

فلسفه انسان‌شناختی حقوق بشر

bagherzadehfirst@yahoo.com

محمدرضا باقرزاده / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۱

چکیده

تعیین و وضع حقوق واقعی بشر مرهون معین بودن موضوع آن و به عبارتی دانش «انسان‌شناسی» است. اندیشه‌های انسان‌شناسانه فلاسفه و دانشمندان در شناخت بشر گستره‌ای وسیع و گاه به غایت در تضاد با یکدیگر از انسان‌خدایی تا انسان‌گرگی، از خیریت بالذات تا شریعت بالذات و از موجودی فطری و فاقد هرگونه طبیعت و فطرت، از ربوبیت تا عبودیت، از اختیار تا جبر، از خاکی تا افلاکی، از دنیوی تا ابدی، از فراجنسیتی تا مذکر و از هدفمندی تا بی‌هدف دارد. همچنین اندیشمندان انسان‌شناس، از راه‌های گوناگونی مثل مشاهده و تجربه، یا عقل و یا منبعی فراعقل و فراتجربه یعنی «وحی» به مطالعه انسان می‌پردازند لکن بهترین راه، بهره‌گیری راه جامع و تلفیقی و با استفاده از همه ابزار شناخت است تا همه ابعاد انسان شناخته شود. در این نوشتار مؤلفه‌های محوری در شناخت حقیقت بشر همچون، عبودیت بشر، هویت جسمانی - روحانی بشر، فطرت بشر، کرامت بشر، اختیار بشر، رابطه بشر و جنسیت، هدفمندی بشر، امتداد ابدی حیات ابدی بشر، هویت اجتماعی بشر و... به روش تحلیل عقلی مورد بررسی و تطبیق میان دیدگاه‌های الحادی و دیدگاه الهی قرار گرفته است. این مؤلفه‌ها هر یک تأثیرات و تفاوت‌هایی را در استنباط نظام حقوق بشر می‌گذارد که نظام حقوق بشر الهی را از نظام‌های الحادی متمایز می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه حقوق بشر، انسان‌شناسی، کرامت، حیات، فرد، جامعه، اختیار.

تعیین و وضع حقوق واقعی بشر در وهله نخست مرهون معین بودن موضوع آن و به عبارتی دانش «انسان‌شناسی» است و صرف شناخت صوری و ظاهری انسان، برای اطلاع از حقوق او کافی نیست. باید ماهیت انسان مشخص شود تا حقوق بشر در تناسب با هویت او باشد و گرنه یا حقوق خداوند برای بشر جعل می‌شود یا حقوق حیوان به‌عنوان حقوق بشر معرفی خواهد شد؛ چنانکه حقوق بشر معاصر در دوگانه بشر خدانگاری و بشر حیوان‌انگاری گرفتار است (باقرزاده، ۱۳۸۴، ص ۳-۳۸).

اندیشه‌های انسان‌شناسانه فلاسفه و دانشمندان در شناخت بشر گستره‌ای وسیع و گاه به غایت در تضاد با یکدیگر از انسان خدایی تا انسان گرگی، از خیر بالذات تا شر بالذات و از موجودی فطری و فاقد هرگونه طبیعت و فطرت دارد. از یک سو، فیلسوفی همچون هابز می‌گوید: «انسان گرگ انسان است» و از سوی دیگر، فیلسوف دیگری همچون اسپینوزا می‌گوید: «انسان، خدای انسان است» (حلبی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵). ماکیاولی انسان را به بدسرشتی وصف می‌کند و می‌گوید: «اگر همه انسان‌ها نیک‌سرشت بودند، این اندرز بیهوده بود، ولی از آنجاکه انسان‌ها بدسرشت‌اند و به عهد خود با شما وفا نخواهند کرد، پس شما هم به حفظ عهد خود با آنها مقید نباشید». اما از سوی دیگر هابز، انسان را «شر بالذات» می‌داند در مقابل، روسو که انسان را خیر بالذات معرفی می‌کند و درحالی‌که کسانی مانند یونگ، انسان را دارای فطرت و طبیعت می‌داند، کسان دیگری انسان را فاقد هرگونه فطرت و طبیعت می‌شناسد (ابراهیمی، ۱۳۸۱، ص ۱۵).

این اندیشمندان از راه‌های گوناگونی مثل مشاهده و تجربه، یا عقل و یا منبعی فراعقل و فراتجربه یعنی «وحی» به مطالعه انسان می‌پردازند که بهترین راه، بهره‌گیری از راه جامع و تلفیقی و با استفاده از همه راه‌ها است تا با استفاده از ظرفیت‌های همه ابزارهای شناختی، همه ابعاد انسان شناخته شود و همه شاخصه‌های وجودی و توانمندی‌ها و ظرفیت‌ها و ویژگی‌های انسان کشف شود. هم باید به روش تجربه و حس احترام گذاشت و هم از عقل بهره برد تا کمبودهای تجربه با عقل تأمین شود و هم باید به منبع وحی تمسک کرد تا کمبودهای طبیعی حس و عقل جبران شود چون به مدد آن می‌توان به حقایقی دست یافت که با علوم و ابزارهای بشری حتی عقل قابل دستیابی نیست (نساء: ۱۱۳؛ بقره: ۲۳۹)؛ هرچند راه عقل و تجربه نقش تکمیلی و تنظیمی و ضمیمه‌ای دارد. در ادامه مهم‌ترین مؤلفه‌های انسان‌شناختی در فلسفه حقوق بشر را مرور می‌کنیم.

۱. عبودیت بشر

در نگرش هستی‌شناختی مادی، با نادیده‌انگاری مسئولیت آدمی در برابر خالق هستی و حیات معقول و تأکید بر حق‌محوری محض، اساساً جایی برای پاسخگویی و تکلیف انسان باقی نمی‌ماند. اما در نگرش الهی، بشر موجودی وابسته به منشأ لایزال و ماورای طبیعی است که او را برای هدفی معین و معلوم و حکیمانه آفریده است (جاثیه:

۲۲). «انسان مانند هر موجودی در وجود و شئون وجودی خود یکسره متکی و قائم به خدای یگانه است. اساساً کل جهان هستی وابسته و نیازمند به آفریدگار یگانه بی‌نیاز خود است. کلّ ما سوی الله تکویناً عبد محض اوست و محال است که از این عبودیت تکوینی خارج شود؛ زیرا خروج از این عبودیت به معنای نیستی و عدم است. یا باید بود و هستی وابسته و نیازمند داشت یا باید نبود. شقّ سومی در کار نیست و نمی‌توان هم بود و هم هستی ناوابسته و بی‌نیاز داشت. این نگرش و بینش انسان را از این پندار باطل که در زندگی خود مستقل و مستغنی است و لزومی ندارد که از احدی اطاعت و تبعیت داشته باشد می‌رهاند. از دیدگاه فلسفی، آزادی مطلق و کامل به کلی غلط و ناپذیرفتنی است» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۸۸).

وابستگی وجودی انسان در برابر هستی اصیل خداوند، حقوق بشر را اصالت می‌بخشد، چرا که حقوق واقعی دو رویه است که یک روی آن اثبات حق و اختیار برای کسی می‌کند، اما روی دیگرش اثبات تکلیف و وظیفه بر سایرین را می‌نماید. از این واقعیت به تضایف حق و تکلیف و توأمان بودن آن دو تعبیر می‌شود.

به گفته آیت‌الله مصباح‌یزدی در تبیین این ارتباط میان حق و تکلیف بشر، «زآنجا که اعتبارات عقلانی آنگاه صحیح است که نتایج عملی به دنبال داشته باشد، بنابراین اعتبار کردن حق برای یک موجود (اعم از انسان یا غیر انسان) فقط در صورتی معقول و صحیح است که موجود یا موجودات ذی‌شعوری مکلف به رعایت آن حق باشند والا کاری لغو خواهد بود. هرگز نمی‌توان گفت که حق کوه دماوند این است که در سلسله جبال البرز واقع باشد؛ زیرا کسی نیست که مکلف به رعایت این حق باشد. اما لغو نیست اگر برای گیاهان و درختان خانه انسان، حق آبیاری شدن قابل شوند؛ زیرا در آن صورت او مکلف خواهد بود که به آنها آب بدهد و نگذارد که بر اثر بی‌آبی پژمرده شوند و بخشکند.

اگر فقط یک انسان بر روی زمین می‌زیست اثبات و تعیین هر حق حقوقی و اجتماعی برای او کاری لغو و بیهوده بود؛ زیرا وقتی که انسان دیگری در میان نیست که تکلیف داشته باشد که رعایت حق او را بکند اثبات و تعیین حق مزبور چه ثمره عملی‌ای خواهد داشت؟

«به هر حال، اگر وجود قوانین حقوقی و اجتماعی ضرورت دارد بنابراین باید برای هر یک از افراد جامعه، حقوقی و بر دیگران تکالیفی معین و معلوم کرد. وقتی که از حقوق و آزادی‌های انسان‌ها دم می‌زنیم چه بخواهیم و چه نخواهیم تکالیف و مسؤلیت‌های آدمیان نیز رخ می‌نماید، چراکه این دو در اعتبار تلازم دارند» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۹۳-۹۴). حقوق و آزادی‌های بشر بدون توجه به تکالیف و مسؤلیت‌های او نه قابل تصور است و نه معقول و تصدیق‌پذیر است.

۲. هویت جسمانی - روحانی بشر

در رویکرد مادی، بشر با humas، معادل خاک در ارتباط بوده و به معنای موجودی خاکی است. در این رویکرد، انسان صرفاً یک موجود زمینی و در نهایت یک حیوان تکامل‌یافته است که آغاز و پایان زندگی او را تولد و مرگ

تعریف می‌کند. به‌عنوان مثال، در بینش مارکیستی «انسان عمدتاً از بعد فعالیت حسی و مادی‌اش مورد ملاحظه قرار می‌گیرد (تسخیر طبیعت، تولید مواد غذایی و تولید و تولیدمثل جنسی) و روح و زبان یا عقل هیچ‌گاه مستقل از این حیات اجتماعی و عینی لحاظ نمی‌شوند» (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴-۱۰۵).

عصر روشنگری از آشخور اندیشه‌های کسانی همچون ژولین افری دولامتری ماده‌گرای فرانسوی این عصر سیراب شده، که اثری با نام *ماتئین انسان* در سال ۱۷۴۸ منتشر ساخت و متعاقب آن انسان‌شناسی مدرن علمی مکانیکی فراخور آن را نیز پل تیری دهولباخ (۱۷۲۳-۱۷۸۹) به طور نظام‌یافته‌ای در کتاب *نظام طبیعت* در سال ۱۳۷۰ بیان کرد؛ کتابی که انجیل ماده‌نگاری نام گرفت» (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۷۲). استدلال دهولباخ بر این اصل استوار است که انسان چیزی جز محصول قانون‌مندی‌های طبیعی «ماده و حرکت» نیست. از دیدگاه او این اصل هم در مورد احساس‌ها و تجربه فیزیکی و فیزیولوژیکی انسان صادق است و هم در مورد اندیشه، ارزش‌گذاری‌ها و افعال روانی و اخلاقی او (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۷۲).

اما در رهیافت الهی، بشر هویتی مرکب از جسم و روح دارد و اندیشمندان اسلامی برای اثبات روح براهینی نیز اقامه کرده‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۳۵۶-۳۵۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶ و ۳۴۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۵۸-۶۰). این رهیافت، انسان را مرکب از جسم و روح می‌داند که از روح خداوندی در جسم او دمیده شده، کرامت او ناشی از روح او بوده (سجده: ۷-۹) و قوام انسانیتش به روح او است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶، ص ۴۳۶-۴۴۴) که جوهر قدسی مجرد است (همان، ص ۴۴۴ به بعد).

کنکاش در مورد حقیقت روح کنکاشی خارج از عهده بشر است به‌گونه‌ای که از پیامبر اسلام ﷺ درباره حقیقت این روح سؤال کردند، خداوند فرمود: «بگو روح از فرمان پروردگار من است، و جز اندکی از دانش به شما داده نشده است» (اسراء: ۸۵). روح انسان حقیقتی است که خداوند آن را از روح خود دانسته و به خود منتسب می‌نماید و به ملائکه خویش می‌فرماید: «هنگامی که کار آدم را به پایان رسانیدم و در او از روح خود دمیدم برای او سجده کنید» (حجر: ۲۹).

انتساب روح به خدا، در تعابیری چون: «مِن رُوحی»، «رُوحِنَا» (انبیاء: ۹۱)، و «مِن رُوحِهِ» (سجده: ۹) به اصطلاح ادیبان «اضافه تشریفی» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۷۸) است، یعنی روح گرانقدر و پرشرافتی که سزاوار است روح خدا نامیده شود در انسان دمیده شد. مانند بیت‌الله «خانه خدا» به خاطر شرافتی که کعبه دارد اضافه به «الله» شده است، روح هم از جهت شرافت به خدا نزدیک‌تر است و خداوند «مِن رُوحی» می‌آورد و گرنه روح هم مخلوقی است از مخلوقات خداوند، پس منظور از «مِن رُوحی» و امثال آن، این نیست که چیزی از خدا جدا شده باشد و از قبیل اضافه جزء و کل باشد، بلکه اضافه تشریفی است و از این اضافه و نسبت نباید تصور کرد که چیزی از خدا به انسان منتقل شده و یک عنصر خدایی در انسان وجود دارد، بلکه روح انسان مخلوق خدا است. از امر خداست و خدا جزء ندارد، خدا بسیط است چیزی از خدا کم نمی‌شود و بر او افزون نمی‌گردد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۶).

براین اساس، در نگرش الهی، بشر موجودی دارای دو بُعد مادی و معنوی است (امین‌زاده، ۱۳۷۷، ص ۲۰ به بعد) که دستیابی به حقوق واقعی بشر مرهون توجه به این ویژگی اساسی و بنیادین است. بر اساس این رهیافت، چون شناخت این بُعد از حیات انسانی با عقل و یا تجربه بشری امکان‌پذیر نیست (اسراء: ۸۵)، تأمین حقوق تأمین‌کننده سعادتمندی این بُعد از حیات بشر، تنها در سایه عمل به آموزه‌های وحیانی و الهی امکان دارد. این پیوند مادی و معنوی در هویت بشر این نتیجه را نیز در پی دارد که باید میان این دو بُعد از حیات تعادل ایجاد شود تا یکی در برابر دیگری تباہ نشود (بقره: ۱۴۳).

همچنین بر اساس برخوردار بودن بشر از جنبه روحانی و با توجه به اینکه حیات فرامادی مقدم و بالاتر از حیات مادی است، اهتمام بیشتر در حقوق بشر، باید به جنبه‌های روحانی حیات بشری باشد. تأثیر دیگر رهیافت الهی در تعیین حقوق بشر به منع شناخت بشر و حقوق او برمی‌گردد. در نگرش مادی و پوزیتیویستی، حس و تجربه ابزار انحصاری شناخت است، درحالی که در رهیافت الهی منابعی همچون عقل و وحی نیز نقش مهم بلکه محوری در شناخت جوهر وجودی بشر و حقوق او دارند. عقل «حکم می‌کند برای شناخت ماهیت و جایگاه و غایت انسان به سراغ خالق او رفته از او حقیقت انسان را جويا شویم» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۹). هر چند در نگرش عقلی هم توان علم به ابعاد دور از دسترس عقل بشر وجود ندارد. در نهایت، اگر اصالت انسان به روح او باشد و روح انسانی جزء اصیل حیات انسانی باشد، بعد از حیات دنیوی در حیات ابدی و جاودانه ادامه زندگی خواهد داد و طبعاً باید حقوقی برای او به رسمیت شناخت که سعادت او در آن حیات را هم تأمین و تضمین کند.

۳. فطرت بشر

فطرت در کاربرد خاص خود در مقابل طبیعت قرار می‌گیرد که در این کاربرد، به روح مجرد و بُعد فراطبیعی و فرامادی و روحانی بشر اشاره دارد، درحالی که طبیعت بشر ناظر به بُعد مادی و جسمانی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۷-۸). فطرت بشری هرگز تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد (روم: ۳۰).

در پرتو باور به فطرت بشری، انسان یک موجود طبیعی صرف بسان حیوانات نیست و بُعدی فطری و فراحیوانی که انکار آن مانع تدوین حقوق اصیل و واقعی بشر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۸). فطرت انسانی زمینه تعالی جویی و کمال‌طلبی و خداخواهی انسان است که مبنای کرامت انسان است، درحالی که همین بشر به لحاظ افراط‌گری در توجه به بُعد وجود مادی خود نه تنها از پیمودن مسیر کمال بازمی‌ماند که دچار انحطاط شده و پست‌تر از حیوان می‌شود (اعراف: ۱۷۹).

فطرت انسانی، خدانشناس است (اعراف: ۱۷۲) و به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، انسان «حی متألّه» است و تعریف مشهور منطقی و فلسفی از انسان (حیوان ناطق) ناتمام است. در فرهنگ قرآن نه حیوان جنس مشترک و نه

ناطق فصل ممیز انسان است، در تعریف نهایی از انسان نه از حیات حیوانی سخنی است و نه از تکلم عادی. بلکه جنس حقیقی انسان «حی» بودن و فصل واقعی او «متأله» بودن است. تفاوت «حی» با حیوان در بقا و فناپذیری است؛ یعنی «روح» که جنبه اصلی وجود انسان را تشکیل می‌دهد، زنده جاوید است. «تأله» یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب در جریان خدایی است. تعریف جامعی که تمام انسان‌ها را پوشش می‌دهد این است که در درون آدمی ندای فطرت وجود دارد که او را همواره به سوی خدای یکتا می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۶-۱۹) و در واقع «حیوان ناطق» جنس و «حی متأله» فصل انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۹-۱۵۲).

باور به وجود گرایش‌های فطری در بشر نظام حقوق بشر را متحول می‌سازد و حقوقی که می‌تواند سعادت بشر را تأمین کند، حقوقی است که این گرایش‌های فطری را تأمین کرده و سعادت فطری او را محقق سازد.

۴. کرامت بشر

برخوراری انسان از روح مجرد و غیرمادی باعث شده است که از کرامتی ویژه برخوردار شود (سجده: ۹). کرامت ویژه انسان از او موجودی ارزشمند ساخته که او را از بسیاری مخلوقات سرآمد نموده (اسراء: ۷۰) تا آنجا که به واسطه این مقام سزاوار وصول به مقام جانشینی خداوند بر روی زمین است (بقره: ۳۰). البته مقام خلیفه‌اللهمی مخصوص به شخص نیست منحصر در صنف هم نیست یعنی آدم ﷺ مشخصاً خلیفه‌الله نبود، بلکه مقام انسانیت است، که خلیفه‌الله است، لذا انبیاء و اولیاء و عترت طاهرین ﷺ مقام کامل خلیفه‌اللهمی را دارا هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۵). مقام خلافت مقام ظهور مستخلف عنه در خلیفه است و این ظهور مقول به تشکیک و دارای مراتبی است و انسان‌های عالم و عادل هر کدام در حد خود مظهری از خلافت الهی هستند. فطرت انسان او را به سمت خلافت الهی سوق می‌دهد و طبیعت حس‌گرا و رفاه‌طلب او را به سمت خلافت شیطان گرایش می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۰۵-۱۳۱).

مقام جانشینی خداوند آنقدر رفیع و مکین است که ممکن است منشأ این تصور شود که انسان به سبب مقام خلیفه‌اللهمی می‌تواند همچون خداوند مشرع هم باشد، اما باید دانست که خلیفه خدا مصدر هیچ جزم علمی و عزم عملی نخواهد بود، مگر آنکه مسبوق به اراده تشریحی خدا و حکم صادر از ناحیه او باشد و در مورد هیچ انسانی تصمیمی نمی‌گیرد، مگر اینکه او را از منظر خلیفه خدا بنگرد و هیچ کاری را درباره فرد یا جامعه انجام نمی‌دهد، مگر آنکه مقصد آن جلب منافع و مصالح و دفع مضار و مفسدات از او باشد و با این تقریر هم خدامحوری محفوظ می‌ماند و هم انسان‌محوری، چراکه کرامت انسان نتیجه خلافت اوست و ویژگی خلیفه در این است که همه شئون علمی و عملی او مسبوق به حکم خدا و رضای الهی باشد. پس انسان‌محوری در مدینه فاضله بدون خدامحوری فرض صحیح ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۴۲).

درحالی‌که در اندیشه الحادی، مراد از کرامت بشر، اصالت و استقلال وجودی و عدم مسئولیت بشر در برابر هر مقام مافوقی است و هیچ مقامی نمی‌تواند این کرامت را از انسان سلب کند، بنابراین ذاتی نامیده می‌شود و به عبارتی کرامت هم‌تراز با مفهوم الوهیت است. اما در برداشت اسلامی و بر اساس اندیشه دینی و الهی، کرامت به معنای ارزش وجودی و قابلیت و استعداد کمال‌یابی بشر است. «وقتی خداوند می‌فرماید: «لقد کرّمنا» معلوم است که مقصود این نیست که در یک معاشرتی که با انسان داشتیم او را احترام کردیم و بالادست موجودات دیگر نشان‌دیم. مقصود این است که در حقیقت خلقت و آفرینش او را مکرم قرار دادیم؛ یعنی این کرامت و شرافت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش او قرار دادیم. اصلاً کرامت و عزت و بزرگواری جزء سرنوشت انسان است. این است که انسان اگر خود را آنچنان که هست بیابد، کرامت و عزت را می‌یابد» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰).

مراد از کرامت ذاتی در این نگرش این است که کرامت ذاتی، حیثیت طبیعی است که همه انسان‌ها مادامی‌که با اختیار خود به جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران آن را از خود سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۷۹).

کرامت ناظر به شرافت ذاتی شیعی است که ویژه اوست و با غیرمقایسه نمی‌شود و صرف‌نظر از هر چیزی دیگر این موجود چنین خاصیت و ارزش را دارد. بر خلاف فضیلت [امراکتسابی] که در مقایسه با غیر آن قابل تبیین است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۹-۱۵۲).

انسان از کامل‌ترین تعادل وجودی برخوردار است (تین: ۴-۶) و می‌تواند برترین کمالات وجودی در میان ممکنات را کسب کند. به‌عنوان مثال، اگر یک دانه ریگ را با یک دانه گندم مقایسه کنیم، دانه گندم نسبت به دانه ریگ از کرامت و ارزش وجودی بیشتری برخوردار است و این ریگ و خاک و جماد است که باید فدای کمال دانه گندم شود که از گونه گیاهان است و قابلیت تبدیل به هفتصد دانه را دارد. بشر هم موجودی است قابل‌تر از بسیاری موجودات که ارزش آن را دارد که آنها را در راه اهداف وجودیش مسخر خود سازد چون آنها هستند که باید در مسیر کمال این موجود قرار گرفته و برای او استخدام شوند (اسراء: ۷۰).

وجود قابلیت‌های متنوع به‌معنای جامع‌الاضداد و دارای ابعاد وجودی ممدوح و مذموم نیست، بلکه به این معنا است که اگر قابلیت‌های او به فعلیت رسید ممدوح و ستودنی است و چنانچه به فعلیت نرسید صرفاً معطل نمی‌ماند بلکه به فساد گراییده و تباه می‌گردد و از این‌رو مذموم و ناپسند خواهد بود.

مدح‌ها و ذم‌های قرآنی در مورد انسان نیز به‌معنای این است که او همه این کمالات را بالقوه دارد و باید آن را به فعلیت برساند، و این خود اوست که باید معمار خویشتن باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۶۷) و بی‌توجهی و اهمال‌گری در به‌کارگیری استعدادهای انسانی و به فعلیت رساندن آنها، از این انسان شریف و کریم، موجودی ستمگر و نادان (احزاب: ۲۱)، شتابگر و عجول (اسراء: ۱۱)، طغیانگر (علق: ۷)، مجادله‌گر (کهف: ۵۴)، تنگ‌نظر و ممسک (اسراء: ۱۰۰)،

پرخاشگر (یس: ۷۷)، ناسپاس (حج: ۶۲؛ عبس: ۱۷)، گمراه‌تر از چارپایان (فرقان: ۴۳-۴۴؛ اعراف: ۱۷۳)، و بدترین جنبندگان (انفال: ۲۲) می‌سازد. انسان یا به فلاح می‌رسد یا تدریجاً می‌شود و می‌پوسد (شمس: ۹-۱۰).
در برابر این کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی قرار دارد، یعنی کرامتی که از به کار انداختن نیروهای مثبت وجود آدمی و تلاش در مسیر کمال ناشی می‌شود. این کرامت اکتسابی و اختیاری است و ارزش واقعی و نهایی انسان در گرو این کرامت است. این کرامت همان کرامتی است که خداوند آن را در پرتو تقوا و پرهیزکاری به انسان عطا می‌کند (ص: ۷۲). چنان که در صورت به کار نبستن استعدادها و وجودی انسان خواهد پوسید و به بدترین جنبندگان (انفال: ۲۲) تبدیل خواهد شد.

در مجموع اولاً، کرامت در اسلام، ذاتی و اکتسابی است، ثانیاً، کرامت منشأ پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری است. ثالثاً، مجازات انسان به دلیل نادیده گرفتن ارزشمندی و مسئولیت انسانی، معقول است. درحالی که بر این اساس در اندیشه الحادی، از سویی کرامت به معنای واجب‌الاحترام بودن، محور بودن و ارزشمندی ذاتی است و از سوی دیگر، ذاتی و خودبنیاد و غیرقابل سلب است و مجازات‌های حقوقی در این نگرش مبنایی ندارد. در نهایت، درحالی که در نگرش الهی کرامت انسان معطوف به سعادت ابدی اوست اما در نگرش الحادی، کرامت، صرفاً در تتمات دنیوی و مادی انسان تفسیر می‌شود (فجر: ۱۵-۱۶).

حقوق بشر زمانی به راستی حقوق بشر است که بتواند زمینه شکوفایی کرامت انسانی یعنی استعدادهای جامع انسانی را به بهترین شکل فراهم نماید و از کرامت ذاتی پلی به بیشترین کرامت اکتسابی برای بیشترین افراد بشر ایجاد کند.

۵. اختیار بشر

اختیار و آزادی تکوینی بشر از مؤلفه‌های انسان‌شناختی در فلسفه حقوق بشر است و انسان مجبور نمی‌تواند مخاطب حقوق بشر باشد. از آنجاکه اصل اختیار، انسان را از جماد و حیوان و نبات جدا می‌کند و کمال انسانی کمال اختیاری است نه کمال جبری و قهری که در حیوان و نبات هم موجود است. بنابراین، حقوق بشر باید زمینه کمال اختیاری هرچه بیشتر انسان را در بیشترین افراد بشر فراهم کند.

رهیافت آزادی فردی، هم در برابر رهیافت جبرگرایی فلسفی و هم در برابر رهیافت جبر اجتماعی جامعه‌گرایان قرار دارد که انسان را صددرصد در عرصه نیازها، باورها و ارزش‌های اخلاقی متأثر از محیط اجتماعی می‌داند. درحالی که تاریخ بشری انسان‌های زیادی را سراغ دارد که با عدول و سرپیچی از ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها و فرهنگ‌های حاکم، اسباب سقوط آنها را فراهم کرده‌اند. تاریخ زندگی پیامبران الهی، مبارزات و انقلاب‌های مذهبی و ملی، مملو از انسان‌های آزاداندیش و تحول‌خواهی است که منشأ دگرگونی‌های بزرگ اجتماعی بوده‌اند. گذشته از آنکه وجود توافقات عام انسانی در سطح جهانی، حاکی از نوعی سنخیت میان همه افراد و واحدهای انسانی است و نظریه تابعیت مطلق انسانیت از فرهنگ و محیط را به طور جدی مردود می‌سازد.

در نگرش الهی به ماهیت بشر، اراده و انتخاب بشر در طول اراده الهی، آزادانه است (انسان: ۳؛ کهف: ۲۹؛ فصلت: ۱۷؛ یونس: ۱۰۸).

از آنجاکه هدف آفرینش تحقق کمالات هر چه افزونتر در «جهان هستی» است و «انسان» نیز کمالی اختیاری و مختص به خود دارد که از کمالات موجودات دیگر متمایز و ممتاز است که بدون اراده آزاد آنها تحقق می‌پذیرد. بنابراین، اگر خدای متعال در دنیا، بیش از یک راه در پیش پای آدمیان نگذارد، غرض خلقت را که نیل انسان است به کمال حقیقی خود نقض کرده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۹۱).

آزادی و اختیار بشر در امکان اراده خلاصه نشده و انسان همان‌گونه که از جهان و عالم پیرامونی خود متأثر است؛ تأثیراتی هم در عالم تکوین دارد. هم از انسان‌ها، هم از جن، هم از ملائکه و هم از محیط زیست خود تأثیر می‌پذیرد و هم در جهان تأثیرگذار است تا آنجا که می‌تواند به تغییر خلقت خداوند و وضع اولیه مخلوقات خداوند دست یازد و مجاری امور خلقت را دست‌کاری کند (نساء: ۱۱۹).

نگرش دینی و الهی نیز نه تنها از تأثیر و تأثر متقابل انسان و جهان پرده برداشته شده، بلکه آن را در پهنه‌ای فراتر از شناخت‌های حسی می‌داند و به عالم متافیزیک هم سرایت داده است (اعراف: ۹۶؛ مؤمنون: ۷۱؛ روم: ۴۱). حرکات و سکنات انسان با سایر اجزای ریز و درشت هستی پیوندی عمیق و جداناشدنی دارد به گونه‌ای که اگر حرکات و سکناتش صالح و هماهنگ با حقیقت عالم باشد این نظام هستی و جزء به جزء اجزایش او را در طی مسیر و رسیدن به کمال و سعادت یاری می‌رساند و اگر اعمالش ناصالح باشد ذرات عالم در جهت نابودی و تباهی در هماهنگی خواهد شد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳-۱۰۰). بنابراین، برای شناخت حدود مجاز و غیرمجاز تصرف انسان در خلقت و به تبع آن حقوق بشر در ارتباط با جهان هستی و محیط زیست و عالم موجودات غیربشری چاره‌ای جز بهره‌گیری از دین و منابع الهی وجود ندارد.

۶. بشر و جنسیت

بشر، دارای هویت دو بخشی جنسیتی و فراجنسیتی است که عدم توجه به این دو بخش یا منجر به فمینیسم می‌شود و یا برداشت‌های متحجرانه در مورد زنان را به ارمغان می‌آورد.

باور به هویت فراجنسیتی به انسان‌نگاری زنان منجر می‌شود و زنان را فراتر از تفاوت‌های جنسیتی، انسانی بسان مردان می‌سازد. اما باور به هویت جنسیتی بشر مانع انکار تفاوت‌های جنسی زن و مرد می‌شود چنانکه شماری از نخستین فمینیست‌های رادیکال، هرگونه تفاوت جنسی میان زن و مرد را منکر می‌شدند و از پیش‌فرض دانستن اینکه تفاوت‌های [بیولوژیک] میان زن و مرد، طبیعی است، سرباز می‌زدند (گرت، ۱۳۸۰، ص ۱۰). سیمون دوبوار در کتاب مشهورش *جنس دوم* در پاسخ به این پرسش که زن چیست، اعلام کرد که زن چیزی جز نتیجه و محصول نیروهای اجتماعی و اقتصادی نیست. به عقیده او زن از شکم مادر متولد نمی‌شود، بلکه تحت شرایط اجتماعی و اقتصادی است که به یک زن تبدیل می‌گردد (فیشر، ۱۳۹۵، ص ۸۵). این دسته از فمینیست‌ها بر این

باورند که ذات‌گرایی بیولوژیک با این نظریه که بیولوژی، تعیین‌کنندهٔ ویژگی زن و مرد است، اثبات نشده است. آنان با این دیدگاه که زن و مرد، دو مقوله بیولوژیک متفاوت و مجزا هستند، به مقابله برخاسته و آن را نتیجه بررسی‌های علمی دانشمندان مرد دانسته‌اند. آنان می‌گویند که مردان آگاهانه در پی یافتن شواهد علمی برای تأیید این نظریه بوده‌اند که دو جنس، مقولات بیولوژیکی جداگانه‌ای هستند (گرت، ۱۳۸۰، ص ۲۱).

این نظریه، به علت مخالفت‌های آشکارش با یافته‌های علمی، دیری نپایید و حتی نظریه‌پردازانش نیز رسماً از آن اعلام برائت کردند (دوبوار، ۱۳۸۰، ص ۳۰ به بعد). در بررسی علل ناکامی افکار *دوبوار* و پیروانش گفته شده، «اکنون زمانه تغییر کرده است. دیگر شرایط با این اعتقاد *دوبوار* سازگار نیست. اینک شواهدی علمی در دست است که نشان می‌دهد همهٔ انسان‌ها از بدو تولد، دارای جریان‌هایی الکتریکی در مغز هستند که هدایت‌گر رفتارهای انسانی آنان است. غیر از این، زن و مرد از جهاتی اساسی با یکدیگر متفاوتند. در حقیقت می‌توان گفت: یک زن به هنگام تولد، زن به دنیا می‌آید. زنان و مردان با استعدادها و تمایلاتی متولد می‌شوند که از هزاران سال پیش تاکنون، در آن رشد یافته‌اند. مردان و زنان، یکسان نیستند. زمان چنانی از آغاز این تحقیق نگذشته بود که توانستیم اسناد علمی بسیاری بیابیم که نشانگر وجود تفاوت‌های بیولوژیکی و روان‌شناختی متعدد میان زن و مرد بود. به قول *جان راسکینی* برای دیدن چیزها فقط یک راه وجود دارد و آن، دیدن کل هر چیز است» (فیشر، ۱۳۹۵، ص ۵۳).

البته برخی ضمن آنکه تفاوت جنسی میان زن و مرد را پذیرفته‌اند، ملاک شدن آنها برای نقش‌ها و انتظارات متفاوت را برنمی‌تابند. آنان تفاوت جنسی زن و مرد را می‌پذیرند؛ اما هرگونه تفاوت جنسیتی را معلول فرهنگ مردسالاری دانسته و خواستار الغای آن و تساوی نقش‌ها و مسئولیت‌های زنان و مردان هستند.

الیزابت بادانتر، وجود جنسیت مردانه و زنانه را واقعی نمی‌داند و آن را معلول یک رشته عوامل روانی، اجتماعی و فرهنگی معرفی می‌کند. به عقیدهٔ او گرچه ترکیب دو کروموزوم، نخستین شرط وجودی بشر مذکر است، اما تعیین‌کنندهٔ ویژگی‌های آن نیست. بنابراین، مذکر بودن (جنسیت) به یک رشته عوامل روانی، اجتماعی و فرهنگی بستگی دارد که ربطی با ویژگی ژنتیک ندارند (بادانتر، ۱۳۷۷، ص ۳۰ به بعد). اما امروزه بسیاری دیگر براین باورند که نمی‌توان عامل جنسیت را در تدوین حقوق و یا شکل دادن به نقش‌های جنسیتی زن و مرد نادیده گرفت (گرت، ۱۳۸۰، ص ۳۰ به بعد).

۷. هدفمندی بشر

در نظریه اومانیتیستی، انسان موجودی مختار است نه مجبور، ولی انسان همان است که می‌خواهد و انتخاب می‌کند که مجموعه این انتخاب‌ها هویت او را شکل می‌دهد. مکتب اگزیستانسیالیسم که اغلب به اصالت انسان و بشر ترجمه شده است، اوج افراط‌گری در مورد انسان است (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۲).

اگزیستانسیالیست‌ها حقیقت انسان را چیزی جز آنچه او انتخاب می‌کند، نمی‌دانند. آنان انسان را تا بدان حد تأثیرگذار و انتخاب‌گر می‌دانند که معتقدند انسان حقیقتی جز آنچه می‌خواهد نیست.

آنها به فلسفه‌ای معتقدند که هرگونه کوشش برای معقول‌سازی و اندیشیدن پیرامون هستی را رد می‌کند و هستی را کار شخصی می‌داند که به تجربه درمی‌آید و انسان در این مکتب تنها آن چیزی است که انجام می‌دهد بی‌آنکه چیزی جوهری یا ذاتی در درون خود داشته باشد. به عبارت دیگر، انسان، آینده انسان است (بالاکهام، ۱۳۶۸، ص ۲۳۲-۲۳۷).

از منظر اگزیستانسیالیسم اساساً انسان قابل تعریف نیست از آن‌رو که او در آغاز اساساً چیزی نیست و او از این پس خواهد شد و او آنچه‌ان خواهد شد که خود خویشتن را می‌سازد. بنابراین، چیزی به نام ماهیت انسانی وجود ندارد؛ زیرا خدایی نیست که او را از پیش طرح کند. انسان صرفاً آن‌گونه است که خود تصور می‌کند نه تنها این چنین بلکه به‌گونه‌ای است که خود را می‌خواهد و پس از وجود تصور می‌کند. بدان‌گونه است که خود را پس از جهش به سوی وجود می‌خواهد. انسان هیچ چیزی جز آنچه از خود می‌سازد نیست. انسان همان چیزی است که از خود می‌سازد. این نخستین اصل اگزیستانسیالیسم است. این همان چیزی است که آن را ساجکتیویسم یا اصالت فاعلیت می‌نامند (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۶۳-۶۴).

به حکم عقل، بشر، از یک سو بدون مبدأ نیست و وجودش مرهون یک وجود اصیل است و از سوی دیگر، در پایان نیز به سوی آن وجود اصیل برمی‌گردد. هم مبدأ فاعلی‌اش خداست، و هم در نهایت به سوی خداوند برمی‌گردد (بقره: ۱۵۶). از این‌رو، خداوند حیات معمولی را ماده خام حیات واقعی معرفی می‌کند که انسان‌ها باید آن را به دست آورند، پس فلسفه و هدف حیات، خود همان حیات است که از مرحله معمولی تجاوز می‌کند و به مراحل عالی‌تر می‌رسد و باز به تکاپو و عبور خود از مراحل والاتر ادامه می‌دهد، تا به حوزه جاذبه ربوی واصل گردد (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵-۱۳۴).

همه ذرات عالم در مسیر وصول و رجوع به ذات خداوندی هستند (مریم: ۹۳). البته انسان در این رجوع می‌تواند تسلیم‌وار رجوع کند و می‌تواند از سر ستیز و عناد به بارگاه ربوبی وارد شود، اما موجودات غیرمختار لزوماً تسلیم محض بر آن بارگاه وارد می‌شوند (آل عمران: ۸۳).

بنابراین، دستاورد بشر از نظام حقوقی در هنگام رجوع او به سوی خداوند، محک ارزش‌گذاری آن نظام حقوقی است. اگر انسان هدفمند باشد و اگر خداوند از خلقت او کمیت و کیفیت خاصی را در نظر داشته، حقوق واقعی بشر حقوقی است که بتواند بشر را در دستیابی به این هدف کمک کند. در نتیجه، تفاوت بسیاری خواهد بود میان نظام حقوق بشر که مبتنی بر هدفمندی بشر طراحی شده باشد با نظام حقوق بشر که از این عنصر اساسی غفلت یا تغافل کرده باشد که در این صورت، حقوق بشر رسالتی برای دستیابی بشر به هدف خویش ندارد.

۸. حیات ابدی بشر

در اعلامیه جهانی حقوق بشر هیچ نمودی از تأثیر حیات ابدی و روحانی بشر در حقوق او وجود ندارد و بشر در میان دو مقطع تولد و مرگ محدود شده و برای اعلامیه‌نویسان هیچ رسالتی برای حمایت از حیات ابدی انسان‌ها در دنیای پس از مرگ وجود نداشته است. آنان صرفاً دور هم گرد آمده‌اند تا شاید سعادت «دنیای» انسان را تأمین کنند. از دیدگاه آنان از آنجاکه «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند» (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۱) باید آزاد باشند. اما برایشان فاجعه‌ای که ممکن است در اثر این آزادی لجام‌گسیخته در حیات ابدی آنها به وجود آید هرگز مطرح نبوده است.

درحالی که در نظام حقوقی که انسان را دارای روحی می‌داند که می‌تواند مستقل از بدن باقی بماند و در حیات ابدی بماند سعادت و کمال متناسب با آن حیات مد نظر قانونگذار خواهد بود.

باور به معاد و زندگی ابدی باور به مسئولیت انسان در روزی است که کوچک‌ترین عمل و رفتار انسان مورد محاسبه و ارزیابی قرار می‌گیرد. در چنین روزی حتی رفتارهای غیرانسانی که دور از چشم مردم عالم صورت گرفته است مورد بازرسی قرار خواهد گرفت (طارق: ۹).

باور به حیات ابدی یعنی باور به حیاتی که حقیقت و ماهیت آن در گرو اعمال امروز انسان است و همه عقاید، اخلاق و رفتار انسان در همه عرصه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... در ساخت آن نقش دارد. بدین‌سان است که باور به چنین حیاتی نقش اساسی در کنترل و ضمانت اجرای حقوق بشر دارد.

باور به معاد به این معناست که میان اعمال این دنیا با حوادث آن دنیا ارتباطی عینی (زلزال: ۸-۷) وجود دارد. طبیعی است حقوق بشر از آنجاکه به تنظیم رفتارهای انسان در این دنیا می‌پردازد نتیجه مثبت یا منفی در آن دنیا برای انسان به همراه خواهد آورد از این‌رو باید به گونه‌ای باشد که در آن جهان نیز سعادت را تأمین کند.

باور به حیات ابدی نقش محوری در منشأ معرفی حقوق بشر نیز دارد چون بشر به خودی خود راهی به آن جهان ندارد تا از ملزومات و بایسته‌های زندگی آن جهان آگاه شود. بنابراین، تشریح بایدها و نبایدهای حیات این جهانی انسان و حقوق حقیقی او در صلاحیت کسی است که آفریننده دنیا و آخرت بوده، به همه چیز احاطه علمی دارد (حجرات: ۱۶) و از امتداد ازلی (طه: ۵۱-۵۲) و ابدی (احزاب: ۶۳) انسان آگاه است.

در اعتقادات الهی، انسان علاوه بر جسم و بدن، دارای نفس و روح هم هست، که از سنخ ماده و مادیات نیست، ابدی و جاودانی است و با مرگ بدن، از میان نمی‌رود. بنابراین آدمی، حیات همیشگی دارد؛ و مردنش چیزی بیش از انتقال از سرای دنیا به سرای آخرت نیست. انسان دو زندگی دارد: یکی زندگی دنیوی که موقت است و زودگذر و دیگری زندگی اخروی که پایدار است و سرآمدی ندارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۹۰).

نتیجه‌ای که از باور به حیات جاویدان گرفته می‌شود این است که برای آنکه سعادت اخروی و ابدی انسان ضربه و لطمه نبیند، در هنگام دوران امر بین منافع مادی و دنیوی و مصالح معنوی و اخروی باید مصالح معنوی را مقدم داشت و منافع مادی را فدا کرد؛ زیرا کل زندگی دنیا (اعم از شئون فردی و اجتماعی) مقدمه و وسیله است برای حیات اخروی، و معقول نیست که ذی‌المقدمه و هدف فدای مقدمه و وسیله گردد. لذات دنیا باید قربانی کمالات اخروی شود نه بعکس (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۹۱). از این‌رو، در اندیشه حقوق الهی بشر، «هر انسانی، در کیفیت استفاده از نعم و مواهب تا آنجا که به مصالح مادی و معنوی خود آسیب نرساند، آزاد است» (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳). با این حساب دنیا جز در مسیر آخرت و در جهت آبادانی آن معنا ندارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴).

به عبارت دیگر، استفاده از مواهب الهی و تصرف در موجودات تا آنجا مجاز است که در خلاف مسیر کمال آخرتی انسان قرار نگیرد و آن جهان را ویران نکند.

۹. هویت اجتماعی بشر

تعیین نسبت فرد انسانی با جامعه و هویت او در ارتباط با جامعه، تعیین‌کنندهٔ سنخ حقوق او در اجتماع است. جامعه‌گرایانی چون کارل مارکس و امیل دورکیم این رابطه را به گونه‌ای و فردگرایانی چون اومانیسست‌ها و اگرستانسیالیست‌ها به گونه‌ای دیگر آن را تعریف می‌کنند. کارل مارکس معتقد است: انسان از خود ماهیتی ندارد و این شرایط اجتماعی و محیطی است و فرهنگی است که افکار و عقاید آدمی را شکل می‌دهند. آدمی از خود اراده و اختیاری ندارد و مقهور بدون چون و چرای تحمیلات محیطی و اجتماعی است. به‌عنوان مثال آزادی، عدالت، امنیت را، محیط فرهنگی است که بر انسان تحمیل می‌کند و او می‌پذیرد و چاره‌ای جز پذیرش ندارد. اخلاق آدمی را جامعه شکل می‌دهد و حسن و قبح اخلاقی حقیقی جز القائات محیط و اجتماع و فرهنگ جامعه ندارد (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۱-۱۲۰).

امیل دورکیم انسان را فاقد طبیعت ثابت دانسته معتقد است این اجتماع است که انسان را می‌سازد. افراد انسانی در مرحلهٔ قبل از وجود اجتماعی هیچ هویت انسانی ندارند، ظرف خالی که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارد. این یک نوع تلقی از انسان است (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۳۲۰).

کسانی که اصالت را از آن جامعه می‌دانند معتقدند: تنها «جامعه» است که واجد یک سلسله حقوق است؛ یک انسان، از این حیث که یک «فرد» انسانی است، هیچ‌گونه حقی ندارد و فقط بدین جهت که «جزء»ی از «کل» جامعه محسوب می‌شود، از حقوقی برخوردار می‌گردد. طرفداران اصالت جامعه، که عموماً از جامعه‌شناسان‌اند، برای توجیه عقلی و فلسفی رأی خود، می‌گویند که اساساً فقط جامعه وجود حقیقی دارد؛ و یک انسان صرفاً از این‌رو که «جزء»ی از «کل» جامعه و «یاخته»ی در پیکر اجتماع است صاحب وجود انسانی است. «انسان بودن» یک انسان نیز بستگی تام دارد به اینکه عضوی از جامعه باشد. از این‌رو، باید انسان را به «حیوان اجتماعی» تعریف کرد و «اجتماعی بودن» را «فصل» آدمی دانست. حقوق و منافع و مصالح، در اصل، از آن جامعه است و به تبع جامعه، به افراد تعلق می‌یابد از آن جهت که اجزاء و یاخته‌های آن به حساب می‌آیند» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۳-۴).

در مقابل، فردگرایان و و ایندیویجوآلیست‌ها و اومانیسست‌ها و اگرستانسیالیست‌ها هستند. اومانیسست‌ها هرچند همچون مارکسیست‌ها انسان را ظرفی توخالی و لوحی نانوشته می‌دانند، لکن معتقدند: این ظرف تو خالی و لوح نانوشته را نه عامل محیط اجتماعی و فرهنگی که انتخاب آزاد خود او پر می‌سازد و بر آن نگارش می‌کند. شعار این دیدگاه آن است که انسان همان است که می‌خواهد و انتخاب می‌کند یعنی هر کس آزاد است هر گونه که خواست دست به انتخاب بزند مجموعه این انتخاب‌ها و گزینش طبیعت او را تشکیل می‌دهد (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۳؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲-۳).

«جامعه‌گرایان فقط در اندیشه تحصیل و حفظ مصالح کل جامعه‌اند؛ ... به منافع فردی پاره‌ای از مردم آسیب برساند یا نرساند ... فرد گرایان، بر عکس، درصدد تأمین حقوق و آزادی فردی آدمیانند... و این آزادی تا زمانی که به آزادی فرد دیگری زبان نرساند محترم است...» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۷-۶).

در رویکرد الهی، تکلیف و مسئولیت متوجه «افراد» انسانی است (طور: ۲۱؛ مدثر: ۳۸؛ آل عمران: ۳۰؛ ابراهیم: ۵۱) و هرچند منافع اجتماعی بر منافع فردی مقدم است، اما نه از باب اصالت فلسفی جامعه بلکه از جهت اصالت و ضرورت کمال بشری است. در واقع تقدم جامعه برای فرد برای این است که کمال افراد بیشتر بر کمال افراد کمتر مقدم است نه به خاطر اکثریت بودن و تقدم ذاتی اکثریت بر اقلیت. در نتیجه، اگر کمال بیشتر در تقدم اقلیت بر اکثریت باشد آن مقدم است، نه اکثریت مثل تقدم رأی پیامبر ﷺ و امام معصوم ﷺ بر رأی امت (احزاب: ۳۶) که در عین اقلیت بودن مصالح بیشتر و کمال افزون تری را برای جامعه تأمین می‌کند.

در نگرش اسلامی انسان موجودی اجتماعی است و حیات اجتماعی بر حیات فردی ترجیح دارد چون برخی از کمالات انسانی در جامعه بهتر تأمین می‌شود و برخی فقط و انحصاراً در جامعه تأمین می‌شود. گاهی ترجیح زیست اجتماعی در غالب مستحبات اجتماعی تعریف می‌شود مثل کار جمعی که بر کار فردی و یا برخی عبادت جمعی که بر عبادت فردی ترجیح دارد و مثل کمالاتی که از سنخ واجبات اجتماعی است مثل صلح‌رحم یا تحصیل علوم دینی که بدون حضور در اجتماع امکان‌پذیر نیست. در نتیجه، انسان موجودی اجتماعی است و باید زیست اجتماعی را برگزیند تا به کمالات انسانی خود نایل شود. مدنی بودن انسان ناشی از ضرورت بالقیاسی است که در راستای کمال‌خواهی انسان به دست می‌آید و برای تحصیل کمالات حقیقی در وجه اعلائی آن، باید زندگی اجتماعی داشت. زندگی اجتماعی از سوی بشر «گزینش» و انتخاب می‌شود؛ زیرا اگر زندگی اجتماعی نباشد، کمالات انسانی به نحو احسن تحقق نخواهد یافت. در زندگی اجتماعی است که انسان هر دم بر سر دو راهی‌ها واقع می‌شود و زمینه انتخاب و اختیار می‌یابد و برخی ابزار و وسایل استكمال انسان تنها در جامعه در دسترس فرد قرار می‌گیرد. بنابراین، بی‌گمان زندگی اجتماعی از آن‌رو که زمینه‌ساز تحقق کمالات مادی و معنوی هر چه افزون تری برای انسان است، بر زندگی فردی رجحان قاطع دارد و چون انسان باید در پی کسب کمالات هر چه بیشتر باشد و به کمالات کمتر قانع نشود و اکتفا نرورد، در نتیجه می‌بایست به زندگی اجتماعی روی آورد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۹۲).

اعتقاد به تأثیر بسیار مثبت و حیاتی زندگی اجتماعی در حصول بیشترین کمالات برای انسان در تدوین نظامنامه حقوق بشر این نتیجه را در پی دارد که وجود جامعه و نظامات اجتماعی باید به هر قیمتی که هست محفوظ بماند.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار مهم‌ترین مؤلفه‌های انسان‌شناختی در فلسفه حقوق بشر مورد بررسی قرار گرفت که این بررسی نتایجی به شرح ذیل در اختیار مخاطبان قرار می‌دهد:

۱. حقوق بشر برخاسته از نگرش انسان‌شناختی الهی و به طور خاص اسلامی انسان نه خدا که عید و بنده خداوند است و حقوق او باید این بندگی را تسهیل و اهداف آن را محقق سازد.
۲. هویت انسان هم جسمانی و هم روحانی است که در نتیجه باید در تدوین حقوق او ضمن پرداختن به ابعاد جسمانی حیات و سعادت بشر به ابعاد روحانی او هم توجه شود.

۳. انسان هم ابعاد طبیعی دارد و هم ابعاد فطری، که ملاک تمایز او از حیوانات و دیگر موجودات است و حقوق بشر برخاسته از این نگرش را مورد تأثیر قرار می‌دهد.
 ۴. انسان برخوردار از کرامت خاص انسانی است که حقوق بشر باید در جهت حفظ این کرامت خاص انسانی باشد، به این معنا که باعث شکوفایی استعدادهای خاص انسانی شود.
 ۵. انسان موضوع حقوق بشر موجودی مختار و آزاد است. بنابراین از آنجاکه اصل اختیار، انسان را از جماد و حیوان و نبات جدا می‌کند و کمال انسانی کمال اختیاری است نه کمال جبری و قهری که در حیوان و نبات هم موجود است. بنابراین، حقوق بشر باید زمینه کمال اختیاری هرچه بیشتر انسان را در بیشترین افراد بشر فراهم کند.
 ۶. بشر، دارای هویتی هم جنسیتی و هم فراجنسیتی است که عدم توجه به این دواخس، یا منجر به فمینیسیم می‌شود و یا برداشتهای متحجرانه در مورد زنان را به ارمغان می‌آورد.
 ۷. از آنجاکه انسان موجودی هدفمند به سمت کمال و تعالی بشری است حقوق باید در این جهت تدوین شود و گرایشات نیهیلیستی و اگزیستانسیالیستی در تدوین حقوق بشر جایگاهی ندارد.
 ۸. از آنجاکه انسان موجودی هدفمند است و هدف نهایی در حیات ابدی او در جهان ابدی و زندگی آن جهانی او رقم می‌خورد حقوق بشر نمی‌تواند نسبت به این بخش معظم از حیات انسان بی‌تفاوت باشد.
 ۹. از آنجاکه انسان دارای حیات جمعی نیز هست تعیین نسبت فرد انسانی با جامعه و هویت او در ارتباط با جامعه، تعیین‌کننده سنخ حقوق او در اجتماع است. چون برخی از کمالات انسانی در جامعه بهتر تأمین می‌شود و برخی فقط و انحصاراً در جامعه تأمین می‌شود.
- بنابراین نظام جامع حقوق بشر نظامی است که بتواند در راستای این دستاوردهای انسان‌شناختی تدوین شود تا دستاوردی جامع و مانع برای حیات بشری به حساب آید.

منابع

- ابراهیمی، سیدحسین، ۱۳۸۱، *انسان‌شناسی (اسلام، اگزستانیاالیسم، اومانیسیم)*، تهران، نشر معارف.
- ابن سینا، ۱۴۱۷ق، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- امین‌زاده، محمدرضا، ۱۳۷۲، *انسان در اسلام*، چ دوم، قم، مؤسسه در راه حق.
- بادانتر، الیزابت، ۱۳۷۷، *زن و مرد*، ترجمه کاظم شیوا رضوی، تهران، داستان.
- باقرزاده، محمدرضا، ۱۳۸۴، «جهان‌شمولی حقوق بشر (دیدگاه مقایسه‌ای میان اعلامیه جهانی و اسلام)»، *کتاب نقد*، ش ۳۶، ص ۳۸۳.
- بلاکهام، هج، ۱۳۶۸، *تئسی متفکر اگزستانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، مرکز جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۵، *فلسفه و هدف زندگی*، تهران، قدیانی.
- _____، ۱۳۷۰، *تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران، دفتر حقوق بین‌الملل جمهوری اسلامی ایران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴، *زن در آینه جلال و جمال*، تهران، رجا.
- _____، ۱۳۸۰، *تسنیم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۲، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۳، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۵، *تفسیر انسان به انسان*، چ دوم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۲، *معرفت نفس*، دفتر اول، تهران، علمی و فرهنگی.
- دوبوار، سیمون، ۱۳۸۰، *جنس دوم*، ترجمه قاسم صفوی، تهران، توس.
- دیرکس، هانس، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس.
- فیشر، هلن، ۱۳۹۵، *جنس اول*، ترجمه نغمه صفاریان‌پور، تهران، زریاب.
- گرت، استفانی، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی جنسیت*، ترجمه کتابیون بقایی و همکاران، تهران، نشر دیگر.
- مصباح‌زیدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۴، *آموزش عقاید*، چ هفدهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۶، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۶، *مشکات: معارف قرآن (۱-۳)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۸، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۳، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۳، *نبوت*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ دوم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مقدمه‌ای بر جهان بینی توحیدی (جامعه و تاریخ)*، قم، صدرا.
- مکارم‌شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل، ۱۳۷۴، *سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با حقوق بشر در اسلام*، تهران، تابان.