

مبانی انسان‌شناختی «حق تعیین سرنوشت» با تکیه بر انسان‌شناسی امامیه

* عنایت‌الله شریفی

** سید روح‌الله حسینی کاشانی

*** سید محمود علوی

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

حق تعیین سرنوشت یکی از حقوق شهروندی است که برخی گمان می‌کنند این حق را کنوانسیون‌های حقوق بشر برای انسان به ارمغان آورده‌اند. با توجه به اینکه حقوق مبتنی بر آموزه‌های اسلامی بدون شناخت انسان بر پایه همان آموزه‌ها قابل‌درک و تحلیل نیست، می‌توان ادعا کرد که مکتب امامیه با توجه به ویژگی‌هایی که برای انسان برمی‌شمرد، حق تعیین سرنوشت را به رسمیت می‌شناسد و یکی از حقوق مسلم انسان‌ها می‌داند. تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، آیات و روایات انسان‌شناسی امامیه را بررسی و تحلیل کرده و به این نتیجه رسیده است که مبانی انسان‌شناختی امامیه، شامل مبانی ارزشی و نگرشی، لزوم حق تعیین سرنوشت را برای انسان‌ها اثبات می‌کند. انتخاب‌گری انسان، چنانکه امامیه طرح می‌کند، مبنای نگرشی انسان‌شناسی حق تعیین سرنوشت است. انسان‌ها سرنوشت خود را انتخاب می‌کنند و در قبال این انتخاب مسئولیت دارند. کرامت ذاتی انسان، که مبنای ارزشی انسان‌شناسی است، نیز حق تعیین سرنوشت را برای تک‌تک شهروندان، از حیث انسان بودن و فارغ از مشخصه‌های ظاهری و باطنی، ثابت می‌کند. جایگاه خلیفه الهی انسان نیز دیگر مبنای ارزشی ثابت‌کننده حق تعیین سرنوشت است.

کلیدواژه‌ها: مبانی انسان‌شناسی، حق تعیین سرنوشت، حقوق شهروندی، امامیه.

* دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) enayat.sharifi@atu.ac.ir

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی kashani1424@gmail.com

*** دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صدا و سیما malavi@gmail.com

۱. مقدمه

برخی عنوان شهروند در عصر حاضر را فاقد حجت اسلامی می‌دانند، در حالی که به نظر می‌رسد می‌توان نامه امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر که دربردارنده مسائلی چون ویژگی‌های حکومت اسلامی، حاکم اسلامی، حقوق شهروندان و رابطه دولت با شهروند است، را سند حقوق شهروندی در اسلام دانست. امام علی (ع) حق حیات برای شهروندان را با این تعبیر بیان می‌کند: «ایاک والدماء وسفکها بغیر حلها؛ از خون و خون‌ریزی ناروا بپرهیز» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳) و در مورد حریم خصوصی شهروندان، بدون آنکه از این عنوان استفاده کند، می‌فرماید:

دورترین و زنده‌ترین افراد در نزد تو باید کسانی باشند که بیشتر در جست‌وجوی عیوب مردم‌اند. در همه مردم کاستی‌هایی است که زمام‌دار شایسته‌ترین فرد در پوشاندن و مخفی کردن آن است. هرگز مباد که از عیبی که بر تو پنهان است، پرده‌برگیری که مسئولیت تو پاکسازی زشتی‌های نمایان است ... هر چه می‌توانی زشتی‌های مردم را پنهان دار (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

در جای دیگر آزادی بیان و نقد حاکم را حق شهروندان می‌داند و مردم را به بیان واقعیت‌های اجتماعی و انتقاد تشویق می‌کند تا در اداره امور جامعه اشتباهی صورت نگیرد: «فَلَا تَكْفُؤْا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقٍّ، أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ، وَلَا أَمِنْ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَهُ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۷).

در بسیاری از اسناد بین‌المللی، مانند میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، حق تعیین سرنوشت به‌صراحت یکی از مهم‌ترین مصادیق حقوق بشر دانسته شده است. حق تعیین سرنوشت بیش از ۱۴۰۰ سال پیش مورد تأکید آیات و روایات بوده است، در حالی که عنوان حقوق شهروندی و حق تعیین سرنوشت به قرون اخیر میلادی برمی‌گردد. موضع اسلام درباره حقوق شهروندی، از جمله حق مشارکت در سرنوشت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، یک موضع به‌اصطلاح تحویل‌گرایانه (Reductionist Approach) است، به این معنا که از ماهیت و محتوای حق تعیین سرنوشت حمایت کرده، بدون آنکه نامی از آن برده باشد.

جدا از مبانی فقهی و حقوقی و اخلاقی حقوق شهروندی، تحقیق حاضر در پی پاسخ به این سؤال که «مبانی انسان‌شناختی حق تعیین سرنوشت در مکتب امامیه چیست؟» در مبانی نظری این حق تأمل کرده است. مبانی نظری این حق را می‌توان از سه بعد خداشناسانه، هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه تحلیل و بررسی کرد تا تبیین شود که حق تعیین سرنوشت در اسلام ناب بر چه پایه‌هایی استوار است؛ اما از آنجا که از یک سو بررسی هر کدام مجالی جداگانه می‌طلبد و از سوی دیگر، تعیین سرنوشت رابطه تنگاتنگی با انسان و ویژگی‌هایش دارد، این نوشتار فقط به تحلیل مبانی انسان‌شناختی این حق اختصاص دارد و تحلیل سایر مبانی به نوشتاری دیگری موکول می‌شود.

مکتب امامیه، که هم بر عقلانیت و هم بر تعبد تکیه دارد، حق محور است و تکالیف را عارض بر حق می‌داند. صرف نظر از مبانی فقهی و اخلاقی، انسان‌شناسی امامیه تأثیر بسزایی در ترسیم حقوق شهروندی دارد.

در دهه گذشته تحقیقاتی در مورد حقوق شهروندی و حق تعیین سرنوشت انجام گرفته است؛ اما دو نکته این نوشتار را از آنها متمایز می‌کند: ۱. نگاه بین‌رشته‌ای و ارتباط انسان‌شناسی و حقوق که تحقیقات مختصری در این خصوص انجام گرفته است، مانند *مبانی انسان‌شناختی حقوق بشر* (بررسی انسان‌شناسی حقوق بشر بر مبنای طبیعت بشر با رویکرد فلسفی) نوشته عبدالواحد واحدی ۱۳۸۸ و *مبانی انسان‌شناسی شیخ اشراق و تأثیر آن در حقوق بشر*، نوشته حامد کرمی ۱۳۸۹؛ ۲. تکیه بر مبانی انسان‌شناسی امامیه.

تلقی صحیح اصطلاحات و اندیشه‌ها در گرو فهم درست مفهوم آنها است، تا آنجا که در بسیاری از مواقع با تصور صحیح مفاهیم از استدلال و اقامه برهان بی‌نیاز خواهیم شد؛ از این رو ابتدا سعی می‌شود با بررسی مختصر مباحث تصویری چند مفهوم بنیادین، زمینه برای مباحث بعدی آماده شود.

۱-۱. مبانی^۱ انسان‌شناختی

حقوق شهروندی، به‌ویژه حق تعیین سرنوشت، بر مبانی متعددی استوار است و چنانکه بیان شد، مبانی نظری این حق در سه بعد خداشناسانه، هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه قابل طرح و بررسی است. مراد از مبانی انسان‌شناسانه، نگاه به انسان و ابعاد مختلف

وجود او در پایه‌ریزی هر نظریه حقوقی تأثیرگذار، به‌ویژه حقوق شهروندی، است. برای مثال اگر پذیرفته شود عقل انسان از توانمندی قهری ذاتی و خدادادی در درک بخشی از حقایق عالم برخوردار است، می‌توان به دانش حقوق اجازه داد تا روابط حقوقی را ارائه کند؛ اما اگر ملاک درک و معرفت صحیح را در سرمایه‌های درونی انسان خلاصه نکنیم و از معارف و حیانی، به‌عنوان عالی‌ترین درجه معرفت، سخن بگوییم، انسان نمی‌تواند حقوق بشر را فقط با تکیه بر عقل تعیین کند و قانون بگذارد، بلکه باید به مبدأ فاعلی خود (خداوند) روی آورد.

۲-۱. حقوق شهروندی

مفهوم شهروند و شهروندی در غرب مفاهیمی مبهم هستند و معانی مختلفی از آنها استخراج می‌شود؛ چراکه از سویی به حاکمیت قانون و قانون اساسی و از سوی دیگر به مشارکت دموکراتیک و حاکمیت عمومی معطوف‌اند (Tully, 2005: 2). مدل‌های مدرن شهروندی در غرب با ملیت و ناسیونالیسم گره خورده‌اند و کسانی چون دیوید میلر بر این عقیده‌اند که شهروندی بدون ملیت ایده‌ای پوچ است (فالكس، ۱۳۸۱: ۹۶). شهروندی در غرب و لیبرالیسم به فرد و فردیت توجه ویژه دارد (Collins, 2006: 6)، به‌گونه‌ای که فقط بر حقوق تأکید می‌کند و از مسئولیت‌های شهروند غافل می‌شود (فالكس، ۱۳۸۱: ۱۳۹). به طور کلی می‌توان گفت شهروند کسی است که اهل یک کشور باشد و از حقوق متعلق به آن کشور بهره‌بردار (صدرافشار، ۱۳۷۳: ۱۲۵) و شهروندی رابطه‌ای است میان فرد و دولت که از طریق حقوق و وظایف متقابل، با یکدیگر متحد می‌شوند (قوام، ۱۳۸۰: ۵۲). می‌توان حقوق شهروندی را «مجموعه حقوقی که شهروندان به اعتبار موقعیت شهروندی خود دارا هستند» دانست. حقوق شهروندی متشکل از مؤلفه‌های حقوق شخصی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است که هر یک مصادیق متعددی دارد (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۹۰: ۷).

۳-۱. حق تعیین سرنوشت

حق تعیین سرنوشت یعنی حق مردم برای انتخاب و تعیین شکل سازمان سیاسی که

برقرار سازند (اخوان خرازیان، ۱۳۸۶: ۱۲۷، ۱۲۸). در عصر جدید، حق تعیین سرنوشت حقی است که بر نظریه حق حاکمیت مردم استوار است. بر اساس این حق، مردم می‌توانند با انتخاب خود نحوه اداره سیاسی و توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه‌شان را تعیین کنند. این حق، به‌خصوص از زمان تدوین میثاقین، حق مردم برای تعیین نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی که در چارچوب آن زندگی می‌کنند، دانسته شد (اخوان خرازیان، ۱۳۸۶: ۱)؛ از این رو حق یا آرمان یک گروه است که خود را برای اداره خود و تعیین وضعیت حقوقی و سیاسی سرزمینی که در تصرف دارد، دارای هویت مستقل و مجاز بداند (ایوانز و نونام، ۱۳۸۱: ۷۵۳). «هر ملتی حق دارد در مورد سرنوشت خود تصمیم بگیرد؛ مثلاً تصمیم بگیرد مستقل یا جزئی از یک کشور بزرگ‌تر باشد. این بدان معنا است که کلیه اصول نظم بین‌المللی، قانون و مشروعیت که اساساً از سایر مبانی نشئت گرفته‌اند با استناد به این اصل توجیه شوند» (بیلیس جان و استیو اسمیت، ۱۳۸۳: ۹۹۴). منظور از اصل حقوق برابر و تعیین سرنوشت مردم این است که همه مردم همیشه حق دارند در آزادی کامل، هر وقت و به هر نحوی که مایل باشند وضعیت سیاسی داخلی و خارجی‌شان را بدون مداخله خارجی تعیین و به هر نحوی که مایل‌اند توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی‌شان را دنبال کنند.

حق مشارکت در حکومت و تعیین سرنوشت در ماده ۲۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد ۲۰، ۲۴، ۳۱، ۳۴ و ۳۸ اعلامیه امریکایی حقوق بشر، بندهای الف، ب و ج ماده ۲۵ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۳ پروتکل اول کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، ماده ۱۶ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، بندهای اول و دوم از ماده ۲۳ کنوانسیون امریکایی حقوق بشر و مواد ۱۳ (بندهای اول و دوم)، ۲۷ (بند اول) و ۲۹ منشور آفریقایی حقوق بشر و ملت‌ها قابل مطالعه و بررسی است (آقای، ۱۳۷۶: ۲۸). در میان مسلمانان مشارکت سیاسی و نظام سیاسی مردم‌سالاری غرب در قالب انتخابات با استقبال علما روبه‌رو شد. البته اگرچه روش اداره حکومت مردم‌سالاری در جامعه اسلامی بی‌شبهت به الگوی غربی نیست، ماهیتش با آنچه در غرب مردم‌سالاری خوانده می‌شود، متفاوت است؛ زیرا در مردم‌سالاری غرب حاکمیت حق خود انسان

است در مردم‌سالاری دینی حقی است که خداوند به انسان داده است. در بند ب از ماده ۱۱ اعلامیه اسلامی حقوق بشر^۲ نیز به حق تعیین سرنوشت اشاره شده است: «استعمار به انواع گوناگونش و به اعتبار اینکه بدترین نوع بردگی است، شدیداً تحریم می‌شود و ملت‌هایی که از آن رنج می‌کشند، حق دارند از آن رهایی یافته، سرنوشت خویش را تعیین کنند».

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به صراحت به حق تعیین سرنوشت اشاره شده است:

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند (جهانگیر، ۱۳۸۵: اصل ۵۶).

حق تعیین سرنوشت در ماده یک منشور و در زمره اهداف و مقاصد ملل متحد ذکر شده است. موارد زیر را می‌توان از مصادیق حق تعیین سرنوشت برشمرد:

۱. برابری شهروندان برای مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش از طریق همه‌پرسی یا انتخابات آزاد و منصفانه؛
۲. مشارکت مؤثر شهروندان در سیاست‌گذاری‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و اجرای قانون در قالب اتحادیه‌ها، انجمن‌ها و نظام‌های صنفی (روحانی، ۱۳۹۵: ۵).

۲. انسان و سرنوشت در آیات و روایات معصومان(ع)

در آیات و روایات نمونه‌هایی از نقش انسان‌ها و جوامع انسانی در تعیین سرنوشت وجود دارد. یکی از آیات مهم قرآنی آیه شریفه ۱۱ سوره مبارکه رعد است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقُومَ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ خدا حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانی که خود آن قوم حالشان را تغییر دهند». بر پایه معنای این آیه شریفه، مقدرات جامعه قبل از هر چیز در دست خود جامعه است، به‌گونه‌ای که هرگونه تغییر و

دگرگونی در خوشبختی و بدبختی آنان در درجه اول به خودشان بازمی‌گردد. این اراده و خواست ملت‌ها و تغییرات درونی آنها است که آنها را مستحق لطف یا مستوجب عذاب خدا می‌سازد. به تعبیر دیگر، بر اساس این اصل قرآنی که یکی از برنامه‌های اجتماعی مهم اسلام را بیان می‌کند، هرگونه تغییرات برونی متکی به تغییرات درونی ملت‌ها و اقوام است و هرگونه پیروزی و شکستی که به قومی برسد، از همین جا سرچشمه می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۳، ۱۷۴).

قرآن کریم در مورد سرنوشت مردم، جوامع و سنت‌های تاریخ این نکته فوق‌العاده آموزنده را یادآوری می‌کند که مردم می‌توانند با استفاده از سنن جاری الهی در تاریخ، سرنوشت خویش را نیک یا بد بگردانند؛ یعنی سنت‌های حاکم بر سرنوشت‌ها در حقیقت یک سلسله واکنش در برابر کنش‌ها است. عمل‌های معین اجتماعی عکس‌العمل‌های معین را به دنبال دارند؛ از این رو در عین آنکه تاریخ با یک سلسله نوامیس قطعی و تخلف‌ناپذیر اداره می‌شود، نقش انسان و آزادی و اختیار او به هیچ‌وجه از بین نمی‌رود (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۳). در انقلاب‌های معاصر، از جمله انقلاب اسلامی ایران، حاکمیت این اصل قرآنی را به وضوح مشاهده می‌کنیم؛ یعنی بدون اینکه دولت‌های استعماری و ابرقدرت‌های سلطه‌گر روش خود را تغییر دهند، وقتی ما از درون دگرگون شدیم، همه چیز دگرگون شد. به شهادت تاریخ، تنها رهبرانی در اهداف خود پیروز و موفق شده‌اند که ملت خود را بر اساس این اصل قرآنی رهبری کردند و دگرگون ساختند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۴، ۱۷۵). تحولات یک جامعه و تغییرات اجتماعی و سیاسی یک ملت بستگی به تغییرات درونی آن جامعه دارد و جامعه متحول نمی‌شود، مگر اینکه انسان‌ها متحول شوند؛ این تحول مقدمه لطف یا قهر خداوند بر آن جامعه است.

آیه دیگری که می‌توان تغییر سرنوشت به دست انسان‌ها را از آن برداشت کرد آیه ۵۳ سوره انفال است: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ این به سبب آن است که خداوند هیچ نعمتی را که به گروهی داده تغییر نمی‌دهد، جز آنکه آنها خودشان را تغییر دهند و خداوند شنوا و دانا

است» (انفال: ۵۳).

نعمتی که خداوند آن را بر قومی ارزانی داشته، وقتی به آن قوم افاضه می‌شود که در نفوسشان استعداد آن را پیدا کنند و وقتی از ایشان سلب گشته و مبدل به نعمت و عقاب می‌شود که استعداد درونی‌شان را از دست داده، نفوسشان مستعد عقاب شده باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۳۳/۹).

این خود یک قاعده کلی است در تبدیل نعمت به نعمت و عقاب، از قبیل تعلیل به امری عام و تطبیق آن بر موردی خاص است و معنایش این است که مشرکان قریش را به گناهانشان گرفتن و ایشان را به این عقاب شدید معاقب کردن و نعمت خدایشان به عقاب شدید مبدل گشتن فرعی است از فروع سنت جاری الهی، و آن سنت این است که خداوند نعمتی را که به قومی بدهد تغییرش نمی‌دهد، مگر آنکه آن قوم آنچه را که در نفوس دارند تغییر دهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۳/۹).

دو آیه شریفه «وَ كَذَلِكَ نُؤَلِّیْ بَعْضَ الظَّالِمِیْنَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا یَكْسِبُونَ؛ و این‌گونه برخی از ستمکاران را به آنچه به دست می‌آوردند سرپرست برخی دیگر می‌گردانیم» (انعام: ۱۲۹) و «ذَلِكَ اَنْ لَّمْ یَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكِ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَ اَهْلُهَا غَافِلُونَ؛ این (اتمام حجت) بدان سبب است که پروردگار تو هیچ‌گاه شهرها را به ستم نابوده نکرده، در حالی که مردم آن غافل باشند» (انعام: ۱۳۱) نشانگر آن‌اند که سنت الهی این است که فارغ از عوامل خارجی، انسان در سرنوشت خود تأثیر دارد.

در روایات نیز به این نکته اشاره شده است. امام باقر(ع) می‌فرماید: «خداوند نعمتی را که به بنده‌اش می‌دهد، از او نمی‌گیرد تا اینکه بنده مرتکب گناه و سبب سلب نعمت شود» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۰۶/۲). امام صادق(ع) نیز می‌فرماید: «مَا اَنْعَمَ اللهُ عَلٰی عَبْدٍ بِنِعْمَةٍ فَسَلَبَهَا اِیَّاهُ حَتّٰی یُذْنِبَ ذَنْبًا یَسْتَحِقُّ بِذَلِكَ السَّلْبَ؛ خداوند هیچ نعمتی که به بنده‌ای بخشیده را از او نمی‌گیرد، مگر اینکه گناهی کند که به سبب آن مستحق سلب آن نعمت شود» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۶۳/۲). در روایتی دیگر نیز می‌فرمایند:

خداوند پیامبری را مأمور کرد تا به قوم خود بگوید که هیچ جمعیت و گروهی که در پرتو اطاعت من در خوشی و آسایش بوده‌اند از آنچه موجب رضایت

من است تغییر حالت نداده‌اند، مگر اینکه من هم آنها را از آنچه دوست می‌دارند، به آنچه ناخوش دارند تغییر حال داده‌ام و هر گروه و خانواده‌ای که به سبب معصیت گرفتار ناراحتی بوده‌اند، سپس از آنچه موجب عدم رضایت من است، تغییر موضع داده‌اند، من هم آنها را به آنچه دوست دارند، رسانده و تغییر موضع داده‌ام (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۶۳/۲).

۳. مبانی انسان‌شناختی حق تعیین سرنوشت

در مکتب امامیه می‌توان مبانی انسان‌شناختی حقوق شهروندی را به طور کلی و حق تعیین سرنوشت را به‌طور ویژه، از زاویه نگرشی و ارزشی تحلیل کرد.

۱-۳. مبانی نگرشی حق تعیین سرنوشت

مبانی نگرشی مبانی‌ای هستند که ناظر به نوع نگرش و نگاه خاص به انسان مورد دقت قرار می‌گیرند؛ برای مثال در تفکر مادی‌گرایانه، انسان موجودی تک‌بعدی و فانی است و نه تنها مخلوق خدا نیست، بلکه مفهوم خدا نیز مخلوق ذهن او است، انسان یا مجبور به جبر اجتماعی است یا فردیت آن از اهمیت فراوانی برخوردار است. همچنین در مکتب اشاعره انسان مجبور به جبر الهی است و در مکتب مفوضه اراده انسان مستقل از اراده الهی است. نوع نگرش مکتب امامیه به انسان متفاوت با آنی است که در تفکرات اومانستی، لیبرالیستی یا مکاتب اشاعره و معتزلی مطرح است.

۱-۱-۳. انتخابگری انسان

انتخابگری انسان یکی از مبانی شاخص انسان‌شناسی حقوق اساسی به صورت عام و حق تعیین سرنوشت به صورت خاص است. نمی‌توان از انسان‌شناسی در مکتب امامیه سخن گفت و منکر انتخابگری او نبود. انتخابگری چنانکه مبنایی اصیل برای آزادی شمرده می‌شود، نقش پررنگی نیز در حق تعیین سرنوشت دارد. در بحث حقوق شهروندی و حق تعیین سرنوشت، بیشتر علل و عوامل بیرونی که دیگران بر فرد تحمیل می‌کنند، دیده می‌شود؛ عواملی که فرد را از داشتن نقش فعال برای انتخاب

مسیر زندگی‌اش بازمی‌دارند و او را پاسخ‌گویی منفعل در برابر خواسته‌های دیگران می‌سازند.

با توجه به آنچه از آیات قرآنی و برخی روایات استنباط می‌شود، در منظومه انسان‌شناسی امامیه انتخابگری تکوینی انسان از مسلمات است و بسیاری از آموزه‌های دینی بر اساس این پیش‌فرض تبیین شده‌اند.

برخی از آیات به صراحت بر انتخابگر بودن انسان تأکید دارند، مانند «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ؛ بگو حق از سوی خداوندگار تو است، پس هر کس می‌خواهد ایمان آورد و هر کس می‌خواهد کافر شود» (کهف: ۲۹). این آیه شریفه بر نبود اجبار در انتخاب تصریح می‌کند و کفر و ایمان را به انتخاب گره می‌زند. در آیه دیگر خداوند می‌فرماید که نشان دادن راه از آن خداوند است و سپاس‌گزاری یا ناسپاسی به انتخاب انسان: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛ ما راه را بر انسان نمودیم، حال او (انتخابگر است که) یا شکرگزار باشد یا ناسپاس» (انسان: ۳). این آیه شریفه به وضوح بر انتخابگری انسان تأکید دارد و کفر و ایمان را به انتخاب او و با بهره‌جویی از قدرت انتخابگری او میسر می‌داند، اگرچه خداوند برای کارهای خوب و بد انسان پاداش و عقاب تعیین کرده، او را آزاد آفریده و قدرت انتخاب به او داده است؛ در نتیجه انتخابگر اصلی انسان است. به عبارت دیگر، خداوند هر دو راه را به انسان نشان داده و جهت‌گیری‌ها را مشخص کرده است.

برخی آیات نیز صریح در انتخابگری انسان نیستند، اما بر آن دلالت دارند، مانند آیاتی که انسان را مورد امتحان و ابتلا می‌دانند؛ زیرا امتحان بدون قدرت انتخاب بی‌معنا است: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا؛ راستی که ما آنچه بر زمین است را آرایش زمین قرار دادیم تا آنان را بیازماییم که کدام‌یک نیکوکارترین‌اند» (کهف: ۷). از دیدگاه امامیه، آیاتی که ظاهرشان نوعی جبر را می‌رساند، مانند آیه شریفه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ؛ و شما اراده نمی‌کنید، مگر اینکه خداوندگار جهانیان بخواهد» (تکویر: ۲۹)، برای تذکر و رفع غفلت از کسانی‌اند که می‌پندارند خدا باشد یا نباشد و بخواهد یا نخواهد، هر کاری را می‌توانند انجام دهند (مصباح یزدی،

انتخابگری و حق تعیین سرنوشت

از نظر مکتب امامیه، انتخابگری ذاتی موهبتی تکوینی از جانب پروردگار یکتا است و هیچ فرد یا حکومتی نمی‌تواند آن را محدود کند. این گونه نیست که انتخابگری متکی بر نفس انسانی باشد یا خداوند نتواند در آن تصرف تشریعی یا در مقدماتش تصرف تکوینی کند، همان گونه که از قول مفوضه استنباط می‌شود. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «خدا را شناختم از شکستن عزم‌ها» (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۸۸). با توجه به دیدگاه مکتب امامیه درباره انتخابگر بودن انسان، اگر از انسانی که می‌تواند با نیروی عقل خود درباره رفتار خود بیندیشد و دست به انتخاب بزند و با قدرت اراده خویش آن را عینیت بخشد، انتخاب سلب شود، در حقیقت امتیاز انسانی از او گرفته شده است. جامعه انسانی نیز چون از تک تک انسان‌ها تشکیل می‌شود، همین حکم را دارد. البته نباید از این نکته غافل شد که در نظر امامیه، حاکمیت مطلق از آن خداوند قادر متعال است و این امر منافاتی با حق تعیین سرنوشتی که همواره به انسان کرامت کرده ندارد و انسان بر سرنوشت خویش مسلط است. مسئولیت انتخاب سرنوشت در برابر خدا و شهروندان و محیط زیست نیز بر عهده انتخابگر است. اگرچه مردم و جامعه حق دارند سرنوشت خویش را با انتخابات یا هر روش دیگری رقم بزنند، نتیجه استفاده از این حق لزوماً به معنای درستی نتیجه آن نیست.

بنا بر این استدلال مردم حق دارند سرنوشت خود را با انتخاب حکومت حق یا غیر آن رقم بزنند و این حق که بر مبنای انتخابگری ذاتی انسان از سوی خداوند به انسان داده شده، به این معنا نیست که در اثر انتخاب نادرست معذب به عذاب اخروی و دنیوی نمی‌شوند. به عبارت دیگر، از یک سو خداوند تکویناً انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده است که قدرت انتخاب داشته باشند و از دیگر سو شرط حکومت، مقبولیت مردمی است؛ بنابراین انسان‌ها حکومت را انتخاب می‌کنند و در قبال این انتخاب مسئولند. اعطای این حق به آن معنا نیست که حکومتی که مردم انتخاب می‌کنند، لزوماً از حقانیت برخوردار باشد. در واقع، اینکه بر اساس آموزه‌های اسلامی مردم حق ندارند حکومت باطل را برگزینند، تشریعی است و از انسان سلب انتخاب و به تبع آن سلب مسئولیت نمی‌کند. امام خمینی (ره)، از علمای شاخص مکتب امامیه، می‌فرماید: «از

حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۴۲/۳) و «باید اختیار دست مردم باشد، این یک مسئله عقلی است. هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هر کس باید دست خودش باشد» (همان: ۱۴۱/۳).

۲-۳. مبانی ارزشی حق تعیین سرنوشت

مبانی ارزشی مبانی ناظر به ارزش‌های انسانی‌اند؛ ارزش‌هایی چون کرامت ذاتی و اکتسابی، خلیفه الهی بودن انسان یا امانتداری انسان. یکی از مبانی ارزشی مهم انسان‌شناسی مکتب امامیه که می‌تواند حقوق شهروندی، از جمله حق تعیین سرنوشت و محدوده آن، را مشخص کند، برخورداری انسان از کرامت انسانی و جایگاه خلیفه الهی است.

۱-۲-۳. کرامت انسان

امامیه بر پایه آیات و روایات معصومان برای انسان دو گونه کرامت قائل است: ۱. کرامت تکوینی که از آن به کرامت طبیعی، ذاتی و الهی نیز تعبیر می‌شود و ۲. کرامت اکتسابی یا استحصالی.

مراد از کرامت ذاتی کرامتی است که بدون هیچ قیدی تمام انسان‌ها را در بر می‌گیرد. همان زمان که خداوند انسان را آفرید این کرامت را با او همراه کرد و انسان بما هو انسان دارای این کرامت است؛ به عبارت دیگر، کرامت طبیعی به معنای برخورداری انسان از قابلیت‌ها و نعمت‌های بی‌بدیل و داشتن موقعیت ممتاز در عالم خلقت است؛ اما کرامت اکتسابی دستیابی به کمالات انسانی و قرب الهی است که با مجاهدت‌ها و رعایت تقوا به دست می‌آید (طباطبایی، ۱۳۳۹: ۱۶۵/۱۳). «این کرامت ارزشی است و از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌شود. این کرامت اختیاری است و ارزش نهایی و عالی انسانی به همین کرامت مربوط می‌شود» (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹). بر این اساس، کرامت ذاتی غیرارادی است و بی‌آنکه آدمی دخالتی در آن داشته باشد، خالق هستی آن را در ضمیر وی نهاده است؛ اما کرامت اکتسابی ارادی و اختیاری است.

استناد امامیه برای کرامت اکتسابی انسان این آیه قرآن است: «إِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ ای مردم، ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، ولی گرامی‌ترین شما نزد خدا باتقواترین شما است؛ خداوند دانا و آگاه است» (حجرات: ۱۳). برای کرامت ذاتی و فطری انسان نیز به این آیه استناد کرده‌اند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ و همانا ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم» (اسراء: ۷۰). کرامتی که موجب می‌شود حقی برای تمام انسان‌ها، از حیث انسان بودنشان، اثبات شود، کرامت ذاتی است. در آیه شریفه نیز به صراحت «بنی آدم»، بدون هیچ قید دیگری، متعلق تکریم الهی قرار گرفته‌اند و آیه شریفه درصدد معرفی یک صفت فطری، ذاتی و جهان‌شمول است (عمید زنجانی، توکلی، ۱۳۸۶: ۱۶۱، ۱۶۲).

به جز آیه کرامت آیات دیگری نیز بر کرامت ذاتی انسان دلالت می‌کنند، از جمله «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ؛ بگو ای اهل کتاب، بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما، بعضی دیگر را غیر از خدای یگانه به خدایی نپذیرد» (آل عمران: ۶۴). با توجه به این آیه شریفه می‌توان گفت که انسان دارای کرامت طبیعی است و این کرامت ذاتی سبب شده تا پرستش غیر خدا و اطاعت از غیر او مطابق شأن و منزلت انسان نباشد؛ به عبارت دیگر، نظام ارباب رعیتی برای انسان‌ها ممنوع است و همان‌گونه که خداوند انسان را حر آفریده، انسان چنان کرامتی دارد که نباید عبد غیر خدا باشد.

عبارات و توصیه‌های متعدد رسیده از معصومان (ع) نیز گویای کرامت ذاتی انسان است؛ برای نمونه در روایتی آمده است که وقتی را جنازه‌ای از کنار رسول خدا (ص) گذراندند، حضرت برخاست. به او عرض شد: «این جنازه یک یهودی بود». پیامبر (ص) فرمودند: «مگر او یک انسان نیست؟» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۳/۷۸). امام علی (ع) نیز تک‌تک

انسان‌ها را از لحظه تولد آزاد معرفی می‌کند که طوق بردگی هیچ‌کس بر گردنشان نیست: «ایها الناس ان آدم لم یلد عبدا و لا امه و ان الناس کلهم احرار...؛ ای مردم، حضرت آدم (ع) نه بنده‌ای تولید کرده و نه کنیزی؛ همه مردم آزادند...» (جعفری، ۱۳۶۹: ۳۵۱). ایشان در فرازی دیگر می‌فرماید: «وَلَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛ بنده دیگری مباش، چراکه خداوند تو را آزاد آفریده است» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱). در این روایات کرامت عموم انسان‌ها مطرح شده است و بر اساس آن، افراد بشر همه از اولاد حضرت آدم بوده و شایستگی زندگی کریمانه همراه با عزت و آزادگی را دارند.

این آزادگی در کنه وجود آدمیان پدید آمده و هیچ‌کس را یارای زدودن آن نیست. حتی خود انسان نیز حق تحقیر و کوچک کردن خود را ندارد، بلکه باید این امتیاز الهی را پاس بدارد. این برداشت از برخورد امام با بزرگان شهر انبار که پیاده جلوی مرکب امام به قصد احترام امام می‌دویدند هویدا است؛ زیرا امام (ع) آنها را از این عمل نهی نمود و نارضایتی خویش را از این رفتار تحقیرکننده شخصیت انسان ابراز داشت (محمدکاظم طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۱۴).

حضرت در توصیه به مالک اشتر در مدارای با مردم نیز ایشان را «برادر دینی تو یا نظیر تو در خلقت» (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۹۹۳) معرفی می‌کند و با این عبارت توجه می‌دهد که همه مردم شایسته تکریم‌اند و از این جهت فرقی با هم ندارند.

این نکته نیز قابل توجه است که نمی‌توان کرامت ذاتی را مختص اهل ایمان دانست و کافر را از آن محروم خواند؛ زیرا با آیه شریفه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا؛ هر کس نفسی را بناحق یا بی‌آنکه فساد و فتنه‌ای در زمین کرده، بکشد مثل آن باشد که همه مردم را کشته و هر کس نفسی را حیات بخشد مثل آن است که همه مردم را حیات بخشیده» (مائده: ۳۲) همخوانی ندارد. از این آیه شریفه برداشت می‌شود که زندگی انسان چنان ارزشمند است که زندگی یک انسان همسان با زندگی تمام انسان‌ها و قتل یک انسان به معنای قتل بشریت و همه انسان‌ها است. در واقع، انسان حقیقتی مشترک در همه انسان‌ها است؛ چنانکه اگر انسانی فارغ از هر نوع عقیده، رنگ و نژاد بدون دلیل کشته

شود، حقیقت مشترک از بین رفته و انسانیت پایمال شده است. بر این اساس، آیاتی که کافران را فاقد کرامت می‌دانند و روایاتی که اهل کفر را نابرخوردار از کرامت معرفی می‌کند، به کرامت اکتسابی نظر دارند. تشبیه انسان‌ها به حیوان (اعراف: ۱۷۹) نیز به معنای از بین رفتن کرامت ذاتی نیست؛ چراکه فعل انسان از ذات او جدا است. در واقع، رفتار و فعل انسان قابل سرزنش است، نه ذات انسان. کلمه «أضَلَّ» به معنای گمراه‌تر است، نه پست‌تر و گمراهی باعث نمی‌شود که انسانیت ساقط شود؛ چراکه حیوان در غفلت مستحق سرزنش نیست.

کرامت ذاتی و حق تعیین سرنوشت

تمام جریان‌های فکری کرامت ذاتی انسان را نپذیرفته‌اند، بلکه جریان‌هایی فکری مانند فاشیسم، نازیسم و اثبات‌گرایی حقوقی، انسان را فی حد ذاته فاقد کرامت دانسته‌اند. بر اساس اندیشه فاشیسم، ارزش انسان در وابستگی به دولت است و انسان بما هو انسان ارزشی ندارد. نازیسم معتقد است فرد در خدمت جمعیت و نژادی است که زندگی و مرگ او را در اختیار دارد. رویکرد پوزیتیویستی یا اثبات‌گرایی حقوقی نیز هرگونه منبع و منشأ پیشینی برای حقوق بشر را انکار می‌کند و تمام اقتدارات را ناشی از حکومت‌ها و مقامات دولتی می‌داند؛ اما امامیه با استناد به آیات و روایات معصومان(ع)، بر کرامت ذاتی انسان تأکید می‌کنند.

مطابق آیات و روایات مذکور، انسان از کرامت ذاتی (هرچند حداقلی) برخوردار است و حفظ کرامت او از تکالیف مهم فرد، حاکمیت و جامعه است، به‌گونه‌ای که هیچ‌کس حق نادیده گرفتن آن را ندارد و نمی‌تواند با گفتار و رفتار خویش، حیثیت انسان را با خطر مواجه سازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۹۰). انسانیت انسان ملازم با این نوع کرامت است و صرف انسان بودن یک شهروند موجب اثبات حقوقی است که از کرامت نشئت می‌گیرد. به عبارت دیگر، کرامت ذاتی نمی‌تواند بدون حقوق ذاتی تصور شود؛ زیرا کرامت نوعی ارزش دادن و ترجیح انسان از جنبه انسانیت است و مستلزم آن است که انسان دارای حقوق فطری طبیعی و اجتماعی باشد.

بر پایه کرامت ذاتی، اولاً هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت و حکومت ندارد: «لا ولایة لأحد علی أحد» (انصاری، ۱۴۱۰: ۱۵۳)؛ بنابراین انسان به صورت آزادانه بر سرنوشت خویش حاکمیت دارد و هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند بر او و سرنوشت او حاکم شود. ثانیاً انسان بر اموال خود تسلط دارد: «الناس مسلطون علی أموالهم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۲/۲). بنابراین اگر تسلط انسان بر اموال خود و توانایی تصرف (در چارچوب شرع یا قانون) حق انسان باشد و دیگران بدون اذن، حق تصرف در اموال او را نداشته باشند، پس حق نداشتن تسلط بر مقدرات سیاسی و اجتماعی او، بدون رضایتش، اولی است و مسلم است که خود فرد در تعیین سرنوشتش بر دیگران اولویت دارد. البته «حق حاکمیت بر سرنوشت انسان، اصالتاً از آن خدا است، ولی انسان در طول اراده الهی و با اذن او، بر سرنوشت خود حاکمیت دارد که امروزه از آن به مردم‌سالاری دینی یاد می‌شود» (رحیمی، ۱۳۸۶: ۲).

از آنجا که انسان دارای کرامت ذاتی است و انتخاب سرنوشت یکی از لوازم این کرامت به شمار می‌رود، نمی‌توان حکومتی را، هرچند حق، بر مردم تحمیل کرد. اگرچه ممکن است انسان‌ها از روی شهوت تصمیم بگیرند و عقلانیت در جامعه کمرنگ باشد، نمی‌توان سرنوشتی را از روی جبر بر انسان تحمیل کرد. امیرالمؤمنین (ع)، در مقام پیشوای امامیه، با اینکه حق ولایت داشت، حکومت قهری بر مردم را برنگزید.

۳-۲. خلیفة اللهی

انسانی که در آموزه‌های وحیانی تعریف می‌شود، جانشین خداوند بر زمین است و هر چه در عالم هست، مسخر او شده است. در لغت، استخلاف از باب استفعال از ریشه «خلافت» و به معنای جانشینی، نیابت دادن و فراخواندن به خلافت آمده است: «استخلف فلاناً: جعله خلیفة له و فلاناً من فلان: جعله مکاناً» (معلوف، بی‌تا: ۱۹۲).

در بین علمای فرق اسلامی، از جمله امامیه، در خصوص مقام خلیفة اللهی انسان اختلاف وجود دارد. برخی آن را تنها از آن حضرت آدم یا انسان کامل می‌دانند و برخی این مقام را با شدت و ضعف برای همه انسان‌ها، به شرط وجود انسانیت، قائل‌اند: «وَأَذَّ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ

الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ و هنگامی که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من بر زمین جانشینی قرار می‌دهم و فرشتگان گفتند: آیا کسی را بر زمین قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟ در حالی که ما تسبیح و حمد تو را به جای می‌آوریم و تو را تقدیس می‌کنیم. خداوند گفت: من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره: ۳۰).

«از اعتراض فرشتگان برمی‌آید که خلافت اختصاص به حضرت آدم (ع) نداشته است؛ زیرا آن کس که در زمین خونریزی و فساد می‌کند، طبق آنچه فرشتگان را نگران کرده است، آدم (ع) نبوده است» (صدر، ۱۳۹۹: ۸). اگر سخن از خلافت حضرت آدم (ع) بود و بس، با توجه به اینکه حضرت آدم معصوم است و فساد و خونریزی نمی‌کند، این کلام ملائکه فاقد معنا می‌شد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۵۵). مقام خلیفه‌اللهی انسان، که قرآن از آن پرده برداشته، نوعی خلافت تکوینی است، نه اعتباری و قراردادی مانند مناصب اجتماعی (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

مطابق آیات دیگر، خلافت به تمام انسان‌ها نسبت داده می‌شود، مانند «امن یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف السوء و یجعلکم خلفاء الارض» (نمل: ۶۲)، «اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح» (اعراف: ۶۹) و «جعلکم خلائف الارض» (انعام: ۱۶۵). مطابق این نظر، موضوع خلافت امری تکوینی و همگانی و عمومی است و اختصاص به حضرت آدم (ع) ندارد و از آنجا که خلافت به معنای جانشینی است و حاصل نمی‌شود مگر آنکه خلیفه از هر جهت و در تمام شئون حکایتگر و نمودار شخص باشد، خلیفه خدا کسی است که بیش از دیگران با خداوند متعال سنخیت داشته باشد؛ پس خلیفه او نیز در نمایاندن کمالات و خیرات حق تعالی برترین مخلوقات است (صدر، ۱۳۹۹: ۸). این خلافت انسان را شایسته سجده فرشتگان کرد.

انصاف این است که... همان‌طور که بسیاری از محققان پذیرفته‌اند، منظور خلافت الهی و نمایندگی خدا در زمین است؛ زیرا سؤالی که بعد از این فرشتگان می‌کنند و می‌گویند نسل آدم ممکن است مبدأ فساد و خونریزی شود و ما تسبیح و تقدیس تو می‌کنیم، متناسب همین معنی است، چراکه نمایندگی خدا در روی زمین با این کارها سازگار نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

خلیفه‌اللهی و حق تعیین سرنوشت

همان‌گونه که بیان شد و بر پایه نظر مختار، خلافت مختص برخی انسان‌ها نیست و تمام انسان‌ها از این ارزش تکوینی برخوردارند. بر پایه اصل «جانشینی انسان در زمین» و خلافت نوع بشر بر زمین، حاکمیت سیاسی او کاملاً قابل برداشت است. به نظر شهید صدر، یکی از علمای برجسته امامیه، که کاملاً قابل دفاع است:

تمام انسان‌ها در دارا بودن حقوق مربوط به خلافت با هم برابرند و حق خلافت هیچ کس طبیعتاً بیشتر از دیگری نیست، یعنی همان حق و سهمی که شخص الف برای تحقق خلافت خدا در زمین دارد، شخص ب نیز دارا است و از اینجا است که در این نظریه برتری طلبی و سلطه‌جویی افراد بر یکدیگر منتفی است.

مردم صاحب حق و عهده‌دار حمل این امانت هستند و همگی نسبت به این حق در پیشگاه قانون با هم برابرند و تمام آنها در جهت تحقق آن، حق بیان آرا و افکار و انجام فعالیت‌های سیاسی به گونه‌های مختلف را دارند؛ همان‌گونه که در انجام مراسم و شعائر دینی و مذهبی خود آزاد هستند (صدر، ۱۳۹۹: ۹۲).

به عبارت دیگر، پایه‌ریزی حکومت مردم بر خود و مشروعیت حاکمیت جامعه بشری بر جانشین خدا بودن انسان است. تمام آنچه جانشین‌کننده در اختیار داشته، به جانشین واگذار شده است. انسان بر اساس تفویض خلافت می‌تواند در چارچوب شریعت عمل کرده، در جامعه و زمین، اعمال قدرت کند.

از آنجا که هدف جانشینی انسان در زمین از سوی پروردگارش، حرکت انسان به سوی سعادت و کمال است، ادعای حاکمیت ذاتی برای انسان ناصواب خواهد بود؛ زیرا انسان جایگاه «خلافت» و پایگاه امانت و مسئولیت الهی است. به همین جهت خلافت انسان در زمین در آیات الهی با فعل «جعل» آمده است. منشأ و سرچشمه حق حاکمیت انسان بیرون از جامعه انسانی است و پروردگار آن را جعل کرده است. این همان اختلاف فاحشی است که میان دیدگاه حاکمیت انسان بر سرنوشت خود در دیدگاه اسلامی و غربی وجود دارد.

مردم با دارا بودن حق خلافت در زمین است که می‌توانند با تشکیل حکومت اداره امور جامعه را به دست گیرند؛ زیرا مادامی که مردم همه، حق دخالت در سرنوشت جامعه خود را نداشته باشند، نمی‌توانند به تشکیل حکومت اقدام کنند (صدر، ۱۳۹۹: ۹، ۱۰).

بنابراین وقتی انسان خلیفه خدا شد، حقوق واقعی خود را طلب می‌کند. حقوقی که نه دون شأن او باشد و نه فوق شأن او؛ چون در هر دو صورت، چنین حقوقی برای او حقوق واقعی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۶).

نقش انسان در برخورد با زندگی‌اش نقش استخلاف است، یعنی خداوند انسان را در زمین جانشین خود ساخته است. رابطه انسان با طبیعت رابطه مالک و مملوک نیست، بلکه رابطه امین با امانت است و رابطه انسان با دیگر انسان در جامعه، رابطه دو همکار در انجام وظیفه است که همان خلافت الهی است، نه رابطه حاکم و محکوم، مالک و مملوک یا مولی و بندگی باشد (صدر، بی‌تا: ۶۰).

جایگاه رفیع انسان و جانشینی خداوند در زمین و اینکه خلیفه از هر جهت و در تمام شئون حکایتگر و نمودار شخص است از یک سو و لزوم حکومت برای جلوگیری از هرج و مرج در جامعه انسانی از دیگر سو، انسان را به این نکته رهنمون می‌سازند که حاکمیت برآمده از حق انتخاب و تعیین سرنوشت انسان‌ها در کنار عمل به آموزه‌های وحیانی، مقبول‌ترین حکومت است و عمل نکردن شهروندان به آموزه‌های وحیانی در انتخاب، حق تکوینی تعیین سرنوشت را از انسان سلب نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

برخلاف برخی که گمان کرده‌اند حق تعیین سرنوشت را کنوانسیون‌های حقوق بشر برای انسان به ارمغان آورده‌اند، مکتب امامیه بر پایه آموزه‌های وحیانی و احادیث رسیده از معصومان(ع) و به صورت تحویل‌گرایانه، حق تعیین سرنوشت را یکی از حقوق شهروندی دانسته است.

بنابراین تحقیق، انتخابگری انسان که از دیدگاه امامیه جزء لاینفک انسانیت انسان محسوب می‌شود، یکی از مبانی مهم در اثبات حق تعیین سرنوشت برای همه شهروندان است. خداوند انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده است که قدرت انتخاب حاکم خود را داشته باشند. مقبولیت مردمی شرط حکومت است، بنابراین انسان‌ها هستند که حکومت را انتخاب می‌کنند و باید در قبال این انتخاب مسئول باشند و اعطای این حق به آن معنا نیست که حکومتی که مردم انتخاب می‌کنند، لزوماً از حقانیت برخوردار است.

جدا از مبانی نگرشی، کرامت ذاتی انسان، که مبنای ارزشی انسان‌شناسی است، حق تعیین سرنوشت را برای تک‌تک شهروندان به دلیل انسان بودن و فارغ از مشخصه‌های ظاهری و باطنی ثابت می‌کند. انسانیت انسان ملازم با این نوع کرامت است، به گونه‌ای که صرف انسان بودن شهروند موجب اثبات حقوقی است که از کرامت نشئت می‌گیرند.

دیگر مبنای ارزشی انسان‌شناسی امامیه که حق تعیین سرنوشت را ثابت می‌کند، جایگاه خلیفه‌اللهی انسان است. از دیدگاه امامیه، مسئله خلافت انسان در حقیقت شالوده حکومت انسان بر سرنوشت خویش و هستی است. جایگاه رفیع انسان و جانشینی خداوند در زمین و اینکه خلیفه از هر جهت و در تمام شئون حکایتگر و نمودار شخص است از یک سو و لزوم حکومت برای جلوگیری از هرج و مرج در جامعه انسانی از دیگر سو، انسان را به این نکته رهنمون می‌سازند که حاکمیت برآمده از حق انتخاب و تعیین سرنوشت انسان‌ها در کنار عمل به آموزه‌های وحیانی، مقبول‌ترین حکومت است. حق تعیین سرنوشت برآمده از ویژگی‌هایی است که قرآن کریم و معصومان (ع) برای انسان مخلوق خداوند برشمرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مبنا در لغت به معنای بنیاد، اساس و ریشه است (طریحی، ۱۳۷۵: ۶۴) و در اصطلاح پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه‌ای است که یک نظریه بر آن تکیه می‌کند. واژه «مبنا» در دانش حقوق عبارت است از نیروی الزام‌آور حقوق و مقامی که ارزش قواعد حقوق را تأمین می‌کند و پایه همه قواعد آن به شمار

می‌آید (کاتوزیان، ۱۳۹۵: ۱۳/۷)، بدین گونه که نظام حقوقی مبتنی بر آن و قواعد و مقررات حقوق بر اساس آن وضع می‌شود.

۲. این اعلامیه در اجلاسی در ۲۱ ژوئیه تا ۵ اوت ۱۹۹۰ میلادی، مطابق با ۹ تا ۱۴ محرم سال ۱۴۱۱ هجری قمری و ۱۰ تا ۱۵ مرداد ۱۳۶۹، در قاهره و طی قطع‌نامه شماره ۴۹/۱۹ در نوزدهمین اجلاس وزرای خارجه کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی به تصویب رسید. سازمان کنفرانس اسلامی این سند را صرفاً به عنوان یک اعلامیه که بیان تلقی مشترک از حقوق بشر اسلامی است، نه یک کنوانسیون یا معاهده‌ای الزام‌آور، تصویب کرد.

منابع

اخوان خرازیان، مهناز (۱۳۸۶)، «تحول حق تعیین سرنوشت در چارچوب ملل متحد»، نشریه مرکز امور حقوقی بین‌المللی ریاست جمهوری، شماره ۳۶.

انصاری، مرتضی (۱۴۱۰ق)، کتاب المکاسب، تحقیق سیدمحمد کلانتر، بیروت: منشورات النور.

ایوانز و نونام (۱۳۸۱)، فرهنگ روابط بین‌الملل، ترجمه مشیری‌زاده و حسین شریفی، میزان.

آقایی، بهمن (۱۳۷۶)، فرهنگ حقوق بشر، انتشارات گنج دانش.

بیلیس جان و استیو اسمیت (۱۳۸۳)، جهانی شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین، ترجمه ابوالقاسم راه‌چمنی و دیگران، تهران: انتشارات ابرار معاصر.

جعفری، محمدتقی (۱۳۶۹)، حکمت اصل سیاسی اسلام، ترجمه و تفسیر فرمان مبارک امیرالمؤمنین علی (ع) به مالک اشتر، تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.

جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰)، «حق کرامت انسانی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، شماره ۲۷.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، زن در آئینه جلال و جمال، نشر اسراء.

جهانگیر، منصور (۱۳۸۵)، قانون اساسی، چاپ ۲۵.

رحیمی، رمضانعلی (۱۳۸۶)، «اصول و مبانی کرامت انسان»، مجموعه آثار همایش امام خمینی و قلمرو دین، «کرامت انسان»: مجموعه مقالات، جلد ۵.

روحانی، حسن (۱۳۹۵)، منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران، معاونت حقوقی ریاست جمهوری.

- صدر افشار، غلامحسین (۱۳۷۳)، فرهنگ فارسی امروز، تهران: نشر کلمه.
- صدر، محمداقبر (۱۳۹۹ق)، خلافت انسان و گواهی پیامبران، ترجمه موسوی، تهران: نشر روزبه.
- صدر، محمداقبر (بی‌تا)، انسان مسئول و تاریخ‌ساز، ترجمه محمدمهدی فولادوند، بنیاد قرآن.
- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۹۰)، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۳۹ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶)، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدکاظم (۱۳۸۶)، کرامت انسان در قرآن و سنت، تهران: نشر عروج.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور التقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- عمید زنجانی، عباس علی، توکلی، محمدمهدی (۱۳۸۶)، «حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام»، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، شماره ۴.
- عباشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، کتاب التفسیر، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.
- فالكس، کیث (۱۳۸۱)، شهروندی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.
- قوام، عبدالعلی (۱۳۸۰)، جهانی شدن و جهان سوم، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۵)، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران: سهامی انتشار.
- مجلسی، محمداقبر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، معارف قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، نظریه حقوقی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶)، انسان‌شناسی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه و تاریخ، صدرا.
- معلوف، لويس (بی‌تا)، المنجد فی اللغة و الاعلام، بیروت: دار المشرق، الطبعة ۲۳.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۲۹.

Archive of SID

مبانی انسان‌شناختی «حق تعیین سرنوشت» با تکیه بر انسان‌شناسی امامیه / ۸۳

موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹)، *صحیفه امام خمینی (ره)*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

Tully, James (2005), *Two Meaning of Global Citizenship: Modern and Divers*,
Victoria: University of Victoria Press.

Collins, Susan D. (2006), *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, New York:
Cambridge University Press.