

An Analysis of the Concept of Human Dignity in the Holy Qur'an and its Challenges

Davoud Salmanpour*

Mehdi Mehrizi**

Sayed Mohammad Ali Ayazi***

Abstract:

Human dignity and human values are one of the central issues of the Holy Qur'an. Some religious scholars believe in the inherent dignity of man and consider him a superior being than other creatures, and they refer to the use of verse 70 of Sura Esra as their reason for claiming. Others believe in acquired dignity and consider potential human potentials, including piety, faith, and positive actions of man for his dignity. But the claims of the proponents of intrinsic dignity appear to face challenges such as apostasy, primitive jihad, uncleanness of the idolaters, and the dichotomy of mankind. Addressing the challenges is to realize the reverence of the essence of humanity. with a descriptive analytical method of a type of library and relying on Quranic, the following research has come to the conclusion that, firstly, the Quran distinguishes between freedom of thought and denial of religion on the one hand. Secondly, the commands of the Holy Qur'an in the debate on jihad are defensive and not absolute, and are bound by restrictions such as sedition, oppression and aggression. Thirdly, the uncleaning of the idolaters never means noisiness is not apparent. Because a polytheist with his partner has a kind of spiritual pollution and esoteric impurity. Fourthly, the degraded qualities of some human beings who have neglected their divine nature; therefore, these challenges are intrinsic aspects of human existence and cannot undermine the inherent dignity of man.

Keywords: The Holy Quran, Man, Intrinsic Dignity, Acquired Dignity.

* PhD student of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

salmanpour_da@yahoo.com

** Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Science, Tehran Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding author).

toosi217@gmail.com

*** Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Science, Tehran Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

ayazi1333@gmail.com

(مقاله علمی - پژوهشی)

کرامت ذاتی انسان در قرآن کریم و چالش‌های فراروی آن

داود سلمان پور*

مهدی مهریزی**

سید محمد علی ایازی***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۱

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۵ روز نزد نویسندگان بوده است.

چکیده

کرامت انسان و ارزش‌های انسانی از موضوعات محوری قرآن کریم است. برخی از عالمان دینی، قائل به کرامت ذاتی انسانند و او را موجودی برتر از سایر مخلوقات می‌دانند و مطلق بودن فعل کرامت در آیه ۷۰ سوره اسراء را دلیل بر ادعای خود می‌دانند. برخی دیگر، قائل به کرامت اکتسابی‌اند و قابلیت‌های بالقوه انسان از جمله تقوا، ایمان و اعمال مثبت انسان را دلیل بر کرامت او می‌دانند. اما ادعای موافقان کرامت ذاتی در ظاهر با چالش‌هایی مانند ارتداد، جهاد ابتدایی، نجاست مشرکین و دوگانگی اوصاف انسان روبروست. رفع این چالش‌ها با هدف درک اعتبار و موقعیت انسان نسبت به سایر مخلوقات است. پژوهش پیش‌رو با اتکاء به آیات قرآن، نخست به این نتیجه دست یافته که قرآن کریم بین آزادی اندیشه و انکار دین از روی عناد، تفکیک قائل است؛ دوم: دستورات قرآن کریم در بحث جهاد، غالباً جنبه دفاعی داشته و به قیودی نظیر ایجاد فتنه، ظلم و تعدی و... مقید شده است؛ سوم: نجس دانستن مشرکین در آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» هرگز به معنای نجاست ظاهری نیست؛ چراکه انسان مشرک با شرک خود، دچار یک نوع آلودگی روحی و نجاست باطنی است. چهارم: اوصاف مذمت آمیز، ناظر به برخی انسان‌هاست که فطرت الهی خود را نادیده انگاشته‌اند؛ لذا این چالش‌ها جنبه‌های عارضی وجود انسان است و نمی‌تواند کرامت ذاتی انسان را مخدوش نماید.

واژگان کلیدی

قرآن کریم، انسان، کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. salmanpour_da@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. toosi217@gmail.com (نویسنده مسئول)

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. ayazi1333@gmail.com

طرح مسئله

قرآن کریم، نسخه کامل و صورت جامع معرفی و هدایت انسان است. از منظر قرآن، انسان، موجودی مرکب از ماده و معنا است که جسم خاکی او از عالم ماده و روح او نشأت گرفته از روح خدا است. انسان در یک تصویر، خداوند کرامتی به او داده (اسراء: ۷۰) تا خلیفه او بر زمین باشد (بقره: ۳۰) و آسمان‌ها و زمین، مسخر او (جاثیه: ۱۳). اما خارج از این تصویر، انسان، موجودی است آفریده شده از خاک (غافر: ۶۷) و گل (سجده: ۷) که ناتوان خلق شده (روم: ۵۴؛ نساء: ۲۸)، ستمکار و نادان (احزاب: ۷۲)، ناسپاس (یونس: ۱۲ و ۲۳؛ اسراء: ۶۷)، حریص (معارج: ۱۹) و همانند چهارپایان و البته پست‌تر از چهارپایان (اعراف: ۱۷۹).

قرآن کریم در کنار «تکریم» بنی آدم، از «تفضیل» آنان بر همه یا بسیاری از آفریده‌های دیگر، سخن گفته است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۳۰). درک مفهوم کرامت ذاتی انسان از این آیه و سایر آیات قرآن، موضوع محوری این پژوهش است؛ به این معنا که اگر انسان، کرامت ذاتی دارد، چرا تعبیر «برتری بر بسیاری از آفریده‌ها» بکار رفته است؟ و در این میان، فرشتگان چه جایگاهی دارد؟ همچنین اگر انسان کرامت دارد، چه نسبت و رابطه‌ای با مسأله جهاد ابتدایی، ارتداد، نجس دانستن مشرکین و کفار، و اوصاف دوگانه انسان دارد؟ لذا مسأله آن است که: مفهوم ارزش، برتری و کرامت ذاتی انسان چیست؟ وضعیت متغیر انسان در آیات قرآن، چگونه می‌تواند کرامت ذاتی انسان را نشان دهد؟ چالش‌های کرامت ذاتی انسان چیست؟

نوشتار حاضر در نظر دارد با استفاده از قرآن و بر مبنای تفاسیر و آراء اندیشمندان، موضوع کرامت انسانی و چالش‌های فراروی آن را به‌عنوان مهمترین گفتمان امروز جهان معاصر، طرح و تبیین نماید. ثمره تبیین این بحث، می‌تواند موقعیت و اعتبار انسان را به‌عنوان مخلوق برگزیده خداوند برای همگان روشن سازد و بسیاری از شبهات و اتهامات ناروایی را که از سوی بدخواهان به قرآن، نسبت داده می‌شود، از چهره آن بزداید و تصویری زیبا در جامعه بشری از آن به نمایش بگذارد.

پیشینه تحقیق

در خصوص پیشینه کرامت انسان در قرآن، آثاری مشتمل بر مقاله، کتاب و پایان‌نامه و از جمله در خلال تفاسیر قرآن آمده است. از میان مفسرین، طوسی، (بی تا) معتقد است تکریم انسان در آیه ۷۰ سوره اسراء از باب مبالغه در صفت است و همه انسان‌ها از کرامت ذاتی برخوردار نیستند.

در اندیشه طبرسی (۱۳۷۲ش) نیز کرامت، نه برای همه انسان‌ها، بلکه برای گروهی از انسان‌ها (پیامبران) است. زمخشری (۱۴۰۷ق) نیز کرامت را ویژه مؤمنان می‌داند. علامه طباطبایی (۱۴۱۷ق) از مفسرین معاصر، مراد از کرامتِ بنی آدم را کرامتِ نوع انسانی می‌داند که به نوعی منت‌گذاری همراه با تندی بر مشرکان است.

در میان مقالات ارائه شده، مرتضوی (ش ۱۳۸۶) در مقاله «امام خمینی، کرامت انسان و پرسش‌هایی چند (نگاهی به مبانی فلسفی کرامت انسان)»، معتقد است که انسان هرگز کرامت ذاتی ندارد و کرامت او صرفاً ناظر به قابلیت‌های بالقوه اوست. ایازی (۱۳۸۶ش) در مقاله «کرامت انسان و آزادی در قرآن»، معتقد است تاج کرامت بر سر انسان است، مگر اینکه کسی کاری کند که در کرامت خود خللی وارد کند. یدالله پور (۱۳۸۸ش) در مقاله «معناشناسی کرامت انسان در قرآن»، چنین نتیجه می‌گیرد که: اسلام، انسان را به‌عنوان خلیفه معرفی کرده که کرامتش ذاتی است به طوری که در میان نوع بشر در دارا بودن آن، تفاوتی نیست. رضایی اصفهانی و صدیق حسین (۱۳۹۳ش) در مقاله «بررسی تطبیقی آیه کرامت» می‌گویند: «در کرامت ذاتی، نوع بشر در تکوین از جهت آفرینش و داشتن استعدادها و ویژه از آن برخوردار است و در کرامت اکتسابی، انسان با تلاش و کوشش و اراده می‌تواند حتی از فرشتگان پیشی گیرد». حسین زاده اصل و علمی (۱۳۹۵ش) در مقاله بررسی «مقایسه مسأله کرامت انسان در قرآن و کتاب مقدس عبری (عهد عتیق)»، کرامت انسان را از منظر قرآن و کتاب مقدس عبری، بررسی مقایسه‌ای می‌کنند. اسماعیلی و سیفی (۱۳۹۷ش) در مقاله «مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در اندیشه علامه طباطبایی»، از مؤلفه‌هایی تحت عناوین مؤلفه‌های کرامت نام می‌برد.

در میان کتب تألیفی نیز جعفری (۱۳۶۱ش) در کتاب «انسان در افق قرآن»، اندیشه برتری انسان بر همه آفریده‌های خدا را صحیح نمی‌داند و معتقد است برتری اولاد آدم بر تعداد زیادی از موجودات بوده است نه همه آفریده‌ها، و هدف مطلق جهان، هستی انسان نیست؛ زیرا موجودات شریف‌تر نمی‌توانند وسیله پست‌تر از خود قرار گیرند. مصباح (۱۳۸۰ش) در کتاب «نظریه حقوقی در اسلام»، معتقد است انسان به دلیل داشتن کرامت تکوینی، صاحب تکالیف سنگینی می‌شود که در صورت انجام ندادن، انسانیت از انسان ساقط می‌شود و از هر جنبه‌ای پست‌تر می‌شود. جوادی آملی (۱۳۸۸ش) در کتاب «حق و تکلیف در اسلام» می‌نویسد: «حفظ مقام انسانی و خلافت الهی با عدم پذیرش تعالیم دینی، قابل جمع نیست و کسی که به مقتضای خلافت الهی عمل نکند، کرامت و شرافتی برای او مطرح نیست».

حکیمی (۱۳۸۹ش) در کتاب «الحیاء» می‌نویسد: «انسان، هدف غایی خلقت و خلیفه خدا بر زمین است که شرط رسیدن به کرامت انسانی درگرو پایبندی به اصل اعتدال و تبعیت از

قوانین الهی است». امام موسی صدر (۱۳۹۴ش) نیز در کتاب «نسبت دین و انسان» در بحث کرامت انسان به بیان مبانی کرامت انسان، اشارتی مختصر دارد.

در بخش پایان‌نامه‌ها نیز بهروز (۱۳۸۸ش) در پایان‌نامه خود با عنوان «کرامت انسان در قرآن کریم (ماهیت، مبانی، موانع)» به بیان مبانی کرامت ذاتی انسان اشاره دارد. نجات (۱۳۸۸ش) در پایان‌نامه خود با عنوان «مبانی و معیارهای فلسفی و قرآنی کرامت انسان از دیدگاه امام خمینی^(ره) و شهید مطهری»، ضمن پرداختن به مفهوم کرامت ذاتی و اکتسابی، معیارهایی را برای کرامت انسان عنوان می‌کند.

بر مبنای آثار پیش‌گفته، آثار در چند محور، پیرامون کرامت سخن رانده‌اند: برخی کاملاً قائل به کرامت ذاتی انسانند و برخی قائل به کرامت اکتسابی، برخی نیز هر دو. برخی با ذکر معناشناسی کرامت، به بیان مبانی و لوازم کرامت پرداخته‌اند. در برخی از نوشته‌ها نیز به بیان مدل تطبیقی مفهوم کرامت در قرآن و کتب مقدس سخن گفته‌اند. اما در پژوهش حاضر، ضمن واکاوی مفهوم ارزش و کرامت انسان بر مبنای قرآن و اقوال اندیشمندان، سعی در بیان چالش‌های کرامت ذاتی انسان از نقش و رابطه جهاد، ارتداد، تعارض اوصاف دوگانه انسان سخن به میان آمده است؛ لذا ادعا این است که اگرچه پژوهش‌های گذشته، ارتباطی با پژوهش پیش رو دارند اما مدخلیتی در چالش‌های بیان شده کرامت ذاتی انسان ندارند.

۱. مفهوم کرامت

فراهیدی در کتاب *العین*، کرامت را به معنای نزاهت و پاکی از زشتی‌ها می‌داند و نقیض کرامت، ملامت است: «تَكْرَمٌ عَنِ الشَّائِنَاتِ»، أي: تَنْزَهُةٌ. المَكْرَمَانِ: الكَرِيم، نقیض المَلَامَانِ» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۶۸). از نظر ابن‌منظور نیز، کرامت به معنای منزلت، بزرگی و نزاهت است و کریم، کسی است که جامع تمامی انواع خیر، شرف و فضائل باشد: «أَكْرَمَ الرَّجُلُ وَ كَرَّمَهُ: أَغْطَمَهُ وَ نَزَّهَهُ. الْكَرِيمُ: الْجَامِعُ لِأَنْوَاعِ الْخَيْرِ وَ الشَّرَفِ وَ الْفَضَائِلِ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۱۰).

ابن فارس، کرامت را به معنای شرافت نفسانی و یا اخلاقی می‌داند: «كَرَّمَ أَصْلٌ صَحِيحٌ لَهُ بَابَانِ: أَحَدُهُمَا شَرَفٌ فِي الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ أَوْ شَرَفٌ فِي خُلُقٍ مِنَ الْأَخْلَاقِ» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۷۲). و راغب آن را به معنای خوی و کردار ستوده و پسندیده می‌داند که بالفعل از او ظاهر گردد و هر چیزی که در مجموعه و نوع خود، شرافت پیدا کند موصوف به کرامت است: «إِذَا وَصِفَ بِهِ الْإِنْسَانُ فَهُوَ إِسْمٌ لِأَخْلَاقٍ وَ الْأَفْعَالِ الْمَحْمُودَةِ الَّتِي تَظْهَرُ مِنْهُ وَ كُلُّ شَيْءٍ شَرَفٌ فِي بَابِهِ فَإِنَّهُ يُوصَفُ بِالْكَرَمِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۰۷).

در تفاوت شرافت و کرامت، گفته شده که «اکثر استعمالات شرافت در برتری‌ها و امتیازات مادی است؛ از این رو، خدای سبحان به آن متصف نمی‌شود» و «أَمَّا الشَّرَافَةُ: فَأَكْثَرُ اسْتِعْمَالِهِ فِي عِلْوٍ وَ اِمْتِيَازٍ مَادِّيٍّ، وَ عَلِي هَذَا لَا يُقَالُ إِلَّا لِلَّهِ تَعَالَى شَرِيفٌ» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۴۶). کرامت در مقابل هوان و حقارت می‌آید، چنانکه در قرآن کریم نیز هوان، در مقابل کرامت آمده است: «وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ» (حج: ۱۸)؛ کسی که خدا، خوار و حقیرش کند، اکرام کننده‌ای ندارد. بنا بر آنچه گفته شد وجه مشترک همه دیدگاه‌ها این است که نقطه مقابل کرامت ملامت، هوان و حقارت است. حال این سؤال پیش می‌آید که به‌راستی غرض خداوند از این تکریم و از این تحقیر چیست؟ انسانی که حقیر است چگونه مصداق «كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» و «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسرا: ۷۰) می‌شود؟!

۲. منشأ کرامت انسان

سخن از کرامت به‌طور خاص، در آیه ۷۰ سوره مبارکه اسراء با عبارات چهارگانه: «لَقَدْ كَرَّمْنَا»، «وَحَمَلْنَاهُمْ»، «وَوَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ» و «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» ذکر شده است. در این عبارات، انسان به‌عنوان موجودی برتر از بسیاری از مخلوقات و دارای والاترین مرتبه کرامت و برخوردار از تمامی پاکی‌ها و خوبی‌ها توصیف شده است.

حال این کرامت انسان، چگونه معنا می‌شود؟ آیا نعمت عقل، مایه کرامت است؟ یا نعمت‌های مادی دیگر، یا تمام اوصافی که انسان به بهترین و زیباترین شکل در ضمن تعبیرهای گوناگون بدان ستایش شده است؟ مانند:

- زیباترین صورت: «وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَتِكُمْ» (تغابن: ۳)
- نیکوترین اندازه: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴)
- بهترین آفریده خدا: «كُلُّمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴)
- آفریده از روح خدا: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۲)؛ حجر: ۲۹)
- دارای فطرتی الهی: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)
- خلیفه خدا: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)
- امانت‌دار خدا: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲)

- و تمام نعمت‌های زمین برای کمال و رشد اوست: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)

مفسرین قرآنی، آیات پیش گفته را به‌عنوان منشأ کرامت انسان یاد کرده‌اند و به‌ویژه، آیه کریمه ۷۰ سوره مبارکه اسراء را دلیل بر کرامت انسان عنوان می‌کنند. مفهوم کرامت در این آیه و سایر آیات مشابه، دارای دو برداشت متفاوت است:

الف) برخی معتقدند: مراد از کرامت بنی آدم، کرامت نوع انسانی است که به‌نوعی منت‌گذاری همراه با تندی بر مشرکان نیز هست؛ زیرا به انسان، هشدار می‌دهد تا قدر نعمت را بیشتر بداند (ابن عاشور، ۱۳۸۴ق، ج ۱۴، ص ۱۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۵۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۴، ص ۱۷۸).

ب) برخی دیگر معتقدند: کرامت در این آیه، نه برای همه انسان‌ها، بلکه برای مؤمنان است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ۶۸۱) زیرا بدیهی است که همه افراد بنی آدم، این خلعت برتری بر اندامشان پوشیده نیست. اگر آیه کرامت، همه انسان‌ها را بیان داشته، به خاطر کسانی است که برتری یافته و در میان انسان‌ها وجود دارند و تعبیر آیه از باب مبالغه در صفت است (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۴، ص ۱۷۸). به تعبیر آیه‌الله جوادی آملی، کرامت انسان در صورتی است که در قلمرو دین بگنجد؛ قلمرو دین آن است که انسان، دین شناس و دین باور باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴).

سخن از ایمان و دین‌باوری به‌عنوان عامل کرامت اکتسابی، معقول و منطقی است؛ ولی در صورتی با ادعای کرامت ذاتی انطباق دارد که بتوان با سیاق آیه «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) و سایر آیاتی که به کافر و مشرک اجازه می‌دهد تا در صورت نپذیرفتن دین اسلام، به محل امنشان رسانده شوند (توبه: ۶) تطبیق داد.

سخن از نعمت عقل به‌عنوان یکی دیگر از مهمترین عناصر کرامت و وسیله‌ای در جهت شناخت خداوند در کلام مفسرین آمده است: (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۸۷؛ زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۷۲؛ ابن عربی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۸۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۱۲). طوسی می‌گوید: برتری انسان در بهره‌مندی از انواع نعمت‌های مادی و انواع ملاذها و پوشش‌ها است (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰۶). این تعبیرات از این نظر، مهم جلوه می‌کند که بیان حال عموم بشر است و با صرف‌نظر از اختصاص برخی از انسان‌ها به کرامت خاص الهی، این کرامت، کافران، مشرکان و فاسقان را نیز شامل می‌شود.

لذا منشأ کرامت انسان دارای دو بُعد است: نخست: ارزش‌ها و اوصافی که زمینه آفرینش انسان، ایجاب کننده این اوصاف است و کاملاً غیر ارادی است که از آن به کرامت ذاتی تعبیر می‌شود. دوم: ارزش‌ها و اوصافی که انسان با اختیار و دخالت خود، و در سایه ایمان و تقوا به دست می‌آورد (حجرات: ۱۳) و ممکن است با اعمال ناشایست، آن را از دست بدهد که می‌توان آن را کرامت اکتسابی نامید.

۳. گونه‌شناسی آراء پیرامون کرامت انسان

در مقوله فضیلت و کرامت انسان، نظریه‌هایی مطرح است که هرکدام مشتمل بر موارد و شاخصه‌های اختصاصی می‌باشد و هرکدام قائلین و ادله‌ای را شامل است. مفهوم ارزش‌گذاری ذاتی انسان در سه فرضیه متصور است:

۱. برتری انسان بر همه مخلوقات الهی (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۰).
 ۲. برتری انسان بر بعضی از آفریده‌های خدا مانند جنیان؛ یعنی انسان بر ملائکه برتری ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۸۱؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۸۷).
 ۳. برتری انسان‌های برگزیده خداوند (پیامبران و ائمه هدی) بر مطلق مخلوقات (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۸۳).
- لکن کرامت انسان بر مبنای دیدگاه کرامت اکتسابی منوط به اعمال فرد انسان‌هاست که ممکن است انسانی با اعمال ناشایست، این کرامت را از دست بدهد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۴، ص ۱۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴؛ جعفری، ۱۳۷۹، ص ۳۵۰).

۳-۱. تبیین نظریات کرامت ذاتی

همان‌گونه که در مطالب پیش گفته آمد دو گونه فضیلت و کرامت ذاتی و اکتسابی به نحو کلی مطرح است که در ادامه، ابتدا سه نظریه مرتبط با کرامت ذاتی و یک نظریه مربوط به کرامت اکتسابی به شرح ذیل پرداخته می‌شود.

۳-۱-۱. نظریه برتری مطلق انسان

در این نظریه، انسان، «نوع برتر» و گل سرسبد آفرینش است و برتری او بر تمامی آفریده‌های خداست. حتی فرشتگان، هر یک مظهر اسمی از اسماء الهی‌اند و مجرد، اما آدم، مظهر تمام اسماء الهی و فوق همه فرشتگان است.

سید مرتضی، کرامت انسانی در آیه ۷۰ سوره اسراء را شامل تمامی بشر می‌داند (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۱۱۲). به عقیده ابن جوزی نیز، معنای فضیلت انسان، این است که انسان بر همه مخلوقات برتر است. به عقیده او، عرب معمولاً «اکثر و کثیر» را در موضع جمع بکار می‌برد (نک: ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۰).

مخالفتان این نظریه معتقدند که: این امر، گمان باطلی بیش نیست و ناشی از نوعی خودبینی است (مرتضوی، ۱۳۸۶، ص ۲۰). به تعبیر امام خمینی (ره) «مقتضای فطرت همه است که خودشان را بالاتر و برتر از دیگران می‌بینند» (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۹۶). ایشان علت و ریشه این گمان باطل را دو چیز می‌شمارد:

«اول: چون قلم در دست خود انسان است و قاضی محکمه نیز خودش است، به نفع خود حکم می‌کند. دوم: چون منطقیان، نباتات و حیوانات و انسان را از هم جدا کرده‌اند و ابن سینا نیز در شفا، کتاب حیوان و انسان دارد و اینها، موجب آن گمان باطل و آن اعتقاد متعارف شده که انسان از سایر انواع حیوان برتر است؛ درحالی‌که آن بحث‌های منطقیان و فلاسفه، منشأ دیگری دارد. اینان انسان‌های کاملی را دیده‌اند که به‌راستی از حیوانیت بیرون رفته‌اند و چون فلاسفه و منطقی‌ها، این‌گونه اشخاص برتر و نادر را در جامعه بشری دیده‌اند، برای انسان یک شأن برتر قائل شده‌اند و برای آن‌ها احکام دیگری ثابت نموده‌اند؛ پس اینان موجب شده‌اند که این اعتقاد در بین مردم متعارف شود که نوع انسان از انواع دیگر حیوان، برتر بوده و از فضیلت ویژه‌ای برخوردار باشد. به عقیده ایشان، آن دسته از انسان‌ها که در جنگل‌ها زندگی وحشیانه داشته و یا دارند، معلوم نیست فرقی با حیوان بیش‌تر از فرق میمون، نسبت به الاغ باشد» (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۸۲).

به نظر می‌رسد خودبینی انسان و گمان باطل در داشتن کرامت ذاتی، زمانی منطقی است که تمامی آیاتی که اعتبار انسان را به‌عنوان مخلوق برگزیده نشان می‌دهد نادیده انگاشته شود؛ آیاتی که زیباترین صورت را (تغابن: ۳)، نیکوترین اندازه و ساختار ممکن را (تین: ۴)، بهترین آفریده خدا بودن را (مؤمنون: ۱۴)، آفریده شدن از روح خدا (ص: ۷۲؛ حجر: ۲۹)، دارا بودن فطرتی الهی (روم: ۳۰)، خلیفه خدا بودن (بقره: ۳۰)، امانت‌دار خدا بودن (احزاب: ۷۲) و تسخیر تمامی نعمت‌های زمین برای کمال و رشد انسان (بقره: ۲۹) را که به زیباترین حالت ممکن نشان می‌دهد.

۳-۱-۲. نظریه برتری مطلق مخلوقات برگزیده

در این نظریه، برخی از آفریده‌های خدا (پیامبران و ائمه هدی) بر سایر آفریده‌های خدا برتری دارند. دلایل این نظریه چنین آمده است:

۳-۱-۲-۱. پیامبران، حافظ اسرار الهی

ابن عربی اعتقادی به برتری انسان بر ذوات مقدسه آسمان که ملائک باشد را ندارد؛ اما افضلیت بعضی از بنی آدم همچون پیامبران بر ملائکه را می‌پذیرد، البته نه از باب بنی آدم بودنشان؛ وی معتقد است آنان از این حیث فراتر از مقام عقل نیستند؛ بلکه از جهت اسرار الهی نهفته در درون آنان است که دارای فضیلتند که شاهد آن، عبارت «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰) است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۸۳). به اعتقاد ابن عربی، این معرفتی الهی است که خداوند برای بعضی از انسان‌ها (یعنی پیامبران) قرار داده است. لذا بنا به این اعتبار، پیامبران از بنی آدم نیستند، هرچند که در صورت بنی آدم‌اند.

برخلاف ادعای ابن عربی، قرشی در تفسیر «أحسن الحدیث» در بحث سجده ملائکه بر آدم می‌گوید: سجده بر نوع انسانیت است. خلیفه یک نفر نیست؛ عموم انسان‌هاست و گرنه «يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰) معنی ندارد (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۲). و فساد و سفک هم، کار خلیفه نیست (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۸۳). پس اگر سجده بر نوع انسانیت است، کرامت هم تکریم نوع انسانیت است.

۳-۱-۲-۲. عدم اراده تبعیض توسط خداوند

ابن شهر آشوب معتقد است اگر خداوند فرموده بنی آدم را بر کثیری از آفریده‌های خود برتری داد؛ یعنی پیامبران را بر جمیع مخلوقات حتی بر ملائکه برتری داد. لذا خداوند در این آیه، بین مخلوقات، اراده تبعیض نفرموده است (ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۲۰۵). به عبارت دیگر، کرامت ذاتی فقط از آن پیامبران است که می‌توانند از ملائک برتر شوند نه همه امت.

برخی دیگر هم معتقدند منظور از کرامت بنی آدم، مؤمنان هستند: «هذا اللفظُ لِلْعُمومِ، وَ المرادُ منه الخُصوصُ، وَ هم المؤمنون» زیرا بنا به بیان قرآن، غیر مؤمن، کرامت ندارد: «وَ مَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرَمٍ؟» و هرکس را خدا خوار کند، کسی او را گرامی نخواهد داشت و اگر در آیه کرامت، واژه مؤمنون بکار نرفته و واژه بنی آدم بکار رفته بدان سبب است که این تکریم، منبعث از استحقاق و طلبکاری نیست: «أَنَّ التَّكْرِيمَ لَا يَكُونُ مُقَابِلَ فِعْلٍ، أَوْ مَعْلَلًا بَعْلَهُ، أَوْ مُسَبَّبًا بِاسْتِحْقَاقٍ يُوجِبُ ذَلِكَ التَّكْرِيمَ» (قشیری، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۹).

این دیدگاه نیز به دلیل عمومیت فعل کرامت، نمی‌تواند کرامت را به انسان‌های برگزیده خدا و یا مؤمنان تخصیص زند؛ به دلایل ذیل:

- اگر بنی آدم، مختص مؤمنان و یا پیامبران و اوصیای الهی بود بحث از عتاب مشرکین در ادامه آیه، بی‌معنا بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۵۵).
- در آیات قرآن، حیات انسان، مساوی با همه انسان‌ها و مرگ یک انسان، مساوی با مرگ همه انسان‌ها شمرده شده است؛ در نتیجه در تکریم ذاتی انسان، تفاوتی بین مؤمن و غیر مؤمن نیست (مائده: ۳۲).
- عام بودن لفظ بنی آدم: زیرا لفظ بنی آدم در آیه تکریم بدون هیچ قیدی بیان شده است. به قول صاحب تفسیر نمونه، اصطلاح «بنی آدم» عنوانی همراه با مدح و ستایش است. این امر، نشان از این دارد که بنی آدم به انسان تربیت یافته و یا حداقل استعدادهاى مثبت انسان اشاره دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۵). لذا دقت در معنای تمام آیاتی که واژه بنی آدم بکار رفته مانند: (اسراء: ۷۰؛ اعراف: ۱۷۲، ۳۵، ۳۱، ۲۷، ۲۶؛ یس: ۶۰) همگی عمومیت معنای آن را می‌رساند و بر کل نوع انسان که زاده حضرت آدم‌اند اطلاق می‌شود. غالب مفسرین معتقدند: مراد از بنی آدم در آیه کرامت، نوع انسان است (نک: ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۱۴، ص ۱۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۵۵).
- برخی از مفسرین مانند طبرسی و ثعالبی نیز مانند ابن شهر آشوب، «کثیر» در آیه کرامت را به معنی جمیع گرفته‌اند و گفته‌اند در قرآن و مکالمات عرب، بسیار معمول است که این کلمه به معنی «جمیع» می‌آید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۰).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳-۱-۳. نظریه برتری نسبی انسان

در این نظریه، برتری و کرامت ذاتی انسان به شکل نسبی بر بعضی از آفریده‌های خداست؛ یعنی انسان بر ملائکه برتری ندارد. البته برخی معتقدند که مقایسه ارزش‌گذاری میان انسان و ملائکه، نظر به خلقت متفاوت این دو، صحیح و منطقی نیست.

ثعالبی در این‌باره معتقد است مراد از «الکثیر المفضول» در آیه کرامت (اسراء: ۷۰)، حیوان و جن است که انسان بر آنان برتری دارد و ملائکه خارج از نطاق برتری هستند. اگرچه در این آیه بنا به قولی آنچه را که اقتضای برتری بر انسان باشد نشان نمی‌دهد؛ بلکه محتمل است که ملائکه نسبت به انسان، صاحب برتری باشند و هم احتمال دارد که در یک رتبه باشند (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۸۷).

برای فهم این نظریه، به جایگاه ملائکه در آیه ۶ سوره تحریم اشاره می‌شود که ملائکه را موجودات تحت امر خداوند و آنان را عامل به دستورات خداوند می‌داند: «...مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶)؛ ...فرشتگانی بر آن گمارده شده که خشن و سختگیرند و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی‌کنند و آنچه را فرمان داده شده‌اند (به‌طور کامل) اجرا می‌نمایند. این آیه می‌فرماید: ملائکه محض اطاعتند و در آنها معصیت نیست؛ یعنی ملائکه نه در دنیا عصیان دارند و نه در آخرت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۳۵). اما اگر اشکال شود که آیه ۲۹ سوره انبیاء، معتقد به اختیار ملائکه است: «وَمَنْ يُقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ» (انبیاء: ۲۹)؛ و هرکس از آنها بگوید: «من جز خدا، معبودی دیگرم»، کیفر او را جهنم می‌دهیم! و ستمگران را این‌گونه کیفر خواهیم داد. پاسخ این اشکال را می‌توان با سه‌گونه تحلیل بیان داشت:

نخست: دعوی الوهیت، یک مصداق روشنِ ظلم بر خویشتن و بر جامعه است و معلوم است که ملائکه هرگز چنین ادعای مطرح نکردند.

دوم: اگر قرآن، عذاب جهنم را برای مدعیان الوهیت معرفی کرده بر فرض ادعا توسط ملائکه است و به قول آلوسی یک فرض محال است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۳۳۳).

سوم: اطاعت و معصیت، خاصیت عالم ماده است و در عالم مجردات، تضاد و تعارض وجود ندارد تا ملائکه را به معصیت بکشاند، لذا تنها ابلیس بود که چنین ادعایی را مطرح کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۳۵).

بنابراین، تکلیف در میان ملائکه با معنای معهود در میان انسان، متفاوت است و ملاک برتری هم می‌تواند نیروی اختیار و اراده باشد و هم خلوص در انجام کار؛ از این رو هر دو مکمل یکدیگر در کسب فضیلتند. یعنی برتری ملائکه نسبت به انسان، برتری ذاتی است آن‌هم به دلیل خلوص و عبودیت در انجام کار، و انسان، نیز برتری اکتسابی بر ملائکه دارد به دلیل داشتن اراده و اختیار.

۲-۳. نظریه کرامت اکتسابی

گفتنی است این نظریه، قسیم سه نظریه پیش گفته است و کرامت انسان مبتنی بر فرد فرد انسان‌ها متغیر است و لذا این کرامت با تقوا به دست می‌آید و با اعمال ناشایست از دست می‌رود. ادله مطرح در این نظریه شامل موارد ذیل است:

۳-۲-۱. قابلیت و قوه در عالم طبیعت

برخی معتقدند: خدای متعال، قابلیت و قوه آن را در عالم طبیعت برای انسان‌ها قرار داده است و انسان باید از زمینه و بستری که حضرت حق برای وی قرار داده نهایت بهره را برده و به کرامت واقعی دست یابد (مرتضوی، ۱۳۸۶، ص ۱۸). در این دیدگاه، کرامت، ناظر به صرف قابلیت کرامت در عالم طبیعت است؛ یعنی اثبات کرامت و والایی و برگزیدگی انسان و شرافت او حتی بر فرشتگان به «صعود» اختیاری وی برمی‌گردد. علامه جعفری در این باره می‌گوید:

«خداوند، زمینه ارزش و کرامت را در انسان به وجود آورده است؛ یعنی همه نیروها و استعدادها مثبت که به انسان عنایت فرموده، مقتضی ارزش و کرامت و حیثیت است که مقتضی به وجود آمدن حق کرامت برای اوست، نه اینکه در همه موقعیت‌ها و شرایط، انسان، شرف ذاتی و کرامت وجودی داشته باشد» (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۳۵۰).

حدیثی از امام علی (علیه السلام) شاهدی است بر نوع کرامت اکتسابی انسان:

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقَ (عليه السلام) فَقُلْتُ: الْمَلَائِكَةُ أَفْضَلُ أَمْ بَنُو آدَمَ فَقَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام): إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بِلا شَهْوَةٍ وَ رَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلا عَقْلِ وَ رَكَّبَ فِي نَبِيِّ آدَمَ كِلَيْهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ...» (ابن بابویه ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴).

خداوند عزوجل، در وجود فرشتگان، عقل بدون شهوت و در چارپایان، شهوت بدون عقل و در وجود انسان، عقل و شهوت را با هم قرار داد، پس هر کس که عقلش بر شهوتش پیروز گردد، از فرشتگان بهتر است و هر کس شهوتش بر عقلش پیروز گردد، از چارپایان بدتر است.

قابلیت و قوه در انسان، ممکن است نتیجه‌ای همچون کرامت اکتسابی را به دنبال داشته باشد؛ اما آیه ۷۰ سوره اسراء که با فعل ماضی و به‌طور مطلق بیان شده، دلیلی بر وقوع حتمی انجام کار بدون تقید به امر خاص است؛ لذا نمی‌توان قابلیت و قوه را از آن، نتیجه گرفت.

همچنین در نهاد انسان، هر چه هست خوبی و زیبایی است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده: ۷). اگرچه طبیعت انسان همراه با ایمان و عمل صالح از افراط و تفریط و انحراف و طغیان، محفوظ می‌ماند؛ اما مسأله قابلیت، ایمان و بی‌ایمانی صرفاً بیانگر کرامت اکتسابی انسان است نه کرامت ذاتی انسان. این گفته از این جهت تأکید می‌شود که قرآن،

قبل از بیان موضوع ایمان و اختیار، ذات انسان را ستوده است؛ پس، انسان به لحاظ نوع آفرینش خود، شایسته تکریم است و این تکریم، ذاتی است.

۳-۲-۲. تکریم تکوینی انسان، مدح فعل خداست نه انسان

آیه الله مصباح در تحلیل آیه کرامت بیان می‌دارد هدف از مدح انسان، مدح فعل خداست؛ به عبارت دیگر، کرامت انسان از آن ذات خداست و نه انسان. او معتقد است کرامت‌های انسانی به کرامت اکتسابی و به افعال اختیاری انسان برمی‌گردد... کرامت و حرمت ذاتی تا وقتی است که خوی انسانیت و شرافت انسانی وجود داشته باشد (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵). به نظر او آیه کرامت، چیزهایی را ذکر می‌کند که ارزش اخلاقی برای انسان ندارد؛ یک سلسله نعمت‌ها را بیان می‌کند که به انسان داده و به دیگر موجودات نداده است... اگر انسان فضیلتی هم دارد به اعتبار این است که متعلق تکریم‌های الهی است، و گرنه با نظر دقیق هم باید گفت که این کرامت از آن خداست، اما جایی که پای افعال اختیاری به میان می‌آید دیگر جای کرامت عمومی و همگانی نیست (مصباح ۱۳۸۰، ص ۲۸۲).

اینکه کرامت از آن ذات خداست منافاتی با آن ندارد که خداوند آن را به انسان بخشیده باشد؛ زیرا با توجه به آیات مختلف، کرامت دارای مراتبی است که مرتبه اعلای آن از آن خداست و موجودات دیگر مراتبی از کرامت را دارند. و چگونه ممکن است گیاه و نباتات از کرامت برخوردار باشند (شعراء: ۷) ولی کرامت در انسان را مقید و منحصر به افراد برگزیده و خاص نمود. علاوه اینکه کلام آقای مصباح مبنی بر اینکه کرامت ذاتی انسان تا وقتی است که خوی انسانیت باشد، خود اقراری است بر وجود کرامت ذاتی انسان.

برخی هم می‌گویند چگونه خداوند، انسان را کرامت داده درحالی که در میانشان کافر است؟ از این رو، این امر را نشانگر مبالغه در صفت کرامت دانسته‌اند؛ استناد آنان، آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۱۰) که می‌فرماید شما بهترین امتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شده‌اند، به همین دلیل وصف خوبی به خاطر گروه اندک، بر کل امت تطبیق شده است (نک: طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ ابن جوزی، ج ۳، ص ۴۰).

پاسخ این است که کرامت انسان از باب مبالغه در صفت، به دلیل عمومیت معنای آن، باز مخالف سیاق آیه تکریم است؛ اگر مبالغه در صفت صحیح باشد چرا جنیان مؤمن را شامل نشود؟ همچنین مخاطب «امر به معروف و نهی از منکر» به عنوان یکی از فروع و فرائض دینی، عموم مسلمین است و مراد از «ناس» همه مردم‌اند. پس اطلاق کرامت انسان - با وجود اینکه کافر در میان بنی آدم است - ناشی از این جهت است که خداوند اراده کل نوع انسانی کرده است تا همه

انسان‌ها از خوان نعمت الهی بهره‌مند شوند: «أَنَّهُ عَامِلُ الْكُلِّ مَعَامِلَةَ الْمَكْرَمِ بِالنَّعْمِ الْوَافِرِ» (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۰).

۴. چالش‌های کرامت ذاتی انسان

پذیرش نظریه کرامت ذاتی با چالش‌های متعدد قرآنی از جمله، جهاد ابتدایی، ارتداد، و نجس بودن مشرکین و اوصاف دوگانه انسان، همراه است. رفع این چالش‌ها می‌تواند باعث تقویت نظریه کرامت ذاتی انسان شود؛ این چالش‌ها عبارتند:

۴-۱. جهاد ابتدایی

اگر اشکال شود اگر انسان، کرامت و ارزش ذاتی دارد، چرا در اسلام، این اندازه به جهاد با کفار و مشرکین توصیه شده است و حتی برخی از فقیهان، جهاد را به معنای ابتدایی آن، با همه گروه‌های کفار، واجب می‌دانند. جهاد ابتدایی یعنی جنگی که به دلیلی غیر از تهاجم فیزیکی دشمن به منظور حمایت از مستضعفان و یا جهاد با مشرکان، کافران، اهل کتاب و منافقان به منظور فراهم ساختن زمینه‌های بسط توحید صورت می‌گیرد (شمس‌الدین، ۱۹۹۷، صص ۲۳۵-۲۴۰). برخی از فقها در این زمینه می‌گویند: با مشرکین و کفار باید جنگید تا اسلام را بپذیرند یا کشته شوند و اهل کتاب، مشروط به پرداخت جزیه، نباید با آنان جنگید؟ (طوسی، ۱۴۱۰، ص ۲۹۲؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۶۰). البته عمده فقهای شیعه، جهاد ابتدایی را در زمان غیبت جایز نمی‌شمارند و یکی از شرایط آن را اذن امام معصوم (علیه‌السلام) می‌دانند (نک: نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۱۱). برخی از عالمان معاصر نیز معتقدند: «نبايد جهاد با اصل آزادی عقیده و آزادی انتخاب و بیان در تعارض باشد» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۰، ص ۲۴۹؛ فضل‌الله، ۱۹۷۹، ص ۲۱۸). «جهاد ابتدایی با دولتهایی است که مانع شده‌اند صدای اسلام به توده‌ها برسد و جنگ با توده‌ها نیست» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۰، ص ۲۵۱).

برخی نیز کاملاً منکر جهاد ابتدایی‌اند و بر این باورند که در اسلام، چیزی جز جهاد یکسر دفاعی وجود ندارد و جهاد ابتدایی مخالف منطق و سیره پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است (رشید رضا، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۶؛ صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲، صص ۱۶-۳۹). برای درک رابطه جهاد با کرامت ذاتی انسان، پرداختن به همه آیات جهاد در این مختصر، میسر نیست. از باب نمونه، آیه ۵ سوره توبه که از یک جامعیت در جهاد با مشرکین برخوردار است از نظر می‌گذرد:

«فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ
وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِنَّا تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ

اللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۳)؛ (اما) وقتی ماه‌های حرام پایان گرفت، مشرکان را هر جا یافتید به قتل برسانید و آنها را اسیر سازید و محاصره کنید و در هر کمینگاه، بر سر راه آنها بنشینید! هر گاه توبه کنند، و نماز را برپا دارند، و زکات را بپردازند، آنها را رها سازید زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است. در قتل مشرکین، مواردی چند درخور توجه است: کشتن مشرکین، اسارت مشرکین، محاصره آنان و به کمین نشستن. مفسرین، فرمان‌های این آیه را از باب تخییر می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵)، یا بنا بر مصلحت به عنوان تدابیر جنگی (رشیدرضا، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۶۶). علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

«دستورات این آیه، نشانگر این است که غرض تشریحی خداوند، صرفاً به کشتن مشرکین، تعلق ندارد؛ بلکه برای درهم کوبیدن مقاومت آنان و نابودی جبهه کفر و شرک، است تا مسلمانان بتوانند از شرارت و فتنه آنان رهایی یابند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۵۲).

همچنین چون سوره توبه با اعلام براءت از مشرکان و یادآوری پیمان‌شکنی‌های آنان شروع شده است با آن عده از مشرکان که با هیچ‌کس بر ضد مسلمانان، همراهی نکردند و پیمانشان را حفظ کردند مشمول قتال نمی‌شوند (ایازی، ۱۳۹۵، ص ۴۱۴). این گفته بدین معناست که این آیه، منحصر به کشتن نیست و چنین حکمی نه به خاطر شرک است و گرنه باید تنها دو راه در پیش روی آنان گذاشته می‌شد: یا اسلام یا کشته شدن، و نه چندین راه. مؤید این سخن را در آیه ۶ سوره توبه می‌توان جستجو کرد:

«وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ» (توبه: ۶)؛ و اگر یکی از مشرکان، از تو پناه خواست، پس پناهش بده تا سخن خدا را بشنود، آنگاه او را به جایگاه امنش برسان.

لذا قتال با مشرکین در صورت وجود فتنه از جانب آنان است (انفال: ۳۹) و امان دادن به آن دسته از مشرکین که فتنه‌جو نباشند مجاز شمرده شده است و حتی توصیه شده که باید آنان را به محل امنشان برسانند تا هرچه را خواستند، خود انتخاب کنند به دلایل ذیل:

نخست: اگر کفر به تنهایی علت جنگ با مشرکین بود امان دادن به مشرکان یا پیمان بستن با آنان جایز نبود.

دوم: حق حیات به عنوان حق اساسی انسان است و گمان نمی‌رود بتوان انسان غیرمسلمان را از حق زیستن بازداشت (شمس‌الدین، ۱۹۹۷، ص ۲۳۵-۲۴۰)

سوم: غالب آیاتی که به قتال با کافران و مشرکان فرمان داده، غالباً فرمان مطلق نیست و به قیودی نظیر قتال (بقره: ۱۹۰)، ظلم و تعدی (حج: ۳۹)، عهدشکنی و خیانت کافرین و مشرکین (توبه: ۵)، ایجاد فتنه (بقره: ۱۹۰)، توطئه و اذیت و آزار مسلمانان و ناامنی جاده‌ها، اخراج مسلمانان (توبه: ۱۲۳)، عدم کناره‌گیری دشمن از جنگ با مسلمانان و عدم پذیرش صلح (نساء: ۹۱) مقید شده است.

بنابراین اگر جهاد ابتدایی را عاملی در جهت نجات انسان‌هایی بدانیم که کرامت ذاتی و اکتسابی آنان مورد هجوم قرار گرفته، خود به‌گونه‌ای از قطعیت برخوردار است؛ اما پذیرش این قطعیت بدین معنا نیست که جهاد با اصل آزادی عقیده و آزادی انتخاب، متعارض باشد پس دفع فتنه و تهدید مشرکین؛ غایت مرتبه جنگ با مقوله شرک است نه اینکه شرک، دلیل شروع جنگ با مشرکین باشد. لذا به نظر نمی‌رسد این آیه و سایر آیات مشابه، کرامت ذاتی انسان را خدشه‌دار سازد.

۴-۲. ارتداد

ارتداد، مصدر باب افتعال از ماده (ردد) به معنای بازگشتن است. و (ردّه) به معنای بازگشت، اسم این مصدر است: «ارتدَّ عنه: تَحَوَّلَ، و منه الرِّدَّةُ عن الإسلام، أي الرجوعُ عنه» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۵۰). ابن منظور در *لسان العرب*، معنای ارتداد مطلق را به دگرگونی، و معنای ارتداد از دین را به کفر آورده است: «ارتدَّ عنه: تَحَوَّلَ. و في التنزيل: مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ؛ و ارتدَّ فلان عن دینه إذا كفر بعد إسلامه» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۷۳).

ارتداد در قرآن به معنای برگشت از راه‌های روشن است و افرادی که از راه روشن برگردند مرتد نامیده می‌شوند (ر.ک: محمد: ۲۵). از نظر قرآن، بت‌پرستی و شرک و کفر و الحاد در شأن انسان نیست؛ خداوند، شرک و کفر را از انسان نمی‌پذیرد: «إِنَّ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي وَعَنْكُمْ وَ لَا يُرْضِي لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ...» (زمر: ۷)؛ اگر کفران کنید، خداوند از شما بی‌نیاز است و هرگز کفران را برای بندگانش نمی‌پسندد، و مشرکان را نمی‌بخشد: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» (نساء: ۴۶ و ۱۱۶).

تقابل ارتداد و کرامت ذاتی انسان از این نظر حائز اهمیت است که باید برای تبیین محل نزاع، بین آزادی اندیشه و انکار دین از روی عناد، تفکیک قائل شد. تعریفی که از ارتداد می‌شود این است که ارتداد، تنها تغییر عقیده نیست؛ بلکه «ارتداد تغییر عقیده با علم به حقانیت آن عقیده است. ارتداد، تغییر عقیده، پس از روشن شدن حق و از روی عنادورزی است» (ایازی، ۱۳۹۵، ص ۳۱۲).

آیات قرآن، نشان از این دارد که ارتداد بعضاً به دلایل ذیل بوده است:
الف) به خاطر امیال و آرزوهای طولانی و گرایش‌های سودجویانه مادی:
 «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَ
 أَقْلَىٰ لَهُمْ» (محمد: ۲۵)؛ کسانی که بعد از روشن شدن هدایت برای آنها،
 پشت به حق کردند، شیطان اعمال زشتشان را در نظرشان زینت داده و
 آنان را با آرزوهای طولانی فریفته است.

ب) به خاطر تضعیف مسلمانان:

«وَ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَّهَ النَّهَارِ وَ
 أَكْفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل عمران: ۷۲)؛ و جمعی از اهل کتاب (از یهود)
 گفتند: «(بروید در ظاهر) به آنچه بر مؤمنان نازل شده، در آغاز روز ایمان
 بیاورید و در پایان روز، کافر شوید (و باز گردید)؛ شاید آنها (از آیین خود)
 بازگردند! (زیرا شما را، اهل کتاب و آگاه از بشارات آسمانی پیشین می‌دانند
 و این توطئه کافی است که آنها را متزلزل سازد).

لذا کسی که از روی علم و آگاهی و نه از روی جهل و قصور، عقیده خود را تغییر داده
 باشد و با انکار حقیقت و لجاجت، رویکردی بر مبنای ظلم و ستم و جهل و تعدی از خود نشان
 دهد (عنکبوت: ۲۹؛ فصلت: ۴۱؛ بروج: ۱۹؛ آل عمران: ۸۶؛ بقره: ۶؛ غافر: ۴؛ محمد: ۳۲؛ فتح: ۲۶؛
 بقره: ۲۱۷) و از روی حسادت و با آگاهی از حقانیت و به قصد تخریب اسلام (آل عمران: ۷۲) و
 گاهی با هدف قتل پیامبر باشد (توبه: ۷۴)، مشمول حکم مرتد است. لذا نمی‌توان این واژه را به
 صورت مطلق بکار برد؛ به همین دلیل، ارتداد چون به‌عنوان علائم عارضی و نه ذاتی در انسان
 ظهور می‌یابد و به صرف تغییر عقیده، نافی کرامت ذاتی انسان نیست.

۳-۴. نجاست مشرکان و تقابل آن با کرامت انسان

از چالش‌های کرامت ذاتی انسان، نجس دانستن مشرکین در آیه ۲۸ سوره توبه: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ
 نَجَسٌ» است. اسلام، ارزش و کرامت انسان را به وجه تمایز او با سایر مخلوقات یعنی برخوردار
 از قوه عقل و به استفاده و بکار انداختن آن در جهت اطاعت پروردگار می‌داند. حال آیا نجس
 دانستن مشرک، متناقض با اصالت و کرامت ذاتی انسان نیست؟ آیا این نجاست ظاهری است یا
 باطنی؟ اگر باطنی است پس معنای کرامت ذاتی انسان چیست؟

واژه «نجس» از نظر اهل لغت به معنای «ناپاکی»، «کثیفی»، «پلیدی»، «ضد طهارت» و «ضد نظافت» است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۰۹). در مفردات راغب آمده: نجاست، قذارت و کثیفی است که بر دو نوع است: یک نوع که با حواس، قابل درک است، و نوع دوم با دیده بصیرت. خداوند، مشرکان را به نجاست نوع دوم توصیف کرده است: «التَّجَاسُةُ: الْقَدَّارَةُ، وَ ذَلِكَ ضَرْبَانِ: ضَرْبٌ يُدْرِكُ بِالْحَاسَّةِ، وَ ضَرْبٌ يُدْرِكُ بِالْبَصِيرَةِ، وَ الثَّانِي وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ الْمُشْرِكِينَ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۹۱).

برخی از فقهای متقدم از جمله شیخ طوسی معتقدند که مفهوم نجس نزد ما، نجس بودن بدن مشرکان است و ظهور آیه نیز حجّت است و تا دلیل خاصی بر معنای غیرظاهر نداریم معنای ظاهر آیات و احادیث را حجت دانسته بدان عمل می‌کنیم. وی، اظهار می‌دارد: مسلمان در صورت مصافحه و تماس با دست مشرک، باید دست خود را بشوید (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۰۱). همچنین برخی از فقیهان مانند صاحب جواهر و شیخ انصاری برای اثبات اراده معنای نجاست ظاهری به ممنوعیت ورود مشرکین به مسجدالحرام استناد کرده‌اند (نجفی، بی تا، ج ۶، ص ۴۲؛ انصاری، بی تا، ص ۳۲۵). اما علامه طباطبایی، نجاست مشرکین در این آیه را چیزی فراتر از حکم نجاستی که موجب نجس شدن سایر اشیاء می‌شود می‌داند؛ وی می‌نویسد:

«از اینکه حکم ممنوعیت ورود در آیه تعلیل شده به اینکه چون مشرکین نجسند، معلوم می‌شود که یک نوع پلیدی برای مشرکین و نوعی طهارت و نزاهت برای مسجدالحرام اعتبار کرده، و این اعتبار هرچه باشد غیر از مسأله اجتناب از ملاقات کفار با رطوبت است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۲۹).

حال بر فرض دلالت این آیه بر نجس بودن مشرکین (چه ظاهری باشد و چه باطنی، چه اعم از هر دو)، تناقض و تقابلی با کرامت ذاتی انسان ندارد؛ زیرا از نظر اسلام، شرک به خدا و به احکام خدا، بزرگ‌ترین گناه محسوب می‌شود و تعبیری مانند «نجس» در آیه فوق، یک نوع مجازات تلقی می‌شود، شخص مشرک، با انکار خداوند و سرپیچی از عبادت پروردگار و عناد در برابر دعوت پیامبران، دچار یک نوع آلودگی روحی و نجاست باطنی است؛ «زیرا عقاید شرک‌آمیز و ترک عبادت و پرستش خدای یکتا و عناد و لجاجت در برابر دعوت پیامبر خدا^(صلی الله علیه و آله)، فکر و عواطف و روحیات آنها را آلوده کرده تا حدی که شایستگی ورود به مسجدالحرام را ندارد» (یعقوب پور و آیتی، ۱۳۹۳، ش ۳۸، ص ۵۸).

بنابراین، نجس دانستن مشرکین از این نظر مهم است که به نوعی در تغییر اخلاق، عقیده و تعصبات‌های بی‌دلیل برخی از مشرکان، مفید واقع شود و از سوی دیگر، ممنوعیت گرایش به عقاید باطل و آثار زیان بار و منفی آن را به عموم مردم اعلام می‌نماید. در نتیجه این آیه هم، کرامت ذاتی انسان را نفی نمی‌کند.

۴-۴. اوصاف دوگانه انسان و تقابل آن با کرامت ذاتی

چهارمین چالش کرامت ذاتی انسان، اوصاف مذمت آمیز انسان است؛ یعنی چگونه ممکن است انسان هم کرامت ذاتی داشته باشد و از دیگر سو، مورد سرزنش و تحقیر قرار گیرد. این تعارض در قالب نظریاتی چند، مطرح شده که به شرح ذیل عنوان می‌شود:

۴-۴-۱. نظریه اول: تکریم، ناظر به روح الهی انسان و تحقیر، ناظر به طبیعت انسان

این نظریه بر این اصل، استوار است که انسان دارای دو جنبه وجودی است؛ «نفی امتیاز به عالم طبیعت برمی‌گردد که در مرحله نخست، حیوان ضعیفی بیش نیست که در اصل جوهریت نفس با دیگر حیوانات مشترک است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۸). و تکریم در آیاتی مانند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴)؛ ناظر به نور اصلی فطرت که تخمیر به ید قدرت حق تعالی شده و آن «أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» است... و رد به «اسفل سافلین» اشاره به احتجاب به طبیعت که «اسفل سافلین» است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۷۸) یعنی «همه فضائل انسانی به فطرت و همه رذایل به طبیعت بازمی‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۰).

مفهوم این رأی، این است که انسان به گونه‌ای آفریده شده که همان‌گونه که تمایل ذاتی به بدی‌ها دارد، تمایل به خوبی‌ها هم دارد، اما گمان می‌رود «أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» مطلق است؛ یعنی هم ناظر به روح است و هم ناظر به جسم انسان؛ لذا آیه در پاکی فطری انسان، منحصر نیست؛ بلکه پاکی فطرت انسان، بخشی از ابعاد وجودی انسان است. اصالتاً اوصاف سرزنش‌آمیز، در خلقت و طبیعت اوکیه انسان وجود ندارد؛ بلکه عدم توجه و تبعیت از فطرت و شریعت الهی، این اوصاف ناپسند را در انسان، عارض و تقویت می‌کند؛ مثلاً «ناشکری و ناسپاسی»: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (عادیات: ۶)، در اثر غفلت از یاد خدا و نعمت‌های بی‌شمار خداوند برای انسان ایجاد می‌شود که نتیجتاً، انسان، مستحق سرزنش می‌شود.

۴-۲-۴. نظریه دوم: تکریم، ناظر به «قوه» انسانی و تحقیر، ناظر به فعلیت بُعد حیوانی

«قوه»، قابلیت و استعدادی است که در سرشت آدمی برای کمال‌یابی انسان وجود دارد، و نفی برتری، ناظر به فعلیت بُعد حیوانی در انسان است که از آغاز در او هست. در این نظریه «اثبات» کرامت به صرف همان «قابلیت» برمی‌گردد و نفی آن، ناظر به «فعلیت» جنبه حیوانی در او است (مرتضوی، ۱۳۸۶، ص ۲۱). این نظریه، بیانگر این است که کرامت و ارزش بالفعل، دستاورد انسانیت بالفعل است و انسانیت بالقوه، بیش از قابلیت کرامت، چیزی به دست نمی‌دهد. همچنین گفته شده «آن انسانی که فاسد و شرور است جنبه‌های وجود خود را از قوه به فعل درآورده و انسانی که بسیار نیک و پاک است بر اثر تعلیم و تربیت صحیح، جنبه‌های مثبت وجود خود را شکوفا ساخته است» (نصری، ۱۳۶۱، ص ۱۷۸).

به نظر می‌رسد کرامت در آیه ۷۰ سوره اسراء، مقید به امری خاص نیست تا قابلیت از آن، نتیجه دهد. همچنین در نهاد انسان، جز خوبی وجود ندارد، هرچه هست زیبایی است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷). پس انسان ذاتاً شایسته تکریم است.

۴-۳-۴. نظریه سوم: تکریم تمامی صفات و غرایز انسانی

تمام نکوهش‌ها، در واقع، مدح در قالب ذم است؛ تمام صفات و غرایز انسان، فی حدّ نفسه خیر است و لازمه کمال و حیات انسان. علامه طباطبائی می‌گوید: «حرص که ذاتی انسانی است به خودی خود از رذائل اخلاقی نیست. وقتی بد می‌شود که انسان آن را درست تدبیر نکند. هر صفت نفسانی اگر در حدّ اعتدال نگه داشته شود، فضیلت است و اگر به طرف افراط و تفریط منحرف گردد، رذیله است» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۳).

فخر رازی می‌گوید: انسان، آفریده خداست و خداوند، فعل خود را مذمت نمی‌کند؛ دلیل ادعای او این است که اگر انسان ذاتاً «هلوع» آفریده شده بود، هیچ انسانی قادر بر ترک آن نبود؛ لذا مذمت، به دلیل آن است که انسان، این صفت حرص شدید را به جای اینکه در کسب خوشبختی خود و رضای خداوند صرف کند، در تحصیل امور زودگذر دنیا هزینه می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۶۴۴).

به نظر می‌رسد اوصاف منفی انسان، همگی طغیان‌یافته غرایز ضروری وجود اوست؛ لذا اوصافی که در ظاهر، ناپسند است، از آن روی که به خدا منسوب می‌شود، خیر محض است، اما از آن نظر که به انسان، منتسب می‌شود و انسان آن را در غیر مسیر صحیح خود بکار می‌گیرد، حالت سرزنش پیدا می‌کند. بنابراین این نظریه، تقابلی با کرامت ذاتی انسان ندارد.

۴-۴-۴. نظریه چهارم: تکریم، ناظر به روح ایمانی و تحقیر، ناظر به روح بدون ایمان

ملاک کرامت انسان، ایمان اوست؛ یعنی اوصاف ستایش‌آمیز، ناظر به انسان باایمان که تحت تربیت مربیان الهی است و اوصاف سرزنش‌آمیز، به انسان بی‌ایمان و غیر معتقد به خدا اختصاص دارد. بنابراین رأی، ایمان، اعتقادات و باورهای آدمی، مهم‌ترین رکن شاکله شخصیت انسان است؛ «انسان به علاوه ایمان است، نه انسان منهای ایمان. انسان منهای ایمان، ناقص است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۶۷). اگر این انسان، تحت تربیت مربیان الهی قرار گیرد و از پیام عقل، الهام پذیرد و خودسازی کند، مصداق «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) می‌شود و اگر به ایمان و تقوی پشت کند، به صورت موجودی ظلم، یؤوس، کفور، هلوع و کنود درمی‌آید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۵۴؛ سیدبن قطب، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۶۹۹؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۸، ص ۲۹۰).

بر مبنای این نظریه، اگر وجود انسان از ایمان، تهی شود و باورهای انسان، بر محوریت ایمان به خدای تعالی و وحدانیت وی شکل نگیرد، از منظر هویت انسانی موجب برای برتری، حرمت، کرامت و شرافت ذاتی وی وجود ندارد. گرچه این دیدگاه در جایگاه خود متین و استوار است و ایمان، منشأ همه اعمال خوب انسانی و محبوب دل‌هاست، و طبیعت انسان همراه با ایمان و عمل صالح از افراط و تفریط و انحراف و طغیان، محفوظ می‌ماند؛ اما مسأله ایمان و بی‌ایمانی صرفاً بیانگر کرامت اکتسابی انسان است نه کرامت ذاتی انسان، درحالی‌که قرآن، قبل از بیان موضوع ایمان و اختیار، ذات انسان را مورد مدح و ذم قرار داده است.

بنابراین باید گفت: انسان ذاتاً دارای کرامت است اما با انکار حقایق و گاهی با قناعت به زمینه خلقت، مستحق سرزنش می‌شود؛ بنا به گفته علامه جعفری، خدا نمی‌گوید شما چرا هلوع (شتابگر) آفریده شده اید؛ بلکه می‌گوید چرا شما در این وضع محبوس شده اید؟ (جعفری، ۱۳۶۱، صص ۱۹-۲۱). بنابراین اگر زمینه آمیزش حیات انسانی با پدیده‌های مادی اقتضا می‌کند انسان عجول یا هلوع باشد این، باعث تقبیح انسان نیست. بلکه رکود و توقف در این شرایط و حرکت به سمت خلاف با جریان تکاملی روح، ناشایست است. لذا اوصاف مذمت‌آمیز انسان، نمی‌تواند اصالت و کرامت ذاتی او را مخدوش نماید.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، از منشأ کرامت انسان و مفهوم برتری او بر سایر آفریده‌ها بحث شد و ثابت گردید که انسان دارای دو نوع کرامت با دو رویکرد ذاتی و اکتسابی است. کرامت ذاتی انسان، ناظر به

فطرت اولیه و مرحله وجود شناختی انسان است نه مرحله ارزش گذاری و کسب فضایل و ایمان و تقوا و قوه و قابلیت.

همچنین از تحلیل چالش‌های کرامت ذاتی انسان برمی‌آید که ارتداد به صرف تغییر عقیده، نافی کرامت ذاتی انسان نیست؛ قرآن، میان آزادی اندیشه و انکار دین از روی عناد، تفاوت قائل است. هدف از جهاد، عمدتاً جنبه دفاعی آن است و مشروعیت این جهاد، بدیهی و فطری است و حق طبیعی هر فرد و ملتی است و مقوله جهاد ابتدایی بستگی به شرایط دارد.

علاوه اینکه تنجیس مشرکین نه فقط به معنای نجاست ظاهری، بلکه به دلیل عارضه شرک است که انسان را دچار یک نوع آلودگی روحی و نجاست باطنی می‌کند. بنابراین ویژگی کرامت ذاتی و برتری انسان، بیانی عام و کلی است؛ آنچه اهمیت دارد رشد و کمال انسان با وجود موانع و غرایزی که سر راه او وجود دارد و منافاتی ندارد که در مقوله کرامت اکتسابی بخشی از انسان‌ها از این حکم، بیرون باشند.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵ش)، *علل الشرائع*، تهران: کتاب فروشی داوری.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: انتشارات بیدار.
- ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التئیر*، بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۹۲ش)، *تقریرات فلسفه امام خمینی* ^(رحمته علیہ)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(رحمته علیہ).

اسماعیلی، محسن؛ سیفی، محمدمهدی، (۱۳۹۷ش)، «مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در اندیشه علامه طباطبایی»، *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی*، دوره ۴۸، شماره ۴.

ایازی، سید محمدعلی، (۱۳۸۶ش)، «کرامت انسان و آزادی در قرآن»، *مجله بینات*، شماره ۵۳.

- ایازی، سید محمدعلی، (۱۳۹۵ش)، *آزادی در قرآن*، تهران: انتشارات ذکر.
- بلاغی، محمدجواد، (۱۴۲۰ق)، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: بنیاد بعثت.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق)، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۱ش)، *انسان در افق قرآن*، تهران: مؤسسه القرآن الکریم.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۸ش)، *آفرینش و انسان*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ش)، *حق و تکلیف در اسلام*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰ش)، *فطرت در قرآن*، قم: نشر اسراء.
- حسین زاده اصل، سودابه؛ علمی، قربان (۱۳۹۵ش)، «بررسی مقایسه‌ای مسأله کرامت انسان در قرآن و کتاب مقدس عبری (عهد عتیق)»، *پژوهش‌های ادیانی*، سال ۴، شماره ۸.
- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۹۲ش)، *الحیاء*، قم: نشر دلیل ما.
- خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، *منهاج الصالحین*، قم: مدینه العلم.
- رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.
- رشیدرضا، محمد، (بی تا)، *تفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه.
- رضایی اصفهانی، محمد؛ صدیق، حسین، (۱۳۹۳ش)، «بررسی تطبیقی آیه کرامت»، *فصلنامه مطالعات تفسیری*، سال ۵، شماره ۱۹.
- زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، جارالله، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.
- سید قطب، (۱۴۱۲ق)، *فی ضلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
- سیدرضی، (۱۳۸۰ش)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: موسسه انتشارات مشهور.
- شمس‌الدین، محمد مهدی، (۱۹۹۷م)، *جهاد الامه*، بیروت: دارالعلم.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت الله، (۱۳۸۲ش)، *جهاد در اسلام*، تهران: نشر نی.
- صدر، امام موسی، (۱۳۹۴ش)، *دین در خدمت انسان*، تهران: مؤسسه امام موسی صدر.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: نشر مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۰ق)، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، قم: انتشارات قدس محمدی.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
- فضل الله، محمدحسین، (۱۹۷۹م)، *الاسلام و منطق القوه*، بیروت: الدارالاسلامیه.
- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
- قرطبی، أبی عبدالله محمد، (۱۴۰۵ق)، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- علم الهی، سید مرتضی، (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دارالقرآن الکریم.
- مرتضوی، سیدضیاء، (۱۳۸۶ش)، «امام خمینی، کرامت انسان و پرسش‌هایی چند (نگاهی به مبانی فلسفی کرامت انسان)»، *مجموعه مقالات همایش امام خمینی (رحمة الله علیه) و قلمرو دین*.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰ش)، *نظریه حقوقی در اسلام*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره) علی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴ش)، *انسان سازی در قرآن*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره) علی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴ش)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۹ش)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) علی.
- موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۸ش)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) علی.
- نجات رایزن، علی، (۱۳۸۸ش)، *پایان‌نامه: مبانی و معیارهای فلسفی و قرآنی کرامت انسان از دیدگاه امام خمینی (ره) علی و شهید مطهری*، تهران: دانشکده علوم حدیث.
- نجفی، محمدحسن، (۱۳۶۲ش)، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نصری، عبدالله (۱۳۶۱ش)، *مبانی انسان شناسی در قرآن*، تهران: بنیاد تعلیم و تربیت اسلامی.
- یدالله پور، بهروز، (۱۳۸۸ش)، *کرامت انسان در قرآن کریم (ماهیت، مبانی، موانع)*، پایان‌نامه دکتری، قم: دانشگاه قم.
- یدالله پور، بهروز، (۱۳۸۸ش)، «معنا شناسی کرامت انسان در قرآن»، *پژوه‌شنامه علوم و معارف قرآن*، سال ۳، شماره ۲.