

کرامت اقتضایی انسان در بوتۀ نقد

محمد سبحانی نیا*

استادیار دانشگاه کاشان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۱۰)

چکیده

یکی از مباحث مهم در حوزه انسان‌شناسی، کرامت انسان است. از آنجا که امروزه کرامت انسانی با مباحث حقوق بشر رابطه‌ای ناگسستنی یافته است، تحلیل و تبیین آن در چارچوب قرآن کریم امری ضروری است. تأمل در آرای قرآن پژوهان و مفسران، نشان از آن دارد که در بحث کرامت انسان، اندیشه واحدی مشاهده نمی‌شود. برخی از قرآن پژوهان به جای کرامت «ذاتی»، از کرامت «اقتضایی» دفاع کرده‌اند. بنا بر این دیدگاه، هرچند انسان بالقوه گوهری شریف است، اما «انسان بما هو انسان» کرامت ذاتی بالفعل ندارد، بلکه تنها انسان مؤمن است که کرامت ذاتی خود را به فعلیت رسانده است. آنان برای این نگرش، به دلایل متعددی تمسک جستند که مهم‌ترین آنها، آیاتی از قرآن مجید است که گمراه‌تر بودن بعضی از انسان‌ها نسبت به حیوانات را مطرح کرده است. این نوشتار می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی و به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای، به واکاوی این دیدگاه که یک بحث درون‌دینی است، بپردازد و نشان دهد کرامت، یک امر ذاتی و غیرقابل انفکاک از انسان است.

واژگان کلیدی انسان، کرامت، ذاتی، اکتسابی، ایمان، ارزش، اقتضایی.

* E-mail: Sobhaninia41@yahoo.com

مقدمه

کرامت انسانی، چه در بُعد ذاتی، چه در بُعد ارزشی، گفتمان رایج جهان معاصر قرار گرفته است، در حالی که برخی جریان‌های فکری موسوم به فاشیسم و نازیسم، انسان را فی‌حده ذاته فاقد کرامت دانسته، منشاء کرامت وی را در اموری، مانند وابستگی او به دولت، حکومت، نژاد، عقیده و مذهب خاص جستجو می‌کنند. اسلام مکتبی است که برای انسان، افزون بر کرامت اکتسابی، به کرامت ذاتی قایل است و آن را مبنای عدالت، آزادی و صلح در جهان می‌داند، هرچند انسان، بتواند این حیثیت را برای خویش درک نماید، آموزه‌های دینی نقش مهمی در بنیان‌گذاری اندیشه کرامت ذاتی انسان داشته است. قرآن مجید در آیه ۷۱ سوره اسراء، اصل کرامت بشری را مطرح ساخته است و در روایات معصومین نیز بر این ترکیب و ترکیب‌های مشابه به‌وفور تأکید شده است. با این حال، تأمل در آرای قرآن‌پژوهان و مفسران، نشان از آن دارد که در بحث کرامت انسان اندیشه واحدی مشاهده نمی‌شود و با وجود آنکه از منبع وحیانی یکسانی سخن می‌گویند، اما در پرسش‌های کلیدی انسان‌شناسانه اختلاف نظر دارند.

۱- طرح بحث

در باب کرامت اکتسابی که انسان به صورت ارادی و از طریق به کار انداختن استعدادها و توانایی ذاتی خود در مسیر رشد، کمال و کسب فضایل اخلاقی به دست می‌آورد، بین اندیشمندان اسلامی اختلافی نیست. چالش اساسی بین آنها درباره کرامت ذاتی است. برخی از قرآن‌پژوهان کرامت اعطایی را ذاتی بشر از هر جنس، نژاد و رنگ دانسته‌اند و به بیان دیگر، برای «انسان بما هو انسان» کرامت ذاتی، خدادادی قائل هستند و کرامت عندالله را به عنوان وجه تمایز آدمیان در رسیدن به کمالات اختیاری برشمرده‌اند. در مقابل، برخی از اندیشمندان اسلامی به جای کرامت «ذاتی»، از کرامت «اقتضایی» دفاع کرده‌اند و انسان را به دلیل برخوردار بودن از روح الهی، دارای «استعداد و لیاقت» برای رسیدن به کرامت دانسته‌اند. این اختلاف رأی حکایت از نوع نگاه آنان به مقوله کرامت انسان دارد.

در این نوشتار سعی شده تا نحوه دخالت عنصر ایمان در کرامت انسان بررسی شود و به این سؤال اصلی پاسخ دهد که آیا از نظر قرآن مجید، انسان تنها «استعداد و لیاقت» برای رسیدن به کرامت دارد یا انسان بما هو انسان، صرف‌نظر از وابستگی‌های قومی، قبیله‌ای، نژادی و مؤمن یا غیرمؤمن بودن، بالفعل ارزش انسانی دارد؟! ادله کسانی که در برابر نظریه کرامت ذاتی، از «کرامت اقتضایی» دفاع کرده‌اند و ایمان را ملاک برای کرامت انسان می‌دانند، چیست؟ آیا کرامت ذاتی انسان با فراهم نشدن کرامت اکتسابی از بین می‌رود؟ حدود کرامت انسان‌ها تا کجاست و چه کسانی از دایره کرامت انسانی بیرون خواهند بود؟

۲- ضرورت بحث

کرامت ذاتی انسان و حقوق ناشی از این کرامت، مهم‌ترین و بیشترین گفتمان امروز جهان معاصر است. اکنون که کرامت انسانی مهم‌ترین اصل مبنایی و پایه‌گذار نظام بین‌المللی حقوق بشر است، ضرورت دارد این مقوله ارزشمند مورد بحث، بررسی، کنکاش و مذاقه دوباره قرار گیرد. تبیین بحث کرامت انسان می‌تواند چهره‌ای زیبا و جذاب از اسلام در جامعه بشری ترسیم نماید و بسیاری از پیرایه‌هایی را که از سوی بدخواهان به قرآن بسته شده است بزدايد

نپرداختن رویکرد اسلام به کرامت انسان، موجب اتهام گردیده است. این در حالی است که مترقی‌ترین نوع کرامت انسان در اسلام ارائه شده است. امانوئل کانت، فیلسوف نامدار قرن هجدهم میلادی، با اینکه در سراسر آثار وی، حتی یک بار ترکیب «حقوق بشر» دیده نمی‌شود، پدر حقوق بشر شناخته شده است؛ زیرا در نوشته‌های او ترکیب «کرامت انسانی» دیده می‌شود و چون این اصل خمیرمایه حقوق بشر است، به او چنین عنوانی داده‌اند (ر.ک؛ محقق داماد، ۱۳۸۰: ۱۵۲)، در حالی که قرآن مجید چهارده قرن پیش، اصل کرامت بشری را به صراحت مطرح کرده است. اصل کرامت ذاتی انسان در حوزه‌های مختلف اخلاق، سیاست، فقه و حقوق و... کاربرد دارد که بیان همه نمونه‌ها از حوصله این تحقیق خارج است و اینجا تنها به برخی از آنها بسنده می‌شود.

در حوزه مناسبات اخلاقی، به این اصل زیاد استناد شده است. در نگاه استاد مطهری، کرامت نَفَس محور اخلاق اسلامی است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۲: ۵۶۱). از نگاه اندیشمندان، رعایت کرامت انسانی در حوزه تعاملات سیاسی ابعاد گوناگونی دارد. در واقع، اصل آزادی و اختیار انسان در مناسبات سیاسی، تجلی کرامت انسانی و مقتضای خلیفه الهی اوست (ر.ک؛ عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۲۵۳). فقهای بزرگ در موارد مختلف در فقه، به اصل کرامت استناد کرده‌اند و بر اساس آن فتوا داده‌اند؛ مثلاً بعضی از عالمان دینی در بحث طهارت متوقای مسلمانان و کافر گفته‌اند: «بر مبنای کرامت انسانی، می‌توان به طهارت آنها قائل شد؛ زیرا تکریم انسانی اقتضای طهارت را دارد» (انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۲۱۲ و خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۸۶). امروزه شبیه‌سازی انسان جدیدترین چالش مذهبی قرن به شمار می‌رود. یکی از دلائل مخالفان، ناسازگاری آن با کرامت انسان است که در این باره کتاب‌ها و مقالات متعدّد علمی و پژوهشی منتشر شده است (ر.ک؛ اسلامی، ۱۳۸۶). بنابراین، موضوع کرامت ذاتی انسان یکی از مباحث اساسی و راهگشا در حوزه قرآن پژوهی به شمار می‌رود که در حوزه علوم انسانی می‌تواند پاسخگوی بسیاری از سؤالات و روشنگر برخی از شبهات نوظهور باشد.

۳- پیشینه پژوهش

اندیشمندان حوزه مطالعات اجتماعی به موضوع کرامت انسان اهتمام ویژه داشته‌اند. جستجوها نشان می‌دهد هرچند درباره کرامت ذاتی به صورت پراکنده مطالبی مطرح شده، اما پژوهشی مستقل که به طرح دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان اسلامی در این باب و نقد و بررسی آنها بپردازد، تدوین نشده است.

مؤلف کتاب *کرامت انسان در قرآن کریم*، مبانی کرامت و موانع اجتماعی دستیابی به کرامت انسانی را بررسی کرده است (ر.ک؛ یدالله پور، ۱۳۹۱). امام موسی صدر در بحث «اسلام و کرامت انسان»، به تشریح مبانی عقیدتی اسلام درباره انسان، اجتماع و قوانین مرتبط با او می‌پردازد (ر.ک؛ صدر، ۱۳۸۳: ۷۱-۹۹). اسمعیل رحیمی‌نژاد در مقاله «نگرش اسلامی به کرامت انسانی» به واکاوی مفهوم و مبانی کرامت ذاتی و اکتسابی انسان از دیدگاه اسلام پرداخته است (ر.ک؛ رحیمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۱۲۶). محمد رحمانی زروندی در مقاله

«کرامت انسان در قرآن و روایات»، پس از مفهوم‌شناسی کرامت، کرامت انسان‌ها در مکتب اسلام را با جهان غرب مقایسه کرده است (ر.ک؛ رحمانی زروندی، ۱۳۸۹: ۳۵-۵۲). محمدآصف محسنی در مقاله خود، موضوع کرامت اکتسابی انسان را از دیدگاه علامه طباطبائی بررسی کرده است (ر.ک؛ محسنی، ۱۳۹۳: ۸۱-۱۰۲). اسماعیل نساجی زواره در مقاله «شاخص‌های کرامت انسان در آموزه‌های قرآن» به معرفی انواع کرامت و شاخص‌های آن پرداخته است (ر.ک؛ نساجی زواره، ۱۳۹۲: ۳۷۹ و ۳۳-۳۵). بهروز یدالله‌پور و سید رضا مؤدب در مقاله کرامت انسان و الزامات آن از منظر قرآن کریم به حق حیات، حق آزادی، حق برخورداری از عدالت بررسی کرده‌اند (ر.ک؛ یدالله‌پور، ۱۳۹۳: ۷۵-۹۰). چنان‌که ملاحظه می‌شود، جهت‌گیری بیشتر مقالات، کرامت اکتسابی انسان است، در حالی که چالش اساسی درباره کرامت ذاتی انسان و حدود و قلمرو آن است.

۴- معنای کرامت

از آنجا که «کرامت» یک واژه عربی است و معادل فارسی آن گویا و روشن نیست و به‌رغم همه تلاش‌ها و تکاپوها نمی‌توان تعریف جامع و مانع و یا حد و فصل منطقی برای آن مشخص نمود، لذا در بسیاری از متون فارسی از خود واژه کرامت استفاده می‌شود: «اگر ما خواسته باشیم کلمه کریم را به فارسی ترجمه کنیم، باید چند کلمه را کنار هم بگذاریم تا معنای کریم روشن شود. روح بزرگوار و منزّه از هر پستی را کریم می‌گویند» (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۲۱).

کرامت انسانی، علی‌رغم اهمیت بسیار والایی که دارد، تاکنون در هیچ یک از اسناد بین‌المللی و قوانین داخلی کشورها تعریف جامع و مانعی برای آن ارائه نشده، بلکه هر مکتب و اندیشه‌ای تعریف خاص و مورد نظر خود را مطرح کرده است. در اندیشه اسلامی نیز از رویکردهای گوناگون نسبت به کرامت انسان، همچون رویکرد فقهی، عرفانی، اخلاقی، فلسفی و حقوقی سخن به میان آمده است و تفسیرهای متفاوتی از آن ارائه شده است (ر.ک؛ یدالله‌پور، ۱۳۹۱: ۳۳-۳۹).

با این حال، لغت‌شناسان و فرهنگنامه‌نویسان برای واژه کرامت معانی مختلفی را ذکر کرده‌اند. ابن‌فارس در معنای «کریم» می‌نویسد: «کریم یا به مفهوم شرافت نفسانی و یا به معنای شرافت اخلاقی است و کریم که از اسماء الهی است به معنا بخشاینده گناهان بندگان است» (ابن‌فارس، ۱۴۱۸ق: ۹۲۳). در مفردات می‌خوانیم: «کَرَم در مقام توصیف انسان به معنای خوی و کردار ستوده است که بالفعل از او ظاهر گردد و جز بر محاسن (نیکی‌های) بزرگ اطلاق نمی‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۴۲۸). در قاموس قرآن آمده است: «کرامت در لغت به معنای بزرگواری، شرافت، بخشندگی و سخاوت، ارزشمند بودن و عزیز بودن و مانند آن می‌باشد» (قرشی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۱۰۳). از مجموع معانی ذکر شده به دست می‌آید که اکثر لغت‌شناسان، کرامت را به معنای شرافت، بزرگواری و در مقابل دنائت و پستی آورده‌اند.

۵- گونه‌های کرامت انسان در قرآن

به اعتقاد برخی از اندیشمندان، در سراسر آفرینش سه گونه کرامت وجود دارد:

- ۱- کرامت ملکوتی که فراطبیعی صرف و مربوط به فرشتگان خدا، عرش الهی، حاملان عرش و... است. ۲- کرامت طبیعی که مربوط به موجودات طبیعی است. از این رو، خداوند گیاهان را با وصف کرامت یاد می‌کند و می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ يَرْوُوا إِلَی الْأَرْضِ كَمَا أَنْبَتْنَا فِیْهَا مِنْ كُلِّ رَوْحٍ كَرِیْمٍ: آیا آنان به زمین نگاه نکردند که چقدر از انواع گیاهان پرارزش در آن رویانندیم؟!﴾ (الشعراء/ ۷). ۳- کرامت بلند انسانی که از تلفیق بین طبیعت و فراطبیعت حاصل آمده است و از جمع سالم میان کرامت ملکوتی و کرامت طبیعی پدیدار گشته است» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۲۷).

علامه طباطبائی کرامت انسان را به تکوینی و اکتسابی یا طبیعی و الهی و ارزشی تقسیم می‌کند. از نظر ایشان، کرامت تکوینی و طبیعی به معنای برخوردار بودن انسان از قابلیت‌ها و نعمت‌های بی‌بدیل و دارا بودن موقعیت ممتاز در عالم خلقت است، اما کرامت اکتسابی، الهی و ارزشی، دستیابی به کمالات انسانی و مقام قرب الهی است که با مجاهدت‌ها و رعایت تقوای الهی به دست می‌آید (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۳: ۱۶۵).

کرامت ذاتی، کرامتی اعطایی از جانب خداوند برای همه آدمیان است تا زمانی که عنوان انسان و بنی آدم بر او صادق است، از کرامت انسانی و حقوق فطری ناشی از آن برخوردار است. مشهورترین آیه‌ای که بر کرامت ذاتی انسان دلالت دارد، آیه ۷۰ سوره اسراء است که در ادامه درباره آن به تفصیل سخن خواهیم گفت. اما کرامت اکتسابی اختصاص به مؤمنان دارد که در سایه تقوا آن را به دست آورده‌اند. قرآن مجید می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا 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 شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. گرامی‌ترین شما نزد خداوند، باتقواترین شماست؛ خداوند دانا و آگاه است! ﴿(الحجرات/۱۳)﴾.

در باب عمده‌ترین تفاوت و وجه افتراق کرامت ذاتی و اکتسابی می‌توان گفت:

«کرامت ذاتی، غیرارادی است و بی‌آنکه آدمی در این امر دخالتی داشته باشد، خالق هستی آن را در وجود و ضمیر وی به ودیعت نهاده است، اما کرامت اکتسابی، ارادی و اختیاری است و به اراده و خواست انسان و تلاش و کوشش وی در وصول به آن بستگی دارد و هرچه در این راه بیشتر به تکاپو و تلاش افتد، به درجاتی بالاتر از کرامت نائل خواهد گشت و هرچه کاهل‌تر و بی‌اراده‌تر باشد، حرمان او فزون‌تر خواهد بود» (جوان آراسته، ۱۳۸۴: ۸۵).

۶- رویکردهای مختلف درباره کرامت ذاتی انسان

در باب «کرامت ذاتی انسان» می‌توان به چهار دیدگاه دست یافت که عبارتند از:

۱- رویکرد مبتنی بر اندیشه فاشیستی که انسان را فی حد ذاته فاقد کرامت دانسته، منشاء کرامت وی را در اموری مانند وابستگی او به دولت، حکومت، نژاد، عقیده و مذهب خاص جستجو می‌کنند. این جریان‌های فکری، منکر هر نوع منبع و منشاء پیشینی برای حقوق بشرند (ر.ک؛ هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۴۸). بر اساس این اندیشه، انسان از هیچ گونه کرامت ذاتی

برخوردار نبوده است. نیچه که شرافت و کرامت را از آن زبردستان می‌داند، در این باره می‌نویسد:

«این سخن باطل است که مردم، قبایل و ملل در حقوق یکسانند و این عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است. مردم باید دو دسته باشند: یکی، زبردستان و خواجهگان و دیگری، زبردستان و بندگان. اصالت و شرف متعلق به زبردستان است و آنها غایت وجودند و زبردستان، آلت و وسیله اجرای اغراض ایشان می‌باشند» (فروغی، ۱۳۴۴، ج ۳: ۱۹۹).

۲- رویکرد دوم، مبتنی بر نوعی نگرش اومانستی است. مبنای کرامت انسان در رویکرد سکولار، برخوردار بودن انسان از توانایی‌های خاص، از جمله توانایی تفکر، قدرت انتخاب، آزادی اراده می‌باشد. در این نگاه، هیچ گونه توجهی به منشاء کرامت انسان و عوامل ماورایی از جمله خداوند که در شکل دادن به حقیقت انسان نقش اساسی دارند، نمی‌شود.

«در تلقی سکولار، انسان معیار همه چیز است. در این تلقی، ارزشی ورای انسان وجود ندارد و همه چیز دایر مدار انسان است. انسان معیار شناخت، معیار ارزش، و معیار حقایق و درستی و نادرستی است. این دیدگاه را می‌توان در آثار اندیشمندانی چون مارکس، کانت و آگوست کنت و در ادامه، در مکاتبی چون اگزیستانسیالیسم جست» (حسنی، ۱۳۹۲: ۱۱۴-۱۱۵).

۳- رویکرد سوم، رویکرد اسلامی و دینی سنتی است که معتقدند: برخی از انسان‌ها گرچه از کرامت برخوردارند، اما با اختیار خود، این کرامت را در مرحله بالقوه متوقف نموده، خود را از هر گونه حرمت و شرافت بالفعل محروم می‌سازند. آنها در واقع، کرامت اقتضایی را مطرح کرده، قائل به کرامت ذاتی بالفعل برای انسان نیستند، هر چند انسان را بالقوه گوهری شریف می‌دانند.

یکی از صاحب‌نظران با رده‌اطلاق و عموم کرامت بشری، «اصل کرامت انسان» را فاقد پیام‌های حقوقی و ارزشی می‌داند و معتقد است:

«درست است که قرآن کریم برای انسان، حرمت و کرامت ذاتی قائل است، ولی انسان‌های بد را هم در حدّ حیوان تنزل داده است. کرامت و حرمت ذاتی تا وقتی است که خوی انسانیت و شرافت انسانی وجود داشته باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ الف: ۲۸۵). ایشان در جایی دیگر یادآور شده است: «تاریخ بشری شاهد افراد جنایتکاری بوده است که زمین را از خون انسان‌های بی‌گناه سیراب نموده‌اند... حال آیا چنین انسان‌هایی، کرامت بشری و احترام دارند؟... اطلاق و عموم کرامت بشری با هیچ منطق و برهانی قابل پذیرش نیست و حتماً استثنا دارد» (همان: ۲۸۰).

ایشان در پاسخ به این سؤال که آیا انسان از دیدگاه ارزشی، بر همه موجودات مزیت دارد و آیا همه انسان‌ها در این زمینه مساویند، گفته است: نه همه انسان‌ها بهتر از همه حیوانات هستند و نه همه پست‌تر. برخی آن قدر تکامل می‌یابند که فرشتگان در برابرشان سجده می‌کنند و برخی چنان تنزل می‌یابند که از حیوانات هم پست‌ترند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ ب، ج ۱-۳: ۳۶۷).

آیت‌الله جوادی آملی نیز کرامت مبتنی بر وحی را مطرح کرده، می‌گوید: «کرامت انسان طبق دلیل عقلی و نقلی پذیرفته شده و سند تامّ کرامت وی، همانا خلافت اوست؛ یعنی چون وی خلیفه خدای کریم است، از کرامت بهره‌مند است و خلیفه کسی است که قانون مُستخلف‌عنه را به رسمیت شناخته است و همان را اجرا کند، پس اگر کسی در کنار سفره خلافت بنشیند و از حیثیت خلاف بهره‌ور شود، ولی قانون شخصی خود را به رسمیت بشناسد، یا به قانون دیگران احترام عملی بگذارد، چنین انسانی شایسته خلافت نیست و از کرامت برخوردار نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۷).

علامه جعفری می‌گوید: «منشاء این کرامت ذاتی عبارت است از رابطه بسیار مهم و بالارزش خداوندی با انسان که از آیه شریفه ۲۹ سوره حجر مبنی بر «و در او (انسان) از روح خود دمیدم»، استفاده می‌شود که با این تکریم بسیار با عظمت او را شایسته سجده فرشتگان فرمود» (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۲۴). از این سخن می‌توان چنین نتیجه گرفت که به نظر ایشان، مراد از انسان در آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾، نه افراد انسانی، بلکه مقام انسانیت است که

در ذات نیز از فرشتگان برتر و بالاتر است؛ زیرا این مقام انسانیت بود که به سبب شرافت یافتن به روح الهی، مسجود ملائکه الهی قرار گرفت.

ایشان می‌گویند:

«اگر متفکری یا مکتبی ادعا کند که همه انسان‌ها در برخورداری از حق کرامت و شرف انسانی یکسانند و هیچ تفاوتی با دیگری ندارند، قطعاً سخنی نامفهوم می‌گوید! آیا معقول است که علی‌بن ابی‌طالب با ابن‌ملجم هوی‌پرست و جنایتکار بزرگ تاریخ، بدون تفاوت از حق کرامت و شرف انسانی برخوردار باشند؟» (همان: ۳۵۶).

در تفسیر نمونه نیز می‌خوانیم:

«بنی‌آدم معمولاً در قرآن عنوانی است برای انسان‌ها توأم با مدح و ستایش و احترام، در حالی که کلمه انسان با صفاتی همانند ظلوم، جهول، هلوع (کم‌ظرفیت)، ضعیف، طغیانگر، ناسپاس و مانند آن توصیف شده است و این نشان می‌دهد که بنی‌آدم به انسان تربیت‌یافته اشاره می‌کند و یا حداقل نظر به استعداد‌های مثبت انسان دارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۰۵).

۴- بنا بر دیدگاه چهارم، «کرامت انسانی» ذاتی و زوال‌ناپذیر و اسقاط‌ناپذیر و فعلی است. برخی از مفسران با استناد به آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (الإسراء / ۷۰)، بر فراگیر بودن کرامت انسان تأکید کرده‌اند. ابن‌عاشور می‌گوید: «تردید نیست که در این آیه شریفه، مراد از بنی‌آدم، جمیع نوع بشر مقصود است» (ابن‌عاشور، ۱۳۸۴ق، ج ۱۴: ۱۳۱).

صاحب روح‌المعانی نیز کرامت را برای همه آدمیان از نیکوکاران و بدکاران می‌داند و امتیازی را برای گروهی بر دیگری در بهرمندی از کرامت نمی‌پذیرد (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۱۲). سید مرتضی در کتاب *امالی*، در مسئله تفضیل انبیاء بر ملائکه، آیه را شامل تمام بشر دانسته است (ر.ک؛ علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۲۳۵).

به اعتقاد علامه طباطبائی، آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» در مقام امتنان، همراه با نوعی عتاب و سرزنش نسبت به نافرمانی بشر از خداوند است که این ویژگی ایجاب می‌کند که مقصود را آیه شریفه، اعم از موحدان، مشرکان و کافران باشد؛ چه اگر مقصود تنها انسان‌های

شایسته و مطیع بود، معنای امتنان و عتاب درست نبود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۱۴). ایشان می‌گویند:

«مقصود از تکریم، اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد و با همین خصوصیت است که معنای تکریم با تفضیل فرق پیدا می‌کند، چون تکریم، معنایی است نفسی و در تکریم کاری به غیر نیست، بلکه تنها شخص مورد تکریم مورد نظر است که صاحب شرافتی و کرامتی بشود، به خلاف تفضیل که منظور از آن این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، در حالی که او با دیگران در اصل آن عطیه شرکت دارد» (همان).

استاد مطهری با اینکه به وجود کرامت ذاتی انسان تصریح کرده (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۱۱)، از بعضی از کلامشان، دیدگاه سوم، یعنی کرامت اقتصادی استفاده می‌شود، آنجا که معتقدند: «انسان حقیقی که خلیفه‌الله است، مسجود ملائکه است، انسان به علاوه ایمان است، نه انسان منهای ایمان ناقص. چنین انسانی، حریم، خونریز و بخیل و از هر حیوانی پست‌تر است» (همان: ۱۶). بر اساس این نگرش، تنها انسان مؤمن الهی و اخلاقی است که به سبب ایمان آوردن به ذات اقدس الهی و پشت کردن به تمام شهوت‌های ظلمانی، کرامت ذاتی خود را به مرحله فعلیت رسانده است و باید تمام حقوق او را به عنوان یک انسان رعایت نمود. اما از بعضی دیگر از کلام ایشان، دیدگاه چهارم فهمیده می‌شود، آنجا که در باب اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گویند:

«تکیه‌گاه این اعلامیه، مقام ذاتی انسان است. شرافت و حیثیت ذاتی انسان است. از نظر این اعلامیه، انسان به واسطه یک نوع کرامت و شرافت مخصوص به خود، یک سلسله حقوق و آزادی‌هایی دارد که سایر جانداران به واسطه فاقد بودن آن حیثیت، شرافت و کرامت ذاتی، از آن حقوق و آزادی‌ها بی‌بهره است. نقطه قوت این اعلامیه همین است» (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۶۹).

حال باید دید که اندیشمندان مسلمان با وجود آنکه از منبع وحیانی یکسانی سخن می‌گویند (الإسراء/ ۷۰)، چرا در بحث کرامت انسان اندیشه واحدی ندارند و دچار اختلاف نظر شده‌اند. بحث ما در این تحقیق، بر رویکرد سوم متمرکز است.

۷- دلایل کرامت اقتضایی انسان

اندیشمندان مسلمان که اطلاق و عموم کرامت بشری را نپذیرفته‌اند، برای دیدگاه خود به دلیل‌هایی که دارند، تمسک جسته‌اند. برخی از این دلایل عبارتند از:

۷-۱) دلایل قرآنی

الف) برداشتی خاص از آیه کرامت

عالمان دینی که معتقد به کرامت اقتضایی انسان هستند، از آیه ۷۰ سوره اسراء که در کرامت همه افراد انسانی ظهور دارد، تفسیر خاصی ارائه کرده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی در این باب می‌گوید:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ؛ یعنی ما انسان را گرامی داشتیم، چون در خلقت او گوهری کریم به کار رفته است. اگر انسان مانند سایر موجودات، فقط از خاک خلق می‌شد، کرامت برای او ذاتی یا وصف اولی نبود، ولی انسان فرع و اصل دارد؛ فرع او به خاک برمی‌گردد و اصل او به الله منسوب است» (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۶۲).

ایشان از آیه ﴿... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم؛ پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است! ﴿(المؤمنون/۱۴) استفاده می‌کند و می‌فرماید:

«مبارک بودن خدا از نظر افاضه جسم انسان یا نشئه نباتی او نیست و مربوط به نشئه حیوانی او هم نیست، بلکه مربوط به مقام انسانیت اوست و این مقام انسانیت است که مسجود فرشتگان است و مکرم‌تر از موجودات دیگر و فی‌نفسه، گرامی است» (همان: ۹۹).

ایشان سند تام کرامت انسان را خلافت او می‌دانند؛ یعنی انسان بما هو خلیفه، از کرامت بهره‌مند است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۷).

استاد مصباح نیز آیه **﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾** را در مقام مقایسه با دیگر آفریده‌ها می‌داند:

«آیه چیزهایی را ذکر می‌فرماید که ارزش اخلاقی ندارد. یک سلسله نعمت‌ها را بیان می‌کند که به انسان داده است و به موجودات دیگر نداده است. در نتیجه، انسان بهره‌ وجودی بیش‌تری خواهد داشت و در دنبال آیه می‌فرماید: **﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْأُبْرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾** و آنها را در خشکی و دریا، (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم؛ و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم. این دو جمله می‌تواند تفسیری برای آن کرامت باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۹۰).

ایشان آیه مذکور را که ناظر به کرامت تکوینی انسان است، مدح فعل خدا می‌داند. از این رو، معتقد است:

«اگر انسان فضیلتی هم دارد، به اعتبار این است که متعلق تکریم‌های الهی است، وگرنه با نظر دقیق باید گفت که این کرامت‌ها از آن خداست، اما جایی که پای افعال اختیاری به میان آید، دیگر جای کرامت عمومی و همگانی نیست» (همان: ۹۲).

علامه جعفری ضمن پذیرش کرامت طبیعی و تکوینی انسان در تفسیر آیه کرامت می‌نویسد:

«خداوند سبحان زمینه ارزش، کرامت و شرافت را در انسان به وجود آورده است؛ یعنی همه نیروها و استعدادها مثبت که خداوند به انسان‌ها عنایت فرموده است، مقتضی ارزش، کرامت و حیثیت است که مقتضی به وجود آمدن حق کرامت برای آنان می‌باشد، نه اینکه در همه موقعیت‌ها و شرایط، انسان‌ها شرف ذاتی و کرامت وجودی دارند. لذا اگر انسانی در صدد هوی‌پرستی، خودکامگی و قدرت‌بازی و خودهدفی برآمد و آن نیروها و استعدادها را به سوی اهداف پلید خود توجیه و مورد بهره‌برداری قرار داد، قطعی است که چنین انسانی نه فقط حق کرامت و شرافت ذاتی ندارد، بلکه بدان سبب که مخل حیات، کرامت و آزادی دیگر انسان‌ها می‌باشد، مجرم

بوده، باید مؤاخذه شود و نیز برای دفاع از حقوق حیات، کرامت و آزادی آنان مورد کیفر قرار بگیرد» (جعفری، ۱۳۷۹: ۳۵۰).

از اینجا روشن می‌شود که نقطه اشتراک نظر این سه بزرگوار آن است که انسان بما هو انسان، از کرامت برخوردار نیست.

بعضی از مفسران درباره آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا...﴾ گفته‌اند: «تعبیر به تکریم فرزندان آدم^(ع)، در حالی که کافران در میان آنان نیز قرار دارند، به سبب مبالغه در صفت تکریم است» (طوسی، بی تا، ج ۶: ۵۰۳ و جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۳۱).

برخی دیگر از مفسران گفته‌اند:

«آیه شریفه صفت تکریم را بر همه انسان‌ها جریان بخشید، از آن رو که در میان انسان‌ها کسانی‌اند که این صفت را دارند، نه از آن باب که همگی آنان از این صفت بهره‌مند باشند؛ نظیر آن، آیه شریفه ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران/ ۱۱۰) است. در میان امت اسلامی، گروهی از آنان هستند که ویژگی‌های آیه از جمله عمل به فریضه امر به معروف و نهی از منکر را دارند، اما صفت بهترین امت بر همه امت جریان یافته است» (طوسی، بی تا، ج ۶: ۵۰۳ و جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۳۱).

در کتاب لطایف/الإشارات بیان شده است:

«منظور از بنی آدم، همان مؤمنان هستند؛ چراکه به تعبیر قرآن، ﴿وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ﴾ (الحج/ ۱۸). در نتیجه، غیرمؤمن کرامت ندارد و اگر واژه بنی آدم به کار رفته است و از واژه مؤمنون استفاده نشده، بدان روست که این تکریم، ناشی از طلبکاری و استحقاق نیست» (قشیری، بی تا، ج ۲: ۳۵۹).

نقد و بررسی

با درنگ و ژرفنگری در آیات قرآن، نادرستی برداشت یاد شده روشن می‌گردد:

۱- با توجه به آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ما آدمی را گرامی داشتیم؛ و آن‌ها را در خشکی و دریا، حمل کردیم؛ و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم؛ و آن‌ها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم ﴿(الإسراء/۷۰)﴾، جهت‌گیری آیه، تکریم عمومی و فراگیر بالفعل ابناء بشر می‌باشد؛ زیرا؛ اولاً کرامت بالفعل و عمومی، موافق ظاهر آیه شریفه است، چون در آیه شریفه، از لفظ «بنی آدم»، استفاده شده است که لفظ عام است و بدون هیچ قید دیگری، متعلق تکریم الهی قرار گرفته‌اند. بنی آدم بر عموم افراد بشر، از زن و مرد، کوچک و بزرگ و... دلالت دارد و در استعمال‌های قرآنی همیشه در معنای عموم به کار رفته است (ر.ک؛ الأعراف/ ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۵ و ۱۷۲؛ الإسراء/ ۷۰ و یس/ ۶۰)، برخلاف «ناس» که اسم جمع و به معنای مردم است. در قرآن کریم، گاه در عموم استعمال شده است و گاهی در گروه خاصی از افراد بشر به کار رفته است؛ مثلاً در آیه ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ و با مردم، در گاهواره و در حالت کهولت (و میانسال شدن) سخن خواهد گفت و از شایستگان است ﴿(آل عمران/ ۴۶)﴾، مراد از «ناس» در این آیه، بنی اسرائیل و افراد حاضر در زمان زندگانی حضرت عیسی^(ع) است (ر.ک؛ بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۱ ک ۴۳۲-۴۳۳). زراره از امام باقر و امام صادق^(ع) نقل می‌کند که این دو بزرگوار در تفسیر «بنی آدم» فرمودند: «هِيَ عَامَّةٌ: بنی آدم عام است و شامل تمام فرزندان آدم^(ع) می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۶۰: ۲۲۰). حمل کلمه بنی آدم بر مؤمنان، خلاف ظاهر آیه است که نیاز به قرینه دارد و این قرینه در آیه وجود ندارد.

ثانیاً با سیاق این آیه و آیات قبل از آن نیز همخوانی دارد. خدای متعال در آیات پیشین، در مقام امتنان و عتاب، نعمت‌های خود را به انسان یادآور شده است. با دقت در آن آیات درمی‌یابیم که آن نعمت‌ها همه فرزندان آدم^(ع) را در بر گرفته است. علامه طباطبائی می‌گوید: «مراد از آیه، بیان حال جنس بشر است، صرف نظر از کرامت‌های خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده‌ای اختصاص داده، بنابراین، این آیه مشرکین و کفار و فاسقین را زیر نظر

دارد؛ چه اگر نمی‌داشت و مقصود از آن، انسان‌های خوب و مطیع بود، معنای امتنان و عتاب درست در نمی‌آمد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۱۴).

ثالثاً اگر عنصر ایمان در کرامت دخالت دارد، چرا این کرامت شامل جنیان مؤمن نشود؟!

از اینجا معلوم می‌شود که تکریم عمومی فرزندان آدم را از باب مبالغه در صفت دانستن، ادعایی بدون دلیل، بلکه مخالف سیاق آیه شریفه است. همان‌گونه که این سخن نیز که «عمومیت تکریم از این نظر است که در میان انسان‌ها کسانی هستند که این صفت را دارند؛ نظیر آیه امر به معروف و نهی از منکر» باطل است؛ زیرا در آیه امر به معروف و نهی از منکر نیز مخاطب آن، همه مسلمانان و مراد از «ناس» همه انسان‌ها می‌باشند و مسلمانان از آن حیث که مسلمان هستند، بهترین امتی می‌باشند که آفریده شده‌اند و برای نفع جامعه بشری پدید آمده‌اند و ملاک این برتری، به تصریح آیه شریفه، انجام فریضه امر به معروف و نهی از منکر و ایمان به خدا دانسته شده است که از منابع دینی استفاده می‌شود که این فرایض بر همگان واجب بوده است.

۲- مختص دانستن کرامت به اهل ایمان و برخوردار نبودن کافر از کرامت با آیه ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائده / ۳۲) همخوانی ندارد؛ زیرا از این آیه برمی‌آید انسان چنان ارزشی دارد که حیات یک انسان مساوی با حیات همه انسان‌ها، و مرگ او مساوی با مرگ همه انسان‌هاست، چون انسانیت حقیقتی است که در همه انسان‌ها مشترک است و اگر فردی را بدون دلیل بکشد، آن حقیقت مشترک را از بین برده، انسانیت را لگدکوب و بی‌ارزش کرده است و از این نظر، فرقی بین مؤمن و غیرمؤمن نیست.

۳- قرآن به صراحت حفظ حیثیت و کرامت انسان را منحصر به مسلمان و مؤمن نمی‌کند، بلکه نسبت به حفظ آبرو و حیثیت همه انسان‌ها، حتی غیرمسلمانان تأکید می‌کند و می‌فرماید: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾: خدا شما را از نیکی کردن و رعایت

عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند، نهی نمی‌کند؛ چراکه خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد ﴿الممتحنه/ ۸﴾.

بر این اساس، صاحب جواهر، وقف بر غیرمسلمانان را جایز می‌داند، البته در صورتی که وقف در راه نیازهای شخصی و انسانی آنان هزینه شود و به انگیزه کرامت انسان‌ها و نیز به انگیزه‌های عقلایی و اسلامی دیگری باشد؛ مانند اینکه شاید مسلمانی از آنان متولد شود یا خودشان بر اثر دیدن این مهرورزی‌ها اسلام بیاورند (ر.ک؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۸: ۳۴).

۴- خداوند در وصف حال مشرک غیرمعاند می‌فرماید: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ و اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد، به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود (و در آن بیندیشد)؛ سپس او را به محل امن وی برسان؛ چراکه آنها گروهی ناآگاهند! ﴿التوبه/ ۶﴾.

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه شریفه می‌گوید: «این نهایت مرتبه مراعات اصول فضیلت (اخلاقی) و حفظ کرامت (انسانی) و انتشار رحمت، رأفت و شرافت انسانی است که قرآن کریم آن را معتبر شمرده است». ایشان در ادامه می‌گوید: «این آیه محکمی است که نسخ نمی‌شود... چون ظاهر کتاب و سنت این است که کسی را نمی‌توان قبل از اتمام حجت مؤاخذه کرد... پس بر مسلمانان فرض است که به کسانی که از آنان امان می‌خواهند تا در جامعه اسلامی حضور یابند و معارف دین را بفهمند، امان دهند و این، اصلی است که هرگز باطل نخواهد شد و تغییر نخواهد کرد... پس آیه، محکمی است که تا روز قیامت قابل نسخ نیست» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۲۰۷). سؤال اینجاست که اگر انسان مشرک، کرامتی ندارد، پناه دادن او و تأمین امنیت وی در جامعه اسلامی برای شنیدن معارف دین چه معنا خواهد داشت؟

۵- فراگیر بودن دلیل تکریم انسان، تکریم عمومی و فراگیر ابناء بشر را تأیید می‌کند. قرآن پژوهان بزرگ برای کرامت انسان از اموری به عنوان راز کرامت انسان برشمرده‌اند. برخی وجه کرامت و برتری انسان را بر موجودات دیگر، در یکی از مصادیق برتری جسمانی آن دانسته‌اند؛ مانند روایت میمون بن مهران از ابن عباس که وجه برتری را به آن می‌داند که

انسان با دست غذا می‌خورد و حیوانات با دهان (ر.ک؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۵۸۹). عده‌ای دلیل کرامت انسان را بهره‌مندی از عقل (ر.ک؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۴۸۷ و طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ۲۱۵) ذکر کرده‌اند و برخی نیز راز کرامت را، روح انسان علاوه بر امتیازات جسمی و مجموعه‌ای از استعدادهای عالی و توانایی بسیار برای پیمودن مسیر تکامل به طور نامحدود دانسته‌اند (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۲۴۱). گروهی دیگر با نگاهی فراگیر به این شرافت و کرامت نگریسته‌اند و وجه آن را در عقل، نطق، معرفت، زیبایی صورت، نیکویی هیئت ظاهری و استعداد در تسخیر آسمان‌ها و زمین و موجودات دانسته‌اند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۴۸۰).

بدیهی است که امور یاد شده همه انسان‌ها را شامل می‌شود. در این صورت، باید بپذیریم که این تکریم، همه انسان‌ها را، اعم از مؤمن، فاسق و کافر فراگرفته است؛ زیرا نمی‌توان دلیل تکریم را فراگیر دانست، ولی آن را به افرادی خاص تخصیص زد.

ب) آیه تشبیه کافران به حیوانات

برخی از قرآن‌پژوهان با استناد به آیاتی از قرآن مجید که در آنها بعضی انسان‌ها را از حیوانات پست‌تر می‌داند؛ مانند آیه ﴿...أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف / ۱۷۹) و آیه ﴿...إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان / ۴۴)، نتیجه گرفته‌اند که کرامت ذاتی انسان پس از انجام جرم و گناه از میان می‌رود. بر این اساس، گفته شده است:

«از دیدگاه اسلام، انسان صاحب کرامت تکوینی است و آن عبارت از نعمت‌هایی است که خدای متعال به انسان داده است... انسان به دلیل داشتن همین کرامت، صاحب تکالیف سنگینی می‌گردد که در صورت انجام ندادن آنها، از انسانیت ساقط می‌گردد، بلکه از هر جنبه‌ای پست‌تر می‌شود» (مصباح، ۱۳۸۰: ۲۸۸).

آیت‌الله جوادی آملی نیز گفته‌اند:

«کسی که به مقتضای خلیفه‌اللهی عمل نمی‌کند، انسانیت وی مصداق حقیقی خود را از دست می‌دهد و در پی آن، کرامت و شرافتی هم برای وی مطرح نیست؛ زیرا همه کرامت‌های انسان به پاس خلافت اوست. وقتی قانون خلافت رعایت نگردد، اصل خلافت نیز منتفی است و با انتفای آن، همه شئون وابسته به آن نیز رخت برمی‌بندد. چنین کسی نه تنها ارتقا نمی‌یابد و کرامتی تحصیل نمی‌کند، بلکه از مقام انسانی تنزل کرده، در ردیف بهایم یا شیاطین قرار می‌گیرد و مصداق کلام باری می‌شود که فرمود: ﴿...إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ﴾ (الفرقان/۴۴) و نیز فرمود: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ...﴾ (الأنعام/۱۱۲). حفظ مقام انسانی با عدم پذیرش تعالیم دینی و خلافت الهی قابل جمع نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

نقد و بررسی

در پاسخ باید گفت: اولاً آیه یادشده و مانند آن که کافران و برخی دیگر از انسان‌ها را به حیوانات تشبیه کرده است، هرگز به معنای زوال کامل کرامت ذاتی از آنان نیست. فعل انسان از ذات او جداست. در واقع، آنچه قابل سرزنش می‌باشد، رفتار و فعلی است که انسان انجام می‌دهد، نه ذات او.

همانندی انسان از بعضی جهات به بعضی از حیوانات باعث نمی‌شود که از تمام جهات مانند آن حیوان باشد و کرامت‌ها و فضایل او نادیده گرفته شود. بدیهی است کسی که از استعداد ذاتی خدادادی بهره نبرده است، بدتر است از کسی که اصلاً چنین استعدادی نداشته است. او حتی از حیوانات هم گمراه‌تر است؛ زیرا حیوان چنین استعدادی نداشته است که استفاده کند. کلمه «أَضَلُّ» به معنای گمراه‌تر است، نه پست‌تر. اما با این حال، باعث نمی‌شود او از انسانیت ساقط گردد و فاقد ارزش شود.

ثانیاً به تعبیر برخی از صاحب‌نظران، آیات یاد شده، تأکیدی دوباره و دوچندان بر کرامت انسان است و «چون خدا انسان را کریم آفرید، این نگرانی وجود دارد که انسان غره به کرامت

خود شود. برای اینکه کسی مغرور نشود، گاهی باید تلنگرهایی به او زد. در واقع، کرامت انسان امانتی است از جانب خدا که نباید به چنین کرامتی غرّه شود» (صدر، ۱۳۸۳: ۹۹).

ثالثاً کرامت، امری ذومراتب و تشکیکی است. این مطلب از نظر عقلی و نقلی قابل اثبات است:

کرامت الهی از سنخ وجود و امری حقیقی است، نه مفهومی اعتباری یا قراردادی بشری. در حکمت متعالیه، ثابت شده است که وجود، حقیقتی واحد، اما ذومراتب است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۱۰ق، ج ۱: ۳۶) و وقتی وجود، ذومراتب شد، هر وصف وجودی نیز امری ذومراتب خواهد بود. بنابراین، همه انسان‌ها از درجه‌ای از کرامت برخوردارند.

اما از نظر نقلی نیز می‌توان گفت قرآن کریم «کریم بودن» را وصف نبات: ﴿أَوْلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ (الشعراء/ ۷)، کتاب: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ (الواقعه/ ۷۷)، انسان: ﴿... وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾ (الدخان/ ۱۷)، فرشته: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ ضَيفٍ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ (الذاریات/ ۲۴)؛ و خدای تعالی: ﴿... فَإِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (التمل/ ۴۰) قرار داده است. اما بدیهی است که مرتبه کرامت خدای تعالی با مخلوقات قابل مقایسه نیست. پس حیوان از یک مرتبه کرامت و انسان از مرتبه دیگر و خدای تعالی برترین مرتبه کرامت را دارد، چون برترین مرتبه وجود از آن اوست. این سخن به معنای ذومراتب بودن حقیقت کرامت است، در صورتی که خداوند برای گیاه ارزش و کرامت قائل است، چگونه می‌توان آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ را مقید و منحصر به انسان کامل کرد؟

ج) آیه نجس بودن مشرکان

آیه شریفه ۲۸ سوره توبه می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! مشرکان ناپاکند. پس نباید بعد از امسال،

نزدیک مسجدالحرام شوند و اگر از فقر می‌ترسید، خداوند هرگاه بخواهد، شما را به کرم خود بی‌نیاز می‌سازد؛ (و از راه دیگر جبران می‌کند؛) خداوند دانا و حکیم است ﴿ (التوبه/ ۲۸).

با توجه به این آیه، چه بسا ممکن است این توهم ایجاد شود که بعضی از انسان‌ها مانند مشرکان ذاتاً ناپاک و فاقد کرامت هستند.

نقد و بررسی

اولاً آیه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ نص در نجاست مشرکان نیست حتی شیخ طوسی در تبیان (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۲۰۰) و طبرسی در مجمع‌البیان (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۳۳) از تعبیر به «ظهور» یا فراتر نگذاشته‌اند، این از آن روست که:

«مفهوم نجاست مصطلح فقهی، مفهوم شرعی و فقهی مستحدثی است و اختصاص لفظ نجس به این مفهوم از قرن‌های سوم و چهارم به بعد شروع شده است و در قرن‌های اولیه، به‌ویژه در عصر حیات پیامبر اکرم (ص) و نزول آیات قرآن، رایج و منصرف به این مفهوم نبوده است، بلکه معمولاً در معنای لغوی خود، یعنی پلیدی و کثیفی، به کار رفته است» (زمانی، ۱۳۷۸: ۳۳۳).

آیه شریفه فوق به اعتراف بسیاری از فقهای که قائل به نجاست مشرکان هستند، دلالتی بر نجاست فقهی مشرکان ندارد، بلکه مقصود همان پلیدی اعتقادی و خُبث روحی آنان است. آیت‌الله خویی مفهوم پلیدی باطنی را معنای لغوی و عرفی لفظ «نجس» دانسته است و مفهوم نجاست فقهی را معنای غیرمعهود و غیرلغوی آن شمرده است و به همین علت، معنای اول را بر دوم ترجیح داده است (ر.ک؛ خویی، بی‌تا، ج ۳: ۷۸).

ثانیاً در خود آیه قرینه‌ای وجود دارد که پلیدی باطنی دلالت می‌کند و آن عبارت است از: تفریع ممنوعیت ورود به مسجدالحرام بر نجاست مشرکان.

ثالثاً بر فرض دلالت آیه بر نجس بودن مشرکان، آیه شریفه ناظر بر نفی کرامت آنها نیست؛ زیرا:

«این حکم نظیر یک کیفر و مجازات است، چون کفر به خدا و به احکام خدا از نظر اسلام بزرگترین جرم است و کافر، سزاوار این کیفر است، چنانچه در باب فسّاق و مرتکبان گناهان کبیره؛ مانند شاربالخمر، دزد، ستمگر، رباخوار و از این قبیل گناهان. نیز در مقرّرات اسلامی محرومیت‌هایی هست؛ مثل اینکه شهادت ایشان پذیرفته نمی‌شود و از مناصبی که شرط آن عدالت است، محروم می‌گردند» (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۱۴۳).

۲- روایات

هرچند روایتی که به‌صراحت کرامت ذاتی انسان را نفی کند، از معصومین صادر نشده است، اما روایاتی چند وجود دارد که چه بسا ممکن است از آنها عدم کرامت ذاتی انسان‌ها استظهار شود. از جمله این روایات عبارتند از:

الف) روایت تکریم الهی مؤمنان

امام باقر^(ع) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُكْرِمُ رُوحَ كَافِرٍ وَلَكِنْ يُكْرِمُ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِنَّمَا كَرَامَةُ النَّفْسِ وَالدَّمِ بِالرُّوحِ: هَمَانَا خَدَاوَنَد رُوح كَافِرٍ رَا كَرَامِي نَمِي دَارِد، ولى ارواح مؤمنان را گرامی می‌دارد و کرامت نفس و خون فقط به روح است» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۳).

یکی از محققان می‌گوید:

«منشاء کرامت انسان، نفخه روح الهی در کالبد اوست، اما با عنایت به این روایت معلوم می‌شود کسی می‌تواند کرامت بالقوه و ودیعه نهان در وجود خویش را به فعلیت برساند که از نور ایمان بهره‌مند باشد و این چنین است که نفس و خون او نیز از کرامت برخوردار می‌گردد» (رضوانی‌پور، ۱۳۸۶، ج ۳: ۱۰۰).

بنا بر این سخن، کافری که از نور ایمان بهره‌ای نبرده است، از کرامت فعلی برخوردار نیست.

نقد و بررسی

روایت «إِنَّ اللَّهَ لَا يَكْرِمُ رُوحَ كَافِرٍ» ناظر به نفی کرامت ذاتی از کافر نیست، بلکه مانند آیه «كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» ناظر به نفی کرامت اکتسابی از کافر است. کافر معاند یا مقصر از این نظر که انسان است و استعداد تکامل در ذات وی نهاده شده، مورد تکریم الهی قرار گرفته است، اما از این بابت که مسیر مخالف را پیموده، در مقام تحقق خارجی، نزد پروردگار فاقد کرامت است.

ب) روایت مباهته

از پیامبر (ص) حدیثی نقل شده است که آن حضرت فرمود:

«إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَ الْبِدْعِ مِنْ بَعْدِي، فَاطْهَرُوا الْبِرَاءَةَ مِنْهُمْ، وَ أَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَ الْقَوْلِ فِيهِمْ وَ الْوَقِيعَةِ، وَ بَاهِتُوهُمْ كَيْ لَا يَطْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَ يَحْذَرَهُمُ النَّاسُ وَ لَا يَتَعَلَّمُونَ مِنْ بَدْعِهِمْ، يَكْتُبُ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ، وَ يَرْفَعُ لَكُمْ بِهِ الدَّرَجَاتِ فِي الْآخِرَةِ: پس از من، هرگاه شگاکان و بدعت‌گذاران را دیدید، از آنان بیزاری جوید و بسیار به آنان ناسزا گوید و درباره ایشان بدگویی و افشاگری کنید و آنان را مبهوت [و محکوم] سازید تا به تباه کردن اسلام طمع نکنند و مردم از آنها برحذر باشند و از بدعت‌هایشان چیزی نیاموزند. برای این کار، خداوند برایتان ثواب‌ها می‌نویسد و در آخرت بر درجات شما می‌افزاید» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۷۵).

ممکن است این توهّم پیش آید که کلمه «بَاهِتُوهُمْ» به معنای بهتان زدن است که در این صورت، جواز بهتان زدن به اهل بدعت ثابت می‌شود و این امر نشان‌دهنده کرامت نداشتن شگاکان و بدعت‌گذاران است.

نقد و بررسی

روایت یاد شده که ظاهراً منحصر به فرد است و به این شکل، نمونه دیگری از آن یافت نشده است، نمی‌تواند با آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ که اطلاق آن شکاکان و بدعت‌گذاران را در بر می‌گیرد، مقابله کند؛ زیرا هرچند در کتب لغت، «بُهت» با تلفظ مختلف، در دو معنای تحیّر و دروغ بستن معنا شده است (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۲: ۱۲)، اما قرائن متعدّد نشان می‌دهد که در این حدیث، «بُهت» به معنای بهتان نیست؛ مانند موارد زیر:

۱- این برداشت با منطق قرآن کریم نیز سازگار است؛ زیرا در آیات فراوانی، پیامبر و مؤمنان را به جدال احسن با مخالفان دعوت کرده است و از دشنام‌گویی بازداشته است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ...﴾ (به معبود) کسانی که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید، مبادا آنها (نیز) از روی (ظلم و) جهل، خدا را دشنام دهند! ﴿(الأنعام/۱۰۸).

۲- این برداشت با سیره اهل بیت^(ع) منطبق نیست. عده‌ای از اصحاب امام علی^(ع) در جنگ با معاویه، اهل شام را دشنام دادند و امام^(ع) آنها را از این کار بازداشت و فرمودند: «من دوست ندارم که شما دشنام‌دهنده باشید» (نهج‌البلاغه / خ ۲۰۶).

به امام صادق^(ع) عرض کردند: «ما در مسجد شخصی را دیدیم که آشکارا و با بردن نام، دشمنان شما را سبّ می‌کرد. امام فرمودند: چیست بر او؟! خداوند لعنتش کند که به ما تعرّض کرد!» (مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۷۱: ۲۱۷). معنای روایت این است که این شخص با این عمل چه چیز به دست می‌آورد، غیر از این که باعث شود آنها هم مقابله به مثل کرده، ما را لعن کنند؟!

۳- این برداشت با فهم بسیاری از فقها منطبق نیست. بررسی‌ها نشان می‌دهد که فقهای شیعه تا قرن دوازدهم، با این معنا به شدت مخالفت ورزیده‌اند و «بَاهْتُوهُمْ» را به معنای بهتان و تهمت معنا نمی‌کردند. فیض کاشانی در شرح روایت فوق می‌نویسد: «با آنان چنان سخن بگویند که ساکت شوند و حرفی برای گفتن نداشته باشند» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق.، ج ۱: ۱).

۲۴۵). شهید ثانی می‌گوید: «در نقد و اعتراض آنها نباید ذره‌ای از حقیقت منحرف شد و مرتکب دروغ گردید» (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰: ۴۳).

مقدّس اردبیلی می‌نویسد:

«مسلمانی که عقیده کافری را مورد نقد و اعتراض قرار می‌دهد، فقط می‌تواند از دلیل منطقی علیه او استفاده کند و حق ندارد به او نسبت ناروا داده، او را قذف کند... از قواعد شهید هم همین طور استفاده می‌شود» (مقدّس اردبیلی، ۱۳۶۲، ج ۱۳: ۱۶۴).

علامه شعرانی می‌گوید: «بعض عوام بر اهل بدعت افترا می‌بندند. جملات کفرآمیز را به دروغ به آنها نسبت می‌دهند تا آنها را از چشم مردم ساقط کنند، ولی این کار غلط است و تهمت، حرام است» (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰: ۴۳). علامه مجلسی در توضیح حدیث یاد شده می‌گوید:

«ظاهراً مراد از مباحته، محکوم کردن آنها با دلایل قاطع است، به طوری که حیران بمانند و از عهده پاسخ برنیایند، چنان که خدای متعال می‌فرماید: ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ (البقره/۲۵۸)» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱: ۲۰۲).

صاحب ریاض هم پس از نقل روایت می‌گوید: «جایز نیست که در برخورد با آنان دروغ گفته شود؛ زیرا دروغ، حرام است» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱۶: ۴۲). صاحب جواهر هم گوید: «بدگویی نسبت به اهل بدعت، به معنای آن نیست که نسبت‌های ناروا به آنها داده شود و به آنچه که انجام نداده‌اند، متهم شوند» (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱: ۴۱۳).

۴- بعضی از بزرگان، «باهتوهم» را بر این فرض که تهمت زدن به آنها مصلحت دارد، به «تهمت زدن» معنا کرده‌اند. شیخ انصاری گفته است:

«چه مانعی دارد که تهمت زدن به آنها به دلیل مصلحت جایز باشد و چه مصلحتی بالاتر از آن که با تهمت زدن - مثل آن که فلانی دزد است و یا کافر شده، و یا اهل زنا و لواط است - او را مفتضح و بی‌آبرو ساخته تا مردم از او فاصله بگیرند و

دین حفظ شود؟ با این تهمت، هرچند یک نفر بی‌آبرو می‌شود، ولی دین و ایمان جامعه سالم می‌ماند!» (انصاری، ۱۴۲۰ق.، ج ۲: ۱۱۸).

این در حالی است که چه بسا با تهمت زدن نتیجه عکس به دست آید؛ مثل اینکه قبیح تهمت ریخته شود و نظام اخلاقی جامعه که هدف بعثت است، به هم بریزد. برای رسیدن به حق، نمی‌توان از راه باطل پیش رفت و هدف، وسیله را توجیه نمی‌کند.

۵- در صورت نپذیرفتن قرائن یاد شده، با توجه به اینکه کلمه «بُهت»، در دو معنای «تحیّر» و «دروغ بستن» به کار رفته است، حدیث «بَاهِتُوهُمْ» مجمل شده است و قابلیت استناد را از دست می‌دهد.

نتیجه‌گیری

برخی از مفسران بزرگ، از جمله علامه طباطبائی، با استناد به ظاهر آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ (الإسراء/۷۰) و ویژگی خاص آیه، کرامت انسان را عام و فراگیر می‌دانند. اما بعضی از اندیشمندان اسلامی، با حمل کلمه بنی‌آدم بر بعضی از انسان‌ها و با تمسک به آیاتی از قرآن مجید که بعضی از انسان‌ها را از حیوانات پست‌تر می‌داند، نتیجه گرفته‌اند که کرامت ذاتی انسان شامل همه انسان‌ها نمی‌شود.

به نظر می‌رسد که این نگرش با مناقشه‌های جدی روبه‌روست. اولاً حمل کلمه بنی‌آدم بر بعضی از انسان‌ها، خلاف ظاهر آیه است که نیاز به قرینه دارد که آیه، فاقد آن است، چون در آیه شریفه، از لفظ «بنی‌آدم»، استفاده شده است که لفظ عام است و بدون هیچ قید دیگری، متعلق تکریم الهی قرار گرفته‌اند. ثانیاً با سیاق این آیه و آیات قبل از آن نیز همخوانی ندارد. خداوند متعال در آیات پیشین، در مقام امتنان و عتاب، نعمت‌های خود را به انسان یادآور شده است که شامل همه انسان‌ها و جنس بشر می‌شود.

بررسی‌ها نشان داد که آیاتی نظیر ﴿كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ نمی‌تواند عمومیت آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ را تخصیص زند؛ زیرا آیه مذکور ناظر به سلب کرامت اکتسابی از

انسان به سبب غفلت و دوری از خداست. کرامت ذاتی با اعمال نیک به وجود نیامده است که با اعمال قبیح از میان برود.

منابع و مأخذ

قرآن مجید.

- أصف محسنی، محمد. (۱۳۹۳). «کرامت اکتسابی انسان از دیدگاه علامه طباطبائی». *معرفت کلامی*. س ۵. ش ۱. صص ۸۱-۱۰۲.
- ألوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق.). *عیون أخبار الرضا (ع)*. تهران: نشر جهان.
- _____ . (۱۳۹۸ق.). *التَّوْحِيد*. ج ۱. قم: جامعه مدرّسین.
- اسلامی، سیدحسن. (۱۳۸۶). *شبیه‌سازی انسانی در آیین کاتولیک و اسلام*. قم: مرکز مطالعات و تحقیق ادیان و مذاهب.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۳۸۴ق.). *التَّحْرِیر وَ التَّنْوِیر*. بیروت: مؤسسه التّاریخ العربی.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۱۸ق.). *معجم مقاییس اللغه*. ج ۲. بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق.). *لسان العرب*. ج ۳. بیروت: دار الفکر.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۲۰ق.). *کتاب المکاسب*. ج ۲. قم: انتشارات باقری.
- بروجردی، سید محمدابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر جامع*. ج ۶. تهران: انتشارات صدر.
- ثعالی، عبدالرحمن. (۱۴۱۸ق.). *الحسان فی تفسیر القرآن*. ج ۱. بیروت: دار احیاء تراث العربی.
- خوبی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۸ق.). *فقه الشّیعه*. قم: مؤسسه آفاق.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹). *حکمت اصول سیاسی اسلام*. تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.
- _____ . (۱۳۹۰). *حقوق جهانی بشر*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *حقّ و تکلیف در اسلام*. ج ۳. تهران: انتشارات بهار.
- _____ . (۱۳۸۱). *صورت و سیرت انسان در قرآن*. ج ۲. قم: اسراء.
- _____ . (۱۳۶۶). *کرامت در قرآن*. ج ۱. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

- جوان آراسته، حسین. (۱۳۸۴). *حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام*. تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- جصاص، احمدبن علی. (۱۴۰۵ق.). *احکام القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خوبی، سید ابوالقاسم. (بی‌تا). *دروس فی فقه الشیعه*. قم: دار الهادی للمطبوعات.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق.). *المفردات فی غریب القرآن*. چ ۲. تهران: دفتر نشر کتاب.
- رحمانی زروندی، محمد. (۱۳۸۹). «کرامت انسان در قرآن و روایات». *کوثر معارف*. ش ۱۳. صص ۵۲-۳۵.
- رحیمی نژاد، اسمعیل. (۱۳۹۰). «نگرش اسلامی به کرامت انسانی». *فصلنامه معرفت حقوقی*. س ۱. ش ۲. صص ۱۱۳-۱۲۶.
- رضوانی پور، مهدی. (۱۳۸۶). «کرامت انسان در قرآن و سنت». *مجموعه مقالات همایش امام خمینی (ره) و قلمرو دین*. چ ۱. تهران: نشر عروج.
- زمانی، محمدحسن. (۱۳۷۸). *طهارت و نجاست اهل کتاب و مشرکان در فقه اسلامی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدر، موسی. (۱۳۸۳). *نای و نی*. ترجمه علی حجتی کرمانی. تهران: مؤسسه فرهنگی-تحقیقاتی امام موسی صدر.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۷۷). *به سوی آفریدگار*. چ ۳. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- صدرای شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۱۰ق.). *اسفار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدعلی. (۱۳۸۷). *ریاض المسائل فی بیان الأحکام بالدلائل*. قم: مؤسسه آل‌البیته^(ع) لإحياء التراث.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- _____ . (۱۳۷۷). *جوامع الجامع*. چ ۲. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. طوسی، محمدبن حسن. (بی‌تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- علم‌الهدی، سید مرتضی. (۱۴۰۵ق.). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دار القرآن الکریم.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۴۲۱ق.). *فقه سیاسی*. چ ۴. تهران: امیرکبیر.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۴۰۶ق.). *وافی*. چ ۱. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین^(ع).
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۴۴). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: کتابفروشی زوآر.
- قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۶). *قاموس قرآن*. چ ۱۲. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن. (بی‌تا). *لطائف الإشارات*. چ ۳. مصر: هیئة المصریة العامة للكتاب.
- قمی، علی‌بن‌ابراهیم. (۱۴۰۴ق.). *تفسیر القمی*. چ ۳. قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱۳۶۵). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مازندرانی، محمدصالح. (۱۴۲۱ق.). *شرح اصول کافی*. چ ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق.). *بحار الأنوار*. چ ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۰). «امام علی^(ع) و حقوق بشر». *کتاب نقشه*. ش ۱۸. صص ۱۵۰-۱۹۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). *انسان‌شناسی در قرآن*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- _____ . (۱۳۸۰) الف. *نظریه حقوقی اسلام*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- _____ . (۱۳۸۰) ب. *معارف قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). *یادداشت‌های استاد مطهری*. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. چ ۲۲. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . (۱۳۷۳). *انسان در قرآن*. چ ۸. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . (۱۳۶۹). *نظام حقوق زن در اسلام*. چ ۱۴. تهران: انتشارات صدرا.
- مقدس اردبیلی، احمد. (۱۳۶۲). *مجمع الفائدة*. قم: انتشارات اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۶۲). *تفسیر نمونه*. چ ۳. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف‌الأسرار و عده‌الابرار*. تهران: امیرکبیر.
- نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۵). *جواهر الکلام*. چ ۲. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

نساجی زواره، اسماعیل. (۱۳۹۲). «شاخص‌های کرامت انسان در آموزه‌های قرآن». *یاسدار اسلام*. س ۳۲. ش ۳۷۹-۳۸۰. صص ۳۳-۳۵.

نهج البلاغه. (بی‌تا). صبحی صالح. قم: انتشارات دار الهجرة.

یدالله پور، بهروز. (۱۳۹۱). *کرامت انسان در قرآن کریم (ماهیت، مبانی و موانع)*. قم: نشر ادیان.
 یدالله پور، بهروز و سیدرضا مؤدب. (۱۳۹۳). «کرامت انسان و الزامات آن از منظر قرآن کریم». *مطالعات تفسیری*. س ۵. ش ۱۷. صص ۷۵-۹۰.

هاشمی، محمد. (۱۳۸۴). *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*. تهران: میزان.

