

کرامت ذاتی انسان به مثابه بنیان آزادی، با تکیه بر آرای علامه طباطبایی

محمدصادق نصرت پناه^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

محمد مهدی سیفی

دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۱/۲۷)

چکیده

این مقاله درصدد است که با تکیه بر آرای علامه طباطبایی، به بررسی مفهوم و شاخص‌های کرامت ذاتی انسان بپردازد و نشان دهد که این موضوع مبنای طرح آزادی در فلسفه سیاسی ایشان است. به همین منظور با استفاده از روش تفسیری متن‌گرای اشتراوس و از طریق رجوع کتابخانه‌ای به آثار مکتوب علامه طباطبایی، ضمن اشاره به مفهوم کرامت ذاتی، شاخص‌هایی که براساس آن انسان دارای کرامت ذاتی شده است، برمی‌شمرده شده و روابط میان این شاخص‌ها احصا می‌شود. سپس با مبنا قرار دادن کرامت ذاتی، به تعریف آزادی پرداخته شده و انواع آن در جامعه استنتاج می‌شود. بر این اساس مشخص می‌شود که کرامت ذاتی در اندیشه علامه طباطبایی - که عبارت است از کرامتی که در جریان تکوین و آفرینش انسان مطرح بوده و مربوط به مقام انسانیت است و در تمام افراد انسانی به صورت بالقوه وجود دارد - دارای جایگاه ممتازی است و «شرافت ذاتی وجود»، «خلقت ممتاز انسانی»، «محوریت انسان برای سایر آفریده‌ها»، «فطرت»، «عقل»، «علم»، «قلب»، «اختیار»، «پذیرش امانت الهی» و «خلافت انسان» - البته با نظم رتبی خاص - به عنوان شاخص‌های کرامت ذاتی انسان در اندیشه ایشان مطرح می‌شود. همچنین بر مبنای تعریف و شاخص‌های کرامت ذاتی، این نتیجه به دست می‌آید که آزادی جزء بدیهیات زندگی فردی و اجتماعی است و هیچ موضوع عملی‌ای به جز قیود عملی تشکیل اجتماع نمی‌تواند آن را محدود کند. بر همین اساس آزادی تفکر نیز منتج از کرامت ذاتی و متأثر از شاخص‌های آن بوده و کرامت ذاتی مبنای اصلی در هویت‌بخشی به آزادی در حیات اجتماعی است.

واژه‌های کلیدی

آزادی، اختیار، خلقت ممتاز، عقل، علامه طباطبایی، کرامت ذاتی، فطرت.

مقدمه

«آزادی» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین موضوعات محل تأمل و در زمره اولین و دیرپاترین خواسته‌های اولیه معنوی و فطری انسان‌ها مطرح است که به‌خصوص پس از تشکیل جامعه انسانی توجه جدی‌تری به آن شده است؛ چراکه در بُعد اجتماعی با تشکیل آن پیوند تنگاتنگی برقرار کرده و به‌نوعی پس از تشکیل جامعه انسانی موضوعیت پیدا می‌کند. آزادی به اختیار خود فرد وابسته است و هیچ‌کس نمی‌تواند در آن دخیل باشد، آن را از شخص بگیرد یا به او عطا کند. پس آزادی، عمل اختیاری است و از این نظر قابل اتصاف به ارزش‌های اخلاقی است و حسن ذاتی آن آشکار است و در نتیجه از ثمرات جدی کرامت ذاتی انسانی است. حیات انسانی برای رسیدن به آن کمالات است و فدا شدن حیات در این راه فدا شدن برای مقصد نهایی آفرینش است.

اعلامیه جهانی حقوق بشر (شامل یک مقدمه، ۳۰ ماده و سه قطعنامه ضمیمه^۱) اساسی‌ترین و ابتدایی‌ترین حقوق انسان‌ها تلقی شده که براساس آن هر انسانی به‌طور ذاتی و به‌صرف انسان بودن بهره‌مند از آن دانسته می‌شود (Donnelly, 2003: 12). این نگاه به انسان موجب عطف توجه به واژه‌ای به نام «کرامت ذاتی» انسانی در ادبیات علوم انسانی شده است. بر مبنای اعلامیه جهانی حقوق بشر انسان‌ها فارغ از هر گونه تمایزی ذاتاً برخوردار از این حقوق در نظر گرفته می‌شوند. حقوق بشر امروزی به معنای حقوقی است که انسان‌ها تنها به‌واسطه برخورداری از «کرامت ذاتی» انسانی دارای آن شده و در نتیجه به‌منظور تعلق این حقوق به انسان، شرایط مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، نژادی، جغرافیایی و حتی مذهبی در نظر گرفته نمی‌شود. موضوع «کرامت ذاتی» انسان اساس و روح اعلامیه جهانی حقوق بشر است (Donnelly, 2003: 14) و در بسیاری از مواد آن به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مورد اشاره قرار گرفته است. حتی ماده ۱ این اعلامیه که به موضوع «آزادی» می‌پردازد، به‌صراحت مبنا بودن «کرامت ذاتی» انسانی برای آزادی را مطرح کرده است.

به‌دلیل همین تأکید بر «کرامت ذاتی» انسان‌هاست که اعلامیه جهانی حقوق بشر ادعای جهان‌شمولی دارد و «به‌عنوان معیار مشترکی برای همه مردمان و همه ملت‌ها» در نظر گرفته شده و متذکر می‌شود که می‌بایست «کلیه افراد و یکایک نهادهای اجتماع آن را همواره به خاطر داشته باشند و از راه تعلیم آموزش در ترویج بزرگداشت این حقوق و آزادی‌ها بکوشند» (مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر). لکن با تعمق در این موضوع و خارج کردن آن از حالت توصیف و ارائه مبادی حقوقی موجود در متون متعلق به این حقوق، و پرده‌برداری از اصول

۱. در این مقاله به متن اعلامیه جهانی حقوق بشر از سایت رسمی سازمان ملل متحد به نشانی زیر استناد شده است:

اعتقادی و اجتماعی‌ای که موجب پیدایش این حقوق شده‌اند (Donnelly, 1986: 18)، ابهامات و سؤالاتی در خصوص این مبنا، مفهوم و شاخص‌های «کرامت ذاتی» مطرح می‌شود. چراکه به نظر می‌رسد «کرامت ذاتی» مذکور در اعلامیه جهانی حقوق بشر، بیانگر نوعی نوسازی ساختارهای فکر جدید غربی حول محور اومانیزم است (برای مطالعه بیشتر در این خصوص رک: نصرت‌پناه و همکاران، ۱۳۹۱).

به بیان دیگر، بنیاد «کرامت ذاتی» مذکور در اعلامیه جهانی حقوق بشر تابع مبانی اومانستی غربی، و در ساده‌انگارانه‌ترین حالت، ضرورت‌های اجتماعی و عصری است (نصرت‌پناه و همکاران، ۱۳۹۱). از این رو این حقوق - و بالتبع مفاهیم کلیدی آن نظیر «کرامت ذاتی» انسان - نمی‌تواند عام، بدیهی و جهان‌شمول باشد (Freeman, 1994: 503-504) و در نتیجه نمی‌توان آن را دارای مبانی فکری و مفاهیم عام قابل قبولی برای همگان دانست. دقیقاً به همین دلیل است که بسیاری از اندیشمندان مسلمان به موضع‌گیری در خصوص این اعلامیه پرداخته‌اند^۱ و حتی کشورهای اسلامی، اعلامیه حقوق بشر اسلامی را در قاهره تصویب کردند تا دیدگاه‌های دین اسلام را در این زمینه مطرح کنند.^۲

با توجه به این نکات و با وجود اهمیت «کرامت ذاتی» انسان در اعلامیه جهانی حقوق بشر، به نظر می‌رسد توجه به این موضوع و تلاش به منظور ارائه مفهومی از آن، مبتنی بر اندیشه‌های اندیشمندان شیعه و همچنین بیان نقاط تفارق این نگاه با مبانی تئوریک اعلامیه حقوق جهانی بشر، باید مورد توجه جدی‌تری واقع شود. یکی از مهم‌ترین متفکران شیعه معاصر که در زمینه مباحث انسان‌شناسی و توجه به مبانی فلسفی حقوق مباحث روش‌مندی مطرح کرده، علامه طباطبایی است که می‌توان با رجوع به آثار ایشان و استخراج مبانی مصرح یا مستور در زمینه موضوع «کرامت ذاتی» انسان، به استخراج شاخص‌های این موضوع و نحوه ترابط آن با موضوع «آزادی» پرداخت. در این پژوهش ابتدا با استفاده از روش کتابخانه‌ای، آرای علامه طباطبایی در خصوص موضوع «کرامت ذاتی» و «آزادی» انسان گردآوری شده و سپس با استفاده از روش «تفسیری متن‌گرای اشتراوس»^۳ به تحلیل داده‌های به‌دست آمده، و

۱. گذشته از نویسندگان عرب زبان اهل سنت، در میان نویسندگان و اندیشمندان شیعه نیز آثاری به‌طور مستقیم به مقوله حقوق بشر اختصاص یافته است؛ همچنین به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم آراء و نظرهای علامه طباطبایی و شاگردان ایشان آیت‌الله شهید مرتضی مطهری، آیت‌الله عبدالله جوادی آملی و آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی که در این زمینه مطرح شده است، قابل مراجعه و بهره‌برداری است.

۲. برای مطالعه با این سند می‌توان به آدرس اینترنتی زیر مراجعه کرد که ترجمه رسمی این سند را منتشر کرده است: <https://didad.ir/> اعلامیه-ها-و-بیانیه-ها/اعلامیه-اسلامی-حقوق-بشر-۱۹۹۰-

۳. ویژگی این روش بررسی متون اندیشه‌ای بر مبنای سؤالاتی درباره حقایق ابدی و لازمانی است که براساس آن شکل گرفته‌اند. بدین ترتیب، با بازخوانی مکرر متون اندیشمندان و اعتقاد به ضرورت انسجام متن، اصل پنهان‌نگاری و ناگفته‌های

صورت‌بندی مفهوم و شاخص‌های «کرامت ذاتی» پرداخته شده و نتایج مبنای استنتاج مفهوم و انواع «آزادی» قرار گرفته است.

چیستی «کرامت ذاتی»

کرامت از ریشه عربی «کَرُم» و اسم مصدر باب «تکریم» یا «اکرام» و به معنای ارزشمندی و ارجمندی است (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۹؛ الیاس، ۱۳۵۸: ۵۸۸). راغب اصفهانی می‌نویسد: «کل شیء شرف فی بابه فانه یوصف بالکرم» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱ق: ۷۰۷). در قرآن کریم در وصف پروردگار (نمل: ۴۰؛ انفطار: ۶)، فرشته وحی (حاقه: ۴۰؛ تکویر، ۱۹)، حضرت موسی (ع) (دخان: ۱۷)، قرآن (واقعه: ۵۶)، پادشاه پروردگار (حدید: ۱۸)، رزق و روزی بهشتیان (سباء، ۴)، سخن پسندیده (اسراء: ۲۳) آمده است. همچنین واژه «اکرم» نیز هم برای خدای سبحان و هم برای انسان به کار رفته است (الرحمن: ۱۲۷ و ۱۷۸). خداوند درباره خود در اولین آیات نازل شده بر پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «بخوان درحالی که پروردگار تو گرامی‌تر (از همه گرامیان) است»^{۱۲} (علق: ۳).

با توجه به اینکه تمامی مشتقات «کَرُم» اشاره به نوعی ذاتیت و نفسیت در معنای واژه مشتق خود دارد و فرد یا موجود متصف به هر کدام از آنها، به دلیل دارا بودن ویژگی‌ای ذاتی برخوردار از آن وصف در نظر گرفته می‌شود (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲۰: ۳۲۴)، معنای واژه «تکریم» نیز روشن می‌شود. تکریم عبارت است از «اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی که در دیگران نباشد» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۵۶). پس تکریم برخوردار از معنایی

بین الخطوط و تقابل‌های دوگانه می‌توان به فهم تاریخی واقعی بدانچه نویسنده معتقد بوده دست یافت (برای مطالعه بیشتر در خصوص این روش ر.ک: اشتراوس، ۱۳۹۷؛ اسکینر، ۱۳۹۳؛ Strauss: 1989).

۱. قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌ كَرِيمٌ.
۲. يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ.
۳. إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ.
۴. إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ.
۵. وَلَقَدْ فُتِنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ.
۶. إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ.
۷. إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَأَقْرَبُوا اللَّهَ قَرَضًا حَسَنًا يَضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ.
۸. لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ.
۹. وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْءًا وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا.
۱۰. وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.
۱۱. تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.
۱۲. أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ.

نفسی است که کاری به غیر ندارد. پس «کرامت» هم عبارت است از «عزت و برتری در ذات چیزی بدون در نظر گرفتن برتری آن نسبت به چیزی که فروتر است» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۵۸) و در مقابل پستی و خواری قرار می‌گیرد. پس «کرامت» به معنای «نزاهت از پستی و فرومایگی» است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۴۶) و مشخص می‌شود که «ذاتی» است و تعریف ارائه شده برای آن همان تعریف «کرامت ذاتی» است و برای تعریف اقسام دیگر کرامت می‌بایست به ضمیمه کردن واژگان و مفاهیم اقدام کرد.

خداوند متعال در قرآن کریم در خصوص کرامت انسان می‌فرماید: «ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و آنان را در خشکی و دریا برنشانیدیم و از پاکیزه‌ها روزیشان داده و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خویش برتری خاصی دادیم» (اسراء: ۷۰). این آیه و آیات دیگری (بقره: ۲۴۳؛ رعد: ۶؛ حجرات، ۱۳) دلالت بر کرامت انسان‌ها در قرآن کریم دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۷). این‌گونه آیات بیان‌کننده این حقیقت‌اند که همه انسان‌ها در خلقت انسانی خویش با یکدیگر برابر بوده و دارای «کرامت ذاتی» هستند که این کرامت منشأ شناسایی حقوق لازم‌الرعایه برای تمام افراد بشری است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۶۵). پس «کرامت ذاتی» انسان سندی طبیعی برای حقوق طبیعی انسان بوده و انسان از آن‌رو که انسان است، برخوردار از یک نوع شخصیت ذاتی قابل احترام و کریم است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۵۸). در حقیقت برای انسان بماهو انسان، در متن خلقت و آفرینش یک رشته حقوق و آزادی‌هایی مقرر شده که به هیچ‌وجه قابل سلب و انتقال نیست.

شاخص‌های «کرامت ذاتی»

در بررسی اجمالی مشخص می‌شود که در اندیشه علامه طباطبایی کرامت ذاتی دارای شاخص‌هایی ده‌گانه است که براساس تقدم و تأخر رتبی و منطقی تنظیم می‌شوند که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

محور اساسی در اندیشه علامه طباطبایی پیرامون کرامت ذاتی انسان «شرافت ذاتی وجود» (علامه طباطبایی، ۱۴۳۲ق، ج ۱: ۱۸) مبتنی بر پایه‌های فلسفی ایشان بر محور حکمت متعالیه است. هر

۱. وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا.
۲. أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أُنْحَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ.
۳. وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَقْتَ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمُتَلَاتِلَاتِ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ.
۵. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

موجودی از جماد گرفته تا نبات و حیوان و انسان و ملک تا عالی‌ترین مرتبه هستی یعنی خدای سبحان، کریم بوده و دارای ارزش ذاتی‌اند. پس از نظر ایشان کرامت مفهومی مشکک ب (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲) و بنابر آن، عالم تجلی وجود است که ذاتاً شریف و مبارک است و هر چیزی بهره‌مند از آن باشد، به تناسب مرتبه وجودی خود دارای کرامت ذاتی است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۴). پس همه انسان‌ها از هر نژاد و از هر دین و مکتب و مرامی به اعتبار وجود انسانی‌شان دارای کرامت ذاتی‌اند که خداوند متعال نیز در آیه ۷۰ سوره اسراء^۱ به آن اشاره کرده است.

در مرتبه بعد «خلقت ویژه انسانی» مهم‌ترین محور کرامت ذاتی انسان است و به ساختار ویژه انسانی اشاره دارد که در دایره وجود شریف‌تر و برتر از تمامی مخلوقات است: «ما انسان را در بهترین صورت و نظام آفریده‌ایم^۲» (تین: ۴)، «سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته) و علقه را به صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده) و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم، از آن پس آن را آفرینش تازه‌ای ایجاد کردیم، بزرگ است خدایی که بهترین خلق‌کنندگان است^۳» (مؤمنون: ۱۴). همین ویژگی برتر آفرینشی همراه با دمیدن روح الهی، بایستگی سجده فرشتگان بر او را ایجاب کرده است: «هنگامی که کار آن را به پایان رسانیدم و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم همگی برای او سجده کنید^۴» (حجر: ۲۹). در این آیه «تسویه» به معنای تعدیل اعضای بدن است و دستور به سجده کردن، پس از بیان «تسویه» و «دمیدن روح»، بیانگر این واقعیت است که هم خلقت جسمانی و هم انتساب روحانی به خداوند متعال بر کرامت و شرافت ذاتی آدمی دلالت دارند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲: ۱۵۴). به بیان دیگر، این جامعیت انسان است که او را «احسن المخلوقین» کرده و خدای خالق این کون جامع «احسن الخالقین» است، زیرا هر فیضی که خدای سبحان به انسان داده است، پراکنده‌اش در جهان وجود دارد، اما جمعش در خصوص انسان بوده و انسان، هم کمالات نبات و حیوان را دارد و هم کمالات فرشتگان را (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۴).

تکریم مورد اشاره در آیه «ما آدمی‌زادگان را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم، و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از موجودات که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم^۵» (اسراء: ۷۰)، منشأ شناسایی حقوقی

۱. وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا.

۲. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ.

۳. ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

۴. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.

۵. وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا.

ذاتی و لازم‌الرعایه برای افرادی بشری است. چون با صرف‌نظر از اختصاص برخی از انسان‌ها به کرامت خاص الهی و قرب و فضیلت روحی و معنوی آنها، این کرامت مورد اشاره در آیه، عموم مشرکان، کافران و فاسقان را شامل می‌شود (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۵۷). به عبارت دیگر، هر «سند طبیعی» مبنای «حق طبیعی» است (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۵۸). آفرینش ویژه آدمی هم سند طبیعی برای حقوق طبیعی اوست و انسان از آن روی که انسان است و به حسب خلقت خاصش، از یک نوع حیثیت و شخصیت ذاتی قابل احترام برخوردار است و در متن خلقت و آفرینش یک سلسله حقوق و آزادی‌هایی به او داده شده است که به هیچ وجه قابل سلب و انتقال نیست.

بر مبنای همین «خلقت ویژه انسانی» است که تمامی مخلوقات عالم کون برای انسان خلق شده‌اند و «غایت بودن انسان برای آفریده‌ها» به عنوان شاخص سوم کرامت ذاتی مطرح می‌شود: «اوست که همه آنچه را که در زمین وجود دارد، برای شما آفرید^۱» (بقره: ۲۹) و «و خداوند آنچه را در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، مسخر شما قرار داده است^۲» (جاثیه: ۱۳). بنابراین، انسان غایت آفریده‌هاست؛ حتی غایت دین نیز هدایت‌بخشی انسان است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۱۲)؛ یعنی انسان غایت آفریده‌های تکوینی و تشریعی است، از این رو هر چیزی که او را از غایت بودن، به ابزار بودن تنزل دهد، مغایر با کرامت ذاتی اوست. خداوند متعال نظام منسجمی را خلق کرده و انسان را به دلیل خلقت ویژه‌اش اشرف موجودات این عالم قرار داده است تا بتواند با استفاده از این عالم و حضور در آن به عنوان برترین موجود، راه خود را به سمت خداوند طی کند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۲۲۹-۲۲۸). در قرآن کریم انسان از چنان موقعیتی برخوردار است که می‌تواند از نیروی عقل و توان جسمی خود در راستای پرده‌برداری از اسرار و شگفتی‌های جهان استفاده کرده و تمام نیروهای طبیعت را مسخر خود کند: «خداوند آسمان‌ها و زمین را آفرید و از آسمان آبی را فروفرستاد و با آن میوه‌ها را برای روزی شما از زمین بیرون آورد و کشتی‌ها را مسخر شما کرد تا بر سطح دریا به فرمان او حرکت کنند و نیز نهرها را مسخر شما کرد و خورشید و ماه را که با برنامه منظمی در حرکت هستند به تسخیر شما درآورد و شب و روز را مسخر شما ساخت^۳» (ابراهیم: ۳۲ و ۳۳). معنای تسخیر موجودات این است که آنها به گونه‌ای آفریده شده‌اند که به انسان نفع برسانند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۱۹)،

۱. هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا.

۲. وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ.

۳. اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ، وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ.

نه اینکه سد راه زندگی و منافع انسانی باشند: «ما تسلط بر زمین را برای شما قرار دادیم و در آن انواع وسایل زندگی را مهیا کردیم، اما کمتر شکرگزاری می‌کنید!» (اعراف: ۱۰).

«خلقت ویژه انسانی»، «فطرت انسانی» را، به‌عنوان شاخص چهارم «کرامت ذاتی»، شامل می‌شود که به عنصر متمایز انسان با دیگر موجودات اشاره دارد و به «غایت قرارگرفتن انسان» در خلقت منجر شده است: «روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن، این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش خدا نیست، این است دین و آیین محکم و استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند!» (روم: ۳۰). کلمه «فطرت» بر وزن «فعله» است و این وزن بر نوع ویژه‌ای از ماده دلالت دارد (رک: ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۵۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۶۴۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۳۸). بنابراین، فطرت به معنای گونه ویژه‌ای از آفرینش است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۴) که به آفرینش ویژه انسان اطلاق می‌شود؛ حیثیتی که ذاتی انسان است و در رویارویی با حیث حیوانی‌اش به آن توجه می‌شود. پس ارزش‌های انسانی ریشه در فطرت انسان دارند و از ذات انسان می‌جوشند (علامه طباطبایی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۰۴ و ۲۵۶). البته مرتبه حیوانی هم بخشی از وجود بشر است که باید متناسب با جایگاه خود و در حد تعادل رشد کند و به کمالات ویژه خود دست یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۷-۱۸۵)؛ ولی نباید انسان را از پرداختن به بُعد فطری او که دربردارنده کرامت ذاتی اوست، بازدارد.

پس می‌توان ادعا کرد که «خلقت ممتاز انسانی» به‌علت ویژگی‌های خاصی است که خداوند در «فطرت انسان» به ودیعت نهاده و استعداد پیمودن مراتب کمال در همه ابعاد و رسیدن به لقاءالله را به وی عنایت کرده است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۶۵) و هر انسانی در مسیر شکوفایی فطرت قدم بردارد، قدر کرامت ذاتی‌اش را می‌داند و آن را شکوفاتر می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۱۷۹-۱۷۸). بر این اساس، انسان در بدو تولد منفعل محض برای پذیرش هر نقشی نظیر یک صفحه سفید نیست، بلکه در آغاز تولد، ذاتاً و به‌نحو امکان استعدادی، خواهان و متحرک به‌سوی یک سلسله کمالات متعالی است و یک نیروی درونی او را به‌سوی آن کمالات سوق می‌دهد و شرایط و عوامل بیرونی نقش مساعدت‌کننده یا بازدارنده دارند. نسبت انسان با ارزش‌ها و کمالات الهی مفطور در فطرت وی، در آغاز پیدایش، از قبیل نسبت نهال سیب با درخت سیب است که یک رابطه درونی به کمک عوامل بیرونی، آن را به‌سوی درخت شدن سوق می‌دهد، نه از قبیل نسبت تخته و چوب با صندلی و میز که تنها عوامل بیرونی هستند که آنها را به‌صورت صندلی یا میز درمی‌آورند (مطهری، ۱۳۷۷ق: ۳۱۳). بنابراین، وقتی گفته می‌شود خداوند، انسان را برای قرب به خودش آفریده است، به‌طوری‌که تجلی

۱. وَتَقَدُّ مَكَانَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ.

۲. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

اسماء الهی در زمین باشد و به مقام خلیفه‌اللهی نائل شود، بدین معناست که وجود انسان در بدو پیدایش، با استعداد و گرایش به آن سمت آفریده شده است.^۱

«عقل انسان»، به‌عنوان پنجمین شاخص، مهم‌ترین ویژگی ادراکی «فطرت انسانی» است که انسان به‌وسیله آن می‌تواند به درک حقیقت نائل شود و گرایش فطری به حقیقت نیز توسط این قوه برآورده می‌شود. توانایی تعقل ذاتی انسان بوده، لکن می‌بایست در بدو رشد یابد و به فعلیت برسد و با توجه به نقشی که در فعل اختیاری انسان دارد، حرکت کمالی انسان و رسیدن به سعادت و غایت خلقت، در مرتبه اول به رشد این قوه بستگی دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۵۶). در حقیقت خداوند متعال با اعطای اختصاصی عقل به آدمی، آفرینش او را ارتقا بخشید^۲ و او را مورد تکریم خویش قرار داد. موهبت‌های دیگر انسانی از قبیل نطق و خط و امثال آن نیز زمانی محقق می‌شود که عقل باشد:

هرگز نمی‌توان تردید کرد که امتیاز نوع انسانی از حیوانات دیگر تنها در همین است که انسان به نیروی عقل و خرد مجهز است و در پیمودن راه زندگی عقل و فکر را به‌کار می‌بندد ... فعالیت هر حیوان زنده، جز انسان، مرسوم شعور و اراده‌ای است که تنها عامل و محرک آن عواطف آن حیوان است که با ظهور هیجان، وی را به‌سوی مقاصدش رهبری کرده و وادار به گرفتن تصمیم می‌کند. تنها انسان است که علاوه بر هیجان شدید، عواطف گوناگون مهر و کینه، دوستی و دشمنی، بیم و امید و هرگونه عاطفه دیگر مربوط به جذب و دفع، مجهز به جهاز قضایی است که با بررسی دعاوی عواطف گوناگون و قوای مختلف، مصلحت واقعی عمل را تشخیص داده و طبق آن قضاوت کرده، گاهی با وجود خواست شدید عواطف، اقدام به عمل را تجویز نکرده و گاهی با وجود کراهت قوا و عواطف، لزوم اقدام را گوشزد کرده و انسان را به فعالیت وادار می‌کند و گاهی، در صورت توافق میان مصلحت و خواست آن‌ها، موافقت خود را اعلام می‌دارد (علامه طباطبایی، بی‌تا: ۶۶-۶۷).

عقل از منظر علامه طباطبایی به معنای ادراک و فهمیدن کامل و تمام چیزی است که با آن میان صلاح و فساد، حق و باطل و راست و دروغ فرق می‌گذارد (علامه طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۳۴۱) که این حقیقت همان نفس انسان مدرک است. از نظر دین اسلام، اگر انسانی حقیقت‌جو باشد

۱. وقتی از امام صادق (ع) از آیه شریفه «... فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) سؤال شد، ایشان فرمودند: «فَطْرَهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ» (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۲) کلمه «جمیعاً» دلالت بر این دارد که نوع انسان دارای ساختار وجودی توحیدی است. مقصود از توحید نیز صرفاً شناخت و معرفت به یگانگی خداوند نیست و الا این معرفت و شناخت در هر مخلوقی از مخلوقات الهی هستند. بلکه، علاوه بر آن، این ذات انسان است که تکریمی خاص او را دربر گرفته و می‌تواند تجلی جامع اسماء الهی شده و به مقام خلیفت‌اللهی نائل شود. سرشت انسان هم سرشتی خداشناس است و هم خداگرا و رو به‌سوی پروردگار.

۲. «مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنْ الْعَقْلِ: خداوند برای بندگانش چیزی برتر از عقل تقسیم نکرد» (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۲).

و در راه رسیدن به حق کوشا باشد، اگر به حق هم نرسد، معذور است. اما اگر کسی روح لجوج داشته باشد، اگر هم به دلیل تقلید یا وراثت حقیقت را پذیرفته باشد، ارزشی ندارد، زیرا برخلاف عقل است. پس پندارهای سطحی و تسلیم سنت‌های موروثی شدن از همین نظر که بر ضد روح ویژگی ذاتی عقل‌گرایی است، از نظر اسلام محکوم است (مطهری، ۱۳۷۷: ۸۷). قرآن کریم در آنجایی که بشر عقل خود را، به کار نمی‌گیرد، می‌فرماید: «قطعاً بدترین جنبنندگان نزد خدا کران و لالانی هستند که نمی‌اندیشند»^۱ (انفال: ۲۲)، چراکه اگر عقل حاکم بر سایر قوا شود، عقل چنین انسانی آزاد است و وی در مسیر رستگاری مبتنی بر کرامت ذاتی حرکت می‌کند (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۳۶). اما اگر شهوت یا غضب بر وجود انسان حاکم شوند، مانند یک مغلوب و اسیر از عقل بهره‌کشی می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۵: ۷۷۳).

به تبع «عقل انسان»، «علم انسان» به عنوان ششمین شاخص کرامت ذاتی مطرح می‌شود که تبلور و تجلی عقل انسان در عالم است. از آیه «سپس علم اسماء را همگی به آدم آموخت» (بقره: ۳۱) دریافت می‌شود که انسان به تعلیم خداوند، به اسماء یعنی حقایق موجودات خارجی علم پیدا کرد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۱۷). این ظرفیت علمی انسان، از بزرگ‌ترین ظرفیت‌هایی است که یک مخلوق ممکن است داشته باشد و همین «علم» از عناصر برتری انسان بر فرشتگان و یکی از اسرار مسجود واقع شدن او تلقی شده است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۲۲). انسان با تعقل، می‌تواند علم به حقایق پیدا کند. البته تعقل و تفکر با علم یک رابطه تضاییفی دارند، بدین صورت که از یک طرف با تفکر و تعقل، علم به دست می‌آید و از طرف دیگر، به میزان افزایش علم، سطح تفکر و تعقل بالا می‌رود و امکان دستیابی به مراتب بالاتر علم ممکن می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷: ۶۹۹). پس پیشرفت علمی هر کس به همت وی در تفکر و تعقل وابسته است، چون عقل حالت غریزی و طبیعی دارد که در همه هست و این علم است که عقل را تربیت می‌کند.

«قلب انسان» هفتمین ویژگی کرامت ذاتی است. اگر «من» انسانی عبارت باشد از مجموعه بسیاری از اندیشه‌ها، آرزوها، ترس‌ها، امیدها، عشق‌ها، و بسیاری از تمایلات دیگر، همه اینها در حکم رودهایی هستند که در یک مرکز به هم می‌پیوندند و آن مرکز «قلب» است. قلب، حقیقت وجود آدمی است که نه از جنبه ادراکی جداست و نه از جنبه‌های عاطفی و احساسی (شهید مطهری، ۱۳۸۷: ۷۰). قلب از آن جهت با جنبه ادراکی ارتباط دارد که هرچه را انسان در تفکر به دست می‌آورد و تصدیق می‌کند، وقتی در رفتار انسان متجلی می‌شود که قلب بدان «تسلیم» و «معتقد» شود و «ایمان» آورد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۷۳). بنابراین به همین سبب است که تا

۱. إن شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یقولون

۲. وعلم آدم الأسماء کلها.

قلب نخواهد، انسان به دنبال تفکر نمی‌رود و تا قلب تسلیم آن حقیقت ادراکی نشود، تأثیری بر رفتار انسان ندارد. از جهت دیگر، قلب، سرچشمه و کانون خلقیات است. اگر انسان در اندیشه و تعقل چیزی را تصدیق کند، اما قلب تسلیم آن نشود و بدان ایمان نیاورد، منجر به عمل نخواهد شد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۸: ۲۴۱). به همین علت اگر انسان به فایده کاری شناخت پیدا کرد، وقتی بدن عمل خواهد کرد که قلب بدن کار گرایش پیدا کند. بنابراین، کاری را انجام می‌دهد که قلب او بدان دل‌بسته باشد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۸: ۲۹۲). بنابراین ایمان، عملی قلبی است که شرط پذیرش سایر اعمال است، زیرا هر عملی یک منشأ ایمانی و قلبی دارد و هر عملی ظهور یک ایمان است.

«اختیار انسان» که مؤلفه هشتم کرامت ذاتی انسان است، ویژگی دیگر «فطرت انسانی» است و وظیفه هدایت عملی «فطرت انسانی» را در مواردی بر عهده دارد که قبلاً «عقل انسان» سود و زیان آن را تصدیق کرده باشد. انسان مختار و آزاد آفریده شده و به او عقل، فکر و اراده داده شده است تا وقتی که خود را در سر چند راه می‌یابد، بدون هر گونه اجباری، یکی از آنها را انتخاب کند. آدمی قادر است عملی که با طبیعت او موافق است و هیچ مانع خارجی وجود ندارد تا به انجام آن مبادرت کند، به حکم تشخیص عقل ترک کند، و قادر است کاری را که مخالف طبیعت اوست و هیچ‌گونه عامل اجبارکننده خارجی هم وجود ندارد، به حکم عقل انجام دهد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۵۷). پس عمل انسان از خواست و رضایت کامل و مصلحت‌اندیشی او سرچشمه می‌گیرد: «سپس فجور و تقوا را به او الهام کرده است، که هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شد» (شمس: ۹۸).

حتی خداوند متعال ایمان را هم بر انسان تحمیل نمی‌فرماید، تا انسان به واسطه تشخیص عقل خود و از روی اختیار خود آن را برگزیند: «و بگو حق از سوی پروردگارتان است. هر کس می‌خواهد ایمان بیاورد و هر کس می‌خواهد، کافر شود» (کهف: ۲۹)؛ چون اصولاً هیچ اکراهی در دین نیست^۳ (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۴۳-۳۴۲). این عدم اجبار در دین چیزی جز احترام به کرامت ذاتی انسانی نیست و پاسداری از این کرامت در گرو حفظ آزادی و اختیار است. انسانی که به پذیرش باوری مجبور شود، حتی اگر آن باور درست هم باشد، کرامت ذاتی وی سرکوب شده و شخصیت او مورد اهانت قرار گرفته است. به همین دلیل پیامبران موظف بوده‌اند موانعی را که فراروی انسان قرار دارد، کنار بزنند تا او بتواند آزادانه و آگاهانه و با حفظ کرامت ذاتی‌اش، شخصیت انسانی خود را پاس بدارد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۲)، چراکه

۱. فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا فَذُو الْقَلْبِ مَنْ زَكَّاهَا.

۲. وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ.

۳. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (بقره: ۲۵۶).

انسان، مسئول تصمیم‌گیری‌های خود، برای رسیدن به سعادت و شکوفایی کرامت ذاتی است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۶۲). از این رو باید بکوشد کمال حقیقی خود را بشناسد و برای رسیدن به آنها تلاش کند. حتی جوامع انسانی نیز همانند فرد انسانی، به اراده خویش سرنوشت خود را می‌سازند: «خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملت) را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است، تغییر دهند»^۱ (رعد: ۱۱)؛ یعنی قطعیت یافتن هر امری برای جوامع انسانی فقط به خواست آن جوامع مرتبط است. همچنین اراده و خواست انسان حتی می‌تواند سرنوشت ثبت‌شده او را تغییر دهد. این برترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت خود است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۸: ۱۴۸) که حکایت از جایگاه والای او در آفرینش و نیز کرامت ذاتی او نزد خداوند متعال دارد.

«پذیرش امانت الهی توسط انسان» و «خلافت انسان» به‌عنوان نهمین و دهمین مؤلفه تشکیل‌دهنده کرامت ذاتی انسان، نتیجه «خلقت ممتاز انسان» است. انسان‌ها به‌دلیل خلقت ویژه‌ای که دارند و منشأ کرامت ذاتی آنان است، دارای قابلیت ذاتی «پذیرش امانت الهی» و در نتیجه «خلافت الهی» می‌شوند؛ دو ویژگی‌ای که هیچ‌یک از دیگر موجودات عالم از آن بهره‌مند نیستند: «ما امانت (تکلیف و ولایت الهی) را بر آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، ولی آنها از حمل آن سر برتافته و هراسیدند و انسان آن را بر دوش کشید»^۲ (احزاب: ۷۲). این آیه بیان می‌کند که پذیرفتن امانت از ویژگی‌های ذاتی انسان است که همه موجودات دیگر جهان آفرینش از پذیرش آن سرباز زدند. به این معنا که به‌جز انسان، هیچ موجود دیگری در آسمان‌ها و زمین استعداد پذیرش آن را ندارند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۳۴۹). البته عرضه امانت بر انسان به معنای نهادن آن در فطرت انسان است، نه اینکه به‌صورت تشریحی بر یکایک مردم عرضه شده و آنان پذیرفتند. پس کسی می‌تواند بر اریکه خلیفه الهی تکیه زند که امانت الهی را بر عهده گرفته باشد که در لسان روایات معصومین (ع) این امانت، به ولایت الهی مطلق و استکمال به حقایق دین (علم و عمل به حقایق) تفسیر شده است (برای نمونه رک: مجلسی، ۱۴۲۱ق، ج ۳۶: ۱۵۰). چون آسمان‌ها و زمین و همه آنچه در آنهاست، محدود و مقیدند، و مقید از پذیرش حقیقت اطلاقی امتناع می‌ورزد. «امانت» هم سایه خداوند مطلق است و سایه مطلق نیز مطلق است. اما انسان با داشتن مقام «ظلومیت» که عبارت از گذشتن از جمیع حدود و تخطی از تمامی تعینات است و نیز با دارا بودن مقام «جهولیت» که عبارت است از فنا، قابلیت حمل و پذیرش آن امانت را داشت (خمینی، ۱۳۸۴: ۵۶). پس هنگامی که به مقام قاب قوسین رسید، امانت را به حقیقت اطلاقی‌اش پذیرفت.

۱. إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ.

۲. إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.

ویژگی «خلافت انسان» نیز به تبع «پذیرش امانت الهی توسط انسان» جایگاه آدمی را در نظام احسن تعیین می‌کند و نشان می‌دهد که وی در زمینه معرفت حقایق از استعداد خاصی برخوردار است: «هنگامی که خداوند به ملائکه گفت من می‌خواهم در زمین جانشینی را قرار دهم» (بقره: ۳۰). در این آیه منظور از «خلیفه» شخص حقیقی بشر نیست، بلکه مراد شخصیت حقوقی آدم و مقام انسانیت است که او را شایسته مقام خلافت کرده است. آموزه‌های وحیانی مبین این حقیقت است که سنت خداوند در احکام تکوینی بر آن است که قوانین تکوینی جهان را به واسطه انسان آشکار کند. لذا به او کرامت‌هایی را عطا کرد که عصاره آن امتیازها همان جامعیت وی نسبت به دیگر مخلوقات است؛ چون دیگر مخلوقات حتی فرشتگان از هستی محدودی برخوردارند و تنها مظهر اسم معینی از اسمای الهی هستند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۱۶) ولی این انسان است که مظهر تمامی اسماء خداوند متعال است و با آنکه ضعیف آفریده شده است، پس از شکوفایی استعدادهایش می‌تواند بر کائنات سلطه پیدا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۴۹). پس خلافت به حضرت آدم (ع) اختصاص ندارد، بلکه آدمیان از این موهبت بهره‌مند شده‌اند. زیرا چنانچه خلافت مختص حضرت آدم (ع) بود، سؤال فرشتگان از خداوند مبنی بر اینکه «آیا کسی را در زمین می‌گماری که به کشتار و خونریزی و فساد در زمین مبادرت می‌ورزد؟» (بقره: ۳۰)، غیرقابل توجیه می‌بود (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۱۶). پس این جانشینی از کرامت ذاتی انسان در نزد خداوند متعال حکایت دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۲۳-۱۲۲) و مقام خلیفه‌اللهی مقام فعلیت یافتن کرامت بالقوه در نهاد است و تحقق همان هدفی است که در جریان خلقت آدمی، بیان شد که پروردگار در پاسخ ملائکه فرمود: «من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره: ۳۰). آنگاه علم به اسما را که به تعبیری علم به اسرار آفرینش و حقایق موجودات عالم است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۱۸) و فرشتگان از درک آن عاجز و ناتوان هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۶۵)، به مقام انسانیت اعطا فرمود.

کرامت ذاتی و آزادی

از مهم‌ترین ثمرات «کرامت ذاتی» انسان در فلسفه سیاسی، در موضوع آزادی جلوه‌گر می‌شود، به نحوی که می‌توان ابتدایی‌ترین گرایش انسان‌ها در سیاست و اجتماع را در داشتن این ویژگی دانست (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۸۲). آزادی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین موضوعات محل تأمل و در زمره اولین خواسته‌های اولیه «فطرت انسانی» مطرح است که به «اختیار» افراد وابسته است و نمی‌توان آن را از شخص گرفت یا به وی عطا کرد. در بحث «شاخص‌های کرامت ذاتی»

۱. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.

۲. إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

نشان داده شد که با توجه به محوریت «اختیار» در «فطرت انسان»، آزادی وابسته به «اختیار» است و از این نظر حسن ذاتی آن آشکار است و در نتیجه از اولین ثمرات کرامت ذاتی است. در اندیشه علامه طباطبایی آزادی مفهومی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است که هر انسانی به نحو فطری و ذاتی آن را درک می‌کند. ایشان در این بحث نقش اراده انسانی را برجسته کرده و آن را اصلی تکوینی در «قلب» انسان می‌داند که آزادی از آن نشأت می‌گیرد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۸۳). بنابراین انسان آزاد است و این آزادی را که سندی برای «کرامت ذاتی» وی است، به‌طور طبیعی در خودش می‌یابد و برای آن دیگر نیازی به استدلال و برهان نخواهد داشت. پس انسان می‌تواند از محدودیت‌های آزادی پرسش کند نه خود آزادی که به‌مثابه امری طبیعی و به شیوه‌ای وجدانی از آن اطلاع حاصل می‌کند.

در ابتدا باید در نظر داشت که انسان در خصوص علل و اسبابی که خلقت ویژه و فطرت وی را شکل داده است، آزادی ندارد؛ زیرا آن علل و اسباب با انشاء و نفوذ امر خود، انسان را پدید آورده، مالک و محیط بر انسان بوده و انسان را به جهازاتی مجهز کرده‌اند که نواقص وجود او را متذکر شوند و ضامن انجام کارهایی هستند که آن کارها سعادت او را تأمین می‌کند. انسان فقط در کار خودش مختار است و آزادی او در مواردی است که در چارچوب آن علل و اسباب باشد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۷۵-۷۳). پس این‌طور نیست که انسان هرچه را که دوست بدارد و اراده کند واقع شود. این علل و اسباب با حکمی تشریحی و قانونی اموری را بر فرد انسان‌ها واجب کرده است که دارای مصالحی واقعی بوده و انسان، نه می‌تواند منکر آن شود و نه می‌تواند از امتثال حکم آن علل سرپیچی کند و مثلاً بگوید که «نمی‌خواهم غذا بخورم یا آب بنوشم...» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۴۲۱). پس انسان در بُعد تکوینی اختیار مطلق ندارد، بلکه اختیار انسان از اجزای علت تامه انجام فعل است^۱ (علامه طباطبایی، ۱۳۳۲، ج ۲: ۲۵۶).

در مرتبه بعد باید توجه داشت که آزادی انسان در گرو برابر دانستن آنها در انسانیت است و این تساوی، آزادی آنان را فراهم می‌کند و ریشه در «کرامت ذاتی» انسانی دارد. نوع انسان در «فطرت» خویش می‌یابد که آنچه بخواهد می‌تواند انجام دهد یا ترک کند و هیچ‌کس از هم‌نوعانش نمی‌تواند او را بر چیزی وادار کند و از چیزی بازدارد، زیرا آنها همانند او هستند و از وجود او چیزی را مالک نیستند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۲۸) و این همان مقصود از آزاد بودن طبیعی انسان است که به‌عنوان ثمره «کرامت ذاتی» انسانی مطرح است و «آزادی تکوینی» نام دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۲۳). انسان به حسب «خلقت ممتاز» و «فطرت» موجودی است

۱. برخی دیگر از اجزای علت تامه انجام فعل توسط انسان عبارت‌اند از: عدم وجود مانع، وجود مقتضی و میل به انجام فعل. (برای مطالعه بیشتر رک: علامه طباطبایی، ۱۳۳۲، ج ۲: ۲۵۷-۲۵۶).

دارای «عقل» و اراده است و تنها اوست که می‌تواند برای خود هر کاری که می‌خواهد اختیار کند. به همین سبب است که فعل به انسان نسبت داده می‌شود، چون انسان به حکم فطرتش نسبت به فعل و ترک فعل مطلق‌العنان است و تکویناً و به حسب خلقت موجودی است آزاد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۴: ۵۷۹). همچنین هیچ‌کس تشریحاً حق استعلا و برتری بر دیگری ندارد و نباید دیگری را برده خود سازد؛ زیرا در نظام تشریح هم همه افراد بشر بدون استثنا از حقوق مساوی برخوردارند و احدی مزیت و برتری نسبت به دیگری ندارد و این همان «آزادی تشریحی» است که به‌عنوان اثر آزادی تکوینی مطرح شده و در «کرامت ذاتی» انسانی مبنایی مهم است. پس لازمه وجود «اختیار» و «آزادی تکوینی»، «آزادی تشریحی» است که انسان در زندگی سیاسی و اجتماعی از آن استفاده می‌کند و براساس آن کسی حق ندارد بر او استعلا یابد و او را مطیع خود کرده و خواست خود را خلاف میل او بر او تحمیل کند. لذا اگرچه در روابط انسانی اصل اولی عدم سلطه دیگران بر انسان است، ولی زندگی اجتماعی باعث می‌شود که انسان اراده‌اش را با اراده دیگران و فعالیت‌های خود را با فعالیت‌های دیگران همراه سازد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۷۴). نتیجه این می‌شود که می‌بایست در برابر یکسری قواعد و قوانین که اراده و فعالیت‌ها را با وضع محدودیت‌هایی تعدیل می‌کند، خاضع و تسلیم باشد. بنابراین همان «فطرت» که به انسان اراده و «آزادی تکوینی» بخشیده، محدودکننده اراده و عمل انسان در اجتماع است و آن رها بودن ابتدایی و آزادی اولیه را محدود می‌سازد. البته باید در نظر داشت ریشه تشکیل اجتماع، که به‌نوعی محدودکننده آزادی انسان است، در میل انسان به استخدام اشیاء طبیعت برمی‌گردد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۷۵) که خصیصه‌ای اولیه است و آنچه قدرت دارد که انسان را به تسلط بر انسان‌های دیگر سوق می‌دهد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۰۳-۲۰۴). از این رو برخورد و تضاد منافع به‌وجود می‌آید و به‌منظور رفع این تضاد افراد مجبور می‌شوند با یکدیگر از در مسالمت درآیند و برای دیگران نیز حقوقی مشابه حقوق خود قائل شوند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۷۶-۱۷۵) و به تشکیل اجتماع اقدام کنند. بدین‌سان می‌توان گفت تشکیل اجتماع در حقیقت نوعی تفاهم بر سر استخدام یکدیگر است؛ چراکه هر فرد، دیگری را در رفع بخشی از نیازهای خود به خدمت می‌گیرد و در مقابل، برای رفع بخشی از نیازهای وی به استخدام او درمی‌آید (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۰۶). پس بشر به حکم اضطرار و لزوم رفع نیازهای زندگی به تشکیل زندگی اجتماعی روی می‌آورد؛ وگرنه هیچ انسانی فطرتاً حاضر نمی‌شود دامنه «اختیار» و آزادی خود را محدود کند. در حقیقت انسان بنابر طبع ثانویه اجتماعی است، و نه طبع اولیه، که آزادی‌خواه و منفعت‌گراست (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۳۸۸). لذا تشکیل جامعه به‌طور طبیعی آزادی فردی را محدود می‌کند که این محدودیت نتیجه‌گریزناپذیر اجتماع است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۸۳). اگر اجتماع در این مصالح و منافع اجبار

و الزامی را انجام می‌دهد و اوامری صادر می‌کند، معنایش سلب آزادی مردم نیست، زیرا در مسائلی حکم می‌راند که انسان اجتماعی در آن مسائل آزاد نیست تا حکومت آزادیش را سلب کرده باشد؛ بلکه زندگی اجتماعی، این آزادی را از او سلب کرده است و سبب می‌شود انسان مجبور شود اراده‌اش را با اراده دیگران همراه کرده و محدودیت‌هایی را بر آزادی خود تحمیل کند.

به همین دلیل است که اولاً در هیچ جامعه‌ای «آزادی مطلق» وجود ندارد و در واقع وجود اجتماع با آزادی مطلق قابل جمع نیست. قانون جامعه در بسیاری از مسائل احکامی را مطرح می‌کند که انسان در آن مسائل آزاد نبوده و زندگی اجتماعی این آزادی را از وی سلب کرده است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۵۵۵-۵۵۶۵). در حقیقت این محرومیت از آزادی، محرومیت از بعضی آزادی‌هاست برای رسیدن به آزادی‌هایی دیگر (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۴۳۱). پس در جامعه، افراد دارای آزادی هستند، ولی این آزادی در اجتماع برای افراد گوناگون به لحاظ سودمند بودن یا مضر بودن به حال اجتماع متفاوت است. پس در روابط انسانی اصل اولی عدم سلطه دیگر انسان‌ها بر انسان است؛ اما این انسان که اراده‌اش او را به آزادی از سلطه دیگران سوق می‌دهد، وقتی زندگی اجتماعی را آغاز کرد، این زندگی اجتماعی سبب می‌شود که اراده‌اش را با اراده دیگران و فعالیت‌های خود را با فعالیت‌های دیگران همراه سازد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۲۴) و در برابر یک‌سری قواعد و قوانین که اراده و فعالیت‌ها را با وضع محدودیت‌هایی تعدیل می‌کند، خاضع و تسلیم باشد. بنابراین همان «فطرتی» که به انسان آزادی اراده بخشیده است، محدودکننده اراده و عمل انسان است و آن رها بودن ابتدایی و آزادی اولیه را محدود می‌سازد؛ ثانیاً بر مبنای «کرامت ذاتی»، آزادی از قیدوبند و سلطه انسان‌های دیگر مهم است، ولی آزادی حقیقی زمانی است که از قیود درونی هم آزاد باشد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۸۴-۱۸۳) و آزادی اجتماعی گرچه مقدس است، اما آنچه بیش از آزادی اجتماعی ارزش دارد آزادی معنوی است و جامعه‌ای که به آزادی معنوی نرسیده باشد، به آزادی اجتماعی هم نخواهد رسید (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۱۷-۱۱۶).

از توابع این طرح بحث از آزادی در فلسفه سیاسی، «آزادی تفکر» است. در بحث از شاخص‌های «کرامت ذاتی» مشخص شد که «عقل انسانی» از امتیازهای فطری بشر است. این امتیاز تکوینی و ذاتی، منشأ یک حق طبیعی است و اندیشه‌ورزی را در زمره حقوق همه آدمیان نمایان می‌سازد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۹۱). به واسطه همین حق طبیعی، در مسئله تفکر، آزادی مطلق وجود دارد^۱ (علامه طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۲). علامه طباطبایی در ذیل آیه «مژده باد! پس بشارت ده

۱. بحث «آزادی تفکر» به‌قدری در اسلام پررنگ است که دین اسلام، اصول عقاید را جز از طریق تفکر و اجتهاد فکری نمی‌پذیرد. از همین جا تفاوت اسلام و مسیحیت به‌خصوص و حتی سایر ادیان روشن می‌شود. در مسیحیت درست مطلب

به آن بندگان من که به سخن گوش فرامی‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند، اینان هستند که خدایشان راه نموده و اینان همان خردمندان هستند»^۱ (زمر، ۱۸-۱۷) ذکر می‌کند که اگر کسی می‌خواهد حقیقت را درک کند، نباید «سخنی» را صرفاً به دلیل ناسازگاری با تمایلات و گرایش‌هایش رد کند، بلکه باید به تأمل در آن پردازد تا «شاید» حقی در آنها بیابد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۷: ۳۸۰). بر این اساس منطقی و کاملاً مبتنی بر «فطرت انسانی» است که «آزادی تفکر» چون ناشی از «فطرت انسانی» است، می‌بایست دارای آزادی بوده و پیشرفت و تکامل بشری در گرو آن دانسته شده و اساس تبلیغ و تعلیمات اسلامی بر آن استوار باشد.

همچنین در زمینه «آزادی عقیده» و براساس آیه «در دین هیچ اجباری نیست»^۲ (بقره: ۲۵۶) هیچ عقیده‌ای نباید بر کسی تحمیل شود، بلکه مردم می‌بایست به تفکر و عقلانیت دعوت شوند و حتی تقلید کورکورانه و بدون تفکر و تعقل در اصول اعتقادی دین هم روا نیست. از این رو آیه مذکور بیانگر یک حقیقت تکوینی است و آن حقیقت این است که اعتقاد و ایمان از امور مربوط به «قلب» و درونی است که هرگز از طریق اجبار و اکراه به دست نمی‌آید، به دلیل اینکه اکراه و اجبار در اعمال ظاهری و افعال و حرکات بدن مادی ممکن است و نمی‌توان کسی را بر پذیرفتن ایمان و اعتقادی خاص مجبور کرد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۲۴-۵۲۳). لذا نه اسلام و نه هیچ نظام اجتماعی یا حقوقی‌ای نمی‌تواند درباره قبول یا عدم قبول هیچ عقیده‌ای، دستورالعملی قانونی داشته باشد. قرآن کریم در خصوص مناظره حضرت ابراهیم (ع) و قوم او پس از ماجرای خرد کردن بت‌ها توسط حضرت ابراهیم (ع) می‌گوید: «پس به خود آمدند»^۳ (انبیاء: ۶۴) یعنی این مناظره سبب شد که بت‌پرستان به خود بازگردند. از نظر قرآن کریم، خود واقعی انسان «عقل» و اندیشه ناب و خالص و منطقی صحیح اوست که مشرکان آن را فراموش کرده بودند. این تذکر سبب شد که به سوی خود بازگردند و خود اندیشه‌ورز و دارای تفکر را دریابند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۴: ۴۲۵)، درحالی‌که کار حضرت ابراهیم (ع)، برخلاف «آزادی عقیده»، به معنای رایج بود، که می‌گوید عقیده هر کس باید آزاد و بدون هیچ‌گونه محدودیتی باشد. پس می‌توان گفت که در اندیشه علامه طباطبایی «آزادی تفکر» و اندیشه

برعکس است، یعنی اصول دین مسیحی، ماورای عقل و فکر شناخته شده است. اصطلاحی هم خودشان وضع کردند که اینجا قلمرو ایمان است، نه قلمرو عقل، یعنی برای ایمان یک منطقه قائل شدند و برای عقل و فکر منطقه دیگر و گفتند حساب عقل و فکر کردن یک حساب است، حساب ایمان و تسلیم شدن، حساب دیگری است. تو در قلمرو ایمان حق فکر کردن نداری و قلمرو ایمان فقط قلمرو تسلیم است، نه فکر کردن (برای مطالعه بیشتر رک: مطهری، ۱۳۸۴: ۳۷۱-۳۷۰).

۱. فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ.

۲. لَّا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ.

۳. فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ.

به نحو مطلق مورد قبول و حتی تأکید است؛ لکن در مورد «آزادی عقیده»، ضمن تأکید بر «قلبی» و درونی بودن موضوع عقیده، به مبنای «آزادی عقیده» توجه می‌کند.

نتیجه

بنابر اندیشه علامه طباطبایی «آزادی» متخذ از «کرامت ذاتی» انسانی است و بدون طرح «کرامت ذاتی» بر مبنای «خلقت ویژه انسانی» و اشاره به شاخص‌های کلیدی «غایت بودن برای سایر آفریده‌ها»، «فطرت انسانی» و «پذیرش امانت الهی» نمی‌تواند مورد اشاره و تعریف قرار گیرد. «فطرت انسانی» که همان ساختار ویژه اوست، «اختیار» را به همراه دارد و اساساً تحمیل کاری برخلاف خواست وی، تکویناً خلاف ساختار وجودی او و موجب تهی شدن انسان از انسانیت است. این اصلی اولی است که در تشکیل اجتماع نیز می‌بایست مورد توجه ویژه قرار گیرد و اگرچه قانون اجتماع، محدودیت‌های تشریحی‌ای را بر «آزادی» تحویل می‌کند، این محدودیت‌ها در حقیقت برای حفظ «آزادی» همگان و به دلیل تساوی انسان‌ها در «آزادی» است. از این رو می‌توان به این نتیجه رسید که در اندیشه علامه طباطبایی، «آزادی» نتیجه منطقی «کرامت ذاتی» است و اعتقاد به شاخص‌های آن اساساً نتیجه‌ای غیر از «آزادی» به همراه ندارد. از این رو بهترین راه تعریف، طرح و پاسداشت «آزادی» در جامعه، حفظ و حمایت از «کرامت ذاتی» انسانی و تقویت شاخص‌های آن است.

در اندیشه علامه طباطبایی «آزادی تفکر» نیز از آنجا که بر مبنای «عقل انسانی» و متخذ از «فطرت انسانی» مطرح می‌شود، حقی طبیعی و سلب‌نشدنی هر فرد انسانی است و هر کسی می‌تواند با آزادی کامل به اندیشه و تفکر در مورد موضوعات مختلف بپردازد. به همین دلیل است که افراد در تفکر و حتی انتخاب عقیدل مبتنی بر تفکر و اندیشه آزادند تا با مطالعه و تحقیق به نتیجه مورد نظر برسند و آیین خود را انتخاب کنند. پس اساساً حق اندیشیدن و فکر کردن، قلمرو خاصی ندارد و اندیشه در ورود به ساحت‌های مختلف اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و غیره کاملاً آزاد است. به عقیده علامه طباطبایی «آزادی تفکر» و اندیشه نه تنها به عنوان حقی مسلم برای انسان‌ها مطرح است، بلکه در لسان تعالیم اسلامی هم مطابق با تکوین انسانی دانسته شده و به عنوان امری واجب تشریح شده است. دلیل این مطلب نیز کثرت آموزه‌های نقلی دینی است که بر آزادی اندیشه و تفکر تأکید دارد. براساس چنین تفکری، می‌توان آزادی اندیشه را در سلسله مقاصد شریعت دین اسلام تا حد یک ضرورت دینی ارتقا بخشید و آن را از جمله مقاصد شریعت تعبیر کرد. پس در نگاه علامه طباطبایی «آزادی تفکر» حق طبیعی و سلب‌نشدنی هر فرد انسانی است و هر کسی می‌تواند با آزادی کامل به اندیشه و

تفکر در مورد موضوعات مختلف پردازد؛ چراکه اساساً داشتن «عقل»، فصل ممیز و ویژگی ذاتی انسانی است و ذاتاً قابل تقلیل یا رد نیست.

تحمیل عقیده نیز، به دلیل متعلق بودن آن به «قلب انسانی»، بر کسی ممکن نیست و به عکس، مردم می‌بایست از طرفی دعوت به تفکر و عقلانیت و اندیشیدن پیرامون موضوعات مختلف شوند و از طرف دیگر هم از تقلید کورکورانه و بدون تفکر و تعقل حتی در اصول اعتقادی منع شوند. به نظر علامه طباطبایی اعتقاد و ایمان تکویناً از امور قلبی و درونی‌اند و هرگز از طریق اجبار و اکراه به دست نمی‌آیند و قابل تحمیل نیستند؛ به دلیل اینکه نمی‌توان کسی را بر پذیرفتن ایمان و اعتقادی خاص، آن هم بدون تفکر و اندیشه مجبور کرد. پس نهایت کاری که می‌توان انجام داد، بررسی دلیل عقیده است و نه بیشتر؛ چراکه عقیده یک شخص نسبت به چیزی، تابع دلیلی است که برای آن عقیده دارد و اگر براساس منطق و استدلال شکل گرفته باشد، بر آن نمی‌توان خرده‌ای گرفت. عقیده از سنخ گرایش و علقه است و اساساً نمی‌تواند آزادی‌بردار باشد. آنچه در مورد عقیده مهم است، توجه به مقدمات استنتاج و کسب عقیده است. پس «آزادی عقیده» مفهومی خود متناقض است و اساساً عقیده نمی‌تواند با «اختیار» به دست آید یا ترک شود؛ چه برسد به اینکه آزادی به آن تعلق بگیرد. از این رو عقیده را نمی‌توان به کسی تحمیل کرد و فقط می‌توان انسان را به تفکر فراخواند و وی را به تفکر و عقلانیت و اندیشه دعوت کرد و از تقلید کورکورانه و بدون تفکر و تعقل و اندیشه، نهی کرد. لذا «آزادی اندیشه» از ثمرات اولیه و بارز کرامت ذاتی افراد است، درحالی‌که «آزادی عقیده» اساساً مفهومی غلط و خودمتناقض است.

منابع و مأخذ

الف) فارسی و عربی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). لسان العرب، ج ۵، قم: نشر آدب الحوزه.
۳. اسکینر، گوئیتن (۱۳۹۳). بینش‌های علم سیاست، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگ جاوید.
۴. اشتراوس، لئو (۱۳۹۷). فلسفه سیاسی، ترجمه و تحشیه: فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول از ویراست دوم.
۵. آنطوان الیاس، الیاس (۱۳۵۸). القاموس المصری (فرهنگ نوین)، ترجمه: سید مصطفی طباطبایی، تهران: چاپخانه اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). فلسفه حقوق بشر، چ دوم، قم: اسراء.
۷. ----- (۱۳۷۸). زن در آئینه جلال و جمال، چ سوم، قم: اسراء.
۸. ----- (۱۳۸۰). تفسیر تسنیم، ج ۳، قم: اسراء.
۹. ----- (۱۳۸۷). تفسیر انسان به انسان، چ چهارم، قم: اسراء.
۱۰. ----- (۱۳۹۱). تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۳، چ پنجم، فطرت در قرآن، قم: اسراء.

۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸). **الصّحاح**، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية، بیروت: دارالعلم، (افست تهران: انتشارات امیری).
۱۲. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۴). **مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية**، چ پنجم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (۱۴۲۱ق). **المفردات فی غریب القرآن**، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه للطباعة و النشر.
۱۴. طباطبائی، سید محمدحسین (بی‌تا). **فرازمی از اسلام**، جمع‌آوری و تنظیم از سید مهدی آیت‌اللهی، تهران: جهان‌آرا.
۱۵. ----- (۱۳۷۱). **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ج دوم، قم: اسماعیلیان.
۱۶. ----- (۱۴۳۲ق). **نهایه الحکمه**، دو جلد، الطبعة السادسة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۷. ----- (۱۳۸۷ق). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، ج ۳، چ شانزدهم، تهران: صدرا.
۱۸. ----- (۱۳۸۷ق). **بدایه الحکمه**، چ پنجم، قم: دارالفکر.
۱۹. ----- (۱۳۹۳). **رسالت تشیع در دنیای امروز**، چ چهارم، قم: بوستان کتاب.
۲۰. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**، ج ۳، چ دوم، تهران: مرتضوی.
۲۱. عماره، محمد (۱۹۸۵ م). «الاسلام و حقوق الانسان»، کویت: **مجلة عالم المعرفة**، ش ۸۹.
۲۲. کلینی رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۱). **الکافی**، ج ۱ و ۲، الطبعة الثالثة، قم: دارالحديث.
۲۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۲۱ق). **بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار**، ج ۳۶، الطبعة السادسة، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۴. مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج ۱۰، تهران: مرکز نشر علامه مصطفوی.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). **مجموعه آثار**، ج ۲، چ هفتم، تهران: صدرا.
۲۶. ----- (۱۳۷۹). **یادداشت‌های استاد مطهری**، ج ۱، چ دوم، تهران: صدرا.
۲۷. ----- (۱۳۸۳). **مجموعه آثار**، ج ۱۹، چ چهارم، تهران: صدرا.
۲۸. ----- (۱۳۸۴). **مجموعه آثار**، ج ۲۴، تهران: صدرا.
۲۹. ----- (۱۳۸۵). **مجموعه آثار**، ج ۲۳، چ سوم، تهران: صدرا.
۳۰. ----- (۱۳۸۷). **مجموعه آثار**، ج ۲۲، چ چهارم، تهران: صدرا.
۳۱. نصرت‌پناه، محمدصادق؛ درخشه، جلال؛ و فخاری، مرتضی (۱۳۹۱). «بررسی جهان‌شمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظر نقد مبانی اومانیستی آن»، تهران: **مجلة جستارهای سیاسی معاصر**، سال سوم، ش ۲.

(ب) خارجی

32. Donnelly, Jack (1986). «International Human Rights», **International Organization**, Vol. 40.
33. ----- (2003). **Human Rights and Limits of Critical Reason**. England: Dartmouth Publishing Group.
34. Freeman, Michael (1994). «The Philosophical Foundations of Human Rights», **Human Rights Quarterly**, No 16.
35. <https://didad.ir/-۱۹۹۰-حقوق-اسلامی-حقوق-بشر>
36. <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>.
37. Strauss, Leo (1989). **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, Chicago: University of Chicago Press.