

## واکاوی مبانی قرآنی کرامت ذاتی انسان و بازتاب آن در سیره و تعالیم رضوی

سیدرضا شیرازی

استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی.

srshirazi@islamic-ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۴ - ۳۲)</p> <p>دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۲</p>	<p>مسئله تقابل یا سازگاری «کرامت ذاتی انسان» با متون مقدس، از چالش‌های مهم حقوق بشر معاصر است. اگرچه اندیشمندان دیگر ادیان مدعی حمایت از کرامت انسانی اند، وجود آموزه‌هایی چون «گناه ذاتی» یا «انحصارگرایی قومی» در متون آن‌ها، با فراگیر بودن کرامت در تضاد است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد انتقادی، ضمن واکاوی این چالش در ادیان، به تبیین مبانی کرامت در اندیشه اسلامی و سیره رضوی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد برخلاف نگاه‌های تبعیض‌آمیز موجود در برخی متون دینی تحریف شده، قرآن کریم و مفسران امامیه، «کرامت ذاتی» را حقی همگانی برای تمام انسان‌ها می‌دانند. بازتاب عینی این مبنا در سیره امام رضا <small>علیه السلام</small>، در قالب احترام به مخالفان فکری و قشرهای فرودست، الگویی متعالی از همزیستی کریمانه را جدای از نژاد و عقیده ارائه می‌دهد.</p>
<p>کلیدواژه‌ها</p>	<p>کرامت انسانی، حقوق بشر، کرامت ذاتی، آیه ۷۰ سوره اسراء، سیره رضوی، امام رضا <small>علیه السلام</small></p>

### ۱. مقدمه

مسئله «کرامت ذاتی انسان» از بنیادی‌ترین مفاهیم در گفتمان معاصر حقوق بشر است که کارکردی محوری در توجیه حقوق بنیادینی چون حق حیات، آزادی، ممنوعیت شکنجه و برابری حقوقی ایفا می‌کند. با این حال، مبانی فلسفی و الهیاتی این مفهوم،

به‌ویژه در نسبت آن با متون مقدس ادیان، همچنان محلّ مناقشه‌های جدّی نظری است. از یک سو، اسناد بین‌المللی حقوق بشر، کرامت انسانی را امری ذاتی، پیشینی و جهان‌شمول تلقی می‌کنند و از سوی دیگر، قرائت‌هایی از متون دینی ارائه شده که به نظر می‌رسد میان «انسان بما هو انسان» و «انسان مؤمن» در بهره‌مندی از حقوق بنیادین، تمایز قائل می‌شوند. این وضعیت، پرسش‌های مهمی را دربارهٔ امکان جمع میان الهیات دینی و پارادایم حقوق بشر مدرن پدید آورده است.

در این میان، برخی منتقدان بر آن‌اند که ادیان الهی، به دلیل آموزه‌هایشان، توان پشتیبانی نظری از کرامت ذاتی و فراگیر انسان را ندارند و ناگزیر به نوعی تبعیض ساختاری در تعریف حقوق انسانی می‌انجامند. درمقابل، دیدگاه‌های دیگری کوشیده‌اند با تفسیرهای نو یا بازسازی‌های فلسفی، سازگاری میان دین و حقوق بشر را نشان دهند. با این حال، بخش قابل توجهی از این مناقشات یا در سطح انتزاعی باقی مانده، یا به دلیل خلط میان ساحت‌های مختلف کرامت، به نتایج متعارض و گاه ناسازگار انجامیده‌اند.

در این بستر نظری مناقشه‌خیز، بازخوانی دقیق متون دینی، به‌ویژه قرآن کریم و تفاسیر معتبر آن، و نیز بررسی نسبت میان مبانی نظری کرامت و تجلی عملی آن در سیره پیشوایان دینی، اهمیتی دوچندان می‌یابد. چنین رویکردی می‌تواند به روشن‌سازی این پرسش بنیادین یاری رساند که آیا در اندیشهٔ اسلامی، کرامت انسان تنها امری اکتسابی و مشروط به ایمان است، یا حقیقتی تکوینی و انفکاک‌ناپذیر از ذات انسان؛ و در صورت پذیرش فرض دوم، این مبنا چگونه در عرصهٔ عمل اجتماعی و تعامل با «دیگری» تجلی یافته است.

روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه‌ای و شیوهٔ پردازش آن‌ها توصیفی - تحلیلی با رویکرد انتقادی است. در این مسیر، ابتدا با روش معناشناسی، مفاهیم بنیادین کرامت بازخوانی می‌شود. سپس با رویکرد تطبیقی، چالش‌های نظری در الهیات یهود و مسیحیت بررسی می‌گردد. در گام اصلی، با روش تحلیل محتوا و بازخوانی متن عربی تفسیر المیزان، قرائت ادعایی از دیدگاه علامه طباطبایی نقد و اصلاح می‌شود و درنهایت،

با رویکرد تاریخی - روایی، داده‌های مربوط به سیره امام رضا علیه السلام استخراج و بر مبنای نظری اثبات شده، تطبیق داده می‌شود.

## ۲. مرور ادبیات

مسئله حقوق بشر و نسبت آن با آموزه‌های دینی، در دهه‌های اخیر کانون توجه محافل علمی بوده است. برگزاری همایش‌های بین‌المللی برگزار شده به اهتمام وزارت امور خارجه، دپارتمان حقوق بشر دانشگاه مفید، آستانه مقدسه حرم امام خمینی علیه السلام و... و انتشار شماری از پژوهش‌ها در این زمینه، نشان‌دهنده اهمیت و چندوجهی بودن این دغدغه است. با بررسی دقیق ادبیات تولید شده، می‌توان رویکردها را در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

### ۲-۱. رویکرد ناسازگار - تحول خواه

این رویکرد با نگاهی انتقادی به احکام فقهی سنتی و هنجارهای اجتماعی، بر مشروعیت و تقدم حقوق بشر مدرن تأکید می‌کند. طرف‌داران این دیدگاه معتقدند که برخی از احکام و رویه‌های فقهی، به‌ویژه آن‌هایی که به احکام ارتداد، برده‌داری یا حقوق گروه‌های اقلیت دینی، زنان، یا افراد دارای گرایش‌های جنسیتی متفاوت می‌پردازند، با اصول بنیادین ذاتی انسان، مانند کرامت، عدالت و عقلایی بودن در تضاد بوده، نیازمند بازنگری ساختاری و اصلاحات بنیادین می‌باشند (کدیور، ۱۳۸۴؛ نوبهار، ۱۳۸۴؛ رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۶). این رویکرد نه تنها به دنبال رفع مغایرت‌های ظاهری است، بلکه خواهان تحول عمیق در نظام فقهی و ایجاد سازگاری آن با نیازهای جامعه مدرن و استانداردهای حقوق بشری است. در این دیدگاه، کرامت انسانی به عنوان یک اصل مطلق و تجدیدنپذیر، معیار ارزیابی و اصلاح احکام دینی تلقی می‌شود و در صورت مغایرت، در این احکام باید بازنگری گردد.

### ۲-۲. رویکرد سازگار - بازاندیشانه

این رویکرد بر امکان سازگاری میان آموزه‌های دینی و حقوق بشر تأکید دارد و به دنبال

یافتن زمینه‌های هم‌پوشانی و هماهنگی میان آن‌هاست. در این دیدگاه، تفسیرهای نو از متون دینی و استخراج مبانی فطری انسانی، به گونه‌ای انجام می‌شود که نشان دهد چگونه برخی ارزش‌های حقوق بشر، در واقع در توافق با اصول و آموزه‌های اسلامی می‌گنجند. طرف‌داران این رویکرد، به جای انتقاد از آموزه‌های دینی، بر ضرورت تفسیرهای عمیق‌تر و جامع‌تر از متون دینی برای درک صحیح و به‌روزرسانی آن‌ها در راستای نیازهای جامعه معاصر تأکید می‌کنند (ایازی، ۱۳۸۶). این رویکرد بر اهمیت گفتمان‌های سازنده و تعاملی میان دین و حقوق بشر تأکید دارد و به دنبال ارائه راهکارهایی برای حل تعارضات احتمالی از طریق میانجیگری و سازش است (ثقفی، ۱۳۸۶).

## ۲-۳. رویکرد ناسازگار - بنیادی

این رویکرد با تمرکز بر تحلیل عمیق مبانی دینی، به دنبال بازتعریف مفهوم کرامت انسانی در چهارچوب آموزه‌های دینی است. این رویکرد هم‌زمان به نقد دیدگاه‌های حقوق بشری مدرن و چالش‌های آن با آموزه‌های اسلامی نیز می‌پردازد. در این دیدگاه، اصول دینی به عنوان مبنایی برای ارزیابی کارکردهای مفاهیم حقوق بشری تلقی می‌شوند و نقدها نسبت به امکان انطباق این دو در فضای نظری و عملی مطرح می‌گردند (جوادی آملی، ۱۳۷۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸). این رویکرد بیشتر با تأکید بر اصالت و جامعیت آموزه‌های دینی و انتقاد از تحولات فرهنگی و اجتماعی غرب همراه است. این دیدگاه به دنبال ارائه یک چهارچوب نظری منسجم و جامع برای درک کرامت انسانی از منظر اسلام است و باور دارد که این چهارچوب می‌تواند به حل بسیاری از مسائل و چالش‌های حقوق بشری در جامعه اسلامی کمک کند (جعفری، ۱۳۷۰ (ب)).

در کنار سه رویکرد پیش‌گفته، ادعا شده است (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۶) می‌توان رویکردی را شناسایی کرد که کرامت انسانی و برخی حقوق بنیادین - از جمله حق حیات - را نه متعلق به «انسان بما هو انسان»، بلکه مشروط به ایمان دینی می‌داند. در این چهارچوب، استناد به برخی آیات قرآن کریم، به ویژه آیه ۷۵ سوره آل عمران، و نیز برخی از عبارات تفسیری ذیل آن، مبنای این برداشت قرار گرفته است. در این میان، نام علامه طباطبایی به عنوان نمونه‌ای

شاخص از این قرائت یاد شده است. از این رو این مسئله به طور جدی مطرح می‌شود که آیا واقعاً چنین رویکردی در میان اندیشمندان اسلامی وجود دارد و می‌توان از مجموع مبانی و گفتارهای علامه طباطبایی، نظریه‌ای مبتنی بر انکار کرامت ذاتی انسان را استنباط کرد؟ با وجود گسترش مطالعات مربوط به کرامت انسانی در نسبت با متون دینی و حقوق بشر، بررسی دقیق ادبیات موجود نشان می‌دهد که این حوزه همچنان با کاستی‌های مفهومی و روش شناختی قابل توجهی مواجه است. به ویژه در بحث مربوط به قرائت‌های تفسیری مناقشه برانگیز، روشن نیست که ادعای مشروط بودن کرامت ذاتی به ایمان دینی، تا چه اندازه از پشتوانه نظری منسجم برخوردار است و آیا می‌توان آن را به مثابه یک رویکرد مستقل در اندیشه اسلامی تلقی کرد، یا آنکه این برداشت، حاصل خوانش‌های گزینشی، تعمیم‌های شتاب‌زده یا خلط میان ساحت‌های متفاوت مفهومی است (مطهری، ۱۳۷۳). از سوی دیگر، در فرایند انتساب این قرائت به برخی اندیشمندان اسلامی، ابهام‌های روش شناختی چشمگیری به چشم می‌خورد. در بخش قابل توجهی از پژوهش‌ها، بدون تصریح به مبانی هرمنوتیکی، بدون رجوع نظام‌مند به متن اصلی، و بدون تفکیک میان «حقوق ناشی از انسان بودن» و «حقوق ناظر به عضویت در جامعه ایمانی»، داوری‌هایی کلی درباره پذیرش یا انکار کرامت ذاتی صورت گرفته است؛ امری که خود، ضرورت بازخوانی دقیق‌تر مبانی این انتساب‌ها را برجسته می‌کند.

افزون بر این، به رغم تأکید نظری بر کرامت ذاتی در متون قرآنی، پیوند این مبانی نظری با ساحت عینی و رفتاری دین کمتر به صورت منسجم مورد توجه قرار گرفته است. بخش قابل توجهی از مطالعات یا در سطح تحلیل‌های مفهومی باقی مانده‌اند، یا بدون ارائه شواهد تاریخی و رفتاری، به نتایج کلی بسنده کرده‌اند، حال آنکه فهم کارآمد از کرامت ذاتی، مستلزم بررسی چگونگی تجلی عملی آن در سیره معصومان علیهم‌السلام و چگونگی مواجهه آنان با «دیگری» در بستر واقعی جامعه است.

بر این اساس، مسئله محوری پژوهش حاضر آن است که نسبت میان مفهوم کرامت ذاتی انسان، قرائت‌های تفسیری مورد مناقشه، و تحقق عملی این مفهوم در سیره رضوی،

چگونه و بر پایه چه مبانی‌ای قابل تبیین است.

### ۳. مفهوم‌شناسی و چهارچوب نظری: چیستی و گستره کرامت

برای ورود به بحث اصلی و تبیین جایگاه کرامت در منظومه فکری اسلام و حقوق بشر، واکاوی دقیق مفهوم «کرامت» و تفکیک ساحت‌های آن ضروری است؛ زیرا بسیاری از چالش‌های نظری و تعارضات ظاهری میان متون دینی و اسناد حقوق بشری، ناشی از خلط میان مراتب مختلف «کرامت» و اشتراک لفظی در واژه «ذاتی» است.

#### ۳-۱. معناشناسی واژگانی و اصطلاحی

«کرامت» در لغت به معنای نفاست، شرافت و عزت است و در برابر دناوت و پستی قرار دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۱/۱۲). در اصطلاح نیز وصفی است که بر نوعی برجستگی وجودی و کمال دلالت دارد.

نکته حائز اهمیت در تحلیل مفهومی که در پژوهش‌های قرآنی بر آن تأکید شده، تفکیک میان «کرامت» و مفاهیمی چون «جود» و «سخاوت» است. «کرامت»، وصفی نفسی و ناظر به کمال درونی و وجودی شیء است (مانند حیات، علم و قدرت)، جدای از ارتباط آن با غیر، در حالی که جود و سخاوت، اوصافی نسبی و ناظر به مقام افاضه و بخشش به دیگری هستند. بنابراین، ممکن است انسانی کریم باشد (دارای سرمایه‌های وجودی)؛ اما در موقعیتی خاص، جواد نباشد (جوادی آملی، ۱۳۶۹: ۲۲). این تفکیک نشان می‌دهد که کرامت انسانی، حقیقتی وجودی و «نحوه هستی» خاص انسان است، نه تنها یک رفتار اخلاقی یا قرارداد اجتماعی (همان‌جا).

#### ۳-۲. دوگانگی کرامت ذاتی و اکتسابی

تحلیل داده‌های قرآنی و روایی بیانگر آن است که کرامت انسان بر دو گونه متمایز تقسیم‌پذیر است که خلط میان آن‌ها منشأ کژفهمی‌های بسیار در حوزه حقوق بشر اسلامی شده است (جعفری، ۱۳۷۰: الف):

• کرامت ذاتی (Inherent Dignity). این نوع کرامت، موهبتی الهی و تکوینی است که به

ماهیت انسانیت تعلق گرفته، قابل سلب یا اسقاط نیست. همه انسان‌ها جدای از نژاد، دین، جنسیت و حتی جدای از تقوا یا گناه، به حکم آنکه مصداق «انسان» اند، از این شرافت برخوردارند («وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»؛ اسراء/ ۷۰). مبنای حقوق بنیادین بشر (مانند حق حیات، آزادی، ممنوع بودن شکنجه و دادرسی عادلانه) همین نوع کرامت است.

• **کرامت اکتسابی (Acquired Dignity).** این کرامت، ارزشی، اختیاری و دارای مراتب تشکیکی است که در پرتو ایمان، عمل صالح و شکوفاسازی استعداد‌های عقلانی حاصل می‌شود. برخلاف نوع اول، این کرامت معیار قرب الهی و پاداش اخروی است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات/ ۱۳).

بسیاری از نقدهای وارد شده بر حقوق بشر، ناشی از تفکیک نکردن این دو ساحت است، بدین معنا که گاهی زوال کرامت اکتسابی فرد (مثلاً به دلیل کفر یا ارتکاب جرم)، به اشتباه به معنای سقوط او از هستی انسانی و جواز سلب حقوق بنیادین (کرامت ذاتی) تفسیر شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۹۱).

### ۳ - ۳. تحلیل فلسفی واژه «ذاتی» (نقد رویکرد منطقی رایج)

یکی از چالش‌های بنیادین در فهم متون حقوق بشری (مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر) و تطبیق آن با مبانی فلسفی اسلامی، واکاوی دقیق واژه «ذاتی» (Inherent) است. برخی منتقدان با تفسیر «ذاتی» در چهارچوب «کلیات خمس» (ذاتی باب ایساغوجی)، اشکال کرده‌اند که کرامت نمی‌تواند دوگانه باشد (نوبهار، ۱۳۸۴: ۶۱۷).

اما تحلیل دقیق‌تر نشان می‌دهد که مراد از «ذاتی» در ادبیات حقوق بشر و فلسفه اسلامی، به «ذاتی باب برهان» نزدیک‌تر است. در منطق، ذاتی باب برهان، اعم از ذاتی باب ایساغوجی است و شامل «لوازم ماهیت» نیز می‌شود؛ یعنی اوصافی که جزء ماهیت نیستند، اما انفکاک آن‌ها از موضوع محال است. آنچه بر این مسئله دلالت می‌کند، لوازمی است که برای اثبات آن‌ها به «حیثیت ذاتی» و «انسانیت انسان» و «شئون انسانی» (مانند آزادی، عدالت، صلح، جایز نبودن شکنجه و توهین) در بیانیه حقوق بشر استناد شده

است. پرواضح است که این موارد، جنس یا نوع و یا فصل انسان نمی‌باشند.

بنابراین، وقتی گفته می‌شود انسان دارای کرامت ذاتی است، بدین معناست که «کرامت» و حقوق ناشی از آن (مانند آزادی و امنیت)، از لوازم وجود انسان است. ثمره این دقت فلسفی آن است که حتی اگر انسانی مرتکب جرم شود یا کافر باشد، مادامی که عنوان «انسان» بر او صدق می‌کند، این لوازم وجودی (کرامت ذاتی) از او انفکاک پذیر نیست. از این رو مجرم و کافر نیز اگرچه کرامت ارزشی را از دست داده‌اند، همچنان دارای حقوق انسانی ناشی از کرامت ذاتی می‌باشند و سلب این حقوق (مانند ممنوع بودن شکنجه) محال عقلی یا ممتنع شرعی است.

#### ۴. بررسی تطبیقی: چالش‌های کرامت در الهیات ادیان

پیش از واکاوی دیدگاه اسلام و سیره رضوی، بررسی انتقادی متون مقدس دیگر ادیان (زردشت، یهود و مسیحیت) ضروری است. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که به‌رغم تأکیدات ظاهری بر جایگاه والای انسان در نظام آفرینش، چالش‌های مبنایی و فقهی جدی در پذیرش «کرامت ذاتی جهان‌شمول» در قرائت‌های سنتی این ادیان وجود دارد. این چالش‌ها بیشتر ناشی از تعارض میان «الهیات آفرینش» و «احکام شریعت» یا آموزه «گناه ذاتی» است.

##### ۴-۱. آیین زردشت: تقابل پاک‌آیینی با حرمت جسمانی

در الهیات زردشتی، با دو تصویر متفاوت از انسان روبه‌رو می‌شویم. در «گاتاها» (سرودهای زردشت)، انسان جایگاهی رفیع دارد و به عنوان «همکارِ اهورامزدا» در نبرد با اهریمن و گسترش نیکی معرفی می‌شود (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۸/سی و هفت)؛ اما با گذار به متون فقهی، به‌ویژه کتاب «وندیداد» (قانون ضد دیو)، مشاهده می‌شود که وسواس «پاکی آیینی» و ترس از آلودگی به دیو «نسو» (لاشه‌مرده)، عملاً «کرامت ذاتی» و حرمت جسمانی انسان را تحت الشعاع قرار داده است.

بررسی احکام کیفری در وندیداد، چالش‌های جدی این آیین با مبانی حقوق بشر

(به ویژه ممنوع بودن شکنجه و مجازات‌های تحقیرآمیز) را آشکار می‌کند. دو نمونه فقهی زیر این تعارض را به وضوح نشان می‌دهد:

**مجازات حمل‌کننده جسد.** در شریعت وندیداد، تماس با جسد انسان، بزرگ‌ترین منشأ آلودگی است. اگر کسی به تنهایی جسد مرده‌ای را حمل کند، نه تنها مرتکب گناه شده، بلکه چنان آلوده محسوب می‌شود که دیگر پاک‌شدنی نیست. حکم فقهی صادره برای چنین فردی، سلب فجیع حیات است:

«مزدپرستان باید دیواری پیرامون زمین بایر برکشند... سپس مردی توانا و زورمند و چیره‌دست را فرمان دهند تا بر سر کوه، پوست از تن وی [حمل‌کننده جسد] برکشد و سر از تن او بگیرد و جسدش را طعمه لاشخورها سازد» (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۶۷۹/۲-۶۸۰).

این حکم نشان می‌دهد که در تزامم میان «رعایت بهداشت آیینی» و «جان انسان»، اولویت با حفظ پاکی محیط از آلودگی است و کرامت انسان خطا کار نادیده گرفته می‌شود. **گناهان بی‌توبه (آن‌آپرته).** چالش دیگر، وجود گناهانی است که مرتکب آن مستوجب مرگ ارزان (بدون محاکمه) می‌شود؛ برای نمونه، در متون تفسیری پهلوی، گناه لواط چنان سنگین شمرده شده که مرتکب آن، در ردیف «خرفُستَر» (جانوران موذی، مانند مار و عقرب) قرار می‌گیرد. دارمستتر در تحلیل این احکام اشاره می‌کند که کشتن چنین فردی نه تنها مجاز، بلکه ثوابی هم سنگ کشتن جانوران موذی دارد و نیازی به اذن حاکم شرع نیست (دارمستتر، ۱۳۸۴: ۳۰۲).

#### ۴ - ۲. کرامت ذاتی در تزامم با حدود اسلامی: تحلیل جرم «لواط» در اسلام در مقایسه با رویکرد «خرفسترانگاری»

نقد رویکرد خرفسترانگاری در متون زردشتی این پرسش متقابل را برمی‌انگیزد که نظام حقوقی اسلام در مواجهه با گناهان کبیره‌ای که مجازات‌های سنگین (حدود) دارند، چگونه از دام «انسان‌زدایی» از مجرم می‌رهد؟ آیا تعیین مجازات اعدام برای جرمی مانند لواط، به معنای نفی کرامت ذاتی مجرم و تنزل او به سطح یک موجود بی‌ارزش نیست؟

پاسخ به این پرسش در گرو تفکیک میان «چیستی مجازات» و «فرایند قانونی» حاکم بر

آن است. تفاوت بنیادین میان رویکرد فقه اسلامی و نگاه «خرفسترانگاری» در همین فرایند نهفته است که کرامت ذاتی متهم را حتی در سخت‌ترین شرایط حفظ می‌کند:

در رویکرد وندیداد، مجرم با ارتکاب گناه از دایره «انسانیت» خارج و به «خَرَفُشْتَر» (جانور موذی) تبدیل می‌شود. این تغییر ماهیت، او را از یک «سوزه» که قانون با او سخن می‌گوید، به یک «ابژه» که باید حذف شود، تقلیل می‌دهد. به همین دلیل کشتن او نه تنها مجاز، که امری خودسرانه و حتی مستوجب ثواب است. درمقابل، فقه اسلامی هرگز هویت انسانی مجرم را سلب نمی‌کند. مجرم، یک «مکَلَّف» عاصی است، نه یک حیوان. او همچنان مخاطب قانون است و مجازات او نه یک عمل انتقام‌جویانه، بلکه اجرای یک «اعتبار قانونی» بر یک «انسان» است. این فرایند، کرامت ذاتی او را به رسمیت می‌شناسد، هرچند کرامت اکتسابی‌اش را به دلیل جرم، زائل شده می‌داند.

مهم‌ترین وجه تمایز، انحصار اجرای حدود در «حاکم شرع» و نظام قضایی است. در حالی که کشتن فرد در نگاه خرفسترانگاری نیازی به اذن حاکم ندارد، در اسلام هیچ‌کس حق اجرای خودسرانه حدود را ندارد. متهم از حق دادرسی، دفاع و تجدیدنظر (در ساختارهای مدرن) برخوردار است. این یعنی قانون، خود، محافظ جان و کرامت متهم در برابر خشونت افسارگسیخته جامعه است. حتی اگر در نهایت حکم به اعدام صادر شود، این حکم محصول یک فرایند حقوقی است که «انسان بودن» متهم را در هر مرحله به رسمیت شناخته است.

افزون بر اینکه نظام کیفری اسلام برای اثبات جرایم مستوجب حد (به‌ویژه جرایم منافی عفت)، سخت‌گیرانه‌ترین شروط اثباتی را وضع کرده است (مانند شهادت چهار شاهد عادل با جزئیات دقیق یا اقرار مکرر). این شروط، عملاً اثبات جرم را در بسیاری از موارد ناممکن می‌گرداند. علاوه بر این، اصل مشهور فقهی «الْحُدُودُ تُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ» (حدود با کمترین شبهه‌ای ساقط می‌شوند)، نشان می‌دهد که هدف اصلی شارع، نه «مجازات کردن»، بلکه «حفاظت از جان و آبروی انسان‌ها» به عنوان دارندگان کرامت ذاتی است. این سازوکار، یک سپر حقوقی قدرتمند برای جلوگیری از اجرای شتاب‌زده احکام سنگین است.

بنابراین، اگرچه نتیجه نهایی در هر دو رویکرد ممکن است سلب حیات باشد، مسیر رسیدن به آن کاملاً متفاوت است. در یک نگاه، فرد از انسانیت خلع و مانند یک آفت با او برخورد می‌شود؛ اما در نگاه اسلامی، او تا آخرین لحظه یک «انسان» و «سوژه قانون» باقی می‌ماند که کرامت ذاتی‌اش از طریق یک فرایند پیچیده و محافظه‌کارانه قضایی محترم شمرده می‌شود. این تمایز، مرز دقیق میان «عدالت کیفری» و «انسان‌زدایی» را روشن می‌کند.

#### ۴-۳. یهودیت: انحصارگرایی قومی در برابر کرامت عام

در الهیات یهودی، مفهوم «صورت خدا» (Imago Dei) بر اساس آیه «خدا انسان را شبیه خود ساخت» (عهد عتیق، سفر پیدایش، ۱: ۲۷) به عنوان مبنای کرامت مطرح می‌شود؛ اما در شریعت و احکام عملی (هلاخا)، این کرامت بیشتر در حصار تنگ «قوم برگزیده» محبوس مانده است (سلیمانی، ۱۳۸۴).

حقوق دانان یهودی نظیر «مناکم الون» کوشیده‌اند حکم «حق فسخ یک جانبه قرارداد کار توسط کارگر» را نشانه‌ای از کرامت انسانی معرفی کنند و به این آیه استناد کرده‌اند که «چون بنی اسرائیل بندگان من می‌باشند و بنده دیگر بندگان نیستند» (Elon, 2006: 9/586).

اما نقد بنیادین بر این استدلال آن است که این «آزادی و کرامت»، در متن آیه به صراحت منحصر به بنی اسرائیل شده است. این رویکرد انحصارگرایانه در احکام برده‌داری آشکارتر می‌شود؛ جایی که تورات میان برده عبری و برده غیرعبری تفاوت ماهوی قائل است:

«و اما کنیزان و غلامانی که برای تو می‌باشند... از ایشان و از قبیله‌های ایشان بخرید... و ایشان را برای پسران خود بعد از خود وامی‌گذارید تا ما میملک موروثی باشند؛ ایشان را تا به ابد بندگی خواهید کرد، اما برادران خود بنی اسرائیل، هیچ‌کس بر برادر خود به سختی حکمرانی نکند» (عهد عتیق، سفر لاویان، ۲۵: ۴۴-۴۶).

بنابراین، نظام حقوقی یهود با تجویز «بردگی ابدی» برای غیر یهودیان (Goyim)، عملاً

کرامت را از یک «حق ذاتی و جهان شمول» به یک «امتیاز نژادی» تقلیل می‌دهد.

#### ۴ - ۴. مسیحیت: پارادوکس «گناه ذاتی» و کرامت

در الهیات مسیحی با دو تصویر کاملاً متفاوت از انسان روبه‌رو می‌شویم که پذیرش «کرامت ذاتی جهان شمول» را با چالش مواجه می‌کند:

**تصویر آرمانی (Imago Dei).** مسیحیت با استناد به «سفر پیدایش»، انسان را به عنوان «تصویر خداوند» معرفی می‌کند. «لینچ» در دایرةالمعارف کاتولیک، بر این وجه تأکید کرده و انسان را والاترین مخلوق دانسته که همه چیز برای او آفریده شده است ( Lynch, 1910: 9/85).

**تصویر واقعی (سقوط و گناه ذاتی).** این تصویر آرمانی، با آموزه بنیادین «گناه نخستین» (Original Sin) و تفاسیر پولسی در عهد جدید به شدت مخدوش می‌شود. در الهیات رسمی کلیسا، آن «صورت خدا» پس از هبوط آدم، دچار فساد و تباهی شده است. پولس قدیس تصویری تیره از سرشت بشر ارائه می‌دهد:

«هیچ‌کس عادل نیست، حتی یک نفر... همه گمراه شده‌اند و همه با هم فاسد گردیده‌اند» (عهد جدید، رساله به رومیان، ۳: ۱۰-۱۲).

نتیجه این الهیات آن است که کرامت در مسیحیت، ماهیتی «اقتسابی» پیدا می‌کند (از طریق ایمان به فدیة مسیح و غسل تعمید)، نه «ذاتی»؛ زیرا اگر انسان ذاتاً فاسد است و نوزاد با بار گناه متولد می‌شود (عهد عتیق، مزامیر، ۵۱: ۶)، پس ذات انسان فارغ از عقیده مسیحی، فاقد قداست ذاتی لازم برای حقوق بشر است. این بررسی نشان می‌دهد که در ادیان سه‌گانه مذکور، اگرچه بارقه‌هایی از کرامت انسان وجود دارد، به دلایل مختلف (دوگانه‌انگاری در زردشت، نژادمحوری در یهود، و گناه‌محوری در مسیحیت)، مفهوم «کرامت ذاتی انفکاک‌ناپذیر برای تمام ابناء بشر» به چالش کشیده شده است.

اینجاست که اهمیت بازخوانی متون اسلامی و به‌ویژه دیدگاه‌های مفسران قرآن کریم مشخص می‌شود تا روشن گردد آیا اسلام نیز دچار همین چالش‌هاست یا راهکاری متفاوت ارائه می‌دهد؟

## ۵. مبانی قرآنی کرامت: از کرامت تکوینی عام تا کرامت ارزشی خاص

در تقابل با دیدگاه‌های انحصارگرایانه (نژادی در یهودیت و آیینی در مسیحیت) که در بخش پیشین بررسی شد، قرآن کریم پارادایم متفاوتی ارائه می‌دهد. این پارادایم بر دو پایه استوار است: نخست، فراگیر بودن «کرامت ذاتی» برای تمام نوع بشر به واسطه خلقت؛ و دوم، مشروط بودن «کرامت ارزشی» به عملکرد اختیاری انسان. این تفکیک، کلید حل بسیاری از تعارضات حقوق بشری در اسلام است.

### ۵-۱. اصالت کرامت ذاتی در آیه ۷۰ سوره اسراء

محوری‌ترین نص قرآنی درباره کرامت عام، آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء/ ۷۰) است. تعبیر «بنی آدم» (فرزندان آدم) عام‌ترین خطاب قرآنی است که همه افراد بشر فارغ از عقیده، نژاد و جنسیت را شامل می‌شود. برخلاف خطاب‌هایی چون «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» که دایره‌ای خاص را دربرمی‌گیرد، این آیه نشان‌دهنده یک اعطای عمومی و تکوینی است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، بر این نکته تصریح دارد که این کرامت، مختص به مؤمنان نیست، بلکه مشرکان، کافران و فاسقان را نیز دربرمی‌گیرد. ایشان وجه این کرامت را «عقل» می‌داند که خداوند بشر را به آن اختصاص داده، به وسیله آن، حق را از باطل و خیر را از شر تمیز می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۱۵۵-۱۵۶).

بنابراین، در نگاه تفسیری شیعه، این آیه بیانگر یک واقعیت تکوینی (وجودی) است، نه یک حکم تشریحی مشروط. به بیان دیگر، انسان «بما هو انسان» دارای شرافتی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

### ۵-۲. نفی «گناه ذاتی» و اثبات «فطرت پاک»

وجه تمایز بنیادین دیگر میان انسان‌شناسی اسلامی و الهیات مسیحی، در مسئله سرشت اولیه انسان نهفته است. قرآن کریم نظریه «گناه نخستین» (Original Sin) را با صراحت رد می‌کند. اگرچه قرآن هبوط آدم را ذکر می‌کند، بلافاصله از پذیرش توبه او سخن می‌گوید: «فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ» (بقره/ ۳۷).

در منطق قرآن، نوزاد انسان نه با بارگناه، بلکه با لوحی سفید و «فطرت الهی» متولد می‌شود: ﴿فَطَرْتَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم/ ۳۰). همچنین اصل قرآنی ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (انعام/ ۱۶۴) تصریح می‌کند که هیچ‌کس بارگناه دیگری را به دوش نمی‌کشد. این مبنای کلامی، زیربنای حقوقی مستحکمی را می‌سازد که طبق آن، «اصل بر برائت و کرامت» است، مگر آنکه خلاف آن با جرم شخصی (اکتسابی) ثابت شود. این در تضاد آشکار با الهیات آگوستینی است که در آن «اصل بر فساد و گناه» است مگر آنکه با غسل تعمید پاک شود.

### ۵-۳. گذار به کرامت اکتسابی: شرط ایمان و تقوا

کرامت ذاتی (حق حیات و حقوق اولیه) شامل همه انسان‌هاست؛ اما قرآن کریم سطح عالی‌تری از کرامت را معرفی می‌کند که «ارزشی» و «اکتسابی» است. شهید مطهری در جمع‌بندی میان آیات ستایشگر و نکوهشگر انسان معتقد است که انسان ممدوح قرآن، «انسان به علاوه ایمان» است و انسان منهای ایمان، کاستی‌گرفته و ناقص است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴/۴).

این تفکیک در مباحث حقوقی بسیار حیاتی است. آیت‌الله مصباح یزدی با تفکیک دقیق میان این دو نوع کرامت، توضیح می‌دهد:

«کرامت ذاتی یک امر تکوینی است که با اختیار سلب نمی‌شود؛ اما کرامت ارزشی، وابسته به تلاش اختیاری انسان است... کسانی که با سوء اختیار خود جنایت می‌کنند، اگرچه کرامت ذاتی (انسانیت) را دارند، اما کرامت ارزشی خود را از دست می‌دهند و جامعه حق دارد برای حفظ مصالح، حقوقی را از آنان سلب کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۹۱ و ۳۰۰).

بنابراین، نظام حقوقی اسلام با پذیرش «کرامت ذاتی» به عنوان پایه حقوق بشر (برای همه)، و «کرامت اکتسابی» به عنوان معیار کمال معنوی (برای مؤمنان)، تعادل ظریفی میان «حقوق جهان‌شمول» و «ارزش‌های اخلاقی» برقرار می‌کند.

## ۶. واکاوی یک سوء برداشت: جایگاه علامه طباطبایی در مناقشه معاصر کرامت ذاتی انسان

در مناقشات معاصر درباره «کرامت ذاتی انسان» و نسبت آن با حقوق بشر، برخی پژوهشگران کوشیده‌اند با استناد به برخی عبارات تفسیری علامه طباطبایی، به ویژه ذیل آیه ۷۵ سوره آل عمران، ایشان را در زمره متفکرانی قرار دهند که کرامت انسانی را امری مشروط و محدود به ایمان دینی می‌دانند. در این قرائت ادعا می‌شود که از منظر علامه، تنها پس از پذیرش توحید یا ورود در نظام ذمه است که انسان از حقوق بنیادین - حتی حق حیات - برخوردار می‌شود.

این برداشت، در برخی آثار پژوهشی صراحت یافته است؛ چنان که ادعا شده است: «علامه طباطبایی نیز نظریه اسلام را درباره حقوق انسان‌ها به همین شکل ارائه کرده و بر این باور است که پس از ایمان به خدا و قبول توحید، انسان‌ها از حقوق برخوردار می‌شوند و کسانی که به توحید باور نداشته باشند، حتی از حق حیات هم محروم‌اند» (رحیمی نژاد، ۱۳۸۶).

خاستگاه اصلی چنین انتسابی، تکیه بر ترجمه خاصی از عبارت «فمن لا اسلام له ولا ذمه، فلا حق له من الحیاة» است؛ عبارتی که در ترجمه، به گونه‌ای معنا شده که گویا نفی مطلق «حق حیات طبیعی» از غیرمسلمانان را افاده می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۴/۳). این در حالی است که همین رویکرد انتقادی، بیشتر بدون ارجاع روشمند به دیگر مواضع صریح علامه درباره کرامت انسانی - به ویژه تفسیر ایشان از آیه ۷۰ سوره اسراء به عنوان محوری‌ترین آیه قرآنی در این بحث - صورت گرفته و تصویری گزینشی و تقلیل یافته از اندیشه ایشان ارائه داده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۶/۱۳).

### ۶-۱. نقد روش شناختی انتساب: خطای ترجمه و خلط سطوح مفهومی

نخستین نقد بر این انتساب، تقلیل‌گرایی در فهم واژگان کلیدی المیزان و بی‌توجهی به ظرایف ادبی - حقوقی کلام علامه است. اگرچه از عبارت «فَلَا حَقَّ لَهُ مِنَ الْحَيَاةِ» در نگاه نخست، نفی ارزش هستی شناختی انسان به صورت مطلق برداشت شود، دقت در حروف ربط و مبانی فلسفی علامه، تفسیری متفاوت را به دست می‌دهد.

اولاً، از منظر تحلیل زبانی، میان دو تعبیر «لا حق له فی الحیاة» (حق زندگی) و «لا حق له من الحیاة» (حقی ناشی از زندگی) تفاوتی ظریف اما بنیادین وجود دارد. تعبیر نخست، ناظر به «استحقاق زنده ماندن» است؛ اما تعبیر دوم که علامه با هوشمندی از حرف جرّ «من» (نشوئه، به معنای نشئت گرفتن) استفاده کرده، ناظر به «حقوق مترتب بر حیات» است. در منطق حقوقی، حقوقی وجود دارند که ناشی از «زنده بودن» اند؛ (مانند حق مالکیت، تجارت و مشارکت سیاسی). در مقابل، حقوقی وجود دارند که حتی پس از مرگ نیز باقی اند؛ (مانند حق تکریم جسد و مثله نشدن). عبارت علامه دقیقاً ناظر به سلب دسته اول (حقوق ناشی از حیات اجتماعی) است، نه سلب مصونیت جانی یا جواز کشتن.

ثانیاً، از منظر مبانی فلسفی، در دستگاه فکری علامه (نظریه اعتباریات)، میان «حیات» به عنوان یک واقعیت تکوینی و «حقوق اجتماعی» به عنوان اعتباریات قراردادی، تفاوت وجود دارد. وقتی علامه از سلب حق سخن می‌گوید، ناظر به مفهوم حقوقی «عصمت» (مصونیت قانونی) است. در منطق اجتماعی، فردی که علیه بنیان‌های جامعه قیام می‌کند، «پیمان امنیت» را شکسته، در نتیجه، «چتر حمایت قانون» از او برداشته می‌شود. بنابراین، عبارت علامه به معنای آن نیست که ذات آن فرد بی ارزش است، بلکه بدین معناست که او با کنش خود، حقوق اعتباری ناشی از زیست اجتماعی را ساقط کرده است.

این نکته با توجه به ساختار استدلال علامه در همان موضع به روشنی آشکار می‌شود. ایشان بحث خود را با تصریح به «سلب الحقوق العامة» آغاز می‌کند و معیار ثبوت یا سلب «حق» را در چهارچوب نظم اجتماعی و بقای جامعه انسانی توضیح می‌دهد:

«نعم أصل هذه الكلمة - وهو سلب الحقوق العامة عن بعض الأفراد و الجوامع -

مما لا مناص عنه في الجامعة الإنسانية...» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۲/۳).

همچنین تصریح پایانی ایشان مبنی بر اینکه این اصل «إجمالاً عند المجتمع الإنساني» معتبر است، نشان می‌دهد که سخن از قاعده‌ای پذیرفته شده در همه جوامع انسانی درباره

محدودسازی حقوق اجتماعی کسانی است که درصدد تخریب جامعه‌اند، نه تجویز سلب حیات زیستی انسان‌ها.

اشکال روش شناختی دوم، بی‌توجهی به تفکیک‌های کلیدی در اندیشه علامه است؛ به‌ویژه تفکیک میان «کرامت تکوینی انسان» و «حقوق عامه اجتماعی در جامعه ایمانی». در منظومه فکری علامه، کرامت تکوینی، امری عام و فراگیر است که به‌صرف انسان بودن تعلق می‌گیرد و ریشه آن در موهبتی الهی چون «عقل» نهفته است، همان‌گونه که ایشان ذیل آیه ۷۰ سوره اسراء تصریح می‌کند که کرامت بنی آدم، همه انسان‌ها - اعم از مؤمن، کافر، مشرک و فاسق - را دربرمی‌گیرد (همان، ۱۳/۱۵۶).

سومین خطا، خلط میان «حق حیات طبیعی» و «حقوق سیاسی - اجتماعی» است. آیه ۷۵ سوره آل عمران، به روشنی در مقام نقد دیدگاه یهودیانی است که حقوق اجتماعی و اقتصادی غیرخودی‌ها را به رسمیت نمی‌شناختند و خیانت در امانت نسبت به «أُمِّیْن» را مجاز می‌شمردند: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّیْنِ سَبِيلٌ﴾ (آل عمران/ ۷۵). علامه با تحلیل این آیه، وارد بحثی فرعی درباره اصل امکان سلب برخی حقوق اجتماعی از کسانی می‌شود که در صدد تخریب جامعه‌اند و این بحث، هیچ ملازمه‌ای با نفی حق حیات طبیعی ندارد.

## ۶-۲. گذر از سطح به عمق: ریشه‌یابی فلسفی «سلب حق» در اندیشه علامه

نقد ترجمه عبارت «فَلَا حَقَّ لَهُ مِنَ الْحَيَاةِ» پاسخی لازم به شبهه «انکار کرامت» است، اما کافی نیست. برای فهم دقیق چرایی این تعبیر از سوی علامه طباطبایی، باید آن را در بستر دو نظریه کلیدی ایشان در رساله «الولایه» و کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بازخوانی کرد: نظریه «استخدام» و نظریه «اعتباریات».

علامه طباطبایی بر این باور است که انسان به مقتضای طبیعت خود، «مُستخْدِم» است؛ یعنی می‌کوشد موجودات دیگر را برای منافع خود به خدمت گیرد. از دیدگاه ایشان، «عدالت» و «حقوق اجتماعی» امور ذاتی و پیشینی نیستند، بلکه «اعتباریاتی» هستند که بشر برای تعدیل غریزه استفاده و جلوگیری از هرج و مرج، ناچار به ساختن آن‌ها شده است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۲۶۹). در این چهارچوب، اگر فردی با طغیانگری خود این قرارداد

اعتباری را زیر پا بگذارد، سلب «حق اعتباری» از او نیز نه یک اقدام انتقام جویانه، بلکه ابزاری ضروری برای محافظت از یک «حق تکوینی» برتر؛ یعنی «حیات کل جامعه»، در برابر خطر فروپاشی است.

در این چهارچوب، «حق حیات اجتماعی» یک قرارداد دوطرفه است که بر پایه «احترام متقابل به قراردادهای زیست جمعی» استوار است. استدلال علامه ذیل آیه ۷۵ سوره آل عمران را می‌توان چنین توضیح داد:

کسی که با تکیه بر «استخدام طغیانگر»، حقوق دیگران (اموال اُمّیین) را محترم نمی‌شمارد، عملاً «قرارداد همزیستی» را نقض کرده است. در منطق اعتباریات، کسی که مبنای اعتبار را ویران می‌کند، خودبه‌خود از چتر حمایتی آن اعتبار بیرون می‌رود. بنابراین، عبارت «فلا حق له» یک حکم کلامی مبنی بر کفر نیست، بلکه یک حکم جامعه‌شناختی مبنی بر «خروج از دایره قرارداد اجتماعی» است.

شاه‌کلید فهم کلام علامه، تفکیک میان دو ساحت «حق» است:

- **حق تکوینی (کرامت ذاتی).** این حق، ریشه در «هستی» انسان دارد و تابع قرارداد نیست. علامه در تفسیر آیه ۷۰ سوره اسراء، این کرامت را برای مطلق «بنی آدم» ثابت می‌داند.

- **حق اعتباری (کرامت شهروندی).** این حقوق (مانند امنیت شغلی و مشارکت سیاسی)، اموری «جعلی» و «قراردادی» هستند.

خطای راهبردی منتقدان در این است که «سلب حق اعتباری» (در آیه ۷۵ سوره آل عمران) را به معنای «سلب کرامت ذاتی» تفسیر کرده‌اند. وقتی علامه می‌گوید چنین فردی «هیچ حقی از حیات ندارد» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۲/۳)، منظور حیات در بستر «نظام حقوق مدنی» است.

## ۷. جلوه‌های عینی پاسداشت کرامت در سیره و تعلیم رضوی

مبانی نظری «کرامت» که بر پایه تفکیک میان «کرامت تکوینی» و «حقوق اعتباری» تحلیل شد، در سیره عملی اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان مفسران حقیقی وحی، نمود عینی

می یابد. دوران امامت امام رضا علیه السلام، به دلیل تلاقی فرهنگ‌ها و اوج‌گیری مباحث کلامی، برهه‌ای حساس برای تبیین عملی این مبانی بود. سیره رضوی نشان می‌دهد که چگونه امام علیه السلام با مهار آگاهانه «غریزه استخدام» که بنیاد تبعیض را شکل می‌دهد، «کرامت تکوینی» انسان‌ها را به رسمیت شناخته، «حقوق اعتباری» آنان را حتی در مورد مخالفان عقیدتی پاس می‌دارد. در ادامه، چهار جلوه از این رویکرد تحلیلی - حقوقی در مکتب رضوی واکاوی می‌شود.

### ۷-۱. مقابله با «استخدام طغیانگر»: فروپاشی اعتبارهای طبقاتی در عمل

بر اساس مبانی نظری علامه طباطبایی، ریشه بسیاری از نابرابری‌های اجتماعی، طغیان «میل به استخدام» در انسان است؛ میلی که دیگران را نه به عنوان انسان، بلکه به عنوان ابزاری برای تحقق اهداف خود به کار می‌گیرد. این میل، برای مشروعیت بخشیدن به خود، «اعتبارات» و قراردادهای اجتماعی کاذبی همچون برتری نژادی، طبقاتی و قومی را جعل می‌کند. سیره امام رضا علیه السلام مصداق بارز مقابله عملی با این «استخدام طغیانگر» و فروپاشی «اعتبارهای» مبتنی بر آن است.

در روایتی مهم، مردی از بلخ که ذهنش با اعتبارات طبقاتی عصر خود شکل گرفته بود، از هم سفره شدن امام با همه خدمتکاران و غلامان (حتی سیاه‌پوستان) برآشفته و پیشنهاد داد: «فدایت شوم، کاش برای اینان سفره‌ای جداگانه می‌انداختید!» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۲۳۰). این پیشنهاد، تجلی دقیق منطق «استخدام» است: غلام ابزاری برای خدمت است، نه شریکی برای هم‌نشینی. او یک «دیگری» است که باید در جایگاه فرودست خود باقی بماند.

پاسخ امام علیه السلام یک بیانیه هستی‌شناختی و حقوقی است که اعتبار کاذب طبقاتی را با یک حقیقت تکوینی در هم می‌کوبد:

«مَه! إِنَّ الرَّبَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاحِدٌ وَالْأُمُّ وَاحِدَةٌ وَالْأَبُّ وَاحِدٌ وَالْحِزَاءُ بِالْأَعْمَالِ».

ساکت باش! پروردگار - تبارک و تعالی - یکی است، مادر یکی و پدر یکی است،

و پاداش تنها به اعمال است.

در این کنش و واکنش، چند سطح تحلیلی قابل مشاهده است:

- **ابطال اعتبار با ارجاع به تکوین.** امام علیه السلام یک «اعتبار اجتماعی» (برتری ارباب بر برده) را با یک «حقیقت تکوینی» (وحدت در خلقت) به چالش می‌کشند. این دقیقاً به معنای مقدم داشتن کرامت ذاتی بر عناوین اعتباری است.
- **محدودسازی میل به استخدام.** رفتار امام یک کنش تعلیمی برای مهار «میل به استخدام» در آن مرد بلخی و جامعه است. امام با این عمل نشان می‌دهند که رابطه انسان‌ها نباید تنها بر اساس «کارایی» و «استفاده» تعریف شود، بلکه بر پایه «اخوت انسانی» استوار است.
- **خلق یک «اعتبار» جدید.** هم سفره شدن، تنها یک عمل اخلاقی نیست، بلکه یک «اعتبارگذاری» جدید است. امام در عمل اعتبار می‌کند که «حق احترام» و «حق مشارکت برابر»، به رنگ و نژاد و جایگاه اجتماعی وابسته نیست. این سفره، نماد یک جامعه آرمانی است که در آن، اعتباریات بر اساس حقیقت تکوینی بنا شده‌اند.

بدین سان، این رفتار رضوی را نباید تنها به «تواضع» یا «مهرورزی» فروکاست. این یک استراتژی هوشمندانه برای بازتعریف روابط اجتماعی، مهار یکی از ویرانگرترین غرایز انسانی (استخدام لگام‌گسیخته)، و پایه‌ریزی حقوق اجتماعی بر مبنای خلقت واحد است.

#### ۷-۲. اعتباربخشی به حقوق کار: مهار «استخدام مبهم» در سیره رضوی

«میل به استخدام» تنها در شکل‌های خشن و آشکار بروز نمی‌کند، بلکه می‌تواند در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی مبهم و تعریف نشده پنهان شود. یکی از این ساختارها، رابطه کاری بدون قرارداد شفاف است که در آن، قدرت چانه‌زنی و تعیین ارزش کار، به صورت یک طرفه در اختیار کارفرما قرار می‌گیرد. سیره رضوی نشان می‌دهد که مبارزه با این «استخدام پنهان»، از طریق «اعتبارگذاری حقوقی» و شفاف‌سازی روابط اقتصادی ممکن است.

در روایتی از سلیمان بن جعفر جعفری، امام رضا علیه السلام با مشاهده کارگری که بدون قرارداد مشغول به کار بود، به شدت خشمگین شدند. پاسخ اطرافیان، منطق رایج در یک نظام اقتصادی مبتنی بر استخدام مبهم را آشکار می‌کند: «هرچه بدھیم، راضی می‌شود». این جمله به این معناست که کارگر به دلیل موضع ضعف، حق تعیین ارزش کار خود را ندارد و به هر «تفضل» و «لطفی» از سوی کارفرما تن می‌دهد. امام علیه السلام با این منطق به شدت مقابله کرده، فرمودند: «من بارها نهی کرده‌ام که کسی را برای کاری به کار گیرند مگر آنکه قبلاً اجرتش را تعیین کنند... زیرا اگر بدون قرارداد کار کند، هرچقدر به او بدهی، فکر می‌کند کم داده‌ای؛ اما اگر تعیین کنی و همان مقدار را بدهی، از تو سپاسگزار خواهد بود...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵ / ۲۸۸).

تحلیل این سیره در چهارچوب نظری مقاله، ابعاد عمیقی را آشکار می‌کند.

- **شناسایی و نفی «اعتبار» ظالمانه.** امام علیه السلام اعتبار اجتماعی نانوشته‌ای را که به کارفرما اجازه می‌دهد از نیاز کارگر سوءاستفاده کرده، مزد را به صورت نامشخص باقی بگذارد، شناسایی و باطل اعلام می‌کنند. این وضعیت، تجلی «استخدام» است؛ زیرا کارگر به ابزاری منفعل تقلیل یافته است.
- **الزام به ایجاد «اعتبار حقوقی» عادلانه.** اصرار بر «تعیین اجرت قبل از کار»، یک دستور اخلاقی صرف نیست، بلکه الزام به خلق یک قرارداد یا اعتبار حقوقی است. این قرارداد، رابطه را از یک الگوی عمودی (ارباب - رعیت) به یک الگوی افقی (طرفین قرارداد) تغییر می‌دهد و به کارگر «شخصیت حقوقی» می‌بخشد.
- **حفاظت از کرامت از طریق شفافیت.** تحلیل روان‌شناختی امام علیه السلام نشان می‌دهد که نبود شفافیت، حتی در صورت پرداخت منصفانه، کرامت انسانی کارگر را خدشه‌دار می‌کند؛ زیرا او را همواره در موضع «گیرنده لطف» و نه «صاحب حق» نگاه می‌دارد. قرارداد شفاف، با تعریف دقیق «حق» و «تکلیف»، این حس وابستگی و قطعیت نداشتن را از میان برده، امنیت روانی و عزت نفس او را تضمین می‌کند.

بنابراین، این اقدام رضوی یک راهبرد مدیریتی برای پیشگیری از استثمار و بهره‌کشی است. امام علیه السلام با اجباری کردن یک «اعتبار» ساده (قرارداد کار)، ساختار قدرت را تعدیل کرده، از کرامت اقتصادی فردی که در موضع ضعف قرار دارد، به شکلی نهادینه و پایدار دفاع می‌کنند.

### ۷-۳. کرامت اندیشه: تفکیک میان «بطلان عقیده» و «کرامت صاحب عقیده»

یکی از عمیق‌ترین جلوه‌های پاسداشت کرامت در سیره رضوی، تفکیک قاطع میان «بطلان یک عقیده» و «سقوط کرامت انسانی صاحب آن عقیده» است. در منطق رضوی، کرامت تکوینی انسان که ریشه در «عقلانیت» او دارد، به صرف داشتن عقیده‌ای مخالف، از او سلب نمی‌شود. این اصل، خود را در مناظرات تاریخی امام رضا علیه السلام با رهبران ادیان (جاثلیق، رأس‌الجالوت و...) به نمایش می‌گذارد (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۱۵۴). این مناظرات تنها یک تبادل کلامی نبود، بلکه یک صحنه «اعتباربخشی» به حقوق مخالف بود. امام علیه السلام با فراهم آوردن زمینه گفت‌وگو، به مخالفان خود یک «حق اعتباری» کلیدی اعطا می‌کردند: حق شنیده شدن به عنوان یک سوژه عاقل. سازوکار امام برای تضمین این حق، مبتنی بر اصول زیر بود:

- به رسمیت شناختن چهارچوب معرفتی خصم. امام با استناد به منابع دینی طرف مقابل (تورات و انجیل)، به جای نفی مطلق هویت فکری آنان، از یک موضع مشترک برای گفت‌وگو بهره می‌جستند.
- اعطای «حق بیان» در چهارچوب مناظره. امام علیه السلام به مخالفان اجازه می‌دادند تا آزادانه شبهات و نقدهای خود را مطرح کنند. این «آزادی بیان»، حقی بود که در قرارداد نانوشته آن مناظره عقلانی، از سوی امام به رسمیت شناخته شده، تضمین می‌شد.
- حفظ کرامت انسانی مخاطب. خطاب‌های محترمانه و استدلال‌های مبتنی بر منطق نشان می‌دهد که هدف امام، ابطال اندیشه بود، نه تحقیر اندیشمند.

این رفتار، ترجمان عملی نظریه «اعتباریات» است. امام علیه السلام به عنوان مدیر آن جلسه

گفت و گو اعتبار می‌کردند که هر فرد عاقلی، جدای از درستی و نادرستی عقیده‌اش، حق طرح استدلال دارد. این رویکرد در تضاد کامل با دیدگاه‌هایی است که «خطای فکری» را با «خیانت عملی» یکسان پنداشته، به بهانه بطلان عقیده، تمامی حقوق اعتباری فرد، از جمله حق بیان و حتی حق حیات را از او سلب می‌کنند.

#### ۷-۴. «سلسله الذهب» به مثابه «اعتبار بنیادین» برای الغای استخدام

سیره رضوی در مقابله با اعتبارات ظالمانه، از اصلاحات جزئی در روابط اجتماعی و اقتصادی فراتر رفته، به معرفی یک «اعتبار بنیادین» می‌رسد که ریشه تمام ساختارهای مبتنی بر «استخدام» را هدف قرار می‌دهد. حدیث مشهور سلسله الذهب، که در بزنگاه تاریخی ورود امام علیه السلام به نیشابور بیان شد، یک مانیفست حقوقی - سیاسی است که سنگ بنای کرامت انسانی را بر یک اصل استوار می‌کند.

اصل حدیث «كَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي»، یک گزاره کلامی صرف نیست، بلکه یک «اعتبارزدایی» انقلابی از تمام قدرت‌های غیرالهی است. «میل به استخدام» همواره خود را در قالب «اعتباراتی» مشروعیت می‌بخشد که برای غیر خدا، اصالت و حق حاکمیت قائل می‌شوند: حاکمیت طاغوت، برتری نژادی، اصالت طبقه اجتماعی یا تقدس ثروت. اعلامیه «لا إله إلا الله»، تمام این اعتبارات را باطل کرده، هر انسانی را از بندگی هر انسان یا ساختار دیگری آزاد می‌کند. «حصن» یا دژ توحید در این تحلیل، یک ساختار حقوقی - مفهومی است که با تحقق آن، مشروعیت استخدام سلب می‌شود. اگر هیچ «إله» و سرپرست مطلقى جز خداوند وجود ندارد، پس هیچ انسانی حق ندارد انسان دیگری را به ابزار و وسیله تقلیل دهد. این اصل، هرگونه رابطه مبتنی بر بردگی، بهره‌کشی و سلطه جویی را از بنیان نامشروع می‌گرداند.

به رسمیت شناختن کرامت ذاتی: انسانی که تنها در برابر خالق خود مسئول است، در برابر هیچ مخلوقی کرنش نمی‌کند. این اصل، یک «حق ذاتی برای مقاومت» در برابر هر قدرتی که قصد پایمال کردن کرامت او را دارد، اعتبار می‌کند.

نقطه اوج این تحلیل، شرطی است که امام علیه السلام به این اصل بنیادین می‌افزایند:

«بِشُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا». این شرط، تنها یک الحاقیه اعتقادی نیست، بلکه بیانگر یک ضرورت جامعه‌شناختی و حقوقی است. تاریخ نشان داده که خود اصل «توحید» نیز می‌تواند توسط حاکمان جور به یک «اعتبار» در خدمت «استخدام» تبدیل شود (مانند حکومت بنی عباس که به نام خلافت الهی، کرامت انسان‌ها را پایمال می‌کرد). نقش «ولایت» در اینجا، تضمین تفسیر و اجرای صحیح آن اعتبار بنیادین است. امام به عنوان شرط توحید، مانع از آن می‌شود که این اصل رهایی‌بخش، مصادره به مطلوب شده، به ابزاری برای ستم تبدیل گردد. ولایت، آن نهاد ناظری است که پاسداری می‌کند تا «اعتبار توحید» همواره به نفعی «استخدام» و تأیید «کرامت» منجر شود.

بنابراین، حدیث سلسله الذهب در منظومه فکری این مقاله، نقشه راه گذار از کرامت ذاتی به کرامت اکتسابی و اجتماعی است؛ گذاری که از طریق ابطال تمام اعتبارات ظالمانه و استقرار یک اعتبار بنیادین (توحید) تحت نظارت یک نهاد حافظ آن (ولایت) صورت می‌پذیرد.

## ۸. تحلیل تزام کرامت ذاتی و تفاوت‌های فقهی در پرتو نظریه اعتباریات

یکی از چالش‌های بنیادین در نظریه «کرامت ذاتی و همگانی انسان» در اندیشه اسلامی، تبیین تفاوت‌های حقوقی میان مسلمان و غیرمسلمان در فقه (مانند دیه، ارث و برخی احکام مدنی) است. پرسش اصلی آن است که اگر کرامت انسان امری تکوینی، ثابت و همگانی است، این تمایزات حقوقی بر چه مبنایی قابل توجیه‌اند و چگونه می‌توان از نسبت آن‌ها با اصل کرامت دفاع کرد؟ با بهره‌گیری از مبانی انسان‌شناختی و حقوقی علامه طباطبایی، و به‌ویژه نظریه اعتباریات، می‌توان پاسخی روشن‌مند به این مسئله ارائه داد.

### ۸-۱. تمایز میان «کرامت تکوینی» و «اعتبارات قانونی»

در اندیشه علامه طباطبایی «انسان بما هو انسان» دارای ساختاری واحد از قوای ادراکی، ارادی و گرایش به استخدام متقابل است که او را ناگزیر به زیست اجتماعی می‌کند. در این سطح تکوینی، هیچ‌گونه تفاوت ارزشی یا وجودی میان افراد انسانی وجود

ندارد و کرامت انسان، به عنوان وصفی ذاتی، شامل همگان می‌شود. در مقابل، «حقوق» و «قوانین» از سنخ امور تکوینی نیستند، بلکه اعتباریاتی عقلایی اند که برای تنظیم روابط اجتماعی، مهار تعارض منافع و تضمین بقای نظم جمعی جعل می‌شوند. بر این اساس، تفاوت‌های فقهی نه بازتاب‌دهنده تفاوت در «ارزش وجودی» انسان‌ها، بلکه ناظر به تمایز در «موقعیت‌های حقوقی» و «نقش‌های نهادی» آنان در چهارچوب یک نظم حقوقی معین‌اند. خلط این دو سطح، منشأ اصلی تصور تعارض میان کرامت ذاتی و تفاوت‌های فقهی است.

### ۸-۲. حقوق اجتماعی به مثابه ثمره تعهدات نهادی متقابل

در منطق اعتباریات، حقوق اجتماعی همواره در پیوند با شبکه‌ای از تعهدات متقابل معنا می‌یابند. ورود به جامعه اسلامی، چه از طریق پذیرش اسلام و چه از طریق انعقاد پیمان ذمه، مستلزم شکل‌گیری نوعی «رابطه حقوقی نهادمند» است که مجموعه‌ای از حقوق و تکالیف متقابل را ایجاد می‌کند. تفاوت در این حقوق، تابع تفاوت در نوع و سطح تعهدات نهادی است، نه تابع تفاوت در شأن انسانی افراد.

از این منظر، تمایزات فقهی ماهیتی «کارکردی» دارند؛ یعنی برای تنظیم نسبت فرد با ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه اسلامی طراحی شده‌اند و نه برای ارزش‌گذاری وجودی انسان‌ها. بنابراین، این تفاوت‌ها را باید در افق «نظریه قرارداد اجتماعی دینی» فهمید، نه در افق سنجش کرامت ذاتی یا منزلت اخلاقی انسان.

### ۸-۳. ثبات کرامت و تساوی در حقوق بنیادین انسانی

حتی با فرض تفاوت‌های فقهی، کرامت ذاتی انسان در اندیشه اسلامی هرگز مخدوش نمی‌شود. انسان، جدای از دین و ایمان، مادامی که در صدد سلب امنیت و حقوق دیگران برنیاید، از حقوق بنیادینی همچون حق حیات، مصونیت جسمانی، امنیت مالی و حرمت انسانی برخوردار است؛ چنان‌که قرآن کریم صراحتاً به رعایت عدالت و نیکی نسبت به غیرمسلمانان غیرمحراب فرمان می‌دهد: «...أَنْ تَبْرَهُمْ وَتُقْسَطُوا إِلَيْهِمْ» (ممتحنه/ ۸).

بر همین اساس، احکامی مانند «دیه» در فقه اسلامی را نباید به منزله «قیمت گذاری جان انسان» یا سنجه‌ای برای ارزش اخلاقی او تلقی کرد. دیه یک سازوکار اعتباری - جبرانی است که در بستر یک نظم معیشتی و نهادی خاص، برای جبران ناشی از فقدان یک عضو جامعه طراحی شده است. تفاوت در میزان آن، بازتاب دهنده تفاوت در ساختار مسئولیت‌ها و پیوندهای اقتصادی - خانوادگی است، نه نشانه تفاوت در کرامت یا ارزش ذاتی انسان‌ها.

بر این اساس، تفاوت‌های فقهی در اندیشه اسلامی، نه «تبعیض ذاتی یا نژادی»، بلکه تمایزاتی قراردادی و نهادمند هستند که در سطح اعتبارات اجتماعی و برای کارکرد صحیح نظم حقوقی جعل شده‌اند. کرامت انسانی، به مثابه حقیقتی تکوینی و پیشینی، همواره زیربنای این اعتبارات باقی می‌ماند و مانع از آن می‌شود که غیرمسلمان به موجودی فاقد حق یا تنها به یک ابزار فروکاسته شود. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی امکان آن را فراهم می‌آورد که این تفاوت‌ها، بدون عدول از اصل کرامت همگانی انسان، به شکل عقلانی و منسجم تبیین شوند.

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی مبانی قرآنی «کرامت ذاتی انسان» و تجلی آن در سیره و تعلیم رضوی، در نقطه تلاقی الهیات، حقوق بشر و تاریخ اندیشه تدوین گردید. این تحقیق در پاسخ به چالش بنیادین تقابل یا تلائم آموزه‌های دینی با پارادایم حقوق بشر معاصر، نشان داد که اندیشه اسلامی، به ویژه در قرائت امامیه، نه تنها با مفهوم کرامت ذاتی در تضاد نیست، بلکه مبانی هستی‌شناختی و حقوقی مستحکمی برای آن ارائه می‌دهد که از بسیاری جهات، جامع‌تر از مبانی سکولار است.

یافته کلیدی این پژوهش، تفکیک مفهومی میان دو ساحت «کرامت تکوینی» و «حقوق اعتباری» بود. این تفکیک که با بازخوانی انتقادی و اصلاح یک قرائت اشتباه از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به دست آمد، ثابت کرد که از منظر قرآن کریم، کرامت امری انفکاک‌ناپذیر و همگانی برای «بنی آدم» است که در خلقت الهی ریشه دارد و مشروط

به ایمان یا عقیده نیست. آنچه در برخی آیات و مباحث فقهی مورد بحث قرار می‌گیرد، نه سلب این کرامت ذاتی، بلکه محدود شدن «حقوق اعتباری» یا اجتماعی فرد در نتیجه نقض قراردادهای اجتماعی است. این پژوهش با تبارشناسی ریشه نابرابری‌ها در نظریه «استخدام طغیانگر» علامه طباطبایی نشان داد که تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها نه محصول دین، بلکه نتیجه طغیان‌گری‌های انسانی‌اند که دین برای مهار و تعدیل آن آمده است.

نوآوری اصلی این مقاله در گذار از مباحث انتزاعی به تحلیل مصادیق عینی و ایجاد پیوندی نظام‌مند میان «نظریه» و «عمل» بود. این تحقیق نشان داد که سیره امام رضا علیه السلام تنها مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی درباره مهرورزی نیست، بلکه یک آزمایشگاه عملی «برای پیاده‌سازی مبانی نظری کرامت است. کنش‌های امام علیه السلام - از هم سفره شدن با بردگان برای فروپاشی «اعتبارهای طبقاتی»، و الزام به تعیین دستمزد پیش از کار برای مهار «استخدام مبهم»، تا تفکیک میان «بطلان عقیده» و «کرامت صاحب عقیده» در مناظرات - همگی راهبردهای هوشمندانه‌ای برای «اعتبارگذاری» حقوقی و بازتعریف روابط اجتماعی بر پایه حقیقت تکوینی کرامت انسانی تحلیل شدند. حدیث سلسله الذهب نیز نه به مثابه یک گزاره کلامی صرف، بلکه به عنوان یک «مانیفست حقوقی - سیاسی» و یک «اعتبار بنیادین» معرفی شد که با استوار کردن حاکمیت بر توحید و امامت عادل، ریشه هرگونه «استخدام» و سلطه انسان بر انسان را از مشروعیت می‌اندازد.

در نهایت، این پژوهش نشان داد که الگوی رضوی، ظرفیتی پویا برای ارائه یک پارادایم جایگزین در حوزه حقوق بشر ارائه می‌دهد؛ پارادایمی که در آن، کرامت انسان نه بر پایه یک قرارداد اجتماعی متزلزل، بلکه بر یک حقیقت هستی‌شناختی استوار است. این چهارچوب نظری، زمینه را برای بازاندیشی انتقادی در برخی رویه‌های فقهی و همچنین مشارکت فعال و اصیل اندیشه اسلامی در گفتمان جهانی حقوق بشر فراهم می‌آورد. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آتی، با بهره‌گیری از این الگوی تحلیلی (تفکیک تکوین و اعتبار، و نظریه استخدام)، به بررسی تطبیقی سیره دیگر امامان معصوم علیهم السلام و بازخوانی مسائل مشخص فقهی در حوزه حقوق اقلیت‌ها، زنان و آزادی اندیشه پردازند.

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فارسی: فاضل خان همدانی، ترجمه انگلیسی: ویلیام گلن و هنری مرتین، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تصحیح و تحقیق مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۵. ایازی، سید محمدعلی، «کرامت و آزادی در قرآن»، مجله بینات، سال چهاردهم، شماره ۵۳، ۱۳۸۶ ش، ص ۸-۴۴.
۶. ثقفی، محمد، «ارزش و کرامت انسانی از سه دیدگاه اسلام و مسیحیت و بودیسم»، در: مجموعه آثار همایش بین‌المللی امام خمینی رضی الله عنه و قلمرو دین (۱)، جلد ۶، انتشارات عروج، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۷. جعفری، محمدتقی، «حق کرامت انسانی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۲۷، ۱۳۷۰ ش (الف)، ص ۷۷-۹۸.
۸. جعفری، محمدتقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی تهران، ۱۳۷۰ ش (ب).
۹. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، کرامت در قرآن، مرکز نشر فرهنگی رجاء، قم، ۱۳۶۹ ش.
۱۱. دارمستتر، جیمز، مجموعه قوانین زردشت (وندیداد)، ترجمه موسی جوان، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۱۲. دوستخواه، جلیل (مترجم)، اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، نشر مروارید، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. رحیمی نژاد، اسماعیل، «رویکردهای مختلف در مورد کرامت انسانی»، مجموعه آثار همایش بین‌المللی امام خمینی رضی الله عنه و قلمرو دین (۱)، جلد ۶، انتشارات عروج، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۴. سلیمانی، حسین، عدالت کبیری در آیین یهود (مجموعه مقالات)، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم (با پاورقی شهید مرتضی مطهری)، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اعلمی، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. کدیور، محسن، «مسئله برده‌داری در اسلام معاصر»، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر (مبانی نظری حقوق بشر)، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۴ ش، ص ۴۷۷-۵۰۲.

۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب  
الإسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، *نظریه حقوقی اسلام*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم،  
۱۳۸۲ ش.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. مطهری، مرتضی، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (۴)*، *انسان در قرآن*، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. نوبهار، رحیم، «دین و کرامت انسانی»، *مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر (مبانی نظری  
حقوق بشر)*، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۴ ش، ص ۶۱۳-۶۳۲.
24. Elon, Menachem, "Human Dignity", in *Encyclopaedia Judaica*, Vol 9, Jerusalem: Keter  
Publishing House, 2006.
25. Lynch, J., "Man", in *The Catholic Encyclopedia*, Vol 9, New York: Robert Appleton  
Company, 1910.