

کرامت ذاتی انسان در قرآن؛ مؤلفه‌ها و لوازم وجودی

aryan@iki.ac.ir

mmmashayekhi49@gmail.com

حمید آریان / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

محمد مهدی مشایخی / دکترای تفسیر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۶

چکیده

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی مبتنی بر تفسیر موضوعی، ضمن اشاره به معنا و انواع کرامت در قرآن، درصد بیان دیدگاه قرآن درباره کرامت ذاتی انسان، مؤلفه‌ها و لوازم وجودی آن است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قرآن برای انسان نوعی شرافت ذاتی در میان مخلوقات قائل است که ناظر به قابلیت‌ها و فعلیت‌های تکوینی اوست. مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در ساحت جسمانی، از نظر قرآن عبارت‌اند از: حسن صورتگری، تسویه، تعدیل و ترکیب جسم انسان و برخی قابلیت‌های ویژه جسمانی، از جمله حواس ظاهری؛ و در ساحت روحانی عبارت‌اند از: برخورداری آدمی از قوه تفکر و تعقل، فطرت و اختیار، از آثار و لوازم وجودی کرامت ذاتی انسان در قرآن می‌توان به شایستگی حمل امانت الهی، شایستگی مقام خلیفه‌اللهی، قابلیت انتخاب و تغییر سرنوشت خود، و استخدام امکانات موجودات عالم در راستای مقاصد خود اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: ساحت‌های کرامت ذاتی، مؤلفه‌های کرامت ذاتی، آفرینش موزون، فطرت‌داری انسان، برخورداری از عقل، لوازم کرامت ذاتی، حمل امانت، خلافت انسان.

از نظر قرآن کریم، انسان در عالم خلقت جایگاهی ویژه دارد که در مباحث انسان‌شناسی قرآنی ذیل عنوان خلافت و کرامت انسان از آن بحث می‌شود. پرسش این مقاله آن است که آیا قرآن برای انسان در میان آفریدگان برتری ذاتی قائل است یا نه؟ اگر آری، مؤلفه‌های سازنده آن را چه می‌داند؟ و از حیث وجودی چه لوازمی را بر آن بار می‌کند؟ یافتن پاسخ قرآن به پرسش‌های فوق، چارچوب یک مبحث مهم و کلیدی انسان‌شناسی قرآنی با عنوان کرامت ذاتی انسان را ترسیم و منقح خواهد کرد. مراد ما از کرامت ذاتی، برتری آدمی در درجه وجودی و شرافت او از حیث تکوینی نسبت به دیگر آفریده‌هاست. مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان مجموعه عناصری است که آدمی به دلیل برخوردارگی از آنها دارای شرافت تکوینی نسبت به سایر مخلوقات می‌گردد. مراد از لوازم وجودی کرامت ذاتی نیز آن دسته از لوازمی است که به اقتضای برخوردارگی آدمی از قابلیت‌ها و فعلیت‌های تکوینی ویژه در ساحت تکوین و واقع، بر او بار می‌شود. بنابراین، بحث‌های دیگری که به‌نحوی با جایگاه انسان در نظام هستی ربط دارند، اما مستقیماً ناظر به برتری تکوینی آدمی در مقابل مخلوقات دیگر نیستند، همانند کم و کیف خلافت انسان، یا ناظر به ارزش وجودی او نیستند، بلکه به ارزش اخلاقی او ارتباط دارند، مثل کرامت اکسایبی، در قلمرو این پژوهش نیستند. به‌علاوه، لوازم غیروجودی کرامت ذاتی، همانند لوازم حقوقی یا فقهی یا اجتماعی آن نیز از محدوده بررسی این مقاله بیرون‌اند.

از جهت پیشینه بحث باید گفت که آثار موجود در مقوله کرامت انسان دو دسته‌اند: در تعدادی از آنها علاوه بر معنا و انواع کرامت، به مؤلفه‌های کرامت ذاتی و لوازم آن به‌صورت محدود اشاراتی شده است. یدالله‌پور در کتاب *کرامت انسان در قرآن کریم* به برخی از مؤلفه‌های کرامت آدمی، مانند مختار بودن ذیل مبانی کرامت اشاره کرده و سپس به لوازم کرامت ذاتی آدمی پرداخته است؛ اما نه لوازم وجودی، او بلکه برخی لوازم فقهی، حقوقی و اجتماعی‌اش را برشمرده است. وی در ادامه، تنها یکی از توابع لوازم وجودی کرامت را با عنوان مسجود ملائکه واقع شدن، به‌اختصار ذیل نتایج کرامت انسان مطرح نموده است (یدالله‌پور، ۱۳۹۱). قاضی‌زاده و ملکی در مقاله‌ای کرامت ذاتی انسان را به‌عنوان صفت عام انسانی مطرح نموده و وجه و قلمرو کرامت ذاتی او را بررسی کرده‌اند و به‌صورت ضمنی به مؤلفه‌های کرامت انسان اشاره نموده‌اند؛ ولی از لوازم وجودشناختی آن چیزی را مطرح نکرده‌اند، بلکه به لوازم حقوقی آن به‌اختصار پرداخته‌اند (قاضی‌زاده، ملکی، ۱۳۹۱، ص ۹۳-۱۱۰). در مقاله‌ای دیگر، مؤدب و یدالله‌پور نیز به معنا و وجه کرامت ذاتی انسان و لوازم حقوقی آن، از قبیل حق حیات و حق آزادی، از دیدگاه قرآن پرداخته‌اند؛ ولی از مؤلفه‌های کرامت ذاتی سخنی به میان نیاورده‌اند (یدالله‌پور، مؤدب، ۱۳۹۳، ص ۷۵-۹۰).

در تعدادی دیگر از آثار مرتبط نیز به معنای کرامت انسان و انواع آن در قرآن پرداخته شده؛ ولی بحثی از مؤلفه‌های کرامت ذاتی و لوازم آن به میان نیامده است. طبعاً دسته اخیر فقط در حد توجه به معنا و انواع کرامت، پیشینه محسوب می‌شوند؛ اما درباره دو مسئله محوری این پژوهش، یعنی مؤلفه‌ها و لوازم کرامت ذاتی، مشخصاً چیزی در آنها یافت نمی‌شود؛ از این رو، گزارش آنها به‌عنوان پیشینه وجهی ندارد (نظیر: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۷-۳۷۴؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۳۳-۳۳۷؛ رجبی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰-۱۶۱؛ واعظی، ۱۳۷۸، فصل پنجم؛ محسنی، ۱۳۹۳، ص ۸۱-۱۰۲).

با توجه به لزوم آگاهی از دیدگاه قرآن به‌عنوان اساسی‌ترین منبع انسان‌شناسی و حیانی درباره شناخت ویژگی‌ها و عناصر سازنده شرافت تکوینی انسان و لوازم آن از یک‌سو، و نقصان و ناکافی بودن پیشینه موجود از سوی دیگر، ضرورت بررسی مقوله کرامت ذاتی آدمی و مؤلفه‌ها و لوازم وجودی آن از نظر قرآن آشکارتر می‌گردد. برای نیل به این مقصود، تحلیل و بررسی مقوله کرامت ذاتی انسان از منظر قرآن را در چهار محور پی می‌گیریم: در محور اول، بعد از اشاره به مفهوم کرامت، معنا و انواع آن را در قرآن روشن می‌کنیم؛ در محور دوم، طرح اصل کرامت ذاتی انسان در آیات و قلمرو آن را تصویر می‌کنیم؛ در محور سوم، مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان را برمی‌شماریم و در محور چهارم، لوازم وجودی آن را از منظر قرآن تحلیل می‌کنیم.

یادآور می‌شویم که فن مطالعه در این پژوهش، کتابخانه‌ای و روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی، مبتنی بر تفسیر موضوعی آیات قرآن است.

معنا و انواع کرامت در قرآن

قبل از بیان کاربردهای معنایی کرامت در قرآن و انواع آن، به مفهوم لغوی این واژه و معانی اصطلاحی آن به‌اختصار می‌پردازیم. واژه کرامت، مأخوذ از ماده «کرم» است. از نظر لغت‌شناسان، «کرم» معنایی ضد «لوم» دارد و لوم به معنای پستی و بی‌ارزشی است (جوهری، ۱۴۱۰ق؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ماده کرم)؛ بنابراین، کرامت در نقطه مقابل لثامت، به معنای شرافت و بزرگی و عزت است. بعضی نیز قائل‌اند که ماده «کرم» دلالت بر شرف فی‌نفسه در شیء دارد و در آن، استعلا نسبت به مادون لحاظ نمی‌گردد، به خلاف عزت (مصطفوی، ۱۳۶۰، ماده کرم)؛ یعنی معنایی نفسی است، نه نسبی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۶).

اما در اصطلاح قدمای فلاسفه و نیز علمای علم کلام، کرامت به معنای ظهور امر خارق عادت است که با ادعای نبوت و تحدی مقرون نباشد. در اصطلاح فلاسفه متأخر، کرامت یعنی اتصاف به فضایی که انسان را نزد خودش و دیگران شایسته احترام می‌گرداند (صلیبی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۷، مدخل الکرامه). برخی دیگر از فلاسفه کرامت را ارزش انسان از جهت بهره‌مندی وی از قوه عقل یا نطق یا تفکر دانسته‌اند (صلیبی، همان). در مباحث انسان‌شناسی، کرامت اصطلاح خاصی ندارد و از آن تقریباً همان معنای لغوی‌اش اراده می‌شود؛ اما دو گونه کاربرد دارد. گاه منظور از کرامت، شرافت تکوینی انسان است که به‌واسطه آن از دیگر موجودات و مخلوقات به لحاظ وجودی ممتاز می‌گردد؛ و گاه منظور از آن، ارزش و شرافت اخلاقی آدمی است که شخصیت انسانی او را بازتاب می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۷۴). از میان معانی یادشده، معنای اول کرامت در انسان‌شناسی در این مقاله مقصود است، نه معنای فلسفی یا کلامی آن.

ماده «کرم» در قرآن در خصوص خداوند و افعال او و نیز درباره انسان و اعمالش، همچنین فرشتگان و برخی اشیا و امور به کار رفته است. دقت در آیات مربوط به کرامت در مورد خداوند و نیز انسان، بیانگر آن است که در این آیات هم‌جا از ماده کرم، همان معنای لغوی‌اش، یعنی شرافت و ارجمندی (در مقابل لثامت) اراده شده است. کرامت

به همین معنا و در درجات متعالیه‌اش، در آیاتی که خدا به کریم بودن وصف شده، مورد نظر است؛ چراکه لثامت نقص است و در وجود خداوند مطلقاً راه ندارد و آیاتی که عمل اکرام را به خداوند در مورد انسان نسبت می‌دهند (اسراء: ۷۰؛ حج: ۱۸؛ فجر: ۱۵) و نیز آیاتی که از تکریم خدا درباره انسان سخن می‌گویند، همه معنای شرافت بخشیدن را افاده می‌کنند؛ مثلاً تکریم خداوند در آیه معروف «و لقد کرّمنا بنی آدم...»، به معنای ارج نهادن فرزندان آدم و شرافت بخشیدن نوع انسان در ساحت تکوین است؛ بدین معنا که آنان را در آفرینش، نسبت به دیگر آفریده‌ها جایگاهی ممتاز بخشیده است.

در مورد انسان نیز رفتار کریمانه، مانند بخشش و سخاوت، نشان از صفت کرامت در وجود وی دارد؛ یعنی کسی که از ارجمندی و شرافت اخلاقی برخوردار است، چنان رفتاری را منطبق با روح کریمانه خویش انجام می‌دهد. حاصل آنکه در آیات قرآن، کرامت آنجا که به انسان یا افعال او نسبت داده می‌شود یا به‌نحوی به انسان ارتباط پیدا می‌کند، به معنای لغوی‌اش، یعنی شرافت و علو در مقابل لثامت و پستی، به کار رفته است.

اما با وجود یکی بودن معنای کرامت درباره انسان، نوع و کیفیت و مصداق آن مختلف است. از دقت در این نوع آیات به دست می‌آید که برخی از آنها مربوط به نوع آفرینش انسان از جهت برخورداری از ویژگی‌ها و قابلیت‌هایی است که به‌واسطه آنها از مخلوقات دیگر ممتاز می‌گردد و قرآن از اعطای این ویژگی‌ها و قابلیت‌ها، به «اکرام» و «تکریم» انسان تعبیر کرده است. این تکریم شامل همه انسان‌هاست و آنان در اصل بهره‌مندی از آن، وضعیتی مشابه دارند. از آنجاکه خود انسان در ایجاد چنین قابلیت‌ها و صفاتی دخالت ندارد، بلکه دست آفرینش و قدرت الهی سبب پیدایش این وضعیت خاص تکوینی برای او شده است، لذا برخورداری از آنها برای آدمی امتیازی انسانی به‌شمار نمی‌آید و او را شایسته مدح نمی‌کند؛ بلکه هرگونه حسنی در اینجا به فعل خدا تعلق می‌گیرد.

دسته دیگری از آیات نیز وجود دارند که در آنها اعمال و باورهای انسان به دلیل برخورداری او از آزادی و اختیار و توانایی استفاده از امکانات موجود، رنگ ارزشی و اخلاقی به خود گرفته و مدح یا ذم شده و از این ناحیه، آدمی و فعل او به کرامت یا انحطاط متصف گردیده است؛ مثلاً آیاتی از قرآن، کرامت افراد را متناسب با مراتب تقوای آنها دانسته است (حجرات: ۱۳). برخی دیگر برای انسان جایگاه و شرافتی ویژه نزد خداوند ترسیم کرده‌اند (قمر: ۵۴-۵۵) و بعضی دیگر، از فروغلتیدن عموم آدمیان در اسفل‌السافلین خبر داده و مؤمنان و نیکوکاران را از این میان جدا و استثنا کرده‌اند (تین: ۴-۶).

بنابراین، با توجه به این اختلافات می‌توان گفت که در قرآن از دو نوع کرامت درباره انسان سخن به میان آمده است: یکی ناظر به شرافت تکوینی انسان است که می‌توان از آن به «کرامت ذاتی» تعبیر نمود و دیگری ناشی از ارزش فعل اختیاری آدمی است که می‌توان از آن به «کرامت اکتسابی» یا «کرامت اخلاقی» یاد کرد. کرامت نوع دوم، همان‌گونه که در مقدمه گفتیم، خارج از دایره بررسی این مقاله است و تمرکز بحث ما بر کرامت ذاتی از نظر قرآن است که در محورهای بعدی به تفصیل جوانب آن را تصویر و تحلیل می‌کنیم.

دلالت آیات قرآنی بر کرامت ذاتی انسان و قلمرو آن

مفاد کرامت ذاتی آن است که انسان در هستی دارای مرتبه و بهره وجودی کامل‌تر و آثار وجودی بیشتر و شدیدتری از دیگران است؛ پس امری اعطایی است و همراه با آفرینش انسان به او داده می‌شود و بار ارزشی ندارد. این نوع کرامت را که ناظر به شرافت تکوینی انسان نسبت به دیگر موجودات در نظام آفرینش است، از آیات متعددی می‌توان استفاده کرد.

در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) به وضوح از تکریم خداوند درباره بنی آدم و برتری آنان بر بسیاری از آفریدگان با لحنی ستایش آمیز سخن به میان آمده است. این آیه، نخست تأکید می‌کند که ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم؛ سپس به سه مطلب درباره این تکریم اشاره کرده است که به تعبیر برخی محققان، از مظاهر و مصداق آن تکریم‌اند: اول اینکه ایشان را با وسایل مختلف در خشکی و دریا به حرکت درمی‌آوریم و جابه‌جا می‌کنیم؛ دیگر اینکه از خوراکی‌های پاک به آنها روزی دادیم و سوم اینکه ایشان را بر بسیاری از مخلوقات برتری دادیم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۷). به نظر ما، ذکر این سه امر، از لوازم اعطای کرامت ذاتی به انسان است، نه مصداق آن. از قراین روشن بر ذاتی بودن این کرامت، سیاق آیه است. سیاق آیه مفید متنی آمیخته با عتاب است. چون خدا در آیات قبل (اسراء: ۶۶-۶۹) از فراوانی نعمت و فضل خود بر انسان سخن می‌گوید و از نجات او پس از مشکلات و گرفتاری‌ها، و اینکه آدمی پس از نجات از آن گرفتاری‌ها، راه نسیان و اعراض در پیش می‌گیرد؛ اما با همه این ناسپاسی‌ها، باز خداوند از اعطای کرامت و فضل خود به بنی آدم سخن به میان می‌آورد و این بیان قرینه است بر اینکه مراد آیه، بیان حال جنس بشر و نوع انسان است. درنتیجه، آیه حتی اهل شرک و کفر و فسق را در دایره تکریم‌شدگان داخل می‌کند؛ وگرنه امتنان و عتاب، معنای صحیحی پیدا نخواهد کرد. لذا با اینکه در میان اولاد آدم، افراد کافر و گمراه بسیارند، خدا همه را به خلعت کرامت مفتخر کرده است (طباطبایی، همان، ص ۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۶۶۱). از این آیه چند نکته به دست می‌آید:

۱. کرامتی که به انسان عنایت شده، مطابق تعبیر «کرمنّا» از جانب خداست و منشأ خدایی دارد؛ نه ناشی از فعل و رفتار او یا حیثیتی دیگر یا از سوی موجودی دیگر.
۲. اطلاق واژه بنی آدم در تکریم الهی، شمول کرامت را برای همه انسان‌ها ثابت می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۱۲). پس همه انسان‌ها بدون استثنا، از این کرامت الهی برخوردارند و از این جهت بر یکدیگر امتیازی ندارند.
۳. این نوع کرامت، از انسان قابل انفکاک نیست. به تعبیر دیگر، این کرامت، ثابت، دائمی و زوال‌ناپذیر است؛ زیرا با نحوه آفرینش و تکوین انسان ممزوج می‌باشد.

از دیگر آیات دال بر کرامت تکوینی و ذاتی انسان، آیه «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَنَا عَلَىٰ لَيْلِنَا أَعْرَبْتَنِي إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَخْتَبِكَ نَّ دَرْبَتَهُ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۶۲) می‌باشد. عبارت «الَّذِي كَرَّمْتَنَا عَلَىٰ» در این آیه، نقل قول خدا از ابلیس

است. خداوند پس از آفرینش آدم، به فرشتگان و ابلیس دستور داد بر او سجده کنند. سجده آنان بر آدم، به معنای تکریم آدم و نوع انسان از سوی خدا به‌شمار می‌آید و جهتش این بوده است که انسان از آفرینش ویژه‌ای برخوردار بود که همین او را مسجود فرشتگان کرد؛ اما ابلیس از این برتری ناخشنود شد و بر آدم سجده نکرد. مراد ابلیس از تعبیر «الَّذِي كَرَّمْتُ عَلَيْهِ» حضرت آدم است. برتری دادن آدم بر ابلیس، با امر الهی به سجده بر آدم برای ابلیس آشکار شد و مطابق آیه، او نیز از این دستور و امر، تفضیل و برتری آدم را بر خود فهمید و از سجده امتناع کرد و در پی آن از درگاه خداوند رانده شد (طباطبایی، همان، ص ۱۴۵). با توجه به داستان خلقت آدم ﷺ، این تکریم اعطایی از جانب خدا بود، نه دستاورد تلاش حضرت آدم؛ و مسجود واقع شدن، از لوازم برخورداری از این تکریم بود که ابلیس علت امتناع از سجده بر آدم را بدان استناد نمود.

همچنین آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴) دال بر کرامت تکوینی آدمی است. راغب می‌گوید: تقویم شیء، راست و درست کردن آن است و آفرینش انسان در احسن تقویم بدان معناست که همه قابلیت‌های ویژه انسان، از عقل و درک گرفته تا راست‌قامت بودن را خدا به انسان عطا است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده قوم). طبرسی هم گفته است: تقویم در لغت، تألیف و تعدیل نمودن شیء را گویند، آن‌گونه که شایسته آن است (طبرسی، همان، ج ۱۰، ص ۷۷۵). بر این اساس، می‌توان گفت: مقصود از آفرینش انسان در بهترین تقویم این است که انسان از هر نوع امکانات تکوینی که ثبات و بقای او به آن نیاز دارد، بهره‌مند بوده است. الف و لام در الانسان، ال جنس و مفید استغراق است و همه افراد انسان را شامل می‌گردد. پس مطابق آیه، جنس انسان برحسب خلقتش دارای بهترین وضعیت تکوینی است و همان‌گونه که برخی مفسران نیز گفته‌اند، این آیه به همراه آیه بعد، یعنی «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...» این واقعیت را بیان می‌کنند که انسان برحسب آفرینش طوری آفریده شده است که قابلیت و صلاحیت دارد تا به درجات بلند عروج کند (یا بالعکس سقوط نماید)؛ چراکه خدا او را به امکانات لازم مجهز نموده و اسباب و ابزار مورد نیاز را برای این ترقی در اختیارش قرار داده است. این بدان معناست که انسان دارای منزلتی والا و امتیازی ویژه در آفرینش است (طباطبایی، همان، ج ۲۰، ص ۳۱۹-۳۲۰) و از امکانات ذاتی و تکوینی اختصاصی برخوردار می‌باشد.

از جمله آیات دال بر کرامت ذاتی، آیه «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) است. در اینجا بیان آیه از تعبیر «خلق» در عبارات سابق، به «انشاء» در عبارت «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» تغییر یافته است. این تغییر سیاق بر این دلالت می‌کند که آنچه خدا در آخرین مرحله به وجود آورده، حقیقتی است غیر از آنچه در مراحل قبلی بود. در مرحله اخیر، روح الهی به انسان اعطا شده است و خداوند پس از آن، خود را به‌عنوان بهترین آفریدگار تحسین کرده که لازمه‌اش آفرینش احسن المخلوقات است. برخورداری از مقام احسن مخلوقات در میان آفریدگان، دلالت بر شایستگی‌های ویژه تکوینی آدمی دارد و به معنای برخورداری انسان از کرامت تکوینی نسبت به دیگر آفریده‌هاست.

در آیه ۷۰ سوره اسراء که از کرامت ذاتی انسان سخن گفته است، جمله اخیر آیه، یعنی «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» به نوعی به دایره کرامت ذاتی انسان اشاره می‌کند. آیا انسان بر همه مخلوقات مادی و غیرمادی، حتی فرشتگان برتری ذاتی دارد یا اینکه دایره این برتری تکوینی فقط منحصر به موجودات مادی است؟

برخی مفسران، از جمله طبرسی، «مِن» را بیانیه گرفته و «کثیر» را مفید معنای عموم، و جمله مورد بحث را دال بر برتری انسان بر همه مخلوقات دانسته‌اند (طبرسی، همان، ج ۶ ص ۶۶۲). شاهد بر این برداشت، آیه ۲۲۳ سوره شعراء درباره شیاطین است: «وَكَثُرُهُمْ كَاذِبُونَ»؛ که کلمه «کثیر» در این آیه به معنای جمیع است؛ یعنی همه آنها دروغ‌گویند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۵۲۶). ظاهر برخی روایات نیز مؤید این تفسیر است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۰۳). پس طبق این احتمال، انسان بر همه مخلوقات، از جمله فرشتگان نیز شرافت ذاتی دارد.

اما اگر «مِن» در عبارت «ممن خلقنا» تبعیضه باشد، «کثیر» به معنای اغلب خواهد بود و در این صورت، آیه برتری انسان بر بیشتر مخلوقات را می‌رساند. طبق این احتمال، آیه مفید برتری انسان بر فرشتگان نیست یا در این باره ساکت است. بسیاری از مفسران چنین نظری دارند (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۵۰۳؛ مشهدی قمی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۴۵۰؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۸۵؛ المرآی، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۶۸۱؛ الزحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۱۲۷؛ طباطبایی، همان، ج ۱۳، ص ۱۵۷) و گفته‌اند که مراد آیه، برتری انسان بر حیوانات و نیز جن است، نه همه مخلوقات؛ زیرا غرض آیه، بیان جهات و نعمت‌های دنیایی است که خداوند با آنها آدمی را تکریم کرده است (طوسی، همان)؛ در نتیجه، تکریم و تفضیل آدمی، در همین راستا و در مقایسه با دیگر موجودات مادی است؛ اما فرشتگان، چون موجوداتی مادی نیستند و تحت نظام حاکم بر عالم ماده قرار ندارند، تخصصاً از شمول آیه خارج‌اند؛ پس آیه دلالتی بر برتری انسان بر فرشتگان الهی ندارد (طباطبایی، همان).

به نظر ما، تفسیر دوم ترجیح دارد؛ زیرا اولاً حمل کلمه کثیر بر معنای جمیع، برخلاف ظاهر است و به قرینه نیاز دارد؛ ثانیاً همان‌گونه که در بیان برخی مفسران آمده (طوسی، همان؛ طباطبایی، همان)، سیاق آیه مفید بیان تکریم انسان در نعمت‌های مادی و زندگی دنیایی است که از تعابیر حمل و حرکت انسان در دریا و برخورداری از رزق طیب، به‌خوبی قابل استفاده است. بنابراین، قیاس انسان در برخورداری از این نعمت‌ها و گرامی داشتنش، با کسی صحیح است که در دایره عالم مادی باشد. اما روایت مؤید تفسیر اول را می‌توان این‌گونه توجیه کرد که به قرینه سیاق آیه که نعمت‌های مادی را گوشزد می‌کند، اطلاق برتری انسان بر دیگر خلائق، انصراف به برتری او بر دیگر موجودات مادی دارد و لذا روایت نیز با دلالت ظاهری آیه و برداشت دوم همسو خواهد بود و در مقام بیان فضیلت انسان بر فرشتگان نیست. اما آیه‌ای که در آن کلمه کثیر به کار رفته و معنای عموم از آن اراده شده است (شعراء: ۲۲۳)، با قرائن لفظی یا معنوی و مقامی همراه می‌باشد و این سبب شده تا واژه کثیر در معنای مجازی به کار گرفته شود.

از آیات دیگری همانند آیات خلقت آدم ﷺ و امر خدا به فرشتگان برای سجده بر او، استفاده می‌شود که نوع بنی آدم به دلیل مقام کمالی که می‌توانند کسب کنند، از فرشتگان برترند، نه به دلیل مقام تکوین؛ همان‌گونه که انبیا این برتری را بالفعل دارند. بنابراین، سجده فرشتگان بر آدم ﷺ از باب خضوع در برابر کمال انسانی بود (طباطبایی، همان، ص ۱۶۵). بنابراین، اگر مجموع کرامت ذاتی و اکتسابی در نظر گرفته شود، انسان برترین موجود و مخلوق در میان آفریده‌هاست.

مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در قرآن

مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان، یعنی عناصر سازنده آن، برحسب ابعاد وجود آدمی به دو ساحت جسمانی و روحانی او تعلق پیدا می‌کنند که هر یک را جداگانه در آیات پی می‌گیریم.

مؤلفه‌های کرامت ذاتی در ساحت جسمانی

انسان مرکب از جسم و روح است؛ گرچه اصالت انسان با بعد روحانی اوست، اما جسم و بدن انسان به‌منزله مَرکب برای روح اوست و قابلیت و صحت و سلامتی آن تأثیر شگرفی در حیات و حرکت روح به‌سوی کمال دارد و به همین دلیل در دستورات دینی برای حفظ جسم انسان توصیه‌های خاصی از حیث تغذیه صحیح و بهره‌مندی از طبیات (نجفی، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۳۷۰) و آسیب نرساندن به جسم در هنگام اندوه (نجفی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۶۷) صادر شده است. از آیات مختلفی استفاده می‌شود که انسان در ساحت جسمانی و از حیث بدنی دارای شرافت تکوینی است. این آیات را ذیل چند عنوان طرح و تحلیل می‌کنیم.

حسن صورتگری انسان

توجه به ساختمان جسمانی انسان و ویژگی‌ها و قابلیت‌های آن، نشان از لطف خداوند در خلقت بدیع آدمی از نظر جسمانی دارد و انسان حتی در این ساحت، ممتاز آفریده شده و از کرامت خاص الهی بهره‌مند است. خدا این حقیقت را به انسان یادآوری کرده که او را با صورت‌ها و نیز شکل‌های مختلف و متفاوت از دیگر مخلوقات آفریده است:

در برخی آیات به اصل تصویرگری انسان در رحم و مرحله جنینی اشاره شده است: «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَإِلَهِ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران: ۶). صورتگری در این آیه ناظر به اعطای انواع ظرفیت‌هایی جسمانی است و بر اساس برخی روایات (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۲؛ مشهدی قمی، همان، ج ۵، ص ۴۳)، در این مرحله اندام‌های جسمانی آدمی تمایز پیدا می‌کنند و خداوند به انسان دست‌وپا و گوش و چشم و دهان عنایت می‌کند؛ همچنین زیبایی چهره‌ها و فرهیگی یا لاغری جسم، بلندی یا کوتاهی اندام، همگی به این مرحله مربوط است. البته این آیه امتیاز خاصی را برای انسان در ساحت تکوینی بیان نمی‌کند؛ اما در دو آیه دیگر، این تصویرگری را به احسن بودن متصف کرده است: «وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ» (غافر: ۶۴؛ تاین: ۳). تعبیر «وَصَوَّرَكُمْ» همانند تعبیر «يُصَوِّرُكُمْ» در آیه قبلی است و از ادامه آیه، امتیاز انسان در ساحت جسمانی استفاده می‌شود؛ چون علاوه بر اصل صورتگری، حسن صورتگری درباره آفرینش

انسان مطرح شده و قرآن فقط این تعبیر را در ارتباط با خلقت انسان بیان کرده است. در آمدن حرف «فا» در ابتدای جمله «فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ»، حاکی از آن است که این جمله به منزله تفسیر جمله قبل است. خدا شما را صورت‌تگری کرد؛ یعنی صورت جسمانی شما را به نحو نیکو بیاراست. خدای تعالی در صورت‌تگری بدن انسان، وی را مجهز به ابزاری دقیق کرده است که با آنها بتواند کارهای عجیب انجام دهد؛ کارهایی که دیگر موجودات جاندار از انجام آن عاجزند. این را برخی از مفسران هم گفته‌اند (طبرسی، همان، ج ۸، ص ۸۲۵؛ طباطبایی، همان، ج ۱۷، ص ۳۴۶). بنابراین، اشاره به تصویرگری نیکوی اختصاصی انسان، نشان از نوعی تکریم او در ساحت جسمانی دارد.

تسویه، تعدیل و ترکیب جسم انسان

در برخی آیات قرآن بر جنبه‌ای دیگر از امتیازات جسمانی انسان تأکید شده که با تعبیر سه‌گانه «تسویه، تعدیل و ترکیب» از آنها یاد شده است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ» (انفطار: ۶-۸). آیه در مقام توییح، انسان را به قابلیت‌ها و خصوصیات سه‌گانه‌اش در آفرینش جسمانی او توجه می‌دهد و می‌فرماید که خدا تو را آفرید، و اعضا و قوایت را تسویه کرد؛ سپس تعدیل نمود و در هر شکلی که خواست، تو را ترکیب کرد؛ پس با این حساب نباید مغرور شوی. به نظر می‌رسد بیان این مراحل، به کرامت تکوینی او مرتبط است.

تسویه یک چیز، همسان و یک اندازه کردن آن است؛ چه در جهت بلندی آن یا پستی‌اش. بر این اساس، «خلق فسواک» یعنی تو را به مقتضای حکمت آفرید (راغب اصفهانی، همان، ماده سوی)؛ پس «فسواک» یعنی همه اعضا و جوارح و قوای انسان را در اندازه مناسب و محل خاص خود همسان پدید آورد. «عدل» در لغت یعنی به مساوات تقسیم کرد یا عدل هم قرار داد (راغب اصفهانی، همان، ماده عدل). «فعدلک» در آیه به معنای آن است که پس از تسویه، همه چیز تو را معتدل و به‌اندازه و متوازن قرار داد یا آنها را دوبه‌دو عدل هم قرار داد (طبرسی، همان؛ طباطبایی، همان). اما جمله اخیر، یعنی «فی ای صوره ما شاء ركبک»، مطابق روایات دال بر این است که خدا اگر می‌خواست، انسان را بر غیر این صورتی که هست، ترکیب می‌کرد (در روایت امام صادق علیه السلام آمده است: لوشاء ركبک علی غیر هذه الصورة)؛ مثلاً به صورت حیوانات دیگر قرار می‌داد؛ اما با خلقتی مخصوص انسان، او را از خلقت دیگر حیوانات متمایز نمود و در بهترین قوام آفرید؛ به نحوی که هیچ حیوان دیگری به انسان شباهت ندارد (طبرسی، همان، ج ۱۰، ص ۶۸۳). برخی از مفسران گفته‌اند که مقصود از عدل و ترکیب این است که به مقتضای حکمت، انسان‌ها را از نر و ماده، سفید و سیاه، بلند و کوتاه، فربه و لاغر، قوی و ضعیف، و... مرکب کرد و همچنین از اعضای مانند دو دست، دو پا، دو چشم، سر و بدن، استوای قامت، و امثال آن ترکیب نمود که همه از مصادیق عدل در ترکیب اجزا با یکدیگر است (طباطبایی، همان، ج ۲۰، ص ۲۲۵).

بنابراین، بیان همه این مراحل، از آفرینش تا تسویه و عدل و ترکیب، هم برای تذکر آدمی و پرهیز دادن او از غرور در برابر خداست و هم توجه دادن او به تکریمش در بعد جسمانی از سوی خداوند است.

آیه‌ای که درباره آفرینش انسان در احسن تقویم است، به‌نوعی بر کرامت ذاتی آدمی در ساحت جسمانی دلالت دارد: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴). تقویم در لغت به معنای مستقیم و معتدل کردن است (ابن منظور، همان؛ طریحی، همان، ماده قوم) و احسن تقویم به معنای برخوردار کردن انسان از آن چیزی است که به او اختصاص دارد؛ مثلاً از اختصاصات انسان، بهره‌مندی از عقل و فهم در ساحت روحانی، و راست‌قامتی و برخورداری از اعتدال در اعضای جسمانی است (راغب اصفهانی، همان؛ جوهری، همان، ماده قوم). بنابراین، آفرینش انسان در بهترین حالت قوام‌بخشی، بدان معناست که خداوند هرچه را که بقا و کمال انسان در هر بعدی محتاج آن است، به بهترین وجه در اختیار او قرار داده است. بنابراین، اطلاق این تعبیر، بعد جسمانی را نیز دربرمی‌گیرد. پس خداوند انسان را از هر نظر موزون و شایسته و دارای قوام آفرید؛ هم از نظر جسمی و هم از نظر روحی و عقلی؛ یعنی زمینه و استعداد لازم را جهت ارتقای مراتب کمال، در وجود او قرار داده است (طباطبایی، همان، ص ۳۱۹؛ طبرسی، همان، ص ۷۷۵؛ مکارم شیرازی، همان، ج ۲۷، ص ۱۴۴).

همچنین از آیاتی که خدا را احسن الخالقین می‌شمارند (مؤمنون: ۱۴؛ صافات: ۱۲۴)، بالملازمه می‌توان چنین استفاده کرد که انسان سرآمد آفریده‌هاست؛ چراکه این تحسین الهی از خود، تنها پس از پایان آفرینش انسان مطرح شده است، نه هیچ موجود دیگری، مثل فرشتگان یا جن یا آسمان‌ها و زمین. بنابراین، به مخلوق مورد نظر در ساحت تکوین چیزی اعطا شده که به هیچ موجودی داده نشده است. این مطلب به اطلاقش هر دو ساحت جسمانی و روحانی انسان را دربرمی‌گیرد. بنابراین، اجمالاً از این دو آیه نیز به وجهی کرامت و شرافت جسمانی آدمی قابل برداشت است؛ هرچند نمی‌توان قاطعانه این را گفت.

متمایز بودن برخی حواس و اندامها

در تعدادی از آیات به برخی از حواس ظاهری انسان به‌صورت خاص به‌عنوان نعمت الهی توجه شده است: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده: ۹). در این آیه، از برخورداری قوای ادراکی حسی (سمع و بصر) و غیرحسی درونی (فؤاد به معنای قلب) (ابن منظور، همان؛ راغب اصفهانی، همان، ماده فئد) سخن به میان آمده است. با توجه به اینکه انسان در ابتدای آفرینش از معلومات حصولی خالی است (نحل: ۷۸)؛ و به تدریج با به‌کارگیری ابزارهای ادراکی یادشده، به‌طور متعارف این معلومات برای او حاصل می‌گردد، ذکر آنها با توجه به بهره‌ای که انسان از این موهبت‌ها برای فراگیری علوم و فنون می‌برد، خود مصداق بارز تکریم خداوند از انسان در ساحت جسمانی است.

در برخی آیات هم به آفرینش نعمت چشمان، لب‌ها و زبان انسان اشاره شده است: «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ» (بلند: ۸-۹). این بیان را می‌توان به‌گونه‌ای در راستای تکریم آدمی در ساحت جسمانی تلقی کرد. سخن گفتن به‌عنوان ویژگی‌ای که هیچ موجود دیگری ندارد، با زبان و لب‌ها صورت می‌گیرد. آنچه از این مجاری ادراکی

یا با این اندام‌ها برای انسان حاصل می‌شود، ویژه آدمی است و موجب تمایز فاحش او از دیگر مخلوقات شده است. قرآن جز برای انسان به داشتن این ابزارها و اندام‌های ارتباطی برای هیچ موجود دیگری اشاره نکرده است؛ چراکه این ابزارها باینکه در موجودات دیگر نیز هست، ولی اساساً کارکردی را که برای آدمی دارد، برای آنها ندارد؛ بلکه با این ویژگی‌ها و قابلیت‌ها، فقط انسان از آن برخوردار است. بنابراین، ذکر ویژه آنها را می‌توان جلوه‌ای از کرامت ذاتی انسان در بعد جسمانی به‌شمار آورد.

مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در ساحت روحانی

بعد روحانی آدمی اهمیتی بالاتر از بعد جسمانی وی دارد؛ بلکه اصل است؛ چراکه حقیقت و شخصیت انسان وابسته به روح اوست؛ از این رو می‌توان کرامت ذاتی را حقیقتاً بیشتر در بعد روحانی انسان متجلی دانست و امتیازات جسمانی آدمی را هم می‌توان به‌نوعی مقدمه و زمینه‌ساز و ایجادکننده شرایط برای تکامل روح او شمرد. همان‌گونه که بعد مادی انسان منشأ طبیعت و تمایلات حیوانی اوست، بعد روحانی و الهی او نیز منشأ فطرت و تمایلات فوق حیوانی اوست.

برخورداری انسان از بعد روحانی را از آیات مختلفی می‌توان استفاده کرد. خداوند در قرآن پس از اشاره به خلقت ساختمان مادی و جسمانی انسان، به آفرینش بعد روحی او اشاره می‌کند و آن را به خودش نسبت می‌دهد. تعبیر «تسویه» و «نفخ روح» درباره خلقت انسان، که در برخی آیات آمده است، مانند: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲)، هم به دوساحتی بودن وجود او و هم به ارزشمندی انسان به دلیل برخورداری از بعد روحانی اشاره دارد؛ زیرا اضافه روح به ضمیر یاء - که به خدای تعالی برمی‌گردد - نشان از شرافت روح انسانی دارد و به اصطلاح این اضافه، اضافه تشریفی است (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۳۳۲؛ طبرسی، همان، ج ۶ ص ۵۱۶؛ طباطبایی، همان، ج ۱۶، ص ۲۵۰) و خداوند با این انتساب به خود می‌خواهد بفهماند که روح انسان چنان شریف و باعظمت است که جا دارد به آن «روح من» (روح الهی) گفته شود. به عبارت دیگر، این نسبت، شدت اتصال و ارتباط انسان با خداوند و نیز شرافت انسان را می‌رساند و برای انسان مقام و منزلتی را بیان می‌کند که فرشتگان به خاطر آن مقام، مأمور به سجده بر او شدند (فقها له ساجدین).

خداوند در آیات ۷-۹ سوره سجده، پس از بیان اینکه آغاز خلقت نوع انسان از گل بوده، در فراز دوم به خلقت نسل انسان از نطفه و در فراز سوم به دمیدن روح در انسان اشاره می‌کند: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِي»؛ و در ادامه آیه، نعمت برخورداری از قوا و مبادی ادراک‌های حسی و عقلی را بر همین ساحت روحانی انسان مترتب می‌کند.

در آیه چهاردهم سوره مؤمنون، ابتدا مراحل آفرینش بعد مادی انسان بیان شده و پس از اتمام خلقت جسم انسان، مرحله دیگر خلقت او با تعبیری دیگر بیان کرده است: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ». مراد از انشای انسان در آفرینشی دیگر، همان نفخ روح است که روایات نیز بر این مطلب دلالت دارند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۶). تغییر سیاق در آیه، از عبارت «خَلَقْنَا» به عبارت «أَنْشَأْنَاهُ»، حاکی از آن است که آفرینش

جدید، حقیقتی دیگر است غیر از آنچه در مراحل پیشین بود. در این مرحله، او موجودی شده که زنده و قادر و عالم است؛ به گونه‌ای که در ذات و خواص و صفات، با سابقش تفاوت دارد (طباطبایی، همان، ج ۱۵، ص ۲۰-۲۱). پس از اتمام این مرحله است که خداوند خود را به‌عنوان بهترین آفرینندگان تحسین می‌کند. لازمه این تحسین آن است که این مخلوق نیز احسن مخلوقات از حیث تکوین باشد. تفریح این تحسین بر آفرینش بعد روحانی انسان (نفس روح)، دلالت بر این نکته دارد که اصل ارزشمندی و کرامت ذاتی انسان، پس از خلقت بعد روحانی او بوده و به دلیل همین بعد است.

پس وجود انسان از دیدگاه قرآن، مرکب از دو ساحت جسمانی و روحانی است. با لحاظ این نکته، خاستگاه حالاتی مانند تفکر، اراده، غم، شادی، محبت، ترس، نفرت و امثال این امور در انسان کجاست؟ جسم انسان یا روح او؟ دیدگاه‌های متعددی در این باره وجود دارد. برخی از دانشمندان مادی‌نگر و مادی‌گرا همه این حالات را به جسم انسان و فعل‌وانفعالات جسمانی او ارجاع می‌دهند؛ در مقابل، برخی دیگر این امور را معلول و نتیجه فعالیت‌های روان یا روح و نفس انسانی می‌دانند. از نظر اندیشمندان الهی اینها ناشی از روح مجرد انسان است (ر.ک: طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۰؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۶). آیات قرآن کریم خاستگاه آنها را بعد روحانی انسان می‌داند. قرآن برای روح، تجرد و استقلال قائل است؛ یعنی روح وجودی مستقل از بدن انسان دارد ولی در عین حال با آن رابطه دارد. رابطه روح با بدن، رابطه تدبیر و تصرف (به‌کارگیری در مقام عمل) است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۸۲-۲۸۵)؛ یعنی نفس با کمک سلسله اعصاب بدن، همان گونه که با چشم می‌بیند و با گوش می‌شنود و با دست کارهای دیگری انجام می‌دهد، همین گونه هم در مقام اندیشه و تفکر از ماده خاکستری رنگ مغز استفاده می‌کند که بیانگر نوعی رابطه قوی میان ادراکات انسان با سلول‌های مغز به‌عنوان ابزار ادراک می‌باشد و با مرگ بدن، نفس ابزار کار خویش را از دست خواهد داد (ضیاءآبادی، ۱۳۷۹، ص ۷۱۵). با توجه به این نکته، اکنون مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در ساحت روحانی را در پرتو آیات برمی‌شماریم.

تفکر و تعقل

انسان علاوه بر برخورداری از بُعد جسمانی و رشد و تغذیه و حرکت و حساسیت، دارای قوه تفکر، تعقل و استنتاج است که دیگر آفریده‌های عالم طبیعت از آن بی‌بهره یا کم‌بهره‌اند. این ویژگی مسلماً به بعد جسمانی آدمی تعلق ندارد؛ چراکه اگر چنین بود، در حیوانات هم باید دیده می‌شد؛ بلکه متعلق به بعد روحانی اوست که آدمی به‌واسطه داشتن آن از حیوانات ممتاز می‌شود. ادراک‌های حسی و خیالی و ادراک عقلی، ناشی از قابلیت‌های روح انسان‌اند؛ زیرا انسان در حالت خواب، از ادراک محروم است و نیز پس از مفارقت روح از بدن، جسد انسان از هیچ درکی برخوردار نیست.

مطابق آیات، انسان در ابتدای خلقت که از خاک یا نطفه آفریده می‌شود و سپس صورت‌های گوناگونی به خود می‌گیرد، دارای هیچ‌گونه درکی نیست؛ ولی وقتی خلقتی دیگر پیدا می‌کند (دمیده شدن روح)، این بعد آفرینش اوست که منشأ اثر می‌شود و انسان دارای درک و حیات و اراده و شعور تدبیر و تصرف در موجودات می‌گردد.

در برخی آیات، از جمله آیه ۹ سوره سجده (و نیز مؤمنون: ۷۸ و ملک: ۲۳)، خدا پس از دمیده شدن روح در جسم آدمی، با اعطای نعمت شنیدن و دیدن (ادراک‌های حسی) و ادراک به‌وسیله فؤاد بر او منت نهاده است. فؤاد، در آیه به معنای قوه ادراک درونی در مقابل سمع و بصر است که از قوای ادراکی حسی‌اند. به نظر می‌رسد، در زبان عربی اطلاق فؤاد بر قلب و دل (ابن‌منظور، همان؛ راغب اصفهانی، همان، ماده فؤد)، به اعتبار مرکز ادراک درونی و قوه شکل‌دهنده ادراکات نظری و شهودی بودنش می‌باشد. طبعاً در درون انسان، یا معرفتی شهود می‌شود یا تعقل می‌گردد؛ و واژه فؤاد در قرآن علاوه بر تعقل، احساس درونی و شهود را هم پوشش می‌دهد (نجم: ۱۱) و بر این اساس، ذکر اعطای فؤاد پس از آفرینش روح انسان، اشاره به یکی از قابلیت‌های اساسی ساحت روحانی او و دلالت بر تکریم ذاتی انسان از سوی خدا دارد. با بهره‌مندی از این قوه است که انسان بسیاری از حقایق را درک می‌کند.

برخی روایات نیز امتیاز انسان‌ها را از جهت شرافت تکوینی به عقل آن دانسته‌اند، نه به حسب و نسب. امام علی علیه السلام فرموده است اصل و تبار انسان، عقل اوست (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۳). بنابراین، از مجموع آیات و روایات برمی‌آید که یکی از مؤلفه‌های کرامت تکوینی انسان، برخوردارگی از قوه تعقل و اندیشه‌ورزی است که به ساحت روحانی وجود او تعلق دارد.

برخی از مفسران هم همین مؤلفه را اصلی‌ترین عنصر کرامت ذاتی آدمی دانسته و گفته‌اند که وجه شرافت ذاتی آدمی در آیه کرامت، به برخوردارگی او از قوه عقل و اختصاص آن به انسان می‌باشد و نیز اینکه انسان در همه صفات و افعال، برخلاف موجودات دیگر، دائم در ترقی و پیشرفت بوده است (طباطبایی، همان، ج ۱۳، ص ۱۵۶). البته اگر منظور از این تعبیر، اختصاص عقل به انسان باشد، می‌دانیم که به جن نیز عقل اعطا شده و اساساً دلیل مکلف بودن جن نیز برخوردارگی از این قوه است. از سوی دیگر، نمی‌توان گرایش‌های متعالی در وجود انسان را در برخوردارگی از این شرافت نادیده گرفت یا آنها را مساوی عقل قلمداد کرد.

برخوردارگی از فطرت

فطرت، مصدر نوعی مأخوذ از «فطر» است. این ماده در لغت به معنای باز کردن و ابراز چیزی است (ابن‌فارس، ۱۴۲۹ق، ماده فطر). بنابراین، فطرت به‌عنوان مصدر بر نوع آفرینش دلالت می‌کند و در مورد آفرینش بدیع و بدون نقشه قبلی به کار می‌رود. بر این اساس، فطرت الهی یعنی نوعی از آفرینش که خداوند خلق را بر اساس آن آفریده؛ مثل اینکه آنها را با معرفت به خود آفریده است (راغب اصفهانی، همان، ماده فطر).

این فطرت، امری غیراکتسابی و متمایز از غریزه است. توضیح آنکه در نهاد انسان کشش‌ها و جاذبه‌هایی وجود دارد که آگاهانه یا ناخودآگاه برای او تعیین جهت می‌کند؛ مانند میل جنسی و اشتها به غذا، که خواه‌ناخواه او را به‌سوی هدفی جلب می‌کند. ناآگاه بودن این جاذبه‌ها به این معناست که نیاز به وساطت عقل ندارد؛ مانند حیوان که بدون نیاز به تفکر، به سوی غذا و جنس مخالف جذب می‌شود. آگاهانه بودن هم به این معناست که این جاذبه درونی در عقل و اندیشه اثر می‌گذارد و او را وادار به انتخاب طریق می‌کند. نوع اول را «غریزه» و نوع دوم را «فطرت» می‌نامند (مکارم

شیرازی، همان، ج ۱۶، ص ۴۲۲-۴۲۳). با توجه به این تفاوت، آن دسته از تمایلات متعالی که مختص انسان و وجه امتیاز انسان از دیگر مخلوقات است و مربوط به بُعد روحی و فراحیوانی اوست، «فطرت» خوانده شود.

البته فطرت در امور فطری جلوه می‌کند. از جمله امور فطری در نهاد انسان، گرایش و میل به خدا و کرنش در برابر اوست؛ چنانکه کمال‌طلبی و خضوع در برابر کمالات، از دیگر امور فطری در وجود آدمی است و خاستگاه آن کششی است که انسان در درون خود به کامل مطلق دارد. گرایش به صداقت، امانت، وفا، حیا و گریز از دروغ و خیانت و پیمان‌شکنی، مصداق‌های دیگری از امور فطری در وجود انسان‌اند.

برخورداری از فطرت خاص انسانی، از دیگر مؤلفه‌های ساحت روحانی انسان در تکوین است؛ چون امور فطری آمیخته با نوع آفرینش انسان است؛ در نتیجه، همگانی، غیرقابل اکتساب، جاودانه و تبدیل‌ناپذیرند. این امور که نشانه میل به امور متعالی است، به بعد روحانی وجود انسان مرتبط می‌شود و خود بخشی از کرامت ذاتی انسان محسوب می‌گردد. بنابراین، پشتوانه فطرت انسان، همان روح الهی اوست (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۲-۲۳) و همان‌گونه که روح با اضافه تشریفی به خداوند انتساب یافته (بر اساس تعبیر قرآنی «روحی»)، فطرت در قرآن نیز با اضافه تشریفی به خداوند منسوب شده است: «فطرت الله» و این نشان از نقش آن در کمال ذاتی و کرامت تکوینی انسان دارد.

در آیه معروف فطرت، قرآن انسان را مفضور به فطرت خدایی معرفی می‌کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ» (روم: ۳۰). در این آیه، دین فطری انسان معرفی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۹۸-۱۰۰). این آیه دستور توجه تام به دین آمیخته با سرشت انسان را می‌دهد و بیانگر این نکته است که این ویژگی (فطرت) در همه انسان‌ها هست. در نتیجه، همه انسان‌ها به دین و خداوند توجه دارند و هویت انسان بر فطرت دینی و الهی آفریده شده است. برخی اندیشمندان انسان را از آن روی که با فطرت دینی و خدایی آفریده شده، «حی مثاله» تعریف کرده‌اند و فطرت را حد وجودی انسان، نه حد ماهوی او می‌دانند (جوادی آملی، همان، ص ۱۵۷). بنابراین، طبق آیه شریفه، آدمی با این سرمایه تکوینی پا به عرصه هستی گذاشته است و برخورداری از این سرمایه بخشی از کرامت ذاتی اوست.

برخورداری از اختیار

یکی از تفاوت‌های اساسی انسان با تمام موجودات جهان طبیعت، قدرت اراده توأم با آزادی و انتخاب اوست و انسان بر سرنوشت خویش حاکم است. بررسی، انتخاب و تصمیم‌گیری، سه عنصر اساسی اختیار انسان به‌شمار می‌آیند (رجبی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰) و برخورداری از این ویژگی، یکی از مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان است. طبعاً این ویژگی ربطی به جنبه جسمانی و بعد مادی انسان ندارد؛ بلکه از تجلیات بُعد روحانی اوست؛ چراکه هیچ یک از سه عنصر یادشده، از جسم انسان مترشح نمی‌شود. در این ویژگی، تنها جن با انسان مشترک است؛ اما پیچیدگی و دایره تصرفات انسان در اعمال اختیار، با جن قابل قیاس نیست.

آیات زیادی از قرآن بر برخورداری انسان از اختیار دلالت دارند. آیات مربوط به ابتلا و آزمایش انسان (انسان: ۲-۳؛ کهف: ۷؛ انبیاء: ۳۵؛ محمد: ۳۱؛ مؤمنون: ۳۰)، همه از وجود اختیار در نهاد انسان خبر می‌دهند؛ زیرا بدون اختیار، امتحان معنا و توجیه معقول و صحیحی نمی‌پذیرد. آیاتی که انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند، خود دلیل بر مختار بودن انسان‌اند (آل عمران: ۱۵۲؛ هود: ۱۵؛ اسراء: ۱۸)؛ همین گونه است آیاتی که می‌فرماید سعی انسان گوناگون است و او جز محصول سعی خویش را برداشت نخواهد کرد (لیل: ۴؛ نجم: ۳۹؛ طه: ۱۵). همچنین آیه‌ای که امانت و تکلیف بر عهده انسان قرار داده است (احزاب: ۷۲) و آیات توبه و بازگشت از گناه به سوی خداوند (زمر: ۵۳؛ طه: ۸۲)، همه حامل پیام اختیارمندی انسان است.

مفاد همه این آیات این است که انسان تا وقتی در عالم دنیا زندگی می‌کند، در انتخاب مسیر و انجام اعمال، خودمختار است و به همین دلیل قابلیت در ساحت تکوین دارد که هیچ موجود دیگری با این کم و کیف از آن بهره‌مند نیست.

لوازم وجودی کرامت ذاتی انسان

برخورداری انسان از شرافت و کرامت تکوینی، هم به لحاظ وجودی و هم به لحاظ ارزشی و حقوقی، یک سلسله لوازم و آثاری را به دنبال دارد که اولی از جهت تکوین بر آدمی مترتب می‌شود و دومی از حیث تشریح و مناسبات زندگی اجتماعی و فردی او. قبلاً گفتیم که دسته دوم از محل بحث ما خارج است. به نظر می‌رسد، از نظر آیات قرآن حداقل چهار پیامد اساسی وجودی را می‌توان بر کرامتمندی ذاتی انسان بار کرد:

شایستگی حمل امانت الهی

از جمله لوازم کرامت ذاتی انسان - که در قرآن کریم ذکر شده - شایستگی او برای حمل امانت الهی است. خداوند در این باره می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲). این آیه بیان می‌دارد که امانت الهی بر آسمان‌ها و زمین عرضه شد و آنها از پذیرش آن ابا نمودند؛ ولی انسان آن را پذیرفت و بر دوش کشید. امانت مورد نظر در آیه، همان چیزی است که به واسطه آن انسان آموده می‌شود. این امانت باید چیزی باشد که با قابلیت‌های وجودی انسان تناسب داشته باشد و در عین حال داشتن همان قابلیت‌ها وجه تمایز آدمی از دیگر موجودات باشد؛ چراکه ابای آنها، نه از سر تمرد، بلکه به دلیل عدم امکان حمل آن به صورت تکوینی بوده است.

علامه طباطبایی معتقد است که این امانت با مسئولیت‌پذیری انسان رابطه تنگاتنگی دارد و ایمان، شرک و نفاق بر محور آن دور می‌زند؛ سپس نتیجه می‌گیرد که امانت مورد نظر امری است مربوط به دین حق، که ایمان و شرک و نفاق با انصاف یا عدم انصاف به آن، محقق می‌گردد (طباطبایی، همان، ج ۱۶، ص ۳۴۸).

از طرفی چون در آیه ۷۳ سخن از عذاب و توبه الهی درباره اهل ایمان است، پس امانت مورد نظر مطابق سیاق، با اختیار انسان همراهی و ملازمت دارد؛ و چون آسمان‌ها و زمین فاقد ویژگی اختیار بودند، تکویناً

قابلیت حمل آن را نداشتند؛ اما از آنجاکه همه مخلوقات به صورت تکوینی فرمان‌بردار اراده الهی‌اند، امتناع بسیاری از مخلوقات از پذیرش این امانت، دلالت دارد که امانت مورد نظر امری تشریحی است. البته غیر از انسان، موجودات دیگری هم هستند که از اختیار برخوردارند؛ ولی انسان علاوه بر صاحب اختیار بودن، قابلیت بی‌نهایت کمال‌پذیری یا عکس آن را هم داراست که موجودات مختار دیگر، مثل جن و فرشتگان، این قابلیت تکوینی را یا اصلاً یا به این درجه نداشتند.

پس اینکه انسان در بین موجودات حامل این امانت شده، بدان معناست که انسان از حیث خلقت و ظرفیت وجودی دارای قوه و استعدادی است که از عهده آن برمی‌آید؛ یعنی کرامت ذاتی‌اش او را شایسته این مسئولیت کرده است. پس این قابلیت را می‌توان از لوازم و آثار کرامت ذاتی آدمی دانست.

شایستگی برای مقام خلیفه‌اللهی

از جمله امتیازات انسان بر مخلوقات دیگر که ناظر به جایگاه او در نظام آفرینش و از لوازم وجودی کرامت ذاتی انسان محسوب می‌شود، این است که انسان شایستگی جانشینی خدا را در زمین یافته است. برخوردار از مقام خلیفه‌اللهی انسان، ناشی از ظرفیتی است که آدمی به‌لحاظ تکوینی دارد. از سؤال و جواب فرشتگان و خداوند در سوره بقره می‌توان این را استفاده کرد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۰-۳۱).

سؤال فرشتگان که «آیا می‌خواهی کسی را که خون‌ریزی و فساد می‌کند، در زمین خلیفه قرار دهی»، ظاهراً دلالت دارد بر اینکه مراد از خلیفه همه انسان‌ها و نوع انسان است؛ زیرا حضرت آدم ﷺ که معصوم بوده؛ پس مراد، فساد و خون‌ریزی فرزندان او بوده است. بنابراین، خلافت اختصاص به آدم ﷺ ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترک‌اند؛ اما این شایستگی، از لوازم وجودی قابلیت است که به‌لحاظ تکوینی در نوع انسان یافت می‌شود. انسان از خدا کمالاتی را حکایتگری می‌کند، که در وسع و طاقت فرشتگان نیست (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۱۱۶).

البته به فعلیت رساندن این شایستگی در انسان‌ها امری اکتسابی و اختیاری است. در اولیای خدا که انسان‌های کامل و مظهر اسما و صفات خداوندند، به‌نحو احسن فعلیت می‌یابد و در کسانی که از مرحله انسانیت سقوط نموده‌اند، گرچه قوه و استعداد خلافت را تکویناً دارند، هیچ مرتبه‌ای از مراتب آن محقق نمی‌شود و در بین این دو، درجات و مراتبی هست.

قرآن علت شایستگی انسان برای احراز مقام خلافت را تعلیم اسما به آدم ﷺ معرفی می‌کند. اسمایی که حقایق عالم بودند و علم آدم ﷺ نیز علم به حقیقت آنها بوده است. در جمله «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، ثُمَّ عَرَضَهُمْ»، ضمیر «هم» در «ثم عرضهم» و «باسمائهم» و کلمه هؤلاء در «باسماء هؤلاء» می‌فهماند که

مراد از اسماء موجودات دارای عقل‌اند یا دست‌کم غلبه با آنهاست که در پرده غیب قرار داشته‌اند؛ و چون «الاسماء» جمع مَحَلِّی به الف و لام بوده و با کلمه «کل» تأکید شده است، دلالت بر عموم موجودات از ابتدا تا انتهای آن دارد و می‌توان گفت معرفت به اسما و صفات خداوند، مثل علم، قدرت، حیات و عظمت کبریایی و غیر آنها، و افعال الهی از قبیل خالقیت، رازقیت، رحیمیت، رحمانیت و علم به اسم اعظم الهی را هم شامل می‌شود (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۰۵؛ طباطبایی، همان). اما این قابلیت انسان در آگاهی به حقایق غیبی، خود از لوازم کرامت ذاتی اوست که به او شایستگی تعلیم اسما را داده و آن‌هم به‌نوبه خود انسان را شایسته مقام خلافت الهی کرده است.

از آثار شایستگی مقام خلیفه‌اللهمی مسجود فرشتگان شدن است. سجده فرشتگان بر آدم ﷺ نیز به‌عنوان نماینده نوع انسان تجلی یافت: «إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴). خضوع فرشتگان، که خود عباد و بندگان مکرم خداوندند (انبیاء: ۲۶)، در برابر انسان، دلالت بر شرافت و کرامت ذاتی انسان دارد که ناشی از استعداد ویژه آنان و مزیت تکوینی او بر دیگر مخلوقات، از جمله فرشتگان است.

قابلیت بی‌نهایت تغییرپذیری انسان

برخورداری از عقل و اندیشه و امیال گوناگون و قدرت بر انتخاب، زمینه‌ساز قابلیت دیگری با عنوان «اختیار» برای انسان شده است که از مؤلفه‌های اساسی کرامت تکوینی انسان در بعد روحانی اوست. پس هر عملی که انسان با آزادی و انتخاب آگاهانه انجام دهد، مستقیماً در تکامل یا تنزل روحی و معنوی او تأثیر خواهد داشت و استحقاق بیشتری را برای پاداش و کیفر پدید خواهد آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۶). یکی از لوازم وجودی مختار بودن آدمی این است که موجودی تغییرپذیر بوده، شاکله و شخصیتش انعطاف‌پذیر و غیرثابت باشد. این صیوریت وجودی و تغییرپذیری شخصیت، از ویژگی‌های انسان و متمایزکننده او از دیگر موجودات است. دقیقاً همین قابلیت تغییرپذیری است که به او امکان می‌دهد تا درجه‌عالی‌علیین بالا رود یا در حد اسفل‌السافلین سقوط کند.

به دیگر سخن، می‌توان گفت از لوازم وجودی کرامت ذاتی انسان، بی‌نهایت کمال‌پذیری و بی‌نهایت انحطاط‌پذیری اوست. این امر، خود اقتضا دارد که انسان قوه و توان تغییر جایگاه و انتخاب سرنوشت موقت و همیشگی خود را دارا باشد؛ مثلاً می‌تواند با کسب شناخت و فهم صحیح از موقت بودن زندگی دنیا و مقدمه بودنش برای زندگانی جاودانه عالم آخرت (فجر: ۲۴)، اولاً با واقعیت مرگ آگاهانه و راحت‌تر مواجه شود و مرگ و شهادت را اختیار و حتی آرزو نماید؛ زیرا آن را به‌منزله راه و پل یا دروازه رسیدن به حیات اخروی می‌داند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۹، ح ۳۷۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۹)؛ ثانیاً آخرت و زندگی جاویدان را بر دنیا برگزیند و در نتیجه تمام اعمال و رفتارها را در جهت تأمین حیات اخروی و تحصیل کمالات روحی انجام دهد.

این امکان، در واقع از لوازم کرامت تکوینی انسان است و آیه‌ای که تمام مخلوقات را از جانب خدا رام و تسخیرشده برای انسان معرفی می‌کند، بر این امر دلالت دارند: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰)؛ «اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِيَتَجَرَّيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ... وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (جاثیه: ۱۲-۱۳)؛ «وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ» (ابراهیم: ۳۲)؛ «وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ... سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ» (زخرف: ۱۲-۱۳)؛ «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ» (حج: ۶۵). این آیات به روشنی دلالت بر امکان تصرف انسان در نظام تکوین دارند؛ چراکه خدا آنها را مسخر انسان و در خدمت به او خلق کرده است. طبعاً خود این امکان تصرف در نظام تکوین، لازمه‌اش آفرینش انسان با چنان قابلیت‌هایی از نظر جسمی و روحی در عالم تکوین است که در محورهای قبلی برشمردیم و متقابلاً خود این تصرفات برای شکوفایی و فعلیت بخشیدن به آن قابلیت‌ها لازم است.

به تعبیر برخی محققان، این امکان خود موهبتی است که بر امتیاز ویژه و اختصاصی آدمی، یعنی موهبت عقل، متفرع است تا بر غیر خود تسلط داشته باشد و بتواند در آنها (عالم تکوین و موجودات دیگر) تصرف نماید و آنها را در راستای مقاصدش به استخدام درآورد (طباطبایی، همان، ج ۱۳، ص ۱۵۸).

نتیجه‌گیری

کرامت در آیات قرآن به معنای علو و شرافت به کار رفته و قرآن برای انسان دو نوع کرامت قائل است: کرامتی تکوینی که ناظر به منزلت تکوینی و وجودی او در میان مخلوقات هستی است و بار ارزشی ندارد، بلکه اعطایی، همگانی و جدایی‌ناپذیر از اوست؛ و کرامت اکتسابی که ناشی از فعل اختیاری انسان و کاملاً تغییرپذیر است و دارای بار ارزشی و اخلاقی و دوسویه مثبت و منفی است.

از نظر قرآن، انسان در دو ساحت جسمانی و روحانی از کرامت ذاتی و تکوینی برخوردار است. مؤلفه‌های کرامت ذاتی در ساحت جسمانی عبارت‌اند از: حسن صورتگری، تسویه، تعدیل و ترکیب جسم انسان، آفرینش موزون و قابلیت ویژه برخی حواس ظاهری یا اندام‌های او. مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در ساحت روحانی عبارت‌اند از: قدرت تفکر و تعقل، برخورداری از فطرت و برخورداری از اختیار.

مطابق آیات قرآن، کرامت ذاتی انسان مستلزم برخی لوازم و آثار وجودی است: یکی از آنها شایستگی حمل امانت الهی است که تنها انسان شایستگی آن را دارد؛ دیگری شایستگی مقام خلیفه‌اللهی است که در اصل از قابلیت تعلیم اسما ناشی می‌شود و قابلیت تعلیم اسما، خود از لوازم کرامت تکوینی انسان است. مقام خلیفه‌اللهی، خود نیز آثاری دارد که از آن جمله مسجود فرشتگان شدن انسان است. از دیگر لوازم کرامت ذاتی انسان، قابلیت آدمی برای تغییر جایگاه خود و انتخابگری و رقم زدن سرنوشت موقت و همیشگی خود می‌باشد. لازمه دیگرش استخدام امکانات و موجودات دیگر در راستای مقاصد خود است.

- الوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *معانی الأخبار*، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، بی‌جا، جهان.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۲۹ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، طبع جدید.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- ابن سینا شیخ‌الرئیس، علی بن حسین، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غور الحکم و درر الکلم*، محقق / مصحح: سیدمهدی رجایی، قم، دار الکتب الاسلامی.
- جمیل صلیبا، ۱۴۱۴ق، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمیة للکتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۱۲، فطرت در قرآن، چ هفتم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ق، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، محقق عبدالغفور احمد، بیروت، دار العلم للملایین.
- حویزی، عبد علی بن جمعه عروسی، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرفیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- راغب اصفهانی، حسین بن احمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم و الدار الشامیة.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۲، *انسان‌شناسی*، چ هفدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی، ۱۴۱۸ق، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، چ دوم، بیروت، دار الفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغة*، محقق / مصحح: صبحی صالح، قم، هجرت.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة صدر المتألهین*، بیروت، دار احیاء التراث.
- صفا، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، محقق / مصحح: محسن بن عباسعلی کوجه‌باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ق، *المعجم الفلسفی*، بیروت الشركة العالمیة للکتاب.
- ضیاء‌آبادی، سیدمحمد، ۱۳۷۹، *قرآن و قیامت*، تهران، بنیاد بعثت مرکز چاپ و نشر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- _____، ۱۴۲۰ق، *نهایة الحکمه*، چ پانزدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن الحسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأمالی*، محقق / مصحح: مؤسسه البعثة، قم، دار الثقافة.
- _____، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، اسلام.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، انسان‌شناسی، چ دوم، تهران، سمت.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- فیض کاشانی، مولی محسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، تهران، صدر.

- قاضی‌زاده، کاظم و ملکی یدالله، ۱۳۹۱، «مراتب معنوی و کرامت ذاتی انسان از ره‌آورد قرآن، آیه ۷۰ سوره اسراء»، پژوهش‌های اعتقادی-کلامی، سال دوم، ش ۶، ص ۹۳-۱۱۰.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، مؤسسه الوفا.
- محسنی، محمد آصف، ۱۳۹۳، «کرامت انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، *معرفت کلامی*، ش ۱۲، ص ۸۱-۱۰۲.
- مراغی، احمد بن مصطفی، ۱۳۹۴ق، *تفسیر المراغی*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *معارف قرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۹، *خدائشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، *آموزش عقائد*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، بی‌تا، *معاد و جهان پس از مرگ*، چ دوم، قم، هدف.
- نجفی، محمدحسن، بی‌تا، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، محقق/مصحح: عباس قوچانی- علی آخوندی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نجفی، هادی، ۱۴۲۳ق، *موسوعه احادیث اهل‌البيت*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- یدالله‌پور، بهروز، ۱۳۹۱، *کرامت انسان در قرآن کریم* (ماهیت، مبانی، موانع)، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- یدالله‌پور، بهروز و مؤدب سیدرضا، ۱۳۹۳، «کرامت انسان و الزامات آن از منظر قرآن کریم»، *مطالعات تفسیری*، سال پنجم، ش ۱۷، ص ۷۵-۹۰.