

تحلیل هستی‌شناختی کرامت انسانی و نسبت آن با تفضیل در آیه تکریم

مجتبی مستشرق^۱

علی اوسط باقری^۲

چکیده

آیه تکریم (اسراء: ۷۰)، از آیات بنیادین قرآن در تبیین منزلت انسان در نظام آفرینش است که با دو تعبیر «تکریم» و «تفضیل»، به کرامت ذاتی و برتری انسان بر سایر مخلوقات اشاره دارد. این پژوهش با هدف تبیین هستی‌شناختی کرامت انسانی و تحلیل مفهومی نسبت آن با تفضیل، درصدد ارائه قرائتی منسجم و دقیق از آیه تکریم است. این تحقیق با روش مطالعه کتابخانه‌ای و حل مسئله تحلیلی-تفسیری، مبتنی بر تفسیر موضوعی، به آن می‌پردازد. فهم روشن‌تر از حقیقت کرامت ذاتی و نسبت آن با برتری‌های نسبی انسان می‌تواند پایه‌ای نظری برای بازخوانی نظام ارزش‌گذاری انسانی در قرآن و دفاع عقلانی از مبانی حقوق بشر در نگاه توحیدی فراهم کند. براساس یافته‌های پژوهش، کرامت انسان در این آیه، موهبتی الهی، همگانی، غیرقابل سلب و متعلق به ذات نوع انسان است که در وجود همه افراد بشر به صورت بالقوه نهاده شده است. این کرامت، تنها در صورت فعلیت یافتن از طریق حرکت اختیاری انسان در مسیر کمال، می‌تواند منشأ بهره‌مندی از حقوق و شئون انسانی گردد. در ادامه، «تفضیل» به مثابه تجلی بیرونی کرامت انسان در مقایسه با سایر مخلوقات تحلیل شده و روشن گردید که این دو مفهوم، در نسبت طولی با یکدیگر قرار دارند. همچنین تفسیر واژه‌ی «کثیر» در عبارت «فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا» ناظر به فراوانی مفضل علیه است، نه تحدید دایره آن؛ تا از آن نفی برتری نوع انسان بر برخی مخلوقات مانند فرشتگان را نتیجه گرفت.

کلیدواژه: کرامت ذاتی - آیه تکریم - کرامت اکتسابی - ویژگی‌های کرامت ذاتی - کرامت انسان

مقدمه

آیه‌ی تکریم یکی از آیات شاخص و بنیادین در تبیین جایگاه انسان در نظام آفرینش به شمار می‌آید: «وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ خَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبَرِّ وَ الرَّقْنَاَهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰). این آیه با اشاره به تکریم و تفضیل انسان، جلوه‌های گوناگون از منزلت و برتری انسان در نظام هستی را مطرح می‌سازد. مسئله اصلی این تحقیق، تبیین دقیق مفهوم کرامت الهی که به انسان اعطا شده و فهم نسبت آن با مفهوم تفضیل در این آیه است. در واقع، هدف پژوهش پاسخ به دو پرسش بنیادین است:

نخست، مراد از کرامتی که خداوند متعال به انسان اعطا کرده است چیست و چه ابعاد و ویژگی‌هایی دارد؟

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه تفسیر و علوم قرآن، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ایران، (نویسنده مسئول). mojtaba.mostashreq@gmail.com

^۲ استادیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ایران. bagheri@qabas.net

دوم، رابطه مفهومی و ساختاری میان تکریم و تفضیل در این آیه چگونه قابل تبیین است؟

پاسخ به این پرسش‌ها نه تنها درک ما را از جایگاه انسان در نظام هستی عمق می‌بخشد، بلکه زمینه‌ساز فهم دقیق‌تر مبانی انسان‌شناختی در آموزه‌های اسلامی خواهد بود.

مفسرین در ذیل این آیه، هریک به نحوی به پاسخ این پرسش‌ها پرداخته‌اند. به عنوان نمونه علامه طباطبایی کرامت انسان را موهبتی درونی و ویژه می‌داند که با عطای عقل به انسان محقق شده است. به باور ایشان، تفضیل ناظر به بهره‌مندی انسان از نعمت‌هایی است که سایر موجودات نیز در آن‌ها سهیم‌اند، اما انسان به شکلی کامل‌تر از آن برخوردار است. از منظر ایشان، تکریم بیانگر شرافت نفسانی انسان است، درحالی‌که تفضیل ناظر به برتری‌های بیرونی و مادی او نسبت به سایر موجودات، به ویژه حیوانات و جنیان - و نه فرشتگان - است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۵-۱۶۰).

همچنین امین‌الاسلام طبرسی، کرامت را به معنای گرامی‌داشت نوع بشر از طریق اعطای انواع نعمت‌های مادی و معنوی دانسته و تفضیل را برتری انسان نسبت به بسیاری از مخلوقات، به ویژه حیوانات، در بهره‌مندی از این نعمت‌ها معرفی می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲-۶۶۳).

ابن عاشور نیز کرامت مذکور در آیه را اختصاص مزیتی از طرف خداوند به بنی آدم در میان سایر مخلوقات زمینی می‌داند و تفضیل را برتری ظاهری انسان بر این موجودات زمینی معرفی می‌کند. ایشان درباره رابطه تکریم و تفضیل، تکریم را ناظر به نفس انسان و تفضیل را به مقایسه با دیگران مربوط می‌داند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۳۰-۱۳۲).

باین حال، دیدگاه‌های مندرج در تفاسیر درباره تبیین چیستی کرامت الهی و نسبت آن با تفضیل، از جامعیت و انسجام نظری کافی برخوردار نیستند. تمرکز بر نعمت‌های مادی در تفسیر تفضیل، بدون در نظر گرفتن نسبت انسان با موجوداتی چون فرشتگان، تحلیل جایگاه انسان را تقلیل داده و افق فهم از آیه را محدود می‌سازد. همچنین، فروکاستن کرامت به نوعی گرامی‌داشت حاصل از اعطای نعمت، از ابعاد وجودی و فطری آن می‌کاهد. تبیین‌های ارائه‌شده، فاقد عمق هستی‌شناختی در تحلیل نسبت میان ارزش درونی و برتری بیرونی انسان هستند و اغلب به توصیف‌های سطحی و غیرنظام‌مند بسنده کرده‌اند. خلأ بنیادین این تفاسیر، فقدان یک چارچوب نظری روشن برای تبیین پیوند میان کرامت وجودی و تجلیات خارجی تفضیل در ساختار هستی است.

از میان پژوهش‌های معاصر، بهروز یدالله‌پور در بخشی از مقاله «معناشناسی کرامت انسان در نظام معنایی قرآن» (یدالله‌پور، ۱۳۸۸) و نیز در کتاب کرامت انسان در قرآن (همو، ۱۳۹۱)، کوشیده است معنای کرامت انسان را در منظومه معنایی قرآن شناسایی کند؛ باین حال به تبیین کرامت مذکور در این آیه و نسبت آن با مفهوم تفضیل پرداخته است.

همچنین محمد رهبر و غلام‌علی عزیزی‌کیا در مقاله «ملاک خلافت انسان از خداوند در دو آیه کرامت و امانت» (رهبر؛ عزیزی‌کیا، ۱۴۰۱) و نیز محمدعلی رضایی و صدیق حسین در مقاله «بررسی تطبیقی تفسیر آیه کرامت» (رضایی؛ حسین، ۱۳۹۳)، بدون ارائه تحلیلی دقیق از چیستی کرامت، تنها به توضیحی اجمالی درباره مراد از تکریم و نسبت آن با تفضیل بسنده کرده‌اند.

بررسی دیدگاه‌های تفسیری و مطالعات معاصر نشان می‌دهد که باوجود توجه مفسران و پژوهشگران به آیه‌ی تکریم، همچنان تبیینی روشن و دقیق از حقیقت کرامت الهی، به‌ویژه در ارتباط با مفهوم تفضیل، ارائه نشده است. بیشتر تحلیل‌ها از انسجام مفهومی و عمق هستی‌شناختی لازم برخوردار نبوده و فاقد چارچوبی نظام‌مند برای تبیین پیوند میان کرامت درونی انسان و برتری‌های بیرونی او هستند. از سوی دیگر، بسیاری از پژوهش‌ها به توضیحاتی سطحی و ناکافی بسنده کرده و تنها به یکی از ابعاد آیه پرداخته‌اند. در نتیجه، جای پژوهشی بنیادین و تحلیلی که به‌صورت نظام‌مند به واکاوی چیستی کرامت، تبیین مفهوم تفضیل و نسبت میان این دو بپردازد، همچنان خالی است.

این مقاله با هدف پاسخ‌گویی به خلأهای مفهومی و تحلیلی موجود در تفسیر آیه تکریم، تلاش می‌کند در دو محور به‌بررسی دقیق موضوع بپردازد. در محور نخست، مفهوم کرامت انسانی در قرآن بازشناسی می‌شود؛ به‌این‌معنا که با بررسی آیات مرتبط و تأمل در ساختار معنایی واژه «کرامت»، تلاش می‌شود تصویری روشن و نظام‌مند از حقیقت کرامت انسان در آموزه‌های قرآنی ارائه گردد. در محور دوم، با تمرکز بر آیه ۷۰ سوره اسراء، ابتدا معنای واژه «تفضیل» و جایگاه آن در قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد، سپس نسبت میان «تکریم» و «تفضیل» تحلیل می‌شود تا ابعاد درونی کرامت و تجلیات بیرونی آن در نظام هستی، در ارتباطی مفهومی و هستی‌شناختی تبیین شود.

روش مطالعه در این مقاله کتابخانه‌ای و روش تحقیق آن روش تحلیلی-تفسیری، با کاربرست قواعد تفسیر موضوعی قرآن می‌باشد.

۱- کرامت

نسبت‌دادن کرامت به انسان در آیه‌ی «تکریم»، دلالت بر حقیقتی بنیادین دارد که نیازمند واکاوی دقیق در پرتو قرآن است. دراین‌بخش، با تمرکز بر مفهوم کرامت، تلاش می‌شود ابعاد معنایی، وجودی و کارکردی آن در ساختار هستی انسان تبیین گردد؛ مفهومی که فهم آن، گامی اساسی در بازشناسی ساحت انسانی از منظر قرآن به‌شمار می‌آید.

۱-۱- مفهوم‌شناسی لغوی کرامت

منابع لغوی برای ماده «کرم»، معانی متعددی ذکر کرده‌اند: شرافت، رفعت، سخاوت (فراهیدی، ۱۴۰۶، ماده «کرم»)، ارزشمندی، عزت (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ماده «کرم»)، پیراستگی از زشتی و کاستی‌ها، فضیلت، عظمت (ازهری، ۱۴۲۱، ماده «کرم»)، تفوق (مصطفوی، ۱۳۶۸، ماده «کرم»)، سیادت (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۶۸)، ضد إهانت (جوهری، ۱۴۰۴، ماده «کرم») و ضد لثامت (ابن‌درید، ۱۹۹۸، ماده «کرم»)، هر آنچه شایسته تحسین و ستایش باشد (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ماده «کرم») و نفع‌عاری از کمبود و خواری (راغب، ۱۴۱۲، ماده «کرم»). سه معنای اخیر، معنای عامی از کرامت هستند که به‌نظر می‌رسد سایر معانی از مصادیق یا آثار همین معنای عام بوده که با قرائن لفظی و معنوی، به‌آن انصراف پیدا کرده است.

واژه «کرامت» از نظر صرفی؛ یا مصدر ثلاثی مجرد از فعل «کَرَّمَ یَکْرِمُ» است که معنای لازمی دارد (صاحب، ۱۴۱۴، ماده «کرم») و یا اسم مصدر از باب «إِکْرَام» (فراهیدی، ۱۴۰۶، ماده «کرم») و باب «تَکْرِیم» (جوهری، ۱۴۰۴، ماده «کرم») است که معنای متعدی دارد. بنابراین ماده «کرم» هم برای شرافتی که از سوی دیگری اعطا شده باشد به‌کار می‌رود و هم برای شرافتی که انسان با تلاش خود به‌دست می‌آورد. باین‌حال باید توجه داشت که در هر دو صورت، کرامت زمانی به‌کار می‌رود که ذاتی فرد شده باشد؛ خواه ذاتی اولیه و فطری که خداوند در نهاد او قرار داده است، یا ذاتی

ثانویه که فرد با تلاش خود کسب کرده و در وجودش نهاده شده است. از این رو اگر کسی فقط یکبار کار نیکی انجام دهد یا محاسن کوچک و سطحی داشته باشد، در چنین مواردی، استفاده از ماده «کرم» مناسب نمی باشد.

برخی بر این باورند کرامت تنها زمانی محقق می شود که ظاهر و متجلی شود (راغب، ۱۴۱۲، ماده «کرم») و در آنچه متظاهر نشود، کرامتی نخواهد بود (ابن منظور، ۱۴۰۸، ماده «کرم»؛ بر همین اساس، هرگاه در قرآن، خداوند متعال به صفت «کریم» متصف می شود، در حقیقت می خواهد از ظهور احسان و انعام های او خبر دهد. همچنین، هنگامی که قرآن، انسان را «کریم» می خواند، اشاره به اخلاق و رفتارهای پسندیده ای دارد که از او ظاهر می شود، به همین دلیل تا زمانی که اخلاق کریمانه از فردی ظهور پیدا نکند، به او صفت «کریم» اطلاق نمی گردد (راغب، ۱۴۱۲، ماده «کرم»).

کرامت، همان طور که وصف ممتاز شخص حقیقی است، می تواند صفت برجسته برای شخصیت حقوقی نیز قرار بگیرد و معرف سیره علمی و عملی آن باشد. برای نمونه، وقتی «کرامت» وصف حکومت قرار می گیرد، مبین نظام خاص آن حکومت است که بر سایر حکومت ها از شرافت خاصی برخوردار است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۳). بنابراین «کرامت» نحوه ای از وجود است که کامل ترین مصداق آن برای خدای سبحان ثابت است: «و ربک الاکرم» (علق: ۳) و کرامتی نیست مگر آنکه از جانب او افزوده شده باشد: «و من یهن الله فما له من مکرّم» (حج: ۱۸). از آنجا که معنای کرامت، هم بر واجب الوجود و هم بر ممکن الوجود اطلاق می گردد، معلوم می شود که این مفهوم از سنخ ماهیت نبوده و داخل در هیچ مقوله ماهوی نمی گنجد (ر.ک: همان، ص ۲۴۹-۲۵۰) بلکه از مفاهیم فلسفی است که از نحوه وجود انتزاع شده و بر آن حمل می شود.

۱-۲- مفهوم شناسی اصطلاحی کرامت

کرامت تنها در دانش کلام دارای کاربرد اصطلاحی است و به امر خارق العاده ای اطلاق می شود که به اذن الهی از بندگان شایسته خداوند، بدون ادعای نبوت، ظهور می یابد (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۴۱۰، ص ۳۳۸؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۵۱؛ خرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۳۹). بر این اساس، همه کارهای خارق العاده ای که پیامبران، امامان (علیهم السلام) و اولیای خدا به اذن الهی انجام می دهند، اما همراه با ادعای نبوت نیستند، کرامت محسوب می شوند (ر.ک: حمود، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۱۵). به امور خارق العاده ای که پیش از بعثت و ادعای نبوت، به منظور زمینه سازی برای نبوت ظهور می یابند، «ارهاص» گفته می شود (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۴). همچنین، به امور خارق العاده ای که به اذن الهی و به دست مدعی نبوت برای اثبات صدق ادعای خود محقق می شود و همراه با تحدی و مطابق با ادعای وی است، «معجزه» اطلاق می گردد (ر.ک: خویی، ۱۴۱۸، ص ۳۳). اما اگر این امور خارق العاده مخالف ادعای فرد باشند، به آن «اهانت» گفته می شود (ر.ک: تهنائی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۱۴۹).

۱-۳- انواع کرامت

واژه «کریم»، اسم جامعی است که به هر موجودی اطلاق می شود که تمام شرافت و صفات نیک و پسندیده در آن جمع شده باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸، ماده «کرم»). هر چیزی که در نوع یا صنف خودش شرافتی داشته باشد «کریم» نامیده می شود (راغب، ۱۴۱۲، ماده «کرم»). به همین جهت در قرآن، خداوند (نمل: ۴۰) و صفاتش (رحمن: ۲۷)، فرشتگان (انفطار: ۱۱)، انسان (صافات: ۴۲) و افعالش (اسراء: ۲۳)، قرآن (واقعه: ۷۷)، عرش (مؤمنون: ۱۱۶)، بهشت (نساء: ۳۱)، اجر (احزاب: ۴۴)، رزق (نور: ۲۶)، زوج (لقمان: ۱۰)، جایگاه (دخان: ۲۶)، نوشته (نمل: ۲۹) و صحیفه (عبس: ۱۳)، به صورت های گوناگون صرفی، متصف به کرامت شده اند.

با توجه به تنوع گسترده مواردی که در قرآن با صفت کرامت توصیف شده‌اند، روشن می‌شود که کرامت مفهومی چندبُعدی و سیال بوده و بر جنبه‌های گوناگون هستی سایه افکنده است. از این رو، برای فهم دقیق‌تر معنای کرامت، می‌توان موارد استعمال این واژه را در قالب دسته‌بندی‌هایی گوناگون بررسی کرد تا ابعاد مختلف این وصف قرآنی آشکار گردد.

۱-۳-۱- بر اساس متعلق کرامت

در این دسته‌بندی، ملاک تقسیم، موجود یا امری است که کرامت به آن نسبت داده می‌شود. بر این اساس، کرامت به سه دسته تقسیم می‌گردد: کرامت ملکوتی، کرامت طبیعی و کرامت بلند انسانی. کرامت ملکوتی، کرامتی فراتر از طبیعت است که به خداوند متعال، صفات الهی، فرشتگان، عرش و سایر موجودات ملکوتی تعلق دارد. کرامت طبیعی ناظر به موجودات طبیعی همچون گیاهان، حیوانات و عناصر زمینی است. کرامت انسانی، حاصل تلفیق و جمع میان کرامت ملکوتی و کرامت طبیعی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۷).

۱-۳-۲- بر اساس کارکرد و نقش کرامت

در این دسته‌بندی، کرامت بر حسب نقش و تأثیر آن در نظام هستی یا در حیات انسان سنجیده می‌شود و می‌توان آن را به سه دسته: کرامت تشریعی که ناظر به ارزش‌های اخلاقی و دینی است (حجرات: ۱۳)، کرامت هستی‌شناختی که ناظر به جایگاه وجودی انسان (اسراء: ۷۰) یا موجودات دیگر است (انفطار: ۱۱) و کرامت ارتباطی که ناظر به ارزش‌های متعالی در روابط گفتاری، نوشتاری یا اجتماعی است؛ مانند قول کریم (اسراء: ۲۳) و رفتار کریم (فرقان: ۷۲).

۱-۳-۳- بر اساس نوع ارتباط

کرامت را می‌توان از حیث نقش موجود در فرآیند کرامت، به دو گونه‌ی «کرامت فاعلی» و «کرامت مفعولی» تقسیم کرد. در کرامت فاعلی، موجود کریم به‌عنوان فاعل و منشأ کرامت مطرح است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» (انفطار: ۶)، اما در کرامت مفعولی، کرامت به موجودی افاضه شده یا در او تجلی یافته است (اسراء: ۷۰).

۱-۳-۴- بر اساس ساحت ظهور

این دسته‌بندی بر اساس ساحت یا عرصه‌ای که کرامت در آن ظهور و بروز می‌یابد کرامت را به دو دسته باطنی و ظاهری تقسیم می‌کند. کرامت ظاهری به آن دسته از تجلیات کرامت اطلاق می‌شود که در ساحت ظاهری نمود پیدا می‌کنند. مانند اجر کریم (احزاب: ۴۴) و رزق کریم (نور: ۲۶). کرامت باطنی کرامتی است مربوط به محتوا و باطن است مانند قرآن کریم (واقعه: ۷۷) که ناظر به عمق محتوای الهی، راز هستی‌شناسانه، و هدایت نوری آن است.

کرامت انسان به دلیل جایگاه ویژه‌ای که در حوزه‌ی انسان‌شناسی دینی دارد، بیش از سایر اقسام کرامت مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. از این رو، پرداختن به اقسام گوناگون کرامت انسانی گامی ضروری در شناخت جامع‌تر مقام انسان در منظومه‌ی آفرینش قرآنی است؛ اقسامی که هر یک نمایانگر بُعدی از حقیقت وجودی اوست.

در یک تقسیم‌بندی، با توجه به نحوه‌ی وجودی انسان و نقش اختیار در مسیر تکامل و سعادت دنیوی و اخروی او، کرامت انسانی را از حیث دخالت یا عدم دخالت اراده و اختیار در تحقق آن، به دو دسته‌ی کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی تقسیم کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۷-۱۸).

کرامت اکتسابی ناظر به برتری‌هایی است که انسان با انتخاب آگاهانه، تلاش فردی و بهره‌گیری از قدرت اختیار خود به دست می‌آورد. در این زمینه، انسان‌ها در مرتبه‌ی کرامت با یکدیگر یکسان نیستند و برخی، به سبب رفتارها و صفات برتر، از کرامت بالاتری برخوردار می‌گردند. قرآن کریم در تأیید این معنا می‌فرماید: «...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ...» (حجرات: ۱۳).

در مقابل، کرامت ذاتی به امتیازاتی اطلاق می‌شود که نوع انسان به صرف انسان بودن، بدون هیچ گونه انتخاب یا تلاش شخصی، از آن برخوردار است؛ و از آن رو که این کرامت در نهاد آفرینشی انسان نهاده شده، «ذاتی» نامیده می‌شود (ر.ک: همان، ص ۱۸). بارزترین و در عین حال بحث‌برانگیزترین آیه در این زمینه آیه ۷۰ سوره مبارکه اسراء است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا».

در این آیه، فاعل تکریم و مبدأ این کرامت، خداوند متعال است و انسان‌ها هیچ اختیار و دخالتی در آن ندارند. از سوی دیگر، کاربرد تعبیر «بنی آدم» و سیاق آیه که با لحن امتنان‌آمیز و همراه با نوعی سرزنش نسبت به ناسپاسی انسان‌ها بیان شده، نشان می‌دهد که این کرامت ناظر به همه‌ی افراد نوع بشر، اعم از مؤمن و کافر، نیکوکار و گناهکار است. اگر این تکریم تنها شامل انسان‌های مؤمن و درستکار می‌شد، بیان امتنان و سرزنش در این سیاق مناسب نبود (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۵). از این رو، تعبیر «موهبتی» برای این نوع کرامت، دقیق‌تر از «ذاتی» به نظر می‌رسد؛ چرا که اولاً این کرامت از ناحیه‌ی خدای متعال به انسان اعطا شده، نه برخاسته از ذات فردی او، و ثانیاً در برابر کرامت‌هایی قرار دارد که با تلاش، انتخاب و اختیار انسان به دست می‌آیند. تعبیر «ذاتی» در فلسفه، بیشتر در مقابل «عرضی» به کار می‌رود، نه در مقابل «اکتسابی». لذا، از نظر تحلیلی، اصطلاح «کرامت موهبتی» در برابر کرامت اکتسابی، گویاتر و دقیق‌تر است.

در تعبیری دیگر، می‌توان این دسته‌بندی را ناظر به ارزش‌مداری نیز دانست و آن را به «کرامت ارزشی» در مقابل «کرامت غیرارزشی» تقسیم کرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷؛ ۱۳۸۱، ص ۳۲۸-۳۲۷). کرامت غیرارزشی، کرامت‌هایی است که بدون اختیار و انتخاب حاصل شده‌اند، چراکه ارزش اخلاقی و انسانی، در گرو آگاهی، اراده و انتخاب است. در مقابل، کرامت‌های ارزشی برخاسته از تقوا، ایمان و عمل صالح، به سبب ارتباط مستقیم با اختیار انسان می‌باشند و بار ارزشی دارند و معیار برتری در پیشگاه الهی محسوب می‌شوند: «...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ...» (حجرات: ۱۳).

با این همه، اصطلاح «کرامت ذاتی» به دلیل رواج در متون انسان‌شناسی و ادبیات علوم اسلامی تثبیت شده است و در ادامه‌ی این نوشتار نیز از همین اصطلاح استفاده خواهد شد.

۱-۴- تبیین چیستی کرامت ذاتی

ذات چیزی به معنای حقیقت (ازهری، ۱۴۲۱، ماده "ذو") و ماهیت آن شیء است (فیومی، ۱۴۱۴، ماده "ذوی"). صفت «ذاتی» به معنای منسوب به ذات (معین، ۱۳۸۸، مدخل "ذاتی"، فطرت و طبیعت (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، مدخل "ذاتی") یک موجود به کار می‌رود. بر این اساس، کرامت ذاتی انسان به نوعی از کرامت اطلاق می‌شود که به حقیقت وجودی انسان تعلق دارد و انسان به‌طور فطری و طبیعی واجد آن است.

از منظر منطقی، این مفهوم را می‌توان با اصطلاح «ذاتی» در باب کلیات، در برابر «عرضی» (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۸، ص ۹۳-۹۴)، مقایسه کرد؛ زیرا کرامت ذاتی، از شئون جدایی‌ناپذیر انسان است و در تعریف و قوام او نقش دارد. همچنین می‌توان آن را با ذاتی در برابر «غریب»، در باب حمل و عروض (ر.ک: همان، ص ۳۷۷)، مرتبط دانست. در این معنا، اگر قضیه‌ای مانند «انسان دارای کرامت ذاتی است» ساخته شود، محمول به گونه‌ای به موضوع نسبت داده می‌شود که یا خود موضوع یا یکی از مقومات آن در تعریف محمول لحاظ شده است. در مقابل، اصطلاح ذاتی در برابر «بالضمیمه»، که در آن تصور موضوع برای انتزاع محمول کافی باشد (ر.ک: همان، ص ۳۷۸)، درباره‌ی کرامت ذاتی انسان صدق نمی‌کند؛ زیرا صرف تصور «انسان» برای درک این کرامت کفایت نمی‌کند. همچنین، کرامت ذاتی را نمی‌توان ذاتی به معنای «حمل اولی» در برابر «حمل شایع صناعی» (همان) دانست؛ زیرا کرامت ذاتی با مفهوم انسان اتحاد مفهومی ندارد، بلکه اتحادی وجودی و جعلی دارد. به همین ترتیب، ذاتی در برابر «اتفاقی» که در مباحث علی به عنوان وصف برای پیامدها به کار می‌رود (ر.ک: همان)، ارتباطی با کرامت ذاتی انسان ندارد.

بر این اساس، ترکیب «کرامت انسان» ساختاری اضافی دارد که در آن، کرامت از سوی مکرمی به انسان افزوده شده است. انسان در این نسبت، مفعول واقع می‌شود و مورد اکرام و تکریم قرار می‌گیرد. این نکته، دلالت روشنی بر نیاز این کرامت به فاعل دارد، و اثبات کرامت انسانی، در حقیقت، متضمن اثبات فاعلی الهی برای آن است.

واژه‌ی «اکرام» در زبان عربی به گونه‌ای به کار می‌رود که در صورت تعدی با «عن»، دلالت بر پیراستگی از نواقص دارد (فراهیدی، ۱۴۰۶، ماده "کرم")، و در صورت تعدی با «علی»، به معنای برتری و امتیاز بخشیدن است (ازهری، ۱۴۲۱، همان ماده). بر همین اساس، کرامت اعطاشده به انسان، نوعی افزای الهی برای برخورداری از مرتبه‌ای ممتاز و منزّه از پستی‌هاست، که موجب می‌شود انسان شایسته‌ی وصف «کریم» گردد (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ماده "کرم"). در این چارچوب، کاربرد واژه‌ی «کریم» درباره‌ی کرامت ذاتی انسان، به مثابه‌ی اسم مفعول است؛ مانند «ذبیح» به معنای «مذبوح» و «قتیل» به معنای «مقتول». بنابراین، کرامت ذاتی انسان بدون لحاظ فاعلیت خداوند معنا نخواهد داشت. بنابراین مراد از کرامت ذاتی انسان، شرافتی الهی است که از طریق افزای محاسن و امتیازات وجودی، به انسان عطا شده و بدین وسیله، او را بر بسیاری از مخلوقات دیگر برتری داده است.

با توجه به چستی و مبانی مفهومی کرامت ذاتی، اکنون می‌توان ویژگی‌های بنیادین این نوع از کرامت را بررسی کرد؛ ویژگی‌هایی که آن را از دیگر اقسام کرامت متمایز می‌سازند و در تحلیل جایگاه انسان در نظام آفرینش نقشی کلیدی ایفا می‌کند.

(۱) همگانی بودن

کرامت ذاتی، موهبتی است الهی که همه‌ی انسان‌ها، فارغ از تفاوت‌های جنسیتی، نژادی، دینی، اجتماعی یا اخلاقی، از آن برخوردارند. چرا که: اولاً، سیاق آیه‌ی تکریم، سیاق امتنان همراه با عتاب است؛ یعنی یادآوری نعمتی فراگیر برای همه‌ی انسان‌ها در کنار سرزنش نسبت به ناسپاسی آنان. اگر کرامت ذاتی فقط شامل گروه خاصی همچون مؤمنان می‌بود، این سیاق امتنان‌آمیز و عتاب‌آلود بی‌معنا جلوه می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۵).

ثانیاً، تعبیر «بنی آدم» در قرآن، اصطلاحی عام و فراگیر است که همه‌ی انسان‌ها، به‌جز خود حضرت آدم (ع) و همسر ایشان، را شامل می‌شود. با این حال، در بسیاری از موارد قرآنی، این تعبیر حتی خود حضرت آدم (ع) و همسرش را نیز دربرمی‌گیرد؛ مگر آنکه قرینه‌ای خاص بر خلاف آن وجود داشته باشد. برای مثال، در آیه‌ی «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ» (اعراف: ۲۷)، وجود تعبیر «أَبَوَيْكُم» قرینه‌ای است که نشان می‌دهد «بنی آدم» در این آیه صرفاً به نسل آدم و حوا اشاره دارد. اما در مورد آیه‌ی تکریم، پذیرش این که کرامت الهی تنها شامل فرزندان حضرت آدم شود و خود او از آن محروم باشد، نه معقول است و نه با مقام نبوت و جایگاه مورد سجده‌ی فرشتگان بودن وی سازگار.

(۲) خدادادی و غیراختیاری بودن

کرامت ذاتی، موهبتی است الهی که انسان هیچ‌گونه نقش فعال و اختیاری در تحقق یا تحصیل آن ندارد. انسان‌ها این نوع کرامت را نه با اراده و انتخاب خود، بلکه از آغاز آفرینش و صرفاً به‌واسطه‌ی انسان بودن، دارا هستند.

باین حال، در مورد منشأ این کرامت، دیدگاه‌های متفاوتی میان مکاتب فکری وجود دارد. مکاتب مادی و منکرِ ماوراء طبیعت، این کرامت را برخاسته از ویژگی‌های طبیعی نوع انسان می‌دانند و آن را امری درون‌ذاتی و مستقل از خالق تلقی می‌کنند. در مقابل، مکاتب الهی بر این باورند که کرامت ذاتی، اعطایی از سوی خداوند متعال است و به اراده‌ی الهی در نهاد انسان قرار داده شده است.

آیه‌ی ۷۰ سوره‌ی اسراء این معنا را با وضوح تمام بیان می‌کند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...»، که در آن فاعل فعل «كَرَّمْنَا» خداوند است. این اسناد فعلی نشان می‌دهد که کرامت یادشده، نتیجه‌ی افزای و منت الهی است، نه محصولی از تلاش یا شایستگی قبلی انسان. به تعبیر دیگر، خداوند با برگزیدن انسان و اعطای امتیازاتی ویژه، او را بر سایر مخلوقات برتری بخشیده و مسیر رشد و کمال را برای او هموار کرده است.

افزون بر این، حتی در کرامت اکتسابی نیز - که مبتنی بر اختیار و تلاش انسان است - نقش تعیین کننده‌ی نهایی از آن خداوند است. انسان صرفاً زمینه‌ی دریافت کرامت را فراهم می‌سازد، اما عطای آن، همچنان از جانب خداوند صورت می‌گیرد. از این منظر، بر پایه‌ی جهان‌بینی توحیدی، منشأ تمامی مراتب کرامت انسانی - اعم از ذاتی و اکتسابی - خداوند متعال است.

۴۳) غیرقابل سلب بودن و برابری در برخورداری

برخلاف کرامت اکتسابی که ممکن است به واسطه‌ی گناه یا خطا کاهش یابد یا از بین برود، کرامت ذاتی به دلیل خدادادی و غیراختیاری بودن، از ثبات و دوام برخوردار است و تحت تأثیر انتخاب‌ها و عملکردهای فردی انسان قرار نمی‌گیرد، مگر در نگاهی که به فنای ماهیت انسان در مسیر سقوط کامل قائل باشد. انسان از ابتدای خلقت، صرفاً به دلیل برخورداری از حقیقت انسان بودن، واجد این کرامت است و همین حیث وجودی، ملاک بهره‌مندی از آن به‌شمار می‌رود. از این رو، همه انسان‌ها به‌طور یکسان و برابر از آن برخوردارند و نه دیگران می‌توانند این کرامت را از کسی سلب کنند و نه خود انسان می‌تواند آن را از خویش بگیرد؛ همان گونه که نمی‌تواند دیگر ویژگی‌های فطری‌اش را حذف کند.

برای مثال، همه انسان‌ها به‌طور نوعی از قوه تعقل و استعداد عقلی برخوردارند؛ اما میزان شکوفایی و فعلیت یافتن این استعداد در افراد، بسته به عواملی چون وراثت، شرایط محیطی و وضعیت جسمی متفاوت است. به همین ترتیب، همه‌ی انسان‌ها از حیث روحی دارای قدرت هستند، اما ظهور و بروز این قدرت، به دلیل ویژگی‌های جسمی (اعم از وراثتی و محیطی) در افراد مختلف، متفاوت است. از این رو، ممکن است فردی از لحاظ جسمی یا روانی ضعیف‌تر یا قوی‌تر از دیگری به‌نظر برسد، بی‌آن که تفاوتی در اصل توانایی‌های وجودی او باشد. به عنوان نمونه افراد دچار معلولیت جسمی از نظر روحی دچار نقصان یا اختلال نیستند، بلکه رابطه روح و بدن آن‌ها به دلیل مشکلات جسمی مختل شده است و روح آن‌ها نمی‌تواند به‌طور کامل بر بدن تسلط یابد. همچنین، وجود اختلالات شناختی یا عقلی در برخی افراد به معنای فقدان قدرت تعقل یا استعداد کافی نیست، بلکه اختلال در ساختارهای جسمانی، نظیر نقص در کروموزوم‌ها یا سایر اختلالات فیزیولوژیکی، مانع از تحقق و بروز کامل توانایی‌های روحی آن‌ها شده است (ر.ک: سادوک، ۱۳۸۵، ص ۳۴۴-۳۴۸).

۶) بالقوه بودن

از ویژگی‌های قابل تأمل در تحلیل کرامت ذاتی، چگونگی وجود آن در انسان است؛ اینکه آیا این کرامت به صورت بالفعل تحقق دارد یا شأنی بالقوه در نهاد انسان است، در تبیین جایگاه او نقشی اساسی دارد. منظور از بالقوه بودن کرامت ذاتی این است که هرچند مایه‌ی اولیه کرامت ذاتی در همه انسان‌ها وجود دارد و همه به‌طور یکسان از این ویژگی برخوردارند، اما صرف وجود این ویژگی برای کریم بودن انسان کافی نیست و برای فعلیت یافتن آن، نیاز به پیمودن راه کرامت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۹۹). به عنوان مثال، اگر معیار کرامت ذاتی را روح الهی بدانیم، وجود این روح در انسان، شأنتی ایجاد می‌کند که فرشتگان را به خضوع در برابر او وامی‌دارد. اما این شرط، تنها یک شرط لازم است؛ یعنی بدون آن، انسان صلاحیت مسجود واقع شدن را ندارد. باین حال، انسان باید تلاش کند تا آن را به فعلیت برساند و کرامت بالقوه خود را محقق سازد. اگر انسان در جهت عکس حرکت کند، استعداد کرامت خویش را دفن کرده است. بنابراین، انسان بالفعل کریم نیست، بلکه بالقوه کریم است (ر.ک: همان).

در مقابل، برخی از دانشمندان حتی بقا و استمرار کرامت ذاتی را مشروط به استفاده درست از آن می‌دانند. به این معنا که تا زمانی انسان از این کرامت بهره‌مند است که با ارتکاب خیانت و جنایت نسبت به خود و دیگران، موجب سلب آن از خود نشود و اعمالی که انسانیت او را متزلزل می‌سازد، انجام ندهد (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۸۰-۲۷۹). از این رو برخی دیگر همگانی بودن تکریم را به طور مطلق نمی‌پذیرند و به استناد آیه شریفه «إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴)، انسان‌هایی را که به سوی حیوانیت سیر می‌کنند و حتی به مقامی پست‌تر از آن سقوط می‌کنند، و همچنین به استناد آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...» (انعام: ۱۱۲)، انسان‌های شیطان‌صفتی را که قرآن از آن‌ها به عنوان شیطان‌های انسی و جنی، از دشمنان پیامبران الهی معرفی می‌کند، از این کرامت محروم می‌داند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۸-۳۳۷).

اما با توجه به دلایلی که در مورد همگانی بودن و انفکاک‌ناپذیری کرامت ذاتی بیان شد، نمی‌توان این قول را پذیرفت. در مورد احکامی مانند احکام مربوط به کفر ابتدایی و ارتداد (اعم از ملی و فطری) و مجازات‌هایی مانند اعدام، قطع عضو و ... که اسلام برای برخی انسان‌ها در نظر گرفته است، و گروهی آن‌ها را ناقض حیثیت و کرامت ذاتی انسان می‌دانند، می‌توان چنین بیان کرد که حقوقی همچون حق حیات، حق آزادی، حق مالکیت و ... از لوازم کرامت ذاتی انسان هستند، نه اینکه خود کرامت ذاتی باشند. بنابراین، نقض یک لازمه حقوقی، مستلزم نقض اصل کرامت ذاتی نیست. از این رو از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی حتی اگر برای انسان در پرتو کرامت ذاتی‌اش، "حق قانونی" اثبات شود، اما این به معنای آن نیست که در صورت ارتکاب هرگونه جنایتی نیز حرمتش محفوظ باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۵۲). بلکه گاهی برخی انسان‌ها متناسب با اعمالی که انجام می‌دهند و جنایاتی که مرتکب می‌شوند، و به‌میزانی که از کرامت خویش دور می‌افتند، از لوازم این کرامت ذاتی محروم می‌شوند.

البته شاید بتوان نظر دیگری نیز در این باره مطرح کرد که گاهی انسان‌ها با اعمال و رفتار خود به قدری دچار انحطاط و سقوط می‌شوند که از مرتبه انسانیت ساقط می‌گردند. چنان‌که آیت‌الله مصباح یزدی درباره آیه «وَإِذْ أَخْبَرْنَا نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ» (اعراف: ۱۷۵) می‌فرماید: "انسان به دلیل داشتن همین کرامت، دارای تکالیف سنگینی می‌گردد که در صورت عدم انجام آن‌ها، از انسانیت ساقط می‌گردد و بلکه از هر جنبه‌ای پست‌تر می‌شود" (ر.ک: همان، ص ۲۵۵). بنابراین، هرچند کرامت ذاتی غیرقابل سلب و انفکاک از انسان است، اما این کرامت تا زمانی محقق است و لوازم حقوقی، اخلاقی و ... آن قابلیت احترام و دفاع دارد که انسان با اعمال و رفتار خود از مرتبه انسانیت سقوط نکرده باشد. هر کس به تناسبی که از مرتبه انسانیت سقوط کند، از لوازم این کرامت محروم خواهد شد، تاحدیکه ممکن است به‌طور کلی از مرتبه انسانیت ساقط گردد. چنان‌که صاحب‌المیزان می‌فرماید: از نظر اسلام، کسی که دین و حکومت دینی را نپذیرد، یا حتی ذمه و تبعیت از حکومت دینی را گردن نهد، از جرگه انسانیت خارج است و هم خودش، هم عملش و هم نتایجی که بر اعمالش بار می‌شود، فاقد احترام است. لذا انسان‌ها مجازند او را از نعمت‌های انسانی محروم کنند و یا حتی او را از بین ببرند. همچنین لشکر اسلام در صورت غلبه بر چنین افرادی می‌تواند آن‌ها را اسیر کرده و بنده خود قرار دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۶، ص ۳۴۶).

فرق این توجیه با قول دوم در این است که در این توجیه، شخص مجرم و گناهکار، و حتی کسی که به صورت ابتدایی اعمالی انجام نداده است که در جامعه الهی مورد احترام قرار گیرد، از جرگه نوع انسانی خارج بوده و دیگر نمی‌توان به او انسان اطلاق کرد. درحالی که قول دوم، آن شخص را از جرگه انسانیت خارج نمی‌کند، بلکه با حفظ تعریف انسانیت برای او، او را فاقد فعلیت کرامت ذاتی و لوازم آن می‌داند.

در نقد قول اخیر می‌توان گفت: این قول نهایتاً می‌تواند عدم دلالت تعبیر «بنی آدم» را بر این دسته از انسان‌های مشرک و کافر توجیه کند، اما نمی‌تواند دلیل سیاق آیه تکریم و همچنین غیراختیاری بودن کرامت ذاتی را توجیه نماید. بنابراین، در میان سه قول مذکور، قول به بالقوه بودن کرامت ذاتی ترجیح می‌یابد.

۲- رابطه تکریم و تفضیل

واژه فضیلت، در میان واژگان همسو با کرامت، بحث برانگیزترین، واژه‌ای است که مورد توجه علماء و به‌ویژه مفسرین واقع شده است؛ چراکه این دو واژه، در آیه تکریم همنشین شده‌اند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». سؤال اصلی این است که آیا «فضیلت» به همان معنای «کرامت» است، یا «تفضیل» معنای متفاوتی از «تکریم» دارد؟ به‌طورکلی، رابطه «تکریم» و «تفضیل» در این آیه چگونه باید تفسیر شود؟

۲-۱- مفهوم‌شناسی تفضیل

واژه‌ی «فضل» و «فضیلت» در تقابل با «نقص» و «نقصه» قرار دارد (جوهری، ۱۴۰۴، ماده «فضل») و در اصل به معنای زیادت (ابن فارس، ۱۴۰۴، ماده «فضل») و برتری (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ماده «فضل») است. این زیادت و برتری می‌تواند هم در امور پسندیده مانند فزونی در علم، و هم در امور ناپسند مانند شدت در خشم تحقق یابد؛ هرچند کاربرد آن در امور مثبت و شایسته، رایج‌تر است (ر.ک: غریبی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۵۴).

از سوی دیگر، این برتری گاه ناظر به امور ذاتی است، مانند برتری انسان بر حیوان و گیاه، و گاه به امور عرضی مربوط می‌شود، مانند فضیلت یک انسان بر انسان دیگر (ر.ک: راغب، ۱۴۱۲، ماده «فضل»). همچنین، فضیلت می‌تواند در ساحت‌های مادی یا معنوی معنا یابد (ر.ک: قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ماده «فضل»).

۲-۲- تفضیل در قرآن

در فضای قرآنی، واژه‌ی «تفضیل» به‌طور گسترده‌ای در موارد گوناگون به کار رفته است و بر برتری‌دادن و یا امتیاز بخشیدن در امور تکوینی یا تشریعی دلالت دارد (ر.ک: غریبی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۵۷-۵۹). مانند برتری‌دادن برخی پیامبران بر برخی دیگر «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ...» (بقره: ۲۵۳). با توجه به محوریت صفت «رسالت» در این آیه که مشعر به علیت است و همچنین با توجه به ادامه آیه: «... مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ۚ وَ ءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَنِينَ وَ أَيْدِيَهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَ لَكِنْ أَخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَ مِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَلُوا وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»، ممکن است این برتری ناظر به تفاوت درجات آنان در دریافت وحی، برخورداری از معجزات، داشتن شریعت مستقل یا گستره‌ی تأثیرگذاری رسالت ایشان باشد. همچنین مانند برتری مردان بر زنان:

«الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النَّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» (نساء: ۳۴) که با توجه به تعبیر «قَوَّامُونَ» این برتری می‌تواند مربوط به برتری تکوینی و نقش‌های طبیعی میان آن دو باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۴، ص ۳۴۳).

همه این نمونه‌ها بر نوعی ترجیح و تمایز خاص دلالت دارند. بنابراین، «تفضیل» ناظر به برتری تشکیکی و تدرّجی میان موجودات است، نه به معنای دوگانگی مطلق یا تبعیض ارزشی. نکته‌ی محوری آن است که کاربرد این واژه، عمدتاً در بستر مقایسه‌ای و نسبی صورت می‌گیرد؛ به این معنا که تفاوت در درجه است، نه در اصل کرامت یا شرافت وجودی. به تعبیر دیگر، «تفضیل»، بر مراتب و درجات متفاوت در کمال یا مسئولیت دلالت دارد، نه بر نفی ارزش یا شأن دیگران.

۲-۳- رابطه تکریم و تفضیل در آیه تکریم (اسراء: ۷۰)

آیه ۷۰ سوره اسراء، از شاخص‌ترین آیات در بیان جایگاه انسان در منظومه‌ی آفرینش است؛ آیه‌ای که در آن، دو تعبیر کلیدی «تکریم» و «تفضیل» در کنار یکدیگر آمده‌اند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَنَاءِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا».

پرسش بنیادین این است که آیا «تفضیل» در این آیه، توضیحی برای «تکریم» است و ذیل آن قرار دارد؟ یا آنکه مفهومی مستقل و در عرض تکریم است؟ به عبارت دیگر، آیا تفضیل، نحوه‌ای از تکریم است یا امری جداگانه که در ادامه‌ی تکریم قرار می‌گیرد؟ برای پاسخ به این پرسش، بررسی ساختار نحوی آیه، نگاهی به دیدگاه مفسران، و تحلیل معنایی هر دو واژه ضروری است.

به باور برخی مفسران، «تکریم» و «تفضیل» دو ساحت متفاوت از شرافت و امتیاز انسانی را نشان می‌دهند؛ به گونه‌ای که «تکریم» معنایی نفسی دارد و ناظر به برتری در ویژگی‌هایی است که مختص انسان بوده و در دیگر مخلوقات یافت نمی‌شود، درحالی که «تفضیل» معنایی اضافی دارد و دلالت بر فزونی در ویژگی‌هایی دارد که میان انسان و دیگر موجودات مشترک است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۶).

بر اساس این دیدگاه، در آیه مورد بحث، «تکریم» و «تفضیل» قسیم یکدیگر بوده و بیانگر دو نوع ویژگی در انسان هستند؛ ویژگی‌هایی که مختص انسان است (تکریم) و ویژگی‌هایی که انسان در آن از بسیاری از مخلوقات الهی برتر است (تفضیل). به عبارت دیگر، برخی مواهبی که خداوند به انسان عطا کرده، مخصوص اوست و حتی مرتبه نازل‌تر آن را به دیگر مخلوقات عطا نکرده است، که از آن به «کرامت» یاد می‌شود. برخی دیگر از مواهب خداوند به انسان به گونه‌ای است که مرتبه نازل‌تر آن در برخی موجودات دیگر نیز وجود دارد، ولی انسان مرتبه بالاتری از آن را برخوردار است که از آن به «فضیلت» تعبیر می‌شود.

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: همان‌طور که در بررسی مفهوم‌شناسی و کاربردهای واژه‌ی «کرامت» روشن شد، این واژه به مطلق شرافت و برتری دلالت دارد. ادعای اینکه «کرامت» برخلاف «فضیلت»، تنها ناظر به برتری‌هایی است که هیچ مرتبه‌ای از آن در دیگران وجود ندارد، در منابع معتبر لغوی ذکر نشده است. تنها در کتاب التحقيق فی کلمات القرآن الکریم عبارتی مشابه آمده است: «فالكرامة عزة و تفوق في نفس الشيء و لايلاحظ فيه استعلاء بالنسبة إلى الغير الذي هو دونه» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۴۹-۵۰). هرچند این اثر متأخر از المیزان فی تفسیر القرآن است، اما این تعبیر نیز تفاوت مورد نظر را تأیید نمی‌کند، بلکه صرفاً به این نکته اشاره دارد که در «کرامت» توجه به شرافت در خود شخص مورد اکرام است، بدون

لحاظ مقایسه با دیگران؛ بر خلاف «تفضیل» که برتری را در نسبت با دیگران (مادون) می‌سنجد. به‌عنوان مثال، برتری یک فرد را می‌توان به دو گونه بیان کرد: نخست، بدون توجه به مقایسه با دیگران، که در این صورت سخن از «کرامت» است؛ و دوم، با لحاظ مقایسه و نسبت با دیگران، که در این حالت «تفضیل» صادق است. از همین رو، در قرآن واژه‌ی «تفضیل» همواره با حرف اضافه‌ی «علی» به کار رفته است (مانند: بقره: ۴۷، ۱۲۲، ۲۵۳؛ نساء: ۳۲، ۳۴، ۹۵؛ انعام: ۸۶؛ اعراف: ۱۴۰؛ رعد: ۴؛ نحل: ۷۱؛ اسراء: ۲۱، ۵۵، ۷۰؛ مؤمنون: ۲۴؛ نمل: ۱۵؛ جاثیه: ۱۶)، در حالی که «اکرام» و «تکریم» غالباً بدون «علی» آمده‌اند (مانند: یوسف: ۲۱؛ اسراء: ۷۰؛ انبیاء: ۲۶؛ حج: ۱۸؛ یس: ۲۷؛ صافات: ۴۲؛ حجرات: ۱۳؛ ذاریات: ۲۴؛ الرحمن: ۲۷، ۷۸؛ معارج: ۳۵؛ عبس: ۱۳؛ فجر: ۱۵، ۱۷)، و تنها در یک مورد، یعنی آیه‌ی ۶۲ سوره اسراء، «تکریم» با «علی» ذکر شده است. در این مورد خاص، به نظر می‌رسد که «تکریم» در معنایی به کار رفته که «تفضیل» را نیز در بر می‌گیرد. به تعبیر دیگر، وقتی «تکریم» با «علی» همراه شود، بار معنایی «تفضیل» در آن اشراب می‌شود. چنان‌که علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتُ عَلَيَّ...» (اسراء: ۶۲)، آن را به معنای «تفضیل» دانسته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۴۵). دیگر مفسران نیز همین برداشت را ارائه داده‌اند (برای نمونه، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۵۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۷).

بنابراین، آنچه موجب تفاوت «تکریم» و «تفضیل» می‌شود، لحاظ مقایسه با مادون است. اعم از اینکه آنچه موجب تکریم شده است در دیگران وجود داشته باشد یا خیر. لذا خارج کردن موهبتی که انسان با سایر موجودات در اصل آن مشترک است، ولی از برتری نسبی برخوردار است، از «کرامت» انسان، وجهی نمی‌یابد. «تکریم» هم شامل مواهبی اختصاصی می‌شود و هم شامل مواهبی که اصل آن در همه مشترک است، ولی در شخص مورد تکریم از جهتی برتری وجود دارد.

با این توضیح، می‌توان گفت مقصود آیه، بیان شرافت ذاتی انسان است؛ چه این شرافت ناشی از نعمت‌هایی باشد که سایر موجودات حتی از مراتب نازل‌تر آن بی‌بهره‌اند، و چه برخاسته از نعمت‌هایی که اصل آن میان انسان و دیگر مخلوقات مشترک است، اما انسان از مرتبه‌ای بالاتر و کامل‌تر بهره‌مند شده است.

برخی از مفسران در تبیین رابطه «تکریم» و «تفضیل» بر این باورند که «کَرَمًا» اشاره به مواهبی دارد که خداوند در سرشت انسان قرار داده و او را با آن ویژگی‌ها آفریده است، درحالی‌که «فَضْلًا» ناظر به فضائلی است که انسان با توفیق الهی کسب می‌کند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۷۵؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۱۹۸). دیدگاهی دیگر نیز «تکریم» را ناظر به نعمت‌های دنیوی و «تفضیل» را ناظر به نعمت‌های معنوی دانسته است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲-۶۶۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۱۹۹).

اما این دیدگاه‌ها با سیاق آیه سازگار به نظر نمی‌رسد؛ چراکه سیاق آیه، سیاق امتنان همراه با عتاب است و در پی یادآوری نعمت‌های عام الهی به انسان، فارغ از ایمان یا عمل اوست. از این رو، روشن می‌شود که مراد آیه، بیان حال نوع انسان است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۵) که شامل همه افراد بشر، از جمله مشرکان، کافران و فاسقان نیز می‌شود. افزون بر این، سیاق امتنان بر کل آیه حاکم است و هر دو تعبیر «تکریم» و «تفضیل» را در بر می‌گیرد؛ بنابراین، نمی‌توان «فَضْلًا» را صرفاً ناظر به فضائلی دانست که مؤمنان با توفیق الهی به دست می‌آورند.

در آیهی تکریم، پس از ذکر تعبیر «وَفَضَّلْنَاهُمْ»، گروهی به عنوان طرف مقایسه و قیاس فضیلت معرفی نشده‌اند، بلکه تنها به صورت کلی آمده است: «عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». این اجمال در ذکر مفضل علیه، از یک سو پرسشی اساسی را پیش روی مفسران نهاده که مراد از این «کثیر» کیست؟ و از سوی دیگر، می‌تواند حاکی از نوعی گستردگی یا اهمیت در دامنه‌ی مقایسه باشد.

پاسخ به این پرسش، نقش مهمی در تبیین مراد آیه از تفضیل انسان و نسبت آن با سایر مخلوقات ایفا می‌کند. از این رو، لازم است آرای تفسیری در این باره بررسی شده و دیدگاه برگزیده با تحلیل قرآنی و عقلی تبیین گردد.

برخی از مفسرین «کثیر» را به معنای «جمع» دانسته و مدعی هستند که به استناد این آیه، خداوند متعال انسان را بر همه‌ی مخلوقات شرافت و برتری بخشیده است (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲).

در مقابل، بسیاری از مفسران، تعبیر «کثیر» را به معنای «بیش‌تر» در برابر «کم‌تر» دانسته‌اند و بر این اساس، برخی از مخلوقات را از شمول این آیه خارج کرده‌اند؛ به این معنا که انسان نسبت به آن‌ها برتری ندارد (برای نمونه، ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۷۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۶۲؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۷-۱۵۸).

برخی برای این ادعا چنین استدلال کرده‌اند که غرض آیهی تکریم، بیان فضیلت انسان به عنوان موجودی مادی بر سایر موجودات مادی است، و چون فرشتگان موجوداتی مجرد و فرامادی‌اند، اساساً موضوع این آیه نیستند و به‌طور طبیعی از شمول آن خارج‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۷-۱۵۸).

باین حال، باید توجه داشت که از نبود فضیلت انسان بر فرشتگان، نمی‌توان نتیجه گرفت که فرشتگان بر انسان فضیلت دارند (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۳)؛ هرچند برخی مفسران چنین برداشتی را پذیرفته‌اند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۸۰-۶۸۲).

با این مقدمه، می‌توان این برداشت را که «کثیر» در برابر «قلیل» به کار رفته و لازمه‌ی آن، نفی فضیلت انسان نسبت به گروهی اندک از مخلوقات است، مورد نقد قرار داد:

نخست آن‌که، کاربردهای واژه‌ی «کثیر» نشان می‌دهد که این لفظ الزاماً در مقابل «قلیل» به کار نمی‌رود، مگر آن‌که قرینه‌ای بر آن دلالت داشته باشد. برخلاف واژه‌ی «أكثر» که همواره دلالت مقایسه‌ای دارد و در برابر «أقل» می‌نشیند، واژه‌ی «کثیر» صرفاً بر فراوانی در موصوف خود دلالت دارد، بدون آن‌که ناظر به طرف مقابل باشد (ر.ک: قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ماده «کثر»). برای نمونه، در آیاتی چون: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا» (آل عمران: ۴۱)، «وَ كَايُنُ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرًا» (آل عمران: ۱۴۶)، و «وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹)، واژه‌ی «کثیر» تنها بیانگر فراوانی موصوف است، بی‌آنکه مقایسه‌ای با «قلیل» در کار باشد. در برخی موارد نیز «کثیر» در برابر «کثیر» قرار گرفته است، مانند: «...يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا...» (بقره: ۲۶) و «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ ... وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَ كَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَاب...» (حج: ۱۸).

بنابراین، تعبیر «كَثِيرٌ مِّمَّنْ خَلَقْنَا» در آیه تکریم، ناظر به مقایسه با «قلیل» نیست، بلکه صرفاً به کثرت مفضل علیه اشاره دارد. معنای آیه چنین خواهد بود: «إِنَّا فَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ مَنْ خَلَقْنَاهُمْ وَهُمْ كَثِيرٌ»، یعنی: ما انسان‌ها را بر سایر مخلوقات که بسیارند، برتری بخشیدیم (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۳۱، ص ۴۱-۴۲).

این نوع استعمال در زبان عربی فصیح نیز رایج است؛ برای مثال، وقتی کسی می‌گوید: «أَعْطَيْتُ كَثِيرًا مِنْ مَالِي»، مراد آن نیست که قسمت اعظمی از مالش را عطا کرده باشد و بخشی دیگر را عطا نکرده است، بلکه غرض، تأکید بر فراوانی چیزی است که بخشیده شده است (ر.ک: همان، ص ۳۹-۴۰). در این صورت، «مِنْ» در ترکیب «مِمَّنْ خَلَقْنَا» بیانیه خواهد بود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲). چنین فهمی در دیگر آیات مشابه با ترکیب «كَثِيرٌ مِنْ...» نیز، وجه صحیح‌تری می‌یابد. مانند مائده: ۱۵، حجرات: ۷ و نساء: ۱۱۴.

ثانیاً، قرینه‌های متعددی بر برتری و شرافت انسان بر تمام مخلوقات، از جمله فرشتگان، دلالت دارد. از جمله این قرائن می‌توان به اعتراف شیطان به برتری انسان بر خود (اسراء: ۶۲)، داستان خلافت الهی انسان (بقره: ۳۰) و تعلیم اسماء به او (بقره: ۳۱) اشاره کرد. با توجه به این شواهد، تفسیر ترکیب «كَثِيرٌ مِّمَّنْ خَلَقْنَا» به گونه‌ای که لزوماً قلیلی از مخلوقات از دایره‌ی مفضل علیه خارج شوند، قابل‌پذیرش نیست. حتی اگر از این نکته نیز صرف نظر کنیم در نهایت می‌توان پذیرفت که این تعبیر، ذووجهین است، اما با توجه به قرائن یادشده، معنای غیرتخصیصی آن رجحان می‌یابد و متعین می‌شود (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۳۱، ص ۴۱).

ثالثاً، در پاسخ به این استدلال که غرض آیه، شمارش نعمت‌های مادی است و ملائکه به‌طور تخصصی خارج از بحث قرار می‌گیرند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۷-۱۵۸)، می‌توان گفت که ذکر دو نعمت مادی در آیه، دلیل بر انحصار تکریم انسان به نعمت‌های مادی نیست؛ بلکه این دو نعمت به اقتضای مخاطب و به‌دلیل آشنایی ذهنی او با این گونه نعمت‌ها ذکر شده‌اند. همان‌گونه که در آیاتی چون «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (غاشیه: ۱۷-۲۰)، به موجودات محسوس و آشنا اشاره شده، بی‌آن‌که این اشاره دلالت بر انحصار قدرت الهی در همان موارد داشته باشد.

با این حال، برخی از مفسرانی که قائل به برتری ملائکه بر بنی‌آدم‌اند، در عین حال انبیاء و اوصیاء الهی را برتر از همه مخلوقات، از جمله فرشتگان، می‌دانند. این برتری را مبتنی بر خلقت نوری آنان در عالم عقول دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۸۵-۲۸۶).

نتیجه

بررسی آیه تکریم (اسراء: ۷۰) و تحلیل مفهوم کرامت ذاتی انسان نشان داد که این نوع از کرامت، موهبتی الهی، همگانی و متعلق به ذات نوع انسان است. این کرامت نه حاصل اختیار فردی، بلکه ریشه در ساختار وجودی انسان دارد و به‌دلیل وابستگی آن به حیث انسانی مشترک در همه افراد، غیرقابل سلب بوده و از جنبه‌ای بالقوه برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که فعلیت آن در گرو حرکت اختیاری انسان در مسیر کمال و بهره‌گیری از ظرفیت‌های وجودی اوست.

تبیین «بالقوه بودن» کرامت ذاتی، توجیهی قابل دفاع برای احکام مربوط به کفار و مجازات‌های حقوقی در برابر اصولی چون حق حیات، آزادی و مالکیت ارائه می‌دهد. بدین معنا که کرامت ذاتی، به خودی خود، ضامن احترام و حقوق فرد نیست، بلکه این شئون در گرو به فعلیت رسیدن ظرفیت کرامت است. از این رو، در صورت ناکامی انسان در تحقق این قابلیت، امکان سقوط او به مراتبی فروتر از حیوانات نیز وجود دارد.

در مقابل، «تفضیل» در ادامه‌ی آیه، به مثابه تجلی بیرونی و نسبی کرامت انسانی در مقایسه با دیگر مخلوقات الهی مطرح شده است. تفضیل در مقام شأنی اضافی و مقایسه‌ای، ناظر به مراتبی از برتری انسان است که ظهور کرامت را در نظام آفرینش رقم می‌زند. بر این اساس، تفضیل نه امری مستقل از کرامت، بلکه نمود عینی و رابطه‌مند آن در ساحت هستی است.

در تحلیل ترکیب «فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»، این پژوهش دیدگاهی را تقویت می‌کند که واژه‌ی «کثیر» ناظر به فراوانی مفضل علیه است، نه تقابل با «قلیل». از این رو، تعبیر مزبور دلالتی بر نفی برتری انسان بر برخی مخلوقات، از جمله ملائکه، ندارد.

مقاله‌ی حاضر با رویکرد تحلیلی-تفسیری و با تمرکز بر نسبت مفهومی میان «تکریم» و «تفضیل»، کوشید قرائتی نو و منسجم از منزلت انسان در آیه‌ی تکریم ارائه دهد و کرامت انسانی را به عنوان رکن بنیادین در نظام ارزش گذاری قرآنی تبیین نماید.

منابع

۱. قرآن
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۹۸م). جمهره اللغة. بیروت: دارالعلم للملایین.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الاعظم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التویر (تفسیر ابن عاشور). بیروت: موسسه التاريخ العربی.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقایس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التاویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶م). موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۱. جعفری، محدثقی. (۱۳۷۰ش). تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو بر یکدیگر. تهران: دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۶ش). کرامت در قرآن. تهران: رجاء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱ش). تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۴ (صورت و سیرت انسان در قرآن). قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵ش). سرچشمه اندیشه ج ۲. قم: اسراء.

۱۵. جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). انسان از آغاز تا انجام. قم: اسراء.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). تاج اللغة و صحاح العربیه (الصحاح). بیروت: دار العلم للملایین.
۱۷. حسینی شیرازی، سیدمحمد. (۱۴۱۰ق). القول السدید فی شرح التجرید. قم: دارالایمان.
۱۸. حمود، محمد جمیل. (۱۴۲۱ق). الفوائد البهیة فی شرح عقائد الإمامیة. بیروت: موسسه الأعلمی.
۱۹. حلّی، جمال الدین. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مع التعليقات). تعلیقات: حسن حسن زاده. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۰. خرازی، سیدمحسن. (۱۴۱۷ق). بداية المعارف فی شرح عقائد الامامیة. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۱. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). البیان فی تفسیر القرآن. قم: موسسه إحياء آثار الامام الخویی.
۲۲. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). لغت نامه دهخدا. تهران: موسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالشامیه.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ حسین، صدیق. (۱۳۹۳ش). بررسی تطبیقی تفسیر آیه کرامت. مطالعات تفسیری، ۵(۱۹)، ۱۱۱-۱۲۶، [20.1001.1.22287256.1393.5.19.6.4](https://doi.org/10.1001.1.22287256.1393.5.19.6.4)
۲۵. رهبر، محمد؛ عزیزی کیا، غلام علی. (۱۴۰۱ش). ملاک خلافت انسان از خداوند در دو آیه کرامت و امانت. معرفت، ۳۱(۲۹۳)، ۵۱-۵۹.
۲۶. زمخشری، محمد بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل. چ سوم. بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۷. سادوک، بنیامین؛ سادوک، ویرجینیا. (۱۳۸۵ش). خلاصه روان پزشکی. ج سوم. ترجمه: نصرت الله پورافکاری. تهران: انتشارات شهرآب.
۲۸. سیدمرتضی، علی بن حسین. (۱۴۳۱ق). تفسیر الشریف المرتضی. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۹. صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتب.
۳۰. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۵۲ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۴. طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.
۳۵. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الافاق الجدیدة.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. الفراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۶ق). کتاب العین. قم: موسسه دارالهجرة.
۳۸. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: موسسه دارالهجرة.

۳۹. قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۰. غریبی، محمد مهدی؛ صفری، علی؛ مهدوی راد، محمد علی. (۱۴۰۱ش). مقایسه مفهوم قرآنی تفضیل با مفهوم تبعیض در علوم اجتماعی و استلزامات آن در مباحث جنسیتی. آموزه های قرآنی، ۱۹(۳۶)، ۷۴-۵۱، [10.30513/qd.2021.1925.1387](https://doi.org/10.30513/qd.2021.1925.1387)
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۰ش). به سوی خودسازی. نگارش: کریم سبحانی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۲. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۶ش). نظریه حقوقی اسلام. ج ۱. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۳. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۴. معین، محمد. (۱۳۸۸ش). فرهنگ فارسی معین. تهران: امیر کبیر.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. مظفر، محمدرضا. (۱۴۲۸ق). قم: موسسه النشر الاسلامی.
۴۷. یدالله پور، بهروز. (۱۳۸۸ش). معناشناسی کرامت انسان در قرآن. پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، ش ۲، ۱۱۹-۱۴۱.
۴۸. یدالله پور، بهروز. (۱۳۹۱ش). کرامت انسان در قرآن. قم: ادیان.

پژوهش
در اندیشه
و اندیشه