

کاربرد نظریه حوزه‌های معنایی در بررسی مفهوم کرامت بر پایه منابع اسلامی

محمود آزادی^۱
مسعود آذربایجانی^۲
محمدصادق شجاعی^۳
سید کاظم رسولزاده طباطبایی^۴

چکیده

هدف: هدف این پژوهش، بررسی مفهوم کرامت بر اساس قرآن و روایات بود. **روش:** برای گردآوری و تحلیل داده‌ها از روش کیفی معناشناسی زبانی و همچنین تحلیل محتوای متون دینی استفاده شد. **یافته‌ها:** کرامت از موسع‌ترین مفاهیم دینی و شامل دو نوع ذاتی و اکتسابی است. کرامت اکتسابی بیشتر در علم روان‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد. کرامت با مفاهیم متعددی مرتبط است. حس کرامت قابل آسیب و افزایش است. همچنین، کرامت صفت و ویژگی کلی است که به خود مرتبط است. عزت نفس به عنوان مؤلفه کرامت، به حریم خود و صفت لینت به چگونگی این حریم اشاره دارد. **نتیجه‌گیری:** کرامت مرتبط با خود است و به همین دلیل، از دیدگاه اسلامی با نظریه‌های روان‌شناسی خود و انسان‌گرایی راجرز شباهتها و تفاوت‌هایی دارد. نتایج این مقاله می‌تواند موجب غنای حوزه روان‌شناسی خود شود و توسط درمانگران در حوزه پیشگیری و درمان استفاده شود.

واژگان کلیدی: کرامت، کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، روان‌شناسی، نظریه حوزه‌های معنایی، اسلام.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

دریافت مقاله: 97/07/17؛ تصویب نهایی: 98/02/13

1. دانشجوی دکتری پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول) / نشانی: قم؛ پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، گروه روان‌شناسی / شماره: 02532803090 / Email: mahmoodazadi@rihu.ac.ir
2. دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
3. استادیار گروه روان‌شناسی جامعه‌المصطفی العالمیه.
4. دانشیار گروه روان‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس تهران.

الف) مقدمه

کرامت در منابع دین اسلام، از مرکزی‌ترین مفاهیم روان‌شناختی است. در لسان‌العرب آمده است: فرد کریم دارای شرف، شرافت، بزرگواری، بزرگ‌منشی و نیک‌سیرتی است (ابن منظور، 1993، ج 12: 510). در دیدگاه اسلامی، انسانها به طور فطری احساس کرامت می‌کنند و این حس به دلیل ادراک دارایی‌هایی همچون: نعمت عقل (روم: 24)، امانت الهی (احزاب: 72)، خودآگاهی (به دلیل داشتن نیروی عقل)، قدرت تسخیر امانات الهی، قدرت تکلم، قدرت اختیار و قدرتهای فراوان دیگری است که خداوند به نفس انسان عطا کرده و به همین دلیل وی را ذاتاً گرامی داشته است (اسرا: 70). اینکه می‌گویند فردی دارای کرامات است، به این معناست که وی ویژگی منحصر به فردی دارد. در همین معنا، معصوم (ع) در دعای ندبه می‌فرماید: «و به وحی‌ات اکرامشان فرمودی» که خداوند این ویژگی را به برخی از انبیای خود داد و آنان را تکریم کرد.

به گفته غروی و جان‌بزرگی (1395)، بر اساس تحلیل بخشی از منابع دینی می‌توان انسان را به عنوان یک سیستم چندبعدی منسجم، پیچیده (مؤمنون: 100)، متعادل (قیامت: 38)، بی‌نقص و پاک و به واسطه نسبت خاص او با خالق خود (مخلوق ویژه) (اسرا: 70) دارای انگیزه اساسی زندگی (چه در بُعد کمی: بقای کامل و چه در بُعد کیفی: کمال مطلق)، تعالی‌خواه (هدفمند، ساعی و کمال‌جو) (انشقاق: 6)، حساس و پویا (شهد ثانی، منه المرید: 126)، هدفمند (ذاریات: 56)، فعال و توانمند (اسرا: 73)، برنامه‌ریزی شده و دارای برنامه‌ریزی مشخص (روم: 30)، مختار (انسان: 3)، خودنظم‌جو (انفال: 29)، دارای ابزارهای لازم برای تحول (نحل: 78) و در عین حال آسیب‌پذیر (نسا: 28) تعریف کرد. انسان در مقایسه خود، احساس می‌کند دارایی‌های منحصر به فردی دارد که دیگر موجودات ندارند و این قدرتها، در صورت بالفعل شدن، می‌توانند او را به هدف خلقتش نزدیک‌تر کنند. احساس انسان از این دارایی‌های منحصر به فرد، در وی احساس ارزش می‌کند که تا این سطح، او را مورد توجه و خطاب خالق هستی قرار داده است (مؤمنون: 14).

در تشابه با آنچه در میانی اسلامی وجود دارد، مکتب انسان‌گرا برای انسان، هسته و خودی یگانه را فرض می‌کند که منبع شکوفا شدن فرد می‌شود. یکی از گرایشهای ذاتی خود، تمایل به شکوفایی است. راجرز می‌گوید: به عقیده من، انسان یک موجود فعال، در حال شکوفا شدن و جهت‌مند است. تمایل به شکوفایی از بنیادی‌ترین مفاهیم رویکرد شخص‌محور است که اگر این مفهوم از این رویکرد گرفته شود، معنای خود را از دست می‌دهد (راجرز، 1979: 98). به گفته او، این تمایل، جهانی و تکاملی است و به سوی نظم‌ی عالی‌تر، پیچیده‌تر و در ارتباطی متقابل در پیش است. راجرز، تمایل به شکوفایی را به عنوان یک تمایل منسجم ارگانیزم¹ برای به فعلیت در آوردن تمام استعدادها و در نهایت به منظور حفظ و رشد ارگانیزم

499 کاربرد نظریه حوزه‌های معنایی در بررسی مفهوم کرامت بر پایه منابع اسلامی

توصیف می‌کند. اگر چه او به شکوفا کردن استعدادهای خود اشاره کرده است و توجه مثبت بدون شرط،¹ همگونی² و گوش کردن فعال³ مراقبان را یکی از ویژگی‌های مهم تحقق این استعدادها در کودک انسان می‌داند (همو، 1959:196)؛ اما اشاره‌ای به این استعدادها نکرده است.

مشابه با آنچه در نظریه انسانگراست، از نظر دین مبین اسلام نیز «خود» دارای استعدادهای فراوانی است؛ به طوری که به معدن طلا و نقره تشبیه شده است (کلینی، 1385، ج 8: 177) و شناخت نفس، به شناخت خداوند منتهی می‌شود (احسائی، 1273، ج 1: 199). معدن طلا و نقره به استعدادهای خود اشاره دارد و از نظر قرآن و تفاسیر (طباطبایی، 1372، ج 13: 156) این کرامت ذاتی اشاره به همان استعدادهای بالقوه «خود» دارد که به انواع و مخلوقات دیگر عطا نشده است. از آنجا که این توانایی‌ها بالقوه است، نیازمند بالفعل شدن است. به عبارتی؛ این استعدادها با کمک عقل بیرونی و تلاش حرفه‌ای انسان بالفعل می‌شود. اما با وجود این تشابه، همانطور که ذکر شد، اسلام به این معدن طلا و نقره نفس اشاره می‌کند و آنها را نام می‌برد و راههای شکوفا کردن آنها را نیز نشان می‌دهد. بر اساس آیات و روایات، پس از شکوفا شدن استعدادهای اشاره‌شده در دین مبین اسلام، انسان احساس کرامت می‌کند.

علاوه بر راجرز که به صورت نظری و غیر مستقیم به کرامت اشاره کرده است، برخی از نظریه‌پردازان در غرب به طور مستقیم کرامت را مطالعه کرده‌اند. سازه کرامت در حوزه‌های گوناگونی مطالعه شده است. یکی از مهم‌ترین قسمت‌ها، حوزه معنویت‌درمانی است. این سازه توسط چاچینو⁴ و همکاران (2002) برای بیماران سرطانی معرفی شد. چاچینو اهمیت کرامت را در بیماران سرطانی، بسیار بالا می‌داند؛ تا حدی که بیان می‌کند بر اساس مطالعات متعدد، از دست رفتن کرامت در بیماران، با آرزوی مردن سریع‌تر همراه است. طبق مطالعات و نظر پزشکان کشور هلند، از دست رفتن کرامت در بیماران، تقاضای آنان را برای تسریع در مرگشان بیشتر می‌کرد (وان در مس و همکاران، 1991⁵). بنابر این، شاید بتوان یکی از مهم‌ترین اهداف معنویت‌درمانی را مردن با کرامت دانست (چاچینو، 2002). با اینکه سازه کرامت، به صورت محدود توسط روان‌شناسان مطالعه شده، اما در دهه‌های اخیر این سازه در مطالعات متعددی مورد توجه قرار گرفته است. (رک: چاچینو و همکاران، 2002، 2012؛ 2016؛ دوز و رودی، 2018⁶)

این مقاله قصد دارد تا با شکافتن این مفهوم در مبانی اسلامی، زمینه‌های آسیب و ارتقای حس کرامت را کشف کند تا بتواند در زمینه روان‌درمانی از آن استفاده کند؛ زیرا به نظر می‌رسد اگر حس کرامت

1. Non-Conditional Positive Regard

2. Congruency

3. Active Listening

4. Chochinov

5. Van der Maas, Van Delden, Pijnenborg, Looman, Statistics & Hague

6. Dose & Rhudy

آسیب ببیند یا افزایش یابد، بر خودانگاره، خداانگاره، حرمت خود و اعتماد به نفس فرد تأثیر می‌گذارد و بدین سبب، حفظ و ارتقای حس کرامت می‌تواند در پیشگیری و درمان امری کلیدی باشد.

ب) پیشینه و ضرورت

رشته روان‌شناسی از جمله رشته‌های مهم دانشگاه‌های کشور است. یکی از دروسی که به عنوان واحد درسی ضروری در این رشته برای دانشجویان ارائه می‌شود، درس آموزه‌های روان‌شناختی در قرآن و حدیث است. به دلیل کمبود تولید محتوا برای این درس، نیازمند پژوهش‌های روان‌شناختی در قرآن و حدیث می‌باشیم. این تحقیق قصد دارد با بهره‌گیری از قرآن و حدیث، مفهوم کرامت در حوزه روان‌شناسی خود را بررسی و تحلیل روان‌شناختی کند تا اولاً به غنای مباحث موجود بیفزاید و ثانیاً خلأ آموزشی موجود در دانشگاه‌ها را تا حدی پر کند.

ج) روش تحقیق

در این پژوهش سعی شده است از روش معناشناسی زبانی و فقه‌اللغه برای تحلیل واژه کرامت استفاده شود. از لحاظ زبان‌شناسی، دانش معناشناسی به موضوعات پایه‌ای «خود»، نظیر چندمعنایی (آرایه‌ای که به ابهامات معنایی می‌پردازد)، مترادف (آرایه‌ای که پیرامون لغات هم‌معنی است) و تضاد (معانی مخالف یک لغت) می‌پردازد. در این مقاله، به طور عمده از تضاد، مترادف و تحلیل مؤلفه‌ای استفاده شده است. پس از یافته‌های بخش اول، در بخش دوم از روش تحلیل محتوای متون دینی نیز استفاده شد. واحد نمونه در پژوهش حاضر، آیات قرآن و روایات مرتبط با واژه کرامت و واژه‌های مرتبط با آن (صفوح، شرافت، عزت، سکینه، وقار، لینت، حریت و حرمت خود) بودند. بنابر این، با استفاده از لغات مذکور و اصول معناشناسی زبانی، لغات مترادف و متضاد واژه کرامت استخراج شد؛ سپس با استفاده از اصل دیگر معناشناسی زبانی، واژگان به دست آمده با استفاده از آیات و روایات تحلیل مؤلفه‌ای شدند. همچنین داده‌ها بر اساس کدگذاری باز و محوری، کدگذاری و سپس با تکنیک مقایسه مداوم، تحلیل شدند.

د) یافته‌های پژوهش

1. مشتقات واژه کرامت

کرامت در متون دینی (قرآن و حدیث) به صورت ساختار اسمی، فعل و مصدری آمده است که در ادامه به مشتقات و موارد کاربرد آن اشاره می‌شود.

یک) صفت کرم

یکی از مشتقات کرامت، صفت کریم است. کریم از اسامی الهی، به معنای بخشنده‌ای است که عطایش پایان‌ناپذیر است (ابن منظور، 1993، ج 5: 395). به فردی کریم گفته می‌شود که به راحتی و سهولت می‌بخشد (صیدی، 1410ق، ج 1: 134). کریم، گذشت‌کننده است و خدای متعال، کریمی است که از گناهان بندگان مؤمنش می‌گذرد (ابن فارس، 1401، ج 5: 171). کریم نه تنها از بدی افراد می‌گذرد و به دنبال انتقام نیست، بلکه در حدیثی از حضرت علی (ع) آمده است: «انسان با کرامت و بزرگواری، بدی را به وسیله نیکی کردن جواب می‌دهد» (آمدی، 1349: 87). ابر پر باران را کریم می‌گویند (ابن فارس، 1401، ج 5: 172). قرآن نیز با عنوان «کریم» توصیف شده است؛ یعنی قرآن به طور مطلق کریم و محترم است؛ هم نزد خدا کریم است، هم از این نظر که صفاتی پسندیده دارد و هم بدین سبب که سودرسان برای خلق است؛ چون مشتمل بر معارفی است که سعادت دنیا و آخرت بشر را تضمین می‌کنند. پیامبر گرامی اسلام (ص) نیز به صفت «کریم» توصیف شده است: «این قرآن، گفتار رسول بزرگواری است» (مکارم شیرازی، 1374، ج 24: 477). در روایات نیز یکی از القاب پیامبر اسلام (ص)، «کریم» نام برده شده است. (مجلسی، 1420، ج 16: 130)

دو) قول کریم

خداوند در قرآن می‌فرماید: «قُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» که به معنای گفتاری آسان و نرم است (ابن منظور، 1993، ج 2: 169). بنابر این، یکی از ویژگی‌ها در ارتباطات کلامی افراد کریم، سخن گفتن بدون اغلاق از نظر محتوای کلام است و نرمی در آهنگ و تن صدا، ویژگی دیگر آن است. حضرت علی (ع) به خوبی به این صفت کریمان اشاره فرموده‌اند: «انسان کریم، روشن و آشکار است؛ ولی انسان فرومایه، پیچیده و پنهانکار است» (آمدی، بی‌تا: 434، ج 9918). مهارت‌های ارتباطی روشهایی‌اند که افراد در یک دنیای ارتباطی، به صورت آغازگری، درگیری، ارتباط برقرار کردن و پاسخ به دیگران، از آنها استفاده می‌کنند (کوچوگو، 2009¹). در اینجا «قَوْلًا كَرِيمًا» به این مهارت‌های ارتباطی و شفاف‌گویی اشاره دارد که می‌توانند موجب بهبودی حس کرامت در افراد مورد خطاب شوند.

2. مؤلفه‌های کرامت

بر اساس اصل تحلیل مؤلفه‌ای می‌توان مؤلفه‌های کرامت را از نظر واژگانی نشان داد. تحلیل مؤلفه‌ای در زبان‌شناسی به بررسی ارتباط بین واژه‌ها از طریق مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن می‌پردازد (صفوی، 1384: 29). این دیدگاه، نخستین بار در زبان‌شناسی توسط لایبنیز (1903؛ نقل از: صفوی، 1391) مطرح شد. در روان‌شناسی، پیشینه تحلیل مؤلفه‌ای به مکتب ساخت‌گرایی برمی‌گردد (هرنگهان، 2001). هدف تحلیل مؤلفه‌ای، تشریح صفات و

دستیابی به عناصر تشکیل‌دهنده آن است. استفاده از این روش در فهم معانی صفات می‌تواند کاربرد داشته باشد (شجاعی و همکاران، 1393). در ادامه، مؤلفه‌های کرامت بیان و بررسی می‌شوند.

یک) استقلال خواهی

یکی از مؤلفه‌های کرامت، احساس استقلال خواهی است. این مؤلفه با کمتر کردن درخواستها از دیگران در روایات مورد توجه قرار گرفته است. کریم کسی است که در حد ضرورت از دیگران، حتی فرزندانش درخواست می‌کند؛ همان‌طور که امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «الْكَرِيمُ مَنْ سَبَقَ نَوَالُهُ سُؤَالَهُ» (محمّدی ری‌شهری، 1379، ج 11: 5150). از این حدیث می‌توان مرزسازی را برداشت کرد که چگونه عزت، که در بخشهای بعد توضیح داده خواهد شد، به دست می‌آید. صحبت کردن زیاد و خارج از حد ضرورت، از سوی عرفا نیز مذمّت شده است. به همین دلیل از احوالات برخی از عرفا گزارش شده است که تا وقتی از آنان سؤال نمی‌شد، صحبتی نمی‌کردند و در پاسخ نیز به مقدار ضرورت سخن می‌گفتند.

دو) نرم‌خوبی

امام علی (ع) می‌فرماید: «مِنَ الْكَرَمِ لِينُ الشُّبِّمِ». شُبِّم جمع شیمه، به معنای خلق و خو است. «لِينُ الشُّبِّمِ» به معنای نرم‌خوبی، اخلاق نرم داشتن و خوشخو بودن است (الحرانی، 1423: 80). در حدیث مذکور، حالت سکونت و وقار، جزء صفات مؤمنان معرفی شده است.

3. باهم‌نشینی و واژگانی عبودیت و کرامت

«عُبُودِيَّة» اظهار فروتنی و طاعت و فرمانبرداری (از حق) است. واژه عِبَادَة از عبودیه بلیغ‌تر است؛ زیرا عبادت نهایت فروتنی و طاعت است، لذا استحقاق و شایستگی پرستش را ندارد مگر کسی که نهایت کمال و فضیلت از اوست و او خدای تعالی است (راغب، 1412، ج 2: 540). یکی از اصول معناشناسی زبانی، باهم‌نشینی واژگانی است. با ملاحظه آیات و روایات و ادعیه مأثوره از اهل بیت (ع)، صفت عبودیت با کرامت و مشتقات آن همراه شده است. در اواخر سوره فرقان (آیات 63 تا 76) به 12 صفت از صفات «عباد الرحمن» در رفتار و منش ظاهری آنان پرداخته شده است؛ از جمله: «و [بندگان خدای رحمان] کسانی‌اند که بر باطل گواهی نمی‌دهند و هنگامی که کارهای یاوه و سخنان پوچی را ببینند و بشنوند، با کرامت از شرکت در بیهوده کاری و یاوه‌سرایی کناره‌گیری می‌کنند و از آنها می‌گذرند». در این آیه، خداوند با وصف کرامت، عباد خود را معرفی می‌کند. در زیارت جامعه می‌خوانیم: «و بندگان گرامی خداوند؛ آنان که در گفتار، بر او پیشی نمی‌گیرند». یا در قرآن می‌فرماید: «و گفتند: خدای بخشنده فرزند گرفته؛ او منزّه است، بلکه اینها بندگان شایسته و گرامی‌اند» (انبیاء: 26).

این باهم‌نشینی واژگانی به میزانی است که علامه طباطبایی تنها راه رسیدن به مقام کرامت را عبودیت می‌داند. از نگاه ایشان، با توجه به چیستی و معیار کرامت اکتسابی، تنها راه رسیدن به آن، عبودیت و

503 **◆** کاربرد نظریه حوزه‌های معنایی در بررسی مفهوم کرامت بر پایه منابع اسلامی

خدا محوری است. در اندیشه علّامه، انسان به اندازه عبودیت خویش، جامه کرامت و خلافت را در بر می‌کشد؛ زیرا کرامت انسانی، تجلی کرامت الهی است و هر انسانی که بخواهد به کرامت انسانی برسد، مسیری جز عبودیت و تقرب الی الله برایش وجود ندارد. (طباطبایی، 1372، ج 1: 203)

حضرت علی (ع) در ارتباط با کرامت و عبودیت می‌فرماید: «هنگامی که خود را در مسیر اطاعت خدا به کار گرفتی، خود را کریم کرده‌ای و اگر خود را در مسیر گناه و تخلف از دستورات الهی قرار دادی، به خود توهین کرده‌ای» (آمدی، بی‌تا: 185، ح 3530). در جای دیگر می‌فرماید: «خداوند با دینش شما را تکریم کرده (به شما کرامت داده) و شما را برای بندگی و عبادتش آفریده است. پس شما خود را برای ادای آن مهیا سازید» (ابن ابی‌الحدید، 1363، ج 3: 184؛ مجلسی، 1420، ج 32: 403). همچنین می‌فرماید: «روی زمین هیچ موجودی نزد خداوند متعال، کریم‌تر و بزرگوارتر و ارزشمندتر از انسانی که مطیع امر پروردگار باشد، نیست». (همان، ج 11: 259)

با توجه به آیات و روایات و همچنین تفسیر مرحوم علامه طباطبایی از کرامت و عبودیت، می‌توان این هم‌نشینی واژگانی را بین عبودیت و کرامت برداشت کرد؛ بدین معنی که هرگاه عبادالله گفته شود، کرام و کریم بودن هم از آن استفاده می‌شود.

4. واژه‌های متقابل کرامت

بر اساس اصول معناشناسی زبان، کرامت با برخی از واژه‌ها تقابل معنایی دارد. زبان متشکل از واژگانی است که از نظر معنایی در تقابل با یکدیگر قرار دارند. ارزش معنایی واژه‌ها معمولاً با در نظر گرفتن ارزش مفهوم مقابل آنها تعیین می‌شود (صفوی، 1391: 14). در مطالعات اسلامی از تقابل معنایی، با عنوان تضاد بحث شده است (المنجد، 1420؛ ابن انباری، 1960؛ مظفر، 1428). منظور از تقابل و تضاد، نوعی رابطه مفهومی بین واژه‌هاست که مفهومان در تناقض با یکدیگر است (صفوی، 1384: 3). در قاموسهای لغت، کرامت با دو واژه «اهانت» و «لثامت» در تقابل معنایی قرار دارد، که پس از شکافتن آنها، می‌توان شبکه معنایی کرامت را با توجه به معانی متقابل آن کشف کرد.

از نظر واژه‌شناسی، کرامت ضد واژه الهوان است (علیکی، 1987: م). تقابل معنایی کرامت و اهانت در آیات متعددی نشان داده شده است؛ از جمله: و آن هنگامی است که فرد در نعمت و روزی فراوان، از سوی پروردگار احساس کرامت و در هنگامی تنگدستی، احساس اهانت می‌کند (فجر: 16-15؛ همچنین: حج: 18). همچنین در روایات متعددی، احساس کرامت در مقابل احساس اهانت نفس به کار برده شده است (آمدی، 1349، ح 8730). حضرت علی (ع) در نامه 31 به فرزندش می‌فرماید: «نفس خویش را عزیز بشمار و به هیچ پستی و دنائتی تن مده؛ گرچه عمل پست، تو را به تمنیات برساند».

«هُون» به معنای خواری و پستی است و واژه اهانت از آن مشتق شده است. فردی که احساس اهانت نفس کند، در او احساس ضعف و ذلت پدیدار می‌شود (ابن فارس، 1401). «شیء هون»؛ یعنی چیز حقیر و پست (ابن سیده، 2000 م) و «عَذَابٌ مُهِينٌ» (لقمان: 6) را عذاب خوارکننده گویند. در جایی نیز خداوند در هنگام تولد نوزاد دختر در دوران عرب جاهلی، به احساس ذلت و خواری والدین به دلیل ننگه داشتن نوزاد دختر اشاره می‌فرماید (نحل: 59). دسته هاون (ابزاری از سنگ، فلز یا چوب که با آن در هاون چیزی را کوبند) نیز از همین ماده است (المحکم والمحیط). از نظر علم لغت، واژگان مترادف با واژه الهوان، احساس حقارت، کم‌بینی، ضعف و ذلت است. بنابر این، اگر فردی احساس اهانت کند، فاقد حس کرامت است. بر اساس آیات و روایات، موارد متعددی موجب احساس اهانت در فرد می‌شوند. بنا بر برخی از روایات، معصیت و گناه موجب خواری و ذلت در نفس می‌شود (آمدی، 1349، ح 8730). واژه دنیا به پایین بودن و پستی اشاره دارد (راغب، 1412، ج 1: 701). در روایتی، دنیاگرایی موجب پستی و احساس اهانت در نفس می‌شود و دنیا در نظر نفس کریم، خوار و کوچک است.¹ در روایتی دیگر بیان شده است: دنیا در نزد خداوند، خوار و پست است² و به همین دلیل، دنیاگرایی موجب پستی نفس می‌شود و فرد را از احساس کرامت دور می‌کند. بنا بر برخی روایات، شهوات نیز به عنوان یکی از مظاهر دنیا، موجب احساس پستی و خواری در نفس می‌شوند؛ به فرموده امام علی (ع): «شهوات در نزد فرد کریم، پست‌اند» (مجلسی، 1420، ج 60: 299).

طبق روایات و مکتب اهل بیت، به خصوص امام حسین (ع)، فردی که احساس کرامت می‌کند، ذلت را نمی‌پذیرد (ابن طاووس، 1348: 156)؛ که یکی از مصادیق آن، بیعت با ظالمان است. امام حسین (ع) در اهمیت حفظ کرامت می‌فرماید: به تحقیق من نمی‌بینم مرگ را، مگر سعادت و نمی‌بینم زندگی در کنار ستمگران را، مگر عار و ننگ» (الحرانی، 1423: 276). از این عبارت می‌توان ویژگی مرگ با کرامت را مردن در راه نپذیرفتن سلطه دانست. برخی لغت‌شناسان از جمله قریشی (1372: 103)، کرامت را به صورت سلبی در مقابل واژه لثامت آورده‌اند. فرد بخیل و حریص را لثیم می‌گویند. لثیم در حالت نفسانی خود، احساس پستی و خواری می‌کند (نومی، 1414: 561). در تاج اللغة، بخیل همراه با حرص را شح نفس می‌گوید. لثیم به دلیل شح نفس، نسبت به مال خود بخیل است و نیز از آنچه دیگران می‌بخشند، ناخشنود است (طریحی، 1375: 2: 380). امام علی (ع) می‌فرماید: لثیم کسی است که نه خود می‌خورد و نه به دیگری می‌بخشد. (نهج البلاغه، حکمت 247).

1. «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا» (الحرانی، 1423: 278). امام باقر (ع): «فمن كرمته عليه نفسه صغرت الدنيا في عينه و من هانت عليه نفسه كبرت الدنيا في عينه» (جامع الاخبار: 296؛ جامع السعادات، ج 2: 48).

2. «الدُّنْيَا دَارٌ هَانَتْ عَلَى رِبِّهَا، فَخَلَطَ خَلَالَهَا بِخَرَامِهَا، وَخَيْرَهَا بِشَرِّهَا، وَحَيَاتُهَا بِمَوْتِهَا، وَخُلُوقُهَا بِمَرْغَا» (نهج البلاغه، خطبه 112).

مؤلفه‌های لثامت نفس

فرد شحیح النفس، همیشه احساس کمبود می‌کند؛ چنانچه به چشمه کم‌آب «نَبْعٌ شَحِیحٌ» گویند. این رفتار فرد لثیم، بر خلاف فرد کریم است. وی قبل از اینکه تقاضاکننده زحمت تقاضا را به خود بدهد، می‌بخشد (الحرانی، 1423: 225). انسان داری صفت کرامت، در برخورد با خطای دیگران، علاوه بر بخشش، بدی را با نیکی کردن جواب می‌دهد (آمدی، 1349: 87). خداوند در بیان پرهیز از این صفت می‌فرماید: «کسانی که از خوی لثامت و بخل نفس خود محفوظ بمانند، به حقیقت رستگاران عالم‌اند» (تاین: 16). در حدیث است که امام صادق (ع) پیوسته دعا می‌کردند: «خدا یا! مرا از بخل نفس حفظ کن». هنگامی که سؤال کردند: چرا دائماً این دعا را می‌خوانید؟ حضرت این آیه را تلاوت فرمودند: «وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حویزی، 1415: 5: 346).

لثامت، با ایمان در تضاد است و در قلب عبد، لثامت و ایمان با هم جمع نمی‌شود (ابن باویه، 1382: 1: 75). بنابراین، لثامت فرد را از مسیر عبودیت خداوند دور می‌کند. امام علی (ع) در معرفی انسان کریم می‌فرماید: «کریم کسی است که آبرویش را با ثروتش حفظ کند و لثیم (انسان پست) کسی است که مالش را با آبرویش نگهدارد» (خوانساری، 1387: 2: 154)؛ یعنی آبروی انسان کریم آن قدر اهمیت دارد که حاضر است برای حفظ آن از مال خود بگذرد و بالعکس، انسان لثیم و پست، آبروی خود را برای حفظ مال و ثروتش هزینه می‌کند. لثامت با دنیاگرایی قابل جمع است؛ همان‌طور که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «لذت و شادی افراد دارای کرامت، در اطعام به دیگران است و لذت افراد پست و لثیم، در خوردن» (آمدی، 1349: 573). بنابراین، انسانی که نفسش اسیر دنیاست، لثیم است.

در روایات متعددی صفت لثام در مقابل صفت کرام آمده است (خوانساری، 1387: 1: 458). یکی از خصوصیات اخلاقی افراد لثیم، زشتی در سخن گفتن است؛ امام باقر (ع) می‌فرماید: «حربه فروماگان، زشتگویی است» (مجلسی، 1420: 14، 78، 185) و در حدیث دیگری، عجله در انتقام را از صفات اخلاقی افراد لثیم می‌شمارند (بی، 1387: 1: 27). امام علی (ع) در حدیث مشابهی می‌فرماید: «پیروزی مردمان بزرگوار، [زمینه‌ساز] گذشت و احسان است و پیروزی مردمان فرومایه، [زمینه‌ای برای] زورگویی و گردنکشی است» (خوانساری، 1387: 4: 273-274، 6044 و 6045) یا: «افراد لثیم اهل خیانت‌اند» (همان، 1: 22)؛ «فرد لثیم حیا نمی‌کند» (همان: 262). منت گذاشتن نیز یکی دیگر از صفات افراد لثیم است (همان: 340)؛ به طوری که در حدیثی، منع از بخشش کرام را از عطا و بخشش لثام بهتر دانسته است (آمدی، 1349).

اگر منت گذاشتن از صفات افراد لثیم است،¹ اما فرد کریم نه تنها در مقابل بخشش منت نمی‌گذارد، بلکه منتظر اجر و مزد هم نمی‌ماند و به همین دلیل، انبیای الهی (ع)، پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) را کریم می‌گفتند؛ چون هیچگاه از مردم برای امر تربیت و تبلیغ دین، انتظار دریافت پاداش یا تشویق نداشتند (یونس: 72). به دیگر سخن؛ محبت پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) به عنوان پدران² این امت، مشروط نبوده است. آنان حتی در هنگام از دست دادن مقام ولایت و حکومت که حق مشروع و واجب ایشان بوده است، دست از هدایت امت برنداشته و حتی حاکم غاصب را نیز با مشورت کمک می‌کردند که نمونه‌های بارز آن در حکومت علی (ع) و کمکهای آن حضرت به خلفای سه گانه مشهود است.³

6. واژه‌های مترادف با کرامت نفس

با بررسی معانی متقابل کرامت؛ یعنی اهانت و لثامت، اکنون معانی مترادف آن را بررسی می‌کنیم. در مقایسه مطالعه چاچینو (2002) با منابع دین اسلام در مفهوم کرامت و بر اساس اصول معناشناسی زبان (مانند ایزوتسو، 1384)، کرامت از شمول معنایی وسیع‌تری برخوردار است. شمول معنایی در جایی کاربرد دارد که معنای یکی از واژه‌ها از چنان وسعتی برخوردار باشد که بتواند معنای واژه دیگری را نیز شامل شود (صفوی، 1384: 66؛ نقل از: شجاعی و همکاران، 1393). برای نمونه؛ کرامت، صفات صفوح، عزت، حریت و حرمت خود را شامل می‌شود. (الحرانی، 1423: 55؛ ابن فارس، 1401، ج 3: 293).

یک) صفح و ترک مؤاخذه

یکی از معانی مترادف کریم، صفوح است (عبدالکریم، 2001، ج 10: 134). در مفردات آمده است: صفح هر چیزی، پنهان و کناره آن است؛ مانند صفحه صورت، صفحه شمشیر و صفحه سنگ؛ قسمت وسیع دست و عریض دست را در دست دیگری قرار دادن، مصافحه نامیده می‌شود. بدین سبب، مُصَفَّح را عریض می‌گویند (ابن فارس، 1401، ج 3: 293). صفح با گشودگی همراه است و فرد کریم، گشاده‌روست.

صفح به معنای ترک مؤاخذه است، مانند عفو؛ اما از عفو بلیغ‌تر و رساتر است. لذا در قرآن کریم هر دو در کنار هم آمده است: «فَاعْفُوا وَاَصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ» چون گاهی می‌شود که انسان عفو می‌کند ولی صفح نمی‌کند. این کلمه در چندین جای قرآن آمده است: «فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلَامٌ» (زخرف: 89)، «فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ» (حجر: 85) و «أَفَنْصُوبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا» (زخرف: 5؛ راغب، 1412، ج 1: 486). معنای اضافی صفح عبارت است از روی خوش نشان دادن. پس معنای «صفحت عنه» این است: علاوه بر اینکه او را

1. «لَلَّذِي مَعَ الْإِثْمَانِ» (شرح غرر الحکم و درر الکلم، ج 1: 340)

2. «نا و علی ابوا هذه الامه» (عیون اخبار الرضا، ج 2: 86؛ علل الشرائع، ج 1: 128)

3. «لولا علی (ع) لهلك عمر» (کلینی، ج 7: 424)

507 **◆** کاربرد نظریه حوزه‌های معنایی در بررسی مفهوم کرامت بر پایه منابع اسلامی

عفو کردم، روی خوش هم به او نشان دادم، یا: من صفحه روی او را دیدم در حالی که به روی خود نیاوردم، یا اینکه: آن صفحه‌ای که گناه و جرم او را در آن ثبت کرده بودم، ورق زدم و به صفحه دیگر رد شدم. و این معنا، از ورق زدن کتاب اخذ شده، گویا کتاب خاطرات او را ورق زده است. (طباطبایی، 1372، ج 12: 240).

دو) حریت نفس

یکی از واژه‌های مرتبط با کرامت، حریت است. وقتی می‌گویند در فلانی صفت آزادگی هست؛ یعنی کریم است، همان‌طور که پستی با بردگی همراه است (مدنی، 1426 ج 7: 270). حریت ضد بردگی است. (ابن سیده، 2000، ج 2: 312). با توجه به آیات و روایات، حریت از لوازم کرامت است؛ همان‌گونه که دنیاگرایی از لوازم لثامت نفس است و موجب پستی انسان می‌شود، حریت نیز موجب کرامت نفس می‌شود. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «بنده دیگران مباش، در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است». (نهج البلاغه: نامه 31)

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، تنها مسیر کرامت، اطاعت و متقاد بودن در برابر اوامر الهی است. عبد غیر خدا بودن، موجب لثامت نفس می‌شود؛ چنانکه عبد خدا بودن، موجب کرامت نفس می‌شود. حرّ و آزاد، نقطه مقابل عبد و بنده است (راغب، 1412، ج 1: 463). خداوند می‌فرماید: «آن‌گاه که زن عمران گفت: پروردگارا! من عهد کردم فرزندی که در رحم دارم، از فرزندی خود، در راه خدمت تو، آزاد گردانم» (آل عمران: 35). بنا بر این آیه، عبادت و خدمت به پروردگار، عین آزادی است. گفته‌اند: منظور این است که فرزندش را در راهی قرار دهد که از بهره‌های دنیوی و شهوات و منابع دنیا بهره‌مند نشود (راغب، پیشین). از همین جاست که حُرُّ الوجه را به کسی می‌گویند که نیاز و حاجت، او را به بردگی نمی‌کشاند (الزمخشری، 1998: 121). به کسی حُرُّ گویند که اخلاق زشت و ناپسند برای دستیابی به اموال دنیوی بر وجود او احاطه نداشته باشد؛ مانند حرص و آزمندی که نباید بر شخص آزاده چیره باشد و نیز بایستی به سوی عبودیت و بندگی الله روی آورد که ضد صفات قبلی است و همان است که پیامبر (ص) اشاره فرموده است: «نگونسار و هلاک شد بنده درهم و دینار و زرپرست» (راغب، 1412، ج 1: 462).

آزاد شدن از بندگی دنیا، شهوات و نفس اماره و بالعکس، بندگی پروردگار، با سختی همراه است؛ همان‌طور که حرّاره از ریشه حریه، را شدت و سختی در تشنگی می‌گویند. شدت گرما را نیز حرّارات می‌گویند که به این نکته اشاره دارد که آزاده بودن و آزادی از شهوات، با سختی و تعب همراه است (ابن منظور، 1993، ج 4: 178). این بدین معنی است که تا فرد از بند دنیا آزاد نشود، نمی‌تواند کریم باشد؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، در حالت لثامت، شحّ نفس وجود دارد و شحّ نفس، حاکی از این است که فرد، اسیر دنیاست و هنوز آزاد نشده است.

سه) عزّت نفس

«عَزَزْتُ عَلَيْهِ أُعِزُّ: كَرُمْتُ»؛ یعنی در نزد او گرامی شدم (جمعه، 2005، ج 2: 292). عَزَّ الشَّيْءُ به معنای کمیاب بودن چیزی است (صاحب بن عباد، 1994). انسان عزیز، بسیار کمیاب است و نمی‌توان وی را به راحتی یافت کرد (الرازی و خاطر، 1905، ج 3: 886). خداوند در قرآن، مکرر از اینکه عزت به دست اوست، سخن گفته است؛ از جمله می‌فرماید: «آنان می‌گویند اگر به مدینه بازگردیم؛ عزیزان، ذلیلان را بیرون می‌کنند. در حالی که عزت

مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است، ولی منافقان نمی‌دانند» (منافقون: 8). یا در روایات نیز عزیز از صفات مؤمنین است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «مؤمن عزیز است؛ مؤمن از کوه محکم‌تر و پر صلابت‌تر است؛ زیرا کوه را با کلنگها ممکن است بتوان سوراخ کرد، ولی چیزی از دین مؤمن هرگز کنده نمی‌شود» (حویزی، 1415: ج 5: 336). این استحکام مؤمن نسبت به نفوذ عوامل بیرونی برای گرفتن دین وی، اشاره به داشتن حریم مناسب برای نفس دارد. «العزّاز» از همین واژه عزت است که به زمین سختی می‌گویند که آب در آن به سختی نفوذ می‌کند. (ابن فارس، 1401، ج 4: 39).

در ارتباط این واژه با مفهوم مرز در خانواده‌درمانی ساختاری و نیز عامل آن در تست کتل، باید گفت فرد کریم در روابط اجتماعی حریم مناسبی دارد و روابطش با دیگران در هم تنیده نیست. واژه‌العزیز در لغت عرب به خوبی نشان می‌دهد که فرد برای حفظ کرامت باید عزیز باشد و حفظ مرز سبب حفظ حرمت خود و در نتیجه، حفظ خویشتن انسان از توهین می‌شود. به عبارتی؛ کسی که کرامت دارد، قطعاً از صفت عزت بهره‌مند است. از همینجاست که در دعای افتتاح می‌خوانیم: «اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْعَبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلِهِ كَرِيمِهِ تُعْزُ بِهَا الْإِسْلَامَ وَ أَهْلَهُ وَ تُذِلُّ بِهَا الْبِغَاقَ وَ أَهْلَهُ». ما به دنبال یک دولت کریم هستیم که از ویژگی‌های آن، عزت دادن به مؤمنان است. بنابر این، عزت در دلِ واژه کرامت نهفته است و یکی از ویژگی‌های مهم کرامت، داشتن صفت عزت است؛ یعنی کرامت نفس حتماً عزت را به همراه دارد.

از آنجا که هم واژه‌العزیز و هم واژه‌الکریم در مقابل واژه‌ذلیل قرار دارند، باید واژه‌العزیز به صورت روان‌شناختی با مفهوم خود یا نفس، به دقت بررسی شود تا بتوان ارتباط این دو واژه را با یکدیگر کشف کرد. در شکل 1، به سه حالت خود یا نفس اشاره شده است. قسمت الف، با خطوط تقریباً جدا و نسبتاً قطور، حالتی از خود را نشان می‌دهد که هم دارای صفت عزت و هم لیت است؛ بدین معنی، علاوه بر حفظ حریم، منعطف است و ارتباطش با دنیای اجتماعی پیرامون برقرار است. قسمت ب، با خط قطور در اطراف، حالتی از خود را نشان می‌دهد که فقط دارای صفت عزت است و به سبب فقدان حالت لیت (انعطاف)، با دنیای اجتماعی پیرامون ارتباطی ندارد. قسمت ج، با خطوط منقطع، حالتی از خود را نشان می‌دهد که فاقد صفت عزت، یعنی دارای حریم است.

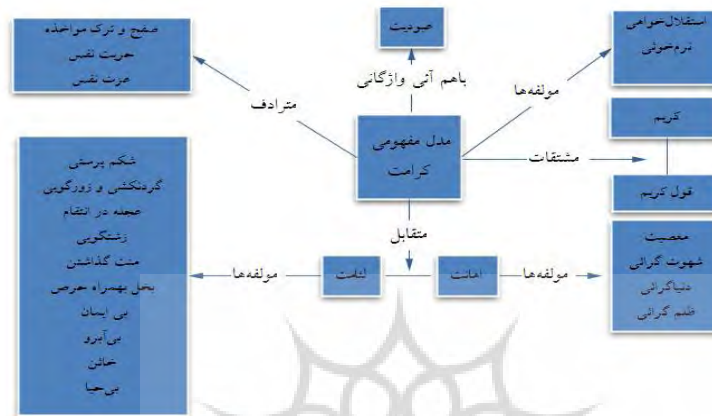


شکل 1

از این نکته می‌توان فهمید انسان باید تا اندازه‌ای با داشتن حرمت خود، اجازه‌نفوذ دیگران را بررسی کند و تحت تأثیر دیگران و بدون در نظر گرفتن اراده خویش، کاری را انجام ندهد. به نظر، داشتن استقلال

509 کاربرد نظریه حوزه‌های معنایی در بررسی مفهوم کرامت بر پایه منابع اسلامی

نظر به این واژه مرتبط است؛ زیرا هنگامی که خود حریم مناسبی دارد، فرد به راحتی می‌تواند بدون تأثیر دیگران (و حفظ قدرت اختیار و اراده شخصی) نظر خود را اعلان و آن را به کار گیرد. شکل 2، خلاصه مدل مفهومی کرامت را از دیدگاه اسلام نشان می‌دهد.



شکل 2: مدل مفهومی کرامت از دیدگاه اسلام

(د) بحث و نتیجه‌گیری

نتایج این مقاله نشان داد که کرامت از مرکزی‌ترین مفاهیم دینی است و با مفاهیم زیادی، به صورت تضاد و مترادف، مرتبط است. کرامت در حوزه روان‌شناسی خود نیز بحث و بررسی شده است. در تشابه با آنچه در مبانی اسلامی وجود دارد، مکتب انسان‌گرا هسته و خودی یگانه را برای انسان فرض می‌کند که منبع شکوفا شدن فرد می‌شود. از نظر اسلام، خود دارای استعدادهای فراوان است و به معدن طلا و نقره تشبیه شده است (کلینی، 1385، ج 8: 177) و شناخت آن به شناخت خداوند منتهی می‌شود (جامع‌الکلم، ج 1: 199). از نظر قرآن (سرا: 70) و تفاسیر، این کرامت ذاتی اشاره به استعدادهای بالقوه «خود» دارد که به دیگر مخلوقات عطا نشده است و با اکتساب برخی از صفات می‌تواند استعدادهای بالقوه «خود» را بالفعل کند. با وجود این تشابه، اسلام با اشاره به معادن طلا و نقره نفس، آنها را نام می‌برد و راههای شکوفا کردن آنها را نیز نشان می‌دهد. بر اساس آیات و روایات، پس از شکوفا شدن استعدادهای اشاره‌شده در دین مبین اسلام، انسان احساس کرامت می‌کند.

اگر چه یافته‌های این تحقیق با مطالعه چاچینو و همکاران (2002) تشابهاتی دارد (برای مثال، دو مؤلفه استقلال‌خواهی و ارتباط با خداوند)؛ اما در مقایسه با منابع اسلامی، کرامت از شمول معنایی وسیع‌تری برخوردار است و در مواردی با یافته‌های چاچینو و همکاران (2002) تفاوت داشت. برای مثال، مفهوم عبودیت با معنای توحیدی آن در اسلام، یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که در مدل مفهومی اسلامی، نشان داد نفس انسان برای کریم شدن باید آن را کسب کند.



منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه. سید رضی (بی تا). قم: هجرت.
- آمدی، ابوالفتح (1349 ق). غرر الحکم و درر الکلم. تهران، انتشارات مطبعة العرفان صیدا
- ابن فارس، احمد (1401 ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور (1993 م). لسان اللسان تهذیب لسان العرب. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید هبه الله (1363). شرح نهج البلاغه. قم. ایران. انتشارات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی
- ابن انباری، محمد (1960 ق)، الاضداد، کویت: بینا
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (2000 م). المحکم و المحيط الأعظم. بیروت، لبنان. انتشارات: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون
- ابن طاووس، علی بن موسی (1348). اللهوف علی قتلی الطفوف. تهران. ایران. جهان
- ابن باویه، محمد بن علی (1382). الخصال. قم ایران انتشارات: کوثر
- الحرانی، الحسن بن علی بن الحسین بن شعبه (1423 ق). تحف العقول. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- الرازی، محمد بن ابی بکر و محمود خاطر (1905 م). مختار الصحاح. [بی جا]: المطبعة الامیریه.
- الزمخشری، أبی القاسم محمود بن عمر (1998 م). أساس البلاغه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- احسائی، شیخ احمد زین الدین (1273 ق). جوامع الکلم، مجموعه رسائل (مشتمل بر 39 رساله). نشر و پخش و غیره: تبریز: [بی نا]
- بعلبکی، رمزی (1987 م). جمهره اللغة. بیروت - لبنان. انتشارات: دار العلم للملایین
- جمعه، رابع لطفی (2005 م). القاموس المحيط للفیروز آبادی: شرحه و نقده و ترجمته. بیروت: مؤسسه الرساله للطباعة و النشر و التوزیع.
- حویزی، عبدالعلی بن جمعه (1415). تفسیر نور الثقلین. قم ایران، انتشارات: اسماعیلیان
- حامد، عبدالکریم (2001 م). تهذیب اللغة. بیروت لبنان انتشارات: دار احیاء التراث العربی
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (1412 ق). مفردات ألفاظ القرآن. صفوان عدنان داوودی. بیروت و دمشق: دار القلم، الدار الشامیه.
- خوانساری، جمال الدین محمد (1387). شرح غرر الحکم و درر الکلم. قم انتشارات تبیان
- شجاعی؛ محمد صادق، جان بزگی، مسعود؛ عسگری، علی؛ غروی راد، سید محمد؛ پسندیده، عباس (1393). کاربرد نظریه حوزه های معنایی در مطالعات واژگانی ساختار شخصیت بر پایه منابع اسلامی. اسلام و روانشناسی. دوره 8، شماره 15، پاییز و زمستان 1393، صفحه 7-38.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (1994). المحيط فی اللغة. بیرون لبنان. انتشارات عالم الکتب

511 ◆ کاربرد نظریه حوزه‌های معنایی در بررسی مفهوم کرامت بر پایه منابع اسلامی

- صعیدی، عبدالفتاح (1410 ق). الإفصاح فی فقه اللغة. قم، ایران. انتشارات: مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر
- صفوی، کورش (1391)، نوشته‌های پراکنده (برگردان‌هایی در باب زبان شناسی) تهران: نشر علمی.
- صفوی، کورش (1384). فرهنگ توصیفی معنی شناسی تهران: فرهنگ معاصر
- طباطبایی، سید محمدحسین (1372). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج پنجم.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (1375). مجمع البحرین. تهران، ایران انتشارات: مکتبه المرتضویه
- غروی، سیدمحمد و مسعود جان‌بزرگی (1395). نظریه‌های نوین روان‌درمانگری و مشاوره (اصول، فنون و مطابقت‌های فرهنگی). پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- فیومی، احمد بن محمد (1414). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر الرافعی. قم ایران، انتشارات: دارالهجره
- قریشی، علی اکبر (1372). قاموس قرآن، تهران؛ دارالکتب السلامیه، چاپ اول، ج 6
- کلینی، محمد (1385). اصول کافی. ترجمه حسن زاده. قم: قائم آل محمد.
- لثی واسطی، علی بن محمد (1387). عیون الحکم و المواعظ. قم انتشارات تبیان
- مجلسی، محمدباقر (1420 ق). بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبار الاثمه الاطهار. بیروت: مؤسسه الوفا.
- مظفر، محمدرضا (1428 ق). اصول الفقه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مدنی، علیخان بن احمد (1426). الطراز الاول و التناز لما علیه من لفه العرب العمول. مشهد. انتشارات مؤسسه آل‌البيت عليهم السلام لاحیاء التراث
- محمدی ری‌شهری، محمد (1379). میزان الحکمه. ترجمه شیخی. قم: دارالحدیث.
- مکارم شیرازی، ناصر (1374). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- منجد، محمد نورالدین (1420 ق)، التضاد فی القرآن الکریم، دمشق: دارالفکر.
- **Holy Quran.**
- **Nahj al-Balagha.** Collecting Sayyed Razi. Qom: Hijra.
- Al-Harrani, Al-Hasan ibn Ali ibn al-Hussein ibn Shabat (1423 AH). **Tohof Al-Oghool.** Beirut: Al-Ayalmi Institute.
- Al-Razi, Muhammad Ibn AbuBakr & Mahmud Khater (1905). **Mokhtar al-Sahah.** Almatba-Al-Amiriyeh.
- Al-Zamakhshari, Abi-Alghasim Mahmud bin Umar (1998). **Asas-Alblaghah.** Beirut: Dar al-Kutum.
- Chochinov, H.M.; B. Cann, K. Cullihall, L. Kristjanson, M. Harlos, S.E. McClement & T. Hassard (2012). **"Dignity Therapy: a Feasibility Study of Elders in Long-Term Care"**. *Palliative & Supportive Care*, 10 (1): 3-15.
- Chochinov, H.M.; T. Hack, S. McClement, L. Kristjanson & M. Harlos (2002). **"Dignity in the Terminally Ill: a Developing Empirical Model"**. *Social Science & Medicine*, 54 (3): 433-443.

- Chochinov, H.M.; W. Johnston, S.E. McClement, T.F. Hack, B. Dufault, M. Enns S. Davison (2016). "**Dignity and Distress towards the End of Life Across four Non-cancer Populations**". *PloS one*, 11 (1): e0147607.
- Cotugno, A.J. (2009). **Group Interventions for Children with Autism Spectrum Disorders: A Focus on Social Competency and Social Skills**. Jessica Kingsley Publishers.
- Dose, A.M. & L.M. Rhudy (2018). "**Perspectives of Newly Diagnosed Advanced Cancer Patients Receiving Dignity Therapy during Cancer Treatment**". *Supportive Care in Cancer*, 26 (1): 187-195.
- Gharavi, Seyyed Mohammad & Masoud Jan Bazargi (2016). **New Theories of Psychotherapy and Counseling (Principles, Techniques and Cultural Matches)**. Reseach Institute of Hawzah and University & Organization for the Study and Compilation of Human Sciences Books of Universities.
- Ibn Fares, Ahmad (1401 AH). **Ma'mad Moghayes al-Laghah**. Qom: School of Ala'al al-Islam.
- Ibn Manzoor (1993). **Listan Al-Tahzib Lesan Al-Arab**. Beirut: Dar al-Kutum.
- Joumeh, Rabeh Lotfi (2005). **Al-Qamous al-Mohit of Firoozabadi: Statement, Criticism and Translation**. Beirut: The Ministry of Foreign Affairs.
- Koleini, Mohammed (2006). **Osul Al-Kafi**. Translation of Hassanzadeh. Qom: Gha'im Al Muhammad.
- Majlesi, Mohammad Baqer (1420 AH). **Bihar Al-Anwar Al-Jumah Lederar News Al-Wafa Foundation**. Beirut: Al-Wafa Institute.
- Makarem Shirazi, Nasser (1995). **Tafsir Nemoneh**. Tehran: Dar Electrabel, Islamiya.
- Mohammadi Ray Shahri, Mohammad (2000). **Mizan Al-Hikmah**. Sheikh's Translation. Qom: Dar al-Hadith.
- Raghīb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad (1412 AH). **Mofradat al-Aq al-Quran**. Safwan Adnan Davoudi. Beirut - Damascus: Dar al-Kalam - Eldar al-Sham'i.
- Rogers, C.R. (1959). **A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships: As Developed in the Client-Centered Framework**.
- Rogers, C.R. (1979). "**The Foundations of the Person-Centered Approach**". *Education*, 100 (2).
- Rogers, Carl (1951). **Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory**. London: Constable. ISBN 1-84119-840-4
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein (1993). **Al-Meizan for the Commentary of al-Quran**. Fifth, Tehran: Dar al-Kabul al-Islam.

