



## An Ontological Analysis of Human Dignity and Its Relation to Tafdīl (Preferential Grace) in the Verse of Honoring (Q17:70)

Mojtaba Mostashreq<sup>1</sup> | Ali-Awsat Bagheri<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: [mojtaba.mostashreq@gmail.com](mailto:mojtaba.mostashreq@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: [bagheri@qabas.net](mailto:bagheri@qabas.net)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

Received: 14 February 2025  
Revised: 16 July 2025  
Accepted: 30 October 2025  
Available Online: 1 November 2025

**Keywords:**  
Inherent Dignity; Verse of Honoring (Āyat al-Takrīm); Acquired Dignity; Tafdīl (Preferential Grace); Human Rights; Quranic Anthropology.



### Abstract

**T**he "Verse of Honoring" (Āyat al-Takrīm, Q17:70) is a foundational Quranic verse that elucidates humanity's status within the cosmos by introducing the twin concepts of "honoring" (takrīm) and "preferential grace" (tafdīl), pointing to inherent human dignity and their superiority over other creatures. This study aims to provide an ontological explanation of human dignity and to conceptually analyze its relationship with tafdīl, thereby offering a coherent and precise interpretation of the verse. Employing a library-based research method and an analytical-interpretive approach grounded in thematic exegesis (tafsīr mawḍūʿī), the research argues that a clearer understanding of inherent dignity and its connection to human superiorities can establish a theoretical basis for re-examining the Quranic system of human valuation and for rationally defending the principles of human rights from a monotheistic perspective. The findings indicate that human dignity in this verse is a divine, universal, and inalienable endowment intrinsic to the essence of the human species, existing potentially within every individual. This dignity can only become the source for enjoying human rights and status when actualized through one's voluntary pursuit of perfection. Furthermore, tafdīl is analyzed as the external manifestation of this inherent dignity in comparison to other creations, revealing a hierarchical relationship between the two concepts. The study also demonstrates that the term "kathīr" (many) in the phrase "faḍḍalnāhum 'alā kathīr mim mā khalaqnā" signifies the abundance of beings over whom humans are preferred, not a limitation that would imply the denial of human superiority over certain creatures, such as angels.

**Cite this article:** Mostashreq, M.; Bagheri, A.A. (2025). An Ontological Analysis of Human Dignity and Its Relation to Tafdīl (Preferential Grace) in the Verse of Honoring (Q17:70). *Quranic Doctrines*, 22(42), 123-154. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6801.2502>





## Extended Abstract

### Introduction

Verse 70 of *Sūrat al-Isrā'* is among the most foundational Quranic verses delineating humanity's status within the cosmic order, introducing the two key concepts of "takrīm" (honoring) and "tafḍīl" (preferential grace). The core objective of this research is to develop an ontological understanding of "human dignity" (*karāmah*) and to elucidate its relationship with *tafḍīl* in this verse—a conceptual linkage with direct implications for Islamic anthropology, the Quranic axiological system, and contemporary discourses on human rights. The principal research questions are: What is the essence of the divine dignity bestowed upon humankind, and how can the conceptual and existential relationship between *takrīm* and *tafḍīl* be analyzed to yield a coherent picture of humanity's place in the hierarchy of existence?

While classical exegetical works such as *Al-Mizān*, *Majma' al-Bayān*, and *Ibn 'Ashūr's Tafsīr* have noted certain aspects of dignity and preferential grace, they often lack theoretical cohesion and profound ontological analysis. Many such commentaries either reduce dignity to the mere conferral of material blessings or interpret its connection with *tafḍīl* in a superficial and unsystematic manner. Interpretations that equate dignity with the granting of intellect or trivialize *tafḍīl* as simply enjoying a greater share of certain bounties—without due attention to the semantic structure and existential relation between these concepts—have failed to present a comprehensive view of the human station. Contemporary studies, including the monograph *Karāmat-e Ensān dar Qur'ān* (Human Dignity in the Quran) and articles such as "The Semantics of Human Dignity in the Quran's Semantic System," "The Criterion for Human Vicegerency of God in the Two Verses of Dignity and Trust," and "A Comparative Study of Exegeses of the Verse of Dignity," have likewise fallen short of providing a coherent framework for explaining the link between *takrīm* and *tafḍīl*. Most analyses lack the requisite conceptual consistency and ontological depth, and they do not offer a systematic model for explicating the connection between humanity's inherent dignity and its external superiorities. Consequently, a significant analytical gap persists in achieving a precise and integrated understanding of inherent dignity and its relation to preferential grace.

Aiming to address this lacuna, this study investigates the semantic structure of dignity and analyzes the relationship between *takrīm* and *tafḍīl* in Q17:70. The findings hold significance for the fields of Quranic exegesis, Islamic theology, and anthropology, as a lucid exposition of inherent human dignity can enrich theoretical discourse and inform the foundations of Islamic human rights and dignity-related policymaking.

### Method

This study adopts an analytical-interpretive approach based on library research. Data were collected from a range of Quranic verses related to the concepts of dignity (*karāmah*) and preferential grace (*tafḍīl*), authoritative exegetical works, classical lexical sources, and contemporary academic studies. Source selection was guided by criteria of originality, authoritativeness, theoretical coherence, and direct relevance to the research problem. Data analysis



was conducted through systematic study, thematic note-taking, and comparative analysis of exegetical viewpoints; no empirical or field data were involved.

The analytical process commenced with a semantic examination of the term "karāmah" in lexical sources, followed by an investigation of its usage in the Quran and major commentaries. Subsequently, instances of "tafḍīl" in the Quran were analyzed, and its conceptual and existential relationship with takrīm in Q17:70 was reconstructed. Synthesizing linguistic and exegetical evidence enabled the formulation of an explanatory model clarifying inherent dignity and its external manifestations. Ethical considerations included upholding academic integrity, ensuring accurate citation, and avoiding misrepresentation.

## Results

The findings reveal that the concept of "dignity" (karāmah) in the Quran possesses a multi-layered semantic structure. Analysis of lexical and exegetical sources indicates that karāmah in the Verse of Honoring is an ontological concept denoting the intrinsic nobility of the human species—a divine, inalienable, and universal endowment granted equally to all human beings in potentiality.

The analysis of "tafḍīl" demonstrates that it signifies relative, external superiorities that are meaningful only in comparison with other creatures. A key finding is the essential distinction between takrīm and tafḍīl: takrīm pertains to the inner reality and essence of the human being, whereas tafḍīl represents its outward manifestation. This establishes a hierarchical relationship wherein preferential grace functions as the expression of inherent dignity.

Examination of the phrase "'alā kathīr mimmā khalaqnā" (over many of those We have created) shows that "kathīr" denotes the abundance of beings over whom humans are preferred; the contrast between "kathīr" (many) and "qalīl" (few) is not applicable here. Therefore, the verse does not imply the exclusion of a small group, such as angels, from this comparison. Rather, it underscores the vast range of creatures vis-à-vis whom humans possess external advantages. This interpretation is consistent with other Quranic usages of "kathīr" and aligns with exegetical discussions.

The validity of the analyses is reinforced by comparing multiple Quranic evidences, reviewing exegetical opinions, and assessing the conceptual coherence of the findings with the verse's semantic structure. The evidence confirms that the proposed model is consistent with established exegetical principles and harmonizes with linguistic, contextual, and analytical indicators.

## Conclusions

This research demonstrates that the reality of human dignity in the Quran is rooted in the very essence and existential constitution of the human being and belongs to all individuals. In contrast, tafḍīl signifies the mode in which this nobility manifests in comparison to other creatures and occupies a position subordinate to (in the hierarchy of) takrīm. The conducted analyses confirm the primary hypothesis of a hierarchical connection between the two concepts.

Linguistic analysis of the verse indicates that the phrase "'alā kathīr mimmā khalaqnā" neither implies a denial of human superiority over certain beings nor supports such an inference. Consequently, the verse emphasizes the extensive scope of creatures over whom



humans hold external privileges, providing a more accurate depiction of humanity's status within creation.

From a theoretical perspective, this study furnishes a basis for re-evaluating discussions in anthropology, ethics, and value theory, showing that the actualization of dignity plays a crucial role in ethical conduct, human responsibility, and social valuation.

On a practical level, the research can be applied in domains such as education, ethics, social policymaking, and Islamic human rights, as it presents a coherent and integrated vision of human value rooted in humanity's existential and divine reality.

Finally, questions remain regarding the process and degrees of dignity's actualization and its relation to immaterial beings, which can shape the trajectory of future research.

### ***Author Contributions***

All stages of the research—including data collection and organization, source analysis, and article writing—were carried out by the first author (Mojtaba Mostashreq). Dr. Ali-Awsat Bagheri, as the scientific supervisor, oversaw all phases of the project, including topic selection, source compilation, data analysis methodology, and final drafting, providing continuous guidance throughout the research process.

### ***Data Availability Statement***

No data are available.

### ***Acknowledgements***

The authors express their gratitude to all who contributed to the development of this article.

### ***Ethical Considerations***

The authors have adhered to principles of research ethics, avoiding data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of academic misconduct.

### ***Funding***

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

### ***Conflict of Interest***

The authors declare no conflicts of interest regarding the publication of this article.

### ***Declaration on the Use of AI Tools***

No artificial intelligence tools were used in the writing of this manuscript. The corresponding author assumes full responsibility for the content of the published work.



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

✉ مجتبی مستشرق<sup>۱</sup> | علی اوسط باقری<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: [mojtaba.mostashreq@gmail.com](mailto:mojtaba.mostashreq@gmail.com)

۲. استادیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: [bagheri@qabas.net](mailto:bagheri@qabas.net)

### چکیده

آیه تکریم (اسراء/۷)، 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 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. بر اساس 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 گردیده است که این دو مفهوم در نسبت طولی با یکدیگر گنجد. همچنین تفسیر واژه «کثیر» در عبارت «فَصَلَّنَاهُمْ عَلٰی کَثِیْرٍ 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.

### اطلاعات مقاله

#### نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۷

### کلیدواژه‌ها

کرامت ذاتی، آیه تکریم، کرامت اکتسابی، ویژگی‌های کرامت ذاتی، کرامت انسان.



**استناد:** مستشرق، مجتبی؛ باقری، علی اوسط. (۱۴۰۴). تحلیل هستی‌شناختی کرامت انسانی و نسبت آن با تفضیل در آیه تکریم. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۱۲۳-۱۵۴.  
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6801.2502>



## مقدمه

آیه تکریم یکی از آیات شاخص و بنیادین در تبیین جایگاه انسان در نظام آفرینش به شمار می‌آید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء/ ۷۰). این آیه با اشاره به تکریم و تفضیل انسان، جلوه‌های گوناگون از منزلت و برتری او در نظام هستی را مطرح می‌سازد. مسئله اصلی این تحقیق تبیین دقیق مفهوم کرامت الهی اعطاشده به انسان و فهم نسبت آن با مفهوم تفضیل در این آیه است. در واقع، هدف پژوهش پاسخ به دو پرسش بنیادین است:

الف. مراد از کرامتی که خداوند متعال به انسان اعطا کرده است چیست و چه ابعاد و ویژگی‌هایی دارد؟  
ب. رابطه مفهومی و ساختاری میان تکریم و تفضیل در این آیه چگونه تبیین پذیر 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.  
مفسران در ذیل این آیه، هر یک 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 می‌داند 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). ابن‌عاشور نیز کرامت مذکور در آیه را اختصاص مزیتی از طرف خداوند به بنی‌آدم 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 (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۳۰-۱۳۲).

با این حال، دیدگاه‌های مندرج در تفاسیر درباره تبیین چیستی کرامت الهی و نسبت آن با



تفضیل، جامعیت و انسجام نظری کافی را ندارند. تمرکز بر نعمت‌های مادی در تفسیر تفضیل، بدون در نظر گرفتن نسبت انسان با موجوداتی چون فرشتگان، تحلیل جایگاه انسان را تقلیل می‌دهد 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 ارائه شده، 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 چهارچوب 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 (یدالله‌پور، ۱۳۹۱)، کوشیده است معنای کرامت انسان را در منظومه معنایی قرآن شناسایی کند. با این حال، او به تبیین کرامت مذکور در این آیه و نسبت آن با مفهوم تفضیل نپرداخته است.

همچنین محمد رهبر و غلام‌علی عزیزی‌کیا در مقاله «ملاک خلافت انسان از خداوند در دو آیه کرامت و امانت» (رهبر و عزیزی‌کیا، ۱۴۰۱) و نیز محمدعلی رضایی و صدیق حسین در مقاله «بررسی تطبیقی تفسیر آیه کرامت» (رضایی و 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 با وجود توجه مفسران و پژوهشگران به آیه تکریم، همچنان تبیینی روشن و دقیق از حقیقت کرامت الهی، به‌ویژه در ارتباط با مفهوم تفضیل، ارائه نشده است. بیشتر تحلیل‌ها انسجام مفهومی و عمق هستی‌شناختی لازم را ندارند و فاقد چهارچوبی نظام‌مند در 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 فقط به یکی از ابعاد آیه پرداخته‌اند. در نتیجه، جای پژوهشی بنیادین و تحلیلی که به صورت نظام‌مند به واکاوی چیستی کرامت، تبیین مفهوم تفضیل و نسبت میان این دو بپردازد، همچنان خالی است.

این مقاله با هدف پاسخ به خلأهای مفهومی و تحلیلی در تفسیر آیه تکریم، می‌کوشد در دو محور به بررسی دقیق موضوع بپردازد. در محور نخست، مفهوم کرامت انسانی در قرآن بازشناسی

می‌شود، به این معنا 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 بررسی می‌شود، سپس نسبت میان «تکریم» و «تفضیل» تحلیل می‌گردد 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 تحلیلی - تفسیری، با کاربرست قواعد تفسیر موضوعی قرآن است.

## ۱. کرامت

نسبت دادن کرامت به انسان در آیه «تکریم» دلالت بر حقیقتی بنیادین دارد که نیازمند واکاوی دقیق در پرتو قرآن است. در این بخش، با تمرکز بر مفهوم کرامت، تلاش می‌شود تا ابعاد معنایی، وجودی و کارکردی آن در ساختار هستی انسان تبیین گردد. فهم این مفهوم گامی اساسی در بازشناسی ساحت انسانی از منظر قرآن به شمار می‌آید.

### ۱-۱. مفهوم‌شناسی لغوی کرامت

منابع لغوی برای ماده «کرم»، معانی متعددی ذکر کرده‌اند: شرافت، رفعت، سخاوت (فراهیدی، ۱۴۰۶، ذیل ماده «کرم»)، ارزشمندی، عزت (ابن سیده، ۱۴۲۱، ذیل ماده «کرم»)، فضیلت، عظمت، پیراستگی از زشتی و کاستی‌ها (ازهری، ۱۴۲۱، ذیل ماده «کرم»)، تفوق (مصطفوی، ۱۳۶۸، ذیل ماده «کرم»)، سیادت (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۶۸)، ضد اهانت (جوهری، ۱۴۰۴، ذیل ماده «کرم») و ضد لثامت (ابن درید، ۱۹۹۸، ذیل ماده «کرم»)، هر آنچه شایسته تحسین و ستایش باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸، ذیل ماده «کرم») و نفع‌عاری از کمبود و خواری (راغب، ۱۴۱۲، ذیل ماده «کرم»). سه معنای اخیر، معنای عامی از کرامت‌اند که به نظر می‌رسد سایر معانی از مصادیق یا آثار همین معنای عام باشند که با قراین لفظی و معنوی، به آن انصراف پیدا کرده‌اند.

واژه «کرامت» از نظر صرفی، یا مصدر ثلاثی مجرد از فعل «کَرَمَ یَکْرِمُ» است که معنای لازمی دارد (صاحب، ۱۴۱۴، ذیل ماده «کرم») و یا اسم مصدر از باب «اِکْرَام» (فراهیدی، ۱۴۰۶، ذیل ماده «کرم») و باب «تکریم» (جوهری، ۱۴۰۴، ذیل ماده «کرم») است که معنای متعددی دارد. بنابراین ماده «کرم» هم برای شرافتی که از سوی دیگری اعطا شده باشد به کار می‌رود و هم برای شرافتی که انسان



با تلاش خود به دست می‌آورد. با این حال، باید توجه داشت که در هر دو صورت، کرامت زمانی به کار 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 آن را کسب کرده و در وجودش نهادینه شده است. از این رو اگر کسی فقط یک بار کار نیکی انجام دهد یا محاسن کوچک و سطحی داشته باشد، در چنین مواردی، کاربرد ماده «کرم» مناسب نیست.

برخی بر این باورند که کرامت زمانی محقق می‌شود که ظاهر و متجلی شود (راغب، ۱۴۱۲، ذیل ماده «کرم») و در آنچه متظاهر نشود، کرامتی نخواهد بود (ابن منظور، ۱۴۰۸، ذیل ماده «کرم»). بر همین اساس، هر گاه قرآن خداوند متعال را به صفت «کریم» متصف می‌کند، در حقیقت، بر آن است تا از ظهور احسان و انعام‌های او خبر دهد. همچنین، هنگامی که قرآن انسان را «کریم» می‌خواند، اشاره به اخلاق و رفتارهای پسندیده‌ای دارد که از او ظاهر می‌شود. به همین دلیل، تا زمانی که اخلاق کریمانه از فردی ظهور پیدا نکند، به او صفت «کریم» اطلاق نمی‌گردد (راغب، ۱۴۱۲، ذیل ماده «کرم»).

کرامت، همان‌طور که وصف ممتاز شخص حقیقی است، می‌تواند صفت برجسته برای شخصیت حقوقی نیز قرار بگیرد و معرّف سیره علمی و عملی آن باشد. برای نمونه، وقتی «کرامت» وصف حکومت قرار می‌گیرد، مبین نظام خاص آن حکومت است که بر سایر حکومت‌ها از شرافت خاصی برخوردار است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۳). بنابراین، «کرامت» نحوه‌ای از وجود است که کامل‌ترین مصداق آن برای خدای سبحان ثابت است: «و ربک الأکرم» (علق/۳) و کرامتی نیست مگر آن‌که از جانب او افاضه شده باشد: «و من یهن الله فما له من مکرّم» (حج/۱۸). از آنجاکه معنای کرامت، هم بر واجب‌الوجود و هم بر ممکن‌الوجود اطلاق می‌گردد، معلوم می‌شود که این مفهوم از سنخ ماهیت نیست و داخل در هیچ مقوله ماهوی نمی‌گنجد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۹-۲۵۰)، بلکه از مفاهیم فلسفی است که از نحوه وجود انتزاع شده است و بر آن حمل می‌شود.

## ۱-۲. مفهوم‌شناسی اصطلاحی کرامت

کرامت فقط در دانش کلام کاربرد اصطلاحی دارد و به امر خارق‌العاده‌ای اطلاق می‌شود که به اذن الهی از بندگان شایسته خداوند، بدون ادعای نبوت، ظهور می‌یابد (نک: حسینی شیرازی، ۱۴۱۰، ص ۳۳۸؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۵۱؛ خرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۳۹). بر این اساس، همه کارهای خارق‌العاده‌ای که پیامبران، امامان (ع) و اولیای خدا به اذن الهی انجام می‌دهند، اما همراه با ادعای نبوت



نیستند، کرامت محسوب می‌شوند (نک: حمود، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۱۵). به امور خارق‌العاده‌ای که پیش از بعثت و ادعای نبوت، به منظور زمینه‌سازی برای نبوت ظهور می‌یابند، «ارهاص» گفته می‌شود (نک: طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۴). همچنین، به امور خارق‌العاده‌ای که به اذن الهی و به دست مدعی نبوت برای اثبات صدق ادعایش محقق می‌شود و همراه با تحدی و مطابق با ادعای اوست، «معجزه» اطلاق می‌گردد (نک: خوبی، ۱۴۱۸، ص ۳۳). اما اگر این امور خارق‌العاده مخالف ادعای فرد باشند، به آن «اهانت» گفته می‌شود (نک: تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۱۴۹).

### ۱-۳. انواع کرامت

واژه «کریم» اسم جامعی است که به هر موجودی اطلاق می‌شود که تمام شرافت و صفات نیک و پسندیده در آن جمع شده باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸، ذیل ماده «کرم»). هر چیزی که در نوع یا صنف خودش شرافتی داشته باشد «کریم» نامیده می‌شود (راغب، ۱۴۱۲، ذیل ماده «کرم»). لذا در قرآن، خداوند (نمل/۴۰) و صفاتش (رحمن/۲۷)، فرشتگان (انفطار/۱۱)، انسان (صافات/۴۲) و افعالش (اسراء/۲۳)، قرآن (واقع/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 صورت‌های گوناگون صرفی، متصف به کرامت شده‌اند.

با توجه به تنوع گسترده مواردی که در قرآن با صفت کرامت توصیف شده‌اند، روشن می‌شود که کرامت مفهومی چندبُعدی و سیال دارد و بر جنبه‌های گوناگون هستی سایه افکنده است. از این رو، برای فهم دقیق‌تر معنای کرامت می‌توان کاربردهای 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 (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۷).



## ۱-۳-۲. بر اساس کارکرد و نقش کرامت

در این دسته‌بندی، کرامت برحسب نقش و تأثیر آن در نظام هستی یا در حیات انسان سنجیده می‌شود و می‌توان آن را به سه دسته تقسیم کرد: کرامت تشریحی 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 فرایند کرامت، به دو گونه «کرامت فاعلی» و «کرامت مفعولی» تقسیم کرد. در کرامت فاعلی، موجود کریم به عنوان فاعل و منشأ کرامت مطرح است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَزَمَكُمُ الْكِرِيمُ» (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

بنابر ساحت یا عرصه‌ای که کرامت در آن ظهور و بروز می‌یابد، می‌توان آن را به دو دسته باطنی و ظاهری تقسیم کرد. 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، مانند قرآن کریم (واقعه/۷۷) که ناظر به عمق محتوای الهی، راز هستی‌شناسانه، و هدایت نوری آن است.

## ۱-۳-۵. انواع کرامت انسان

کرامت انسان به دلیل جایگاه ویژه‌اش در حوزه انسان‌شناسی دینی، بیش از سایر اقسام کرامت توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده است. از این رو، پرداختن به اقسام گوناگون کرامت انسانی گامی ضروری در شناخت جامع‌تر مقام انسان در منظومه آفرینش قرآنی است. این اقسام هر یک نمایانگر بُعدی از حقیقت وجودی انسان است.

در یک تقسیم‌بندی، با توجه به نحوه 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 دسته 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 مرتبه 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 أَتْقَاكُمْ...﴾ (حجرات/۱۳).

در مقابل، کرامت ذاتی به امتیازاتی اطلاق می‌شود که نوع انسان به صرف انسان بودن، بدون هیچ‌گونه انتخاب یا تلاش شخصی، از آن برخوردار است. از آن رو که این کرامت در نهاد آفرینشی انسان نهاده شده است، «ذاتی» نامیده می‌شود (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۸). بارزترین و در عین حال، بحث‌برانگیزترین آیه در این زمینه آیه ۷۰ سوره 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 است، نشان می‌دهد که این کرامت ناظر به همه افراد نوع بشر، اعم از مؤمن و کافر، نیکوکار و گناهکار است. اگر این تکریم فقط شامل انسان‌های مؤمن و درستکار می‌شد، بیان امتنان و سرزنش در این سیاق مناسب نبود (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۵). از این رو، کاربرد وصف «موهبتی» برای این نوع کرامت، دقیق‌تر از وصف «ذاتی» به نظر می‌رسد، چراکه اولاً این کرامت اعطای خدای متعال به انسان است، نه برخاسته از ذات فردی او، و ثانیاً در برابر کرامت‌هایی قرار دارد که با تلاش، انتخاب و اختیار انسان به دست می‌آیند. وصف «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 (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷؛ ۱۳۸۱، ص ۳۲۷-۳۲۸). کرامت‌های غیرارزشی کرامت‌هایی‌اند که بدون اختیار و انتخاب حاصل شده‌اند، زیرا 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 انسان‌اند و بار ارزشی دارند و معیار برتری در پیشگاه الهی محسوب می‌شوند: ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ (حجرات/۱۳).



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

#### ۱-۴. تبیین چیستی کرامت ذاتی

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

از منظر منطقی، این مفهوم را می‌توان با اصطلاح «ذاتی» در باب کلیات، در برابر «عرضی» (نک: 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 (نک: مظفر، ۱۴۲۸، ص ۳۷۷) مرتبط دانست. در این معنا، اگر قضیه‌ای مانند «انسان دارای کرامت ذاتی است» ساخته شود، محمول به‌گونه‌ای 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 (نک: مظفر، ۱۴۲۸، ص ۳۷۸)، درباره کرامت ذاتی انسان صادق نیست، 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» (مظفر، ۱۴۲۸، ص ۳۷۸) 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 (نک: مظفر، ۱۴۲۸، ص ۳۷۸)، 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.

واژه «اکرام» در زبان عربی به‌گونه‌ای به کار می‌رود که در صورت تعدی با «عن»، دلالت



بر پیراستگی از نواقص دارد (فراهیدی، ۱۴۰۶، ذیل ماده «کرم»)، و در صورت تعدی با «علی»، به معنای برتری و امتیاز بخشیدن است (ازهری، ۱۴۲۱، ذیل ماده). بر همین اساس، کرامت اعطاشده به انسان، نوعی افاضه الهی برای برخورداری از مرتبه‌ای ممتاز و منزه از پستی‌هاست که موجب می‌شود انسان شایسته وصف «کریم» گردد (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ذیل ماده «کرم»). در این چهارچوب، کاربرد واژه «کریم» درباره کرامت ذاتی انسان، به مثابه 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 افاضه محاسن و امتیازات وجودی، به انسان عطا شده و به این وسیله، او را بر بسیاری از مخلوقات دیگر برتری داده است.

#### ۵-۱. ویژگی‌های کرامت ذاتی

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

۱. همگانی بودن: کرامت ذاتی موهبتی است الهی که همه انسان‌ها، فارغ از تفاوت‌های جنسیتی، نژادی، دینی، اجتماعی یا اخلاقی، از آن برخوردارند، چراکه:

اولاً سیاق آیه تکریم، سیاق امتنان همراه با عتاب است، یعنی یادآوری نعمتی فراگیر برای همه 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 همه انسان‌ها، به جز حضرت آدم و همسر ایشان را شامل می‌شود. با این حال، در بسیاری از موارد قرآنی، این تعبیر حتی خود حضرت آدم و همسرش را نیز در بر می‌گیرد، مگر آن‌که قرینه‌ای خاص برخلاف آن وجود داشته باشد. برای مثال، در آیه «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ» (اعراف/ ۲۷)، تعبیر «أَبَوَيْكُم» قرینه‌ای است که نشان می‌دهد «بنی آدم» در این آیه صرفاً به نسل آدم و حوا اشاره دارد. اما در مورد آیه تکریم، پذیرش این‌که 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 سجده 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 به واسطه انسان بودن دارا هستند. با این حال، درباره 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 از سوی خداوند متعال اعطا گردیده و به اراده الهی در نهاد انسان قرار داده شده است. آیه ۷۰ سوره اسراء این معنا را با وضوح تمام بیان می‌کند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...»، که در آن فاعل فعل «کرمنا» خداوند است. این اسناد فعلی نشان می‌دهد که کرامت یادشده نتیجه افاضه 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 تعیین‌کننده نهایی از آن خداوند است. انسان صرفاً زمینه دریافت کرامت را فراهم می‌سازد، اما عطای آن همچنان از جانب خداوند صورت می‌گیرد. از این منظر، بر پایه جهان بینی توحیدی، منشأ تمام مراتب کرامت انسانی، اعم از ذاتی و اکتسابی، خداوند متعال است.

۳ و ۴. **سلب ناپذیری و برابری در برخورداری:** برخلاف کرامت اکتسابی که ممکن است به واسطه 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 به شمار می‌رود. از این رو، همه انسان‌ها به طور 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، همان‌گونه که نمی‌تواند دیگر ویژگی‌های فطری اش را حذف کند. برای مثال، همه انسان‌ها به طور 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، همه انسان‌ها از حیث روحی دارای



قدرت‌اند، اما ظهور و بروز این قدرت، به دلیل ویژگی‌های جسمی (اعم از وراثتی و محیطی) در افراد مختلف متفاوت است. لذا ممکن است فردی از لحاظ جسمی یا روانی ضعیف‌تر یا قوی‌تر از دیگری به نظر برسد، بی‌آن‌که 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 به طور 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 (نک: سادوک، ۱۳۸۵، ص ۳۴۴-۳۴۸).

**۵. 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 مایه اولیه کرامت ذاتی در همه انسان‌ها وجود دارد و همه به طور یکسان از این ویژگی برخوردارند، اما صرف وجود این ویژگی، برای کریم بودن انسان کافی نیست و برای فعلیت یافتنش نیاز به پیمودن راه کرامت است (نک: جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۹۹). به عنوان مثال، اگر معیار کرامت ذاتی را روح الهی بدانیم، وجود این روح در انسان شأنی ایجاد می‌کند که فرشتگان را به خضوع در برابر او و او می‌دارد. اما این شرط فقط شرط لازم است، یعنی بدون آن انسان صلاحیت مسجود شدن را ندارد. با این 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 (نک: جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۹۹).

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 (نک: جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۷۹-۲۸۰). از این رو، برخی دیگر از اندیشمندان همگانی بودن تکریم را به طور مطلق نمی‌پذیرند و به استناد آیه «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا»



(فرقان/۴۴)، انسان‌هایی را که به سوی حیوانیت سیر می‌کنند و حتی به مقامی پست‌تر از آن سقوط می‌نمایند، 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 (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۷-۳۳۸).

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 انسان‌اند، نه این‌که خود کرامت ذاتی باشند. بنابراین، نقض یک لازمه حقوقی مستلزم نقض اصل کرامت ذاتی نیست. لذا از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی حتی اگر برای انسان در پرتو کرامت ذاتی اش، «حق قانونی» اثبات شود، اما این به معنای آن نیست که در صورت ارتکاب هرگونه جنایتی نیز حرمتش محفوظ باشد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۵۲)، بلکه گاهی برخی انسان‌ها متناسب با اعمالی که انجام می‌دهند و جنایاتی که مرتکب می‌شوند، و به میزانی که از کرامت خویش دور می‌افتند، از لوازم این کرامت ذاتی محروم می‌شوند.

البته شاید بتوان نظر دیگری نیز در این باره چنین مطرح کرد: گاهی انسان‌ها با اعمال و رفتارشان به قدری دچار انحطاط و سقوط می‌شوند که از مرتبه انسانیت ساقط می‌گردند، چنان‌که آیت‌الله مصباح یزدی درباره آیه «وَآتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ» (اعراف/۱۷۵) می‌نویسد: «انسان به دلیل داشتن همین کرامت، دارای تکالیف سنگینی می‌گردد که در صورت عدم انجام آن‌ها از انسانیت ساقط می‌گردد و بلکه از هر جنبنده‌ای پست‌تر می‌شود» (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، 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 از مرتبه انسانیت سقوط نکرده باشد. هر کس به تناسب سقوطش از مرتبه انسانیت، از لوازم این کرامت محروم خواهد شد، تا جایی که ممکن است به طور کلی از مرتبه انسانیت ساقط گردد، چنان‌که مؤلف میزان می‌نویسد: از نظر اسلام، کسی که دین



و حکومت دینی را نپذیرد یا حتی ذمه و تبعیت از حکومت دینی را گردن نهد، از جرگه انسانی 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 کند و بنده خود قرار دهد (نک: 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 است و دیگر نمی‌توان به او انسان اطلاق کرد. این در حالی است که قول دوم آن شخص را از جرگه انسانی خارج نمی‌کند، بلکه با حفظ تعریف انسانیت برای او، وی 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 توجه علما و به‌ویژه مفسران را به خود جلب کرده است، چراکه این دو واژه، در آیه تکریم هم‌نشین شده‌اند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاَهُمْ فِي الْبَرِّ 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؟ به‌طور کلی، رابطه «تکریم» و «تفضیل» در این آیه چگونه باید تفسیر شود؟

### ۲-۱. مفهوم‌شناسی تفضیل

واژه «فضل» و «فضیلت» در تقابل با «نقص» و «نقیصه» قرار دارد (جوهری، ۱۴۰۴، ذیل ماده «فضل») و در اصل به معنای زیادت (ابن فارس، ۱۴۰۴، ذیل ماده «فضل») و برتری (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ذیل 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 (نک: 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 (نک: راغب، ۱۴۱۲، ذیل ماده «فضل»). همچنین، فضیلت می‌تواند در ساحت‌های مادی یا معنوی معنا یابد (نک: قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ذیل ماده «فضل»).

## ۲-۲. تفضیل در قرآن

در فضای قرآنی، واژه «تفضیل» به‌طور گسترده‌ای در موارد گوناگون به کار رفته است و بر برتری دادن و یا امتیاز بخشیدن در امور تکوینی یا تشریحی دلالت دارد (نک: غریبی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۵۷-۵۹)، مانند برتری دادن برخی پیامبران بر برخی دیگر: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ 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 وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»، ممکن است این برتری ناظر به تفاوت درجات آنان در دریافت وحی، برخورداری از معجزات، داشتن شریعت مستقل یا گستره تأثیرگذاری رسالت ایشان باشد. همچنین مانند برتری مردان بر زنان: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ...» (نساء/ ۳۴) که با توجه به تعبیر «قوامون»، این برتری می‌تواند مربوط به برتری تکوینی و نقش‌های طبیعی میان آن دو باشد (نک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۴، ص ۳۴۳).

همه این نمونه‌ها بر نوعی ترجیح و تمایز خاص دلالت دارند. بنابراین، «تفضیل» ناظر به برتری تشکیکی و تدرجی میان موجودات است، نه به معنای دوگانگی مطلق یا تبعیض ارزشی. نکته 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» دلالت بر مراتب و درجات متفاوت در کمال یا مسئولیت 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 منظومه آفرینش است. در این آیه دو کلیدواژه «تکریم» و «تفضیل» در کنار یکدیگر آمده‌اند: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرُوجِ 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 مفهومی مستقل و در عرض تکریم است؟ به عبارت دیگر، آیا تفضیل نحوه‌ای از تکریم است یا امری جداگانه که در ادامه 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، به‌گونه‌ای که «تکریم» معنایی نفسی دارد و ناظر به برتری در ویژگی‌هایی است که به انسان اختصاص دارند و در دیگر مخلوقات یافت نمی‌شوند، درحالی‌که «تفضیل» معنایی اضافی دارد و بر فزونی در ویژگی‌هایی دلالت می‌کند که میان انسان و دیگر موجودات مشترک است (نک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۶).

بر اساس این دیدگاه، در آیه مورد بحث، «تکریم» و «تفضیل» قسیم یکدیگرند 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 به‌گونه‌ای 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 واژه «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. فقط در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم عبارتی مشابه آمده است: «فالكرامة عزة و تفوق في نفس الشيء و لا يلاحظ 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، برخلاف «تفضیل» که برتری را در نسبت با دیگران (مادون) می‌سنجد. برای مثال، برتری یک فرد را می‌توان 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 واژه «تفضیل» همواره با حرف اضافه «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 آیه ۶۲ سوره اسراء، «تکریم» با «علی» ذکر شده است. در این مورد خاص، به نظر می‌رسد که «تکریم» در معنایی به کار رفته است که «تفضیل» را نیز در بر می‌گیرد. به تعبیر دیگر، وقتی «تکریم» با «علی» همراه شود، بار معنایی «تفضیل» در آن اِشْراب می‌شود، چنان‌که علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ...» (اسراء/۶۲)، آن را به معنای «تفضیل» دانسته است (نک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۴۵). دیگر مفسران نیز همین برداشت را ارائه داده‌اند (برای نمونه، نک: 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 «کرمنا» اشاره به مواهبی



دارد که خداوند در سرشت انسان قرار داده و او را با آن ویژگی‌ها آفریده است، درحالی‌که «فَضَّلْنَا» ناظر به فضایی است که انسان با توفیق الهی کسب می‌کند (نک: 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 (نک: 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 (نک: 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 «فَضَّلْنَا» را صرفاً ناظر به فضایی دانست که مؤمنان با توفیق الهی به دست می‌آورند.

### ۲-۳-۱. کیستی مفضل علیه

در آیه تکریم، پس از ذکر تعبیر «وَفَضَّلْنَا هُمْ» گروهی به عنوان طرف مقایسه و قیاس فضیلت معرفی نشده‌اند، بلکه 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 می‌نهد که مراد از «کثیر» چیست، و از سوی دیگر، آیا می‌تواند حاکی از نوعی گستردگی یا اهمیت در دامنه 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 شود و دیدگاه برگزیده با تحلیل قرآنی و عقلی تبیین گردد.

برخی از مفسران «کثیر» را به معنای «جمیع» دانسته‌اند و مدعی هستند که به استناد این آیه، خداوند متعال انسان را بر همه مخلوقات شرافت و برتری بخشیده است (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲). در مقابل، بسیاری از مفسران «کثیر» را به معنای «بیشتر» در برابر «کمتر» دانسته 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، نک: 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 آیه 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 به طور طبیعی از شمول آن خارج‌اند (نک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۷-۱۵۸).

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

با این مقدمه، می‌توان این برداشت را که «کثیر» در برابر «قلیل» به کار رفته و لازمه آن نفی فضیلت انسان نسبت به گروهی اندک از مخلوقات است، چنین نقد کرد که اولاً کاربردهای واژه «کثیر» نشان می‌دهد که این لفظ الزاماً در مقابل «قلیل» به کار نمی‌رود، مگر قرینه‌ای بر آن دلالت داشته باشد. برخلاف واژه «اکثر» که همواره دلالت مقایسه‌ای دارد و در برابر «اقل» می‌نشیند، واژه «کثیر» صرفاً بر فراوانی در موصوف خود دلالت دارد، بدون آن‌که ناظر به طرف مقابل باشد (نک: قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ذیل ماده «کثر»). برای نمونه، در آیاتی چون «وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا» (آل عمران/۴۱)، «وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رِثْيُونٌ كَثِيرٌ» (آل عمران/۱۴۶)، و «وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره/۲۶۹)، واژه «کثیر» صرفاً 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 وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا...» (بقره/۲۶) و «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ... وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ...» (حج/۱۸).

بنابراین، تعبیر «كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا» در آیه تکریم، ناظر به مقایسه با «قلیل» نیست، بلکه صرفاً به کثرت مفضّل علیه اشاره دارد. لذا معنای آیه چنین خواهد بود: «إِنَّا فَضَّلْنَاكُمْ عَلَى مَنْ خَلَقْنَاكُمْ وَ هُمْ كَثِيرٌ»، یعنی ما انسان‌ها را بر سایر مخلوقات که بسیارند، برتری بخشیدیم (نک: سیدمرتضی، ۱۴۳۱، ص ۴۱-۴۲). این نوع کاربرد در زبان عربی فصیح نیز رایج است. برای مثال، وقتی کسی می‌گوید: «أَعْطَيْتَ كَثِيرًا مِنْ مَالِي»، مراد آن نیست که قسمت اعظمی از مالش را عطا کرده باشد و بخشی دیگر را خیر، بلکه غرض تأکید بر فراوانی چیزی است که بخشیده است (نک: سیدمرتضی، ۱۴۳۱، ص ۳۹-۴۰).

در این صورت، «من» در ترکیب «مِمَّنْ خَلَقْنَا» بیانیه خواهد بود (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲). چنین فهمی در دیگر آیات مشابه با ترکیب «کثیر من...» 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، مانند اعتراف شیطان به برتری انسان بر خود (اسراء/۶۲)، داستان خلافت الهی انسان (بقره/۳۰) و تعلیم اسماء به او (بقره/۳۱). با توجه به این شواهد، تفسیر ترکیب «كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا» به گونه‌ای که لزوماً قلیلی از مخلوقات از دایره مفضل علیه خارج شوند، پذیرفتنی نیست. حتی اگر این نکته را نیز نادیده بگیریم، در نهایت می‌توان پذیرفت که این تعبیر ذوجهین است، اما با توجه به قراین یادشده، معنای غیرتخصصی آن رجحان می‌یابد و متعین می‌شود (نک: سیدمرتضی، ۱۴۳۱، ص ۴۱).

ثالثاً در پاسخ به این استدلال که غرض آیه شمارش نعمت‌های مادی است و ملائکه به طور تخصصی خارج از بحث قرار می‌گیرند (نک: طباطبایی، 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 به دلیل آشنایی ذهنی او با این گونه نعمت‌ها ذکر شده‌اند، همان‌گونه که در آیاتی چون «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾» (غاشیه/۱۷-۲۰)، به موجودات محسوس و آشنا اشاره شده است، بی‌آنکه این اشاره دلالت بر انحصار قدرت الهی در همین موارد داشته باشد.

با این حال، برخی مفسران به رغم این که قائل به برتری ملائکه بر بنی آدم‌اند، اما انبیا و اوصیای الهی را برتر از همه مخلوقات، از جمله فرشتگان می‌دانند. آنان این برتری را مبتنی بر خلقت نوری آنان در عالم عقول دانسته‌اند (نک: طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۸۵-۲۸۶).

### نتیجه‌گیری

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 به دلیل وابستگی آن به حیث انسانی مشترک در همه افراد، سلب‌ناپذیر است و جنبه‌ای بالقوه دارد، به گونه‌ای 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، به این 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 ادامه 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 رابطه مند آن در ساحت هستی است. در تحلیل ترکیب «فَضَّلْنَا هُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»، این پژوهش دیدگاهی را تقویت می‌کند که واژه «کثیر» ناظر به فراوانی مفضّل علیه است نه تقابل با «قلیل». از این رو، تعبیر مزبور دلالتی بر نفی برتری انسان بر برخی مخلوقات، از جمله ملائکه ندارد. مقاله حاضر با رویکرد تحلیلی، تفسیری و با تمرکز بر نسبت مفهومی میان «تکریم» و «تفضیل» کوشید قرائتی نو و منسجم از منزلت انسان در آیه تکریم ارائه دهد و کرامت انسانی را به عنوان رکن بنیادین در نظام ارزش گذاری قرآنی تبیین نماید.

## ملاحظات اخلاقی

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوء رفتار پژوهشی اجتناب کرده و نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

### مشارکت نویسندگان

مراحل پژوهش، از جمله گردآوری و سازمان دهی داده‌ها، تحلیل منابع و نگارش مقاله، توسط نویسنده اول انجام شده است. نویسنده دوم بر تمامی مراحل پژوهش، از جمله انتخاب موضوع، گردآوری منابع، شیوه تحلیل داده‌ها و تدوین نهایی مقاله، نظارت کامل داشته و با راهنمایی‌های مستمر، روند پژوهش را هدایت کرده است.

### تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در نگارش این مقاله هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

### حامی مالی

این مقاله هیچ کمک مالی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.



## سپاسگزاری

نویسندگان از همه کسانی که در شکل‌گیری این مقاله نقش داشتند، سپاسگزاری می‌کنند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## فهرست منابع

## قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۹۸م). **جمهرة اللغة**. بیروت: دار العلم للملایین.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). **المحکم و المحيط الأعظم**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). **تفسیر التحریر و التنویر** (تفسیر ابن عاشور). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۰۸ق). **لسان العرب**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). **تهذیب اللغة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزیل و أسرار التاویل**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶م). **موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم**. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۰. جعفری، محمد تقی. (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.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۶ش). **کرامت در قرآن**. تهران: رجا.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم**. (ج ۱۴: صورت و سیرت انسان در قرآن). قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵ش). **سرچشمه اندیشه**. (ج ۲). قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). **انسان از آغاز تا انجام**. قم: اسراء.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). **تاج اللغة و صحاح العربیة** (الصحاح). بیروت: دار العلم للملایین.
۱۶. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۱۰ق). **القول السدید فی شرح التجرید**. قم: دار الإیمان.
۱۷. حمود، محمد جمیل. (۱۴۲۱ق). **الفوائد البهیة فی شرح عقائد الإمامیة**. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۱۸. حلی، جمال الدین. (۱۴۱۳ق). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**. (با تعلیقات حسن حسن زاده). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. خرازی، سید محسن. (۱۴۱۷ق). **بداية المعارف فی شرح عقائد الامامیة**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۰. خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). **البيان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوی.
۲۱. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). **لغتنامه**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. بیروت: دار الشامیة.
۲۳. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ حسین، صدیق. (۱۳۹۳ش). **بررسی تطبیقی تفسیر آیه کرامت**. **مطالعات**

- تفسیری، ۵ (۱۹)، ۱۱۱-۱۲۶. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22287256.1393.5.19.6.4>
۲۴. رهبر، محمد؛ عزیزی‌کیا، غلام‌علی. (۱۴۰۱ش). ملاک خلافت انسان از خداوند در دو آیه کرامت و امانت. معرفت، ۳۱ (۲۹۳)، ۵۱-۵۹.
۲۵. زمخشری، محمد بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف. بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۶. سادوک، بنیامین؛ سادوک، ویرجینیا. (۱۳۸۵ش). خلاصه روان‌پزشکی، (ج سوم). ترجمه نصرت‌الله پورافکاری. تهران: شهرآب.
۲۷. سیدمرتضی، علی بن حسین. (۱۴۳۱ق). تفسیر الشریف المرتضی. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲۸. صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الكتب.
۲۹. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۵۲ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناخرسرو.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. طبیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). أطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.
۳۴. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۳۵. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۶ق). کتاب العين. قم: دار الهجرة.
۳۷. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: دار الهجرة.
۳۸. قرشی بنابی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۳۹. غریبی، محمد مهدی؛ صفری، علی؛ مهدوی‌راد، محمدعلی. (۱۴۰۱ش). مقایسه مفهوم قرآنی تفضیل با مفهوم تبعیض در علوم اجتماعی و استلزامات آن در مباحث جنسیتی. آموزه‌های قرآنی، ۱۹ (۳۶)، ۷۴-۵۱. <https://doi.org/10.30513/qd.2021.1925.1387>
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰ش). به سوی خودسازی، (نگارش کریم سبحانی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۶ش). نظریه حقوقی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۳. معین، محمد. (۱۳۸۸ش). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۴۵. مظفر، محمدرضا. (۱۴۲۸ق). المنطق. قم: مؤسسة النشر الإسلامية.
۴۶. یدالله پور، بهروز. (۱۳۸۸ش). معناشناسی کرامت انسان در قرآن. پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، ۲، ۱۱۹-۱۴۱.
۴۷. یدالله پور، بهروز. (۱۳۹۱ش). کرامت انسان در قرآن. قم: ادیان.



## References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. (1999). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tāwīl* [The Lights of Revelation and the Secrets of Interpretation]. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
2. Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (1986). *Kitāb al-‘Ayn* [The Book of al-‘Ayn]. Qom: Dār al-Hijrah. [In Arabic]
3. Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. (1994). *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’ al-Mathānī* [The Spirit of Meanings in the Exegesis of the Great Quran and the Seven Repeated Verses]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
4. Al-Zabīdī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. (2000). *Tahdhīb al-Lughah* [Language Refinement]. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
5. Al-‘Askarī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh. (1980). *Al-Furūq fī al-Lughah* [Differences in Language]. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah. [In Arabic]
6. Dehkhodā, ‘Alī Akbar. (1998). *Lughatnāmah-yi Dehkhodā* [Dehkhoda Dictionary]. Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]
7. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. (2000). *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Mafātīḥ al-Ghayb) [The Great Exegesis (Keys of the Unseen)]. Beirut: *Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī*. [In Arabic]
8. Al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1995). *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Sharḥ al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi‘ī* [The Illuminating Lamp in the Rare Terms of the Great Commentary by al-Rāfi‘ī]. Qom: Dār al-Hijrah. [In Arabic]
9. Gharībī, Muḥammad Mahdī; Šafarī, ‘Alī; Mahdavi Rād, Muḥammad ‘Alī. (2022). Comparison of the Quranic concept of preference with the concept of discrimination in social sciences and its implications in gender studies. *Qur’anic Teachings*, 19 (36), 51–74. <https://doi.org/10.30513/qd.2021.1925.1387>. [in Persian]
10. Ḥammūd, Muḥammad Jamīl. (2000). *Al-Fawā’id al-Bahīyyah fī Sharḥ ‘Aqā’id al-Imāmiyyah* [The Splendid Benefits in the Explanation of the Imami Beliefs]. Beirut: Al-Mu’assasah al-‘Ilmī. [In Arabic]
11. Al-Ḥillī, Jamāl al-Dīn. (1993). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād* [Revealing the Intention in the Explanation of Abstraction of Belief]. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]



12. Al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, Sayyid Muḥammad. (1990). *Al-Qawl al-Sadīd fī Sharḥ al-Tajrīd* [The Correct Statement in the Explanation of the Abstraction]. Qom: Dār al-Īmān. [In Arabic]
13. Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Tāhir. (1999). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* [The Explanation and Enlightenment Exegesis]. Beirut: Al-Mu'assasah al-Tārīkhiyyah al-'Arabiyyah. [In Arabic]
14. Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1998). *Jamharat al-Lughah* [Compendium of the Language]. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyyīn. [In Arabic]
15. Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1984). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* [Dictionary of Language Measures]. Qom: Maktab al-'Ilm al-Islāmī. [In Arabic]
16. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1988). *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
17. Ibn Sīdah, 'Alī ibn Ismā'īl. (2000). *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A'zam* [The Supreme Precision and Surrounding]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah. [In Arabic]
18. Jafārī, Muḥammad. (1991). *Research on the Two Systems of International Human Rights from the Perspective of Islam and the West and Their Comparison*. Tehran: Office of International Legal Services, Islamic Republic of Iran. [In Persian]
19. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (1987). *Dignity in the Quran*. Tehran: Rajā. [in Persian]
20. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2002). *Thematic Tafsīr of the Holy Quran*, Vol. 14 (Form and Conduct of Human in the Quran). Qom: Isrā'. [in Persian]
21. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2006). *Source of Thought*, Vol. 2. Qom: Isrā'. [in Persian]
22. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2010). *Human from Beginning to End*. Qom: Isrā'. [in Persian]
23. Al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (1984). *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah* [The Crown of Language and Authentic Arabic]. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyyīn. [In Arabic]
24. Al-Kharāzī, Sayyid Muḥsin. (1996). *Bidāyat al-Ma'ārif fī Sharḥ 'Aqā'id al-Imāmīyyah* [The Beginning of Knowledge in the Explanation of Imami Beliefs]. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
25. Al-Khoei, Abū al-Qāsim. (1998). *Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Exposition in Quranic Exegesis]. Qom: Institute for the Revival of Imam Khoei's Works. [In Arabic]
26. Makārim Shīrāzī, Nāṣir, et al. (1992). *Tafsīr-i Nimūnah* [Exemplary Exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah. [in Persian]
27. Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (2001). *Towards Self-Development*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]



28. Mişbāh Yazdī, Muḥammad Taqī. (2017). *Islamic Legal Theory*, Vol. 1. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
29. Mu'īn, Muḥammad. (2009). *Mu'īn Persian Dictionary*. Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
30. Muşṭafawī, Ḥasan. (1989). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm* [Investigation of the Words of the Holy Quran]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Persian]
31. Al-Mudhaffar, Muḥammad Riḍā. (2007). *Al-Manṭiq* [Logic]. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
32. Qureshī Banābī, 'Alī Akbar. (1992). *Qāmūs al-Qur'ān* [Quran Dictionary]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah. [in Persian]
33. Rāghib al-Işfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1993). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* [Vocabulary of the Quran]. Beirut: Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
34. Rahbar, Mahdī; 'Azīzī Kiyā, Gholāmrezā. (2022). Criterion of human caliphate from God in the two verses of dignity and trustworthiness. *Ma'rifat*, 31 (293), 51–59. [in Persian]
35. Rezā'ī Işfahānī, Muḥammad 'Alī; Ḥusaynī, Sayyid Ḥamid. (2014). Comparative study of the interpretation of the verse on dignity. *Tafsīr Studies*, 5 (19), 111–126. <https://doi.org/10.1001.1.22287256.1393.5.19.6.4>. [in Persian]
36. Sadock, Benjamin; Sadock, Virginia. (2006). *Summary of Psychiatry*, Vol. 3. Tehran: Shahrab. [in Persian]
37. Al-Şāḥib, Ismā'īl ibn 'Abbād. (1995). *Al-Muḥīṭ fī al-Lughah* [The Surrounding in Language]. Beirut: 'Ālam al-Kutub. [In Arabic]
38. Al-Sayyid al-Murtaḍā, 'Alī ibn al-Ḥusayn. (2010). *Tafsīr al-Sharīf al-Murtaḍā* [The Exegesis of al-Sharīf al-Murtaḍā]. Beirut: Al-'Ilmī Printing Institute. [In Arabic]
39. Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan. (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* [Compendium of Quranic Exegesis]. Tehran: Nāşir Khusrow. [in Persian]
40. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1973). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in Quranic Exegesis]. Beirut: Al-'Ilmī Printing Institute. [In Arabic]
41. Ṭayyib, 'Abd al-Ḥusayn. (1990). *Aṭīb al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Best Quranic Exegesis]. Tehran: Islām. [in Persian]
42. Tahānavī, Muḥammad A'lā. (1996). *Mawsū'at Kashshāf Işṭilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm* [Encyclopedia of Terms of Arts and Sciences]. Beirut: Maktabat Lubnān Nāşirūn. [In Persian]



43. Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Clarification in Quranic Exegesis]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
44. Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. (1987). *Tajrīd al-I'tiqād* [Abstraction of Belief]. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
45. Yadollāhpūr, Bahrūz. (2009). *Semantics of human dignity in the Quran*. Pazhūheshnāmah-yi 'Ulūm va Ma'ārif-i Qur'ān-i Karīm, 2, 119–141. [in Persian]
46. Yadollāhpūr, Bahrūz. (2012). *Human Dignity in the Quran*. Qom: Adyān. [in Persian]
47. Al-Zamaksharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1987). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tawīl* [Revealing the Truths of the Quranic Ambiguities and Key Interpretations]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]

