

عقلانیت، مهم‌ترین مبنای کرامت انسانی

دکتر حسین حبیبی*

چکیده

بدون تردید، روح و جوهره اصلی مطالبات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی انسان‌ها، در حوزه حقوق شهروندی و بشری، کرامت انسانی است. کرامت انسانی بر اساس بینش‌ها و نگرش‌های مکاتب فلسفی و اخلاقی، تبیین‌های متفاوتی پیدا کرده است. این تحقیق در پی تبیین مبانی و معیارهای کرامت انسان در آرا و نظریات اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی است. در توصیف کرامت انسان و مبانی آن می‌توان گفت در آموزه‌های دینی و دیدگاه‌های فلسفی، کرامت انسانی به کرامت تکوینی یا غیر اختیاری و کرامت تشریحی یا اختیاری تقسیم شده و مواردی چون عقل، اراده، فطرت، خلافت و امانت، به عنوان بنیاد و مبنای کرامت تکوینی بیان شده است. کرامت تکوینی از آنجا که قهری و غیر اختیاری است، اولاً کلیه افراد انسانی را بدون توجه به عوارض وجودی و اتفاقی آنها شامل می‌شود و ثانیاً حداقلی و مربوط به حوزه زندگی این جهانی و مبنای حقوق عمومی، مشترک و طبیعی است. آنچه در این نوشتار مورد توجه و تأکید قرار گرفته، کرامت حداقلی و اثبات این واقعیت است که عقل و خرد انسانی یگانه مبنای کرامت ذاتی (تکوینی) و بنیاد حقوق ذاتی و اساسی بشر می‌باشد.

کلید واژه‌ها: کرامت، عقلانیت، اراده، فطرت، خلافت و امانت.

مقدمه

در بینش اسلامی، انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات و گل سر سبده هستی، مورد تفضیل و تکریم ویژه الهی قرار گرفته است. در این نگاه انسان در مقایسه با دیگر مخلوقات از استعدادها، نعمت‌ها، قابلیت‌های عظیم و ارجمندی برخوردار گردیده است. این ظرفیت‌ها و توانایی‌های سترگ و بی‌بدیل که به صورت تکوینی در وجود انسان قرار داده شده بدین منظور است که انسان با بهره‌گیری از این قابلیت‌ها و استعدادهای خدادادی ضمن رهایی از اسارت کشش‌ها و گرایش‌های طبیعی و حیوانی، مانند تجاوز، حق‌کشی، تبعیض، انحصار طلبی و...، بتواند در پهنه حیات اجتماعی-سیاسی خود، به سمت ارزش‌ها، گرایش‌ها و کوشش‌های فطری و انسانی مانند امنیت، عدالت، برابری و تعالی روحی، حرکت نماید و با تکیه بر کرامت انسانی و احترام به حقوق ذاتی و مساوی، محیط و جغرافیای زندگی اجتماعی را، عاری از هر گونه وحشت، توحش و انارش‌یسم نمایند و همه انسان‌ها، با بهره‌گیری از استعدادها، ظرفیت‌ها و قابلیت‌های تکوینی و ذاتی خویش به حیات لذت بخش، سعادت آفرین و معقول اجتماعی دست یابد و به عالی‌ترین هدف آفرینش انسان، یعنی ربوبیت رحمانی نزدیک شود.

پژوهش پیرامون موضوع تحقیق، بدین جهت ضرورت یافته که کرامت انسانی به‌عنوان سنگ بنای ساختمان حقوق و مطالبات انسانی، باید مبتنی بر واقعیت همگانی، همه‌جایی و مشترک میان افراد انسانی باشد، تا از رهگذر آن به یک مجموعه حقوق مشترک، عمومی، طبیعی و منظم، دست یافت، این قلم بر این فرضیه تأکید دارد که در میان همه قابلیت‌ها و ظرفیت‌های وجودی انسان، تنها عقل و خرد انسانی است که می‌تواند مبنای کرامت ذاتی و تکوینی قرار گیرد.

کرامت

تمام نظام‌های حقوقی جهان در ابعاد وسیع زندگی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی بر محوریت کرامت انسانی سامان یافته است. هر چند که در تعریف و توصیف آن وحدت نظر وجود ندارد و مکاتب مختلف فلسفی-سیاسی، اومانستی، و... کرامت انسانی را مطابق با بینش‌ها و گرایش‌های خاص خود تبیین و تفسیر کرده است و اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی، دیدگاه ویژه‌ای راجع به کرامت دارند.

کرامت در لغت

کرامت واژه عربی است و معادل دقیق فارسی ندارد اما در کتاب‌های لغت، معانی مختلفی برای آن بیان شده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: بزرگی ورزیدن، جوانمرد گردیدن، ارزش، حرمت، حیثیت، بزرگی، بزرگواری، جوانمردی، عزت، شرافت، شأن، مقام، موقعیت، درجه، رتبه، جایگاه، منزلت، نزاهت از فرومایگی و پاک بودن از آلودگی‌ها و بخشش. البته امور خارق العاده را که اولیای الهی انجام می‌دهند نیز کرامت گویند. (معین، ۱۳۶۰، ۳: ۲۹۲۹ و دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۱: ۱۶۰۷۰)

از مجموع معانی گفته شده می‌توان نتیجه گرفت که کرامت و کریم (از ریشه کرم) عبارت است از: شرافت، بزرگواری، عزت و برتری یک شیئی بدون در نظر گرفتن چیزی دیگری که از آن پایین‌تر باشد و در این میان شرافت و بزرگواری محوری‌ترین معنای کرامت است و سایر معانی از لوازم آن می‌باشد.

کرامت در اصطلاح

کرامت در اصطلاح، عبارت از این است که انسان دارای حرمت است و حق دارد به طور محترمانه زیست کند و کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش حیثیت او را با خطر مواجه سازد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۹۱) کرامت عبارت است از پاک بودن از آلودگی‌ها، عزت و شرف و کمال مخصوص به آن که کرامت به او نسبت داده می‌شود. (جعفری، ۱۳۸۴: ۲۷۹) کرامت همان نزاهت از پستی و فرومایگی است (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۲۱).

اقسام کرامت

کرامت در یک تقسیم‌بندی به کرامت تکوینی و تشریحی یا ذاتی و اکتسابی یا غیر اختیاری و اختیاری و یا حداقلی و حداکثری تقسیم می‌شود و منظور از کرامت تکوینی یا حداقلی، کرامتی است که برخاسته از توانایی‌ها، قابلیت‌ها و نعمت‌های تکوینی و الهی موجود در وجود انسان باشد؛ مانند عقل، اراده و اختیار، فطرت، خلافت و امانت‌داری الهی. در این پژوهش کرامت با همین مفهوم مورد بحث و کنکاش قرار می‌گیرد. همین مفهوم کرامت است که مبنای حقوق عمومی در زندگی سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد. اما کرامت تشریحی، اکتسابی یا حداکثری کرامتی است که انسان از رهگذر اعمال اختیاری جهت

حرکت در مسیر عبودیت و بندگی الهی و کسب درجات و کمالات معنوی آن را تحصیل و کسب می‌کند.

عقل

عقل بزرگترین نعمت الهی و مهمترین ابزار معرفت انسانی است. حیات حقیقی انسان همان حیات معقول است و در صورت عدم استفاده از ابزار عقل، بدون تردید، زندگی انسان در سطح حیات حیوانی تنزل می‌یابد. این حق مسلم انسانی است که صاحب ارزشی‌ترین حیات در نظام طبیعت باشد. این حق جز در سایه استفاده از علم و عمل صالح که اولی محصول عقل نظری و دیگری ثمره و نتیجه عقل عملی است، به دست نمی‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۸۶).

مفهوم عقل

واژه عقل، در لغت به معنای بستن و گره زدن است. از این‌رو، ادراکاتی که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی به آنها بسته، عقل نامیده می‌شود. مدرکات آدمی و آن قوه‌ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد نیز «عقل» گویند. در مقابل این عقل، جنون، سفاهت، حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها کمبود نیروی عقل است و این کمبود به اعتباری جنون و به اعتباری دیگر سفاهت و به اعتبار سوم حماقت و به اعتبار چهارم جهل نامیده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۱)

عقل، مبنای کرامت انسانی

بدون تردید انسان دارای ابعاد وجودی مختلفی می‌باشد. حال این پرسش مطرح است که با توجه به این ابعاد وجودی، مبنا و منشأ کرامت انسانی چیست؟ متفکران و اندیشمندان اسلامی با توجه به مبانی فلسفی و تفسیری خود دیدگاه‌های مختلفی ارائه نموده‌اند. برخی از متفکران مبنای کرامت انسانی را عقلانیت و خردمندی دانسته و معتقدند که عقل تنها فصل ممیز و مقوم انسان و وجه تمایز آن از سایر موجودات می‌باشد. عقل تاج افتخاری است که تنها بر سر انسان نهاده شده است و موجودات دیگر کره خاکی، از این نعمت خدادادی محروم‌اند. وجه کرامت و شرافت انسان، تنها همین نیرو و نعمت است.

اساساً تفاوت کرامت و فضیلت انسانی در این است که کرامت نعمتی است که خداوند منحصرأ آن را به انسان عطا کرده است و فضیلت موهبتی است که به انسان به صورت عالی تر و کامل تر تعلق گرفته است. به دیگر سخن، بنی آدم در میان سایر موجودات عالم از یک ویژگی و خصیصه ذاتی برخوردار گردیده است. و به خاطر همان خصیصه نسبت به سایر موجودات جهان امتیاز یافته است. آن خصیصه نیروی عقلی است که به وسیله آن، انسان حق را از باطل، خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱۵)

نویسنده تفسیر المیزان، می افزاید: این که مفسرین گفته اند، که مقصود از آن خصیصه، مسئله نطق و گویایی است، و یا انگشت داشتن و یا خوش ترکیبی و حسن صورت و یا تسلط بر سایر مخلوقات و تسخیر آنها و... است، هیچ یک صحیح نمی باشد. زیرا بعضی از آنها بعد از داشتن عقل پیدا می شود. یعنی ابتدا عقل وجود پیدا می کند، سپس خط و نطق و تسلط بر سایر مخلوقات. بعضی دیگرش از مصادیق تفضیل است نه تکریم چون در سایر مخلوقات هم مقدار کمترش وجود دارد. بنابراین تکریم انسان به برخورداری از عقل است که به هیچ موجود دیگر داده نشده است. انسان به وسیله آن خیر را از شر، نافع را از مضر و نیک را از بد تمیز می دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱۵)

کرامت، معقول ثانی فلسفی

تقسیم مفاهیم و تعریف اصطلاحات در هر علمی، به رغم آن که از مغالطات لفظی و معنوی، جلوگیری و صیانت می کند، نمایانگر روابط منطقی مجموعه مسایل و موضوعات آن علم نیز می باشد. فیلسوفان مسلمان با دقت نظر تمام، اصطلاحات فلسفی و منطقی را از یکدیگر تفکیک و متمایز نموده که با توجه به این دسته بندی ها، می توان گفت کرامت از نوع معقول ثانی فلسفی است که در ادامه روشن تر خواهد شد.

کرامت از دیدگاه ابن سینا

از نظر ابن سینا، معقولات یا مفاهیم کلی مورد استفاده در علوم و معارف عقلی، بر دو دسته اند، معقول اولی و معقول ثانیه، معقول اولی مفاهیمی هستند که از اشیا و ماهیات موجود در خارج حکایت دارند مانند مفهوم انسان، حیوان، درخت، گیاه، آب، خاک، آسمان، زمین و ... این قبیل مفاهیم، بر امور موجود در خارج حمل می گردد، اموری مانند

زید، حامد، محمود و ... را ابتدا از طریق حواس درک می‌کنیم و سپس ذهن به صورت خودکار مفهوم کلی انسان را از آن انتزاع و برآن حمل می‌کند، اگر چه حمل یک فعالیت ذهنی است، اما موضوعی که انسان بر او حمل می‌شود در خارج از ذهن وجود دارد و این حمل، خودکار و بدون نیاز به تأمل صورت می‌گیرد، به عبارتی اتصاف و عروض این قبیل مفاهیم در خارج است.

معقولات ثانیه، بر دو قسم است، معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی، اموری مانند علت، معلول وجود، ماهیت، وجوب، امکان و مانند آن از نوع معقول ثانی فلسفی است و معقول ثانی فلسفی مفاهیمی هستند که مانند معقول اولی بر امور موجود در خارج حمل می‌گردد با این تفاوت که حمل در معقول اولی به صورت خودکار انجام می‌شود و در اینجا حمل نیاز به فعالیت و تلاش ذهن دارد. به طور مثال ذهن در ابتدا باید آب را تصور کند و سپس رطوبت ناشی از آن را و پس از سنجش و مقایسه هر دو، به این نتیجه می‌رسد که آب سبب رطوبت است از این جهت از آب مفهوم علت را انتزاع می‌کند و از رطوبت ناشی از آن مفهوم معلول را، و سپس این مفاهیم را در خارج به آن موضوعات نسبت داده می‌گوید: آب علت است و رطوبت معلول آن. (افضلی، ۱۳۹۷: ۲۰۹)

بنابراین، تفاوت معقول اولی با معقول ثانی فلسفی، در حمل نیست، چرا که حمل بر خارج در هر دو هست. تفاوت آنها صرفاً در نوع حمل است و در معقول اولی، بدون تلاش و فعالیت ذهنی و به صورت خودکار است ولی معقول ثانی فلسفی، بعد از تلاش و فعالیت ذهنی انجام می‌گیرد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۱: ۱۹۸)

از نظر برخی دیگر از فیلسوفان معاصر، تفاوت دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه، در معقول اولی، فرد مفهوم، در خارج وجود دارد مثلاً زید فرد انسان است و در خارج وجود دارد، اما در معقول ثانی فلسفی، صرفاً مصداق مفهوم مورد نظر در خارج وجود دارد نه فرد آن مثلاً آب در خارج وجود دارد، اما آب، فرد مفهوم علت نیست بلکه مصداق آن به شمار می‌رود. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ۴: ۴۶۳) که البته می‌گفت این تعبیر دیگری است از این که مفاهیم فلسفی، عروض شان یعنی محلشان در ذهن ولی اتصاف شان در خارج است.

معقول ثانی منطقی: اموری مانند کلی، جزئی، جنس، نوع، فصل و مانند آنها از سنخ معقولات ثانیه منطقی هستند. حصول این قبیل مفاهیم نسبت به حصول معقول اولی تأخر دارد، نخست باید معقول اولی یا معقول ثانیه فلسفی، در ذهن حاصل گردد، سپس با امعان و

دقت نظر در ویژگی آنها می‌توان مفاهیم دیگری را که اصطلاحاً معقول ثانی منطقی گفته می‌شود بر آن اطلاق کرد، به طور مثال انسان یک مفهوم معقول اولی است اما با توجه به اینکه صدق آن بر افراد بی‌شماری جایز است آن را کلی می‌نامیم که یک معقول ثانی منطقی است. همین طور وقتی زید را ادراک می‌کنیم و ویژگی‌های آن را ملحوظ می‌نماییم به این نتیجه می‌رسیم که مفهوم زید قابل انطباق بر افراد بی‌شماری نیست با توجه به این ویژگی مفهوم جزئی را که یک معقول ثانی منطقی است بر آن اطلاق می‌کنیم (افضلی، پیشین: ۲۱۰).

با توجه به این توضیح، مفهوم کرامت، از نوع معقول ثانی فلسفی است نه از نوع معقول ثانی منطقی، و نه از نوع معقول اولی. از نوع معقول ثانی منطقی نیست چون مفهوم کرامت ناظر به مفاهیم ذهنی دیگر نیست، به طور مثال وقتی مفهوم (کلی) را به کار می‌بریم این مفهوم ناظر به مفاهیمی مانند انسان، حیوان، جسم و مانند آن است این ویژگی را ندارد زیرا کرامت اساساً وصف مفاهیم نیست، موضوع آن چیز دیگری است. از نوع معقول اولی هم نیست چون در خارج چیزی به نام کرامت وجود ندارد در حالیکه شرط اساسی برای معقول اولی این است که در خارج ما به ازاء داشته باشد. برای مفهوم کرامت آنچه در خارج وجود دارد منشأ انتزاع آن است یعنی آنچه در خارج وجود دارد انسان، صفات و عوارض وجودی آن است و این انسان و صفات و عوارض اوست که منشأ انتزاع مفهوم کرامت قرار می‌گیرد.

منشأ انتزاع کرامت

با مباحث فوق، روشن شد که کرامت جزء معقولات ثانیه فلسفی است. حال این که محل و منشأ انتزاع مفهوم کرامت در سرزمین وجود انسان چیست میان اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان بحث‌های جدی وجود دارد که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

عقل (نفس ناطقه)

ابن سینا معتقد است بر اینکه آنچه موجب تمایز انسان از دیگر جانداران می‌شود همان نفس ناطقه اوست یعنی تنها نفس ناطقه است که به انسانیت انسان قوام می‌باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۳) سایر خصوصیات مادی انسان مانند قامت، رنگ، شکل و ... نقشی و مدخلیتی در تحقق ماهیت انسانی ندارد (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۲۱).

مراحل تکامل عقل

از نظر فیلسوفان مسلمان، عقل از لحاظ مراحل مختلف و در جایی که در همین جهان برای تحصیل معرفت می‌پیماند به مراحل ذیل تقسیم می‌شود:

۱. **عقل بالقوه:** مرتبه‌ای است که نفس در آن مرتبه، هیچگونه معلوم و معقولی ندارد اما استعداد و زمینه کسب آنها را دارا می‌باشد. طفلی که به دنیا آمده هیچ گونه معرفت و آگاهی ندارد اما زمینه کسب معرفت در او هست. نفس را در این مرتبه، عقل بالقوه یا عقل هیولانی می‌گویند زیرا نفس در این مرحله مانند هیولای اولی، قوه و استعداد محض است.

۲. **عقل بالملکه:** نفس انسانی بعد از تولد، ابتداء از راه حواس یک سلسله تصورات و تصدیقات جزئی را درک می‌کند و آنها را ذخیره می‌نماید. سپس عقل با قوه تجرید از این تصورات و تصدیقات جزئی، به بدیهیات اولیه می‌رسد که اساس تفکر هر انسانی را تشکیل می‌دهد. این مرتبه را عقل بالملکه می‌گویند زیرا نفس، ملکه رسیدن به معقولات نظری و کسبی را به دست آورده است.

۳. **عقل بالفعل:** عقل بعد از به دست آوردن بدیهیات، به کمک حواس، در حقیقت دارای یک سرمایه بزرگی است که می‌تواند معقولات نظری را از آنها استنتاج نماید و در صورت لزوم آن معلومات نظری را پیش خود حاضر نماید، عقل را در این مرتبه بالفعل گویند زیرا نفس در این مرتبه می‌تواند هر زمانی که بخواهد معقولات اکتسابی را نزد خود حاضر نماید. هر چند به خاطر اشتغالات به امور بدنی، تمامی معقولات نزد عقل حاضر نیست اما همین عقل قدرت آن را دارد که بدون زحمت حاضر نماید و گویا کل معقولات نزد او حاضر است.

۴. **عقل بالمستفاد:** کاملترین مرحله عقل انسانی است که در آن تمامی معقولات نظری و بدیهی بالفعل نزد عقل حاضرند، و نفس به خاطر عدم اشتغال به امور بدنی، تمامی این معقولات را نزد خود مشاهده می‌کند. این مرحله از عقل برای انسان‌هایی که در علم و عمل کامل می‌باشند، بعد از مفارقت از بدن حاصل می‌شود اما در این که قبل از مفارقت از بدن نیز حاصل می‌شود یا خیر، میان حکیمان اختلاف نظر وجود دارد. این مرتبه را عقل مستفاد می‌گویند چرا که تمامی معقولات، مستفاد از عقل فعال (قدسی) می‌باشد. (طوسی، ۱۳۸۳، ۲: ۴۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۷۱)

از نظر برخی فیلسوفان مسلمان از جمله ابن سینا و ملاصدرا، نفس ناطقه، عنصر محوری

در تشکیل حقیقت و ماهیت می‌باشد یعنی انسانیت انسان از همین نقطه آغاز می‌شود. این فی الانسان قوه تباین به سائر الحيوان و غيره وهی المسماه بالنفس الناطقه (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۲۱)

آن التَّشَخُّصُ إنما يَكُونُ بالنفس الناطقه وهی حقیقه الانسان وهویته و شخصه (ملا صدرا، ۱۳۶۳: ۳۸۵)

بنابراین می‌توان گفت، منشأ انتزاع کرامت انسانی، عقلانیت یا نفس ناطقه انسانی است، و نفس ناطقه انسانی، حداقل در مرحله هیولانی آن در جمیع افراد بشر وجود دارد بدون توجه به تمایزات زبانی، نژادی، جنسیتی، عقیدتی و ... هر چند که مراحل بالاتر از آن به دلیل تغییر، سیالیت و پویایی، قابل سنجش دقیق و اندازه‌گیری روشن در افراد انسانی نمی‌باشد، زیرا برخی انسان‌ها حظ و بهره بیشتری از کمالات و ظرفیت‌های نفس ناطقه را دارند و برخی کمتر.

ذاتی بودن کرامت

با توجه به نکات پیش گفته، روشن شد که انسان دارای کرامت است، حال باید گفت که کرامت انسان ذاتی و غیر قابل انفکاک از آن است، برای توضیح این مفهوم به ناچار، به تقسیم‌بندی ذاتی از دیدگاه منطقیین و فلاسفه می‌پردازیم.

الف: ذاتی باب ایسا غوجی یا کلیات خمس، ذاتی در این باب به معنای ذاتیات یک شی و مانند جنس و فصل است یعنی اموری که در تشکیل ماهیت موضوع نقش اساسی و انحصاری دارد که این نوع ذاتی در مقابل عرض عام و خاص قرار می‌گیرد، بطور مثال، نطق از ذاتیات انسان است ولی ضحک از عرضیات.

ب: ذاتی باب حمل ۱ ذاتی باب علوم) ذاتی در این باب به معنای ذاتی در مقابل عرض غریب است محمولی در یک قضیه زمانی می‌تواند عرض ذاتی باشد که در تعریف آن، موضوع آن قضیه، معروض آن موضوع، جنس موضوع یا معروض جنس موضوع، اخذ شده باشد، مثلاً وقتی می‌گوییم: الفاعل مرفوع، الفعل الماضی مبنی یا المفعول المطلق منصوب، در همه این قضایا، ما با محمول‌هایی که عرض ذاتی هستند، مواجه هستیم، چرا که در محمول‌های این قضایا، موضوع، معروض موضوع، جنس موضوع یا معروض جنس موضوع اخذ می‌گردد.

از دیدگاه ابن سینا معیار در تشخیص عرض ذاتی از عرض غریب، اخذ محمول در تعریف موضوع یا اخذ موضوع یا یکی از مقومات موضوع (مانند جنس آن) در تعریف محمول است، اگر محمولی دارای این معیار باشد، طبعاً عرض ذاتی است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۷)

ج: ذاتی باب حمل ۲: ذاتی در این معنا، به مفهوم محمول بالصمیمه و در مقابل بالصمیمه است، براساس این معنا می‌گوییم الوجود موجود، از نوع عرض ذاتی است چرا که حمل موجود بر وجود نیاز به ضمیمه ندارد، اما اگر بگوییم: الماهیه موجوده، محمول از نوع بالصمیمه است چرا که حمل محمول بدون واسطه وجود بر موضوع آن امکان پذیر نیست، یعنی موجود به واسطه عروض وجود بر ماهیت، بر آن حمل می‌گردد.

د: ذاتی باب حمل ۳: ذاتی در این معنا، وصف حمل است نه وصف محمول، حمل به این معنا، در مقابل حمل شایع است، مثال‌های مانند الانسان، انسان، یا الانسان حیوان الناطق، از نوع حمل اولی ذاتی است، چرا که در این نوع حمل، موضوع و محمول عین همدیگرند و اختلاف چندانی ندارند.

ه: ذاتی باب برهان: این نوع ذاتی، شامل معنای اول و دوم ذاتی است به عبارت دیگر، ذاتی در این باب، شامل ذاتی باب ایسا غوجی و ذاتی باب حمل می‌باشد.

و: ذاتی با علل: این نوع ذاتی در مقابل اتفافی است بطور مثال گفته می‌شود: خورشید طلوع کرده، چون هوا، روشن شده است، در این قضیه از یکنوع ارتباط ذاتی میان طلوع خورشید و روشنی هوا خیر داده شده است،

حال پرسش اساسی این است که ذاتی بودن کرامت انسان، به کدام معنا است؟ بدون تردید، ذاتی بودن کرامت برای انسان، از نوع ذاتی باب ایسا غوجی یا کلیات خمس نیست، زیرا کرامت هر چند که لازمه انسان است ولی جزئی از ذاتیات انسان نیست، ذاتی به معنای اولی ذاتی هم، نیست. چرا که این نوع ذاتی در جایی به کار می‌رود که بین موضوع و محمول نوعی، این همانی باشد، انسان و کریم، این همانی ندارد، ذاتی به معنای محمول بالصمیمه هم نیست، چرا که حمل کرامت بر انسان از نوع بالصمیمه نیست چون نیاز به واسطه دارد، زیرا ابتدا باید کلیه ظرفیت‌ها و قابلیت‌های وجودی انسان بررسی گردد و سپس می‌توان از کرامت سخن گفت. (افضلی، پیشین: ۲۳۵)

بنابراین اگر کرامت ذاتی باشد، باید از نوع ذاتی باب حمل باشد، در ذاتی باب حمل ۱

(باب علوم) معیارهای متفاوتی ارائه گردید، مطابق هر یک از آن معارها، کرامت عرض ذاتی برای انسان است، اگر معیار تعریف را در نظر بگیریم و بگوییم محمولی، عرض ذاتی است که در تعریف موضوع اخذ شده باشد یا موضوع یا یکی از مقومات موضوع در تعریف آن اخذ شده باشد، باید بگوییم که کرامت عرض ذاتی انسان است چرا که در تعریف کریم انسان، یا حداقل جنس انسان (حیوان) یا جنس جنس انسان (جسم) اخذ می‌شود، اما اگر بگوییم عرض ذاتی بدون واسطه یا با واسطه مساوی، عارض می‌شود، باز هم کرامت برای انسان ذاتی است چرا که کرامت ممکن است بدون واسطه عارض انسان نگردد، اما با واسطه نفس ناطقه، عارض می‌گردد که مساوی با انسان است، اما اگر معیار کذب نبودن نسبت را معیار بدانیم، دیگر هیچ اشکالی پیش نمی‌آید چرا که نسبت کرامت به انسان به هیچ وجه دور از ذهن و غریب نیست تا کذبی لازم آید.

همگانی بودن کرامت

یادآور شدیم که انسان دارای کرامت است و کرامت هم ذاتی است، حال باید گفت: کرامتی که ذاتی است طبعاً در همه انسان‌ها وجود دارد، با توجه به ذاتی بودن آن نیازی به استدلال برای عمومیت و شمولیت آن نیست، همه انسان‌ها بدون توجه به رنگ، نژاد، جنسیت، زبان، عقیده و سایر عوارض اتفاقی از کرامت ذاتی برخوردارند، چون کرامت ذاتی، برآمده از نفس ناطقه انسانی است، و نفس ناطقه، در همه افراد و ابنای بشر (زن، مرد، کودک، نوجوان، جوان، عاقل و مجنون، وجود دارد، در نتیجه کرامت نیز همگانی است، چون منشأ انتزاع آن همگانی است، پیشین همان.

ابن سینا در مورد نفس ناطقه می‌گوید: و هذه القوه موجوده فی کل من الناس، طفلاً کان او بالغاً، مجنوناً کان او عاقلاً، مریضاً کان او سلیماً. (ابن سینا رسایل: ۲۶۳) در جای دیگری می‌گوید: إنّ فی الانسان قوه تباين به سایر الحیوان و غیره وهی المسماه بالنفس الناطقه، وهی موجوده فی جمیع الناس علی الطلاق. (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۲۱)

تشکیکی بودن کرامت

با روشن شدن این نکته که انسان دارای کرامت است و کرامت هم ذاتی اوست، باید این مسئله واضح شود که آیا کرامت انسان ساکن و ثابت است، و یا متحرک و پویا، آیا کرامت

ذاتی محدوده حداقلی و حداکثری دارد؟ به عبارت دیگر آیا کرامت ذاتی انسان، یک حد ثابت دارد که در آن تغییر و دیگر گونی راه ندارد، یا اینکه کرامت مانند بسیاری از پدیده‌های دیگر، سیال، پویا و متغیر است؟

با توجه به اینکه، منشأ انتزاع کرامت ذاتی نفس ناطقه است و نفس ناطقه دارای مراحل و فرایند تکاملی است، واضح است که قسمت دوم سوال درست است، یعنی کرامت سیال و متغیر است، چون منشأ انتزاع آن یعنی نفس ناطقه سیال و متحرک و متغیر است، هر چند که در مسیر استکمالی نفس، تعیین نقطه حداکثری ممکن نیست ولی حداقل نفس ناطقه، یعنی عقل هیولانی بصورت بالفعل در همه انسان‌ها وجود دارد، و از این جهت تفاوتی میان خوردسال و بزرگ، سالم و مریض، زن و مرد وجود ندارد و همگی متصف به انسانیت‌اند و دارای کرامت ذاتی که این کرامت ذاتی مقتضی و مستلزم یک سلسله حقوق ذاتی می‌باشد، به گونه‌ای که این حقوق قابل سلب از انسان نیست، مانند: حق حیات و زندگی، حق ممنوعیت بردگی، حق ممنوعیت شکنجه، حق ممنوعیت استفاده ابزاری، حق تعلیم و تربیت، حق ممنوعیت تحقیر و توهین، حق ازدواج، حق ممنوعیت تبعیض در برخورداری انسان‌ها از حقوق اساسی و بنیادین بشری.

عقل مبنای کرامت ذاتی در اندیشه صدر و کانت

اجمالاً خرد به‌عنوان عالی‌ترین قوه نفس و معرفت عقلانی، بالاترین مرحله شناخت در اندیشه ملاصدرا و کانت است، اما دستیابی به تمایزات و تشابهات این دو نگاه نیازمند تحلیل و بررسی بیشتر آن است.

ملاصدرا و کانت، معانی متعددی برای عقل بیان کرده‌اند، ولی آنچه در این نوشتار به‌عنوان مخرج مشترک دو نظریه، مد نظر است، عقلی است که جزئی از قوای انسان بوده و سرچشمه استدلال، کشف حقایق و سنگ بنای کرامت و شرافت انسان است، چنین نیروی در اندیشه هر دو فیلسوف، جنبه نظری و عملی دارد، کانت با تعیین محدودیت‌ها و معذوریت‌های عقلی نظری توجه خود را به عقل عملی معطوف نموده، عقلی که مشترک میان همه ابنای بشر است و کاربرد عمومی و همگانی در همه گوشه‌ها و زاویه‌های زندگی دارد، کانت معتقد است که چنین نیرویی باید آزاد گذشته شود تا همه افراد بشر بتواند با آگاهی و آزادی، دست به انتخاب و اعمال قواعد اخلاقی بزند، عقل عملی بر

خلاف عقل نظری، برای رشد و تکامل، محدودیتی در جلوی خود ندارد و به‌عنوان یک استعداد مافوق‌غریزی، برای ذهنیت یافتن و بالندگی خود، حد و مرزی ندارد. (کانت، ۱۳۸۴: ۱۱)

و این نیرو در کل طبیعت، منحصراً در اختیار انسان قرار داده شده است، بدین جهت ذات خرد و همچنین خردورزی و تعقل، بنیادی‌ترین ویژگی و مبنایی‌ترین معیار برای کرامت ذاتی انسان معرفی شده است. عقل عملی از نظر کانت، همان عقل به معنای کلی کلمه است که مجهز به اراده است و یا اینکه به اراده جهت و هدف می‌دهد و چنین عقلی نخستین سنگ بنای کرامت انسان است. زیرا اولاً ذاتی، درونی و طبیعی است. (سالیان، ۱۳۸۰: ۴۵)

همه چیز از درون ذاتش تراوش می‌کند، یعنی انسان تمام آنچه را که در ورای نظم میکانیکی وجود حیوانی و غریزی خود دارد، از درون خویش بر می‌آورد، کمال و سعادت را خلق می‌کند که خود بواسطه خرد خود بنیاد و خود قانون‌گذار آن را طراحی و مهندسی کرده است.

ثانیاً: ارتباط این نیرو با ماورای طبیعت، به منظور رسیدن به کمال علمی و عقلی منتفی است، یعنی بیرون از ساختار وجودی خود، دستور و فرمان نمی‌گیرد تا مدعی شویم که برخی افراد توانایی و قابلیت برقراری ارتباط با ماورای طبیعت را دارند و برخی محرومند چنین عقلی، عمومی، همگانی، حجت و مرجع برای همه انسانیت است.

ثالثاً: عقل ذاتی و درونی، پایه و اساس ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی را می‌سازد یعنی تمام رفتارهای انسانی، در همه گوشه‌ها و زاویه‌های زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و ... بواسطه خرد و عقلانیت عملی، مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرد و همین عقل مبنای و مشنا قانون، نظم و ضرورت قرار می‌گیرد. بنابراین عقل، با ویژگی‌های مذکور به‌عنوان بنیادی‌ترین مرجع در زندگی انسان، معیار کرامت و شرافت است نه استعدادهای دیگر.

از نظر ملاصدرا، تفکر و عقلانیت، بنیادی‌ترین ویژگی انسان است و از رهگذر آن به تمام حقایق وجودی عالم، عالم می‌گردد، انسان تنها موجود عاقلی است که می‌تواند مضاهی و مشابه به‌عالم عینی گردد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۲۰)

و راز این مشابهت و عینیت، اتحاد معنوی انسان با حقایق وجودی آن است، زیرا در اندیشه صدرا، عقلانیت و ادراک، اولاً نحوه‌ای وجود است، نه صرفاً کیف نفسانی، ثانیاً امر مجرد و دارای شأن معنوی و روحانی است، ثالثاً ارتباط طبیعت با ماورای آن هرگز قطع نمی‌شود و صورت‌های جرئی جسمانی، رقیقه و شانی از آن حقیقت کلیه است.

صدرا نیز به تقسیمات عقل به نظری و عملی اذعان دارد، و برای نقص و کمال آنها چهار مرحله را معتقد است:

مراتب عقل نظری: ۱- عقل هیولانی ۲- عقل بالملکه ۳- عقل بالفعل ۴- عقل بالمستفاد
مراتب عقل عملی: ۱- تجلیه ۲- تخلیه ۳- تحلیه ۴- فنا (پیشین: ۲۵)

ولی بر خلاف کانت، محدودیت‌ها و قالب‌های پیشینی ذهنی و معرفت‌شناختی عقل نظری را نمی‌پذیرد، همان محدودیت‌های که کانت را قالب پرتگاه ایده آلیستی پیش می‌برد، صدرا بر خلاف کانت عقل نظری مبانی همه چیز می‌داند و میان حکمت نظری و عملی، شکاف و تقطیعی را معتقد نیست، عقل نظری و عملی را از نظر ماهیت یکی دانسته اما به لحاظ کاربرد حکمت نظری را مقدمه حکمت عملی می‌داند و معتقد است که بدون نظر، عمل بجائی نمی‌برد، عمل وقتی عمل است که پشتوانه نظری داشته باشد.

بنابراین در حکمت صدرایی، شان و کرامت انسان به چیزی است که اراده می‌کند و میخواهد. یعنی منشأ کرامت انسان در نظام فلسفی صدرا ظرفیت علمی انسان است، ولی در نظام فلسفی کانت ظرفیت عملی و اخلاقی اوست، فیلسوف اخلاق از نظر کانت کسی است که قوه عقل عملی را در وجود انسان پیروراند و شکوفا سازد، در حالیکه در نظر صدرا پرورش عقل نظری غایت و نهایت حکمت است، چون نظر زمینه ساز و بستر ساز عمل است، عقلانیت مورد نظر کانت، عقل عملی است، یعنی تصمیم اراده و عمل اما در اندیشه صدرایی، بیشتر عقل نظری، یعنی اندیشه، خرد ورزی و اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه کانت عقل جزئی خود بنیاد است و نسبتی با عقل کلی ندارد، در حالیکه در فلسفه صدرا عقل جزئی همواره از عقل کلی (قدسی) کمک می‌گیرد. (دهکردی: ۱۰۹)

بنابراین می‌توان گفت: کانت و صدرا، هر دو، عقلانیت و خردورزی را بنیادی‌ترین ویژگی و منشأ کرامت انسان می‌داند، با این تفاوت که در فلسفه صدرا، کرامت انسان در حوزه عقلانیت نظری جایگاه روشن خود را می‌یابد و در فلسفه کانت در حوزه عقلانیت عملی شان و منزلت انسان آشکار می‌گردد.

اراده

انسان ضمن آنکه موجود خردمند و عاقل است و مختصات وجودی گوناگونی دارد، دارای اراده و اختیار در اعمال و رفتار خویش نیز می‌باشد. بدین حسب است که او به عنوان موجود

اخلاقی و مسئولیت پذیر معرفی شده است. این خصیصه آن جایگاه رفیع و سرنوشت سازی دارد که برخی از اندیشمندان اساساً همین ویژگی (عنصر اراده و اختیار) را مبنا و منشأ کرامت انسانی دانسته‌اند. در ادامه به این موضوع پرداخته خواهد شد.

مفهوم عام اراده

مفهوم عام اراده: عبارتست از دوست داشتن و پسندیدن. و در مورد انسان، بعنوان یک کیفیت انسانی (در برابر کراهت) شناخته می‌شود.

مفهوم خاص اراده

مفهوم خاص اراده: در مفهوم خاص اراده عبارتست از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد. این مفهوم اختصاص به موجود عاقل دارد و در مورد حیوانات بکار نمی‌رود. طبق این معنی فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذادی خالص قرار می‌گیرد. در نتیجه اراده با اختیار عبارتست از تصمیم بر انجام کاری که متوقف بر تصور و تصدیق و ناشی از ترجیح عقلانی.

تفاوت اراده با اختیار

اختیاری بودن فعل انسان را نباید با ارادی بودن آن یکی دانست. ارادی بودن یک فعل به این معنی است که قبل از آن اراده ای وجود داشته باشد و فعل مسبوق به اراده باشد. ولی اختیاری بودن به این معنی است که در صدور آن فعل، نقش اصلی را خود فرد ایفا کند؛ نه عوامل دیگر. طبق این بیان، خود اراده یک فعل اختیاری برای انسان است، هر چند یک فعل ارادی نیست. یعنی اراده کردن، نیاز به اراده قبل از آن ندارد. زیرا دور لازم می‌آید و محال است. اما اراده کاری ارادی نیست و لازم نیست قبل از آن اراده ای باشد، بلکه اختیاری است. و اختیار با اراده فرق دارد. همین که عامل اصلی نفس انسان است و اضطرار و اکراهی در کار نیست اختیاری است. هر چند قبل از آن اراده ای نباشد. (رجبی ۱۳۶۶: ۱۷۰-۱۶۹) در حقیقت، اراده به معنای تصمیم گیری فعل اختیاری است هر چند مسبوق به اراده ی دیگری نیست. (مصباح یزدی ۱۳۷۱: ۱۰۰)

اراده و اختیار مبنای کرامت انسانی

باتوجه به مفهوم اراده و تفاوت آن با اختیار، برخی از اندیشمندان عقیده دارند که اساساً، مبنا و منشأ کرامت انسان اراده و اختیار است. چون اراده و اختیار فصل مُمیّز انسان از سایر موجودات است. حیوانات و دیگر موجودات این خصیصه ذاتی را ندارند. حیوانات با غریزه کارهای خویش را انجام می‌دهند. ملائکه و فرشتگان هرچند که از نیروی خرد و عقل برخوردارند ولی قدرت تصمیم‌گیری و اراده در آنها وجود ندارند. بناءً فصل مُمیّز انسان از غیر انسان، قدرت تصمیم‌گیری و اراده است. (ایازی، ۱۳۸۶، ۱: ۲۰۸)

بدین سان فلسفه و مبنای کرامت انسان، داشتن اراده و اختیار و توانایی حق انتخاب، ابداع، بیان خواسته‌ها، نطق، خط تسلط بر دیگر موجودات است. در این میان آنچه بسیار مهم و اساسی است «توانایی حق انتخاب کردن است». موجودی که استعداد و توانایی حق انتخاب کردن را دارد کرامت دارد. پس کرامت انسان از حق انتخابش ناشی می‌شود. حتی کسانی که با آزادی و اختیار به سمت سیاهی می‌رود، کرامت دارد. چون همان وقت می‌تواند برگردد و به سمت نور و روشنایی حرکت کند. در نتیجه کرامت انسان ناشی از قدرت حق انتخابش می‌باشد. اوست که می‌تواند به سمت خوبی‌ها و فضیلت‌ها و یا به سمت بدی‌ها و رذیلت‌ها حرکت کند. این توانایی انتخاب است که سرنوشت انسان را در بعد دنیوی و اخروی می‌سازد. و حقیقتاً شخصیت انسانی و انسانیت در گرو استفاده از همین نیرو است. بدین مفهوم که اگر در مواجهه به خوبی‌ها و بدی‌ها با آگاهی و خردمندی اراده کرد که به سمت ارزش‌ها حرکت کند و تابع هواهای نفسانی و گرایش‌های حیوانی نشود، وجه انسانی او شکل گرفته و از مرزهای حیوانی فاصله می‌گیرد.

فطرت

برخی از اندیشمندان معتقدند که، مبناء و منشأ کرامت انسان، نهفته در فطرت و شیوه خلقت انسان است، و فطرت وجه تمایزی انسان از سایر موجودات است، جهت بررسی و دواکاوی این باور، به مسائلی اشاره می‌شود:

مفهوم فطرت

کلمه "فطرت" بر وزن فعلت، به اصطلاح اهل لغت و ادب، بنای انواع را می‌رساند. یعنی خلقت و آفرینش خاص. چنانکه ابن مالک در کتاب سیوطی خود می‌گوید: وفعله لمرة كجلسه و فهلة لهيئة كجلسه، یعنی در لغت عرب، وزن فعله (بفتح فا) به معنای مره، دفعه و مرتبه می‌آید ولی وزن فعله (به کسر فا) به معنای نوع، هیئت و حالت خاص می‌آید و در آیه شریفه «فَطَرَتَ اللهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» منظور از فطرت نوع خاصی از خلقت است. به طور کلی، فطرت یعنی صفتی که هر موجودی در آغاز آفرینش و خلقتش آن صفت را داراست و آن صفت از مختصات و ویژگی‌های ذاتی و طبیعی اوست. (معین، ۱۳۷۵، ۲: ۲۵۵۵)

فطرت در اصطلاح دانشمندان نیز به همان معنای لغوی آن اخذ شده با این تفاوت که این خلقت خاص به خداوند و حکمت الهی او اضافه شده است. فطرت یعنی آفرینش خاص و ویژه‌یی که خداوند انسان و بنی آدم را، بدان صورت آفریده و حالت و هیئت خاص، خمیره و ماهیت خاص، استعداد و قابلیت خاص به او عطا نموده است. ابن اسیر در النهایه در ذیل حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة» می‌گوید: معنای فطرت این است که انسان به نوعی از سرشت و طبیعت آفریده شده که برای پذیرش دین، آمادگی دارد. و اگر به حال طبیعی خود رها شود همان راه را انتخاب می‌کند.

تفاوت فطرت و طبیعت

طبیعت، به مختصات و ویژگی‌های ذاتی و تکوینی در اشیا بی‌جان مانند نباتات اطلاق و استعمال می‌شود. به طور مثال گفته می‌شود که طبیعت اکسیژن این است که قابل احتراق و سوزاندگی می‌باشد. طبیعت فلان درخت آن است که طاقت سرمای شدید را دارد و ... قابل یادآوری است که واژه طبیعت در مورد حیوانات و انسان‌ها نیز بکار می‌رود. وقتی طبیعت در مورد حیوانات استفاده می‌شود منظور از طبیعت مختصات و ویژگی‌های غریزی و حیوانی حیوانات است. که این خصوصیات نیز تکوینی و غیر اختیاری است. مانند غریزه و طبیعت خوردن، آشامیدن، فرار از خطر مرگ، گرایش به جنس مخالف و آمیزش و ...، موقعی که طبیعت در مورد انسان بکار می‌رود، مراد، خصوصیات مشترک انسان و حیوانات است. یعنی مجموعه گرایش‌های طبیعی و غریزی که انسان و حیوان را به همدیگر شریک می‌سازند و انسان را به عنوان حیوان نیمه انسان، معرفی می‌کند. انسان تا زمانیکه براساس

محرک‌ها و گرایش‌های حیوانی و غریزی خود حرکت می‌کند، یک حیوان تمام عیار است و هنوز هویت انسانی او ظهور و نمود پیدا نکرده است. چون هنوز اقداماتش التذادی، خودکار غیر آگاهانه و غیر ارادی است. هویت انسانی زمانی شکل می‌گیرد که اولاً: اولین اقدامات و حرکاتش، به صورت تدبیری، آگاهانه و ارادی باشد و ثانیاً صرفاً در چارچوب مسائل مادی نباشد. چون تمام گرایش‌های غریزی در حیوانات در حدود و ثغور مسائل مادی است.

اما فطرت، منحصرراً در مورد انسان به کار برده می‌شود. فطرت هر چند مانند طبیعت و غریزه امر تکوینی و غیر اکتسابی است اما آگاهانه‌تر از آن است. یعنی انسان یک سلسله فطریات و گرایش‌های فطری دارد و خود نیز می‌داند که چنین فطریات و گرایش‌های دارد. این گرایش‌ها نیز فراتر از مسائل مادی و حیوانی است، که از آنها به عنوان ارزش‌های انسانی یاد می‌شود. (مطهری، پیشین، ۲۴)

فطرت مبنای کرامت انسانی

چنانکه بیان شد، انسان دارای فطرت خاص به خود است که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف غایی می‌شود، هدایت می‌کند. برای انسانیت سنتی است واحد و ثابت به ثبات بنیان و اساس که همان انسان است. همین سنت است که آسیاب انسانیت بر محور آن می‌گردد و هم چنین سنت‌های جزئی که به اختلاف افراد، مکان‌ها و زمان‌ها مختلف می‌شود پیرامون آن دور می‌زند (طباطبایی پیشین، ۱۶: ۲۶)

از آیه «فَطَرَتِ اللهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» استفاده می‌شود که هر آن چه از نظر مادی و معنوی در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... به درد بشر می‌خورد، در فطرت انسانی قرار داده شده است یعنی آن چیزیکه برای بشر لازم است مایه اولیة‌اش را خداوند در انسان بما هوانسان قرار داده است. از تکریم انسان هم به همین جهت مرتبط است و میان انسان و دیگر موجودات فرق وجود دارد. (شاه آبادی ۱۳۸۶، ۸: ۱۳)

کرامت انسان، به هیكل، قیافه، قشنگی، خوب خوردن و خوابیدن نیست، بلکه کرامت انسان کمالی است که در انسان وجود دارد که همان فطرت انسان می‌باشد و مایه افتخار انسان است و همین فطرت که خداوند به خاطر آن «تبارک الله» گفت همین فطرت است که نمی‌گذارد انسان آرام بنشیند. همین فطرت است که ما را به کمال، حریت و آزادی

می‌رساند. همین فطرت و عشق به کمال است که انسان را وادار می‌کند به دنبال کمالات برود و اساس کرامت انسان در همین است.

بنابر این از مجموع آنچه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که: فطرت عبارت است از نحوه‌ای خاصی از خلقت و آفرینش انسان به گونه‌ای که تمام نیروها، استعدادها و قابلیت‌های لازم برای کمال، ترقی و خداگونه شدن او در تمام عرصه‌های حیات در نهاد او تعبیه شده است. این فطرت به‌عنوان نهاد جامع کمالات انسانی، میان همه انسان‌ها بدون توجه به رنگ، نژاد، جنسیت و... مشترک و مبنای کرامت انسانی می‌باشد.

خلافت الهی

در انسان شناسی دینی، انسان از مقام خلافت الهی بهره مند است. قرآن کریم در داستان آفرینش انسان، به این شأن انسان اشاره می‌کند. بدون تردید، این شأن مهم‌ترین منزلت انسانی می‌باشد. خلافت مقامی است که دیگر مخلوقات خداوند از آن بی‌بهره‌اند. تا جایکه فرشتگان در این مورد با خداوند به گفتگو نشسته و در نهایت بر ناآگاهی خود از آنچه در وجود انسان است واقف گشته و سر تسلیم فرود آورده‌اند.

مفهوم خلافت

خلافت در لغت به معنای جانشین و نماینده‌ی کسی بودن است و این نمایندگی به خاطر غیبت یا مرگ و یا به خاطر ناتوانی صورت می‌گیرد. اما گاهی این نمایندگی و جانشینی در بیان کرامت و شرافت جانشین است و مصداق این معنی (جانشینی خداوند در زمین)، اولیای الهی است. (اصفهانی، ۱۴۰۵: ۱۵۶)

خلیفه به معنای جانشین است یعنی انسان، خلیفه و جانشین خداوند در زمین است، انسان گل سرسبد هستی و شایسته مقام خلافت الهی است. (شیرازی، ۱: ۱۷۲-۱۷۳)

خلافت مبنای کرامت انسانی

یکی از مبنای کرامت انسانی، مسئله جانشینی خداوند است. این مقام از سوی خداوند به انسان واگذار شده است. اما سوال اساسی این است که انسان خلیفه و جانشین چه کسی است؟ در این مورد میان مفسران و اندیشمندان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد که در ادامه

به صورت مختصر به آنها اشاره خواهد شد. برخی از صاحب نظران علوم قرآنی، انسان را جانشین انسان‌های دیگر یا موجودات دیگری می‌دانند. یعنی موجوداتی که پیش‌تر در زمین، می‌زیسته‌اند و یا اینکه منظور فرشتگانی است که پیش از انسان در زمین زندگی می‌کردند، و یا منظور جانشین بودن نسل‌های انسان از یکدیگر است. (طوسی، ۱: ۱۳۱)

علامه طباطبایی می‌فرماید: در مورد خلافت انسان، به دو نکته باید توجه کرد: نکته اول اینکه: خلافت اختصاصی به شخص آدم (علیه السلام) ندارد بلکه فرزندان او نیز در این مقام به او مشترک‌اند. نکته دوم اینکه خداوند سبحان ادعای همدیگر در مورد خون ریزی و فساد آدمیان را انکار نکرد، بلکه گفته خود را تقریر و تصدیق کرد و فرمود که در آفرینش انسان مصلحتی است که ملائکه قادر به ایفای آن نیست و نمی‌توانند آن را تحمل کنند ولی این خلیفه زمینی، قادر بر تحمل و ایفای آن هست. انسان از خداوند سبحان کمالاتی را نمایش می‌دهد و اسراری را تحمل می‌کند که در وسع و طاقت ملائکه نیست. (طباطبایی، ۱: ۱۷۸-۱۷۹)

خلافت تنها برای حضرت آدم نیست بلکه برای همه فرزندان آدم که شایستگی خلافت را داشته باشند و برای تحقق عبودیت در زمین تلاش نمایند، قرار داده شده است. (عطیه ۱۴۲۲: ۲۵)

کرامت انسان طبق دلیل عقلی و نقلی پذیرفته شده است و سند تام کرامت انسان، همانا خلافت اوست یعنی چون وی خلیفه خدای کریم است از کرامت بهره مند است. (جوادی آملی: ۲۸۷)

خلیفه و جانشین بودن زمانی می‌تواند مبنا و منشأ کرامت انسان باشد که انسان اراده‌ی خدا، علم خدا، سیره‌ی خدا، منطق خدا و... را تقدیس کند و مظهر تمام نمای ذات حق باشد. به دیگر سخن، انسان خلیفه و جانشین، خود را تجلی گاه صفات جلال و جمال بودن او بداند. اگر انسان خلیفه الله است باید حرف خدایی را که از جانب او است بزند، باید اراده‌ی خدا، علم خدا، سیره‌ی خدا، سنت خدا، منطق خدا، روش خدا را تقدیس کند. اگر خدای ناکرده حرف خودش را زد و نان خلافت را خورد، او غاصب است. چنین انسانی دیگر خلیفه نشد. دیگر کریم نیست وقتی کریم کرامت نداشت دیگر آن حقوق و مزایا را مستحق نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۵)

وقتی انسان خلیفه است که حرف (مستخلف عنه) را اولاً خوب بفهمد، ثانیاً باور کند و

ثالثاً اجرا کند. اگر بجای او بنشیند، نان خلافت را بخورد و حرف خودش را بزند می‌شود کالانعام بل هم اضل و ... بنابراین، خلافت آن است که غاصبانه زندگی نکند اگر کسی هوا مدار بود نه خدا محور، این خلیفه الله نیست وقتی خلیفه الله نیست «کَرْمَنَا» شامل آن نمی‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۳: ۳۷۱)

با این فطرت و عقل، انسان حرف مستحلف عنه را می‌فهمد. خدا یک پیک دارد، رسولی دارد، ولی سرمایه‌ی او محدود است و یک رسولی را می‌طلبد. بنابراین کرامت انسان به خلافت او وابسته است و خلافت او به معرفت عقلی و فطری او وابسته است. اگر فهمید، پذیرفت و عمل کرد، در همین محدوده می‌شود مظهر اسمای الهی و مورد تکریم الهی است. (همان: ۳۷۳-۳۷۴)

آیت الله جوادی آملی، در جای دیگر خلافت انسان را تکوینی دانسته و معتقد است: جانشین موجود کریم، کرامت دارد و چنین کرامتی که از ناحیه خلافت الهی باشد بهره غیر انسان نیست پس تعبیری که درباره انسان آمده، درباره هیچ موجود دیگری ذکر نشده است و آن تعبیر ممتاز همین حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» است چون شناخت جان آدمی از آن حیث که خلیفه خدا است، این خلافت نیز تکوینی است نه قراردادی، حتماً به شناخت می‌انجامد و گر نه معلوم می‌شود که انسان به خوبی شناخته نشده است! (همان: ۱۳۸۴: ۲۱۹)

روح (نفخه رحمانی)

برخی از اندیشمندان با رویکرد قرآنی، معتقدند که اصالت و حقیقت وجودی انسان به روح و نفخه‌ی الهی است. جسم و بدن مادی انسان تبعی، طفیلی و گهواره روح است. از این جهت روح و نفخه‌ی رحمانی را مبنا و خاستگاه شرافت انسان معرفی می‌نماید. زیرا این بخش وجودی انسان است که به او ماهیت بخشیده و او را از حیوانات و سایر جانداران مشخص و متمایز می‌سازد.

مفهوم روح

روح در لغت به معنای ((نفس)) است. برخی تصریح کرده‌اند که روح و ریح، هر دو از یک ماده مشتق شده است و اگر روح انسان که گوهر مستقل و مجردی است به این نام نامیده

شده به خاطر آن است که از نظر تحرک و حیات آفرینی و ناپیدا بودن هم چون نفس و باد است: (شیرازی، پیشین، ۱۲: ۲۵۰)

روح کلیات را بدون وساطت حواس درک می‌کند و محوسات را توسط حواس ظاهری باصره، سامعه، ذایقه، شامه و لامسه و وجدانیت را مانند گرسنگی، غم، شادی، دوستی، دشمنی، ترس، شوق و... را توسط حواس باطنی درک می‌نماید. (محسنی، ۱۳۷۶: ۹)

روح، حقیقت انسانی

روح امر وجودی است که فی نفسه یک نوع اتحاد با بدن دارد و آن این است که متعلق به بدن است. در عین حال یک نوع استقلال هم از بدن دارد. به طوری که هر وقت تعلقش از بدن قطع شد، از او جدا می‌شود. طباطبایی (پیشین، ۱۲: ۲۲۸)

چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاِنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا» خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی باز می‌ستاند. (زمر/۴۳)، قل يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ اِلَىٰ رَبِّكُمْ تَرْجَعُونَ: بگو: فرشته مرگ که بر شما گمارده شده است شماها را می‌ستاند و آنگاه به سوی پروردگارتان باز گردانده می‌شوید. (سجده/۱۱)

کلمه ((توفی)) در این آیات به معنای اخذ و گرفتن است. بی‌شک فرشته هنگام مرگ، روح آدمی را می‌ستاند. زیرا بدن آدمی باقی است. از این بیان معلوم می‌شود که حقیقت انسان همان که قابض الارواح می‌ستاند می‌باشد و آدمی واقعیتی جز آن ندارد. اگر روح نیمی از انسانیت و شخصیت انسان را تشکیل می‌داد، باید قرآن کریم به جای (یتوفاکم) می‌فرمود: (یتوفی بعضکم). پس حقیقت انسان جز آنچه فرشته مرگ می‌گیرد نیست و پس از اخذ روح، چیزی از حقیقت انسان در زمین باقی نمی‌ماند.

آیاتی که درباره شهدا سخن می‌گویند، به صراحت بیان می‌دارند که شهدا زنده‌اند و نزد خدای خویش از نعمت‌های الهی بهره می‌برند. در حالیکه جسم مادی آنان متلاشی شده است. بنابراین حقیقتی که حیات انسان به آن وابسته است همان روح اوست که پس از مرگ باقی است.

وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُوْنَ: هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند مرده مپندارید بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شود. (آل عمران/۱۶۹)

از این آیات به خوبی استفاده می‌شود که اولاً انسان از ساحت بدن مادی و روح غیر مادی تشکیل یافته است و ثانیاً حقیقت آدمی، همان روح غیر مادی است که هنگام مرگ، فرشته مرگ آن را می‌ستاند.

روح مبنای کرامت انسانی

با توجه به مفهوم و حقیقت رحمانی روح، این نکته بدست می‌آید که اولاً روح یک موجود مجرد ملکوتی است و ثانیاً تمام ماهیت و حقیقت انسانی بدان وابسته و متکی می‌باشد. حال اگر روح انسانی از چنین عظمت و اهمیتی برخوردار باشد، این نتیجه بدست می‌آید که مبنا و منشأ کرامت و بزرگواری انسان همان روح انسان است. چرا که روح انسانی به دلیل تجرد و جاویدانگی اش، مخاطب و پیام الهی است. از همین جهت است که برخی اندیشمندان بنیان و اساس کرامت انسانی را روح او می‌دانند.

خداوند متعال، فرزندان آدم (علیهم‌السلام) را ذاتاً مورد احترام و تکریم قرار داده و آنان را بر کائنات رجحان و برتری داده است. بنابراین افراد انسانی باید این کرامت و حیثیت را برای همدیگر به عنوان یک حق بشناسند و خود را در برابر آن حق، ملکف بدانند. منشأ این کرامت عبارت است از رابطه بسیار مهم و با ارزش خداوندی با انسان که از آیه شریفه وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي استفاده می‌گردد و با این تکریم با عظمت او را شایسته سجده فرشتگان فرمود. (جعفری، ۱۳۸۳: ۱۰۸)

به دیگر سخن، حقیقت انسان عبارت است از جان، روح و نفس او، که با کلمه (من- تو) از آن حکایت می‌کنم و روح آدمی غیر از بدن اوست و بدن در وجودش و شخصیتش تابع روح است.

امانتداری

برخی از صاحب نظران اسلامی (امانت‌داری) انسان را وصف ممتاز او از سایر مخلوقات دانسته و مبنای کرامت انسان را امانت‌داری او می‌دانند. در اینکه مراد از امانت الهی که انسان حاصل این امانت است چیست؟ اختلاف نظر وجود دارد. اما در عین حال بازگشت اقوال به این است که برخی امانت را به عقل و برخی دیگر به روح و برخی آن را اراده و اختیار و ... معرفی کرده است. (شیرازی، پیشین، ۱۷: ۴۸۳-۴۸۷)

به طور کلی، آنانی که راز و رمز کرامت انسان را به عقل و خرد آدمی می‌دانند، معتقدند که لازمه بهره‌مندی انسان، از جهان هستی و تسلط بر آن و حتی به کار گرفتن دین در زندگی و حفظ کرامت دیگران و برقراری رابطه درست با خداوند، تماماً از نتایج و کارکردهای عقل و خرد انسانی است. (یدالله پور، ۱۳۷۰: ۷۴)

عقل و خرد انسانی، بازتابی از عنایت خاص خداوند به انسان و دمیدن از روح خویشتر در او است. آدمی از رهگذر این لطف ویژه الهی است که خلیفه خدا در زمین و امانتدار بزرگی می‌شود که آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها با همه گستردگی، بزرگی و استواری، از بدوش کشیدن آن امانت بزرگ سرباز می‌زند. *إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ* (احزاب/۷۲).

جمع‌بندی

از آنچه مورد بحث و بررسی قرار گرفت می‌توان چنین نتیجه گرفت که مبانی و ملاک‌های کرامت انسانی از منظر اسلام و اندیشمندان اسلامی هر چند برخاسته از اوصاف و مختصات گوناگون وجودی مانند عقل، اراده و اختیار، جانشینی، خلافت، روح، امانتداری و ... می‌باشد، اما این اوصاف و ویژگی‌های متفاوت از حقیقت موجود واحدی به نام انسان حکایت دارد. انسانی که ابعاد شخصیتی گوناگون دارد و هر یک از اوصاف فوق‌الذکر، در صدد بیان و توصیف شرافت، عزت و ارجمندی آن موجود واحد می‌باشد. اما تمام آن اوصاف و مختصات وجودی و تکوینی انسان، بر یک ستون پایه اصیل و بی‌بدیل استوار است که عبارتست از نیروی عقل و خرد انسانی به‌عنوان محوری‌ترین معیار و مبنای کرامت ذاتی.

منابع

۱. آمدی، عبدالواحد محمد، غررالحکم ۱۳۷۹.
۲. ابن سینا عبدالله، رسایل قم- بیدار ۱۴۰۰ ق.
۳. ابن سینا، عبدالله تسع رسایل فی الحکمه والطبیعات قاهره دارالعرب ۱۳۲۶ ق.
۴. ابن سینا، عبدالله، المبدأ و المعاد تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی ۱۳۶۳.
۵. اعوانی، غلام رضا مصاحبه، مجموعه مقالات همایش بین المللی امام خمینی و قلمرو دین، کرامت انسانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی چاپ اول ۱۳۸۶.
۶. افضلی، عبدالرؤف، کرامت انسان در فلسفه اسلامی، قم- مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ۱۳۹۷
۷. تقی سهرابی فر، محمد، چیستی انسان در اسلام، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی چاپ اول ۱۳۹۴.
۸. جعفری، محمد تقی پیام خرد، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری چاپ دوم ۱۳۸۳.
۹. جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۶.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله: حق و تکلیف در اسلام، نظر اسرا و چاپ اول ۱۳۸۴.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، توصیه‌ها، پرسش‌ها و پاسخ‌ها (۱-۲) دفتر نشر معارف، چاپ ششم ۱۳۸۷.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام ۱۳۹۵.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، مجموعه مقالات همایش بین المللی امام خمینی، قلمرو دین ((کرامت انسان)) مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی چاپ اول ۱۳۸۶.
۱۴. جوادی عبدالله، رحیق مختوم، بخش چهارم از جلد اول، قم، اسراء، ۱۳۹۵.
۱۵. شیرازی، صدرالدین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی ۱۹۸۱.
۱۶. شیرازی، صدرالدین، المبدأ و المعاد تهران انجمن حکمت و فلسفه ایران ۱۳۵۴.

۱۷. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم ۱۳۷۴.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با تعلیقه: مرتضی مطهری قم دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۹. طوسی محمد حسین نصیرالدین، شرح الاشارات و التبیهاات للمحقق الطوسی، قم، نشر البلاغه ۱۳۷۵.
۲۰. عطیه سید عبدالکریم، الانسان فی القرآن، بی جا، مکتبه الزهراء، چاپ اول ۱۴۲۲.
۲۱. کانت، ایمانوئل، مبنای تاریخ کلی در غایت جان وطنی رشد عقل، ترجمه و شرح منوچهر صانعی دره بیدی، نقش و نگار، تهران ۱۳۸۴.
۲۲. محسنی، محمد آصف، روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید، مهر، چاپ اول ۱۳۷۶.
۲۳. مرتضی، مطهری، سرشت و سیرت چاپ اول سال ۱۳۷۷.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی آموزش فلسفه ج ۱ تهران شرکت چاپ و نشر بین المللی ۱۳۷۹.
۲۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار انتشارات صدرا چاپ اول ۱۳۷۵.
۲۶. مظفر، محمد رضا، المنطق، قم، انتشارات اسماعیلیان ۱۳۸۸.
۲۷. موسوی، خوئینی، سید محمد، مصاحبه، مجموعه مقالات همایش بین المللی امام خمینی و قلمرو دی (کرامت انسان) مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی چاپ اول ۱۳۸۶.
۲۸. یدالله پور، بهروز، کرامت انسان در قرآن، قم نشر ادیان چاپ اول ۱۳۹۱.