



Explaining the Dignity of Humanity Based on the Anthropology of Muslim Philosophers

Sayyid ‘Abd al-Ra’ūf Afḍalī¹

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Mysticism, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. seyedabdulrauf_afzali@miu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: January 22, 2024
Accepted: June 16, 2024

Keywords:
Dignity, Islamic Philosophy, Anthropology, Soul, Philosophical secondary intelligible (Arabic: مَعْقُولُ الثَّانِي, romanized: ma ‘qūl al-thānī), Human.



ABSTRACT

There is no doubt that humans are beings of dignity; however, there is disagreement about what dignity is and what its origin is. Some have referred to individuals' social status as dignity or its origin, while others have mentioned resembling God or possessing reason (intellect). The concept of dignity based on the Islamic philosophical doctrines is a type of secondary intelligible (Arabic: مَعْقُولُ الثَّانِي, romanized: ma ‘qūl al-thānī) and its origin of abstraction is the capacities of the rational (reasonable) soul (Arabic: النَّفْسُ الثَّائِبَةُ). The question is, does the rational soul possess the necessary capacities for the abstraction of dignity, and what are those capacities? We have demonstrated in this paper in an analytical-descriptive manner that the rational soul, from the perspective of Islamic philosophy, possesses extraordinarily complex capacities. In addition to having vegetative and animal capacities, it also possesses other capacities that aid it in the path towards angelic transformation. These capacities have caused Muslim philosophers to describe human beings with dignity and the like in various places of their works. From the perspective of Islamic philosophy, firstly, human beings possess dignity. Furthermore, the source of dignity is the entirety of the capacities of the rational soul. In addition, dignity is an inherent and universal matter. Lastly, dignity is a concept that can be understood in gradation and does not apply equally in all cases. Familiarity with the factors that strengthen human dignity, as well as an understanding of the challenges and obstacles to human dignity, is another outcome of this writing.

Cite this article: Afḍalī, ‘A. (2024). Explaining the Dignity of Humanity Based on the Anthropology of Muslim Philosophers. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 73-93.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5815.1498>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



تبیین کرامت انسان بر پایه انسان‌شناسی فیلسوفان مسلمان

سید عبدالرئوف افضلی^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه و عرفان، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. seyedabdulrauf_afzali@miu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

تردیدی نیست که انسان موجودی دارای کرامت است، اما درباره این که کرامت چیست و خاستگاه آن کدام است، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از موقعیت اجتماعی افراد به عنوان کرامت یا خاستگاه آن یاد کرده‌اند و کسانی از تشبه به خداوند یا برخورداری از عقل سخن به میان آورده‌اند. بر پایه آموزه‌های فلسفه اسلامی مفهوم کرامت از نوع معقول ثانی فلسفی و منشأ اتزاع آن ظرفیت‌های نفس ناطقه است. سؤال این است که آیا نفس ناطقه ظرفیت‌های لازم برای اتزاع کرامت را داراست و آن ظرفیت‌ها کدام است؟ در این نوشتار به شیوه تحلیلی توصیفی نشان دادیم که نفس ناطقه از چشم‌انداز فلسفه اسلامی دارای ظرفیت‌های فوق‌العاده پیچیده است و علاوه بر داشتن ظرفیت‌های نباتی و حیوانی، ظرفیت‌های دیگری نیز دارد که او را در مسیر فرشته شدن یاری می‌رساند. این ظرفیت‌ها باعث شده است که فیلسوفان مسلمان در جای‌جای آثار خود انسان را به کرامت و مانند آن توصیف کنند. از منظر فلسفه اسلامی اولاً انسان دارای کرامت است. ثانیاً خاستگاه کرامت مجموع ظرفیت‌های نفس ناطقه است. ثالثاً کرامت امری ذاتی و عمومی است. رابعاً کرامت مقول به تشکیک است و در همه موارد به یک میزان صدق نمی‌کند. آشنایی با عواملی که باعث تقویت کرامت انسانی می‌گردد و همچنین آشنایی با چالش‌ها و موانع کرامت انسانی از دیگر نتایج این نوشتار به حساب می‌آید.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

کرامت، فلسفه اسلامی، انسان‌شناسی، نفس، معقول ثانی فلسفی، انسان.



استناد: افضلی، سید عبدالرئوف. (۱۴۰۳). تبیین کرامت انسان بر پایه انسان‌شناسی فیلسوفان مسلمان. آموزه‌های فلسفه اسلامی،

۱۸(۳۲)، ۹۳-۷۳. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5815.1498>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

کرامت انسان از مباحث بسیار مهم در دنیای امروز است. اهمیت این مبحث از آنجا به دست می‌آید که در هیچ سند مهم جهانی نیست که این مسئله مورد توجه قرار نگرفته باشد (Malpas, 2007, v). غربی‌ها کرامت انسان را بر مبنای فلسفه و جهان‌بینی خود بیان کرده و سال‌هاست که بر اساس همین مبنا مشی می‌کنند. اما در جهان اسلام، علی‌رغم وفور آثار در این باب، کمتر به مسئله کرامت انسان از منظر فلسفه اسلامی توجه شده است. مقالات و احیاناً کتاب‌هایی که در باب کرامت انسان نگاشته شده است بیشتر از زاویه فقهی-حقوقی (زنجانی؛ توکلی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱؛ حسینی؛ گودرزی معظمی، ۱۴۰۰، ص ۲۰۶؛ فروغی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۱۳) یا تفسیری-کلامی (صادق‌پور، ۱۳۸۶، ص ۵۱؛ شیرین‌کار، ۱۴۰۰، ص ۱۳۵؛ مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶) به این مسئله پرداخته است. در این میان، معدود آثاری هم که نگاه فلسفی داشته، بیشتر از منظر ملاحظه‌ها و علامه طباطبایی، آن‌هم با قرائت خاصی که در آن عقل بیشتر محوریت دارد، با مسئله روبه‌رو شده است (درتاج، ۱۳۹۵، ص ۵۵۳؛ اسماعیلی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۸۰۹؛ دهکردی، ۱۳۹۱، ص ۹۹). ما در این نوشتار تلاش می‌کنیم به طور گذرا مسئله کرامت انسان را از سه منظر مشاء، اشراق و حکمت متعالیه بررسی کنیم و نشان دهیم که این سه مکتب علی‌رغم تفاوت‌هایی که دارند، نفس ناطقه را با وجوه متفاوتی که دارد خاستگاه انتزاع مفهوم کرامت می‌دانند و بسته به این که این نفس چه زمانی پدید می‌آید، کرامت را نیز متغیر تلقی می‌کنند. قبل از ورود به بحث کرامت در فلسفه اسلامی باید دانست که اصل کرامت چیست و چه دیدگاه‌هایی در این زمینه مطرح است. آشنایی با این دیدگاه‌ها می‌تواند ما را در ارائه و بازسازی نظریه کرامت در فلسفه اسلامی یاری رساند. کرامت به معنایی که امروزه مطرح است تا حدودی جدید است و فیلسوفان مسلمان مستقیماً و بالصرح به آن نپرداخته‌اند، اما بحث‌هایی در فلسفه اسلامی مطرح است که می‌تواند زمینه‌ای برای طرح نظریه کرامت در فلسفه اسلامی باشد.

۱. چیستی کرامت

کرامت چیست و مقومات آن کدام است؟ «کرامت» در لغت به معنای عزت و شرافت (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۷، ص ۶۰۷) و بزرگی کردن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ص ۵۱۰) است. اما درباره معنای

اصطلاحی کرامت، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. رومیان باستان کرامت را جایگاه و موقعیت اجتماعی معرفی کرده‌اند. از نظر آنها کسانی دارای کرامت است که از لحاظ اجتماعی به جایگاهی رسیده باشند (Lebech, 2004, p.3). برخی مانند سیسرون بر این باورند که کرامت امر اعتباری نیست، بلکه نشانه توانایی‌های ذاتی انسان است. منظور وی از توانایی‌های ذاتی اموری مانند عقل و استعدادهاست. در حالی که عقل موجب تمایز انسان از دیگر جانداران می‌شود، استعدادها موجب تفاوت بین افراد انسان می‌گردد (Cicero, 1913, p.105). فیلسوفانی مانند توماس آکویناس کرامت را در تشبه به خداوند جست‌وجو می‌کنند. نفس همین مطلب که انسان شبیه خداست یا از این جهت که به شکل خدا آفریده شده و یا از این رهگذر که شأنیت تخاطب پیدا کرده و خداوند با او سخن گفته، می‌رساند که انسان دارای کرامت است (Lebech, 2004, p.5). عده‌ای نیز مانند کانت این دیدگاه را مطرح کرده‌اند که آنچه موجب کرامت انسان می‌شود عقل وی است. از منظر او اگر انسان بر اساس عقل و قانون زرین که برگرفته از عقل است عمل کند به این نتیجه می‌رسد که انسان غایت رفتارهاست و از این رو دارای کرامت است و نمی‌توان با او برخورد ابزاری کرد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۳۵). بالاخره کسانی هم در دوران جدید پیدا شده‌اند که کرامت را به‌مثابه یک توهم رد کرده‌اند. در این نگاه، بیشتر کرامت برخی از افراد انسان نسبت به برخی دیگر مطرح است نه کرامت انسان نسبت به دیگر جانداران. از منظر اینان کرامت به دلیل آن‌که امر نسبی است و از جایی به جایی فرق می‌کند و نیز به دلیل آن‌که قابل معاوضه است و می‌توان آن را با کالایی تعویض کرد، و سرانجام به این دلیل که کرامت می‌تواند مورد سوءاستفاده افراد مستبد و خودکامه قرار بگیرد، باید کنار گذاشته شود (Pinker, n.d., p.3). اما این‌که کرامت انسان از دیدگاه فیلسوفان مسلمان چیست و مؤلفه‌های آن کدام است مطلبی است که این مقاله درصدد تبیین و تشریح آن است.

۲. کرامت از منظر فیلسوفان مسلمان

اما کرامت از منظر فیلسوفان چیست؟ آیا آنها کرامت را امر اعتباری می‌دانند یا امر واقعی و حقیقی؟ اگر واقعی می‌دانند، چه نوع واقعییتی برای آن قائل‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها باید مشخص کرد که مفهوم کرامت از چه نوع مفهومی است تا احکام متناسب با آن را برایش در

نظر گرفت. از منظر ابن سینا معقولات یا مفاهیم کلی مورد استفاده در علوم عقلی بر دو دسته‌اند: معقول اول و معقول ثانی (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۷).

اگرچه ابن سینا نسبت به این نکته تظن داشت که همه‌ی معقولات ثانی از یک قماش نیستند و مفاهیمی مانند وجود، علیت و مانند آن با مفاهیمی مانند کلی، جزئی و مانند آن فرق می‌کنند، اما تقسیم معقول ثانی به منطقی و فلسفی از اموری است که ظاهراً بعداً رواج یافت و در آثار ملاصدرا و شارحان او به نیکویی نضج پیدا کرد. مفاهیم کلی، یا قابل حمل بر اموری عینی و خارجی است یا قابل حمل بر امور عینی نیست و صرفاً بر امور ذهنی حمل می‌شود، مانند حمل مفهوم «کلی» بر انسان. قسم دوم را معقول ثانی منطقی می‌نامند. قسم اول خود بر دو قسم است: یا نیاز به فعالیت ذهنی دارد یا ندارد و به صورت خودکار انجام می‌شود. دومی را معقول اول و اولی را معقول ثانی فلسفی می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹). برخی از فیلسوفان معاصر تفاوت دیگری را نیز مطرح کرده‌اند. از منظر آنها تفاوت دسته‌ی نخست با دسته‌ی دوم در این است که در دسته‌ی اول (معقول اول) فرد مفهوم در خارج وجود دارد. برای مثال، زید فرد انسان است و در خارج وجود دارد. اما در دسته‌ی دوم (معقول ثانی فلسفی) صرفاً مصداق مفهوم مورد نظر در خارج وجود دارد و نه فرد آن. مثلاً آب که رافع تشنگی است در خارج وجود دارد، اما آب فرد مفهوم علت نیست، بلکه مصداق آن به شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۴۶۳).

شاید گمان برده شود که این تقسیم جامع نیست، چرا که مجموعه‌ی دیگری از مفاهیم وجود دارد که اصطلاحاً از آنها به‌عنوان مفاهیم ارزشی یاد می‌شود. این مفاهیم که اموری مانند خوب، بد و مانند آن را در بر می‌گیرد ظاهراً جزء هیچ یک از مفاهیم پیش گفته نیست. اما همان‌گونه که برخی از فیلسوفان معاصر به‌درستی بیان کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۵-۱۹۹)، مفاهیم ارزشی و حتی حقوقی نیز به‌نحوی به مفاهیم فلسفی برگشت پیدا می‌کنند.

با توجه به توضیحی که نسبت به انواع مفاهیم ارائه گردید، مفهوم «کرامت» یا «بزرگی» که یک مفهوم ارزشی است از نوع معقول ثانی فلسفی است، نه از نوع معقول ثانی منطقی و نه از نوع معقول اول. معقول اول نیست، زیرا در خارج چیزی به نام کرامت نداریم. معقول ثانی منطقی نیست، زیرا کرامت وصف مفهوم نیست، بلکه وصف موجود خارجی است. بنابراین،

کرامت به دلیل قرار نگرفتن ذیل معقول اول و ثانی منطقی و انحصار مفاهیم در همین سه نوع، از نوع ثانی فلسفی است.

در شکل‌گیری مفاهیم فلسفی آنچه نقش درجه نخست را ایفا می‌کند همان منشأ انتزاع است. منشأ انتزاع همان‌گونه که در اصل شکل‌گیری مفاهیم فلسفی نقش ایفا می‌کند، در قوت و استمرار این مفاهیم نیز می‌تواند دارای نقش باشد. از این رو، فیلسوفان مسلمان مستقیماً به بحث کرامت انسان پرداخته‌اند، بلکه خود انسان را کاویده‌اند. با مطالعه انسان‌شناسی فیلسوفان مسلمان به راحتی می‌توان به دیدگاه این فیلسوفان درباره کرامت یا عدم کرامت او تفتن یافت.

گفتیم از منظر فیلسوفان مفهوم کرامت از نوع معقول ثانی فلسفی است که با توجه به امکانات و ظرفیت‌های انسان از او انتزاع می‌گردد. این نظریه با نظریات پیش‌گفته درباره کرامت انسان تفاوت دارد. در نظریات پیش‌گفته یا کرامت موهوم تلقی می‌شد یا آن را نامی برای جایگاه اجتماعی انسان یا توانایی‌های او می‌دانستند. هیچ یک از این نظریات پذیرفته نیست. نظریه موهوم بودن نادرست است، چراکه اگرچه معقول ثانی اعتباری است، اما موهوم نیست و کاملاً در جای خود مورد توجه و عنایت است. نظریاتی مانند کرامت به‌مثابه جایگاه اجتماعی یا کرامت به‌مثابه توانایی و ظرفیت‌های انسانی نیز پذیرفتنی نیست، چه در این نظریات برخلاف نظریه اول که کرامت را موهوم تلقی کرده بود کرامت در زمره معقول اول قرار گرفته و با او مانند معقول اول رفتار شده است. به سخن دیگر، اگر نظریه موهوم‌نگاری کرامت گرفتار تفریط گردیده، نظریات مقابل آن، گرفتار افراط شده است و به کرامت به‌عنوان مفهوم دارای فرد خارجی نگاه شده است. اما در نظریه کرامت به‌مثابه معقول ثانی فلسفی که نظریه مطرح در این نوشتار است، با نگاه واقعی به کرامت نگرسته شده است و جایگاهی که براننده این مفهوم است به او اعطا گردیده است.

۲-۱. تبیین نظریه کرامت

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، فیلسوفان مسلمان در خصوص کرامت انسان بحث مستوفایی ندارند، ولی با عنایت به این که کرامت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان از نوع معقول ثانی فلسفی است و در معقول ثانی فلسفی آنچه حقیقتاً اهمیت دارد منشأ انتزاع است و درباره منشأ

انتزاع کرامت، فیلسوفان بحث‌های میسوطی را مطرح کرده‌اند، می‌توان گفت که از منظر این فیلسوفان اولاً انسان کرامت دارد، ثانیاً کرامت انسان ذاتی اوست، ثالثاً کرامت همگانی است که اختصاص به فرد و گروه خاصی ندارد، رابعاً کرامت انسان قابل شدت و ضعف است. کف کرامت انسان شاید قابل تعیین باشد، اما سقف آن قابل اندازه‌گیری نیست. در سطور آتی تلاش خواهیم کرد که نظریهٔ کرامت انسان فیلسوفان مسلمان را در قالب چند مؤلفهٔ زیر بیان کنیم.

۲-۲. مؤلفه‌های اصلی نظریهٔ کرامت

نظریهٔ کرامت در فلسفهٔ اسلامی مانند هر نظریهٔ اساسی دیگر دارای عناصر و مؤلفه‌های خاص خود است که عدم پرداختن به آنها فهم این نظریه را با چالش روبه‌رو می‌نماید.

۱-۲-۲. کرامت داشتن انسان

اگر کرامت معقول ثانی فلسفی باشد و اگر معقول ثانی فلسفی همیشه دائرمدار منشأ انتزاع خود باشد و اگر فیلسوفان مسلمان در خصوص منشأ انتزاع این مفهوم، یعنی انسان، به گونه‌ای سخن گفته باشند که بشود از آن کرامت را انتزاع کرد، آن‌گاه می‌توان گفت انسان دارای کرامت است. بنابراین، باید اولاً مشخص کرد که کرامت معقول ثانی فلسفی است، ثانیاً معقول ثانی فلسفی تابع منشأ انتزاع خود است، ثالثاً فیلسوفان دربارهٔ منشأ انتزاع این مفهوم یعنی انسان سخن گفته‌اند، و رابعاً سخنان آنها به گونه‌ای است که می‌توان از آنها کرامت را انتزاع کرد، چراکه سخن گفتن صرف دربارهٔ انسان کفایت نمی‌کند. ممکن است کسانی دربارهٔ انسان سخن گفته باشند، اما چون در سخنان آنها تأمل کنیم، دریابیم که آنها نه تنها انسان را تکریم نکرده، بلکه تحقیرش نیز کرده‌اند. بنابراین، باید سخن گفتن دربارهٔ انسان و توصیفات دربارهٔ او به گونه‌ای باشد که بتوان از آنها کرامت انسان را استخراج کرد.

در خصوص این که کرامت معقول ثانی فلسفی است و معقول ثانی فلسفی همیشه تابع منشأ انتزاع خود است، در بحث چستی کرامت سخن گفتیم و به همان اندازه اکتفا می‌کنیم. اما در خصوص این که فیلسوفان دربارهٔ انسان سخن گفته‌اند و سخنان آنها به گونه‌ای است که می‌توان از آنها کرامت را انتزاع کرد، باید در اینجا توضیحاتی داد. در این که فیلسوفان مسلمان

درباره انسان سخن گفته‌اند جای شکی نیست و مسئله محل اجماع است. علم‌النفس فیلسوفان مسلمان دوره کامل انسان‌شناسی است که با تأمل در آن می‌توان به زوایای مختلف وجود انسان پی برد. اهتمام فیلسوفان مسلمان به مسئله انسان به حدی بوده است که برخی از آنها فلسفه خود را بر اساس حالات و تجارب معنوی انسان دسته‌بندی کرده‌اند. کتاب الأسفار الأربعة ملاصدرا به نحوی حاکی از همین معناست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۳). اما این که آیا سخنان آنها به گونه‌ای هست که مفید کرامت باشد، باید گفت که پاسخ مثبت است. اگرچه اصل این بحث را باید در مبانی کرامت انسان پی گرفت، ولی در اینجا به تناسب به گزینه‌هایی از این مبحث اشاره خواهیم کرد.

۱-۱-۲. نفس ناطقه

از منظر فیلسوفان مسلمان انسانیت انسان منوط به نفس ناطقه اوست و همین امر است که باعث تمایز او از دیگر جانداران می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۳). به گمان بوعلی، نفس ناطقه فصل مائز انسان است که با وجود آن انسان موجود و با نبود آن انسان محقق نخواهد شد (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۲۱).

اگرچه ابن‌سینا با تأکید بیش از حد بر نفس ناطقه، نقش بدن را در انسانیت انسان نادیده می‌گیرد، چیزی که خود نیز به آن اذعان نموده است (همو، ۱۴۰۰، ص ۵۵)، اما ملاصدرا همانند شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۷۳) برای بدن انسان نیز نقش قائل است و برخلاف ابن‌سینا بدن را نادیده نمی‌گیرد. از نظر صدرا، نفس ناطقه بسیار مهم است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۸۵)، اما در کنار نفس ناطقه بدن نیز حائز اهمیت است، به گونه‌ای که نپرداختن به بدن همانند نپرداختن به نفس از منظر او یک انحراف است (همان، ص ۳۰۹).

۲-۱-۲. مراحل رشد نفس ناطقه

نفس ناطقه در مرحله ابتدایی عقل بالقوه است و از این رو، این مرحله در همه افراد انسان یافت می‌شود و هیچ فردی از افراد انسان از آن استثنا نیست. اما نخستین مرحله فعلیت‌یابی نفس ناطقه با ادراک بدیهیات میسر می‌گردد. انسان با ادراک بدیهیاتی مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» نخستین مرتبه عقلانیت را که از آن اصطلاحاً به «عقل بالملکه» یاد می‌شود، تجربه

می‌کند. این مرتبه اگرچه نسبت به مراتب بعدی مانند عقل بالفعل و مانند آن در درجه‌ی نازل‌تری قرار دارد، اما نسبت به عقل بالقوه مرتبه‌ی پیشرفته‌تری محسوب می‌گردد. در مرتبه‌ی عقل بالقوه هیچ ادراکی بالفعل وجود ندارد و نوری که محیط پیرامون را روشن کند به چشم نمی‌خورد، اما در مرتبه‌ی عقل بالملکه پیشرفت قابل توجهی مشاهده می‌شود. در این مرتبه، بدیهیات مورد ادراک واقع می‌شود. ادراک اصول بدیهی ممکن است در بدو نظر، مسئله‌ی قابل توجهی نباشد، اما باید اذعان کرد که این اصول سرمایه‌های بسیار ارزشمندی است که بدون آن نمی‌توان گام از گام برداشت و در هیچ شاخه‌ای از علوم وارد شد. انسان با کمک همین اصول بدیهی است که به گزاره‌های نظری راه پیدا می‌کند و راه و رسم زندگی را می‌آموزد. این اصول که به گفته‌ی ابن‌سینا «آراء عالیه» خوانده می‌شود نیاز به یادگیری ندارد. کودک با زیستن در میان افراد خانواده و با تعامل با دیگران خودبه‌خود با این اصول و مفاهیم آشنا می‌شود و سپس در سایه‌ی آنها به کسب علوم ناآل می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۳).

اگرچه دیدگاه شیخ اشراق در این خصوص شبیه دیدگاه ابن‌سیناست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۸۸)، اما دیدگاه صدرا تا حدودی متفاوت است. از منظر ابن‌سینا جنین نیز دارای نفس ناطقه‌ی بالقوه است و از این منظر هیچ فرقی با کودک که هنوز به مرتبه‌ی ادراک بدیهیات نرسیده ندارد. هر دو از نفس ناطقه به صورت بالقوه بهره‌مندند. اما از منظر ملاصدرا جریان شکل‌گیری انسان اندکی فرق می‌کند. به گمان وی جنین نبات بالفعل و حیوان بالقوه است، اما کودک حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. فرد بالغی که به ادراک کلیات ناآل گشته، انسان بالفعل و فرشته یا شیطان بالقوه است (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۸). فلسفه‌ی این که ملاصدرا تعلق نفس ناطقه را به بعد موکول می‌کند، اجتناب از محذوری است که در غیر این صورت پیش می‌آید. اگر بگوییم نفس ناطقه به جنین تعلق پیدا می‌کند، در این صورت باید پذیرفت که تعطیل در وجود راه دارد، چه نفس با تمام توانایی‌هایی که دارد در جنین حادث گشته، درحالی که نفس در این زمان نمی‌تواند کاری انجام دهد. مدت‌ها باید بگذرد و جنین از مادر زاده شود و به مرحله‌ی رشد برسد تا نفس بتواند از قوای خود به‌درستی استفاده کند «ولا معطل فی الوجود إذ کل وجود له أثر خاص ولیس من الحکمة إبقاء النفوس فارغة بلا تدبیر» (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۴). وی اگرچه در موارد بسیار نادری تعلق نفس ناطقه را که محور انسانیت انسان است به اوان چهل سالگی موکول کرده است (همان، ج ۸، ص ۱۴۵)، ولی در قاطبه‌ی آثار خود تعلق نفس ناطقه را

در همان زمان بلوغ ظاهری می‌داند و به همین دلیل، از تعبیر «انسان بالفعل» در توصیف انسان در این مقطع استفاده می‌نماید (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷). وی در جای دیگر نیز اذعان می‌کند که انسانیت بالفعل پس از سن بلوغ و ادراک بدیهیات حاصل می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۵). بنابراین، زمان تعلق نفس ناطقه را باید از دیدگاه ملاصدرا همان بلوغ ظاهری دانست و در جایی که وی تعلق این نفس را به بعد از چهل سالگی موقوف می‌کند باید گفت که منظور وی کمال نفس ناطقه است نه اصل وجود آن.

ثمره اختلاف بین ملاصدرا و ابن‌سینا در کجا ظاهر می‌شود؟ اگر ما به نظریه ابن‌سینا عمل کنیم، در این صورت باید گفت که دائرة انسانیت گسترش پیدا می‌کند و جنین نیز مشمول حکم انسان است. اما اگر به نظریه ملاصدرا گرایش پیدا کنیم، در این صورت باید بگوییم که دائرة انسانیت اندکی تنگ می‌گردد. جنین دیگر، انسان بالقوه نیست، جنین حیوان بالقوه است. حکم انسان، دیگر بر جنین جاری نمی‌شود. اما کودکان و مجانین که هنوز به درک بدیهیات نائل نگشته‌اند، از منظر هر دو فیلسوف انسان بالقوه‌اند و لذا برخی با تکیه بر برخی از گفته‌های ابن‌سینا مجانین و کودکان را اهل نجات می‌دانند (کهریزی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۲۳۸).

۳-۱-۲-۲. ظرفیت‌های نفس ناطقه

دست‌کم سه نوع نفس داریم: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. از آنجاکه نفس انسانی سرآمد دیگر نفس‌هاست و نقطه اوج آنها به شمار می‌آید، می‌توان گفت که نفس انسانی تمامی قوا و کمالات نفس نباتی و نفس حیوانی را دارا می‌باشد، همان‌گونه که نفس حیوانی به دلیل برتری بر نفس نباتی تمام کمالات نفس نباتی را واجد است. به طور اجمال، می‌توان گفت که نفس نباتی دارای سه قوه مهم است: قوه غاذیه، قوه نامیه و قوه مولده. قوه غاذیه به‌نوبه خود به چهار قوه دیگر یعنی قوه جاذبه، قوه ماسکه، قوه هاضمه و قوه دافعه نیاز دارد و باید این قوا به طور کامل فعال باشند تا ما شاهد فعالیت قوه غاذیه باشیم. حیوان که در مرتبه بالاتر از نبات قرار دارد، ضمن داشتن قوای نفس نباتی، قوای دیگری را نیز در اختیار دارد. قوایی که نفس حیوانی افزون بر قوای نفس نباتی در اختیار دارد منوط به قوای ادراکی و تحریکی می‌شود. قوای ادراکی شامل حواس دهگانه ظاهری و باطنی می‌گردد. اما قوای تحریکی شامل قوه غضبیه و قوه شهویه است. نفس انسان علاوه بر در اختیار داشتن تمام

ظرفیت‌های نفس نباتی و نفس حیوانی، ظرفیت‌های دیگری نیز دارد. نفس انسان قوای ادراکی و عملی به نام عقل نظری و عقل عملی را در اختیار دارد. با عقل نظری حق و باطل و کلیات را ادراک می‌کند، اما با عقل عملی بایدها و نبایدها را مورد شناسایی قرار می‌دهد. ابن‌سینا در پاره‌ای موارد، از این ظرفیت‌های استثنایی نفس به‌عنوان قوهٔ ادراکی عالم و قوهٔ تحریکی عامل یاد کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

اگرچه دیدگاه شیخ اشراق در این مجال شبیه دیدگاه ابن‌سیناست و ادبیات وی در اینجا تفاوت چندانی با ادبیات سلف او ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۰۷)، اما ملاصدرا تا حدودی مسیر متفاوتی را پیش گرفته است. وی اگرچه در پاره‌ای موارد همانند دیگر فیلسوفان ظرفیت‌های استثنایی نفس ناطقه را در واجد بودن عقل عملی و عقل نظری می‌داند، اما دیدگاه نهایی او ظاهراً این است که نفس ناطقه هویت واحدی است که به‌تنهایی کار تمام قوا را انجام می‌دهد. نفس ناطقه، هم کار حواس ظاهری را انجام می‌دهد و هم کار حواس باطنی را، هم نقش عقل نظری را ایفا می‌کند و هم نقش عقل عملی را. نفس در مقام لمس، لامسه است و در مقام ذوق، ذائقه و در مقام سمع، سامعه. نفس تمام این امور را بدون آن‌که خدشه‌ای در وحدت آن ایجاد شود، انجام می‌دهد. از این‌روست که وی معتقد است که نفس به‌تنهایی در جایگاه تمام قوا قرار می‌گیرد و نقش آنها را ایفا می‌نماید. بنابراین، باید توجه کرد که صدرا نظریهٔ عقل نظری و عملی را رد نمی‌کند و این ظرفیت را برای نفس محفوظ می‌داند. کاری که او انجام می‌دهد آن است که وی برخلاف دیگر فیلسوفان معتقد است که نفس خود به‌تنهایی این کارها را انجام می‌دهد. به سخن دیگر، بر اساس بیان فیلسوفان پیشین، نفس غیر از قوا است و در کنار آن قرار می‌گیرد. اما بر پایهٔ دیدگاه صدرا نفس خود همان قوا است و نمی‌توان مرزی بین نفس و قوا در نظر گرفت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱).

حال باید پرسید که از توصیفات فیلسوفان دربارهٔ انسان، چه چیزی را می‌توان استفاده کرد؟ آیا توصیفات فلاسفهٔ اسلامی زمینه‌ساز انتزاع مفاهیمی مانند پستی، کوچکی، ناچیزی و بی‌ارزشی است یا برعکس، زمینه‌ساز انتزاع مفاهیمی مانند کرامت، مجد، عظمت و شکوه؟ آیا گزارش‌های فیلسوفان مسلمان به معنای نهادینه‌سازی تحقیر انسان یا عمق بخشیدن به کرامت اوست؟

ممکن است کسانی تحت تأثیر این تفکر که میان هست و باید یا دانش و ارزش شکاف وجود دارد و از یکی نمی‌توان به دیگری پل زد، این مسئله را مطرح کنند که بین توصیفات فلاسفهٔ مسلمان و استنتاج کرامت یا حقارت از آنها هیچ رابطه‌ای منطقی وجود ندارد و در نتیجه، از توصیفات آنها نمی‌توان نتایج ارزشی گرفت.

در پاسخ باید گفت که اولاً ادعای گسست خلاف وجدان است. در جهان واقع، از هست‌ها به باید‌ها پل می‌زنند. ثانیاً در جای خود ثابت شده است که اگر قیاس متشکل از دو مقدمه داشته باشیم و یکی از مقدمات اشرف و دیگری اخس باشد قیاس باطل نیست، بلکه در چنین مواردی قیاس تابع اخس مقدمتین است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹-۱۲۰).

حال که بین هست و باید گسستی وجود ندارد باید دید که توصیفات فیلسوفان مسلمان دربارهٔ انسان زمینه‌ساز چه نوع توصیه‌هایی دربارهٔ انسان است؟ آیا این توصیفات به معنای عمق بخشیدن و مبنا دادن به تحقیر انسان است یا به معنای هویت‌دار کردن انسان و کرامت بخشیدن به او؟ جای هیچ تردیدی نیست که در پاسخ به این پرسش گزینهٔ دوم درست است. عقل سلیم حکم می‌کند که وقتی انسان دارای چنان توانایی‌های شگفت‌انگیز است و وقتی نظیر و مانند او در میان موجودات زمینی یافت نمی‌شود، بنابراین، باید دارای کرامت باشد. نمی‌شود یک موجود این‌همه فضائل و شگفتی‌ها را داشته باشد، اما دارای کرامت نباشد. البته باید به این نکته توجه داشت که مفهوم کرامت همان‌گونه که اشاره رفت، مفهوم فلسفی است و مفاهیم فلسفی پس از غور و تأمل به دست می‌آیند. بنابراین، اول باید خوب اندیشید و جوانب را بررسی کرد و سپس با فراهم بودن شرایط به انتزاع آن پرداخت؛ کاری که در اینجا ما انجام دادیم. ما نخست توانایی‌ها و شگفتی‌های انسان را مورد کنکاش قرار دادیم. پس از آن که مطمئن شدیم که انسان دارای چنان قابلیت‌های حیرت‌انگیز است، گفتیم که انسان دارای کرامت است. با شناختی که ما از توانایی‌های انسان داریم، دناوت، حقارت و لثامت را راهی به سمت او نیست.

از این رو، فیلسوفان مسلمان خود نیز به مسئلهٔ کرامت انسان توجه کرده و درباره‌ی موارد تصریح نموده‌اند که انسان دارای کرامت است. البته اگر آنها تصریح هم نمی‌کردند، ما با توجه به توصیفات آنها دربارهٔ انسان، با قاطعیت می‌گفتیم که انسان دارای کرامت است، چراکه لازمهٔ این قبیل توصیفات چیزی جز کرامت نمی‌تواند باشد. اما فیلسوفان مسلمان گویا

به این دلالت ضمنی اکتفا نکرده و از این رو، در پاره‌ای موارد، تصریح نموده‌اند که انسان دارای شرافت و کرامت است. ابن‌سینا در برخی از آثار خود تصریح می‌کند که انسان اشرف موجودات جهان است، چه دارای نفس ناطقه است، همان نفس ناطقه‌ای که ما به تفصیل دربارهٔ توانایی‌ها و مزایایش سخن گفتیم (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۳۶).

شیخ اشراق اگرچه دایرهٔ برتری انسان را محدود به حیوانات می‌کند، اما در اصل کرامت داشتن انسان با ابن‌سینا همصدا و هم‌نواست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۹). ملاصدرا نیز به‌نوبهٔ خود مسئلهٔ کرامت انسان را از یاد نبرده است. او نیز مانند پیشینیانش بر لازمهٔ نظریات خود در باب انسان تصریح و بیان می‌کند که انسان دارای کرامت است و سبب کرامت او همان نفس ناطقه است؛ جوهری جاویدان و فسادناپذیر (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۲).

۲-۲-۲. ذاتی بودن کرامت انسان

تاکنون نشان دادیم که انسان دارای کرامت است. اکنون باید گفت که کرامت انسان ذاتی انسان است و قابل تفکیک از او نیست. ذاتی در معانی گوناگونی به کار می‌رود:

الف) ذاتی باب ایساغوجی: ذاتی در این باب به معنای ذاتیات یک شیء مانند جنس و فصل است در مقابل عرض عام و عرض خاص. مطابق این معنا نطق از ذاتیات انسان است، اما اموری مانند خنده یا گریه از عرضیات او.

ب) ذاتی باب حمل (ذاتی باب علوم): ذاتی در این باب به معنای عرض ذاتی است در مقابل عرض غریب. محمول 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 می‌گویند: «الأنف أفضس»، «الفاعل مرفوع»، «الفعل الماضي مبنی» یا «المفعول المطلق منصوب»، در همهٔ این قضایا ما با محمول‌هایی که عرض ذاتی‌اند مواجه‌ایم، زیرا در تعریف محمول‌های این قضایا موضوع، معروض موضوع، جنس موضوع یا معروض جنس موضوع اخذ می‌گردد. از منظر بوعلی، معیار در تشخیص عرض ذاتی از عرض غریب اخذ محمول در تعریف موضوع یا اخذ موضوع یا یکی از مقومات آن (مانند جنس آن) در تعریف محمول است. اگر محمولی واجد این معیار باشد، طبعاً عرض ذاتی خواهد بود و اما اگر این معیار را نداشت، جزء اعراض غریبه تلقی خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۲۷).

از نظر مشهور، عرض ذاتی عرضی است که بدون واسطه یا باواسطه امر مساوی عارض موضوع خود شده باشد. ملاصدرا در برخی از آثارش به این تعریف از عرض ذاتی اشاره دارد (شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲).

حاجی سبزواری در تعریف عرض ذاتی خاطر نشان کرده‌اند که عرض ذاتی عرضی است که نسبت آن به موضوعش کذب نباشد. هرگاه بتوان محمولی را به موضوعی نسبت داد و این نسبت حقیقی بود و پای مجازگویی در میان نبود، باید گفت که آن چیز عرض ذاتی آن موضوع است. به سخن دیگر، محمول باید از قبیل وصف به حال شیء باشد (زید عالم) نه از قبیل وصف به حال متعلق شیء (زید أبوه عالم). در این قسم اخیر، وصف حقیقتاً مال خود شیء مورد نظر (زید) نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲).

اما ظاهراً علامه این نوع تفسیر از عرض ذاتی را بر نمی‌تابد. از منظر وی ذاتی بودن در علوم حقیقی مانند فلسفه با ذاتی بودن در علوم اعتباری مانند اخلاق و حقوق متفاوت است. دیدگاه مرحوم سبزواری در مورد علوم اعتباری درست است، چه این قبیل علوم صرف وضع و اعتبار است و پای واقع در آنها در میان نیست، اما در علوم حقیقی مانند فلسفه ذاتی به این معنا به کار نمی‌رود. از نظر او وقتی در فلسفه و منطق از عرض ذاتی سخن به میان می‌آید عرض ذاتی به همان معنایی است که بوعلی در آثار خود مطرح کرده است. به گمان علامه محمولی عرض ذاتی موضوع خود است که موضوع در تعریف آن اخذ شود. اگر محمول خود نیز دارای محمول و محمول نیز همین طور دارای محمول باشد، این قبیل محمولات نیز زمانی می‌توانند عرض ذاتی باشند که امکان اخذ موضوع اولی در تعریف همه آنها وجود داشته باشد (همان، ص ۳۰).

به گمان علامه عرض ذاتی با این تعریف باید مساوی با موضوع باشد و محمول اخص یا اعم نمی‌تواند ذاتی موضوع خود قرار بگیرد. اما اگر محمول اخص خود به‌تنهایی مساوی با موضوع خود نباشد، اما با مقابل خود بتواند با موضوع برابری کند مشکل حل خواهد شد. محمولی که همراه با مقابل خود مساوی موضوع است در واقع، ذاتی موضوع قرار می‌گیرد (همان). معانی دیگری نیز برای ذاتی ذکر گردیده است که محل حاجت ما نیست (نک: مظفر، ۱۴۲۳، ص ۳۷۸).

حال باید پرسید که ذاتی بودن کرامت برای انسان به چه معناست. به نظر می‌رسد ذاتی بودن کرامت برای انسان به معنای ذاتی باب ایساغوجی نیست، چراکه کرامت اگرچه لازمه انسان است، اما جزء ذاتیات انسان نیست. ذاتی باب علل نیز اینجا کاربرد ندارد، زیرا این ذاتی در باب قضایای شرطی به کار می‌رود. ذاتی به معنای ذاتی اولی نیز محل حاجت نیست، چه این نوع ذاتی در جایی به کار می‌آید که بین موضوع و محمول به نحوی این‌همانی وجود داشته باشد. ذاتی به معنای محمول بالضمیمه نیز در اینجا محل استفاده نیست، چراکه حمل کرامت بر انسان از نوع محمول بالضمیمه نیست، بلکه نیاز به واسطه دارد. ابتدا باید ظرفیت‌ها و قابلیت‌های مورد نظر در انسان بررسی شود، سپس می‌توان از کرامت سخن گفت. بنابراین، اگر کرامت ذاتی باشد باید از نوع ذاتی باب حمل یا ذاتی باب علوم باشد. در ذاتی باب علوم معیارهای نسبتاً متفاوتی ارائه گردید، مانند این که عرض ذاتی محمولی است که در تعریف موضوع یا موضوع در تعریف آن اخذ شده باشد؛ محمولی است که بدون یا با واسطه امر مساوی عارض موضوع خود شده باشد؛ و بالاخره محمولی که نسبت آن به موضوع کذب نباشد. مطابق هر یک از این معیارها کرامت عرض ذاتی برای انسان است. اگر معیار تعریف را در نظر بگیریم و بگوییم که 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، چراکه در تعریف «کریم» می‌توان انسان یا حداقل جنس انسان (حیوان) یا جنس جنس انسان (جسم) را اخذ کرد. اما اگر بگوییم عرض ذاتی بدون یا با واسطه مساوی عارض می‌شود، باز هم کرامت برای انسان ذاتی است، چراکه کرامت ممکن است بدون واسطه عارض انسان نگردد، اما با واسطه نفس ناطقه عارض می‌گردد که مساوی با انسان است. اما اگر معیار را کذب نبودن نسبت بدانیم، دیگر اشکالی پیش نمی‌آید، چراکه نسبت کرامت به انسان به هیچ وجه دور از ذهن و غریب نیست تا کذبی لازم بیاید.^۱

۱. اما غربیان وقتی از کرامت ذاتی (intrinsic dignity) دم می‌زنند و می‌گویند کرامت ذاتی انسان است، باید دید که منظورشان چیست. اگر منظورشان این باشد که انسان از آن جهت که انسان است کرامت دارد، اشکالی ندارد، زیرا فیلسوفان ما هم معتقدند که انسان به دلیل توانایی‌هایش دارای کرامت است. به سخن دیگر، خاستگاه کرامت انسان نفس ناطقه اوست که در همه افراد انسان وجود دارد. امور دیگر مانند رنگ، نژاد، جغرافیا، جنسیت و نوع زندگی نقشی در تعیین کرامت انسان ندارد. اما اگر منظور غربیان آن باشد که کرامت انسان علت ندارد، این سخن به دو صورت قابل تحلیل است: اگر منظور این

۲-۲-۲. عمومیت کرامت

گفتیم انسان کرامت دارد و کرامت ذاتی اوست. اکنون باید گفت که کرامتی که ذاتی انسان است طبعاً در همه انسان‌ها وجود دارد. با توجه به مطالب پیشین به نظر می‌رسد که این مطلب چندان نیاز به اثبات نداشته باشد، چراکه وقتی انسان کرامت دارد و کرامت هم ذاتی او است و از او منفک نمی‌شود، طبعاً این نکته اثبات می‌شود که انسان‌ها همگی دارای کرامت‌اند. کرامت همان‌گونه که اشاره شد، دائرمدار انسانیت است و انسانیت انسان دائرمدار نفس ناطقه. از آنجا که نفس ناطقه در همه افراد از زن و مرد، کودک و نوجوان و جوان، دیوانه و عاقل وجود دارد، بنابراین، کرامت نیز همگانی است و در همه افراد وجود دارد. فیلسوفان مسلمان در خصوص عمومیت کرامت تصریحی ندارند. تصریحات آنها صرفاً در مورد نفس ناطقه است که پدیده عام و فراگیر است و چون کرامت ملازم با نفس ناطقه است و از آن انتزاع می‌گردد، کرامت نیز به تبع این توانایی، عمومیت پیدا می‌کند. ابن‌سینا در خصوص نفس ناطقه تصریح می‌کند که این قوه فراگیر است و اختصاص به فرد یا گروه خاصی ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۳).

باشد که کرامت علت مستقل ندارد، این سخن کاملاً منطقی و پذیرفته است، چه فیلسوفان ما هم معتقدند که ذاتی علت مستقل ندارد. وقتی ذات جعل شد ذاتی هم جعل می‌شود، چه ذاتی باب ایساغوجی باشد و چه ذاتی باب علوم. همان علتی که باعث به وجود آمدن خود ذات می‌شود همان علت، ذاتی را نیز به وجود می‌آورد. اما اگر منظور این باشد که کرامت علت ندارد، نه علت مستقل و نه علت ضمنی، این سخن پذیرفته نیست و با نظریات فیلسوفان مسلمان سازگاری ندارد، چه وقتی اصل وجود انسان مُفاض از ناحیه غیر باشد، قطعاً کمالات و اوصاف او نیز همین حال را دارد، منتها به این صورت که واجب‌الوجودی که اصل وجود انسان را به انسان اعطا کرده است، همراه با اصل وجود، کرامت را نیز به او بخشیده است، نه این که اولاً اصل وجود را اعطا کرده باشد و سپس اوصاف آن را. ابن‌سینا وقتی می‌گوید: «ما جعل الله المسمشة مسمشة بل أوجدها»، ظاهراً همین معنا را، آن‌هم در حوزه ماهیات قصد می‌کند، یعنی ماهیات مأخوذ از وجود و برگرفته از واقعیات موجودند نه آن‌که نیاز به جعل مستقلی داشته باشند. وقتی خود ماهیات نیاز به جعل مستقل ندارند، اوصافی که لازمه ماهیات است نیز نیاز به چنین جعلی ندارد. از دید فلسفه اسلامی، وقتی کل جهان ممکن و از جمله انسان عین نیاز به غیر است، چگونه می‌توان کرامت انسان را که عرض وابسته به انسان است، مستقل و خودکفا دانست که به غیر احتیاجی ندارد؟ بنابراین، ذاتی به معنای معلول نبودن و مأخوذ از غیر نبودن، پذیرفتنی نیست.

وی در دیگر آثار خود از جمله در رسائل نه گانه (تسع رسائل) نیز به این دقیقه اشاره کرده است. در این رسائل تصریح شده که انسان به لطف قوه نطق از سایر جانداران متمایز می‌گردد و قوه نطق هم چیزی است که در همه انسان‌ها بدون استثنا وجود دارد (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۲۱). ملاصدرا نیز بر این باور است که تمایز انسان از دیگر جانداران به دلیل نفس ناطقه اوست و نفس ناطقه نیز عام و فراگیر است و اختصاص به فرد یا مجموعه‌ای خاص ندارد. وی در تبیین عمومیت نفس تقریباً همان عبارتی را استفاده می‌کند که ابن‌سینا مطرح کرده است. از منظر وی نیز نفس ناطقه که فصل انسان است اختصاص به افراد خاصی ندارد و همگان از آن بهره دارند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۹۷).

۲-۲-۴. تشکیکی بودن کرامت

آیا کرامت انسان سقف ثابتی دارد که در آن تغییر و دگرگونی راه ندارد یا مانند بسیاری از امور دیگر متغیر است؟ به نظر می‌رسد شق اخیر صحیح باشد، چرا که ما در مباحث پیشین ثابت کردیم که کرامت انسان دائرمدار نفس ناطقه انسان است و از آنجا که نفس ناطقه انسان حالت ثابتی ندارد و مدام در حال دگرگونی است، نتیجه می‌شود که کرامت انسان که متوقف بر نفس ناطقه است نیز حالت ثابت و ایستایی نداشته باشد. درست است که کف نفس ناطقه یا حداقل نفس ناطقه در همه انسان‌ها وجود دارد، اما مراتب بالاتر آن به صورت متفاوت در انسان‌ها پدیدار می‌گردد. ابن‌سینا برای نفس ناطقه چهار مرحله را در نظر می‌گیرد که در مرحله نخست آن نفس ناطقه بالقوه است و در مرحله پایانی به فعلیت تام می‌رسد که نامش عقل بالمستفاد است. در مراحل میانی، دو مرحله عقل بالملکه و عقل بالفعل قرار دارد. بنابراین، از منظر ابن‌سینا نخستین مرحله ظهور نفس ناطقه عقل هیولانی است. در این مرحله نفس ناطقه هنوز به فعلیت نرسیده است و هیچ درکی از معقولات ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۳). ملاصدرا معتقد است که در این مرحله نفس صرفاً آمادگی درک معقولات را دارد و فلاسفه با توجه به همین آمادگی، نام عقل هیولانی را بر آن اطلاق کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۲).

مرحله بعدی نفس ناطقه عقل بالملکه است. در این مرحله نفس با بدیهیات آشنایی پیدا می‌کند، بدیهیاتی که خودبه‌خود حاصل می‌شود و انسان برای به دست آوردن آنها تلاشی

نمی‌کند. ابن سینا بدیهیات را که نفس ناطقه با فراگیری آن به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد نام می‌برد. به باور وی اموری مانند بزرگ‌تر بودن کل از جزء یا سنگین بودن اجسام از این قبیل اند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹). ملاصدرا هم معتقد است که این مرحله نخستین مرحله پس از مرحله هیولانی برای نفس ناطقه است «وأنه العقل المنفعل فیصیر أولاً عقلاً بالملکه» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۳).

پس از آن که نفس ناطقه با رسیدن به مرتبه عقل بالملکه با بدیهیات آشنا شد، می‌تواند با استفاده از این سرمایه و رسیدن به معقولات نظری به مرتبه عقل بالفعل یا عقل بالمستفاد راه پیدا کند. عقل بالفعل و بالمستفاد از منظر ابن‌سینا دو تعبیر از یک پدیده است که به اعتباری، آن را عقل بالفعل و به اعتبار دیگر، آن را عقل بالمستفاد می‌نامد. در این صورت می‌توان نفس ناطقه را در سه مرحله خلاصه کرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹).

طبیعی است که تفاوت در درجات نفس ناطقه تفاوت در مفهوم کرامت را نیز در پی دارد. اما از آنجاکه دو مرتبه نخست نفس ناطقه با توجه به علائم و نشانه‌هایی که دارد، قطعاً قابل شناسایی است، این دو مرتبه پایه است و کرامت انسان بر اساس آن محک می‌خورد. اما دیگر مراتب به دلیل آن که کشف و شناسایی آنها به راحتی امکان‌پذیر نیست، اگرچه در واقع، باعث اختلاف در کرامت انسان می‌گردد، اما به حسب ظاهر باعث تفاوت بین انسان‌ها نمی‌گردد. از این رو، مزایای مترتب بر کرامت انسان از فردی به فردی فرق نمی‌کند، هرچند که این افراد به لحاظ رسیدن به مراتب کمال در واقع بسیار متفاوت باشند.

۳-۲. عوامل تقویت‌کننده کرامت انسان

از منظر ابن‌سینا، نفس ناطقه اگر واقعاً می‌خواهد در مسیر پیشرفت گام بردارد، باید در دو بُعد تلاش کند: بعد نظری و بعد عملی. در بعد نظری، با فلسفه‌ورزی و ادراک معقولات می‌توان به این مهم دست یازید. در بعد عملی باید تلاش کرد که به «نظریه حد وسط» رسید. مطابق این نظریه که برگرفته از فلسفه اخلاق ارسطو است، انسان سه قوه اساسی دارد: قوه شهویه، قوه غضبیه و قوه عاقله. هر کدام از این سه قوه می‌تواند سه حالت افراط، تفریط و میانه را داشته باشد. حالت میانه قوه شهویه عفت و حالت‌های متوسط قوه غضبیه و عاقله به ترتیب شجاعت و حکمت نام دارد. از منظر بوعلی، هدف ایجاد تسلط و اشراف برای نفس است و این

وضعیت با عمل کردن به نظریه‌ی حد وسط به دست می‌آید، چه در این وضعیت، نفس حالت تسلط بر بدن را دارد و مقهور آن نیست. بنابراین، در بعد عملی باید به حالت میانه‌روی رسید و در بعد نظری نیز باید کوشید و به معارف حقیقی دست یازید. وقتی انسان در این دو جبهه فعال باشد به گمان ابن‌سینا به کمال رسیده است (همان، ص ۲۷۷).

به گمان ملاصدرا نیز باید در بخش نظری از طریق ادراک معقولات به تقویت نفس پرداخت و آن را از مرحله‌ی عقل بالملکه به مرحله‌ی عقل بالمستفاد رسانید (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۲۸). در بخش عملی نیز باید به تطهیر باطن پرداخت و مکارم اخلاق را در خود تقویت کرد (همان، ص ۷).

سازوکار رهایی از دام رذائل اخلاق پناه بردن به نظریه‌ی حد وسط است. انسان با به کار بردن این نظریه در واقع، وضعیت امنی را برای خود ایجاد می‌کند. به گمان صدرا اگر انسان به حد وسط برسد گویا رابطه‌ی نفس با بدن به حداقل رسیده است. اگرچه مطلوب آن است که ارتباط نفس با بدن به کلی قطع شود، اما چون این امر در دایره‌ی امکان ندارد، باید به حداقل رابطه بین آنها بسنده کرد (همان، ص ۱۲۷).

نتیجه‌گیری

در این مقاله به هدف تبیین کرامت انسان از چشم‌انداز فلسفه‌ی اسلامی، نخست چستی کرامت از منظر دیگر فیلسوفان مورد بحث قرار گرفت و سپس همین مفهوم از منظر فلسفه‌ی اسلامی بحث گردید. فیلسوفان مسلمان اگرچه به طور مستقل در باب کرامت بحثی را مطرح نکرده‌اند، اما از آنجا که کرامت از منظر آنها معقول ثانی فلسفی است و معقول ثانی فلسفی تابع منشأ انتزاع خود می‌باشد، باید گفت که از چشم‌انداز فلسفه‌ی اسلامی، کرامت به تبع منشأ انتزاع خود، مفهومی مشکک است و حداقل آن، که قابل تشخیص و اندازه‌گیری است، در همه‌ی انسان‌ها از هر قوم و نژادی و با هر باور و اعتقادی وجود دارد و مراتب بالاتر آن، که چندان قابل اندازه‌گیری نیست، در افراد متفاوت است. برخی در مراتب عالی قرار دارند و برخی دیگر در مراتب دانی. کرامت حداقلی ذاتی انسان است و به همین دلیل در همه‌ی افراد به یک نسبت وجود دارد و طبعاً احکام و مزایای مترتب بر آن نیز در صورت عدم مانع، به یک میزان وجود خواهد داشت.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۲۶ق). تنوع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، قاهره: دار العرب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ش). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل. قم: بیدار.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). التعليقات. بیروت: مکتبه الإعلام الإسلامی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء (المنطق). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۷. اسماعیلی، محسن: سیفی، محمد مهدی. (۱۳۹۷ش). «مؤلفه‌های کرامت انسان در اندیشه علامه طباطبائی»، مطالعات حقوق عمومی، ۴۸(۴)، ۸۰۹-۸۲۷. DOI: 10.22059/jplsq.2018.230805.1505
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲ش). ریح مختوم. قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱ش). انتظار بشر از دین. قم: اسراء.
۱۰. حسینی، سید مصطفی؛ گودرزی معظمی، هاجر. (۱۴۰۰ش). «کرامت ذاتی انسان از دیدگاه حقوق بشر در اسلام و در حقوق بین‌الملل». قانون‌یار، ۵(۱۹)، ۲۰۶-۲۲۳.
۱۱. درتاج، فتانه؛ محمدرضایی، محمد. (۱۳۹۵ش). «مبانی کرامت انسان از دیدگاه ملاصدرا». فلسفه دین، ۴۱(۴)، ۵۷۸-۵۵۳. DOI: 10.22059/JPHT.2016.61116
۱۲. زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، (تصحیح علی هلالی و علی شیری). بیروت: دار الفکر.
۱۳. زنجانی، عباسعلی عمید: توکلی، مهدی. (۱۳۸۶ش). «حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام». فصلنامه حقوق، ۳۷(۴)، ۱۶۱-۱۸۹. DOR: 20.1001.1.25885618.1386.37.4.15.1
۱۴. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۵ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ش). سه رسایل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۲۰. شیرین کار موحد، محمد؛ قاسم‌پور، محسن؛ عباسی مقدم، مصطفی. (۱۴۰۰ش). «بررسی تأثیر مبنای کرامت ذاتی انسان در تفسیر آیات جهاد با تأکید بر دیدگاه اندیشمندان سده اخیر». تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۱(۱)، ۱۶۹-۱۳۵. DOI: 10.22051/TQH.2020.31354.2851
۲۱. صادق‌پور، طیه. (۱۳۸۶ش). «کرامت انسان در قرآن». بینات، ۱۴(۵۳)، ۵۱-۶۷.
۲۲. فروغی‌نیا، حسین؛ ملک، سحر؛ حسینی، فائزه السادات. (۱۳۹۸ش). «نگرشی به مفهوم کرامت انسانی در پرتو اندیشه‌های فقهی اسلامی». قانون‌یار، ۲(۵)، ۱۱۳-۱۴۰.
۲۳. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۲۴. کهریزی، زهرا؛ منصوری، عباسعلی؛ بیگلری، مجتبی. (۱۴۰۰ش). «فرجام نفوس ناقصه از دیدگاه ابن سینا». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۶(۲۹)، ۲۳۷-۲۶۰. DOI: 10.30513/IPD.2021.2163.1194
۲۵. محمدپور دهکردی، سیما. (۱۳۹۱ش). کرامت انسان از دیدگاه ملاصدرا و کانت (مبانی معرفت‌شناختی و وجودشناختی). قم: بوستان کتاب.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹ش). آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲۷. مظفر، محمدرضا. (۱۴۲۳ش). المنطق. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۸. مؤدب، سید رضا. (۱۳۸۶ش). «کرامت انسان و مبانی قرآنی آن از نگاه امام». بینات، ۱۴(۵۳)، ۱۳۶-۱۶۱.
۲۹. هروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد. (۱۳۶۳ش). انواریه (ترجمه و شرح حکمة الإشراق سهروردی). تهران: امیرکبیر.
30. Cicero Marcus Tullius. (1913). *De Officiis*, (Translated by Walter Miller). Cambridge: Harvard University Press.
31. Lebech Mette. (2004). *What is Human Dignity?* available at: http://eprints.maynoothuniversity.ie/392/1/Human_Dignity.pdf DOI: <https://doi.org/10.5840/mpp200428>
32. Malpas Jeff & Lickiss, Norelle. (Eds). (2007). *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, Dordrecht: Spinger.
33. Pinker Steven (n.d.). *The Stupidity of Dignity*, available at: <http://pinker.wjh.harvard.edu/articles/media/The%20Stupidity%20of%20Dignity.htm>