

## بررسی تطبیقی کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری

mitra.farhang97@gmail.com

golestani1315@gmail.com

vaezi1340@gmail.com

ar.yousefy@gmail.com

میترا فرهنگ اصفهانی / دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

سیدهاشم گلستانی / استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

سیدحسین واعظی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

علیرضا یوسفی / استاد دانشگاه علوم پزشکی اصفهان

پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۱

دریافت: ۹۶/۰۹/۲۳

### چکیده

مسئله کرامت انسانی از مطالب بنیادین در سلسله مسائل فلسفه عملی است. اهمیت و ضرورت این مسئله و جایگاه ویژه آن در حل مسائل فلسفی به‌ویژه مسائل انسان‌شناسی، موجب اهتمام ویژه متفکران از جمله ایمانوئل کانت و شهید مرتضی مطهری به عنوان دو شخصیت تأثیرگذار در حوزه فلسفه غربی و فلسفه اسلامی شده است. در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی دیدگاه این دو متفکر پرداخته می‌شود. از رهگذر این جستار روشن می‌شود که کانت و شهید مطهری در اینکه انسان دارای یک ارزش ذاتی است و همین امر او را از مخلوقات دیگر متمایز می‌کند و نیز در اینکه کرامت انسانی تنها با تکامل جنبه عقل نظری انسان حاصل نمی‌شود، اتفاق نظر دارند؛ اما در معیار کرامت انسانی و مکانیسم فعلیت یافتن آن میان آنها اختلافاتی وجود دارد.

**کلیدواژه‌ها:** کرامت انسانی، عقل عملی، عقل نظری، ایمانوئل کانت، مرتضی مطهری.

انسان به عنوان «کون جامع» در منظومه عالم هستی، واجد همه صفات کمالی حق است؛ به گونه‌ای که به واسطه او سرّ حق بر حق، ظاهر و اسرار او هویدا می‌گردد و حق تعالی خود و کمالات اسمایی‌اش را در آن شهود می‌نماید. کرامت انسانی در پرتو جنبه ملکوتی و جایگاه هستی‌شناسانه و بعد عقلانی انسان تبیین‌پذیر است. اهمیت و ضرورت واکاوی مسئله کرامت انسان، در پرتو اهتمام ویژه قرآن (اسراء: ۷۰؛ تین: ۴؛ غافر: ۶۴) و روایات (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۳؛ حرعاملی، ۱۳۸۰، ص ۷۱۰) و نیز تلاش ویژه متفکران مختلف اعم از عارفان (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۹؛ سنایی، ۱۳۸۳، ص ۲۴؛ ابن‌عربی، ۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۸۳)، فیلسوفان (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۹؛ صدرالمألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۵۱۶) و مفسران (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۷۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۱۵۶) به روشنی قابل تصدیق است. ایمانویل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) و شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ش) نیز به عنوان دو شخصیت تأثیرگذار در حوزه فلسفه (یکی در فلسفه غرب و دیگری در فلسفه اسلامی) و رشدیافته در حوزه فرهنگی متفاوت مسیحی و اسلامی، اهتمام ویژه‌ای به بررسی این مسئله داشته‌اند. بنابراین نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین دیدگاه آنان پرداخته و به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. جایگاه کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری چیست؟
  ۲. کرامت ذاتی ویژه انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری چگونه تبیین می‌شود؟
  ۳. ملاک و معیار کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری چیست؟
  ۴. مکانیسم فعلیت کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری چگونه است؟
  ۵. نقش کرامت انسانی در ترسیم حیات معقول انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری چیست؟
- پژوهش حاضر مسبوق به سلسله پژوهش‌هایی در این باره است که به مقتضای رعایت اخلاق پژوهشی به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

الف) «نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه صدرالمألهین و کانت» (محمدپور دهکردی و همکاران، ۱۳۸۸): نویسندگان از رهگذر این جستار بر این باورند که در فلسفه صدرالمألهین و کانت، «عقل» عالی‌ترین قوه نفس و «معرفت عقلانی» بالاترین مرحله شناخت است. از نگاه هر دو فیلسوف، عقلانیت یا خردورزی بنیادی‌ترین ویژگی انسان و مبنای کرامت ذاتی اوست؛ با این تفاوت که صدرالمألهین عقلانیت نظری، و کانت عقلانیت عملی را معیار اصلی می‌پندارند؛

ب) «ملاک کرامت مندی انسان در اندیشه سیاسی کانت و علامه جعفری در قالب سه نظریه انسان گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه» (کمالی گوکی و همکاران، ۱۳۹۵): در این پژوهش، مسئله کرامت‌مندی انسان در اندیشه سیاسی دو متفکر بزرگ غرب و اسلام واکاوی شده و این مهم در قالب سه نظریه انسان گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه صورت گرفته است؛

ج) «جایگاه کرامت انسانی در تربیت اخلاقی و اجتماعی با تکیه بر آرای شهید مطهری» (نجفی و همکاران، ۱۳۹۵): نویسندگان در این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش‌اند که «جایگاه کرامت ذاتی انسان، در تربیت اجتماعی و اخلاقی کجاست؟». این پژوهش که با تکیه بر آرای شهید مطهری سامان پذیرفته و در آن از روش توصیفی - تحلیلی برای رسیدن به پاسخ سوال مذکور استفاده شده، به این نتیجه رهنمون می‌شود که آگاهی مترمی نسبت به کرامت خدادادی و انسانی خود، و به تبع آن، باور و اصرار او بر حفظ و ارتقای این دارایی وجودی بر تنظیم و سامان بخشی روابط و تعاملات اجتماعی و همچنین تخلق به اخلاقیات پسندیده تأثیرگذار است و تحقق تربیت اخلاقی و اجتماعی را به دنبال دارد.

در پژوهش نخست، تنها تبیین نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه صدرالمتألهین و کانت کانون توجه است و به تبیین دیگر زوایای کرامت انسانی در اندیشه کانت پرداخته نشده است. پژوهش دوم نیز تنها به بررسی ملاک کرامت‌مندی انسان در اندیشه سیاسی کانت و علامه جعفری در قالب سه نظریه انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه پرداخته است. پژوهش سوم در پی واکاوی نقش کرامت ذاتی انسان در تربیت اجتماعی و اخلاقی از منظر شهید مطهری است. از این‌رو نیازمند پژوهشی هستی‌مندی که به بررسی تطبیقی زوایای کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری بپردازد که در مقاله پیش‌رو، این مسئله کانون پژوهش قرار گرفته است.

## ۱. واژه‌شناسی

### ۱-۱. کرامت

واژه «کرامت» به معنای دوری از پستی و فرومایگی است. این واژه در بردارنده عزت، نفاست، حسن، شرافت و تشخیص یافتن در میان همگان خود است و از این‌روست که حرمت و احترامی خاص برای صاحب کرامت پدید می‌آید. روح بزرگوار و منزله از هر پستی را کریم گویند. لثیم، ضد کریم است. لثامت و دنائت به یک معناست؛ لذا دنائت در برابر کرامت و دنی در مقابل کریم است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۱۰؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۶۶). فیومی کرامت را شرافت و نایابی می‌داند (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۱). به باور راغب اصفهانی، هر گاه انسان با واژه «کرم» توصیف شود، در آن صورت اسمی است برای اخلاق و افعال پسندیده‌ای که از انسان ظاهر می‌شود و واژه «کریم» تا وقتی که آن اخلاق و رفتار ظاهر نشود، گفته نمی‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۰۷).

### ۱-۲. فضیلت

واژه فضیلت از ریشه فضل، به معنای زیادت است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۳) به باور برخی متفکران، تفاوت فضیلت با کرامت در این است که کرامت اشاره به مواهبی است که خدا ذاتاً به انسان داده است، و فضیلت اشاره به فضائلی است که انسان به توفیق الهی کسب می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۷۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۱۵۶).

## ۲. کرامت انسانی در اندیشه کانت

کرامت انسانی، مفهومی اساسی در فلسفه اخلاق کانت است. کانت با ارائه ایده اخلاقی خود، در پی آن بود که شأن فراموش شده انسان را احیا کند، آن هم نه بر مبنای دین و نه بر مبنای اخلاق رایج، بلکه بر اساس کرامت و فضیلت انسانی. تبیین و تنظیم اندیشه‌های کانت در حوزه کرامت انسانی ضمن موارد زیر ارائه می‌گردد:

### ۲-۱. جایگاه کرامت انسانی

هدف اصلی کانت از فلسفه‌ورزی، ارج نهادن مقام انسان و توجه به حرمت انسانیت در خود و دیگران بوده است. کانت تصریح می‌نماید که حرمتی که من برای دیگران قائم یا دیگران از من انتظار دارند، عبارت است از اعتراف به وجود یک ارزش در همه انسان‌ها؛ ارزشی که نه قیمت دارد و نه می‌توان چیزی را هم‌تراز آن یافت تا بتوان با آن مبادله یا معاوضه کرد (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶). کانت می‌خواست شأن فراموش شده انسان را احیا کند، آن هم نه بر مبنای دین و نه بر مبنای اخلاق رایج، بلکه بر اساس کرامت و فضیلت انسانی. این نگاهی نوین به ارتباط انسانی و اخلاقی آدمیان با هم است که زیربنای شکل‌گیری حیات معقول انسانی و اخلاقی است. لذا کانت تجلی حیات مبتنی بر انسانیت و اخلاق‌مداری یک شخص را در احترام به آزادی و کرامت اشخاص دیگر می‌داند و تصریح می‌کند که ما به‌رغم هر احساس بی‌اعتنایی یا بی‌زاری ممکن، بدون قید و شرط مکلف به پذیرفتن کرامت همه اشخاصیم و هیچ امکان یا اتفاقی درباره دیگران، و هیچ رابطه‌ای بین ما و آنان، به کرامت ذاتی ایشان و به احترامی که به آنان می‌بوییم، ربطی ندارد (سالیوان، ۱۳۹۴، ص ۱۱۲).

### ۲-۲. کرامت ذاتی و ویژه انسانی

در نظام فکری کانت، آدمیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. انسان دارای یک ارزش ذاتی است و همین امر او را از مخلوقات دیگر متمایز می‌کند. به باور وی، کرامت، نخستین و ابتدایی‌ترین ضمانت اجرایی در زندگی انسان‌هاست که بر اساس آن، انسان، فارغ از همه ویژگی‌های ارزش ذاتی یکسان و جایگاهی ویژه برخوردار است (محمدریور دهکردی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۲۱۶). لذا در نظر کانت به واقع به میزان ارزشی که برای فرد قائمیم، به او احترام می‌گذاریم. هر انسانی به لحاظ انسان بودن حق دارد طالب احترام از جانب دیگران و متقابلاً ملزم به مراعات احترام به دیگران باشد (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶).

مهم‌ترین بعد انسان‌شناسی در اخلاق کانت، توجه ویژه به مفهوم کرامت و احترام ذاتی انسان است. لذا نخستین و ابتدایی‌ترین ضمانت اجرایی در زندگی انسان‌هاست که بر اساس آن، انسان، فارغ از همه ویژگی‌های نژادی، دینی، از ارزش ذاتی یکسان و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. کانت، کرامت و احترام را صرفاً مربوط به انسان می‌داند و حتی درباره خداوند فقط لفظ قداست را به کار می‌برد؛ لذا از مفهوم «شخص» یاد می‌کند که انسان‌ها شخص هستند و نباید هرگز به عنوان «شیء» دیده شوند. به تصریح وی، ما انسان‌ها چنین موجوداتی هستیم و به این دلیل «اشخاص» نامیده می‌شویم. ما ارزش عینی داریم و باید نزد همه کس غایت محسوب شویم. وی

موجودات عقلانی را غایتی نفسی می‌داند؛ زیرا از دیگر موجودات متمایز هستند؛ یعنی به عنوان چیزهایی که نباید صرفاً همچون یک وسیله به کار روند (سالیوان، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹ و ۱۴۰). بنابراین در تفکر کانت انسان دارای احترام ذاتی است و این چیزی نیست که از او سلب شود یا به او عطا گردد.

### ۲-۳. ملاک و معیار کرامت انسانی

کانت از جمله کسانی بود که درصدد بود کرامت از دست‌رفته انسان را به وی بازگرداند. به باور وی، انسان موجود دارای حرمت است، یا می‌توان گفت که تنها موجود محترم است. این خاصیت به هیچ‌یک از اشیای طبیعی تعلق نمی‌گیرد. اشیای طبیعی ممکن است تمایل، عشق یا ترس انسان را به خود برانگیزند، اما هیچ‌گاه احترام او را نسبت به خود بر نمی‌انگیزند. احساسی که در وجود انسان نسبت به این امور برانگیخته می‌شود، از نوع تحسین و ستایش است نه احترام (صناعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲). کانت ارزش و کرامت را به این معنا ذاتی انسان می‌داند که هیچ موجود یا شیء دیگری از آن برخوردار نیست. به نظر او، آنچه به هر کس کرامت می‌دهد، نه مقام اجتماعی یا استعدادی ویژه و یا موقعیت، بلکه نیروی فطری عقل است (سالیوان، ۱۳۹۴، ص ۴۴).

کانت توانایی بشر برای تعقل ورزیدن را بنیادی‌ترین ویژگی طبیعت این موجود می‌انگارد و آن را به عنوان مبنایی‌ترین معیار کرامت ذاتی انسان معرفی می‌نماید. او عقل را دارای شأن ذاتی و نفس‌الامری می‌داند و معتقد است که این نیرو تنها به نوع انسان اختصاص یافته است. وی همچنین عقلانیت را صفتی می‌داند که از میان سلسله موجودات طبیعی به کامل‌ترین حلقه (انسان) اختصاص یافته است. در فلسفه کانت، محور و مبنای کرامت انسان عبارت است از: عقلانیت عملی. از نظر کانت، عقل نظری به واسطه محدودیت‌هایش راه به جایی نمی‌برد و عقل عملی، یعنی اراده است که مبنای هر چیزی به‌شمار می‌آید. براین اساس او از عقل به اراده عقلانی تعبیر می‌کند. کانت عقل را سرچشمه همه اصل‌های پیشینی می‌داند و کارکرد مشروع آن را در حوزه عملی یعنی رابطه عقل و اراده، تعریف می‌کند: «عقل به عنوان قوه‌ای عملی به ما ارزانی شده است تا بر اراده ما تأثیر بگذارد». در فلسفه کانت، از آنجا که حقیقت انسان را اراده او تشکیل می‌دهد، شأن و کرامت انسان به چیزی است که می‌خواهد. براین اساس در این نظام فلسفی، ظرفیت‌های عملی انسان منشأ کرامت او شمرده می‌شود و فیلسوف اخلاق باید قوه عقل عملی را در انسان پیرواند. از نگاه کانت، عقلانیت منظور عقل عملی است، یعنی تصمیم و عمل؛ بدین ترتیب در فلسفه کانت، عقل جزئی خودبنیاد است و نسبتی با عقل قدسی ندارد. البته باید دانست که هرچند کانت به انسان اخلاقی توجه می‌نماید و ریشه کرامت را در چنین صفتی جست‌وجو می‌کند، منظور او اخلاق به معنای بایدها و نبایدها نیست؛ بلکه اخلاقی است که زیربنای انسان و انسانیت را تشکیل می‌دهد و معیاری برای سنجش هر چیز دیگر به حساب می‌آید (محمدپور دهکردی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۷).

## ۴-۲. مکانیسم فعلیت کرامت انسانی

در نظام فلسفی کانت، محور و مبنای کرامت انسان، عقلانیت عملی اوست. کانت مکانیسم متفاوتی برای عقلانیت عملی انسان ارائه کرده که بیانگر راه رسیدن به کرامت انسانی است. ایده بنیادی اخلاق کانت این است که عمل انسان باید نه تنها مطابق وظیفه، بلکه صرفاً از روی وظیفه و به صرف احترام به قانون اخلاق باشد. از این‌روست که کانت به مفهوم بنیادی فلسفه اخلاق خود یعنی خودفرمانی اراده یا خودآیینی می‌رسد. از منظر کانت برای استقرار قانون اخلاقی نباید از هیچ کس دیگری به جز انسان اطاعت کرد. خود انسان است که واضح و مجری قانون اخلاقی است که از خرد ناب عملی او نشئت گرفته است. حال اگر برای اخلاقی عمل کردن به چیز دیگری به جز انسان متوسل شویم، بدین ترتیب تحت فرمان دیگری (دیگرآیینی) قرار گرفته‌ایم و بنابراین عمل ما اخلاقی نیست و دیگر به معنای اخلاقی، آزاد نیستیم. لذا آزادی وقتی تحقق می‌یابد که انسان از خرد و وجدان خود اطاعت کند؛ یعنی انسان در عین اینکه می‌تواند عمل اخلاقی را انجام ندهد، با این حال به ندای وجدان خود گوش می‌کند و عمل اخلاقی را که چیزی به جز انجام تکلیف نیست، به جا می‌آورد. پس همه کسانی که قانون اخلاقی را در چیزی غیر از انسان می‌جویند، نه تنها آزادی انسان را از بین می‌برند، بلکه ارج اخلاقی را نیز زایل می‌کنند. لذا کانت درباره آزادی معتقد است که اراده مستقل و تکلیف ملازم یکدیگرند؛ زیرا نخست آدمی باید اراده آزاد داشته باشد تا بتواند به تکلیف عمل نماید و آن کس که آزاد نیست و از خود اراده ندارد، تکلیف برایش بی‌معناست. پس اراده مستقل شرط پیشینی است که باید در ما وجود داشته باشد تا بتوانیم قانون اخلاقی را محقق سازیم و همچنین مکلف بودن انسانی دال بر آزاد بودن اوست. بدین سان اعتقاد به استقلال اراده اگرچه با عقل نظری و استدلال اثبات‌پذیر نیست، اما از حیث عقل عملی قابل قبول است و اصل موضوع به‌شمار می‌آید (ر.ک: کانت، ۱۳۸۸).

با تأمل در مجموعه بیانات «کانت» به این دسته‌بندی می‌رسیم که از نگاه کانت، کاری اخلاقی است که دارای چهار ویژگی باشد:

۱. «اختیاری» باشد؛ یعنی از اراده آزاد شخص فاعل ناشی شده باشد؛
۲. موافق با تکلیف و وظیفه باشد؛
۳. به نیت ادای تکلیف و انجام وظیفه صورت پذیرد. این ویژگی از نگاه کانت اهمیت فراوانی دارد. به نظر او، برای آنکه کاری دارای ارزش مثبت اخلاقی باشد، موافقت آن با تکلیف و وظیفه لازم است ولی کافی نیست؛ بلکه علاوه بر آن باید آن کار فقط به قصد ادای تکلیف و نیت انجام وظیفه صادر شده باشد؛ یعنی انگیزه شخص فاعل در انجام آن فعل باید تنها و تنها احترام به قانون اخلاقی باشد. بنابراین اگر فاعل همان کار را برای غرض دیگری مثل مصلحت یا نتیجه سودمند آن انجام دهد، کاری با ارزش مثبت اخلاقی نکرده است؛
۴. تعمیم‌پذیر باشد؛ یعنی کاربردی عام داشته باشد. این ویژگی ناظر به همان وجه مشترک همه انسان‌ها، یعنی عقل است (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۲-۱۴؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۲۴؛ مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸).

## ۲-۵. کرامت انسانی، مبنای حیات معقول انسانی

کانت با توجه به ارزشمند بعد عقلانی انسان، می‌کوشد به ترسیم حیات معقول انسانی در سایه کرامت انسانی بپردازد. به باور او، نباید هیچ مانعی بر سر تصمیم‌های عقل باشد. وی به کاربرد همگانی عقل که باید همیشه آزاد گذاشته شود، باور دارد. عقل در نظر کانت نظام‌ساز و وحدت‌بخش است و اصل انسان است و از قداست برخوردار است به همین سبب کانت معتقد است: «عقلانیت چیزی نیست جز تجلی الوهیت در زندگی انسان» (کانت، ۱۳۹۵ الف، ص ۳۴). کانت از عقل به اراده عقلانی تعبیر می‌کند و کارکرد جدی عقل را در تعامل با اراده یافته و بیان می‌دارد که عقل به عنوان قوه‌ای عملی به ما داده شده است تا بر اراده ما تأثیر بگذارد؛ زیرا اراده واضح حیات معقول انسانی و اخلاقی است و حقیقت اخلاقی انسان را می‌سازد و از سوی دیگر قانون‌گذار بودن اراده، صفت مشترک انسان‌هاست و به ذات عقل تعلق دارد. لذا شکوهمندی و حیات‌والای انسانی ناشی از آفرینشگری عقل اوست (محمدپور دهکردی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۱-۳۶). بنابراین عقل عملی همان عقل به معنای کلی کلمه است که به اراده مجهز شده یا به تعبیری، به اراده جهت بخشیده است. «عقل انسان به عالم و حیات او قوام می‌دهد تا انسان عالم و حیات خود را بسازد» (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۱۷۹). کانت چنین عقلی را منشأ کرامت انسان می‌داند؛ زیرا هم ذاتی، درونی و فطری است و هم باید همه چیز را از درون ذات خود برآورد. طبیعت اراده کرده است که انسان تمام آنچه را در ورای نظم مکانیکی وجود حیوانی او قرار دارد، تماماً از درون خود برآورد و فقط در کمال و سعادت سهیم باشد که فارغ از غریزه، به واسطه عقل خود فراهم آورده باشد. چنین عقلی خودنیاد و خودقانون‌گذار است. بنابراین در فلسفه کانت کارکرد عملی عقل از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ عقلی که مجهز به اراده یا به تعبیری اراده معقول است. لذا کانت معیار عقلانیت را فاعل اخلاقی بودن انسان دانسته است؛ یعنی به عمل توجه داشته است. لذا عقلانیت منظور عقل عملی است، یعنی تصمیم و عمل. پس کانت به انسان اخلاقی، توجه و ریشه کرامت را در چنین صفتی جست‌وجو می‌کند. منظور او از اخلاق، بایدها و نبایدها نیست؛ بلکه اخلاقی است که زیربنای انسانیت و حیات معقول انسانی را تشکیل می‌دهد و معیاری برای سنجش هر چیز دیگر به حساب می‌آید. به لحاظ اخلاقی، انسان موجودی عقلانی است و اخلاق، حکمت و فرزاندگی است. از نظر کانت، این عقل منشأ قانون، نظم، ضرورت و الزام اخلاقی است. بنابراین عقلی که دارای ویژگی‌های یادشده است (به عنوان بنیادی‌ترین مرجع در زندگی انسان) معیار کرامت به‌شمار می‌آید، نه استعدادها و دیگر و نه مقام اجتماعی. لذا کانت معیار عقلانیت را عقل عمومی مشترک یا اراده عمومی می‌داند که به عنوان مرجع، سه فرمان (امر) مطلق را صادر می‌کند: «کلیت»، «انسانیت» و «ضرورت»؛ زیرا انسان دارای یک وجدان و یک احساس وظیفه و یک آگاهی از قانون اخلاقاً امر است. پس خود شخص انسان سازنده ارزش‌های اخلاقی است: «عقل به عنوان قوه‌ای عملی به ما ارزانی شده است تا بر اراده ما تأثیر بگذارد» (دیرباز و دهقان سیمکانی، ۱۳۹۰، ص ۵۳-۷۰).

به باور کانت، انسان به یاری عقل عملی، از جهان حسی فراتر می‌رود و درهای جهان برتر از حس و تجربه را به روی خود می‌گشاید. از نظر او، هدف راستین و غایت عقل عملی، برقراری «اراده خیر» یعنی «حسن نیت» است؛ چراکه اراده خیر صرفاً منشأ عقلانی دارد و به عنوان خیر مطلق و بدون قید و شرط است؛ به‌گونه‌ای که هر چیز دیگری در برابر آن وسیله محسوب می‌شود. لذا فرد به لحاظ نظری و عملی باید به قدری خود را ملزم به رعایت اصول اخلاقی بداند که این امر نه تنها به لحاظ رعایت قانون و مقررات، ترس از عواقب و شوق به نتایج آن موردنظر باشد، بلکه به‌طور کلی، التزام به آن برایش ملکه و جزء خصلت ذاتی‌اش شود. فرد اگر از سوی دیگران به علت برخورداری از زندگی شرافتمندانه مورد احترام است، حق ندارد شرافت را به صورت باور فردی درآورد و به شرافتمندی خود افتخار کند یا آن را وسیله ارتقای خود قرار دهد؛ زیرا «تعالی روح به عنوان حفظ ارزش ذات خود، با غرور و تکبر که مستقیماً ضد تواضع واقعی است، به‌هیچ‌وجه سازگار نیست» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۴۳۷). کسی که شرافت و آزادی خود را به پول، افتخار و مقام اجتماعی بفروشد، بر ضد انسانیت و حیات معقول انسانی و اخلاقی اقدام کرده است و خود را در حد یک شیء تنزل داده است. لذا زیست شرافتمندانه برای خود و دیگران، مایه سعادت است و اساس انسانیت و تمام تعالیم اخلاقی در آن است که ما سعادت خود را در سعادت دیگران می‌بینیم؛ زیرا «انسانیت به معنای مشارکت در مقدرات دیگران است و عدم انسانیت هنگامی است که انسان خود را شریک مقدرات دیگران نداند» (کانت، ۱۳۹۳، ص ۲۶۸). کسی که مطیع حق است، دیگری را سزاوار هیچ ناحقی ندانسته، خود را ملزم به رعایت حقوق هر کس از هر رنگ، ملت، فرهنگ می‌داند و چنین کسی در عین حال آفریننده حق نیز هست؛ زیرا بر اساس معیاری کلی یا بر حسب مورد ابتکار شخصی، اجازه نمی‌دهد دیگری یا دیگران نسبت به او رفتار ناحق داشته باشند. این اصل به ارتباط انسان با خود و شایستگی اخلاقی فرد مربوط می‌شود که نتیجه‌اش چه به صورت فاعل یا عامل حق در ارتباط با خود یا دیگری، به خود شخص بازمی‌گردد (ر.ک: هوفه، ۱۳۹۱)؛ ولی انسان در همین اندازه ایجاد حق برای خود نیز نباید مخل حق دیگری شود یا آن را نادیده بگیرد. کانت «خودداری از دیگرآزاری» را در قالب قاعده «به هیچ کس ستم نکن» قرار می‌دهد و معتقد است که پیش از آن باید اذعان و اقرار به حقی داشت و قائل به تسری این حق در دیگران شد تا حق توقع رعایت حق از سوی خود، در ارتباط با دیگری معنا یابد. این اصل رابطه فرد با دیگری است. او اخلال در حق یا تجاوز به حقوق دیگری را به‌طور کلی ممنوع می‌داند و معتقد است «حتی اگر رعایت حق و اصول اخلاقی سبب خروج شخص از همه ارتباط‌های خود با دیگران و دوری از جامعه شود، نباید تن به رابطه ناحق داد» (کانت، ۱۳۹۵، ص ۱۹۵). لذا نباید عملکرد ما، خودآیینی و شأن دیگران را نقض کند و نمی‌توانیم دیگران را در جهت رسیدن به اهداف خویش، خوار و ذلیل بداریم. در اینجا است که کانت قاعده کرامت دیگران را مطرح می‌کند که «چنان رفتار کنیم که بتواند قاعده‌ای عام شود». بنابراین کانت دروغ، دزدی و ضرب و شتم را غیراخلاقی می‌داند؛ زیرا از شخص صرفاً به عنوان وسیله برای رسیدن به هدف استفاده شده



است. پس تحقق حیات معقول برای انسان منوط است به: «چگونگی رفتار با دیگران»، «تکالیف انسان نسبت به خویش» و «استحقاق دیگران به احترام یا تکلیف نیک‌خواهی نسبت به ایشان» (ر.ک: سالیوان، ۱۳۹۴).

اگر انسان حرمت خویش را نگه ندارد و نتواند تکالیف خود را در قبال خودش انجام دهد، فاقد انسانیت و حیاتی عقلانی و اخلاقی شده است؛ یعنی عزت و شرف انسانی خود را از دست می‌دهد و انجام تکلیف در قبال دیگران نیز از او ساقط می‌شود؛ چراکه تکلیف انسان نسبت به خویش شرط و پایه و اساس مراعات تکلیف او نسبت به دیگران است. بنابراین انجام هر گونه کار غیراخلاقی به واقع بیشتر نقض تکلیف در برابر خویش است تا نسبت به دیگری: «اگر به دیگری تهمت بزنید، به خودتان تهمت زده‌اید؛ اگر از مال دیگری بدزدید، از مال خودتان دزدیده‌اید؛ اگر دیگری را بزنید، خودتان را زده‌اید؛ اگر دیگری را بکشید، خودتان را کشته‌اید» (ریچلز، ۱۳۹۵، ص ۲۰۴). پس در عمل باید نیک‌خواه باشیم و باید به دیگران محبت اخلاقی داشته باشیم و همگی مشمول نیک‌خواهی کنیم (ر.ک: سالیوان، ۱۳۹۴). کانت معتقد است که نیک‌خواهی باید به صورت عملی باشد: «در اختیار کردن ضابطه نیکوکاری باید ظاهر شود که به معنای نیک‌خواهانه عمل کردن و کمک به خوشی و آسایش دیگران است» (سالیوان، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲). بنابراین در واقع «ما تا زمانی که به دیگران باری نرسانده‌ایم، به آنان احترام کافی نگذاشته‌ایم» (همان). لذا باید منافع دیگران را منافع خویش بدانیم و اخلاقاً موظفیم کمک‌کار دیگران باشیم تا مانند عاملانی آسیب‌پذیر و منفعل زندگی نکنند و همین نیک‌خواهی و نیکوکاری، وظیفه‌ایم که احترام به دیگران است. این نگاه نوین کانتی به ارتباط اخلاقی انسان‌ها با هم است که زیربنای شکل‌گیری حیات معقول انسانی و اخلاقی را تشکیل می‌دهد. پس اراده آزاد این امکان را به انسان می‌دهد که از قدرت آفرینش برخوردار شود و انسانی که از عوامل خارجی و مختار در قانون‌گذاری آزاد باشد، می‌تواند خالق صحنه‌های حیات و زندگی خویش باشد. لذا تشکیل حیات معقول مبتنی بر کرامت انسانی در منظر کانت مستلزم موارد زیر است:

الف) وجدان و مسئولیت‌پذیری ذاتی فرد در رعایت حقوق دیگران است؛ زیرا وجدان، از منظر کانت، فطرتاً قاضی مقتدری است که در یک دادگاه درونی درباره وظیفه انسان نسبت به خود و دیگری حکم می‌کند. بنابراین وجدان، آگاهی از یک دادگاه درونی در وجود انسان است که افکار انسان در پیشگاه آن، یکدیگر را متهم یا تبرئه می‌کند. بنابراین هر چه میزان آگاهی و بیداری وجدان بالاتر باشد، ارزش و احترام نسبت به خود و دیگران بیشتر است؛

ب) انجام وظیفه و تکلیف در قبال خودمان است که می‌تواند پیوسته جانب حق و انجام وظیفه و تکلیف در قبال دیگران را نگه دارد؛ زیرا کسی که نتواند تکالیف خود را در قبال خودش انجام دهد، فاقد انسانیت و حیات معقول انسانی و اخلاقی شده و انجام تکلیف در قبال دیگران نیز از او ساقط می‌شود؛ زیرا کسی که تکالیف خود را نسبت به خویش مراعات کند، می‌تواند اهل زندگی باشد و از این طریق شایستگی و شرافت خود را در طول حیاتش نشان دهد. چنین کسی دارای ارزش درونی است و قصور در تکالیف نسبت به خود، تمام ارزش انسان را از انسان سلب

می‌کند؛ پس تکلیف انسان نسبت به خویش شرط و پایه و اساس مراعات تکلیف او نسبت به دیگران است. انسان اگر حرمت خویش را نگاه ندارد، انسانیت و حیات معقول انسانی و اخلاقی یعنی عزت و شرف انسانی خود را از دست می‌دهد (رک: کانت، ۱۳۹۳). انجام وظیفه و تکلیف در قبال خودمان متکی بر اختیار انسان است که عالی‌ترین درجه حیات است: «اختیار کیفیتی است که پایه و اساس هر نوع کمالی است» (همان، ص ۱۶۷). اختیار فقط متعلق به انسان است، ولی این اختیار باید تحت قواعد و قوانین درآید. تعالیم حقوقی، حدود و میزان اختیار ما را با توجه به رفتار ما در قبال دیگران تعیین می‌کند. تکالیف ما در قبال خودمان نیز اندازه اختیار ما را در قبال خودمان تعیین می‌نماید؛ لذا برای شکل‌گیری حیات انسانی و اخلاقی بر اساس عقل و خرد و مبتنی بر کرامت و فضیلت باید تمام تکالیف ما نسبت به خودمان مبتنی بر عشق به شرافت باشد؛ به این معنا که انسان قدر خود را بداند؛ در چشم خود حقیر نباشد؛ رفتارش با اصل انسانیت، منطبق باشد و احترام ذاتی‌اش بر جای بماند. «به هیچ کس زیان نرسان یا مخواه که طبیعت انسانی را که در خود توست، جریحه‌دار کنی» (کانت، ۱۳۹۳، ص ۱۷۱). لذا شناخت حق و شناخت اصول برابری و مساوات همه انسان‌ها به عنوان اصل قرار می‌گیرد. بنابراین «استقلال یا خودآئینی اساس کرامت طبیعت انسان و هر گونه طبیعت عقلانی است» (اژدر و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۷۹-۹۴). شخصیت هریک از ما باید تبلور علو انسانیت باشد. بنابراین واضح قانون اخلاقی، عقل است و این قانون اخلاقی، قانونی است در دل آدمی «آسمان‌های پرستاره بر بالای من؛ قانون اخلاقی در درون من» که پیوسته ما را به خود فرا می‌خواند و وجدان ما را نسبت به اعمالمان آگاه می‌کند (هوفه، ۱۳۹۱، ص ۲۵۲). برای شکل‌گیری زندگی جمعی متکی بر عقل و خرد و مبتنی بر کرامت و فضیلت باید پایه را بر اصل «عدالت‌عام» گذاشت که ساختار شکلی قوانین در جامعه را تنظیم می‌کند و فقط این‌گونه تنظیمات و ترتیبات مدنی، عادلانه یا بحق‌اند که حداکثر آزادی را به طور یکسان برای همه ممکن می‌سازند. این اصل فرمان می‌دهد: «به شیوه‌ای رفتار کن که گزینه‌های تو با بیشترین مقدار آزادی برونی برای همه کس وفق می‌دهد» (سالیوان، ۱۳۹۴، ص ۴۱) و اساس این اصل، یعنی اصل عدالت‌عام، حجیت با عقل است که آن را در تفکر اخلاقی مردم مشاهده می‌کنیم.

### ۳. کرامت انسانی در اندیشه شهید مطهری

به باور شهید مطهری، کرامت و عزت و بزرگواری نفس چیزی جز احساس عظمت و پرهیز از حقارت و مهانت نفس نیست و عظمت‌جویی امری فطری برای هر انسان است. کرامت نفس، احساس نفیس بودن شخصیت انسانی فی‌حد ذاته و ذی‌قیمت بودن نفس فی‌حد ذاته و قطع نظر از آثار عملی و قطع نظر از جمیل بودن صفت خلقی است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۸۱-۴۸۲). کرامت نفس، خود را بزرگ‌تر دیدن است، اما نه بزرگ‌تر دیدن از اشخاص و اشیا، بلکه از یک سلسله حالات و صفات که در حقیقت نقایص و اعدام‌اند (همان، ص ۴۸۳-۴۸۴).

### ۳-۱. جایگاه کرامت انسانی

به اعتقاد شهید مطهری، در جهان بینی توحیدی، انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد. او مسئول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعه خویش است و جهان مدرسه انسان است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۵). انسان بر حسب اصل خلقت دارای یک سلسله استعدادهای فطری و از آن جمله فطرت دینی و اخلاقی و کرامت انسانی است. مایه اصلی وجدان انسان فطرت خداداد اوست، نه موضع طبقاتی یا زندگی جمعی یا کار و مبارزه با طبیعت که همه اینها در وجدان اکتسابی انسان مؤثرند. انسان به حکم فطرت انسانی خود می‌تواند فرهنگ و ایدئولوژی یگانه داشته باشد و می‌تواند علیه محیط طبیعی و محیط اجتماعی، علیه عوامل تاریخی، علیه عوامل وراثتی خود قیام کند و خود را از اسارت همه اینها رها سازد (همان، ج ۲، ص ۳۳۸). به نظر شهید مطهری، مبنا و اساس و محور اخلاق اسلامی و نقطه اتکاء پرورش‌های اخلاقی، بزرگواری و کرامت نفس است. برخلاف اخلاق سقراطی که بر اساس فضیلت و حکم عقل است و فقط جنبه عقلانی دارد نه جنبه عاطفی و احساساتی و تحریکی و از این رو خشک و جامد و ساکن است، اما اخلاق اسلامی جنبه عاطفی و تحریکی دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۷۸).

### ۳-۲. کرامت ذاتی ویژه انسانی

شهید مطهری با استناد به آیات قرآنی به تبیین جایگاه ویژه کرامت انسانی می‌پردازد و آن را ارزش ذاتی انسان می‌داند که او را شایسته خلافت الهی می‌نماید. به باور وی، انسان از یک کرامت ذاتی و شرافت ذاتی برخوردار است و خدا او را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری داده است. او آن‌گاه خویشتن واقعی خود را درک و احساس می‌کند که این کرامت و شرافت را در خود درک کند و خود را برتر از پستی‌ها و ذنات‌ها و اسارت‌ها و شهوت‌رانی‌ها بشمارد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۰). به نظر او، انسان دارای شرافت و کرامت ذاتی و شایسته خلافت الهی است (همان، ج ۲، ص ۸۷).

### ۳-۳. ملاک و معیار کرامت انسانی

شهید مطهری در راستای تبیین معیار کرامت انسانی به مقایسه اخلاق اسلامی با نظام‌های اخلاق دیگر می‌پردازد و برتری نظام اخلاقی اسلامی بر آنها را تبیین می‌کند. به باور وی، مبنا و اساس و محور اخلاق اسلامی و نقطه اتکای پرورش‌های اخلاقی، کرامت نفس انسانی است و معیار کرامت انسانی نه عقلانیت صرف است و نه زجر نفس و چیزهای دیگر مانند اینها که در دیگر نظام‌های اخلاق رایج مطرح است. این ویژگی، نقطه امتیاز اخلاق اسلامی بر دیگر نظام‌های اخلاقی است که توضیح آن بدین قرار است:

۱. اخلاق اسلامی بر خلاف اخلاق سقراطی است که بنیانش بر اساس فضیلت و حکم عقل است و فقط جنبه عقلانی دارد نه جنبه عاطفی و احساساتی و تحریکی؛ لذا خشک و جامد و ساکن است، اما اخلاق اسلامی جنبه عاطفی و تحریکی دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۷۸). شهید مطهری در کتاب *انسان کامل*، انسان کامل بر

مبنای اخلاق سقراطی را به این صورت ترسیم می‌کند که به باور فلاسفه قدیم، اساساً جوهر انسان همان عقل اوست؛ «من» واقعی انسان همان عقل اوست. چنان که بدن انسان جزء شخصیت انسان نیست، قوا و استعدادهای روحی و روانی مختلفی که انسان دارد، هیچ‌کدام جزء شخصیت واقعی انسان نیستند. شخصیت واقعی انسان همان نیرویی است که فکرکننده است. انسان یعنی همان که فکر می‌کند، نه آن که می‌بیند یا تخیل می‌کند و نه آن که می‌خواهد و دوست دارد یا دارای شهوت و خشم است. جوهر انسان فکر کردن است و انسان کامل یعنی انسانی که در فکر کردن به حد کمال رسیده است، یعنی جهان و هستی را آنچنان که هست دریافت و کشف کرده است. در این مکتب نقطه دیگری هم مورد توجه است و آن این است که عقل نیرویی است که توانایی دارد جهان را آنچنان که هست کشف کند و واقعیت جهان را آنچنان که هست در خود منعکس کند. آینه‌ای است که می‌تواند صورت جهان را به طور صحیح در خود بازتاباند. حکمای اسلامی که این نظر را قبول کرده‌اند، معتقدند که ایمان اسلامی عبارت است از شناخت جهان به طور کلی، آنچنان که هست. ایمان یعنی شناخت مبدأ جهان، شناخت جریان جهان، شناخت نظام جهان و شناخت اینکه جهان به چه نقطه‌ای بازمی‌گردد. این حکما در تفاسیر خودشان همیشه ایمان را به صورت معرفت و شناخت و به صورت حکمت تفسیر می‌کنند. می‌گویند: ایمان یعنی شناخت، اما شناختی که یک شناخت فلسفی و حکیمانه است، نه شناخت علمی که شناخت جزئی است. شناخت فلسفی و کلی و حکیمانه یعنی اینکه مبدأ و منتهای جهان و مراتب هستی و جریان‌های کلی جهان را کشف کنیم و بدانیم (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۱۸۲-۱۸۳).

شهید مطهری در ادامه به نقد اخلاق سقراطی می‌پردازد و ضمن پذیرش ارج نهادن به عقل، این دیدگاه را دارای اشکالات زیر می‌داند:

الف) ما برای این مطلب که انسان جوهرش فقط عقل باشد و بس، نمی‌توانیم از اسلام تأییدی بیاوریم؛ اسلام آن نظریه‌های دیگر را تأیید می‌کند که عقل را یک شاخه از وجود انسان می‌داند، نه تمام وجود و هستی انسان (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۱۸۷):

ب) در این دیدگاه، ایمان اسلامی را فقط به شناخت تفسیر می‌کنند؛ اما این مطلب به‌هیچ‌وجه با آنچه اسلام می‌گوید قابل انطباق نیست. در اسلام، «ایمان» حقیقتی است بیش از شناخت. درست است که شناخت رکن ایمان است و ایمان بدون شناخت ایمان نیست، ولی شناخت تنها هم ایمان نیست. ایمان گرایش است، تسلیم است. در ایمان عنصر گرایش، عنصر تسلیم، عنصر خضوع و عنصر علاقه و محبت هم خوابیده است، ولی در شناخت، دیگر مسئله گرایش مطرح نیست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۱۸۷):

۲. اخلاق اسلامی متفاوت با اخلاق بودایی است که فقط بر جنبه زجر نفس و فنا و نیستی و نفس‌گشی و گم کردن شخصیت و شکستن خودی استوار است؛ اما اخلاق اسلامی جنبه گم کردن شخصیت خودپرستی و بازیافتن شخصیت انسانی دارد و بیانگر یک نوع تولد از نشئه‌ای به نشئه دیگر است (لن یلج ملکوت السماء من لم یولد مرتین) و مردن از یک خودی و زنده شدن به خودی دیگر است. بنابراین در اخلاق اسلامی در عین اینکه خود را

فراموش کردن از یک نظر ممدوح است: «وَ اذْکُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ» (کهف: ۲۴) از نظر دیگر مذموم است «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹). توجه به خود از این نظر ممدوح است که مربوط به شناختن نفس و روح و کمال و جمال و جلال آن است و چیزهایی که به نفس رونق و جلا و صفا می‌بخشد، و از آن نظر مذموم است که عنوان خودی یعنی تنها خود را دیدن و خود را محور قرار دادن و دیواری بین خود و غیر کشیدن و فقط داخل مرز فعالیت کردن است. لازمه کرامت نفس، یکی نفع رساندن به غیر است که ضد خودپرستی است. به عبارت دیگر آن خود که کرامت دارد، خود فردی نیست. جمال و کمال شخص به عنوان من در مقابل تو نیست؛ آن من انسانی است که در مقابل تو و او قرار نمی‌گیرد، در مقابل آن صفت و آن معنا قرار نمی‌گیرد. این خود نوعی غیرت و حماسه است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۷۹). در اخلاق اسلامی، در عین اینکه ذلت نفس از یک نظر خوب است: «طوبی لمن ذل فی نفسه» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، ص ۴۹۰). از نظر دیگر عزت و کرامت نفس ممدوح است که رسول اکرم ﷺ فرمود: «طلبوا الجوائز بعزة الانفس» (باینده، ۱۳۸۲، ص ۲۱۸، مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۷۹)؛

۳. اخلاق اسلامی با اخلاق مادی نیز متفاوت است. اساس اخلاق مادی بر منفعت و تنازع بقاست؛ اما اخلاق اسلامی، با اینکه جنبه تنازع بقایش در محیطی اوسع از منافع شخصی یعنی در دایره اصول و مبانی محفوظ است، جنبه تعاون بقا و ایثار و گذشت و شهادت نیز دارد: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى، اِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ وَ اِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى» (نحل: ۹۰). «به هر حال اخلاق اسلامی جنبه تعاون بقا دارد» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۷۹-۴۸۰)؛

۴. اخلاق اسلامی با اخلاق اپیکوری نیز متفاوت است که بنیانش بر اساس لذت و عیش شخصی است؛ اعم از آنکه این لذت را به لذت‌های مادی و شهوات فردی و هوا و هوس‌ها اختصاص دهیم یا آن را به لذات صافی‌تر از قبیل علم و جمال و گل‌پروری تعمیم دهیم. به‌رحال اخلاق اپیکوری بر اساس منفعت شخصی و جلب خیر برای فرد است، ولی اخلاق اسلامی در عین اینکه دارای عنصر لذت است، اعم از جلب خیر فردی و نیز خیر دنیوی و اخروی است و به‌علاوه جنبه الهی دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۸۰)؛

۵. اخلاق اسلامی با اخلاق ماکیاولی نیز متفاوت است که جنبه سیادت و آمریت یگانه مقصد آن است و اموری از قبیل صداقت و مروت و وفای به عهد و دوستی، در آن وسیله‌های بی‌ارزش‌اند و هدف وسیله را مباح می‌کند. در اخلاق اسلامی کرامت نفس اصالت دارد و بلکه مقدم بر آمریت و سیادت است. اساساً آمریت و سیادت برای حفظ کرامت و شخصیت است، نه آنکه شخصیت روحی و معنوی مقدمه سیادت و آمریت و قدرت باشد. در اخلاق اسلامی سیادت مطلوب است، اما برای آنکه کرامت و شخصیت معنوی به واسطه زیردست واقع شدن شکسته نشود: «الحیة فی موتکم قاهرین و الموت فی حیاتکم مقهورین» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۸۰)؛

۶. اخلاق اسلامی برخلاف اخلاق نیچه‌ای است که بر اساس زور و قدرت و «الحق لمن غلب» استوار است و «خوب» آن است که منشأ غلبه و پیروزی و پایمال کردن باشد. اسلام برای حق، قطع‌نظر از زور و قدرت، حقیقت‌قائل است و زور را برای حفظ حق می‌داند: «کونا للظالم خصماً وللمظلوم عوناً»؛ نه اینکه قدرت را اصل و حق را

همان قدرت بداند و بگوید حق در آن طرف است که زور می‌چرید و شما نیز به همان جانب بروید که زور می‌چرید (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۸۱).

خلاصه اینکه، هر مکتب و روش اخلاقی یک محور و یک اصل اولی دارد که دستورهای اخلاقی آن مکتب بر گرد آن محور می‌چرخد و از آن اصل، منشعب می‌شود. محور اخلاق سقراطی، فضیلت عقلانی و محور اخلاق کلبی بی‌نیازی از وسایل زندگی و محور اخلاق مانوی خلاصی از رنج زندگی و محور اخلاق بودایی آزادی و رهایی از خواهش‌ها و میل‌های نفسانی و محور اخلاق عرفانی اسلامی که تحت تأثیر اخلاق اسلامی و سقراطی و مانوی و کلبی و بودایی بوده فنا و نیستی و شکستن خودی است. همچنین محور اخلاق اپیکوری، لذت و محور اخلاق مارکسیستی منافع مادی و تنازع بقا و محور اخلاق ماکیاولی سیادت و آمریت و محور اخلاق نیچه‌ای زور و قدرت است؛ اما محور اخلاق اسلامی کرامت و بزرگواری و احساس شخصیت انسانی مافوق یک سلسله صفات است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۸۶).

این اصل اخلاقی که محور دستورهای اخلاقی اسلامی است، مولود جهان‌بینی الهی مخصوص اسلامی است؛ زیرا همه روش‌ها و مکتب‌های اخلاقی جهان مولود نحوه خاص جهان‌بینی فلسفی آنهاست. این نوع احساس کرامت برای نفس و روح و این اندازه اصالت برای معنا دانستن و روح را در ذات خود برتر از همه چیز شمردن و اینکه روح هرکس برای او دریای نور و کوه نور خود اوست، مولود آن طرز تفکر الهی مخصوص اسلامی است که روح را جوهری مستقل از بدن و دارای کمال و جمال و جلالی مخصوص به خود و خداوند را برتر و جمیل‌تر و ارزنده‌تر و کامل‌تر و بهی‌تر و جلیل‌تر از همه چیز می‌داند (همان، ج ۶، ص ۴۸۹-۴۹۰).

#### ۳-۴. مکانیسم فعلیت کرامت انسانی

در اندیشه شهید مطهری، راه فعلیت یافتن کرامت انسانی، برخورداری از دو جنبه عقلانیت و ایمان است:

اعتبار و توجه به عقلانیت که در اخلاق سقراطی نیز بر آن تأکید شده، کاملاً مورد تأیید اسلام است و در هیچ دینی از ادیان دنیا به اندازه اسلام از عقل یعنی از حجیت عقل و از سندیت و اعتبار عقل حمایت نشده است. در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد. در اسلام و در متون اسلامی سخنانی فوق‌العاده بلند و عجیب درباره عقل گفته شده است. اولاً خود قرآن دائماً دم از تعقل می‌زند. گذشته از این، در اخبار و احادیث ما آن قدر برای عقل اصالت و اهمیت قائل شده‌اند که وقتی شما کتاب‌های حدیث را باز کنید اولین بابی که می‌بینید «کتاب‌العقل» است... اما تفاوت جهان‌بینی توحیدی اسلام با جهان‌بینی سقراطی در این است که همان طوری که گذشت - این مطلب که انسان جوهرش فقط عقل باشد و بس، مورد تأیید اسلام نیست؛ اسلام آن نظریه‌های دیگر را تأیید می‌کند که عقل را یک شاخه از وجود انسان می‌داند، نه تمام وجود و هستی انسان (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۱۸۴-۱۸۷).

ایمان نیز در کنار جنبه عقلانیت برای فعلیت کرامت انسانی لازم است و مورد اهتمام جهان‌بینی اسلامی است. ایمان اسلامی زیربنای فکری و اعتقادی است و ایدئولوژی اسلامی بر اساس این ایمان بنا شده است؛ ولی ایمان در عین داشتن ارزش زیربنایی، اصالت هم دارد؛ یعنی هدف نیز شمرده می‌شود. اسلام ایمان اسلامی را فقط برای این طرح نکرده که یک زیربنای فکری و اعتقادی داده باشد؛ یا به این دلیل اصول فکری را عرضه

نکرده که می‌خواهد ایدئولوژی را روی یک اصول فکری بنا کند و هدف اصلی آن ایدئولوژی باشد، و الا خود این اصول فکری اصالتی نداشته باشد. از نگاه اسلام، در عین اینکه این اصول فکری، زیربنای فکری و اعتقادی ایدئولوژی اسلام است، اما ارزش آن فقط ارزش زیربنایی نیست، بلکه ایمان در عین داشتن ارزش زیربنایی، اصالت هم دارد (همان، ص ۱۸۹-۱۹۱).

بنابراین به باور شهید مطهری، شرافت انسان به تلفیقی از دانش و ایمان و عزت و کرامت نفس اوست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۹۳).

### ۳-۵. کرامت انسانی، مبنای ترسیم حیات الهی انسانی

کرامت انسانی در اندیشه شهید مطهری نه تنها زیربنای ترسیم حیات معقول انسانی است، بلکه علاوه بر این، زیربنای ترسیم حیات الهی انسانی است؛ زیرا همان طور که گذشت، رسیدن به سعادت انسانی تنها با جنبه عقلانیت او تأمین نمی‌شود (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸۷)؛ بلکه علاوه بر جنبه عقلانیت، جنبه ایمان و گرایش‌های قلبی او نیز سهم مهمی در تأمین کرامت انسانی دارد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۹۳).

### ۴. مقایسه و ارزیابی کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری

دیدگاه کانت و شهید مطهری در مسئله کرامت انسانی در موارد زیر با یکدیگر اشتراک دارند:

۱. اهتمام ویژه کانت و شهید مطهری به کرامت انسانی در حوزه مسائل انسان‌شناسی؛
۲. هر دو معتقدند که انسان دارای یک ارزش ذاتی است و همین امر او را از مخلوقات دیگر متمایز می‌کند؛
۳. در بخش معیار کرامت انسانی نیز در این مطلب اشتراک دارند که کرامت انسانی تنها با تکامل جنبه عقل نظری انسان حاصل نمی‌شود.

در کنار موارد مشترک بالا، موارد زیر بیانگر اختلاف این دو دیدگاه است:

۱. در بخش معیار کرامت انسانی با اینکه کانت و شهید مطهری در نفی بسندگی به عقل نظری متفق القول‌اند، اما در مکانیسم فعلیت یافتن کرامت انسانی با یکدیگر اختلاف نظر دارند: ایده بنیادی اخلاق کانت این است که عمل انسان باید نه تنها مطابق وظیفه، بلکه صرفاً از روی وظیفه و به صرف احترام به قانون اخلاق باشد؛ اما در اندیشه شهید مطهری، راه فعلیت یافتن کرامت انسانی، برخورداری از دو جنبه عقلانیت و ایمان است؛
۲. به تبع اختلاف کانت و شهید مطهری در مکانیسم فعلیت یافتن کرامت انسانی، در مسئله شیوه بهره‌برداری از کرامت انسانی در راستای ترسیم حیات معقول انسانی نیز میان آنها اختلاف نظر وجود دارد: کانت با توجه به ارزشمند بعد عقلانی انسان، می‌کوشد به ترسیم حیات معقول انسانی در سایه کرامت انسانی بپردازد. کرامت انسانی در اندیشه شهید مطهری نه تنها زیربنای ترسیم حیات معقول انسانی، بلکه علاوه بر این، زیربنای ترسیم حیات الهی انسانی است؛ زیرا در رسیدن به سعادت انسانی علاوه بر جنبه عقلانیت، جنبه ایمان و گرایش‌های قلبی او نیز سهم مهمی دارد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۹۳).

در پرتو مقایسه این دو دیدگاه، ضمن نکات زیر به ارزیابی آنها پرداخته می‌شود:

۱. کانت می‌گفت یکی از شرایط لازم برای کار اخلاقی و مکانیسم کرامت انسانی این است که باید مطابق با تکلیف و وظیفه باشد. اما پرسش این است که وظیفه چیست؟ از کجا پدید می‌آید و چگونه باید آن را تشخیص داد؟ پاسخ کانت به این پرسش‌ها این است که اینها از بدیهیات عقل عملی است. هم تصوراً بدیهی است و هم تصدیق به لزوم متابعت از وظیفه بدیهی است؛ یعنی این حکم که «باید بر اساس وظیفه عمل کرد» حکمی بدیهی است. اما اگر نیک بنگریم این قضیه، در حقیقت، قضیه ای این‌همانی است؛ زیرا «وظیفه» یعنی «بایستگی انجام یک کار». حال اگر این را موضوع قرار دهیم، محمولش نیز در واقع همین است. موضوع قضیه «وظیفه» است و وظیفه نیز یعنی «چیزی که باید انجام داد»، طبعاً محمولش نیز این است که «باید به آن عمل کرد». خلاصه این قضیه این می‌شود که «چیزی را که باید انجام داد باید انجام داد». این قضیه‌ای توتولوژی است و چیزی را برای ما روشن نمی‌کند و معرفت تازه‌ای به ما نمی‌دهد. با این حکم هرگز نمی‌توانیم بدانیم که وظیفه چیست و از کجا پدید آمده است. حق آن است که تا رابطه میان دو موجود را در نظر نگیریم و آنها را با هم مقایسه نکنیم و مشاهده نکنیم که آن دو موجود، در عمل، نسبت به یکدیگر محدودیت‌هایی دارند (به‌گونه‌ای که هیچ کدام حق ندارد خودسرانه عمل کند و در کارهایش باید طرف مقابل را نیز در نظر بگیرد)، نمی‌توانیم مفهوم وظیفه را انتزاع کنیم (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵)؛

۲. نکته مهمی که کانت به آن توجه کرده، نقش و جایگاه نیت در احکام و ارزش‌های اخلاقی است. کانت تصریح می‌کند که صرف مطابقت فعل با تکلیف و وظیفه برای اخلاقی دانستن آن کافی نیست، بلکه این کار باید به قصد ادای تکلیف نیز صادر شده باشد. توجه به مسئله نیت در حقیقت یکی از نقاط قوت نظریه اخلاقی کانت است؛ مسئله‌ای که در اکثر قریب به اتفاق مکاتب اخلاقی مغرب زمین مغفول مانده بود. کل فلسفه اخلاق پیشین تمام توجهشان معطوف به مسئله «حسن فعلی» بوده است و از «حسن فاعلی» غافل بودند؛ اما کانت به مسئله حسن فاعلی توجهی ویژه داشت. با این حال متأسفانه وی درباره متعلق نیت به کج‌راهه رفته است. کانت می‌گوید متعلق نیت «احترام به قانون عقل» است؛ یعنی کار اخلاقی کاری است که به انگیزه اطاعت از حکم و قانون عقل صورت گرفته باشد. هرچند مسئله نیت مسئله بسیار مهمی است و در جای خود باید به‌دقت تبیین شود، اما در اینجا به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که این نیت به صورت گزافی و گتره‌ای در انسان پدید نمی‌آید؛ بلکه به سلسله‌ای از مقدمات و مبادی نفسانی خاص نیاز دارد. این مبادی هرچه که باشند، نیازمند شناخت‌هایی هستند؛ یعنی بر احکام عقل نظری مبتنی هستند. به تعبیر دیگر، اینکه من اراده می‌کنم که بر اساس وظیفه‌ام عمل کنم، به دلیل آن است که این کار را برای خود کمال می‌دانم. نیت اطاعت از قانون عقل زمانی از انسان صادر می‌شود که برای احترام قانون ارزش قائل باشد؛ اما این ارزش احترام قانون از کجا آمده است؟ اگر این هم حکمی اخلاقی باشد، تسلسل پیش خواهد آمد و اگر امری نظری باشد که هست، آن امر نظری همین است که انسان این مسئله را برای خود کمال می‌داند. بنابراین در ورای نیت انجام وظیفه یک نیت دیگر قرار دارد و آن این است که من چون می‌خواهم به



کمالی برسیم، این را نیت می‌کنم. این در حالی است که کانت تصریح می‌کند اگر کسی برای رسیدن به کمالی کاری را انجام دهد، کار او کاری اخلاقی نخواهد بود (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۹۸-۲۹۷).

### نتیجه‌گیری

اهتمام ویژه کانت و شهید مطهری به کرامت انسانی در حوزه مسائل انسان‌شناسی جزو موارد مشترک میان دیدگاه آنان است. همچنین هر دو معتقدند که انسان دارای یک ارزش ذاتی است و همین امر او را از مخلوقات دیگر متمایز می‌کند. آنان در این نقطه نیز اشتراک دارند که کرامت انسانی تنها با تکامل جنبه عقل نظری انسان حاصل نمی‌شود؛ اما اختلاف بنیادین کانت و شهید مطهری در بخش مکالیسم فعلیت یافتن کرامت انسانی است: ایده بنیادی اخلاق کانت این است که عمل انسان باید نه تنها مطابق وظیفه، بلکه صرفاً از روی وظیفه و به صرف احترام به قانون اخلاق باشد؛ اما در اندیشه شهید مطهری، راه فعلیت یافتن کرامت انسانی، برخورداری از دو جنبه عقلانیت و ایمان است.

از نگاه کانت، کاری اخلاقی است که دارای چهار ویژگی باشد و به عبارت دیگر، برای آنکه فعلی از افعال انسان متصف به حسن اخلاقی شود باید چهار خصوصیت داشته باشد: الف) اختیاری بودن؛ ب) موافقت با تکلیف و وظیفه؛ ج) نیت ادای تکلیف؛ د) تعمیم‌پذیری.

در شیوه بهره‌برداری از کرامت انسانی در راستای ترسیم حیات معقول انسانی نیز میان آنها اختلاف نظر وجود دارد: کانت با توجه به ارزشمند بعد عقلانی انسان، می‌کوشد به ترسیم حیات معقول انسانی در سایه کرامت انسانی بپردازد. کرامت انسانی در اندیشه شهید مطهری نه تنها زیربنای ترسیم حیات معقول انسانی، بلکه زیربنای ترسیم حیات الهی انسانی است؛ زیرا در رسیدن به سعادت انسانی علاوه بر جنبه عقلانیت، جنبه ایمان و گرایش‌های قلبی او نیز سهم مهمی دارد.

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.

ابن اثیر، مبارک‌بن محمد، ۱۳۶۷، *النهائية في غريب الحديث والأثر*، چ چهارم، قم، دارالکتب الاسلامیه.

ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی* (تاویلات عبدالرزاق)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار الصادر.

آزرد، علیرضا و همکاران، ۱۳۹۱، «تحلیلی بر نقد امر مطلق کانت»، *متافیزیک*، سال چهارم، ش ۱۳، ص ۷۹-۹۴.

پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحه*، چ چهارم، تهران، دنیای دانش.

حافظ برسی، رجب‌بن محمد، ۱۴۲۲ق، *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين*، بیروت، علمی.

حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۳۸۰، *الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه* (کلیات حدیث قدسی)، چ سوم، تهران، دهقان.

دیرباز، عسکر و رحیم دهقان سیمکانی، ۱۳۹۰، «عقلانیت و انسان اخلاقی در اندیشه کانت و صدرالمآلهین»، *معرفت اخلاقی*، ش ۷، ص ۵۳-۷۰.

راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم.

ریچلز، جیمز، ۱۳۹۵، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری و مسعود زنجانی، چ چهارم، تهران، حکمت.

سالیوان، راجر، ۱۳۹۴، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ دوم، تهران، طرح نو.

سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی.

سنایی، ابوالمجد محدودبن آدم، ۱۳۸۳، *حدیقه الحقیقه و تسریعه الطریقه*، چ ششم، تهران، دانشگاه تهران.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۸۴، *جایگاه انسان در اندیشه کانت*، چ دوم، تهران، ققنوس.

صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.

فیومی، احمدبن محمد، بی‌تا، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، داوری.

قتیری، ابوالقاسم عبدالکریم، ۱۹۸۱م، *لطائف الإشارات*، چ سوم، مصر، الهيئة المصریه العامه للکتاب.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ دوم، تهران، سروش.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه (از فیثته تا نیچه)*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ هفتم، تهران، سروش.

کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار)*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *مابعدالطبیعه اخلاق؛ فلسفه فضیلت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ دوم، تهران، نقش و نگار.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۵الف، *فلسفه کانت: دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ چهارم، تهران، نقش و نگار.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۵ب، *فلسفه حقوق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ چهارم، تهران، نقش و نگار.

کمالی گوکی، محمد و همکاران، ۱۳۹۵، «ملاک کرامت‌مندی انسان در اندیشه سیاسی کانت و علامه جعفری در قالب سه نظریه

انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه»، *علوم سیاسی*، ش ۷۴، ص ۹۱-۱۱۷.

محمدپور دهکردی، سیما و همکاران، ۱۳۸۸، «نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه صدرالمآلهین و کانت»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۴، ص ۱۱-۳۶.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۷، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *یادداشت‌های استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.

نجفی، محمد و همکاران، ۱۳۹۵، «جایگاه کرامت انسانی در تربیت اخلاقی و اجتماعی با تکیه بر آراء شهید مطهری»، *معرفت*، ش ۲۲۳، ص ۱۳-۲۰.

هوفه، انفرید، ۱۳۹۱، *قانون اخلاقی در درون من: درآمدی بر فلسفه عملی ایمانوئل کانت*، ترجمه رضا مصیبی، چ دوم، تهران، نشر نی.