

آزادی اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) و کانت

هاجر نیلی احمدآبادی*

(نویسنده مسئول)

علی کرباسی زاده**

چکیده

این مقاله بر آن است که به بررسی تطبیقی آزادی اجتماعی از دیدگاه دو فیلسوف و متفکر جهان اسلام و جهان غرب، علامه طباطبایی و کانت بپردازد. در دو بخش نخست دیدگاه علامه و سپس دیدگاه کانت مطرح می‌شود و در بخش آخر مقایسه و تطبیق نظرگاه‌های دو بیان می‌گردد. علامه آزادی حقیقی را آزادی از همه قیود، جز عبودیت الهی می‌داند اما کانت آزادی حقیقی را آزادی اراده معرفی می‌کند. نظر این دو فیلسوف این است که انسان در ابتدا برای تشکیل زندگی اجتماعی مقاومت نشان می‌دهد اما نهایتاً آن را می‌پذیرد و برای دوام جامعه و برخورداری از آزادی در اجتماع، قانون وضع می‌کند. علامه معتقد است قانون باید بر اساس توحید، معاد، اصول اخلاقی و مراعات جانب عقل باشد اما کانت اساس آن را اراده انسان و خویش‌نهاد راستین او می‌داند. این دو فیلسوف معتقدند قانون به تنهایی نمی‌تواند انسان را در برقراری آزادی اجتماعی یاری کند. علامه توحید و ایمان مبتنی بر اخلاق را پشتوانه قانون می‌داند و کانت قوانین اخلاقی نشأت گرفته از عقل محض را لازمه آن معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی: آزادی، اخلاق، اجتماع، اختیار، اراده، خدا، علامه طباطبایی، کانت.

*. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛ h_nili20@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان؛ alikarbasi@ymail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۹/۲۸؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۰/۳/۲۳]

مقدمه

آزادی اجتماعی یکی از مباحث مهم و دغدغه‌برانگیز زندگی انسان است که شامل دو عنصر آزادی و اجتماع می‌باشد. آزادی مفاهیمی چون خودمختاری و استقلال را در خود دارد و اجتماع انسانی مجموعه‌ای از انسان‌ها است که با قوانین خاص خود در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. هدف این مقاله معرفی و مقایسه دو دیدگاه درباره آزادی اجتماعی است؛ دیدگاه نخست، علامه طباطبایی به‌عنوان مفسر قرآن و نام‌آورترین فیلسوف متفکر معاصر از جهان اسلام و دیدگاه دیگر، کانت به‌عنوان فیلسوف مسیحی متفکر جهان غرب که تأثیر شگرفی در تاریخ فلسفه غرب داشته و از طرفی برای آزادی جایگاه ویژه‌ای قائل است.

این نوشتار سه بخش دارد؛ در بخش نخست، دیدگاه علامه طباطبایی مطرح شده و پس از آن در بخش دوم، دیدگاه کانت درباره آزادی اجتماعی بیان می‌گردد. به‌دلیل آنکه مقوله آزادی از دیدگاه علامه و کانت ارتباطی تنگاتنگ با بحث اراده و اختیار دارد، در ابتدا توضیح مختصری پیرامون این دو مقوله آمده و سپس مباحث دیگر مطرح می‌گردد. در بخش سوم به مقایسه دیدگاه دو فیلسوف درباره مباحث مطرح‌شده و به‌خصوص درباره آزادی انسان در اجتماع پرداخته می‌شود. نکته قابل ذکر این است که رویکرد مقاله در نگارش دیدگاه کانت، مطابق با شیوه او در نقد عقل عملی، شیوه ترکیبی (تألیفی) است.

بخش نخست؛ دیدگاه علامه طباطبایی

اراده

علامه ریشه طبیعی و تکوینی آزادی را در دستگاہی به‌نام اراده می‌داند. او اراده را حالتی درونی و نفسانی معرفی می‌کند که در اثر به‌کارافتادن حواس باطنی پدید آمده، به‌طوری‌که اگر باطل شود حس و شعور انسان باطل می‌گردد. وی معتقد است اراده یک عمل - که همواره ناشی از نوعی حب و شوق است - هنگامی در انسان ایجاد می‌شود که آدمی آن عمل را به‌دلیل کمال بر ترکش آن است، ترجیح دهد و نفع آن را بیشتر از ضررش بداند (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۴، ص ۱۱۶ و ۲۳۹؛ ج ۱۰، ص ۲۱۷؛ ج ۱۴، ص ۲۷۱).

اختیار

علامه نسبت انسان را پیش از شروع هر کاری به انجام و ترک آن، نسبتی مساوی می‌داند. وی فعل اختیاری را فعلی می‌داند که به اراده انسان مرتبط باشد و اختیار را به‌معنای گرفتن خیر هر چیز و انتخاب بهترین چیز از بین چند چیز معرفی می‌کند (همان، ج ۱۴، ص ۴۰۹؛ ج ۱۵، ص ۳۲۵؛ ج ۱۷، ص ۴۵) و می‌گوید: «حقیقت اختیار این است که فاعلی مثلاً در میان چند فعلی که باید حتماً یکی از آنها را بر دیگر کارها ترجیح داده و انجامش دهد مردد شود، آنگاه فاعل تمییز می‌دهد به این که فلان کار خیر است، پس بنا می‌گذارد بر این که این کار از دیگر کارها بهتر است، پس همان را انجام می‌دهد و این بناگذاری همان اختیار است، پس کلمه اختیار همواره باید توأم با غرضی باشد که فاعل از فعلش آن غرض را در

نظر گرفته» (همان، ج ۱۴، ص ۱۳۹). البته انسان در اصل داشتن اختیار مضطر و ناچار است، گرچه در انجام و ترک فعل مختار است (همان، ج ۱۰، ص ۳۷۰).

دامنه اختیار انسان و نسبت آن با اراده الهی

همان گونه که بیان شد، علامه انسان را به طور فطری مختار می‌داند، چراکه اگر این گونه نبود هیچگاه انسان عملی را از روی فکر انجام نمی‌داد و یا ترک نمی‌کرد و هرگز اجتماعی را که امور مختلفی مانند امر و نهی، پاداش و تربیت دارد، تشکیل نمی‌داد (طباطبایی، بی‌تا/ج، ج ۲، ص ۱۸۱) وی دامنه اختیار انسان را تا آن حد گسترده می‌داند که انسان باید از طریق اختیار خود در دنیا^۱ سعادت حقیقی‌اش را به دست آورد یا باعث زیان خویش گردد و هر یک از این دو راه را اختیار کند، خداوند نیز همان را برایش امضا خواهد کرد.^۲ البته علامه اختیار انسان را مطلق نمی‌داند بلکه آن را یکی از اجزای سلسله علل معرفی می‌کند.^۳ او همچنین معتقد است خداوند سبحان در رأس همه این علل و اسباب قرار دارد، به طوری که اختیار انسان همراه با سایر علل به ذات پاک او منتهی می‌گردد.^۴ در واقع آنچه انسان اختیار و سپس اراده می‌کند و انجام می‌دهد به اراده خداوند نیز هست؛ یعنی خداوند چنین خواسته که انسان امری را اراده کرده و انجام دهد، به عبارت دیگر خداوند اراده انسان را اراده کرده است. البته این مطلب به معنای آن نیست که اختیار و اراده انسان باطل و بی‌اثر است، بلکه خداوند هم خالق انسان و هم خالق آثار و اعمال اوست، چه اعمال فکری همچون اراده، چه اعمال بدنی (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۸۱؛ ج ۱۶، ص ۶۸؛ ج ۱۷، ص ۱۵۰). قرآن کریم در آیات بسیاری افعال انسان را به خداوند نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «والله خلقکم و ما تعملون» (الصافات/۹۶).

علامه معتقد است استناد افعال اختیاری انسان به خداوند هیچ ناسازگاری و منافاتی با استناد آن به انسان ندارد، زیرا این استنادها در طول یکدیگرند^۵ و همان طور که وجود انسان وابسته به وجود خداست، اراده او نیز مانند اصل وجودش وابسته به اراده خداوند است (شیروانی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۴۷-۱۳۸).

آزادی در اسلام

بر این اساس، علامه معتقد است نوع آزادی‌ای که اسلام به بشر ارزانی داشته آزادی از هر قید و بند و عبودیتی جز عبودیت خداوند است و گرچه در بیان، در یک کلمه «حریت» خلاصه می‌شود اما معنای وسیعی دارد که تنها افرادی می‌توانند به آن دست یابند که به سیره عملی‌ای که در سنت اسلامی مردم را به آن فرا می‌خواند و آن را در بین افراد جامعه برقرار می‌سازد، دقت کنند (همان، ص ۱۱۷-۱۱۶). وی معتقد است این عبودیت همه قید و بندهای اضافی را برمی‌چیند، به طوری که افراد هر طبقه‌ای از اجتماع را از بند بندگی سایر طبقات رها می‌سازد و همه انسان‌ها را علی‌السویه از آزادی بهره‌مند می‌نماید. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون. (آل عمران/۶۴)

این نوع آزادی، انسان را از بندگی دیگران آزاد می‌سازد، همان‌گونه که آزاد آفریده شده است. حضرت علی (ع) می‌فرمایند: «ولاتکن عبد غیرک فان الله جعلک حراً» (بهبج/البلاغه، نامه ۳۱). در واقع آزادی حقیقی انسان زمانی است که از قیود درونی هم آزاد باشد. ریشه چنین آزادی‌ای چیزی نیست جز عبودیت خداوند و شناخت او.

همچنین علامه معتقد است از آنجا که اسلام اساس تشریح و تعلیمات خود را در مرحله نخست بر توحید و در مرحله دوم بر اخلاق و ملکات فاضله، نبوت انبیاء، روز رستاخیز و مراعات جانب عقل وضع نموده (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱۶، ص ۶۹) نوع آزادی انسان و نوع قوانین و محدودیتی که قانون‌گذار اسلامی برای انسان تعیین می‌نماید را نیز بر همین اساس تعریف کرده است. همچنین آزادی انسان را در زمینه‌هایی محدود کرده است که برای رسیدن به آزادی‌ای که اسلام عطا می‌کند دست و پاگیر هستند. گرچه قوانین اسلام حکم است و حکم محدودیت است اما در حقیقت تمرین آزاد شدن از قیود حیوانی است (همان، ج ۴، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

چگونگی تشکیل اجتماع و قوانین حاکم بر آن

نظر علامه این است که انسان به مرور زمان و به‌طور فطری متوجه شد که نمی‌تواند به‌تنهایی زندگی کند و فقط در یک زندگی دسته‌جمعی، با داشتن روابطی متعادل با سایر انسان‌ها می‌تواند به سعادت برسد و در صورتی زندگی‌اش کامل می‌گردد که با سایر افراد در انجام کارهای حیاتی همکاری داشته باشد. او همچنین معتقد است انسان به این نتیجه رسید که در زندگی جمعی باید اراده و فعل خود را داخل در اراده و فعل سایر انسان‌ها نماید (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۴، ص ۱۱۶؛ ج ۱۰، ص ۳۶۸-۳۶۷؛ ج ۱۱، ص ۱۵۶-۱۵۵) و بخشی از کارها را خودش و بخشی دیگر را سایر افراد انجام دهند. یعنی از آنچه خود تولید کرده مقدار مورد نیازش را بردارد و مازاد آن را با مازاد تولید دیگران معامله نماید تا همه افراد از همه چیز بهره‌مند شوند و هر کس به حق خود برسد. چراکه هر فردی از دیگران همان را می‌خواهد که دیگران از او می‌خواهند و همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، به همان اندازه نیز باید به دیگران اجازه بهره‌کشی از خودش را بدهد (همان، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ج ۱۰، ص ۳۷۲-۳۷۱).

البته علامه قائل به نوعی اختلاف فطری در بشر است که موجب اختلاف در زندگی دسته‌جمعی او شده و آن را تضعیف می‌کند که به همین دلیل نیز انسان مجبور به برقراری عدالت اجتماعی می‌شود که آن اختلاف فطری، اختلاف استعداد در میان انسان‌هاست. به این معنا که بعضی قوی و برخی ضعیف بوده و فرد قوی می‌خواهد از فرد ضعیف بهره‌کشی کند.

به این ترتیب علامه از اصطلاح «انسان مدنی بالطبع» به این معنا استفاده می‌کند که انسان از روی اضطرار و اجبار، اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل می‌دهد و همچنین از روی اضطرار و اجبار برای تدوam آن، عدالت اجتماعی برقرار می‌کند (همان، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ج ۱۲۵)، چراکه اگر انسان مجبور نبود، هیچگاه حاضر به محدود کردن آزادی و اختیار خود نمی‌شد. در حقیقت این محرومیت از آزادی، محرومیت از بعضی آزادی‌ها برای رسیدن به آزادی‌های دیگر است (همان، ج ۱۰، ص ۳۷۲-۳۷۱).

علامه معتقد است در هیچ جامعه‌ای «آزادی مطلق» وجود ندارد و آزادی موجود در اجتماع، آزادی نسبی است و در واقع وجود اجتماع با آزادی مطلق قابل جمع نیست. البته نه به آن معنا که انسان در اجتماع استقلال ندارد، بلکه در این حال هم دارای استقلال و اختیار است اما در حدی که مزاحم سعادت سایر افراد نباشد. در حقیقت اگر هم در جامعه قوانینی برای ادامه حیات و استقرار آن تعیین می‌شود و حکومتی به دست عده‌ای از افراد آن تشکیل می‌گردد تا قوانین را اجرا نماید و بر اساس آن برای مصالح و منافع جامعه حکم کند و امر و نهی نماید، در مسایلی حکم کرده که انسان در آن امور آزاد نبوده تا آزادی را سلب کرده باشد، بلکه زندگی اجتماعی، این آزادی را از وی سلب کرده است (همان، ج ۴، ص ۲۶۵؛ ج ۱۰، ص ۳۶۸-۳۶۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۱۱۶).

نظر علامه این است که چنین قانونی اولاً باید از طرف خود افراد جامعه وضع شود و ثانیاً بر طبق منافع و مصالح مادی و معنوی آنان باشد تا بتواند عدالت اجتماعی را در جامعه برقرار سازد (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۴).

آزادی اجتماعی در جامعه اسلامی

همان‌گونه که گفتیم، بشر پس از تشکیل مجتمع انسانی به این نتیجه رسید که برای استقرار جامعه باید اصول زندگی مدنی را بپذیرد و بر اساس قوانین آن به حدودی که برای آزادی وی تعیین می‌شود پایبند باشد. دین اسلام نیز توجه ویژه‌ای به این مطلب داشته است.

علامه در این باره معتقد است دین اسلام که آیینی فطری است و در تمام شئون خود به جامعه توجه دارد، پایه و اساس خود را اجتماع قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب، ص ۲۴) و با توجه به اصول خود و مطابق با هدفی که برای انسان و اجتماع اسلامی تعریف می‌کند و با توجه به دیدگاهی که نسبت به آزادی افراد در اجتماع دارد، جامعه انسانی تشکیل داده و قوانین آن را تعیین می‌نماید.

شعار چنین جامعه‌ای پیروی از حق هم در عمل و هم در اعتقاد است و هدفش نیز سعادت حقیقی انسان - یعنی آنچه عقل سلیم آن را سعادت می‌داند - می‌باشد که عبارت است از تعدیل همه ابعاد انسان، چه مادی، چه معنوی؛ به این معنا که هم خواسته‌های مادی و دنیوی انسان به اندازه‌ای که از معرفت به خداوند باز نماند، فراهم شود و هم خواسته‌های معنوی و اخرویش تأمین گردد. علاوه بر این، خواسته‌های مادی‌اش مقدمه و وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت اخروی و معرفت الهی باشد، چراکه سعادت اخروی و معرفت الهی بزرگترین آرامش برای تمامی قوای انسان است و چنین سعادت‌تی جز با مکارم اخلاق و طهارت نفس از همه رذایل تأمین نمی‌شود (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۴، ص ۱۰۸؛ ۱۰۱).

علامه لازمه این مطلب را چنین می‌داند که اساس جامعه اسلامی بر مبنای فطرت و شعار پیروی از حق و اراده الهی استوار گردد و قوانین آن بر پایه توحید، معاد، اصول اخلاقی و مراعات جانب عقل تعیین شود. او معتقد است چنین قوانینی به سرپای زندگی رنگ ایمان و خداشناسی داده و هدف پیروانش را در تمامی اعمال «رضای خداوند» قرار می‌دهد. در واقع دین اسلام برای دستیابی به یک زندگی اجتماعی سالم و متکی به عبادت خداوند که بر اساس عدالت اجتماعی رفتار کند و برای تأمین سعادت دنیا و آخرت انسان و

تکمیل مکارم اخلاق او، ابتدا اساس جامعه خود را از دعوت به «توحید» آغاز کرده است. سپس قوانینش را بر همین اساس تشریح کرده، به وسیله قوانین عبادی تکمیل نموده و معارف و اخلاق فاضله را بر آن افزوده است (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب، ص ۴۰-۳۲ و ۸۵؛ ۱۹۷۱، ج ۴، ص ۱۰۸؛ ۱۰۱). در چنین جامعه‌ای ارتباط وثیقی میان تمامی اجزای آن برقرار است. علامه در این باره می‌فرماید: «روح توحید در فضایل اخلاقی که این آیین بدان دعوت می‌کند ساری و روح اخلاق نامبرده در اعمالی که مردم را بدان تکلیف فرموده جاری است» (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۴، ص ۱۰۹).

بر این اساس، حدود آزادی در چنین جامعه‌ای در راستای اهداف و قوانین آن شکل می‌گیرد، چنان‌که آزادی هیچ‌یک از افراد جامعه در رسیدن به سعادت و نیکبختی سایر افراد خللی وارد نمی‌سازد. البته این مهم تأمین نمی‌گردد مگر آنکه تمامی افراد اجتماع به‌منظور رعایت حدود آزادی یکدیگر، در عمل به قوانین جامعه کوشا باشند.

اما از نظر علامه، آنچه مسلم است آن است که چنین تلاشی موافق طبع همه مردم نیست، چراکه تنها عقل بر انسان حاکم نیست، بلکه هواهای نفسانی و محرکات غریزی نیز در او وجود دارد^۷ که اگر مراقبت نشود او را به سمت سرپیچی از قانون فرا می‌خوانند. او معتقد است دین اسلام اولاً ضمانت اجرای قوانین خود را بر عهده حکومت اسلامی و سپس بر عهده افراد جامعه نهاده است (همان، ج ۴، ص ۱۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ ب، ص ۸۵) و ثانیاً افراد اجتماع را در عمل به قوانین جامعه اسلامی از دو راه ظاهری و باطنی یاری می‌رساند.

نظارت حکومت اسلامی بر اجرای قوانین و نظارت افراد جامعه بر عملکرد حکومت

نظر علامه این است که قوانین حاکم بر یک جامعه در صورتی مؤثر واقع می‌شود که قوانین جزایی برای ضمانت اجرای آن و تکمیل تأثیرش بر جامعه وجود داشته باشد، به‌گونه‌ای که متخلفین از ترس کیفر، از تجاوز به حریم سایر افراد صرف نظر کنند و افراد پیرو قانون نیز به انجام عمل نیک ترغیب شوند. همچنین معتقد است برای آنکه ضمانتی بر اجرای این قوانین وجود داشته باشد، نیروی حاکم در اجتماع باید بر اساس عدل و انصاف بر جامعه حکومت نماید و در اجرای قوانین قدرتمند باشد. البته محدودیت واجبی که حکومت در جامعه اعمال می‌کند محدودیتی است که حفظ وجود اجتماع موقوف بر آن است و دین اسلام هم از این قاعده مستثنی نیست (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ج ۶، ص ۳۵۳-۳۵۲؛ ج ۱۱، ص ۱۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۵).

علامه معتقد است در یک حکومت اسلامی بعضی افراد از جمله رسول و اولی‌الامر حق امر به معروف و نهی از منکر دارند و افراد جامعه نیز وظیفه دارند از آنان اطاعت کنند و از آنجا که این حق را خداوند که مالک علی‌الاطلاق است به ایشان داده، مردم در مقابل آن هیچ‌گونه آزادی‌ای ندارند (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱۰، ص ۳۷۳-۳۷۲). قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «و المومنون و المومنات بعضهم اولاء بعض یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یقیمون الصلاه و یوتون الزکاه و یطیعون الله و رسوله اولئک سیرحهم الله ان الله عزیز حکیم» (توبه/۷۱).

البته معنای این سخن این نیست که افراد جامعه آزادی داشته‌اند و حاکمان اسلامی از آنها سلب

کرده‌اند، بلکه انسان در امور شخصی خودش آزاد است اما در اموری که مربوط به مصالح جامعه است، مصلحت عمومی ارجحیت دارد. علامه در این باره می‌فرماید: «انسان در مقایسه با هموعانش در مواردی آزاد است که مربوط به شخص خودش باشد و اما در مواردی که پای مصلحت ملزمه خود او و بالاخص مصلحت ملزمه اجتماع و عامه مردم در کار باشد و علل و اسباب او را به مصالح و مقتضیات آن مصالح هدایت کند، در آنجا دیگر به هیچ‌وجه آزادی اراده و عمل ندارد» (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱۰، ص ۳۷۲).

وی معتقد است در چنین جامعه‌ای زمامدار جامعه حق دارد به مقدار جرمی که از مجرم سر زده، جان او یا هر آنچه که به جان او بستگی دارد سلب نموده و آزادی‌اش را در استفاده از آنها بگیرد. البته مقصود این نیست که افراد جامعه از آزادی عمل برخوردار نیستند، بلکه منظور ایشان آن است که در جامعه اسلامی آزادی در اجتماع برای افراد گوناگون متفاوت است، به طوری که فردی که برای جامعه سودبخش است باید آزادی کامل داشته باشد اما فرد مضر از این آزادی محروم گردد. ذکر این نکته ضروری است که چون همه انسان‌ها در انسانیت مشترک هستند و قابلیت ارتقاء به درجه انسانیت و سعادت را دارند باید یک‌یک افراد جامعه اسلامی از آزادی برخوردار شوند، تربیت گردند و به صالحان ملحق شوند. لیکن این تربیت گاهی منوط بر آن است که برای مدتی آزادی اراده و عمل افراد تحت تربیت سلب شود، تا به این ترتیب با نحوه تربیت جامعه اسلامی، صلاحیت آزاد شدن را دارا شوند و بدانند که اراده و عمل را در کجا به کار گیرند (همان، ج ۶، ص ۳۶۰-۳۵۶).

همچنین علامه معتقد است افراد جامعه نیز موظفند با برخورداری از تربیت صحیح علمی و عملی و با داشتن حق امر به معروف و نهی از منکر بر کار حکومت نظارت داشته باشند (همان، ج ۴، ص ۱۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۵).

طریق ظاهری

علامه بر این باور است اگر فردی از جامعه عملی را مضر به حال اجتماع بداند یا آنکه نفعی در آن عمل مشاهده نکند و چون آن عمل رکنی از ارکان مصالح اساسی جامعه را مختل یا باطل می‌کند، سایر افراد را از آن عمل نهی و به راه صحیح راهنمایی کند، نه تنها آزادی آنان را سلب نکرده بلکه هموعان خود را در عمل به قوانین یاری رسانده است. همچنین اگر کسانی در جامعه اسلامی، انسان را به عملی که قانون یا مجری قانون آن را موافق با مصالح انسانیت تشخیص داده دعوت کنند و برای دعوت خود دلیل روشنی بیاورند، نباید آنان را به زورگویی و سلب آزادی دیگران متهم کرد، چراکه افراد مجتمع در قبال مصالحی که رعایتش برای تمامی افراد لازم است و احکامی که اجرای آنها لازم است، آزادی ندارند تا کسی آن را سلب کند (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱۰، ص ۳۷۲ و ۳۶۸-۳۶۷).

طریق باطنی

نکته حائز اهمیت آن است که هر چقدر قوانین یک جامعه عادلانه بوده و احکام جزایی هم تهدیدکننده باشد، اگر افراد جامعه بر خواهش‌های نفسانی خود غلبه نکنند و نهایتاً تمایلی به رعایت قوانین نداشته باشند، آن قوانین نمی‌توانند در شکل‌گیری آزادی اجتماعی مؤثر واقع شوند. علامه معتقد است اساساً هیچ

قانونی به ثمر نمی‌رسد مگر آنکه افراد جامعه از ایمانی برخوردار باشند که آن ایمان به‌وسیلهٔ اخلاق کریمه حفظ شود؛ زیرا عملی که انسان انجام می‌دهد متناسب با اخلاق اوست (همان، ج ۱۱، ص ۱۵۵؛ ج ۱۳، ص ۱۹۰؛ امید، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳). وی در تعریف اخلاق می‌گوید: «اخلاق عبارت است از ملکات راسخه در روح و در حقیقت وصفی است از اوصاف روح» (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۶، ص ۲۵۷).

علامه به بیان سه نوع مسلک و طریقهٔ اخلاقی می‌پردازد: اولین آنها طریقهٔ اخلاق قدیم و مسلک فلاسفهٔ یونان است که اخلاق را این‌گونه تعریف می‌کنند: «اخلاق جزء عقل عملی و از مقولهٔ کیف نفسانی است» (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۲۳؛ نصر اصفهانی، ۱۳۸۳، ص ۳۲). این مسلک راه تهذیب اخلاق و کسب فضائل اخلاقی را «در نظر داشتن فوائد دنیایی فضائل و فوائد علوم و آرائی که مردم آن را می‌ستایند، معرفی می‌کند» (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۳۷۱).

مسلک دوم طریقهٔ اخلاق ادیان و راه انبیاء است. این مسلک راه تهذیب اخلاق آدمی را در نظر گرفتن فوائد آخرتی آن می‌داند (همان، ج ۱، ص ۳۸۳-۳۷۲؛ نصر اصفهانی، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

مسلک سوم که مخصوص قرآن کریم است و علامه نام آن را «اخلاق قرآنی» گذاشته، در هیچ‌یک از کتب آسمانی و تعلیمات انبیای گذشته و اندیشه‌های حکمای الهی یافت نمی‌شود. در واقع راهکار قرآن کریم در این زمینه منحصر به‌فرد است. قرآن کریم به‌گونه‌ای دل‌ها را از علوم و معارف الهی سیراب می‌سازد و انسان را از نظر اوصاف و تفکر به‌گونه‌ای تربیت می‌کند که هیچ محل و موضوعی برای رشد و بروز ردایل اخلاقی در او باقی نمی‌گذارد، به این صورت که صفات ناپسند را از طریق رفع از بین می‌برد نه از طریق دفع؛ یعنی اجازه نمی‌دهد ردایل اخلاقی در دل‌ها راه یابد تا در صدد برطرف کردن آن باشد.

به این ترتیب انسان با چنین پرورشی غرضش تنها کسب رضای الهی است و هرگز جایی در دلش برای ریا، ترس از غیر خدا و امید به غیر او وجود ندارد (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۳۷۴-۳۷۳؛ ۳۵۸-۳۵۹).

نظر علامه این است که اساس قوانین اسلامی نیز بر اخلاق است و اسلام همواره سعی کرده تربیت مردم بر اساس مبانی اخلاق اسلامی باشد. ایشان معتقدند اخلاق همه‌جا همراه انسان است و وظیفهٔ خود را انجام می‌دهد، به‌گونه‌ای که تأثیر آن در نهان و آشکار بهتر و بیشتر از تأثیر یک پلیس مراقب یا هر نیروی دیگری است (همان، ج ۴، ص ۱۷۴).

البته وی معتقد است اخلاق فاصله به‌تنهایی نمی‌تواند افراد را ملزم به رعایت قانون نماید و از ارتکاب جرم در جامعه جلوگیری کند، بلکه در صورتی مؤثر واقع می‌شود که در نفس، ثبات پیدا کند. این ثبات زمانی محقق می‌شود که اخلاق از یک سو در ضمانت عمل و از سوی دیگر در ضمانت اعتقاد و ایمان باشد. در واقع از آنجا که اخلاق ارتباط مستقیمی با اعتقاد و ایمان به توحید و معاد و از سوی دیگر ارتباط مستقیمی با عمل دارد، می‌توان آن را به‌خوبی و با موفقیت کنترل کرد (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۲؛ امید، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳).

علامه سرچشمهٔ اخلاق اسلامی را توحید می‌داند و می‌فرماید: «اگر اخلاق از توحید سرچشمه نگیرد، برای انسان در کارهای حیاتی‌اش هدفی جز تمتع به متاع دنیای فانی و التذاذب به لذایذ حیات مادی باقی نمی‌ماند و نهایت چیزی که می‌تواند زندگی او را عادلانه نماید و او را وادار به حفظ قوانین اجتماعی کند

این فکر است که اگر من قوانین را رعایت نکنم، اجتماع من متلاشی می‌شود و در نتیجه خود هم متلاشی می‌شوم. بنابراین لازم است از بخشی از خواسته‌هایم به خاطر حفظ جامعه صرف نظر نمایم تا به بخشی دیگر دست پیدا کنم» (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱۱، ص ۲۱۳).

وی معنای توحید را این‌گونه توصیف می‌کند که انسان به این که جهان دارای معبود یگانه‌ای است که همیشه بوده و خواهد بود و کوچکترین چیزی از علم او مخفی نمانده و قدرتش بر همه چیز غالب است ایمان داشته باشد. خدای حکیمی که خلاق را به منظور رساندن به کمال و سعادت آفرید و اشیا را بر پایه کاملترین نظام خلق کرد، نه به خاطر آنکه نیازی به آنها داشته باشد. خدایی که خیر و صلاح را دوست دارد، شر و فساد را بد می‌داند و سر انجام هم، خلاق اولین و آخرین را در قیامت جمع می‌کند و آنان را به سوی خویش بازمی‌گرداند تا با داوری میان آنها، به نیکوکار پاداش نیک و به بدکار کیفر دردناک دهد (همان، ج ۴، ص ۱۱۲-۱۱۱؛ ج ۱۱، ص ۱۵۷).

همچنین علامه معتقد است یکی از اموری که انسان را در تسلط بر هوای نفسش یاری می‌کند اعتقاد به معاد است، به گونه‌ای که اگر این اعتقاد نباشد هیچ سبب اصیل دیگری نیست که بشر را از پیروی هوای نفس بازدارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۹).

علامه لازمه توحید و معاد را این می‌داند که انسان هر زمان و هر کجا باشد روحاً ملتزم به احسان و دوری از بدی‌ها باشد، خواه کسی او را ستایش بکند، خواه کسی توجهی به عمل او نداشته باشد، خواه کسی با او باشد که وی را وادار به احسان نماید یا از بدی‌ها بازدارد.

همان‌طور که گفته شد عمل انسان نیز ضامن اخلاق او است. علامه بر این باور است که گرچه صفات اخلاقی اوصافی روحی هستند و مستقیماً اختیاری نبوده و ضامنی اجرایی برای آنها نیست، لکن از این جهت که عمل به دستورات عملی در تخلق به فضایل و تخلف از این دستورات در به‌وجود آمدن صفات رذیله اخلاقی مؤثر است، به‌کار بستن دستورات عملی مناسب با اخلاق پسندیده، خود ضامن اجرای آن خواهد بود و در واقع ممارست و مداومت بر عمل صحیح آدمی را در تخلق به اخلاق نیک یاری می‌رساند (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۳۷۱؛ ج ۴، ص ۱۱۲-۱۱۱).

همچنین انسان در پرتو عقل نیز می‌تواند بر خواهش‌های نفسانی‌اش غلبه کرده و دارای یک شخصیت اخلاقی گردد، زیرا در پرتو عقل است که می‌توان اهمیت یک هدف و موجبات و موانع رسیدن به آن را به‌طور منطقی محاسبه نمود (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۶).

وی هدف جامعه اسلامی را نیکبختی واقعی و قرب و منزلت در پیشگاه خداوند معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۴، ص ۹۷) و همان‌گونه که بیان شد هدف پیروان دین اسلام را در تمامی اعمالشان رضای خداوند می‌داند که خود این هدف ضامن حفظ احکام اسلامی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۳۹).

کسی که در چنین مکتبی پرورش می‌یابد به خداوند ایمان دارد، او را دوست داشته و همواره علاقمند به تفکر درباره او و اسماء و صفاتش می‌باشد و به‌وسیله عبادت پروردگار محبتش نسبت به خداوند بیشتر می‌گردد. قرآن کریم درباره چنین افرادی می‌فرماید: «والذین امنوا اشد حبا لله» (بقره/۱۶۵).

چنین کسی هدف دیگری جز به‌دست آوردن رضای خداوند ندارد و هر کاری انجام می‌دهد از این‌رو است

که محبوبش آن کار را دوست می‌دارد و اگر کاری را ترک می‌کند برای آن است که محبوبش از آن کراهت دارد. وقتی انسان کسی را دوست می‌دارد رسول او و آثار و نشانه‌هایش را نیز دوست دارد و علاقمند به پیروی از فرستاده او در تمام حرکات و اعمال خود می‌باشد (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۳۷۴-۳۷۳).
به این ترتیب انسانی که از مرتبه اخلاقی خوبی برخوردار باشد و به این مرحله از دوستی با خالقش رسیده باشد، به آسانی به اطاعت از قوانینی که از سوی حکومت اسلامی یا توجه به کتاب آسمانی و سخنان فرستاده الهی-تظلم و تعیین شده، گردن می‌نهد و حدود و حریم سایر هموعانش را در اجتماع محترم می‌شمارد.

بخش دوم؛ دیدگاه کانت

اختیار

کانت غایت نوع بشر را کمال رشد عقلانی او می‌داند؛ به شرط آنکه انسان به اختیاری که کل سعادت وی در گرو آن است، دست یابد. او معتقد است تقدیر بشر این است که سعادت خود را از طریق اختیار به دست آورد (Kant, 1997, p.220). او مفهوم اختیار را یک مفهوم عقلانی محض و یکی از ایده‌های عقل نظری محض می‌داند و این مفهوم را برای فلسفه نظری، به‌عنوان یک مفهوم استعلایی (transcendental) معرفی می‌کند که شهودی در ازای آن نمی‌توان داشت؛ به این معنا که نه می‌توان هیچ مثالی در هیچ نوع تجربه ممکن، منطبق با آن یافت و نه هیچ شناخت نظری نسبت به متعلقات آن به دست آورد. بر این اساس به اعتقاد کانت نمی‌توان هیچ شناخت نظری نسبت به سه موضوع خدا، اختیار و جاودانگی نفس به دست آورد اما چون این سه موضوع، اصول موضوعه عقل عملی‌اند، در بین آنها تنها می‌توان اصل اختیار را از طریق قانون اخلاق شناخت. برای روشن شدن اهمیت اختیار استعلایی در فلسفه کانت، می‌توان جایگاه آن را در عقل عملی با جایگاه من استعلایی در عقل نظری مقایسه کرد.^۸

کانت استقلال انسان از امور مورد تمایل و احساسی را اختیار منفی و قانون‌گذاری عقل عملی و اختیار برخاسته از اعمال ناشی از عامل عقلی را اختیار ایجابی می‌نامد.^۹ البته اختیار مورد نظر او اختیاری مثبت است که از همه تمایلات و عوامل احساسی و عاطفی میرا بوده و صرفاً پدیده‌ای عقلی است.

کانت قانون اختیار را قانون علیتی می‌داند که تابع شرایط حسی نیست و مفهوم آن را با علیت متحد می‌سازد. او معتقد است اختیار، همه تمایلات انسان را به شرط اطاعت از قانون خودش محدود ساخته و فعالیت انسان را تا آنجا که به‌واسطه تمایلات ایجاد شده باشد، مهار می‌سازد. او اختیار را قوه خودانگیزی (spontaneity) مطلق می‌داند و علیت آن را تنها از طریق قانون اخلاق قابل تعیین می‌داند، گرچه این قانون گویای چیزی جز خودآیینی (autonomy) عقل عملی محض -یعنی اختیار- نیست (Kant, 1799, Vol.2, pp.20,21; 1996, pp.49, 65, 66, 74, 89, 90, 99, 126, 127). او معتقد است این قوه در کنار عقل آدمی لوازم تحقق و فعلیت یافتن استعداد و توانایی‌های طبیعت به‌واسطه انسان است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۸، ص ۹۹).

اراده

کانت مفهوم اراده را مفهومی می‌داند که از پیش در ذات انسان وجود داشته است و اراده انسانی را اختیار ذاتی می‌داند که انسان به‌موجب آن، از ضرورت انگیزه‌ها آزاد است. کانت معتقد است در مفهوم اراده، مفهوم علیت از قبل مندرج بوده، به‌گونه‌ای که این مفهوم دربردارنده مفهوم علیت همراه با اختیار است، یعنی حاوی علیتی است که از طریق قوانین طبیعی تعیین‌پذیر نیست و در واقع قوه‌ای است که علیت انسان را میسر می‌سازد.^{۱۱} در حقیقت کانت خواست یا اراده را توانایی برگزیدن آن چیزی می‌داند که عقل مستقل از تمایل- آن را نیکو می‌داند. همچنین اراده را توانایی تصمیم بر انجام عمل بر طبق یک قانون معین معرفی می‌کند. وی واقعیت عینی اراده محض و عقل عملی محض را یک چیز دانسته و عامل اراده را عقل عملی محض (به همراه قانون اخلاق) می‌داند (Kant, 1996, pp.25, 73, 74; (1948, pp.64, 80, 95, 108; 1997, p.59).

آزادی

کانت بحث آزادی را در دو حوزه عقل نظری و عقل عملی مطرح می‌سازد. وی معتقد است آزادی در حوزه عقل نظری یکی از تعارضات عقل محض یا به‌عبارتی از مسائل جدلی‌الطرفین است^{۱۲} و بحث اساسی خود را درباره آزادی در حوزه عقل عملی مطرح می‌کند.^{۱۳} وی آزادی را مفهومی آرمانی می‌داند که نمی‌توان واقعیت عینی آن را با استفاده از قوانین طبیعت و از راه تجربی نشان داد، بلکه تنها به‌عنوان پیش‌فرض ضروری خرد در موجودی معتبر است که آگاهی خود از اراده‌اش را باور داشته باشد. وی آزادی حقیقی را آزادی اراده می‌داند (Aune, 1979, p.94, 127) و معتقد است «آزادی اراده یا اختیار یک رکن انسانی یا هستی بشری است که رکن دیگر آن را شعور یا آگاهی تشکیل می‌دهد. یعنی انسان موجودی است آگاه و آزاد. به‌موجب آگاهی می‌داند چه می‌کند و به‌موجب آزادی، می‌خواهد آنچه را می‌کند» (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ب، ص ۳۲).

کانت معتقد است «استقلال از علل تعیین‌کننده عالم محسوس که خرد همیشه باید به خودش نسبت بدهد، همان آزادی است» (Kant, 1948, p.120). در حقیقت انسان سلباً مقید به قوانین علت و معلول که به‌نحو دیگرآیین بر عالم طبیعت چیره‌اند نیست. به‌عبارت دیگر برخورداری انسان از آزادی «در صورتی که به قلمرو آزادی افراد دیگر تجاوز نکند، می‌تواند از مرزهای گسترده برخوردار باشد» (محمودی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶) و ایجاباً نیز آزاد است که فقط بر اساس اصول عقلی به‌صورت خودانگیخته عمل نماید و چون آزادی حقیقی همان آزادی اراده و اختیار است، بنابراین انسان آزاد انسانی است که آزادانه از توانایی‌اش در تصمیم‌گیری و برگزیدن آنچه که عقل او مستقل از تمایلاتش آن را نیکو می‌داند، استفاده کند و بتواند قوه خودانگیزی‌اش را به‌کار گیرد. به‌عبارت دیگر انسان آزاد «موجودی است خردمند، خودمختار، انتخابگر و دارای قدرت تصمیم‌گیری» (همان، ص ۲۳۳-۲۳۲).

کانت آزادی را دو نوع آزادی بیرونی و آزادی درونی می‌داند. او حوزه آزادی درونی را باطن و درون انسان می‌داند که شامل دادگاه وجدان، یعنی منش اخلاقی است و آزادی بیرونی را عدم اجبار یا اکراه از جانب

فاعل‌های دیگر معرفی می‌کند و آن را تنها در صورتی مجاز می‌داند که با آزادی سایر افراد بر طبق قانون کلی همزیستی داشته باشد (Aune, 1979, p.134; Sullivan, 1994, p.24, 25, 125, 126). البته بحث درباره آزادی بیرونی هنگامی مطرح می‌گردد که انسان در کنار سایر انسان‌ها زندگی کرده و زندگی اجتماعی داشته باشد، که در ادامه بحث به آن می‌پردازیم.

چگونگی تشکیل اجتماع

کانت انسان را دارای حالتی به نام «حالت اجتماعی نشده» می‌داند، یعنی تمایل به ورود به اجتماع به همراه مقاومت در مقابل این تمایل برای منحل کردن جامعه؛ که این تضاد و مقاومت از یک سو معلول عواطف و هیجانات اولیه است و از سوی دیگر عامل تقویت و تشدید این عواطف در مراحل بعد است (Kant, 1982, p.31,32). در حقیقت انسان به زندگی اجتماعی متمایل است چراکه از یک سو احساس می‌کند در این شرایط بهتر می‌تواند به نیازهایش پاسخ دهد و استعدادهای طبیعی خود را شکوفا نماید و به این باور رسیده است که دست یافتن به اهداف فقط در یک ترکیب اجتماعی امکان‌پذیر است اما از سوی دیگر به دلیل داشتن خودخواهی‌ها و تمایلات غیراجتماعی، ترس از تقابل دیگران با او^{۱۴} و تصاحب منافع و موقعیتش، مایل است به حالت انفرادی زندگی کند (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۶-۱۰۵؛ فولادوند، بی‌تا، ص ۲۷). اما نهایتاً این تضاد موجب می‌شود عقل او بر احساسات و عواطفش غلبه نموده و آزاد گردد و حالت احساسی‌اش به حالتی عقلانی تبدیل گردد، یعنی تحقق معقولیت در انسان.

البته تا وقتی نشانه‌های فردیت که منشأ تمایلات فردی است وجود داشته باشد، حالت اجتماعی محقق نمی‌شود. این نشانه‌ها در انسان اولیه که شیفته آزادی بی حد و حصر است و زندگی‌اش قید و بندهای زندگی اجتماعی را ندارد، وجود دارد. کانت این وضعیت را «اختیار وحشی» می‌نامد که در سیر تاریخی به اختیار مدنی و قانونمند متحول می‌گردد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، الف، ص ۱۴۷؛ Kant, 1982, p.33).

جامعه مدنی

به هر ترتیب کانت معتقد است «بالاترین تکلیف بشر در این دنیا، تأسیس و حفظ و توسعه جامعه مدنی است» (فولادوند، بی‌تا، ص ۳۲) که در آن آزادی تحت قوانین خارج، یعنی قوانین حقوقی و مدنی، در حد اعلائی درجه امکان با قدرتی فراگیر و غیرقابل مقابله مستقر گردد و خواسته‌های انسان با خواسته‌های دیگران هماهنگ شده، از مرحله خودخواهی طبیعی به مرحله اجتماعی شدن مدنی منتقل گردد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۵؛ Kant, 1983, p.140; 1982, p.33).

در چنین جامعه‌ای حداکثر آزادی با تعیین دقیق حدود آزادی تألیف می‌گردد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲) و عناصر اجتماعی بر تمایلات فردی غالب می‌شوند که کانت از آنها با عنوان «پرکردن خلأ غایبات» نام می‌برد. این غایت چیزی نیست جز «آزادی و معقولیت» که می‌توان آن را در «شعور یا خودآگاهی» خلاصه کرد. در این جامعه افراد آن - که به موجب اراده عمومی و برای قانون‌گذاری گرد هم آمده و متحد شده‌اند - شهروند نامیده می‌شوند (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، الف، ص ۱۲۹؛ ۱۳۸۴، ص ۱۱۴ و

۱۳۴ و ۱۶۹) که کانت صفات لازم و تفکیک‌ناپذیری برای آنان قائل است.^{۱۵} شهروند جامعه مدنی به واسطه کاملتر بودن آزادی مدنی، آزادتر از انسان طبیعی است و عقل بر رفتار او حاکم است. در واقع محدودیت‌های اجتماعی، آزادی طبیعی انسان را کاهش نمی‌دهد، بلکه آن را اصلاح کرده و بهبود می‌بخشد، به گونه‌ای که هر جا خواسته‌ها و تمایلات انسان مغایر قانون و اراده عمومی باشد، بروز نمی‌کند. در حقیقت محدودیت‌های اجتماعی همین بروز نکردن خواسته‌های انفرادی است. در جامعه مدنی تضاد موجود در جامعه میان تمام شهروندان توضع می‌گردد و به حالت خنثی و تعادل می‌رسد؛ به عبارت دیگر حداکثر آزادی برای هر فرد و حداکثر آزادی برای حداکثر افراد. در چنین جامعه‌ای حد و مرز آزادی و حدود و ثغور آن مشخص شده و به این ترتیب تمام قوا و استعداد‌های افراد به ظهور می‌رسد (صناعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶ و ۱۳۴؛ Kant, 1982, p.37).

حکومت و قانون در جامعه مدنی

حال این پرسش مطرح است که در جامعه مدنی حدود آزادی افراد چگونه تعیین می‌شود و این آزادی چگونه محفوظ می‌ماند؟ به عبارت دیگر گرچه دخالت تمایلات و احساسات در رفتار انسان اجتماعی جای خود را به معقولیت رفتار می‌دهد اما چون حرکت از احساس به سوی عقل حرکتی تدریجی است و انسان همواره مایل است خودخواهانه عمل کند، صرف نظر از آثاری که این کار ممکن است برای دیگران داشته باشد، چه تضمینی وجود دارد که در اجتماع به سایر افراد احترام گذاشته و به حدود آزادی آنان تجاوز نکند؟ در واقع با توجه به خودخواهی فطری آدمی چه راه حلی وجود دارد تا بتوان از همه مردم انتظار داشت حدود آزادی یکدیگر را محترم بشمارند؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت برای جلوگیری از چنین سوءاستفاده‌هایی اولاً نیازمند قوانینی^{۱۶} هستیم که افراد جامعه با رعایت آن به آزادی خود در اجتماع دست یابند که کانت این قوانین را قوانین آزادی نام می‌نهد و آن را دو نوع قوانین آزادی بیرونی و قوانین آزادی درونی می‌داند. ثانیاً نیازمند تشکیل حکومت و دولتی هستیم که با اجرای قوانین آزادی بیرونی (قوانین حقوقی) مانع از تجاوز افراد به حقوق و حدود آزادی یکدیگر شود.

همچنین چون حکومت و قوانین آن به تنهایی نمی‌تواند شهروندان را در اجرای قوانین و رعایت حدود آزادی یکدیگر یاری رساند، خود افراد جامعه نیز باید به گونه‌ای مایل به پذیرش قوانین بوده و انگیزه عمل به اجرای آن را داشته باشد. اما این مهم محقق نخواهد شد مگر با در نظر گرفتن تکالیف درونی، یعنی انگیزش اخلاقی (عمل کردن به انگیزه تکلیف) و غایات اخلاقی (اثباتاً دیگران را محترم داشتن)، به طوری که جامعه مدنی ماهیت اخلاقی داشته باشد و اصول و قوانین اخلاقی (قوانین آزادی درونی) در آن اجرا شود که پس از این مبحث به آن می‌پردازیم.

کانت مهم‌ترین ویژگی یک حکومت و دولت خوب را عدالت می‌داند (Sullivan, 1994, p.9, 11, 87, 88). وی معتقد است بنیاد دولت باید اخلاقی باشد. این بنیاد اصل عام عدالت است که مقرر می‌کند «قوانین کشور باید مانع رفتاری باشند که باعث نفی امکان همکاری اجتماعی می‌شود، که مصرانه می‌گوید بنیادی‌ترین

قوانین، قوانینی هستند که هر کس بتواند با آنها موافقت کرده و از آنها اطاعت کند» (Ibid, pp.13-14). در واقع اقتدار حکومت باید بر پایه رضایت و قبول عقلانی مردم تحت آن حکومت بنا شود و جمهوری باشد تا مردم از قوانینی اطاعت کنند که با هم از طریق نمایندگانشان وضع کرده‌اند، چراکه انسان به‌سادگی تابع هر قانونی نمی‌شود، بلکه از قانونی تبعیت می‌کند و قانونی برایش اعتبار دارد که خودش واضع آن بوده و از خویش راستینش سرچشمه گرفته باشد. در واقع کانت معتقد است اراده هر انسان به‌عنوان ذات خردمند، اراده قانون‌گذار است و به‌عبارتی برترین قانون‌گذار است و تا زمانی که از چنین صفتی برخوردار باشد هرگز به عامل دیگری وابسته نخواهد شد. بنابراین وی هر گونه قانون و آیین رفتاری دیگری را که با اراده انسان به‌عنوان قانون‌گذار عام ناسازگار باشد، مردود می‌داند (Kant, 1948, pp.99-100; Sullivan, 1994, pp.17-18).

به این ترتیب حکومتی که می‌خواهد آزادی اجتماعی را در جامعه برقرار سازد و آن را تقویت نماید، باید از هر گونه خودکامگی، قوت، شدت و توسعه بی‌بهده قوای خود خودداری کرده و فعالیت‌های کارآمد و آرام شهروندان خود را که برای رشد قوای ذهنی ایشان مفید است متوقف ننموده، بلکه آن را هدایت نماید. علاوه بر این حکومت نباید امور دولت را به افرادی بسپارد که با استفاده از روش‌های استبدادی غیر قانونی، آزادی شهروندان را محدود نمایند. (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۳۴؛ Kant, 1982, p.36). همچنین حکومت برای حفظ کیان خود حقی به نام «حق تفتیش» دارد که با استفاده از آن جایی برای هیچ‌گونه اجتماع یا گردهمایی گروه‌های خودکامه و متعصب فاقد مسؤولیت باقی نمی‌گذارد و در صورت لزوم آنها را مجازات و محدود می‌کند؛ مگر آنکه تشکیل این‌گونه اجتماعات را بلا مانع بداند. البته حق تفتیش تنها در محدوده اجتماع است و در محدوده خصوصی خانه شهروندان نیست، مگر در مواقع ضروری و با اجازه مقامات بالاتر (Kant, 1799, Vol.2, p.143).

قوة قهریه و قوانین آزادی بیرونی

چون آزادی لازمه ذات هر انسانی است و تعدی به آن تعدی به انسانیت محسوب می‌شود، کانت علاوه بر وظایفی که برای حکومت در جهت اداره جامعه قائل است، وظایفی را نیز در جهت حفاظت از حریم آزادی افراد در اجتماع بر عهده حکومت می‌گذارد که حکومت آن را با استفاده از قوانین آزادی بیرونی انجام دهد. وی این قوانین را قوانین حقوقی می‌داند که بر طبق آن، اعمال آزادانه یک فرد نباید با اعمال آزادانه افراد دیگر در تعارض باشد. در اینجا آن نوع محدودیتی که مناسب است، اعمال زور یا اجبار حقوقی است تا آنجا که آنچه افراد انجام می‌دهند با آنچه ممکن است مرجع قانونی ما را به انجام آن مجبور کند منطبق بوده و با حق اخلاقی هر کس در خصوص ابراز آزادی‌اش سازگار باشد.

به این ترتیب حکومت می‌تواند به منظور مؤثر واقع شدن قوانین و اجرای آن به قوه قهریه پناه ببرد و با استفاده از زور و اجرای کیفر عادلانه از ایجاد مزاحمت افراد به حدود آزادی یکدیگر جلوگیری کند. ممکن است این‌گونه به‌نظر برسد که کاربرد زور با آرمان‌های یک جامعه مدنی منافات دارد، ولی کانت معتقد است با استناد به قاعده نهایی عقلانیت، یعنی اصل امتناع تناقض، می‌توان نشان داد که استفاده از قوه قهریه تا آنجا که از ایجاد مزاحمت برای آزادی افراد جلوگیری کند با استفاده هماهنگ همگان از آزادی سازگار است. به‌عبارت

دیگر چون هر آنچه ممانعت از پدید آمدن اثر یا معلول را خنثی کند به ایجاد آن اثر کمک کرده است، بنابراین کاربرد زور برای جلوگیری از هرج و مرج و بی‌قانونی، با آزادی بر طبق قوانین کلی هماهنگی دارد. علاوه بر این بدون تردید احتمال کیفر دیدن به دلیل ارتکاب جرم و تجاوز به حدود سایر افراد اثر بازدارنده بر اراده شهروندان دارد و آنها را از انجام اعمال ناعادلانه‌ای که آزادی سایر افراد را مختل می‌سازد، باز می‌دارد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ص: ۱۹-۲۰; Sullivan, 1994, pp.19-20; Aune, 1979, pp.132-136, 164).

در واقع کانت وظیفه حکومت را به معنای برقرار ساختن برخی محدودیت‌های ضروری برای حفظ و پیشبرد آزادی شهروندان در اجتماع-وظیفه‌ای منفی می‌داند. نظام حقوقی دولت وظیفه دارد هم قدرت حاکم را محدود سازد و هم خواسته‌های شهروندانی که درخواست‌های آنها از سر خودخواهی بوده و موجب اختلال در آزادی سایر شهروندان می‌گردد. بنابراین از دیدگاه کانت اساسی‌ترین وظیفه حکومت تعیین کردن الزامات است (Sullivan, 1994, p.10). البته همان‌گونه که بیان شد، این قوانین و اجرای آن تنها مربوط به حدود و تکالیف آزادی بیرونی افراد می‌شود، و گرنه حکومت نمی‌تواند در مورد دلایل و مقاصد که شهروندان ممکن است برای اطاعت از قانون یا حتی سرپیچی از آن دارند، قانون وضع کرده و به مرحله اجرا بگذارد.

جامعه اخلاقی

کانت معتقد است برای این که حکومتی عادل و قانونی بر جامعه حاکم شود، باید کاری کرد تا منش افراد جامعه تغییر کند (فولادوند، بی‌تا، ص: ۳۹). وی معتقد است توجیه نهایی برای تأسیس جامعه‌ای مرکب از شهروندان آزاد باید ماهیت اخلاقی داشته باشد، (محمودی، ۱۳۸۴، ص: ۲۲۷) چرا که انسان «در جایگاه اخلاقی‌گرایی و خردورزی، می‌تواند به آزادی واقعی دست یابد» (فولادوند، بی‌تا، ص: ۲۲۸). وی جامعه اخلاقی را جامعه‌ای متشکل از افرادی می‌داند که به ارزش‌های یکدیگر و پشتیبانی از تلاش‌های اخلاقی یکدیگر معترف هستند و ادای تکلیف را به‌حدی وظیفه خود می‌دانند که گویی آن تکلیف به فرمان خدا مقرر شده است. کانت شایسته می‌داند که چنین جامعه اخلاقی‌ای را «امت خداوند» بنامد و خدا را حاکم بر آن و در مقام فرمانروایی اخلاقی آن تصور کند (Sullivan, 1994, pp.87-88).

اخلاق و قوانین اخلاقی به صورت اوامر

کانت کلیت آیین رفتار به‌منزله قانون را اخلاق می‌نامد و آن را انطباق و سازگاری رفتار با قانون و قاعده کلی اراده آزاد معرفی می‌کند (Kant, 1997, p.70). وی معتقد است گرچه اخلاقیات برای تطبیق با انسان نیازمند انسان‌شناسی است اما باید آن را بر پایه مابعدالطبیعه استوار نمود، چرا که تنها در مابعدالطبیعه یا فلسفه ناب است که می‌توان قانون اخلاق را به‌صورت پاک و راستین یافت. همچنین معتقد است چون انسان‌ها ذات‌های خردمندی هستند، اخلاق برای آنها حکم قانون را دارد (Kant, 1948, pp.13-14, 79, 115). وی یکی از مستلزمات این قانون را حقیقت آزادی انسان می‌داند (Copleston, 2003, Vol.6, p.208).

در واقع قوانین اخلاقی همان قوانین آزادی درونی است که کانت آن را یافته عقل محض و به‌دست‌آمده

از مفهوم کلی ذات خردمند می‌داند و معتقد است انسان از قبل، از وجود آن آگاه بوده است و مستقیماً از طریق آگاهی به وجود خودش با آن در تماس است. او این قوانین را اصل بنیادین اخلاق می‌داند، اصلی که تمام وظایف اخلاقی انسان از آن قابل استنتاج است و از آنجا که این قانون را مبتنی بر خودآیینی اراده انسان به عنوان اراده مختار می‌داند، آن را مقدس می‌شمارد.^{۱۷} کانت معتقد است چون اخلاق متعلق احساس نیست، قانون اخلاقی نیز از اصول تجربی و حسی به دست نیامده، بلکه همان قانون عقل عملی محض، قانون خودآیینی و اصل استقلال اراده است که از طریق عقل ناب در خود رفتار انسان یافت می‌شود و در واقع عقل این مبدأ ایجادکننده را در خودش دارد. کانت این نکته را متذکر می‌گردد که اگر چیزی از امور تجربی و محسوس بر اصول و قوانین اخلاقی افزوده شود از خلوص آن کم شده و بنابراین از ارزش اعمالی که بر اساس این اصول انجام می‌شود، کاسته می‌شود. وی این قوانین را ناشی از ضرورت عملی می‌داند و حتی خداوند را نیز مبدع این قوانین نمی‌داند (Aune, 1979, p.46, 132; Kant, 1996, p.49, 64). کانت معتقد است اگر اراده الهی اساس تکلیف قرار گیرد، اطاعت از قوانین اخلاقی به سمت دگرآیینی کشانده می‌شود. البته او الهیات را محرک اخلاق می‌داند و معتقد است خداوند به قانون اخلاق حکم کرده، چراکه این قوانین با اراده الهی منطبقند و از این رو شناخت خدا برای اجرای آن ضروری است و می‌توان آن را عطیة الهی تلقی کرد، چراکه متعلق اراده الهی واقع شده است.

در حقیقت قوانین اخلاقی می‌تواند تنها تحت اراده یک قانون‌گذار قرار بگیرد. این قانون‌گذار مبدع و صادرکننده قانون نیست اما دارای سلطه و قدرتی است که می‌تواند در مقام عمل، قوانین را اجرا کرده و از این طریق همه را ملزم به عمل نماید، زیرا در غیر این صورت این قوانین بی‌اثر خواهد بود (Kant, 1997, p.68, 76; Sullivan, 1994, p.88).

کانت معتقد است همه قوانین اخلاقی به صورت اوامر بر انسان جلوه‌گر می‌شود. در واقع انسان به دلیل وجود تمایلات نفسانی‌اش، ملکه نفسانی دستورهای اخلاقی را به صورت الزام و احترام بنا می‌کند که این احترام مقتضی اطاعت از قانون است (Kant, 1996, p.105; Sullivan, 1994, p.28). گرچه ممکن است این اطاعت از روی اکراه صورت پذیرد.

علاوه بر این از آنجا که قانون اخلاق نامشروط است، به صورت مطلق فرمان می‌دهد که عمل به این فرمان همواره در توان هر کسی هست (Kant, 1996, p.47, 54, 105). به این معنا که «باید» مستلزم «توانستن» است و این قضیه، قضیه‌ای تألیفی است. در واقع امر اخلاقی لا بشرط و به صورت مطلق است و امر به انجام دادن اعمالی می‌کند که برای هیچ غایتی وسیله نیستند، بلکه ذاتاً نیکو هستند که کانت آن را امر ضروری می‌نامد.

همچنین امر مطلق که خودمختاری اراده را در ضمن خود دارد و یک قضیه ترکیبی (تألیفی) عملی است،^{۱۸} به‌طور کلی به متابعت از قانون امر می‌کند، به‌گونه‌ای که با قانون کلی مطابقت داشته باشد و تنها یک امر مطلق وجود دارد و آن این که بر طبق قاعده‌ای عمل کنید که قاعده مزبور قانون کلی و عمومی شود (Copleston, 2003, Vol.6, p.323).^{۱۹}

کانت معتقد است قانون برای اراده^{۲۰} الزام‌آور است، البته نه به این معنا که انسان ناگزیر از اطاعت قانون است، بلکه به دلیل آنکه اراده ضرورتاً از حکم عقل متابعت نمی‌کند، قانون از نظر انسان امری خارجی به‌نظر می‌رسد که فشار و جبر را بر اراده تحمیل می‌کند (Ibid, p.321). همچنین کانت معتقد است احترام ذهنی به قانون^{۲۱} تنها مجرای موجب شدن اراده از طریق قانون است (Kant, 1996, p.96, 102, 179).

اطاعت از قانون اخلاق

کانت معتقد است رفتار انسان فقط باید با قاعده کلی هماهنگ بوده و فقط اخلاق محرک آن باشد، نه اموری چون پاداش و مجازات، زیرا از این دو مقوله تنها می‌توان به‌طور غیرمستقیم در تربیت اخلاقی استفاده کرد (Kant, 1997, p.70, 80). وی معتقد است وجاهت اخلاقی اعمال در گرو ضرورت عمل به وظیفه با انگیزه انجام وظیفه و در واقع عمل برای تکلیف و از سر احترام به قانون است، نه از سر محبت و تمایل به چیزی که انسان باید از اعمال عایدش شود. در این صورت اراده انسان بر طبق قوانین آزادی عمل می‌کند و از هر گونه تمایلات نفسانی رها خواهد بود (Aune, 1979, p.95, 172; Kant, 1996, p.93, 1948, p.102). در حقیقت چنین اراده‌ای در هر عمل حکم قانونی را دارد که بازگوکننده این اصل اخلاقی است: «بر طبق هیچ قاعده‌ای رفتار نکن، جز آن قاعده‌ای که بتواند در عین حال خودش را برای موضوعش در مقام یک قانون عام قرار دهد» (Kant, 1948, p.70). اصلی که هر مبنایی که متصف به آن نباشد، ضد اخلاق است (Kant, 1799, Vol.2, p.26).

کانت معتقد است اگر انسان شرایطی را ایجاد کند که بدون احترام به قانون که مستلزم بیم یا حداقل دل‌نگرانی از تخلف است، همانند خدای بی‌نیاز، صاحب قداست اراده شود،^{۲۲} به‌گونه‌ای که هماهنگی اراده‌اش با قانون اخلاق جزء سرشت او گردد و هرگز تزلزلی در آن به‌وجود نیاید، چنین قانونی برایش فرمان نخواهد بود. در حقیقت چنین شخصی نه از سر اجبار، بلکه با برخورداری از منش نیک اخلاقی، آزادانه به انگیزه اخلاقی وظیفه‌شناسی، به وظیفه‌اش عمل می‌کند (Kant, 1996, pp.102-105; Sullivan, 1994, pp.24-25).

همچنین اگر انسان عملی را از روی علاقه و به‌دلیل آنکه ذاتاً خیر است انجام دهد، رضای خدا را جلب کرده است. در واقع به‌دلیل آنکه عمل ذاتاً خیر است خدا هم آن را اراده کرده و از انسان می‌خواهد تا اعمالش را از سر عشق و رغبت انجام دهد (Kant, 1997, p.55, 63, 65, 69). به این ترتیب کانت اراده الهی را مقدس‌ترین و کامل‌ترین اراده می‌داند و معتقد است فرمانی مانند «خدا را بیش از هر چیز دوست بدار» کاملاً با قانون اخلاق هماهنگ است، چراکه این فرمان مستلزم احترام به قانونی است که فرمان به محبت می‌دهد. البته معنای محبت به خدا این است: «عمل به فرامین حضرتش را دوست داشته باش» (Kant, 1996, p.104).

بخش سوم؛ مطالعه تطبیقی

در این بخش به مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و کانت در خصوص مسائلی که درباره آزادی اجتماعی در دو بخش گذشته مطرح شد، می‌پردازیم.

اراده و اختیار

علامه و کانت هر دو اراده را حالتی درونی می‌دانند که انسان را به سمت انجام عمل سوق می‌دهد، با این تفاوت که علامه عامل اراده را علاقه و شوق انسان نسبت به چیزی و این که نفع آن را بیش از ضررش تشخیص بدهد، می‌داند اما کانت عامل اراده را عقل عملی محض معرفی می‌کند. علامه دو مفهوم اراده و اختیار را مستقل از هم می‌داند و معتقد است انسان برای انجام عمل ابتدا آن را اراده و سپس اختیار می‌کند اما از آنجا که کانت اختیار را خودآیینی عقل عملی محض و قوه خودانگیزی مطلق می‌داند، مفهوم آن را با مفهوم علیت متحد دانسته و مفهوم اراده را دربردارنده مفهوم اختیار همراه با علیت معرفی می‌کند. از سوی دیگر علامه برگزیدن امری از میان سایر امور را مربوط به قوه اختیار می‌داند، در صورتی که کانت اراده را نوعی توانایی جهت برگزیدن چیزی و تصمیم بر انجام عمل می‌شناسد. تفاوت قابل توجهی که در دیدگاه علامه و کانت درباره این مسأله وجود دارد آن است که علامه گرچه دامنه اراده و اختیار انسان را تا به آن حد گسترده می‌داند که انسان باید از طریق آن راه سعادت یا شقاوتش را طی کند اما آن را مطلق ندانسته، بلکه در طول اراده الهی و مستند به مشیت او معرفی می‌کند. در صورتی که کانت اختیار را قوه خودانگیزی مطلق و خودآیینی عقل عملی محض می‌شناسد که با توجه به معنای خودآیینی روشن می‌گردد که او اختیار و اراده انسان را مطلق می‌داند.

آزادی

علامه و کانت هر دو درباره آزادی بر این امر توافق نظر دارند که انسان آزاد، مستقل از تمایلات و خواهش‌های نفسانی خود عمل می‌کند. البته علامه آزادی حقیقی را آزادی از هر قید و بندی و از هر عبودیتی جز عبودیت خداوند می‌داند، به طوری که این عبودیت همه قیود اضافی از جمله هوی و هوس و ردایب اخلاقی را از دست و پای انسان باز می‌کند. در واقع اگر انسان در قید عبودیت الهی نباشد قادر به آزاد شدن از سایر قیود نخواهد بود. همچنین چون معتقد است عمل آزادانه هنگامی از انسان سر می‌زند که ابتدا آن را اراده و سپس اختیار کرده باشد و از سوی دیگر اراده و اختیار انسان را مستند به اراده الهی می‌داند، بنابراین آزادی انسان را از جانب پروردگار او معرفی می‌کند، در صورتی که کانت آزادی حقیقی را آزادی اراده می‌داند و معتقد است انسان آزاد، مستقل از همه علل و عوامل خارجی‌ای که بر عالم طبیعت چیره‌اند، فقط بر اساس اصول عقلی که خودش تعیین کرده عمل می‌نماید.

چگونگی تشکیل جامعه

علامه و کانت هر دو معتقدند انسان در برابر تشکیل یک زندگی دسته‌جمعی دارای حالت و ویژگی خاصی است. به این معنا که گرچه به زندگی اجتماعی تن می‌دهد اما در ابتدا در برابر تشکیل آن مقاومت نشان می‌دهد. علامه معتقد است انسان به مرور زمان و به طور فطری متوجه می‌شود که به تنهایی نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد و به خواسته‌هایش برسد و تنها در مسیر تعاون با سایر انسان‌ها به سعادت می‌رسد. بنابراین از روی اجبار و اضطرار به صورت دسته‌جمعی زندگی می‌کند، چراکه میل به محدود کردن آزادی و اختیارش ندارد.

کانت نیز بر این باور است که انسان می‌داند در یک زندگی جمعی بهتر می‌تواند استعدادهایش را شکوفا کرده و به اهداف خود برسد اما در عین حال تمایلات شخصی و خودخواهی‌هایش مانع ورود او به جامعه می‌گردد. وی معتقد است در درون انسان تضادی وجود دارد که گرچه انسان تمایل به تشکیل زندگی اجتماعی دارد اما این تمایل همراه با مقاومت برای منحل کردن جامعه است که سرانجام همین تضاد درونی باعث می‌شود عقل انسان بر احساسات و عواطفش غلبه کرده و جامعه انسانی را تشکیل دهد.

علامه نیز معتقد است پس از تشکیل جامعه، انسان‌ها به دلیل اختلاف استعدادی که به‌طور فطری با یکدیگر دارند باعث ایجاد اختلاف در جامعه و تضعیف آن می‌گردند. وی دو امر فطری تشکیل اجتماع و اختلاف در جامعه مدنی را دو حکم متنافی می‌داند اما این تنافی را موجب تشکیل جامعه انسانی نمی‌داند، بلکه معتقد است خداوند با بعثت انبیاء و بشارت و تهدید آنان و همچنین فرستادن کتب آسمانی برای انسان و داوری بر اختلافاتشان، تنافی را از میان برمی‌دارد. (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۲، ص ۱۲۵) و همان‌گونه که بیان شد انسان‌ها به دلیل پی‌بردن به فوائد زندگی جمعی، با وجود محدود شدن آزادی مطلقشان، بالاچار به تشکیل اجتماع انسانی مبادرت می‌ورزند.

آزادی در اجتماع

دیدگاه علامه و کانت در خصوص آزادی انسان در اجتماع نزدیک به یکدیگر است. علامه معتقد است انسان در جامعه در اموری آزاد است که مزاحم آزادی دیگران نشود و از برخی آزادی‌ها نیز برای رسیدن به آزادی‌های اجتماعی محروم می‌گردد. در حقیقت انسان اجتماعی درحالی که استقلال خود را در چهارچوب اجتماع حفظ می‌کند، با پذیرفتن اصول زندگی مدنی و قوانینی که در جامعه در جهت دوام آن وضع می‌شود، آزادی مطلق خود را محدود می‌کند. همچنین علامه بر این باور است که تعیین قوانین و به دنبال آن تشکیل حکومت برای امر و نهی افراد جامعه و اجرای قوانین درباره اموری است که در واقع انسان در آن امور آزادی ندارد، نه این که آزادی داشته و زندگی اجتماعی آن را از وی سلب کرده باشد. کانت نیز معتقد است محدودیت‌های اجتماعی، آزادی انسان را کاهش نمی‌دهد، بلکه آن را اصلاح می‌کند و چون عقل بر زندگی اجتماعی انسان حاکم است، خواسته‌های او به برکت بر خورنداری از شناخت عقلانی به‌گونه‌ای اصلاح می‌شود که اگر مغایر با اراده عمومی باشد و ارضای آن مستلزم ممانعت‌های قانونی گردد، در جامعه بروز نخواهد کرد. کانت بر این باور است که در چنین جامعه‌ای حدود حقوق افراد و محدودیت به‌وسیله قید و بندهای اجتماعی - یعنی آزادی قانونمند افراد جامعه - مشخص است.

قوانین حاکم بر جامعه

علامه و کانت هر دو معتقدند برای آنکه اجتماع انسانی دوام داشته باشد و حدود آزادی هر کس مشخص باشد جامعه نیازمند قانون است اما دیدگاه آنان درباره منبع و ریشه قانون با یکدیگر متفاوت است. علامه بر این باور است که قانون باید از طرف خود انسان و بر اساس مصالح و منافع معنوی و مادی آنان تعیین شود تا به‌وسیله آن عدالت اجتماعی در جامعه برقرار گردد اما وی معتقد است انسان باید

مصلح و منافع خود را در تعیین قانون بر اساس توحید، معاد، اصول اخلاقی و مراعات جانب عقل در نظر بگیرد و از آنجا که دین اسلام در تمام شئون خود به جامعه توجه دارد و پایه و اساس خود را اجتماع قرار می‌دهد، انسان نیز هدف خود را در تعیین قوانین مطابق با هدفی که اسلام برای انسان و اجتماع اسلامی دارد، تعیین نماید. در مقابل کانت معتقد است از آنجا که انسان فقط از قانونی تبعیت می‌کند که خودش واضح آن باشد، باید قانون از اراده انسان و خویشتن راستین او سرچشمه بگیرد.

قوانین جزایی و قوه قهریه

نظر علامه بر این است که به دلیل آنکه علاوه بر عقل، هوی‌های نفسانی و محرکات غریزی نیز در انسان وجود دارد که اگر کنترل نشوند که انسان را به سمت سرپیچی از قانون فرامی‌خوانند، حکومت اسلامی باید علاوه بر اجرای قوانین وضع شده با استفاده از قوانین جزایی، متخلفین از قوانین و متجاوزین به حریم آزادی افراد را تهدید کرده و در برابر ارتکاب جرم کیفر نماید. کانت نیز وجود قوانین جزایی را در جامعه لازم می‌داند و از آن با عنوان قوه قهریه نام می‌برد. او نیز معتقد است حکومت علاوه بر اداره جامعه، وظیفه اجرای قوانین و حفاظت از حریم آزادی افراد را نیز بر عهده دارد. بنابراین باید قوه قهریه داشته باشد تا با اعمال زور از ایجاد مزاحمت و تجاوز افراد به حریم یکدیگر و از به‌وجود آمدن هرج و مرج در اجتماع جلوگیری کند.

امور معنوی و قوانین اخلاقی

این مسأله قابل تأمل است که هر چقدر قوانین یک جامعه عادلانه باشد و احکام جزایی آن تهدیدکننده باشد، باز هم امکان غلبه تمایلات و خواست‌های نفسانی انسان وجود دارد. در این راستا علامه بر این عقیده است که اساساً هیچ قانونی در جامعه به ثمر نمی‌رسد مگر آنکه افراد آن جامعه از ایمانی برخوردار باشند که به وسیله اخلاق کریمه حفظ شود. کانت نیز بر این امر واقف است که تنها با سعی در اجرای قوانین و اعمال زور نمی‌توان افراد جامعه را به رعایت حریم آزادی یکدیگر فراخواند، بلکه جامعه باید دارای ماهیت اخلاقی هم باشد. وی از آنجا که انسان‌ها را ذواتی خردمند می‌داند، معتقد است اخلاق برای آنها حکم قانون را دارد. او اخلاق را سازگاری و انطباق رفتار با قانون و قاعده عام اراده آزاد معرفی می‌کند اما علامه اخلاق را ملکات راسخه در روح و در واقع وصفی از اوصاف روح انسان تعریف می‌کند. وی معتقد است چون اخلاق همه جا، در خلوت و جلوت، با انسان همراه است تأثیر آن بر انسان از هر پلیس و نیروی مراقب دیگری بیشتر است. البته در صورتی اخلاق را مؤثر می‌داند که به کمک عمل صالح از یک سو و اعتقاد و ایمان به توحید و معاد از سوی دیگر، در نفس انسان استقرار یابد. وی سرچشمه اخلاق را توحید می‌داند و معتقد است لازمه توحید آن است که انسان هر زمان و هر کجا باشد روحاً به احسان و دوری از بدی‌ها ملتزم گردد. اما کانت قوانین اخلاقی را به‌دست آمده از عقل محض می‌داند و معتقد است انسان همیشه از آن آگاه بوده و مستقیماً از طریق آگاهی به وجود خودش با آن در تماس است. وی این قوانین را مستقل از اصول تجربی و حسی دانسته و چون آن را مبتنی بر خودآیینی اراده انسان به‌عنوان اراده مختار می‌داند، مقدس می‌شمارد. او خداوند را مبدع قوانین اخلاقی نمی‌داند و معتقد است اگر اراده الهی سرچشمه قوانین اخلاقی باشد، این قوانین به سمت دیگرآیینی کشانده

می‌شود. البته او الهیات را محرک اخلاق می‌داند اما آن را منشأ اخلاق معرفی نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که بیان شد علامه در تفسیر *المیزان* به بیان سه نوع مسلک اخلاقی می‌پردازد اما از آنجا که ایشان معتقدند اسلام همواره سعی کرده تربیت مردم را بر اساس مبانی اخلاق اسلامی بنا نهد و چون توحید را سرچشمه اخلاق و اخلاق را پشتوانه ایمان می‌داند، روشن می‌گردد که دیدگاه اخلاقی ایشان دیدگاهی کاملاً اسلامی و قرآنی بوده که متأثر از اخلاق یونانی نیست و در واقع جزء مسائل فلسفی ابتکاری در فلسفه اسلامی است.^{۳۳}

دیدگاه کانت درباره اخلاق گرچه به‌طور کامل شبیه به اخلاق فلاسفه یونان و اخلاق مورد نظر مسیحیان نیست اما از جهاتی نیز می‌توان شباهتی میان دیدگاه اخلاقی او با اخلاق یونانیان و مسیحیان یافت. شبیه به اخلاق فلاسفه یونان نیست از این جهت که «اخلاق برای ایشان در جهت بازسازی طبیعت و به کمال رساندن آن بوده است»، در صورتی که «در فلسفه کانت فاصله میان طبیعت و ارزش اخلاقی به‌حدی است که عقل عملی بالا‌اجبار در جهت مخالفت طبیعت به کار می‌پردازد و از طرف دیگر الزاماً متکی به علم و دانش نمی‌شود، بلکه صفت ممیزه آن خودبنیادی آن است» (مجتهدی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷-۱۰۶). همچنین اخلاق از دیدگاه کانت با تعالیم مسیحی نیز متفاوت است، از این جهت که در ایمان مسیحی خداوند منشأ و غایت اخلاق است (همان، ص ۱۰۷-۱۰۶) در صورتی که کانت اخلاق را مستقل می‌داند، گرچه آن را مستلزم اعتقاد به خدا و متضمن آن می‌داند (Copleston, 2003, Vol.2, p.184). البته دیدگاه اخلاقی کانت از یک جهت به تفکر یونانی نزدیک شده و رابطه‌اش با مسیحیت قطع شده، آنجا که کانت اخلاق را مستقل و خودبنیاد می‌داند. همچنین از این جهت که اخلاق را نوعی فراروی از طبیعت قلمداد می‌کند، از تفکر یونانی فاصله گرفته و به آموزه‌های مسیحی می‌شود (مجتهدی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷).

تفاوت قابل توجه در دیدگاه علامه و کانت راجع به اراده و اختیار آن است که علامه اراده و اختیار انسان را مطلق نمی‌دانسته، بلکه یکی از اجزای سلسله علل و در طول اراده الهی می‌داند، در صورتی که کانت آن را مستقل از هر عامل خارجی، حتی خداوند معرفی می‌کند. وی از یک سو اخلاق را محرک رفتار انسان می‌داند و از سوی دیگر چون معتقد است اخلاق برای ذات خردمند انسان حکم قانون را دارد و منشأ این قانون هم بر خودآیینی اراده انسان به‌عنوان اراده مختار مبتنی است، اراده خود انسان را محرک رفتار می‌داند و به‌عبارت دیگر آن را به‌عنوان علیت رفتار او معرفی می‌کند.

این تفاوت دیدگاه درباره مسئله آزادی هم صدق می‌کند، زیرا علامه آزادی حقیقی را آزادی از هر قید و بندی جز عبودیت الهی می‌داند، در صورتی که کانت آزادی حقیقی را آزادی اراده دانسته و آن را مستلزم قوانینی خودخواسته می‌داند. وی معتقد است اگر این قوانین خودخواسته نباشند علل خارجی انسان را احاطه کرده و اصولاً نمی‌تواند آزاد باشد (Aune, 1979, p.117).

نکته قابل توجه در مسئله شکل‌گیری و تشکیل جامعه انسانی از منظر این دو فیلسوف آن است که هر دو معتقدند انسان در مقابل تشکیل اجتماع انسانی مقاومت نشان می‌دهد. علامه معتقد است انسان به مرور

زمان و به‌طور فطری به اهمیت تشکیل اجتماع پی‌می‌برد اما نهایتاً بالاجبار به زندگی دسته‌جمعی تن می‌دهد، زیرا می‌داند در یک زندگی اجتماعی نمی‌تواند آزادی خود را به‌طور مطلق حفظ کند و باید برای رسیدن به اهدافش با سایر انسان‌ها تعاون داشته باشد. کانت معتقد است انسان دارای حالتی به نام «حالت اجتماعی اجتماعی نشده» یعنی تمایل به ورود به اجتماع به همراه مقاومت در مقابل این تمایل برای منحل کردن جامعه است. به‌عبارت دیگر او قائل به وجود تضادی در انسان است که نهایتاً او را به سمت تشکیل اجتماع انسانی سوق می‌دهد.

علامه و کانت در این مسأله با یکدیگر هم‌نظر هستند که آزادی انسان در اجتماع محدود نمی‌شود. علامه معتقد است محدود شدن آزادی انسان در جامعه در اموری است که در حقیقت در آن امور آزاد نبوده، نه این که اجتماع این آزادی را از وی سلب کرده باشد. کانت نیز بر این باور است که محدودیت‌های اجتماعی نه تنها آزادی انسان را کاهش نمی‌دهد، بلکه آن را به برکت برخوردار شدن از شناخت عقلانی اصلاح می‌کند.

این دو فیلسوف بر این امر اتفاق نظر دارند که جامعه برای دوام خود و برقراری آزادی اجتماعی نیازمند قانون و همچنین حکومتی است که این قانون را اجرا نماید. اما دیدگاه آنان دربارهٔ این که منشأ قانون چیست و مبتنی بر چه امری می‌باشد، متفاوت است. علامه معتقد است افراد جامعه باید قوانین را بر اساس توحید، معاد، اصول اخلاقی و مراعات جانب عقل تنظیم نمایند اما کانت قانون را مبتنی بر ارادهٔ انسان و خویشتن راستین او می‌داند.

همچنین این دو فیلسوف معتقدند حکومت برای اجرای قوانین نیازمند نیروی دیگری است که علامه آن را قانون جزایی و کانت قوهٔ قهریه می‌نامد.

اما هر دو بر این امر واقفند که قوانین حاکم بر جامعه به همراه قوانین جزایی آن برای دوام جامعه و حفظ حریم آزادی افراد در اجتماع کافی نیست، چراکه امکان غلبهٔ تمایلات نفسانی بر انسان را به‌طور کامل از بین نمی‌برند. در این مرحله علامه وجود عامل کلیدی ایمان که به‌وسیلهٔ اخلاق کریمه حفظ شود را برای غلبهٔ انسان بر تمایلاتش لازم می‌داند. کانت نیز بر این باور است که جامعهٔ انسانی باید دارای ماهیت اخلاقی باشد. تعریف وی از اخلاق ناظر بر انطباق رفتار انسان با قانون ارادهٔ آزاد است. اما آنچه علامه آن را به عنوان اخلاق معرفی می‌کند ناظر بر اوصاف روحی انسان است. وی سرچشمهٔ اخلاق را توحید و ایمان به خدا می‌داند و معتقد است اخلاق انسان به کمک عمل صالح و ایمان و اعتقاد او به اصول توحید و معاد تقویت می‌گردد. اما کانت که اخلاق را برای انسان به‌عنوان ذاتی خردمند در حکم قانون می‌داند، معتقد است این قانون را تنها در مابعدالطبیعهٔ اخلاق یا فلسفهٔ ناب می‌توان به‌صورت پاک و راستین یافت و از سوی دیگر آن را یافتهٔ عقل محض و مبتنی بر ارادهٔ انسان به‌عنوان ارادهٔ مختار معرفی می‌کند. کانت معتقد است انسان تنها تابع قانونی خواهد بود که خود واضع آن باشد. وی خداوند را مبدع قانون نمی‌داند و معتقد است اگر قوانین اخلاقی از ارادهٔ الهی سرچشمه بگیرد به سمت دگرآیینی کشانده می‌شود.

ذکر این نکته لازم است که از آنجا که خداوند حکیم و علیم، خالق انسان بوده و او را خلیفهٔ خود و اشرف مخلوقاتش می‌داند (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۷۸)، بنابراین دین و دستورات آن را هماهنگ با

آفرینش و فطرت انسان، توسط پیامبرانش فرستاده است تا انسان به کمک عقل و تدبیر خود و مطابق با فطرتش دستورات الهی را در تدوین قوانین حاکم بر جامعه‌اش مبنا قرار داده و از آن تبعیت کند. در حقیقت انسان در تعیین قوانین و به‌طور کلی در روش زندگی مادی و معنوی‌اش نیازمند هدایت الهی است و خداوند نیز این نیاز را بی‌پاسخ نگذاشته و آن را با بعثت انبیاء و فرستادن کتب آسمانی تأمین کرده است.

به این ترتیب آشکار می‌گردد که مبنای قوانین جامعه اسلامی با جامعه مد نظر کانت، متفاوت است. در حقیقت اگر قوانین جامعه با توجه به اصول اسلامی تعیین گردد، به‌طوری‌که هم امور معنوی و هم امور مادی افراد جامعه تا جایی که از معرفت به پروردگارش باز نمانند، در نظر گرفته شود و خواسته‌های مادی مقدمه و وسیله‌ای برای رسیدن به خواسته‌های معنوی باشد، زندگی رنگ ایمان و خداشناسی به خود می‌گیرد و هدف انسان چیزی جز «رضای خداوند» نخواهد بود. چنین انسانی پروردگار خویش و فرستاده او را دوست داشته و علاقمند به پیروی از قوانینی خواهد بود که فرستاده پروردگارش آن را به ارمغان آورده است. بنابراین هر کاری انجام می‌دهد به دلیل آن است که محبوبش آن را دوست دارد و اگر کاری را ترک می‌کند به آن دلیل است که محبوبش از آن کراهت دارد. به این ترتیب چنین فردی به‌خوبی به حدود آزادی دیگران در جامعه واقف بوده، به آن احترام گذاشته و آن را رعایت می‌کند.

در حقیقت بر طبق دیدگاه علامه بهترین عمل آن است که برای رضای خداوند انجام شود اما کانت معتقد است رفتار انسان باید با قاعده کلی هماهنگ بوده و عمل برای انجام تکلیف و از سر وظیفه و احترام به قانون صورت گیرد. وی بر این باور است که اگر هم عملی برای جلب رضای الهی انجام شود به این معنا نیست که خداوند آن را اراده کرده، بلکه به دلیل آن است که آن عمل ذاتاً خیر بوده و به دلیل خیر بودن عمل، خداوند آن را اراده کرده و انجام آن را از انسان خواسته است. او معتقد است تنها اخلاق - که منشأ آن عقل محض است - باید محرک رفتار انسان باشد. کانت به جای آنکه اخلاق را ناشی از وجود خدا بداند، وجود خداوند را از نظام اخلاقی استنتاج می‌کند (تمیمی، ۱۳۸۳، ص ۷۱).

بر طبق این دیدگاه تکیه اخلاق بر دین و به‌طور اولی بر خدا مغایر استقلال اخلاقی انسان است چراکه اخلاق به‌عنوان یک نظام تکلیفی، مستلزم اختیار و آزادی انسان است و این امر با ابتناء اخلاق بر دین یا خدا مخدوش می‌شود. از این رو شرط استقلال انسان آن است که اصول اخلاقی او فقط از ذات خود او برخاسته باشد. بنابراین دین باید مبتنی و مقدم بر اخلاق و تابع آن باشد نه برعکس و بنا بر چنین دیدگاهی، این یعنی ارتقاء انسان (تمیمی، ۱۳۸۳، ص ۶۸؛ کانت، ۱۳۸۱، ص ۲۸-۲۷؛ Kant, 1996, pp.151-152). کانت معتقد است اخلاق، انسان را به دین رهنمون می‌شود چراکه «استعداد و توانایی انسان برای تأمین سعادت که در جهان شایسته اوست، کافی نیست» و همچنین «انسان به مقتضای قانون اخلاق، در وجود خود احساس می‌کند برای ادای تکلیف خود به یک غایت قصوا نیازمند است که باید به‌عنوان نتیجه این اقتضای اخلاقی به آن بیندیشد. پس اخلاق الزاماً انسان را به طرف دین هدایت می‌کند به‌نحوی که بتواند به‌واسطه آن، خود را به ایده یک قانون‌گذار اخلاقی قادر متعال که بیرون از وجود انسان است، برساند و بگستراند. موجودی که این تکامل اخلاقی غایت قصوای او (از خلقت جهان) است که در عین حال می‌تواند و باید غایت قصوای انسانی نیز باشد» (تمیمی، ۱۳۸۳، ص ۷۱-۷۰؛ کانت، ۱۳۸۱، ص ۴۵-۴۳).

پی‌نوشت‌ها

۱. بحث دربارهٔ اختیار و آزادی انسان در این دنیا معنا پیدا می‌کند. علامه موطن اختیار را دنیا می‌داند که جایگاه عمل است، نه آخرت که جایگاه کیفر و جزا می‌باشد (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱۲، ص ۳۲۰).
۲. قرآن کریم در آیهٔ سوم سورهٔ دهر می‌فرماید: «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» علامه منظور از «هدایت» در این آیه را «نشان دادن راه» می‌داند تا هرکس به اختیار خود مسیرش را انتخاب کند (برای مطالعهٔ بیشتر نک: طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۷، ص ۶۱ و ۲۲؛ ج ۱۶، ص ۶۹).
۳. برای مطالعهٔ بیشتر نک: طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۷.
۴. برای مطالعهٔ بیشتر نک: طباطبایی، بی تا / ب، ص ۱۶۸-۱۶۷.
۵. برای مطالعهٔ بیشتر نک: شیروانی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۴۶-۱۴۵.
۶. از آنجا که عقل همواره پیرو حق است، اسلام در تعیین قوانین خود آن را در نظر گرفته و از هر آنچه مایهٔ فساد آن می‌باشد به شدیدترین وجه جلوگیری نموده است (طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۴، ص ۱۰۱).
۷. برای مطالعهٔ بیشتر نک: طباطبایی، ۱۹۷۱، ج ۳، ص ۱۷۰.
۸. برای مطالعهٔ بیشتر نک: اسکروتین، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲.
۹. کانت در یک تقسیم اعتباری، عقل را با توجه به عملکرد آن بر دو نوع عملی و نظری می‌داند. عقل را نظری می‌داند از آن جهت که عقل به مسائل خارج از حوزهٔ اختیار انسان می‌پردازد و در اصول طبیعت تحقیق می‌کند و عملی می‌داند از آن جهت که مسائل مربوط به حوزهٔ اختیار انسان را مورد توجه قرار می‌دهد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۸، ص ۹۳؛ Kant, 1948, p.15). به عبارت دیگر «عقل نظری متوجه معرفت است، درحالی‌که عقل عملی متوجه اختیار و ترجیح است بر حسب قانون اخلاقی» (Copleston, 2003, Vol.6, p.310).
۱۰. خودآیینی مفهومی است در مقابل مفهوم دگرآیینی و دگرآیینی به معنای قانونی است که از بیرون یا توسط غیر وضع می‌شود (Liddell, 1970, p.262).
۱۱. علیت انسان یعنی ارادهٔ او (Kant, 1948, p.127).
۱۲. برای مطالعهٔ بیشتر نک: یوسف کرم، بی تا، ص ۷۵-۷۴ و ۷۰؛ محمدرضایی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸-۱۲۷.
۱۳. برای مطالعهٔ بیشتر نک: Copleston, 2003, Vol.6, pp.332-335؛ محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۷-۱۹۳.
۱۴. انسان علاوه بر مقاومت و تضادی که با دیگران دارد، از آنان نیز انتظار مقاومت دارد (Kant, 1982, p.32).
۱۵. برای مطالعهٔ بیشتر نک: Kant, 1799, Vol.2, p.128.
۱۶. از آنجا که اراده نوعی از علیت است و علل همواره بر طبق قوانین عمل می‌کنند، ارادهٔ انسان نیز باید بر طبق قوانین عمل کند (Aune, 1979, p.94).

۱۷. کانت انسان را غایت فی نفسه می‌داند، به طوری که هیچ موجودی نمی‌تواند از او به عنوان وسیله استفاده کند، چراکه وی انسان را تابع قانون اخلاق که ذاتاً مقدس است می‌داند (Kant, 1996, p.159).
۱۸. کانت شرط ضروری امکان امر مطلق را «آزادی» می‌داند و با استفاده از مفهوم آزادی، اصل خودمختاری اراده را ممکن می‌سازد (برای مطالعه بیشتر نک: Copleston, 2003, Vol.6, pp.332-335؛ محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۱-۱۸۸).
۱۹. برای مطالعه بیشتر نک: Copleston, 2003, Vol.6, pp.329.
۲۰. منظور از اراده، اراده غیرقدسی است که به طور کامل با قانون اخلاق هماهنگ نشده است (Kant, 1996, p.47).
۲۱. درک قانون اخلاق همیشه با عاطفه یا احساس اخلاقی خاصی همراه است که «احترام به قانون اخلاق» نامیده می‌شود (Korner, 1967, p.162).
۲۲. برای مطالعه بیشتر نک: Kant, 1996, pp.147-148; Korner, 1967, p.165.
۲۳. برای مطالعه بیشتر درباره مسائل فلسفه اسلامی نک: مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۲-۲۱.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- اسکروتن، راجر (۱۳۷۵) *کانت*. علی پایا. تهران: طرح نو.
- امید، مسعود (۱۳۷۵) «رابطه دین و اخلاق از نظر علامه طباطبایی». *کیهان اندیشه*. ش ۶۶ ص ۹۸-۱۰۵.
- تمیمی، رقیه (۱۳۸۳) «دین و دینداری از دیدگاه کانت خدا» در *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی «دویست سال پس از کانت»*، به کوشش حمیدرضا آیت‌اللهی و حسین کلباسی اشتری، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی. ص ۷۸-۶۱.
- شیروانی، علی (۱۳۸۶) *ترجمه و شرح بدایه الحکمه*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۸) «اختیار و آزادی در فلسفه کانت». *نامه فلسفه*. ش ۸. ص ۸۹-۱۰۰.
- (۱۳۸۴/الف) *جایگاه انسان در اندیشه کانت*. تهران: ققنوس.
- (۱۳۸۴/ب) *رشد عقل؛ شرح مقاله‌ای از کانت با عنوان «معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی»*. تهران: نقش و نگار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۹۷۱) *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- (بی تا/الف) *نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- (بی تا/ب) *بدایه الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- (بی تا/ج) *اصول الفلسفه و المنهج الواقعی*. ترجمه عمار ابو رغیف. بی‌جا: العراقیه للنشر و التوزیع.
- (۱۳۸۷/الف) *بررسی‌های اسلامی*. قم: بوستان کتاب.

- (۱۳۸۷/ب) *روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر*. محمدجواد حجتی کرمانی. قم: بوستان کتاب.
- فولادوند، عزت‌الله. (بی تا) *خرد در سیاست*. بی جا: طرح نو.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۱) *دین در محدوده عقل تنها*. منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: نقش و نگار.
- مجتهدی، کریم (۱۳۶۳) *فلسفه نقادی کانت*. تهران: مؤسسه نشر هما.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۷۹) *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۰) «آزادی از دیدگاه کانت». *نامه مفید*. ش ۲۵. ص ۱۳۸-۱۲۸.
- محمودی، علی (۱۳۸۴) *فلسفه سیاسی کانت*. تهران: نگاه معاصر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) *مقالات فلسفی*. تهران: حکمت.
- نصر اصفهانی، محمد (۱۳۸۳) «تکثر در آراء اخلاقی علامه طباطبایی». *حوزه اصفهان*. ش ۱۴. ص ۴۵-۲۱.
- یوسف کرم (بی تا) *فلسفه کانت*. محمد محمدرضایی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- Copleston, Frederick (2003) *A History of Philosophy (Vol.6: The Enlightenment: Voltaire to Kant)*. London: Continuum Press.
- Kant, Immanuel (1996) *Critique of Practical Reason*. trans. by Amherst T. Abbott. London: Prometheus Books Press.
- (1983) *Ethical Philosophy*. trans. by J. Ellington. Indianapolis: Hackett.
- (1948) *Ground Work of Metaphysics of Morals*. trans. by H. J. Paton. New York: Hutchinson Press.
- (1997) *Lecture on Ethics*, trans. by P.Heath USA: Cambridge University Press.
- (1982) *Perpetual Peace and other Essays*. trans. by Ted Humphrey. Indianapolis: Cambridge University Press.
- (1799) *The Metaphysics of Morals*. London.
- Korner, S. (1967) *Kant*. England: Penguin Books Ltd.
- Liddell, B. (1970) *Kant on the Foundation of Morality*. London: Indiana University Press.
- Sullivan, Rojer (1994) *An Introduction to Kant's Ethics*. USA: Cambridge University Press.