جنگ و صلح در فلسفة دینی و اجتماعی علامه طباطبایی و ایمانوئل کانت

ابوالفضل مرشدی[[1]](#footnote-1)

**چکیده:** ایمانوئل کانت به عنوان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان مغرب­زمین است که در شکل­گیری اندیشه­های دورة مدرن بسیار نافذ بوده و همچنان هست. علامه طباطبایی نیز به عنوان یکی از فیلسوفان و متفکرین برجسته شیعی در دورة معاصر است که تأثیر زیادی بر فضای فکری ایران داشته است. کانت و علامه هر چند در فلسفة اجتماعی خود برخی کارکردهای مثبت برای جنگ قائل می­شوند، اما فلسفة دینی و اجتماعی خود را با هدف تحقق اخلاق و صلح در جامعه بشری تدوین می­کنند. کانت معتقد است خِرد انسانی جنگ را به عنوان شیوه­ای برای احقاق حق مطلقاً محکوم می­کند و در مقابل، برقراری حالت صلح را تکلیف می­شمرد. بر این اساس، وی در فلسفة دینی و اجتماعی خود با صورت­بندی مفهوم «جامعة اخلاقی»، به دنبال تحقق «نظام جهان­وط**­**ن» و «صلح پایدار» است.علامه طباطبایی نیز در فلسفة دینی و اجتماعی خود، اساس دین به ویژه دین اسلام را «اجتماعي» می­داند که بر سه پایة «فطرت»، «اخلاق» و «عدالت» استوار است. وی معتقد است دین بر اساس همین سه اصل، زمینة الفت و انس و زندگی صلح­آمیز را بین انسانها فراهم می­کند. در این مقاله، ضمن تبیین فلسفه دینی و اجتماعی کانت و علامه طباطبایی، آرای آنها در زمینة جنگ و صلح را مرور و مقایسه خواهیم کرد.

کلیدواژگان: کانت، علامه طباطبایی، دین اخلاق­مدار، جامعه اخلاقی، جنگ، صلح

**Summary:** [Immanuel](https://en.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant) Kant and Allame Tabatabaee as two distinguished philosopher of western and Islamic civilization, although consider some positive function for war, but both of them articulate their religious and social philosophy to realize the morality and peace in the human society. Kant argues that human reason, absolutely, Condemns the war as a manner of getting right and in contrast, introduce the peace as duty. Therefore, he conceptualizes the moral society, cosmopolitan and perpetual peace. Allame Tabatabaee also introduce religion of Islam as social religion, based on the Fitra, morality and justice. based on these three principles, He argues, Islam provides the context of the peaceful life among people. In this article, we will explain the Kant's and Allame Tabatabaee's philosophy and compare their position on war and peace.

keywords: Kant, Allame Tabatabaee, moral-oriented religion, moral society, war, peace

**مقدمه**

ایمانوئل کانت (1804-1724م.) را یکی از برجسته­ترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان عصر جدید شناخته می­شود که با نقد­های سه­گانة خود دگرگونی­های بنیادینی در حوزة فلسفة نظری، فلسفة اخلاق، زیبایی­شناس­ی، غایت­شناس­ی و الهیات ايجاد كرد. کانت نقش مؤثری در تثبیت و پیش­برد دستاوردهای عصر روشنگری داشت و او بود که با فلسفیدن و به مفهوم درآوردن این دستاوردهای پیشینیان خود، آن­ها را به راه جدیدی درآورد. به بیان کاسیرر، «کاخ اندیشة سیستماتیک او ... شکوه نهایی روشنگری» را نمایان ساخت و آن را تحت­الشعاع خود قرار داد (کاسیرر 1389: 417). هر چند نقش وی در قلمرو فلسفة تاریخ و فلسفة سیاسی و اجتماعی همواره مورد مناقشه بوده است، اما دلایل کافی وجود دارد که وی را فیلسوف تمام­عیار اجتماعی بدانیم و مسألة اجتماع انسانی و همزیستی و صلح پایدار میان انسانها را مسألة اصلی فلسفة وي قلمداد کنیم (گلدمن 1381). در واقع، در زمان کانت، تحت تأثیر تحولات گستردة اجتماعی، سیاسی و اقتصادی از جمله وقوع انقلاب­ امریک­ا (1776 م.) و انقلاب فرانسه (1789 م.)، پرسش­ از مبنای نظم اجتماعی و چگونگی همزیستی انسان­ها و جوامع در کنار هم به پرسش اصلی زمانه تبدیل شده بود و فیلسوفان زیادی را به خود مشغول داشته بود. کانت نیز به این پرسش­ها توجه نشان داد و کوشید با مبنایی که در فلسفة انتقادی خود بنیان گذاشته بود، برای آن پاسخی فراهم آورد.

**علامه طباطبایی**

علامه سید محمدحسین طباطبایی (1360- 1281 ه. ش.)، مفسر، متکلم و فیلسوف شهیر معاصر شیعی و ایرانی است که به دلیل نقش ویژه اش در شکل دهی به اندیشة دینی معاصر ایران در سال­های اخیر، توجه پژوهش­گرانِ ایران را جلب کرده است. وی از سویی، با تربیت تعداد زیادی از شاگردان و از سوی دیگر، با ارتباط نسبتاً مؤثر با تعدادی از روشنفکران و اندیشمندان زمان خود، نقش مؤثری در جریان­سازی اندیشة دینی در ایران معاصر داشته است. به­ویژه، وی به عنوان اندیشمندی سنتی و حوزوی، نقش مؤثری در ایجاد جریان نواندیش دینی حوزه­های علمی­ه داشته است و اقبال این جریان به وی در سال­های اخیر مؤید این مطلب است. در زمان علامه طباطبایی تحولات گسترده اجتماعی و سیاسی ایران به­ویژه پیامدهایِ رویدادهایی مانند انقلاب مشروطیت و اشغال ایران در جنگ جهانی و ...، باعث شده بود پرسش از بنیان نظم اجتماعی و همزیستی آدمیان و جوامع نیز به یکی از پرسش­های اهل نظر در ایران تبدیل شود. علامه گویی متأثر از این تحولات و بحث­های اجتماعی و نظری مرتبط با آن­ها، به این جمع­بندی رسیده بود که مبانی فلسفة سنتی اسلامی نمی­تواند مبنای نظری کافی برای توضیح نظم اجتماعی و همزیستی انسانها و جوامع در عصر کنونی باشد. از این رو، وی در مبانی نظری نظم اجتماعی بازاندیشی کرد و دریافتی از تاریخ و اجتماع انسانی ارائه داد که تفاوت­های قابل توجهی با آرای پیشیانش در این خصوص داشت.

در این مقاله قصد داریم ضمن مروری بر فلسفه سیاسی و اجتماعی این دو فیلسوف برجسته، آرای آنها درباره صلح را مورد واکاوی قرار دهیم.

**فلسفه اجتماعی و سیاسی کانت**

کانت متأثر از موفقیت علوم طبیعی در کشف قانون­مندی­های طبیعت، می­کوشد در حوزة تاریخ نیز قانونمندی­های مشابهی را کشف کند. اما مسأله در این­جا این است که انسان در فعالیت­هایش نه مانند حیوانات صرفاً تابع غریزه است و نه از فطرت ثابتی برخوردار است که مطابق طرحی منسجم و از پیش تنظیم­شده عمل کند. بنابراین، کانت در پی آن است که «تحقیق کند آیا *طرحی طبیعی* در پشت رویدادهای به ظاهر بی­معنای نوع بشر وجود ندارد که بتوان بر اساس این طرح، تاریخی را برای موجوداتی که بدون طرحی از خودشان عمل می­کنند، صورت­بندی کرد» (کانت 1989: 42). کانت بر این باور است که هر چند پدیده­های انسانی در حالت انفرادِ خود فاقد هر گونه قانونمندی به نظر می­رسند، اما اگر «عمل­کردهای آزادانه [نوعِ] انسان را *در مقیاس بزرگ* مورد تحقیق قرار دهیم، می­توان در میان آن­ها پیشرفت منظمی را کشف کرد» (همان 41). در واقع، وی در این­جا طبیعت را از منظر غایت­شناس­ی مد نظر قرار می­دهد و تصریح می­کند «هر کدام از استعدادهای طبیعی موجودات روزی به طور کامل و مطابق غایت خود شکوفا خواهد شد» (همان: 42). بر اساس اصل غایت­شناخت­ی، طبیعت کار عبث نمی­کند و برای تحقق اهداف و غایات خود وسایل را بیهوده به­کار نمی­برد.

در همین راستا، طبیعت از طریق اعطای خرد و آزادی به انسان وسیلة تحقق غایات خود را فراهم کرده است. انسان بر اساس این اعطای طبیعت، از گونه­ای توانایی و *خودانگیختگی* برخوردار است که به او امکان می­دهد به دور از اجبار غرایز و انگیزه­های حسی، خود را تعیّن بخشد و بنابراین، باید همه چیز را از درون خود برآورد و به­ویژه با پای­بندی به اصول اخلاقی و پالایش انگیزه­های خویش، خود را شایستة سعادت گرداند (همان: 43). در واقع، طبیعت خرد و آزادی را به انسان اِعطا کرده و از این طریق او را به «غایت نهایی خلقت» مبدل ساخته یعنی او را تنها موجود روی زمین قرار داده که «می­تواند مفهومی از غایات بسازد و به کمک خرد خود از انبوهی از اشیاء که غایتمندانه شکل گرفته­اند، نظامی از غایات بسازد» (کانت 1377: 402) اما انسان در ابتدا چنین مقامی ندارد بلکه صرفاً وجود حیوانی محض است که تحت راهبری غریزه و ذیل حمایت و حفاظت طبیعت قرار دارد و تنها زمانی که به وضعیت انسان بودن درآید و از هدایت خرد برخوردار و به وضعیت آزادی منتقل شود، می­تواند به چنین مقامی برسد (کانت 1996: 226). در واقع، باید در فرایند زمان و با آمدن نسل­های پی در پی بشر، خرد او از طریق آموزش، تمرین و عمل پیشرفت کند تا «قابلیت تعیین غایات» و به­کارگیری طبیعتِ (بیرونی و درونی) در جهت این غایات، یا آن­چه کانت «فرهنگ[[2]](#footnote-2)» می­نامد، در نوع بشر پدید آید (کانت 1989: 2-41). کانت «شرط صوری» این­که انسان به جایگاهی برسد که طبیعت برای او در نظر گرفته، و «قابلیت تعیین غایات را در خود به­وجود آورد»، آن می­داند که از *وضعیت طبیعی* خارج شود و به جامعه پا گذارد چرا که «عالی­ترین غایت طبیعت- یعنی توسعة همة ظرفیت­های طبیعی- تنها در جامعه می­تواند برای نوع بشر تحقق یابد» (کانت 1989: 45). بر این اساس، «بالاترین وظیفه­ای که طبیعت برای نوع بشر تعیین کرده، باید ایجاد *قانون مدنیِ کاملاً عادلانه و به عبارت دیگر،* جامعه­ای باشد که در آن *آزادی تحت قوانین بیرونی* تا آن­جا که ممکن است با قدرتی غیر قابل مقابله جمع شود. چون تنها از طریق تحقق این وظیفه است که طبیعت می­تواند دیگر مقاصدش در مورد نوع بشر را محقق کند» (همان). در چنین جامعه­ای قدرت قانونیِ عادلانه از سوءاستفاده از آزادی­های متنازع جلوگیری می­کند و این همان «جامعة مدنی» است (کانت 1377: 410؛ 1383: 166-8).

اما طبیعت سازوکاری را برای خروج انسان از وضعیت طبیعی و ایجاد جامعة مدنی تعبیه کرده است و آن «تضاد[[3]](#footnote-3)» در بین انسان­هاست. این تضاد ناشی از خصلتی در انسان است که کانت آن را «جامعه­پذیری غیراجتماع**­**ی[[4]](#footnote-4)» می­نامد. این خصلت اشاره دارد به این که انسان هم موجودی متمایل به زندگی اجتماعی است و هم تمایلات غیراجتماعی دارد: او از سویی اجتماعی­ زیستن را شرایط بهتری برای شکوفا شدن استعدادهای طبیعی خود می­یابد و از سوی دیگر، می­خواهد همه چیز را تحت سلطة خود درآورد و آن­ها را مطابق ایده­های خود هدایت کند. از آن­جا که این خصلت در هر انسانی وجود دارد، کشمکش و تضاد و مقاومت بین انسان­ها شکل می­گیرد و همین باعث تحرک و جنب و جوش انسان می­شود و مقدمات رشد قوای عقلی و ارادی انسان و تقویت فضایل اخلاقی در او را فراهم می­کند (کانت 1989: 5-44؛ و نیز نگاه کنید به کاسیرر 1981: 5-224).

به هر حال، «جامعة مدنی» جامعه­ای است که «نه تنها بیش­ترین آزادی را دارد و بنابراین تضادی مداوم میان اعضای آن برقرار است، اما همچنین حدود این آزادی و مشخصات و تضمین­های آن به دقیق­ترین صورت ممکن تعیین شده به طوری که آزادی هر فرد می­تواند با آزادی دیگران جمع شود» (همان 45). به بیان دیگر، در جامعة­ مدنی انسان­ها از حداکثر آزادی برخوردارند و محدودة آزادی هرکس تنها آن­جایی است که به آزادی دیگران آسیب وارد کند. و این ضمانت آزادی و حدود و ثغور آن به­وسیله قوانین مدنیِ عادلانه و محکم فراهم می­شود. تنها در چنین جامعه­ای است که تمایلات انسانی که در وضعیت طبیعی اجازه نمی­دادند انسان مدت طولانی به زندگی خود ادامه دهد، بهترین تأثیر خود را بر جای می­گذارند و حداکثر رشد استعدادهای طبیعی انسانی تحقق می­یابد «درست مانند درختان که اگر در جنگل در کنار یکدیگر برویند، چون مانع رسیدن هوا و نور خورشید به همدیگر می­شوند، یکدیگر را مجبور می­کنند هر کدام بلندتر از بقیه قد بکشند» (همان 46). در واقع، در جامعة مدنی «کشمکش تمایلات غیرصلح­آمیز انسان­ها چنان آرایشی می­یابد که آنان یکدیگر را وادار به پذیرش قوانین الزم­کننده می­کنند و در نتیجه، شرایط صلحی فراهم می­آورند که در آن، قوانین حاکم هستند» (کانت 1380الف: 98). کانت معتقد است انسان بر حسب ضرورتِی اجتناب­ناپذیر که از سوی خود انسان بر خودش تحمیل شده، ملزم به ورود به جامعة مدنی است، چرا که تمایلات انسان این امکان را از بین می­برند که انسان­ها بتوانند مدت طولانی در حالت آزادیِ بی­قید و بند در کنار هم ادامة حیات دهند (همان 46).

اما کانت دست­یابی به جامعه­ای مدنی که بتواند عدالت را به طور عام اعمال کند، «مسألة بزرگ نوع انسان» و در واقع، «دشوارترین و آخرین مسأله­ای» می­داند که قرار است به­دست نوع انسان حل شود. در واقع، کانت این امر را مشکل­ترین تکلیف می­داند که راه­حل کاملی ندارد، هر چند انسان می­تواند امید به تحقق آن داشته باشد (همان: 46).

**نظام جهان­وط­ن و صلح پایدار**

کانت مسألة تأسیس «قانون (نظام) مدنی کامل» را تابع مسألة ارتباط خارجیِ قانونمند جوامع مدنی با یکدیگر می­داند و معتقد است همان حالت جامعه­پذیری غیراجتماع**­**ی که انسان را به ورود به جامعة مدنی وادار کرد، به­نوبة خود موجب می­شود هر جامعة مشترک­المنافعی[[5]](#footnote-5)، در روابط خارجی خود، یعنی به عنوان کشور نسبت به کشورهای دیگر، در آزادی نامحدود قرار داشته باشد؛ در نتیجه هر حکومتی باید از حکومت­های دیگر همان شرّی را انتظار داشته باشد که [در وضعیت طبیعی] افراد را تحت فشار می­گذاشت و آن­ها را برای ورود به وضعیت مدنی قانون­مند الزام می­کرد (کانت 1380الف: 82). کانت جنگ­ها را، هر چند در نگاه اول موجب تخریب و زیان بسیار می­داند، اما آن­ها را وسایلی می­داند که طبیعت تعبیه کرده تا موجب رشد و بالندگی و فعلیت یافتن تمام نیروهای درونی آن­ها شود: «گرچه جنگ کوشش ناخواسته انسان­ها (ناشی از هیجانات لجام­گسیختة آن­ها) است، با این حال، شاید کوشش عمیقاً پنهان و عمدی خِرد اعلا، اگر نه برای استقرار، لااقل برای تدارک هماهنگی میان تبعیت کشورها از قانون و آزادی­شان و بدین ترتیب، وحدت نظامیِ اخلاقاً استقرار­یافته از این کشورهاست ...[[6]](#footnote-6)» (کانت 1377: 410). با این حال، به زعم کانت، خِرد جنگ را به عنوان شیوه­ای برای احقاق حق مطلقاً محکوم می­کند و در مقابل، برقراری حالت صلح را تکلیف می­شمرد. بنابراین لازم است نوع ویژه­ای از اتحاد که کانت آن را اتحادیة صلح­جویانه­[[7]](#footnote-7) می­نامد، به­وجود آید. به بیان کانت، «تنها راه­کار عاقلانه برای این­که کشورها بتوانند در روابط خویش با یکدیگر، از شرایط بی­قانونی که چیزی جز جنگ در پی ندارد، خارج شوند، این است که کشورها مانند انسان­ها، از آزادی بدوی (بی­قانون) خود صرف نظر کنند و خود را با قوانین اجباری برای همگان وفق دهند و در نتیجه، جامعه­ای بین­الملل را تشکیل دهند که همواره در حال رشد است و در نهایت، همة ملل دنیا را در بر خواهد گرفت» (کانت 1380الف: 87). به این ترتیب، کانت تشکیل «اتحادیه­ای از ملت­ها[[8]](#footnote-8)» یا «نظام جهان­وط**­**ن[[9]](#footnote-9)» با «شهروندانی جهانی[[10]](#footnote-10)» (کانت 1996) را مد نظر دارد که در آن هر دولتی بتواند حقوق و تضمین امنیت خود را نه از قدرت خود و یا دعوی حقوقی خود بلکه تنها از این اتحادیة بزرگ، یعنی از قدرتی متحد و تصمیمات قانونمند اراده­ای متحد به­دست آورد و بدین ترتیب، «صلح پایدار» محقق شود (کانت 1989: 47). در مجموع، کانت تاریخ انسان را «طرح پنهان طبیعت» برای ایجاد جامعة مدنیِ کامل در سطح کشورها و به دنبال آن، ایجاد جامعة مدنیِ جهانی یا جهان­وطن عمومی می­داند که در آن همة استعدادهای انسان می­تواند شکوفا شود. ارزیابی کانت آن است که این طرح طبیعت در زمانة وی آغاز شده است: «گر چه این پیکرة سیاسی در حال حاضر مراحل اولیة شکل­گیری خود را می­گذراند با این حال، به نظر می­رسد احساسی در وجود همة اعضای خود ایجاد کرده است که به موجب آن مایل­اند در جهت حفظ و تداوم آن بکوشند؛ و این خود موجب تقویت این امید می­شود که بعد از انقلاب­ها و تحولات بسیار و آثار متغیر آن­ها، غایت عالی طبیعت یعنی جهان­وطن عمومی به­عنوان زمینه­ای که تمام استعدادهای اصلی انسان در آن رشد کند، در شرف تکوین و تحقق است» (همان 50).

با این حال، کانت آخرین مرحلة مدنی ­شدن بشر را رسیدن او به «بلوغ اخلاقی» می­داند اما در ارزیابی وضع نوع بشر در زمان خود معتقد است هر چند بشر به­واسطة علم و هنر تا حد بالایی فرهنگی شده[[11]](#footnote-11) و هر چند در زمینة ادب و نزاکت اجتماعی بیش از حد متمدن شده[[12]](#footnote-12)، اما تا رسیدن به بلوغ اخلاقی هنوز راه درازی در پیش دارد.

**جامعة حقوقی***­***-مدنی و جامعة اخلاقی-مدنی**

کانت بین «وضعیت حقوقی-مدنی» و «وضعیت اخلاقی-مدنی» تفاوت قائل می­شود و وضعیت حقوقی-مدنی (جامعة مشترک­المنافع سیاس­ی) را- چیزی معادل «جامعة مدنی» که پیش از این مطرح کرده بود- جامعه­ای می­داند که در آن قوانین حقوقیِ عام و الزام­آور مناسبات انسان­ها و حدود آزادی آن­ها را تعیین می­کنند. در مقابل، وضعیت اخلاقی-مدنی (جامعة مشترک­المنافع اخلاقی) عبارت است از جامعه­ای که در آن افراد تحت قوانین فضیلت (که غیرالزام­آور هستند) با هم متحد می­شوند[[13]](#footnote-13) (کانت 1388الف: 140).

کانت ایدة جامعة اخلاقی-مدنی را «واقعیتی عینی و کاملا ریشه­دار در خرد انسان» می­داند (همان: 139) و معتقد است «تکالیف فضیلت مربوط به کل نوع انسان است و لذا مفهوم اجتماع اخلاقی همواره ایده­ا­ل تمامیت انسان است» (همان: 141).در واقع، می­توان گفت ما به­واسطة قانون اخلاقی که در درون خرد خود نهفته داریم و قابلیت تعیین غایات و بهره­گیری از طبیعت در راستای آن­ها را داریم، مکلفیم که در این جهت حرکت کنیم و تا حد ممکن صورت *نظام معقول* را به *نظام محسوس* طبیعت بدهیم. به بیان دیگر، قانون اخلاق ما را به راهی می­خواند که برای ایجاد خیر اعلاء، خرد را با نیرو و اسباب کافی مجهز کنیم و اراده­مان را در جهت این­که به عالم محسوس صورت معقول بدهیم، به­کار اندازیم (کانت 1389: 43؛ یوول 1983: 84). در این حالت، چون همة موجودات خردمند از قانون اخلاق تبعیت می­کنند و با خود و دیگر انسان­ها نه همچون وسیله بلکه به عنوان غایاتی مستقل رفتار کنند، قانون اخلاق به صورت قانون عینیِ مشترکی عمل می­کند که ذات­های خردمند را با یکدیگر پیوند می­دهد. کانت این «پیوستگی منظم ذات­های خردمند گوناگون به­وسیله قوانین مشترک» را «مملکت غایات[[14]](#footnote-14)» می­نامد. در این مملکت غایات ارتباطات افراد نه بر اساس اهداف و منافع شخصی بلکه مبتنی بر شرفِ ذاتی افراد استوار است (کانت 1369: 434).

بر این اساس، کانت ایجاد کلیتِ اخلاقی یا جامعة اخلاقی-مدنی را تکلیفِ نوع انسان در قبال خویش ارزیابی می­کند اما تحقق این امررا مستلزم باز شدن پای الهیات اخلاقی می­داند. در واقع، وی ایجاد «جامعة اخلاقی-مدنی» یا «جمهوری کلیِ مبتنی بر قوانین فضیلت» را مستلزم فرض موجود اخلاقی برتر، یعنی خداوند، می­داند: «این تکلیف مستلزم فرض قبلی ایده­ای دیگر، یعنی فرض موجود اخلاقی برتر [یعنی خداوند] است تا از طریق آن، نظام کلی قوای فی­نفسه ناکافی افراد برای مقصودی مشترک متحد شوند» (همان: 144). کانت در توضیح مقصود خود، چگونگی شکل­گیری جامعه را متذکر می­شود و بار دیگر تمایز بین جامعة حقوقی*­*-مدنی و جامعة اخلاقی-مدنی را مرور می­کند: برای شکل­گیری جامعه، باید افراد آن جامعه از یک نظام قانون­گذاریِ عام تبعیت کنند و هر قانونی که بخواهد برای افراد الزام­آور باشد، باید بتواند به عنوان فرمان قانون­گذارِی عمومی قلمداد گردد. اگر این جامعه­، جامعه­ای حقوقی-مدنی باشد، خود مردمِ آن جامعه باید قوانین را وضع کنند. در این صورت، قانون­گذاری از این اصل برمی­خیزد که: *آزادی هر فردی محدود به شرایطی است که به موجب آن، بتواند طبق قوانین عمومی با آزادی افراد دیگر سازگار باشد*. اما این قوانین که بیرونی و قابل مشاهده هستند مربوط است به شأن حقوقی اعمال مردم و کاری به شأن اخلاقی (درونی) اعمال آن­ها ندارد. بنابراین، ارادة عمومی شکل­گرفته در این­جا نوعی اجبار و الزامِ خارجیِ قانونی ایجاد می­کند. اما کانت معتقد است اگر ایجاد جامعة اخلاقی-مدنی مورد نظر باشد، مردم نمی­توانند خود به عنوان قانون­گذار قلمداد شوند. چرا که در چنین جامعه­ای تمام قوانین اصولاً برای این تدوین شده که *شأن اخلاقی* اعمال مردم سامان یابد، و شأن اخلاقی اعمال از کیفیتی *درونی* برخوردار است و لذا نمی­تواند مبتنی بر قوانین عمومی انسانی باشد. بنابراین، موجود دیگری غیر از خود مردم، یعنی خدا، را باید فرض کرد تا برای جامعة اخلاقی به عنوان قانون­گذار عمومی لحاظ گردد. بنابراین، و بر اساس این که خداوند حاکم اخلاقی جهان است، کانت تصریح می­کند «یک جامعة اخلاقی تنها به عنوان امتِ تحت فرمان الهی، یعنی امتی الهی[[15]](#footnote-15)، در حقیقت، تنها جامعه­ای است که رو به سوی قوانین فضیلت دارد» (کانت 1388الف: 6-144). البته کانت قانون­گذاری خدا را در چارچوب الهیات درون­ماندگا­ر طرح می­کند، از این رو، تصریح دارد که نمی­توان قوانین اخلاقی را که قوانین عمومی جامعة اخلاقی-مدنی را تشکیل می­دهد، اساساً به عنوان آن­چه *صرفاً* از ارادة چنین موجود مافوقی نشأت گرفته است، تلقی کرد؛ چون در این صورت این قوانین، اخلاقی نخواهند بود و تکلیفِ متناسب با آن­ها فضیلتی آزاد را تشکیل نمی­دهد و به وظیفه­ای قانونیِ اجباری و بیرونی تبدیل خواهد شد. بنابراین، خداوند را فقط می­توان به عنوان قانون­گذارِ برترِ جامعة اخلاقی تصور کرد که همة *تکالیف حقیقی*، و لذا همچنین تکالیف اخلاقی، *در عین حال* باید به عنوان فرمان­های او لحاظ گردند. بر این اساس، کانت تأکید می­کند در جامعة اخلاقی-مدنی، قانون­گذاری نسبت به خرد، درونی است و بر این اساس، وی چنین جامعه­ای را «جمهوریِ کلی مبتنی بر قوانین فضیلت، یعنی امت الهیِ غیّور در اعمال خیر» می­داند (همان 146).

در مجموع، هر چند کانت انسان را به سبب آن که «چوب کج و معوجی است که نمی­توان انتظار داشت از او چیزی کاملا راست و مستقیم به وجود آید»، به خودی خود قادر به تشکیل جامعة اخلاقی-مدنی نمی­داند و معتقد است انسان باید آن را فقط از خدا انتظار داشته باشد، با این حال، وی انسان را مجاز نمی­داند که در این مورد دست روی دست گذارد و تنها منتظر تقدیر بماند؛ بلکه انسان باید هر چه *بیشتر و تا* *می­تواند* *چنان عمل کند که گویی همه چیز بر دوش اوست* و فقط به این شرط می­تواند امیدوار باشد حکمت خداوند سعی و تلاش خیرخواهانه او را به کمال برساند (همان 147). آن­جا که کانت در مورد شرایط تحقق صلح پایدار صحبت می­کند نیز بر همین معنای فوق تأکید می­کند. وی در این مورد تصریح می­کند «تضمین صلح پایدار نمی­تواند بر عهدة قدرتی فروتر از صانع بزرگ طبیعت گذاشته شود» (کانت 1380الف: 92). با این حال، متذکر می­شود: «تصور مداخله و دستگیری خداوند در جریان امور جهان محسوس، که تصوری متداول در محیط­های دانشگاهی است، می­باید رها شود. زیرا اولاً، گرفتار تناقض خواهیم شد اگر بخواهیم دو امر ناهمگون و نامتجانس را به یکدیگر پیوند بزنیم (همانند جفت­شدن موجود افسانه­ای شیردال با اسب) و آن­چه را فی­نفسه علت کافی دگرگونی­ها در جهان است، واداریم تا مشیت پیشینی خود را (که بدین ترتیب، می­باید ناکافی بوده باشد،) در مسیر پیشرفت جهان کامل کند ... در ثانی، با اتخاذ چنین رویکردی، ما از همة اصول معین برای ارزیابی یک پدیده محروم می­شویم. با این حال، از نقطه­نظر عملی اخلاقی، که منحصراً به جهان فراحسی اشاره دارد، مفهوم یاری خداوند کاملاً مقتضی حتی ضروری است» (همان 138).

می­توان مقصود کانت را از زبان یوول به شرح زیر بیان کرد: «در حالی که خیر اعلاء دلالت دارد بر جامعة اخلاقی عام، خدا به عنوان قدرتی محسوب می­شود که به لحاظ هستی­شناختی، غلبه بر آن­چه را کانت «وضعیت طبیعی اخلاقی» می­نامد، ممکن می­سازد، [یعنی] برای به­دست آوردن ترویج عام اخلاق در جهانی اساساً خنثی و متخاصم، و به­ویژه، برای موفق­شدن در فرایند تاریخیِ یادگیری عقلانی و روشنگری. همچنین، خیر اعلاء به مثابه ترکیب ایدة اخلاقی با واقعیت تجربی فهمیده می­شود، یعنی به عنوان جهان کاملی که در آن، قوانین اخلاقی در مقاصد و شخصیت همة افراد و نیز در محصولات (مخلوقات) مادی­شان، یعنی نهادهای حقوقی و سیاسی و به طور کلی *فرهنگ*، بروز می­یابد. در این زمینه، خدا باید به عنوان قدرتی محسوب شود که پیشرفت تاریخی به معنای کاملش، یعنی توان کنش انسان در تحقق مقاصدش در جهانِ داده شده و تغییر دادن آن به جهانی خیر («بهترین جهان»)، را تضمین می­کند. با این معنای وسیع از خیر اعلاء، «پیشبرد خیر اعلاء در جهان» بدین معناست که نژاد بشر، در تاریخ خود، از سوی خرد خویش فراخوانده می­شود که جهان تجربی و نظم داده­شدة آن را به عنوان ابزارهایی برای ایجاد پیش­روانة جهانی جدید، که برگردان یا تحقق ایدة اخلاقی است، استفاده کند ... در تحلیل نهایی، ایدة خدا ضمانت می­کند که نوع بشر قادر است وظیفة برتر او را انجام دهد: یعنی به عنوان نوع جدیدی از خالق عمل کند که جهان اخلاقی را درون جهانِ داده­شده، خلق می­کند و بنابراین، غایت نهایی خلقت خودش را از بالقوه به بالفعل تبدیل می­کند» (یوول 1983: 2-81).

**فلسفه اجتماعی و سیاسی علامه طباطبایی**

علامه طباطبایی نوع انسان را مانند دیگر اجزای جهان آفرینش متوجه تمامیتی می­داند که «ناموس هستی» برایش در نظر گرفته و با جهازات خاصِ خودش، رو به سوی آن دارد. اما وی تفاوت انسان با دیگر موجودات را آن می­داند که «تمامیت» یافتن و به کمال رسیدن انسان جز در اجتماع محقق نخواهد شد: «بی­تردید، انسان نوعی از انواع موجودات است که نمی­تواند به تنهایی زندگی کند و برای رسیدن به آرمانِ تکوینیِ خود، ناچار است در اجتماع و به­صورت دسته­جمعی به­سر برده، هدف وجودی خود را به­دست آورد» (علامه 1382: 73 و 89) و از این رو، «فطرت اقتضا دارد كه تمامى نوع بشر در يك مجتمع گرد هم آيند» (علامه 1374 ج4: 197 و ج‏8: 8-57). در واقع، هر چند از نگاه علامه غرض خلقت و آفرینش در وهلة اول فرد انسان و سعادت و کمال اوست، اما تحقق این هدف جز از راه شکل­گیری اجتماع انسانی امکان­پذیر نیست: (همان ج1: 566 و 570). حال که تشکیل اجتماع انسانی شرطِ به تمامیت رسیدن انسان است، بنابرین «خلقت ... تك­تك انسان­ها را مجهز به ادوات و قوایى كرده كه با آن بتواند در استكمال خويش بكوشد، و بتواند در ظرف اجتماع براى خود جائى باز كند» (علامه 1374 ج1: 570). از اولینِ این ادوات و قوای تعبیه­شده در انسان، جهازهای طبیعیِ «نسبتاً» اجتماعى از جمله جهاز تغذیه (تناسبی که بین پستان مادر و دهان نوزاد وجود دارد) و جهاز تناسلی (تناسبی که بین جهاز تناسلی دو جنس مخالف وجود دارد) است. این دستگاه­ها به­گونه­ای ساخته شده­اند که افراد انسانی را به هم نیازمند و مرتبط می­کند. بر این اساس، علامه خانواده را اولين اجتماع و نهادی («گردهمایى») می­داند كه در میان نسل بشر پيدا شده است (علامه 1374 ج4: 6-145). اما این دو جهازیه، اسباب مناسب و کافی برای تثبیت و پایداری اجتماع انسانی، به­ویژه در بلندمدت، نیستند چرا که از یک سو، خود این جهازیه­ها بعد از مدتی تضعیف می­شوند و حتی از کار می­افتند (مانند سینه مادر که بعد از مدتی شیر نخواهد داشت) و از سوی دیگر، ادراك اعتباری ملازم با این جهازیه­ها از جمله شهوت جنسى و اشتهاى تغذيه تضعیف می­شوند و اثر خود را از دست می­دهند (علامه 1387الف: 132). بر این اساس، بنیان دیگری برای شکل­گیری و تثبیت اجتماعی باید وجود داشته باشد. اما چه چیزی انسان­ها را به سوی اجتماع سوق می­دهد و پایداری آن را تضمین می­کند؟ علامه نظریه فلاسفه سنتی یعنی نظریة «بالطبع بودن» جامعه را رد و تصریح می­کند «چنین نیست که طبيعت، انسان را مستقيماً به چنين انديشه‏اى رهبرى نمايد» (همان 132). وی در عوض، از نقش­آفرینی «اعتبارِ استخدام» در شکل­گیری اجتماع انسانی سخن می­گوید به طوری که اجتماع را فرعِ استخدام و حاصل پيدايش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل مى­داند.

در تبیین این موضع، علامه همة موجودات زنده را دارای غریزة «حب ­ذات»می­داند که برای حفظ بقای خود از موجودات دیگر استفاده و از آن­ها بهره­کشی می­کنند. علامه این خصلت را شامل حال موجودات باشعور یعنی انسان نیز می­داند (همان 133-130). تنها فرق انسان با حیوان در این است که در انسان این استخدام از موجودات دیگر و بهره­گیری از آن­ها با واسطة نوعی ادراک عملی که علامه آن را «اعتبارِ اختصاص» می­نامد، صورت می­گیرد: «اگر انسان ‏را تنها و در حال انفراد فرض كنيم، در هر استفاده كه از ماده مى‏كند … ماده را تخصيص به خود داده و تصرف خود را بر آن مستقر خواهد ساخت و در عين حال اين وضع را يك نسبتى ميان خود ماده انديشيده و مفهوم اختصاصِ "اين ماده از آن من است" در پندار وى جلوه‏گر خواهد شد و اين مفهوم همان اختصاص مطلق است كه‏ اصل مالكيت‏ يكى از شعب آن است و هم­چنين دارايى، رتبه و مقام، هرگونه حقوق قراردادى و علقه زناشويى و ... از شعب آن به شمار مى‏رود» (همان: 140-139).

اما انسان این خصلت را تنها در مورد موجودات غیرهمنوع خود به­کار نمی­اندازد بلکه در مواجهة با هم­نوع خود نیز دست به استخدام و بهره­گیری می­زند (همان 130). به این ترتیب، انسان قبل از این­که روحیه اجتماعی و میل طبیعی به اجتماع داشته باشد، دارای روحیة «اختصاص» و مایل به استخدام درآوردن و بهره­گیری از دیگران دارد (همان 133). به این ترتیب، نظام آفرینش، همانند همة موجودات دیگر، انسان را نیز دارای حب ذاتی قرار داده که او را وا می­دارد از همة چیزهای اطراف خود بهره­برداری کند. تنها تفاوت انسان با موجودات دیگر در این­جا این است که انسان، بنا بر برخورداری از قوة ادراکی، این کار را با واسطة فکر و ادراک انجام می­دهد یعنی این ادراک در او به وجود می­آید که «واجب است هر چيزى را كه در طريقِ كمال تو مؤثر است استخدام كنی» و به بیان ديگر، «بايد» به هر طريقى كه ممكن است به نفع خود و براى بقاى حيات خود از موجودات ديگر بهره ببری، و به هر سببى دست بزنی. علامه همین «باید» اعتباری را سبب تصرف انسان در عالم ماده و ساخت اسباب و وسایل گوناگون و همچنین بهره­گیری انسان از گیاهان و حیوانات می­داند. اما این امر، یعنی به استخدام درآوردن، به طبیعت و گیاهان و حیوانات محدود نمی­شود و انسان علاوه بر این، «دست به استخدام همنوع خود مى­زند، و به هر طريقى كه برايش ممكن باشد، آنان را به خدمت مى­گيرد، در هستى و كار آنان تا آن­جا كه ممكن باشد تصرف مى­كند» (علامه 1374 ج2 : 175).

علامه این خصلت استخدام­گری را مقدمه و اسباب تشکیل اجتماع انسانی می­داند. در واقع، از آن­جا که این اعتبار که «باید دیگران را به استخدام درآوری» برای همة افراد بشر صادق است، انسان در مسیر به استخدام درآوردن هر چیز و هر کس، متوجه می­شود که هر انسان دیگری نیز همین را می­خواهد از این رو، ناگزير می­شود بپذیرد همان­طور كه او مى­خواهد از ديگران بهره­كشى كند، بايد اجازه دهد ديگران هم به همان اندازه از او بهره­كشى كنند (همان). همین آگاهی نقطة آغاز جامعه و به تعبیر علامه، «اجتماع تعاونى» است. همین آگاهی انسان را متوجه این موضوع می­سازد که دوام اجتماع منوط به اين است كه اجتماع به­گونه­ای استقرار يابد كه هر صاحب حقى به حق خود برسد، و مناسبات و روابط متعادل باشد یعنی عدالت اجتماعى برقرار ­گردد: «انسان با هدايت طبيعت و تكوين پيوسته از همه، سود خود را مى‏خواهد: "اعتبار استخدام"؛ و براى سود خود سود همه را مى‏خواهد: "اعتبار اجتماع"؛ و براى سود همه، عدل اجتماعى را مى‏خواهد: "اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم"؛ و در نتيجه، فطرت انسان... حكم طبيعت و تكوين را در اختلاف قرایح و استعدادات تسليم داشته و روى سه اصل نام­برده مى‏خواهد هر كسى در جاى خودش بنشيند» (علامه 1387الف: 134). به این ترتیب، هر چند علامه بر این باور است که سوق یافتن انسان به سمت تشکیل جامعه، امری تکوینی و مطابق غایت نظام آفرینش است، اما این امر به صورت «طبیعی» و مستقیم محقق نمی­شود بلکه بر حسب «اضطرارِ» بشر برای دوری از فراگیری سلطه و ستم و «تتبع» او برای جلوگیری از آن و با واسطة تعبیة ویژگی استخدام­گری­ در انسان، تحقق می­یابد: «پس اين حكم يعنى حكم بشر به اجتماع مدنى و عدل اجتماعى حكمى است كه اضطرار، بشر را مجبور كرد به اين­كه آن را بپذيرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هيچ انسانى حاضر نمى­شد دامنة اختيار و آزادى خود را محدود كند. اين است معناى آن عبارت معروف كه مى­گويند "الانسان مدنى بالطبع"، و اين است معناى اين­كه مى­گویيم: انسان حكم مى­كند به عدل اجتماعى» (علامه 1374 ج2: 176).

انسان­ها بعد از تشکیل اجتماع، برای سامان­دادن به امورات اجتماعی خود و دست­یافتن به «عدالت اجتماعی» دست به ایجاد یک­سری «اعتباريات بعد از اجتماع» می­زنند که در واقع می­توان گفت این نوع اعتباریات معادل آن چیزی هستند که در علوم اجتماع «نهاد»های اجتماعی نامیده می­شوند. هر اجتماعی برای ساماندهی خود به تعداد بی­شماری از این نوع اعتباریات احتیاج دارد اما علامه برخی از اصلی و اساسی­ترین آن­ها را نام می­برد که عبارت­اند از: انواع مالکیت­ها و قوانین و مقررات مربوط به مبادلات آن­ها (اعتبار مِلک و اعتبار مبادله)، انواع قواعد زبانی و ارتباطی (اعتبار سخن و کلام)، انواع نهادها و روابط مربوط به حکومت­داری و تنظیم امور حاکمیتی (اعتبار رياست و مرئوسيت) و انواع نهادها و ارتباطات بین افراد عادی جامعه در حوزه­های غیرمرتبط با امور حاکمیتی (اعتبارات در مورد تساوى طرفين) (علامه : 51-445).

بر اساس آنچه گفته شد، می­توان گفت علامه فطرت آدمی را هم­زمان سوق­دهنده به سوی «خیر» و «شر» می­داند و همین امر را باعث ناتوانی انسان در تشکیل و تثبیت و تداوم جامعه قلمداد می­کند. به باور علامه، فطرت آدمی هم­زمان که باعث شکل­گیری جامعه و همبستگی میان انسان­ها می­شود، آنان را به سمت کشمکش و نزاع نیز سوق می­دهد. در این وضعیتِ تناقض­آمیز و دشوار که برآمده از فطرت و شعور فکری اوست، اقتضای «عنايت خداى تعالى به هدايت بشر به سوى تمامیت خلقتش» (علامه 1374 ج2: 196) آن است که «شعور باطنی و مرموز» را در انسان تعبیه کند و آن را در برخی از افرادِ خاص، یعنی انبیاء، فعال سازد تا راهی برای برون­رفت از این وضعیت باشند: «درست است كه تشكيل اجتماع و مدنيت به حكم فطرت، و آن­گاه ايجاد اختلاف آن هم به حكم فطرت، دو حكمِ متنافى است از فطرت؛ و ليكن خداى تعالى اين تنافى را به­وسيلة بعثت انبيا و بشارت و تهديد آن حضرات، و نيز به­وسيلة فرستادن كتاب­هایى در بين مردم و داورى در آن­چه با هم بر سر آن اختلاف مى­كنند، برداشته است» (علامه 1374 ج2: 187).

**تکامل اجتماع انسانی در گرو تحقق عدالت و صلح**

علامه با طرح مبحث اعتباریات، عملاً مفهوم «تاریخ» را وارد حکمت عملی اسلامی کرد. وی این مسیر را در بحث از «اعتبارِ اجتماع» پی می­گیرد و اجتماع انسانی و روند «تکوینِ» آن را از منظری تاریخی مد نظر قرار می­دهد. علامه بر اساس دریافتی که از سرشت انسان دارد، سیر تاریخ بشر را از «وضعیتی طبیعی» به سوی «وضعیتی اعتباری» و سپس به سوی وضعیتی اخلاقی، یعنی تشکیل «امت الهیِ» مبتنی بر فطرت و وحی می­داند. در واقع، علامه به­گونه­ای از سیر بشر سخن می­گوید که گویی ابتدا انسان طبیعی وجود داشته که دست به ایجاد اعتبارهای مختلف زده (و به موجودی فرهنگی تبدیل شده) و آن­گاه بعد از آن بوده که به موجودی دینی تبدیل شده است؛ به نظر می­رسد نزد علامه فرهنگ بر دین تقدم دارد (مصلح 1392: 4-92). وی سیمای بشر اولیه را در وضعیتی طبیعی ترسیم می­کند که در آن انسان­ها با آرامش کامل و در اتحاد و اتفاق و بدون هر گونه اختلافی می­زیستند و «به خاطر سادگى و بساطت زندگى، امتى واحد بوده­اند و هيچ اختلافى بين آنان نبوده، مشاجره و مرافعه­اى در امور زندگى و نيز اختلافى در مذهب و عقيده نداشته­اند ... [آن­ها] اختلاف مهمى نمى­توانستند با هم داشته باشند، و فساد چشم­گيرى نمى­توانسته در ميان آنان به طور مؤثر پيدا شود» (علامه 1374 ج4: 6-145). در واقع، انسان اولیه هر چند در صلح و آرامش در کنار هم زندگی می­کرده، اما به سبب وجود «قریحة استخدام» در وجود او، همواره تخم اختلاف و تفرقه در اجتماع اولیة بشر نیز وجود داشته است. و با گذشت زمان و حرکت بشر به سوی علم و قدرت و دست­یابی او به مزاياى بيشترى از زندگى، قریحة استخدام نهفته در او نیز عمل کرده و از آن­جا که همواره انسان­ها در استعدادها و توانایی­ها با هم متفاوتند، او را به سوی بهره­گیری و سلطه بر ضعفا وا داشته و همین قریحه، انسان­ها را به سمت تشکیل اجتماع سوق داده است: «مسألة اختلاف در استعداد هم از همان روز نخست در ميان بشر بوده، بعضى قوى و نيرومند و داراى سطوت بوده­اند و بعضى ديگر ضعيف، و همين خود باعث پيدايش اختلاف مى­شده، اختلافى فطرى كه قريحة استخدام به آن دعوت مى­كرده، ... پس همين قريحة فطرى بود كه او را به تشكيل اجتماع و مدنيت دعوت مى­كرده، و باز همين قريحة فطرى بوده كه او را به بهره­كشى از ضعفا وا مى­داشته است**»** (همان ج2 :187).

بر اساس همین ناتوانی بشر در ساماندهی اجتماع، خداوند انبیاء الهی را به سوی بشر فرستاد و از این طریق انسان را متوجه منافع و مصالح اجتماع کرد: «اولين بارى كه بشر متوجه منافع اجتماع شد و به طور تفصيل (و نه ناخودآگاه) به مصالح آن پى برد و در صدد حفظ آن مصالح برآمد، زمانى بود كه براى اولين بار پيغمبرى در ميان بشر مبعوث شد و آنان را راهنما گشت. جان كلام اين است كه: به­وسيلة مقام نبوت متوجه مصالح و منافع زندگى اجتماعى گرديد» (همان ج4 :147). در واقع انبیا و ادیان در طول تاریخ با تأکید بر فطرت و آن­چه فطرت بشر با آن موافق است از جمله دعوت به عدل و ممانعت از ظلم، نقش مؤثری در شکل­گیری و اصلاح و تکمیل اجتماع انسانی داشته است: «بديهى است كه نبوت از قديم­ترين عهد تاريخ ظهورش، مردم را به سوى عدل مى­خوانده و از ظلم منع­شان مى­كرده و به سوى بندگى خدا و تسليم در برابر او تشويق مى نموده و از پيروى فراعنة طاغى و مستكبرين قدرت­طلب نهى مى­كرده، و اين دعوت از قرون متمادى، قرنى بعد از قرن ديگر، و در امتى بعد از امت ديگر ادامه داشته، هر چند كه از نظر وسعت و ضيق دعوت در امت­هاى مختلف و زمان­هاى متفاوت اختلاف داشته، و محال است كه مثل چنين عاملى قوى، قرن­هاى متمادى در بين اجتماعات بشرى وجود داشته باشد، و در عين حال هيچ اثرى به جاى نگذارد» (همان ج3: 229). با همة تلاش انبیای الهی و با همة کمکی که در طول تاریخ آن­ها در جهت رفع اختلاف­ها و تفرقه­ها و تحقق اجتماع آرمانی مورد نظر بشر داشته­اند، اجتماع آرمانی مورد نظر محقق نشده و علت آن نیز بیش از هر چیز قدرت قریحة استخدامِ تعبیه­شده در بشر و میل انسان به سلطه­جویی و برتری­طلبی بوده است و این قریحه با رسوخ در میان متولیان دین، حتی منجر به اختلاف و تفرقه در دین نیز شده است. علامه معتقد است با همة اهمیت دین و نبوت و با همة نقشی که برای ایجاد صلح و آرامش در جوامع بشری داشته­اند، باز هم به دو علت نتوانسته­اند تاکنون صلح و آرامش را بر جوامع بشری حاکم کنند: یکی انحصارطلبی و خوی استخدام­گری بشر و دیگری اختلاف در خود دین و عاملین دین. بنابراین، علامه گاه جنگ را اجتناب­ناپذیر و دارای کارکرد مثبت می­داند (علامه 1374 جلد 2: 2-471 و 2-491).

با این همه، در نگاه علامه، از آن­جا که ارادة خداوند بر تمامیت­یافت­ن انسان تعلق گرفته است و تحقق این امر نیز در گرو شکل­گیری جامعة انسانیِ آرمانی است، از این رو، فطرت انسانی در معیّت وحی الهی که آخرین آن بر نبی اسلام وارد شده است، سرانجام جامعة انسانی را به سوی این جامعة آرمانی سوق خواهد داد. در واقع، علامه اجتماع انسانی را از اصل تکامل که بر اساس آن همة هستی­ها و پدیده­های جهانِ آفرینش رو به سوی کمال خود هستند، مستثنا نمی­داند. یعنی وی نه تنها نوع انسان بلکه نوع اجتماع انسانی را نیز رو به سوی تکامل می­داند. هر چند فردفرد انسان­ها بعد از طی مرحلة زندگی طبیعی خود از بین می­روند اما نوع انسان باقی می­ماند و راه تکامل خود را ادامه می­دهد و هم­چنین هر چند اجتماعات مختلف پس از طی مراحلی و به­واسطة حوادثی ممکن است از بین بروند اما نوع اجتماع انسانی برقرار خواهد ماند و به راه تکامل خود ادامه خواهد داد (علامه 1374 ج1: 70-566).

به هر حال، از نگاه علامه عنایت و فیض خداوند بر این قرار گرفته که اجتماع انسانی در فرایند تکامل خود به اجتماعی تبدیل شود که تمامیت انسان بتواند در آن محقق شود. البته توجه به این نکتة اساسی ضروری است که علامه غرض آفرینش را «معاد» و حیات جاویدان انسان در جهان دیگر می­داند و همة زندگی انسان را در دنیا در مقابل حیات او در آن جهان، «زندگی موقت» و گذرا ارزیابی می­کند. بر این اساس، تمامیتِ «حقیقی» انسان را نیز جز در معاد قابل تحقق نمی­داند و آن­چه را در این دنیا محقق خواهد شد، مقدمه­ای برای تمامیت­یافت­ن او در جهان دیگر قلمداد می­کند (علامه 1374 ج2: 4-223). با این همه، علامه به نوعی از تمامیت­یافت­ن انسان در این جهان نیز سخن می­گوید و معتقد است در همین جهان، اجتماعی انسانی شکل خواهد گرفت که در آن «انسان به همة خواسته­های فطری خود» می­رسد و همة انسان­ها با صلح و آرامش کامل و بر اساس روابط عادلانه در کنار هم به زندگی خود ادامه می­دهند: «این نظر عقلی به ما نوید قطعی می­دهد که عالم بشریت، روز ایده­آلی را در پیش دارد که سر تا پا سعادت و خوشبختی و کام­یابی بوده و در آن، همة­ خواسته­های فطری انسانی که در نهاد این نوع رسم شده، برآورده خواهد شد و نیز می­دانیم که انسانیت هرگز به یک چنین محیط پاک و نورانی نایل نخواهد شد جز در سایة واقع­بینی و حق­پرستی که در اثر آن، حس خودخواهی و سودپرستی، و رذایل دیگری که موجب به هم خوردن آرامش جامعه و اختلاف زندگی فرد می­باشد، از درون مردم رخت بربسته و جلوه­های نهاد پاک انسان فطری و طبیعیِ دست­نخورده، جایگزین آن­ها شود» (علامه 1382: 73). در این اجتماع تکامل­یافته و انسانی، و به تعبیر علامه «عالی­ترین اجتماع»، شرایط به­گونه­ای است که هر فرد: «هر سودى را كه مي­خواهد به سوى شخص خود جلب كند، آن­قدر جلب مى­كند كه مضر به اجتماع نباشد و هر ضررى را كه مي­خواهد از شخص خود دفع كند، باز به آن مقدار دفع مى­كند كه مضر به حال اجتماعش نباشد و هر علمى را كه مي­خواهد كسب كند، به آن مقدار كسب مى­كند كه اجتماع­اش را فاسد نسازد. و عدالت اجتماعي­اش را هم باز به آن مقدار رعايت مى­كند كه مضر به حال اجتماع نباشد، چون عدالت اجتماعى عبارت است از اين­كه حق هر صاحب حقى را به او بدهند، و هر كس به حق خودش كه لايق و شايستة آن است برسد، نه ظلمى به او بشود و نه او به كسى ظلم كند» (علامه 1374 ج1: 570).

البته علامه بین «کمال جسمانی (مادی)» و «کمال معنویِ (انسانی)» اجتماع تمایز قائل می­شود و تمامیت­یافت­ن انسان را تنها در اجتماعی ممکن می­داند که از هر دو لحاظ مادی و معنوی تکامل یافته باشد. وی چه بسا تحقق کمال مادی بدون کمال معنوی اجتماعات انسانی را عین هلاکت و افول آن می­داند. به باور او، هر چند کمال مادی و جسمانیِ اجتماعات انسانی به­دست خود انسان و با هدایت نظام تکوین، یعنی از طریق فطرت و عقل انسان، قابل تحقق است (در این­جا علامه به جوامع توسعه­یافتة غربی نظر دارد[[16]](#footnote-16)) اما کمال معنویِ این اجتماعات بدون هدایت نظام تشریع و معیت وحی ناممکن است (علامه 1374 ج2: 4-223).

علامه نه فقط نوع انسان و اجتماع انسانی بلکه دین را نیز، تا زمان دین خاتم یعنی دین اسلام، در حال تکامل می­داند و معتقد است دین هم در روند تکاملی خود اهتمام جدی­تری به اجتماع انسانی نشان داده تا جایی که در آخرین دین (اسلام)، اجتماع انسانی بنیان قرار گرفته و این دین همة احکام خود را بر اساس آن سامان داده است. به باور علامه، هر چند انسان­ها در همة دوران­های تاریخ همواره اجتماع تشکیل داده­اند، اما تنها بعد از ظهور آخرین دین بود که اجتماع به عنوان یک هویت و موجود مستقل به رسمیت شناخته شد و از این لحاظ، «تحولی جوهرى و ريشه­دار در تاريخ بشريت» حاصل گشت: «امت­هاى قديم، چه متمدن و چه غير متمدن ... به حكم اضطرار، جامعه تشكيل داده و به حكم غريزه به استخدام يكديگر پرداختند و در آخر، افراد تحت يك جمعى اجتماع كرده­اند ... [اما] اولين ندایى كه از بشر برخاست و براى اولين بار بشر را دعوت نمود كه به امر اجتماع اعتنا و اهتمام بورزد و آن را از كنج اِهمال و زاوية تبعيت حكومت­ها خارج نموده و موضوعى مستقل و قابل بحث حساب كند، ندایى بود كه شارع اسلام و خاتم انبيا (ص) سر داد و مردم را دعوت كرد به اين­كه آياتى را كه از ناحية پروردگارش به منظور سعادت زندگى اجتماعى و پاكى آنان نازل شده، پيروى كنند» (علامه 1374: ج 4: 149). علامه بنا بر تفسیری که از برخی آیات قرآن دارد، بر این باور است كه اجتماع انسانی «مانند خود افراد داراى حيات و ممات، وجود و عدم، شعور و اراده، ضعف و قدرت مى­باشد و عيناً مانند افراد، تكاليفى دارد، و خوبي­ها و بدي­ها و سعادت و شقاوت و امثال و نظایر آن را دارد» (همان ج 9: 525). وی در این زمینه تصریح می­کند: «غير از وجود تك­تك افراد، ... يك وجودى ديگر پيدا مى­شود به نام مجتمع و غير از آثار و خواصى كه تك­تك افراد دارند، خواص و آثارى ديگر و از همه قوى­تر پيدا مى­شود به­نام آثار اجتماع. و به همين جهت قرآن كريم غير از آن­چه كه براى افراد هست، وجودى و عمرى و كتابى و حتى شعورى و فهمى و عملى و اطاعتى و معصيتى براى اجتماع قائل است ... قرآن همان عنايتى را كه به داستان اشخاص دارد به داستان و تاريخ امت­ها نيز دارد بلكه اعتنايش به تواريخ امت­ها بيشتر است ... شرح حال جوامع تنها بعد از نزول قرآن باب شد (علامه 1374 ج4: 3-152؛ و نیز نگاه کنید به مطهری 1371 ج2: 5-340). بر این اساس، علامه معتقد است اسلام «روح اجتماع» را در كالبد همة احكامش دميده و مهم­ترين احكام و شرايع خود را بر اساس اجتماع قرار داده است و «ضمانت اجراى تمامى احكامش را (چه احكام مربوط به عقايد و چه احكام مربوط به اخلاق و اعمال) به عهدة اجتماع گذاشته است» (علامه 1374 ج4: 9-154).

**تحقق عدالت و صلح در پناه حاکمیت دین**

پیش از این اشاره شد که علامه یکی از اساسی­ترین «اعتباریات بعد از اجتماع» را اعتبار «ریاست و مرئوسیت» می­داند که حکومت یکی از مهم­ترین مصادیق آن است. بنا بر تصوری که علامه از انسان دارد، و باور وی به این­که فطرت انسان هم­زمان انسان را به سوی اجتماع و اختلاف می­کشاند، طبیعی است که وی نقش برجسته­ای برای حکومت در برقراری نظم اجتماعی قائل شود. علامه ضرورت حکومت را به میل استخدام بشر استناد می­دهد؛ یعنی بنا بر وجود این میل در بشر، وجود قوة قهریه­ای که مانع از تجاوز افراد به یکدیگر شود و عدالت را در جامعه برقرار سازد، ضروری است (علامه 1374 ج3: 7-226). بنا بر انسان­شناسی علامه، «حکومت دین» بهترین حکومت است چون قانون­گذار آن خدایی است که آفریدگار انسان و آگاه به همة اقتضائات و احتیاجات وجودی اوست (همان ج2 :180-179). بنا بر اهمیت اجتماع در اسلام، این دین نیز برای حکومت اهمیت زیادی قائل شده و «حکومت و مقام ولایت اسلامی» را به عنوان یکی از سازوکارهای حفظ اجتماع انسانی و تحقق عدالت اجتماعی و صلح تدارک دیده است (همان ج4: 154 و 159). با این حال، با توجه به محوریت اصل اجتماع در اسلام، علامه حکومت مورد نظر اسلام را نیز حول محور اجتماع انسانی و شأنی از شئون آن تلقی می­کند و بنابراین، وظیفة تشکیل آن را بر عهدة اجتماع می­داند (همان ج3: 232؛ و نیز نگاه کنید: به یزدانی­مقدم­ 1390). وی در این باره تصریح می­کند: «دين يك صِبغه و روش اجتماعى است كه خداى تعالى مردم را به قبول آن وادار نموده چون كفر را براى بندگان خود نمى­پسندد و اقامة دين را از عموم مردم خواسته است ... [علامه در این­جا به آیات متعددی استناد می­کند که مخاطبش عموم مؤمنین هستند نه پیامبر] پس مجتمعى كه از مردم تشكيل مى­يابد اختيارش هم به­دست ايشان است بدون اين­كه بعضى بر بعضى ديگر مزيت داشته باشند و يا زمام اختيار به بعضى از مردم اختصاص داشته باشد و از رسول خدا (ص) گرفته تا پایين همه در مسئوليت امر جامعه برابرند» (علامه 1374 ج4: 193). به بیان علامه، «در رژيم حكومتى و اجتماعى اسلام افراد اجتماع همه نظير هم مى­باشند و چنين نيست كه بعضى بر بعضى ديگر برترى داشته باشند و يا بخواهند برترى و تفاخر نمايند. تنها تفاوتى كه بين مسلمين هست همان تفاوتى است كه قريحه و استعداد اقتضاى آن را دارد و از آن ساكت نيست و *آن تنها و تنها تقوا است كه زمام آن به­دست خداى تعالى است نه به­دست مردم* ... و با اين حساب در رژيم اجتماعى اسلام بين حاكم و محكوم، امير و مأمور، رئيس و مرئوس، حر و برده، مرد و زن، غنى و فقير، صغير و كبير و...، هيچ فرقى نيست يعنى از نظر جريان قانون دينى در حق­شان برابرند و همچنين از جهت نبود تفاضل و فاصله طبقاتى در شئون اجتماعى در يك سطح و در يك افق­اند ... قوة مجريه در اسلام طايفه­اى خاص و ممتاز در جامعه نيست بلكه تمامى افراد جامعه مسئول اجراى قانون­اند. بر همه واجب است كه ديگران را به خير دعوت و به معروف امر و از منكر نهى كنند» (همان: 195). علامه امر حكومت اسلامى در عصر غیبت امام معصوم را «بدون هيچ اختلافى به­دست مسلمين» می­داند اما با در نظر گرفتن معيارهایی از جمله این­که: «اولاً: مسلمين بايد حاكمى براى خود تعيين كنند. و ثانياً: آن حاكم بايد كسى باشد كه بتواند طبق سيرة رسول­الله (ص) حكومت نمايد و سيرة آن جناب سيرة رهبرى و امامت بود نه سيرة سلطنت و امپراطورى. و ثالثاً: بايد احكام الهى را بدون هيچ كم و زياد حفظ نمايد. و رابعاً: در مواردى كه حكمى از احكام الهى نيست (از قبيل حوادثى كه در زمان­هاى مختلف يا مكآن­هاى مختلف پيش مى­آيد،) با مشورت عقلاى قوم تصميم بگيرند» (همان: 196).

**فطرت و اخلاق در دین ضامن تحقق عدالت و صلح**

در واقع، علامه احکام و دستورات دین اسلام و به تبع آن جامعه و حکومت دینی را از یک سو مبتنی بر اصل «عقل و فطرت» («علم») و از سوی دیگر مبتنی بر «اخلاق» می­داند: از سویی، از نظر وی، دین اسلام «دين فطرى» است که «همّى به جز احيای آثار فطرت كه در پس پردة جهل بشر قرار گرفته، ندارد» (علامه 1374 ج‏5: 298) و بنابراین، قوانين اسلام «بر اساس مراعات جانب عقل» استوار شده و از آن­جا که انسان به حسبِ فطرت و عقل خود تابع «حق» است، شعار اسلام نیز «پیروی از حق» می­باشد (علامه 1374 ج4: 159). کلی­ترین حقایق عالم که عقل و فطرت بشر می­تواند آن­ها را درک کند، عبارت­اند از «توحید» و «نبوت» و «معاد»، بنابراین، احکام اسلام نیز بر این حقایق بنا شده است (همان: 187).

اسلام در معارف اساسي خود «اجتماعي» نیز هست. اسلام با فراخواندن مردم به دینِ فطری اولین زمینة الفت و انس را بین فهم‌هاي گوناگون ايجاد کرده است چرا که فهم‌هاي گوناگون در اين اصل که «پيروي از حق واجب است» اختلافي ندارند. علامه هر متفکري که خود را شايستة تفکر و مستعدِ بحث و بررسي بداند، کاملاً آزاد می­داند تا در معارف دين بينديشد و در فهم آن تعمق کند. وی هم­چنین اختلافات فکري را که ناشي از (1) اخلاق و صفات باطنيِ متفاوت، (2) اختلاف افعال و اعمال و(3) اختلاف از جهت عوامل خارجي هستند، به رسمیت می­شناسد و راه­حل اسلام برای رفع این اختلافاتو تحقق صلح را آن می­داند که «براي فهم معارف دين اجتماع کنند» («لَجْنَه تشکیل دهند») و افکارشان را به هم پيوند زنند و با يکديگر به تعليم و تعلم بپردازند و در هر امرِ فکري و نظري و پرسش­هايي که دربارة دين پيدا می­شود، با آيات الهي و تدبر در آن، براي ريشه­کن کردن زمینة اختلاف تلاش کنند. بنابراین، از نظر علامه دين هم­چنان که در بنيان بر حفظ معارف اساسی خود تأکيد دارد، مردم را آزادي تمام در تفکر داده و مسلمانان را مکلف کرده که در حقايق دين تفکر کنند و در معارف دين به صورت جمعی بکوشند و اجتهاد کنند و هم­زمان مسائل خود در زمینة دین را بر کتاب خدا و اولیای دین عرضه کنند[[17]](#footnote-17) (علامه 1374 ج4: 207-200؛ و نیز نگاه کنید به: یزدانی­مقد­م 1390: 360-354).

علامه بنیان اسلام را به همین اندازه مبتنی بر اخلاق نیز می­داند: «اسلام سنت جاريه و قوانين موضوعة خود را بر اساس اخلاق تشريع نموده و در تربيت مردم بر اساس آن اخلاقِ فاضله سخت عنايت به خرج داده است» (همان 174). وی اصول اخلاق فاضله به تبعیت از اسلاف خود شامل عفت، شجاعت و حكمت می­داند که حاصل رعایت اعتدال در هر یک از قوای شهویه، غضبیه و نطقیه انسان است و حاصل اعتدال بین این سه اصلِ اخلاق نیز اصلِ عدالت است (علامه 1374 ج1: 9-558). وی هدف اجتماع اسلامغفلبی را معطوف به تحقق همین اصول اخلاقی و در نهایت، عدالت ارزیابی می­کند: «هدف اجتماع اسلامى ... اين است كه همة ابعاد انسان را تعديل كند و عدالت را در تمامى قواى او رعايت نمايد». و با این همه، از نظر علامه، تحقق اصول اخلاقی در جامعه مقدمه­ای برای رسیدن انسان­ها به «معرفت­الله» و «تقرب به حق» است «يعنى هم مشتهيات و خواسته­هاى جسم او را به مقدارى كه از معرفت خدايش باز ندارد، به او بدهد و هم جنبة معنويت­اش را اشباع كند و بلكه خواسته­هاى مادي­اش را وسيله و مقدمه­اى براى رسيدن­اش به معرفت­الله قرار دهد» و علامه اين را بالاترين سعادت و بزرگ­ترين آرامش برای انسان و برای تحقق صلح در جوامع انسانی می­داند (همان ج4: 159).

**جمع­بندی**

بنا بر آنچه با مروری بر آرای کانت و علامه در این مقاله بدست می­آید، آن است که این دو فیلسوف هر چند از مبادی متفاوتی آغاز می­کنند و دریافت­های نسبتاً متفاوتی از توانمندی­های انسان و نسبت خرد انسان با قلمرو ماورای طبیعه قائل هستند اما هر دوی آنان تکامل و تمامیت انسان را از مسیر اجتماع انسانی ممکن می­دانند. هر دوی آنان تضاد و کشمکش (و حتی جنگ) در جوامع بشری را جزوی از ساز و کار رشد و پیشرفت بشر به سوی غایت جوامع بشری یعنی تحقق عدالت و صلح می­دانند و در این میان نقشی اساسی برای تلاش و کوشش انسان در این راستا قائل می­شوند. در واقع، کانت انسان­ها را «در ایدة خرد، عازم هدفی اجتماعی، یعنی پیشبرد خیر اعلاء به عنوان خیر اجتماعی» می­داند و روند تاریخ بشر را از «وضعیتی طبیعی» به «جامعه­ای حقوقی-مدنی­» و از آن به «جامعه­ای اخلاقی-مدنی­» و موتور محرک این حرکت را «تضاد» در اجتماع انسانی می­داند (تضادی که در خصلت «جامعه­پذیری غیراجتماع**­**ی» انسان ریشه دارد). وی، وضعیت طبیعی را وضعی تصور می­کند که در آن انسان­ها به­واسطة احساس­های طبیعی­شان گرد هم آمده­اند. اما این وضعیت نمی­تواند پایدار باشد و بنابراین، سرشت انسان­ها آنان راملزم می­کند که به «جامعة حقوقی*­*-مدنی» منتقل شوند. در چنین جامعه­ای، کشمکش بین انسان­ها به وسیلة قوانین حقوقی که به­گونه­ای عادلانه تدوین شده، حل و فصل می­شود و سامان این جامعه چنان است که «هر کس تا آن حد آزاد است که به آزادی دیگران لطمه نزند». در چنین جامعه­ای که بر اساس نظام «جمهوری» قوام یافته است،­ تمایلات و خصلت­های غیراجتماعی انسان به گونه­ای در نسبت با یکدیگر قرار می­گیرند که باعث رشد اخلاقی انسان­ها و سوق­یافتن آن­ها به سوی فرهنگ می­شود. در سطحی بالاتر، کانت حرکت جوامع بشری را به سوی تشکیل جامعه­ای*­* جهانی یا نظام جهان­وط**­**ن می­داند که اعضای آن را هر یک از کشورهایی تشکیل می­دهند که از نظام مدنی برخوردارند. اما آخرین مرحلة مدنی شدن نوع بشر از نظر کانت رسیدن او به «بلوغ اخلاقی» است و در همین مرحله است که می­توان به تحقق صلح پایدار بین انسانها امیدوار بود. تحقق این مرحله منوط است به دست­یابی انسان به جامعة اخلاقی-مدنی یا «جمهوریِ کلی مبتنی بر قوانین فضیلت». در چنین جامعه­ای عامل وحدت بین افراد و صلح پایدار بین انسان­ها، قوانین خرد یا همان قوانین اخلاقی است. یعنی کل نوع انسان به گونه­ای هدایت می­شود که فقط به وظایف و تکالیف برآمده از خرد عمل کند. در مجموع، هر چند کانت انسان را به سبب آن که «چوب کج و معوجی است که نمی­توان انتظار داشت از او چیزی کاملاً راست و مستقیم به وجود آید»، به خودی خود قادر به تشکیل جامعة اخلاقی-مدنی نمی­داند و از این رو انسان باید آن را فقط از خدا انتظار داشته باشد، با این حال، کانت انسان را مجاز نمی­داند در این مورد دست روی دست گذارد و تنها منتظر تقدیر بماند؛ بلکه باید هر چه *بیشتر و تا* *می­تواند* *چنان عمل کند که گویی همه چیز بر دوش اوست* و فقط به این شرط می­تواند امیدوار باشد حکمت خداوند سعی و تلاش خیرخواهانة او را به کمال برساند و جامعه بشری به صلح پایدار دست یابد.

علامه طباطبایی نیز نوع انسان را متوجه تمامیتی می­داند که «ناموس هستی» برایش در نظر گرفته است و او نیز «تمامیت» یافتن و به کمال رسیدن انسان را جز در اجتماع ممکن نمی­داند. اما علامه خصلت استخدام­گری را مقدمه و اسباب تشکیل اجتماع انسانی می­داند. به بیان دیگر، هر چند علامه بر این باور است که سوق یافتن انسان به سمت تشکیل جامعه، امری تکوینی و مطابق غایت نظام آفرینش است، اما این امر به صورت «طبیعی» و مستقیم محقق نمی­شود بلکه بر حسب «اضطرارِ» بشر برای دوری از فراگیری سلطه و ستم و «تتبع» او برای جلوگیری از آن و با واسطة تعبیة ویژگی استخدام­گری­ در انسان، تحقق می­یابد. اما چون به باور علامه، فطرت آدمی هم­زمان که باعث شکل­گیری جامعه و همبستگی میان انسان­ها می­شود، آنان را به سمت کشمکش و نزاع نیز سوق می­دهد، اقتضای «عنايت خداى تعالى به هدايت بشر به سوى تمامیت خلقتش» حکم می­کند که «شعور باطنی و مرموز» در انسان تعبیه و در برخی از افرادِ خاص، یعنی انبیاء، فعال شود تا راهی برای برون­رفت از این وضعیت باشند. بنا بر وجود روحیه استخدام­گری در انسان، علامه وجود قوة قهریه­ای که مانع از تجاوز افراد به یکدیگر شود و عدالت و صلح را در جامعه برقرار سازد، ضروری می­داند و بنا بر انسان­شناسی خود، «حکومت دین» را بهترین حکومت ارزیابی می­کند. در واقع، حاکمیت دین که از یک سو، بر اساس فطرت بشری و اخلاق استوار شده است و از سوی دیگر، بر احکام اجتماعی دینی ابتنا یافته، ضامن تحقق صلح و همزیستی عادلانه انسانها است.

 بنا بر آن­چه تا کنون گفته شد، باید گفت علامه بنیان نظم اجتماعی و صلح و همزیستی انسانها را استوار بر دو پایة فطرت و عقل بشری و وحی الهی قرار می­دهد و از آن­جا که هر دو را سرچشمه­گرفته از سوی خدا (یکی در قالب نظام تکوین و دیگری در قالب نظام تشریع) می­داند، این دو پایه را مکمل هم قلمداد می­کند. بر این اساس، در حالی که کانت تاریخ و اجتماع انسانی را مستقل و «خودبنیاد» می­داند (و بنیان نظم اجتماعی و صلح پایدار را در «خودآیینی» و «خودقانون­گذار­ی» انسان جستجو می­کند)، علامه نظمی «خدا-بنیاد» را، اما با واسطة انسان و توانایی او در اعتبارسازی، برای جامعه و صلح مطرح می­سازد. در واقع، انسان بر اساس توانایی اعتبارساز خود، نقش برجسته­ای در ایجاد نظم اجتماعی و تحقق صلح پایدار دارد (آن­چه که علامه آن را اعتبار «اجتماع» می­نامد)، هر چند این نقش همواره در ذیل چتر (و در «ارتباط طولی» با) ارادة الهی قرار دارد. این تصویر از جامعه نزد علامه، در تصویری که وی از سرانجامِ جامعة انسانی ارائه می­دهد بازتاب می­یابد: امت الهیِ با ابتنای هم­زمان بر وحی و عقل و فطرت. به بیان دیگر، علامه نیز همانند کانت سرانجامِ جامعة بشری را اجتماع اخلاقی و صلح پایدار تصویر می­کند اما در حالی که از نظر کانت این قوانین از درون انسان یعنی خودآیینی او سرچشمه می­گیرند و عملاً دین متکی بر اخلاق است، از نظر علامه مشروعیت این قوانین از وحی گرفته می­شود و به عبارتی، اخلاق متکی بر دین است.

**منابع:**

* طباطبايى، سید محمدحسين (1374). ترجمه تفسير الميزان (20 جلد)، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامي
* طباطبايى، سید محمدحسين (1382). شیعه: مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کربن با علامه سید محمدحسین طباطبایی، ویراست 2، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
* طباطبايى، سید محمدحسين (1386). قرآن در اسلام، به کوشش هادی خسروشاهی، چاپ اول، قم: بوستان کتاب
* طباطبايى، سید محمدحسين (1387الف). اصول فلسفة رئاليسم (1جلد)، چاپ دوم، قم: بوستان كتاب،
* طباطبايى، سید محمدحسين (1387ب). رساله الولایه، ترجمه همایون همتی، در: *مجموعة رسائل علامه طباطبایی (2 جلد)،* جلد2، چاپ اول، قم: بوستان كتاب
* طباطبايى، سید محمدحسين (1387ج). روابط اجتماعى در اسلام به ضميمه چند رساله ديگر، 1جلد، چاپ اول، قم: بوستان كتاب
* طباطبايى، سید محمدحسين (1387د). نهايه­الحكمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، 3جلد، چاپ دوم، قم: بوستان كتاب
* طباطبايى، سید محمدحسين (1387ه). وحی یا شعور مرموز، در: *مجموعة رسائل علامه طباطبائى*، (2 جلد)، چاپ اول، قم: بوستان كتاب
* طباطبايى، سید محمدحسين (1388الف). انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، چاپ دوم، قم: بوستان كتاب
* طباطبايى، سید محمدحسين (1388ب). بدايه­الحكمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، 4 جلد، چاپ يازدهم، قم: بوستان كتاب
* طباطبايى، سید محمدحسين (1388ج). بررسى­هاى اسلامى (2 جلد) جلد دوم، چاپ دوم، قم: بوستان كتاب
* طباطبايى، سید محمدحسين (1388د). زندگی من، در قرآن در اسلام (طبع جديد) (1جلد)، چاپ سوم، قم: بوستان كتاب
* طباطبايى، سید محمدحسين (1388ه). مسألة ولایت و زعامت، در بررسى­هاى اسلامى (2 جلد)، جلد 1، چاپ دوم. قم: بوستان كتاب،
* طباطبايى، سید محمدحسين (1414). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه النشر الاسلامی
* کاسیرر، ارنست (1389). فلسفة روشنگری، ترجمه یدالله موقن، چاپ دوم، تهران: انتشارات نیلوفر
* کانت، ایمانوئل (1369). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی
* کانت، ایمانوئل (1377). نقد قوة حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی
* کانت، ایمانوئل (1380الف). صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران: نشر به­باوران
* کانت، ایمانوئل (1380ب). مابعدالطبیعه اخلاق: مبانی مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت (فلسفة فضیلت)، ترجمه منوچهر صانعی درّه­بی­دی، تهران: انتشارات نقش و نگار
* کانت، ایمانوئل (1383الف). دین طبیعی، ترجمه منوچهر صانعی دره­بید­ی، در: *الهیات جدید (مجموعة مقالات) [ارغنون شماره 5 و 6]*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
* کانت، ایمانوئل (1383ب). مابعدالطبیعه اخلاق: مبانی مابعدالطبیعی تعلیم حق (فلسفة حقوق)، ترجمه منوچهر صانعی دره­بید­ی، تهران: انتشارات نقش و نگار
* کانت، ایمانوئل (1388الف). [دین در محدوده عقل تنها](http://www.rasekhoon.net/books/show-324497.aspx)، منوچهر صانعی ‌دره ‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار
* کانت، ایمانوئل (1388ب). معنای تاریخ کل در غایت جهان­وطن­ی[*ایدة تاریخ کلی از منظر جهان­وطن­ی*]، ترجمه منوچهر صانعی دره­بید­ی، تهران: نقش و نگار
* کانت، ایمانوئل (1389). نقد عقل عملی، ترجمه انشاء­الله رحمتی، چاپ سوم، تهران: انتشارات نورالثقلین و سوفیا،
* کانت، ایمانوئل (1390). [تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده كه به عنوان یك علم](http://www.rasekhoon.net/books/show-223386.aspx) عرضه شود، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ پنجم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
* مصلح، علی اصغر (1392). ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفة فرهنگ، تهران: روزگار نو
* مطهری، مرتضی (1371). مجموعه آثار، ج 13، چاپ اول، تهران: صدرا،
* مطهری، مرتضی (1371). مجموعه آثار، ج 6 (کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*)، چاپ اول، تهران: صدرا
* یزدانی­مقد­م، احمدرضا (1390). فلسفة سیاسی علامه طباطبایی و ایران معاصر، رساله دکتری علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع)
* یزدانی­مقد­م، احمدرضا (1391). انسان­شناسی و پیامدهای آن در اندیشة سیاسی هابز و علامه طباطبایی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
* Cassirer, Ernest (1981). Kant’s Life and Thought, translated by James Haden, Yale University
* Kant, Immanuel (1909). Kant’s Critique of Practical Reason and other Works on the Theory of Ethics, Translated by T.K. Abbott, Sixth Edition, Stanford University Press
* Kant, Immanuel (1996a). Anthropology from a Pragmatic Point of View, Translated by Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press
* Kant, Immanuel (1996b). Conjectures on the Beginning of Human History, in R. Geuss and Q. Skinner (Eds.). Kant: Political Writings, Cambridge: Cambridge University Press
* Kant, Immanuel (1996b). Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose, in: R. Geuss and Q. Skinner (eds.) Kant: Political Writings, Cambridge: Cambridge University Press
* Kant, Immanuel (1996b). Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose, in: R. Geuss and Q. Skinner (eds.) Kant: Political Writings, Cambridge: Cambridge University Press
* Kant, Immanuel (1996c). Religion within the boundaries of mere reason, Translated by George di Giovanni, in: A. W. Wood and G. D. Giovanni (eds.) Religion and Rational Theology, Cambridge: Cambridge University Press
* Yovel, Yirmiahu (1980). Kant and the philosophy of history. Princeton: Princeton University Press
1. عضو هیأت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه یزد

آدرس ایمیل: a.morshedi@yazd.ac.ir

شماره همراه: 09123062887 [↑](#footnote-ref-1)
2. Culture [↑](#footnote-ref-2)
3. antagonism [↑](#footnote-ref-3)
4. unsocial sociability [↑](#footnote-ref-4)
5. commonwealth [↑](#footnote-ref-5)
6. در جایی دیگر، کانت از وجود چیزی «باشکوه» در جنگ سخن می­گوید: «می­توانیم هر قدر بخواهیم در باب این که در مقایسه میان مرد سیاست و مرد جنگ کدام یک در خور احترام بیشتر است مجادله کنیم، اما حکم زیباشناختی به سود دومی رأی می­دهد. خود جنگ، وقتی با نظم و احترامی مقدس به حقوق شهروندان هدایت شود چیزی باشکوه در خود دارد و منش مردمانی را که جنگ را بدین شیوه هدایت می­کنند، به همان نسبت که خطراتی که در معرض آن قرار می­گیرند و با شجاعت در برابر آن رفتار می­کنند، بیشتر باشد، باشکوه­تر می­کند. بر عکس، یک صلح طولانی عموماً اسباب غلبة روحیه­ای سوداگرانه و، همراه با آن، خودپرستی زبونانه، بزدلی و نرم­خویی می­شود و منش مردمان را به خواری می­کشاند» (کانت 1377: 263). کانت در کتاب *صلح پایدار* نیز برخی از کارکردهای مثبت جنگ را برشمرده است (نگاه کنید به کانت 1380الف: 93 و 97) [↑](#footnote-ref-6)
7. pacific federation [↑](#footnote-ref-7)
8. federation of peoples [↑](#footnote-ref-8)
9. cosmopolitan system [↑](#footnote-ref-9)
10. world citizens [↑](#footnote-ref-10)
11. cultivated [↑](#footnote-ref-11)
12. civilised [↑](#footnote-ref-12)
13. این دو مفهوم به ترتیب معادل «نظریة مربوط به حق» و «نظریة مربوط به فضیلت» یا «وظایف مربوط به عدالت (وظایف حقوقی)» و «وظایف مربوط به فضیلت (فضایل اخلاقی)» است که کانت در کتاب *مابعدالطبیعة اخلاق* شرح و بسط داده است (نگاه کنید به: کانت 1380ب و 1383ب). [↑](#footnote-ref-13)
14. kingdom(realm) of ends [↑](#footnote-ref-14)
15. people of God [↑](#footnote-ref-15)
16. علامه تمدن غرب و صفات پسندیده در آن را حاصل تأثیر دین در طول تاریخ بر جوامع انسانی می­داند: «چنين دعوت عظيمى كه همواره دوش به دوش بشر و از قديمى­ترين عهد بشريت چه قبل از ضبط تاريخ و چه بعد از آن همراه بشر بوده و بشر آن را پذيرفته حتما اثر عميقى در زندگى اجتماعى بشر داشته، و در تهذيب اخلاق بشر و تقويت صفات پسنديده او اثر گذاشته، و گرنه مورد قبول او واقع نمى شد، پس دعوت دينى بدون شك آثارى در نفوس داشته حتى در آن اكثريتى كه آنرا نپذيرفته و به آن ايمان نياوردند. آرى حقيقت امر اين است كه اين تمدنى كه ما فعلا در جوامع مترقى بشر مى بينيم، همه از آثار نبوت و دين است، كه اين جوامع آن را به وراثت و يا تقليد به­دست آورده­اند، از روزى كه دين در ميان بشر پيدا شد، و امت­ها و جماعت­هاى بسيارى خود را متدين به آن دانستند، از همان روز علاقه به اخلاق فاضله و عشق به عدالت و صلاح در بشر پيدا شد، چون غير از دين هيچ عامل ديگرى و هيچ داعى ديگرى بشر را به داشتن ايمان و اخلاق فاضله و عدالت و صلاح دعوت نكرده (علامه 1374 ج 2: 5-224). [↑](#footnote-ref-16)
17. علامه این روش را «آزادى عقيده توأم با تفكر اجتماعى» و آن را «از نعمت­هاى بزرگى كه خداى سبحان در سايه اسلام به ما [مسلمانان] ارزانى داشته بود» می­داند که «ما آن را از دست دادیم» و در نتيجه، «سيرة كليسا بر ما حاكم گشت و به دنبالش دل­هاي­مان از هم جدا شد و ضعف و سستى عارض­مان گرديد و مذهب­ها مختلف و مسلك­ها گوناگون شد» (همان) [↑](#footnote-ref-17)