

فرایند وضع یا تدوین قانون جهان شمول از منظر ابن سینا و کانت

محمود هدایت‌افزا^{۱*}، مونا فروزیان^۲

چکیده

در آثار فیلسوفان صاحب‌نظر در حوزه فلسفه سیاسی، از دیرباز کلیدواژه مهم «قانون» وجود داشته است. تلقی و انتظار از قانون و نیز مراحل تدوین قانون نزد ایشان هرگز یکسان نبوده و گاه این تفاوت‌ها بسی جدی نمایان شده است. پژوهش پیش رو، به روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد مقایسه‌ای، در تبیین مبانی آراء ابن سینا و کانت برای وضع یا تدوین «قانون جامع جهانی» و برجسته‌کردن شباهت‌ها و تفاوت‌های لوازم آراء آنان می‌کوشد. دلیل اهمیت و انتخاب این دو فیلسوف، غایت مشابه آنان در اهتمام به قانون جهان شمول است، اما نقطه افتراق ایشان، ترسیم فرآیند تکون چنین ایده‌ای است. ابن سینا برای دست‌یابی به عدالت اجتماعی، علاوه بر پاک‌دستی کارگزاران حکومتی، بر قانون جامع و عادلانه تأکید فراوان دارد. او عموم انسان‌ها را به دو علت ضعف دانش و تراحم منافع، شایسته قانون‌گذاری نمی‌داند و از این رو تدوین قانون جامع و عادلانه را به ضرورت نبوت و فهم قانون الهی پیوند زده است؛ اما کانت ضمن اقرار به آن دو کاستی نوع انسان، بر آن است که نخبگان اخلاق‌مدار باید متحمل امر قانون‌گذاری شوند و با تجربیات پیشین و تأکید بر آزادی بیرونی انسان‌ها، قانون جامع را تدوین کنند. توصیه مشترک هر دو فیلسوف در مواجهه با حکومت‌های ظالم تا پیش از تدوین و اجرای قانون جهان شمول، دو چیز است: نخست، مدارا با حاکمان و ترک اقدامات انتحاری علیه آنان تا امنیت در جامعه حفظ شود؛ دوم، بهره‌گیری از ظرفیت‌های قانونی برای سوق‌دادن مدیران جامعه به رعایت قوانین موجود و تصحیح آنها.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، آزادی بیرونی، ضرورت نبوت، فلسفه سیاسی، قانون جهان شمول، کانت، مدارا با حاکمان

۱- نویسنده مسئول: پژوهشگر فلسفه در دوره پسادکتری، معاونت علمی و فناوری ریاست جمهوری، صندوق حمایت از پژوهشگران، تهران، ایران.
mahmudhedayatafza@yahoo.com

۲- دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران.
monaforozian@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۰

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۷/۰۵

بیان مسئله

از دیرباز که دانش فلسفه یا حکمت به دو بخش نظری و عملی تقسیم شد، سه شاخه برای حکمت عملی در نظر گرفته شد: اخلاق فردی، تنظیم روابط خانوادگی و قواعد کشورداری (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۹). مورد اخیر که در آثار برخی از فیلسوفان سنتی نیز مورد توجه بود، بعدها در فلسفه جدید غرب با عنوان مضاف فلسفه سیاسی، بیش از پیش بسط یافت. از جمله مفاهیم پربسامد در این مباحث، کلیدواژه «قانون» بوده است. تلقیات متفاوت و میزان انتظارات از قانون و نیز ویژگی‌های قانون و شرایط قانون‌گذار، همواره از ابعاد مورد نزاع نزد متفکران سنتی و متجدد بوده است.

از جمله آن آراء، ایده تدوین قانون جامع است. امروزه که مقوله حقوق بشر و برابری انسان‌ها، در نهادها و دادگاه‌های بین‌المللی دنبال می‌شود، ایده «قانون جامع جهانی» در مرکز مباحث سیاسی و حقوقی قرار گرفته است؛ اما در گذشته چنین نبوده و صرفاً معدودی از فیلسوفان، قانون را با وصف جهان‌شمول به کار برده، برای تدوین آن نظریه‌پردازی کرده‌اند. ابن‌سینا و کانت از مهم‌ترین این اندیشمندان هستند. دلیل انتخاب و کنار هم قرار دادن آن دو در پژوهش پیش‌رو نیز همین است.

البته از آنجاکه ابن‌سینا و کانت، پیشینه‌های فکری و دغدغه‌های فلسفی بس متفاوت دارند و یکی به دوران سنت اسلامی و دیگری به عصر روشنگری اروپاییان تعلق دارد، چندان نباید در مسئله مورد بحث، متوقع انتزاع گام‌های متناظر با عناوینی یکسان از آثار ایشان بود.^۱ اساساً مراد از مطالعه تطبیقی، مقایسه دو اندیشه با یکدیگر و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های آن دو است و چه‌بسا در نهایت امر معلوم شود که تفاوت‌ها، بسی بیش از شباهت‌ها بوده است. این امور نیز از هر حیث (اعم از مبانی فکری، ساختار، موضوع، روش، غایت) محل بررسی است. کافی است پژوهشگری در مسئله‌ای خاص، یکی از این حیث‌های یادشده را در آثار دو متفکر، مشابه ببیند. همین نکته به او اجازه می‌دهد که آن مسئله را مورد مطالعه تطبیقی قرار دهد و در سایر جهات آن مسئله، شباهت‌ها و تفاوت‌ها را کشف کند.^۲

وجه تشابه ابن‌سینا و کانت نیز در پژوهش پیش‌رو، دغدغه‌مندی آن دو نسبت به قانون جهانی است، اما نقطه افتراق آنان، ترسیم فرآیند تکون چنین ایده‌ای است؛ از این‌رو، دو رویکرد متفاوت برای

۱- نویسندگان این مقاله نیز از ابتدا به هماهنگی تیتراها توجه داشته‌اند، ولی با توجه به آثار خودنوشت ابن‌سینا و کانت، تدارک این هماهنگی امکان‌پذیر نبود.

۲- با این همه برای رفع هر گونه شائبه، در متن مقاله، به هیچ وجه ادعای مطالعه تطبیقی نشده و همه‌جا از واژه مقایسه استفاده شده است.

کسب غایتی مشابه، در آثار ابن‌سینا و کانت ملاحظه می‌شوند. مقایسه این دو نگاه، ذهنیت پیشین ما را نسبت به قانون جهان‌شمول، عمق بیشتری می‌بخشد و افق‌های تازه‌ای در تحلیل سایر رویکردهای متأخر، به روی ما می‌گشاید؛ بنابراین پرسش اصلی تحقیق چنین صورت‌بندی می‌شود: آراء ابن‌سینا و کانت درباره فرایند وضع یا تدوین قانون جهان‌شمول، چه شباهت‌ها و تمایزاتی با یکدیگر دارند؟

برای پاسخ‌گویی به پرسش تحقیق، ابتدا مفاهیم این حوزه در ادبیات فلسفی هر دو اندیشمند بررسی می‌شود؛ آن‌گاه مبانی هر یک از ایشان درباره وضع یا تدوین قانون جامع، به صورت جداگانه تبیین و پس از مقایسه آراء هر دو متفکر، به پرسش‌های فرعی ذیل پاسخ داده می‌شود:

- آیا ابن‌سینا و کانت، معنای واحدی از قانون جهان‌شمول، اراده کرده بودند؟
 - مبنای تدوین قانون‌گذاری نزد این دو فیلسوف چیست، عقلانی است یا وحیانی؟
 - آیا قانون جامع و مطلوب ابن‌سینا و کانت، تحقق‌پذیر است یا صرفاً خصلت ایده‌آلیستی دارد؟
 - موانع دو متفکر در ارائه طرحی کامل برای دستیابی به قانون جهان‌شمول چیست؟
 - ایده‌های عملی ابن‌سینا و کانت برای رهایی از وضع موجود، چه شباهت‌هایی با یکدیگر دارند؟
- لازم به ذکر است که در آثار معاصران، پژوهشی درباره مقایسه فلسفه سیاسی ابن‌سینا و کانت یافت نشد؛ از این‌رو، پژوهش حاضر فاقد پیشینه مشخصی است. البته فلسفه سیاسی هر متفکر، پیش‌تر در پژوهش‌های مستقلی تشریح شده است، گرچه در آثار ناظر به ابن‌سینا، مبحث قانون چندان برجسته نیست (نک: شکوری‌راد، ۱۳۸۴؛ اخوان کاظمی، ۱۳۹۴؛ علی‌یاری، ۱۳۹۷)؛ ولی در آثار مربوط به کانت، تحلیل‌های دقیقی در باب قانون انجام پذیرفته است. مهم‌ترین آثار در این باره دو کتاب *رشد عقل*؛ ترجمه و شرح مقاله کانت با عنوان «معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی» (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۱) و *فلسفه سیاسی کانت؛ اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق* (محمودی، ۱۳۹۵) است.

۱- آراء ابن‌سینا درباره عدالت اجتماعی و قانون جهان‌شمول

از دیدگاه بیشتر فیلسوفان مسلمان، شاخه‌های اصلی فلسفه عبارت‌اند از: نظری و عملی. نخستین فیلسوف مسلمان که در آثار خویش به تقسیم ارسطویی توجه کرد، ابونصر فارابی است. او که از فلسفه بیشتر به حکمت تعبیر کرده، در کتاب مشهور *احصاء العلوم (فارابی)*، ۱۹۹۶م، ص ۷۵-۷۶، همچنین در اوایل *فصول منتزعه* (همو، ۱۳۶۴، ص ۵۲-۶۰) و نیز در *التنبیه علی سبیل السعادة* (همو، ۱۴۰۷هـ

ص ۲۰-۲۱) به طرح این تقسیمات پرداخته است. در این آثار گرچه سخنان فارابی درباره موضوع فلسفه، قدری متفاوت بیان شده، اما تقسیمات وی از فلسفه، همان تقسیمات ارسطویی است. ابن سینا نیز به تبع فارابی در اهم آثار خویش، از طبقه‌بندی معلم اول استقبال کرد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۱-۱۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۹۰، ۴۹۳)؛ اما به تدریج، متوجه برخی کاستی‌ها در تفکر ارسطویی شد و سرانجام در *منطق‌المشرقیین*، تقسیم دیگری از علوم حکمی را بیان کرد. او در این اثر، ابتدا حکمت را به دو بخش آلی و استقلال‌ی تقسیم کرد. منظور از علوم آلی، دانش‌هایی نظر منطق است که به‌خودی‌خود مطلوب نیستند، بلکه یادگیری آنها، مقدمه و ابزاری برای فهم علوم استقلال‌ی‌اند (همو، ۱۴۰۵ هـ ص ۵). اما علوم استقلال‌ی شامل دانش‌های طبیعی و ماوراء طبیعی هستند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. حکمت نظری که عبارت‌اند از: طبیعیات، ریاضیات، الهیات، کلیات؛ ۲. حکمت عملی شامل: اخلاق فردی، تدبیر منزل، سیاست مدن، شناخت پیامبر (همان، ص ۷۶).

در تقسیم ابتکاری ابن سینا، بخش حکمت عملی غنی‌تر شده است. اساساً ابن سینا به‌عنوان فیلسوفی مسلمان بدین نکته توجه دارد که طرح مباحث حکمت عملی بدون توجه به امر دین و نبوت، در جامعه مسلمانان سامان نمی‌پذیرد؛ بنابراین او، شناخت پیامبر و ضرورت نبوت را به سه‌گانه ارسطو در شاخه‌های حکمت عملی می‌افزاید. شاید به استناد *منطق‌المشرقیین* تصور شود که گرایش‌های اشراقی و عبور شیخ از اندیشه‌های ارسطویی به سوی تفکرات نوافلاطونی، دلیل رویکرد متأخر ابن سینا بوده است؛ ولی با لحاظ شرایط تاریخی و پیشینه خانوادگی و آموزش‌های دوران کودکی شیخ، باید اذعان داشت که گرایش‌های عرفانی وی، خود معلول تعلقات مذهبی او است؛ اما در عین حال، روح حکمت عملی در اندیشه سینوی، همان عدالت نزد ارسطو است؛ چون ابن سینا در سیاست مدن و فلسفه نبوت، به دنبال تحقق عدالت اجتماعی است؛ بنابراین ابتدا لازم است که معانی این مفاهیم را از ابن سینا جویا شد و سپس به سراغ راهکار او در تدوین قانون جامع عادلانه و اجرای آن در جامعه رفت.

۱-۱- مفهوم عدل و عدالت اجتماعی در آثار ابن سینا

مفهوم ظلم معمولاً در مقابل مفهوم عدل به کار می‌رود و همان‌گونه که برداشت عامه مردم از مفاهیم عدل و عدالت، با فهم سایر متفکران به‌ویژه فیلسوفان، قدری متفاوت است، در فهم ظلم و شناخت مصادیق آن نیز طبعاً اختلاف نظر وجود دارد. چه‌بسا گروهی از مردم، اموری را از مصادیق ظلم بدانند، ولی همان‌ها در نگاه اهل بینش، ظلم محسوب نشوند؛ مثلاً گروهی از مردم، اعطای

بورس تحصیلی به برخی دانشجویان را از مصادیق بی‌عدالتی می‌انگارند و نسبت بدان معترض‌اند؛ اما برخی مدیران و اساتید دانشگاه‌ها، اعطای چنین تسهیلاتی را به دانشجویان با استعداد و واجد توانایی خاص، لازم و ضروری می‌دانند و آن را جهت پیشرفت کشور، امری عادلانه به شمار می‌آورند. اساساً دامنه مفهومی ظلم و عدل نزد عوام، نسبت به تلقی عالمان و فیلسوفان بسی محدودتر است و یکی از دلایل اختلاف در فهم مصادیق این دو مفهوم متقابل، ناشی از فهم ابتدایی از آن دو است.

ابن‌سینا نیز همانند سایر متفکران، ظلم را در تقابل با عدل تعریف می‌کند و فهم ظلم را منوط به شناخت صحیح مفهوم عدل می‌داند؛ بنابراین بیش از آنکه درباره مفهوم ظلم سخن بگوید، به تبیین معنای عدالت پرداخته است. البته در آثار ابن‌سینا، تعریف خاصی از حقیقت عدالت نیامده است. ظاهراً او برای مفهوم عدالت، شأن مستقلی قائل نیست و آن را مفهومی مرکب از سه ارزش دیگر می‌پندارد. در نظر شیخ، عدالت محصول اجتماع سه صفت عفت و شجاعت و حکمت است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۹۰).

ابن‌سینا در ادامه، هر یک از آن سه صفت را تبیین کرده و آنها را به ترتیب، حد اعتدال در سه قوه شهوت و غضب و عقل دانسته است.^۱ از بیان صریح او، چندین نکته مهم برداشت می‌شود که با بحث پیش رو ارتباط وثیقی پیدا می‌کند:

اول آنکه ابن‌سینا در بدو سخن، به دوری از افراط و تفریط تصریح می‌کند که این معنا برابر با اعتدال است؛ پس در نظر ابن‌سینا، تمایز چندانی میان عدالت و اعتدال وجود ندارد، جز اینکه عدالت، اعم از اعتدال است. در واقع شیخ، عدالت را شامل اجتماع سه‌گونه اعتدال می‌داند: اعتدال در شهوت (عفت)، اعتدال در غضب (شجاعت)؛ اعتدال در عقلانیت (حکمت).

دوم اینکه پرهیز از افراط و تفریط در اخلاق یا گرایش به اعتدال، صرفاً اختصاص به امور فردی ندارد؛ بلکه ابن‌سینا آن را به سایر شاخه‌های حکمت عملی از جمله تدبیر منزل و کشورداری نیز تسری می‌دهد. به بیان دیگر، شیخ درصدد تنظیم روابط فرد در محیط خانواده و نحوه تعامل وی در جامعه بر پایه اعتدال در سه قوه محرکه است. ابن‌سینا در سطحی وسیع‌تر، همین الگو را برای صاحبان مناصب سیاسی در تنظیم قواعد کشورداری و حکمرانی دنبال می‌کند و قوام کشورداری را منوط به اجتناب مسئولان و مدیران حکومتی از افراط و تفریط در امور محوله می‌داند. در نظر ابن‌سینا،

۱- عین عبارت ابن‌سینا: «إذا تنزه عن طرفی الإفراط و التفریط فی الأخلاق، و توسط بینهما فلم یکن شبقا و لا خامداً فی القوه الشهوانیة بل یكون عقیفاً، فإن العفة توسط الشهوة. و لا یكون أيضاً متهوراً و لا جباناً بل یكون شجاعاً بحسب القوه الغضبیة، فإن الشجاعة تتوسط بین التهور و الجبانة. و كذلك له حکمة فی المعیسة و هی حسن التدبیر فیما بینه و بین غیره، إما بحسب أهل منزله الخاص و هو یتیم بین زوج و زوجه و والد و مولود و مالک و مملوک، و إما بحسب أهل المدینة فی المعاملات و فی السياسات إن کان له رتبة فی السیاسة؛ و هذه الحکمة توسط فی تدبیر نفسه و غیره دون الجربرة و البلاهة (ابن‌سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۹۰).

حرکت در بستر اعتدال، طریق دستیابی به عدالت اجتماعی است. البته در آثار شیخ، تعبیر «عدالت اجتماعی» و تعریفی مشخص از آن یافت نشد؛ اما فحوای سخنان او مفید معنای عام عدالت اجتماعی نزد اندیشمندان سنتی و به بیان دقیق‌تر، معنای کلامی و فقهی آن، یعنی «اعطای حق اجتماعی هر صاحب حقی به لحاظ شأنیت او» است.^۱

سوم آنکه ظاهراً در نگاه سینیوی، فرد و خانواده بر جامعه تقدم دارند. ابتدا فرد در محیط خانواده باید سه قوه شهوت و غضب و عقل خویش را تحت کنترل درآورد و آنها را از افراط و تفریط منزه دارد تا فردی تربیت‌یافته، برای حضور اخلاقی در جامعه و انجام معاملات اجتماعی شود. همچنین اگر فردی، صاحب‌منصب سیاسی شد و به اصطلاح امروزی جزو مسئولان یا مدیران کشور شد، با بهره‌مندی از روحیه اعتدالی، امور مربوط به حکمرانی را حل و فصل کند.

چهارم اینکه مراد ابن‌سینا از حکمت در شمار عفت و شجاعت، صرفاً حکمت عملی است، بلکه منظور شیخ از قوه عاقله و اعتدال در آن، عقل معیشتی است که تدبیر زندگی انسان را به عهده دارد. اساساً در حکمت نظری، اعتدال معنا ندارد؛ زیرا هرچه انسان در این عرصه، تکامل بیشتری بیابد، فضیلت بیشتری کسب خواهد کرد، ولی در حکمت عملی باید اعتدال رعایت شود و الا در صورت افراط یا تفریط در به‌کارگیری قوای محرکه، برخی ردائل اخلاقی دامن‌گیر شخص خواهد شد.

اینک با فهم مقصود ابن‌سینا از عدالت، می‌توان معنای ظلم و ظالم را از منظر او فهمید. از آنجاکه ابن‌سینا، عدالت را به جمع اعتدال در سه قوه محرکه تفسیر کرده است، در مقابل، ظلم را باید به معنای فقدان دست‌کم یکی از حالات سه‌گانه اعتدالی دانست. به بیان دقیق‌تر، در ادبیات سینیوی، ظالم فردی است که دست‌کم فاقد یکی از سه صفت عفت یا شجاعت یا حکمت باشد و یا به نحو ناقص آنها را دارا باشد و چون هر یک از این اوصاف، دارای مراتبی است، به موازات آن، ظلم نیز مراتب مختلف پیدا می‌کند. چنین فردی طبعاً بر محیط خانواده، آثار منفی می‌گذارد و در تعاملات اجتماعی، برای دیگران مشکل ایجاد می‌کند و در صورت کسب جایگاه سیاسی، مردم را از عدالت اجتماعی، محروم و جامعه را به فساد و عقب‌ماندگی سوق می‌دهد.

۱-۲- تمهیدات ابن‌سینا در وضع قانون جهان‌شمول

در آثار اغلب پیشینیان، هرگاه ظلم و بی‌عدالتی اجتماعی مطرح می‌شد، شرایط شخص حاکم و میزان دانش و عدالت وی مورد بحث قرار می‌گرفت؛ از این‌رو چندان به ظلم سیستمی در حکومت‌ها توجه

۱- البته امروزه تقریرات مختلفی از «عدالت اجتماعی» به‌ویژه در آثار جامعه‌شناسان دیده می‌شود ولی نزد ابن‌سینا، قدر متیقن معانی مختلف این اصطلاح مطرح بوده است. این معنا در باب شرایط قانون‌گذار نیز ملحوظ است که بیان آن خواهد آمد.

نمی‌شد. این رویکرد نه‌تنها در میان متکلمان و فقیهان شایع بوده، بلکه فیلسوفان سنتی و از جمله ابن‌سینا و پیشینیان وی نیز همین‌گونه رفتار کرده‌اند.

نمونه بارز این ادعا، ابونصر فارابی است که ابن‌سینا بیش از هر کس تحت‌تأثیر اندیشه‌های وی بود. او در *آراء اهل المدينة الفاضلة*، ریاست مدینه را شایسته‌ترین انسان کاملی می‌دانست که هم آمادگی تکوینی و طبیعی دارد و هم صفات و ملکات نیکوی اکتسابی (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۲)؛ اما چون در همه‌ی زمان‌ها از جمله دوران خودِ فارابی، چنین فردی یافت نمی‌شد، او قدری از ادعای خود کاست و انسان در مسیر کمال را نیز لایق ریاست جامعه دانست. فارابی شش شرط یا صفت برای حاکم مطلوب برمی‌شمرد: حکیم، عالم و عامل به شریعت، مجتهد و اهل استنباط، آگاه به مسائل و حوادث زمان خود، توان رهبری مردم برای عمل به شریعت و توان رزمی در حد فرماندهی نظامی (همان، ص ۱۲۴-۱۲۵). البته او بلافاصله خاطر نشان می‌کند که نمی‌توان شرط حکمت را با سایر شروط یادشده، مقایسه کرد و جامعه فاقد رهبر حکیم، قطعاً رو به نابودی و تباهی خواهد رفت (همان، ص ۱۲۶).

ابن‌سینا نیز به‌گونه‌ای ایده‌ی یادشده را درباره‌ی ریاست سیاسی انسان کامل پذیرفته است، لیکن او به‌صراحت بین قانون‌گذار و مجری قانون، تفکیک و در باب شرایط این دو، جداگانه بحث می‌کند. ابن‌سینا با کیاست خاصی، این بحث را در قالب «فلسفه نبوت» طرح می‌کند و برای اثبات ضرورت ریاست پیامبر بر جامعه، مبحث قانون و قانون‌گذار را پیش می‌کشد. او اساساً نبوت را از آن‌رو در عداد سایر شاخه‌های حکمت عملی طرح کرد تا در تبیین ساختار سیاسی و به‌ویژه تدوین قانون از آن بهره‌گیری، چه زعامت سیاسی در نظر ابن‌سینا، یکی از فروع نبوت است.

محصل استدلال شیخ بر این ادعا، در سه مقدمه مترتب ذیل خلاصه می‌شود:

الف. استمرار حیات و بقای نوع انسان، نیازمند مشارکت افراد با یکدیگر است و اساساً انسان، مدنی بالطبع است؛ یعنی انسان‌ها برای بقا و رفع احتیاجات خود، باید با یکدیگر تعاون داشته باشند.
ب. عوامل مختلفی در ارتباطات همگانی آدمیان نقش دارند، ولی رکن وثیق ارتباطات اجتماعی، دادوستد است. طبعاً برای تحقق نظام‌مند تعاملات اجتماعی، نیازمند قوانینی جامع و عادلانه هستیم و جایز نیست که مردم را با عقاید و افکار متفاوت رها کرد.

ج. برای وضع قانون و اجرای آن، به قانون‌گذار و مجری عدالت نیاز است. مجری قانون الزاماً باید انسان باشد که به‌صورت طبیعی بتواند با انسان‌ها ارتباط برقرار کند؛ ولی وضع قانون جامع و عادلانه را نمی‌توان به انسان‌ها سپرد، زیرا هر فرد یا طبقه‌ای، عدالت را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که موافق سود خود یا طبقه متبوعش شود و در مقابل، هر قانونی را که در تضاد با منافع خود یا طبقه‌اش

باشد، آن را مصداق ستم و بی‌عدالتی می‌خواند؛ بنابراین باید قانون و قانون‌گذار، خارج از اختیار و انتخاب نوع بشر باشد/بن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۸-۴۸۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۰۹-۷۰۸).

آری، از آنجاکه ابن‌سینا ضرورت زندگی اجتماعی را مقدمه اثبات نبوت قرار داده، در فلسفه سیاسی وی، از همان ابتدا سیاست با نبوت همراه شده است. به باور او، انسان‌ها دانش و صلاحیت لازم را برای تدوین قوانین جامع و عادلانه ندارند. اساساً ابن‌سینا به دنبال قانونی است که برای همه جوامع بشری معتبر باشد و اهل هر شهر و دیار، با هر زبان و فرهنگی بتوانند امور اجتماعی خود را بر پایه آن قانون به‌پیش برند. اما چون دو معضل ضعف دانش و تراحم منافع، در سیاستمداران و حتی نخبگان هر جامعه‌ای وجود دارد، به نظر شیخ، هیچ‌یک از آنها شأن قانون‌گذاری ندارند.

ابن‌سینا در ادامه، به نکته مهم و اختلاف‌برانگیزی اشاره می‌کند که طرح آن از فیلسوف بزرگی نظیر وی، بسی حائز اهمیت است. او می‌گوید: به‌وضوح شاهدیم که خداوند به نیازهای جزئی بشر در بهبود زیست فردی او توجه دارد، مثل رویدن مو در محل ابروی انسان برای محافظت از چشم یا فرورفتگی کف پاها برای سهولت در راه رفتن؛ آیا ممکن است چنین خدایی، از وضع قوانین اجتماعی با آن‌همه اهمیت، دریغ کرده و مسیری مطمئن برای دستیابی بدان، تدارک ندیده باشد؟/بن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۸-۴۸۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۰۹-۷۰۸).

این استدلال گرچه امروزه مقبول اغلب اندیشمندان، به‌ویژه آشنایان با فلسفه جدید غرب و آراء نو در حوزه‌های جامعه‌شناسی و علوم سیاسی قرار نمی‌گیرد و آنان قوانین اجتماعی را به‌تبع تغییرات ساختاری جوامع و پیدایش تمدن‌ها و رشد علوم تجربی، اموری متغیر می‌دانند، ولی ظاهراً نزد ابن‌سینا امر مسلمی بوده و او برای محو بی‌عدالتی در جامعه و ممانعت از فاصله طبقاتی و مهار صاحبان قدرت، بازگشت به شریعت را توصیه کرده است.

ابن‌سینا برای اجرای قوانین الهی، در وهله نخست، پیامبر(ص) را همان انسانی می‌داند که شایسته تدبیر احوال مردم و انتظام‌بخشی به امور زندگی و معیشت آنان و درعین حال تأمین مصالح و تحصیل امور معنوی لازم برای معادشان است. در آثار شیخ، ملاک برتری شخص نبی نسبت به سایر انسان‌ها، تالّه و کوشش فراوان او برای تشبه به خالق متعال است/بن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۱۱).

به باور سینوی، پس از حیات پیامبر(ص) نیز باید به سراغ وصی او رفت. البته بیان شیخ در باب روش انتخاب و شناخت وصی پیامبر(ص)، بسی تأمل‌برانگیز است. او می‌گوید: گزینش خلیفه به دو صورت نص از سوی رسول خدا و انتخاب و اجماع اهل حل و عقد امکان‌پذیر است و البته نص، روش مطمئن‌تری است، اما اگر به هر دلیلی بر طبق نص، عمل نشد، باید کسی را انتخاب کنند که

واجد دو شرط علم و عقل باشد. در این میان، شخص عاقل‌تر بر شخص عالم‌تر ترجیح دارد و شایسته است که فرد عاقل‌تر، خلیفه و شخص عالم‌تر، مشاور او شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۲-۵۰۳).

۱-۳- ارزیابی آراء ابن‌سینا در باب وضع و اجرای قانون جهان‌شمول

ملاحظه شد که سخنان ابن‌سینا درباره حکومت و شرایط حاکم، همگی ناظر به قوانین الهی و اجرای آنها به دست پیامبر (ص) یا اوصیای او است و ایده‌های او برای امروز ما، چندان کارایی ندارد. عجیب آنکه ابن‌سینا خود نیز در عصر غیبت می‌زیسته و دوران عدم دسترسی به پیامبر و اوصیای او را به روشنی تجربه کرده، ولی در عین حال، مباحث چندان راه‌گشایی برای چنین موقعیتی مطرح نکرده است.

برخی اساتید معاصر به نقاط ضعف و ناکارآمدی فلسفه سیاسی ابن‌سینا توجه نشان داده‌اند؛ از جمله دکتر یثربی که پس از مقایسه آراء ابن‌سینا با پیشینیان وی، آراء شیخ را در باب سیاست، از جهات عدیده‌ای دچار مشکل می‌بیند. گزیده‌ای از آن ایرادها به این قرارند:

۱. ابن‌سینا حتی در حد فارابی به این مسئله مهم نپرداخته است. او در مورد جامعه مطلوب خود و جامعه‌های نامطلوب چیزی نمی‌گوید؛

۲. ابن‌سینا چون در دوران ختم نبوت می‌زیست و به تعالیم اسلام، به خصوص درباره سیاست و اخلاق توجه داشت، باید مسئله ختم نبوت را مطرح می‌کرد؛

۳. اظهارات ابن‌سینا به گونه‌ای است که هم پادشاهان می‌توانند به آن استناد جویند و هم طرفداران امام معصوم؛ زیرا او حاکمیت بعد از پیغمبر را هم با وصیت پیغمبر درست می‌داند که برابر با عقیده شیعه است و هم با اجماع، که برابر با عقیده اهل سنت است، اگرچه او وصیت را بهتر می‌داند (یثربی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹۵-۱۷۹۶).

از موارد بالا، اشکال نخست قدری مبهم به نظر می‌رسد و چه بسا بتوان شیخ را از آن تبرئه کرد؛ زیرا او به صراحت بیان کرده که جامعه مطلوب و مورد نظرش، جامعه‌ای است که بر پایه سنت نبوی اداره شود، لیکن چندان جوانب آن را شرح و بسط نداده و حتی تعیین نکرده است که چنین جامعه‌ای صرفاً جنبه ایده‌آلی دارد یا تحقق‌پذیر هم است.

انتقادات دیگر یثربی، نافی استنباط راهبردی عملی از آثار سینوی در قبال حاکمان ظالم و گذر از وضع کنونی به سوی جامعه ایده‌آل است. شیخ نه تنها در این باره طرحی نداده، بلکه گاه نظرهایی داده است که قابلیت زیادی برای توجیه تصدی مقامات سیاسی توسط افراد نالایق دارد؛ از جمله:

ابن‌سینا در صورت رقابت دو نفر بر سر حکومت، مبنای ترجیح را نه علم، بلکه عقل می‌داند. این معیار بیش از معیار علم، مورد بهره‌برداری مدعیان نیرنگ‌باز می‌تواند قرار گیرد؛ زیرا هر کس به

آسانی نمی‌تواند ادعای علم و دانش داشته باشد، اما به آسانی در سایه قدرت و سلطه، می‌تواند مدعی عقل و تدبیر باشد/همان، ص ۱۷۹۷.

جای پرسش است که ابن‌سینا با آن قوت فلسفی و بینش عمیق منطقی، چرا در باب سیاست، سخنانی نه چندان سنجیده و گاه ساده‌لوحانه اظهار کرده است؟

با قدری تأمل در احوالات شخصی و حوادث زندگی شیخ، چنین برمی‌آید که او پس از سرنگونی حکومت شیعی و اعتدال‌گرایی آل بویه و بر سر کار آمدن سلجوقیان، همواره تحت اذیت و آزار درباریان، به‌ویژه شخص سلطان محمود غزنوی بود/شهرزوری، ۱۳۸۹، ص ۳۴۱-۳۴۲؛ از این رو باید اذعان داشت که دست‌کم بخشی از سخنان ابن‌سینا در باب سیاست، تابع شرایط محیط یا هراس از درباریان سلجوقی بوده است، همان چیزی که در اصطلاح دینی از آن به تقیه یاد می‌شود.

به‌هرحال، به‌رغم نتایج برخی پژوهش‌ها که بدون ذکر هیچ شاهدهی، ابن‌سینا را فیلسوفی منتقد نظام‌های سیاسی عصر خود انگاشته‌اند/علی‌یاری، ۱۳۹۷، ص ۱۲۴، در آثار سینوی بحث خاصی در این باره ملاحظه نمی‌شود. از قضا توصیه مهم شیخ که هم در فحوای آراء او حضور دارد و هم در نوع رفتار وی با حاکمان و درباریان فاسد ملاحظه می‌شود، مدارا با آنان، عدم مخالفت صریح و پرهیز از رفتارهای هیجانی و شورش است. اساساً براندازی یک نظام حکومتی در فلسفه سیاسی ابن‌سینا، جایی ندارد.

۲- آراء کانت در باب عدالت اجتماعی و قانون جهان‌شمول

در میان آثار قلمی ایمانوئل کانت، سه اثر شامل بنیادهای تفکر فلسفی او است: *نقد عقل محض*، *نقد عقل عملی* و *نقد قوه حکم*^۱. این آثار را به ترتیب، نقد اول و نقد دوم و نقد سوم نامیده‌اند/رشدی‌یان، ۱۳۸۸، ص ۱۲. اما به‌جز قطعه‌ای کوتاه در نقد اول و بخشی کوتاه در نقد سوم، که توضیح آنها خواهد آمد، عنوانی ناظر به فلسفه سیاست در آن آثار دیده نمی‌شود. البته کانت در مباحث مربوط به متافیزیک اخلاق و مبانی آن، قدری به سیاست و اصول حکمرانی و غایت‌نهایی آن پرداخته است. مقالات انگشت‌شماری نیز درباره سیاست و تاریخ از این فیلسوف آلمانی به جا مانده که مهم‌ترین آنها، «معنای تاریخ کلی در غایت جهان‌وطنی»^۲ است.

۱- این آثار به ترتیب در سال‌های ۱۷۸۱م، ۱۷۸۸م، ۱۷۹۰م تألیف شده‌اند.

۲- این مقاله ظاهراً مهم‌ترین نوشتار روشمند کانت در فلسفه سیاسی است. کتاب *رشد عقل* که در پیشینه تحقیق بدان اشاره شده، محصول ترجمه و شرح فارسی همین مقاله است.

البته از برخی مطالب انسان‌شناسانه کانت نیز نباید غفلت ورزید، مثلاً سخنان دامنه‌دار وی در رساله «انسان‌شناسی از منظر عمل‌گرایی»، بستر طرح برخی تعریف‌ها و مفاهیم نو در مورد اجتماع و سیاست را فراهم آورده است. کانت در آن اثر، نگاه ذات‌گرایانه به انسان را کنار می‌نهد و با نگاه تاریخی، جهاتی نظیر پیشینه خانوادگی و تعلیم و تربیت و حضور انسان در اجتماع و نقش وی در فرایند تمدن بشری را پیش می‌کشد (Kant, 1996, p. 9-20).

نوشته‌های سیاسی کانت، برخلاف آثار بنیادی وی، اختصاص به فیلسوفان و دانش‌پژوهان ندارد، بلکه به لحاظ محتوایی مخاطبان بیشتری از سایر گروه‌های علوم انسانی را شامل می‌شود. برخی مطالب نیز به‌طور مکرر در آثار او آمده است؛ گویا فیلسوف آلمانی هر بار مقاله‌ای درباره سیاست و جامعه و سیر تطورات تاریخی آنها می‌نوشت، بسیاری از ذهنیات خود را به روی کاغذ می‌آورد و چندان برای او اهمیت نداشت که برخی مطالب را پیش‌تر در کتاب یا رساله‌ای بیان کرده است؛ از این‌رو، نظریات کانت درباره مفاهیم اساسی فلسفه سیاست، نظیر فرد، جامعه، حق، تکلیف، قانون، جمهوری، آزادی، عدالت، به‌طور منظم دسته‌بندی نشده‌اند؛ بلکه او در هر مقاله، یکی از آن مفاهیم را اصل قرار می‌دهد و سایر مفاهیم را در شرح آن مطرح می‌کند/محمودی، ۱۳۹۵، ص ۳۵-۳۶.

۲-۱- ملازمت عدالت اجتماعی با آزادی در ایده نظام کامل دولت

کانت در نقد اول، نظریه نظام کامل دولت را مطرح می‌کند، ایده‌ای که به تصریح خود او متخذ از آراء فلسفه سیاسی افلاطون است. بر پایه این دیدگاه، برای تأمین آزادی اجتماعی هر فرد به میزان سایر افراد جامعه، تدوین یک قانون اساسی منسجم ضرورت دارد، به‌گونه‌ای که این قانون، پایه و اساس سایر قوانین آن جامعه شود و ساختار نظام سیاسی نیز به پشتوانه آن شکل گیرد. به باور کانت، چنین ایده‌ای گرچه خوب و کامل است، ولی خیلی آرمانی و دور از دسترس می‌نماید و از این‌رو هیچ‌گاه در جامعه محقق نخواهد شد؛ ولی تمام دولت‌ها و مردم باید برای تقرب بدان الگو بکوشند تا به تدریج، نظام قانون‌گذاری و حکمرانی به سمت عقلانیت تام گام بردارد (کانت، ۱۳۶۲، ص ۴۰۴-۴۰۵).
توجه به دو نکته در اینجا حائز اهمیت است:

نخست آنکه کانت از دریچه «آزادی» به «عدالت اجتماعی» می‌نگرد و اساساً عدالت اجتماعی را به‌مثابه آزادی به‌حسب استحقاق هر انسان می‌داند. مراد فیلسوف از آزادی متناظر با عدالت اجتماعی، آزادی بیرونی (Outer freedom) است نه آزادی درونی (Inner freedom) که در بحث اخلاق فردی مطرح است. اساساً در نظر کانت، آزادی دو کاربرد مختلف دارد:

- آزادی درونی به معنای «آزادی از» قوانین طرح شده به دست دیگران.
 - آزادی بیرونی به معنای «آزادی برای» طرح قوانین که بیانگر توانایی فرد در امر قانون گذاری است (Caygill, 1995, p.207).

دوم اینکه سخن کانت نشان می‌دهد که او عقلانیت و به تبع آن عدالت و مشروعیت یک نظام سیاسی را، امری تشکیک‌پذیر و دارای مراتب می‌داند. به نظر او، معیار سنجش نظام‌های سیاسی، اصول و احکام ثابت و پیشینی عقل‌اند که مستقل از تجربیات بشری هستند. نکته دقیق کانت آنکه نظریه نظام کامل دولت، گرچه یک امر آرمانی و دست‌نیافتنی است، ولی باید در مقام عمل سرمشق قرار بگیرد و نباید آن را به‌تمامه کنار گذاشت.

در کتاب تقد سوم نیز به اهمیت قانون جامع برای عقلانی کردن اداره اجتماع توجه شده است. کانت در این اثر، مضرات فقدان قانون را یادآور می‌شود و پس از اشاره به ناملایمات طبیعی، گرفتارشدن انسان‌ها به اختناق ناشی از حکومت‌های خودکامه و وحشی‌گری در جنگ‌ها را مصیبت دوم انسان‌ها می‌خواند. کانت می‌گوید: برای رهایی از معضل اخیر، باید سامانی از روابط متقابل در قالب جامعه مدنی تأسیس شود تا در پرتو آن قدرت قانونی بتوان از سوءاستفاده آزادی‌های متنازع قدرتمندان سلطه‌طلب و سایر زیاده‌خواهان جلوگیری کرد؛ در این صورت، زمینه برای رشد حداکثری استعدادهای طبیعی افراد فراهم خواهد شد (کانت، ۱۳۸۱، ب، ص ۴۰۷).

به نظر کانت، این روند قانونی باید به‌گونه‌ای گسترش یابد که به یک کل جهان‌وطن منتهی شود؛ بدین معنا که نظامی از همه کشورهای درگیر و در معرض خطر صدمات متقابل، تشکیل شود تا از تزاخم منافع قدرت‌های خودکامه جلوگیری کند و از روابط خصمانه آنها بکاهد؛ بدین ترتیب می‌توان از بروز جنگ و صدمات ناشی از آن جلوگیری کرد. درواقع، فقدان نظام جامع مدنی و جهان‌شمول، زمینه را برای قدرت‌نمایی و سلطه‌طلبی حکومت‌ها فراهم می‌کند (همان، ص ۴۱۰).

۲-۲- تمهیدات کانت در فرایند تدوین قانون جهان‌شمول

کانت، گرفتارشدن آدمیان به دست قدرت‌های خودکامه و استبدادی را از اهم مشکلات آنها می‌پندارد. او بروز جنگ‌ها را معلول جاه‌طلبی و ثروت‌اندوزی دانسته است و برای رهایی از آن، تدوین قانون جامع مدنی و تعمیم آن در سطح نظام بین‌المللی را پیشنهاد می‌دهد. اوج این نگاه جهانی را می‌توان در مقاله «معنای تاریخ کلی در غایت جهان‌وطنی» مشاهده کرد. کانت در این اثر، حرکت تاریخ را از نقص به کمال، از توحش به تمدن و از حالت تنازع به تعادل می‌داند. این مقاله مشتمل بر

نه اصل است که بنا بر یک ترتب منطقی، چهار اصل اول آن، ناظر به ایده انسان‌شناسی و هدفداری طبیعت است و پنج اصل بعدی به علم سیاست مربوط می‌شود.

خلاصه محتوای اصول چهارگانه کانت در باب «نظام عام طبیعت» بدین قرار است:

اصل اول. استعدادهای طبیعی هر یک از موجودات، سرانجام به‌طور کامل و مطابق غایت خویش به فعلیت خواهند رسید؛ چه در غیر این صورت، با یک طبیعت فاقد غایت و جهانی تصادفی مواجه خواهیم بود.

اصل دوم. استعدادهای طبیعی انسان که به کارکرد عقل وی مربوط می‌شود، فقط به واسطه نوع انسان، به تکامل می‌رسد نه به‌صورت انفرادی؛ طبعاً این سیر تکاملی با غایت طبیعت مطابقت دارد. اصل سوم. طبیعت اراده کرده است که تمام امکانات موجود در نظم مادی، همگی از وجود انسان نشئت بگیرد و او فقط در سعادت‌ی سهیم شود که فارغ از غریزه، محصول عقل وی باشد. اصل چهارم. طبیعت از طریق ایجاد تضاد در جوامع بشری، به دنبال تحقق کمالات نوع انسان است (کانت، ۱۳۸۱/الف، ص ۱۱-۱۴).

فهم چارچوب فلسفه سیاسی کانت که در اصول پنجم تا نهم مقاله یادشده، بیان شده است، بر اصول مربوط به غایت‌مندی طبیعت و نقش انسان مبتنا دارند و کانت در تبیین دیدگاه‌های سیاسی خویش، به‌طور مکرر بر هدفداری نظام عام طبیعت استناد می‌کند.

فیلسوف آلمانی در اصل پنجم، همان ایده «جهان‌وطنی» را تشریح می‌کند:

مسئله بزرگ نوع انسان که طبیعت، راه‌حل آن را به او نشان می‌دهد، عبارت است از دستیابی به یک نظام حقوقی فراگیر در جامعه مدنی که عالی‌ترین کار طبیعت برای نوع انسان است، زیرا طبیعت فقط به واسطه انسان می‌تواند اهداف و غایات خود را به مرحله شکوفایی و اجرا درآورد. انسان که در حالت طبیعی شیفته آزادی بی حد و مرز است، به‌موجب یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر، ملزم به ورود به وضعیت مدنی است. این درواقع بزرگ‌ترین ضرورت‌ها است که از ذات خود انسان برآمده است؛ زیرا تمایلات او اجازه نمی‌دهند که انسان در حالت آزادی توحش، بتواند مدتی طولانی به زندگی خود ادامه دهد (همان، ص ۱۶).

کانت در اصل ششم، ما را به مشکل اصلی ایده مزبور توجه می‌دهد. او می‌گوید: انسان در مقام هم‌زیستی با هم‌نوعان خویش، ناگزیر به سرور یا آقا احتیاج پیدا می‌کند؛ زیرا طبع اولیه آدمیان، سوءاستفاده از آزادی و زیاده‌خواهی است و حتی باوجود قانون نیز انسان‌ها گاه تلاش می‌کنند که قانون را دور بزنند یا خود را از مفاد آن معاف دارند؛ از این‌رو برای اجرای قانون در جامعه جهانی، وجود سروری عادل برای مدیریت جامعه ضرورت دارد. از آنجا که چنین مدیری، حتماً باید از نوع انسان و

حاصل پرورش و تربیت خود او باشد، این سرور نیز به نوبه خویش، باید مورد نظارت قرار گیرد که این امر، دور باطلی را به وجود می‌آورد؛ معضلی که متفکران برای رفع آن، نظریه‌پردازی‌ها کرده‌اند، ولی این مجموعه تلاش‌ها هنوز به راه‌حل روشنی منتهی نشده است/همان، ص ۱۷).

کانت پس از اعتراف به این معضل، نه تنها برای رفع آن، راه‌حل مشخصی بیان نکرده، بلکه حل کامل آن را غیرممکن خوانده است؛ او صرفاً به حل نسبی و تدریجی این معضل امید دارد و می‌گوید: دلیل بر اینکه این غایت در آینده تحقق خواهد یافت، این است که انسان برای تحقق آن احتیاج به مفهوم دقیق‌تری از ماهیت یک قانون اساسی ممکن و تجربه بیشتری از امور عالم و از همه بالاتر اراده خیری که آماده باشد دستاوردهای این تجربه‌ها را بپذیرد، خواهد داشت؛ اما این عوامل سه‌گانه بسیار دشوار و دیرهنگام و پس از کوشش‌های ناموفق مکرر، به هم خواهند پیوست/همان، ص ۱۸).

به نظر می‌رسد که پاشنه آشیل طرح کانت، همین نکته‌ای است که خود صادقانه در اصل ششم بیان داشته است. او در این اصل، صرفاً بر یک معضل اساسی انگشت نهاده است، بدون آنکه راه‌حل روشنی برای رفع آن بیان دارد. ظاهراً همین معضل حل‌نشده، دلیل عدم طرح دستورالعمل از سوی کانت، برای عبور از وضع موجود و رسیدن به وضع مطلوب است. واقعاً پرورش چنان سرور و آقایی برای مدیریت جامعه، چگونه می‌تواند به دست خود بشر تحقق پیدا کند و چه کسانی و به چه شیوه-ای، قادر بر کنترل و نظارت بر او خواهند بود؟ و خود این ناظران چگونه شناخته می‌شوند؟

ظاهراً انتقاد برخی از متفکران بر انتزاعی بودن برخی اصول فلسفه اخلاق کانت، از حیث نامرتب‌بودن آنها با واقعیات عینی جوامع انسانی، بر فلسفه سیاسی او نیز وارد است؛ چنانکه ژاک لکان، روان‌شناس و فیلسوف معاصر فرانسوی در مقاله‌ای توضیح می‌دهد که ایده‌های خاص کانت در فلسفه اخلاق، گویی در محیط خلأ طراحی شده‌اند و او به پیشینه‌های تاریخی و فرهنگی جوامع انسانی بی‌توجه بوده است؛ به همین جهت، کانت به صورت‌گرایی در طرح نظام اخلاقی متهم می‌شود که نتیجه آن، این است که انسان‌های مسخر در فرهنگ و تاریخ و آداب و رسوم قبیله‌ای خویش، نمی‌توانند ایده‌های وی را اجرا کنند (Lacan, 2006, p. 645-668).

کانت در اصل هفتم، شرط دیگری از تحقق قانون مدنی کامل را بررسی می‌کند. به باور او، برای دست یافتن به این مهم، ابتدا لازم است ارتباط خارجی حکومت‌ها با یکدیگر قانون‌مند شود/همان). در واقع، همان چیزی که آدمیان را از زندگی قبیله‌ای به شهری و تشکیل حکومت برانگیخته، در ادامه حکومت‌ها را به تأسیس جامعه مشترک المنافع از ملت‌های مختلف برمی‌انگیزد. فهم جامعه مشترک، مستلزم فهم ارتباط خارجی قانون‌مند بین حکومت‌ها است و درک این ارتباط مهم، مستلزم فهم

حقوق بین‌الملل است که منافع مشترک حکومت‌ها را تأمین می‌کند. این حقوق در تاریخ فلسفه سیاسی، به تدریج از دل قانون طبیعی برآمده‌اند/صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۴).

تصریح کانت بر عبور از زندگی قبیله‌ای به شهری و به دنبال آن، لحاظ چندین شهر به یک کشور و ...، گویای مقصود او از عبارت جهان‌وطنی در عنوان رساله موردنظر است. در واقع، قانون جامع باید دائرمدار منافع مشترک همه انسان‌ها به‌عنوان اعضای جامعه واحد جهانی باشد.

اصل هشتم کانت، در واقع نتیجه اصل هفتم است نه قاعده‌ای کاملاً نو. این اصل می‌گوید: تاریخ حیات بشری را می‌توان بستر تحقق طرح پنهان طبیعت غایت‌مند دانست که هدف آن، تثبیت یک نظام سیاسی کامل داخلی و به دنبال آن، یک نظام جامع بین‌المللی است؛ اما باید در نظر داشت که همه استعدادهای طبیعت، تنها در نوع انسان، پرورش می‌یابد و به تدریج از افراد انسانی ظهور می‌کند. در این صورت، فلسفه هم می‌تواند به دوران رجعت و حکومت انسان‌های والا همچون مسیح باور داشته باشد، اما این دوران برای فلسفه به‌گونه‌ای است که با شناخت درست معنای آن، می‌توان در تسریع جریان تحقق آن کوشید/کانت، ۱۳۸۱/الف، ص ۲۲-۲۳).

۲-۳- ارزیابی غایت‌نهایی کانت در تدوین قانون جهان‌شمول

کانت در اصل نهم مقاله «معنای تاریخ کلی در جهان‌وطنی»، رسالت فیلسوف واقعی را تلاش فراگیر برای تحقق وحدت انسانی می‌داند. او توضیح می‌دهد که اگر غایتی عقلانی برای نوع انسان لحاظ نشود، گونه‌ای ناامیدی، تنگنا و بیهودگی برای نوع انسان پدید می‌آید که چندان خوشایند خردمندان نیست؛ از این‌رو فیلسوف راستین کسی است که تاریخ کلی جهان را مطابق با طرح طبیعت، برای تکامل وحدت مدنی نوع انسان به تصویر کشد و در جهت تحقق آن بکوشد/کانت، ۱۳۸۱/الف، ص ۲۵).

این نکته از منظری دیگر نیز می‌تواند ظرفیت تحمل انسان‌ها را در برابر مشکلات سیاسی و اجتماعی بالا برد. وقتی کانت می‌گوید: طبیعت صرفاً از طریق نوع انسان می‌تواند به‌غایت والای خویش برسد و دلیل این مطلب را وجود عنصر عقل و شعور و آگاهی در این نوع می‌داند، بسی جایگاه انسان را در عالم خلقت، بالا برده است. طبعاً چنین جایگاه و چنان مسئولیتی، مشکلاتی نیز به همراه خواهد داشت؛ از جمله، دادگاه‌هایی که در آن، متفکران و نخبگان به جرم گفتن یا نوشتن سخنان روشنگرانه یا مطالبی برخلاف خرافات مشهور محاکمه، و محکوم به حبس یا تبعید یا حتی اعدام می‌شوند، همگی حاصل آن جایگاه رفیع و آن مسئولیت ارزشمند است و الا در سایر انواع موجودات، نه سخنی از شکنجه و تبعید است نه زندان و اعدام. این مشکلات فقط به نوع انسان

اختصاص دارد و بهای شعور و آگاهی و خردورزی او است. در واقع، طبیعت غایت‌مند، انسان را به کلوجه عقل و آزادی و عدالت‌خواهی فریفته است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که اندیشه‌های سیاسی فیلسوفان، اغلب تحت‌تأثیر دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی زمانه او است. این مطلب درباره کانت نیز، به روشنی صادق است. نکته قابل تأمل آنکه در آموزه‌های سیاسی کانت، در باب نوع مواجهه مردم با حکومت‌ها، گاه با تناقضاتی مواجه می‌شویم که حاکی از دل‌مشغولی‌های کانت، نسبت به مسئله امنیت است. اساساً این مسئله، فضای بزرگی از ادبیات سیاسی کانت را اشغال کرده است. نمونه آن تناقضات اینک:

کانت از یک سو نافرمانی و مقاومت گروهی در برابر فرمانروایان خودکامه را مردود می‌شمارد؛ از سوی دیگر، حکومت را داور نهایی رسیدگی به اختلاف‌ها و ستیزه‌های میان مردم و زمامداران می‌شناسد. البته مردم حق دارند به حکومت شکایت برند و خواستار رسیدگی دادگرانه شوند. این شکایت، در واقع شکایت مردم از مردم و یا بخش‌هایی از حاکمیت است، اما هرگاه مردم از تمامیت قدرت سیاسی ناراضی باشند، دیگر از دشمنان به دوستان شکایت نمی‌برند. آنان باید از دوستان دیروز و دشمنان امروز شکایت کنند، اما نمی‌دانند که این شکایت را باید به کجا ببرند (محمودی، ۱۳۹۵، ص ۴۸۶).

البته امروزه در علوم سیاسی، هرگاه صحبت از ساختار حکومت و نوع مواجهه آن با مردم جامعه می‌شود، دو مفهوم «آزادی» و «حقوق» تبلور پیدا می‌کنند. مفهوم «آزادی» که از عصر روشنگری در ادبیات سیاسی متداول شد، همواره مورد توجه اهل تفکر به‌ویژه جامعه‌شناسان و سیاستمداران بوده است. می‌دانیم در دوران معاصر، از معنای آزادی بسیار سوءاستفاده یا دست‌کم سوءبرداشت شده است و گاه ملاحظه می‌شود که برخی از افراد به‌نحو حداکثری، احساس فقدان آزادی اجتماعی یا آزادی سیاسی دارند که این احساس برای اعصاب و روان فرد، مضر است و او را به سمت افسردگی پیش می‌برد.

کانت به‌حسب زمانه خویش، به مفهوم آزادی توجه داشته و در کتاب *باهمیت بنیاد مابعدالطبیعه/خلاق*، در این باره سخن گفته است؛ اما دستاورد سخنان او در تبیین مفهوم فلسفی آزادی قدری ناامیدکننده است، زیرا او به امتناع ادراک مفهوم آزادی رأی می‌دهد. دلیل کانت بر این ادعا آن است که برای درک مفاهیمی نظیر «آزادی»، ابتدا باید آن را در قالب قوانینی تصویرسازی کرد که موضوع آن قوانین را بتوان در تجربیات عینی مشاهده و بررسی کرد؛ حال آنکه آزادی مفهومی آرمانی است و در بستر قوانین طبیعت و تجربیات بشری، نمی‌توان به آن دست یافت. البته از آنجاکه اندیشیدن متفاوت از شناخت است، می‌توان درباره مفهوم آزادی اندیشید و آن را به‌عنوان پشتوانه‌ای عقلانی در

طرح مباحث اخلاقی به خدمت گرفت؛ بنابراین آزادی هیچ‌گاه نمی‌تواند به فهم و نظر درآید؛ زیرا به یاری هیچ تمثیلی نمی‌توان مثالی در پشتیبانی از آن آورد. این مفهوم، تنها به منزلهٔ پیش‌فرض ضروری عقل، معتبر است (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۳۰-۱۳۱).

کانت با آنکه از تحلیل مفهومی آزادی سر باز می‌زند، اما در عین حال، آن مفهوم آرمانی را پشتوانهٔ برخی اصول و قواعد اخلاقی خود قرار می‌دهد. او معنای آزادی را چندان تبیین نکرد، ولی برای تعیین حدود آزادی در آثار خود کوشید. فیلسوف آلمانی از قضا حدود آزادی را در تقابل با حقوق دیگران مشخص کرد. او آزادی را حق ذاتی انسان خواند. این سخن بدان معنا است که انسان از آن‌رو که انسان است، از حق آزادی برخوردار است و هیچ قدرتی حق سلب آزادی از انسان را ندارد، اما باید توجه داشت که آزادی انسان، امری نامحدود و خارج از قاعده نیست، بلکه حقوق دیگران همواره آن را تحدید می‌کند تا تعادل اجتماعی برقرار بماند. توضیح مطلب آنکه: حدود آزادی من تا آنجا است که به مرز آزادی شما تجاوز نکند، بلکه با آن به هماهنگی دست یابد. وقتی حق یک فرد با حق فرد دیگر تعارض پیدا می‌کند، قلمرو آزادی نفر دوم شکسته می‌شود و هماهنگی حق‌ها جای خود را به عدم تعادل و ناهماهنگی می‌دهد. البته حقوق در جامعهٔ قانون و با برخورداری از اعمال قدرت، در زندگی انسان‌ها معنی می‌یابد. بر پایهٔ حقوق، به هر کس آنچه سزاوار آن است می‌توان داد و در برابر تجاوز دیگران، به او ایمنی بخشید (محمودی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۵).

به نظر می‌رسد، تبیین نسبی حدود آزادی در فلسفهٔ کانت، از مهم‌ترین آموزه‌های این فیلسوف، برای انسان معاصر به شمار می‌آید؛ زیرا امروزه در برخی موارد که ادعای سلب آزادی فرد در اجتماع می‌شود، در واقع حقوق دیگران نادیده گرفته شده است و صرفاً احساس عدم آزادی وجود دارد. اساساً نزد کانت، آزادی به معنای رهایی از سلطهٔ قوانین اخلاقی و قراردادهای اجتماعی نیست. او با معنای افسارگسیختهٔ آزادی در عرف مردم مخالف است و همواره آزادی انسان را در پرتو نظام اخلاقی پویا و برقراری عدالت اجتماعی تحدید می‌کند.

۳- مقایسهٔ آراء ابن‌سینا و کانت دربارهٔ قانون جهان‌شمول و عدالت اجتماعی

برای مقایسهٔ روشمند میان اندیشه‌های دو فیلسوف، ابتدا لازم است قدری پیشینه‌های فکری آن دو را برجسته کرد تا داور ما دربارهٔ آراء سیاسی آنان، فارغ از سوگیری‌های غیرعلمی انجام پذیرد. ابن‌سینا وارث تفکر مشائی فارابی و شارح بزرگ برخی آراء او است، اما همان‌گونه که فارابی به نحو ناخواسته تحت‌تأثیر افکار افلوپین قرار داشت و به‌ویژه از محتوای *ثولوجیا*، برای سامان‌دهی

نظام فلسفی خویش بهره برد، شیخ نیز به تبع او تحت تأثیر اندیشه‌های اشراقی افلوپین قرار گرفت؛ از این رو باید وی را یک فیلسوف مشائی - اشراقی و درعین حال، مبتکر طرح برخی از مسائل دانست (کرین، ۱۳۸۷، ص ۲۰۴-۲۰۵)؛ اما کانت فیلسوفی عقل‌گرا و اخلاق‌مدار است و نشانه چندی از تفکر اشراقی در مصنفات وی دیده نمی‌شود. کانت از میان فیلسوفان یونانی، بیش از همه به ارسطو و شارحان وی توجه داشته، گرچه در مقام تنظیم نظام فکری خود، معرفت‌شناسی ارسطویی را به‌طور جدی نقد کرده است. البته این نقادی‌ها سال‌ها پیش از تولد کانت، با ظهور دکارت آغاز شده و در دو حوزه «اصالت عقل» و «اصالت تجربه»، خرده‌گیری‌های فراوانی به نظام ارسطویی انتشار یافته بود و کانت، وارث نقدهای مختلف فیلسوفان پس از دکارت، بر شاکله نظام ارسطویی است (فروغی، ۱۳۸۵، ص ۴۰۲-۴۰۴).

ابن سینا وارث تفکر ارسطویی - افلوپینی از طریق معلم ثانی است و در آثار خود، به دنبال تبیین دیدگاه‌های ارسطو و تکمیل آن است، ولی کانت نقدهای متفکران عصر رنسانس را بر تفکر ارسطویی پیش رو دارد و خود نیز به دنبال نقد بیشتر آن نوع تفکر و گشودن مسیری جدید است.

ابن سینا بیشتر در زمینه منطق و فلسفه نظری به تأمل و پژوهش پرداخته و بخش کمتری از مباحث خویش را به حکمت عملی اختصاص داده است. او حتی به اندازه فارابی نیز، به حکمت عملی نپرداخته است، گرچه نوآوری‌هایی نظیر افزودن مبحث نبوت به حکمت عملی دارد؛ اما کانت ضمن تأثر از ارسطو و مکاتب اخلاقی پیشین، درباره حکمت عملی و به‌ویژه فلسفه اخلاق سخن گفته و قواعد جدیدی نیز مانند فلسفه حقوق، آورده است.

ابن سینا از حیث دینی، دل در گرو آموزه‌های توحیدی اسلام دارد و درصدد تبیین و دفاع فلسفی از مباحث الهیاتی است، دست‌کم از حیث طرح مسائل جدید در فلسفه، از عقاید اسلامی به‌ویژه کلام معتزله بهره فراوان دارد؛ اما در مقابل، کانت از عقاید مسیحیت فرار می‌کند و اساساً آراء اصحاب کلیسا را در نظام فلسفی خویش دخالت نمی‌دهد. این رویکرد، به فلسفه نظری کانت اختصاص ندارد، بلکه او در تقریر مباحث حکمت عملی نیز، همواره می‌کوشد تا اتقان مطالب را بر پایه قواعد اخلاقی و عقلانیت خاص خود، استوار سازد نه آموزه‌های کتاب مقدس.

درعین حال، هر دو فیلسوف در مواردی که با یک آموزه دینی موافق نیستند، از خود مخالفت صریح بروز نمی‌دهند و همواره سعی در مدارا با نهادهای مذهبی دارند. البته کانت از سوی مقابل نیز، هوای اهل کلیسا را دارد و سیاستمداران را از دخالت در امور داخلی کلیسا و مناسک و برنامه‌های عبادی آنان پرهیز می‌دهد. به باور کانت، قوانین و آداب و رسوم داخلی کلیسا باید به آموزگاران و

کشیشانی سپرده شود که مردم از روی رغبت و بدون اجبار بیرونی، بدان‌ها اقبال نشان داده‌اند
(Kant, 1991, p.150).

شبهات برجسته دیگری که بین ابن‌سینا و کانت ملاحظه می‌شود، توجه ژرف هر دو آنها به علوم طبیعی عصر خویش است. گرچه محتوای طبیعیات و فیزیک در دوران حیات این دو فیلسوف، بسی متفاوت‌اند، اما هر یک به نوبه خود، طبیعیات را مقدمه مباحث فلسفی خویش قرار داده‌اند. در واقع، ارتباط فیزیک با متافیزیک، یک اصل راهبردی مشترک در اندیشه‌های این دو فیلسوف محسوب می‌شود.

اکنون با لحاظ تصویر یادشده از پیشینه‌های فکری دو فیلسوف، بهتر می‌توان به داوری دربارهٔ آراء ایشان در باب عدالت اجتماعی و وضع یا تدوین قانون جهان‌شمول پرداخت. اساساً فیلسوفان هرگاه در باب اهداف حکومت مطلوب خویش سخن گفته‌اند، بیش از هر چیز بر اجرای «عدالت» در جامعه تأکید کرده‌اند؛ اما از همان دوران باستان، بر سر مفهوم عدالت و روش تحقق آن، اختلاف نظر جدی بوده است.

ابن‌سینا عدالت را محصول اعتدال در سه قوه محرکه شهوت و غضب و عقلانیت می‌داند. عادل، کسی است که در اعمال این سه قوه واجد اعتدال شود و به سه صفت عفت و شجاعت و حکمت متصف شود. ابن‌سینا برای تبیین عدالت سیاستمداران نیز از همین الگو پیروی می‌کند؛ بنابراین کسی که فاقد دست‌کم یکی از اوصاف سه‌گانه بالا باشد، ظالم به شمار می‌آید و شایسته زمامداری نیست، اما کانت در باب مفهوم عدالت، بحث عقلانیت را پیش می‌کشد و معیار عدالت را عمل بر طبق عقلانیت می‌داند. او به‌ویژه عدالت اجتماعی را از دریچه آزادی بیرونی، به معنای اختیار و توانایی برای جعل و تدوین قوانین تشریح می‌کند.

در گام دوم برای دستیابی به عدالت اجتماعی، هر دو فیلسوف بر عنصر «قانون» تأکید خاصی دارند و برخلاف بسیاری از متفکران متقدم، برای قانون اهمیت بیشتری نسبت به مجری قانون قائل‌اند. این توجه به‌گونه‌ای است که هر دو فیلسوف به ایده تدوین قانونی جامع برای همهٔ جوامع بشری سوق یافته‌اند. البته مراد آنان از جامعیت قانون، قدری با یکدیگر متفاوت است؛ در واقع، مراد ابن‌سینا از جامعیت قانون، صرف اعتبار آن برای همهٔ جوامع کوچک و بزرگ است؛ ولی کانت با لحاظ ایده جهان‌وطنی و منافع مشترک انسان‌ها، به قانون جامع نظر دارد و از این‌رو معنای جامعیت قانون در دیدگاه کانت، قدری خاص‌تر و مدرن‌تر به نظر می‌رسد.

این دو فیلسوف ضمن تأکید فراوان بر «قانون جامع شمول»، در باب وضع یا تدوین آن، مسیر واحدی را دنبال نمی‌کنند. برای فهم دقیق‌تر این دو نگاه متفاوت به قانون جامع، باید میان قانون‌گذار و حاکم جامعه یا مجری قانون، تمایز قائل شد تا تفاوت‌های مبنایی آن دو بهتر کشف شود. ابن‌سینا به دو دلیل، انسان‌ها را شایستهٔ تدوین چنین قانونی نمی‌داند: نخست آنکه هر یک از افراد انسانی، به همهٔ زوایای زندگی بشری و احوالات جوامع گوناگون علم ندارند (ضعف دانش)؛ دوم اینکه، هر انسانی به طبقهٔ اجتماعی خاصی تعلق دارد و منافع آن گروه را در نگارش قانون، مدنظر قرار می‌دهد (تزام منافع). براین اساس، فقط پیامبر، که با خداوند مرتبط است و صرفاً فرموده‌های وحیانی را در قانون‌گذاری لحاظ می‌کند، شایستهٔ حکمرانی بر جامعه است؛ اما کانت در عین توجه به آن دو معضل، بر آن است که خود انسان باید متحمل این امر شود و انسان‌های برتر و اندیشمند، قانون جامع را در بستر زمان و با کسب تجربیات و خطا و آزمون‌ها، تدوین کنند. طبعاً در این باره، نظر کانت به نخبگان جامعه به‌ویژه فیلسوفان است نه توده‌های مردم.

ابن‌سینا همچون اغلب متفکران پیشین، نسبت به ظلم سیستمی غافل است و صرفاً بر عدالت حاکم و کارگزاران وی تأکید دارد؛ زیرا او به تبع افلاطون و فارابی، تنها انسان کامل را شایستهٔ ریاست سیاسی بر مدینه می‌داند. در نگاه او چنین انسانی، شخص پیامبر یا وصی اوست؛ اما کانت نظریهٔ «نظام کامل دولت» را مطرح می‌کند تا فرآیند قانون‌گذاری و حکمرانی به سمت عقلانیت سوق یابد. در این نگاه، همهٔ جوامع انسانی، حکم یک وطن را پیدا می‌کنند و باید قانونی جامع برای همهٔ افراد انسانی تدوین کرد. البته کانت نیز تحت‌تأثیر اندیشه‌های افلاطون و تجربیات جوامع متقدم و معاصر خویش، در نهایت به وجود سرور و آقایی تربیت‌یافته تصریح می‌کند. او اذعان دارد که اغلب مردم به‌ویژه کارگزاران حکومتی، بدون حضور چنان سروری در رأس مدیریت جامعه، قانون را دور می‌زنند. در واقع سرور عادل و اخلاق‌مدار، ضامن اجرای قانون جامع است؛ اما این اشکال مطرح است که تا پیش از اجرای قانون جامع، تربیت آن شخص چگونه امکان‌پذیر خواهد بود.

ابن‌سینا در باب نحوهٔ تحقق عملی قانون جامع و عادلانه، طرحی نداده است. او اساساً در دوران ختم نبوت و عدم دسترسی به اوصیای پیامبر (ص)، چه‌بسا نگاه ایده‌آلیستی و آرمان‌گرایانه به این موضوع داشته است؛ ولی در عین حال از تصریح بر این نکته پرهیز کرده است، اما در سخنان کانت و طرح وی، تصریحات متعددی بر خصلت ایده‌آلیستی تحقق قانون جامع جهان‌وطنی ملاحظه می‌شود. باری، بر پایهٔ ایده‌های اصلی ابن‌سینا و کانت، تسلی هر دو به انسان‌هایی که کم‌ویش درگیر بی‌عدالتی حکومت‌های ظالم هستند، مژدهٔ بهبودی اوضاع در آیندهٔ بشریت است؛ البته باید اعتقاد به منجی آخرالزمانی را نیز به اندیشهٔ سینوی افزود تا به اجرای کامل شریعت نبوی به دست او امیدوار

بود؛ اما بنابر اندیشه کانتی، می‌بایست به رشد عقلانیت در نوع بشر امیدوار بود تا هم‌سو با تکامل طبیعی، به قانون‌های جامع‌تر برای دستیابی به جهانی واحد با سرورانی برتر نزدیک‌تر شد. با این‌همه، توصیه مشترک ابن‌سینا و کانت به انسان‌ها در شرایط فعلی - چنانکه زندگی عملی اینان نیز بدان گواهی می‌دهد - مدارا با حاکمان ظالم، عدم حرکات انتحاری برای سرنگونی آنان و صرفاً تلاش برای سوق دادن حکومت‌ها به قانون‌گرایی است؛ به‌ویژه کانت بر حفظ امنیت سیاسی و اجتماعی تأکید ویژه‌ای دارد. اینکه او آزادی را امری ذاتی انسان‌ها می‌شمرد، مرهم مؤثری برای التیام آزادی‌خواهانی است که سال‌ها برای تحصیل آزادی، به مبارزه با حکومت‌های ظالم پرداخته‌اند و در این مسیر، تبعید یا زندانی یا کشته شده‌اند. شاید دیدگاه کانت بتواند اساساً آنها را از انجام چنین مبارزاتی منصرف کند یا دست‌کم، آن رفتارها را قدری هدفمند سازد و تعدیل کند.

نکته پایانی آنکه، می‌توان ادعا کرد که تا به امروز، ایده سینوی هنوز محقق نشده و مورد آزمون قرار نگرفته است. اوصیای منصوص پیامبر که هم‌شان او بودند، هیچ‌گاه به‌عنوان وصی منصوص پیامبر (ص) حاکم جامعه نشدند و به‌عنوان شخص معصوم، نزد توده مردم مقبولیت نیافتند تا نتیجه آن در تحقق عدالت معلوم شود؛ ولی ایده کانت درباره «جهان‌وطنی» را فیلسوفان متأخر بعدی دنبال کردند و از جوانب گوناگون بررسی کردند. بعدها آن نگاه خاص، مبنای نظم دموکراتیک در برخی جوامع پیشرفته و سازمان ملل متحد قرار گرفت و تا حدودی در جوامع پیشرفته تحقق یافت و سود و زیان‌های آن طرح، قدری آشکار شد.

نتیجه‌گیری

از مقایسه آراء ابن‌سینا و کانت درباره قانون جهان‌شمول، نتایج ذیل به دست می‌آید:

الف. این دو فیلسوف همچون متفکران پیشین، در فلسفه سیاسی خویش بر معنای عام «عدالت اجتماعی» تأکید دارند. البته ابن‌سینا از طریق تبیین مفهوم «اعتدال» در قوای محرکه انسان، بدان معنا می‌نگرد، ولی کانت قدری پیچیده‌تر و از روزنه «آزادی» این مفهوم را تبیین می‌کند. نقطه عزیمت هر دو در این بحث، تأکید بر تدوین قانون جامع و عادلانه است و اختلاف اساسی آنان، بر سر وضع قانون و فرآیند تدوین آن است.

ب. ابن‌سینا و کانت ضرورت دستیابی به قانون جهان‌شمول را حتی بر مجریان عادل، مقدم می‌دانند. البته بین مراد دو فیلسوف از قانون جامع، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد. مقصود کانت از جامعیت قانون، درک کل جهان به‌مثابه جامعه‌ای واحد و لحاظ هر یک از انسان‌ها با هر نژاد

و فرهنگی، به‌عنوان شهروند جامعه واحد جهانی است؛ ولی منظور ابن‌سینا از جامعیت قانون، صرف اعتبار آن در جوامع مختلف انسانی بدون لحاظ وحدت جمعی آنها است.

ج. ابن‌سینا نوع انسان را به دو دلیل ضعف دانش و تراحم منافع طبقاتی، شایسته قانون‌گذاری نمی‌داند؛ از این‌رو در نظر شیخ، فقط خداوند شایسته قانون‌گذاری است و بدین‌ترتیب فلسفه سیاسی سینوی، با نبوت پیوند می‌یابد. او در نگاه اول، پیامبر (ص) را نه از باب عدالت‌ورزی، بلکه از حیث ارتباط وحیانی و تبیین قوانین الهی مهم می‌شمرد.

د. کانت در عین توجه به ضعف بالفعل دانش بشری و نقصان عدالت اخلاقی، بر آن است که انسان‌های فرهیخته باید متحمل امر قانون‌گذاری شوند و با کسب تجربه و تأکید بر آزادی و حقوق بشر، قانون جامع جهانی را تدوین کنند. طبعاً در این راه خطا و آزمون‌های فراوانی رخ می‌دهد، اما چون حرکت تاریخ همواره از نقص به کمال و از توحش به تمدن و از حالت تنازع به تعادل بوده است، سرنوشت محتوم جامعه بشری منجر به تدوین قانون جامع جهانی خواهد شد.

ه. مبنای هر دو فیلسوف در تبیین ایده «قانون جامع»، عقلانی است؛ البته کانت با عقلانیتی شبیه به تفکر معتزله و معطوف به وحی، به مسئله می‌نگرد، ولی کانت بر پایه الگوی متافیزیکی خاص و با تفکری خودبنیاد و معطوف به اخلاق، ابعاد مسئله را بررسی می‌کند.

و. نظریه «قانون جهان‌وطنی» کانت نیز همانند ایده ابن‌سینا درباره «حکومت انسان کامل» در دوران ختم نبوت، آرمانی و دست‌نیافتنی به نظر می‌رسد، اما در عین حال هر یک، نظریه خود را سرمشق خوبی برای تحقق عدالت اجتماعی و شاخص مناسبی برای سنجش میزان عدالت‌ورزی حاکمان می‌دانند.

ز. توصیه مشترک ابن‌سینا و کانت در مواجهه با حکومت‌های ظالم، مدارا با حاکمان، عدم حرکات انتحاری برای سرنگونی آنان و تلاش برای سوق‌دادن کارگزاران حکومتی به قانون‌گرایی است تا دوران مطلوب فرا رسد؛ از این‌رو هیچ‌یک، راهکار مشخصی برای عبور از وضع کنونی به وضع ایده‌آل ارائه نکرده‌اند. طبعاً دلیل سکوت ابن‌سینا، عدم دسترسی به پیامبر یا وصی او است و مشکل کانت نیز به تصریح وی، فقدان سروری آزاده برای نظارت بر تدوین و اجرای قانون جهان‌شمول است.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷م)، *أحوال النفس*، به تحقیق احمد فؤاد اهوانی، پاریس، دار بیلیون.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، به تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

_____ (۱۴۰۵هـ)، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

_____ (۱۳۷۹)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه،

تهران، دانشگاه تهران.

اخوان کاظمی، مسعود (۱۳۹۴)، «پیوستگی نبوت و سیاست در فلسفه سیاسی ابن سینا»، *دوفصلنامه*

انسان پژوهی دینی، ش ۳۳، قم، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی.

رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۸)، مقدمه بر *نقد قوه حکم*، اثر ایمانوئل کانت، تهران، نشر نی.

شکوری‌راد، ابوالفضل (۱۳۸۴)، *فلسفه سیاسی ابن سینا*، قم، عقل سرخ.

شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۹)، *کنز الحکمه (تاریخ العلماء)*، ترجمه ضیاء‌الدین دری، تهران، بنیاد

حکمت اسلامی صدرا.

صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۸)، *رشد عقل: ترجمه و شرح «معنای تاریخ کلی در غایت*

جهان‌وطنی»، اثر ایمانوئل کانت، تهران، نقش و نگار.

فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م)، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، با حواشی علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه

الهلال.

_____ (۱۹۹۶م)، *إحصاء العلوم*، با حواشی علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

_____ (۱۴۰۷هـ)، *التنبیه علی سبیل السعادة*، به تصحیح و شرح جعفر آل یاسین، بیروت، دار

المناهل.

_____ (۱۳۶۴)، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، مکتبه الزهرا.

فروغی، محمدعلی (۱۳۸۵)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.

علی‌یاری، حسن (۱۳۹۷)، «مبانی، روش‌ها و مؤلفه‌های فلسفه سیاسی ابن سینا»، *دوفصلنامه حکمت*

سینوی، دوره ۲۲، شماره ۵۹، ص ۱۰۹-۱۲۸.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱: *یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی،

تهران، علمی و فرهنگی.

کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران،

خوارزمی.

_____ (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸ الف)، «معنای تاریخ کلی در غایت جهان‌وطنی»، در *رشد عقل*، تهران، نقش و نگار.

_____ (۱۳۸۸ ب)، *نقد قوه حکم*، ترجمه از عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

کربن، هانری (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، کویر.

محمودی، سید علی (۱۳۹۵)، *فلسفه سیاسی کانت*، تهران، نشر نگاه معاصر.

یثربی، سید یحیی (۱۳۸۸)، *تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Caygill, Howard (1995), *Kant's Dictionary*, Oxford, Blackwell.

Lacan. Jacques (2006), "Kant with Sade", *Ecrits*, trans. by B. Fink, New York, Norton and company.

Kant, Immanuel (1991), *The Metaphysics of Moral*, trans. H. B. Nisbet, ed. H. S. Reiss, Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1996), *Anthropology from pragmatic point of view*, trans. By Robert, B. Loudon: Cambridge University Press.