

ORIGINAL ARTICLE

Analytical comparison of the attitude of ShahidMotahari and Immanuel Kant Regarding the concept of right and duty

Reza Mozaffari

Assistant Prof. of Department of
Jurisprudence and law, Payame
Noor University, Tehran, Iran.

Correspondence:
Reza Mozaffari
Email: r.mozafari@pnu.ac.ir

Received: 02 Feb 2024
Accepted: 28 Aug 2024

How to cite

Mozaffari, R. (2024). Analytical
comparison of the attitude of
ShahidMotahari and Immanuel Kant
Regarding the concept of right and
duty. SADRĀ'I WISDOM, 13(1), 137-
150.
(DOI:[10.30473/pms.2024.70472.2067](https://doi.org/10.30473/pms.2024.70472.2067))

ABSTRACT

The purpose of this article is to examine the comparative approach of the two Western and Eastern thinkers on the concept of right and obligation. The famous German philosopher Immanuel Kant in the Age of Enlightenment and contemporary Iranian philosopher MortezaMotahhari form the analytical-comparative method of this study. The present article shows that the position of both thinkers in their revolutionary contexts, the Enlightenment in 18th-century Europe and the Islamic Revolution of 57, reflected the most important issues and concepts related to right and obligation. Right and duty are two forces that are defined in terms of action and reaction in individuals. Although Kant tries to define the question of task by expanding the concept of rationality and constructing the structure of right based on reason and from its point of view, this approach, in Motahhari's thinking, becomes more complete in mediating the connection with theological teachings. Utilizing both the power of reason and religious doctrine helps to make Islamic philosophy more applicable to Kantian formalism. However, Kant's achievements in defining freedom and its relation to the absolute are important in the context of which many Western and Eastern thinkers have been influenced, and Motahhari is no exception.

KEYWORDS

epistemology, monotheistic ideologyreason, right, theology.

دوفصلنامه حکمت صدرايي

سال سیزدهم، شماره اول، پیاپی بیست و پنجم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳ (۱۵۰-۱۳۷)

DOI: 10.30473/pms.2024.70472.2067

«مقاله پژوهشی»

مقایسه تحلیلی نگرش شهید مطهری و ایمانوئل کانت در خصوص مفهوم حق و تکلیف

رضا مظفری

استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

رضا مظفری

رایانامه: r.mozafari@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۷

استناد به این مقاله:

مظفری، رضا (۱۴۰۳). مقایسه تحلیلی نگرش شهید مطهری و ایمانوئل کانت در خصوص مفهوم حق و تکلیف. دوفصلنامه حکمت صدرايي، ۱۳(۱)، ۱۵۰-۱۳۷.

(DOI: 10.30473/pms.2024.70472.2067)

چکیده

هدف مقاله حاضر بررسی تطبیقی و قیاسی رویکرد دو متفکر غرب و شرق در باب مفهوم حق و تکلیف است. ایمانوئل کانت فیلسوف مشهور آلمانی در عصر روشنگری و مرتضی مطهری فیلسوف و متأله معاصر ایرانی دو قطب این بررسی را که با روش تحلیلی-تطبیقی تهیه شده تشکیل می‌دهند. مقاله حاضر نشان می‌دهد که جایگاه هر دو متفکر نسبت به زمینه‌های انقلابی‌شان یعنی روشنگری در اروپای قرن هجدهم و انقلاب اسلامی ایران در سال ۵۷ خورشیدی مهمترین مسائل و مفاهیم مرتبط با حق و تکلیف را در آرای خود انعکاس داده‌اند. حق و تکلیف دو نیرویی است که به شکل کنش و واکنش در آحاد یک اجتماع مستقر و تعریف می‌گردد. اگرچه کانت تلاش می‌کند تا با بسط مفهوم عقلانیت و احداث ساختار حق بر اساس عقل و از نقطه عزیمت آن مسئله تکلیف را نیز تعریف کند، اما این رویکرد در تفکر شهید مطهری به میانجی پیوند خوردن با آموزه‌های الهیاتی روندی کامل‌تر پیدا می‌کند. بهره‌گیری از دو نیروی عقل و آموزه‌های دینی به فلسفه اسلامی کمک می‌کند تا انطباق عملی بیشتری نسبت به فرمالیسم کانتی داشته باشد. با این حال طبق نتایج حاصله دستاوردهای کانت در زمینه تعریف آزادی و نسبت آن با امر مطلق زمینه‌ای مهم است که بسیاری از متفکران غرب و شرق از آن تأثیر پذیرفته‌اند و شهید مطهری نیز از این قاعده مستثنی نیست.

واژه‌های کلیدی

الاهیات، تکلیف، جهانبینی توحیدی، حق، معرفت‌شناسی.



۱- مقدمه

اندیشه و ارائه تأملات نظری در باب سرشت، ماهیت و همچنین کارکرد مفاهیمی همچون «حق» و «تکلیف» در طول تاریخ هیچ‌گاه متوقف نشده است. این دو مفهوم هرچند ظاهراً به معنای اجتماع نیستند اما در بطن معنایی خود ردّ و نشانی از مفهوم اجتماعی بودن بشر دارند. اگر دیگری نباشد، تکلیفی برای انسان نمی‌توان متصور شد و اگر آدمی به تنهایی در این جهان فراخ می‌زیست، حق معنایی پیدا نمی‌کرد زیرا هر آنچه زیر گنبد آسمان وجود داشت از آن او بود. اما قضیه زمانی حادث می‌شود و بر دامنه بحث‌های موافق و مخالف پیرامون نظراتی که در باب آن ارائه می‌گردد افزوده می‌شود که پای حوزه‌های مختلفی از جمله سیاست، فلسفه، فرهنگ و حتی دین به میان می‌آید. هرچند بسیاری از این حوزه‌ها خود را در مقام ارائه‌دهندگان کامل‌ترین تبیین و تصریح در باب این مفاهیم نشان می‌دهند اما حقیقت این است که توفیق مضاعف از آن نگرشی است که کمترین نقصان را داشته باشد و این مسئله مقدور نخواهد شد مگر از راه استفاده از تمامی دستاوردهای فیزیکی و متافیزیکی.

۱-۱ مفهوم تاریخی حق و تکلیف

در یونان باستان اصالت با قوانین طبیعی بوده و در پرتو چنین نگرشی نسبت به انسان، چنین تصور می‌شده که انسان به‌طور ذاتی و طبیعی موجودی اجتماعی و جانوری سیاسی است (ارسطو ۱۳۵۸: ۵ و ۱۱۶) و پرسش اساسی درباره بهترین نظام یا جامعه مطلوب و آرمانی (یوتوپیا) بوده است. بحث بعدی، اندیشیدن راجع به وسایل مناسب جهت نیل به چنین غایاتی بوده و آن وسایل و روش‌ها را در قالب قانون طبیعی و انسانی بیان می‌داشتند. این قوانین، وظایف (Duties) انسان‌ها را در جهت نیل به غایات متصوره معین می‌کرد و در سایه این وظایف بود که حقوق انسان‌ها و بشر بیان می‌شد. یعنی به عبارت دیگر، انسان غایتی دارد که خارج از ماهیت و وجود خودش است و لذا برای رسیدن به آن آرمان و غایت می‌بایست وظایف و تکالیفی را انجام دهد. در این دوران، وجه مشترک اندیشه متفکران، اعم از فلاسفه و سوفسطاییان توجه خاص به «طبیعت» و «حقیقت» است. در مواجهه با این امور چند رویکرد وجود داشته است. رویکرد نخست رویکرد حکمایی چون هراکلیت (۴۸۰-۵۷۶ پیش از میلاد و طالس) و... بود که پیش از سقراط زندگی می‌کردند و هراکلیت بر این موضوع تأکید داشت که هر جریانی در جهان «اندازه‌ای» دارد و مقصود او از اندازه، مجموع حکمت و قانون و عدل است (عنایت، ۱۳۵۱: ۳-۷).

رویکرد دوم مربوط به سوفسطاییان در اواخر سده پنجم پیش از میلاد است که حقیقت را ضروری ندانسته و عقیده داشتند که حقیقت در جهان، به فرض وجود، قابل ادراک و شناخت نمی‌باشد (فروغی، ۱۳۸۳: ۱۸-۱۹). اما رویکرد سوم، رویکرد فلاسفه است که سقراط و افلاطون و ارسطو چهره‌های شاخص آن هستند و معتقد به لزوم تبعیت از نظام و دستگاهی هوشمند و جامع در طبیعت می‌باشند که مسیر حرکت انسان‌ها به سمت سعادت را مشخص می‌کند. ارسطو معتقد بود که طبیعت هر چیز در کمال آن است و بنابراین، هرگاه چیزی اعم از انسان یا حیوان به مرحله کمال خود می‌رسد آن چیز طبیعی است و رسیدن به غایت در هر پدیده‌ای، در واقع رسیدن به بهترین و برترین خیر در آن پدیده است. (ارسطو، ۱۳۵۸: ۴-۵).

مسیحیت و دین مسیح متأثر از اندیشه‌های افلاطون و نوافلاطونیان، رواقیون، مذهب یهود و اندیشه‌های متکلمین مسیحی درباره رستگاری، نجات اخروی و عقاید کلیسا بود. رواقیون (نیمه دوم قرن چهارم پیش از میلاد) بر این باور بودند که انسان‌ها جزئی از بافت واحد طبیعت‌اند و از همان قوانینی تبعیت می‌کنند که بر هستی حاکم است. «زندگی فردی هنگامی خوب است که با طبیعت هماهنگ باشد و فضیلت عبارت است از اراده‌ای که موافق طبیعت باشد» (راسل، ۱۳۷۳، ۱۳۶۸) و (هاشمی، ۱۳۸۴: ۲۷) و (فروغی، ۱۳۸۳: ۶۶-۶۹).

با ظهور مدرنیته، دوره‌ای فرا رسید که بشر هرچند در صداقت پیام آسمانی، تردید نداشت اما در تقابل این مضامین با کمال، توسعه و پیشرفت‌های اجتماعی و اقتصادی شکی به خود راه نداد؛ به عبارت دیگر بشر علاوه بر تصدیق دستاوردهای معنوی، متوجه اهمیت توسعه مادی نیز شد و در عین حال این دو را (به درست یا غلط) متنافی و متضاد هم می‌دید. در نتیجه کاهش حاکمیت کلیسا، افزایش قدرت علم و بروز اکتشافات و اختراعات جدید، رشد فردیت و اتکای انسان به عقل خویش، از مشخصه‌های اصلی این دوره محسوب می‌شوند. اندیشه مدرن، خدا را در برابر انسان، روح را در برابر جسم، علم را منافی مذهب و سیاست را در ضدیت با دین دید.

اصلاح مذهب که در واکنش به اختناق فکری حاکم بر امور مذهبی آغاز گردید و در ارتباط با مسائل مذهبی، کسانی مثل «مارتین لوتر» و «جان کالون» کوشیدند تا مذهب را از انحصار کلیسا خارج کنند. آنها مردم را به مراجعه شخصی به کتاب مقدس و برقراری رابطه بی‌واسطه با خداوند دعوت کردند و این مسئله در رشد فردگرایی و اصالت‌بخشی به عقل نقاد خود بنیاد انسانی در غرب تأثیر فراوان داشت. اینان بر جدایی دو حوزه دین و سیاست تأکید کرده و بستری را مهیا کردند تا

آزادی اخلاقی در اندیشه کانت و شهید مطهری» به روابط، تناظر و تفاوت‌های فکری این دو اندیشمند پرداخته است. همچنین کاظمی علوی و احمدی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «نقد الاهیات اخلاقی کانت از دیدگاه شهید مطهری» از منظری دیگر به اهمیت مسائلی مانند حق و تکلیف در اندیشه آن دو پرداخته‌اند.

۱-۳ نوآوری

دستاوردهای نظری و عملی از پژوهش در باب حق و تکلیف در حوزه عام، امری ثابت و لایتغیر نیست؛ تغییرات در مناسبات جهان امروز و ساختار ادراکات بشری از یک سو و تکامل تأملات فلسفی، سیاسی و دانش‌های اجتماعی و انسانی از سوی دیگر سبب می‌گردند تا نیاز به روزرسانی این دستاوردها در سطح عام همواره ضروری و مهم باشد. از منظر خاص‌تر نیز امروزه بسیاری از مسائل غامض و سخت در بیان و آثار فیلسوفان بزرگ، از طریق بازاندیشی‌ها یا قرائت مجدد آنها به کمک اندیشمندان دیگر آسانتر شده و درک خوانندگان و پژوهشگران را از بسیاری از مصاعب فلسفی تسهیل نموده است. در این عرصه شواهد مثال بسیار است. مورد سومی که اشاره به آن در اینجا بجاست این نکته است که قرائت دیالوگ محور و انتقادی میان اندیشمندان گاه می‌تواند از پس قاره‌ها یا قرن‌ها دورتر و دیرتر روی دهد. به بیان ساده‌تر قرائت آثار و اندیشه‌های فیلسوفی از اروپای مرکزی از سه قرن پیشتر به همراه متفکری از آسیا با همین فاصله زمانی ممکن است مجال دستاوردهای قابل تأملی را بگشاید.

به‌طور خاص نیز جست‌وجوی کوتاهی در سامانه ثبت مقالات علمی نشان‌دهنده این نتیجه است که علیرغم اهمیت مطالعات تطبیقی در این زمینه و همچنین با توجه به دستاوردهای قابل توجه حاصل از تشریک و تبادل مفاهیم واحد میان فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها، تاکنون پژوهش قابل تأملی در هیئت مقاله علمی-پژوهشی که تناظرهای موجود و محتمل میان مفاهیم حق و تکلیف را در اندیشه فلسفی ایمانوئل کانت و مرحوم مرتضی مطهری پیگیری کند دیده نشده است؛ و به این اعتبار وجه نوآورانه این جستار آشکار می‌گردد.

۱-۴ روش‌شناسی پژوهش

روش تحقیق حاضر تطبیقی و مبتنی بر رویکرد توصیفی تحلیلی است. در بدایت امر می‌کوشیم شمایی کلی از وضعیت شکل‌گیری مفاهیم حق و تکلیف را شرح دهیم. سپس مفاد اصلی اندیشه

اندیشمندی چون «نیکولاماکیاولی» (۱۵۵۲۷-۱۴۶۷م)، «هوگو گروسیوس» (۱۵۸۳-۱۶۴۵م)، «فرانسیس بیکن» (۱۵۲۶-۱۵۶۱م)، «رنه دکارت» (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) و دیگران ظهور کرده و جریان سکولار (Secular)^۱ شدن مفاهیم «حق» و «تکلیف» و به‌طور کلی تمامی شئون جامعه، طی شد. در این عصر پذیرفتند که خرد انسان مستقل و قائم به ذات است و این اصل، اساس همه نظام‌های قائل بر حقوق طبیعی قرار گرفت. تکوین مفهوم حق و تدوین ابزارهایی برای احقاق آن به‌گونه‌ای روشمند، از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های جوامع مدرن و جدید است. (مردیها، ۱۳۸۰: ۱۷۹)

«هابز» در خصوص حق طبیعی می‌گوید که: «حق طبیعی (Jus Nahural)، آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری را که طبق داور و عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد» (همان: ۱۶۰)

۱-۲ پیشینه پژوهش

مقاله حاضر می‌کوشد این دو مفهوم و رابطه‌های آن را در تفکر دو اندیشمند غربی و شرقی نشان دهد: ایمانوئل کانت و مرتضی مطهری. اولی متفکری از دوران روشنگری و آغاز مدرنیته و دومی متفکری از قرن بیستم و دوره سلطه دولت‌های تکنولوژیک؛ اولی از فرهنگ مسیحی اروپایی و مشخصاً از آلمان و دومی از فرهنگ شرقی، ایرانی و اسلامی؛ اولی معاصر انقلاب کبیر فرانسه و دومی معاصر انقلاب اسلامی ۵۷ در ایران. از آنجا که تاکنون کمتر تحقیقی به‌صورت جامع و کامل از این تقابل در اندیشه این دو متفکر صاحب‌نام به رشته تحریر درآمده ابعاد نوآورانه و ضرورت‌بخش این مقاله مشخص می‌گردد. با این حال صانعی دره‌بیدی (۱۳۸۴) در تحقیق قابل توجهی با عنوان «رابطه حق و تکلیف در نظام سیاسی از دیدگاه کانت» کوشیده است تا تبیین این مفاهیم را در گستره سیاست از نظر کانت واکاوی کند. نویسنده که خود یکی از مفسران کانت در فلسفه معاصر ایران است نشان می‌دهد که تا چه اندازه این دو مفهوم در تفکر کانت به شکلی متضایف حضور دارند و به این اعتبار مسئله «الزام» و همچنین «آزادی» و حدودات آن را در تفکر او روشن می‌سازد. در تحقیقی دیگر فرهنگ اصفهانی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با مضمون «بررسی تطبیقی

می‌کند. عالم ماده عالم زمان یا مرتبه زمان است. بنابراین، منظور از سکولاریسم منحصر کردن توجه به عالم ماده است. پس در واقع سکولاریسم یعنی «این عالم‌گرایی» و از عوالم دیگر به فرض وجود، چشم‌برگرفتن، خواه آن عوالم دیگر وجود داشته باشند یا خیر.

۱. واژه سکولار واژه‌ای لاتین است و به‌معنای «کنون» و «زمان حاضر» است. سکولاریسم در واقع به‌معنای توجه‌کردن به زمان حال است. تعبیری نظیر temporal order و etemal order جهان را به دو منطقه «لا زمان» و «زمان» تقسیم

۲-۲ حق و تکلیف در اندیشه کانت

«حق در نخستین معنا در مقابل باطل و غلط قرار می‌گیرد بنابراین هنگامی که گفته می‌شود امری حق است به آن معناست که آن امر راست و صادق (صحیح) است یا غلط و باطل نیست؛ اما حق به معنای دوم (حق داشتن) که می‌تواند در مقابل «تکلیف» قرار گیرد، محصول فکری جدیدی است که در پی تلاش‌های نظری و عملی آزادی‌خواهانه و برابری‌خواهانه انسان در دوران مدرن تولد یافته است» (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۸۴-۱۸۵). در مقابل عنصر تکلیف قرار دارد. تکلیف در لغت به معنای امر به انجام دادن کاری است که انجام دادنش برای کسی که به او امر شده مشقت دارد (ابن منظور، ۱۴۲۲، ج ۹: ۳۷) و در اصطلاح، اوامر و نواهی خداوند به بندگانش است در جهت انجام دادن یا ندادن بعضی افعال. از همین معنای اصطلاحی است که تعبیر «دار تکلیف» یعنی دنیا که آدمی در آن موظف به انجام دادن تکالیفش است. برای کانت مسئله انسان در مرکز تبیین مفاهیم حق و تکلیف قرار گرفته است. با این حال او نسبت به الاهیات و مذهب و حتی مفاهیمی دیگر همچون آزادی و عدالت در راستای تبیین حق و تکلیف بی توجه نیست. کانت استدلال می‌کند که «بصیرت و درک انسان، منشأ قوانین عمومی طبیعت است که تشکیل‌دهنده همه تجربه ماست؛ و عقل انسان است که قانون اخلاقی را به ما می‌دهد که این قانون، مبنای ما برای باور به خداوند، آزادی و همچنین بقا و جاودانگی است؛ بنابراین شناخت علمی، اخلاق و باور دینی متقابلاً سازگار و مورد اطمینان‌اند زیرا همه آن‌ها متکی به بنیان یکسان «خودآیینی» انسانند، که به علاوه، انسان براساس جهان‌نگری غایت‌شناسانه حکم تأملی، غایت‌نهایی طبیعت است» (دورانت، ۱۳۸۷: ۲۲۹)

۲-۲-۱ کانت: حق و سیاست اجتماعی

کانت اصل حق را شرط لازم برای زندگانی اجتماعی می‌داند و این اصل را برای فرمانروا و برای مردم یکسان در نظر می‌گیرد. نظر کانت در اینجا خلاف نظراندیشمندی همچون هابز است که گفته بود «پیمان آغازین فرمانروا با مردم، او را به هیچ رو، ملزم نمی‌کند» (جهاننگلو، ۱۳۷۷: ۴۲)

کانت در این مورد معتقد است که «مردم نیز همانند فرمانروا و در برابر او حقوق نقض‌ناشدنی دارند ولو آن که ممکن است قدرت استوار کردن آنها را نداشته باشند» (کانت، ۱۹۹۷: ۱۰۲) کانت فرمانروا را از اشتباه مبرا نمی‌داند؛ زیرا وقتی فرمانروا را از اشتباه و نادانی مصون می‌داند که برتر از انسان و برخوردار از الهام خدایی باشد که البته این امر ناممکن است؛ از این رو آزادی قلم را نه تنها نگهبان حق مردم می‌داند، بلکه زمینه امکان شناخت بدی‌ها را برای فرمانروا نیز

هرکدام از این دو متفکر را در قیاس با هم مورد ارزیابی و تحلیل قرار خواهیم داد. اما به لحاظ مفهومی روش تحقیق حاضر هرمنوتیکی است. در چنین روشی مبتنی بر فراگیرترین تعریف آن تلاش می‌شود تا تأویل متون (در اینجا دو اندیشه مذکور) براساس رویکرد به امری بنیادین فهم و درک شود. تا آنجا که به بررسی پیش رو مربوط است روش هرمنوتیکی کمک می‌کند دریابیم تا چه اندازه نشانه‌های متنی در اندیشه کانت و مطهری در راستای معنایی دقیق و ثابت از مفاهیم حق و تکلیف قابل پیگیری و تأویل می‌باشند.

۲- یافته‌های پژوهش

۱-۲ مفهوم عام حق و تکلیف

مفهوم حق دارای یک معنای جامع است و چند معنای خاص؛ معنای جامع آن مشترک میان همه معانی است که اگر به شکل مصدری استعمال شود، به معنای «ثبوت» است و اگر به صورت وصفی به کار رود، به معنای «ثابت» است. معانی خاص و جزئی آن، که از راه تقابل فهمیده می‌شود. در بحث حق «انسان»، باید انسان را هم شناخت زیرا بدون شناخت انسان نمی‌توان حقوق او را مشخص کرد و از طرف دیگر مسأله حق و تکلیف، از مسائل «علوم انسانی» است و علوم انسانی مطلقاً در محور انسان و شؤون انسان سخن می‌گوید. در سوی مقابل آن تکلیف قرار دارد. انسان اگر حق یا حقوقی دارد، تکلیفی نیز دارد. اما این تکلیف چیست؟ آیا مکلف شدن آدمی به امر یا اموری به بهای آن که حق خود را به دست آورد تحدید یا تهدیدی برای آزادی او نیست؟ در حقیقت تکلیف به رسمیت شناختن دیگری است تا حق او نیز محافظت گردد. اما این قضیه نه در تفکر شهید مطهری و نه در اندیشه‌های عمیق کانت چندان ساده نیست. به منظور بیان مقدماتی می‌توان گفت که حق و تکلیف هرچند جزو حکمت عملی هستند و در قلمرو باید و نباید قرار دارند و جزو اعتباریات محسوب نمی‌شوند، لیکن هریک از این دو عنوان، هم مسبوق به ملاک‌های تکوینی و حقیقی‌اند که منبع و پشتوانه عینی قوانین حقوقی و قواعد فقهی و تکلیفی به حساب می‌آیند و هم ملحق به پاداش و کیفر تکوینی و حقیقی‌اند که در قیامت ظهور می‌کنند و هرگز قرارداد محض و اعتبار صرف اجتماعی نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۷۶) که از آداب و رسوم و فرهنگ عادی مردمی برخاسته باشند. به این اعتبار می‌توان افزود که برای شناخت حقوق انسان باید ماهیت انسان را شناخت که بحثی هستی‌شناسانه است.

فراهم می‌کند و فرمانروا را به اصلاح این بدی‌ها وامی‌دارد. «آنجا که مردم نتوانند برای خود تصمیم بگیرند، قانونگذار نیز نمی‌تواند برای آنها تصمیم بگیرد» (همان: ۸۴) از این لحاظ حق و قانون، زندگی اجتماعی آدمیان را در یک جامعه فراهم می‌سازد. بنا به آموزه‌های حقوقی کانت، مردم از حق برخوردار نیستند که دست به نافرمانی و انقلاب خونین بزنند و فرمانروا نیز از این حق بر خوردار نیست که قانون را به کنار نهد، هر دو باید اطاعت کنند و حق را در پرتو قانون جاری سازند «آنگاه که زور جای حق را می‌گیرد، مردم نیز ممکن است به زور متوسل شوند و هرگونه فرمانروایی قانونی را به خطر اندازند؛ در اینجا خرد انسانی همان منطق یا سوژه شناسای حق است که می‌تواند به حدود و امکان آن احترام بگذارد.

عدالت در این برداشت، به مفهوم توزیع امکانات و مناصب براساس شایستگی و لیاقت‌هاست. «در این دیدگاه، توزیع امکانات مادی و رفاهی و نیز توزیع مناصب و مقام‌ها باید براساس شایستگی‌ها و لیاقت‌ها صورت گیرد. به‌عنوان نمونه می‌توان چنین دیدگاهی را در آرا و اندیشه‌های ارسطو مشاهده کرد.» (بیات، ۱۳۸۲: ۳۷۲) وی هم در توزیع امکانات مادی، شایستگی‌های افراد را در نظر دارد، از این‌رو به عدالت توزیعی قائل است و هم در نوع و شکل حکومت، طبقه متوسط را شایسته حکومت کردن می‌داند. در واقع کانت در این تبیین سیاسی، از حق به لحاظ اقتصادی و سیاسی به نوعی شایسته‌سالاری باور دارد.

به عقیده هابز فیلسوفی که بیش از بسیاری از همقطاران خود به مفهوم جامعه مدنی و عدالت می‌اندیشید، مردم در صورتی که تشخیص دهند خیر و نفع آنان در گرو این است که از آزادی خویش در وضع طبیعی صرف‌نظر کنند و آن را به مراجع مدنی وا گذارند، این انتخاب را می‌کنند که قسمتی از آزادی‌های خود را به نیابت به دولت تفویض کنند. استدلال کانت از هر سو بحث هابز را عمیق‌تر و دقیق‌تر می‌کند.

پیشفرض ورود به بحث کانت اینست که بپذیریم بالاترین ویژگی دولت خوب، چنانکه ارسطو نیز معتقد بود، عدالت است. اما قدرت مطلقه (چنانچه هابز می‌اندیشید) تنها به اعتبار مطلق بودگی‌اش نمی‌تواند ضمان اجرای عدالت باشد به همین دلیل کانت به هابز نقد می‌کند که صرف‌نظر از اینکه مردم در اصل به چه انگیزه‌ای به مراجع مدنی گردن نهاده باشند، توجیه نهایی برای تاسیس جامعه‌ای مرکب از شهروندان آزاد باید ماهیت اخلاقی داشته باشد. ولی پایه اعتقادهای اخلاقی غالباً هنجارهای مختلف و متعارض دینی، مذهبی یا سایر

هنجارهای فرهنگی است. اما در اینجا اشکالی پیش می‌آید: چطور می‌توانیم تضمین کنیم که نظامی از قوانین حاصل آید که برای همه مردم اخلاقاً مقبول و مطلوب بوده باشد؟ و در پاسخگویی به همین نقد است که کانت بازهم به اصل ماقبل سیاست خود در قانونگذاری یعنی عقل بازمی‌گردد و این‌بار نام این اصل را «اصل عام عدالت» می‌گذارد. نقش این اصل تنظیم سراسر ساختار شکلی قوانین در جامعه است، و می‌گوید فقط آنگونه تنظیمات و ترتیبات مدنی، عادلانه (یابحق) اند که حداکثر آزادی را یکسان برای همه ممکن سازند. به تعبیر دیگر، «اگر بخواهیم آن را به‌عنوان یکی از اوامر خطاب به شهروندان بیان کنیم، اصل مذکور فرمان می‌دهد به شیوه‌ای رفتار کن که گزینه‌های تو با بیشترین مقدار آزادی برونی برای همه کس وفق دهد.» (کانت، ۱۳۷۸: ۴۲۹)

۲-۲-۲ حق و تکلیف اخلاقی

اتحاد در این آزادی زمینه‌های اصلی وصول به سعادت را هموار می‌کند. رهیافت کانت به سعادت اخلاقی از مسیر تفکیک دو قانون می‌گذرد: نخست قانون عملی که انگیزه‌ای برای نیل به سعادت است و او آن را پراگماتیک می‌نامد؛ و دوم قانونی که اگر وجود داشته باشد جز ارزش سعادت‌مند بودن ارزش دیگری ندارد، قانون اخلاقی می‌نامد. قانون نخست راه وصول ما به سعادت و فرجام نیک را نشان می‌دهد؛ و قانون دوم راه محافظت از این سعادت حاصله را (Kant, 1995: 806). به بیان ساده آن قانونی که در این تبیین به‌عنوان قانون اخلاق مشهور شده و به اختیار واقعاً موجود شخص عاقل وابسته است، در حقیقت مبدأ اصلی تعیین تکالیف به شمار می‌آید.

آنگونه که کانت می‌اندیشد مبدأ کلی مفهوم تکلیف چیزی نیست جز تکلیف انسان در زمینه تحقیق در باب خواص و صفات و استعداد و قابلیت و قوای درونی خویش. انسان برای تعالی ذات خویش ملزم است که این تکلیف نخستین (که شاید بتوانیم تکلیف‌التکالیف‌اش بنامیم) را بر خود هموار سازد. بنابراین اگر از همین گزاره بتوانیم نتیجه‌گیری کنیم چه حاصل می‌شود؟ اینکه به زعم فیلسوف آلمانی، تکلیف نخست تحقیق در باب منشأ خصایل و عقاید آدمی است تا به اصالت یا صحت یا خطابودگی آنها آگاه شویم. این تکلیف کجا کامل می‌شود؟ یا به چه منزل بعدی منتهی می‌گردد؟ به آنجا که انسانی که در باب ذات خود چنین پژوهش می‌کند خود را در معرض یک وضعیت اجتماعی خاص قرار دهد که ویژگی بارز آن کمال‌جویی و فرهیختگی است. اگر جامعه به اعتبار اصول مدنی و اخلاقی نابسامان و پریشان باشد، خروج از آن بر آدمی واجب می‌شود. و همینجاست

دارند و ثنیا و از آن مهمتر، کوشش به منظور استقرار برابری اقتصادی به نقض مستمر عدالت و آزادی خواهد انجامید. آنچه تساوی سیاسی بدان نیاز دارد فرصت یا امکان برابر است، بدین معنا که هرکس باید مجاز باشد برای رسیدن به هر وضع و مقامی که آرزومند آن است در محدوده امکانات یک جامعه آزاد تلاش کند و هیچ کس نباید به طور غیرقانونی مانع رسیدن دیگران به آرزویشان شود. (کانت، ۱۹۷۲: ۱۳۰-۱۳۱)

با این حال این نکته بسیار حائز اهمیت است که کانت درباره سرشت یا ماهیت خود «تکلیف» چه می گوید و آن را به شکل فی نفسه چگونه معنا می کند. در اثر مشهور نقد عقل محض او معتقد است که «تکلیف، به معنای ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است. (کانت، ۱۹۷۲: ۶۶) کانت بلافاصله تلاش می کند که خود معنای فلسفی «احترام» را بنابر دستگاه فکری خود تعریف و تبیین کند. از این رو می افزاید: «احترام منحصر به فرد است. این احساس متوجه شیء حسی نیست و به ارضای تمایلات طبیعی ما هم مربوط نمی شود. احساس احترام از آنجا سرچشمه می گیرد که من در مقام انسانِ مدرک، به این حقیقت آگاهی دارم که اراده ام بدون مداخله هیچ متعلق حسی، تابع قانون می باشد. به عبارت دیگر می توان گفت، احساس احترام، احساسی نیست که به منظور برخورداری از آن، نیاز به کوشش ما داشته باشد، بلکه آن به گونه ای بسیار مقاومت ناپذیر، از تصور ما از قانون اخلاقی پدیدار می گردد. از این رو احساس احترام، احساسی می تواند باشد که خود برآمده از طریق مفهوم عقل است. (کانت، ۱۹۵۶: ۷۸)

۲-۲-۳ نتیجه گیری از تضایف مفهومی در کانت

به طور خلاصه چنانچه دکتر صانعی معتقد است «در فلسفه کانت حق و تکلیف از مفاهیمی متضایفند، یعنی دیگران حقوقی بر ما دارند و ما باید حقوق آنها را ادا کنیم و ادای حقوق دیگران تکلیف ماست. ما نیز حقوقی بر دیگران داریم که آنها باید آن را ادا کنند. تکلیف عملی است که انسان ملزم به ادای آن است. الزام عبارت است از وابستگی اراده ای کسی که مطلقاً خیر نیست، به اصل استقلال یا خودبستگی» (صانعی درهیدی، ۱۳۸۴: ۸) درحالی که تکلیف را می توان در نگاه کانت در مقام ضرورت برون ذهنی (عینی) یک عمل تعریف نمود. انسان دارای دو گونه تکالیف با قابلیت تمیز از هم می باشد: تکالیف نسبت به خود و تکالیف نسبت به دیگران. حق در این نگاه به معنای مجموع شرایطی است که به اعتبار آن، گزینش هرکس، طبق قانون کلی اختیار با انتخاب های افراد دیگر سازگار می گردد. «حق به دو بخش طبیعی و وضعی تقسیم می شود. حق طبیعی گاهی حق فطری یا حق خصوصی نامیده می شود و حق وضعی (موضوعه) گاهی حق

که بنظر می رسد که خروج از وضع طبیعی به سمت اوضاع مدنی بنای هر تکلیفی است (Kant, 1995: 267).

بر همین منوال اگر همه ما تکلیفی داریم که لازم است آن را انجام دهیم، به همین نسبت نیز لازم است تا امکان شناخت آن تکلیف را نیز داشته باشیم. چنانچه کانت معتقد است، هر فردی باید، هرچند به گونه ای مبهم یا ناقص، فلسفه اخلاق محض یا فلسفه محض تکلیف را در درون خود تبعیت نماید. ادعای کانت چیزی بیش از تدوین و صورت بندی روشن اصل اخلاقی که در احکام اخلاقی متداول به کار برده می شود، نیست (همان، ۷۳)؛ این اصل کانتی به ساده ترین بیان چنین خاطرنشان می سازد که عمل اخلاقی، «غرض بردار» نیست و در ورطه اعمال مستلزم داد و ستد و سود و منفعت نمی افتد. بنابراین آن عملی، «اصالتاً و حقیقتاً اخلاقی شمرده می شود» که بدون هیچ سود و ضرری اخلاقی باشد ثانیاً برای همگان صادق باشد. (تأکید از من است)

بسیار خوب ... تکلیفی که عمیقاً با حق داشتن پیوند بخورد تکلیفی جهان شمول خواهد بود. در نظر کانت، دولت «آزادی طلب آزادی گستر عدالت پیشه» به منظور رسیدن به کمال در عادل بودن باید به تساوی قائل باشد. تساوری یعنی اعتقاد به منزلت و شئون اخلاقی واحد برای همگان. همگانی که مسئله تکلیف و حق را به شکل خودآیین درون خود روشن می کنند. این خودآیینی از همان پژوهش در ذات سرچشمه می گیرد که ذکرش در قسمت های قبلی رفت. همه را دارای توان خودآیینی دانستن یعنی قوانین خاستگاهی و اصیل دولت باید به صورت متساوی شامل همگان باشد و هیچ استثنایی به نفع ثروتمندان یا قدرتمندان یا صاحبان استعداد یا تحصیلات گذاشته نشود. نباید هیچ طبقه دارای امتیازات قانونی ویژه وجود داشته باشد، یا از بعضی منافع خاص حمایت شود. در این راستا، نباید قانون قابلیت این را در درون داشته باشد که طبقه ای یا عده ای را از حقوقی که دیگران از آن حقوق بهره برده اند محروم کند. زیرا احدی از آحاد اجتماع نمی تواند دارای این حق مدنی (یا اخلاقی) باشد که از دیگران در راه رسیدن به مقاصد خویش استفاده کند. همانطور که فیلسوف به ما می گوید تساوی مدنی نه به معنای این گزاره است که دولت خواهان برابری مال و قدرت باشد که در نتیجه نفع بردن از استعداد و کوشش و بختیاری حاصل می گردد و نه به معنای اینکه بخواهد کسانی را که جسم یا روحا بر دیگران برترند، را وادارد تا با کاستن از این برتری، وضع مساوی برای همه به وجود آورد. او بر این نظر بود که پیشبرد تساوی طلبی اقتصادی اولاً غیرعملی است زیرا مردم منافع و هدف های مختلف و متعارض

پذیرفته و انجام شده، دوراندیشی، مرگ، واقع، امتیاز، باری تعالی، قرآن، امر مقضی و انجام شده، (جبران، ۱۳۸۰: ۶۸۹) اسلام، موجود ثابت، الواجب الموجود، یقین بعد از شک، صلاحیت، قطعی، پابرجا، مصدر، کار حتمی و قطعی و واقع شدنی، نقیض باطل، گفتار حق و مطابق با واقع. (دریایی، ۱۳۸۵: ۳۳۲)

استاد شهید مرتضی مطهری در تفسیری که بر مفهوم حق در تفکر ابن سینا می نویسد این مفهوم را توضیح می دهد. این معنی از «حق» را استاد شهید در شرح فصل ششم از مقاله هشتم الهیات شفا ذیل این جمله الهیات شفا بیان می کند که: «... و کل واجب الوجود فهو حق؛ لأن حقیقه کل شیء خصوصیه وجوده الذی یثبت له، فلا أحق إذن من واجب الوجود»^۱. (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۴۵) در این معنا مطهری تا حد قابل توجهی به آرای ابن سینا نظر دارد. (ر.ک ابن سینا، ۱۳۷۷: ۴۱۸)

همچنین در تبیین تقابل حق با مفهوم عبث یا پوچی و نیل موجودات و حتی اشیای مادی به سرحدات ممکن و غایات بالفطره شان معتقدند که «منتهی گشتن به غایتی که مقصود می باشد؛ یعنی «حق» به اعتبار غایات اشیاء در مقابل عبث و پوچ. این معنای از حق، که مستفاد از آیات قرآن است، بدین معناست که اشیاء به اعتبار غایات خودشان «حق» هستند. در موجودات بالقوه، باید به فعلیت برسند، اگر یک کمال ثانوی در انتظار شیء باشد، که کمال اولش همان حرکت اوست، آن شیء حق است، و اگر کمال ثانوی در انتظارش نباشد، پوچ است.» (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۷۱)

در نظر شهید مطهری، حق مفهومی اعتباری است؛ بدین معنا که این مفهوم، به هیچ وجه معادل عینی خارجی ندارد و انحصاراً در رابطه با افعال اختیاری انسان ها در جوامع بشری طرح گشته است. با توجه به تعریف مرحوم مطهری، می توان در نظر داشت که گزاره حکمی «کل واجب الوجود فهو حق» نیز به اعتباری بودن حق اشاره دارد؛ به این معنی که ابتدا باید برای اثبات حق بودن موضوع یا مورد، واجب الوجود بودن آن متعین و اثبات گردد، از این گذشته، به این دلیل روشن که انسان ها دارای اختیار بوده اند، بنابراین ضرورت می یابد که دسته ای از کارها را باید انجام داده، دسته ای دیگر را نباید انجام داده و از مبادرت ورزیدن به آن صرف نظر کنند. با عنایت به چنین «باید ها» و «نباید ها» های حاکم

اکتسابی یا عمومی نامیده می شود» (همان: ۹) مهمترین حقوق طبیعی حق مالکیت است؛ به بیانی کامل تر می توان گفت که ما در روابط اجتماعی خود با دیگران باید حقوق دیگران را مراعات کنیم. اما این مراعات حقوق دیگران «تکلیف» ماست و همین طور ما حقوقی داریم که دیگران مکلف اند آن حقوق را مراعات کنند. پس حق و تکلیف در مقابل هم تحقق می یابند و به این دلیل که آدمی ذاتاً و قهراً اجتماعی بوده و حقوق و تکالیف در یک حوزه و گستره اجتماعی در مقابل هم واقع می شوند، هیچ کدام بدون دیگری تحقق نمی یابند و در این راستا بدیهی است که تکالیف انسان به دو بخش تقسیم می شود: تکالیف آدمی نسبت به ذات خود و تکالیف او در قبال دیگران. مثلاً ما مکلف هستیم سلامت جسمانی خود را حفظ کنیم. این تکلیف نسبت به ذات خود ماست؛ اما وقتی مکلف هستیم حقوق دیگران را مراعات کنیم این تکلیف نسبت به دیگران است. (کورنر، ۱۳۸۳: ۲۷۵) اگر تکلیف را به اصطلاح کانت «تز» و حق را به معنای هگلی «آنتی تز» فهم و بیان نماییم، آن گاه «سنتز» آنها مفهومی است که ارتباط عمیق و گسترده حق و تکلیف را در بستر روابط اجتماعی معین و مستقر می سازد.

۲-۳ تبیین حق و تکلیف در تفکر شهید مطهری

در این قسمت می کوشیم با همان روال قسمت پیش که در مورد کانت بررسی کردیم مسئله حق و تکلیف را با تمامی ابعاد فلسفی، دینی و سیاسی-اجتماعی آن در نظر شهید مرتضی مطهری بررسی کنیم. جایگاه مرتضی مطهری در میان روشنفکران خلاق و متفکر معاصر در جهان اسلام جایگاهی ممتاز است. منظومه تفکر او استفاده از دستاوردهای تمامی حوزه های فکری اسلامی و غیراسلامی به دور از تعصب بود و در این راستا کوشید تا نگاهی عمیق و سازگار با مقتضیات زمانه به آموزه های اسلامی داشته باشد.

۲-۳-۱ حق و تکلیف در اندیشه مطهری

در فرهنگ و زبان ایرانی که شهید مطهری نیز برخاسته از بافت تاریخی آن است «حق» در تصریح زبانی در معانی گوناگونی به کار برده شده است. بعضی از معانی لغوی این اصطلاح مهم و بحث برانگیز عبارتند از: راستی، عدالت، ثابت و یقین که در آن جای تردید و انکار نباشد، شایسته و سزاوار، راستی در گفتار، مال، ملک و سلطنت، بهره و نصیب، (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۶۲) امر صورت

۱. و واجب الوجود حق است، زیرا حقیقت همه چیزها، مبرهن ویزی و وجود آن است که آن را اثبات می کند، بنابراین هیچ حق بیشتری برای چیزی بیش از واجب الوجود نخواهد بود.

قانونی (legal obligation) و الزام سیاسی (political obligation). و البته به تبع این تفکیک، تکلیف نیز دارای تمایزاتی است (ر.ک مطهری، ۱۳۵۷: ۱۹)

۲-۳-۲ وضعیت انضمامی و اجتماعی حق و تکلیف

در نظر شهید مطهری در مقابل حق، تکلیف قرار دارد که آن نیز مانند حق، مبنای خارجی و واقعی دارد و این مبنا را مصلحت می‌نامند. تکلیف از لحاظ ماهیت مغایر است با مصلحت واقعی؛ ولی حق مجعول از لحاظ ماهیت، متحد است با مصلحت واقعی؛ یعنی چون در طبیعت این حق موجود است، در تشریع نیز موجود است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۶۳) از نظر شهید مطهری، حق، محدود است. این که انسان دارای حقوق است، به معنای نامحدود بودن آن نیست؛ در حقیقت باید گفت انسان حقّی دارد و حقّ حدّی دارد. (همان: ۶۶)

در واقع باید افزود که اگر به نتایج علیّی چنین تفکری ببیندیشیم می‌توان گفت این که انسان، حق سخن گفتن دارد، بدین معنا نیست که به دیگران دشنام دهد یا غیبت کند یا تهمت بزند یا سخن لغو بگوید. انسان حق فکر کردن دارد؛ اما این حق محدود است؛ یعنی نباید در اندیشه نابودی دیگران باشد. بر همین منوال و براساس رویکرد عمل‌گرایانه در سطح اجتماع است که مطهری از فرمالیسم انتزاعی و دستگاه صرفاً فلسفی کانت و تا حدی ابن‌سینا جدا می‌شود و تلاش می‌کند رابطه حق و حقوق را برپایه مسائل روز معنا کند. با این حال باید در نظر داشت که او هم از ابن‌سینا و هم از کانت متأثر است ولی هر دوی آن اندیشمندان را در تفکر خود کامل‌تر ساخته و ارتقا بخشیده است. از این رو معتقد است که انواع حق عبارتند از:

۱. حقوق انسان بر طبیعت و ثروت‌های آن (حقوق اقتصادی)
 ۲. حقوقی که در مورد اختلافات دارد. (حقوق قضایی)
 ۳. حقوقی که از نظر حکومت و سیاست دارد (حقوق سیاسی).
- (همان: ۷۱)

به همین اعتبار او در دفاعی چشمگیر از حقوق زنان براساس آموزه‌های تبیین حق و تکلیف در اسلام معتقد است که هیچ‌گاه نمی‌شود فردی بر دیگری حقی داشته باشد؛ اما آن دیگری بر او حقی نداشته باشد. هریک از آنها، هم حق دارند و هم تکلیف؛ و لَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ! اگر در عالم هستی کسی پیدا شود که بر دیگری حق داشته، اما دیگری بر او حقی نداشته باشد، آن موجود فقط خداوند است. جهت این امر

بر کنش اجتماعی، فرهنگی و تاریخی انسان‌ها، مفاهیمی همچون «حق» و «تکلیف» اعتبار می‌شوند. مثلاً، وقتی گفته می‌شود: حق خیار، حق شفقه، و یا حق زن بر مرد و به عکس، همین مفهوم اعتباری مورد نظر بوده است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۷۴)

به این اعتبار در تبیین مفهوم فلسفی حق در اندیشه شهید مطهری می‌توان افزود: «حق امری است اعتباری که برای کسی (لَهُ) بر دیگری (عَلَيْهِ) وضع می‌شود.» (همان: ۳۲۰) حق، گرچه ممکن است ریشه واقعی داشته، یا نداشته باشد؛ بدین معنی که در مفهوم حق، به عنوان یک امر اعتباری، وجود یا عدم ریشه واقعی ملحوظ نیست، اما همه احکام شرعی دارای مصالح و مفاسد واقعی هستند. همه احکام حقوقی با توجه به آن مفاسد و مصالح واقعی اعتبار می‌شوند. براساس این تعریف، اعتبار هر حقی دارای سه عنصر است: الف. کسی که حق برای اوست (مَنْ لَهُ الْحَقُّ)؛ ب. کسی که حق علیه او و به نفع دیگری است (مَنْ عَلَيْهِ الْحَقُّ)؛ ج. آنچه متعلق حق است. (میرهاشمی، ۱۳۸۹: ۴۶)

در مقام نوعی قیاس در مورد مسئله اراده و تکلیف باید اضافه کرد که نکته مهمی که کانت به آن توجه کرده و در اندیشه شهید مطهری نیز به شکل کامل‌تری وقوف یافته و تصریح شده نقش و جایگاه نیت در احکام و ارزش‌های اخلاقی است. کانت تصریح می‌کند که تنها هماهنگ شدن فعل با تکلیف و وظیفه برای اخلاقی دانستن آن کافی نمی‌تواند باشد. بلکه این کار باید به قصد ادای تکلیف نیز صادر شده باشد. توجه به مسأله نیت در حقیقت یکی از نقاط قوت نظریه اخلاقی کانت است؛ یعنی همان موردی که در اکثر قریب به اتفاق مکاتب اخلاقی مغرب زمین مغفول مانده بود. همه فلسفه اخلاقی پیشین تمام توجهشان معطوف به مسأله «حسن فعلی» بوده است و از «حسن فاعلی» غفلت ورزیده بودند. با این حال کانت همچون شهید مطهری به مسأله حسن فاعلی توجه ویژه‌ای را مبذول داشت. اما متأسفانه برخلاف شهید مطهری، «کانت در این مسیر یعنی درباره متعلق نیت به کج‌راهه رفته است. کانت بر آن عقیده استوار است که متعلق نیت «احترام به قانون عقل» فهم گردد. یعنی کار اخلاقی کاری باشد که به انگیزه اطاعت از حکم و قانون عقل صورت گرفته باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۹۹)

تفکرات شهید مطهری به گونه‌ای است که او آشنایی عمیق خود با تفکر غربی، میزان تساهل و پذیرایی‌اش و همچنین اصرار بر امکان گفتگو با آن را نشان می‌دهد. در تفکر او و در همین رابطه دست کم، سه نوع الزام وجود دارد: الزام اخلاقی (moral obligation)، الزام

شهید مطهری نقش ایمان و اخلاق را از دو جهت مورد توجه قرار داده است. یکی از جهت ضمانت اجرای قانون و دیگری از جهت تفسیر و تبیین حقوق ذاتی. حقوق ذاتی فقط با ایمان به خدا سازگار است؛ چرا که بدون آن حق و عدالت فقط جنبه قراردادی خواهد داشت. ایمان به خدا، هم زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم است و هم بهترین ضمانت اجرا برای آنها. او بر این نظر است که هم فرد حق دارد و هم جامعه؛ چرا که هریک از آنها از واقعیتی خاص برخوردارند. به گمان او جامعه امر حقیقی است. جامعه فقط مجموعه‌ای از افراد نیست. جامعه مرکب حقیقی است که روح و حیات خاص خود را دارد. اسلام هم برای اجتماع حق قایل است؛ چون اجتماع امری اصیل و دارای حیات است. افراد انسان در حکم درختان یک باغ نیستند؛ بلکه در حکم اعضای یک پیکرند. چون گذشته از این که مقررات اسلامی بر همین پایه گذاشته شده است؛ یعنی تنها جنبه فردی ندارد. نمی‌گوید فرد هیچ ارتباطی با افراد دیگر ندارد؛ بلکه برای اصلاح فرد که «جزء» هست، اصلاح «کل» را لازم می‌شمارد و هر فردی به خاطر خودش هم که هست مسؤول آن کل و آن جمع است. (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۵۷)

در مقام متفکری که از خاستگاه اسلامی به معضلات مربوط به حق و تکلیف در جهان معاصر و مدرن نگاه می‌کند، او تقدم حق اجتماع بر فرد را از دیدگاه فلسفی مطرح می‌سازد. به این بیان که چون مبنای حقوق، توجه طبیعت به غایت است و زندگی اجتماعی نیز از غایات طبیعت به‌شمار می‌رود، گاه لازم است که حق فرد در جهت حق جمع یا نوع از میان برود. حیات انسان به جامعه وابسته است. شرکت فرد در اجتماع و ارتباط سرنوشت وی با غایات جامعه به فرمان طبیعت است. تقدم مصالح جامعه بر مصالح فردی با توجه به غایتی است که طبیعت دنبال می‌کند. چون مبنای حقوق، توجه طبیعت به غایت است و زندگی اجتماعی از غایات کمالیه طبیعت است، هرچه که در جهت کمال طبیعت باشد، حق است. هر چند مستلزم ابطال حق جزئی یک فرد باشد، نظیر حق داشتن نوع اشرف (در مورد) تغدی از نوع اخس است. (مطهری، ۱۳۶۶: ۲۳۵)

تقدم حق جامعه بر فرد تا آنجا است که می‌تواند حقوق فطری را متزلزل کند. برخی گفته‌اند که حقوق طبیعی، تکوینی و ثابت و دائم است و هیچ قانونی نمی‌تواند آن را سلب کند. برخلاف این نظر، استاد معتقد است که حقوق اجتماعی می‌تواند سبب سلب حقوق طبیعی بشود؛ چرا که مصلحت و خیر اجتماع بر حقوق فردی وضعی و حقوق طبیعی مقدم است.

هم آن است که مبنای حق درباره خداوند با دیگران فرق دارد. حق افراد به معنای انتفاع بردن است؛ اما حق خداوند معنایش این است که دیگران در مقابل خداوند تکلیف دارند. هیچ کس در جهان و از خداوند طلبی ندارد که خداوند موظف بر ادای آن باشد؛ ولی افراد می‌توانند از یک دیگر طلبکار باشند. (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۴۴)

همچنین ایشان حقوق فطری را یک نظریه عقلی می‌داند و در باب اهمیت آن چنین می‌گوید: «در حقیقت نظریه حقوق فطری را باید نظریه حقوق عقلی نام نهاده؛ زیرا فقط مطابق این نظریه است که می‌توان به قضایای بدیهی عقلی و اصول متعارفه در باب حق قایل شد و در نتیجه می‌توان علم حقوق را یک علم عقلی و فلسفه ولو فلسفه عملی نظیر اخلاق دانست؛ اما با انکار حقوق فطری، علم حقوق یک علم وضعی است نظیر علم فقه. (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۵۵)

بنابراین جز با پذیرش اصل غایت نمی‌توان حقوق فطری را پذیرفت. این که جهان خلقت دارای غایت است و هر موجودی برای هدفی خاص آفریده شده می‌تواند مبنای حقوق فطری باشد. از نظر ما، حقوق طبیعی و فطری از آنجا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آنها را در وجود آنها نهفته است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی، مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید؛ مثلاً فرزند انسان، حق درس خواندن و مدرسه رفتن دارد؛ اما بچه گوسفند چنین حقی ندارد. چرا؟ برای این که استعداد درس خواندن و دانا شدن در فرزند انسان هست؛ اما در گوسفند نیست. دستگاه خلقت این سند طلبکاری را در وجود انسان قرار داده و در وجود گوسفند قرار نداده است. همچنین است حق فکر کردن و رأی دادن و اراده آزاد داشتن. (همان: ۲۳۸)

یکی از لوازم تفسیر غایی از حقوق فطری این است که می‌تواند توجیه‌گر حق آیندگان بر انسان‌های امروزی باشد. اگر رابطه غایی میان نسل آینده با نسل‌های حاضر و گذشته را بپذیریم می‌توان حقوق آیندگان را توجیه منطقی کرد. یا یک نحو تضامن اجتماعی میان افراد است و حتی حاضرین نسبت به نسل آینده نیز ضمانت و مسؤولیتی دارند و آنها بر این‌ها حقوقی دارند، همان‌طوری که یک نوع ضمانت و مسؤولیتی نسل حاضر نسبت به نسل گذشته دارد و اساساً این حقوق از کجا پیدا شده و کی وضع کرده؟ آیا طبیعی است؟ معنا ندارد که گذشته و آینده حقی برعهده حاضر داشته باشد. ناچار باید گفت الهی است و به اعتبار حقیقتی است که بر همه نسل‌ها احاطه دارد؛ یعنی به اعتبار پیوند غایی است که بین گذشته و حاضر و آینده است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۹۷)

بر دیگران باید ضوابطی منطقی در ارتباط با مفهوم اعتباری خودش داشته باشد و قطعاً نگاه الیگارش‌ی نمی‌تواند این حق را به اعتبار نژاد یا خاندان از آن خود کند.

۲- حق الهی: تعریف ملزومات حکمرانی اعم از برقراری اصول و قوانین از طریق دانستن حکمت امور اصلی و فرعی تنها در اختیار خدای متعال است؛ و به این اعتبار، مسیر تحقق یا ابلاغ این حکمت که همانا سلسله نبوت باشد تنها مسیر اثباتی و ضروری و قابل برای حاکمیت است؛ و با توجه به اینکه «قهرأ ماهیت حکومت، ولایت بر جامعه است نه نیابت از جامعه و وکالت از جامعه. فقه هم این مسأله را به عنوان ولایت حاکم مطرح کرده است» (مطهری، ۱۳۷۰: ۷۰)، از نوع ولایتی که بر قصر و غیب دارد. پس ملاک، انتخاب مردم نیست، انطباق با معیارهای الهی است.

۳- نظریه سوم که در باب حاکمیت این است که حق حکمرانی در اختیار طبقه برگزیده (الیت اجتماعی) و اشراف است. نظر مرحوم استاد این است که این طبقه صرفاً مواهب اجتماعی بیشتری را به خود اختصاص داده‌اند اما تخصیص این منابع لزوماً به معنای این نمی‌تواند باشد که آنها قدرت یا صلاحیت و حتی مشروعیت حکمرانی بر مردم را بیشتر از فرد یا گروه دیگری دارند.

۴- حق عموم مردم است از باب این که همه مردم علی‌السویه آفریده شده‌اند (برخلاف) نظریه اول حکومت یک امر دنیایی است و مذهب نباید در این امور دخالت کند و یا اساساً منکر مذهب شده‌اند، و بالاخره به مردم تعلق دارد نه به خدا اعم از این که، قائل به خدا بشویم یا نشویم (برخلاف نظریه دوم). شهید مطهری به این قول هم معتقد نیست، چرا که اصولاً این دیدگاه مذهب را از سیاست جدا می‌کند و در واقع ایشان با نقطه عزیمت این دیدگاه مخالف است. هرچند این دیدگاه را دموکراسی می‌داند ولی همان‌طور که در سطور بعدی می‌آید ایشان به نوع دیگری از دموکراسی قائل هستند که می‌توان گفت همان مفهوم «جمهوری اسلامی» است.

۵- وضع قانون کلی، الهی است ولی تعیین حاکم برای وضع قوانین جزئی و حکم بر طبق مصالح و آمریت برعهده مردم و حق مردم است. (اصل بیعت و اصل شورا) شهید مطهری این دیدگاه را متعلق به اهل سنت می‌داند که شرط حاکم را حداکثر عدالت و سیاست می‌داند. اما ایشان معتقد است که این قول با دو شرط قابل تطبیق به شیعه می‌باشد: شرط اول این که حکومت دوره غیبت را از حکومت دوره حضور تفکیک کنیم که منشاء این تفکیک این است که اصولاً در دوره حضور معصوم، حکومت به لحاظ مرجعیت دینی امام، متعلق به اوست و رأی مردم دخلی در مشروعیت آن ندارد.

شهید مطهری با اشاره به این موضوع، می‌گوید: آزادی و مساوات دو ارزش انسانی است که با یکدیگر متعارض هستند، یعنی اگر افراد آزاد باشند، مساوات از بین می‌رود و اگر بخواهد مساوات کامل برقرار شود، به ناچار باید آزادی‌ها را محدود کرد، چون استعداد و توان افراد مختلف است و اگر جامعه میدان مسابقه آزاد باشد، قهراً برنده و بازنده خواهد داشت. آزادی به فرد تعلق دارد و مساوات به جامعه. در سرمایه‌داری که بیشتر به آزادی فردی تکیه می‌شود، قهراً مساوات پایمال خواهد شد و در کمونیسم که تکیه اصلی بر مساوات است، آزادی از بین می‌رود. اینها از دو فلسفه مختلف سرچشمه می‌گیرند. (مطهری، ۱۳۷۰: ۶۷)

ایشان در این خصوص، این سوال را مطرح می‌کند که آیا واقعا میان مصالح و تکامل فرد و مصالح و تکامل جامعه تقابل هست؟ آیا باید یکی را به نفع دیگری کنار زد یا این که یک راه طبیعی وجود دارد که وافی به هر دو جهت هست؟ اگر بگوییم آزادی به عنوان حق طبیعی انسان دارای حد معینی است که بیشتر از آن دیگر آزادی به مثابه یک ارزش انسانی وجود ندارد و تکامل فردی و اجتماعی هم با همین مقدار آزادی بستگی مثبت دارد، مکتب سومی درانداخته‌ایم. (ر.ک همان: ۷۱)

مطهری با بهره‌گیری از سویه‌های مثبت تفکر سوسیالیستی و همچنین احترام به حق مالکیت خصوصی در اسلام و تکلیف دیگران برای پاسداشت این حق معتقد است که در دنیای امروز گرایش به حالتی سوم و حد وسط میان سوسیالیسم و سرمایه‌داری پیدا شده است و به دنبال راهی هستند که جلو استثمار را بگیرند، بدون اینکه اراده و آزادی افراد را نفی کرده باشند. آنچه اسلام همیشه در جست‌وجوی آن بوده، چنین راهی است، اسلام می‌خواهد جامعه به مرحله‌ای برسد که افراد به حکم شرافت روحی و درد انسان داشتن داوطلبانه خواهان انتقال مازاد مخارج خود به برادران نیازمندان باشند و راه‌حل‌های عملی برای نیل به این مرحله را مشخص کرده است.

شهید مطهری در پاسخ به این سؤال که حق حاکمیت از آن چه کسی است، پاسخ‌های موجود به آن را مورد توجه قرار داده است. پاسخ‌های شهید مطهری به سؤال فوق به این ترتیب است:

۱- حق طبیعی: به این معنا که حکومت حق طبیعی یک تخم و نژاد است. و این حق براساس نظریه وراثت بنا شده است. شهید مطهری این را از الیگارش‌ی که در آن یک نژاد (نه یک خانواده) برای خود حق حاکمیت قائل است، تفکیک می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۶۹) از این‌رو مفهوم حاکمیت در ارتباط با حق حکم راندن

۲-۴ وجوه تفاوت و وجوه تشابه نظرات کانت و مطهری

نمی‌توان از وجوه تفاوت کانت و مطهری سخن گفت بدون آن که زمینه یا بستر الاهیاتی و دینی آنها را مدنظر نداشته باشیم. از سوی دیگر نمی‌توان شباهتی را یافت بدون آن که بر ساحت استدلال فلسفی که میان هر دو متفکر مشترک بوده تأکید نگذاریم. اما تا آنجا که به مهمترین مؤلفه‌های قرابت و شباهت میان کانت و مطهری مربوط است باید اصل تلازم حق و مسئولیت را در صدر امور معرفی نماییم. هم کانت و هم شهید مطهری اصل آزادی را در پیوند با استدلال اخلاقی معرفی می‌کنند. به عبارت دیگر اخلاق ضوابطی را مشخص می‌کند که اساساً آزادی حول محور آنها معنا پیدا می‌کند. در دل همین شباهت، مهمترین تفاوت نیز رخ می‌نماید. در نظر مطهری، این ضوابط از تلفیق خرد انسانی و کلام وحیانی می‌آید. از ادامه این تفاوت، این نکته حاصل می‌آید که برخلاف کانت که عمل آزادانه را صرفاً و لزوماً اخلاقی و منبعث از وظیفه می‌داند، در نگاه شهید مطهری این مسئله با حفظ حقوق انسانی که براساس آموزه‌های الهی مطرح شده پیوند می‌خورد. «ایده بنیادی اخلاق کانت این است که عمل انسان باید نه تنها مطابق وظیفه بلکه صرفاً از روی وظیفه و به صرف احترام به قانون اخلاق باشد؛ از این‌روست که کانت به مفهوم بنیادی فلسفه اخلاق خود یعنی خودفرمانی اراده (خودآیینی) می‌رسد. شهید مطهری برخلاف کانت، آزادی اخلاقی را به رعایت قوانین پیوند نمی‌زند، بلکه آن را با رعایت قوانین الهی و نگاهداری جانب انسانیت انسان پیوند می‌زند. بر این اساس آزادی اخلاقی، آزادی انسان از شهوات خود، آزادی انسانیت انسان از حیوانیت خود و استقلال او در انسانیت اخلاقی خویش است.» (فرهنگ اصفهانی، ۱۳۹۷: ۱۲۳)

خاستگاه این مسئله در شباهت هر دو در اهمیت دادن به ساز و کار تعقل و اندیشه فلسفی برای فهم و درک حدود و ثغور حق و تکلیف است. اما باز هم از دل این شباهت این تفاوت حاصل می‌آید که کانت با تفکیک نظری و عملی عقل تعیین حدود اخلاق از سوی موازین الهی را عبث و نابسند می‌داند درحالی که شهید مطهری تلاش می‌کند نفس مواجهه حق و تکلیف را در خاستگاه الهی‌اش قرائت کند.

به بیانی دیگر، کانت عقل آدمی را به عقل نظری و عقل عملی تفکیک می‌کند و «به بررسی حدود و توانایی هریک از آنها می‌پردازد و عقل نظری را از اثبات خدا ناتوان می‌داند و الهیات مبتنی بر استدلال عقل نظری را کاری عبث و بیهوده می‌داند. کانت در فلسفه خود هنگامی که اثبات وجود خدا و دیگر امور ماوراء حسی

را از طریق الهیات فیزیکی غیرممکن می‌یابد، سعی می‌کند که خدا را از طریق الهیات اخلاقی اثبات کند و تنها الهیات معتبر را الهیات اخلاقی می‌داند و اصلی به نام نظریه اخلاقی ارائه می‌دهد و با توجه به مبانی فلسفی خود به‌طور نظام‌مند این نظریه را در چهارچوب خاص قرار می‌دهد و خدا و جاودانگی نفس و آزادگی را از اصول قانونمند شده آن اثبات می‌کند. اما استاد شهید مطهری در عین حال که این نظریه را تا حد زیادی دقیق می‌داند و آن را حاوی بخشی از حقیقت می‌داند نه تمام آن؛ و اشکالات اساسی بر الهیات اخلاقی کانت وارد می‌داند و برهان اخلاقی کانت را در اثبات خدا نامعتبر می‌داند. استاد در حوزه اخلاق نظریه متقنی به نام نظریه «پرستش» ارائه می‌دهد که بر نظریه اخلاقی کانت امتیاز و برتری دارد» (کاظمی علوی و احمدی، ۱۳۹۴: ۳۸)

در اندیشه شهید مطهری تلاش صورت می‌گیرد تا تبیین مفاهیم به‌طور کلی و مفاهیم «حق» و «تکلیف» به‌طور خاص در پیوند با اجتماع و امکانات عملی شدن آن در عرصه‌های اجتماعی و همچنین امکان فهم و درک شدن آن توسط مردم و افراد مختلف از سطوح فرهنگی اجتماع قرار گرفته و توضیح داده شود. برخلاف کانت که در دستگاه خود فرمالیسم یا صورت‌گرایی انتزاعی را پیش می‌کشد که تنها در گستره مفاهیم فلسفی جواب می‌دهد، تلاش استاد مطهری در آن جهت است که افراد را در سطوح مختلف آگاهی و دانش با حق و تکلیف خود آشنا سازد. این مسئله به او موضعی پراگماتیستی می‌دهد. اما چنین رویکردی در تفکر کانت به‌گونه‌ای قوام یافته که بیشتر جنبه علی معلولی دارد. به بیانی دیگر در تفکر کانت، یا آنچه فرمالیسم کانتی و عقب‌نشینی از اغراض نفسانی با هدف نیل به اخلاق ناب می‌خوانند، رابطه حق و تکلیف خود را از پیوند با اجتماع کسر می‌کند و پيله‌ای از فردیت‌گرایی به دور خود می‌تند؛ و به این اعتبار بار دیگر مشخص می‌گردد که چرا جریان فکری، اجتماعی و سیاسی «لیبرالیسم» که هواخواه فردیت‌گرایی در مدرنیته است، کانت را به عنوان نیای فکری خود باز می‌شناسد.

۲-۵ رکن اصلی دو دیدگاه

مهمترین رکنی که دیدگاه شهید مطهری را به فیلسوف مشهور آلمانی نزدیک می‌کند این است که در منظر انسان شناختی فلسفی کانت، مفهوم حق به شکل عمیقی از اغراض یا مصلحت‌اندیشی‌های نوعی و فردی یا گروهی تخلیه شده است. حقیقت در واقع از منظر فلسفه قابل تبیین است اما به این معنا نیست که برای فهم نمودها و

این بررسی نشان می‌دهد که در نظر شهید مطهری اگر انسان تکالیف سلبی را نیز تکلیف بداند، آنگاه در مقابل حق، همیشه تکلیف خواهد بود. ولی توجه به این نکته نیز در این ورطه ضروری است که این رابطه تلازمی حق و تکلیف در بسیاری موارد و بعضی از حقوق متقابل معنای نهایی و تکامل یافته خود را پیدا می‌کند، نه در همه حقوقی که انسان‌ها دارند، چرا که مواردی وجود دارند که حق به خودی خود وجود دارد، ولی برای کسی تکلیفی وجود ندارد مثل حق ابراء ذمه فرد بدهکار، که شخص طلبکار می‌تواند حتی بدون اطلاع دیگران طلب خود را ببخشد و روشن است که در این صورت تکلیفی برای کسب متصور نیست و یا حق عفو در مورد کسی که از دیگری شکایت دارد و یا ... اما اینکه در مقابل حق، حق وجود دارد قاعده‌ای کلی نیست و نمی‌توان گفت هر جا کسی حقی دارد، دیگران هم در مقابل او حقی دارند. هرچند در بسیاری از موارد همین گونه است. مثلاً همسایگان بر هم حقوق متقابلی دارند. حکومت بر مردم حقی دارد و مردم نیز بر حکومت حقی. اما در غیر از حقوق متقابل، شاید نتوان این ادعا را ثابت کرد. پس حق در چنین استنتاج و مباحثه‌ای نوعی امتیاز و اختیار است ولی تکلیف وظیفه‌ای است که برعهده کسی است که باید بر آن گردن نهاده و به آن جامه عمل بپوشاند.

نتایج بررسی تطبیقی نشان می‌دهد که وظیفه‌گرایی کانت تعارضی با وظیفه‌گرایی مطهری ندارد. اما مطهری نگاهی خارج به وظیفه‌گرایی دارد. همچنین سوژه با واسطه همه اختیارات را به خداوند می‌دهد و بعد دوباره خودش آن اختیارات را می‌گیرد.... مطهری سوژه را رد نمی‌کند و سوژه با عقل‌ورزی‌اش از عقل برتر کمک می‌گیرد. سوژه مطهری با واسطه است اما سوژه کانت خود بنیاد است. با این حال کانت و شهید مطهری هر دو بر این باورند که در ساحت عموم و در مجاری نظری، معمولاً در مقابل هر حقی، تکلیفی نیز وجود دارد. به عنوان حقوق متقابل نیز همیشه در مقابل حق، حق دیگری می‌توان یافت. به خصوص در میان انسان‌ها هیچ انسانی نیست که فقط حق داشته باشد و یا فقط تکلیف بلکه هر انسانی در عین حال که محق است، به تکالیفی که به شکل تاریخی، دینی یا عقلانی بر او حمل شده مکلف نیز می‌گردد. در پایان بر این نکته نیز باید تأملی روا داشت که مسئله درون‌ماندگاری یا خودبنیادی و وساطت یکی دیگر از تفاوت‌های عمده کانت و مطهری در تبیین رابطه حق و تکلیف است. چنانچه در بررسی‌ها دیده شد فهم کانت از اخلاق و به تبع آن از رابطه حق و تکلیف خودبنیاد و برخاسته از منطق درون‌ماندگاری است که مؤید همان فرمالیسم ناب کانتی است؛ حال آن‌که در اندیشه شهید مطهری

مصادق آن یا بهره بردن از حق باید فیلسوف بود. این منظر در نگاه فلسفی-الهی حکیمی همچون مرتضی مطهری امری پسندیده است که این بار در خدمت اثبات حقیقت الهی استخدام می‌گردد. به بیان دیگر، حق، به اعتبار استلزام و انتسابش تعیین‌کننده تکلیفی در همان محدوده منطقی است که حق در آن محدوده معنا یافته است. (و این ناظر بر اعتباری بودن این مفهوم نزد شهید مطهری است).

۳- نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به بررسی ماهیت و مفهوم فلسفی، سیاسی، معرفت‌شناختی و دینی «حق» و «تکلیف» در اندیشه دو متفکر برجسته یعنی ایمانوئل کانت و مرتضی مطهری پرداخته است. اهمیت و جایگاه این دو مفهوم نه در تفکر این دو اندیشمند بلکه در کل تاریخ فکری بشر از زمانی که نخستین اجتماعات را بر روی کره خاکی شکل داده تسری یافته است و همچنان پرسش‌های مبهمی در این حوزه وجود دارد که بنابر مقتضیات دوران و افق وضعیت معاصر روی می‌نماید.

دستاورد این تحقیق نشان می‌دهد که در نظر کانت مفهوم عمل کردن برای ادای تکلیف، احترام به قانون است. درحالی که در نظر شهید مطهری این مسئله درست است که دارای اهمیت است اما بنیانی الاهیاتی نیز دارد. به بیانی دیگر، عملی که در نظر کانت براساس ادای تکلیف انجام می‌گیرد، عملی تلقی می‌گردد که از احترام به قانون سرچشمه می‌گیرد. ذکر این نکته نیز ضروری است که نتایج این بررسی نشان‌دهنده آن است که هم در تفکر کانت و هم در تقریرات شهید مطهری مشخصه ذاتی قانون و مؤلفه حقیقی قانون بودن قانون به کلیت، اطلاق و استثناناپذیری آن رجعت دارد. به اعتباری که قوانین طبیعی و تجربی قوانینی کلی هستند، قانون اخلاقی نیز باید دارای این شاخصه‌ها باشد. در عین حال، در نظر کانت فرق ممیزه میان قوانین طبیعی با قوانین اخلاقی آنجاست که همه موجودات مادی در کنار انسان، به خودی خود و ناآگاهانه و به صورت جبری بر قوانین طبیعی گردن می‌نهند؛ اما در باب قوانین اخلاقی این امری است که سراپا متفاوت است و در همین جاست که برداشت قرآنی شهید مطهری تا حدی با کانت تفاوت دارد. در این موقعیت تنها موجودات عاقل‌اند که قابلیت این را دارند که برطبق قانون اخلاقی رفتار کنند. همچنین در این راستا ارزش اعمال انسان نیز از همین جا ناشی می‌گردد. یعنی آن دسته از کارها را می‌توان مورد ارزش‌گذاری اخلاقی قرار داد که به‌منظور احترام به قانون صورت گرفته باشند.

با توجه به این نتیجه که رابطه میان حق و تکلیف در هر دو اندیشمند براساس منطق تضاییفی معنا پیدا می‌کند، نتایج قسمت سوم

خداوند، آنها را از نو از خدا گرفته است. این مسئله سبب می‌شود که اخلاق بدون نوعی محتوای وساطت‌یافته تنها به یک فرم محض (چنانکه در نظر کانت است) تقلیل داده نشود.

References

- The Holy Quran, Qom: Al-Fajr Publications.
 Nahj al-Balagha: Sermon 216.
 Ibn Sina, Hossein ibn Ali (1998), The Theologies of Salvation, Translated by Yathribi, Seyyed yahya, Tehran, Fikr-e-Ruz. [In Persian]
 Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram, (1998). Lisan al-Arab, Vol. 9, Beirut: Dar Sadr. [In Arabic]
 Dehkhoda, Ali Akbar (1998), Dictionary, Vol. 2, 4th edition, Tehran: Dehkhoda Publications. [In Persian]
 Javadi Amoli, Abdullah (1998), Philosophy of Human Rights, 2nd edition, Qom: Israa Publications. [In Persian]
 Gibran Masoud (2001), Farhang AleFabayi al-Raed. Translated by Reza Atrabinejad, Vol. 1, Qom: Farhang Publishing House. [In Persian]
 Jahanbegloo, Ramin (1998), Schopenhauer and the Critique of Kantian Reason, Tehran: Ney Publications. [In Persian]
 Durant, Will (2008), History of Philosophy, Translated by Abbas Zaryab Khoei, 21st edition, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
 Daryaei, Mohammad (2006), New Dictionary: Persian-Arabic Vocabulary and Idioms, with an introduction by Mehdi Mohaqeq, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
 Rasekh, Mohammad, (2002), Right and Expediency, Essays in the Philosophy of Law, Philosophy of Right and Philosophy of Value, Tehran: Tarh-e-No. [In Persian]
 Sanei, Manouchehr (2005), The relationship between right and duty in the political system from Kant's perspective, Quarterly Journal of Philosophy and Wisdom, Allameh Tabatabaei University, Volume 1, Issue 2, pp. 7-21. [In Persian]
 Kazemi Alavi, Seyed Mohammad and Ahmadi, Fahimeh (2015) "Critique of Kant's Moral Theology from the Perspective of Martyr Motahari", Second International Congress of Religious Thought and Research, Ardabil, General Directorate of Islamic Propaganda of Ardabil Province.

نوعی وساطت‌گرایی وجود دارد که در برخی جهات با وساطت‌گرایی هگلی قرابت نشان می‌دهد و در برخی جهات متفاوت است و این خود می‌تواند موضوعی برای پژوهش‌های آتی باشد. در چنین اندیشه‌ای سوژهٔ انسانی اختیاراتی دارد که به میانجی تفویض آن به

- Kant, Immanuel (1988), Preparations (An Introduction to Every Metaphysics), Section (13), Second Remark, First Edition, Translated by Gholam Ali Haddad Adel, Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
 Corner, Stefan (2004), Kant's Philosophy, Translated by Ezatollah Foladvand, Second Edition, Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
 Farhang Esfahani, Alireza (2018) "A Comparative Study of Moral Freedom in the Thought of Kant and Shahid Motahari" Quarterly Journal of Philosophical Knowledge, Year 15, No. 4, 60.
 Motahari, Morteza (1991), Twenty Speeches, Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
 Motahari, Morteza (1987), A General Study of the Foundations of Islamic Economics, Qom: Hekmat Publications. [In Persian]
 Motahari, Morteza (1994), Collection of Works, Volume 3, Qom: Sadra Publications. [In Persian]
 Motahari, Morteza (1998), Collection of Works, Volume 8, Qom: Sadra Publications. [In Persian]
 Motahari, Morteza (1999), Collection of Works, Volume 12, Qom: Sadra Publications. [In Persian]
 Motahari, Morteza (1380), Collection of Works, Volume 13, Qom: Sadra Publications. [In Persian]
 Motahari, Morteza (1357), Divine Justice, 10th edition, Qom: Sadra Publications. [In Persian]
 Mirhashemi, Seyed Mohammad (1389), Absolutism in Ethics, Qom: Bostan Ketab Institute. [In Persian]
 Jaspers, Karl (1372), Kant, Translated by Mir Abdulhossein Naqibzadeh, Tehran: Amir Kabir Publications.
 Paton, H.J, The categorical Imperative, london, huthinson's university library, 1953.
 Kant, Immanuel, Critique of pure Reason, tr. Guyer. P. wood, A.W, Cambridge university press, 1997.
 Beck, L. w., A commentary on kant's critique of practical Reason, chicago, the university of chicago press, 1960.
 Paton, H.J, the moral law, London, Hutchinson university library 1972.
 Kant, Immanuel, Groundwork of metaphysic of morals, Trpaton, H.J, PP,53-123, in the Moral law, London, Hutchinson university library, 1972.