



Irano-Islamic Research in Politics, Vol.2, No4, 91-119.

## Interpretation of Human Life and Criticism of Modern Reason from the Perspective of Immanuel Kant and Iqbal Lahori<sup>1</sup>

Mohammad Nasiri<sup>2</sup>

Garineh Keshishyan Siraki<sup>3</sup>

Seyed Ali Mortazavian Farsani<sup>4</sup>

### Abstract

*Kant is one of the most important philosophers of the West who, by expressing the limitations of rational thinking while showing reason in a disciplined way, challenges the fundamentalism that had dominated Western philosophical thinking for some time. He believes that reason is incapable of interfering in all fields. In Kant's philosophy, reason is the highest power of the soul and rational knowledge is the highest level of knowledge. So, the most basic human characteristic is rationality or wisdom, which is the basis of his innate generosity and honor. But Iqbal considers intelligence to be a divine blessing and intends to interpret the world and find out the meaning of life based on a coherent religious thought system consisting of three sources of knowledge, i.e., nature, history and experience. In this article, an attempt was made to determine the commonalities and differences of their thoughts about the interpretation of human life by examining the meaning network of each thinker. The findings indicate that by separating the practical reason from the theoretical reason in the first step, Kant evaluates it as capable of distinguishing morality and action from morality, and it gives mankind the possibility to establish a universal and valid morality. slow and prevents morality from becoming a relative thing, and so that reason does not make mistakes in recognizing morality, it introduces criteria based on which it is possible to distinguish moral behavior from immoral behavior. On the other hand, the most important feature of Iqbal's thought is his critical and tradition-breaking side. He does not consider the human intellect alone to be able to understand the nature of existence, and he considers the need for human connection with life to interpret the world, and the highest level of awareness and thinking of philosophers comes from their ultimate instincts.*

**Keywords:** Immanuel Kant, Iqbal Lahori, Rationality, Interpretation of the world, Human life

---

<sup>1</sup> . Received: 2023/09/06; Accepted: 2023/11/10; Printed: 22/12/2023

<sup>2</sup> . PhD Candidate in Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. che.nasiri@yahoo.com

<sup>3</sup> . Associate Professor, Department of Political Science and International Relations, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author) G\_keshishyan@azad.ac.ir

<sup>4</sup> . Assistant Professor, Department of Political Science, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. a\_mortazav@yahoo.com



سیاست پژوهی اسلامی ایرانی، سال دوم، شماره چهارم (پیاپی هشتم) زمستان ۱۴۰۲، ۹۱-۱۱۹.

## تفسیر حیات انسانی و نقد عقل مدرن از منظر ایمانوئل کانت و اقبال لاهوری<sup>۱</sup>

محمد نصیری<sup>۲</sup>

گارینه کشیشیان سیری<sup>۳</sup>

سید علی مرتضویان فارسانی<sup>۴</sup>

چکیده

کانت از مهم‌ترین فیلسوفان غرب است که با بیان محدودیت‌های تفکر عقلانی ضمن منضبط نشان دادن عقل، میناگرایی را که مدتی بر تفکر فلسفی غرب حکمفرما شده بود، به چالش می‌کشد. او معتقد است عقل از دخالت در تمامی حوزه‌ها عاجز است. در فلسفه کانت، عقل عالی‌ترین قوه نفس و معرفت عقلانی بالاترین مرحله شناخت است. پس اساسی‌ترین ویژگی بشر عقلانیت یا خردورزی است که مبنای سخاوت و شرافت ذاتی او است. اما اقبال عقل را نعمت الهی دانسته و قصد دارد بر پایه نظام اندیشه‌ای دینی منسجم و متشکل از منابع سه‌گانه شناخت یعنی طبیعت، تاریخ و تجربه، جهان را تفسیر کرده و معنای زندگی را دریابد. در این مقاله سعی شد با بررسی شبکه معنایی هر متفکر و جوه اشتراک و افتراق اندیشه آنان در مورد تفسیر حیات انسانی مشخص شود. یافته‌ها حاکی از آن است که کانت با جداسازی عقل عملی از عقل نظری، در گام اول آن را توانمند در تشخیص اخلاق و عمل به اخلاق ارزیابی می‌کند و این امکان را به بشر می‌دهد که اخلاقی جهان‌شمول و معتبر وضع کند و از اینکه اخلاق به امری نسبی تبدیل شود، ممانعت می‌کند و برای اینکه عقل در تشخیص اخلاق دچار اشتباه نشود، معیارهایی معرفی می‌کند که بر اساس آن امکان تشخیص رفتار اخلاقی از رفتار غیراخلاقی ممکن می‌شود. از دیگر سو مهم‌ترین ویژگی اندیشه اقبال وجه انتقادی و سنت‌شکنی او است. او عقل انسان را به‌تنهایی قادر به فهم صبرورت هستی نمی‌داند و برای تفسیر جهان نیاز به پیوند انسان با حیات را لازم و بیشترین سطح آگاهی و اندیشه‌ورزی فیلسوفان را ناشی از غرایز نهانی آنها می‌داند.

واژگان کلیدی: ایمانوئل کانت، اقبال لاهوری، عقلانیت، تفسیر جهان، حیات انسانی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۱۹؛ تاریخ چاپ: ۱۴۰۲/۱۰/۱  
۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
che.nasiri@yahoo.com  
۳. دانشیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
g\_keshishyan@azad.ac.ir (نویسنده مسئول)  
۴. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
a\_mortazav@yahoo.com

## مقدمه

کانت انسان‌شناسی را دوباره به دوران کلاسیک بازگرداند البته تأثیر تحولات مدرن را نیز نادیده نگرفت. در انسان‌شناسی کانت، انسان موجودی است که زندگی می‌کند نه جوهر متفکر یا شیء اندیشنده، بلکه او معتقد است برای شناخت ماهیت انسان باید از انسان شروع کرد. او انسان‌شناسی را به دو بخش پراگماتیکی و فیزیولوژیکی تقسیم می‌کند. در فلسفه کانت عقل عالی‌ترین قوه نفس و معرفت عقلانی بالاترین مرحله شناخت است. از نگاه او عقلانیت یا خردورزی بنیادی‌ترین ویژگی انسان و مبنای کرامت ذاتی او است پس شأن و کرامت انسان به چیزی است که می‌خواهد. یکی از جلوه‌های عقلانیت در اندیشه کانت خالقیت یا همان آفرینشگری است. او خالقیت را هم در حوزه نظری در محدوده قوه خیال و عقل و هم در حوزه عملی، مورد توجه قرار می‌دهد؛ البته در فلسفه کانت، خالقیت انسان در پیوندی عمیق با استقلال و خود بنیادی اوست پس منشأ و مبدأ متعالی ندارد، و صرفاً ریشه در انسانیت و استقلال اراده انسان دارد. ایده کرامت ذاتی انسان از مسائلی است که مورد توجه فلاسفه غرب و شرق قرار داشته است. آیا انسان بماهو «انسان» در نظام، خلقت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؟ این مسئله در نظام فلسفی کانت به شکلی نظام‌مند مطرح شده است، به طوری که در سراسر آثار او به ویژه کتاب حکمت عملی - کاملاً نمایان به نظر می‌رسد. در فلسفه کانت می‌توان عناصری را یافت که اساس کرامت انسان و ارزش ذاتی او محسوب می‌شوند. یکی از این عناصر عقلانیت یا همان خردورزی انسان است که در اندیشه کانت، عقل عالی‌ترین قوه نفس و تربیت عقلانی، بالاترین مرحله شناخت محسوب می‌شود.

از دیگر سو، اقبال لاهوری نیز معتقد به تحول، آزادی، جاودانگی، میل به قدرت، ارزش من‌های برتر، زدودن کهنه‌ها و آفریدن چیزهای نو است. وی در نقد غرب از اندیشه‌های نیچه بهره می‌برد، هرچند در نهایت از جهانی مقابل وی قرار می‌گیرد. اقبال منتقد علم و عقلانیت مدرن است، اما وجود آنها را لازمه حیات انسانی می‌داند. از منظر وی علم وسیله‌ای است برای

تأمین ضروریات اقتصادی و اجتماعی، اما قادر به تعلیم چگونه زیستن و درست ساختن زیستگاه نیست. تلفیق علم و عقلانیت مدرن غربی با عشق و عرفان شرقی مسیر اصلی اقبال در تفسیر جهان و حیات انسانی است که در آثار فلسفی و اشعار ادبی او مشهود است. نحوه نگاه آنان به معرفت انسان و به‌ویژه عالم هستی و حیات انسانی از جمله مقولاتی است که در مرکز تأملات فکری اقبال و کانت جای دارد و اندیشه آنها در باب سایر موضوعات بشری ملهم از تفسیرشان از این دو مقوله بنیانی است و همین امر مسئله اصلی این مقاله است.

### پیشینه تحقیق

رستم شاه‌محمدی (۱۳۸۴) در مقاله «تعامل علم و دین از دیدگاه اقبال لاهوری» با بررسی علم جدید، دین، خدا و طبیعت از منظر اقبال نشان می‌دهد علم و دین نه‌تنها در تعارض نیستند، بلکه در تعامل هستند. ذکاوتی قره‌گوزلو در (۱۳۸۷) در مقاله «کانت و مسئولیت سیاسی- اجتماعی» به بررسی نظریه مهم او در باب آنتی‌نومی‌ها می‌پردازد. نقطه آغازین اندیشه‌ورزی کانت در فلسفه، نقادی وی به نظریه مهم او در باب آنتی‌نومی‌ها بازمی‌گردد. قادری و همکاران (۱۳۸۷) در مقاله «تبیین برنامه درسی صلح محور در فلسفه کانت» برنامه درسی صلح محور در حوزه فلسفی را از دیدگاه بزرگ‌ترین فیلسوف دوره پساروشنگری، ایمانوئل کانت مورد بررسی قرار می‌دهد. خادمی (۱۳۸۹) در مقاله «اقبال و ادبار فیلسوفان غربی نسبت به نظریه غایت‌انگاری» به بیان راهکارهای حیاتی دین و نقش آن در سرنوشت فردی و اجتماعی انسان از منظر اقبال پرداخته است. همچنین مکانیسم حساس عقل در قلمرو دین را مورد بررسی قرار می‌دهد. برزگر و همکاران (۱۳۹۱) در مقاله‌ای به بررسی وجه شباهت و تفاوت ابرمرد از نگاه نیچه و اقبال پرداخته‌اند. قربانی (۱۳۹۲) در مقاله «نسبت انسان و حقیقت از نظر فیلسوفان معاصر»، به بررسی نسبت انسان و حقیقت از نگاه اندیشمندانی چون دکارت، کانت و نیچه می‌پردازد. او در این تحقیق نسبت انسان، یقین و حقیقت نزد برخی فیلسوفان مدرن را مورد بازخوانی قرار می‌دهد. احمدوند و سلگی (۱۳۹۳) در مقاله «مبانی اندیشه نیچه و اقبال لاهوری با تأکید بر

انسان‌شناسی و فلسفه سیاسی» به بررسی اندیشه نیچه و اقبال در چهار بعد معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی می‌پردازند. جمشیدی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تبیین مقوله صلح در نظریه مدینه المسالمة فارابی و نظریه صلح پایدار کانت» به بررسی نظرات ایشان می‌پردازد. او بیان می‌کند اندیشمندان و مکاتب گوناگون بر اهمیت صلح و ضرورت تحقق آن به عنوان اصلی اساسی و ضرورتی بنیادی در حیات انسان، تأکید کرده‌اند. با توجه به فقدان یک بررسی تطبیقی در موضوع این مقاله، در این مقاله سعی می‌شود چگونگی تفسیر جهان و حیات انسانی بر مبنای شبکه‌ای از مفاهیم، در بستر فرهنگی- اجتماعی زمانه و اوضاع سیاسی بررسی شود.

## شبکه مفاهیم کانت

### عقلانیت

همان‌گونه که اشاره شد در فلسفه کانت عقل عالی‌ترین قوه نفس و معرفت عقلانی بالاترین مرحله شناخت به حساب می‌آید. اما معنا و مفهوم عقل و عقلانیت در اندیشه کانت چیست؟ به‌طور معمول عقل را در عمومی‌ترین معنای آن، به قوه استدلال تعریف کرده‌اند که معادل آن در زبان یونانی کلمه «نوموس» است. در برخی از تعاریف به قوه‌ای از قوای انسان و در برخی دیگر به موجودات مجرد اطلاق می‌شود. اما منظور ما از عقل، عقلی است که جزء قوای انسان شمرده شود و گاه معنای استدلالی، گاه شهودی، گاه نظری و گاه عملی دارد. عقلی که هم سرچشمه استدلال و هم منشأ دین و معنویت است و می‌تواند انسان را به واقعیت یا کمال برساند.

کانت در کتاب نقد عقل محض معانی متفاوتی را ذکر می‌کند و با تعیین محدودیت‌های عقل نظری توجه شایانی به عقل عملی مشترک بین انسان‌ها دارد (غفاری، ۱۳۹۰، ۳۱)، از نظر او آزاد گذاشتن کاربرد همگانی عقل از اهمیت بسزایی برخوردار است به از همین رو است که یاسپرس معتقد است در دعوای «خرد»، در آثار کانت این مفهوم به میزانی از معنا رسیده که پیش‌تر هیچ‌گاه به آن نرسیده بود (Jaspers, 2008, 101). از نظر کانت عقل

مقدس‌تر از هر چیزی است و مهم‌ترین معیار برای شناخت و دریافت حقیقت است، کانت در مقاله «روشنگری» بیان می‌کند که عقل مقدس‌تر از هر چیزی و یگانه معیار سنجش هر حقیقتی است. البته در فلسفه کانت کارکرد عقل عملی از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ یعنی مرکز ثقل فلسفه کانت -در حوزه انسان‌شناسی- عقل عملی است، عقلی که مجهز به اراده یا به تعبیری اراده معقول است (مجتهدی، ۱۳۹۵، ۵). کانت اراده را حقیقت انسان می‌داند و شأن و کرامتش را به چیزی می‌داند که او طلب می‌کند. در فلسفه کانت عقلانیت و تفکر بنیادی‌ترین ویژگی انسان به حساب می‌آیند و توانایی بشر را برای تعقل‌ورزی اساسی‌ترین ویژگی ذاتی او معرفی می‌کند و آن را مبنای مهم کرامت ذاتی انسان می‌داند. او عقل را دارای جایگاهی ذاتی می‌داند که فقط مختص انسان است؛ او عقلانیت را صفتی می‌داند که از میان سلسله موجودات طبیعی به کامل‌ترین حلقه -یعنی انسان- اختصاص یافته است. باید متذکر شد که معنای عقلانیت بر پایه کرامت انسان در فلسفه مدرن با مفهوم انسان به موجودی متفکر با مفهوم کلاسیک عقلانیت متفاوت است؛ در تعریف مدرن انسان موجودی متفکر، خردمند و خودآگاه است که اشراف کامل بر وجود و هستی خود دارد. این تعبیر در فلسفه کانت نیز بیان می‌شود و منجر به تعریف از انسان با ویژگی‌هایی نظیر خودآیینی و اراده می‌شود، استقلالی که اصل بنیادین اخلاق شمرده می‌شود (کانت، ۱۳۸۸، ۵-۷).

### خردورزی، دانش و دانایی

کانت خردورزی را اساسی‌ترین معیار کرامت انسان می‌داند. اما بین خردورزی یا عقلانیت، دانش یا علم و دانایی چه رابطه‌ای برقرار است؟ دانش و دانایی در تعیین کرامت و منزلت انسان چه نقش و جایگاهی دارند؟

از نگاه کانت، ذات انسان متشکل از دانایی و آگاهی است. انسان بودن، دانایی و خودآگاهی است: «هستی ما دانندگی است. روشنگری دانستگی روشنگری اندیشه ماست. هستی من، بودنی است که هم از چیزها و هم از خود، آگاه است» (یاسپرس، ۱۳۹۲، ۲۳). کانت در فلسفه خود انسان را

موجودی خودآیین معرفی می‌کند و معتقد است حقیقت انسان نه در نسبت وی با ماورای طبیعت، بلکه در نسبت او با خودش تعریف می‌شود. پس انسان موجودی، آگاه، آزاد و دارای استقلال وجودی است؛ استقلالی که مبنای کرامت او به حساب می‌آید (کانت، ۱۳۸۳، ۴۲).

او عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند و محور و مبنای کرامت انسان را عقلانیت عملی می‌داند. کانت معتقد است عقل نظری به واسطه محدودیت‌هایی که دارد راه به جایی نمی‌برد و عقل عملی اراده‌ای است که اساس هر چیزی محسوب می‌شود. بر همین اساس است که کانت از عقل به اراده عقلانی تعبیر می‌کند و سرچشمه پیشینی همه اصول می‌داند. او کارکرد مشروع عقل را در حوزه عملی یعنی رابطه عقل و اراده تعریف می‌کند و بیان می‌کند عقل به عنوان قوه‌ای عملی به ما ارزانی شده است تا انسان به یاری عقل عملی، از جهان حسی فراتر رود و درهای جهان برتر از حس و تجربه را به روی خود بگشاید (کانت، ۱۳۸۳، ۵۴). کانت هدف راستین و غایت عقل عملی را برقراری اراده خیر می‌داند؛ زیرا اراده خیر دارای منشأ عقلانی است و به عنوان خیر مطلق و بدون قید و شرط است، به طوری که هر چیز دیگری در برابر آن وسیله محسوب می‌شود. در نظام فلسفی کانت، ظرفیت‌های عملی انسان منشأ کرامت او شمرده می‌شود و فیلسوف اخلاق موظف است قوه عقل عملی را در انسان پروراند. در نگاه کانت عقلانیت یعنی تصمیم عمل. به همین دلیل است که عقل را جزئی خودبنیاد می‌داند و معتقد است این عقل نسبتی با عقل قدسی ندارد. کانت گرچه به انسان اخلاقی توجه می‌کند و ریشه کرامت را در چنین صفاتی جست‌وجو می‌کند، اما منظور او از اخلاق، بایدها و نبایدها نیست، بلکه اخلاقی است که زیربنای انسان و انسانیت را تشکیل می‌دهد و معیاری برای سنجش هر چیز دیگر به حساب می‌آید (کانت، ۱۳۸۳، ۲۳۸-۲۳۷).

کانت که برای عقل نظری محدودیت‌هایی را قائل می‌شود، اما برای رشد عقل عملی، محدودیتی قائل نمی‌شود و بیان می‌کند عقل در موجود عاقل استعدادی است که قواعد و اهداف عملی و کاربردی تمام قوای آن موجود را بیش از حد یک گزینه طبیعی پرورش می‌دهد. پس حد و مرزی برای رشد

آن قائل نمی‌شود. عقل عملی همان عقل به معنای کلی واژه است که مجهز به اراده بوده و به بیان دیگر، به اراده سمت‌وسو داده است. لذا این عقلی منشأ کرامت انسان و فطری است. «طبیعت اراده کرده است که انسان تمام آنچه را که در ورای نظم مکانیکی وجود حیوانی او قرار دارد، تماماً از درون خود برآورد و فقط در کمال و سعادت سهیم باشد که فارغ از غریزه، به واسطه عقل خود فراهم آورده باشد» (کانت، ۱۳۸۳، ۱۲).

این عقل خودبنیاد و خودقانون‌گذار است. عقلی که دارای ویژگی‌های یادشده است بنیادی‌ترین مرجع در زندگی انسان، برای رسیدن به تعالی و حفظ کرامت انسانی محسوب می‌شود نه استعدادهای دیگر و مقام اجتماعی. کانت معیار عقلانیت را عقل عمومی مشترک یا اراده عمومی می‌داند که به عنوان مرجع سه امر مطلق بیان می‌کند: «کلیت»، «انسانیت» و «ضرورت». عقل فوق با وجود مرجعیت و سلامت نیازمند فلسفه است؛ زیرا در پرورش خویش علی‌رغم اینکه عقل انسان همه داده‌های لازم برای صدور احکام اخلاقی را دارد، در ناآگاهانه خود دچار نزاع و درگیری می‌شود. در فلسفه کانت، فلسفه عملی با وجود تمایزش با فلسفه نظری، در امتداد هم قرار می‌گیرند. در فلسفه کانت عمل به نظر میدان می‌دهد و انسان را به قلمرو گسترده‌تری سوق می‌دهد (مجتهدی، ۱۳۹۵، ۱۰۵) اگرچه کانت شهود عقلانی را در حوزه عقل نظری نمی‌پذیرد؛ ولی در عوض به حجیت عقل عملی و همگانی پایبند است و این شکلی از شهود همگانی در حوزه عمل می‌باشد. در فلسفه کانت انسان با هدایت عقل عملی حقایق را کشف می‌کند که مستقل از تجربه برای وی یقین است. پس کانت عقلانیت را سنجه تعیین کرامت و جایگاه انسان می‌داند و معتقد است کرامت و منزلت او در حوزه عقلانیت عملی آشکار می‌شود.

### آفرینشگری

مسئله آفرینشگری انسان یا به همان خالقیت در تفکر مدرن پس از رنه دکارت مورد توجه قرار گرفت و کانت آن را با عنوان فاعلیت و خالقیت عقل معرفی کرد. آفرینشگری جلوه‌هایی از خردورزی بشر است که فلاسفه در آثار خود به تفصیل درباره آن بحث کرده‌اند و از آن به عنوان ویژگی برتر انسان



یاد کرده‌اند. از این رو است که آفرینشگری نقش مهمی در تعیین کرامت و منزلت ذاتی انسان دارد. باید اشاره کرد، صفت آفرینندگی یا «خالقیت» انسان، در هر دو حوزه عملی و نظری مطرح می‌شود که در اندیشه کانت وجه عملی آن محسوس‌تر است. با توجه به مبانی معرفتی کانت که جوهری بشری و طبیعی دارد و انسان محور است، منظور از آفرینشگری، خالقیت انسان مدنظر است. خالقیتی که ریشه در انسانیت انسان دارد و هویت حقیقی آن استقلال انسان از دنیای خاکی و رهایی وی از هر نوع عامل بیرونی است. به طوری که این خالقیت صرفاً از نهاد انسان برمی‌خیزد. انسان در زمین «خلیفه» است (کانت، ۱۳۸۸، ۶۹).

با این تعبیر آفرینشگری یا خالقیت انسان نظیری از خالقیت خداوند در جهان هستی است و باید توجه داشت که در این تعریف به جایگاه الهی انسان خدشه‌ای وارد نمی‌شود. در حقیقت از ذات انسان به عنوان تجلی الوهیت در طبیعت یاد می‌شود و کانت که انسان را موجودی مستقل در جهان هستی می‌داند و از استقلال و آزادی انسان در برابر هر نوع عامل غیرانسانی دفاع می‌کند، هم برای انسان جایگاهی الهی قائل می‌شود و هم عقلانیت را که محوری‌ترین ویژگی انسان می‌باشد را تجلی الوهیت می‌داند. «عقلانیت چیزی نیست جز تجلی الوهیت در زندگی انسان.» (کانت، ۱۳۹۶، ۳۴). کانت که از ویژگی‌های انسان به آفرینندگی اشاره می‌کند. همچنین در بحث خالقیت علمی اصطلاح «تخیل خلاق» را بسیار به کار می‌برد. کانت از خالقیتی سخن می‌گوید که ریشه در استقلال و انسانیت انسان دارد و خالقیت را محصول تخیل آزاد انسان می‌داند. پس شرط آفرینش و سرآغاز خالقیت آزادی است. از نظر کانت، «خودانگیختگی که در واقع قدرت فعالیت و خلاقیت انسان است از صفات ممتاز انسان در حوزه فلسفه دین شمرده می‌شود و یکی از جنبه‌های مهم آن کار شاکله‌سازی است؛ صفتی که منشأ فعالیت و آفرینندگی ذهن می‌باشد و این صفت در ساختار ذهن انسان، هم شامل «خودانگیختگی مفاهیم و هم شامل قدرت ذهن برای تولید تصورات از موجد و به اصطلاح حامل شاکله‌هاست. ما برای اعمال مفهوم فاهمه، نیاز به شاکله داریم؛ همان که گفتیم عمل ابداعی تخیل است: شاکله سازی هم

خود یک هنر است و شاکله یکی از مواردی که تحت قانون قرار می‌گیرند» (کانت، ۱۳۸۳، ۲۵۸-۲۵۳).

بنابراین، تخیل مولد و خلاق آفریدگار صورت‌های اصیل است و انسان را تا مرز آفریدگار ارزش‌ها و معانی پیش می‌برد. کانت معتقد است تخیل مولد، صورت‌های اصیل یا اصلی اشیا را تولید می‌کند پس صورت‌ها، نه تنها حاصل تجربه نیستند، بلکه شرط صبرورت تجربه‌اند و این یعنی عمل احساس را ذهن می‌آفریند و این آفرینش‌های احساسی و خیال است که زمینه خالقیت عقل را به وجود می‌آورد. کانت، آشکارترین ویژگی عقل را خالقیت و آفرینشگری می‌داند. عقل به عنوان عنصر الهی در جهان هستی در وجود انسان وجود دارد و تجلی الوهیت در انسان است. در حوزه عقلانیت نظری انسان هم به اعتبار قوه احساس موجودی خلاق و آفریدگار است و هم به اعتبار قوه عقل جعل مفاهیم و معانی، از جنبه‌های آفرینشگری عقل در فلسفه کانت شمرده می‌شود؛ بر این اساس، «معانی» عبارت‌اند از ایده‌هایی که عقل برای اهداف خود جعل می‌کند. بنابراین، عقل آفریدگار معانی است (صانعی، ۱۳۹۰، ۳۲).

در حیطه عقل عملی، خالقیت انسان به واسطه آزادی او و به صورت مستقل در اراده انسان آفریدگار کارهای خویش است. از نگاه کانت استقلال اراده مانند استقلال انسان در برآوردن همه چیز از درون خود به واسطه عقل، نیازمند خالقیت یا آفرینندگی است. اراده آزاد این امکان را میسر می‌کند تا انسان از قدرت آفرینش برخوردار شود و بی‌تردید شکوه‌مندی و برتری بشر ناشی از آفرینشگری عقل او است. لذا عقل حاکم بر زندگی انسان است. به همین دلیل در فلسفه عملی کانت عقلانیت همیشه با استقلال، آزادی و اختیار همراه است و اگر انسان از عوامل مختار و مستقل در قانون‌گذاری باشد صحنه‌های زندگی خویش را خلق می‌کند. توان آفرینشگری انسان، پیوند عمیقی با استقلال و خود بنیادی او دارد و استقلال و آزادی انسان سرآغاز آفرینشگری او به‌ویژه در حوزه عقل عملی است (صانعی، ۱۳۹۰، ۳۵).

**انسان در اندیشه کانت**

انسان‌شناسی در دوران مدرن به معرفت‌شناسی سوق یافت که این نابودی انسان با تعریف کلاسیک بود. کانت انسان‌شناسی را دوباره به دوران کلاسیک بازگرداند البته تأثیر تحولات مدرن را نیز نادیده نگرفت. در انسان‌شناسی کانت، انسان موجودی است که زندگی می‌کند نه جوهر متفکر یا شیء اندیشنده، بلکه او معتقد است برای شناخت ماهیت انسان باید از انسان شروع کرد. او انسان‌شناسی را به دو بخش پراگماتیکی و فیزیولوژیکی تقسیم می‌کند. در یک بخش در باب تفکیک قوای سه‌گانه انسانی- قوه شناسایی، قوه میل، قوه احساس لذت و درد- می‌پردازد و در بخش دیگر با رویکرد نظری انسان را بررسی می‌کند. در بخش فیزیولوژیکی به بُعد طبیعی و فنومنال انسان می‌پردازد. از سوی دیگر انسان‌شناسی کانت، انسان را موجودی آزاد در سطح اجتماعی بررسی می‌کند؛ کانت این بررسی را با عنوان انسان‌شناسی پراگماتیکی معرفی می‌کند. پس انسان‌شناسی پراگماتیکی آن چیزی است که او در مقام موجودی آزاد از خود می‌سازد (Kant, 2008, p. 119). کانت به نگاه انسان‌شناسی در زمان خود خرده می‌گیرد و نمی‌پذیرد انسان را صرفاً از نگاه فیزیولوژیکی و منطبق بر علم تجربی بررسی کرد. انسان از نظر کانت نه طبیعت محض است و نه صرفاً روح، بلکه طبیعتی روحانی است. انسان‌شناس پراگماتیک می‌پذیرد که جزئی از طبیعت است؛ پس انسان‌شناسی فیزیولوژیک چیزی است که طبیعت از انسان می‌سازد، ولی انسان‌شناسی پراگماتیک چیزی است که انسان آزادانه در اجتماع از خود می‌سازد. انسان‌شناسی پراگماتیکی کانت مابعدالطبیعی نیست، بلکه روان‌شناختی است. در مورد اخلاق بودن انسان‌شناسی نیز باید این نکته را متذکر شد که اخلاق در انسان‌شناسی پراگماتیک مابعدالطبیعه اخلاق نیست، بلکه منظور روان‌شناسی اعمال انسان‌هاست. انسان‌شناسی پراگماتیکی دانشی غیر از اخلاق است که برخلاف اخلاق با احساس درونی حاصل نمی‌شود، بلکه از مرادده عملی با بیرون به دست می‌آید. هرچند دانشی که از بیرون حاصل شود نیز به انسان‌شناسی بازمی‌گردد. انسان‌شناسی کانت دانشی جهانی است؛ زیرا عناصر پراگماتیک را برای تمامی دانش‌ها و مهارت‌ها فراهم می‌سازد تا جایی که مفید باشند نه فقط برای تحصیل دانش، بلکه برای زندگی (آل‌امین، ۱۳۹۴، ۱۵۶-۱۵۴).

انسان‌شناسی مورد بحث کانت انسان‌شناسی اجتماعی، تاریخی و پراگماتیکی است. پس عقلانیت از نظر کانت یک انسان‌شناسی تمام و کمال است. کانت معتقد است انسانیت انسان وابسته به عقل است، عقلی قابل اعتماد. از نظر وی عقل ابزاری در اختیار انسان نیست، بلکه خود انسان و چیزی است که انسان می‌سازد، کانت غایت عقل را عملی می‌داند و معتقد است کار عقل عمل کردن است و نه نظر کردن، عقل وسیله‌ای جهت ارضای بهتر غرایزمان نیست، بلکه قوه غایت اخلاقی است و از آنجایی که اخلاق به شناخت مربوط نیست و در حوزه عمل است، به انسان کمک می‌کند تا به خود دستور دهد چگونه عمل کند.

اخلاق در تقابل با عقل نیست زیرا عقل است که تمییز می‌کند خوب را از بد و کانت در تفکر انسان‌شناختی خود سعی دارد تقدیر انسان را به خود او واگذار کند، سعادت انسان معلول کار و کوشش خود اوست. تمدن پدیده‌ای بشری است، در زندگانی انسان عقل را به حاکمیت مطلق می‌رساند و عناصر متضاد با عقل را حذف می‌کند تا انسان را به مقام آزادگی و آزادی برساند. در یک کلام انسان را از هر نوع وابستگی رها کرده و به مقام استقلال برساند (کانت، ۱۳۷۸، ۱۵۸).

این گام باعث چرخش فلسفه غرب به سمت اگزیستانسیالیسم شد؛ به این معنا که انسان صرفاً نباید محدود به شناخت انسان شود او باید هم‌نوع خود را در بهتر شدن و به کمال رسیدن نیز یاری کند.

یاسپرس معتقد است کانت می‌خواهد به انسان آموزش دهد چگونه مقامی را که تقدیر نصیب او کرده است به دست آورد. کانت آرای خود را صرف تحقیق برای سعادت دنیوی انسان کرده است و از هر نوع پردازش در باب آرمان‌شهر و ایدئولوژی اجتناب می‌کند. او در پی کشف حقیقت است در پی آنچه برای انسان ممکن، درست، ناممکن و نادرست است (یاسپرس، ۱۳۹۲، ۴۷) و چون سعادت غایت اخلاق برای انسان است؛ زیرا تنها اخلاق انسان را به سعادت می‌رساند و سعادت هرگز فردی رخ نمی‌دهد، لذا برای آنکه جمع به سعادت برسند باید در جهان صلح برقرار شود. کانت معتقد

است همه انسان‌ها از انسانیت ذاتی واحدی بهره‌مندند؛ به طوری که همه در آمادگی طبیعی و قدرت تولیدمثل مشترک‌اند و علل پدید آمدن نژادهای مختلف عوامل طبیعی محیطی است. کانت انسان‌ها را برابر می‌داند؛ زیرا همه انسان‌ها میل به صیانت نفس، تولیدمثل و ارتباط اجتماعی دارند (کانت، ۱۳۸۸، ۶۲).

### آزادی و انسان‌شناسی لیبرال در فلسفه کانت

انسان‌شناسی کانت با فرد آغاز می‌شود و معتقد است انسان ابتدا فرد است و سپس اجتماعی می‌شود، پس انسان لیبرال است. تعریف انسان بر پایه نیازهای فردی و علایقش شکل می‌گیرد. انسان آرامش، امنیت، رفاه و مهم‌تر از همه آزادی می‌خواهد. آزادی یک مفهوم اساسی در فلسفه کانت است و شامل دو بخش عملی و نظری می‌شود. هدف تلویحی فلسفه نقدی عبارت است از دستیابی موازنه صحیح آزادی سلبی و آزادی ایجابی؛ چنان‌که هم در فلسفه نظری و هم در فلسفه عملی آشکار است (Cay gill, 1995, 207). کانت در رفع نگرانی توهم بودن اخلاق نیز از آزادی استعانت می‌گیرد و استدلال می‌کند اگر ما اراده آزاد داشته باشیم، قانون اخلاق برای همه انسان‌ها معتبر می‌شود؛ زیرا اخلاق واقعی است. کانت بیان می‌کند اگر انسان آزاد نباشد برای احساس اخلاقی او توجیهی وجود ندارد. از دیگر سو سعادت انسان با ارضا نیازهایش بیان می‌شود البته نه صرفاً نیازهای مادی. در نظام جمهوری همه انسان‌ها برابرند و هیچ فردی بر دیگری برتری ندارد. کانت با نظام‌های سیاسی قدیمی‌تر که آغاز سیاست از یک نفر یا یک گروه بود و مشروعیت حاکم از مرجعی قدسی به وجود می‌آمد مخالفت می‌کند و معتقد است حاکم، کارگزار مردم است و حکومت باید نماینده علایق و منافع مردم باشد. بنابراین کانت سعی دارد تصویری از انسان نمایش دهد که اولاً شامل همه انسان‌ها شود، دوماً انتزاعی نباشد و با این تصویر امکان گفت‌وگو و ایجاد روابط با فرهنگ‌های گوناگون را ممکن کند و گفت‌وگو زمانی معنا می‌یابد که کثرت باشد. زمانی که انسان‌ها فصل مشترکی پیدا کنند که در هر کجای دنیا بتوانند با زبان‌های گوناگون یکدیگر را بفهمند، دولت‌ها که نماینده همین مردم هستند، می‌توانند قراردادی واقعی برای صلح و دوستی وضع کنند. اگر

ذات اجتماعی بشر مشترک باشد، پس جنگ ناشی از سوءتفاهم است و با گسترش تجربه و اخلاق اجتماعی مشترک می‌توان صلح را برقرار کرد و این مهم زمانی حاصل می‌شود که انسان‌ها به رشد اجتماعی برسند و انسان‌ها صاحب اخلاق خاصی شوند که باعث شود ملت‌ها با وجود تفاوت، نگاه برابر بهم داشته باشند.

اگر تاریخ عملکردهای آزادانه انسان را در مقیاس بزرگ مورد تحقیق قرار دهیم می‌توان در میان افعال آزادانه انسان یک حرکت قانون‌مند برای تاریخ کشف کرد. به هر صورت هر حادثه انفرادی که مبهم و بی‌قاعده به نظر آید وقتی در کل نوع انسان لحاظ گردد، ممکن است به عنوان رشد منظم، آرام و تدریجی قوای انسان محسوب شود (کانت، ۱۳۸۳، ۱۸۴). پس طبیعت غایتی دارد که شبیه مدینه فاضله است. اگر این غایت هنوز قابل مشاهده نیست، برای آن است که حرکت به سوی غایت آرام و تدریجی است. انسان‌شناسی پراگماتیکی سعی در تعریف انسان دارد؛ تعریفی ورای خصیصه‌های قومی، قبیله‌ای و ملی. بلکه این تعریف بر اساس زندگی اجتماعی انسان است. آرمان صلح پایدار با در نظر گرفتن اخلاق به‌مثابه سیاست، آرمانی است که اخلاق و عمل سیاسی را به هم پیوند می‌دهد. کانت قیدهایی را میان انسان‌ها بیان می‌کند تا بنیان صلح پایدار شکل گیرد. در انسان میلی وجود دارد که به صلح گرایش دارد و در مقابل نیز میلی به جنگ. انسان موجودی اخلاقی است که شکوفایی اخلاقی در تاریخ ایجاد می‌شود. انسان قادر به درک و فهم خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی است که این درک از تجربه تاریخی حاصل می‌شود. کانت در انسان‌شناسی پراگماتیک خود و صلح پایدار تعهد دارد جهت حل مسئله‌ای بغرنج کار یا ایده‌ای تجویز نماید. او از انسان‌ها می‌خواهد به‌گونه‌ای باشند که صلح پایدار در زمین حکمفرما شود. سیاست با تصمیمات انسان‌ها جهت ساخت جهانی اجتماعی رابطه دارد. شاید این‌گونه به نظر آید که کانت قصد دارد در انسان‌شناسی پراگماتیک خود تعریفی فراقومی و ملی بیان کند؛ اما این تعاریف کاملاً عملی است. صلح پایدار اقدامی است عملی نه کشف واقعیات. کانت می‌خواهد برای نیل انسان به صلح او را آموزش دهد. انسان آزاد است و این آزادی وجهه عملی او است.

## شبکه مفاهیم اقبال لاهوری

### علم و عقلانیت مدرن

اقبال با فلسفه و معرفت کلاسیک یونانی مخالف است. اقبال معتقد است فلسفه افلاطونی مبنی بر نفی جهان مادی هم برخلاف اعتقادات اسلامی است و هم باعث تضعیف شور زندگی و جدایی بیهوده میان جهان محسوس و معقول شده است، از این رو به شدت به افلاطون و ارسطو می تازد (اقبال، ۱۳۴۳، ۲۵). نگاه وی معطوف به اتحاد اندیشه و عمل است و رخداد آن را از راه درک آزادی و خلاقیتی بالقوه و پنهان در هر نفسی می داند. اقبال علیرغم نقدهایی که به تبیین های علمی وارد می کند، اما تبیین تجربی را لازم و مفید و علم ابزاری برای حفظ زندگی و سامان نیک می داند (حسینی ندوی، ۱۳۷۷، ۵۴). اقبال منتقد علم و عقلانیت مدرن است، اما وجود آنها را لازمه حیات انسانی می داند. علم وسیله ای است برای تأمین ضروریات اقتصادی و اجتماعی اما قادر به تعلیم چگونه زیستن و درست ساختن زیستگاه نیست. تلفیق علم و عقلانیت مدرن غربی با عشق و عرفان شرقی مسیر اصلی اقبال در تفسیر جهان و حیات انسانی است که در آثار فلسفی و اشعار ادبی او مشهود است.

### طبیعت، تاریخ و تجربه

اقبال، سه منبع معرفت را تاریخ، طبیعت و تجربه باطنی معرفی می کند که از این میان مطالعه علمی ناظر به تاریخ و طبیعت است و این دو منبع اصلی برای رشد و شکوفایی عقل اند؛ اما این دو بدون تجربه دینی ناکامل اند. به تصریح وی «تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن، دو منبع دیگر معرفت نیز هست که یکی از آن دو تاریخ است و دیگری عالم طبیعت؛ با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می شود» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۴۷). در یونان باستان با وجود رشد اندیشه های عقلی و فلسفی، به مطالعه علمی تاریخ و طبیعت توجه نمی شد و بالعکس در دوران جدید با غلبه علوم تجربی، اندیشه های عقلی و فلسفی

کمرنگ شدند. از این رو وی با تقسیم جهان بشری به قدیم و جدید، بر آن است که پیغمبر اسلام میان این دو جهان ایستاده است. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۴۶-۱۴۵).

اقبال اساساً ظهور اسلام را ظهور «عقل برهانی استقرایی» می‌خواند و می‌گوید: «اینکه فرض کنیم که روش تجربی از اکتشافات اروپائیان است، اشتباهی بیش نیست» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۴۹). او خاستگاه پیدایش روش علوم تجربی مبتنی بر مشاهده، تجربه و استقرا و همچنین اساس فرهنگ و تمدن جدید را در گام نخست توجه قرآن به امور عینی و طبیعت و در گام دوم تأملات متفکران مسلمان می‌داند. به نظر وی «از آنجا که روح قرآن به امور عینی توجه داشته و فلسفه یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید»، می‌توان نتیجه گرفت که «روح قرآن اصولاً ضد تعلیمات یونانی است» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۴۸). در اینجا اقبال تلاش متفکران اولیه مسلمان که با اعتماد تام به متفکران یونانی در پی آن بودند تا «قرآن را در روشنی فلسفه یونانی فهم کنند». تلاشی بی‌ثمر و محکوم به شکست می‌داند که مانند «طغیان فکری در برابر فلسفه یونانی، در همه رشته‌های اندیشه خود را آشکار می‌سازد» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۴۸) و بالاخره در «نتیجه همین شکست بود که روح واقعی فرهنگ اسلامی آشکار شد، و پایه‌های فرهنگ و تمدن جدید در بعضی از سیماهای برجسته آن گذارده شد» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۴۸).

اقبال سپس به ابداعات فکری و روش‌شناختی غزالی، شیخ اشراق، ابن تیمیه، ابوبکر رازی، ابن خرم و ابن هیثم در نقد فلسفه یونانی و منطق ارسطویی از یک سو و توجه به استقرا و ادراکات حسی به عنوان منبع علم و معرفت از سوئی دیگر اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «از همین طریق روش مشاهده و تجربه پیدا شد.» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۴۹). در نهایت، وی با اظهار اینکه «اروپا در شناختن منشأ اسلامی روش علمی خود سستی نشان داده است» با استناد به منابع غربی دیدگاه راجر بیکن را به عنوان یک نمونه چنین نقل می‌کند: «دورینگ به ما می‌گوید که تصورات راجر بیکن درست‌تر و



روشن تر از تصورات همانام نامدار اوست. راجر بیکن در کجا کارآموزی کرده بود؟ در دانشگاه‌های اسلامی اندلس. بخش پنجم از «کتاب کبیر» او که در علم مناظر بحث می‌کند، در واقع رونوشتی از کتاب المناظر ابن هیثم است و در سراسر کتاب نشانه‌هایی از تأثیر ابن خرم بر مؤلف آن دیده می‌شود» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۴۹).

اقبال با بهره‌گیری توأمان از سه روش فلسفی، تجربی و شهودی نتیجه می‌گیرد حیات انسانی و سیر تحول و تکامل معنوی انسان وابسته به واقعیات لایه‌به‌لایه پیش روی اوست و آنچه ارتباط میان لایه‌ها را روشن می‌سازد، معرفت است که دارای مراتب گوناگونی است که هر مرتبه ریشه در بخشی از وجود انسان دارد. ادراک حسی و تجربی مرتبه‌ای است که به وسیله فهم و از طریق عقل انسانی صورت می‌پذیرد و در نهایت برای کشف حقیقت نیازمند قلب یا فؤاد است. او قائل به وجود حقیقت است و با استفاده از روش‌های شناختی سه‌گانه در پی دستیابی به آن می‌باشد. در اینجا است که در نظام معرفت‌شناختی او، جایگاه حسی و شهود و نیز معنای مقولاتی چون تجربه دینی یا تجربه وجودی مشخص می‌شود (سعیدی‌پور، ۱۳۸۶، ۴۱).

اقبال ضمن اینکه از تجارب بیرونی و علوم تجربی برای شناخت طبیعت و جهان بهره می‌گیرد از تجربه درونی و شهودی نیز غافل نیست و این نوع تجربه را به‌گونه‌ای تلقی می‌کند که همچون همه تجارب دیگر، حق وجود و متبوعیت دارد (سروش، ۱۳۷۵، ۳۷۴). به نظر وی، میان عقل و وحی یا اندیشه و شهود تعارضی وجود ندارد و حتی به لحاظ سلسله مراتبی نیز جایگاه فراتر و فروتری میان آنها قائل نیست، بلکه هرکدام در جای خود و در ساحتی خاص قرار دارد و کارکرد همه آنها در نهایت دستیابی به حقیقت و نیل به مقام انسان کامل است (سروش، ۱۳۷۵، ۱۰۰). بنابراین، در نگرش اقبال کسب تمام حقیقت صرفاً از راه عقل و علم تجربی میسر نیست، بلکه این مهم نیازمند وحی و تجربه درونی است. دین و ایمان مکمل عقل و تجربه است و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند و از این منظر دین بر پایه عقل استوار است و ایمان دینی هم‌زمان در عقل و دل ریشه دارد (اقبال جاوید، ۱۳۷۲، ۵۲۹).

## وحی

وحی در اندیشه اقبال جایگاه مهمی دارد. او وحی را نه مختص پیامبران و نه حتی در انحصار انسان، بلکه بسیاری از حیوانات را نیز برخوردار از وحی می‌شمارد. او وحی را از سنخ نوعی غریزه تلقی می‌کند و با استناد به قرآن آن را نیروی مشترک میان انسان و سایر موجودات می‌داند که موجب هدایت آنها می‌شود. اما نسبتی که اقبال در وجود انسان میان وحی از یک سو و غریزه و عقل از دیگر سو قائل است، نسبتی قابل تأمل است. به نظر او، هر انسان در مراحل اولیه حیات خود بیشتر وابسته و تحت تأثیر غریزه است و هر اندازه که از نظر بلوغ فکری و عقلی پیش‌تر می‌رود و مراتب بالاتری از تکامل را طی می‌کند از نیروی غریزه بی‌نیازتر می‌شود و به تدریج عقل جایگزین غریزه می‌شود.

بر همین مبناست که اقبال مقوله خاتمیت را با بلوغ فکری بشریت مرتبط می‌داند. به نظر او، در دوران جدید و با رشد علوم تجربی و شکوفایی عقل انسانی، بشریت بی‌نیاز از وحی و پیامبران شد. وحی پیامبر(ص) متعلق به دوران قدیم است، اما روح تعالیم پیامبر(ص) که دعوت به مطالعه در طبیعت و تاریخ می‌کند، به دوران جدید مربوط است. بنابراین با انقطاع وحی، تعقل در طبیعت و تاریخ تداوم می‌یابد. با این وجود اقبال نیاز بشریت به دین را نفی نمی‌کند، بلکه معتقد است انسان همیشه نیازمند وحی است و این اتصال با ریشه وجود، به هیچ‌وجه تنها مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمه «وحی» در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آن را خاصیتی از زندگی می‌داند و البته این هست که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل تکامل زندگی متفاوت است. گیاهی که به آزادی در مکانی رشد می‌کند، جانوری که برای سازگارشدن با محیط تازه زندگی دارای عضو تازه‌ای می‌شود و انسانی که از اعماق درونی زندگی روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنا بر ضرورت‌های ظرف پذیرای وحی یا بنا بر ضرورت‌های نوعی که این ظرف به آن تعلق دارد، اشکال گوناگون دارند (اقبال، ۱۳۷۵، ۱۴۴).

نگرش اقبال به وحی را آنگاه می‌توان بهتر دریافت که اندیشه تکامل او را دریابیم. اقبال با اشاره به دیدگاه جاحظ درباره تغییراتی که در نتیجه مهاجرت در زندگی مرغان پیدا می‌شود، به آرا ابن مسکویه استناد می‌کند که حیات نباتی را در پایین‌ترین مرحله تکامل خود بی‌نیاز از دانه و تخمه برای ولادت و نمو می‌دانست و تفاوت این شکل حیات نباتی با جمادات را توانایی مختصر بر حرکت می‌داند که در اشکال برتر مشاهده می‌کند (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۵۴). اقبال حیات انسانی را کامل‌ترین نوع حیات در این جهان می‌داند که با استفاده از عقل، علم و وحی می‌تواند به کمال انسانی بینجامد. او تهذیب درونی و سلوک عارفانه را مقولاتی حیاتی می‌داند که با بهره‌مندی از روش‌های تبیین علمی، تاریخی و شهودی که با منابع شناخت اندیشه یعنی «طبیعت، تجربه و تاریخ» منطبق می‌شود، به صورت‌پردازی مفهوم انسان کامل مبادرت می‌ورزد (جمشیدی، ۱۳۸۷، ۱۷۷).

#### وحدت «من بشری»

اقبال انسان را برگزیده خدا و جانشین او و شخصیت آزادی می‌داند که در قرآن بر فردیت او تأکید شده و هر کس مسئول کار خویش و مستحق پاداش آن شمرده شده و اندیشه فدا شدن فردی برای بخشایش گناهان دیگری را طرد می‌کند (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۱۰). اما به زعم اقبال این یگانگی خودآگاهی بشری که مرکز شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد در تاریخ تفکر اسلامی چندان مورد توجه قرار نگرفته و متفکران مسلمان تحت تأثیر اندیشه یونانی یا زرتشتی روح انسانی را نوع لطیفی از ماده یا تنها عرضی تصور می‌کردند که با مرگ بدن می‌میرد و در روز بازپسین دوباره آفریده می‌شود (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۱۱). در این میان، تنها متصوفه پایبند به دین بودند که کوشیدند تا معنی وحدت تجربه درونی را فهم کنند که قرآن آن را یکی از سه منبع معرفت شمرده، دوتای دیگر را تاریخ و جهان طبیعت دانسته است (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۱۲).

اقبال اوج تکامل تجربه دینی را در معرفت «انالحق» حلاج می‌داند که خود را نه قطره‌ای لغزیده در دریا، بلکه تصدیق شجاعانه جاودانی «من

بشری» در یک شخصیت عمیق‌تر قلمداد می‌کند. او «من بشری» را همچون وحدتی آلی و سازواره‌ای از حالات ذهنی و نفسانی تلقی می‌کند که لازم و ملزوم یکدیگرند و به صورت مراحل از یک کل پیچیده وجود دارند که ذهن نام دارد. صفت مشخصه مهم دیگر «وحدت من» اختصاصی و شخصی بودن است که وحدت هر شخص را آشکار می‌کند (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۱۵).

او وحدت «من بشری» را متفاوت از وحدت مادی اشیا دانسته و در این خصوص مثال اعتقادات آدمی را می‌زند که نمی‌توان گفت یک اعتقاد در طرف راست و یا در طرف چپ اعتقاد دیگر قرار گرفته و یا به درد دندان یک فرد اشاره می‌کند که احساس واقعی آن حتی برای یک دندانپزشک هم میسر نیست. دوام زمانی حقیقی، تنها به «من» تعلق دارد و من برخلاف بدن که جز یک فضا و مکان برای آن وجود ندارد، مکان‌مند و محدود به فضا نیست. عواطف و کینه‌ها، محبت‌ها، قضاوت‌ها و تصمیمات من، منحصرأ به خودم تعلق دارد. هنگامی که بیش از یک راه عمل مقابل من باز است، خدا هم نمی‌تواند احساس و قضاوت کند و به جای من راهی را برگزیند (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۱۶).

در مجموع، اقبال من بشری را جوهر روحانی بسیط، تقسیم‌ناپذیر و تفسیرناپذیر می‌داند که آزادانه تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند و متفاوت از حالات عقلی ماست و گذشت زمان نیز در آن اثر نمی‌کند و تجربه خودآگاهانه تنها راهی است که از طریق آن می‌توانیم به من برسیم (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۱۷-۱۱۸). از این منظر، حیات انسانی نوعی کنش است که در کشاکش با محیط شکل می‌گیرد و من بشری نه خارج از این میدان کشاکش، بلکه دقیقاً در وسط آن به وسیله تجربه شکل می‌گیرد. اقبال تصریح می‌کند: شخصیت من یک شیء نیست، بلکه یک فعل است. تجربه من تنها یک رشته از فعل‌هاست که به یکدیگر پیوستگی دارند و وحدت یک هدف هدایت‌کننده آنها را کنار یکدیگر نگه می‌دارد (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۲۰).

اتحاد خدا و انسان (نامتناهی در متناهی)

تمرکز اقبال بر مفاهیمی همچون فعل، کنش، عمل و تجربه حائز اهمیت ویژه‌ای است؛ به گونه‌ای که هم بدن انسان را «دستگاهی از حوادث یا فعل‌ها» قلمداد می‌کند و هم بر آن است که «دستگاه تجربه‌ها که آن را روح یا من می‌نامیم نیز دستگاهی از فعل‌هاست» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۲۲).

اقبال من بشری را نه متصلب و تغییرناپذیر، بلکه چیزی می‌داند که با تجربه‌های خود شکل می‌گیرد (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۲۴). این نوع تجربه و «صیوروت» را نه از طریق علوم عقلی یا علوم جدید (نظیر روان‌شناسی جدید) یا آنچه اقبال «ماشینی‌گری» می‌نامد، بلکه از طریق «آزادی»، «ایمان» و «عمل آزادانه» یا «اراده آزاد» می‌توان درک کرد. برای آنکه جهان در تملک ما درآید، دو راه موجود است. یکی از آن دو راه عقلی است و راه دیگر را برای آنکه کلمه بهتری نداریم، می‌توانیم حیاتی بنامیم. راه عقلی عبارت از فهم کردن جهان است، همچون دستگاه صلب و تغییرناپذیری از علت‌ها و معلول‌ها. راه حیاتی پذیرش مطلق ضرورت زندگی است به عنوان یک کلی که در ضمن تکامل و تحول ثروت درونی زمان تسلسلی را ایجاد می‌کند. این طریق تملک جهان همان است که قرآن آن را «ایمان» می‌خواند و ایمان نه اعتقادی انفعالی به یک یا چند جمله خاص، بلکه اطمینان زنده‌ای است که از تجربه‌ای نادر حاصل می‌شود (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۲۷).

بنابراین، راه حیاتی یا ایمان همان راه تجربه اتحادی است که نمونه‌های بارز آن را در تاریخ اسلام اقبال چنین بازگو می‌کند: «در تاریخ تجربه دینی اسلامی که، به گفته حضرت پیغمبر(ص) عبارت از «آفریده شدن صفات خدایی در انسان» است، این تجربه به صورت جمله‌هایی از این قبیل بیان شده است: «من حقم» (حلاج)، «من دهرم» (حضرت محمد (ص))، «من قرآن ناطقم» (حضرت علی) و «من سبحانم» (بایزید)» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۲۷).

اقبال از این بحث به نتیجه‌ای شگفت می‌رسد که نه تنها متفاوت از تفکر رایج دینی است، بلکه حتی از تفکر عرفانی یا همانا فانی فی‌الله شدن نیز متمایز است و آن قرارگرفتن خدای نامتناهی در انسان متناهی است و این کاری

است که از راه عشق و تجربه اتحادی صورت می‌گیرد. چنان که می‌گوید: در تصوف عالی‌تر اسلام، تجربه اتحادی این نیست که من محدوده هویت خود را از طریق منجذب شدن در من نامحدود محو کند؛ بلکه درآمدن نامحدود به آغوش محدود عاشق است (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۲۹).

اقبال فعل و عمل بشری را بی‌وقفه و پایان‌ناپذیر می‌داند و جاودانگی شخصی را نه به عنوان یک حق برای تعلق به او، بلکه حاصل تلاش شخصی او می‌شمارد که حتی این تلاش‌ها محدود به زندگی در این جهان نیست. افعال و اعمال انسانی فی‌نفسه لذت‌بخش یا رنج‌آور نیستند، بلکه یا مایه نگهداری «من بشری‌اند» یا مایه انحلال و از هم پاشیدن آن و در عملی که مایه نگهداری است اصل بر رعایت احترام خود و دیگری است و مرگ نیز پایان فعل و عمل انسانی نیست، بلکه عبور به مرحله دیگری از حیات انسانی است که قرآن آن را برزخ می‌نامد (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۳۸). از طرفی، رسیدن به حقیقت مطلق هم ممکن است در این جهان میسر نشود و به جهان دیگر کشیده شود و اینجاست که هم به مفهوم امیدبخش و سازنده مرگ و هم به ادامه تکامل انسان در رستاخیز و حالت درونی داشتن آن می‌رسد. به بیان او، «هم در دنیا و هم در برزخ» باید به تلاش و مبارزه خود ادامه دهد تا خود را برای حضور در عرصه رستاخیز آماده سازد. بنابراین رستاخیز یک حادثه بیرونی نیست. اتمام و اکمال فرایندهای حیاتی در درون «من» است. خواه فردی باشد خواه کلی، چیزی بیش از نوعی سیاه‌برداری از کارهای گذشته و امکانات آینده «من» نیست» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۳۹).

## جهان و حیات انسانی

در تفسیر جهان و حیات انسانی، اقبال با استناد به دیدگاه صوفیان بر آن است که «کلمات نزدیکی و تماس و جدایی که درباره اجسام مادی صادق است، درباره خدا صدق نمی‌کند. حیات الهی با سراسر جهان اتصال دارد، همان‌گونه که روح با بدن متصل است» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۵۶).

نگاه اقبال درباره نسبت حیات الهی با حیات انسانی و نیز نسبت روح با بدن نگاه جالبی است. به نظر وی روح نه در داخل بدن است و نه در خارج آن؛ نه به آن نزدیک است و نه از آن جداست. با این همه تماس آن با هر ذره از بدن واقعیت دارد، و تصور چنین تماسی جز با فرض کردن نوعی از مکان که متناسب با لطافت روح باشد میسر نیست (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۵۷). بنابراین وجود مکانی مربوط به حیات خدا را نمی‌توان انکار کرد؛ تنها باید با کمال دقت نوع مکانی را که ممکن است قابل حمل بر مطلقیت خدا باشد تعریف کنیم. اقبال سه نوع مکان را از هم تفکیک می‌کند: مکان اجسام مادی، مکان موجودات لطیف و غیرمادی و مکان خدا. او از مکان سوم به «مکان نور» یاد می‌کند که با مکان صوت و هوا تفاوت دارد اما «عالی‌ترین نقطه در سلسله آزادی مکانی مخصوص روح آدمی است که ذات یگانه آن نه در حال سکون است نه در حال حرکت. به این ترتیب، چون از مکان‌های گوناگون بگذریم، به مکان الهی می‌رسیم که از هر بعدی آزاد است و نقطه تلاقی همه نامحدودهاست» (اقبال، ۱۳۴۶، ۱۵۸). اقبال با مکتب وحدت وجود از ریشه مخالف بود، زیرا این مکتب نه مرکز محدود تجربه را قبول دارد و نه جهان را واقعیتی عینی به حساب می‌آورد. اقبال در عین مخالفت با فلسفه وحدت وجود به نظم حاکم بر هستی که توسط ناظمی به نام «الله» مستقر شده ایمان دارد و حتی در اندیشه وحدت مسلمانان و نظمی متحد در جهان اسلام بوده است. از دلایل اصلی مخالفت او با فلسفه وحدت وجود، پرهیز این فلسفه از توجه به واقعیات اجتماعی. سیاسی است و اینکه برخلاف نامی که دارد، وحدت سیاسی و اجتماعی را سلب و انسان‌ها را دچار تفرد و بی‌مسئولیتی می‌کند. اقبال بر آن می‌شود که راه کمال انسان، اتصال به «حقیقت هستی» است و حیات انسانی برای تکامل، به خدا محتاج است. در هستی‌شناسی و اندیشه سیاسی- اجتماعی رابطه‌ای ناگسستنی وجود دارد که بیش از شرایط بیرونی زندگی انسان بر رفتار اجتماعی او مؤثر است؛ به حدی که می‌توان گفت نظام سیاسی- اجتماعی زاینده طرز جهان‌بینی جامعه و فرع بر نوع نگاه آنان است (طباطبایی فر، ۱۳۸۴، ۲۹۲).

در خصوص تفسیر اقبال از جهان و حیات انسانی، نگرش وی درباره سرشت انسان است که از آن به عنوان «انسان‌شناسی اشراقی» یاد شده

است. انسان‌شناسی اشرافی، تعبیر مدرن از انسان را دچار تقلیل‌گرایی می‌داند. از منظر این نوع انسان‌شناسی، فردیت، اراده‌گرایی، غلبه بر چیزها، میل به تملک، اراده معطوف به قدرت انسان را به ابعاد خاصی از او تقلیل داده‌اند. از این منظر، معنای وجودی انسان در دستیابی به مقامی است که متضمن رهایی اوست. این تعبیر، انسان را در تحول‌پذیری، تعالی‌پذیری و کمال‌یابی ترسیم می‌کند (منوچهری، ۱۳۸۵، ۸۵).

از منظر اقبال، انگیزه عمل در انسان ریشه در فطرت الهی او و در عشق و نوع‌دوستی‌اش است، که پیونددهنده خودی فرد و خودی جامعه است و سبب به وجود آمدن جامعه‌های کامل به دست انسان‌های کامل خواهد شد. انسانی که جانشین خداوند بر روی زمین است و به فضل همین جانشینی بر مخلوقات دیگر نوعی قیمومت دارد. انسان از نگاه قرآن کریم به تعبیر اقبال، وجودی جامع دارد که او را سزاوار مقام خلافت کرده و همین خلافت الهی، جایگاه والای انسان را در هستی رقم می‌زند. خدا انسان را که وجود عنصری او در زمین است، جانشین خود و مسجود ملائکه قرار داده است. او فرد را به عنوان خلیفه‌الله، روح جهان می‌داند (سعیدی، ۱۳۷۰، ۲۷).

### نتیجه‌گیری

همان‌طور که دیدیم در فلسفه کانت عقل مهم‌ترین و عالی‌ترین قوه نفس و شناخت خردمندانه والاترین مرحله معرفت است؛ پس عقلانیت یا خردورزی بنیادی‌ترین ویژگی انسان و مبنای کرامت ذاتی اوست. از این رو است که جایگاه و کرامت انسان از نظر کانت محصول چیزی است که می‌خواهد. در فلسفه کانت عقلانیت اساس کرامت انسان و ارزش ذاتی او محسوب می‌شود و سعی می‌کند با ایجاد محدودیت‌های تفکر عقلانی ضمن منضبط نشان دادن عقل، مبنای‌گرایی را که مدتی بر تفکر فلسفی غرب حکمفرما شده بود، به چالش بکشد.

کانت همچنین معانی متفاوتی از عقل را متذکر می‌شود و نهایتاً با تعیین محدودیت‌های عقل نظری توجه شایانی به عقل عملی می‌کند. از نظر او



آزاد گذاشتن کاربرد همگانی عقل از اهمیت بسزایی برخوردار است. عقل مقدس‌تر از هر چیزی است و مهم‌ترین معیار برای شناخت و دریافت حقیقت است. در فلسفه کانت، کارکرد عقل عملی از اهمیت بیشتری برخوردار است و همین عقل عملی مرکز ثقل فلسفه کانت در حوزه انسان‌شناسی می‌شود. عقلی که مجهز به اراده یا به تعبیری اراده معقول است. کانت اراده را حقیقت انسان می‌داند و شأن و کرامتش را به چیزی می‌داند که او طلب می‌کند.

همچنین اشاره نمودیم که کانت در تفکر انسان‌شناختی خود سعی دارد تقدیر انسان را به خود او واگذار کند، سعادت انسان معلول کار و کوشش خود اوست و تمدن را پدیده‌ای بشری می‌داند. او قصد دارد در زندگی انسان عقل را به حاکمیت مطلق برساند و عناصر متضاد با عقل را حذف می‌کند تا انسان را به مقام آزادی و آزادی برساند، و او را از هر نوع وابستگی رها کند. از منظر کانت انسان صرفاً نباید محدود به شناخت خود و ممنوع خود شود، بلکه او باید ممنوع خود را در به کمال رسیدن یاری کند. انسان‌شناسی با این رویکرد نیازمند نقد عقل عملی است هرچند گام نخست نقد عقل محض است از این‌رو است که انسان‌شناسی کانت حول تمایز محوری عقل عملی و نظری شکل می‌گیرد. کانت می‌خواهد به انسان آموزش دهد چگونه مقامی را که تقدیر نصیب او کرده است به دست آورد. کانت آرا خود را صرف تحقیق برای سعادت دنیوی انسان کرده است و از هر نوع پردازش در باب آرمان‌شهر و ایدئولوژی اجتناب می‌کند.

او در پی کشف حقیقت است؛ در پی آنچه برای انسان ممکن، درست، ناممکن و نادرست است. از دیدگاه وی سعادت غایت اخلاق برای انسان است و تنها اخلاق، انسان را به سعادت می‌رساند. کانت معتقد است همه انسان‌ها از انسانیت ذاتی واحدی بهره‌مندند؛ به طوری که همه در آمادگی طبیعی و قدرت تولیدمثل مشترک هستند و علل پدید آمدن نژادهای مختلف عوامل طبیعی محیطی است. کانت انسان‌ها را برابر می‌داند؛ زیرا همه انسان‌ها میل به صیانت نفس، تولیدمثل و ارتباط اجتماعی دارند. زمینه حیوانی وجود انسان در انسان‌شناسی کانت بسیار اهمیت دارد؛ زیرا آزادی انسان از دل

وضعیت حیوانی ناشی می‌شود. البته او حیوانیت را بستر انسانیت می‌داند و این آزادی وقتی وجود دارد که حیوانی می‌تواند بدون وجود مانعی در بیرون به فعالیت پردازد. این آزادی نبودن جبر بیرونی است و آزادی درونی- اخلاقی از آزادی بیرونی ناشی می‌شود.

اما آنچه برمی‌گردد به اندیشه‌های اقبال لاهوری در حوزه حیات انسانی و عقل؛ در واقع می‌توان چنین استنباط کرد که مهم‌ترین ویژگی اندیشه اقبال وجه انتقادی و سنت‌شکنی اوست. او عقل انسان را به تنهایی قادر به فهم ضرورت هستی نمی‌داند و برای تفسیر جهان نیاز به پیوند انسان با حیات را لازم و بیشترین سطح آگاهی و اندیشه‌ورزی فیلسوفان را ناشی از غرایز نهانی آنها می‌داند. اقبال هم منتقد مدرنیته و فرهنگ یونانی است و هم منتقد به ناکافی دانستن عقل انسانی برای فهم جهان و حیات انسانی است. اقبال منتقد خرد محوری محض است و قائل به وحی به عنوان مکمل عقل و نیز برابری انسان‌ها و جهان‌شمولی ارزش‌های دینی و اخلاقی است.

اقبال انسان را موجودی در حال شدن با قابلیت‌های پایان‌ناپذیر می‌داند که هم می‌تواند با تلاش مستمر به خداگونگی برسد و هم به اسفل‌سافلین سقوط کند. او قائل به ضرورت انسان برای نیل به کمال انسانی است. در اندیشه اقبال به روشنی می‌توان گونه‌های روش‌شناسی قوام‌یافته را یافت که بر دو محور علم و تجربه تأکید دارد. برداشت خلیفه‌اللهی اقبال از انسان در برابر نگاه خویش‌خدایی، خلیفه‌اللهی است. او قائل به برابری انسان‌ها و نوعی دموکراسی معنوی یا روحانی است. البته، او انسان را موجودی امکانی با استعداد تمام‌نشده می‌داند که با فعالیت عملی و کنشگری می‌تواند به جایگاه‌های برتری دست یابد. این جایگاه برتر نزد اقبال خداگونگی است. اقبال قائل به استمرار «شدن» و تکامل انسانی در جهان دیگر است و با این نگرش تلقی جدید و متمایزی از نگرش رایج در میان مسلمانان از برزخ و بهشت و جهنم ارائه می‌دهد.

## فهرست منابع

۱. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۶)، کلیات اقبال لاهوری، به اهتمام احمد سروش، کتابخانه سنایی.
۲. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۵)، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران، انتشارات فردوس.
۳. اقبال، جاوید (۱۳۷۲)، زندگی و افکار اقبال لاهوری، شهیندخت کامران مقدم، تهران شرکت به‌نشر.
۴. آل‌امین، محمد جلیل (۱۳۹۳)، صلح پایدار بر مبنای آرا انسان‌شناسی و فلسفه حقوق کانت، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
۵. بقایی، محمد (۱۳۸۹)، اقبال، گلی که در جهنم روئید، تهران، انتشارات سوره مهر.
۶. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۷)، مبانی و روش‌شناسی تبیین، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۷. حسنی ندوی، سید ابوالحسن علی (۱۳۷۷)، شگفتی‌های اندیشه اقبال، ترجمه عبدالقادر دهقان، تهران، شیخ‌الاسلام.
۸. دولوز، ژیل (۱۳۸۶)، فلسفه نقادی کانت، ترجمه اصغر واعظی، تهران، نشر نی.
۹. ذکاتوقی قره‌گوزلو، علی (۱۳۸۷)، کانت و مسئولیت سیاسی-اجتماعی، نشریه پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۱، بهار.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، تفرّج صنع، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. سعیدی پور، امیرعباس (۱۳۸۶)، نیایش در منظومه معرفت دینی مولانا محمد اقبال لاهوری، تهران، نشر آشیان.
۱۲. سعیدی، غلامرضا (۱۳۷۰)، اندیشه‌های اقبال لاهوری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. سلیمی، حسین (۱۳۸۵)، رابطه مفهومی «جامعه مدنی»، «ستیزه‌جویی» و «صلح‌طلبی» در عرصه اندیشه سیاسی. نشریه پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۴.

۱۴. صانعی، منوچهر (۱۳۸۴)، **جایگاه انسان در اندیشه کانت**، تهران، انتشارات ققنوس.
۱۵. طباطبایی فر، م و صافیان، م ج (۱۳۸۴). **نقد نیچه بر سقراط، پژوهش‌های معرفت‌شناختی (آفاق حکمت)**، شماره ۵.
۱۶. غفاری، حسین (۱۳۹۰)، **بررسی انتقادی و تطبیقی فلسفه نظری کانت**، تهران، انتشارات حکمت.
۱۷. قادری، مصطفی و همکاران (۱۳۸۷)، **تبیین برنامه درسی صلح محور در فلسفه کانت، نشریه مطالعات برنامه درسی**، شماره ۸.
۱۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۸)، **نقد خرد ناب**، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳)، **تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود**، ترجمه غلامعلی حدادعادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳)، **معنای تاریخ کلی در غایت جهان‌وطنی**، ترجمه صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار.
۲۱. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳)، **نقد قوه حکم**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران، نشر نی.
۲۲. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، **درس‌های فلسفه اخلاق**، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار.
۲۳. کانت، ایمانوئل (۱۳۹۶)، **فلسفه حقوق**، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار.
۲۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۹۶)، **مابعدالطبیعه اخلاق**، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری. تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۵. مجتهدی، کریم (۱۳۹۵)، **روشنگری چیست در مجموعه مقالات علمی و پژوهشی سمینار کانت**، تهران، مؤسسه معرفت فلسفی پژوهشی حکمت و فلسفه.
۲۶. محمودی، علی (۱۳۸۳)، **فلسفه سیاسی کانت**، تهران، نشر نگاه معاصر.

۲۷. منوچهری، عباس، (۱۳۸۵)، عقل سرخ و حق سبز: انسان‌شناسی اشراقی و حق انسانی، دو فصلنامه پژوهش‌گده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، شماره ۳.
۲۸. یاسپرس، کارل (۱۳۹۲)، کانت، ترجمه عبدالحسین نقیب زاده، تهران، انتشارات طهوری.

## English

29. Caygill, Harvard (1995), **A Dictionary of Kant**, Blackwell.
30. Jaspers, Karl, Kant, ed. by Hannah Arendt, New York A Harvest Book Kant, I (2008), **Critique of pure reason (Norman Kemp Smith)**, Google Books.
31. Kant, I (1889), **Critique of Practical Reason**, translated by Thomas Kingsmill Abbott, Longmans, Greens and Co.