

تمامی تردیدهای جهان به لحظه ای یقین نمی‌آورد
تمامی یقین های جهان چونان ذره ای تردید به خاستگاه زندگی نزدیک نیست

تلاقی گاه ضرورت و آزادی

«عصر روشنگری و تکوین فلسفه حقوق»

کامران آقایی*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۷/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۱۱

چکیده

این مقاله مطالعه انتقادی فلسفه حقوق عمومی در دوران جدید است. در آغاز، آن نظرگاهی در عصر روشنگری نقد شده است که خود را دارای قواعدی جهانی می‌خواند که با خرد جهانی آفریده شده است. قرارداد اجتماعی نظریه بنیادین فلسفه سیاست و حقوق در دوران معاصر است که از هابز تا لاک پرورانده شده و در روسو جهت آن به کلی دگرگون شده است. در ابتدای امر قرارداد اجتماعی به معنای توافق دو جانبه میان شهروندان برای ایجاد جامعه مدنی است اما در اندیشه‌های روسو قرارداد اجتماعی به کلیتی می‌انجامد که او آن را اراده عمومی می‌خواند و از نظر روسو معیاری برای مشروع دانستن پایه‌های قدرت است. روسو بر این باور است که اراده عمومی مشارکت میان حکومت و مردم بر اساس اصل تساوی است و به این ترتیب تمامی تفاوت‌های بازگفته را نابود می‌سازد. این رویکرد که با رهیافت‌های لیبرال معارض است از سوی کانت پشتیبانی می‌شود که در بخش پایانی با دیدی منتقدانه به آن توجه شده است.

کلید واژگان

آزادی، اراده عمومی، جامعه طبیعی، جامعه مدنی، حقوق طبیعی، حکومت، شهروندان عصر روشنگری، فهم ریاضی‌گون، قرارداد اجتماعی.

* دکتری حقوق خصوصی - استاد مدعو دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.

مقدمه

عصر روشنگری را به عنوان منادی دوران آزادی در جهان مدرن قلمداد کرده‌اند. این نوشتار در صدد تبیین این نکته است که آیا با فروریختن نظرگاه‌های پیشین مبتنی بر مرجعیت و پدید آمدن اصول و بنیادهای نو، این تلقی کاملاً راه به صحت می‌برد یا خیر؟

فرضیه اساسی دوران پس از رنسانس، کمیت‌گرایی مبتنی بر ریاضی وار قلمداد کردن حوزه‌های علوم انسانی و طبیعی است و رهیافت نویسندگان آن است که این دیدگاه حتی در اندیشه آزاد اندیش‌ترین متفکران این دوران به گسست و انحراف دچار می‌شود.

این مقاله در آغاز به توصیف عصر روشنگری می‌پردازد و سپس نظریه قرارداد اجتماعی را به عنوان بنیاد مشروعیت سیاسی در جهان معاصر تحلیل می‌کند.

قرارداد اجتماعی را که نخست در کتاب لویاتان هابز مطرح شد، می‌توان به عنوان اولین نشانه‌های ساختارشکنی از اسطوره حکومت تلقی کرد تا فلسفه سیاسی را بر روشی جدید پایه‌ریزی کند. به‌رغم این پس جان لاک، روسو با بیان گونه‌ای اینهمانی^۱ میان حکومت و مردم، همان کل اندیشی ریاضی وار را بر تفکر سیاسی و حقوقی دوران مدرن تحمیل می‌کند. اما نکته آن است که این دیدگاه، که طرح دلایل خود درباره ضرورت تبعیت از حکومت و ورود به جامعه قانونمند به پیروزی عظیمی نائل می‌شود، در بیان استدلال خود درباره شرایط تحقق آزادی توفیقی ندارد. چارچوب این برداشت از قرارداد اجتماعی نفی رابطه متقابل دولت و ملت است که با نظریه اراده عمومی توجیه می‌شود. این نوشتار به توصیف و نقد این اندیشه توجه دارد.

۱. چیستی روشنگری و قرارداد اجتماعی روسو

روشنگری را عصر خرد و تجربه‌انگاری خوانده‌اند. این دورانی است که مرجعیت سنت و باورهای غیر عقلی نفی می‌شود و ایمان به آرمان‌های آزادی و جوامع دموکراتیک بر جای آن روییدن آغاز می‌کند. روشنگری از دو جنبه قابل بررسی است. اول از لحاظ عقلی و دوم از حیث اجتماعی.

1. Identity.

جنبه‌های عقلانی روشنگری به ویژه دارای سه مشخصه است اول: متفکر روشنگری در برابر دیدگاه لاهوتی قرون وسطا نظریه طبیعت‌گرایانه و رجوع به عوامل مادی را مطرح می‌سازد. دوم: اندیشمندان روشنگری عمیقا معتقد بودند که انسان از طریق آموزش به پیشرفت‌های فراوان مادی و معنوی می‌رسد و سوم: این باور بود که به جای نظریه‌های مبهم دسترس‌ناپذیر در قلمرو جامعه و اخلاق به چشم‌اندازی متوسل گردیم که بیشتر منفعت‌گرا utalitarianistic باشد^۱.

نکته قابل توجه آن است که فیلسوفان روشنگری ادعا نمی‌کردند که استنباط‌های آنان مطالب جدیدی را به همراه می‌آورد بلکه تأکید اصلی بر این بود که ایشان آن چیزهایی را یادآوری می‌کنند که در گذشته رونقی داشته و در حال حاضر فراموش شده است. به عبارت دیگر روشنگری نیز همانند رنسانس بیان‌کننده حقوق دیرین از دست شده است و خود را نهضتی برای احیا قلمداد می‌کند تا خلق مفاهیم نو^۲. روشنگری نیز دستاوردهای اصیل رنسانس همچون انسان‌گرایی و فردیت‌گرایی و اصل حاکمیت ملی را در قلمروی کاملا متفاوت و وسیع مطرح می‌سازد. علاوه بر رنسانس، میراث روشنگری به قرن شانزده و هفده باز می‌گردد. دکارت در قرن هفده با توجه به زمینه‌های پیشرفت علوم، به جای قیاس کیفی ارسطو قیاس کمیت‌گرا را مطرح ساخت. اما صرف نظر از خلق مفهوم کمیت‌گرایی، با توجه به روش دانشمندان این دو قرن از جمله گالیله و نیوتون و البته خود دکارت، این‌گونه تلقی شد که این کمیت‌گرایی ریاضی‌وار یا ریاضی‌گون است. بنابر این معدل رهیافت‌های فیلسوف روشنگری کمیت‌گرایی است که از طریق ریاضی تبیین می‌شود. به این لحاظ می‌توان عقل روشنگری را به آن قوه‌ای تعریف کرد که امور را تبیین می‌کند و قابلیت انطباق و تعمیم دارد. اکنون با این پیش‌دانسته‌های ما از علوم از جمله ریاضیات و فیزیک نیوتونی، سؤال اساسی آن است که علوم انسانی در این تلاقی گاه چه وضعیتی دارد؟

۱. نگاه کنید به: کاسیرر، رنست؛ **فلسفه روشنگری**، ترجمه یدالله موقن، انتشارات نیلوفر، چاپ اول، بهار ۱۳۷۰، به ویژه ص ص ۹۳-۵۲.

۱. هر چند که در غالب موارد و در عمل نوشتارهای این متفکران نوید بخش این پیام است که اکتشافات آنان در گذشته نظیری نداشته است.

جنبه اجتماعی روشنگری در قرن هجدهم عبارت از ورود مردم به صورتی مشخص به درون تاریخ و فلسفه است.^۱ این همان گرانیگاهی است که افکار عمومی را به عنوان عاملی مؤثر در اجتماع خلق می‌کند و در علوم انسانی جایگاهی بی‌بدیل می‌یابد. اندیشه‌وران روشنگری نیز از آن جهت که خود برخاسته از طبقات اجتماعی مردم هستند و به مردم وابستگی دارند به آنان محوریت می‌دهند. البته این سخن که مجموع اندیشه روشنگری به حضور سیاسی مردم نظر مثبتی داشت تا حدودی گزاف می‌نماید. نتیجه سیاسی این عصر ایجاد مفهوم مشروعیت در معنای عام آن است که به عبارت انطباق با خواست اکثریت تعریف می‌شود و در توسعه‌اش به سطح همپایگی با قدرت برمی‌گردد و انقلاب کبیر فرانسه دفاع از مشروعیت در برابر قدرت است. روشنفکران نیز با همین تلقی است که به صحنه تاریخ وارد می‌شوند. روشنفکران آن دسته از اندیشمندان هستند که قلمرو تخصصی علوم و به ویژه فلسفه را می‌شکنند و سعی در همه فهم کردن آن دارند. روشن‌اندیشان نخستین روشنفکران هستند که با تکون از فلسفه، گونه‌ای از آن را خاتمه می‌دهند و به آن حیثیتی اجتماعی می‌بخشند. روشنفکر کسی است که نظر به علوم اجتماعی حوزه عمومی را محور افکار خود قرار می‌دهد و عقل اصطلاحی در دوران روشنگری را به خدمت آن می‌گیرد. این تلقی از انسان که وجهی جدید از هستی ارائه می‌کند، پر اهمیت‌ترین بخش تلاش فکری انسان در رابطه با جامعه در دوپست سال اخیر بوده است.

اما یکی از برجسته‌ترین نکات عصر روشنگری برخورد ضرورت و آزادی در قلمرو شناخت است. همچنان که بیان شد فهم روشن‌اندیشان از مسائل ریاضی‌گون است. در قرن هجدهم حوزه‌های علوم انسانی و تجربی از یکدیگر تفکیک نشده بود و اصولاً جهان دارای نظامی کامل و قانونمند شناخته می‌شد. ریاضی‌وار بودن ادراک به این معنی بود که با تبیین علی قضایا و تعمیم بنیادهای دیترمینیستی علوم به سایر دانش‌ها می‌توان از یک سو پیشرفت‌های فراوانی برای علوم انسانی فراهم ساخت و از طرف دیگر از نسبییت حاکم بر علوم انسانی خلاصی یافت. البته به ترتیبی که ذکر گردید، این ضرورت متدولوژیک عصر است، از آن جهت که شاید پس از دوران درخشان

2. Baumer, Franklin Le Van, Main Currents of Western Thought, Forth edition, Yale University Press, 1978, p 440.

تمدن در یونان باستان برای نخستین بار بود که متفکر به قوانین جهانی اندیشید و آدمی را به عنوان بخشی از جهان مشمول همان قواعد کلی قلمداد کرد.

از طرف دیگر اگر خرد راهبر آدمی به کمال است، آزادی از آن جهت مبنا است که بهره‌گیری از خرد و نظریه‌پردازی درباره رفتارهای سیاسی و به ویژه اخلاقی انسان و ایجاد مسئولیت برای او بدون تصویر آزادی بیرونی و درونی امکان‌پذیر نیست. منظور از آزادی بیرونی شرایط اجتماعی حاکم بر فرد است و منظور از آزادی درونی نظریه‌ای است که انسان را برای اعمالش دارای اختیار می‌داند. این اختیار در هر نظام فلسفی می‌باید یکی از عظیم‌ترین جایگاه‌ها را به خود اختصاص دهد که بدون آن کلیه افعال و حتی خود خرد انسان دچار تناقضی آشکار می‌گردد. در همین جا است که یکی از عمده‌ترین مسائل عصر روشنگری خود را نمایان می‌کند و به رهیافتی ویژه از فلسفه حقوق می‌انجامد که ما در صدد بیان آن هستیم.

سؤال: آیا قانون و در نتیجه قانون‌گذاری از تجربه ناشی می‌شود و یا اینکه حقوق دانشی فراتجربی است؟ در این باره هوگو گروسوس به عنوان یکی از بزرگ‌ترین واضعان نظریه جدید حقوقی از افلاطون پیروی می‌کند. افلاطون عدالت را دارای ایده می‌داند؛ زیرا، بدون آن قانون دچار نسبیّت می‌گردد و محتوای آن کم ارزش می‌شود. از همین رو، قانون با اخلاق و منطق پیوند دارد.

گروسوس نیز در برابر الاهیات جزمی کلیسا که قانون را منبعث از اراده الهی اعلام کرده بود - و حکومت‌های استبدادی، به قانون و خرد در یابنده آن اصالت بخشید. گروسوس قانون را همبسته با ریاضیات، غیر تجربی می‌دانست و آن را از جمله علوم منطقی قلمداد می‌کرد. این همان نظریه حقوق طبیعی است که جایگاه آن در عقل است و همه حتی قانون‌گذار اعم از انسانی و الهی مکلف به رعایت آن هستند؛ زیرا، این قوانین هنجارهایی را بیان می‌کنند که کلی است و اعتباری مطلق دارد. کتاب روح قوانین منتسکیو نیز در صدد بیان چنین قاعده‌ای است. از نظر منتسکیو روح قوانین همان نظم میان اشیاء است و قانون همین روابط ضروری را بیان می‌کند^۱ بنابراین عدالت عبارت است از رابطه تناسب، و تمام قلمرو هستی را فرامی‌گیرد.

۱. نگاه کنید به: منتسکیو؛ **روح القوانين**، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، انتشارات امیرکبیر، چاپ نهم، تهران ۱۳۷۰، ص ص ۱۸۰-۱۷۵.

نتیجه آنکه در نهضت روشنگری قوانین پیشین هستند یعنی از تجربه ناشی نمی‌شوند و دیگر آنکه مطلق و کلی هستند اما اگر چنین است نقش تجربه در فرایند شناخت قانون چیست؟ به نظر می‌رسد که فیلسوف روشنگری در اینجا نیز به گونه‌ای با افلاطون نزدیک گردد. گفتیم که قانون جهانی است و انسان بخشی از جهان است بنابراین قوانین جهانی بر انسان نیز حاکم است. حال تجربیات ما که منبع اصلی شناخت ما است به چه کار می‌آید؟ دیدگاه غالب روشنگری آن است که تجربه در شناخت قانون نوعی تذکر و یادآوری است و بخشی از طبیعتمان را به ما نشان می‌دهد.^۱ به دلیل تعارض آشکار این نظریه با تجربه‌گرایی است که برخی از متفکران روشنگری همچون دید رو به نگرشی مصلحت‌گرایانه روی آوردند. در مجموع نظریه حقوق بشر و اندیشه جامعه مدنی عصر روشنگری، در چار چوب حکم خرد قرار می‌گیرد و همین حکم است که آزادی را نیز یکی از ارکان حقوق بشری انسان قلمداد می‌کند.

نظریه قرار داد اجتماعی به عنوان بهترین نمود سیاسی عقل‌گرایی خود بنیاد به طرز قاطع همین تعارض را باز تاب می‌دهد.^۲

۱. از همین مبدأ است که دیوید هیوم حقوق طبیعی را به نقد می‌کشد.
 ۲. توماس هابز در تشریح اندیشه قرار داد اجتماعی خود از روش تحلیلی دکارت بهره می‌گیرد. از نظر دکارت، برای شناخت چیزها باید آنها را تا کوچک ترین جزء تقسیم کرد و پس از فرایند ترکیب است که شناخت حاصل می‌آید. هابز نیز در تحلیل خود به این نتیجه می‌رسد که واحد تجزیه‌ناپذیر جامعه فرد است. از سوی دیگر بر اساس اصل خودخواهی و اینکه انسان‌ها نیازها و خواست‌های مشترکی دارند، همان چیزهایی برای یک فرد مطلوبیت دارد که برای اشخاص دیگر، و همین عامل جدال و مخاصمه در وضعیت طبیعی است. بنابراین افراد جامعه با توافق امور خود را به دولت می‌سپارند که هابز به آن لویاتان اطلاق می‌کند؛^۳ اما نکته قابل توجه آن است که تسلیم صورت گرفته بر اساس قرار داد اجتماعی تسلیمی مطلق است و مردمان تمام اختیارات خود را به دولت سپرده‌اند. این قرار داد اجتماعی تکاملی است که آدمی را از وضع طبیعی به وضع مدنی فرجام می‌دهد.
- در دیدگاه جان لاک وضعیت طبیعی حالت جنگ و مخاصمه نیست بلکه وضعیتی است که حقوق افراد ضمانت اجرا ندارد. خوش‌بینی تجربه‌گرایی لاک آن است که بر خلاف تفسیر رسمی کلیسایی انسان را در هنگام زایش موجودی پاک و نوع دوست می‌انگارد نه شرور و در قید گناه؛ بنابراین قرارداد اجتماعی آفریننده تمام روابط انسانی نیست، بلکه انسان نوع دوست برای تضمین حقوق خود به قرارداد اجتماعی وارد می‌شود و وضعیت مدنی همین تضمین حق است. در نتیجه می‌توان اموری همچون آزادی فردی و مالکیت را به زعم لاک مشاهده کرد که از شمول قرار داد اجتماعی خارج است و با انعقاد آن منسوخ نمی‌گردد.

روسو این آواره فکری و جسمی سراسر قرن هجدهم با روشن‌اندیشان از دو جهت کاملاً عمده اختلاف نظر داشت.

اولاً: در برابر تمامی تمهیدات خردگرایان قائل نبود که در عصر جدید با ایجاد تمدن مدرن انسان پیشرفت داشته است و ثانیاً: در برابر این داعیه ایستاد که پیشرفت علم ضرورتاً اخلاقیات انسان را تعالی می‌بخشد.

فهم روسو از قرارداد اجتماعی این نظریه را به طرزی بدیع متحول می‌سازد.

چه در لاک و چه در هابز دولت چیزی در برابر است موجودی "آنجاست" به هر حال همسان با ملت نیست و هر چند ضروری است اما افراد جامعه مدام می‌باید در برابر آن اتخاذ موضع کنند. این را که می‌توان درک لیبرالیستیک از دولت خواند، به هر روی، در همه حال وضعیت انتقادی خود را نسبت به هیئت حاکم حفظ می‌کند. در تقابل با این نظر، روسو چشم انداز جدیدی می‌گشاید، اول آنکه معتقد است در وضعیت طبیعی اساس روابط نه خود پرستی است و نه نوع خواهی، بلکه در این وضعیت آدمیان پیوند همدردی و عاطفی با یکدیگر ندارند دوم آنکه ضابطه تشکیل قرارداد اجتماعی عبارت از تسلیم افراد به دولت نیست و اصولاً واژه تسلیم بی معنا است زیرا، ملاک تشکیل قرار داد اجتماعی مشارکت دولت و مردم است^۱ که با اراده عمومی خود را

* نگاه کنید به: هابز، توماس؛ **لویاتان**، ترجمه دکتر حسین بشیریه، نشر نی، چاپ اول، تهران ۱۳۸۰، ص ۱۰ و ۱۱ و ۱۶۰ و ۱۵۷. همچنین تاک، ریچارد، هابز، ترجمه دکتر حسین بشیریه، انتشارات طرح نو، چاپ اول، تهران ۱۳۷۶ به ویژه ص ۱۶ و ۹۹.

۱. روسو، ژان ژاک؛ **قرارداد اجتماعی**، ترجمه دکتر مرتضی کلاترینان، انتشارات آگاه، چاپ سوم، تهران ۱۳۸۴، ص ۱۰۱. این مبحث در ترجمه زیر بیان رساتری دارد: روسو، ژان ژاک؛ **قرارداد اجتماعی**، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، انتشارات شرکت سهامی چهر، چاپ ششم، تهران ۱۳۵۸، ص ۵۱ - ۴۸.

۲. جایگزینی مشارکت به جای تسلیم در نظریه روسو نیروی عظیمی را برای انقلاب کبیر فرانسه آزاد ساخت؛ زیرا، مشارکت بر محوریت تساوی افراد بشر بنا می‌شود که تلقی بیان شده در نظریه قرارداد اجتماعی روسو، پیش از آنچه در لاک و چه در هابز و چه در سراسر تاریخ فکری یونان نظیری ندارد. شگفت آنکه دو نیروی متقارب و بعضاً متضاد قرن هجدهم هدف واحدی را نشانه رفتند. ولتر، بهترین گواه عصر روشنگری و بیان کننده تمام نمای تناقض‌های این تفکر، با تعمیم خرد خود بنیاد و پیشرفت در راه عقل نفوذ معنوی کلیسا را به کمترین میزان رساند و از حیث سیاسی مردم را آماده جهشی بزرگ ساخت. اما عقل مآل اندیش ولتری نقاد است و ویرانگر نیست، شکاک است و انکارگر نیست و اینها همه اجتماع و حکومت را به نوعی اصلاح همراه با مدارا فرا می‌خواند.

عینیت می‌دهد. نتیجه آنکه نظام اجتماعی که عبارت از حکومت و ملت است در اراده عمومی تجمیم می‌گردد. با این تفصیل، روسو با حذف رابطه تعارض آمیز فرد و دولت دیدگاهی کل نگر را درباره جامعه باز سازی می‌کند که بین آنها اینهمانی بر قرار است.

اراده عمومی روسویی اغلب به معدل اراده‌های فردی تعریف می‌شود، به این نحو که وقتی خواسته‌های جزئی افرادی که در پی جلب منفعت خود هستند یکدیگر را خنثی سازند، چیزی باقی خواهد ماند که فراتر از خواست افراد است و آن همانا اراده عمومی است که چون از منافع افراد تعالی و تبری جسته است به عنوان داور بی طرف در همه حال به درستی البته وضع قانون می‌کند و دولت به معنای هیئت حاکمه جلوه‌گاه آن است.^۱ این مسئله به حاکمیت ملی منجر می‌شود که یکی از ارکان مهم فلسفه سیاسی در عصر جدید است. روسو پذیرش اراده عمومی را به معنای گذار از وضعیت طبیعی به وضعیت مدنی می‌داند که با تحقق قانون امکان پذیر می‌شود. بنابراین مهم ترین ملاک شناخت وضعیت مدنی ایجاد مفهوم قانون در جامعه است.

مسئله‌ای که در اینجا قابل طرح است آنکه اراده فردی و در موضوع بحث ما آزادی، در این تحول وضعیت چه نقشی را به عهده دارد؟ تحلیل روسو را در چند مقدمه می‌توان بیان داشت اول آنکه پذیرش قرارداد اجتماعی و اراده عمومی و بعدا دولت درونی است. چنان که گذشت روسو در برابر تسلیم به حکومت مشارکت در آن را مطرح می‌کند و چون هر مشارکتی به اراده آزاد دو طرف بستگی دارد؛ بنابراین پذیرش اراده عمومی در آزادی و با خواست درونی میسر می‌شود. دوم اینکه، اراده فردی جزئی از اراده عمومی است به این معنا که با اتحاد اراده‌های فردی افراد است که اراده عمومی شکل می‌پذیرد و اراده عمومی خارج از اراده افراد جامعه نیست. نکته سوم آن

حال آنکه روسو با به لرزه در آوردن تمام پایه‌های سنت و سیاست در تاریخ، به نیرویی ویرانگر بدل شد. مردم فرانسه در آن روزگار نفس گیر سرشار از تحول و تاریخ سال ۱۷۸۹ با افکار ولتر خود را تا بارگاه کاخ ورسای رسانیدند اما ورود آنان با روسو بود. فیلسوفان روشنگری نیروهایی نو را به فرهنگ بشری افزودند که با آنها تاریخ دچار گسیختگی شد. اما تاریخ به راه حل‌های آنان اکتفا نکرد؛ زیرا، تاریخ همچنان که انقلاب، فقط از آگاهی و عقل ساخته نمی‌شود. روسو بود که این لگام و گسیختگی را در پرتو اندیشه‌هایی که بارها انعطاف بیشتری داشت به نوعی سامان نزدیک ساخت.

۱. روسو، ژان ژاک؛ **قرارداد اجتماعی**، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان، ص ۱۳۹.

است که روسو این تعبیر را به دست می‌دهد که هر چند در اتحاد اراده‌های فردی است که اراده عمومی خلق می‌شود، در عین حال افراد از اراده خود تبعیت می‌کنند به این معنا که اراده فردی همان گاه که با دیگران است از معیارهای خود پیروی می‌کند از آن جهت که حق تفویض شده به اراده عمومی با قرارداد اجتماعی از طریق اراده عمومی به فرد باز می‌گردد. ملاحظه می‌شود که روسو در اینجا تا حدودی به نظریه پردازان قبل از خود نزدیک می‌شود که نزد آنان رابطه ناشی از حقوق به برابری خواست دو اراده متقابل تعریف می‌شود و اصولاً حق به معنای امری قابل استناد مستلزم احترام دیگران است و جزء مسائل دو جانبه است.

اکنون با توجه به دیدگاه‌های بالا نظریه روسو را بازسازی می‌کنیم.

چنان که گذشت روسو مشارکت را ضابطه تشکیل قرارداد اجتماعی می‌داند. با این ترتیب که با تجمع اراده‌های افراد جامعه تأسیسی به نام قرارداد اجتماعی خلق می‌گردد که از بطن آن اراده عمومی نمود می‌یابد اما نکته پر اهمیت آن است که اراده عمومی تجمع اراده‌های جزئی افراد نیست بلکه دارای تشخص مختص به خود است. به عبارت دیگر تجمع اراده‌های فردی ماهیتی را هستی می‌بخشد که هویت آن کاملاً با اراده فردی متفاوت است و دارای اوصاف ویژه‌ای است. روسواز این اوصاف ویژه به هویت کلی جامعه تعبیر می‌کند. با این وصف رابطه حکومت با افراد خود همچون رابطه هیئت کلی جامعه با اعضاء آن است. همین ماهیت کلی است که روسو اوصافی را نظیر تساوی و عدالت و مفید بودن به آن منتسب می‌سازد. از نظر روسو کل است که تصمیم می‌گیرد. کل است که قضاوت می‌کند و کل است که قانون می‌گذارد. روسو اصل تساوی را ذاتاً مندرج در اراده عمومی می‌داند، بنابراین اصل تساوی زیر بنای بنیادین هر عملی است که از اراده عمومی ناشی می‌شود. در نظریه روسو نکته قابل توجه آن است که اگر چه در نگره وی اراده عمومی دارای یک شخصیت حقوقی جداگانه است اما به هر روی زندگی جامعه از اتحاد اعضاء آن تشکیل می‌شود، به این ترتیب در روسو اهمیتی هر چند نامطمئن یافته می‌شود تا ارجاعی به افراد جامعه اعطا شود اما به نظر می‌رسد که ارجاع مذکور بیشتر ناظر بر ضرورت نظریه باشد تا اینکه به آن اصالتی بدهد؛ زیرا، مفاهیمی از قبیل تاریخ و قوانین ضروری آن برای روسو ناشناخته بود. این نکته‌ای است که بدون آن فهم قرارداد اجتماعی روسو میسر نیست.

اگر مجدداً به مقدمات خود مراجعه کنیم درمی‌یابیم که آزادی مورد توجه روسو فقط تا مقدمه اول تداوم می‌یابد. چنان که او می‌گوید مشارکت افراد در خلق اراده عمومی در آزادی صورت می‌گیرد. اما مقدمه سوم روسو درباره اعاده آزادی از طریق اراده عمومی تناقض‌آمیز است و صرفاً به یک توصیه اخلاقی می‌انجامد. سخن آن است که در بحث نظریه روسو اراده‌های فردی در اراده عمومی مستحیل می‌گردد و روسو پس از این استحاله برای آن بقایی نمی‌شناسد مگر اینکه بخشی از اراده عمومی است. روسو تأکید دارد که در قرارداد اجتماعی ما فردیت و کل حقوق خود را وارد ساخته ایم و از این پس هیچ‌گونه حق قابل استنادی خارج از حکومت نداریم زیرا، اگر بخشی از حقوق افراد باقی باشد، از آن جهت که مرجعی بالاتر وجود ندارد که درباره آن قضاوت کند ما از وضعیت طبیعی خارج نمی‌شویم.^۱ با این سکوت آزادی‌های فردی و حقوق دو جانبه فرد و حکومت کاملاً بدون توجیه می‌ماند. اگر میان فرد و حکومت رابطه اینهمانی برقرار باشد، از آن جهت که با توجه به تعریف علم سیاست فقط حکومت است که اعمال قدرت می‌کند نه فرد، بنابراین همین نهاد قدرت است که ضوابط را به وجود می‌آورد و آزادی‌های فردی را محو و نابود می‌کند و از نظر عینی معیاری خارج از آن باقی نمی‌ماند. در همین جا است که روسو به تبیین مفهوم قانون می‌پردازد. گفتیم که روسو قانون را تحقق جامعه مدنی می‌داند اما خود قانون چیست؟ روسو، کشور را به انسانی اخلاقی تشبیه می‌کند. البته این تشبیه روسو چنان که بیان شد از فلسفه سیاسی کلاسیک أخذ شده است و در تفکر روسو به ایرادهایی دچار می‌شود.^۲

۱. روسو، ژان ژاک؛ **قرارداد اجتماعی**، ترجمه دکتر کلانتریان، ص ۱۰۴، در ترجمه شادروان زیرک زاده این قسمت در صفحه ۵۰ ترجمه شده است.

۲. در تفکر کلاسیک به این دلیل که آدمی موجودی مطلق قلمداد می‌گردید چون دارای قدرت عقلانی بود، به منزله معیار تشبیه امور به کار گرفته می‌شد. با این فرض منظور از تشبیه جامعه به انسان تفکیک ذاتی طبقات موجود اجتماعی است، به همان ترتیبی که قسمت‌های مختلف بدن ذاتاً با یکدیگر متفاوت هستند. تحول روسو در این مورد آن بود که اصل تساوی را به جای طبقات اجتماعی قرارداد و به همین دلیل تمثیل او با افکار وی هماهنگی ندارد. رهیافت روسو به حاکمیت منظومه گون و اندام‌واره است. در مقام تشبیه می‌توان تلقی روسو از نظام سیاسی را به یک توپ تمثیل زد که به‌صورت چرخشی تصور می‌شود. در درون یک توپ میلیون‌ها مولکول گاز در برخورد با یکدیگر حاصل و میانگینی را می‌سازند که هوای داخل توپ است. این ماحصل که قوانین فیزیک را ارضا می‌کند، همان اراده عمومی است. در سامان اتمی درون توپ هیچ بخشی حاکم و یا تحت حاکمیت

روسو معتقد است که هرچند در میان اعضاء مساوی جامعه رابطه هم کنشی برقرار است اما انگیزه و غایت جامعه خیر عمومی است به این معنا که اراده نیک ملاک اعمال حاکمیت اراده عمومی است و نتیجه و ثمره اصل تساوی است زیرا، هنگامی که اراده عمومی خیر عموم را لحاظ کند افراد جامعه به صورت کلی و به تساوی از آن برخوردارند هرچند که در مصداق خیر عمومی برخی از این امتیاز بهرمنند نشوند. روسو این ضابطه را به فرد نیز تعمیم می‌دهد. به این ترتیب که اگر محرک رفتارهای فرد انگیزه نیک عمومی باشد، خود عمل نیز ضرورتاً خیر است و از آنجا که این خیر برای جامعه است، پس همگانی است و همیشه با اراده عمومی منطبق است. این اندیشه روسو که تشخیص صحت عمل به نیت فاعل آن بستگی دارد تا آثار آن، تأثیری قاطع در فلسفه اخلاق کانت داشته است. به هر حال روسو با این تشبیه ضمن دو مقدمه به سه نتیجه نایل می‌شود.

مقدمه اول اینکه زندگی کشور همانند فرد به اتحاد اعضاء آن بستگی دارد.

مقدمه دوم آنکه صیانت ذات- همچون آدمی- مهم‌ترین ضرورت کشور است.

نتیجه آن است که اولاً: قدرتی باید باشد که خواست‌های فردی را با خواست اراده عمومی هماهنگ سازد و ثانیاً: همان طور که هر فرد انسانی بر تن خویش حاکمیت مطلق دارد، حاکمیت سیاسی نیز دارای قدرت مطلق است و ثالثاً: همان گونه که فرد قادر به تعویض هر قاعده‌ای است که بر تن خود روا داشته است، حکومت نیز می‌تواند هر قانون خویش کرده را تغییر دهد؛ زیرا، حکومت است که بنیاد و منشأ هر قانونی است و اراده عمومی در معنای کل بودنش قاعده‌ای فراتر از اراده خود ندارد. در می‌یابیم که با این تعبیر روسو دیگر به حقوق طبیعی قائل نیست و آن

نیست به همان ترتیبی که در نظام اراده عمومی همان کسی که مشمول حاکمیت است در عین حال اعمال حاکمیت می‌کند. این تلقی منظومه وار دیدگاه فلسفه پیشین هر چند مدرن را، از ادراک روسو متفاوت می‌سازد. از نظر افلاطون و ارسطو و فارابی و حتی هابز جامعه نیز همچون انسان یک ارگانسیم است که دارای سر و بدن و پا و دست است. تفکر کلاسیک با نوعی انگاره اومانسیم ابتدائی، جامعه را دارای بخش‌های مختلف قلمداد می‌کرد که حکومت عبارت از سر و مغز این اندام است و باقی قسمت‌ها را سایر قشرهای اجتماعی تشکیل می‌دهند. از همین تمثیل کاملاً مفهوم می‌گردد که این اندیشه جامعه را بذات به طبقات اجتماعی تقسیم می‌کند که در هم شدگی آنها نظم جامعه را از هم می‌پاشد. روسو نیز به اندامواره بودن جامعه قائل است، اما در اندیشه او تساوی رکن اصلی است و قرارداد اجتماعی با مشارکت مساوی مردم منعقد می‌شود و اراده عمومی عبارت از تجمیع اراده‌های انفرادی هر یک از اعضاء مساوی جامعه است. در نتیجه با نظریه روسو نظام طبقاتی جامعه از هم می‌پاشد.

را به اراده عمومی بدل کرده است^۱، تمثیل روسو به غایت ضعیف است و او آن را کاملاً دلبخواهانه به کار می‌گیرد، ایرادی که به فلسفه سیاسی کلاسیک وارد نیست. برای مثال، آن چیزی که فرد به خویش روا می‌دارد برنامه است که امری ذهنی است نه قاعده که الزامی عینی آن را ایجاد می‌کند. این تفاوت از محدودیت‌های زیست‌شناختی و روانی ناشی می‌شود که طبیعت بر انسان تحمیل کرده است.

روسو هر دو این موارد را نادیده می‌انگارد. تغییر قانون هر چند بر اساس نظریه روسو از اقتضاهای خیر عمومی است اما امنیت مورد استناد اعضاء درباره قانون را، که می‌توان آن را جزء حقوق مکتسب افراد دانست، لااقل می‌باید به عنوان یک عامل در تغییر قانون مورد توجه قرار داد؛ زیرا، این تغییر میثاق بعدی است که بین حاکمیت و مردم منعقد شده است و با بحث روسو حقوق اساسی و بنیادین و سلسله مراتب قانون‌گذاری و آن تفاوتی که برای نمونه بین قانون اساسی و عادی و سایر مصوبات وجود دارد، صرفاً به امری فنی فروکاسته می‌شود.

به هر روی مقدمه اول روسو ناشی از تحول وضعیت از وضعیت طبیعی به مدنی است و مقدمه دوم حکایت از آن دارد که چون تنها تضمین‌کننده خیر عمومی کشور است می‌باید وجود آن حفظ گردد، از اینجا مشخص می‌شود که روسو، در برابر هابز که حکومت را اندامی مصنوعی-لویاتان- می‌نامید که در برابر طبیعت است آن را بخشی از طبیعت می‌داند که تکامل یافته است البته چنان که بیان شد روسو حقوق طبیعی را به اراده عمومی تبدیل می‌کند اما مخالفت او با حقوق طبیعی از آن جهت است که متفکران پیشین حقوق طبیعی را به عنوان یکی از متعلقات شناخت عقلانی مطرح ساختند حال آنکه روسو در برابر انکشاف عقلی شناخت عاطفی و وجدانی را قرار می‌دهد.

۱. برای بیان دیگری از همین نتیجه نگاه کنید به: اشتراوس، لئو؛ **حقوق طبیعی و تاریخ**، ترجمه باقر پرهام، نشر آگه، چاپ اول، تهران ۱۳۷۳، ص ۲۸۷. اشتراوس به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان سیاسی سده گذشته مسئله را از نگاه بحران فلسفه سیاسی در دوران مدرنیته بررسی کرده است، همچنین: **فلسفه سیاسی چیست؟** از همین نویسنده، ترجمه دکتر فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۳، ص ۱۶۳ - ۱۳۶.

همان گونه که در اندیشه اخلاقی روسویی طبیعت عنصری ذاتی و کامل است و معیار صحت و نادرستی اعمال انسان اعم از علم و تفکر و تکنیک به انطباقی که با طبیعت می‌یابد، بستگی تام دارد، در عرصه جامعه نیز دور از مشوبات عقل مدار^۱ ما با شناخت قوانین حاکم بر جامعه انسانی به طبیعت نزدیک‌تر می‌شویم. به عبارت دیگر شناخت قواعد حکومت و اجتماع، شناخت قوانین طبیعی است و این دو از اصول یکسانی پیروی می‌کنند.

با تفصیل بالا معلوم است که یکی از مخالفان اصلی جریان روشنگری با ملاحظاتی به وضوح متفاوت به همان نتایجی واصل می‌شود که قصد تخریب آن را داشت. استدلال مذکور با این نکته تکمیل می‌شود که از نظر نگارنده، در نهایت روسو به بنیادهای تفکر روشنگری تحت سیطره اندیشه ریاضی مدار وفادار ماند. این سخن افلاطون است که روسویی شده است و در جستجوی همان وحدت مداری، هر چند به زبان اشراقی است. تکمله این مباحث میراث عظیم کانت است.

۲. کانت و فلسفه حقوق عصر روشنگری

بینیم پرفروغ‌ترین نبوغ فلسفی پس از عصر طلایی فلسفه یونان می‌باید چه محدودیت‌هایی را برای ترکیب بندی نظام فکری خویش مورد لحاظ قرار می‌داد. اولین محدودیت کانت عصر روشنگری است. دومین عامل روسو و ضدیت با روشنگری است. سومین محدودیت مهم حضور سهمناک افکار شک‌آمیزه هیوم در قلمرو فلسفه و اندیشه سیاسی و دینی و تاریخی است.

۱. کانت، شادمانه از حضور دوران روشنگری در تاریخ استقبال می‌کند. در مقاله روشنگری چیست؟ که یکی از بهترین نوشتارها درباره این عصر پرشکوه است، کانت می‌گوید که روشنگری خروج از حجر است که آدمی از روی تقصیر به آن گردن نهاده است. از نظر کانت حجر عبارت از وضعیتی است که انسان فهم خویش را بدون هدایت دیگری و به صورت مستقل به کار نگیرد و این حجری از روی تقصیر است؛ زیرا، آدمی به مسائل

۱. یکی از نتایج این اندیشه روسو رجوع به سادگی به عنوان یکی از ملاک‌های تقرب به طبیعت و اخلاق انسانی است. با این مدعا رعیت یک روستای دور از تمدن به انسانیت نزدیک‌تر است تا ابن سینای فیلسوف. این بخش از تأثیر روسو ترکیب فکری بخش بزرگی از روشنفکران قرن ۱۹ را درآمیختگی با مسیحیت به خود اختصاص داده است و نگارنده آن را در مقاله ای تحت عنوان "تهلکه خدایان" اخلاق جنایت در آثار داستایفسکی واکاوی کرده است.

دانایی دارد اما به دلیل ترس و بی‌ارادگی از دانش خود بهره^۱ نمی‌گیرد.^۲ بر همین اساس کانت شعار بنیادین عصر روشنگری را این گونه بازتاب می‌دهد که " جسارت کن در به کارگیری فهم خویش " به این معنا که آدمی در اندیشه ورزی خود می‌باید مخاطرات را به جان بخرد و تابوها را درهم شکند و از طرف دیگر آنچه را که به این ترتیب دریافته است با حسی اخلاقی به کارگیرد و این پذیرش مسئولیت را کانت بر مبنای سرشت انسان توجیه می‌کند.^۳

از نظر کانت وجه اصلی روشنگری عبارت از برتری آزادی است به منظور به نقد کشیدن تمام حوزه‌های عمومی و اجتماعی نظیر حکومت و به ویژه دین مسیحی. کانت این آزادی را بدون حصر و قید می‌داند و قراردادهایی را که در راه آزادی مانع ایجاد کند بی‌اعتبار می‌خواند. در این معنا رفع حجر و گذار فرد از هر قیمومتی به معنای ایجاد جامعه‌ای برای حمایت از آزادی اندیشه است.^۴

۲. دیوید هیوم از جهاتی با عصر روشنگری سنخیت‌هایی دارد و از سوی دیگر کاملاً در قطب مقابل آن می‌ایستد.

هیوم به تجربه‌گرایی قائل است و این تجربه‌گرایی همان است که عصر روشنگری آن را از نیوتون و جان لاک أخذ کرده بود. از سوی دیگر هیوم عقلانیت را به معنای فهم مفاهیم ریاضی می‌دانست و مرجعیت کلیسا و دین را همچون روشنگران کاملاً نفی می‌نمود.

اما جدال دیوید هیوم با عصر روشنگری دامنه‌ای بس گسترده و بدیع را در برمی‌گیرد.

هیوم در برخی از آموزه‌های بنیادین عصر روشنگری تردید می‌کند. او با رجوع به فلسفه و نقد اصول اصلی آن نظیر جوهر و کلیات و استقرا و پر اهمیت تر از همه انکار ضرورت علی و تابعیت

۱. برای رجوع به ترجمه مقاله فوق نگاه کنید به: کانت و ...: روشن‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، ترجمه سیروس آرین پور، انتشارات آگه، چاپ اول، تهران، سال ۱۳۷۶، ص ۱۷.

۲. همین ترس از آزادی و دانش است که بعدها در اندیشه سده نوزدهم و به ویژه هگلیمان چپ از جمله فویر باخ موجب بیگانگی است و یکی از فصل‌های درخشان رمان برادران کارامازوف داستایفسکی به نام مفتش را تشکیل می‌دهد و آبخوری می‌گردد برای کتاب گریز از آزادی اثر اریش فروم.

3. Lucien Goldman The Philosophy of The Enlightenment, the Christian Burgess and the Enlightenment, translated into English by Henry Maas, Routledge and Regan Paul Pub. 1937, p 3.

۴. برای بحث مفصل‌تر در این باره نگاه کنید به: طباطبایی، سید جواد؛ **جدال قدیم و جدید، از سری تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ص ۲۴۵-۲۴۴.**

اراده و اخلاق از عقل که به نظر هیوم رابطه معکوس تصویر شده است^۱، نظم فلسفی حاکم بر عصر روشنگری را از هم می‌گسلد و این نظریه را که فلسفه علم مدار به جای دین راه حل‌های پیشرفت و توسعه اجتماعی و اخلاقی انسان را به دست می‌دهد، بی پایه می‌نامد. از سوی دیگر هیوم یکی از مخالفان سرسخت حقوق طبیعی است. هیوم اولاً: رجوع به طبیعت همچون عنصری فرا تجربی را بر نمی‌تابد و در ثانی: با حقوق طبیعی به عنوان امری که هیچ گاه وجود نداشته است و از منظر تاریخی تحقق یافته نیست برخورد می‌کند و سوم آنکه، هیوم آنچه را که متضمن اموری همانند طبیعی و ذاتی در بشر یا خارج باشد که متبادر کننده دیدگاه‌های راسیونالیستی و پذیرش پیشین برخی امور است، موجه نمی‌داند. علاوه بر اینها دیوید هیوم قرارداد اجتماعی را فرضیه‌ای بیپوده می‌پندارد.^۲

۱. نگاه کنید به: آقایی، دکتر کامران؛ **مکتب‌های تفسیری در حقوق بر بنیاد هرمنوتیک حقوقی**، انتشارات میزان، چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۳، ص ص ۶۶-۶۲.

۲. هیوم معتقد است که حکومت نه با قرارداد که با غضب و فتح ایجاد می‌گردد. از نظر او در آغاز جامعه بود و حکومت نبود و ستیزه و جنگ یک شخص را بر دیگران چیره ساخت. البته این چیرگی در آغاز جزئی است و سپس گسترش می‌یابد. هیوم پذیرش عمومی حکومت را ناشی از سودمندی آن می‌داند و حس مشترک مصلحت را پایه‌گذار جامعه معرفی می‌کند. از نظر او اولین واحد اجتماعی خانواده است که به ساقه جنسی تشکیل می‌شود و در فرزندان تداوم می‌یابد. با این توضیحات مشخص می‌گردد که هیوم وضعیت طبیعی را نمی‌پذیرد و قرارداد اجتماعی را نیز توهم فیلسوفان سیاست می‌خواند. با طرح موارد فوق معلوم است که هیوم در تحلیل‌های خود، مهم‌ترین دل مشغولی‌های متفکران زمان را که عبارت باشد از رابطه فرد و دولت و حقوق آن یک بر این، و ورود مردم را به عنوان رکنی تازه در فلسفه سیاسی و پی آیند آن که عبارت باشد از مشروعیت حکومت و حقوق فردی و تساوی به عباراتی کمتر محصل فرو می‌کاهد، بدون آنکه آن نبوغ مشعشع را که نقشی قاطع در نقد به متافیزیک غربی داشته است در آنها سراغ بگیریم.

عبارت حس مشترک مصلحت، بیانی مهم است و هیوم آگاهانه از سخن ارسطو در مدنی الطبع بودن بشر فاصله می‌گیرد بدون آنکه تعریفی خالی از تناقض ارائه کند، خود حس مشترک مصلحت چیست؟ آغازی در زمان داشته است یا خیر، اگر آغازی داشته باشد می‌توان نوعی عقلانیت مقدم بر آن را در نظر گرفت و بعداً می‌توان پرسید که این عقلانیت از کجا ناشی شده است. اگر آغاز زمانی نداشته است، که این سخن به تجربه دریافت نشدنی است و علاوه بر آن به سخن ارسطو می‌انجامد که هیوم خواهان آن نیست. مسئله دیگر اینکه اگر کشش جنسی زنی را و مردی را به یکدیگر پیوند می‌دهد، صرف همین عامل دلیل تشکیل خانواده و پذیرش مسئولیت فرزندان نیست. استدلال هیوم عوامل دیگری را حذف کرده است از جمله اینکه چرا زن و مرد معینی با یکدیگر وفادارند؟ تاریخ بشری شراکت جنسی را پذیرفتنی‌تر می‌نماید. از طرف دیگر پدر در نظام توالد نقشی فرعی و تبعی دارد و کافی نیست که این جنبه فرعی به مسئولیتی فراگیر بیانجامد. نقد سوم آن است که هیوم خانواده موجود در دوران‌های اخیر را به تاریخ پیشین تعمیم داده است؛ زیرا، می‌توان خانواده ای را تصور کرد که از چند زن و مرد تشکیل شده

اما بهترین نمود فلسفی دیوید هیوم در فلسفه است که نقادی او را بر استقرا و تاریخ طبیعی دین و برهان نظم و نتیجه آن اثبات صانع و به ویژه علیت را شامل می‌شود. هیوم با رجوع به نظام فکری تجربه مداری خود، اصل ضرورت را از علیت حذف می‌کند و معتقد است که تجربیات خارجی ما حداکثر پیوستگی میان امور را به ما نشان می‌دهد نه ضرورت را که امری خارج از تجربه است. البته بر این گفته هیوم می‌توان افزود که چون ما پیوستگی را نیز براساس استقرا می‌فهمیم که خود نمی‌تواند خارج از تجربه باشد، در نتیجه علم محال است.

۳. روسو در ضدیت با روشنگری از این نظر برای کانت جالب است که اصل تساوی را به محور نظریات خویش بدل می‌کند که با نهضت پروتستانتیسم که کانت در آن پرورش یافته است سنجیتی تام دارد. از طرف دیگر روسو قلمرو اخلاق را خارج از عقل می‌داند که همین بعد غیر عقلانی، هیوم را به او پیوند می‌دهد. روسو رعایت الزامات اخلاقی را با اشراق و احساسات درونی انسان توجیه می‌کند و گوش فرا دادن به نداهای درون را به منزله سلامت رهیافت‌های اخلاقی می‌داند. کانت نیز با خروج اخلاق از قلمرو عقلانیت، تلاشی سترگ را برای تحکیم بنیادهای اخلاقی در انسان و جهان به کار می‌گیرد.

کانت در برابر نقادی‌های هیوم از متافیزیک مقبول زمان، این نکته را می‌پذیرد که خارج از تجربه انسان دانشی ندارد اما در عین حال معتقد است که ذهن انسان نیز در فرایند شناخت دخالتی تام دارد که عبارت از فهم آن در پرتو مقولات دوازده‌گانه است. بر اساس همین نکته است که کانت اثبات اصل ضرورت در علت را منتج از مقولات موجود در فاهمه انسان می‌داند.

به این ترتیب کانت درصدد است که برای خروج از وضعیت امکانی در جهان و اثبات اصول ضروری شناخت را ترکیبی از عین و ذهن بخواند.

کانت با تعبیری که از حکومت به دست می‌دهد، با کنار گذاردن جنبه تاریخی قرارداد اجتماعی به آن وضعیتی عقلانی می‌دهد.

است. به هر حال سیستم تک همسری وجه غالب صورت زیست خانوادگی در دوران اخیر است و به نظر می‌رسد که با مفهوم مالکیت که به بهره‌گیری انحصاری و علی‌الاطلاق معنی می‌شود، اتصال می‌یابد. با توضیحات بالا معلوم است که اندیشه سیاسی هیوم به زمانی ماقبل از تحولات روسو و به طور حتم انقلاب کبیر فرانسه باز می‌گردد و استدلال‌ات او از این جهت پاسخی به مراتب مذکور ندارد.

او وضعیت طبیعی را ناعادلانه نمی‌داند بلکه آن را به معنای فقدان عدالت می‌داند به این تعبیر که اگر از نظر حقوقی بین افراد اختلافی ایجاد شود، قاضی صالحی وجود ندارد تا حکم عادلانه صادر کند.^۱ کانت سپس استدلال می‌کند که اگر چه آدمی در وضعیت طبیعی آزادی دارد تا خواست‌هایش را برآورد، اما وضعیت طبیعی به خلق شرایطی منجر می‌شود که مانع آزادی دیگران است. کانت می‌گوید که در وضعیت طبیعی دو حق طبیعی که عبارت باشد از امنیت و مالکیت، در معرض خطر همیشگی قرار می‌گیرند. بنابراین اگرچه در وضعیت طبیعی مالکیت وجود دارد اما این موقت است زیرا، قانون آن را تأیید نکرده و قوای عمومی آن را تضمین نموده‌اند، در نتیجه هرکس حق دارد که دیگران را به اجبار وادار سازد تا به وضعیت مدنی داخل شود. کانت وضعیت مدنی را با حکومت یکسان می‌داند و حکومت نیز از نظر او به معنای حاکمیت قانون است.

حال باید دید که منظور از عضویت در حکومت چیست؟

کانت این بحث را در نظریه قرارداد اجتماعی خود توضیح می‌دهد. کانت می‌گوید: «عملی که از طریق آن یک ملت تشکیل حکومت می‌دهد، که در واقع معنای حکومت و عامل حقانیت آن است، قرارداد اولیه نامیده می‌شود. به موجب این قرارداد هر یک از افراد ملت اختیار خارجی خود را واگذار می‌کند تا به عنوان عضو یک جامعه مشترک المنافع، از طریق کل این جامعه به عنوان دولت، دوباره آن را به دست آورد، و نمی‌توان گفت: انسان در تشکیل حکومت جزئی از اختیار خارجی فطری خود را از دست می‌دهد تا به غایتی [یعنی تشکیل حکومت] دست یابد بلکه [باید گفت] انسان اختیار وحشی غیر قانونمند خود را تماماً رها می‌کند تا آن را یکجا مبتنی بر قانون، یعنی در یک شرایط حقانی [عادلانه و مطابق با حق] دوباره به دست آورد، زیرا، این تکیه بر قانون از اراده حقانی خود او برخاسته است.^۲» این همان سخنان روسو است و به دیدگاه کانت همان ایرادهایی وارد است که روسو از آن خلاصی نیافت زیرا، همذات پنداری دولت و ملت به معنای مرگ عنصری بی‌شکل به نام ملت در برابر قدرت سازمان یافته به نام دولت است. اما

۱. کانت، ایمانوئل؛ **فلسفه حقوق**، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار، چاپ اول تهران، ۱۳۸۰، ۱۶۸.

۲. کانت، ایمانوئل؛ **پیشین**، ص ص ۱۷۲ - ۱۷۱.

کانت درصدد نیست تا قرارداد اجتماعی را از نظر تجربی ثابت کند. بلکه آن را از اصول عقل محض استنتاج می‌کند. کانت می‌گوید که حکومت عبارت از اتحاد گروهی از مردم تحت قوانین عادلانه و مطابق حق است. این قوانین تا آنجا که دارای ضرورت پیشین هستند، ایده حکومت را به دست می‌دهند یعنی ایده‌ای که باید با اصول ناب عدالت مطابقت کند. این ایده معیار اتحاد بالفعل و واقعی آدمیان در جامعه مشترک‌المنافع را به دست می‌دهد.^۱ به طور خلاصه استدلال کانت آن است که چون ایده حکومت از قوانین پیشین و ضروری عدالت ناشی شده است، هر سیستم حکومتی می‌باید خود را با مؤلفه‌های این ایده مطابقت دهد.

اما گفتیم که عملی که با آن مردم حکومت تشکیل می‌دهند، قرارداد اجتماعی است، با توجه به اینکه حکومت پیشین است، قرارداد اجتماعی نیز که موجود و مشروعیت بخش به آن است می‌باید پیشین و عقلانی باشد، به این نحو کانت به قرارداد اجتماعی وصفی تاریخی نمی‌دهد بلکه آن را از ضرورت عقل استنتاج می‌کند، یعنی اینکه تصور قرارداد اجتماعی در عقل موجب می‌شود که انسان آن را بپذیرد اما چرا قرارداد اجتماعی چنین ضرورتی دارد؟ کانت در اینجا موضوع را به اراده عمومی معطوف می‌کند. زیرا، قوانین وقتی مشروعیت دارند که از اراده عمومی ناشی شوند و عادلانه بودن قانون عبارت از گذار آن است از محک اراده عمومی. کانت می‌گوید که حق قانون‌گذاری از اراده متحد مردم ناشی می‌شود و این حق همیشه مشروع است زیرا، در اینجا کلیه اعضاء جامعه امر واحدی را برای تک تک اعضاء خود می‌خواهند و همان امر واحد را تک تک اعضاء برای کل جامعه آرزو می‌کنند.^۲ به این ترتیب قانون‌گذاری مشروع از نظر کانت عبارت از رفتار قانون‌گذار است وقتی که با توجه به منفعت کل جامعه قانون وضع می‌کند. با مستند بالا مشخص است که وضعیت عادلانه از نظر کانت همین ارجاع به اراده عمومی یا منفعت کل است و فرد و حکومت صرفاً دو جنبه از یک واقعیت به نام اراده عمومی هستند و تفاوت بین آنها عبارت از تفکیک حوزه هر یک به منظور ارائه تحلیل و مطالعه اجزا در پرتو کل است. در این مقطع تصدیق می‌کنیم که کانت در بیان دیدگاه خود تحت تأثیر روسو است تا عصر

۱. کانت، ایمانوئل؛ پیشین، ص ۱۶۹.

۲. کانت، ایمانوئل؛ پیشین، ص ۱۷۱.

روشنگری، زیرا، در نهایت در نزد او این مطلب کافی نیست که حکومت ضامن قانون باشد بلکه کانت با قدمی فراتر اظهار می‌دارد که حکومت خود حقوق است و این دو یکسان هستند. این نحوه استدلال سبب می‌شود که کانت و روسو با کنارگیری از تفکر لیبرال اندیش که محور نظریه قرارداد اجتماعی خود را با تأکید بر جدایی فرد و دولت بنا می‌کند وجهی از نظریه را برای خود جالب ببیند که همبستگی اراده‌های آحاد جامعه را در بر می‌گیرد. در اواخر قرن هجدهم قرارداد اجتماعی با بر کندن خود از ریشه‌هایی که به بعد واقعیت‌گرای قضیه تمایل داشت به یک منظومه تبدیل شد. قرارداد اجتماعی تنفس گاه دیدگاه سیاسی است و آن فضایی است که فلسفه سیاسی در آن امکان بقا و پایداری می‌یابد.^۱

خلاصه آنکه قرن هجدهم با رجوع سرشت فردی انسان تنها راه بقا مشروعیت حاکم سیاسی را نظریه قرارداد اجتماعی می‌داند. روسو و همچنین به تبعیت از او کانت به این مطلب چیزی اضافه کردند و آن این بود که جامعه نیز در تحت عنوان اراده عمومی دارای سرشتی مخصوص به خود است. این آخرین توان نظریه قرارداد اجتماعی در قرن هجدهم است. نتیجه‌ای که این بحث در پی دارد آن است که چون قرارداد اجتماعی منظومه‌ای است که رفتارهای سیاسی آن را محقق می‌سازد، بنابراین نمی‌توان آن را پس از انعقاد پایان یافته تلقی کرد. حتی نمی‌توان آن را همچون ریاضیات فرضی گرفت که با نتیجه یابی به کنار گذاشته می‌شود. قرارداد اجتماعی همانند رابطه عدد و پنج گردو، با هر کنش سیاسی مردم تجدید می‌شود و به عنوان یک رکن فرا زمانی تا هنگامی که اراده سیاسی حکومت از مردم ناشی می‌شود موجودیت باقی و تجدید شونده دارد و این یکی از بهترین استدلال‌ها را در دفاع از بقا دموکراسی به دست می‌دهد. فقط در زمان‌های بعدی هنگامی که چشم‌انداز جامعه سیاسی از سرشت فردی به سرشت تاریخی در نزد هگل و

۱. قرن هجدهم با ارجاع رهیافت خود به آن چیزی که سرشت انسانی‌اش می‌نامد و بر اساس اصل تساوی حقوقی و اخلاقی در انسان است که نظریه قرارداد اجتماعی را استنباط می‌کند. بر این مبنای سرشت درونی انسان‌ها که این مقطع از تاریخ برابری را بخشی از آن قلمداد می‌کند، به معیاری خارج از خود ارجاع نمی‌شود؛ بنابراین قرارداد اجتماعی تنها گزینه رفتار سیاسی انسان‌ها است و به همان ترتیبی که پنج گردو در عین حال وجود چیزی را تحقق می‌دهد که عدد باشد، نظریات متنوع سیاسی نیز با توجه به تکامل روند سکولاریزاسیون در فرهنگ سیاسی غرب، مبنای مشروعیت سیاسی را فقط بر زمینه قرارداد اجتماعی جستجو می‌کند و همین وصف است که سبب می‌شود قرارداد اجتماعی به نقطه اتکا تمام اندیشه‌های سیاسی مبدل شود.

مارکس متحول شد، قرارداد اجتماعی جبرا پابگه خود را از دست داد، رویکردی که به نظر می‌رسد کانت نیز به حقوق طبیعی داشته است.

کانت، حقوق را به طبیعی و موضوعه تقسیم می‌کند. از نظر او حقوق طبیعی، قوانینی است که بدون قانون‌گذاری خارجی عقل آن را به نحو پیشین می‌شناسد، هر چند در قانون‌گذاری خارج عینیت یابد و قوانین موضوعه قوانینی است که صرفاً از اراده قانون‌گذار ناشی می‌شود.^۱

کانت حقوق طبیعی را در یک سلسله نتیجه‌گیری به سه بخش تقسیم می‌کند. اولین حق آزادی است. آزادی عبارت از وضعیتی است که انسان تحت محدودیت اراده سایر افراد نباشد. این آزادی بر اساس یک قانون کلی باید با اراده دیگران هماهنگ باشد. این حق به صرف انسان بودن به هر فردی تعلق می‌گیرد. کانت می‌گوید که ما انسان‌ها فطرتاً با یکدیگر مساوی هستیم و این تساوی یعنی آنکه انسان بدون تجاوز به آزادی دیگران فقط تابع اراده خود باشد و به علاوه در امور دیگران نیز بتواند دخالت کند بدون آنکه موجب تضییع حقوق آنان گردد و یا اراده آنان را محدود سازد. این قسمت اخیر به کانت اجازه می‌دهد که به این نتیجه برسد که دیگران را می‌توان به ورود در جامعه مدنی مجبور ساخت زیرا، مخالف آزادی نیست. البته این بخش، آزادی لیبرال را به آزادی تنفیذی پیوند می‌زند - کانت این آزادی را فطری می‌خواند.^۲ حق طبیعی دوم مالکیت است. کانت مالکیت را به عبارت حق تصرف در یک شیء خارجی و امکان استفاده از آن تعریف می‌کند.^۳ مالکیت از نظر کانت از آزادی ناشی می‌شود؛ زیرا، این حق که من اراده کنم تا از اشیاء خارج برخوردار گردم مطابق اصل آزادی است. کانت حق مالکیت را بر اساس اراده عمومی توجیه می‌کند به این صورت که چون مالکیت با اراده عمومی انطباق دارد، و این اراده پیشین است در نتیجه مالکیت نیز عقلانی و پیشین است، هرچند که متعلق آن شیء محسوس باشد.^۴

۱. کانت، ایمانوئل؛ فلسفه حقوق، ص ۵۹.

۲. کانت، ایمانوئل؛ پیشین، ص ۷۵.

۳. کانت، ایمانوئل؛ پیشین، ص ۱۱۲.

۴. کانت، ایمانوئل؛ پیشین، ص ۱۱۳.

کانت مقصود خود را از طبیعی دانستن حق مالکیت آن می‌داند که در صورت اختلاف در واقعیت موضوع و یا اگر این مسئله حل شده باشد در صورتی که حقی مورد اختلاف باشد، آن کسی که الزامی در ارائه دلایل ندارد می‌تواند به اصل آزادی استناد کند.^۱ حق طبیعی سومی که کانت به آن توجه می‌کند امنیت است. کانت می‌گوید اگرچه آدمی با تصرف یا قرارداد بر اشیاء مالکیت پیدا می‌کند اما استقرار این حق فقط با ایجاد امنیت در آن توسط حکومت امکان‌پذیر است. بنابراین برای آنکه دارایی انسان دائمی و قابل بقا باشد باید که امنیت به عنوان یکی از ارکان ذاتی آن مد نظر باشد. از طرف دیگر فقدان امنیت به معنای از بین رفتن آزادی است. زیرا، در این صورت اراده متهم، با تجاوز به اراده آزاد قربانی حق طبیعی آزادی را از او سلب می‌کند.^۲

با این همه می‌توان به ویژه در مقابل نقادی‌های هیوم وجه دیگری را برای دفاع از حقوق طبیعی در فلسفه کانت سراغ کرد و آن رجوع به تاریخ است.

یکی از ایرادهای هیوم به فلسفه سنتی درباره علیت به این مطلب مربوط می‌شود که او فقط به علت فاعلی رسمیت می‌دهد^۳ و علت‌های صوری و غایی و مادی در متافیزیک ارسطو را بدون توجیه می‌خواند. کانت در مقابل این دیدگاه یکی از سترگ‌ترین تلاش‌های تاریخ فلسفه را در دفاع از کیان اصل غایت‌مداری و تنفیذ آن به قلمرو اخلاق و زیبایی‌شناسی و سیاست و حقوق به کار می‌گیرد، و در همین نقطه است که به نوعی عرفان دیرباز در فلسفه کانت می‌رسیم که در مواجهه با تفکر مکانیستی منجر به نیست‌انگاری^۴ قرن نوزدهم و بیستم او را به یکی از بنیان‌گذاران متأخر حیات معنوی انسان بدل می‌کند.

۱. به نظر می‌رسد منظور کانت از واقعیت اسباب ایجاد مالکیت است، نظیر تصرف که خود کانت به آن استناد می‌کند و منظور او از حق مورد اختلاف عنوان آن است نظیر عقد اجاره، بیع یا قرض که ایجاد حق می‌کنند. کانت مالکیت را عام‌تر از مفهومی به کار می‌برد که ما با آن آشنا هستیم: حق دائمی و انحصاری بهره‌گیری از شیء که موجب سلب حق دیگران است.

۲. نگاه کنید به: اسکروتن، راجر؛ کانت، ترجمه علی پایا، انتشارات طرح نو، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۷، ص ۱۸۵.

۳. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ج پنجم، ترجمه جلال‌الدین اعلم انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۰، ص ۳۰۳.

2. Nihilism.

در پرسش از غایبات ما به دنبال آن هستیم که «چرایی» امور را درک کنیم حال آنکه علت فاعلی فقط «چگونگی» پدید آمدن امور را به ما نشان می‌دهد. برای مثال در نظام ارسطویی وقتی می‌پرسیم که چرا صندلی ساخته می‌شود، در جواب گفته می‌شود که به منظور نشستن. اما اگر سؤال ما به چگونگی ساختن صندلی مربوط شود، پاسخ آن می‌شود که نجار با شکل دادن به تخته و چوب آن را به این شکل درآورده است. اما این مبحث را می‌توان در ابعادی بسیار وسیع تر به کار بست. چنان که بعضی متفکران از چرایی خلق جهان و انسان می‌پرسند. برای مثال، لایب نیتس می‌گوید که چرا اشیاء هستند به جای آنکه نباشند؟ در مقابل علم جدید با پشتوانه مکانیستی خود سؤال از غایت را از قلمرو دانش بشر خارج ساخته است. نیوتون ضمن یکی از اصول خود می‌گوید که برای تبیین جهان باید به علت‌هایی پرداخت که برای آن لازم است و در عین حال کافی است^۱. برای شناخت طبیعت تبیین چگونه رخ دادن امور کافی است و علم تجربی خود را درگیر این مسئله نمی‌سازد که بدانند وقایع به چه منظور یا قصدی حادث می‌شود. کانت در نقد اول که به قوای شناخت انسان مربوط می‌شود از روشی کاملاً مکانیستی استفاده کرده است و تبیین او بر علت فاعلی استوار است. در نقد دوم که به قلمرو اخلاق مربوط است و در نقد سوم که زیبایی‌شناسی مطرح می‌گردد کانت عدم توجه به علت غایی را موجب ناکارآمدی بررسی‌ها می‌داند.

از نظر کانت، عمل اخلاقی هنگامی معنادار است که نظامی از غایبات نسبی و مطلق موجود باشد^۲. او معتقد است که اگر ما درصدد فهم طبیعت باشیم، طبیعت باید با قوای نفسانی ما هماهنگ باشد به این معنا که چون غایت ما شناخت طبیعت است، طبیعت نیز باید خود را با فهم ما سازگار کند. البته کانت شرط دیگری را نیز بیان می‌کند به این ترتیب که می‌گوید طبیعت به نحوی عمل می‌کند که ما بر اساس اصل غایت امور جزئی را به صورت کلی می‌فهمیم و خود کلیات نیز در پرتو یک اصل وحدت بخش قرار می‌گیرد که کل طبیعت را به عنوان نظامی واحد

۱. لازمی، جان؛ **در آمدی تاریخی به فلسفه علم**؛ ترجمه علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۲۱.

۲. کورنر، اشتفان؛ **فلسفه کانت**، ترجمه دکتر عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۷، ص ۲۳۲.

در بر می‌گیرد. کانت البته می‌گوید که غایت، اصلی تنظیمی^۱ است و قواعد آن اصولی است که به منظور تحقیق و اکتشاف به کار می‌رود.^۲

در زمینه‌های سیاسی و حقوقی، کانت غایتمداری را بر اساس فلسفه تاریخ خود تبیین می‌کند. کانت معتقد است که از نظر فردی انسان باید به آزادی نائل شود که کمال اخلاقی فرد محسوب است و از نظر اجتماعی انسان باید به اصلاح اجتماع خود بکوشد که در نهایت به ایده جامعه جهان میهنی فرجام می‌یابد که رسالت نهایی انسان است.

در فلسفه تاریخ کانت این سؤال مطرح می‌شود که آیا رویدادهای تاریخی مقصدی ندارند؟^۳ در پاسخ به این سؤال کانت به نوعی همان مسائلی را مطرح می‌سازد که در خصوص روشنگری بیان کرده بود. کانت معتقد است که آدمی با نیروی اندیشه از وضعیت حیوانی خارج شده است. به این نحو وی مرحله غریزه و طبیعت را پشت سر گذاشته است. اما گذار از طبیعت به معنای ورود به مرحله خرد و آزادی است. کانت در بیانی نمادین اظهار می‌کند که خروج از بهشت به معنای گذار از غریزه و پیروی از عقل است. با این استدلال کانت در مقابل روسو که صلاهی بازگشت به طبیعت را با انکار نیروی عقلی انسان سرداده بود، می‌ایستد و معتقد به تکامل قوای انسانی در پرتو خرد است. هر چند که کانت معتقد است که مقصد انسان در جریان تاریخ واقعیت می‌یابد، اما این تحول خرد در پرتو نسل‌ها و در نوع انسان میسر می‌شود و افراد و

۱. اصول تنظیمی عبارت است از اینکه عقل، شناسایی‌های جزئی را به صورت یک نظام منسجم ارائه کند. منظور از اینکه عقل این نظم دهنده را به عهده دارد آن است که این اصل فرا تجربی است و مراد از اینکه تنظیمی است آن است که این اصول بر خلاف اصول ناشی از فاهمه، ما به ازاء عینی و خارجی ندارد یعنی استفاده از آنها شناخت ما را از جهان خارج گسترش نمی‌دهد و آنها نوعی فرض هستند نه واقعیت، اما به کار بردنشان سبب می‌شود که ما در پژوهش‌هایمان به نحوی منظم عمل کنیم، برای مثال در روان شناسی مفهوم نفس یا در طبیعت خدا از اصول تنظیمی است. کانت اصل همسانی و گوناگونی و پیوستگی را سه اصل تنظیمی می‌داند. نگاه کنید به: **فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم**، نوشته دکتر میر عبدالحسین نقیب زاده، انتشارات آگ، چاپ سوم، ۱۳۷۴، ص ۲۸۸-۲۸۴.

۲. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت**، ج ششم، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی فرهنگی و سروش، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۵، ص ۳۷۷.

۳. **پیشین**، ص ۲۵۱.

۴. **پیشین**، ص ۲۵۰.

دوران‌ها جریان‌ی هستند که به پیشرفت نوع انسان کمک می‌کنند و همین ایده پیشرفت است که مقصد را روشن می‌کند. اما آخرین مقصد طبیعت اراده نیک است و آن وقتی است که جامعه مبتنی بر خودخواهی و غریزه به جامعه‌ای اخلاقی مبدل می‌شود که در آن انسان‌ها موجوداتی هستند که مطابق قوانین اخلاق عمل می‌کنند. کانت در نهایت معتقد است که ما باید به مقصود تاریخ پی ببریم که همانا حضور در قلمرو معنا و ابدیت است^۱.

با این مقدمات معلوم است که کانت کل نظریه حقوقی خویش را در پرتو تحولات تاریخی نظام مند قرار می‌دهد. این مطلب از آن جهت جالب توجه است که ملازمت فلسفه تاریخ را با حقوق طبیعی بررسی کنیم. چنان که قبلاً بیان شد کانت آزادی و مالکیت را به عنوان دو حق طبیعی معرفی می‌کند. در فلسفه تاریخ نیز غایت انسانی نایل شدن به آزادی است که همانا خیر اعلی است. اما درباره طبیعی بودن مالکیت کانت به دو رشته استدلال متوسل شده است که اولی آزادی انتخاب است. کانت می‌گوید که مطابق قانون آزادی من حق تملک اشیاء را دارم زیرا، این تملک با آزادی دیگران هماهنگ است زیرا، اگر آزادی اشیائی را که قابل استفاده است به منظور بهره‌برداری در برنگیرد، محدود می‌شود و از طرفی اشیاء نیز مهمل خواهند ماند. با توجه به موارد فوق این گونه می‌فهمیم که توصیف کانت از رابطه آزادی و مالکیت سلبی است، به این معنا که چون آزادی انسان درباره مالکیت بر اشیاء معارض آزادی دیگران نیست، بنابراین مالکیت حقیقی طبیعی است. کانت حتی به طرف داران اشتراکی بودن زمین ایراد می‌گیرد که پذیرش اشتراک در اشیاء مبتنی بر یک قرارداد است. زیرا، انسان‌ها باید از مالکیت خصوصی خود صرف نظر کنند و به یک اتحادیه جمعی ملحق شوند، اما تاریخ دلیلی از این دست ارائه نمی‌کند و بنابراین چنین نظریه‌ای به لحاظ تاریخی بی‌بنیاد است^۲. به رغم تمام این اوصاف به نظر می‌رسد که خود کانت نیز از استدلال‌های فوق چندان رضایتی ندارد. میراث حقوق طبیعی کانت به خصوص به جان لاک نسب می‌برد که هر چند در دستگاه فلسفی او جایگاه مشخصی دارد اما نیروی عقلانی کانت را ارضا نمی‌کند؛ زیرا، در ادامه و در همین کتاب، کانت ادعان دارد که مبادی نظری

۱. پیشین، ص ۲۶۴.

۲. کانت، ایمانوئل؛ فلسفه حقوق، ص ۹۰ - ۸۹.

مالکیت چندان قابل اثبات نیست. این مفهومی است که از قانون عقل عملی ناشی شده است.^۱ استدلال دوم کانت در دفاع از مالکیت مبتنی بر اصل غایت است و به سیر پیشرفت انسان در تاریخ ارجاع می‌شود. کانت معتقد است که مالکیت از ارکان ضروری تکامل جوامع است از آن جهت که با ایجاد انگیزه تحرک موجب غنای تمدن می‌شود. آدمی میل دارد تا دستاوردهای اولیه خود را در برنامه‌های کلان‌تر دست مایه قرار دهد و این امر موجب می‌شود که فرد در عین آنکه خود را به کمال می‌رساند موجب رشد فرهنگ شود که غایت طبیعت است. کانت از رابطه فرد و اجتماع تعبیری دیالکتیکی دارد، با این توضیح که انسان از طرفی نیازمند اجتماع است زیرا، بدون آن زندگی امکان‌پذیر نیست و از طرفی درصدد است تا استعداد فردی خود را نظیر قدرت طلبی و مال اندوزی شکوفا سازد. این خودخواهی سبب چیرگی بر کاهلی و سستی می‌شود و طبیعت آن را هماهنگ می‌سازد.^۲

حال باید بپرسیم که دیدگاه کانت درباره حکومت چیست؟

کانت از دو منظر نظام حکومتی را تحلیل می‌کند. در منظر نخست حکومت شأنی اخلاقی دارد. همچنان که جامعه حقوقی به طبیعی و مدنی قابل تقسیم است، وضعیت اخلاقی نیز به دو بخش طبیعی و مدنی منقسم می‌شود. کانت میان وضعیت طبیعی و مدنی حقوقی و اخلاقی تناسب برقرار می‌کند به این ترتیب که اگر وضعیت طبیعی حقوقی وضعیت جنگی میان افراد است، در وضعیت طبیعی اخلاقی نیز در درون هر فرد و سایر افراد اصل خیر و شر در نزاعی دائمی است. به این دلیل افراد یکدیگر را به فساد می‌کشانند و چون اصل متحد‌کننده‌ای وجود ندارد انسان‌ها در تفرقه‌اند و عامل شر هستند و به غایت عمومی خیر نائل نمی‌شوند. بنابراین وضعیت طبیعی اخلاقی وضعیت نزاع متقابل عمومی و تعارض اصول فضیلت هر فردی با دیگری و فقدان اخلاق

۱. پیشین، ص ۹۱.

۲. کارل، یاسپرس؛ پیشین، ص ۲۵۵. این طرز تلقی با دست نامرئی بازار، در نظریه اقتصادی آدام اسمیت مشابهت پیدا می‌کند. برای نمونه نگاه کنید به: د. د. رافائل، آدم اسمیت، ترجمه عبدالله کوثری، انتشارات طرح نو، چاپ اول، تهران ۱۳۷۱، صص ۸۵-۸۱، دست نامرئی در زیست-نگره اسمیت به عنوان بخشی از قانون جهان طبیعت معرفی می‌شود که سرچشمه آن به یونان باستان می‌رسد.

درونی است.^۱ با این توصیف، یکی از تکالیف نوع انسان ورود در جامعه اخلاقی مشترک المنافع است. کانت می‌گوید آرمان عقل است که موجود معقول برای یک غایت اجتماعی تعیین یافته است که همانا رشد خیر اجتماعی به عنوان عالی‌ترین غایت است. اما این عالی‌ترین غایت به صورت انفرادی امکان ندارد، بنابراین اتحادیه‌ای لازم است که تحت نظامی از افراد خوش سرشت افراد را به این غایت رهنمون شود.^۲ کانت در ادامه می‌گوید که قانون‌گذار این جامعه بر خلاف جامعه حقوقی اراده عمومی ناشی از خواست جمهور مردم نیست بلکه این قانون‌گذار خدا است که قانون‌گذاری عالی است، زیرا، اخلاق بر خلاف حقوق بر وجدان درونی انسان حاکم است نه امور خارجی، و تنها خدا است که بر دل‌ها آگاهی دارد و تکالیف حقیقی که فرمان‌های او هستند بر سرشت انسان نفوذ می‌یابد و کانت این جامعه را امت الهی می‌خواند.^۳ نکته قابل تأمل این نظریه آن است که کانت به رغم آنکه ورود به جامعه مدنی حقوقی را الزامی می‌داند، عضویت در جامعه اخلاقی مدنی را اجباری قلمداد نمی‌کند؛ زیرا، جامعه اخلاقی جامعه‌ای است که افراد را بر اساس قوانین غیر الزامی فضیلت متحد می‌سازد و اجبار در آن مستلزم تناقض است.^۴ خلاصه آنکه می‌توان افراد جامعه را با توجه به استدلال‌هایی که پیش از این به آن پرداختیم به جامعه مدنی حقوقی وارد ساخت اما افراد جامعه می‌توانند در همین وضعیت مدنی حقوقی که متناظر با جامعه اخلاقی طبیعی است باقی بمانند و یا اینکه در اتحادیه غیر اجباری جدیدی که عبارت باشد از جامعه اخلاقی وارد شوند.

با توجه به عبارات بالا باید گفت که روند تشکیل جامعه اخلاقی از نظر کانت عبارت است از اینکه نهاد حکومت سبب ارتقا اخلاقی انسان گردد، به این نحو که تکامل فردی سیر استکمالی

۱. کانت، ایمانوئل؛ **دین در محدوده عقل تنها**، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱، ص ص ۱۴۳ و ۱۴۲.
۲. کانت، ایمانوئل؛ **پیشین**، ص ۱۴۳.
۳. کانت، ایمانوئل؛ **پیشین**، ص ص ۱۴۶ - ۱۴۵.
۴. کانت، ایمانوئل؛ **پیشین**، ص ۱۴۱.

خود را با تشکیل دولت ادامه دهد و دولت اخلاقی عبارت است از ارائه تکامل فرد در یک نظام برتر که غایت او را تداوم می‌بخشد.

در مورد جامعه مدنی حقوقی چنان که پیش از این بیان شد، کانت به پیروی از روسو منشأ حکومت را اراده عمومی می‌داند. این اراده عمومی قانون‌گذار است و قانون آن همیشه بر حق است زیرا، برخلاف قانون‌گذاری فردی از شائبه نفع شخصی به دور است. بنابراین کانت از رابطه اراده عمومی و حکومت و قانون برآمده از آن برداشتی جبرانگارانه^۱ دارد؛ زیرا، هر یک از این بخش‌ها ضرورتاً تداوم بخش حکم دیگری است. به این ترتیب قانون فقط تنظیم‌کننده الزامی رفتارهای خاصی از شهروندان نیست بلکه نظامی فراگیر است که در مقام یک کل ارزش‌های آن تمام قلمرو حیات انسان را در بر می‌گیرد و آزادی عبارت است از اینکه ما با شناخت این ضرورت‌ها رفتار خود را با آن تطبیق دهیم. کانت عضویت در جامعه را به معنای اطاعت از قانون آن می‌داند و نتیجه می‌گیرد که سرور حکومت در مقابل اتباع خود فقط دارای حق است، بدون آنکه در مقابل آنان تکلیفی را بر عهده گرفته باشد^۲. البته به منظور جلوگیری از استبداد، کانت نظریه منتسکیو را درباره تفکیک قوا می‌پذیرد. اراده عمومی در سه مجرا اعمال حاکمیت می‌کند که عبارت است از قوای مجریه و مقننه و قضاییه. این قوا مکمل همدیگر هستند اما شخصیت حقوقی مستقل دارند و حق دخالت در امور یکدیگر را ندارند. تداوم اراده عمومی در مجرای قانون‌گذاری آن است که قانون مصوب آن لازم الاجرا است. در قوه مجریه به این معنا است که کسی حق مخالفت با خواست رئیس دولت را ندارد و در قوه قضاییه عبارت از فسخ‌ناپذیری احکام آن است^۳.

میانگین قواعد مذکور آن است که کانت با برتری دادن اندیشه هابز بر لاک درباره جامعه طبیعی و ترکیب آن با نظریه اراده عمومی روسو افزایش اقتدار دولت را موجه ساخته است. اما نکته فقط این نیست. آن اصلی که تعارض ملت و دولت را با طرح اراده عمومی نفی می‌کند با یکسان‌پنداری این دو، آن را به صورت حلقه‌وار تصویر می‌کند به این معنا که حقوق هر یک منطقیاً قابل

1. Deterministic.

۲. کانت، ایمانوئل؛ **فلسفه حقوق**، ص ۱۷۶.

۳. پیشین، ص ۱۷۲.

اشتمال بر دیگری است. نظریه اراده عمومی در دستگاه فلسفی کانت، علاوه بر آنکه علاقه به وضع قوانین ریاضی وار و قاطع را نشان می‌دهد به طور ضمنی این دلالت را نیز با خود به همراه دارد که اولاً: حکومت نسبت به فرد از عقلانیت بالاتری برخوردار است و ثانیاً: از نظر قرب به غایت حکومت از فرد تقرر وجودی کمال یافته تری دارد.

اینها همان است که حتی در قوام یافته‌ترین نظام فلسفی جهان سؤال را به معما مبدل می‌سازد. اینجا چاشتگاه هگل و رستاخیز مارکس است.

نتیجه گیری

در این مقاله قرارداد اجتماعی بر محوریت عصر روشنگری با دو تحول بازشناسی شده است. مدعای عصر روشنگری آن است که با اعراض از سنت‌های غیر عقلانی حکومت را بر اساس روش‌های عقلانی بازسازی کند و بهترین معیاری که در این باره ارائه شده است، قرارداد اجتماعی است.

قرارداد اجتماعی نزد هابز و جان لاک به عنوان میثاق میان ملت و دولت عمل می‌کند اما با تحولی که روسو به این اصطلاح می‌دهد، قرارداد اجتماعی به آن کلی بدل می‌شود که اراده شهروندان جامعه در آن مستحیل می‌گردد و آزادی فردی دیگر به عنوان موضوع فلسفه سیاست و حقوق عمومی قابل توجه نیست. به قرارداد اجتماعی در این تعبیر خطا منتسب نمی‌شود و افراد جامعه در برابر آن دارای حقوقی قلمداد نمی‌شوند که توان استناد به آن را پیدا کنند. این مقاله نقدی بر این دیدگاه است و معتقد است که تنها گذاردن قدرت پراکنده مردم که دارای ساختار عرضی است در مقابل قدرت منسجم حکومت که از نظامی طولی تبعیت می‌کند امکان نابودی حقوق مردم را در چارچوب فلسفه حقوق فراهم می‌کند.

فهرست منابع

الف) فارسی

۱. آقای، دکتر کامران؛ **مکتب‌های تفسیری در حقوق بر بنیاد هرمنوتیک حقوقی**، انتشارات میزان، چاپ دوم، تهران.
۲. اسکروتن، راجر؛ **کانت**، ترجمه علی پایا، انتشارات طرح نو، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
۳. دکارت، رنه؛ **فلسفه دکارت شامل سه رساله قواعد هدایت ذهن- اصول فلسفه و انفعالات نفس**، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶.
۴. روسو، ژان ژاک؛ **قرارداد اجتماعی**، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان، انتشارات آگاه، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۴.
۵. روسو، ژان ژاک؛ **قرارداد اجتماعی**، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، انتشارات شرکت سهامی چهر، چاپ ششم، تهران، ۱۳۵۸.
۶. طباطبایی، دکتر سید جواد؛ **جدال قدیم و جدید از سری تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا**، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۲.
۷. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت**، ج ششم، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵.
۸. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم**، ج ۵، ترجمه جلال الدین اعلم، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰.
۹. کاسیرر، ارنست؛ **فلسفه روشنگری**، ترجمه یدالله موقن، انتشارات نیلوفر، چاپ اول، تهران، بهار ۱۳۷۰.
۱۰. کانت و...؛ **روشنگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها**، ترجمه سیروس آرین پور، انتشارات آگه، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶.
۱۱. کانت، ایمانوئل؛ **فلسفه حقوق**، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.

۱۲. کانت، ایمانوئل؛ **دین در محدوده عقل تنها**، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱.
۱۳. کورنر، اشتفان؛ **فلسفه کانت**، ترجمه دکتر عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶.
۱۴. لازری، جان؛ **درآمدی تاریخی به فلسفه علم**، ترجمه علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی چاپ اول، تهران، ۱۳۶۲.
۱۵. منتسکیو؛ **روح القوانین**، ترجمه علی اکبر مهتدی، انتشارات امیرکبیر، چاپ نهم، تهران، ۱۳۷۰.
۱۶. نقیب زاده، دکتر میر عبدالحسین؛ **فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم**، انتشارات آگاه، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۴.
۱۷. هابز، توماس؛ **لویاتان**، ترجمه دکتر حسین بشیریه، نشر نی، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.
۱۸. یاسپرس، کارل؛ **کانت**، ترجمه دکتر میر عبدالحسین نقیب‌زاده، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ اول، ۱۳۷۲.

ب) لاتین

19. Baumer, Franklin Le Van, Main Currents of Western Thought, Forth edition, Yale University Press, 1978.
20. Lucien Goldman The Philosophy of The Enlightenment, the Christian Burgess and the Enlightenment, Translated into English by Henry Maas, Routledge and Regan Paul Pub. 1937.

