

## خود آیینی و اجتماع اخلاقی در فلسفه اجتماعی کانت

محمد توکل - ابوالفضل مرشدی\*

استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران - دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی نظری دانشگاه تهران  
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۱۰/۱۸؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۳/۱۱/۲۹)

### چکیده

با اینکه کانت نوشته‌های قابل توجهی در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی دارد، آراء وی در این حوزه عموماً در سایه فلسفه نظری وی و نیز فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی هگل واقع شده و بنابراین، کمتر مورد توجه جدی قرار گرفته است. اما برای درک اهمیت آراء سیاسی و اجتماعی کانت لازم است آراء او در این زمینه در نسبت با آراء پیشینیان وی خوانده شود. در این مقاله قصد داریم فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی کانت را در امتداد آراء ژان ژاک روسو و به ویژه مفهوم «اراده‌ی عام» وی مورد بازخوانی قرار دهیم و نشان دهیم که چگونه کانت در جهت تکمیل و بلوغ فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی روسو گام برداشت. در اینجا بررسی خواهیم کرد که چگونه کانت با تأثیرپذیری از روسو، نسخه‌ای بنیادین از «خود آیینی اراده» ارائه داد و قانون‌گذار بیرونی را به «خودقانونگذاری» تبدیل کرد و با رفع ناهمسازی‌های فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی روسو، فصل جدیدی را در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی گشود.

**واژه‌های کلیدی:** کانت، روسو، اراده‌ی عام، اجتماع مدنی، اجتماع اخلاقی، خود آیینی اراده، خودقانونگذاری.

### ۱. مقدمه

از ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴ م) به عنوان یکی از بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان نام برده می‌شود که با نقدهای سه‌گانه خود دگرگونی‌های بنیادینی در حوزه فلسفه‌ی نظری، فلسفه‌ی اخلاق، زیبایی‌شناسی و الهیات به وجود آورد. با اینکه کانت در حوزه‌های تاریخ و جامعه و سیاست نیز نوشته‌های قابل توجهی دارد، اما همواره فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی او مورد مناقشات جدی بوده است. در حالی که برخی او را یک فیلسوف تمام‌عیار اجتماعی می‌دانند و مسئله انسان و اجتماع انسانی را مسئله اصلی فلسفه‌ی کانت می‌دانند (گلدمن، ۱۳۸۱؛ یاسپرس، ۱۳۶۷)، برخی دیگر وی را صرفاً یک معرفت‌شناس ناب یا حداکثر یک فیلسوفِ اخلاق معرفی می‌کنند که به طور اتفاقی، در چند اثر مختصر، عقاید خود را در مورد عدالت، آزادی، قانون، صلح، شهروندی و ... بیان کرده است که این‌ها نیز چیزی بیش از «ملغمه‌ای مغشوش از ایده‌های اسلاف خود وی» نیست (Hutchings 1996؛ همچنین بنگرید به: Arendt 1992). اما به هر حال، انتقادی که فیلسوف خلف کانت، هگل، از وی کرده است، بازتاب گسترده‌ای در میان مفسرین و منتقدین کانت داشته و تا به امروز نیز بسیاری از انتقادهایی که در مورد وی مطرح می‌شود، همچنان متأثر از ارزیابی هگل از کار اوست. در این مقاله، نخست نقدهای هگل بر آراء سیاسی و اجتماعی کانت مرور خواهد شد. سپس با استناد به تأثیرپذیری کانت از روسو در حوزه فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی، مروری بر آراء روسو به ویژه مفهوم «اراده‌ی عام»<sup>۱</sup> در آثار وی خواهد شد و در ادامه، فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی کانت در امتداد کار روسو مورد خوانش قرار می‌گیرد و نظریه «خود آیینی»<sup>۲</sup> اراده و «خودقانونگذاری» کانت، که در کانون فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی وی قرار دارد، تشریح می‌شود.

### ۲. نقد هگل بر فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی کانت

هگل معتقد است هر چند کانت توانست در مقابل تعریف سودگرایانه<sup>۳</sup> از مقولاتی مانند خیر و عقل، خودآیینی اخلاقی بنیادین<sup>۴</sup> را بنیان نهد و هر گونه الزام اخلاقی را از جبر و ضرورت طبیعت آزاد کند و بر اراده آدمی استوار سازد، اما نتوانست این تلاش خود را به حوزه

1. *Volonte generale (general will)*

2. *autonomy*

3. *utilitarian*

4. *radical moral autonomy*

سیاست نیز گسترش دهد و بنابراین، در این حوزه به فلسفه‌ی سودگرایان بازگشت. وی دلیل این امر را آن می‌داند که کانت خودآیینی اخلاقی رادیکال خود را به قیمت صوری و تهی بودن بدست آورده است. بر اساس این ارزیابی، کانت با تصور صوری و توخالی که از آزادی دارد، نمی‌تواند مفهوم سیاست را از مفهوم آزادی استنتاج کند و چشم‌اندازی از سیاست بدست دهد که مبتنی بر اهدافی باشد که ذاتاً از سرشت خود اراده استنتاج شده و به طور نامشروط برای انسان‌ها معتبر است. بنا بر نظر هگل، عقلانیت کانتی در حوزه سیاسی و اجتماعی، درون‌ماندگار<sup>۱</sup> نیست بلکه یک کلیت<sup>۲</sup> بیرونی و صوری است و همین امر باعث شده فلسفه‌ی سیاسی کانت محتوای خود را از طبیعت بگیرد و نقطه شروع را انسان‌هایی قرار دهد که هر کدام به شیوه خاص خود دنبال سعادت خویش هستند و خواسته‌های اخلاق و عقلانیت، یعنی کلیت، تنها به عنوان قیود و محدودیت‌های بیرونی تحمیل شده بر افراد اعمال می‌شوند. به این ترتیب، به باور هگل، هر چند کانت با یک دریافت کاملاً جدید از اخلاق شروع کرد، نظریه‌ی سیاسی‌اش چندان از نظریه‌ی سودگرایی فراتر نمی‌رود، یعنی مسئله عمده‌اش یافتن راهی برای محدود کردن آزادی هر انسانی است تا بتواند با دیگران تحت یک قانون عام همزیستی کند (Tylor, 1979: 75-8). هگل به روسو نیز اعتراض دارد که اراده را هنوز به عنوان اراده فردی می‌بیند و اراده عام را نه به عنوان «مؤلفه‌ی مطلقاً عقلانی در اراده» بلکه تنها به عنوان مؤلفه‌ی مشترک که از اراده‌های فردی آگاه سر برمی‌آورد، در نظر می‌گیرد و این به دولتی منتج می‌شود که بر تصمیمات دل‌خواهی مبتنی است (ibid 78).

اما همان‌گونه که تیلور هم اذعان دارد، این ارزیابی از نظریه روسو و کانت غیرمنصفانه و غیرواقعی است و برخاسته از این است که هگل بر اساس یک چشم‌انداز هستی‌شناختی کاملاً متفاوت، یعنی هستی‌شناسی مبتنی بر روح<sup>۳</sup>، اقدام به ارزیابی روسو و کانت می‌کند: «روسو و کانت از آزادی به مثابه آزادی انسان، و اراده به مثابه اراده انسان، دفاع می‌کردند، اما هگل در پی آن بود که نشان دهد بشر در صورتی هویت اساسی خود را به دست می‌آورد که خود را به مثابه حامل روح بنگرد» (ibid 79). بر این اساس، برای دست یافتن به ارزیابی

---

1. *immanent*

2. *universality*

3. *Geist*

دقیق‌تر از فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی کانت، بهتر است آن را از منظر همان هستی‌شناسی مبتنی بر انسان و اراده انسانی بنگریم که کانت و روسو، هر دو، مبتنی بر آن می‌اندیشیدند.

### ۳. کانت در امتداد روسو

به هر حال، برای فهم بهتر نظریه سیاسی و اجتماعی کانت، باید وی را در امتداد سنت فکری‌ای فهمید که با ژان ژاک روسو و در واکنش به سودگرایان شروع شده بود (Tylor 1989: 363). کانت که روسو را فصل جدیدی در تفکر بشری و «کشف بزرگ» عصر خود قلمداد می‌کرد، وی را به خاطر اینکه «انسان حقیقی» را از ورای همه تعریفات و پوشیدگی‌ها، از ورای همه نقاب‌هایی که انسان برای خود ساخته و در مسیر تاریخ خویش بر چهره زده، باز شناخته است، ارج می‌نهد و همواره خود را مدیون وی می‌داند و به عبارتی، به او به عنوان کسی که وی را در قلمرو اخلاق از «خواب جزم‌اندیشی» بیدار کرده، می‌نگریست (کاسیرر، ۱۳۷۴: ۷۰). در واقع، اهمیت روسو از آن جهت بود که از یک طرف، نگاه تقلیل‌گرایانه و ابزاری به طبیعت و از سوی دیگر، تقلیل مسائل اخلاقی و سیاسی به مسائل تکنیکی را به چالش کشید. در نگاه او، انسان به سادگی رو در روی طبیعت نیست بلکه انسان به درون زندگی طبیعت نفوذ می‌کند و با ضرب آهنگ‌های آن به حرکت در می‌آید (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۸۵). روسو همچنین با «روحیه خفقان‌آور پادشاهی‌های مستبد و سوداگرایی نافی ارزش‌های انسانی در جمهوری‌های جدید» مخالفت کرد و سیاستمداران جدید را مورد انتقاد قرار داد که «تنها از تجارت و پول صحبت می‌کنند». بر همین اساس است که اشتراوس وی را کسی می‌داند که «فضای اخلاق غرب را به نحو عمیقی تغییر داد» (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

روسو نیز همانند فیلسوفان سیاسی پیش از خود به دنبال پاسخ به این سؤال بود که چه چیزی باعث پیوند انسان‌ها با هم است و بنیان نظم اجتماعی چیست. اما او نه نظریه طبیعی بودن نظم اجتماعی را پذیرفت و نه مانند هابز و لاک، میل به صیانت نفس یا میل به نفع شخصی را مبنای جامعه دانست بلکه با صورت‌بندی نظریه «قرارداد اجتماعی» و قرار دادن مفهوم «اراده‌ی عام» در کانون این نظریه، فصل جدیدی برای پاسخ به این پرسش گشود و همین مفهوم بود که او را از پیشینیانش متمایز کرد. برای فهم اراده‌ی عام باید به تمایزی که روسو بین اراده‌ی عام و اراده‌ی همگان<sup>۱</sup> می‌گذارد، توجه داشت: در حالی که

1. *Volonte des tous (will of all)*

اراده‌ی همگان حاصل جمع اراده‌های خصوصی افرادی است که به دنبال نفع شخصی خود هستند، اراده‌ی عام فقط معطوف به نفع مشترک عمومی است و به بیان روسو، «اگر از حاصل جمع اراده‌های خصوصی، کاهش و ازدیادهایی که یکدیگر را خنثی می‌کنند حذف کنیم، آنچه باقی می‌ماند اراده عام است» (روسو، ۱۳۴۱: ۶۵). اراده همگان گرچه اراده‌ی عموم و اراده‌ی مشترک است اما معطوف به خیر عمومی نیست ولی اراده‌ی عام ضمن اینکه اراده‌ی عمومی و مشترک است، «همیشه به طرف خیر و صلاح عمومی نیز است» و به همین خاطر «همیشه بر حق» است (همان: ۶۴). طرح اراده‌ی عام از سوی روسو ناظر به حل یکی از معضلات پابرجای فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی مدرن است: اینکه چگونه می‌توان آزادی فردی را با اطاعت از قانون و سرسپردگی به نظم اجتماعی با هم جمع کرد. در نظریه‌ی روسو، هر فرد با اطاعت از اراده‌ی عام در واقع از اراده‌ی خود تبعیت می‌کند نه از اراده‌ی یک نیروی بیرونی. اراده‌ی عام نماینده اراده‌ی «حقیقی» و حکم «حقیقی» عقل هر عضو جامعه است. بنابراین هر کس با اطاعت از قانونی که مبین اراده‌ی عام است، از عقل خود و از اراده حقیقی خود پیروی کرده است و پیروی کردن از عقل و اراده خود یعنی آزاد بودن (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۷-۸۶).

با اینکه روسو با مطرح کردن مفهوم «اراده‌ی عام» گام مهمی در پیوند زدن آزادی و اخلاق و به ویژه «خودآیینی اراده» برداشت، اما همچنان نظریه‌ی قرارداد اجتماعی وی از بنیان‌های نظری مکفی بی‌بهره بود و بنابراین، آغشته به ابهامات و تناقضاتی قابل توجهی بود به طوری که به نظر می‌رسید همچنان در نظریه‌ی او شکافی بین خودآیینی اراده و اراده‌ی عام وجود دارد و هنوز پای یک قانون‌گذار بیرونی که مردم را مجبور به آزاد بودن می‌کند، در میان است (پولادی، ۱۳۸۴: ۴۰-۲۳۸).

کانت در رد مکتب سودگرایی با روسو همگام شد و مفهوم اراده‌ی عام به عنوان اراده‌ی معطوف به خیر و همچنین تعریف آزادی و اخلاق بر حسب یکدیگر را از روسو گرفت اما کوشید ناهمسازی‌ها و ابهامات نظریه‌ی روسو را برطرف کند و مهم‌تر از همه، بنیان‌های نظری یافته‌های روسو را تحکیم بخشید. او این کار را با استوار ساختن اراده بر عقل و به حد نهایی رسانیدن خودآیینی اراده (Tylor 1979: 75-6) و بالاخره، تبدیل قانون‌گذار بیرونی به

خودقانونگذاری<sup>۱</sup>، انجام داد. به این ترتیب، کانت برای اولین بار در فلسفه‌ی جدید، «اجتماع<sup>۲</sup>» را در کانون فلسفه قرار داد و امکان فلسفه‌ای را به وجود آورد که بر ایده اجتماع و شخص انسان استوار باشد و بدین طریق آغازگر راهی شد که به ویژه در هگل به تکامل رسید (گلدمن، ۱۳۸۱: ۲-۲۸۱).

برای تبیین اینکه چگونه کانت بنیان‌های نظری یافته‌های روسو را تحکیم بخشید، لازم است مفاهیم «خودآیینی اراده» و «خودقانونگذاری» را در فلسفه‌ی اخلاق کانت توضیح و شرح دهیم. اما برای این کار ضروری است ابعاد وسیع‌تری از پروژه کانت را، به ویژه دریافت وی از «اجتماع مدنی» و «اجتماع اخلاقی»، در پیش روی داشته باشیم. کانت در جاهای مختلف از آثار سیاسی و اجتماعی خود به این دو مفهوم پرداخته است. در این مقاله این دو مفهوم را از منظر فلسفه‌ی تاریخ کانت و عمدتاً متکی بر مقاله‌ی پراهمیت ایده تاریخ کلی با غایت جهان وطنی<sup>۳</sup> و بخش‌هایی از کتاب دین در محدوده عقل تنها شرح خواهیم داد.

#### ۴. فلسفه‌ی تاریخ کانت: گذر از اجتماع مدنی به اجتماع اخلاقی

کانت متأثر از موفقیت علوم طبیعی در کشف قانونمندی‌های طبیعت، می‌کوشد در حوزه تاریخ نیز قانونمندی‌های مشابهی را کشف کند. وی معتقد است هر چند پدیده‌های انسانی در حالت انفراد خود فاقد هر گونه قانونمندی به نظر می‌رسند، اما اگر «عملکردهای آزادانه [نوع] انسان را در مقیاس بزرگ مورد تحقیق قرار دهیم، می‌توان در میان افعال آزادانه انسان یک پیشرفت منظم کشف کرد» (کانت، ۱۹۸۹: ۴۱). وی برای دستیابی به مقصود خود از استعدادهای طبیعی موجودات آغاز می‌کند و معتقد است «هر یک از استعدادهای طبیعی موجودات روزی به طور کامل و مطابق غایت خود شکوفا خواهد شد» (همان: ۴۲). اما انسان نه مانند حیوانات صرفاً تابع غریزه است و نه از فطرت ثابتی برخوردار است که مطابق یک طرح جامع عقلانی عمل کند. در عوض، وی از گوهری به نام «عقل» برخوردار است. بر اساس این قوه که طبیعت در نهاد انسان قرار داده، انسان باید همه چیز را از درون خود برآورد: «طبیعت اراده کرده است که انسان تمام آنچه را که در ورای نظم مکانیکی وجود

1. self-legislation

2. Community

۳. کاسیرر مقاله «ایده تاریخ کلی از منظر جهان‌وطنی» کانت را برای بسط درونی ایده‌آلیسم آلمانی دارای اهمیتی هم‌تراز با کتاب نقد خرد ناب می‌داند (کاسیرر، ۱۹۸۱: ۲۲۳).

حیوانی او قرار دارد تماماً از درون خود برآورد و فقط در کمال و سعادت‌ی سهیم باشد که فارغ از دخالت‌گریزه به واسطه عقل خود فراهم آورده باشد ... او باید همه چیز را از درون خود برآورد. تدارک خوراک و پوشاک و ... قدرت درک و تشخیص و حتی خیرخواهی و اراده‌ی خیر تماماً می‌بایست به عهده خود انسان نهاده می‌شد» (همان: ۴۳).

در واقع، طبیعت عقل و آزادی (اختیار) را به انسان اعطا کرده و او را غایت‌نهایی خلقت قرار داده است چرا که او «تنها موجود روی زمین است که می‌تواند مفهومی از غایات بسازد و به کمک عقل خود از انبوهی از اشیاء که غایت‌مندانه شکل گرفته‌اند، نظامی از غایات بسازد» (کانت، ۱۳۷۷: ۴۰۲). کانت ایجاد قابلیت در موجود صاحب عقل برای تعیین غایات دلخواه به طور کلی (که در نتیجه توأم با آزادی اوست) را فرهنگ<sup>۱</sup> می‌نامد و معتقد است «فقط فرهنگ می‌تواند آن غایت واپسینی باشد که دلیلی برای انتساب آن به طبیعت در نسبت با نوع بشر در دست داریم» (همان: ۴۰۸). اما انسان خود به خود در یک وضعیت طبیعی قرار دارد یعنی وضعیتی که در آن، انسان فاقد یک اصل متحد‌کننده با انسان‌های دیگر است و بنابراین، هر کس تابع رأی خویش است و هیچ مرجع مقتدر عمومی وجود ندارد که طبق قوانین مشخص و عادلانه بین افراد قضاوت کند و هر فردی را به انجام وظایف خود وادارد. به عبارت دیگر، وضعیت طبیعی وضعیتی است فاقد حقانیت و عدالت (کانت ۱۳۸۳: ۱۶۸). بنابراین، «شرط صوری» اینکه انسان به جایگاهی که طبیعت برای او در نظر گرفته است، برسد و «قابلیت تعیین غایات را در خود به وجود آورد»، این است که از وضعیت طبیعی خارج شود و به اجتماع مدنی پا گذارد چرا که «عالی‌ترین غایت طبیعت - یعنی توسعه همه ظرفیت‌های طبیعی - تنها در اجتماع می‌تواند برای نوع بشر تحقق یابد» (Kant, 1989: 45). بر این اساس، «بالاترین وظیفه‌ای که طبیعت برای نوع بشر تعیین کرده، باید ایجاد یک قانون مدنی کاملاً عادلانه و به عبارت دیگر، اجتماعی باشد که در آن آزادی تحت قوانین خارجی تا آنجا که ممکن است با قدرتی غیر قابل مقابله جمع شود. چون تنها از طریق تحقق این وظیفه است که طبیعت می‌تواند دیگر مقاصدش در مورد نوع بشر را محقق کند» (همان). در چنین اجتماعی یک قدرت قانونی عادلانه از سوءاستفاده

آزادی‌های متنازع جلوگیری می‌کند، و این همان «اجتماع مدنی» است (کانت ۱۳۷۷: ۴۱۰ و کانت ۱۳۸۳: ۱۶۶-۸).

اما طبیعت سازوکاری را برای خروج انسان از وضعیت طبیعی و ایجاد اجتماع مدنی تعبیه کرده است و آن «تضاد<sup>۱</sup>» در بین انسان‌هاست. این تضاد ناشی از خصلتی در انسان است که کانت آن را «جامعه‌پذیری غیراجتماعی<sup>۲</sup>» می‌نامد. این خصلت اشاره دارد به اینکه انسان هم موجودی متمایل به زندگی اجتماعی است و هم تمایلات غیراجتماعی دارد: او از یک سو اجتماعی زیستن را شرایط بهتری برای شکوفا شدن استعدادهای طبیعی خود می‌یابد و از سوی دیگر، می‌خواهد همه چیز را تحت سلطه خود درآورد و آن‌ها را مطابق ایده‌های خود هدایت کند. از آنجا که این خصلت در هر انسانی وجود دارد، بنابراین کشمکش و تضاد و مقاومت بین انسان‌ها شکل می‌گیرد و همین باعث تحرک و جنب و جوش انسان می‌شود و مقدمات رشد قوای عقلی و ارادی انسان و تقویت فضایل اخلاقی در او را فراهم می‌کند (Kant, 1989: 44-5).

به هر حال، «اجتماع مدنی» اجتماعی است که «نه تنها بیشترین آزادی را دارد و بنابراین یک تضاد مدام میان اعضای آن برقرار است، اما همچنین حدود این آزادی و مشخصات و تضمین‌های آن به دقیق‌ترین صورت ممکن تعیین شده به طوری که آزادی هر فرد می‌تواند با آزادی دیگران جمع شود» (ibid 45). به بیان دیگر، در یک اجتماع مدنی انسان‌ها از حداکثر آزادی برخوردارند و محدوده آزادی هرکس تنها آنجایی است که به آزادی دیگران آسیب وارد کند؛ و این ضمانت آزادی و حدود و ثغور آن به وسیله قوانین مدنی عادلانه و محکم فراهم می‌شود. تنها در چنین جامعه‌ای است که تمایلات انسانی که در وضعیت طبیعی اجازه نمی‌دادند انسان مدت طولانی به زندگی خود ادامه دهد، بهترین تأثیر خود را بر جای می‌گذارند و حداکثر رشد استعدادهای طبیعی انسانی تحقق می‌یابد (ibid 46). کانت معتقد است انسان بر حسب یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر، که از سوی خود انسان بر خودش تحمیل شده است، ملزم به ورود به اجتماع مدنی است، چرا که تمایلات انسان این امکان را از بین می‌برند که انسان‌ها بتوانند مدت طولانی در حالت آزادی بی‌قید و بند در کنار هم ادامه حیات دهند. به این ترتیب، به زعم کانت «کل فرهنگ و هنر را که

---

1. antagonism

2. unsocial sociability



نوع بشر می‌آراید و نظام اجتماعی عالی‌ای که انسان ایجاد می‌کند، محصول خصلت غیر جامعه‌پذیری اوست. چون از سوی سرشت خودش ملزم می‌شود که به خود انتظام بخشد و بنابراین، با قدرت صنعت خود، بذری را که طبیعت افشاند است، به طور کامل شکوفا گرداند» (ibid 46).

اما کانت دستیابی به یک اجتماع مدنی که بتواند عدالت را به طور عام اعمال کند، «مسئله بزرگ نوع انسان» و در واقع، «دشووارترین و آخرین مسئله‌ای» می‌داند که قرار است به دست نوع انسان حل شود. علت بفرنج بودن این مسئله آن است که انسان وقتی با هم‌نوعان خود زندگی می‌کند حیوانی است که به آقا (سرور) احتیاج دارد. انسان در ارتباط با هم‌نوعان خود از آزادی سوء استفاده می‌کند؛ یعنی گرچه به عنوان یک موجود عاقل طالب قانونی است که حدود آزادی او را معین کند، اما تمایلات حیوانی خودکامه‌اش او را وامی‌دارد که هر کجا بتواند خود را از قانون معاف بدارد. بنابراین، به آقا و سروری نیاز دارد که خودخواهی او را در هم شکنند و او را به تبعیت از اراده‌ای عام وادار کند تا هر کس بتواند از این طریق، آزادی خود را حفظ کند. اما به باور کانت، چنین آقا و سروری در هیچ جایی یافت نمی‌شود «مگر در نوع انسان». به بیان دیگر، «این مرجع باید به خودی خود عادل و البته یک انسان باشد». اما کانت قبل‌النشان داده بود که نوع انسان حیوانی است که خود به یک آقا و سرور نیاز دارد و به بیانی، «انسان چوب کج و معوجی است که نمی‌توان از آن چیز راستی درست کرد». بر این اساس، کانت این امر را مشکل‌ترین تکلیف می‌داند که راه حل کاملی ندارد هر چند انسان می‌تواند امید به تحقق آن داشته باشد (ibid 46).

کانت مسئله تأسیس یک قانون (نظام) مدنی کامل را تابع مسئله ارتباط خارجی قانونمند جوامع مدنی با یکدیگر می‌داند و معتقد است همان حالت جامعه‌پذیری غیراجتماعی که انسان را به ورود به یک جامعه مدنی وادار کرد، به نوبه خود موجب می‌شود که هر اجتماع مشترک‌المنافع<sup>۱</sup>، در روابط خارجی خود، یعنی به عنوان یک کشور نسبت به کشورهای دیگر، در یک آزادی نامحدود قرار داشته باشد؛ در نتیجه هر حکومتی باید از حکومت‌های دیگر همان سروری را انتظار داشته باشد که [در وضعیت طبیعی] افراد را تحت فشار می‌گذاشت و آن‌ها را برای ورود به یک وضعیت مدنی قانونمند الزام می‌کرد. به

این ترتیب، کانت تشکیل «اتحادیه‌ای از ملت‌ها» یا یک «نظام جهان وطن» را مد نظر دارد که در آن هر دولتی بتواند حقوق و تضمین امنیت خود را نه از قدرت خود و یا دعوی حقوقی خود بلکه تنها از این اتحادیه بزرگ، یعنی از یک قدرت متحد و تصمیمات قانونمند یک اراده‌ی متحد، به دست آورد (Kant, 1989: 47). در مجموع، کانت تاریخ انسان را «طرح پنهان طبیعت» برای ایجاد اجتماع مدنی کامل در سطح کشورها و به دنبال آن، ایجاد یک اجتماع مدنی جهانی یا جهان وطن عمومی، که در آن همه استعدادهای انسان می‌تواند شکوفا شود، می‌داند و ارزیابی وی این است که این طرح طبیعت در زمانه وی آغاز شده است (ibid 50).

کانت آخرین مرحله مدنی (متمدن) شدن بشر را رسیدن او به بلوغ اخلاقی می‌داند و معتقد است اگر انسان به این آخرین مرحله تمدن دست نیابد «روسو در ترجیح وضعیت توحش [بر وضع موجود] چندان ناحق نمی‌گفت» (ibid 49). وی در ارزیابی وضع نوع بشر در زمان خود معتقد است هر چند بشر به واسطه علم و هنر تا حد بالایی فرهنگی شده<sup>۱</sup> و هر چند در زمینه ادب و نزاکت اجتماعی بیش از حد متمدن شده<sup>۲</sup> اما تا رسیدن به بلوغ اخلاقی هنوز راه درازی در پیش دارد.

\*\*\*

کانت در مقاله ایده تاریخ کلی با غایت جهان وطنی، که شرح آن در بالا رفت، تحقق اجتماع مدنی را «شرط صوری» تحقق غایت نهایی طبیعت می‌داند اما در پایان، بلوغ اخلاقی بشر را متفاوت از مدنی شدن او ارزیابی می‌کند و بلوغ اخلاقی را تنها آخرین مرحله مدنی شدن بشر می‌داند. بر همین اساس، وی در کتاب دین در محدوده عقل تنها، بار دیگر به این موضوع برمی‌گردد و می‌کوشد با بهره‌گیری از الهیات اخلاقی که در پروژه سنجش خود شرح داده است، راه‌حلی را برای مسئله بالا فراهم سازد.

کانت در اینجا بین «اجتماع حقوقی-مدنی» و «اجتماع اخلاقی-مدنی» تفاوت قائل می‌شود و وضعیت حقوقی-مدنی (اجتماع مشترک‌المنافع سیاسی) را، که معادل «اجتماع مدنی» است که پیش از این مطرح کرده بود، عبارت می‌داند از نسبت انسان‌ها به یکدیگر تا آنجا که عموماً تحت قوانین حقوقی عام (که در مجموع الزام‌آور محسوب می‌شوند) قرار

---

1. cultivated

2. civilised

دارند؛ و وضعیت اخلاقی-مدنی (اجتماع مشترک‌المنافع اخلاقی) را عبارت می‌داند از وضعیتی که در آن افراد تحت قوانین غیر الزامی، یعنی همان صرف قوانین فضیلت، با هم متحد می‌شوند<sup>۱</sup> (کانت، ۱۳۸۸: ۱۴۰).

کانت شهروندان اجتماع حقوقی-مدنی را مجاز و محق می‌داند که در این وضعیت باقی بمانند. به عبارتی، چون مفهوم اجتماع اخلاقی-مدنی از پیش در خود متضمن فقدان اجبار است، شهروندان اجتماع حقوقی-مدنی کاملاً آزادند که در همین وضع باقی بمانند (همان: ۱۴۱). با این همه، کانت ایده اجتماع اخلاقی-مدنی را «یک واقعیت عینی و کاملاً ریشه‌دار در خرد انسان» می‌داند (همان: ۱۳۹) و معتقد است «تکالیف فضیلت مربوط به کل نوع انسان است و لذا مفهوم یک اجتماع اخلاقی همواره ایده‌آل تمامیت انسان است» (همان: ۱۴۱). بر این اساس، کانت ایجاد یک اتحاد اخلاقی را یک تکلیف نوع انسان در قبال خویش ارزیابی می‌کند: «نوع موجودات عقلانی به صورت عینی، در ایده عقل، عازم یک هدف اجتماعی، یعنی، ارتقاء برترین خیر به عنوان خیر اجتماعی هستند. اما چون این عالی‌ترین خیر اخلاقی از طریق کوشش یک شخص منفرد برای تکامل اخلاقی خود ایجاد نمی‌شود، بلکه اتحادی از چنین افرادی در یک کل معطوف به آن هدف، یعنی، معطوف به نظامی از افراد خوش سرشت<sup>۲</sup>، نیاز است تا از طریق این وحدت، عالی‌ترین خیر اخلاقی بتواند تحقق یابد؛ اما ایده چنین کلی به عنوان یک جمهوری کلی<sup>۳</sup> مبتنی بر قوانین فضیلت، از تمام قوانین اخلاقی (که مربوط است به آنچه ما می‌دانیم در توان ماست) متمایز است، چون این ایده معطوف به کلی است که ما نمی‌توانیم بدانیم آیا تحقق آن به عنوان یک کل در توان ما هست یا نه: پس این تکلیف، هم در نوع و هم در اصل، از تمام تکالیف دیگر متمایز است» (همان: ۱۴۳).

کانت در اینجا پای الهیات اخلاقی خود را به میان می‌کشد. در واقع، همان گونه که کانت در دیالکتیک خرد عملی جمع بین فضیلت و سعادت، یعنی تحقق خیر اعلاء، را

۱ این دو مفهوم به ترتیب معادل «نظریه مربوط به حق» و «نظریه مربوط به فضیلت» یا «وظایف مربوط به عدالت (وظایف حقوقی)» و «وظایف مربوط به فضیلت (وظایف اخلاقی)» است که کانت در کتاب «مابعدالطبیعه اخلاقی» شرح و بسط داده است (نگاه کنید به: کانت، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۳).

2. *well-disposed*

3. *universal republic*

مستلزم مفروض گرفتن یک موجود اعلی دانسته بود، در اینجا نیز ایجاد «اجتماع اخلاقی-مدنی» یا «جمهوری کلی مبتنی بر قوانین فضیلت» را مستلزم فرض یک موجود اخلاقی برتر، یعنی خداوند، می‌داند: «این تکلیف مستلزم فرض قبلی ایده‌ای دیگر، یعنی فرض یک موجود اخلاقی برتر [یعنی خداوند] است تا از طریق آن، نظام کلی قوای فی‌نفسه ناکافی افراد برای یک مقصود مشترک متحد شوند» (همان، ۱۴۴).

کانت در توضیح مقصود خود، چگونگی شکل‌گیری اجتماع را متذکر می‌شود و یک بار دیگر تمایز بین اجتماع حقوقی-مدنی و جامعه اخلاقی-مدنی را مرور می‌کند: برای شکل‌گیری یک اجتماع، باید افراد آن اجتماع از یک نظام قانون‌گذار عام تبعیت کنند و هر قانونی که بخواهد برای افراد الزام‌آور باشد باید بتواند به عنوان فرمان یک قانون‌گذار عمومی قلمداد گردد. اگر این اجتماع، یک اجتماع حقوقی-مدنی باشد، خود مردم آن اجتماع باید قوانین را وضع کنند. در این صورت، قانون‌گذار از این اصل برمی‌خیزد که: آزادی هر فردی محدود به شرایطی است که به موجب آن، بتواند طبق قوانین عمومی با آزادی افراد دیگر سازگار باشد. اما این قوانین که بیرونی و قابل مشاهده هستند مربوط است به شأن حقوقی اعمال مردم و کاری به شأن اخلاقی (درونی) اعمال آن‌ها ندارد. بنابراین، اراده عمومی شکل‌گرفته در اینجا نوعی اجبار و الزام خارجی قانونی ایجاد می‌کند. اما کانت معتقد است اگر ایجاد اجتماع اخلاقی-مدنی مورد نظر باشد، مردم نمی‌توانند خود به عنوان قانون‌گذار قلمداد شوند. چرا که در چنین اجتماعی تمام قوانین اصولاً برای این تدوین شده است که شأن اخلاقی اعمال مردم سامان یابد، و شأن اخلاقی اعمال از یک کیفیت درونی برخوردار است و لذا نمی‌تواند مبتنی بر قوانین عمومی انسانی باشد. بنابراین، موجود دیگری غیر از خود مردم، یعنی خدا، را باید فرض کرد تا برای یک اجتماع اخلاقی به عنوان قانون‌گذار عمومی لحاظ گردد. بنابراین، و بر اساس اینکه خداوند حاکم اخلاقی جهان است، کانت معتقد است «یک اجتماع اخلاقی تنها به عنوان امت تحت فرمان الهی، یعنی یک امت الهی<sup>۱</sup>، در حقیقت، تنها اجتماعی است که رو به سوی قوانین فضیلت دارد» (کانت ۱۳۸۸: ۶-۱۴۴). البته همان‌گونه که کانت در پروژه سنجش خود تأکید کرده بود، وی بر قرار دادن مطلب فوق، یعنی قانون‌گذار خدا، در چارچوب الهیات درون ماندگار تأکید دارد. بنابراین، وی تصریح می‌کند که نمی‌توان قوانین اخلاقی را، که قوانین عمومی اجتماع اخلاقی-مدنی

1. *people of God*

را تشکیل می‌دهد، اساساً به عنوان آنچه صرفاً از اراده چنین موجود مافوقی نشأت گرفته است تلقی کرد، چون در این صورت این قوانین، اخلاقی نخواهند بود و تکلیف متناسب با آن‌ها یک فضیلت آزاد را تشکیل نمی‌دهد و به یک وظیفه قانونی اجباری و بیرونی تبدیل خواهد شد. بنابراین، خداوند را فقط می‌توان به عنوان قانون‌گذار برتر اجتماع اخلاقی تصور کرد که همه تکالیف حقیقی، و لذا همچنین تکالیف اخلاقی، در عین حال باید به عنوان فرمان‌های او لحاظ گردند. بر این اساس، کانت تأکید می‌کند که در اجتماع اخلاقی-مدنی، قانون‌گذاری نسبت به خرد، درونی است و بر این اساس، وی چنین جامعه‌ای را «جمهوری کلی مبتنی بر قوانین فضیلت، یعنی یک امت الهی غیور در اعمال خیر» می‌داند (همان: ۱۴۶).

برای روشن‌تر شدن مقصود خود، کانت بین اجتماع اخلاقی-مدنی و امت الهی تحت «قوانین موضوعه»<sup>۱</sup> تمایز قائل می‌شود. در این اجتماع، مردم نه بر اساس قوانین اخلاقی بلکه بر اساس قوانینی که از طریق وحی به انسان‌ها رسیده است، عمل می‌کنند. وی چنین اجتماعی را اجتماع حقوقی می‌داند که قانون‌گذار آن خدا، قانون اساسی آن یک تئوکراسی (قانون اساسی مبتنی بر حاکمیت خدا)، و حکومت آن یک حکومت اشرافی (آریستوکراتیک) است. این نوع حکومت، هر چند قانون‌گذار آن خداست، اما نسبت به خرد، یک حکومت خارجی محسوب می‌شود (همان: ۱۴۶).

در مجموع، هر چند کانت انسان را به سبب آنکه «چوب کج و معوجی است که نمی‌توان انتظار داشت از او چیزی کاملاً راست و مستقیم به وجود آید»، به خودی خود قادر به تشکیل اجتماع اخلاقی-مدنی نمی‌داند و معتقد است انسان باید آن را فقط از خدا انتظار داشته باشد، با این حال، کانت انسان را مجاز نمی‌داند که در این مورد دست روی دست گذارد و تنها منتظر تقدیر بماند؛ بلکه انسان باید هر چه بیشتر و تا می‌تواند چنان عمل کند که گویی همه چیز بر دوش اوست و فقط به این شرط می‌تواند امیدوار باشد حکمت خداوند سعی و تلاش خیرخواهانه او را به کمال برساند (همان: ۱۴۷).

\*\*\*

اشاره شد که ایده اجتماع اخلاقی «یک واقعیت عینی و کاملاً ریشه‌دار در عقل انسان» و «ایده‌آل کل انسانیت» است و بنابراین، تلاش برای تحقق چنین اجتماع اخلاقی «تکلیفی» بر دوش نوع انسان است. همچنین بیان شد که در یک اجتماع اخلاقی، تنها عقل قانون‌گذار اخلاقی است که به عنوان شاخص فضیلت، عامل وحدت‌بخش کل افراد است و هر چیزی غیر از عقل قانون‌گذار، بخواهد واضع قوانین اجتماع باشد، مطرود است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که این «عقل قانون‌گذار اخلاقی» چیست و عملکرد آن چگونه است که می‌تواند عامل وحدت‌بخش افراد و بنیان اجتماع اخلاقی قرار گیرد؟ کانت این مطلب را در فلسفه‌ی اخلاق خود ذیل مفهوم «مملکت غایات»<sup>۱</sup> توضیح داده است. در ادامه، ضمن مرور بر فلسفه‌ی اخلاق کانت و توضیح مفهوم «مملکت غایات»، دو مفهوم کلیدی مورد نظر این مقاله، خودآیینی و خودقانونگذاری، را تشریح می‌کنیم.

#### ۵. مملکت غایات: حاصل خودآیینی و خودقانونگذاری انسان

کانت در آنتی‌نومی<sup>۲</sup> سوم عقل محض، در برابر «ضرورت» حاکم بر طبیعت، امکان استعلایی آزادی انسان را نشان می‌دهد. کانت آزادی در این معنی را یک ایده محض استعلایی می‌نامد و آن را بنیاد آزادی عملی، یعنی بنیاد «مستقل بودن اراده از اجبار انگیزه‌های حسی» می‌داند. به بیان کانت، اراده‌ی انسان از نوع حسی است نه حیوانی، یعنی هر چند انسان تحت تأثیر انگیزه‌های حسی قرار دارد اما این انگیزه‌ها اراده‌ی او را تماماً تحت فرمان خود ندارند و فرد مجبور به تبعیت از آن‌ها نیست. به عبارت دیگر، انسان به مثابه «هوش<sup>۳</sup>» و «فاعل شناسای اندیشنده<sup>۴</sup>»، از گونه‌ای توانایی، خودانگیختگی<sup>۵</sup> و خودکاری، برخوردار است که به او این امکان را می‌دهد که به دور از اجبار انگیزه‌های حسی، خویشتن خود را تعیین کند (Kant, 1996: A 533-4, B 561-2).

اما مقصود نهایی طبیعت در ساختن عقل ما، متوجه کاربرد عملی آن است، یعنی زمانی که با قوه میل انسان ارتباط برقرار و اراده را متعین می‌کند (ibid, A 798-801, B 826-9). موجودات نامتناهی و متعال از اراده‌ای قدسی برخوردارند یعنی اراده آن‌ها تماماً توسط عقل

1. Kingdom of ends

2. Antinomy

3. Intelligence

4. thinking subject

5. spontaneity

تعیین می‌شود و هیچ انگیزه دیگری در بین نیست. بنابراین، تنها این موجودات از قداست<sup>۱</sup> برخوردارند. اما در مورد موجودات متناهی برخوردار از عقل، یعنی انسان، چنین نیست. همان‌گونه که بیان شد، انسان از «اراده حسی» برخوردار است و اراده قدسی تنها یک ایده است که انسان ضرورتاً باید همواره به سوی آن حرکت کند. بنابراین، انسان تنها می‌تواند متصف به صفت فضیلت<sup>۲</sup> شود؛ یعنی تلاشی پایان‌ناپذیر برای کسب شایستگی و پیشرفت به سوی اراده قدسی داشته باشد (کانت، ۱۳۸۴: ۵۷). به این ترتیب، از آنجا که انسان از دو بعد محسوس و معقول برخوردار است، عقل انسان ناگزیر است به مصالح بعد محسوس نیز توجه کند و بنابراین به مقصد تمایلات و غرایز، یعنی سعادت و بهروزی، نیز نظر داشته باشد، با این همه، «انسان آنقدر حیوان نیست که به همه آنچه عقل از جانب خویش می‌گوید، بی‌اعتنا بماند و آن را چونان ابزاری برای ارضای نیازهای خود به عنوان یک موجود متعلق به عالم محسوس مورد استفاده قرار دهد» (همان: ۱۰۳).

در واقع، هدف راستین و برترین غایت عملی عقل این است که اراده را تماماً تحت فرمان خود، نه هیچ تمایل و انگیزه دیگری، درآورد، یعنی اراده‌ی خیر<sup>۳</sup> را پدید آورد: «هستی ما مقصد و غایتی برتر و بس شریف‌تر دارد و عقل نه برای دست یافتن به سعادت بلکه برای رسیدن به آن مقصد است و آن است که باید برترین شرط شمرده شود و همه هدف‌های جزئی انسان تابع آن گردد ... بنابراین هدف راستین عقل می‌بایست پدید آوردن اراده‌ای باشد که نه به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی دیگر بلکه فی‌نفسه خیر باشد، [اراده-ای] که خیر برایش ضرورت مطلق دارد» (کانت، ۱۳۶۹: ۳۹۶).

اما بر حسب اینکه اراده انسان اراده حسی است، وجود انسان صحنه کشاکش میان عقل و تمایلات، کشاکش میان ساحت معقول و ساحت محسوس، برای شکل دادن به اراده است. در این نبرد اگر عقل بتواند بر تمایلات انسان غلبه کند و اراده او را به طور کامل متعین سازد و عملی را تجویز کند، این تجویز به صورت نوعی امر (بایسته)<sup>۴</sup> نمایان می‌شود، یعنی دستوری خواهد بود با مضمون «باید» و بیانگر الزام آن عمل، یعنی تکلیف<sup>۵</sup>. کانت این امر را

1. holiness

2. virtue

3. good will

4. imperative

5. duty

را امر مطلق<sup>۱</sup> می‌نامد و قانون اخلاقی را عبارت از همین امر مطلق می‌داند (Paton, 1946). وی امر مطلق یا قانون اخلاق را این گونه صورت‌بندی می‌کند: «چنان عمل کن که بتوانی اراده کنی آیین رفتاری (دستورالعمل)<sup>۲</sup> تو به صورت قانون کلی<sup>۳</sup> درآید». یا در عبارتی دیگر، «چنان عمل کن که گویی بناست آیین رفتار تو، به اراده تو، یکی از قوانین کلی طبیعت شود» (کانت، ۱۳۶۹: ۴۰۲ و ۴۲۱).

انسان به سبب برخورداری از عقل و قانون اخلاقی برآمده از آن، غایتی فی‌نفسه و مستقل است، یعنی نمی‌تواند وسیله‌ای برای رسیدن به غایت و مقصود دیگری قرار گیرد بلکه تنها شایسته این است که هر چیز دیگر وسیله‌ای برای این غایت باشد. بر همین اساس است که انسان‌ها، به عنوان موجودات خردمند، شخص نام دارند و پدیده‌های دیگر چیز: اشخاص فی‌نفسه دارای ارزش‌اند اما چیزها تنها زمانی دارای ارزش است که به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی قرار گیرد. به این ترتیب، صورت دیگری از قانون اخلاق که راهنمای رفتار انسان‌هاست این گونه خواهد بود: «چنان عمل کن که انسان را، خواه شخص خودت و خواه دیگران، همواره یک غایت به شمار آوری و نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای» (همان: ۴۲۹).

انسان نه تنها باید تابع قانون اخلاق باشد، بلکه از آن جهت که غایت فی‌نفسه است باید خاستگاه و آفریننده آن نیز باشد. یعنی اراده هر ذات خردمند از جمله انسان اراده قانون‌گذار کلی است. بر این اساس، صورت سومی از قانون اخلاق به این گونه درمی‌آید: «همیشه چنان رفتار کن که اراده‌ات بتواند در عین حال، خود را از راه آیین‌های رفتارش واضح قوانین کلی بداند» (همان: ۴۳۴). بر پایه این اصل، اراده به سادگی تابع قانون نیست، بلکه چنان تابع آن است که باید خود به منزله واضح قانون به شمار آید. کانت این را «خودآیینی» اراده می‌نامد و آن را ایده بنیادی فلسفه‌ی اخلاقی خود قرار می‌دهد به طوری که همه فلسفه‌های اخلاق پیش از خود را به عنوان «دگر آیینی<sup>۴</sup>» رد می‌کند (همان: ۳-۴۳۲).

---

1. categorical imperative

2. maxim

3. Law

4. heteronomy



اینکه هر ذات معقول ذاتی است که باید خود را از راه آیین‌های رفتارش واضح قوانین عام بداند تا بر این اساس درباره خود و کارهایش داوری کند، به چیزی می‌انجامد که کانت «مملکت غایات» می‌نامد، یعنی «پیوستگی منظم ذات‌های خردمند گوناگون به وسیله قوانین مشترک». در این مملکت غایات، از اختلافات شخصی افراد که محصول پیگیری اهداف و امیال شخصی آنان است خبری نیست، بلکه چون همه ذات‌های خردمند از این قانون تبعیت می‌کنند که با خوبستن و دیگر انسان‌ها نه همچون وسیله بلکه به عنوان غایاتی مستقل رفتار کنند، با یکدیگر پیوستگی منظم می‌یابند. به عبارت دیگر، در این مملکت غایات، عقل آیین رفتار هر اراده‌ای را در عین آنکه واضع قوانین عام می‌داند، به اراده‌های دیگر و نیز به هر عملی نسبت به خود ربط می‌دهد، و این نه به سبب انگیزه عملی دیگر یا سود و امتیازی در آینده است بلکه منشأ آن اندیشه شرف<sup>۱</sup> ذاتی معقول است که از هیچ قانونی جز آنچه خود وضع کرده است پیروی نمی‌کند (همان: ۴-۴۳۳).

#### ۶. نتیجه

در واقع، اجتماع اخلاقی کانت که در بخش فلسفه‌ی اخلاق خود آن را «مملکت غایات» می‌نامد، گسترش جامعه مورد نظر روسو است که افراد آن از «اراده‌ی عام» پیروی می‌کنند. در حالی که در نظریه روسو هنوز تمایز شفاف بین اراده‌ی عام و اراده‌ی همگان ترسیم نشده بود و بنابراین، این ایراد بر نظریه روسو وارد بود که هنوز جمع بین آزادی و سرسپردگی به قانون به خوبی صورت نگرفته و هنوز ممکن است وضعیت‌هایی پیش آید که انسان‌ها مجبور شوند از قانون‌گذار بیرونی تبعیت کنند، اما کانت با «سنجش» عقل و کشف قانون‌های اخلاقی برآمده از آن، عملاً بنیان‌های نظری و متافیزیکی لازم را برای اجتماعی که در آن انسان تماماً خود آیین است و هیچ شائبه‌ای از دگر آیینی در آن دیده نمی‌شود، فراهم ساخت و بنابراین، راه برون‌رفت نظریه روسو از تزلزل و تذبذب را فراهم ساخت.

کانت با تفکیک بین دو نوع اجتماع، یعنی «اجتماع حقوقی-مدنی» (اجتماع سیاسی) و «اجتماع اخلاقی-مدنی» (اجتماع اخلاقی)، و ابتناء اولی بر «نظریه‌ی مربوط به حق» و دومی بر «نظریه‌ی مبتنی بر فضیلت»، اجتماع سیاسی را اجتماعی می‌داند که انسان‌ها ملزم

به قوانینی هستند که از بیرون بر آن‌ها تحمیل می‌شود. اما با این حال، وی اجتماع سیاسی را محمل و واسطه گذر نوع بشر به اجتماع اخلاقی می‌داند. در اجتماع اخلاقی، که البته یک ایده عقلی است و بدین جهت، نوع انسان مکلف است که همواره به سوی آن در حرکت باشد، انسان‌ها تنها از قوانینی تبعیت می‌کنند که برآمده از عقل و اراده خود آن‌ها است. به عبارت دیگر، در اجتماع اخلاقی، جنبه معقول انسان‌ها جنبه محسوس آن‌ها را کاملاً تحت سیطره خود دارد و بنابراین، انسان‌ها به عنوان موجودات خود آیین و خود قانون گذار عمل می‌کنند یعنی از قانونی تبعیت می‌کنند که خود آن‌ها وضع کرده‌اند و این عین آزادی است. به این ترتیب، کانت انتقاد هگل از خود را نیز مرتفع می‌کند. در واقع، اگر کانت صرفاً در صورت‌بندی نظری اجتماع مدنی متوقف می‌ماند، انتقاد هگل بر وی، مبنی بر اینکه که او نظریه سیاسی خود را از سودگرایان وام گرفته است، وارد می‌شود. اما کانت با صورت‌بندی نظری اجتماع اخلاقی، این شائبه را از خود دور می‌کند و اصالت راه جدید خود را که در هگل به کمال می‌رسد، به نمایش می‌گذارد.

## منابع

- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷)، فلسفه سیاسی چیست، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ سوم)
- پولادی، کمال (۱۳۸۴)، از دولت اقتدار تا دولت عقل در فلسفه سیاسی مدرن، تهران: نشر مرکز، چاپ دوم
- روسو، ژان ژاک (۱۳۴۱)، قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران: شرکت سهامی چهر (چاپ چهارم)
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه (جلد ششم)؛ از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸)، مسئله ژان ژاک روسو، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران: نشر مرکز
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۷)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰)، مابعدالطبیعه اخلاق: مبانی مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت (فلسفه فضیلت)، ترجمه منوچهر صانعی درّه بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳)، مابعدالطبیعه اخلاق: مبانی مابعدالطبیعی تعلیم حق (فلسفه حقوق)، ترجمه منوچهر صانعی درّه بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نورالثقلین و سوفیا  
 کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی درّه بیدی، تهران: نقش و  
 نگار

گلدمن، لوسین (۱۳۸۱)، کانت و فلسفه معاصر، ترجمه پرویز بابایی، تهران: موسسه انتشارات نگاه

- Arendt, Hannah (1992), Lectures on Kant's political philosophy, US, The University of Chicago Press*  
*Cassirer, Ernest (1981), Kant's Life and Thought, translated by James Haden, Yale University*  
*Hutchings, Kimberly (1996). Kant, Critique, and Politics, Routledge*  
*Kant, Immanuel (1996), Critique of Pure Reason, Translated by Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company*  
*Kant, Immanuel (1989), Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose, in R. Geuss and Q. Skinner (eds.). Kant: Political Writings, Cambridge University Press*  
*Paton, H. J. (1946), Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy, London: Anchor Press*  
*Taylor, Charles (1979), Hegel and Modern Society, Cambridge University Press*  
*Taylor, Charles (1989), Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Harvard University Press.*