

طرحی فلسفی به سوی صلح ابدی

ایمانوئل کانت

مترجم: باقر پرهام



این کتاب ترجمه بخشی از کتاب زیر است:

Excerpted from: Immanuel Kant,

Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals.

Translation & introduction by Ted Humphrey,

Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1983.



آموزشکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

<http://www.tavaana.org>

پروژه

e-collaborative

for civic education

<http://www.eciviced.org>

طرحی فلسفی به سوی صلح ابدی

(Perpetual Peace: A Philosophical Sketch)

نویسنده: ایمانوئل کانت (Immanuel Kant)

مترجم: باقر پرهام

نقاشی روی جلد: Blick in das Fruchmland اثر پل کله

© E-Collaborative for Civic Education 2015

e-collaborative for civic education

E-Collaborative for Civic Education (ECCE) یک سازمان غیرانتفاعی (501c3) در ایالات متحده آمریکا است که از فن آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می کند.

ما به عنوان بنیانگذاران و مدیران این سازمان، اشتیاق عمیق مشتری داریم که شکل دهنده ایده های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروندان، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از یک جامعه سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آنها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می داند. ما دموکراسی را مجموعه ای از ارزش ها، نهادها و فرایندها می دانیم که بشهر صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکثرگرایی و جوامعی شایسته سالار که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارج می گذارند، است.

ما پروژه اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا» آموزشکده مجازی برای جامعه مدنی ایران را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعه آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، وبلاگ نویسی، جدایی دین و دولت و توانایی های رهبری ارائه می شوند. آموزشکده توانا آموزش زنده دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه هایی مثل مطالعات موردی در جنبش های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنفکران، دستورالعمل های خودآموزی، کتابخانه مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاوره آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است. تلاش ما برای توسعه توانایی های آموزشکده توانا متوجه گرد آوردن بهترین متفکران ایرانی و صداهای محذوف است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده های آنان توسط جمهوری اسلامی ممنوع شده است.

یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه نگاری، کشمگری و فن آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و بر ساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه ای باز در ایران داشته باشد. سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهاد های شما

مریم معمارصادقی

اکبر عطری

M. Memaradeghi

Akbar Attari

سخنی کوتاه به عنوان مقدمه

جستاری را که در پیش رو دارید، از نوشته‌های ایمانوئل کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) فیلسوف آلمانی است. عنوان نخستین کتابی که از کانت در ۱۷۴۷ منتشر شد، تفکراتی در باب برآورد حقیقی نیروهای زنده، و جستارها و رسالاتی که در فاصله سال‌های ۱۷۵۴ تا ۱۷۷۰ از وی منتشر شدند، نشان می‌دهند که توجه وی تا پنجاه سالگی، در درجه نخست به مسائل علم طبیعی و فلسفه طبیعی محدود بوده است. مهم‌ترین این نوشته‌ها، تاریخ کلی طبیعت و نظریه ملکوت نام دارد^۱ که در ۱۷۵۵ نوشته شده است. بعد از ۱۷۶۰ بود که علائق فلسفی، در معنای مدرن کلمه، در ذهن کانت چیرگی یافتند و این چیرگی سرانجام به تالیف و انتشار نخستین اثر مهم و دوران‌ساز وی، یعنی نقد عقل محض، در ۱۷۸۱ انجامید که کاری اساساً فلسفی بود. این برگرفتن توجه از طبیعت و معطوف کردن آن به فلسفه چندان غیرقابل انتظار بوده که به قول والش، نویسنده مقاله مفصل کانت در دانش‌نامه فلسفی‌ای که در هشت مجلد به زبان انگلیسی نوشته و منتشر شده است، «واکنش عموم [در برابر انتشار نقد عقل محض] بیش‌تر حاکی از حیرت بود تا ستایش»^۲.

با انتشار نقد عقل محض و دو کتاب بعدی کانت، نقد عقل عملی و نقد نیروی قضاوت، جهانیان دیگر با فیلسوفی آشنا شدند که اساس کار خویش را بر این گذاشته بود که شیوه اصولی نگاهی را که در بررسی اساساً علمی طبیعت و مسائل آن به کار می‌گرفت، در دید فلسفی و متافیزیکی از مسائل بشری نیز رعایت کند: تعریف دقیق مفاهیم و توجه به تقابل و تضاد مفاهیم و گزاره‌ها، به عنوان مثال مفهوم «از

1. General History of Nature and Theory of the Heavens.

2. W.H. Walsh, Encyclopedia of Philosophy, Volumes 3 and 4, pp. 305-324.

پیش باشندگی» یا «بی‌نیاز از آزمون» (a priori) در مقابل مفهوم «پس‌آیند» (a posteriori)، که اعتبار آن موکول به نتیجه انجام آزمون است، یا «تحلیلی» (analytique) در مقابل «ترکیبی» (synthétique)، و یا بیان قالب‌های بنیادین اندیشه بشری، مثلاً «مقولات» (catégories)، که مفاهیم محض فهم بشراند و کانت تعداد آن‌ها را، که ارسطو به ده مقوله محدود می‌دانست، تا دوازده مقوله بالا برد.

جستاری که در پیش رو است، طرحی فلسفی به سوی صلح ابدی، در سال ۱۷۹۵ منتشر شد. کانت در این اثر، با بازنگری موضوع صلح جهانی، اصولی را در برابر حاکمان قرار می‌دهد که پیروی از آن‌ها، به باور وی، منتهی به استقرار صلح پایدار و ابدی در سطح جهان خواهد شد. در میان اصول کانتی صلح ابدی، می‌توان به این موارد کلیدی اشاره کرد: معاهدات بین‌المللی صلح نباید مفادی را داشته باشند که تدارک‌دهنده جنگ‌های آتی باشند، دولت‌ها نباید بر دولت‌های دیگر دست‌اندازی کنند، تمامی ارتش‌های دائمی یا «standing armies» باید ملغی شوند، دولت‌ها و ملت‌های‌شان نباید از بابت جنگ زیر بار بدهی رفته و مقروض شوند، در ارتباط با دو اصل پیشین، دولت‌ها باید از دخالت نظامی در امور دولت‌های دیگر اجتناب ورزند و سرانجام این که، جنگ را باید شرافت‌مندانه به پیش برد. استدلال کانتی در این زمینه بر این پایه استوار است که، همان‌گونه که انسان‌ها با دوری جستن از حالت طبیعی و تقبل فرمان‌بری از حکومت‌های‌شان، به هم‌زیستی در قالب باهم‌آید اجتماعی روی آوردند، دولت‌ها نیز در سرانجام تکاملی خود در ورای جنگ به صلح روی خواهند آورد. برای نیل به این هدف غایی، کانت استدلال می‌کند که نظام‌های سیاسی باید، در وهله نخست، به جمهوری تکامل پیدا کنند، چرا که تفکیک قوا در دولت‌هایی از این دست، از احتمال بروز جنگ خواهد کاست. پس از این مرحله، به باور کانتی، جمهوری‌ها باید با هم‌پیمانی در قالب اتحادهای چندجانبه (league)، به پیروی از یک سلسله قواعد و قوانین مشترک گردن نهند. از این گذشته، کانت بر اهمیت آن‌چه «مهمان‌نوازی جهان‌شمول» (universal hospitality) می‌نامد انگشت گذاشته، و از این مفهوم تعریفی به دست می‌دهد که بر اساس آن، شهروندان یک کشور شهروندان کشورهای دیگر را به دیده «دشمن» ننگریسته و به آن‌ها احترام می‌گذارند. به عبارت دیگر، منظور از «مهمان‌نوازی جهان‌شمول» کانتی، همانا احترام متقابل شهروندی در چارچوب اتحاد فدراتیو جمهوری‌های هم‌سو و هم‌ذات و هم‌پیمان است. با پیروی کامل از این اصول است که صلح جهانی و ابدی کانتی در تاریخ سرانجام خواهد پذیرفت. و بر اساس همین باور فلسفی بود که دو تجربه قرن بیستمی جنگ جهانی اول و دوم، به ترتیب به تشکیل دو مجمع جهانی، یعنی جامعه ملل یا سازمان مجمع اتفاق ملل در ۱۹۲۰، و دیگری تحت عنوان سازمان ملل متحد در ۱۹۴۵، منجر شد. با این توضیح کوتاه در بیان اهمیت برحق اندیشه و روش فلسفی کانت، مطالعه طرحی فلسفی به سوی صلح ابدی را به عهده خواننده می‌گذاریم تا با خواندن دقیق آن دریابد چرا، عطف توجه کانت از طبیعت به فلسفه، به گفته والش، باعث، نه ستایش، بلکه حیرت عموم شد.

باقر پرهام

فهرست مطالب

۷	طرحی فلسفی به سوی صلح ابدی
۸	بخش اول: مقالات مقدماتی برای صلح ابدی در بین ملت‌ها
۱۱	بخش دوم: ماده‌های قانونی قطعی برای برقراری صلح ابدی
۱۲	ماده نخست: قانون اساسی هر ملتی باید جمهوری باشد
۱۵	ماده دوم: حق ملت‌ها باید مبتنی بر فدراسیونی از کشورهای آزاد باشد
۱۸	ماده سوم: حق جهان‌وطنی باید به شرایط مهمان‌نوازی جهان‌شمول محدود شود
۱۹	تکمله اول: در باب تضمین صلح ابدی
۲۶	تکمله دوم: ماده مخفی برای صلح ابدی
۲۷	ضمائم
۲۷	در باب اختلاف موجود میان اخلاق و سیاست در رابطه با صلح ابدی
۳۶	در باب توافق سیاست با اخلاقیات در پرتو مفهوم متعال حق عمومی

طرحی فلسفی به سوی صلح ابدی^۱

فرقی نمی‌کند که این کتیبه هجوآمیز را یک دکان‌دار هلندی از سردر مغازه‌اش که طرحی از قبرستان دارد آویزان کرده باشد و برای همهٔ انسان‌ها، مخصوصاً برای سران دولت‌ها باشد که اشتباهی سیری‌ناپذیری برای جنگ دارند، یا احتمالاً فقط برای فیلسوفانی که چنین رویای خوشی را در خواب می‌بینند؛ به هر صورت، این موضوعی نیست که ما دربارهٔ آن تصمیم بگیریم. با این همه نویسندهٔ این جستار باید شرطی قائل شود: سیاستمدار عمل‌گرا مایل است به نظریه‌ساز سیاسی از بالا و با خودبینی بسیار بنگرد چون او را فرد تحصیل‌کرده‌ای تلقی می‌کند که فکرت‌های تو خالی‌اش خطری برای ملت [Staat] ندارد، چرا که ملت می‌بایست بر اساس اصول [برگرفته از] تجربه عمل کند؛ در نتیجه، نظریه‌پرداز مجاز است هر تیری که در ترکش دارد رها کند بدون آنکه سیاستمدار جهان‌بین کمترین اعتنایی به وی نشان دهد. حال اگر سیاستمدار عملی با خود در تناقض نباشد، شرطی که من قرار می‌دهم این است که، سیاستمدار عمل‌گرا در صورت اختلاف با یک نظریه‌پرداز نباید ادعا کند که در دیدگاه‌های سیاسی آشکارا بیان شده و بدون انگیزهٔ پنهانی وی، خطری برای ملت نهفته است. با قید این شرط فرخنده [clausula salvatoria] نویسندهٔ این جستار می‌خواهد مطمئن شود که شخص او به بهترین وجه ممکن از هر گونه تعبیر و تفسیر بدخواهانه [از نوشته‌اش] در امان است.

۱. این جستار نخست در ۱۷۹۵ توسط فردریش نیکولویوس در کونینگزبرگ منتشر شده است؛ چاپ دومش که وسیع‌تر بود در ۱۷۹۶ منتشر شد. اینکه کانت در چه فرصت خاصی این جستار را نوشته است شناخته نیست، ولی گفته می‌شود که وی پس از قرارداد صلح بازل در ۱۷۹۵ به این کار دست زده است.

بخش اول: مقالات مقدماتی برای صلح ابدی در بین ملت‌ها

۱. هیچ معاهده صلحی که راه‌گزینی ضمنی برای جنگ آینده باقی بگذارد، نباید معتبر شمرده شود. این مورد آتش‌بس موقتی است که به نوعی ترک محاصره یا تعلیق خصومت‌ها است نه برقراری صلح که پایان همه خصومت‌ها است، چندان که حتی قید «ابدی» برای تعدیل آن ظنین تکرار مکررات را دارد. معاهده صلح، همه علت‌های موجود جنگ را، حتی اگر برای دو طرف امضا کننده معاهده نامعلوم‌اند، حتی اگر مجدانه از گرد و خاک اسناد بایگانی بیرون کشیده شده‌اند، از بین می‌برد. وقتی که یک یا هر دو طرف معاهده، خسته و عاجز از ادامه جنگ، قید و شرط ذهنی (reservatio mentalis) در مورد برخی از دعاوی ناگفته کنونی دارند که در اولین فرصت مناسب دوباره مطرح خواهند شد و از آنجا که سوءنیت میان دو حریف در حال جنگ همچنان باقی است، آن قید و شرط دیگر بخشی از سفسطه‌گری ژوئیتی محض است. اگر ما اینگونه کنش‌ها را در خصلت حقیقی‌شان بسنجیم، [خواهیم دید که] دون‌شان یک فرمانرواست، همچنان که تمایل به افراط در این قسم استدلال دون‌شان وزیر او است. با این همه اگر مفاهیم روشنفکرانه-محتاطانه سیاسی، ما را به این باور برساند که افتخار حقیقی یک ملت در این است که به هر وسیله لازم به گونه‌ای دائمی بر قدرت‌اش بیافزاید، این داوری، آکادمیک و ملانقطی به نظر خواهد رسید.

۲. هیچ ملتی اعم از گسترده یا کوچک، استقلالش را توسط ملتی دیگر به ارث، مبادله، خریداری، یا هدیه به دست نیاورده است.

ملت (مثل زمینی که بر روی آن قرار گرفته است) نوعی دارایی پدری (patrimonium) نیست. ملت جامعه‌ای از انسان‌ها است که هیچ کس دیگری جز خود آن ملت نمی‌تواند بر او فرمان براند یا در اختیارش بگیرد. از آنجا که هر ملت، شبیه یک درخت است که ریشه‌های خودش را دارد، یکی کردن آن با ملتی دیگر به عنوان پیوند زدن، در حکم نفی وجود او چون شخصی اخلاقی و تبدیل کردن آن به یک شیء است. بنابراین با مفهوم آغازین قرارداد که بدون آن یک گروه از مردم (Volk) هیچ حقی ندارند^۱ در تناقض است. همه از خطری که این ادعای حق مالکیت به دست آمده از راه ازدواج ملت‌ها با یکدیگر -رسمی که در دیگر بخش‌های جهان دیده نمی‌شود- برای اروپا، حتی در زمان اخیر، به بار آورده است با خبر است. این نوع تازه‌ای از صنعت است که در آن بدون مصرف انرژی بر نفوذ افزوده می‌شود، سرزمین‌های گسترده‌تری فقط با برقراری اتحادهای خانوادگی تحت تملک قرار می‌گیرند. نظامیان یک ملت که توسط ملت دیگری اجیر می‌شوند و از آنها بر ضد دشمن غیرمشرکی استفاده می‌شود، در زیر همین اصل قرار می‌گیرد، زیرا با این عمل نفوسی از مردم بازیچه‌هایی هستند که مورد استفاده قرار می‌گیرند و به هدر داده می‌شوند.

۳. ارتش‌های آماده (miles perpetuus) باید به تدریج از بین بروند.

زیرا وجود اینگونه ارتش‌ها که به ظاهر نشانه آمادگی برای جنگ است، دائما ملت‌های دیگر را به

۱. یک قلمرو پادشاهی، موروثی یک ملت نیست که ارث به ملت دیگری برسد؛ تنها حق فرمانروایی بر آن می‌تواند ارث به شخص دیگری برسد. در نتیجه ملت فرمانروایی به دست می‌آورد، اما فرمانروا بدین عنوان (یعنی کسی که هم‌اکنون دارای یک قلمرو دیگر برای فرمانروایی است) نمی‌تواند ملت به دست بیاورد.

جنگ تهدید می‌کند. ملت‌ها را برمی‌انگیزد که از نظر تعداد افراد مسلح با هم وارد مسابقه شوند و این کار هم حد و مرزی ندارد. از آنجا که در نهایت هزینه‌های لازم برای حفظ صلح در این حالت، در قیاس با هزینه‌های یک جنگ کوتاه بیشتر می‌شود، داشتن ارتش‌های آماده علت جنگ‌های تجاوزکارانه‌ای است که به قصد پایان دادن به هزینه‌های طاقت‌فرسا صورت می‌گیرند. از این بالاتر، حقوق دادن به افراد برای اینکه بکشند یا کشته شوند مثل این است که از آنان به مثابه ماشین یا ابزاری در دست‌های یک تن دیگر (ملت) استفاده شود، که این با حقوق بشری (Menschheit) ناسازگار است. وجود تعلیمات نظامی داوطلبانه و دوره‌ای شهروندان، برای آنکه امنیت سرزمین خویش را در مقابل تجاوز حفظ کنند، به کلی موضوع متفاوتی است. همین مطلب در مورد اندوختن ذخایر هم مصداق دارد (زیرا در بین سه نوع قدرت، ارتش، اتحاد و پول، قدرت پول مورد اطمینان‌ترین ابزار برای پیشبرد جنگ است). بنابراین به استثنای دشواری پی بردن به اینکه ملت دیگر چه ثروتی در اختیار دارد، اندوختن ذخایر در حکم تدارک مقدمات جنگ که تجاوز، لازمه آن است، تلقی می‌شود.

۴. در جریان روابط خارجی ملت، نباید به هیچ‌گونه قرض ملی تن درداد.

جست و جوی کمک، اعم از داخلی یا خارجی، برای اقتصاد ملی (به عنوان مثال، بازسازی جاده‌ها، باز سرمایه‌گذاری‌های جدید، ذخیره مواد خوراکی برای رفع نیازمندی‌ها در سال‌های قحطی و غیره)، به ظاهر مصون از هرگونه سوءظن است در حالی که، به عنوان ابزاری در پیکار مابین ملت‌ها، سیستم اعتباری - که اختراع ماهرانه مردمی تجارت‌پیشه [انگلستان] در طی این قرن است - بدهکاری‌های روزافزون که در مقابل تقاضای فوری [بازپرداخت] مصون شده‌اند (چون تقاضا برای پرداخت از سوی همه دارندگان اعتبار در آن واحد انجام نمی‌گیرد)، قدرت مالی بسیار خطرناکی است. صندوق هزینه‌های جنگی فراتر از قدرت پرداخت خزانه همه ملت‌ها با هم است که تنها با یک قصور اجتناب‌ناپذیر در پرداخت مالیات‌ها خالی می‌شود (گرچه با انگیزه‌های اقتصادی که از نفوذ نظام اعتباری در صنعت و تجارت حاصل می‌شود نیز می‌تواند به نحو نامحدودی پایان یابد). این سهولت در دست‌یابی به جنگ، در ترکیب با تمایل کسانی در قدرت که مایل به جنگ هستند - و تمایلی که به نظر می‌رسد در طبیعت بشر نهفته باشد - مانعی بزرگ برای صلحی ابدی است.

از این رو، ممنوع کردن گرفتن قرض از خارج می‌بایست بند مقدماتی معاهده صلح ابدی باشد، چون قطعاً ورشکستگی ملی، محتمل و اجتناب‌ناپذیر است و ملت‌های بسیاری را گرفتار می‌کند و به آنها آسیب می‌رساند. در نتیجه، دیگر ملت‌ها در متحد کردن خود برضد چنین ملتی و دعاوی‌اش برحق‌اند.

۵. هیچ ملتی نباید به زور در قانون اساسی و دولت ملت دیگری دخالت کند.

چه چیزی می‌تواند چنین دخالتی را توجیه کند؟ توهین‌هایی که اتباع یک ملت نسبت به اتباع ملتی دیگر مرتکب شده‌اند؟ در عوض، این ممکن است بتواند عملکرد خطاری داشته باشد از طریق نشان دادن نمونه‌ای از یک شر بزرگ که مردمی در طی بی‌قانونی‌هایشان در آن می‌غلطند. به طور کلی، مثال بدی که یک شخص آزاد به دیگری ارائه می‌کند، به عنوان یک خطای رایج (scandalum acceptum) نمی‌بایست دشنامی به وی باشد. ولی اگر به عنوان نتیجه‌ای از اختلاف داخلی، ملتی به دو بخش تقسیم شده باشد و هر بخش، با نگاه به خود چون ملتی جدا، ادعایی نسبت به کل داشته باشد، مساله ممکن است

فرق کند؛ چون هر دو در یک شرایط آشفته بسر می‌برند. کمک یک ملت خارجی به یکی از دو بخش، ممکن است در قانون اساسی‌اش به عنوان دخالت تلقی نشود. با این همه، مادامی که یک چنین تعارض درونی حل نشده باقی باشد، دخالت یک قدرت خارجی زیر پا گذاشتن حقوق مردمی مستقل است که در حال پیکار با یک بیماری درونی هستند. دست زدن به چنین کاری ممکن است یک توهین آشکار تلقی شود و خودمختاری همه ملت‌ها را ناامن می‌سازد.

۶. هیچ ملتی که در حال جنگ با ملت دیگری است نباید اجازه ارتکاب اعمال جنگی را بدهد که برقراری اعتماد متقابل را در دوره صلح محتمل آینده، غیرممکن کند. مانند استفاده از آدم‌کشان (percussores)، زهردهندگان (venefici)، نقض پیمان تسلیم، تشویق افراد ملت مقابل به خیانت (perdurellio) و مانند اینها.

اینها شگردهایی غیرشرافتمندانه‌اند. درجه‌ای از اعتماد در طرز تفکر (Denkungsart) دشمن، حتی در گیرودار جنگ بایستی باقی بماند، زیرا در غیر این صورت ممکن است که هیچ صلحی هرگز منعقد نشود و خصومت‌ها به جنگی برای ریشه کن کردن خصم (bellum internecinum) تبدیل شوند. در حالی که می‌دانیم جنگ ضرورتی غم‌انگیز در وضع طبیعی است (وضعی که در آن هیچ دادگاهی که از پشتوانه قضاوت کردن با حمایت قدرت قانون برخوردار باشد وجود ندارد)، وضعی که حقوق یک ملت در آن به تقریب با استفاده از زور تامین می‌شود و هیچ یک از دو طرف درگیر در جنگ را نمی‌توان دشمن ناعادل اعلام کرد (زیرا این خود دربرگیرنده قضاوت حق است) و نتیجه تعارض است (که بسان یک به اصطلاح «داوری الاهی») تعیین‌کننده سمت و سوی عدالت است.

جنگ تنبیهی (bellum punitivum) در میان ملت‌ها قابل تصور نیست (زیرا هیچ‌گونه مناسب تعیین‌کننده برتر و فروتر در بین آنها وجود ندارد). از اینجا نتیجه می‌گیریم که یک جنگ ریشه‌کن‌ساز - که طی آن حاصل کار ویرانی هر دو طرف همراه با نابودی همه حقوق است - تنها در گورستان وسیع بشریت به عنوان یک کل به یک صلح ابدی می‌انجامد. بنابراین، چنین جنگی و وسائلی که برای برپاکردن آن به کار برده می‌شود، باید مطلقاً ممنوع شود. ولی اینکه وسائل یاد شده در فوق که بی‌گفت‌وگو به چنین جنگی می‌انجامد کدام‌اند، از شرح زیر روشن است: به محض استفاده از این وسائل ذاتا نفرت‌انگیز، اقدامات شروانه دیگر نمی‌توانند تنها به جنگ محدود شوند. استفاده از جاسوسان (uti exploratoribus) که طی آن فقط بی‌شرافتی دیگران (که هرگز کاملاً از بین نمی‌رود) بکار گرفته می‌شود، از این مقوله است؛ ولی این فعالیت‌ها در زمان صلح نیز صورت می‌گیرند و در نتیجه به مبانی صلح لطمه می‌زنند.

* * *

با وجود آنکه قوانین ذکر شده به صورت عینی وضع شده‌اند، یعنی از دیدگاه نیت افراد در قدرت‌اند، بتقریب همان قوانین تنبیهی (leges prohibitiveae)، که برخی از آنها از نوع سخت‌گیرانه‌اند - یعنی آن دسته از قوانین‌اند که بدون توجه به اوضاع و احوال (strictae leges) مستلزم به کار گرفته شدن آتی‌اند (نگاه کنید به شماره‌های ۱، ۵ و ۶). در حالی که قوانین دیگر (نگاه کنید به شماره‌های ۲، ۳ و ۴) گرچه

از قاعده قانون مستثنی نیستند، اما با عنایت به اوضاع و احوال، مادامی که هدف آنها به قوت خود باقی است، به فرصتی ذهنی در به کار گرفتنشان اجازه می‌دهند (leges latae). این اجازه، که مثالی از احیای آزادی برای برخی از ملت‌ها در توافق با بند شماره ۲ است، نمی‌تواند تا روز قیامت تعطیل‌بردار باشد (یا همچنان که اگوستوس عادت داشت که وعده بدهد «ad calendas graecas»، یعنی نمی‌توانیم در به کار بستن آنها کوتاهی کنیم. این فرصت تنها برای پیشگیری از این چنین به کار بستن بی‌موقعی که ممکن است به هدف قانون آسیب برساند، داده شده است. چون در مورد بند دوم، ممنوعیت فقط شامل وجه اکتسابی می‌شود که در آینده ممنوع است، ولی شامل وضعیت مالکیت نمی‌شود، که گرچه مورد حمایت عنوان ضروری حق نیست، اما در زمان خودش (زمانه اکتساب رسمی) به عنوان امری قانونی از نظر افکار عمومی همه ملت‌ها پذیرفته شده بود.^۱

بخش دوم: ماده‌های قانونی قطعی برای برقراری صلح ابدی

وضعیت صلح در بین افراد بشر که در نزدیکی تنگاتنگ با هم به سر می‌برند، وضعیتی طبیعی

۱. پیش‌تر از این، تردیدمان را، نه به ناحق، در باب اینکه آیا علاوه بر فرمان‌ها و ممنوعیت‌ها، عقل محض می‌تواند قوانینی رواداننده به ما ارائه دهد بیان داشته‌ایم. زیرا قوانین به طور معمول بر پایه‌ای از ضرورت عینی عملی استواراند، در حالی که اجازه فقط پایه‌ای برای برخی اعمال که تابع پیشامد عملی‌اند فراهم می‌سازد. بنابراین، قانون رواداننده ممکن است اجازه کنشی را بدهد که کسی مجبور به انجام آن نیست، کنشی که اگر موضوع قانون برای هر دو طرف معنای واحدی داشته باشد، در بردارنده تناقض خواهد بود. اما قانون رواداننده‌ای که اینجا مورد بحث ماست فقط برخی از وجوه به دست آوردن حقی در آینده را ممنوع می‌کند (مثل حق میراث)، در حالی که استثنا از این ممنوعیت، یعنی اجازه، در مورد وضعی کنونی از تملک به کار برده می‌شود. در انتقال از وضع طبیعی به وضع جامعه مدنی، بنابراین، این گونه تملک که در ذات خود نادرست است، ممکن است با این همه چون امری شرافتمندانه نگریسته شود و بتواند، در پرتو یک قانون رواداننده برخاسته از حق طبیعی دوام بیاورد. علیرغم این، به محض اینکه هر نوع تملک رسمی به مرحله‌ای می‌رسد که چون چیزی ممنوع در وضع طبیعت بدان نگریسته می‌شود، هر صورت مشابهی از تملک به تبع آن در جامعه مدنی ممنوع شمرده خواهد شد که این حق رسمی برای ادامه تملک است. اگر چنین تملک مفروضی در جامعه مدنی پیش آمده باشد، نمی‌تواند به قوت خود باقی بماند. در این مورد، چنین حقی ممکن است به عنوان تخطی از قانون طبیعت، به محض روشن شدن مغایرتش با قانون، موجودیت خود را از دست بدهد.

من در اینجا فقط معطوف به این بوده‌ام که توجه مدافعان حق طبیعی را به مفهوم قانون رواداننده جلب کنم، مفهومی که عقل در کاربرد تحلیلی سیستماتیک خویش پیش می‌نهد و اغلب در قانون مدنی (مقرراتی) به کار بسته می‌شود، هر چند با این تفاوت که بخش ممنوع ساز قانون روی پای خود بماند، در حالی که بخش اجازه‌دهنده (آنگونه که باید) در قانون به عنوان شرط محدودکننده در نظر گرفته نشده است، در عوض به جای آن به عنوان موردی مستثنا تلقی شده است. به این معنی که این یا آن عمل ممنوع خواهد بود، همچنان که در ملاحظات ۱، ۲ و ۳ مواردش را دیدیم، و بدین‌سان، تا بی‌نیاهت، زیرا اجازه‌ها فقط در شریعت خاص خودشان پیش می‌آیند نه در توافق با اصل، یعنی فقط در شرایطی که ملاحظه ویژه‌ای مطرح است. و گرنه شرایط می‌بایست در قاعده‌بندی قوانین تنبیهی تعریف و بدین‌سان به قوانین اجازه‌دهنده تبدیل شوند. پس تاسف‌انگیز است که مساله قاطع ولی حل نشده جایزه، که کنت فن ویندیش‌گرتز (Grafen von Windischgrätz)، جایزه‌ای پیشنهاد کرد به این منظور که قراردادهای چنان نوشته شوند که فقط یک معنا بیشتر نتوان از آنها استدراک کرد تا مشاجرات مربوط به انتقال مالکیت منتفی شوند، دانا و تیزبین مطرح کرده، مساله‌ای که مستقیم به موضوع ما مربوط می‌شود، به این زودی به فراموشی سپرده شده است. زیرا امکان یک قاعده کلی (مثل قواعدی که در ریاضیات داریم)، یگانه ضابطه حقیقی هر گونه قانون‌گذاری به تبع آن است و بدون آن برای همیشه به عنوان آرزویی پارسایانه باقی خواهد ماند. در نبود آن، ما ممکن است منحصر قوانینی کلی، اما نه جهان‌شمول (که در سطح جهانی معتبر باشند) داشته باشیم و مفهوم قانون درست به همین آخرین مورد نیاز دارد.

(status naturalis) نیست؛ در عوض، وضع طبیعی جایگاه جنگ است، که فقط مبتنی بر خصومت‌های آشکار نیست، بلکه تهدید ثابت و مداوم اینگونه خصومت‌ها را با خود به همراه دارد^۱. پس بایستی وضعیت صلح را برقرار کرد، زیرا تعلیق خصومت‌ها امنیت صلح را تأمین نمی‌کند، و بدون آن، این امنیت با پیمانی (پیمانی که فقط در یک موقعیت بی‌قانون پیش می‌آید)، که همسایه‌ای با همسایه دیگر می‌بندد تأمین می‌شود، همسایه دیگری که چنین امنیتی از وی درخواست می‌شود، می‌تواند اولی را به دشمنی تهدید کند^۲.

ماده نخست: قانون اساسی هر ملتی باید جمهوری باشد

یگانه قانون اساسی که از فکر یک قرارداد اصیل برمی‌آید، قانونی که همه قانون‌گذاری‌های برحق (rechtlich) یک ملت باید بر آن استوار باشند، قانون جمهوری است. زیرا با اصول آزادی اعضای یک جامعه (به عنوان افراد بشر) مطابقت دارد، در ثانی با اصول وابستگی هر فرد به یک منبع قانون‌گذاری تک و مشترک تطابق دارد و سوم اینکه، با قانون برابری همه آنان به عنوان شهروند منافاتی ندارد^۳. پس

۱. درک کانت از وضع طبیعی شبیه، شاید هم متأثر از، تلقی هابز (Hobbes) است. کانت می‌توانست اثر هابز با عنوان De Cive را خوانده باشد، اثری که در آن موضوع وضع طبیعت در فصل یکم، بخش دوازدهم، آمده است، یا ترجمه لاتینی Leviathan را که بحث مربوط به این موضوع در فصل سیزدهم، در چاپ اصلی انگلیسی آمده است.

۲. همه قبول دارند که کسی نباید به کنش‌های خصمانه علیه کسی دیگر دست بیاورد مگر آنکه آسیبی از فرد مذکور به وی رسیده باشد و این در صورتی کاملاً درست است که هر دو طرف در یک کشور (در سایه حکومت) قانون مدنی زندگی کنند. زیرا با ورود به جامعه مدنی، هر شخصی لازمه‌های امنیت را (در پرتو حاکمیتی که روی هر دوی آنها اعمال می‌شود) برای هر شخص دیگری تأمین می‌کند. با این همه، یک فرد بشری (یا کل یک قوم) که به تقرب در وضع طبیعی به سر می‌برد این امنیت را در حق من منکر می‌شود و به من به علت بودن در این وضع آسیب می‌رساند. اگرچه این آسیب رساندن به صورت فعال (Facto) نیست اما به خاطر بی‌قانون بودن (statu ingusto) وضع‌اش دائم تهدیدم می‌کند و من می‌توانم یا از او بخواهم که با من به جامعه قانون مدنی وارد شود یا از دور و بر من کنار برود. بنابراین، اصل موضوعه‌ای که ماده‌های زیرین همه بر آن نهاده‌اند این است: «همه آدمیانی که به طور متقابل می‌توانند بر هم تأثیر بگذارند، می‌بایست نوعی قانون اساسی مدنی را بپذیرند».

هر قانون اساسی درست، تا آنجا که به اشخاص پذیرنده آن برمی‌گردد، یکی از سه صورت زیرین را خواهد داشت:

یک. قانون اساسی مطابق با حقوق مدنی مردمان یک ملت.

دو. قانون اساسی مطابق با حقوق ملت‌ها در ارتباط با یکدیگر.

سه. قانون اساسی مطابق با حقوق جهان شهنوردی، چندان که افراد بشرو ملت‌ها در وضع متقابلاً موثری از مناسبات شهنوردی یک ملت جهانی مرکب از افراد بشر قرار گیرند.

این تقسیم‌بندی خودسرانه نیست، بلکه تقسیم‌بندی است که در ارتباط با فکر صلح پایدار لازم است. زیرا اگر حتی یکی از این ملت‌ها فقط نفوذی مادی (فیزیکی) بر یکی دیگر داشته باشد، هر دو در وضع طبیعی قرار خواهند گرفت و در نتیجه همراهیشان نوعی همراهی در وضعیت جنگی خواهد بود. نیت ما در این بحث این است که آنها را از این موقعیت رها کنیم.

۳. برحق بودن آزادی (که منطقی امری برونی است)، به شیوه‌ای که معمولاً به عنوان امتیازی که هر فرد از آن برخوردار است تا به هر کاری که می‌خواهد تا زمانی که بی‌عدالتی به دیگری نرسد دست بیاورد، تعریف می‌شود، نمی‌تواند تعریف شود. زیرا امتیاز چه معنایی دارد جز امکان کنش مادام که فرد خطایی مرتکب نشود. بنابراین، روشن شدن آن به این معنا است: آزادی امکان کنش هر فرد است تا زمانی که خطایی مرتکب نشود. آدمی فقط اگر خطا نکند، هیچ خطایی نمی‌کند (آدمی بنابراین ممکن است همان کاری را بکند که می‌خواهد). این بتقریب مکررگویی تهری از مضمون است. در عوض، آزادی برونی (برحق) را باید به شرح زیر روشن کرد: آزادی برونی امتیازی است در اطاعت نکردن از قانونی برونی مگر آنهایی که

تا جایی که به مسأله حق برمی گردد، جمهوری بنیاد اصیل همهٔ صور قوانین اساسی مدنی است. بنابراین یگانه مسأله‌ای که باقی می‌ماند این است: آیا همین جمهوری یگانه بنیاد برای صلح پایدار هم هست؟ حال علاوه بر خلوص خاستگاه جمهوری، خلوصی که سرچشمه‌اش در مفهوم محض حق نهفته است، این نکته را باید افزود که قانون اساسی نظام جمهوری زمینه را برای رسیدن به این نتیجهٔ مطلوب، صلح پایدار، فراهم می‌سازد. به این دلیل که اگر (به فرض این شکل از قانون اساسی که برقراری نظام جمهوری اجتناب‌ناپذیر است) رضایت شهروندان برای تعیین این موضوع که آیا جنگ باید باشد یا نه لازم است، طبیعی است که همین شهروندان تمامی مصائب جنگ را پیش از آنکه به خطر یک چنین بازی تن دهند، در نظر بگیرند. (از جمله این خطرها را: با تن خود به پیکار رفتن، با تکیه به منابع خود همهٔ هزینه‌های جنگ را پرداختن، ویرانی‌های حاصل از جنگ را با فداکاری خود ترمیم کردن و سرانجام توجه به اینکه پلیدی نهایی که می‌بایست خود صلح را بهتر کند، به دلیل جنگ‌های جدید و ثابت، نتواند درد حاصل از بدھکاری‌ها را فرونشاند). عجیب این است که در یک قانون اساسی غیرجمهوری، که نفوس یک کشور در قالب آن شهروند نیستند، آسان‌ترین چیز در جهان اعلام جنگ است. در این مورد، فرمانروا خودش از زمرهٔ شهروندان نیست، بلکه مالک ملت است و جنگ کاری به خورد و خوراک وی، شکار رفتن، جایگاه عیش و عشرت، جشن‌های درباری‌اش و مانند اینها ندارد. از این رو، او می‌تواند حتی به بی‌معناترین دلیل تصمیم به جنگ بگیرد چنان که گویی جنگ نوعی مشارکت در جشن و سرور است و او بوالهوسانه می‌تواند توجه جنگ‌افروزی خود را (چنان که شایستگی حکم می‌کند) به عهدهٔ

من توانستم به آنها رضایت بدهم. درست به همین شیوه، برای برون‌یابی (برحق) در یک ملت آن گونه نسبت مابین شهروندان است که به استناد آن هیچ شهروندی نمی‌تواند مقید به قانون باشد، مگر آن که همگان همزمان و به یک شیوه تابع آن باشند. (اصل برحق بودی وابستگی توضیحی لازم ندارد زیرا، خود به خود در مفهوم قانون اساسی سیاسی به طور کلی مستتر است). اعتبار این حقوق فطری که به صورت ضروری و فسخ‌ناشدنی به بشریت تعلق دارند، در پرتو این اصل که بشر مناسباتی برحق با ذات‌های برتر دارد تأیید می‌شود و حتی به سطحی بالاتر می‌رسد (اگر وی به آن ذات‌ها باور داشته باشد)، چرا که بشر از راه این اصول همانند، خود را چنان شهروند جهان ماورای احساس معرفی می‌کند. تا جایی که به آزادی من برمی‌گردد، من هیچ گونه تکلیفی حتی نسبت به قوانین الهی که فقط برای عقل شناختی‌اند ندارم. مگر تا جایی که خودم به آنها رضایت بدهم. (چون از راه قانون آزادی است که من در درجهٔ نخست قادرم مفهومی از خواست الهی را به طور عقلانی بیافرینم). ولی از منظر اصل برابری، حتی برترین باشندهٔ جهانی که می‌توانم به آن ببندیشم (فرضا یک آئنون) - منتهای استثنای خدا - دلیلی ندارد که از من فقط انتظار عبودیت داشته باشد (از من که وظیفه‌ام را در وضع خودم به عهده می‌گیرم، همچنان که آئنون وظیفه‌اش را در جایگاه خودش انجام می‌دهد) و بخواهد که حق فرمان‌دهی را به او واگذار کنم. این اصل برابری (عین اصل آزادی) در نسبت بشر با خدا اعتباری ندارد. زیرا خدا یگانه بودی است که از مفهوم وظیفه مستثنا است.

در باب حق برابری شهروندان به عنوان اتباع یک کشور، هر کسی می‌تواند موضوع مجاز بودن یک اشرافیت موروثی را با طرح این سوال که آیا مرتبه‌ای که یک شهروند را برتر از دیگری قرار می‌دهد و ملت هم تضمین‌اش کرده است، مرتبه‌ای مقدم بر شایستگی است، یا شایستگی باید مقدم بر مرتبه باشد، حل کند. حال، روشن است که اگر مرتبه با تولد بستگی داشته باشد، کاملاً نامشخص است که شایستگی (مهارت و فسادناپذیری در انجام وظیفه) هم با آن همراه خواهد بود. در نتیجه، این نوع ترتیبات موروثی تفاوتی با این ندارند که فرماندهی از راه عنایت شخصی به کسی داده شود که بکلی ناشایسته است. این چیزی است که خواست عمومی مردم هرگز نخواهد پذیرفت که در قرارداد آغازین وارد شود (قراردادی که اصل پایه‌ای هر گونه حق است). زیرا اشراف‌زاده، فقط به خاطر اشراف‌زادگی‌اش، شریف نیست. در باب شرافت وظیفه (مثل مرتبهٔ عالی قضاوت که هر کس باید با فضیلت شایستگی به دست آورد) باید بگوییم که در اینجا مرتبه به شخص تعلق ندارد. بلکه به وضعیتی که شخص از آن برخوردار است برمی‌گردد و این تجاوزی به اصل برابری نیست، زیرا هنگامی که شخص مورد نظر از پست خود کناره بگیرد، بدان می‌ماند که، از مرتبه‌اش نیز دست برداشته و دوباره مانند یکی از دیگر مردمان شده است.

سیاستمداران‌اش، که همراه آمادۀ پذیرش اینگونه تمرین‌ها هستند، بگذارد. آنچه در زیر می‌آید برای پیشگیری از اختلاط دو موضوع [مفاوت] (که اغلب اتفاق می‌افتد)، یکی قالب جمهوری خواهانۀ قانون اساسی و دیگری قالب دموکراتیک آن، ضرورت دارد: قالب‌های یک ملت (civitas) را می‌توان بر پایهٔ اشخاصی که بالاترین اقتدار سیاسی را دارند تحلیل کرد یا بر پایهٔ این که فرمانروای مردم، هر که می‌خواهد باشد، به چه شیوه‌ای بر آنان حکومت می‌کند. مورد نخست قالب حاکمیت (Beherrschung) یا (forma imperii) نامیده می‌شود که فقط سه نوع از آن ممکن است بویژه در جایی که یک یا چند تن با هم و یا همهٔ مردمی که جامعهٔ مدنی را می‌سازند قدرت حاکمیت را در دست دارند (خودکامگی، حکومت اشرافیت، دموکراسی، قدرت یک خودکامه، قدرت اشرافیت و قدرت مردم). مورد دوم قالب حکومت (forma regiminis) است یعنی بیانگر راهی است که یک ملت از طریق آن بر اساس قانون اساسی‌اش (سند همگان خواسته‌ای که بر پایهٔ آن گروهی از افراد تبدیل به مردم یک کشور می‌شوند) اقتدار خود را اعمال می‌کند. از این بابت، حکومت جمهوری یا استبدادی است. جمهوری خواهی بیانگر آن اصل سیاسی است که بر اساس آن قدرت اجرایی (یعنی حکومت) از قدرت قانون‌گذاری جدا است. در استبداد، فرمانروا قوانینی را که ساختهٔ خود او است، مستقلاً اجرا می‌کند؛ در این گونه نظام سیاسی، فرمانروایان خواست مردم را به تملک خود درمی‌آورند و با آن چنان رفتار می‌کنند که گویی خواست خصوصی خود آنها است. در بین سه قالب حکومت، دموکراسی در معنای خاص کلمه، به ضرورت نوعی استبداد است. زیرا قدرت اجرایی را بر پا می‌کند که در آن همهٔ شهروندان در باب و در صورت لزوم بر ضد یک شخص (که بنابراین رضایت نمی‌دهد)، تصمیم می‌گیرند؛ در نتیجه، همه، که به طور کامل همه هم نیست، تصمیم می‌گیرند؛ چندان که خواست عمومی با نفس خود و با آزادی در تناقض است.

هر قالب از حکومت که بر اساس نمایندگی نیست در معنای درست کلمه بدون قالب است زیرا یک شخص نمی‌تواند در یک زمان قانون‌گذار و مجری خواست خود باشد (چون مانند این است که، در یک قیاس یک قضیهٔ کلی هم حکم مقدمهٔ کبری را داشته باشد و هم در آن واحد در بردارندهٔ مورد خاص زیر آن در مقدمهٔ صغری). با وجود آنکه دو قالب دیگر قانون اساسی سیاسی همواره جایی برای قالب دموکراتیک حکومت باز می‌گذارند، ناقص هستند، اما ممکن است قالبی از حکومت را بپذیرند که با روح یک نظام مبتنی بر نمایندگی سازگار است؛ همچنان که فردریش دوم^۱ گفت: «من برترین نوکر ملت‌ام». نظام دموکراتیک این را ناممکن می‌سازد، چون هر فرد می‌خواهد فرمانروا باشد. بنابراین می‌توان گفت که هر قدر تعداد اشخاصی که قدرت ملت را اعمال می‌کنند (یعنی تعداد قدرتمداران) کمتر باشد، مضمون نمایندگی‌شان بیشتر نمودار امکان جمهوریت است و قانون اساسی سیاسی است که این امکان را نزدیک‌تر می‌کند و بنابراین، قانون اساسی می‌تواند امید داشته باشد که از راه اصلاحات تدریجی سرانجام به جمهوری تبدیل شود. به همین دلیل، رسیدن به این مرتبه که دربرگیرندهٔ یک قانون اساسی درست و عادلانه است، در یک حکومت اشرافی دشوارتر از نظام پادشاهی است و تنها امکان برای رسیدن به آن در یک دموکراسی انقلابی خشونت‌بار است. با اینهمه، مردم به طور غیرقابل قیاسی

بیشتر نگران قالب حکومت اند تا نگران قالب قانون اساسی (هر چند که عمده کار تابع این عامل است که قالب قانون اساسی تا چه درجه‌ای به سود هدف‌های حکومت است). ولی، اگر قالب حکومت با مفهوم حق همبسته باشد، می‌بایست نظام مبتنی بر نمایندگی را دربرگیرد؛ نظامی که فقط در یک قالب جمهوری خواهانه حکومت امکان‌پذیر است و بدون آن (صرف نظر از اینکه قانون اساسی چگونه می‌تواند باشد)، حکومت مستبد و زورگو خواهد بود. هیچ کدام از به اصطلاح جمهوری‌های دوران باستان به این امر آگاه نبودند در نتیجه، به نحو اجتناب‌ناپذیری به استبداد تبدیل شدند؛ این امر، هنوز در حکمرانی یک شخص تحمل‌پذیرتر از دیگر قالب‌های حکومت است.

ماده دوم: حق ملت‌ها باید مبتنی بر فدراسیونی از کشورهای آزاد باشد

مردمان، چنان که ملت‌ها می‌توانند همچون افراد مستقلی نگریسته شوند که چون در وضعیت طبیعی (یعنی مستقل از قوانین بیرونی) تنگاتنگ هم بسر می‌برند به یکدیگر آسیب می‌رسانند. هر ملت، در جست و جوی امنیت خویش، می‌تواند و باید بخواهد که با دیگران وارد قراردادی مشابه قرارداد مدنی شوند که حقوق هر یک را تضمین کند. آنچه با اجرای چنین قراردادی پدید می‌آید فدراسیونی از ملت‌ها است که نباید آن را ملتی ساخته شده از ملت‌های دیگر تصور کرد. چنین تصویری، متناقض خواهد بود زیرا در هر ملتی نسبتی میان حاکم (ruler) که قانون‌گذار (legislator) است و تابع (آنهایی که اطاعت می‌کنند، مردم) وجود دارد؛ با وجود این، چندین ملت در قالب یک ملت واحد ممکن است فقط ملتی واحد بسازد، که با فرض ما متناقض باشد (چون ما در اینجا حقوق ملت‌ها را نسبت به هم می‌سنجیم، نه اینکه همه آنها را در ملتی واحد ذوب کنیم).

درست مثل اینکه با تحقیری عمیق به دلبستگی وحشیان به آزادی بی‌قانون‌شان می‌نگریم - که جنگ و درگیری بی‌پایان را به رفتن زیر بار محدودیت‌های قانونی که خودشان وضع‌کننده‌اش باشند، ترجیح می‌دهند در نتیجه آزادی دیوانه‌وار را برتر از آزادی عقلانی می‌دانند؛ و اگرچه آن را نوعی انحطاط وحشیانه، سخت، و حیوانی بشریت بشماریم، به همین قیاس باید بیندیشیم که مردمان متمدن (هر کدام یگانه با یک ملت) باید تا آنجا که امکان دارد هرچه سریع‌تر بشتابند تا به همین سان از یک وضعیت لاقیدی بگریزند. اما در مقابل، هر ملت همایونی‌اش را (چون صحبت از همایونی یک مردم پوچ و بی‌معناست) در این می‌بیند که تابع هیچ محدودیت قانونی بیرونی نباشد، و افتخار فرمانروایش را در این می‌داند که بتواند بدون به خطر انداختن خود، فرماندهی هزاران تن را که خود را فدای موضوعی که به آنان مربوط نیست می‌کند، به عهده بگیرد.^۱ نخستین تفاوت میان اروپایی‌ها و وحشیان آمریکا این است که در حالی که بسیاری از قبائل این وحشیان به کلی توسط دشمنان‌شان بلعیده شده‌اند، ولی اروپاییان می‌دانند چگونه از آن گروه‌هایی از وحشیان که بر آنها مسلط شده‌اند، به جای خوردن و بلعیدنشان، استفاده بهتری بکنند: بر تعداد اتباع خود می‌افزایند و بنابراین، کمیت ابزارهایی را که در دست دارند را بالا می‌برند تا حتی بتوانند جنگ‌های وسیع‌تری را به راه بیندازند.

۱. همین‌گونه بود که یک شهریار بلغاری به یک امپراتور یونانی که با مهربانی به وی پیشنهاد می‌کرد که تعارض میان خود را با دولت ختم کند، پاسخ داد «آهن‌گری که انبر دارد از دست‌هایش برای گرفتن آهن سرخ‌شده استفاده نمی‌کند».

با توجه به فسادپذیری سرشت بشر، که امری روشن است و می‌تواند با یک نگاه سریع به مناسبات آزاد موجود میان ملت‌ها (که البته محدودیت‌های حکومتی در جوامع مدنی مبتنی بر حکومت قانون عمیقاً پوشیده‌اش نگاه داشته است) روشن‌تر شود، جای تعجب است که واژه حق، به عنوان واژه‌ای فضل‌فروشانه، به طور کامل از مبحث سیاست‌های جنگی کنار گذاشته نشده است و یا چرا، هیچ ملتی آشکارا این جرات را به خود نداده است که اعلام کند باید این واژه را کنار گذاشت. زیرا در حالی که هوگو گروسیوس (Hugo Grotius)، پوفندورف (Pufendorf)، واتل (Vattel)^۱ و دیگران که در کارهای فلسفی و دیپلماتیک‌شان قواعدی بیان شده که کمترین تأثیر قانونی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند (چون ملت‌ها زیر سایه محدودیت‌های بیرونی مشترک قرار ندارند) ولی همواره محترمانه مورد مثال قرار می‌گیرند تا توجیهی برای یک جنگ تجاوزکارانه ارائه شود (بنابراین، قواعد ارائه‌شده‌شان فقط دلخوشی‌هایی است که مورد بی‌اعتنائی‌اند)، هیچ مثالی نمی‌توان ارائه داد که ملتی قصد خود را (برای جنگ) بر مبنای استدلال‌های چنین چهره‌های مهمی، پیشاپیش اعلام کرده باشند. با این وجود، بزرگداشتی ارزشی که هر ملتی (حداقل در سخن) برای مفهوم حق قائل است، ثابت می‌کند که در وجود بشر نگره اخلاقی بزرگ‌تر، هرچند در حال حاضر خفته، برای مهار اصل بدی در خودش وجود دارد؛ اصلی که بشر نمی‌تواند منکر آن شود و یا امیدوار باشد که دیگران آن را مهار خواهند کرد. چون در غیر این صورت، واژه حق از زبان آن ملت‌هایی که می‌خواهند با یکدیگر بجنگند نخواهد افتاد، مگر به قصد شوخی و مسخرگی مثل حرفی که گالیک (Gallic) شهریار گفت: «طبیعت به قوی این امتیاز را بخشیده است که ضعیف را به اطاعت وادارد».

ملت‌ها حق خود را فقط با برپاکردن جنگ پیش می‌برند ولی نه در برابر یک دادگاه مستقل اما جنگ و نتیجه مطلوب آن، پیروزی، نمی‌تواند تعیین‌کننده حق باشد و با وجود این که یک معاهده صلح می‌تواند نقطه پایانی بر برخی جنگ‌های خاص بگذارد، اما نمی‌تواند به وضعیت جنگی پایان بدهد (یعنی گرایش همیشگی برای یافتن بهانه‌ای جدید برای یک جنگ تازه). کسی هم قادر نیست آنچه را که در باب حقوق طبیعی افراد بشر در وضع بی‌قانونی می‌توان گفت، به این معنا که «این افراد باید از این وضع دست بردارند»، درباره ملت‌ها و در باب حقوق‌شان به زبان آورد. (زیرا، به عنوان ملت، دیگر از ساخت قانونی درونی خویش برخوردار هستند و بنابراین به این حد از بلوغ رسیده‌اند که خود را تابع ساخت قانونی دیگری کنند که موضوع مفهوم کسی دیگر از حق است). با این همه، عقل از فراز تخت قدرت قانون‌گذاری اخلاقی‌اش، جنگ را به عنوان وسیله‌ای برای تعیین کردن حق مطلقاً محکوم می‌کند و جست و جوی وضع صلح را از باب وظیفه‌ای بی‌چون و چرا می‌شمرد. ولی صلح، بدون وجود قراردادی مابین ملت‌ها نه آغاز می‌شود و نه تضمینی برای ادامه‌اش دارد. بنابراین، مجمعی از نوع خاص که ما می‌توانیم مجمع صلح (Foedus pacificum) بنامیم‌اش، باید برقرار شود که متمایز از معاهده صلح (pactum pacis) خواهد بود زیرا معاهده صلح بیشتر برای متوقف کردن جنگ است، در حالی که مجمع مورد بحث در پی آن است که همه جنگ‌ها برای همیشه پایان یابند. این مجمع در جست و جوی

1. H. Grotius (1583-1645), De jure belli et pacis, 1625.

Samuel von Pufendorf (1632-1694), De jure naturae et gentium, 1672.

Emer de Vattel (1714-1767), Le droit des gens, 1758.

کسب هیچ قدرتی از نوع آنچه ملت‌ها از آن برخوردار هستند نیست، بلکه فقط می‌خواهد وجود و امنیت آزادی هر ملت و دیگر ملت‌های هم‌پیمان در مجمع را تضمین کند بدون آنکه ملت‌ها مجبور باشند (مثل افراد بشر در وضع طبیعی) خود را تابع قوانین مدنی و محدودیت‌های ناشی از آنها کنند. می‌توان نشان داد که این فکرت از فدرالیسم احتمالا قادر است همه ملت‌ها را دربرگیرد و همه را به سوی صلح پایدار رهنمون شود. زیرا اگر بخت فرخنده مددکار این امر شود که مردمی قدرتمند و روشنی یافته بتوانند در قالب جمهوریت قرار گیرند (جمهوریتی که به طبع خویش متمایل به جست و جوی صلح ابدی است)، در مقامی خواهند بود که نقطه‌ای کانونی برای باهمبودی فدرال مابین دیگر ملت‌ها ارائه دهند که آنها نیز بدان خواهند پیوست که وضع صلح بین ملت‌ها را که در توافق با فکرت حق ملت‌ها است تضمین کنند. چنین فدراسیونی، از خلال همبودی‌های متعددی از این قسم، بیش از پیش گسترش خواهد یافت. این که ملتی بگوید «جنگی میان ما نخواهد بود، چون ما می‌خواهیم از خود یک ملت بسازیم، یعنی خود را در زیر سایه یک قوه قانون‌گذاری، یک قوه اجرایی و یک قوه قضائی قرار دهیم که تعارض‌های ما را به نحوی صلح‌آمیز حل کند»، قابل فهم است. ولی هنگامی که یک ملت می‌گوید «هیچ جنگی میان من و ملتی دیگر نباید باشد، هر چند که من هیچ قوه قانون‌گذاری اعلائی را نمی‌شناسم که حقوق من و ملت دیگر را تضمین کند»، در این صورت اگر جانشینی هم برای اتحاد در یک جامعه مدنی، که همان فدراسیون آزاد باشد، وجود ندارد، مطلقاً نمی‌توان فهمید که بنیان لازم برای اینکه من حقوق‌ام را بدان بسپرم چیست. چنین فدراسیونی الزاما با مفهوم حق ملت‌ها پیوندی عقلانی دارد؛ اگر دست کم مفهوم حق ملت‌ها از معنایی برخوردار باشد.

مفهوم حق ملت‌ها به عنوان حق رفتن به جنگ بی‌معناست (چون اگر چنین باشد به معنای حق تعیین کردن حق نه برپایه قوانین مستقل و جهان‌شمول معتبر که آزادی هر کسی را محدود می‌سازد، بلکه به معنای اندرزی یک‌سویه که زور پشت آن است خواهد بود. در نتیجه، مفهوم حق ملت‌ها باید چنین فهمیده شود: حقی است که به درستی در خدمت آن دسته از افراد بشر قرار گرفته است که آمادگی با هم درگیر شدن و نابود کردن یکدیگر را دارند. در نتیجه، صلح پایدار را در گورستانی که همه دهشت‌های خشونت با مرتکبان‌اش در آن خوابیده‌اند باید جستجو کرد. این دلیل مطرح می‌شود: ملت‌هایی هستند که هیچ راه دیگری برای خروج از وضعیت بی‌قانونی که فقط بر جنگ استوار است، ندارند مگر اینکه از آزادی بی‌قانون در حالت توحش خود دست بردارند و تسلیم شوند درست مانند یک فرد مستقل که چنین می‌کند و با همساز کردن خود با محدودیت‌های قانون مشترک، موفق به برقراری ملتی از جمع مردمان (civitas gentium) می‌شود که (با رشد پیوسته) سرانجام دربرگیرنده مردم روی زمین خواهد بود. ولی آنها نخواهند خواست که چنین کنند زیرا این راه حل با فکرت‌شان از حق ملت‌ها نمی‌خواند در واقع، آنها چیزی را در فرضیه رد می‌کنند که در نهاد خود حقیقت دارد. باری (اگر قرار نیست که همه چیزاز دست برود) به جای ایده مثبت وجود یک جمهوری جهانی، این‌گونه ملت‌ها فقط جانشین منفی یک فدراسیون دوام‌آور و همواره گسترش‌یابنده‌ای را در نظر می‌گیرند که از جنگ جلوگیری می‌کند و همچنین به گرایش به آن، تمایل خصمانه‌ای که قانون را به مبارزه می‌طلبد لگام می‌زند، هرچند که خطر ثابت رها شدن این گرایش همواره وجود خواهد داشت. به قول ویرژیل

«Furor impius intus-fremis horidis ore cruento»^۱.

ماده سوم: حق جهان‌وطنی باید به شرایط مهمان‌نوازی جهان‌شمول محدود شود

در راستای مقالات پیشین، موضوع بررسی ما در اینجا، انسان‌دوستی نیست بلکه بررسی حق است در این زمینه، مهمان‌نوازی به معنای حق یک بیگانه است که به هنگام ورودش به کشوری دیگر، بسان یک دشمن با وی رفتار نشود. می‌توان مانع ورودش شد، بدون اینکه به خود وی آسیب برسد؛ ولی مادامی که وی رفتاری صلح‌آمیز دارد، نمی‌شود با او به مثابه دشمن رفتار کرد. شاید او خواهان این حق باشد که به عنوان یک دیدار‌کننده دائمی تلقی شود (که مستلزم یک موافقت خاص نوع‌دوستانه است تا وی برای مدتی معین، از زمره ساکنان جاری شمرده شود) با این حال، حق دیدار و حق باهم بودن به همه تعلق دارد. چرا که همه افراد بشر از مالکیت مشترک سطح زمین برخوردار هستند؛ زمین یک کره است و افراد بشر تا بی‌نهایت نمی‌توانند در آن پراکنده شوند، بلکه می‌بایست سرانجام زیستن تنگاتنگ در کنار هم را تحمل کنند؛ زیرا اگر موضوع را از سر آغاز آن در نظر بگیریم، هیچ کس حقی بیش از دیگران بر هیچ بخشی از زمین ندارد. بخش‌های سکونت‌ناپذیر در سطح از زمین - دریاها و بیابان‌ها - اجتماعات بشری را از یکدیگر جدا می‌کنند. و کشتی‌ها و شترها (که کشتی‌های بیابان‌اند)، نزدیک شدن افراد به یکدیگر را از خلال مناطقی که در تصرف کسی نیست ممکن می‌سازند. و این حق داشتن جایی در سطح زمین که ملک مشترک کلیه افراد بشر است، امکان داد و ستد را به وجود می‌آورد. نامهمان‌نوازی بندرنشینان (مثلاً در سواحل که در وضعیت توحش به سر می‌برند) که با دزدیدن کشتی‌ها در بخش‌هایی از دریاهاى مجاور و برده کردن ملاحانی که کشتی‌شان غرق می‌شود یا در ساحل به گل می‌نشینند بروز می‌کند، یا نامهمان‌نوازی ساکنان بیابان‌ها (مثل بودوئن‌های عربستان) که دائم در دور و بر خود به دنبال چادرنشینانی می‌گردند که گویی به آنها حقی برای چپاول کردنشان می‌دهند، همه مغایر با حق طبیعی‌اند. گرچه حتی مورد دوم - حق مهمان‌نوازی - امتیاز ورود به بیگانگان را گسترش می‌دهد (البته تا جایی که این گونه برخورد به گسترش داد و ستد با ساکنان بومی کمک کند). از این راه، بخش‌های دوردست جهان می‌توانند با هم مناسباتی صلح‌آمیز برقرار کنند که احتمال دارد به موضوع قانون عمومی تبدیل شوند و نژاد بشری بتواند بتدریج نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شود تا سرانجام به ساختاری جهان‌وطنی دست یابد. این را با رفتار نامهمان‌نواز ملت‌های متمدن در بخشی از جهان که ما زندگی می‌کنیم، به ویژه

۱. «در درون، خشم خداانشناس، نشسته روی سلاح‌های ترسناک، دست‌ها در پشت سر با صدها گره فولادین بسته و با دهان پرخون می‌لرزد.» Vergil, Aeneid 1, 294-96. (ترجمه به فارسی از ترجمه انگلیسی Lind)

۲. بعد از جنگی که با انعقاد صلح پایان می‌یابد، بجای است که مردم، پس از برپا کردن جشن شکرگزاری، یک روز را نیز روزه قفاره بگیرند که به نام ملت از خدا بخواهند که به خاطر گناه بزرگی که نژاد بشر در نشان دادن عجز در انعقاد قراردادی قانونمند در رابطه‌اش با دیگر مردمان مرتکب می‌شود و بدین‌سان، به علت غروری که از استقلال خود دارد، کاربرد وسائل وحشیانه جنگ را ترجیح می‌دهد (جنگی که با آن نمی‌تواند آنچه را که دنبال آن است، یعنی حقوق هر ملت خاص، برای خود تضمین کند) آنان را ببخشد. جشن‌های شکرگزاری برای پیروزی‌های به دست آمده در جنگ، سروهایی که (به شیوه اسرائیلی) خطاب به خدای خدایان خوانده می‌شوند، نمی‌توانند همچنان در تضاد بزرگتر با فکر پدر آسمانی بشر، تاب بیاورند. زیرا علاوه بر نشان دادن بی‌اعتنائی به راهی که مردمان از طریق آن حق مقابل خود را می‌جویند (راهی که به اندازه کافی تلخ و غم‌انگیز است)، با این کار عملاً از اینکه تعدادی از افراد بشر را نبود کرده‌اند ابراز شادی و خوشحالی می‌کنند.

ملت‌های متخصص در بازرگانی مقایسه کنید: بی‌عدالتی که این ملت‌ها نسبت به سرزمین‌ها و مردمان بیگانه از خود نشان می‌دهند (رفتاری که بدان می‌ماند که آن سرزمین‌ها و مردمان را فتح کرده باشند)، وحشتناک است. پس از آنکه آمریکا کشف شد، سرزمین‌های سیاه‌پوستان، جزایر ادویه، کاپ (Cape)، و مانند اینها، به عنوان سرزمین‌هایی که به هیچ کس تعلق ندارند - چون ساکنان آنها اصلاً به حساب نمی‌آمدند - در نظر گرفته شدند. سربازان خارجی به هند شرقی برده شدند به بهانهٔ مثلاً برقراری مناسبات اقتصادی، و با وجود این سربازان، مطیع کردن بومیان شروع شد؛ همراه با برانگیختن ملت‌های گوناگون به جنگ با یکدیگر، قحطی، شورش، خیانت و انبوهی از شرارت و بدی‌هایی که نژاد بشر ممکن است به آنها دچار گردد.

چین^۱ و ژاپن (Nippon) که تجاری از این مهمان‌های [ناخوانده] داشتند، با رفتاری عاقلانه، تماس با آنها را محدود کردند. چین فقط به تماس با افراد یک ملت اروپایی، هلند، را اجازه داد. البته، همین هلندی‌ها را چنان که گویی زندانی‌اند، از همبودی با مردم بومی برحذر داشت. بدترین (یا از چشم‌انداز داوری اخلاقی، بهترین) نتیجهٔ همهٔ اینها این است: چنین خشونت‌هایی به هیچ وجه به نفع این کمپانی‌ها نیست و همهٔ آنها در جایگاهی نزدیک به ورشکستگی قرار گرفته‌اند. جزیرهٔ شکر، این پایگاه خشن‌ترین و زیرکانه‌ترین برده‌داری، سودی حقیقی عاید نمی‌کند، بلکه فقط به هدف نامستقیم و غیرسودمند تربیت ملاحان برای کشتی‌های جنگی از آن استفاده می‌شود که در عوض به دنبال کردن جنگ‌ها در اروپا کمک می‌کنند. این عملکرد قدرتی‌هایی است که ارتکاب بی‌عدالتی برای‌شان به سادگی آب خوردن است و در پارسائی به خود می‌بالند چون، در موضوع ارتودوکسی دل‌شان می‌خواهد با برگزیدگان همسر باشند.

با توجه به اشتراکات (محدودتر یا گسترده‌تری) که در بین مردمان روی زمین غلبه کرده، تجاوز از حق در یک جای جهان، در همه جای آن احساس می‌شود؛ نتیجه این است که فکر حق جهان‌وطنی، تصویری خیالی و اغراق‌آمیز نیست، بلکه بیشتر در حکم تغییری در قانون نانوشتهٔ ملی و بین‌المللی حقوقی است که به طور کلی برای حقوق عمومی افراد بشر ضرورت دارد. تنها چنین تغییری است که به ما اجازه می‌دهد تا با این اندیشه به خود ببالیم که در حال پیشرفت دائم به سوی صلح ابدی هستیم.

تکملهٔ اول: در باب تضمین صلح ابدی

صلح پایدار با هیچ چیزی کمتر از آنکه هنرمند سازنده‌اش، طبیعت (natura daedala rerum)^۲، که فرآیند مکانیکی سازندهٔ مقصودمند (Zweckmässigkeit) آن است^۳ و آشکارا عیان می‌سازد نیست.

۱. کانت در اینجا زیرنویس مفصلی با ارجاع به منابع کهن می‌آورد که از نام چین، رابطهٔ چین و تبت و اینکه نام‌های چین در ادوار تاریخی گذشته با باورهای مذهبی آمیخته بوده است، سخن می‌گوید. در پایان زیرنویس اش می‌گوید: «اروپاییان رابطهٔ تجاری خود با چین را پیش از رابطه‌شان با هندوستان برقرار کرده‌اند». (مترجم فارسی)

۲. «هر نیازی جاری در آغوش زمین و طبیعت جادویی»: Lucretius, The Nature of Things, V, 233-4. (ترجمه به فارسی از ترجمه انگلیسی Copley)

۳. اصطلاحات Zweckmässigkeit و Zweckmässigkeit برای همهٔ مترجمان آثار کانت مشکل‌ساز بوده‌اند. من برای ترجمهٔ

طبیعتی که از این راه، برقراری هماهنگی در بین افراد بشر در عین اختلافشان، حتی برخلاف اراده‌شان، میسر می‌سازد. اگر ما این طرح را چنان اجباری برآمده از یکی از علت‌هایش که قوانین عملکرد آن بر ما نامکشوف است بنگریم، آن را تقدیر می‌نامیم. در حالی که اگر در باب مقصودمندی طبیعت در جریان رویدادهای جهان تامل کنیم و آن را در حکم حکمتی بدانیم که در زیر علتی برتر نهفته است، علتی که نژاد بشری را به سوی هدف‌های خودش رهنمون می‌شود و جریان جهان را از پیش تعیین می‌کند، در این صورت نام آن از نظر ما همانا پروردگار است.^۱ در حال حاضر، ما شناختی روشن‌تر از

انگلیسی اول خود از واژه «end» استفاده کرده‌ام. هر چند که برخی اوقات واژه «goal» را نیز به کار برده‌ام. منظور از هر دوی این واژه‌ها نتیجه‌ای است که شخص می‌خواهد با پذیرش یک طرح خاص و دنبال کردن مسیر خاص کشش به آن برسد و همین در قلب استفاده کانت از واژه‌های مورد بحث قرار دارد. برای واژه دوم از «purposiveness» استفاده کرده‌ام که در واقع مترادف سنتی نزدیک به منظور کانت است. تنها مشکلی که باقی می‌ماند این است که مترادف‌های انگلیسی مورد نظر من در برابر دو اصطلاح آلمانی رابطه‌ی شکلی نسبت زبان‌شناختی موجود میان آنها را بیان نمی‌کند. ولی من راه دیگری نمی‌بینم که منظور اخیر را بر آورد و معنای صحیح انگلیسی را هم نگاه دارد و مهم همین معنای انگلیسی است.

۱. در مکانیسم طبیعت که بشر (به عنوان موجودی حساس) بدان تعلق دارد، صورت یا قالبی در کار است که برای موجودیت‌اش از اهمیت بنیادین برخوردار است. صورت یا قالبی که درک آن برای ما ممکن نیست مگر در حدی که بیانگر زیرنهفتی از مقصود آفریدگاری از پیش تعیین‌کننده از جهان باشد. ما این از پیش تعیین‌کنندگی (الاهی) را به طور کلی پروردگار می‌نامیم؛ باری، از آنجا که این کار در سرآغاز جهان انجام گرفته است، آن را به گفته‌ی اوگوستین «شرایط پروردگار» کافی است که فرمان دهد، تا آنها همواره اطاعت کنند. پروردگار زمینه‌ساز می‌نامیم و از آنجا که مقصودمندی جریان طبیعت از خلال قوانین جهان‌شمول برقرار است، آن را پروردگار حاکم، و از نظر اینکه این جریان به مقاصدی ویژه می‌انجامد که افراد بشر نمی‌توانند از پیش ببینند بلکه فقط می‌توانند به قیاس نتایج‌اش را دریابند، پروردگار راهنما می‌نامیم. سرانجام، از آنجا که رویدادهای خاص را چون مقاصد الهی در نظر می‌گیریم، دیگر نه از پروردگار بلکه از مشیت سخن می‌گوییم. با این همه، اگر افراد بشر خود را قابل این بدانند که این مشیت‌ها را انسان که هستند تشخیص دهند، باید گفت که این نوعی ادعای جنون‌آمیز است (چون در عمل این مشیت‌ها در حکم معجزه‌هایی‌اند، حتی اگر رویدادها از این طریق توصیف نشده باشند). صرف نظر از اینکه زبان به کار رفته در باب این امر تا چه حد پارسایانه و از سر بندگی باشد، نتیجه‌گیری به قیاس از رویدادی تک به وجود نوعی اصل به عنوان علت فاعله آن، کاری پوچ و از سر خودستایی خواهد بود (چرا که این رویداد چون یک مقصود تلقی شده نه بتقریب چون نتیجه‌ی طبیعی و مکانیکی مقصودی دیگر که به کلی بر ما ناشناخته است). به همین طریق، کاربرد تمایز میان پروردگار جهان‌شمول و خاص (که به صورت مادی در نظر گرفته شده به اشیای جهان توجه‌ناپذیر و تناقض‌گویی با خویش است (مثل وقتی که کسی ادعا کند که طبیعت نگران حفظ انواع است در حالی که افراد را به اقبال خودشان وا می‌نهد). چون دیدگاه کسی که می‌گوید پروردگار در حد جهان‌شمول مطرح است این است که هیچ چیز تکی مطرح نیست. احتمالاً با گفتن این سخن مقصود آن است که میان راهی که پروردگار (از منظر صورت امر) از آن راه مقاصد خود را عملی می‌کند، یعنی [شیوه] عادی (مثل مردن و زندگی از سر گرفتن هر ساله طبیعت در توافق با تغییر فصول) از یک سو، و شیوه‌های خارق‌العاده (مثل برده شدن درختان توسط جریان‌های اقیانوس به سواحل یخ‌بسته که امکان رویش و رشد آنها را ندارند، چندان که نیازهای بومیان آن سواحل را تامین کند، از سوی دیگر فرق گذاشته شود. اینجا، گرچه ما از عهده‌ی تشریح علت‌های فیزیکی و مکانیکی این نمودها برای خودمان به سختی برمی‌آییم (یعنی این امر واقع را که کناره‌های منابع رودخانه‌ها در سرزمین‌های معتدل پوشیده از درختانی‌اند که در رودخانه‌ها می‌افتند و با جریان گلف ستریم به بیرون کشیده می‌شوند)، اما، علت الهیاتی‌اش را هم نباید نادیده بگیریم، علتی که بیانگر مراقبت حکمت حاکم بر طبیعت است. تنها مفهوم سکولاستیکی مشارکت یک نیروی خدایی در این امر یا رقابت آن [با ما] در هر یک از آثار تجربه شده در جهان حس، باید کنار گذاشته شود. نخست اینکه دیدگاه سکولاستیکی می‌کوشد انواع چیزهای ناهمانند را به هم ربط دهد (مثل جفت‌گیری سگ و مادیان) «شیر دال ممکن است دیگر با مادیان جفت شود»؛ Vergil, Eclogues, VII, 27. (ترجمه به فارسی از ترجمه انگلیسی Lewis)، و این نوعی تناقض با خود است که می‌خواهد به اینجا بکشد که آنچه خودش بکلی علت فاعله هر تغییری در جهان است، در جریان امور جهان متوجه [نقصی] در کار خداوندگاری از پیش تعیین‌کننده‌اش می‌شود و در صدد اصلاح آن برمی‌آید (یعنی این معنا در دید مورد بحث مستتر است که پروردگار می‌بایست در سرآغاز نقصی در کارش بوده باشد). به عنوان مثال، گفتن اینکه پزشک بیمار را پس از خدا معالجه کرده، نوعی تناقض با خود است.

این طرح‌های پیچیده در طبیعت نداریم و وجود فعلی‌شان را هم با استدلال و قیاس از آن نمی‌توانیم نتیجه بگیریم، ولی (مثل همهٔ مناسباتی که میان صوراشیاء و هدف آنها به طور کلی وجود دارد)، می‌توانیم و باید آنها را به موضوع‌هایی که فقط در اندیشه [hinzudenken] هستند نسبت دهیم؛ به این معنا که درک امکان آنها را بر پایهٔ قیاس با فعالیت‌های تولیدی بشر [Kunsthand] در نظر بگیریم. نسبت اشیاء و تناسب آنها با هدف‌هایی که عقل خودش برای ما طرح‌ریزی می‌کند (نهایت اخلاقی) از دیدگاهی نظرورزان می‌تواند چون یک فکر [Idee] متعال عرضه شود، ولی از دیدگاه عملی (به عنوان مثال، در نسبت با مفهوم ما از وظیفه در رابطه با صلح ابدی) چونان فکری جزئی می‌نماید و دقیقاً همینجا است که واقعیت‌اش اثبات می‌شود. هنگامی که، مانند همین جستار، بحث ما به کلی نظری است (و نه مذهبی) برای عقل بشری مناسب‌تر است که از اصطلاح طبیعت استفاده کند (زیرا در تفکر بر روی مناسبات موجود میان معلول‌ها و علت‌های‌شان، عقل بشری می‌بایست در چهارچوب حد و مرزهای ممکن تجربه باقی بماند)؛ اصطلاح طبیعت کم‌داعیه‌تر از این اصطلاح پرتین است که پروردگاری هست که ما می‌توانیم از او شناختی آگاهانه داشته باشیم، و سوار بر آن شناخت، با بال‌هایی چونان بال‌های ایکاروس [از شخصیت‌های اساطیری یونان] به پرواز درآیم تا به رازهای برخی نیات دست‌نیافتنی نزدیک‌تر شویم. پیش از آنکه این‌گونه تضمین [صلح ابدی] را دقیق‌تر تعریف کنیم، باید وضعی را که طبیعت بازیگران‌اش را در آن در صحنهٔ وسیع خود قرار داده است بررسی کنیم، صحنه‌ای که در نهایت و به ضرورت صلح آنها را تأمین می‌کند؛ آن‌گاه خواهیم دید که طبیعت چگونه این صلح را تضمین می‌کند. طبیعت ترتیب این تدارک خود را بدین‌سان می‌دهد: (۱) طبیعت این مراقبت را کرده است تا افراد بشر بتوانند در همهٔ مناطق جهان زندگی کنند. (۲) از خلال جنگ آنان را به هر سویی سوق داده است؛ حتی به

در مورد اینکه علت یگانه مطلوب و خوش‌آیند نیست، یک علت تنها کافیت. باید گفت خدا پزشک و همهٔ داروهایش را می‌آفریند، و اگر ما می‌خواهیم آفت‌د عقب برویم که به بالاترین مرتبهٔ علت سرآغازین برسیم که از نظر تئوریک قابل تصور نیست کانت اینجا و در آنچه به دنبال می‌آید بحث را به تمایزی که خودش میان امر نظری جزئی و چشم‌انداز اخلاقی عملی قائل است می‌کشد. چشم‌انداز نظری جزئی همان است که ما موجودات محدود می‌توانیم به نحو شایسته‌ای بگوییم که معرفتی از چیزها داریم. اینگونه معرفت متضمن حس و عنصر مفهومی هر دو است. بدون هر دو، چنان که کانت در نقد عقل محض می‌گوید، آنچه ما برآیند فکر کنیم که نوعی معرفت علمی قابل اثبات است، امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر، برای مخلوقات چون ما، مسائلی با نفع حیاتی وجود دارد که اگر چه نمی‌توانیم در باب آنها معرفتی از نوع معمول داشته باشیم، ناگزیر باید باورشان کنیم. به طور خاص، همهٔ ما باید به آزادی، نامرندگی و خدا باور داشته باشیم و اینها موضوعاتی‌اند که کانت می‌گوید ما فقط از چشم‌انداز اخلاق عملی می‌توانیم در نظر بگیریم. بنابراین نظر کانت این است که ما نمی‌توانیم شناخت نظری جزئی از وجود و طبیعت آنها داشته باشیم، ولی از چشم‌انداز اخلاق عملی، باوری به آنها داریم که توجیه‌پذیر است. نگاه کنید به: A 633/B661-A636/B664 and A 797/B825-A 819/B847. نگاه کنید همچنین به: Crit. Judgment, 179-186. باید کل عمل را به او منتسب کنیم. البته اگر ما این رویداد را چون حاصل زنجیرهای از علت‌ها در جهان و در توافق با نظم طبیعی بدانیم می‌توان شفاف‌بخشی را تنها به پزشک نسبت داد. دوم، با آن راهی که سکولاستیک در نظر گرفته، ما از همهٔ اصولی که برای داوری در باب معلول ضرورت دارند دست برمی‌داریم. ولی از چشم‌انداز اخلاقی - عملی (که بکلی معطوف به عالم بالا یا مافوق حسی است)، مثلاً در این باور که اگر فقط کنش‌های متقابل ما ناب باشند، خدا با وسائلی که ما قادر به تصور آنها نیستیم و بنابراین، نباید از جست و جوی خودمان برای خیر و نیکی دست برداریم، از بی‌عدالتی‌های ما گذشت خواهد کرد - مفهوم مشارکت خدا با ما کاملاً بجا و حتی ضروری است. ولی، بخودی خود روشن است که کسی نباید از این راه به تبیین یک کردار نیک (به مثابهٔ رویدادی در جهان) بپردازد، چون چنین کاری بیهوده و در نتیجه، از منظر شناخت تئوریک، عالم مافوق حس، اقدامی بوج است.

سوی ناپذیرترین مناطق تا آنها را مسکون کنند. ۳) باز هم از راه جنگ آدمی را ناچار کرده که مناسباتی کم یا بیش قانونی بین افراد خود برقرار کند. به راستی حیرت‌انگیز است که می‌بینیم خزه حتی در مناطق یخ‌بسته پیرامون اقیانوس قطبی می‌روید و گوزن همان مناطق آن را از زیر برف می‌کند که هم غذای او می‌شود و هم آن را به مناطق یخ‌زده غرب سیری برای قوم اوستیایک (Ostiak) یا ساموید (Samoyed) می‌برد؛ یا می‌بینیم که بیابان‌های شوره‌زار پر از شترهایی هستند که گویی، برای زندگی و جا به جایی و حرکت در همین بیابان‌ها خلق شده‌اند، چندان که حتی بیابان هم بی‌فایده نماند. ولی هدفمندی را از این نیز روشن‌تر، زمانی تشخیص می‌دهیم که دریابیم، در سواحل اقیانوس قطبی فقط جانوران پرپشم زیست نمی‌کنند بلکه فوک‌ها، گاوهای دریایی و نهنگان نیز هستند که گوشتشان منبع خوراک و چربی‌شان منبع سوخت و آتش برای ساکنان این مناطق است. با این همه، آن چیزی که می‌بایست بیش از همه موجب حیرت شود این است که می‌بینیم طبیعت مراقب است که (از راهی که به واقع نمی‌دانیم) چوب لازم برای این مناطق لخت را از طریق جریان آب رودخانه‌ها تامین کند؛ که اگر این چوب‌ها نبودند، ساکنان این مناطق قایق، سلاح و کلبه‌ای برای سرپناه خود نداشتند. در این مناطق، بومیان به حد کافی سرگرم جنگ خود در مقابل جانورانی هستند که در بین آنها می‌زیند. و نکته این است که شاید فقط جنگ و نه هیچ چیز دیگری این مردمان را به اینجا کشانده است. در بین همه جانوران، اسب نخستین جانوری بود که بشر در فرآیند اسکان یافتن خویش در روی زمین و به عنوان نخستین ابزار جنگ راه اهلی کردن و تربیت‌اش را آموخت (چون فیل به مرحله‌ای بعدی‌تر، به مرحله‌ای که تجمل‌های دیگر برقرار گردیده است، تعلق دارد). هنر کاشتن برخی از انواع گیاهان، به نام غلات، که خصلت‌های آغازین‌اش دیگر شناخته نیست، همچنان که پراکنش و بهتر کردن انواع میوه‌ها با انتقال از جایی به جای دیگر و پیوند زدن (در اروپا شاید فقط دو نوع از آن، سیب و گلابی وحشی باشد)، فقط امکان داشت در شرایطی که ملت‌های دیگر استقرار یافته بودند صورت گیرد، چون مالکیت دیگر تامین بود؛ و تنها هنگامی توانست پیش بیاید که بشر دیگر از شرایط آزادی بی‌قانون روزگار شکار، ماهی‌گیری، بیرون آمده و به زندگانی کشاورزی روی آورده باشد. نمک و آهن کشف بعدی بود و این دو به احتمال نخستین مواد بازرگانی بودند که برای فروش وسیع در مناطق دوردست توسط مردمان متفاوت از آنها استفاده می‌شده است. این دو ماده از این راه وارد مناسبات صلح‌آمیز یکی پس از دیگری شدند و بر اساس همین تفاهم مشترک، اشتراکی از نفع و مناسبات صلح‌آمیز با دورترین مردمان برقرار گردید. باری، طبیعت با مراقبت کردن اینکه بشر بتواند همه جا در روی زمین زندگی کند، این را نیز مستبدانه برگزیده که بشر باید همه جا زندگی کند، حتی برخلاف تمایل‌اش و بدون آنکه فرض بر این گذاشته شود که

۱. از همه صور زندگانی، بیشک، زندگی شکارچی مخالف‌ترین صورت با یک ساختار تمدنی است؛ زیرا در این نوع زندگانی، خانواده‌ها به علت اجبار به جدا زیستن، خیلی زود بیگانه و پراکنده می‌شوند، آنچنان که در جنگل‌های عظیم پیش می‌آید. زود هم دشمن هم می‌شوند، چون هر کدام خواستار فضای بزرگتری برای خوراک و پوشاک خود هستند. حرمت خون در مورد نوح (سفر پیدایش، باب نهم، آیات ۴-۵) که اغلب تکرار شده و یهود و مسیحی آن را بر لایمذهبان به تازگی به مسیحیت درآمده به عنوان شرط پذیرش آنان، هر چند به دلالتی دیگر، تحمیل کردند؛ (سفر اعمال، باب‌های ۱۵ تا ۲۰، ۲۱ تا ۲۵) به نظر می‌رسد در سرآغاز چیزی جز فرمانی بر ضد زندگانی مبتنی بر شکار نبوده، زیرا این نوع زندگانی اغلب مستلزم خوردن گوشت خام است و چون این کار ممنوع است، دیگری هم باید ممنوع باشد.

این می‌بایستی بر اساس مفهومی از وظیفه که به عنوان یک قانون اخلاقی دست و پای بشر را می‌بندد، صورت بگیرد؛ در عوض، طبیعت جنگ را چونان وسیله‌ای که با آن به این هدف می‌توان رسید برگزیده است. بویژه، ما شاهد وجود مردمانی هستیم که وحدت زبانی‌شان نشانه وحدت سرآغازینشان است به عنوان مثال، قوم ساموید در اقیانس قطبی از یک سو، و از سوی دیگر، قومی دیگر، قومی دیگر، با زبانی شبیه به آنها که در فاصله‌ای دویست مایلی دورتر از آنها در کوهستان‌های آلتای زندگی می‌کند؛ میانه این دو، قوم دیگری زندگی می‌کند با خاستگاه مغولی و در پرورش اسب و سواری با آن مهارت دارند و در نتیجه، قومی جنگجو هستند و هر دو بخش نژاد دیگر را به سمت مناطق بد آب و هوای قطبی می‌تاراند که اگر به میل خودشان می‌بود، هرگز به آن مناطق نمی‌رفتند.^۱ به همین سان، در شمالی‌ترین مناطق اروپا، اقوام گوتیک و سارمیتیک را داریم، که در مسیر خود پیش‌تر آمدند، فنلاندی‌ها را که لاپون نامیده می‌شوند، با ایجاد فاصله‌ای مساوی از هونگری‌هایی که از لحاظ زبانی نسبتی با آنها داشتند، جدا کردند. و چه چیز دیگری غیر از جنگ - که طبیعت از آن به عنوان ابزاری برای ساکن کردن کل روی زمین استفاده می‌کند - می‌توانست اسکیموها را (که شاید از شمار اروپاییان ماجراجوی بسیار کهن هستند و یک نژاد به کلی متمایز از همه آمریکاییان) به سوی شمال براند، و پشای‌ها را به جنوب آمریکا، به جزیره آتش براند. اما، خود جنگ به انگیزه بخصوصی نیاز ندارد و حتی به نظر می‌رسد که در طبع بشر نهفته است و چون چیزی شریف از ارزشی برخوردار شده است؛ چندان که تمایل به کسب افتخار افراد بشر را به سوی آن می‌راند، حتی اگر خودشان انگیزه خاصی بدان نداشته باشند. در نتیجه، دلاوری در جنگ (در بین بومیان آمریکا همچنان که در دوره شوالیه‌گری در اروپا) در حکم خصلتی شایان ارزش والا، نه فقط در زمان جنگ (چنان که معقول می‌نماید)، بلکه همچنین به خاطر این که جنگ می‌باید باشد شمرده شده است. اغلب جنگی را شروع کرده‌اند فقط برای اینکه دلاوری‌ها بروز کنند. نتیجه اینکه، جنگ نوعی ارزش درونی و ذاتی پیدا کرده است، چندان که فیلسوفانی، بی‌توجه به سخن یونانی‌ای که گفته است: «جنگ شرط‌بندی بدیست زیرا بیشتر از آنکه اهریمن‌صفتان را ببرد، آنها را به ارمان می‌آورد»، به ستایش جنگ برخاسته‌اند و معتقد شده‌اند که جنگ تاثیری افتخارآمیز بر بشریت دارد. همین خود بس در شرح این نکته است که طبیعت چه کارهایی می‌کند تا مقاصد خود را در ارتباط با نژاد بشری به عنوان طبقه‌ای از جانوران پیش ببرد. اکنون باید به مهم‌ترین مساله‌ای که در ارتباط با منظور (Absicht) ما از صلح ابدی مطرح می‌شود پردازیم: چگونه طبیعت به پیشبرد این منظور که عقل خود بشر همچون یک وظیفه پیش‌پایش می‌نهد کمک می‌کند، یعنی طبیعت چگونه منظور اخلاقی بشر را تقویت می‌کند، و چه تضمینی وجود داشته که آنچه بشر می‌باید از خلال قوانین آزادی‌اش به آن پردازد،

۱. آدمی می‌تواند از خود پیرسد که نکند طبیعت این انتخاب را کرده که این سواحل یخ‌بسته هم نمی‌بایست بدون ساکن بمانند؛ چون اگر (چنان که ما می‌توانیم انتظار داشته باشیم) طبیعت چوب‌هایی را که از راه رودخانه‌ها جابه‌جا می‌کند دیگر در دسترس آنها قرار نمی‌داد ساکنان آنها چه می‌کردند؟ زیرا بشر باید باور کند که به موازات پیشرفت فرهنگ، بومیان نواحی معتدل می‌بایست از جوبی که در رودخانه‌هایشان جابه‌جا می‌شود استفاده بهتری بکنند، در صورتی که این جوب‌ها در جریان آب رودها نیفتند و به سوی دریا غلطانده نشوند. پاسخ من این است: آن دسته از مردمی که در طول اوب ساکناند، پُرسی‌ها، لنها و غیره بودند که همین جوب را از راه تجارت در اختیار کسانی که فاقد آن بودند می‌گذاشتند و در مقابل فرآورده‌هایی از قلمروهای جانوری که تعدادشان در طول دریا و سواحل قطبی فراوان است، دریافت می‌کردند، تنها به دلیل اینکه طبیعت آنها را وادار به صلح می‌کرد.

اگر بدان نپردازد، همان را در خلال اجبار طبیعت انجام دهد بدون آنکه با آزادی‌اش مخالفتی داشته باشد؟ این سوال در ارتباط با هر سه جنبه حق عمومی، مدنی، بین‌المللی و حق جهان‌وطنی پیش می‌آید. من اگر در باب طبیعت می‌گویم که طبیعت می‌خواهد که چنین و چنان شود، این حرف به معنای آن نیست که طبیعت چنین چیزی را به مثابه وظیفه‌ای که ما باید انجام دهیم پیش پای ما می‌نهد (زیرا فقط عقل عملی بی‌اجبار می‌تواند این کار را انجام دهد)؛ بلکه بخواهیم یا نخواهیم خودش انجام‌اش می‌دهد. (fata volentem ducunt, nolentem trahunt)^۱

۱. حتی اگر مردم به دلیل اختلاف داخلی مجبور به اطاعت از قانون عمومی نبوندند، جنگ آنها را وادار به این کار می‌کرد، زیرا در توافق با این ترتیب طبیعی که در فوق شرح دادیم، مردمان در کنار مردمانی دیگر قرار گرفته‌اند که ممکن است تهدیدی برای آنان باشند، و هر ملتی می‌بایست خود را در قالب ملت در آورد تا آمادگی‌اش را داشته باشد که با تهدیدی که به آن اشاره شد با قدرت نظامی مقابله کند. حال، ساخت جمهوری یگانه ساختی‌ست که به کلی با حقوق افراد بشر سازگار است، ولی در ضمن مشکل‌ترین ساخت برای برقرار کردن و سخت‌تر از آن برای نگاه داشتن است، چندان که بسیاری در مخالفت با آن می‌گویند یک جامعه جمهوری باید ملتی متشکل از فرشتگان باشد، زیرا تمایلات خودخواهانه افراد بشر نمی‌گذارد که آنان به چنین قالب اعلانی از حکومت پیوندند. دقیقاً همین‌جا است که طبیعت، برای کمک به اراده عمومی درخور تحسین ولی عاجز بشری، که مبتنی بر عقل است، برمی‌خیزد. با این‌همه، این کمک مستقیم از همان تمایلات خودخواهانه می‌آید، و بتقریب با سازمان دادن خوب به ملت (سازمان دانی که به یقین در توانایی‌های بشر هست) است که افراد بشر از این قابلیت برخوردارند که قدرت خود را در تقابل با هم به کار ببرند، و یک تمایل، قادر است گرایش‌های ویرانگر تمایلات دیگر را اصلاح یا باطل سازد. نتیجه برای عقل یکسان است چنان که گویی هیچ طرحی برای تقابل تمایلات وجود نداشته است. و بدین‌سان است که بشر، حتی اگر از دید اخلاقی خوب نباشد، اما ناگزیر است شهروند خوبی باشد. هر قدر هم که شنیدن این مطلب به گوش سخت بنماید، مشکل سازمان دادن به یک ملت حتی برای ملتی متشکل از اهریمنان قابل حل است (به شرط اینکه آن مردم از فهم برخوردار باشند). مشکل را می‌توان بدین طریق بیان کرد: «پس بدین‌سان تحت نظم درآوردن و سازمان دادن به یک گروه از موجودات صاحب عقل که خواستار قوانین جهان‌شمول برای بقای خود هستند- گرچه تک تک تمایلی نهانی به این دارند که خودشان از گردن نهادن به قوانین مذکور معاف باشند- در حالی که نگره‌های خصوصیشان متعارض است، این دو همدیگر را نفی نمی‌کنند چندان که این موجودات بتوانند در منظر عام رفتاری داشته باشند که گویی هیچ نگره اهریمنی در آنها نبوده است: «این نوع از مشکل می‌بایست قابل حل باشد. زیرا مستلزم این نیست که بشر به پیشرفت اخلاقی دست یافته باشد؛ تنها چیزی که برای درک این مطلب لازم است این است که ما بدانیم مکانیسم طبیعت را به گونه‌ای به افراد بشر منطبق کنیم که تعارض نگره‌های خصمانه حاضر در وجود یک ملت چنان سازمانی بیابند که همدیگر را مجبور به اطاعت از قوانین اجباری و بنابراین به ورود در وضعی از صلح

۱. «الاهگان سرنوشت کسی را که خواهان است رهنمون می‌شوند، ولی کسی را که خواهان نیست مجبور می‌کنند»:

Seneca: Epistulae morales, XVIII. 4.

See Universal History, 17, Theory and Practice, 310, and End of All Things, 337.

کنند که قانون در آن صاحب قدرت است. بدین سان می توان دید که گرچه جوهر درونی اخلاقیّت به یقین علت آن نیست، موجودیت کنونی سازمان هنوز ناکامل ملت ها در مناسبات خارجی شان دیگر به مضمون فکرت حق نزدیک شده است (چندان که انتظار نمی رود که یک ساخت ملی خوب باید از اخلاقیّت برخیزد، بلکه، بیشتر نقطه مقابل کامل آن مورد انتظار است، بدین معنا که شرایط اخلاقی خوب یک مردم را باید فقط از زیستن شان در سایه یک قانون اساسی خوب انتظار داشت). در نتیجه، مکانیسم طبیعت، که در قالب آن جست و جوی تمایلات خودی به طور طبیعی همدیگر را در روابط خارجیشان خشی می کنند، می تواند توسط عقل چنان و سائلی برای هموار کردن راه رسیدن به مقصود خود عقل، حاکمیت حق، مورد استفاده قرار گیرد؛ همچنان که می تواند توان ملت برای صلح درونی و بیرونی را بالا برد و تضمین کند. این حرف بدین معناست که طبیعت به گونه ای مقاومت ناپذیر می خواهد که حق سرانجام پیروز شود. آنچه کسی درانجام اش سهل انگاری و غفلت می کند، با بی میلی شدید ولی در نهایت، با توافق خود او پیش خواهد آمد. «اگر چوب نی را زیادی فشار دهید، می شکند؛ و آن کس که هرچه زیاده تر می خواهد، دنبال هیچ است»^۱.

۲. فکرت حق بین المللی مستلزم وجود چندین ملت جداگانه، مستقل، هم پیوند است؛ و با وجود اینکه چنین وضعیتی فی نفسه یک وضع جنگ است (با این فرض که وجود یک اتحاد فدراتیو مابین آنها مانع بروز خصومت ها نشود)، اما خودش از دیدگاه عقلانی بر وضعیت دیگری که در آن اداره همگی آنها توسط یک قدرت برتر صورت می گیرد که همه را به سوی یک پادشاهی جهان شمول سوق می دهد، برتری دارد. زیرا قوانین، به گونه ای ثابت، با گسترش یافتن قلمروی حکومتشان، تاثیر خود را از دست می دهند، و پس از اینکه ریشه خوبی را از روان برکنند نوعی استبداد بی روان باقی می ماند که سرانجام اش به آنا رشی یا هرج و مرج کشیده می شود. با این همه تمایل هر ملتی (یا تمایل حاکم اش) بر این است که صلحی بادوام برقرار شود، با این امید که، در صورت امکان، کل جهان را به زیر سلطه خود در آورد. ولی خواست طبیعت چیز دیگری است. طبیعت دو وسیله به کار می برد تا از ذوب شدن مردمی در مردم دیگر جلوگیری کند و آنها را، با تفاوت های زبان و مذهب شان^۲، جدا نگاه دارد، تفاوت هایی که البته افراد بشر را آماده می کند که به طور متقابل نسبت به هم کینه بورزند و بهانه های لازم برای جنگ فراهم شود. ولی رشد فرهنگ و پیشرفت تدریجی افراد بشر به سوی توافق بیشتر بر سر اصول خویش عاملی ست که آنان را به تفاهم متقابل و صلح رهنمون می کند. برخلاف صلحی که استبداد (در گورستان آزادی)، با خاموش کردن همه قدرت ها به بار می آورد، صلح اخیر حاصل و تضمین شده برقراری تعادل میان زنده ترین قدرت های رقابت کننده با هم است.

1. Fredrich Bouterwec (1766 - 1828)

۲. تفاوت های مذهبی: چه حرف عجیبی! درست بدان می ماند که از اخلاقیّت های متفاوت سخن بگویم. شکی نیست که انواع متفاوت ایمان های تاریخی ممکن است وجود داشته باشند، هر چند که اینها به مذهب بر نمی گردند، بلکه فقط به تاریخ و سائل به کار برده شده برای بر کشیدن آن مربوط می شوند و بررسی آنها کار افراد مطلع است؛ این حرف در باب کتاب های مذهبی متفاوت نیز (زند اوستا، وداها، قرآن، و مانند اینها) درست است. ولی فقط یک مذهب برای همه افراد بشر در همه زمان ها ست که وجود دارد. پس آن اباورها و کتاب های مقدس مذهبی که به آنها اشاره کردیم می توانند هیچ چیزی جز وسائط تصادفی مذهب نباشند و بنابراین می توانند فقط متفاوت و در زمان و مکان متفاوت باشند.

۳. درست در حالی که طبیعت مردمان را حکیمانه از هم جدا می‌کند، مردمانی که خواست هر ملت، بر اساس اصول حق بین‌المللی، با خوشحالی می‌خواهد با مکر و زور یگانه‌شان سازد، همچنان که طبیعت هم در پرتو منافع متقابل مردمان آنها را بر ضد خشونت و جنگ یگانه می‌کند؛ مفهوم حق جهان‌وطنی [اما] مردمان را از جنگ محافظت نمی‌کند. روحیه تجاری نمی‌تواند با جنگ همزیستی داشته باشد، دیر یا زود، همین روحیه بر هر مردمی غلبه می‌کند. زیرا در بین همه قدرت‌ها (یا وسائل) که به یک ملت تعلق دارند، قدرت مالی می‌بایست در مجبور کردن ملت‌ها به دنبال کردن دعوی نجیبانه صلح (گرچه نه از روی انگیزه‌های اخلاقی) مطمئن‌تر از همه باشد؛ و در هر جایی از جهان که خطر در گرفتن جنگ وجود دارد، ملت‌ها خواهند کوشید که این خطر را با وساطت برطرف کنند، چنان که گویی همیشه با هم برای همین منظور متحد بوده‌اند. طبع حقیقی امور چنان است که وجود اتحادهای گسترده برای برپا کردن جنگ بسیار اندک و امکان موفقیت آنها اندک‌تر است. و اینگونه است که طبیعت، صلح پایدار را در پرتو مکانیسم تمایلات خود افراد بشر تضمین می‌کند؛ برای اطمینان، باید گفت طبیعت با قطعیتی آنچنان کافی که بتوان آن را از دیدگاه نظری پیشگویی کرد در این کار عمل نمی‌کند، ولی ما می‌توانیم از یک دیدگاه عملی چنین کنیم، دیدگاهی که وظیفه ما می‌داند که برای رسیدن به این هدف بکوشیم (هدفی که از شمار موهومات نیست).

تکمله دوم: ماده مخفی برای صلح ابدی

صحبت از ماده مخفی در پرداختن به موضوع حق عمومی، در رابطه با اصطلاحات مضمون‌اش، یک تناقض گوئی عینی است؛ ولی، از دیدگاه ذهنی، یعنی اگر بر پایه چشم‌انداز شخصی که چنین صحبتی را عنوان می‌کند بخواهیم داوری کنیم، ماده مورد بحث می‌تواند به یقین دربردارنده چیزی برای پوشیده ماندن باشد، زیرا شخص ممکن است کسر شأن خود بداند که آشکارا اعلام کند تالیف‌کننده چنین ماده‌ای است.

یگانه ماده‌ای از این نوع در جمله زیر مستتر است: اندرزهای حکیمانه فیلسوفان در باب شرایطی که صلح عمومی در آنها امکان‌پذیر است نیازمند مشورت و نظر ملت‌هایی است که برای جنگ مسلح شده‌اند.

گرچه از نظر مراجع قانون‌گذار یک ملت، که ما به طور طبیعی باید بزرگ‌ترین دانایی را برایشان قائل شویم، جویا شدنِ نظرهای آموزنده از اتباع خود (یعنی فیلسوفان) در باب اصولی که بر پایه آنها می‌بایست در مقابل ملت‌های دیگر عمل کرد، ممکن است تحقیرکننده بنماید، اما بسیار مصلحت‌آمیز است که نظر آنان را جویا شوند. بنابراین ملت می‌خواهد بدون هیاهو (یعنی مخفیانه) جویای نظر آموزنده آنان باشد، که این بدین معناست که می‌خواهد به آنان اجازه دهد تا آزادانه و در برابر عموم درباره اصول موضوعه جهان‌شمول در باب چگونگی هدایت جنگ و جست و جوی صلح (کاری که آنان به میل خویش خود به خود انجام می‌دهند، فقط اگر کسی ممنوع‌اش نکرده باشد) صحبت کنند. و ترتیب دادن قراری در باب این موضوع مابین ملت‌ها مستلزم توافق خاصی نیست، زیرا این امر خود به خود به عنوان تکلیف در عقل جهان‌شمول بشری (قانونگذار اخلاقی) حی و حاضر است. با این همه آنچه گفته شد به

معنای این نیست که ملت باید برای اصول فیلسوفان ارجحیتی نسبت به تصمیم‌های داوران (نمایندگان یک قدرت ملی) قائل شود، بلکه فقط به معنای آن است که نظر آنان شنیده شود. داوری که رمز و نماد کار خود را در این می‌داند که نه فقط موازین حق بلکه درضمن تیغه شمشیر عدالت را در نظر بگیرد، معمولا دومی را به کار می‌برد نه فقط برای جلوگیری از نفوذهای بیگانه در اولی، بلکه برای اینکه اگر یک سوی موازین نخواهد کوتاه بیاید، شمشیر را حواله آن کند (وای بر مغلوب)^۱. هر قاضی یا داوری که در عین حال فیلسوف نباشد (حتی در اخلاقیات)، به شدت در وسوسه این گونه عمل است؛ ولی یگانه نقش او به کار بستن قوانین موجود برای تحقیق در این باب است که آیا این قوانین به بهتر شدن نیاز دارند یا نه، حتی اگر برای این باشد که نقش وی از پشتوانه قدرت برخوردار است (همچنان که دو قوه دیگر هم هستند)، او این را چون بالاترین می‌داند؛ در حالی که در واقع و عمل پایین‌ترین است. استعداد فلسفی^۲، در مقابل قدرت آمیخته دو قوه دیگر، از وضعیت بسیار نازلی برخوردار است. و به همین علت است که گفته شده فلسفه کلفت الاهیات است (و همین در مورد دو قوه دیگر هم گفته شده است). ولی به راستی کسی نمی‌داند: «آیا این کلفت مشعلی را پیش علیا مخدرة نازنین‌اش گرفته است یا دنباله دامن بلندش را در دست دارد».

اینکه شاهان می‌بایست فیلسوف باشند، یا فیلسوفان شاه، نه مورد انتظار بوده نه مورد تمایل، زیرا تصاحب قدرت به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر داوری آزادانه عقل را فاسد می‌کند. با این حال، اینکه شاهان یا دارندگان حاکمیت (که در ارتباط با خودشان قوانین برابری را رعایت می‌کنند) نباید اجازه دهند که طبقه فیلسوفان نابود شوند یا چیزی نگویند و سکوت پیشه کنند، بلکه باید به آنان اجازه دهند که حرفشان را آشکارا بیان کنند چون این برای شفاف‌سازی امورشان واجب است. و برای اینکه این طبقه از مردم به سرشت خویش از فریفتن دیگران و تشکیل دار و دسته عاجزند و نمی‌توان بدان این ظن را برد که پردازنده تبلیغات است.

ضمائم

در باب اختلاف موجود میان اخلاق و سیاست در رابطه با صلح ابدی

اگر به صورت عینی به موضوع نگاه کنیم، خواهیم دید که اخلاقیات به خودی خود امری عملی است، زیرا کلیتی از قوانین نامشروطی است که ما را به اجرای آنچه باید انجام دهیم وامی‌دارد و همین که کسی به اقتدار مفهوم اخلاق از وظیفه پی برده باشد، دیگر تکرار دائم این حرف که نمی‌تواند به وظیفه خود عمل کند، مطلقا بوج خواهد بود. زیرا اگر چنین می‌بود، مفهوم وظیفه می‌بایست از اخلاقیات

۱. وای بر شکست خورده.

۲. ارجاع کانت در اینجا به سازمان دانشگاه آلمان زمان خود است، که عبارت از سه درجه‌بندی عالی در دانشکده‌های الاهیات شناسی، حقوق، پزشکی و درجه پایینی از دانشکده فلسفه بود. نظر وی که در نزاع دانشکده‌ها آمده این است که در جایی که سه دانشکده عالی بایستی به طور خاص تابع نظارت و کنترل حکومت باشند، زیرا اشخاصی را تربیت می‌کنند تا در زمینه‌های خاص مورد علاقه حکومت کار کنند، دانشکده درجه پایین افرادی را به عنوان افراد تربیت می‌کند و بنابراین می‌بایست از کنترل حکومت و نظارت دانشکده‌های عالی معاف باشد.

محو شود (ultra posse nemo obligatur)^۱؛ در نتیجه امکان اینکه تعارضی میان سیاست به عنوان آئینی کاربردی از حق و اخلاق به عنوان آئینی نظری از حق وجود داشته باشد منتفی است (بنابراین تعارضی میان عمل و نظر نیز وجود ندارد). [چون اگر وجود می‌داشت]، هر کسی می‌بایست اخلاقیات را همچون آئین جهان‌شمول احتیاط دریابد؛ یعنی نظریه‌ای از اصول موضوعه که با آن موثرترین وسائل برای تأمین منافع بعدی هر کس، برگزیده خواهند شد که در واقع انکار این امر است که اصلاً اخلاقیتی در کار است. سیاست می‌گوید: «مثل مار دوراندیش و محتاط باشید»، اخلاقیات، (به عنوان شرطی محدود کننده) به این اضافه می‌کند: «او معصوم چون یک کبوتر»^۲. در جایی که این هر دو اصل موضوعه نمی‌توانند در یک فرمان با هم باشند، هر کسی حس می‌کند که میان سیاست و اخلاقیات تعارضی در کار است؛ ولی اگر هر دو به کلی یگانه باشند مفهوم تضاد دیگر معنا ندارد؛ و این مساله که تعارض را چگونه باید حل کرد به عنوان مشکل مطرح نخواهد شد. با این وجود جمله «شرافتمندی بهترین سیاست است»، و رای هرگونه نفی و انکار و شرط ناگزیر هر سیاستی است. قدرت الاهی که از حد و مرزهای اخلاقیات محافظت می‌کند، به ژوپتر (حامي قدرت) نیز وقعی نمی‌نهد چون او نیز تابع تقدیر است. این بدان معنا است که عقل هنوز به اندازه کافی روشنی نیافته که بتواند رشته علت‌های از پیش تعیین کننده را بررسی و با قطعیت پیش‌بینی کند که چه نتایج خوشایند و ناخوشایندی در توافق با مکانیسم‌های طبیعت از فعالیت‌های بشر حاصل خواهد شد (گرچه هر کس می‌تواند امیدوار باشد که این نتایج چنان باشند که آرزوی اوست). ولی در رابطه با هر چیز ما باید چنان عمل کنیم که در مسیر وظیفه (در توافق با قواعد حکمت) باقی بمانیم، عقل روشنی کافی برای دنبال کردن هدف‌های نهائی‌مان به ما خواهد داد.

حال اگر مرد عمل (که اخلاقیات برای او بیشتر تئوری است) بپذیرد که ما می‌توانیم کاری را بکنیم که باید بکنیم، امتناع نومیدانه‌اش از پذیرفتن امید مهربانانه ما را بر مبنای ملاحظات زیر قرار می‌دهد: اصرار وی بر اینکه، چون سرشت بشر همین است که هست، ما می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که خواست بشر هرگز نمی‌خواهد به کاری دست بزند که لازمه رسیدن به مقصد صلح پایدار است. شکی نیست که خواست همه افراد بشر (وحدت توزیعی همه خواست‌ها) برای زیستن در سایه ساختاری قانونی که با اصول آزادی توافق داشته باشد برای رسیدن به این هدف کافی نیست؛ تنها خواست همه با هم (وحدت جمعی ترکیبی خواست‌ها) برای این مقصود کافی است. ارائه راه حلی برای این هدف دشوار مستلزم آن است که جامعه مدنی به یک کل تبدیل شود. استقرار این سطح از وضع حق (در عمل) تنها با زور آغازشدنی است و این کاربرد زور در نتیجه پایه‌ای برای حق عمومی فراهم می‌سازد، زیرا یک علت اضافی یگانه‌ساز دیگر باید از بالا بر تفاوت‌های ناشی از تمایلات خاص اشخاص تحمیل شود تا آن تفاوت‌ها را به خواستی مشترک تبدیل کند و این چیزی است که هیچ شخص منفردی نمی‌تواند انجام دهد. از این بالاتر، در تجربه فعلی ما البته می‌توانیم جلوی انحراف‌های بزرگ از فکرت (نظری) حق را پیشاپیش بگیریم (زیرا ما به سختی می‌توانیم انتظار داشته باشیم که قانون‌گذار از چنان حساسیت‌های اخلاقی که توده وحشی را با هم متحد کند و از آنان مردمی معین بسازد برخوردار باشد، بنابراین او کاری

۱. فراتر از حد امکان تعهدی در کار نیست.

که می‌کند این است که می‌گذارد این مردم از راه خواست کلی خویش ساختاری قانونی بیافرینند). به همین دلیل است که گفته شده کسی که قدرت را در دست دارد اجازه نخواهد داد مردم برای او قانون بنویسند. و همین که ملتی دیگر تابع قوانین بیرونی نباشد اجازه نخواهد داد که ملت‌های دیگر برای آنان تعیین کنند که از چه راهی باید از حقوق خود در مقابل آنها دفاع کند. حتی اگر قاره‌ای باشد که خود را برتر از قاره دیگر احساس کند، صرف نظر از این که قاره دومی در راه اولی بماند یا نه، در به کار بستن وسائل افزودن بر قدرت خویش، با غارت و تسخیر، غفلت نخواهد کرد. بنابراین همه برنامه‌های نظری برای حقوق مدنی، بین‌المللی و جهان‌وطنی به آرمان‌های عمل‌نشدنی و توخالی تبدیل خواهند شد؛ در تضاد با این، عملی که مبتنی بر اصول تجربی سرشت بشری باشد و بیان اصول موضوعه‌اش را در توافق با راهی که جهان در پیش گرفته است مایه خجالت نداند می‌تواند به تنهایی امیدوار باشد که بنیانی مطمئن برای ساختار احتیاط سیاسی‌اش پیدا کند.

برای اطمینان، اگر نه آزادی وجود دارد، نه قانونی اخلاقی مبتنی بر آزادی، و اگر هر چیزی که اتفاق می‌افتد یا می‌تواند بیفتد بتقریب فقط مکانیسم طبیعت است، در این صورت، سیاست (چون هنر کاربرد آن مکانیسم در امر حکومت بر افراد بشر) می‌بایست همانا کل حکمت عملی و مفهوم حق اندیشه‌ای خالی از مضمون باشد. ولی اگر ما مطلقاً ضروری بدانیم که سیاست با مفهوم حق جفت شود و مفهوم حق را نوعی شرط محدودکننده سیاست بشمار بیاوریم، سازگاری این دو با هم بایستی حاصل شود. من عجلالتا به سیاستمداری اخلاقی می‌اندیشم، یعنی به کسی که درک وی از اصول احتیاط سیاسی چنان است که آنها را با اخلاقیات هماهنگ می‌بیند، ولی نمی‌توانم تصویری از یک اخلاق‌گرای سیاسی داشته باشم، یعنی کسی که اخلاقیات را به گونه‌ای جعل می‌کند که به نفع سیاستمداران باشد.

سیاستمدار اخلاقی این را یک اصل می‌داند که به محض تشخیص نقصی پیش‌بینی‌نشده در قانون اساسی یک ملت یا در مناسبات اش با ملت‌های دیگر، وظیفه‌ای، بویژه برای حاکمان ملت‌ها، شکل می‌گیرد که ببینند آن نقص را چگونه می‌توان هرچه زودتر و به نحوی که با حقوق طبیعی سازگار باشد اصلاح کرد؛ حقوقی که در چشم ما چونان الگویی حاضر از فکرت عقل می‌نماید؛ و این کار حتی به قیمت فداکاری باید صورت پذیرد. زیرا خلاف کل احتیاط سیاسی مبتنی بر حق است که پیوندی از اتحاد سیاسی یا جهان‌وطنی بسته شود پیش از آنکه، قانون اساسی در دست باشد که آن را در جای خود بگذارد و به راستی که این دیدگاه نیز پوچ خواهد بود که چنین نقصی بیدرنگ و با خشونت اصلاح شود. با این همه می‌توان از آنان که در قدرت‌اند خواست که خودشان دست کم علاقه‌ای قلبی به این نشان دهند که چنین تغییراتی برای نزدیک شدن پیوسته به هدف (هدف قانون اساسی با بیشترین توافق با قوانین حق) ضروری هستند. ممکن است یک ملت دیگر در وضعی باشد که خود حاکمیت جمهوری است، حتی اگر در وضع حاضرش با قدرت حاکمی استبدادی سر و کار داشته باشد، اما مردم به تدریج بتوانند با فکرت اقتدار قانون هرچه بیشتر آشنا شوند (چندان که گویی قانون یاد شده از قدرتی فیزیکی برخوردار است) و بنابراین به جایی برسند که بتوانند قانون‌گذار خویش باشند (توانی که در خاستگاه خویش بر حق استوار است). اگر از خلال انقلابی خشونت‌آمیز که حاصل وجود یک قانون اساسی بد است، ساختاری مطابق با قانون با استفاده از وسائل غیرقانونی برقرار شود، نباید گذاشت که مردم را به

عقب به سوی قانون بدِ قبلی‌شان برگرداند، حتی اگر همهٔ کسانی که آشکارا یا پنهانی در انقلاب شرکت داشته‌اند به سزای شایستهٔ طغیان خویش رسیده باشند. اما از نظر مناسبات بیرونی بین ملت‌ها، نمی‌توان انتظار داشت که ملتی از قانون اساسی خود، حتی اگر استبدادی باشد (که در رابطه با دشمن خارجی قوی‌تر است) تا زمانی که با این خطر مواجه است که توسط ملت‌های دیگر از حاکمیت خود بیفتد، دست بردارند؛ در نتیجه عقب انداختن قصد ایجاد بهبودی تا فرصتی بهتر مجاز است.^۱

ممکن است اخلاقیون مستبد (همان‌هایی که در عمل شکست می‌خورند) قواعد احتیاط سیاسی را به راه‌های گوناگون زیر پا بگذارند (مثلاً با پذیرفتن و ارائهٔ اقداماتی بی‌موقع)؛ اینجا هم تجربه، آنان را و خواهد داشت که از مخالفت با طبیعت دست بردارند و راه بهتری در پیش گیرند. در تضاد با این، سیاستمداران اخلاقی، به بهانهٔ اینکه طبع بشر قادر به رسیدن به خیر به عنوان نسخه‌ای آماده از فکر عقل نیست، می‌کوشند تا تاثیر اصول سیاسی مخالف حق را تخفیف دهند و بنابراین این اصول پیشرفت را ناممکن می‌سازند و زیر پا گذاشته شدن حق ابدی می‌شود.

این سیاستمداران محتاط که این همه به خود می‌بالند، چون به سیاست روی می‌آورند، به جای استفاده از علم عملی [praxis]، از پراتیک‌های [praktiken] انحرافی برای تاثیرگذاری بر قدرت حاکم جاری بهره می‌گیرند (چندان که امتیازهای خصوصی خود را تضمین کنند)، حتی به هزینهٔ مردم، و در جایی ممکن است به هزینهٔ تمامی جهان، تا درست مانند قانون‌گذاران عمل کنند (برای آنها قانون نوعی تجارت است، نه موضوع قانون‌گذاری). زیرا تا زمانی که اشتغال به قانون‌گذاری برایشان آنچنان دست بالا را ندارد که همچون مشغلهٔ عادی‌شان باشد، بلکه کارشان بیشتر این است که سفارشات لحظه‌ای را زیر نام قانون سرزمین انجام دهند، می‌بایست همواره هر نوع قانون اساسی موجود را به چشم بهترین نگاه کنند و هنگامی که این قانون موجود در مراتب بالا اصلاح می‌شود، همین اصلاحات را نیز همچون بهترین در نوع خود می‌بینند؛ بدین سان، هر چیزی در مسیر اساسا مکانیکی نظم خود پیش می‌رود. ولی شکی نیست که این تردستی همه چیز برای همه کس بودن به احتیاط کار سیاسی این توهّم را می‌دهد که گویا وی توانایی این را دارد که داور قانون اساسی ملی به طور کلی در مقابل مفاهیم حق باشد (آن هم نتیجتاً به گونه‌ای پیشینی و نه تجربی)؛ شکی نیست که آنها از شناختی که از افراد بشر دارند استفاده‌ای مهم می‌کنند (که به یقین باید انتظارش را داشت، چون با بسیاری از این افراد در حال معامله‌اند)، هر چند بدون آگاهی از کاربرد این شناخت (کاری که برای آن نقطهٔ نظر بالایی از مشاهدات انسان‌شناختی لازم است)؛ به هر حال اگر دلیلی پیش بیاید که بکوشند این مفاهیم در قانون مدنی و بین‌المللی را به کار ببرند، قادر به این انتقال حالت خود نیستند مگر با روحیه‌ای از شارلاتانیسم. زیرا به شیوهٔ معمول خود (که چیزی

۱. اینها قوانین مجاز عقل‌اند: اجازه دادن به اینکه شرایطی از حق عمومی که دچار بی‌عدالتی است آن قدر ادامه یابد که اگر همه چیز به خودی خود یا از راه‌های صلح‌آمیز آمادهٔ دگرگونی کامل، برای هر نوع قانون اساسی قانونی شود، حتی اگر فقط تا درجهٔ کوچکی با حق تناسب دارد، بهتر از هیچ است یا هرج و مرجی که زائیدهٔ اصلاحات بی‌موقع است. بنابراین حکمت سیاسی، با توجه به وضع فعلی امور، این وظیفه را پیش پای ما قرار می‌دهد که اصلاحات را در مقابل آرمان حق عمومی بسنجیم. انقلاب‌هایی که خود طبیعت عامل پدید آمدن آنهاست، محملی برای ستمگری باز هم بیشتر نخواهند یافت، بلکه از انقلاب چونان ندائی از طبیعت برای ایجاد قانون اساسی مبتنی بر اصول آزادی استفاده خواهند کرد، زیرا تنها همین اصلاح بنیادین دوام‌آور است.

نیست جز کاربرد مکانیکی قوانین اجبار مستبدانه تحمیل شده) در زمینه‌ای که در آن فقط مفاهیم عقل اجازه اجبار قانونی موافق با اصول آزادی را می‌دهد و تنها در سایه چنین اصولی است که یک قانون اساسی برحق و با دوام امکان‌پذیر است، همچنان ادامه می‌دهند. مرد عمل مفروض [praktiker] باور دارد که می‌تواند فکرت حق را نادیده بگیرد و این مشکل را در عمل حل کند، راه حلش هم بر پایه تجربه خودش از قانون اساسی ملی نهاده است که تا به حال رعایت نشده بوده، اگر چه اغلب اوقات مخالف حق بوده است. اصل موضوعه‌ای که وی برای این هدف به کار می‌برد (گرچه به اطلاع عموم نمی‌رساند) کم و بیش عبارت است از سفسطه‌های زیر:

۱. نخست اقدام، بعد توجیه. از هر فرصت مساعدی برای غصب دلخواسته (اعم از حق یک ملت یا حق مردم خود یا حق مردم همسایه) استفاده کردن؛ توجیه اقدام بسیار آسان‌تر و شیک‌تر بعد از عمل ارائه خواهد شد و خشونت آسان‌تر قابل تفسیر (به ویژه در مورد نخست، که در آن قدرت درونی برتر در ضمن مرجع قانون‌گذار هم هست، که هر کس بایست بدون چون و چرا اطاعتش کند) است تا کسی نخست بیندیشد دلایلی قانع‌کننده بیابد و به انتظار اعتراض‌های بعدی نسبت به آنها بماند. خود این جسارت حکایت از ظاهری از باور درونی که عمل برحق است دارد، و عمل که صورت گرفت خداوند توفیق، (bonus eventus)، بهترین حامی است.

۲. اگر مقدماتش را فراهم کرده‌ای، منکرش بشو. هر جنایتی که مرتکب شده‌ای - مثلاً اگر مردمت را به سرحد نومیدی و بنابراین به طغیان کشانده‌ای - منکر بشو که گناه تو است؛ در عوض پافشاری کن که لجاجت اتباع کار را به اینجا کشانده است و یا اگر بر مردم همسایه‌ای غلبه کرده‌ای، گناهش را به گردن سرشت بشری بینداز، چون اگر با استفاده از زور بر دیگران پیش‌دستی نکنی، باید به یقین مطمئن باشی که آنها پیش‌دستی می‌کنند و بر تو غالب می‌شوند.

۳. تفرقه بینداز و حکومت کن. اگر اشخاص ممتازی بین مردمت هستند که تو را برای رهبری خودشان برگزیده‌اند چندان که تو «سرآمد برابران هستی»، وحدت‌شان را بهم بریز و از مردم جدایشان کن؛ و اگر در عوض مردم رویای آزادی بیشتری را در سر می‌پروراند، هرکدام تابع اراده ناآزموده تو خواهد بود. یا اگر دغدغه ملت‌های خارجی را داری، بدان که پراکندن بذر اختلاف در بین آنها روش به نسبت مطمئنی است که آنها را یکی پس از دیگری تابع خود کنی؛ آن هم همواره به این بهانه ظاهری که می‌خواهی از ضعیف در مقابل قوی دفاع کنی. شکی نیست که هیچ کسی فریب این دستورهای سیاسی را نخواهد خورد، چون همه آنها به حد کافی شناخته شده‌اند؛ کسی هم نیست که شرمنده اینها باشد، چون بی‌عدالتی موجود در اینها دیگر به حدی است که به چشم می‌آید، زیرا قدرت‌های بزرگ هرگز از داوری توده مردم شرمگین نمی‌شوند، بلکه فقط در برابر دیگرانی که چون خودشان هستند احساس شرم می‌کنند؛ و تا جایی که به اصول پیشگفته برمی‌گردد، باید گفت نه معروف خاص و عام شدنشان، بلکه فقط شکست آنهاست که سبب می‌شود آن قدرت‌ها احساس شرم کنند (زیرا بین خودشان به ارزش اخلاقی این اصول واقف‌اند). و بدین سان افتخار سیاسی‌شان، که روی آن همواره می‌توانند حساب کنند، با گسترش قدرت‌شان با هر وسیله‌ای که برای آن برگزینند بر جای خود باقی است.^۱

۱. گرچه ما باید در وجود ضعفی فطری در افراد بشر که با هم در قالب یک ملت بسر می‌برند تردید کنیم و به جای آن

از این همه پیچ و تاب و چرخش غیراخلاقی سیاست احتیاط در باب اینکه چگونه می‌توان افراد بشر را از وضعیت شبیه به جنگ در حالت طبیعت به سوی یک وضع توأم با صلح سوق داد، دست‌کم به این روشنگری عمده می‌رسیم: افراد بشر دیگر نمی‌توانند از مفهوم حق، نه در مناسبات خصوصی، نه در مناسبات عمومی‌شان، برکنار بمانند یا آن را نادیده بگیرند؛ این قمار، که پایهٔ سیاست خود را بر تنها احتیاط خودساختهٔ خویش بگذارند، را هم آشکارا نمی‌توانند بکنند و در نتیجه نمی‌توانند همه با هم، به تبعیت از مفهوم حق عمومی (که در مورد حق بین‌المللی اهمیت بسیار دارد) گردن نهند. در عوض به این مفهوم همهٔ افتخار لازم را عطا می‌کنند، حتی اگر هم بکشند که صدها بهانه و راه‌گزین به منظور رعایت نکردن آن در عمل اختراع کنند و سرچشمهٔ اقتداری را که منبع اصلی پیدایش و نگاهداشت حق است به مکر یا خدعه نسبت دهند. برای پایان دادن به این سفسطه‌ها (اگر نگوئیم به بی‌عدالتی که با این سفسطه‌ها پوشانده می‌شوند) و مجبور کردن نمایندگان دروغین آنها در قدرت زمینی به اعتراف به اینکه بیش از آن که از حق دفاع کنند مدافع قدرت‌اند - امری واقعی که از لحن صحبت‌شان پیدا است چندان که گویی ماموریتی برای دستور دادن به اینان داده شده است - نیکو خواهد بود که قلبی را که اینان خود و دیگران را بدان واداشته‌اند شرح دهیم و اعلاترین اصلی را که صلح ابدی به عنوان هدف نهایی از آن بر می‌خیزد آشکار سازیم. نشان خواهیم داد همهٔ نیروهای اهریمنی که در سر راه صلح ابدی می‌ایستند از این امر واقع سرچشمه می‌گیرند که اخلاق سیاسی از جایی آغاز می‌شود که سیاست‌بازان اخلاقی به حق از کار باز بمانند؛ و از آنجایی که سیاست‌بازان اصول خود را تابع اهداف خود می‌کنند (که بدان ماند که گاری را جلوی اسب ببندند) در واقع مدعای خودشان را که ایجاد تلفیقی میان سیاست و اخلاق است، بر باد می‌دهند.

برای آنکه فلسفهٔ عملی با خودش در تضاد نباشد، اول از همه باید این مساله را حل کنیم: در برخورد با مشکل‌های عقل عملی، آیا باید بنای کار را بر اصول مادی، بر مقصودی که داریم (مقصود به معنای موضوع خواستمان) بگذاریم، یا بر مبنای اصل صوری آن؟ (آن اصلی که تنها روی آزادی در مناسبات

باید به درستی بر نبود فرهنگی به حد کافی پیشرفته (یعنی وجود توحش) به عنوان علت جنبه‌های غیرقانونی شیوهٔ تفکرشان انگشت بگذاریم، اما باید گفت که این ضعف همچنان به طور کامل و محقق در مناسبات خارجی مابین ملت‌ها آشکار است. در درون هر ملت، این ضعف با قدرت اجبار آور قانون مدنی درمان می‌شود، چون تمایل شهروندان به خشونت نسبت به هم با قدرتی بزرگتر، یعنی قدرت حکومت، مهار می‌گردد. این نه تنها پوششی برای اخلاقیات فراهم می‌سازد، بلکه با ایجاد مواعی بر سر راه تمایل به قانون‌شکنی، در عمل توسعهٔ استعداد اخلاقی برای احترام‌گذاری مستقیم و بی‌درنگ برای قانون را آسان‌تر می‌کند. هر کسی راجع به خودش فکر می‌کند که به راستی به مفهوم حق احترام می‌گذارد و آن را تاب می‌آورد، اگر فقط بتواند همین انتظار را از هر کس دیگر داشته باشد، که این دیگر کار حکومت است که چنین چیزی را تأمین کند؛ و از این راه‌ها گام بزرگی به سوی اخلاقیات برداشته می‌شود (هرچند که هنوز یک گام اخلاقی نیست) - گامی بزرگ به سوی خواست مفهوم وظیفه به خاطر خود آن، بدون توجه به رفتار متقابل. ولی از آنجا که هر شخصی عقیده‌ای خوب از خودش دارد در حالی که فرض را بر این می‌نهد که هر کس دیگری مقاصد اهریمنی در سر می‌پروراند، همگی‌شان به طور متقابل چنین عقیده‌ای را نسبت به هم دارند، که همگی در عمل، اهمیت چندانی ندارند (گرچه این موضوع که چنین چیزی چگونه می‌تواند باشد توجیه‌ناپذیر باقی می‌ماند، زیرا نمی‌توان آن را تقصیر سرشت بشر به عنوان یک موجود آزاد دانست). با این همه از آنجا که احترام برای مفهوم حق، که هیچ بشری قادر به انکار آن نیست، اعلاترین تضمین را برای این نظریه فراهم می‌سازد که بشر از قابلیت عمل به مفهوم حق برخوردار است، هر کسی این را به سهم خود می‌بیند که در توافق با حق رفتار کند و اینکه دیگران چه می‌کنند مهم نباشد.

بیرونی دست‌اندرکار است)، اصلی که به ما می‌گوید: «چنان عمل کن که اصل رفتار تو (صرف نظر از مقصودی که داری) به قانون عام تبدیل شود». شکی نیست که اصل اخیر مقدم است، زیرا به عنوان اصل برحق از ضرورتی نامشروط برخوردار است، در حالی که اصل پیش از آن فقط در صورتی ضرورت دارد که کسی وجود شرایطی تجربی را که مقصود مورد نظر از خلال آنها قابل تحقق هست، را فراهم سازد. و اگر این مقصود (مثلا صلح ابدی) نیز نوعی وظیفه باشد، خود آن نیز می‌بایست از اصل صوری کنش بیرونی برخاسته باشد. حال می‌بینیم که اصل نخست، اصل اخلاق‌گرای سیاسی (در ارتباط با مشکل مدنی، بین‌المللی و حق جهان‌وطنی)، بتقریب باعث یک مسئله فنی (problema technicum) است؛ در تضاد با آن، اصل دوم اصل سیاستمدار اخلاقی است، که از نظر وی یک مسئله اخلاقی (problema morale) است، و روشش برای دنبال کردن صلح پایدار-صلحی که حال دیگر نه چون یک خیر مادی بلکه به عنوان شرطی که از وظیفه اعلام داشته شخص برمی‌خیزد، مطلوب اوست- به کلی متفاوت است.

حل کردن مشکل نخست، مشکلی که احتیاط سیاسی پیش پای ما می‌نهد، مستلزم شناخت درخور ملاحظه طبیعی است؛ چندان که هر کس بتواند از مکانیسم طبیعت برای دستیابی به مقصود مورد نظرش استفاده کند؛ و این در حالی است که معلوم نیست مکانیسم مورد بحث، تا آنجا که نتایج آن برای صلح ابدی مورد نظر است، چگونه عمل خواهد کرد؛ و در هر سه زمینه حق عمومی همین گونه است. این که تبعیت مردم و رفاه‌شان در دوره‌ای طولانی از زمان با سخت‌گیری بهتر خواهد شد یا با تسلیم شدن به خواست‌های خودخواهانه، با تضمین حداکثری قدرت برای یک حاکم تنها یا برای چند حاکم متحد، و یا برای یک اشرافیت فداکار یا به وسیله قدرت مردم، امری است که مشخص نیست. تاریخ مثال‌های متعددی از نتایج متضادی که هر شکل از حکومت به بار آورده است و به ما نشان می‌دهد (با یک استثنای منحصر به فرد جمهوریت واقعی، که خود به تنهایی می‌تواند از حساسیت سیاستمدار اخلاقی مدد بگیرد). در جایی که حق بین‌المللی، شکلی از حق که علی‌الظاهر مبتنی است بر مراتبی که وزیران تعیین می‌کنند مطرح است، امر از این هم نامشخص‌تر است زیرا در عمل با اصطلاحی روبرو هستیم که مضمونی ندارد، و مبتنی بر قراردادی است که در شرایط انعقاد آنها شرایط نهانی الغای‌شان نیز نهفته است. در تضاد با این شرایط، راه حل مشکل دوم- مشکل حکمت سیاسی- روی ما تاثیرگذار است؛ زیرا این مشکل آشکارا هرگونه دست‌کاری را به امری شرم‌آور تبدیل می‌کند و مستقیم به سوی مقصود پیش می‌رود. در حالی که احتیاط ما را برحذر می‌دارد که قدرت را در جست و جوی مستقیم آن به کار نبریم، بلکه بیشتر از خلال شرایط حاضر که محصول اوضاع و احوال مساعدند، نامستقیم به آن نزدیک شویم.

بنابراین ممکن است چنین گفته شود: «نخست در جست و جوی قلمرو عقل محض عملی و برحق بودنش باش، و مقصودت (به برکت صلح ابدی)، خودش به سوی تو خواهد آمد^۱». زیرا خصلت ذاتی اخلاق- بویژه در ارتباط با اصل بنیادی حق عمومی‌اش (در نتیجه در رابطه با سیاست که به گونه‌ای پیشینی شناختنی است) این است که رفتار هر چه کمتر نگران هدف داده شده، اعم از امتیاز مادی یا اخلاقی، باشد، به طور کلی بیشتر با اخلاقیات هماهنگ خواهد بود. این به دلیل آن است که چنین

رفتاری مستقیم از خواست کلی که به نحوه پیشینی داده شده است (چه در یک گروه از مردم یا در رابطه با گروه‌های متفاوت با یکدیگر) برمی‌خیزد، که خود به تنهایی، تعیین‌کننده این امر است که چه چیزی در بینشان برحق است. اگر فقط کردار به شیوه‌ای منسجم صورت گرفته باشد، این وحدت خواست عمومی در راستای مکانیسم طبیعت می‌تواند علت نتیجه مطلوب باشد و سبب شود که مفهوم حق تاثیرگذار گردد. به عنوان مثال، اصل بنیادی سیاست اخلاقی این است که یک گروه از مردم با یگانه کردن خویش و درآمدن به قالب یک ملت به آزادی و برابری به عنوان یگانه ساختارهایش بر حق گردن نهند، و این یک اصل محتاطانه نیست، بلکه اصلی مبتنی بر وظیفه است. در مقابل، اخلاق گرای سیاسی را داریم که سخن‌اش درخور شنیدن هم نیست: بگذار این گروه هر قدر که دل‌شان می‌خواهد جدل کنند و بگویند که مکانیسم طبیعی گروهی از مردم که در جامعه داخل می‌شوند، آن اصل بنیادی را بی‌اعتبار و نیت‌اش را تباه می‌کند، و یا درصددند با استفاده از نمونه‌هایی از قوانین اساسی بدسازمان‌یافته کهن و مدرن (دموکراسی‌هایی بدون نظام نمایندگی) بکوشند که به مدعای خود جوهریت ببخشند. چنین نظریه زیان‌آوری به ویژه ممکن است به برآمدن اهریمنی که خود مبلغ آن است بینجامد، چرا که در این نظریه بشر در ردیف طبقه‌ای دیگر از ماشین‌های زنده تصور می‌شود که باید فقط به این آگاهی برسند که از آن رو آزاد نیستند که در چشم خودشان به بدبخت‌ترین موجودات روی زمین تبدیل شوند.

ضرب‌المثلی تا حدی لاف‌زن اغراق‌آمیز ولی حقیقی که می‌گوید: «fiat iustitia et pereat mundus»، «بگذارید عدالت برقرار شود، حتی به بهای نابودی همهٔ اراذل جهان»، بیانگر اصل عمیق حق است که مسیر پر پیچ و خم فریب و قدرت را قاطعانه می‌برد؛ ولی نباید هم بد فهمیده شود، مثلاً شاید بدین معنا که هر شخصی برای رسیدن به حق خویش تا آنجا که ممکن است پافشاری کند (زیرا این تلقی با مفهوم وظیفه اخلاقی تعارض دارد)؛ در عوض آنها که قدرت در دستشان است باید این ضرب‌المثل را به این معنا بگیرند که تکلیف‌شان این است که حقوق هیچ کس را از راه کین یا دلسوزی نفی یا کم نکنند. بالاتر از همه، این امر مستلزم این است که ملت از قانون اساسی درونی مبتنی بر اصول حق برخوردار باشد و درضمن وحدت خود را (در قیاس با ملتی جهان‌شمول) با دیگر همسایگان و ملت‌های دور از خود چنان برقرار سازد که بتواند اختلافات‌شان را به صورت قانونی حل کنند. این قضیه فقط بدین معناست که پیوستن به دستوری سیاسی نباید بر مبنای سود یا خوشحالی که هر ملتی از آن انتظار دارد باشد - بنابراین نباید هم بر مبنای مقصودی که هر ملت آن را موضوع (تمایل) خود قرار می‌دهد و در حکم اصل‌اعلای (اگر چه تجربی) حکمت سیاسی آنان است، صورت گیرد؛ در عوض پیوستن باید برخاسته از مفهوم محض وظیفه حق (که اصل آن به صورت پیشینی از خلال عقل محض داده شده است) باشد، با همهٔ نتایج فیزیکی همراه آن. و اینکه اگر تعداد بد ذاتان کمتر شود، جهان نابود نخواهد شد. خصلت‌های ذاتی شر اخلاقی این است که اهداف آن (بویژه در ارتباط با اشخاص هم‌ذهنیت و هم‌فکر) با خود در تناقض و خود ویرانگر است، و بنابراین راه را برای اصل اخلاقی نیکی، حتی اگر باعث پیشرفت‌ش بشود و آرام باشد، می‌گشاید.

از نظر عینی (یعنی در نظریه) منطقاً تعارضی میان اخلاقیات و سیاست وجود ندارد. ولی از لحاظ ذهنی (در تمایلات خودخواهانهٔ بشر که به دلیل قرار نداشتن بر اساس دستورهای عقل، نمی‌بایست سپهر عمل

نامیدشان) این تعارض، درست همانطور که باید، همیشه باقی خواهد ماند؛ چون در حکم سنگ بنای فضیلت است، که همت حقیقی‌اش (بنا بر اصل «تسلیم بدبختی مشو، برعکس، جسورانه پیش تر برو»)^۱ در مورد حاضر چندان عبارت از ایستادن مصممانه در برابر بدی‌ها و پذیرش فداکاری‌هایی که باید کرد نیست؛ بلکه بیشتر عبارت است از یافتن اغواگری‌های اصل بدی در خودمان، منصفانه رویاروی شدن با آنها و غلبه کردن بر آنها؛ اصل بدی که به طور خطرناک‌تری انحرافی و خائنانه است چون همه خطاهای ما را با استناد به شکندگی طبع بشری توجیه می‌کند.

در واقع، اخلاق‌گرای سیاسی می‌تواند بگوید که حاکم و مردم یا مردم و مردم، نباید یکدیگر را مقصر بشمرند، اگر در خلال خشونت و تقلب علیه یکدیگر بجنگند، هرچند که با نفی احترام به مفهوم حق که صلح تنها روی آن می‌تواند بنا شود، معمولاً غلط عمل می‌کنند.

وقتی که یک شخص حقوق شخص دیگری را که در مقابل وی به نحوی بی‌قانون قرار دارد زیر پا می‌گذارد، حال هرچه هم برایشان پیش بیاید که خودشان را در هم بشکنند کاملاً مطابق حق است؛ چون از نژادشان همیشه آن قدر زنده می‌مانند که این بازی، حتی تا دورترین اعصار، خاتمه نیابد و همان‌ها می‌توانند هشداری برای نسل‌های بعدی باشند. بدین‌سان جریان رویدادهای جهان توجیه‌کننده وجود پروردگار است. زیرا اصل اخلاقی در بشر هرگز نمی‌میرد و با پیشرفت مدام فرهنگ و عقل که در عمل توانای آن است که فکرت حق را در توافق اصل اخلاقی به کار برد و در خلال پافشاری‌اش در این کار و همراه با آن جرم زیر پا گذاشتن اصل اخلاقی رشد می‌کند. (با توجه به اینکه نژاد بشری هیچ‌گاه نمی‌تواند در شرایط بهتری باشد و هرگز هم نخواهد بود) به نظر می‌رسد که نتوان از مبحث عدالت الهی استفاده کرد و توجیهی به هر صورت برای امر آفرینش ارائه داد که معلوم دارد یک چنین نژاد مرکب از موجودات فاسد چگونه در روی زمین آفریده شده است. ما به نحوی اجتناب‌ناپذیر، به سوی یک چنین نتیجه‌گیری شکاکانه‌ای رانده خواهیم شد در صورتی که نپذیریم اصول محض حق از واقعیتی عینی برخوردارند؛ یعنی خود این اصول شرایطی فراهم می‌سازند که به کار بسته شوند و مردمان در قالب ملت‌ها و ملت‌ها در روابط خود با یکدیگر می‌بایست به سهم خود در توافق با این اصول رفتار کنند، صرف نظر از این که سیاست تجربی متعزز در این باب چه می‌گوید.

بنابراین سیاست حقیقی نمی‌تواند بدون بزرگداشت اخلاقیات پیشرفت کند؛ و گرچه سیاست خودش هنر دشواری است اما، یگانه شدن آن با اخلاق اصلاً هنر نیست، زیرا این یگانگی گره کوری را که تعارض سیاست و اخلاق ناگشوده می‌گذارد را باز می‌کند. حقوق افراد بشر باید مقدس شمرده شوند هر قدر هم که هزینه این فداکاری برای کسانی که در قدرت هستند سنگین باشد. اینجا کسی نمی‌تواند نصف راه را برود، و دست‌پختی از حقوق عملی متناسب با شرایط (در نیمه راه میان حق و فرصت‌طلبی) برای خود بسازد؛ در عوض، هر سیاستی می‌بایست در برابر اخلاقیات زانو بزند و با این کار می‌تواند امیدوار باشد که هر چند به تدریج، اما سرانجام به مرتبه‌ای برسد که در روشنی پایدار خواهد درخشید.

۱. «تسلیم بدبختی مشو، برعکس، جسورانه پیش تر از آن برو که بخت اجازه می‌دهد»: Vergil, Aeneid, VI, 95 (ترجمه به فارسی از ترجمه انگلیسی Lind).

در باب توافق سیاست با اخلاقیات در پرتو مفهوم متعال حق عمومی

گرچه من با اندیشیدن به حق عمومی، به شیوه‌ای که حقوقدان‌ها معمولاً عمل می‌کنند، ماده‌آن (یعنی مناسبات تجربی متفاوت داده شده در بین افراد بشر در یک ملت یا در بین ملت‌ها) را کنارمی‌گذارم، صورت تبلیغات [Form der Publizität] که امکان هرگونه مطالبه حق در آن نهفته است، هنوز به قوت خود باقی است و صرف نظر از اینکه هر درخواستی از این قبیل در قالب این صورت باشد، عدالتی در کار نخواهد بود (می‌توان گفت که این مطلب به طور عمومی قابل شناخت است). بنابراین حقی در کار نیست، چون حق فقط از راه عدالت تامین می‌شود. هر درخواست حقی می‌بایست از این قابلیت تبلیغاتی برخوردار باشد و از آنجا که هرکسی به آسانی می‌تواند داوری کند، پس آیا در یک مورد خاص حقی در کار هست یا نه، یعنی آیا تبلیغات با اصول عامل تبلیغ کننده می‌خواند یا نه، ضابطه‌های خوانا در دست ما است که به گونه‌ای پیشینی در عقل هست؛ زیرا دروغین بودن (خلاف حق بودن) مدعای ظاهری (praetensio iuris) بی‌درنگ از راه تجربه عقل محض قابل تشخیص است.

با انتزاع هر چیز تجربی نهفته در مفهوم حق ملی و بین‌المللی (مثلاً ضعف سرشت بشری که ضرورت اجبار را پیش می‌آورد)، قضیه زیر را می‌توان قاعده متعال حق عمومی دانست: «همه کنش‌های مربوط با حقوق افراد دیگر، اگر حکمی که از آن نشأت گرفته‌اند شایان تبلیغ نباشد، نادرست‌اند».

این اصل را باید نه فقط اصلی اخلاقی (متعلق به آئین فضیلت) بلکه همچنین اصلی قضائی (مربوط به حقوق افراد بشر) در نظر گرفت. اگر حکم رفتاری من چنان است که نمی‌تواند آشکارا بیان شود بدون آنکه در عین حال به مقصود خود لطمه‌ای وارد شود، یعنی توفیق آن مستلزم این است که مخفی بماند و یا نمی‌توانم آن را در برابر عموم اعلام کنم بدون آنکه مخالفت همه را با نقشه خودم ناگزیر برانگیزم، بنابراین مخالفت ضروری و عام و در نتیجه به گونه‌ای پیشینی، قابل تصور همگان، با من نمی‌تواند از هیچ منبع دیگری جز بی‌عدالتی که رفتار من با آن همگان را تهدید می‌کند برخاسته باشد. از این گذشته، این اصل رفتاری منفی است، یعنی فایده‌اش فقط این است که تشخیص بدیم چه چیزی در رابطه با دیگران برحق نیست. این حکم رفتاری مانند همه احکام رفتاری دیگر در مثال‌های زیرین حق عمومی دیده می‌شود.

۱. در رابطه با حق مدنی (ius civitas)، یعنی حقوق درونی یک ملت، پرسش‌های زیر مطرح‌اند؛ پرسش‌هایی که بسیاری معتقدند که پاسخ آنها دشوار است ولی اصل متعال تبلیغ به آسانی مطلق حلشان می‌کند: «آیا مردم می‌توانند به گونه‌ای برحق برای برافکندن قدرت ستمگر یک به اصطلاح جبار (nontitulo, sed exercitio talis) از شورش استفاده کنند؟». حقوق مردم پایمال شده و بی‌عدالتی هم در حق جبار مورد بحث که از مقام خود برکنار شده است صورت نگرفته، در این مورد شکی وجود ندارد. با این همه، رفتار اتباع آن جبار که حق خود را از این راه دنبال کرده‌اند به نهایت نادرست است، چندان که اگر در این تعارض شکست بخورند و در نتیجه به علت اقدام خود به شدیدترین وجهی تنبیه شوند، به هیچ وجه نمی‌توانند از بی‌عدالتی دم بزنند. اگر کسی بخواهد این موضوع را بر مبنای قیاس جزمی در باب بنیادهای حق حل و فصل کند، استدلال‌های زیادی می‌توان ارائه داد. فقط اصل متعال تبلیغ حق عمومی ما را از این زحمت معاف خواهد کرد. مطابق این اصل، مردم پیش از برقراری قرارداد

اجتماعی باید از خود پرسند آیا جرات این را دارند که قصد خود را برای شورش در شرایطی معین به همگان اعلام کنند یا نه. به آسانی می‌توان دید که، اولاً اگر مردم به هنگام برقراری قانون اساسی برای ملت این شرط را برای خود قائل شده باشند که در شرایط خاصی از زور بر ضد حاکم خود استفاده کنند. ثانیاً همین مردم باید خواستار این نیز باشند که در چنین شرایطی بتوانند قدرتی برحق بر حاکم خود اعمال کنند. اگر چنین باشد، حاکم مورد بحث دیگر حاکم نیست؛ یا اگر به عنوان شرط برقراری ملت، هر دو طرف، یعنی مردم و حاکم با هم، صاحب اختیار قدرت شده‌اند، در این صورت معلوم نیست چه امکانی وجود دارد که آن چیزی که مورد نظر ملت بوده انجام گیرد.

نادرست بودن شورش با این امر روشن می‌شود که حکم رفتاری که از خلال آن لزوم شورش آشکارا اعلام می‌شود با قصدی که در خود این حکم رفتاری هست منافات دارد و آن را ناممکن می‌سازد. پس ناگزیر باید قصد شورش را مخفی نگاه داشت. ولی این مخفی کاری از جانب حاکمی که بر ملت فرمان می‌راند ضرورتی ندارد. او کاملاً آشکارا می‌تواند بگوید که سردهسته و رهبر هر شورشی را به اعدام محکوم خواهد کرد حتی اگر این شورشیان معتقد باشند که خود این حاکم نخستین کسی بوده که قانون بنیادی را زیر پا گذاشته است. زیرا اگر این حاکم آگاه باشد که از قدرتی برتر و غیرقابل مقاومت برخوردار است (قدرتی که در هر قانون اساسی مدنی جای خود را دارد، زیرا آن کس که از زور کافی برای حمایت از هر یک از اعضای مردم‌اش در برابر دیگری برخوردار نیست، این حق را هم ندارد که به کسی دستور بدهد) دیگر لازم نیست نگران باشد که اگر حکم رفتاری‌اش را همگان بدانند با شکست روبرو خواهد شد. از این نظر کاملاً منطقی است که اگر شورش مردم موفق شود، حاکم، که دیگر به مقام یکی از اتباع برگشته است، نمی‌تواند شورش دیگری را راه بیندازد که دوباره به قدرت برسد و این ترس را هم نباید داشته باشد که مردم به حساب کارهای او در دوره‌ای که اداره مردم با او بود برسند.

۲. درباره حق بین‌المللی: صحبت از حق بین‌المللی فقط هنگامی مطرح است که حکومت قانون برقرار باشد (یعنی شرایط بیرونی که در سایه آن حقی به گونه‌ای بالفعل به بشر اعطا شود موجود باشد). زیرا یک حق عمومی در مفهوم خود مستلزم بازشناسی خواست کلی است که حقوق هر کس را تعیین می‌کند است. و این وضع قضائی باید بر پایه قراردادی عمل کند که (بر خلاف مورد تشکیل یک ملت) نمی‌تواند مبتنی بر قوانین اجبار باشد، بلکه در بهترین حالت می‌تواند یک اتحاد آزادانه مداوم باشد؛ مانند فدراسیونی از ملت‌های متفاوت که در پیش به آن اشاره کردیم. زیرا در طبیعت و در فقدان حکومت مبتنی بر قانون، فقط حق خصوصی می‌تواند وجود داشته باشد. اینجا تعارض دیگری میان سیاست و اخلاقیات (با در نظر گرفتن اخلاقیات به عنوان آئین حق) پیش می‌آید که ضابطه آشکارا معلوم بودن حکم‌های رفتاری در مورد آن به آسانی قابل انطباق است، گرچه فقط وقتی که قراردادی ملت‌ها را برای یگانه مقصود نگاه داشته است که صلح را در بین خودشان و بین دیگر ملت‌ها متعهد کرده باشد، و نه با منظور فتح و غلبه. این موضوع ما را به نمونه‌های زیرین از تنازع میان سیاست و اخلاقیات و کوشش برای حل آنها رهنمون می‌کند.

الف. «اگر یکی از این ملت‌ها وعده چیزی را به ملتی دیگر داده باشد، اعم از کمک، جداکردن

برخی از بخش‌های سرزمینش، یا وعدهٔ پرداخت یارانه‌هایی و مانند اینها، می‌توان پرسید در این موارد در جایی که سلامت ملت در خطر است، آیا این ملت می‌تواند از وعده‌ای که داده است - وعده‌ای که مستلزم ایفای دو نقش است - آزاد شود یا خیر: نخست، در نقش حاکمیتی که پاسخگوی هیچ کسی در درون ملت نیست؛ دوم، به عنوان برترین مقام سیاسی، که باید حساب اعمال خود را به ملت بدهد. از اینجا ما نتیجه می‌گیریم که، آنچه ملت خود را در پرتو نقش نخست‌اش، به آن متعهد کرده است، با نقش دوم‌اش خود را از آن رها می‌کند. ولی اگر یک ملت (یا حاکم‌اش) مجاز می‌بودند که دستورالعمل رفتاری خود را به همه بشناسانند، در این صورت همهٔ ملت‌های دیگر کاملاً به شکل طبیعی و برای مخالفت با غرور و خودخواهی آن یا باید از وی بپرهیزند یا با دیگران متحد شوند. این ثابت می‌کند که سیاست، به رغم همهٔ مکر و حيله‌ای که در آن هست، از این راه (یعنی راه بازبودی) خود به مقصود خویش لطمه می‌زند؛ در نتیجه دستورالعمل رفتاری مورد بحث، نادرست است.

ب. «اگر یک قدرت همسایه چنان به طرز وحشتناکی رشد کند (potential tremenda) که موجب نگرانی شود، آیا می‌توان گفت که چون قادر است پس دست ستم بر دیگران خواهد گشود؟ و آیا این امر به قدرت‌های پایین‌تر حق می‌دهد که همه با هم به آن حمله‌ور شوند بدون آنکه آسیبی از سوی آن دیده باشند؟». ملتی که آشکارا اعلام دارد که تاییدکنندهٔ این دستورالعمل است، قطعاً و سریعاً متحمل بدی‌های بیشتری خواهد شد. زیرا قدرت بالاتر قدرت‌های پایین‌تر از خود را در هم خواهد کوبید، و اگر کم‌قدرت‌ترها با هم اتحادی به هم زده باشند، این اتحاد فقط نستان شکننده‌ای خواهد بود در برابر کسی که می‌داند دستورالعمل تفرقه‌انداز و حکومت‌برانداز را چگونه به اجرا بگذارد.

پ. «اگر ملتی کوچک‌تر در جایی چنان قرار گرفته است که جداکنندهٔ سرزمینی است که قدرتی بزرگ‌تر آن را برای بقای خود لازم می‌داند، اگر این قدرت بزرگ‌تر قدرت کوچک‌تر از خود را تابع خود سازد و آن را در خود ادغام کند آیا به کاری موجه دست نزده است؟». به آسانی می‌توان دید که قدرت بزرگ‌تر نباید اجازه دهد که همه بدانند که وی چنین چیزی را در دستور کار خود قرار داده است؛ زیرا در غیر این صورت، یا ملت‌های کوچک‌تر به سرعت متحد خواهند شد، یا قدرت‌های دیگری برای دست یافتن بر طعمه به پیکار برخوانند خاست، و در نتیجه آشکاربودگی دستورالعمل آن را بی‌اثر خواهد کرد و همین خود نشان می‌دهد که این دستور غلط و نادرست است و حتی شاید به حدی بسیار زیاد. زیرا موضوع کوچک یک کنش نادرست مانع از آن نخواهد شد که خطای حاصل از آن هرچه بزرگ‌تر شود.

۳. اینجا من موضوع حق جهان‌وطنی را مسکوت می‌گذارم، زیرا با توجه به شباهت آن با حق بین‌المللی، اقامهٔ دستورالعمل آن و معتبر داشتن آن بسیار آسان است.

در اصل مربوط به ناسازگاری موجود میان قاعده‌های رفتاری حق بین‌المللی و تبلیغ، می‌توان شاخص خوبی یافت دال بر اینکه سیاست و اخلاق (به عنوان یک آئین حق) قابل قیاس نیستند. ولی اکنون این نیاز نیز باقی است که از شرایطی که در پرتو آنها قاعده‌های رفتاری سیاست با حق مردم سازگار هست آگاه شویم. زیرا نمی‌توان برعکس نتیجه گرفت که هرچه قاعده‌های رفتاری با تبلیغ همساز باشند درست به همین دلیل برحق‌اند؛ زیرا آن کس که قدرت اعلا را در دست دارد، نیازی به مخفی نگاه داشتن

قاعده‌های رفتاری‌اش احساس نمی‌کند.

شرط زیر نهفت امکان حق بین‌المللی به طور کلی این است که نخست وضع حق [rechtlicher Zustand] در جامعه شکل گرفته باشد. زیرا بدون این شرط حق عمومی وجود ندارد، و هر حقی غیر از این (در وضع طبیعت) که به فکر کسی برسد منحصرأ حقی خصوصی است. حال دیدیم که وضع فدراتیو [fädorative Zustand] ملت‌ها که یگانه منظورشان پیشگیری از جنگ است، تنها وضع حق سازگار با آزادی آنهاست. پس امکان اینکه سیاست با اخلاق قابل قیاس باشد فقط در اتحاد فدراتیو وجود دارد (که بنابراین ضرورت دارد و به طور پیشینی در توافق با اصول حق داده شده است)؛ و بنیاد حق زیرنهفت هر احتیاط سیاسی همانا برقراری چنین اتحادی در مقیاسی هر چه گسترده‌تر است، زیرا بدون این به عنوان یک هدف هر سفسطه‌ای که به بهانه احتیاط سیاسی صورت گیرد مخالف حکمت، و بنابراین خطای پوشیده است. چندان که بهترین علمای ژروئیت نیز به پای موعظه این باصلاح سیاست نمی‌رسند، از جمله reservatio mentalis که از آن ساخته است، یعنی عقد قراردادهای عمومی با چنین اصطلاحاتی (که در آنها میان وضع موجود با امر واقع و حق فرق می‌گذارند) که هر کس در هر فرصتی به نفع خود تعبیر و تفسیرش می‌کند؛ از جمله بعدتر، probabilismus، یعنی نسبت دادن نیات بدکارانه به دیگران، یا وانمود کردن برتری قدرت ممکن‌شان و توجیه کردن حق محروم کردن دیگر ملت‌های صلح‌جو؛ و سرانجام موضوع peccatum philosophicum (peccatillum, bagatelle) یعنی هنگامی که نتیجه اقدامی بنا به قول افواهی برای جهان منفعتی بسیار بزرگ‌تر به همراه دارد، از بلعیدن ملتی کوچک امر قابل گذشت پیش پا افتاده‌ای ساخته و تحویل داده می‌شود.^۱

رابطه توأم با دو رویی سیاستمداران با اخلاقیات که نخست یکی از شاخه‌هایش را به کار می‌بندند تا دیگری را مطابق مقاصدشان مورد استفاده قرار دهند از این گونه موعظه‌ها تغذیه می‌شود. هم عشق به بشر و هم احترام به حقوق وی هر دو وظیفه ماست؛ مورد اول فقط مشروط است، در حالی که مورد دومی یک امر نامشروط، یا فرمانی است از جانب وظیفه مطلق، وظیفه‌ای که آدمی باید به کلی مطمئن شود که از آن تخطی نکند، البته اگر آدمی بخواهد توانایی بهره‌مندی از حس شیرین انجام وظیفه را دارا باشد. سیاست به سختی با اخلاقیات در معنای نخست (نظام اجتماعی اخلاق) سازگار است زیرا هر دو حقوق افراد بشر را تابع حکامشان می‌کنند. ولی در ارتباط با اخلاقیات در معنای دوم (به عنوان آیین حق)، که در برابر آن می‌بایست زانو بزنند، سیاستمداران ترجیح می‌دهند که وارد هیچ گونه رابطه‌ای هر چه می‌خواهد

۱. اسناد و منابع چنین قاعده‌های رفتاری را در منبع زیر بنگرید:

Counselor Garve, Über die Verbindung der Moral mit der Politik, 1788.

Christian Garve (1742 - 1798), Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik oder einige Betrachtungen über die Frage, ikwiefern es mögliche sei, die Moral des Privatlebens bei der Regierung der Staaten zu beobachten (Breslau, 1788).

(رساله درباره پیوند اخلاقیات با سیاست، یا پرسش‌هایی درباره اینکه تا چه حد برای حکومت‌های ملت‌ها امکان دارد که اخلاق را در زندگی خصوصی مراعات کنند.)

این دانشمند قابل احترام از همان آغاز کار اعلام می‌کند که قادر نیست پاسخ درستی به این پرسش بدهد. ولی تأیید این یگانگی در عین تضمین اینکه کسی نمی‌تواند تمامی اعتراض‌های ممکن علیه آن را رد کننده شکیبایی بیش از حد در قبال کسانی است که بیشتر گرایش به استفاده بد از آن را دارند.

باشد نشوند و بدبختانه، هر گونه واقعیتی را برای اخلاقیات منکرند و هر گونه وظیفه‌ای را بیشتر به نوعی از احسان فرو می‌کاهند. این گونه مکر از ناحیه سیاست تودار، در صورتی که فلسفه به تبلیغ قاعده‌های رفتاری سیاست می‌پرداخت می‌توانست به آسانی درهم شکسته شود؛ اگر سیاستمداران فقط به فیلسوفان اجازه دهند که اصول خودشان را تبلیغ کنند.

حال با در نظر داشتن این مطلب، اصل متعال و اثباتی دیگری از حق عمومی را به قرار زیر پیشنهاد می‌کنم: «هر قاعده رفتاری که مستلزم تبلیغ باشد (تا به هدف خود دست یابد) با سیاست و اخلاق هر دو توافق دارد».

زیرا اگر این قاعده‌های رفتاری فقط از راه تبلیغ می‌توانند به هدف خود برسند، می‌بایستی با هدف عمومی جهان‌شمول (خوشبختی) نیز سازگار باشند و کار منحصر بفرد سیاست هم همین است (یعنی خشنود کردن عموم با وضعیتی که در آن به سر می‌برند). ولی اگر این هدف فقط با تبلیغ دست‌یافتنی باشد، یعنی با حذف هر نوع بی‌اعتمادی از قاعده‌های رفتاری برای موفقیت آنها، این قاعده‌های رفتاری باید با حق عمومی هماهنگ باشند، زیرا یگانگی همه هدف‌های ممکن تنها در قالب حق عمومی میسر است. تفصیل بیشتر و تبیین این اصل را باید برای فرصتی دیگر گذاشت. ولی اینکه اصل مورد بحث یک قاعده متعال است، از نبود هر گونه شرایط تجربی (از آن آئین خوشبختی) در آن و از ارجاعی که به صورت بهتری از قانون‌مندی جهان‌شمول می‌دهد، به خودی خود هویداست. اگر فعلیت بخشیدن به وضع حق عمومی، اگرچه فقط از راه بی‌پایان فرآیندی از نزدیکتر شدن به آن، نوعی وظیفه است؛ پس صلح پایدار که جایگزین آنچه تاکنون به غلط قرارهای صلح نامیده شده‌اند (در حالی که بواقع فقط نوعی تعلیق جنگ بوده‌اند) خواهد شد، فکرتی توخالی نیست، بلکه وظیفه‌ای است که با بتدریج کاملتر شدن، گام به گام به هدفش نزدیک می‌شود (چون امیدوار هستیم زمان‌هایی که طی آنها پیشرفت‌های برابری صورت می‌گیرد دیگر نزدیک‌تر شوند).

