

استنتاج و نسبت مفاهیم حق و سیاست براساس کتاب بنیادهای حق طبیعی فیثسته^۱

محسن باقرزاده مشکی باف*

محمود صوفیانی**

چکیده

فیثسته در کتاب بنیادهای حق طبیعی در دیالکتیکی دوسویه نه تنها مفهوم و اصل حق را از اصطلاحاتی در آغاز انتزاعی چون موجود متعقل، کنش‌گری، آزادی، آگاهی، دیگری، و مفهوم بیناسوژه‌ای استنباط می‌کند، بلکه در عین حال انضمامی شدن تمامی آن اصطلاحات را براساس مفهوم و اصل حق تحقق می‌بخشد. بنابراین در نظام فکری فیثسته تمامی این مفاهیم مجموعه پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهند که تنها با یکدیگر فهمیده می‌شوند، چراکه به صورت دیالکتیکی از درون یکدیگر به وجود می‌آیند و تنها با یکدیگر امکان تحقق دارند؛ اما در پایان راه به دلیل استنباط قانون حق و تمامی نسبت‌های آن از طریق عقل موجود متعقل آزاد را زماناً و منطقاً در رأس هرم اصطلاحات بنیادین فلسفه حق و سیاست فیثسته نشان خواهیم داد. در ادامه، فیثسته در صدد متحقق کردن قانون حق و ضمانت آن برای افراد در جهان خارج به استنتاج حکومت (در مقام اراده عمومی همگان) و سیاست به عنوان علم دولت گام برمی‌دارد و این علم جدید را هم چون خدمت‌گزار حقی در نظر می‌گیرد که اساس ماهیت خود را به طور پیشینی از موجود متعقل آزاد کسب کرده است.

کلیدواژه‌ها: فیثسته، حق، سیاست، موجود متعقل، آزادی، دیگری، بیناسوژه‌ای.

* دکترای رشته فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، mohsenf1958@gmail

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، m.sufiani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۵

۱. مقدمه

یوهان گوتلیب فیشته (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) یکی از مهم‌ترین فیلسوفان آلمانی و از بنیان‌گذاران فلسفه ایدئالیسم یا فلسفه آزادی محسوب می‌شود. این مقاله اساساً بر مهم‌ترین بخش فلسفه فیشته یعنی بر فلسفه عملی او متمرکز می‌شود، چنان‌که مفسران فیشته نیز معتقدند مباحث او در آموزه حق، سیاست، و اخلاق جان‌مایه فلسفه او است.^۲ آثار اصلی او در این حوزه دو رساله گسترده به‌نام‌های بنیادهای حق طبیعی (*Foundations of Natural Right*) و *نظام اخلاق* (*The System of Ethics*) است که در دوره‌ی نا از تحول فکری خود نوشته است. در این مقاله مرکزیت توجه بر کتاب بنیادهای حق طبیعی فیشته خواهد بود. او کتاب بنیادهای حق طبیعی را در سال ۱۷۹۶ چاپ می‌کند، یعنی یک سال پیش از *متافیزیک اخلاق کانت* (*The Metaphysics of Moral*) (که بخش اول این کتاب *آموزه حق* (*Doctrine of Right*) و بخش دوم آن *آموزه فضیلت* (*Doctrine of Virtue*) است) که در سال ۱۷۹۷ چاپ شد. بنابراین، این کتاب فیشته اولین رساله مهم درباره آموزه حق از منظر فلسفه ایدئالیسم آلمانی است.

نگارنده در این مقاله به‌دنبال آن است که مفهوم پیچیده حق را با مفاهیم بنیادین دیگر در فلسفه حق و سیاست فیشته یعنی موجود متعقل (*rational being*)، فردیت (*individuality*)، شخصیت (*character*)، آزادی، خودآگاهی (*self-consciousness*)، دیگری (*other*)، بیناسوژه‌ای (*intersubjectivity*)، کنش‌گری (*activity*)، و خودآیینی (*autonomy*) مورد بررسی، تفسیر، و شرح قرار داده و نشان دهد که نحوه استنتاج مفهوم حق در نسبت با تمام مفاهیم ذکر شده براساس نظام فکری فیشته چگونه حاصل می‌شود. پیچیدگی مفهوم حق عبارت از آن است که از یک طرف به‌لحاظ منطقی اساساً مقدم بر تمام این مفاهیم است و تمام آن‌ها بازشناسی و استنتاج خود را به حق وام‌دارند و از طرف دیگر مفهوم حق به‌طور زمانی اساساً پس از وجود تمامی این عناصر قابل‌بحث است و خودش از تمامی این مراحل قابل‌استنتاج است. بنابراین با نسبت دوسویه پیچیده‌ای طرفیم که ضرورتاً نه تنها استنتاج خود را به یک‌دیگر وابسته‌اند، بلکه مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که تنها با یک‌دیگر قابل‌فهم‌اند و به‌صورت جدا یا تک معنایی نخواهند داشت. سپس به استنتاج چرایی و چگونگی شکل‌گیری حکومت (*commonwealth*) و علم سیاست براساس اراده عمومی می‌پردازیم و نشان خواهیم داد که این علم در فلسفه فیشته تنها براساس آموزه حق و قوانین آن قابل توضیح و استنباط است.

۲. استنتاج و توضیح مفهوم موجود متعقل و تمامی مفاهیم ذاتی آن

فیشتنه سه مرحله را برای رسیدن به مفهوم حق و استنتاج آن در کتاب بنیادهای حق طبیعی طی می‌کند که نگارنده سعی می‌کند با دنبال کردن این سه مرحله به یکی از غایات پژوهش خویش، که استنتاج مفهوم حق است، دست یابد. یکی از اولین و مهم‌ترین اصطلاحات کتاب بنیادهای حق طبیعی اصطلاح «موجود متعقل» است که برای توضیح آن باید درباره چند مفهوم اصلی دیگر نیز تأمل کنیم و این اصطلاح را در هم‌کنشی با آن‌ها توضیح دهیم. آن مفاهیم عبارت‌اند از کنش‌گری، عملکرد مؤثر (effective operation)، آزادی، و آگاهی که هر یک تقسیم‌بندی و تعریف خاص خود را دارند. فیشتنه درباب موجود متعقل می‌نویسد:

آن‌چه برای موجود متعقل وجود دارد تنها در درون خود موجود متعقل حاضر است، اما هیچ چیزی به جز کنش‌گری‌اش بر روی خویش در درون آن وجود ندارد. آن‌چه موجود متعقل شهود (intuition) می‌کند تنها در درون خویش شهود می‌کند، اما در موجود متعقل هیچ چیزی نیست که شهود شود جز کنش‌گری‌اش و خود من هیچ چیزی جز کنش‌گری بر روی خویش نیست (Fichte 2000: 3).

ذات موجود متعقل به صورت امری درون‌ماندگار (immanent) کنش است و موجود متعقل نه تنها خودش را براساس کنش می‌سازد و تعریف می‌کند، بلکه در شهود متعقل نسبت به ذات خویش نیز چیزی جز کنش یافت نمی‌کند. فیشتنه در کتاب نظام/اخلاق می‌نویسد: «هستی من عبارت از کنش‌گری مطلق است و چیزی جز کنش‌گری نیست» (Fichte 2005: 101). این اولین مفهوم اساسی است که فیشتنه برای فهم موجود متعقل به کار می‌گیرد و مفهوم موجود متعقل را هم‌سان با کنش‌گری‌اش در نظر می‌گیرد؛ اما بهتر است برای یافتن اساس این بحث به سراغ کتاب متافیزیکی و هم‌چنین معرفت‌شناختی او برویم، یعنی جایی که او در *آموزه دانش* می‌نویسد:

این‌که من تنها برای خودم وجود دارم یک واقعیت است. اکنون می‌توانم تنها برای خودم از طریق کنش‌گری‌ام رخ نمایم، چراکه من آزاد هستم و من تنها از طریق چنین کنش خاصی در هر لحظه برای خودم رخ می‌نمایم.

و در ادامه با وضوح بیش‌تری می‌نویسد: «این کنش موردپرسش قرار گرفته به صورت ساده مفهوم خود من است و مفهوم من مفهوم این کنش است و هردو دقیقاً یک‌سان‌اند» (Fichte 1982: I 460).

عملکرد مؤثر اصطلاح دیگری است که در مقام توضیح و استنتاج مفهوم موجود متعقل از سوی فیثته به کار برده می‌شود. فیثته به‌عنوان نخستین نظریه از مراحل استنتاج مفهوم حق می‌نویسد: «موجود متعقل نمی‌تواند خودش را بدون نسبت‌دادن عملکرد مؤثری به خویش وضع کند» (Fichte 2000: 18). در واقع با این اصطلاح فیثته ذات کنش‌گر موجود متعقل را مشخص‌تر می‌کند، چراکه کنش نه‌تنها باید به‌عنوان زمینه‌ای مطلق و به‌طور محض و بسیط درون موجود متعقل قرار داشته باشد، بلکه باید در خارج دارای اثر باشد که این خود یکی از شروط سوپژکتیو بودن و یکی از شروط آزادی است. به همین دلیل است که فیثته در کتاب *نظام/اخلاق* معتقد است «سوژه آگاهی و اصل اثربخشی یکی‌اند» (Fichte 2005: 9). فیثته اساساً کنش‌گری‌ای را که به خودش به‌صورت کلی بازگردد (من‌بودگی یا سوپژکتیویتی) نماد موجود متعقل می‌داند (Fichte 2000: 18). بنابراین، گام نخست برای استنتاج مفهوم حق این‌همان‌کردن من یا موجود متعقل یا سوژه با کنش‌گر بودن و داشتن عملکرد مؤثر در جهان خارج است.

مورد دیگر مفهوم آزادی است. آزادی به‌عنوان اساسی‌ترین اصطلاح در ایدئالیسم آلمان به‌صورت عام و به‌عنوان اساسی‌ترین مفهوم در فلسفه فیثته به‌صورت خاص دارای اهمیت بنیادین است، چراکه موجود متعقل کنش‌گری و عملکرد مؤثرش در جهان خارج جز با آزادبودن این وجود دارای اعتبار و معنا نخواهد بود. فیثته آزادی را با دو گزاره متعین می‌کند و می‌نویسد:

در موضع نخست در مفهوم آزادی هیچ‌چیزی جز ظرفیت برای ایجادکردن و ساختن براساس خودانگیختگی محض نیست و تنها چیزی که موجودات متعقل به‌ضرورت به یک‌دیگر نسبت می‌دهند همین ظرفیت و گنجایش محض [آزادی] است؛ اما اگر قرار باشد فرد یا شخص متعقل خودش را به‌عنوان فردی آزاد بیابد استلزام دیگری نیز وجود خواهد داشت و آن این است که ابژه موجود در تجربه که از طریق مفهوم عملکرد مؤثر فرد اندیشیده می‌شود باید به‌راستی مطابق با مفهوم [سوژه] باشد. آنچه دارای استلزام است این است که چیزی در جهان بیرون از فرد متعقل از اندیشه کنش‌گری او حاصل شود (ibid.: 9). بنابراین، برای تحقق آزادی نه‌تنها باید آزادبودن «من» و این ظرفیت آزادی بازشناخته شود، بلکه باید عملکرد مؤثری بر روی ابژه خارجی داشته باشم و آن را مطابق با مفهوم خود تغییر دهم. پس تا این‌جای راه موجود متعقل نه‌تنها باید دارای کنش مؤثر باشد، بلکه باید در کنش‌ورزی خود آزاد نیز باشد و کنش‌گری بدون آزادی در نظر فیثته کنش محسوب نمی‌شود. فیثته در کتاب *نظام/اخلاق* واژه اراده‌ورزی (willing) را نیز به این

مجموعه اضافه می‌کند. اراده کردن و کنش کردن نسبت مستقیمی با آزادی دارد، چراکه تنها در میدان جاذبه آزادی است که چنین عناصری معنادارند. فیشته در ادامه کتاب *اخلاق* می‌نویسد: «به‌طور خلاصه اراده به‌نحو محض و بسیط آزاد است و اراده ناآزاد هیچ است. به‌محض آن‌که انسان اراده می‌کند او آزاد است و اگر آزاد نبود، اراده نمی‌کرد و اشتیاقی هم ایجاد نمی‌کرد» (Fichte 2005: 150).

بنابراین، من عملی فیشته موجود متعقل خود را به‌طور بی‌واسطه تنها در اراده و کنش‌گری می‌فهمد. می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که تا این‌جای راه موجود متعقل از راه کنش‌گری آزاد به خود شکل می‌دهد و خویش را به‌عنوان موجود متعقل شناسایی می‌کند، اما این شناسایی نیاز به آگاهی دارد. آگاهی نیز برای فهم موجود متعقل از استلزام برخوردار است، یعنی الزاماً باید موجود متعقل از کنش‌گری و از آزادی خویش آگاه باشد و بدون آگاهی از درون خود درواقع هیچ دارایی‌ای ندارد، چنان‌که فیشته در *بنیادهای حق طبیعی* می‌نویسد: «موجود متعقل تنها تاجایی که خود را به‌عنوان وجود وضع می‌کند وجود دارد، یعنی تاجایی که او آگاه از خویش است» (Fichte 2000: 4)، چراکه در فلسفه فیشته «من» خودش را درحال کنش کردن در جهان خارج می‌یابد و کشف این امر یعنی آگاه‌شدن از کنش‌گری خویش. آلن وود (Allen W. Wood) در این‌باره می‌نویسد:

آموزه دانش فیشته دانش به‌نحو فی‌نفسه است. نخستین اصل «من» است. فیشته معتقد است هرگونه کنش آگاهی از من است. هیچ ابژه‌ای به آگاهی در نمی‌آید، جز تحت این شرط که من از خودم آگاهم، یعنی سوژه آگاهم. برای فیشته آنچه درباب این آگاهی ضروری است تنها یقینی‌بودن و همه‌جا حاضربودنش نیست، بلکه بیش‌تر آگاهی از کنش‌گری است که حتی در منفعلانه‌ترین حالات فهم من نیز حاضر است (Wood 2016: 169).

۳. دیگری (بیناسوژه‌ای) در مقام دومین اصل موضوعه فیشته در جهت استنتاج حق

در مسیر استنتاج مفهوم حق از منظر فیشته تا بدین‌جا مفهوم موجود متعقل را به‌طور کلی توصیف کرده‌ایم. موجود متعقلی که هنوز به فرد یا شخص یا حتی انسان ارتقا نیافته است درحال حاضر مفهومی انتزاعی است، اما برای آن‌که این مفهوم انتزاعی با تمام ذاتیاتش متحقق شود و به فرد یا شخص ارتقا یابد باید وارد مرحله بعدی استنتاج مفهوم حق شویم،

یعنی جایی که فیثته «دیگری» را در برابر من وضع می‌کند و از این طریق مفهوم بسیار مهم بیناسوژه‌ای وضع می‌شود و تمام بنیان‌های موجود متعقل در بخش پیش نیز از طریق تلاقی من با دیگری از حالت انتزاعی بیرون می‌آیند و بازشناسی می‌شوند؛ و چون بازشناسی می‌شوند، موجب خودآگاهی می‌شوند و چون خودآگاهی ایجاد می‌کند، به رسمیت شناخته شده و متحقق خواهند شد. اصطلاح بیناسوژه‌ای به معنای تلاقی دو موجود متعقل، خودآئین، و آزاد با یکدیگر است که هر دو دارای حق هستند. این تلاقی میان دو من اساس نظریات سیاسی و نظریات آموزه حق فلسفه ایدئالیسم آلمان است. شرح این رابطه متقابل دو من تشکیل دهنده کتاب بنیادهای حق طبیعی است. از این رابطه است که فرد، اجتماع، جامعه، نسبت حقوقی، دولت، و مناسبات سیاسی معنادار خواهند شد. فیثته در گام دوم خود چنین نظریه‌ای را پایه‌گذاری می‌کند:

موجود متعقل متناهی نمی‌تواند به خویش عملکرد مؤثر آزادانه‌ای در جهان محسوس نسبت دهد، بدون آن‌که چنین عملکرد مؤثری را به دیگران هم نسبت دهد و هم‌چنین مگر این‌که وجود موجودات متعقل متناهی دیگری را در خارج از خویش مفروض قرار دهد (Fichte 2000: 29).

به عقیده فیثته موجود متعقل متناهی تنها زمانی می‌تواند کنش‌گری و آزادبودن را به خود نسبت دهد که این کنش‌گری را برای موجود متعقل دیگری که وجودش را فرض گرفته است نیز قائل شود. در این شرایط یعنی در میان من‌های دیگر و بازشناسی یکدیگر است که موجود متعقل انسان است و به خود تحقق می‌بخشد، چراکه فیثته معتقد است: یک انسان تنها در میان دیگر انسان‌ها یک انسان می‌شود و از آن‌جا که آدمی هیچ‌چیزی جز انسان نیست و اگر انسان نبود اصلاً وجود نداشت، بنابراین اگر قرار باشد انسانی باشد باید بیش از یک انسان باشد. این نظریه‌ای نیست که به صورت خودسرانه و یا به شکل انتخابی شکل گرفته شده باشد یا بر روی تجارب گذشته یا زمینه‌های ممکن دیگر ساخته شده باشد، بلکه این نظریه به عقیده فیثته اساساً «صحت و اثبات خودش را از مفهوم انسان کسب می‌کند» (ibid.: 37). روشن است که انسان به لحاظ فردی اصلاً قابل اندیشیدن نیست و بنابراین اساساً انسان مفهومی فردی نیست، بلکه تنها در جمع انسان‌ها دارای معنی و اعتبار است یا به عبارت دیگر انسان در مقام نوع تنها دارای معناست.

تفاوت و تمایز آموزه حق با آموزه اخلاق در نظام فکری فیثته نیز از همین نکته برمی‌خیزد. دیگری و نسبت بیناسوژه‌ای و اهمیت آن برای شخصیت یافتن و آزادی انسان و به رسمیت شناخته شدن آن در کتاب بنیادهای حق طبیعی فیثته دارای اهمیت بسیاری است،

اما در اخلاق دیگری و رابطه بیناسوژه‌ای دارای اهمیت نیست. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، حق به دنیای خارج و ضمانت خارجی مربوط است و به آزادی در نسبت زندگی با دیگران می‌اندیشد، اما اخلاق به وجدان برمی‌گردد و اساساً از آزادی درون سخن می‌گوید که دارای ضمانت خارجی نیست بلکه بر اعتماد استوار است. اما فیشتنه حق را بر اعتماد استوار نمی‌داند.^۳ آلن وود معتقد است: «فلسفه حق فیشتنه اساسش بر بازشناسی استوار است که منظور از آن احضارها و نسبت‌های حقوقی است و آن را باید به‌عنوان نظریه شخص ثانی مدنظر قرار دهیم»، چراکه به عقیده او فیشتنه بنیادهای حق طبیعی را در نسبت با دیگری می‌نویسد. آلن وود در ادامه می‌نویسد:

اما این نمی‌تواند درباب آموزه اخلاق فیشتنه دارای حقیقت باشد، چراکه اخلاق بر روی نسبت بیناسوژه‌ای ایجاد نمی‌شود، بلکه به‌تنهایی به تلاش من فردی در جهت فعلیت‌دادن به آزادی مطلق بازمی‌گردد. نظام/اخلاق فیشتنه با استنباط اصل اخلاقیات از خودآگاهی من از آزادی خویش و رانه‌اش برای استقلال کامل از هرچیزی که در خارج نسبت به آن است آغاز می‌شود (Wood 2016: 187).

یکی از کارکردهای اصطلاح «دیگری» در فلسفه فیشتنه خودآگاهی است، چراکه اساساً دیگری متعقل می‌تواند موجب خودآگاهی شود. هرچند در این مرحله خودآگاهی تمام‌وکمال متحقق نمی‌شود، اما می‌توان بخشی از بحث را در این قسمت بیان کرد. درباب نسبت میان فردیت، دیگری، و حق آنتونی آدلر (Anthony Curtis Adler)، مترجم کتاب دولت تجاری محصوره (*The Cosed Commercial State*)، در مقدمه این کتاب می‌نویسد:

استنتاج حق کاربست‌پذیری آموزه دانش در ساحت عملی را شامل نمی‌شود، بلکه به‌عنوان استنتاج می‌خواهد نشان دهد که مفهوم حق خودش کنشی ضروری برای خودآگاهی است. بنابراین، ما نمی‌توانیم فرایندی را که از طریق آن خودآگاهی شکل می‌گیرد جدا از آموزه حق در نظر بگیریم. بدین دلیل بنیادهای حق طبیعی برای نظام فیشتنه امری ضروری است. توجیه نهایی مفهوم حق و همه استنتاج‌هایی که از آن ناشی می‌شود در این حقیقت قرار می‌گیرد که موجود متعقل نمی‌تواند خودش را به‌طور فی‌نفسه با خودآگاهی وضع کند، بدون وضع کردن خودش به‌عنوان فرد، به‌عنوان فردی در میان موجودات عقلانی دیگر که فرض می‌کند که بیرون از خودش وجود دارند، همان‌طور که فرض می‌کند که خودش وجود دارد (Fichte 2012: 27).

در این بند آدلر به نسبت ضروری میان حق، فردیت، خودآگاهی، و دیگری و ضرورت وجود آن پرداخته است و این‌که چنان نسبت تنگاتنگی میان این چهار مفهوم برقرار است

که در صورت نبود حتی یکی از آن‌ها بقیه نیز متحقق نخواهند شد، چراکه به عقیده فیشته مفهوم حق که در گام سوم از آن سخن می‌رود تنها در شرایطی می‌تواند استنتاج شود که موجود متعلقی که در بخش نخست از آن سخن گفتیم از خویش به‌عنوان فرد خودآگاه باشد و الزاماً برای این که به فرد ارتقا یابد و وجود خود را به‌عنوان عامل متعقل تثبیت کند باید موجودات متعقل دیگر نیز وجود داشته باشند.

۴ گام سوم: استنتاج نسبت و اصل حق

در این بخش وارد مرحله سوم یعنی آخرین مرحله از مراحل استنتاج مفهوم حق از منظر فیشته می‌شویم، جایی که فیشته با استنتاج مفهوم حق براساس مقدمات پیش‌تر تمام اصطلاحات و مفاهیمی را که تا بدین جای کار مطرح شده است متحقق می‌کند و دیگر آن‌ها مفاهیمی انتزاعی نیستند. فیشته می‌نویسد: موجود متعقل متناهی نمی‌تواند موجود متعقل دیگری را در خارج از خود فرض کند، بدون وضع کردن خودش در ارتباط و نسبتی متعین با آن موجودات متعقل دیگری که [این رابطه] نسبت حق (relation of right) نامیده می‌شود (Fichte 2000: 39).

فیشته در گام سوم برای استنتاج مفهوم حق فرض کردن دیگری توسط موجود متعقل برای به‌رسمیت‌شناختن کنش‌گری و آزادی را مشروط بر نسبت حق می‌کند و معتقد است که اگر چنین نسبتی ایجاد نشود، دیگری‌ای وجود نخواهد داشت. بنابراین حق و نسبت حقوقی به‌لحاظ منطقی مقدم بر دیگری‌قرار می‌گیرد. هولر (T. P. Hohler) می‌نویسد: «استنتاج استعلایی دیگری در بافت استنتاج حق انجام می‌گیرد، دیگری به‌عنوان جنبه ضروری حق پدیدار می‌شود، بنابراین استنتاج حق طبیعی با توجیه دیگری متحقق می‌شود یا نتیجه می‌شود» (Hohler 1982: 59). نوشته هولر صحیح است اما تمام نتیجه‌ای نیست که می‌توان از فرایند مبانی نظری فیشته استنتاج کرد، چراکه صحیح است که استنتاج حق بدون دیگری امکان ندارد. اما اگر نسبت حقوقی بین من و دیگری نیز رخ نداده باشد دیگری‌ای وجود ندارد. بنابراین نسبت حقوقی و شکل‌گیری آن است که دیگری را شخصیت می‌دهد و در فلسفه فیشته دارای شأن بحث نظری می‌شود.

با بیان هر سه مرحله نظام حق فیشته می‌توان توصیف مفهوم فردیت و چگونگی شکل‌گیری این مفهوم از رویکرد فیشته را آغاز کرد، چراکه فردیت به‌عقیده فیشته زمانی متحقق می‌شود که هر سه مرحله استنتاج حق رخ داده باشد، یعنی نه تنها در ساختار این

مفهوم در فلسفه فیشته عقل، آزادی، کنش مندی، و هم‌چنین استلزام وجود دیگری دارای اهمیت است، بلکه باید میان من و دیگری رابطه حقوقی نیز ایجاد شود تا موجود عقلانی به فردیت ارتقا یابد و هر زمان که فردیت شکل بگیرد خودآگاهی در کامل‌ترین صورت خود روی داده است. اما پیش از بررسی اصطلاح فردیت جمله‌ای دیگر از کتاب بنیادهای حق طبیعی را باید بررسی کنیم. فیشته می‌نویسد:

سوژه خود را به‌عنوان فرد و به‌عنوان فرد آزاد متعین می‌کند، آن هم به‌وسیله حیطه‌ای که او در آن از میان کلیه کنش‌های ممکن که در این حیطه به او داده شده‌اند یکی را انتخاب کرده است و سوژه در تخالف خودش فرد دیگری را بیرون از خودش وضع می‌کند که آن از طریق حیطه دیگری که در آن دست به انتخاب زده است متعین می‌شود. بنابراین، سوژه هر دو حیطه را به‌صورت هم‌زمان وضع می‌کند و تنها از طریق چنین وضع‌کردنی امکان تقابل موردنیاز ممکن می‌شود (Fichte 2000: 41).

در این بند شاهد آن نسبت حقی هستیم که باید میان افراد صورت بگیرد تا دیگری نیز رسمیت پیدا کند، چراکه باید هرکدام از فردیت‌ها آزادی و کنش‌گری دیگری را به‌رسمیت بشناسد و هم‌چنین حیطه‌ای را برای عمل آزادانه دیگری خالی کند و این میدانی که مختص هرکدام است باید در بازشناسی دوسویه پذیرفته شود، وگرنه رابطه حقوقی‌ای برقرار نخواهد شد. در همین بازشناسی یک‌دیگر در ساحت رابطه حقوقی است که خودآگاهی نیز شکل می‌گیرد. همان‌طور که پیش‌تر بیان کردیم، خودآگاهی متأخر از شکل‌گیری فردیت رخ می‌دهد. فیشته در این باره می‌نویسد: «اما هیچ‌گونه خودآگاهی‌ای بدون آگاه‌بودن از فردیت وجود ندارد» (ibid.: 43). فیشته در استنتاج مفهوم فردیت، خودآگاهی، و رابطه بین‌سوژه‌ای می‌نویسد:

من خویشتن را به‌عنوان موجودی آزاد و عقلانی در تخالف با c وضع می‌کنم، تنها از این راه که عقل و آزادی را به او هم نسبت می‌دهم و هم‌چنین توسط فرض این‌که او به‌طور آزادانه در حیطه‌ای متمایز از حیطه من دست به انتخاب می‌زند، اما من همه این موارد را به‌عنوان نتیجه این حقیقت فرض می‌کنم که براساس فرض من او در انتخابش، در حیطه آزادی‌اش، انتخاب آزادانه من را بررسی و در آن اندیشه کرده است و به‌صورت هدف‌مند و عامدانه حیطه‌ای را برای من گشوده گذاشته است، اما فرد c نمی‌تواند به‌شیوه توصیف‌شده بر من کنش کرده باشد، بدون آن‌که (حدقل به‌شکلی ظنی) مرا به‌رسمیت شناخته باشد و من هم نمی‌توانم او را به‌عنوان موجودی وضع کنم که بدین نحو بر من کنش می‌کند، مگر این‌که این را که او مرا، دست‌کم به‌نحو ظنی،

به رسمیت می‌شناسد وضع کنم. من دیگری را به‌عنوان موجودی متعقل بازمی‌شناسم، یعنی من با او به‌عنوان موجودی متعقل رفتار می‌کنم ... هم‌اکنون که من باید با او این چنین رفتار کنم، دقیقاً با همان یقینی که من خودم را به‌عنوان فردی متعقل در برابر با او وضع می‌کنم (ibid.: 43-44).

فیشته در این پاراگراف چندین موضوع را با شفافیت تمام تحلیل کرده است. نخست آن‌که فردیت من، بازشناسی من به‌عنوان موجودی متعقل و آزاد، و حیطة آزادانه من تنها در نسبت حقوقی در ساحت بیناسوژه‌ای قابل‌دست‌رس است که این امر اساساً بدین معناست که تمام آن عناصر در اجتماعی از انسان‌ها از واقعیت بهره‌مند خواهند شد، چنان‌که آلن وود در باب فردیت در منظر فیشته می‌نویسد:

فردیت امری اجتماعی است. ما به‌وسیله مرتب‌بودن با فردیت‌های دیگر در راه‌های معین تبدیل به فردیت‌ها می‌شویم و این به‌دلیل آن است که نسبت ما با موجودهای عقلانی دیگر امری ضروری برای کنش آزادانه‌ای است که از طریق آن ما خودمان را تبدیل می‌کنیم به فردیت‌هایی که هم‌اکنون هستیم (Wood 2016: 100).

هم‌چنین، از آن‌جاکه خودآگاهی نیز وابسته به فردیت‌یافتن ماست، آن هم تنها در اجتماع رخ خواهد داد. بدون خودآگاه‌بودن از حیطة آزادی خود و هم‌چنین بازشناسی این حیطة آزادی توسط دیگری آزادی‌ای نیز در کار نخواهد بود. وود می‌نویسد: «برای فیشته، آزادی و اجتماع ارزش‌های متضادی نیستند، آن‌ها صرفاً دو جنبه دوسویه یک ارزش یکسان هستند» (ibid.: 251). بنابراین آزادی نیز تنها در اجتماع دست‌یافتنی خواهد بود، اما از طرف دیگر اجتماع نیز توسط فردیت و ایجادشدن آن شکل می‌گیرد. فیشته در این خصوص می‌نویسد: «مفهوم فردیت اجتماع را متعین می‌کند و هرآنچه از پی آن می‌آید نه فقط به من بلکه هم‌چنین به آن کسی که به‌موجب این مفهوم با من وارد اجتماع شده است بستگی دارد» (Fichte 2000: 45). بنابراین مفهوم فردیت از منظر فیشته تنها با اتکا به من و از طریق من قابل‌دستیابی و فهم نیست، چون فردیت مفهومی نیست که در مالکیت من باشد، بلکه آن هم برای من است و هم برای دیگری و درغیراین‌صورت اصلاً وجود ندارد. فردیت مفهوم مشترکی میان من و دیگری است و نکته مهم این است که در درون فردیت دو آگاهی ما تبدیل به یک آگاهی می‌شود و اتحاد می‌یابد. در چنین لحظه‌ای است که آدمی از آگاهی به فردیت متعقل خویش خودآگاه می‌شود و این اساساً قدرت نظریه بیناسوژه‌ای فیشته است.

پس از بیان پیچیدگی اصطلاحاتی چون فردیت، بازشناسی، و خودآگاهی وقت آن است که نظر اصلی فیثته را براساس کتاب بنیادهای حق طبیعی که تعریف‌کننده و توضیح‌دهنده نسبت حقوقی و هم‌چنین اصل حقوقی است در این جا بیان کنیم و به بررسی آن پردازیم. او می‌نویسد: «من باید در تمامی موارد موجود آزاد بیرون از خویش را به‌عنوان موجود آزاد بازشناسم، یعنی من باید آزادی‌ام را از طریق مفهوم امکان آزادی دیگری محدود کنم» (ibid.: 49).

فیثته همین نسبت میان موجودات آزادی را که استنتاج کرد نسبت حق می‌نامد و فرمولی را که هم‌اکنون ایجاد کرده است اصل حق می‌داند (ibid.: 49). منظور از نسبت استنتاج‌شده نسبتی است که هر یک از فردیت‌ها باید آزادی‌اش را از طریق مفهوم امکان آزادی دیگری محدود کند، البته تحت این شرط که فرد دوم نیز آزادی‌اش را از طریق مفهوم امکان آزادی دیگری هم‌چون فرد اول محدود سازد. از این جاست که کینلا (Jeffery C. Kinlaw) عملکردهای موجود متعقل را این دو مورد تلقی می‌کند و می‌نویسد: «اعمال موجود متعقل آزاد اعمال خودتعیین‌گری و خودمحدودگری است» (Kinlaw 2010: 210). به عقیده نگارنده این دو عملکردی که کینلا به موجود متعقل فیثته نسبت می‌دهد یک‌سان‌اند، چراکه موجود متعقل فیثته تنها زمانی که خود را در برابر دیگری محدود می‌کند دارای تعین می‌شود، اما این مهم به شرطی نیاز دارد که کلارک (James Clarke) آن را این‌گونه بیان کرده است:

به دلیل آن‌که مالکیت سوژه بر محیط انحصاری خویش مستقیماً بر سوژه دیگر استوار است وضع سوژه توسط خودش به‌عنوان فرد یک مطالبه اصلی را شامل می‌شود که اساساً به سوژه دیگر خطاب می‌شود و آن مطالبه این است که آن (دیگری) آزادی‌اش را براساس مفهوم آزادی من محدود کند (Clarke 2014: 251).

منظور کلارک از شرطی که بیان کردیم این است که آن مورد ذکر شده نیز باید از طریق دیگری بر ما اعمال شود و او هم من را بازشناخته باشد. اساساً نظام فلسفه فیثته این‌گونه حرکت می‌کند و تمامی مفاهیم و قسمت‌ها با یک‌دیگر در دیالکتیک دوسویه تنگاتنگی قرار می‌گیرند.

فیثته «نسبت حق را از طریق مفهوم فردیت استنتاج می‌کند» (Fichte 2000: 49). درواقع رابطه بین سوژه‌ای، یعنی زمانی که دو موجود خودآئین با یک‌دیگر در ساحت حق برخورد می‌کنند و یک‌دیگر را بازمی‌شناسند، نه تنها مفهوم فردیت را شکل می‌دهد، بلکه این نسبت

فردیت‌های متعقل با یک‌دیگر به صورت متقابل رابطه حق را امکان‌پذیر می‌سازد؛ چراکه اساساً وجود دو فرد رابطه بیناسوژه‌ای را رقم می‌زند و رقم خوردن چنین رابطه‌ای موجب شکل‌گیری رابطه حق خواهد شد، چون به عقیده فیثته مفهوم حق اساساً از ذات عقل آدمی قابل استنتاج است. فیثته می‌نویسد:

ادعا می‌شود که مفهوم حق درون ذات عقل قرار دارد و این‌که هیچ موجود عقلانی متناهی‌ای ممکن نیست اگر این مفهوم در درون آن حاضر نباشد و این مفهوم [حق] به‌هیچ‌وجه نباید در نتیجه تجربه، آموزش، یا امرونی‌های خودسرانه انسان‌ها و اموری از این قبیل در او حاضر باشد، بلکه باید در نتیجه سرشت عقلانی او در وی حاضر باشد (ibid.).

بنابراین به جایی رسیدیم که فیثته در نهایت حتی حق و قوانین آن را به موجود عقلانی آزاد باز می‌گرداند و به دنبال استنتاج آن از اولین عنصر مورد بررسی ما در این پژوهش است و در انتها همان عقل را دارای اهمیت کلیدی‌تر از هر مفهوم دیگری می‌داند. برای درک دقیق‌تری از مفهوم عقل نزد فیثته بهتر است به کتاب *آموزه دانش بازگردیم* که اساساً بنیادهای حق طبیعی بر آن استوار است. فیثته در باب عقل می‌نویسد:

اهمیت آن این است که عقل مطلقاً مستقل است و تنها برای خود وجود دارد و به همین دلیل [عقل] تنها چیزی است که وجود دارد. بنابراین، هر چیزی که هست باید در خود عقل بنیاد داشته باشد و تنها توسط خود عقل قابل توضیح باشد و نه از طریق چیزی در بیرون که با آن عقل خودش را نقض می‌کند (Fichte 1982: I 474).

چنان‌که روشن است، فیثته تنها برای عقل خودآئینی و استقلال قائل است و آن را عاملی می‌داند که هر چیزی باید توضیح خودش را از آن دریافت کند و هیچ چیزی در خارج از آن وجود ندارد که عقل از آن یاری بگیرد و اگر به چنین چیزی معتقد باشیم، عقل را مضمحل کرده‌ایم.^۴

۵. ضمانت خارجی حق بر اساس استنتاج حکومت و علم سیاست

مفهوم عقل می‌تواند پلی برای مطرح کردن مبحث دوم این مقاله باشد که استنتاج مفهوم دولت و کارکرد آن در آموزه حق است. فیثته معتقد است: «اگر قرار باشد اساساً عقل در جهان محسوس متحقق شود باید امکانی برای چند موجود متعقل باشد تا در کنار یک‌دیگر

به عنوان موجودات آزاد حضور داشته باشند» (Fichte 2000: 85). بنابراین، حتی تحقق عقل نیز وابسته به دیگری و نسبت‌های حقوقی بین آنهاست. صحیح است که نسبت‌های حقوقی خود از طریق عقل متحقق می‌شود، ولی عقل خود نیز در نسبتی پیچیده با متحقق شدن قوانینش آشکار می‌شود. این چنین نسبت‌های دوسویه و دیالکتیکی‌ای در تمامی بخش‌های فلسفه فیشته وجود دارد، اما مسئله اساسی فیشته این است که اگر در رابطه بیناسوژه‌ای چنین رابطه‌ای براساس قوانین حق رخ ندهد چه اتفاقی می‌افتد. اتفاقی که می‌افتد روشن است، چون نسبت رخ نداده است؛ فردیت و دیگری‌ای وجود ندارد و عقل نیز شکوفا و آشکار نشده است، بنابراین در این قسمت فیشته مهم‌ترین پرسش فلسفه حق را به تصویر می‌کشد: «این که چگونه می‌توان قانون محض صوری حق را به موضوعات متعین اطلاق (applicability) داد؟» (ibid.: 123).

همه کوشش ما در این بخش نشان‌دادن این است که فیشته به این پرسش چگونه پاسخ خواهد داد؛ یعنی چگونه قانون حقی که از عقل نشئت گرفته است در خارج ضمانت اجرایی پیدا می‌کند؛ اما از هر طریقی که بخواهیم این مسئله را توضیح دهیم باید در ساحت تز اصلی فلسفه حق حرکت کنیم که عبارت است از: «هر موجود آزادی این مورد را قانونی برای خویش بداند که آزادی‌اش را از طریق مفهوم آزادی دیگری محدود کند» (ibid.: 85). فیشته از دو گونه حق سخن می‌گوید: حق آغازین (original right) و حق اجبار (coercion right). او در باب حق آغازین می‌نویسد:

این حق یا حقوق در صرف مفهوم شخص به ما هو شخص حاضر است و از این حیث حقوق آغازین نامیده می‌شوند. آموزه حقوق آغازین از طریق تحلیل محض مفهوم شخصیت ایجاد می‌شود، تاجایی که محتوای این مفهوم بتواند توسط اعمال آزادانه دیگری نقض شود (ibid.: 87).

در باب چستی حق آغازین از منظر فیشته، جیمز (David James)، پس از بیان این‌که فیشته تمامی این حقوق را از شخصیت آدمی به دست می‌آورد، می‌نویسد: «براساس نظر فیشته تنها دو حق آغازین وجود دارد: حق برای وجود متداوم آزادی مطلق و مصونیت بدن و حق برای وجود متداوم تأثیر آزادانه‌مان در تمامیت جهان محسوس» (James 2011: 26). نکته اول این است که فیشته حق را از شخص استنتاج می‌کند، بنابراین امری نیست که از طریق مرجعیت خارجی گذاشته شده باشد، بلکه از درون انسان نشئت می‌گیرد و آدمی قانون متحقق در ذات خود را در بیرون شکل می‌دهد؛ نکته دوم تفسیر حق آغازین در منظر

فیشته است که به تداوم آزادی و اثر خارجی آن اشاره دارد، چراکه درغیراین صورت شخصی وجود ندارد که حق از آن استنباط شود؛ نکته دیگر آن است که اگر به حقوق آغازین شخصی تجاوز شود، شخصیت (که اساس و ماهیت تمامی حقوق و قوانین است) او را زیر سؤال برده‌ایم و به همین دلیل است که حق دوم و معنای آن سر برمی‌آورد، یعنی با زیرپا گذاشتن شخصیت انسان حق اجبار معنادار می‌شود و درجهت بازپس‌گیری آن ایجاد خواهد شد. فیشته می‌نویسد: «حق اجبار زمانی ضرورت می‌یابد که حقوق آغازین زیر پا گذاشته شده باشند» (Fichte 2000: 89).

مسئله بنیادهای حق طبیعی فیشته از این پس به چپستی این حق اجبار بازمی‌گردد و این که چگونه کاربرد پیدا می‌کند و موجب عدم شکل‌گیری تجاوز بر حقوق آغازین نام‌برده شود. پرسش نخست فیشته این است که آیا وجدان آدمی به‌تنهایی می‌تواند اجباری برای شخص ایجاد کند تا حقوق آغازین را پای‌مال نکند؟ یعنی آیا وجدان به‌طور فی‌نفسه انگیزه‌ای برای این است که به حقوق کسی تجاوز نکنیم؟ فیشته درباب وجدان و اخلاق در نسبت با حق اجبار معتقد است که «نه از طریق اظهار پشیمانی او، نه از طریق وعده و وعید او درمورد بهبودی در آینده، نه از طریق تابعیت داوطلبانه او از مرجعیت، نه از طریق پیش‌نهاد به جبران، هیچ‌یک، دلیلی برای باور به خلوصش نیست» (ibid.: 90). بنابراین از طریق وجدان شخص خطاکار و هم‌چنین از طریق باور به قول‌های او نمی‌توان حق آغازین را ضمانت کرد و «چون تاکنون بر وجدان آن را استوار کرده‌اند، توضیح کاربرد آن سخت شده است» (ibid.: 91). بنابراین، به‌عقیده فیشته چون وجدان قابل‌اعتماد نیست ما به امری متوسل می‌شویم که ایجاد صداقت و اعتماد نمی‌کند، اما از طریق حق اجبار توان آن را دارد که آزادی و امنیت را حفظ کند و ضمانت داشته باشد (ibid.: 127). فیشته می‌نویسد:

پرسش این است چگونه چنین ضمانتی ممکن است؟ طرفین قادر نبودند سلاح‌هایشان را به زمین گذارند، چراکه هیچ‌یک به دیگری اعتماد ندارد؛ بنابراین آن‌ها مجبورند که سلاح‌هایشان را یعنی کل قدرت خویش را در دستان طرف سومی بگذارند که هر دو به او اعتماد دارند (ibid.: 93).

اگر افراد به حیطة آزادانه هریک احترام نگذارند و بر آزادی یک‌دیگر تجاوز کنند، چیزی جز نزاع در چنین شرایطی رخ نخواهد داد و نه‌تنها فردیت و دیگری معنا ندارد، بلکه عقل نیز متحقق نمی‌شود و تمامی حقوق آغازین زیر پا گذاشته خواهد شد. فیشته درباره این موضوع می‌نویسد:

اگر درباب این قضیه میان آنها هیچ‌گونه توافقی رخ ندهد جنگ ایجاد خواهد شد که تنها با مرگ یکی از آنهاست که نزاع به‌پایان می‌رسد و چون چنین جنگی، مانند هرگونه جنگ دیگری، کاملاً مقابل حق است آنها باید به‌منظور جلوگیری از جنگ از تصمیم به جنگ به‌سمت آن طرف سوم حرکت کنند و اجازه دهند این طرف سوم تمامی امور را در نظر بگیرد و حق و حقوق را روشن کند، یعنی باید با یک‌دیگر وارد یک حکومت شوند (ibid.: 116).

همان‌طورکه پیش‌تر گفتیم، چون افراد در چنین شرایطی به یک‌دیگر نیز اعتماد ندارند و نمی‌شود بر روی وجدان دیگری تکیه کرد، فیثته در این پاراگراف مهم صحبت از نیروی سوم می‌کند که آن وظیفه ایجاد نظم میان موجودات متعقل آزاد را برعهده بگیرد و افراد آزادانه در تحت اطاعت این نیروی جدید قرار بگیرند و از آن اطاعت کنند. فیثته نخست از این طرف سوم یا حکومت این پرسش را می‌کند که چه چیزی به من ضمانت می‌دهد؟

امنیت کامل تمام حقوق من چه دربرابر کسی که خود را تابع او ساختم و چه به‌واسطه محافظت او [از من] دربرابر کلیه افرادی که ممکن است با آنها وارد اجتماع شوم. من باید بتوانم مشاهده کنم که کلیه قضاوت‌های ممکن آینده که ممکن است درمورد اموری صادر شوند که به من مربوط‌اند فقط می‌توانند آن‌گونه از کار درآیند که خود من اگر بودم باید آنها را براساس قانون حق صادر می‌کردم (ibid.: 95).

بنابراین، فیثته هم‌اکنون آن طرف سوم را که پیش‌تر ذکر شد و خودش را در آغاز به‌شکل مرجعیتی خارجی نشان داد که قرار است بر نسبت‌های میان افراد درون جامعه قوانین خودش را تحمیل کند به‌گونه‌ای توضیح می‌دهد که درنهایت چیزی نباشد جز قانون آزادی درون فرد^۵، یعنی این‌که هرگونه قانونی که آن نهاد وضع کند باید با قانون حقی که از درون من استنباط شده است سازگار باشد، اگر نه از درجه اعتبار ساقط است. «چنین اصول و قواعد قانونی‌ای قوانین موضوعه نامیده می‌شوند» (ibid.). فیثته درباب این قوانین موضوعه می‌نویسد:

همه قوانین موضوعه کم‌وبیش به‌صورت مستقیم تحت قانون حق قرار می‌گیرند. در این قوانین موضوعه هیچ‌گونه گزینش خودسرانه‌ای وجود ندارد. این قوانین باید به‌گونه‌ای باشند هر شخص مطلع و هوشیاری باید آنها را تجویز کند (ibid.).

قانون موضوعه به‌طور فی‌نفسه از قانون حق نشئت می‌گیرد که آن خود نیز به آزادی انسان مرتبط است، بنابراین قانون موضوعه‌ای که از طریق حکومت دارای ضمانت خارجی است خود نیز حقیقتش را از فرد می‌گیرد.

قانون موضوعه‌ای که براساس قانون یا اصل حق ایجاد شده است تحت لوای حکومت قدرت می‌گیرد. بنابراین قدرت از قانون تبعیت می‌کند و خودش تولید قانون نمی‌کند، بلکه قانون (آن هم قانونی که براساس اصل حق ایجاد شده باشد) قدرت ایجاد می‌کند و آن قدرت قانون را ضمانت خواهد کرد، چراکه فی‌ثبته معتقد است: «اراده‌ای که ما جست‌وجو می‌کنیم تنها در مواردی قدرت خواهد داشت که آن قانون را اراده کند و آن زمانی که قانون را اراده نمی‌کند قدرت ندارد» (ibid.: 97). در چنین صورتی و با چنین تفسیری که انجام شد، قدرت چیزی جز قانون و قانون چیزی جز قدرت نخواهد بود و این دو یکی و یکسان خواهند بود.

بنابراین حکومت از برای تحقق حق اجبار ایجاد خواهد شد، چراکه «حق آغازین که حق مطلق شخص است تنها علت در جهان محسوس است» (ibid.: 103) توسط من یا دیگری پای‌مال می‌شود و چون به وجدان و اخلاق من نمی‌توان تکیه کرد، بنابراین فی‌ثبته قدرتی (حکومت) را وارد می‌کند تا بتواند حق را در میان اشخاصی که با یکدیگر زندگی می‌کنند به اجبار وارد کند.^۶ به عبارت دیگر، اراده مشترک میان افراد مختلف تنها برای امنیت شخصی حکومت را ایجاد می‌کند و آن‌ها تنها به این دلیل به ایجاد حکومت تن می‌دهند که از تجاوز دیگری رها شوند و امنیت شخصی‌شان حفظ شود. بنابراین اراده عمومی مردم برای نفع شخصی تن به ایجاد حکومت می‌دهد و مسئله سیاسی در این کتاب نیز چیزی جز «یافتن اراده‌ای که نمی‌تواند جز اراده عمومی باشد نیست» (ibid.: 134).

دولت را براساس اصل حق در نظام فکری آموزه حق فی‌ثبته استنتاج کردیم و نشان دادیم که این نهاد برای اجرای حق اجبار در جهت پای‌مال‌نشدن حقوق آغازینی که هر فرد آزاد از آن‌ها برخوردار است ضرورت پیدا می‌کند. بعد از استنتاج نهاد حکومت و دولت در مقام اصطلاحی سیاسی، علم سیاست را نیز در همین بخش استنتاج می‌کند و می‌نویسد: «آن علمی که به دولتی خاص به‌عنوان امری متعین توسط خصیصه‌های مشروط می‌پردازد و به بررسی این که چگونه قانون حق می‌تواند به بهترین نحو در دولت مذکور تحقق یابد سیاست نامیده می‌شود» (ibid.: 249). بنابراین علم سیاست نیز الزام خود را از طریق حق کسب می‌کند، چراکه سیاست برای ضمانت‌داشتن حق در جهان خارج شکل می‌گیرد.

درعین حال فیثته معتقد است که سؤالات علم سیاست به علم موردنظرش یعنی حق هیچ ارتباطی ندارد، چراکه آموزه حق محض و پیشین است، ولی سیاست این گونه نیست؛ بنابراین این دو باید از هم جدا باشند.

۶. نتیجه گیری

نخست موجود متعقل را به عنوان نخستین مرحله از مراحل استنتاج حق براساس کتاب بنیادهای حق طبیعی فیثته معرفی کردیم. در این مسیر به اثبات ذاتی بودن کنش‌گری، عملکرد مؤثر، آزادی، و آگاهی درجهت استنتاج و توضیح موجود متعقل (که در این جا مفهومی انتزاعی است و هنوز متحقق نیست) به عنوان مهم‌ترین و کلیدی‌ترین اصطلاح آموزه حق فیثته پرداختیم. سپس دیگری (موجود متعقل آزاد دیگری) را به عنوان امر متمایزکننده آموزه حق فیثته از هرگونه آموزه دیگر مطرح کردیم که خود شامل گام دوم برای استنتاج حق بود. با مطرح شدن دیگری مفهوم بنیادین بیناسوره‌ای در مقام اساس نظریات حقوقی، سیاسی، و اجتماعی نیز معرفی شد که اساساً با تحقق آن است که موجود متعقل آزاد نه تنها به کنش‌مند بودن و آزادی خود پی می‌برد، بلکه به تمامی این ذاتیات خود آگاهی پیدا می‌کند و گام بلندی درجهت متحقق کردن خویش برمی‌دارد. سپس در واپسین مرحله به استنباط نسبت و اصل حق در میان موجودات متعقل آزاد پرداختیم که در آن جا نه تنها به تحقق عقل و قانون آن و هم‌چنین به تحقق فرد و خودآگاهی دست یافتیم، بلکه موجود متعقل آزاد را به عنوان نخستین و واپسین عنصری معرفی کردیم که تمامیت طراحی این مسیر دیالکتیکی را زماناً و منطقاً شامل می‌شود.

در ادامه به منظور ضمانت تحقق متداوم عقل و قوانین حقوقی آن در جهان محسوس و با معرفی دو نوع حق آغازین و حق اجبار وارد حوزه سیاست شدیم. فیثته حکومت را به عنوان پرتکرارترین اصطلاح سیاسی خویش مطرح می‌کند که عامل تضمین حق اجبار است. حق آغازین عبارت است از حق برای وجود متداوم آزادی مطلق و مصونیت بدن و حق برای وجود متداوم تأثیر آزادانه‌مان در تمامیت جهان محسوس و حق اجبار تنها زمانی ضروری می‌شود که ما اصل حق را رعایت نکنیم و متعاقباً بر حقوق آغازین یک‌دیگر تجاوز کنیم. در چنین صورتی فیثته حکومت را به عنوان نهادی معرفی می‌کند که براساس اراده مشترک همه ما شکل گرفته است تا درجهت ضمانت خارجی قوانینی که عقل به صورت پیشینی گذاشته است خدمت کند. فیثته در این مسیر میان چند اصطلاح کلیدی

چون عقل، قانون، حق، اراده، و قدرت دیالکتیکی پیچیده برقرار می‌سازد. قانون از اصل حق نشئت می‌گیرد، قدرت از طریق قانون برداشت‌شده از اصل حق ایجاد می‌شود، و اراده نیز تنها زمانی اراده آزاد تلقی خواهد شد که از اصل حق فراتر نرفته باشد و این‌گونه است که اراده آزاد انسان تولید قانون و قدرت خواهد کرد. حکومت نیز مشروعیتش را در چنین نسبت پیچیده‌ای که بیان شد به دست خواهد آورد. وظیفه علم سیاست چیزی جز بررسی چگونگی شکل‌گیری هرچه بهتر این رابطه پیچیده نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان بررسی مبانی فلسفه حق و فلسفه سیاست در *ایدئالیسم آلمانی* است.
۲. برای مطالعه بیشتر در این مورد، بنگرید به Wood 2016: 168.
۳. فیثته اخلاق را بر وجدان آدمی و برپایه اراده نیک هم‌چون کانت توضیح می‌دهد، اما درباب تمایز این رویکرد در بنیان‌های حق طبیعی می‌نویسد: «در حیطه حق طبیعی اراده نیک هیچ نقشی برای اجرا ندارد. حق باید الزام‌آور باشد حتی اگر هیچ انسانی با اراده نیک وجود نداشته باشد» (Fichte 2000: 50).
۴. فیثته می‌نویسد: «من دارای ظرفیت‌ها نیست، چراکه اصلاً یک ظرفیت نیست، بلکه بیش‌تر یک کنش است، من چیزی است که انجام می‌دهد و زمانی که من چیزی را انجام ندهد آن هیچ‌چیزی نیست» (ibid.: 23).
۵. برای مطالعه بیشتر در این باره، بنگرید به Fichte 2000: 95.
۶. فیثته می‌نویسد: «دولت نه حق دارد و نه قدرت فرمان‌دادن به شهروندان که به یک‌دیگر اعتماد داشته باشند، چراکه علت پیدایش دولت بی‌اعتمادی عمومی بوده است» (Fichte 2000: 213).

کتاب‌نامه

- Clarke, J. (2014), *Fichte's Transcendental Justification of Human Rights*, in: *Fichte and Transcendental Philosophy*, London: Palgrave Macmillan.
- Fichte, J. G. (1982), *Science of Knowledge*, P. Heath and J. Lachs (eds.), trans. P. Heath and J. Lachs, New York: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2000), *Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*, F. Neuhouser (ed.), trans. M. Baur, Cambridge: Cambridge University Press.

- Fichte, J. G. (2005), *The System of Ethics: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*, K. Ameriks and D. M. Clarke (eds.), trans. D. Breazeale and G. Zoller, New York: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2012), *The Closed Commercial State*, D. J. Schmidt (ed.), trans. A. C. Adler, New York: Suny Press.
- Hohler, T. (1982), *Imagination and Reflection: Intersubjectivity Fichte's: Grundlage of 1794*, Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- James, D. (2011), *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kinlaw, C. J. (2010), "Practical Rationality and Natural Right: Fichte and Hegel on Self-Conception within a Relation of Natural Right", in: T. Rockmore and D. Breazeale (eds.), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Amsterdam: Editions Rodopi B.V.
- Wood, A. (2016), "Fichte's Philosophy of Right and Ethics", in: D. James and G. Zöllner (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge cb2 8bs, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (2016), *Fichte's Ethical Thought*, Oxford: Oxford University Press.

