

## بررسی و نقد نظریه دولت در اندیشه سیاسی کانت و فیشته

محسن باقرزاده مشکی‌باف\*

مصطفی عابدی جیقه\*\*

### چکیده

به لحاظ مبانی استراتژیک، نظریه دولت در فلسفه سیاسی کانت و فیشته دارای اشتراکات زیادی با یکدیگر هستند. نگارنده معتقد است که ایرادات نظریات سیاسی آن‌ها نیز تا حدود زیادی با یکدیگر هماهنگ است. هر دو فیلسوف مورد ذکر نظریه دولت خود را در فراق مبانی آزادی استعلایی، متافیزیکی یا اخلاقی و نظریات حقوقی خویش می‌نویسند. چرا که نظریه آن‌ها در باب دولت براساس فلسفه سیاسی آن‌ها برخلاف حوزه‌های دیگر اندیشه‌شان در حوزه تجربه و عینیت اندیشیده و نوشته شده است. در چنین شرایطی هر دو فیلسوف مبانی انتزاعی خود را در محک میدان جاذبه‌ی عینیت یا تجربه قرار می‌دهند، حال مسئله این است که آیا می‌توانند میان نظر و عمل اتحاد را برقرار سازند و اندیشه سیاسی‌ای در طراز معرفت‌شناسی و اخلاق خویش به نگارش در بیاورند؟ به عبارتی دیگر آیا می‌توانند آزادی استعلایی یا اخلاقی و حقوقی را در ساحت عینیت خارجی یا دولت که قرار است فلسفه سیاسی در آنجا شکل بگیرد، برقرار سازند؟ به نظر می‌رسد هر دو فیلسوف در ساحت اقتدار خارجی، نه تنها نمی‌توانند از نظریه خودآیینی و آزادی انسان استفاده چندانی ببرند بلکه به دلیل نوع انسان‌شناسی خاصشان به‌زور برای تشکیل و دوام دولت پناه می‌برند.

**کلیدواژه‌ها:** کانت، فیشته، دولت، اندیشه سیاسی، زور

\* دکترای فلسفه دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، mohsenf1958@gmail.com

\*\* دانشجوی دکترای فلسفه دانشگاه تبریز، m.abedi2015@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه

فیشته کتاب بنیاد حق طبیعی را در ۱۷۹۶ و پیش از آموزه حق کانت چاپ می‌کند. این کتاب بسیار دارای مضامین مشابهی با کتابی است که در سال آینده یعنی ۱۷۹۷ کانت در باب آموزه حق چاپ می‌کند. علت چنین شباهتی قطعاً در این است که هر دو نه تنها تحت تأثیر انقلاب فرانسه و فلسفه روشنگری فرانسه هستند بلکه فیشته هم در دغدغه آزادی انسان و در بند بودن انسان در کشور آلمان و هم در پذیرفتن مبانی اساسی اندیشه کانتی با او همراه است. این اشتراک در باب انسان جدیدی که با فلسفه کانت خلق شده بود، بسیار قابل توجه است؛ چون با وجود اینکه کانت و فیشته از آثار یکدیگر هیچ اطلاعی نداشته‌اند، اما متون سیاسی‌ای مشابه با یکدیگر به تحریر درآورده‌اند. فیشته با کتاب بنیاد حق طبیعی با استفاده از پرسپکتیو فلسفه کانتی در جهت تأسیس اصول اساسی نظم سیاسی بر آمده است. مهم‌ترین نظریه فیشته در این اثر از این قرار است که همه‌ی فردیت‌ها، همه‌ی موجودات عقلانی بالغ فارغ از طبقه اجتماعی‌شان، مجموعه‌ای از حقوق طبیعی را در اختیاردارند و اینکه هدف اصلی نظم سیاسی قانونمندی که ایجاد می‌کنند، حفاظت از این حقوق در برابر تهدیدهایی است که فردیت‌های دیگر برای یکدیگر ایجاد می‌کنند. در واقع امنیت حق هر شخص (حقی که از ذات انسان برمی‌خیزد و عین آزادی اوست) همچون کتاب آموزه حق کانتی، در مرکز توجه فیشته نیز قرار دارد. چرا که تا حدودی هر دو فیلسوف امنیت را لازمه‌ی آزادی قلمداد می‌کنند؛ بنابراین در چنین شرایطی هرکسی بایستی آزادی خویش و حیطه‌ی اعمال آزادانه‌اش را از طریق مفهوم آزادی دیگری محدود کند به نحوی که دیگری نیز بتواند به صورت آزادانه زندگی کند. در چنین شرایطی همه چیز مانند سناریوی گذشته پیش خواهد رفت؛ یعنی اگر هر فرد به دنبال آن است که حقوق طبیعی خودش را در حالت تضمین شده دریاورد، بایستی با قرارداد به ذیل دولتی دربیاید. چرا که تنها قرارداد تشکیل دولت چنین تضمینی را ایجاد می‌کند؛ اما اگر چه کلیت سناریوی اندیشه سیاسی فیشته مانند فیلسوفانی چون هابز، لاک و حتی کانت است اما در جزئیات متفاوت است که در ادامه به آن‌ها می‌پردازم.

علت بازگشت به چنین سناریویی این است که کانت و فیشته انسان را ذاتاً شرور می‌دانند به‌نوعی که هرگاه بتوانند خودشان را از یوغ قانون اخلاقی و حقوقی خارج می‌کنند و برحسب اعتقاد فردی خویش عمل می‌کنند. به همین دلیل نیاز به قرارداد اجتماعی و

نظارت دولت به‌طور بیرونی است؛ بنابراین همچون فلسفه سیاسی گذشته انسان‌شناسی نوع فهم آن‌ها از اندیشه حقوقی، سیاسی و مفهوم دولت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این مقاله نگارنده به توضیح و نقد فلسفه سیاسی و نظریه دولت کانت و فیثته می‌پردازد و نشان می‌دهد که چرا این دو نتوانستند آزادی و اراده عمومی را در اندیشه سیاسی خویش متحقق کنند و در نهایت به نظریه زور قدرت سیاسی و تحمیل آن سقوط کردند.

## ۲. بررسی و نقد حق عمومی یا حوزه علم سیاست و دولت در اندیشه سیاسی کانت

### ۱.۲ گذار از حق شخصی به حق عمومی

کانت پس از آنکه در بخش حق خصوصی نظریه مالکیت را به میان می‌آورد به تدریج به لحاظ منطقی و همچنین به لحاظ واقعیت اجتماعی متوجه می‌شود که حق افراد بدون گذار به ساحت اجتماعی، ایجاد قانون اساسی و تشکیل دولت قابل بهره‌برداری نیست. بنابراین تنها در جمعی سیاسی است که می‌توان از حق و تحقق آن سخن گفت؛ بنابراین اگر نمی‌توان در وضع طبیعی و همچنین در وضع اخلاقی ای که در حکومت غایات تحقق یافت میان افراد صلح ایجاد کنیم و کاری کنیم که حق یکدیگر را ضایع نکنند؛ بایستی به وضعیت مدنی وارد شویم چون کانت معتقد است «داشتن چیزی در خارج، به عنوان مال خود، فقط در وضعیت حقوقی تحت اقتدار قانون‌گذاری عمومی، یعنی در وضعیت مدنی ممکن است» (Kant, 1991: 77-78). بنابراین کانت برای اینکه بتواند خودآیینی انسان را که پیشتر مورد بررسی قرار داده بودیم، با تمام آزادی‌اش در سیاست مورد بحث قرار دهد بایستی هم اکنون راه‌حلی نشان دهد. این راه‌حل بایستی به‌گونه‌ای باشد که در آن مردم بتوانند نسبت به وظایفی که به یکدیگر دارند عمل کنند و به یکدیگر اعتماد داشته باشند. کانت از اینجای بحث بایستی وارد سیاست شود و در آن ساحت ضمانت حقوق ما را در جامعه تضمین کند. کانت در باب حق عمومی معتقد است که آن مجموعه‌ای از قوانینی است که بایستی به‌صورت عمومی بسط یابد به‌منظور شکل گرفتن یک وضعیت حقوقی. پس حق عمومی مجموعه‌ای از قانون‌ها برای یک ملت، برای تعداد زیادی از مردم که در روابط متقابل با یکدیگر و مستلزم وضع حقوقی‌ای هستند که آن‌ها را در تحت اراده‌ی آن، متحد کند یعنی تشکیل یک قانون اساسی که در تحت آن می‌توانند از آنچه به‌عنوان حق

شکل گرفته است بهره ببرند. این وضعیت فردیت‌ها در درون یک ملت در نسبت با یکدیگر، وضع مدنی گفته می‌شود و همه‌ی افراد در وضعیت حقوقی، در نسبت به اعضای خودشان دولت نامیده می‌شوند. به دلیل صورتش که توسط آن‌همه از طریق منافع مشترکشان در وضعیت حقوقی متحد می‌شوند دولت یک حکومت به معنای حوزه‌ی مصلحت عمومی نامیده می‌شود (Kant, 1991: 311). تمام این مباحث را کانت تحت اصطلاح حقوق سیاسی یا علم سیاست می‌آورد. در وضعیت حقوقی، مانند سناریویی که پیش‌تر فیلسوفان سیاسی‌ای چون هابز، لاک، پوفندورف و حتی گروتیوس به کار برده‌اند، کانت نیز همچون آن‌ها به ساختار سیاسی‌ای معتقد است که مردم باید با توجه با قراردادی که با یکدیگر می‌بندند، از آزادی خودسرانه، خود را جدا سازند و به دولتی در جهت کسب آن آزادی در ساحتی بالاتر وارد شوند. در وضع طبیعی به اعتقاد کانت خشونت دیگری موجب آن می‌شود که نتوان به قرارداد یا سخن هیچ کس اطمینان داشت. در چنین وضعیتی فرد تصور خودسرانه خویش را صحیح می‌داند و به نظر کس دیگری هیچ وقعی نمی‌نهد. و چون در وضع حق طبیعی یا در وضع حکومت غایبات هرکسی با تصور خودسرانه خویش رفتار می‌کند، رابطه‌ی بینا سوژه‌ای میان اشخاص ایجاد نمی‌شود؛ در چنین حالتی تنها هرج و مرج ایجاد خواهد شد. و در چنین آشفتگی‌ای است که آدمیان به تشکیل اجتماعی سیاسی گام می‌گذارند تا مالکیتشان ضمانت یابد.

## ۲.۲ طبیعت آدمی و نسبت آن به گذار به وضع شهروندی

به اعتقاد کانت بایستی بر اساس قانون عقل از وضع طبیعی بالاجبار وارد وضع سیاسی شد. این امر از این جهت مهم است که کانت معتقد است که از طریق تجربه نیست که ما از شرور بودن آدمی در وضع غیرحقوقی اطلاع داریم. بلکه افراد را هرچقدر با صفات خیر تعریف کنیم این امر به نحو پیشین در عقل وجود دارد که پیش از تشکیل شرایط حقوقی، افراد، ملت‌ها و دولت‌ها هرگز نمی‌توانند در مقابل خشونت از یکدیگر در امان باشند (Kant, 1991: 123). کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها می‌نویسد: «قضیه انسان شرور است مطابق جمله فوق‌الذکر چیزی نمی‌گوید جز اینکه انسان از قانون اخلاقی آگاه است با این وصف انحراف از این قانون را اصل رفتار خود قرار داده است» (کانت، ۱۳۹۸: ۶۷). پس این وضعیت انسان را به وضعی سوق می‌دهد که در آن بتواند اراده‌ی عمومی

بررسی و نقد نظریه دولت ... (محسن باقرزاده مشکی باف و مصطفی عابدی جیقه) ۵

مردم را در قالب اجتماعی متحد سازد که درعین حال قرار است خودش را به صورتی ماندگار حفظ کند و برای رسیدن به این هدف، بایستی خود را تحت اقتدار دولتی بیاورد (Kant, 1991: 136). چرا که دولت از برای اجرای قوانینی که آدمیان خود برای خویش گذارده اند، تشکیل می شود. و دولت نیز چیزی نیست جز اتحادی از تعداد زیادی از انسان‌ها که دارای آزادی اخلاقی در تحت قوانین حق هستند (Kant, 1991: 125) و آدمیان در تحت این نیروی متحد کننده‌ای که چیزی جز خود آن‌ها نیست به مقام شهروند ارتقاء می‌یابند یا چنان‌که کانت می‌گوید «اعضای چنین اجتماعی که برای قانون‌گذاری متحد شده‌اند یعنی اعضای دولت - شهروندان دولت محسوب می‌شوند» (Kant, 1991: 125). کانت برای انسانی که به مقام شهروند ارتقاء یافته است سه حق مدنظر می‌گیرد ۱- شهروند به لحاظ قانونی آزاد است یعنی از هیچ قانونی تبعیت نخواهد کرد مگر آن‌که خود آن را گذاشته باشد ۲- تساوی مدنی یعنی وابستگی متقابل میان مردم به میزان یکسان و برتر نبودن دیگری ۳- استقلال مدنی یعنی کسی نمی‌تواند قیم شخصیت مدنی او باشد و او خود دارای قدرت انتخاب است (Kant, 1991: 125).

ایجاد یک دولت و همچنین به تبع شکل‌گیری دولت، ارتقاء دادن فردیت‌ها به شهروند، مستلزم قانونی اساسی است که در باب آن کانت می‌نویسد: «تمام اشکال دولت بر روی ایده‌ی قانون اساسی (که قانون اساسی‌ای از سنخ جمهوریت است) پایه‌گذاری شده‌اند که با حقوق طبیعی انسان سازگار است» (Kant, 1989: 187). واضح است که قانون اساسی برای کانت حکم ایده را دارد که افقی است برای آدمی تا به سوی آن در تحول باشد؛ و از آنجایی که پیش‌تر توضیح دادیم که طبیعت انسان را به سمت ایجاد نوعی خاص از حکومت قانون می‌برد؛ قانون اساسی هر دولتی بایستی جمهوریت محض باشد.

### ۳. نظریه و اختیارات دولت کانتی و نقد آن: شکاف میان اراده عمومی،

#### خصوصی و دولت

کانت سه قوه را در حق عمومی در بخش حکومت مدنظر دارد که معتقد است این سه از عقل به دست آمده‌اند. کانت می‌نویسد: «قوای سه‌گانه‌ی حکومت که از مفهوم حکومت برخاسته‌اند صرفاً نسبت‌های سه‌گانه‌ای هستند که از اراده‌ی متحد مردم توسط عقل به نحو پیشینی استنتاج می‌شوند» (Kant, 1991: 147). با وجود اینکه کانت مدعی است این اراده متحد

موجب شکل‌گیری این سه قوا می‌شود؛ اما در نسبت دادن این دو به هم، به شدت ضعیف عمل می‌کند و فلسفه سیاسی اش قدرت چنین کاری را ندارد. در مورد هر یک از قوا به لحاظ مقام و موقعیتشان می‌توان گفت: «اراده‌ی قانون‌گذار در مورد تعیین حق من و حق تو، غیرقابل توییخ است، قوه‌ی مجریه در شخص عالی‌ترین مقام حکومت، غیرقابل مخالفت است؛ و حکم عالی‌ترین مقام حکومت، غیرقابل لغو است» (Kant, 1991: 127). یعنی از زمانی که این سه قوه ایجاد می‌شوند، نسبت من شهروند با آن‌ها کاملاً منقطع است و تصمیم آن‌ها تصمیم من باید باشد و نسبتی ارگانیکی یا کل‌گرایانه میان من و نهادهایی که از طریق قوا ایجاد شده است وجود ندارد از این لحظه تنها زور دارای عملکرد است. کانت در ادامه می‌نویسد:

از اینجا این قضیه به دست می‌آید که سرور حکومت در مقابل اتباع خود فقط دارای حق است و نه تکلیف (که ملزم به ادای آن باشد). علاوه بر این اگر یکی از اعضای سروری، یعنی حاکم، نیز مرتکب خلاف قانون شود مثلاً در امر مالیات و استخدام کارمندان و اموری از این قبیل در تعیین وظایف حکومت برخلاف عدالت عمل کند، اتباع در مقابل این بی‌عدالتی‌ها فقط حق شکایت دارند نه مخالفت و مقاومت (Kant, 1991: 130).

این پاراگراف ذکر شده کاملاً بیانگر این است که قدرت مردم و اراده آن‌ها هیچ نسبتی با قدرت ندارد. شاید کانت به این امر معتقد باشد که تنها چیزی که قدرت را ایجاد می‌کند اراده مردم است اما این مضمون را نمی‌تواند با چنین فلسفه سیاسی‌ای که همچون متقدمانش مکانیکی است به پیش ببرد و نمی‌تواند میان فرد، با اراده آزادش و همچنین نهادهای خارجی نسبت برقرار کند. جان مکامبر در تحلیل حیرت‌انگیزی در باب کانت می‌نویسد: محتوای کثیر حیات انسانی - تمایلات، رانه‌ها، رسم‌ها و نهادها و مانند آن‌ها - در کانت گرایی صرفاً مجموعه‌ای از تمایلات تجربی است که همه‌ی آن‌ها غیراخلاقی و هیچ‌یک بهتر یا بدتر از دیگری نیست... بنابراین زمانی که در متافیزیک اخلاق، کانت متعهد به تأسیس ساختارهای سیاسی و اجتماعی با جزئیاتش می‌شود (در آموزه حق)، اصل برقراری اجبار دوسویه کلی است. وقتی او به سطح فردی و فضایل ملموس روی آورد، اصل «خود اجباری» است. چنین اجبار یا زوری لازم است. ما انسان‌ها تمایل داریم که به دنبال سود فردی خود باشیم، گرایش‌هایی که خلاف قانون اخلاقی در تعیین اعمال ما عمل

می کنند. اصل عملیاتی جامعه مدنی مخالفت با چنین تمایلات ضداجتماعی با توجه به نهادهای به طور قانونی تأسیس شده است... جامعه ای که قویاً بر اساس قوانین اجبار عمل می کند جامعه ای است که قوانین و ترتیبات اجتماعی اش توسط فرد نمی تواند تأیید شود. چرا که آن قوانین برای آن فرد (همان طور که هگل می گوید) محدودیتی برای خودسرانگی اش است. بنابراین هیچ جایی در نظریه اخلاقی کانت برای عقلانیت فردی وجود ندارد تا با چنین مناسباتی شناخته شود یا آن ها را تأیید کند... این که دستیابی نبوغ آمیز کانت دریافتن اخلاق بر اساس تهی بوده گی انتزاعی محض باید به اینجا برسد به درستی امری تراژیک است (Mccumber, 2014: 170-172). از آنجایی که برای کانت عین خارجی هیچ اهمیتی ندارد بنابراین نظریه مهمی بر روی عوامل ابژکتیو نیز نمی تواند ایجاد کند. چرا که تمامی عوامل تجربی به اعتقاد او غیر اخلاقی اند؛ بنابراین انسان خارجی تنها به دنبال تمایلات خود است و دولت نیز مقابل این موارد است. پس اجباری دوسویه ایجاد می شود و چون این جامعه به صرف اجبار بایستی آدمیان را کنار هم نگه دارد مشخص است که نهادها نمی تواند با آدمیان نسبت ارگانیکی داشته باشند. اگر این گونه بود زور برای تبعیت از آن ها لازم نبود. زور زمانی نیاز است که میان مردم و نهادها نسبتی نباشد؛ بنابراین چون کانت نتوانسته آن انسان خودآیین در کتاب های اخلاقی و همچنین در کتاب نقد قوه حکم را در اینجا وارد کند و در مناسبات سیاسی با اراده آزادش به او شخصیت بدهد؛ نتیجه فلسفه سیاسی اش اسف بار است. کانت در ادامه در جهت تأیید نظر ما می نویسد:

همچنین مخالفتی که بر اساس حق باشد نیز از جانب مردم علیه مقام عالی قانون گذاری حکومت وجود ندارد؛ زیرا تحقق چنین شرایطی که مبتنی بر حق باشد فقط از طریق اطاعت مردم از اراده ای عام قانون گذار امکان دارد پس به هیچ وجه حق آشوبگری وجود ندارد چه برسد به حق طغیان... و حمله به قصد جان شهریار نیز در حکم مرگ برای خیانت کار است (Kant, 1991: 131).

کانت کاملاً انقطاع ایجاد کرده است و به هیچ عنوان به دنبال دادن هیچ حقی به آدمی در حوزه عمومی نیست؛ بنابراین حتی حق مقاومتی که در شرایطی خاص هابز و لاک آن را مجاز می دانستند، از انسان گرفته است و به قدری قدرت حاکم را بالا برده که نمی توان او را مورد داوری قرارداد؛ بنابراین حتی تغییر در وضع موجود نیز در دستان ما نیست بلکه پادشاه تصمیم گیرنده است؛ کانت می نویسد:

تغییر در یک قانون اساسی که دارای ایراد است، در مواقع ضروری فقط از طریق اصلاح و به دست خود پادشاه و نه از طریق انقلاب یعنی توسط خود مردم ممکن است... مردم تنها مخالفت خود را از طریق نمایندگان خود باید بیان کنند (Kant, 1991:133).

بنابراین کانت آدمیان را در دستان اراده‌ی خودسرانه‌ی پادشاه رها می‌کند. هر زمان که او احساس کند تغییری لازم است تغییری رخ خواهد داد اگرچه مردم هیچ فعالیت‌ایجایی ای نیابستی انجام دهند بلکه تنها فعالیت سلبی برای آن‌ها به رسمیت شناخته شده است. کانت در مقاله نظر و عمل پس از آنکه مقاومت را تقبیح می‌کند به دلیل آنکه معتقد است موجب ایجاد وضع خودسرانگی می‌شود تنها یک آزادی را به آدمی می‌دهد و آن آزادی قلم است و آن را به‌عنوان ضامن و امنیت حقوق مردم بازشناسی می‌کند (Kant, 1989:85). بیزر در باب مشکلی که کانت با مقاومت‌ایجایی دارد می‌نویسد:

دو مشکل در مقاومت وجود دارد. اول از همه مشکل به وجود آمدن آناارشی است. اگر ما این اصل موضوعه که همه ما حق آشوب داریم را عمومیت بخشیم؛ ما به وضع آناارشی کامل یا بی قانونی اجازه داده‌ایم؛ اما کانت چنین امری را رد کرد نه به دلیل چنین نتیجه‌ای بلکه به دلیل آنکه او فکر می‌کرد چنین چیزی خودباطل‌گری یا تناقض است. چرا که اصل عمومیت‌یافته در باب حق آشوب این‌گونه شکل می‌گیرد که بایستی قانونی باشد که در تحت شرایط خاص در آنجا بی قانونی باشد. ۲- مشکل دیگری که از عمومیت بخشی حق آشوب برمی‌خیزد تقسیم شدن حاکمیت است. اگر مردم حق انقلاب دارند، آن‌ها حق قضاوت کردن و مجبور کردن حاکم را دارند؛ اما اگر آن‌ها چنین حقی دارند، آن‌ها اقتداری برتر از او هستند. در چنین شرایطی مردم دارای قدرتی و رای حاکم‌اند که امری پوچ است (Beiser, 1992:45).

مشخص است که چون کانت نتوانسته نسبت میان اراده شخصی و اراده عمومی را در مناسبات سیاسی توضیح دهد بایستی چنین انقطاعی ایجاد کند که هیچ‌کسی به خودسرانگی (جز حاکم) نغلتد. کانت معتقد است شورش به قانونی اساسی، اصلاح نیست بلکه نابودی کامل آن است، بنابراین به اعتقاد او در فرانسه نیز از این منظر انقلابی رخ نداده است. کانت در باب انقلاب فرانسه می‌نویسد: «از نظرگاه قانون اساسی هیچ انقلابی در فرانسه رخ نداده است» (Kant, 1989:261). به‌غیر از این همچنین معتقد است که انقلاب آن کشور به دلیل



## بررسی و نقد نظریه دولت ... (محسن باقرزاده مشکی‌باف و مصطفی عابدی جیقه) ۹

هزینه‌ای که داشته است نیز جایز به تقلید نیست. کانت در مقاله آیا نژاد انسانی روبه‌پیشرفت است می‌نویسد

انقلابی که ما دیده‌ایم و در زمان ما رخ داده است می‌تواند پیروز شود یا ممکن است شکست بخورد. به دلیل داشتن تبعات و بدبختی‌ها هیچ انسان دارای عقل سلیمی هیچ‌گاه مرتکب تجربه یکسانی با چنین هزینه‌ای نخواهد شد. حتی اگر تصور کند که در اقدام دوم به‌طور موفقیت‌آمیزی پیش خواهد رفت (Kant, b1989:182).

بنابراین اطاعت از حاکم و در نظر گرفتن حق او در حکومت تحت هر شرایطی از الزامات فلسفه اوست. به‌عنوان مثال کانت حتی در پاراگرافی عجیب چنین حق بسیار ظالمانه‌ای به پادشاه مخلوع می‌دهد:

یک پادشاه مخلوع را (که جان سالم به در برده است) نمی‌توان به جرم اعمالی که قبلاً انجام داده بازخواست کرد تا چه رسد به مجازات؛ به شرط آنکه به وضعیت یک شهروند معمولی بازگردد و برای تأمین آرامش خودش و دولت، و صلح را به هرج و مرج ترجیح دهد. اما اگر راه مبارزه با مردم را انتخاب کند نمی‌توان با او مخالفت کرد چون طغیان مردم علیه او برخلاف عدالت بوده است (Kant, 1991:133).

علاوه بر آن کانت سه حق دیگر برای حاکم قائل است. او می‌نویسد: سه حق گرفتن مالیات (چه خودخواسته چه به‌زور) از مردم و اداره‌ی اقتصاد دولتی، دارایی و پلیس در جهت هدایت مردم و همچنین حق تفتیش از حقوق حاکم است. چرا که برای حفظ قدرت خود با حق تفتیش بایستی جلوگیری کند از هرگونه اجتماع یا گردهمایی برای مشورت در بهبود جامعه. مگر اینکه پلیس چنین اجتماعی را صلاح بداند (Kant, 1991:135-136).

در این بخش از بحثی که گذشت، نگارنده این مورد را به اثبات رساند که در نظریه سیاسی کانت، انسان، چون شرور دیده می‌شود و تنها به دنبال سود شخصی خویش در حالت اجتماعی و غیراجتماعی است بایستی سروری برای او انتخاب کرد تا او را در اجتماع در حدود خودش حفظ کند. «انسان نیاز به ارباب دارد چون از آزادی اش سوءاستفاده می‌کند» (Kant, a1989:46). پس اراده‌ی آزاد انسان خودآیین فلسفه کانت در سیاست وارد نمی‌شود که این امر از دلایل بسیار زیادی برخوردار است که هم‌اکنون نگارنده به توضیح آن خواهد پرداخت. تحلیل خود را با این جمله از آرنست شروع می‌کنم:

کانت به دنبال حل یک مسئله بود: چگونه مسئله سازمان‌دهی دولت را با فلسفه اخلاقی اش یعنی با نقد عقل عملی آشتی دهد و امر شگفت‌انگیز این بود که او می‌دانست فلسفه اخلاقی اش به او در اینجا کمکی نمی‌کند؛ بنابراین او از اخلاقی سازی کردن کنار کشید و فهمید که مشکل این است که چگونه انسان را مجبور کنیم که شهروندی خوب باشد. حتی اگر او به لحاظ اخلاقی شخص خوبی نیست و اینکه یک قانون اساسی خوب را نبایستی از اخلاق انتظار داشت بلکه برعکس، شرایط اخلاقی خوب مردم بایستی تحت یک قانون اساسی خوب مورد انتظار واقع شود (Arendt, 1992: 16-17).

بنابراین کانت می‌دانست که به دلایلی مبانی فلسفه اخلاق اش در علم سیاست به او نمی‌تواند کمکی کند؛ بنابراین به دنبال ایجاد شهروندی خوب در شرایط قانونی می‌رود؛ که در همین جا نگارنده سقوط کانت را می‌بیند چرا که فلسفه سیاسی‌ای که از بنیه آزادی فلسفه نقادی کانت جدا شده جز اینکه اسیر اندیشه‌های منفعت‌طلبانه، فیلسوفان فایده‌گرا شود، چاره‌ی دیگری ندارد. تیلور در باب این مورد می‌نویسد:

بنابراین، هرچند که کانت با برداشت به‌طور ریشه‌ای نوین از اخلاق آغاز می‌کند، نظریه‌ی سیاسی او، اما به‌طوری مایوس‌کننده متعارف است. این نظریه ما را به‌جایی بسیار فراتر از فایده‌باوری نمی‌رساند و این بدین خاطر است که مسئله‌ی عمده در این نظریه همان سازگار کردن اراده‌های فردی باقی می‌ماند (تیلور، ۱۳۷۹: ۱۵۱).

نگارنده این سطور دلیل عدم موفقیت کانت در سیاست را و همچنین سقوط او به نگاه فایده‌گرایانه صرف به حکومت را این می‌داند که فلسفه او تمام قوایش را در انتزاعی بودن کامل کسب کرده است و چون نسبتی میان این انتزاع و واقعیت انضمامی درجایی نتوانسته است ایجاد کند و این دو را پیوند زند، هر زمان که در باب تجربه بحث می‌کند و وارد انضمامیت می‌شود از پیش دست خود را برای استفاده از آن آزادی عمیق بسته می‌بیند.

#### ۴. بررسی و نقد علم سیاست و نظریه دولت در فلسفه سیاسی فیثته

فیثته پس‌ازاینکه اهمیت حکومت را در وضع حقوقی روشن می‌کند و علت ایجاد شدن آن را نیز تصریح می‌کند در مقام جدایی سیاست از حق می‌نویسد: «آن علمی که به دولتی خاص به‌عنوان امری متعین توسط خصیصه‌های مشروط می‌پردازد و به بررسی اینکه

چگونه قانون حق می‌تواند به بهترین نحو در دولت مذکور تحقق یابد، سیاست نامیده می‌شود» (Fichte, 2000: 249). به اعتقاد فیشته سیاست، نحوه اجرا سازی قانون حق را بر عهده دارد که این امر هم در باب نظریه است و هم اجرای آن در جهان خارج. درعین حال نکته ی دیگری را بایستی مدنظر داشت. از نظر فیشته علم حق پیشینی است اما سیاست موضوعی تجربی است و از قوانین پیشینی برخوردار نیست؛ اما از آنجایی که سیاست گویی خادم حق محسوب می‌شود، پس به امری درونی و عقلانی و پیشینی مربوط می‌شود. حکومتی که او مدنظر دارد باز همچون کانت، جمهوری محض است که هر صورت حکومتی بایستی خود را به محک آن بزند. این جمهوری از حقوق من به‌عنوان انسان دفاع می‌کند که پس از ایجاد حکومت، این حقوق به حقوق من به‌عنوان شهروند منتقل می‌شود جایی که ضمانت خارجی وجود دارد. «این امر فقط در یک جمهوریت رخ می‌دهد؛ بنابراین، خارج از جمهور مطلقاً هیچ کاربستی برای حق اجبار امکان‌پذیر نیست» (فیشته، ۱۳۹۸: ۱۷۶). هدف از ایجاد جمهور نیز رسیدن به هدف حق سیاسی است یعنی یافتن اراده‌ای که به‌هیچ‌روی نتواند چیزی جز اراده‌ی جمعی باشد (فیشته، ۱۳۹۸: ۱۷۸). همین اراده‌ی جمعی در جمهور بایستی متعین شود و دولت ایجاد شود.

#### ۱.۴ تفاوت و تمایز ساحت فلسفه اخلاق از فلسفه حق: نسبت میان شرارت

##### انسانی با آموزه سیاسی فیشته

کانت و فیشته در یک مورد با هم موافق‌اند و آن این است که حق از اخلاق یا قانون اخلاقی منتج نمی‌شود و حق و اخلاق را به بنیان‌های متفاوتی باز می‌گردانند؛ اما دارای اختلاف عمیقی نیز هستند و آن عبارت است از اینکه فیشته تصور می‌کند که حق و اخلاق نه تنها در مبانی از یکدیگر جدا هستند بلکه همچنین به‌طور کامل به‌عنوان نظام‌های فلسفی جدا بایستی در نظر گرفته شوند. به عبارتی دیگر بنیان حق طبیعی یک رساله‌ای جدا از نظام اخلاق است و تنها امری مشترکی که این دو را کنار یکدیگر قرار می‌دهد آموزه دانش است؛ اما آن دو با یکدیگر نظام یگانه‌ای در فلسفه عملی ایجاد نمی‌کنند چرا که قوانین حق بر روی انتخاب خودسرانه‌ای در جهت تأسیس اجتماعی بنیاد می‌یابد که بر اساس نسبت و اصل حق ایجاد شده باشد؛ اما برای کانت موضوع متفاوت است. حق و اخلاق در فلسفه او یک نظام واحد فلسفه عملی یا متافیزیک اخلاق را شکل می‌دهد. با وجود اینکه این دو

دارای مبانی متفاوتی‌اند اما آموزه‌ی حق او بحث الزام به اجرای وظیفه را از اخلاق وام می‌گیرد؛ اما فیشته به هیچ‌گونه وظیفه یا الزام حقی به‌طورکلی معتقد نیست بلکه در نظر او در آموزه حق تنها اجبار وجود دارد و وظیفه تنها در اخلاق از جایگاه برخوردار است. فیشته در باب تفاوت اخلاق باسیاست در کتاب بنیاد حق طبیعی می‌نویسد:

معلمان اخلاق عمدتاً به این امر بی‌توجه بوده‌اند که قانون اخلاق اساساً جنبه‌ی صوری دارد و لذا توخالی است و با شعبده‌بازی نمی‌توان برای آن محتوایی فراهم کرد، بلکه باید بتوان با دقت آن را استنباط کرد. در نگاهی گذرا به فلسفه خودم بایستی بگویم. من باید خود را موجودی تلقی کنم که به ضرورت در جامعه با انسان‌های دیگری که طبیعت مرا با ایشان متحد ساخته است قرار دارد؛ اما قادر به انجام چنین کاری نیستم مگر آنکه آزادی‌ام را محدود شده به وسیله‌ی آزادی دیگری تلقی کنم؛ همچنین من بایستی بر اساس این اندیشه‌ی ضروری کنش هم بکنم، چرا که در غیر این صورت میان کنش من و اندیشه‌ام تضاد ایجاد می‌شود و بنابراین با خودم دچار تضاد می‌شوم؛ من در وجدان، از راه دانشم درباره‌ی این که امور باید در چه وضعی باشند، ملزمم آزادی‌ام را محدود کنم؛ و اما در آموزه‌ی حق سخن بر سر این الزام اخلاقی نیست؛ آنچه هر فرد را ملزم می‌سازد صرفاً تصمیم آزادانه‌ی خودسرانه‌ی به زیستن در جامعه همراه با دیگران است و اگر کسی به‌هیچ‌وجه نخواهد گزینش آزادانه‌ی خویش را محدود کند، آنگاه در قلمرو آموزه‌ی حق نمی‌توان هیچ چیز دیگری را علیه او علم کرد جز اینکه او باید از هرگونه جامعه‌ی بشری دوری گزیند» (فیشته، ۱۳۹۸: ۲۷).

در این پاراگراف فیشته به صراحت می‌نویسد که آموزه حق به الزام اخلاقی مربوط نیست و فرد در حوزه حق و سیاست با اراده خودسرانه‌ی خویش وارد می‌شود و تحت اجبار دولت قرار می‌گیرد. به اعتقاد فیشته اگر فرد به الزام اخلاقی خویش گردن بنهد نیازی به آموزه حق نیست اما از آنجایی که انسان شرور است به وجود چنین نظام حقی نیاز پیدا می‌شود. فیشته می‌نویسد:

برای نوعی از موجودات اخلاقی تکامل یافته، چیزی به نام قانون حق وجود ندارد. این که انسان نمی‌تواند چنین نوعی باشد پیشاپیش واضح است، چرا که او برای اخلاقیات تعلیم داده می‌شود و باید خود را تعلیم دهد، زیرا او به لحاظ طبیعتش اخلاقی نیست؛ بلکه تازه از طریق کار و زحمت خویش باید خود را اخلاقی سازد (فیشته، ۱۳۹۸: ۱۷۶).

به همین دلیل است که کانت و فیخته در این مورد با هم موافق اند که ایجاد وضعی قانونی برای ایجاد فضیلت اخلاقی لزوم دارد یا به عبارتی دیگر کامل کردن و اجرا کردن قوانین حق در حقیقت غایات اخلاق را ارتقاء می‌بخشد. فیخته می‌نویسد:

در قلمرو حق طبیعی اراده‌ی خیر نقشی ایفا نمی‌کند. حق را باید بتوان تحمیل کرد، حتی اگر هیچ انسانی از اراده‌ی خیر برخوردار نبود و هدف دانش حق آن است که درست چنین نظامی از اشیاء را طرح‌ریزی کند. در این قلمرو اقتدار فیزیکی و نه چیزی جز آن، تأیید حق را به حق اعطا می‌کند (فیخته، ۱۳۹۸: ۷۳).

در نتیجه از این به بعد به دنبال توضیح این مطلب هستیم که چگونه فیخته، فرایند انتزاعی‌ای را که در ساحت عقل در توصیف شکل‌گیری نسبت حقوقی میان افراد توضیح داد، می‌تواند اجرایی کند. همان‌طور که در پاراگراف بالا مشاهده می‌کنیم، زور و تحمیل برای فیخته چاره کار است. در واقع به‌طور کلی هر زمانکه فیلسوف در جدایی کامل از تاریخ و فهم تاریخی فرهنگ و سیاست، نسخه‌ای انتزاعی بر اساس عقل خویش شکل دهد؛ در هنگام پیاده کردن آن، تنها اجبار به او یاری خواهد رساند. آموزه حق فیخته از این مورد، مستثنی نیست. فیخته در بدو ورود به توضیح آموزه سیاست در کتاب بنیاد حق طبیعی در جهت توصیف این بخش دو نوع حق را از یکدیگر متمایز می‌کند. آن دو عبارت‌اند از حق آغازین و حق اجبار. حق آغازین عبارت است از

حق یا حقوق در صرف مفهوم شخص به ما هو شخص حاضر است و به همین دلیل به آن حق آغازین گفته می‌شود. آموزه‌ی حق آغازین از طریق بررسی محض مفهوم شخصیت شکل می‌گیرد تا جایی که محتوای این مفهوم توسط اعمال آزادانه دیگری مورد نقض قرار بگیرد (Fichte, 2000: 87).

مواردی که در درون حق آغازین وجود دارد عبارت‌اند از: «به اعتقاد فیخته تنها دو حق آغازین می‌تواند باشد، حق برای وجود متداوم آزادی مطلق و مصونیت بدن و حق برای وجود متداوم تأثیر آزادانه‌مان در تمامیت جهان محسوس» (James, 2011: 26). مورد اول را که در بخش نخست توضیح دادیم در این ارتباط بود که آزادی انسان عین ذات اوست. بدن نیز از این جهت دارای اهمیت است که بدون استفاده از آن فرد نمی‌تواند کنش خویش را نشان دهد و در نهایت نیز مربوط به کنشگری مؤثر در جهت تغییر جهان محسوس است. این

حقوق از نظر فیثته جزء حقوق طبیعی فرد است و از شخص استنتاج می‌شود و امری داده‌شده محسوب نمی‌شود.

بر اساس توضیحی که درباره‌ی حق شخص داده شد، روشن است که در چه شرایطی حق اجبار ظهور پیدا می‌کند: هنگام نقض حقوق طبیعی یا حق آغازین. هم‌اکنون فیثته در جهت تسویه حساب با تفکر اخلاقی و نشان دادن اینکه این‌گونه تفکر در این بخش نمی‌تواند متمر ثمر باشد به دنبال آن است که نشان دهد اخلاق نمی‌تواند تعیین حق اجبار باشد؛ فیثته می‌نویسد: «نه از طریق اظهار پشیمانی او، نه از طریق وعده و وعید او در مورد بهبودی در آینده، نه از طریق تابعیت داوطلبانه‌ی او از مرجعیت، نه از طریق پیشنهاد به جبران، هیچ یک دلیلی برای باور به خلوص اش نیست» (Fichte, 2000: 90). در نتیجه وجدان اخلاقی نمی‌تواند در این علم دارای جایگاهی باشد. در چنین حالتی که ما از حوزه اخلاق خارج شده‌ایم و با افراد دیگر در ساحت حق روبرویم و از آنجایی که مردم اساساً به سادگی به حق گردن نمی‌نهند پرسشی که باید پرسیده شود این است که چگونه می‌توان حق افراد را تضمین کرد؟ [فیثته در پاسخ می‌نویسد اگر] طرفین قادر نبودند سلاح‌هایشان را به زمین گذارند چرا که هیچ‌یک به دیگری اعتماد ندارد بنابراین آن‌ها مجبورند که سلاح‌هایشان یعنی کل قدرت خویش را در دستان طرف سومی بگذارند که هر دو به او اعتماد دارند» (Fichte, 2000: 93). علت چنین نگاهی به حق و نحوه‌ی اجرای آن توسط فیثته، به این دلیل است که او همچون کانت انسان را شرور می‌داند و در این شرارت بیشتر به سمت توجه به امیال خویش است تا اینکه از قانون عقلانی تبعیت کند. آدمی به حکم اراده‌ی خیر و به حکم وظیفه اگر صرفاً اراده‌ی خویش را به امر قانونی منحصر کند در او نمی‌توان هیچ گونه میل و هوسی در جهت اراده به امر غیرقانونی یافت اما انسان این گونه نیست؛ او میل و هوسی درونی در جهت اراده امر غیرقانونی خواهد داشت.

و فقط از طریق این هوس به امر غیرقانونی است که ما بالاصطلاح چیزی به قانون می‌بخشیم که آن را قادر می‌سازد توقیف و محدودمان سازد؛ بنابراین هرگاه چنین هوسی وجود نداشته باشد قانون اجبار اثرگذار نیست و از منظر اراده، به تمامی ملغی می‌شود؛ قانون اجبار مبدل به انگیزه نمی‌شود، زیرا حق مداری یا قانونیت پیشاپیش از طریق انگیزه‌ای پدید آمده است. به فرد حق مدار یا عاقل هیچ قانون خارجی‌ای داده نمی‌شود؛ او به کلی از چنین قانونی رهاست و از طریق اراده‌ی خیر خویش از آن رهاشده است (فیثته، ۱۳۹۸: ۱۷۰).

در چنین شرایطی که فیشته انسان را در خدمت تمایلات و نه عقل می بیند و این تمایلات را نیز در جهت سازنده قرار نمی دهد بلکه فقط در جهت شر به آن‌ها می نگرد؛ بنابراین بایستی تمامی این وضع را با زور کنار زند و وضع قانونی را ایجاد کند. درواقع هگل معتقد است تلقی فیشته از زور نتیجه تلقی او از عاملان سیاسی است که تنها به دنبال منافع شخصی خود هستند ولی از نظر هگل، آموزه زور خشت کجی است که دیوار فلسفه سیاسی بر آن بنا شده است. در چنین شرایطی این نظریه‌ی سیاسی نمی تواند به امر ارگانیک ختم شود و اجتماع سیاسی را به عنوان اراده‌ای که تجسم درون انسان است، تبدیل کند بلکه به سناریوی مکانیکی گذشته دستاویز می شود (دلیلش این است که فیشته هرگز در سرتاسر کتابش نتوانسته است به این موفقیت دست یابد که میان نهادهای سیاسی و اراده انسان نسبت برقرار کند). هگل در کتاب تفاوت دستگاه فلسفی در رد نگاه سیاسی فیشته می نویسد:

حق طبیعی فیشته به ما تصویری از اربابی فهم و اسارت کامل وجود زنده را می دهد. آن عمارتی است که در آن عقل هیچ سهمی ندارد و از این رو آن را رد می کند. چرا که عقل به این امر ملزم است که خودش را به روشن ترین نحوی در شکل دهی بذاته اش به منزله‌ی یک ملت که کامل ترین سازمانی است که می تواند به خودش بدهد بیابد. چراکه دولت آن طور که توسط فهم درک می شود اصولاً یک سازمان نیست بلکه یک ماشین است و مردم یک پیکره ارگانیک اجتماعی و زندگی غنی نیستند بلکه کثرتی از زندگی فقیر اتمی هستند (Hegel, 1977: 148).

در نتیجه از اینجا به بعد به سناریوی قرارداد اجتماعی وارد می شویم و در نهایت فیشته نیز به این سناریو تن می دهد. لوکاج می نویسد: «قانون طبیعی فیشته مانند سنت‌های قضایی قرن‌های هفدهم و هجدهم، بر اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی مبتنی بود» (لوکاج، ۱۳۷۴: ۷۲). در واقع در نگرش او برای ایجاد و حفظ وضعیت حقوقی، چون نمی توان تضمینی در وضع طبیعی یا در وضع اخلاقی، کسب کرد، بایستی به وضعی سیاسی گام بگذاریم، جایی که با ایجاد حکومتی، آن را تضمین کننده حق خود قرار دهیم. اگر چنین شرایطی را ایجاد نکنیم حق طبیعی‌ای یا هیچ گونه نسبت حقوقی‌ای نیز وجود نخواهد داشت، جز آنکه تحت حکومت و تحت حقوق موضوعه قرار بگیریم. فیشته با مفهوم حکومت در صدد حل این اشکال بود که «چگونه قدرتی را بیاوریم که بتواند حق را در میان اشخاص که با هم زندگی

می‌کنند به اجبار وارد کند» (Fichte, 2000: 133). این قدرت با اعمال زوری که می‌کند توانایی ایجاد امنیت دارد. یا به عبارتی دیگر فیثته می‌نویسد: «حال، شهروندان باید از راه اجبار در این محدوده‌ها نگاه داشته شوند و نوعی مجازات معین و قریب‌الوقوع باید اراده‌شان را از تصمیم‌گیری جهت فرارفتن از این محدوده‌ها باز دارد» (فیثته، ۱۳۹۸: ۳۱).

#### ۲.۴ نسبت میان اراده شخصی با اراده عمومی: اختیارات دولت در نظریه سیاسی فیثته

فیثته از تشکیل حکومت یک هدف عمده را مدنظر دارد و این هدف از این قرار است که حکومت، قدرت آن را دارد که حقوق افراد را در اجتماع از تجاوز دیگران ایمن کند؛ اما انتظاری نیز وجود دارد. این انتظار که تمامی قوانین که وضع می‌شود بایستی قوانینی باشند که مورد انتظار و نظر من است (نه قوانین خودسرانه). به عبارتی دیگر تمامی قوانین موضوعه بایستی تحت حدود قوانین طبیعی تشکیل شوند. و شرط دوم این است که تمامی آن‌ها بایستی به گونه‌ای گذاشته شوند که اگر هر انسان عاقلی قصد قانون‌گذاری داشت با آن مطابق باشد و از خودسرانگی به دست نیامده باشد. اراده‌ای که ما در پی آن هستیم اراده‌ای است که بایستی قانون را وضع کند و درعین حال مماس با وضع قانون، برای اعمالش قدرت نیز داشته باشد. یا به عبارتی بهتر چنین اراده‌ای تنها زمانی باید از قدرت برخوردار باشد که قانونی بر اساس حق گذاشته باشد در غیر این صورت خودسرانگی است و نباید به آن قدرت قانون را داد. فیثته این اراده را در اراده‌ای آزاد یافت نمی‌کند بلکه تنها در اراده‌ای آن را می‌بیند که به قانون صرف تبدیل شده باشد. این قدرت را فیثته به اتحادی از مردان آزاد در اراده‌ای مشترک می‌سپارد (فیثته، ۱۳۹۸: ۱۳۰-۱۳۱). بنابراین منشأ حقوق و تکلیف دولت نیست بلکه از درون خودمان است. پیش از هرگونه اجتماع سیاسی ای ما از آن برخورداریم و به پس از ایجاد دولت بر نمی‌گردد.

همین اراده‌ی جمعی در جمهور بایستی متعین شود و دولت ایجاد شود. زمانی که دولت ایجاد شد آدمی حق داوری خویش و تفسیر اراده‌ی عمومی را به آن واگذار کرده است. فیثته می‌نویسد:

بنابراین عامه‌ی مردم باید وظیفه‌ی مدیریت یا نظارت بر قدرت عمومی را واگذار کنند؛ آن‌ها باید آن را به یک یا چند شخص بخصوص منتقل کنند، اشخاصی که با این همه



در خصوص کاربست آن قدرت عمومی در مقابل عامه‌ی مردم پاسخگو خواهد بود. نظام سیاسی‌ای که در آن مدیر یا ناظر قدرت عمومی پاسخگو نباشد، نوعی خودکامگی است (فیثته، ۱۳۹۸: ۱۸۷).

وقتی مردم قدرت سیاسی را به دولت انتقال دادند، از آنجا به بعد است که مردم تابع قدرت دولت‌اند و دیگر اجتماع آن‌ها دولت نیست چون آن چیزی که به‌عنوان کل وجود داشت هم‌اکنون واگذار شده است. فیثته قوه مجریه و قوه‌ی قانون‌گذاری را برخلاف کانت به یک نفر می‌سپارد و قوه‌ی نظارت را تنها به مردم واگذار می‌کند. در مورد این نکته در پاراگرافی بی‌نهایت مهم فیثته در پاسخ به این پرسش که چه کسی باید حکم اراده‌ی جمعی را چه در خصوص حقوق افراد و چه در خصوص مجازات کسی که از حقوق خویش تخطی می‌کند اعلام کند؟ می‌نویسد:

رئیس قوه مجریه دارای صلاحیت بیشتری نسبت به توده‌ی مردم است. چرا که با ترکیب آراء فردی نتیجه‌ی اراده‌ی جمعی راستین کسب نمی‌شود بنابراین این کار نمی‌تواند متعلق به کسی باشد جز آن کس که پیوسته کل و کلیه نیازهای این کل را زیر نظر دارد و مسئولیت دارد اکیدترین حق بدون وقفه حکم فرما باشد؛ یعنی به کسی جز مدیر قدرت مجریه تعلق ندارد. او محتوای قانون را که خود به‌وسیله‌ی عقل و شرایط و اوضاع دولت به او داده می‌شود، فراهم می‌کند؛ اما صورت قانون، یعنی نیروی الزام‌آورش برای افراد را تنها از طریق موافقت فرد حاصل می‌آورد، نه مشخصاً برای این قانون معین، بل برای اینکه با این دولت متحد باشد. بنا به این دلایل و در این معنا، در نظریه‌ی ما ادعا شده است که قوه‌ی مقننه، در قانون‌گذاری مدنی و قوه‌ی مجریه نباید جدا شوند، بلکه باید بالضروره متحد بمانند. مدیر قوه‌ی مجریه مفسر طبیعی اراده‌ی جمعی در خصوص رابطه‌ی افراد با یکدیگر در دولت است، نه دقیقاً مفسر اراده‌ی افراد به‌راستی دارند، بلکه مفسر اراده‌ی آن‌ها باید داشته باشند اگر قرار باشد در کنار یکدیگر به سر برند (فیثته، ۱۳۹۸: ۳۱-۳۲)؛

بنابراین روشن است که فیثته در نهایت اصالت را به فرد می‌بخشد و پس از جمع اولیه در ایجاد قرارداد و واگذاری حق سیاسی به دولت دوباره به فردیت خویش بازمی‌گردند و هم‌اکنون کسی که در جریان امور در رأس قرار دارد قوه مجریه است. فیثته به‌طور کامل قدرت را به دولت واگذار می‌کند و می‌نویسد:

به‌علاوه- از آنجاکه مدیر اقتدار عمومی در این قرارداد خود را در قبال حق و امنیت مسئول می‌داند، باید بالضروره قدرت و استفاده‌ی آزادانه از اقتدار عمومی را برای خود محفوظ بدارد، قدرتی که به نظر می‌رسد او برای حصول این غایت به آن نیاز دارد یا روزی موردنیاز به نظر خواهد رسید؛ و چنین قدرتی باید در اختیار او قرار بگیرد. این حق باید به او داده شود که تعیین کند هر شخص می‌بایست چه سهمی در پیشبرد دولت داشته باشد و این حق نیز باید به او داده شود که با این قدرت به کلی بر اساس بهترین دانش و عقیده‌ی خویش دست به عمل بزند؛ بنابراین قدرت دولتی باید بدون هرگونه محدودیت تحت اختیار آزادانه‌ی او قرار گیرد، همچنان که پیشاپیش از مفهوم اقتدار دولتی چنین چیزی لازم می‌آید (فیثنه، ۱۳۹۸: ۱۹۳).

فیثنه در پاراگراف بالا این اختیارات را به حاکم یا هیئت حاکمه واگذار می‌کند. ۱- اقتدار عمومی مسئول حق و امنیت افراد است. ۲- اقتدار به‌طور آزادانه به دولت تعلق دارد ۳- حق گماشتن یا منصوب کردن افراد تنها با اوست ۴- باید قدرت را با بهترین عقیده خویش مورد استفاده قرار دهد ۵- قدرت دولت بدون هیچ محدودیتی در دستان اوست. با این ۵ حقی که فیثنه به دولت می‌دهد می‌توان به این نتیجه رسید که عملاً اراده‌ی عمومی و جمعیت فعال کامل از بین رفته است و قدرت به دولت واگذار شده است و آدمیان به همان حالت اتمیستی سابق برگشته‌اند؛ و چون این افراد تکین خود را در قرارداد اجتماعی تابع دولت کرده‌اند و او حق قضاوت دارد از او نمی‌توان هیچ‌گونه فرجام‌خواهی‌ای کرد. حق دیگری که فیثنه به دولت می‌دهد که در طول تاریخ فلسفه پس از فیثنه بسیار مورد نقد واقع شده است در ارتباط با نظریه پلیس فیثنه است. فیثنه لینک ارتباطی میان مردم و دولت را در رعایت قوانین و غیره، پلیس می‌داند؛ و پلیس همان حقی است که از آن سخن گفتیم. فیثنه می‌نویسد: «پلیس یکی از اقتضائات مطلقاً ضروری هر دولتی است و آموزه‌ای درباره‌ی پلیس به‌طور کلی به‌حق طبیعی محض متعلق است» (فیثنه، ۱۳۹۸: ۳۲۵). از طریق نظریه پلیس، به اعتقاد نگارنده فیثنه فلسفه سیاسی خود را به استبداد کامل تبدیل می‌کند به طوری که می‌توان حتی نشانه‌هایی از حکومت فاشیستی در آن یافت. فیثنه می‌نویسد: «ضابطه‌ی اصلی هر پلیس خوش‌ساختاری ضرورتاً از این قرار است: هر شهروندی را باید بتوان همه‌جا، درجایی که ضروری است، فوراً به‌عنوان این یا آن شخص بخصوص، بازساخت: هیچ کس نباید برای افسران پلیس ناشناس بماند» (فیثنه، ۱۳۹۸: ۳۲۸). به نظر می‌رسد شرایطی که فیثنه در فلسفه سیاسی خویش رقم می‌زند نمی‌توانست به چیزی بهتر

از این در نهایت ختم شود. هم‌اکنون دولت از طریق پلیس نظارت کامل را بر مردم خود دارد.

فیشته در نظریه اقتصادی نیز همین‌گونه رفتار می‌کند و اقتصاد را به قدرت دولتی واگذار می‌کند. وود می‌نویسد: «فیشته اقتصاد بازار را پیشنهاد می‌دهد اما اقتصادی که توسط دولت کنترل می‌شود. تجارت خارجی بایستی توسط خود دولت راه اندازی شود نه توسط شهروندان خصوصی. این معنای کتاب دولت تجاری بسته فیشته است» (Wood, 2016: 184). یعنی اینکه در کتاب دولت تجاری بسته، فیشته، همچون کتاب آموزه‌ی حق‌اش، هیچ سهمی برای جامعه‌ی مدنی به طور کلی قائل نیست بلکه تمامی مناسبات را به دولت واگذار می‌کند و آن حوزه‌ی آزادی که روشنگری اسکاتلند به شهروند دولت واگذار کرده بود و دست دولت را از این نظام جامعه، کوتاه کرده بود، بار دیگر با فلسفه فیشته، در دستان دولت قرار می‌گیرد. مرل در توضیح نظر فیشته در باب مناسبات اقتصادی می‌نویسد:

مدل اقتصادی فیشته یک اتوپیا نیست. به درستی آن نه یک اتوپیا کلاسیک که در ناکجاآباد واقع شده است و نه یک اتوپیا مدرن که در آینده واقع شده است چرا که به‌رغم اتوپیا کلاسیک آن بر روی فضیلت قرار نگرفته است بلکه بر روی اقتدار دولت است تا اجباری برای انجام دادن وظایف قانونی که وابسته به حقوق قانون است وارد کند (Merle, 2016: 199).

### ۳.۴ نظارت و انقلاب: دو راه‌کار فیشته برای خلع دولت

در چنین وضعی برای نظارت دولت، فیشته تنها یک راه حل دارد و آن هم ایجاد قوه‌ی نظارت توسط رأی مردم است؛ و این قوه صلاحیت تشخیص این امر را دارد که آیا قانون از حق طبیعت می‌کند یا خیر. این قوه به اعتقاد فیشته بایستی به‌طور مداوم چگونگی مدیریت قوه نظارت را مورد بررسی مداوم قرار دهد (Fichte, 2000: 151). بنابراین فیشته امنیت کل حکومت را به آزادی مطلق و امنیت شخصی این گروه محول می‌کند تا بتواند با جسارت کامل کار خودش را پیگیری کند.

اما به‌غیر از قوه‌ی نظارت، مردم در شرایطی که به‌حق باشند می‌توانند دوباره اجتماع کنند و قدرتی که خودشان در رأس قرار داده‌اند را به زیر کشند. در این میان قوه‌ی مجریه کوچک‌ترین مقاومتی نباید انجام دهد. بنابراین فیشته به‌طور کلی معتقد است که وقتی عامه

مردم گرد هم درمی‌آیند عملاً قوه‌ی اجرایی و قانون‌گذاری دولت سقوط کرده است. همان‌طور که گفته بودیم کانت پیش‌تر نظریه مقاومت را نپذیرفته بود و ما این مورد را در فصل مربوط به اندیشه کانت توضیح دادیم؛ اما فیثته معتقد است می‌شود چنین کاری انجام داد و ملتی که دست به چنین امری می‌زند نه شورش باید محسوب شود و نه خیانت کار. فیثته می‌نویسد:

و باید به این نیز توجه داشت - مردم هرگز شورش نمی‌کنند و تعبیر شورش که درباره‌ی مردم به کار می‌رود، بزرگ‌ترین مهملی است که اساساً به زبان آمده است؛ زیرا مردم در عمل و براساس حق عالی‌ترین اقتدارند که فوق آن هیچ اقتدار دیگری نیست؛ مردم سرچشمه هرگونه اقتدار دیگری هستند و جز در برابر خدا پاسخگو نیستند. از راه گرد هم آمدن مردم، قوه‌ی مجریه قدرت خود را در عمل و براساس حق از دست می‌دهد. شورش فقط در برابر قدرتی عالی صورت می‌گیرد؛ اما بر روی زمین چه چیزی عالی‌تر از مردم است، مردم فقط می‌توانند علیه خویش شورش کنند که امر مهملی است. فقط خداست که فوق مردم است؛ بنابراین می‌توان گفت: اگر مردم علیه حاکم خویش شورش کرده باشند؛ باید فرض را بر آن گذاشت که حاکم یک خداست چیزی که چه بسا اثباتش بسیار دشوار باشد (فیثته، ۱۳۹۸: ۲۱۰).

فیثته، مردم را دارای عالی‌ترین اقتدار می‌داند که هرگونه اقتدار دیگری از طریق اقتدار آنان ایجاد می‌شود؛ بنابراین چون هیچ قدرتی بالاتر از قدرت مردم در جامعه وجود ندارد، مردم نمی‌توانند شورش قلمداد شوند. و بنابراین حق شورش برای آن‌ها همواره وجود دارد مگر اینکه حاکم خداوند باشد چرا که تنها او از عامه‌ی مردم بالاتر است.

#### ۴.۴ نقد نظریه دولت در اندیشه سیاسی فیثته

یکی از نکاتی که نگارنده در جهت نقد فلسفه عملی فیثته مدنظر دارد این است که فیثته فلسفه سیاسی خود را مبتنی بر قرارداد اجتماعی نگاشته است. در قرارداد اجتماعی اتفاقی که می‌افتد این است که میان مردم و دولت فاصله ایجاد می‌شود و دولت اقتداری بسیار در مناسبات از آن خود می‌کند و تمامیت این اقتدار خویش را از طریق قراردادی که با مردم بسته است کسب می‌کند. در قرارداد اجتماعی، فیثته قدرت اراده‌ی عمومی را به دولت می‌دهد. پیش از شکل‌گیری این اراده، تنها افراد همچون اتم‌ها وجود داشتند اما چون

درصدد ایجاد تضمینی برای مناسبات حقوقی خویش برآمدند، اراده‌ای مشترک بین خود ایجاد کردند و آن را به نظارت دولت واگذار کردند و هم‌اکنون خود دوباره در مقام فرد، در ذیل همین دولت قراردادند. حال دولت به‌خودی‌خود مناسبات اجتماعی و مناسبات اقتصادی و مناسبات سیاسی افراد را تعیین می‌کند به‌گونه‌ای که فرد دیگر ذی‌مدخل شکل‌گیری چنین مناسباتی نیست؛ و دولت به صورتی مستقل چنین کاری را انجام می‌دهد. اما اگر دولت، بر اساس قانون عقل انتزاعی‌ای که فیشته بر اساس آن، دولت را استتاج کرده است، عمل نکند چه اتفاقی می‌افتد؟ تنها دستاویز فیشته قوه نظارت است. به اعتقاد نگارنده چنین دستاویزی بسیار دفعی و نشانگر ضعف اندیشه سیاسی فیشته است. چرا که دولت هیچ‌گاه خودش را به‌عنوان اراده‌ی عمومی به محک اراده خصوصی قوه نظارت نخواهد زد و این قوه به‌راحتی توسط دولت سرکوب خواهد شد. هگل نیز در نقد این قوه و سطحی بودن آن در مبانی فلسفه حق می‌نویسد:

فیشته در حق طبیعی می‌گوید: همه‌ی این شکل‌ها درست و مناسب است به شرط آنکه نهاد نظارت (نهادی که فیشته آن را همچون پارسنگی در برابر بالاترین قوه تدبیر کرده است) وجود داشته باشد و بتواند حق همگانی را پیش برد و از آن حفاظت کند. دیدگاهی از این دست مانند نهاد نظارت محصول آن درک سطحی از دولت است که پیش‌از این بدان اشاره شد (هگل، ۱۳۹۴: ۳۳۰).

بنابراین فیشته نباید انتظار داشته باشد که حکومت وقت، به اراده‌ی جزئی اشخاص در قوه نظارت گوش به فرمان باشد بلکه دولت قطعاً تحت هر شرایطی با آن میزان اختیاراتی که کسب کرده است غلبه خواهد کرد. بریزیل در باب نقش دولت در فلسفه سیاسی فیشته می‌نویسد: «عملکرد دولت در نظام فیشته در درجه اول آن است که از اجبار و قهر بهره بجوید تا تضمین کند که طرف‌های قرارداد به میثاق خود به مبتنی بر انجام قرار دادن برخی امور پایبند می‌مانند» (بریزیل، ۱۳۹۴: ۶۴). پس ایجاد اجبار و زور کار دولت فیشته است. اگر قوه نظارت شکست بخورد و مردم به شورش پردازند، نتیجه چیزی جز هرج‌ومرج نخواهد بود؛ بنابراین از یک طرف می‌توان چنین ادعایی کرد که اگر دولت موافق اراده‌ی عمومی عمل نکند، یا باید استبداد را پذیرفت یا هرج‌ومرج را. جیمز در باب ضعف فیشته در نظریه دولت می‌نویسد: «فیشته در سرتاسر نوشته‌هایش به این امر متهم شده است که در تعیین حدود حقوقی اقتدار و قدرت دولت شکست خورده است چرا که او مکرراً به این امر

باز می‌گردد که دولت به لحاظ اخلاقی می‌تواند متعالی شود» (Games, 2015: 118). یعنی نه تنها فیشته در توضیح نظریه دولت خویش شکست می‌خورد و آن را در ورطه‌ی استبداد و هرج و مرج رها می‌کند بلکه گاهی به سمت آن می‌رود که به این دولت اقتداری الهی دهد. دولتی که تعریف خوبی برای آن داده نشده است با اخلاقی شمردنش قطعاً وقیح‌تر خواهد شد. بنابراین فیشته در باب فهم نتایج و نظریه بنیان نظریه سیاسی اش دچار مشکل است. که البته این مشکل نخست از آموزه حق او ناشی می‌شود چرا که حق انتزاعی در معنای فیشته جز به چنین دولتی در مقام فلسفه سیاسی نمی‌تواند سقوط نکند. این در صورتی است که فیشته به‌طور کلی دولت را به‌عنوان امری ابدی نمی‌خواهد تعریف کند بلکه آن را امری نابود شدنی در آینده‌ای نامعلوم می‌داند. اگر افراد دیگر بر تمایلات خود تکیه نکنند و زیست اخلاقی داشته باشند دیگر در اندیشه فیشته به دولت نیازی نیست. وود می‌نویسد: «زندگی در دولت یکی از اهداف مطلق جامعه انسانی نیست. دولت وسیله‌ای برای ایجاد جامعه کامل است... دولت قصد نابودی خود را دارد، هدف تمامی دولت‌ها این است که دولت را تبدیل به امری اضافی کند» (Wood, 2016: 2016). بنابراین باید منتظر نظریه‌ای در باب دولت باشیم که ما را به اخلاقی‌تر شدن نزدیک کند. فیشته در دو اثر محبوب خود یعنی خصایص بنیادین عصر حاضر (۱۸۰۴)، هدایت به سوی زندگی آمرزیده (۱۸۰۶)، به دو امر بنیادین اشاره می‌کند. دراماتیک‌ترین آن اهمیت افزایش یافته دین است؛ و دومی این است که فیشته نه تنها ملی‌گرایی فرهنگ آلمانی را ستایش می‌کند بلکه همچنین می‌اندیشد که در عصر پیش رو، دولت وسیله اصلی پیشرفت اخلاقی انسان خواهد بود. دولت نقش اساسی در مرحله بعدی پیشرفت اخلاقی انسان دارد (Wood, 2016: 252). اما دولت فیشته به این سمت حرکت نمی‌کند یا لاقلاً قدرت توضیح آن را ندارد مگر اینکه فیشته ادعای چنین امری داشته باشد که من با زور و اجبار به تدریج مردم را با اخلاق مأنوس می‌کنم که چنین امری در فلسفه ایده‌آلیسم آلمانی و فیلسوفی که خویش را فیلسوف آزادی می‌شمرد، بسیار دارای ایرادات اساسی است.

نظریه سیاسی فیشته همچون کانت فاقد نظریه‌ی جامعه‌مدنی است. در یک‌طرف افراد کثیر قرار دارند و در طرف دیگر دولت؛ و دولت وظیفه‌ی نظارت بر مردم را دارد؛ که این نظارت در فلسفه فیشته بسیار حادث‌تر از حتی موردی است که در اندیشه کانت رقم می‌خورد. اگر فلسفه سیاسی کانت را به نظریات فایده‌گرایان تقلیل داده می‌شود با فیشته همین کار را هم نمی‌شود کرد. چرا که دولت در نظام فیشته اقتداری عجیب دارد. این اقتدار

اجازه نمی‌دهد که مردم از پایین قدرت ایجاد مناسبات جامعه‌ی مدنی را داشته باشند؛ بنابراین واسطه‌ها در میان مردم و دولت وجود ندارند. در فلسفه سیاسی فیثته بایستی منتظر سرکوب باشیم یا منتظر هرج و مرج. لوکاچ در جمله‌ای مهم در باب ضعف اساسی اندیشه سیاسی کانت و فیثته به درستی می‌نویسد: «در فلسفه کانت و فیثته بین مجموعه منجمد و بیجان نهادها از یک سو و درونیت انتزاعی و میان‌تهی انسان اخلاقی از سوی دیگر نوعی دوپارگی وجود دارد» (لوکاچ، ۱۳۷۴: ۳۷۴). یعنی اینکه میان درون آزاد انسان یا سوژکتیویته او که با خودآیینی در فلسفه اخلاق کانت و با خودآیینی در آموزه دانش و فلسفه اخلاق فیثته با آن آشنا شدیم با نهادهای اجتماعی اعم سیاسی؛ اقتصادی و حتی حقوقی گسست کامل است؛ و در واقع به دلیل همین گسست است که فلسفه سیاسی هر دو فیلسوف مذکور، فاقد آزادی و خودآیینی‌ای است که در فلسفه نظری آن‌ها سراغ داریم.

## ۵. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد هر دو فیلسوف مورد نظر ما در این مقاله، اندیشه سیاسی را بر اساس تلقی‌ای که از انسان‌شناسی خویش دارند، نوشته‌اند. بر این اساس هر دوی آن‌ها میان ساحت اخلاق و سیاست به دلیل شرارت انسان تمایز قائل می‌شوند و در این تمایز به خودی خود تمامی قدرتی که به انسان در ساحت اخلاقی بخشیده بودند از او سلب می‌کنند؛ و پس از به اثبات رساندن شرارت به‌عنوان میل اصلی انسان به دلیل دوری از هرج و مرج به دنبال تشکیل وضعی مدنی در جهت ایجاد دولتی مقتدر حرکت می‌کنند؛ اما هر دو فیلسوف، در ایجاد تعیین عینی، به اراده عمومی براساس اراده افراد تکیه در نظریه سیاسی خود به مشکلات جدی برمی‌خورند. با وجود اینکه دولت را تجسم اراده انسانی می‌دانند اما نه تنها نمی‌توانند توضیح ارگانیکی از این اراده عمومی بدهند بلکه پس از شکل گرفتن آن به سرعت دولت را به‌عنوان اصلی مقتدر و متکی به زور به تصویر می‌کشند که قرار است شرایط آزادسازی و اخلاق‌مند کردن آدمیان را محیا سازد. در چنین شرایطی هر دو فیلسوف به دنبال تعیین دادن به نظریه حق خود از طریق اقتدار دولت هستند؛ بنابراین می‌تواند مدعی شد که با وجود جدایی میان مبانی اخلاق و حق در اندیشه هر دو فیلسوف، فلسفه سیاسی آن‌ها نه تنها از ضعف اخلاقی انسان و بلکه برای بهبود اخلاقی او شکل می‌گیرد.

در این بین چون کانت نتوانسته میان اراده شخص خودآیین در اندیشه فلسفی خود با اراده عمومی در اندیشه سیاسی‌اش نسبتی ارگانیکی ایجاد کند مجبور به تن دادن به نظریه‌ای می‌شود که کسی جز حاکم نتواند به خودسرانگی تن در دهد. در چنین شرایطی کانت که فهمیده است نمی‌تواند میان آزادی استعلایی انسان اخلاقی با نظریه سیاسی‌اش هیچ‌گونه نسبت عینی‌ای در خارج ایجاد کند به ایجاد شهروندی خوب که به قانون اساسی عمل می‌کند تن می‌دهد؛ بنابراین اندیشه سیاسی او در گسست از مبانی فلسفی‌اش در باب آزادی استعلایی انسان شکل می‌گیرد. به همین فلسفه سیاسی او به نظریات سیاسی فایده‌گران انگلیسی در نهایت سقوط می‌کند و دولت را به‌عنوان اقتداری بیرونی در جهت حفاظت از حقوق افراد می‌فهمد.

در نسبتی موازی اندیشه سیاسی فیثته نیز اسیر خودسرانگی فرد تکین (حاکم) می‌شود. فیثته پس از آنکه قدرت سیاسی و قدرت دولت را به اقتدار حاکم واگذار می‌کند در صدد مهار این اقتدار مطلق دو مینا اضافه می‌کند. ۱- شکل‌گیری قوه نظارت ۲- دادن حق آشوب به مردم. در مورد اول در متن مقاله نشان دادیم که چگونه قوه نظارت به دلیل تعیین شخصی اراده آن، عملاً حریف اقتدار عمومی حاکم نمی‌شود و مورد دوم نیز موجب هرج و مرج سیاسی می‌شود. به عبارتی دیگر اگر دولت در اندیشه سیاسی فیثته به تعیین عینی اراده عمومی مردم تبدیل نشود، آینده اندیشه سیاسی او را یا باید در خودسرانگی حاکم و پذیرش آن دید یا در هرج و مرجی که با شورش مردم رخ می‌دهد به نظاره نشست؛ این مورد در فلسفه سیاسی کامت نیز صحیح است به همین دلیل او حق شورش را به مردم واگذار نمی‌کند. در چنین شرایطی هر دو به تعریف دولتی مقدر، بیرونی و متکی به زور دست می‌یابند.

## کتاب‌نامه

- بریزیل، دنیل (۱۳۹۴)، فیثته، ترجمه مسعود حسینی، تهران: ققنوس، چاپ اول  
تیلور، چارلز (۱۳۷۹)، هگل و جامعه‌ی مدرن، ترجمه منوچهر حقیقی‌راد، تهران: مرکز، چاپ اول  
فیثته، یوهان گوتلیب (۱۳۹۸)، بنیاد حق طبیعی: بر اساس اصول آموزه‌ی دانش، ترجمه مسعود حسینی، تهران: ققنوس، چاپ اول  
امانوئل، کانت (۱۳۹۸)، دین در محدوده عقل تنها، تهران: نشر نقش و نگار، چاپ چهارم



لوکاچ، گئورگ (۱۳۷۴). هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول  
هگل، گئورگ فردریش ویلهلم (۱۳۹۴) عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: نشر قطره، چاپ سوم

- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Brighton,: The University of Chicago Press.
- Beiser, F. C. (1992). *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Fichte, J. G. (2000). *Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. (F. Neuhouser, Ed., & M. Baur, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. F. (1977). *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. (H. S. Harris, & W. Cerf, Trans.) Albany: State University of New York Press.
- James, D. (2011). *Fichte's Social and Political philosophy: property and virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, D. (2015). *FICHTE'S REPUBLIC: Idealism, History and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1989a). *Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1989b). *Kant: political Writing*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge university press.
- Kant, I. (1989c). *Perpetual peace: A philosophical sketch*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1989d). *The contest of Faculties*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1989e). *This maybe True in Theory but it dose not apply in practice*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1991). *Metaphysics of Ethics*. (R. Geuss, Ed., & M. Gregor, Trans.) New York: Cambridge University Press.
- McCumber, J. (2014). *Hegel's Mature Critique of Kant*. California: Stanford University Press.
- Merle, j.-c. (2016). Fichte's Political Economy and his Theory of Property. In D. James, & G. Zöller (Eds.), *The Cambridge Companion to FICHTE* (pp. 199-222). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (2016). *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.