

# بنیاد حق طبیعی

برای شهرزاد

س.م.ح

- 
- Fichte, Johann Gottlieb      سرشناسه: فیشته، یوهان گوتلیب، ۱۷۶۲-۱۸۱۴ م.
- عنوان و نام پدیدآور: بنیاد حق طبیعی بر اساس اصول آموزه دانش/یوهان گوتلیب فیشته؛  
ترجمه سید مسعود حسینی.
- مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۸.
- مشخصات ظاهری: ۴۵۶ ص.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۴۶۲-۹
- وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
- یادداشت: عنوان اصلی: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, 1845-1846.  
یادداشت: واژه‌نامه.  
یادداشت: نمایه.
- موضوع: فلسفه آلمانی - قرن ۱۹ م.
- موضوع: Philosophy, German -- 19th century
- موضوع: فیشته، یوهان گوتلیب، ۱۷۶۲-۱۸۱۴ م.
- یادداشت: Fichte, Johann Gottlieb
- شناسه افزوده: حسینی، سید مسعود، ۱۳۶۶ -، مترجم
- رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۷ ب۹ف/۲۸۴۸ B
- رده‌بندی دیویی: ۱۹۳
- شماره کتاب‌شناسی ملی: ۵۴۵۰۷۸۹
-

# بنیاد حق طبیعی

بر اساس اصول آموزه دانش

یوهان گوتلیب فیشته

ترجمه سید مسعود حسینی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

**Grundlage des Naturrechts**

*nach Principien der Wissenschaftslehre*

Johann Gottlieb Fichte

Erste Ausgabe: Jena und Leipzig 1796, 1797

bei Christian Ernst Gabler



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

\* \* \*

یوهان گوتلیب فیشته

بنیاد حق طبیعی

بر اساس اصول آموزه دانش

ترجمه سیدمسعود حسینی

چاپ اول

۹۹۰ نسخه

۱۳۹۸

چاپ رسام

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹ - ۴۶۲ - ۲۷۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ISBN: 978-600-278-462-9

[www.qoqnoos.ir](http://www.qoqnoos.ir)

Printed in Iran

۶۵۰۰۰ تومان

## فهرست

مقدمه مترجم ..... ۷

### بخش نخستِ حق طبیعی

مقدمه ..... ۱۷

I. چگونه نوعی دانش فلسفی واقعی از یک فلسفه قالبی صرف متمایز می‌شود ۱۷

II. آموزه حق طبیعی، به منزله نوعی دانش فلسفی واقعی، به طور خاص

باید چه چیزی را حاصل آورد..... ۲۴

III. در باب رابطه نظریه حق فعلی با نظریه کانتی..... ۲۸

قسمت اصلی نخست: استنتاج مفهوم حق (بندهای ۱-۴)..... ۳۳

قسمت اصلی دوم: استنتاج کاربست پذیری مفهوم حق (بندهای ۵-۷)..... ۷۵

قسمت اصلی سوم: کاربست منظومه وار مفهوم حق، یا آموزه حق (بند ۸)..... ۱۱۵

فصل نخست آموزه حق: استنتاج حق آغازین (بندهای ۹-۱۲)..... ۱۳۵

فصل دوم آموزه حق: در باب حق اجبار (بندهای ۱۳-۱۵)..... ۱۶۴

فصل سوم آموزه حق: در باب حق سیاسی، یا حق در جمهور (بند ۱۶)..... ۱۷۷

### بخش دوم حق طبیعی، یا حق طبیعی کار بسته

قسمت نخست آموزه حق سیاسی: در باب قرارداد شهروندی (بند ۱۷)..... ۲۱۹

- قسمت دوم آموزه حق سیاسی: در باب قانون‌گذاری مدنی (بندهای ۱۸-۲۰) ۲۳۹
- قسمت سوم آموزه حق سیاسی: در باب قانون اساسی (بند ۲۱)..... ۳۱۹
- ضمیمه نخست حق طبیعی: عناصر حق خانواده ..... ۳۳۷
- قسمت نخست: استنتاج ازدواج (بندهای ۱-۹)..... ۳۳۷
- قسمت دوم: حق ازدواج (بندهای ۱۰-۳۱) ..... ۳۵۰
- قسمت سوم: نتایج رابطه حقوقی متقابل میان دو جنس به طور کلی در دولت  
(بند ۳۲-۳۸)..... ۳۷۶
- قسمت چهارم: در باب رابطه حقوقی متقابل میان والدین و فرزندان  
(بند ۳۹-۶۱)..... ۳۸۶
- ضمیمه دوم حق طبیعی: عناصر حق ملت‌ها و حق جهان‌وطنی ..... ۴۰۳
- I. در باب حق ملت‌ها (بندهای ۱-۲۰)..... ۴۰۳
- II. در باب حق جهان‌وطنی (بندهای ۲۱-۲۴)..... ۴۱۷
- یادداشت‌ها ..... ۴۲۰
- واژه‌نامه آلمانی-انگلیسی-فارسی ..... ۴۳۲
- نمایه ..... ۴۵۲

## مقدمه مترجم

فیشته قلم جذابی ندارد. حتی می‌توان به وضوح مشاهده کرد که چگونه همین سبکِ ناگوارِ نویسندگی اش مانع فهم‌پذیری بسیاری از نوآورانه‌ترین و تأثیرگذارترین ایده‌هایش شده است. این ویژگی طی بیش از دو‌یست سالی که از مرگِ فیشته می‌گذرد بسیاری از فلسفه‌دوستان و حتی پژوهشگرانِ جدیِ فلسفه را مانده است. اما هرچه بیشتر در متنِ آثارِ فیشته غور می‌کنیم، بیشتر اطمینان حاصل می‌کنیم که اندیشه‌ی وی یکی از سرچشمه‌های اصیلِ نظرورزیِ فلسفی است که با هر بار رجوع به آن می‌توان بینش‌هایی نو و اساسی یافت. و اما، یکی از وظایفِ اساسیِ فیشته‌پژوهی، خارج کردنِ او از زیر سایه‌ی هگل خواهد بود. هگل خوب یا بد نگرشی به تاریخ فلسفه را باب کرد که حتی برخی از بزرگ‌ترین اندیشمندان نیز نتوانسته‌اند خود را از قیدِ آن برهانند. در این نگرش، که ریشه‌هایی استوار در متافیزیکِ هگل دارد، کمابیش تمامیِ فیلسوفانِ پیش از او پله‌های نردبانی هستند که به‌ضرورت به بامِ فلسفه‌ی هگل منتهی می‌شوند. چنین نگرشی، علی‌رغم مزایایی که دارد، چه بسا بسیار مخرب باشد. یکی از پیامدهای مخربِ این نگرش این بوده است که مشاهده‌ی چهره‌ی واقعی (یا دست‌کم چهره‌های دیگر) برخی از اندیشمندان، از جمله فیشته، سال‌ها به تعویق افتاده است. با ترجمه و انتشارِ آثارِ اصلیِ فیشته به زبانِ فارسی، زمینه‌ی تازه‌ای برای پژوهشی همه‌جانبه‌تر، از منظری تازه‌تر، در جریانِ فلسفیِ ایدئالیسمِ آلمانی فراهم خواهد شد.

بنیادِ حقِ طبیعی (۱۷۹۶) یکی از ارکانِ اصلیِ نظامِ فیشته در دوره‌ی سنا (حدوداً ۱۷۹۴-۱۷۹۹) است که به شرح و تفصیلِ فلسفه‌ی حق یا فلسفه‌ی سیاسیِ او اختصاص

دارد. دو رکن دیگر این نظام، که در کتاب‌های بنیاد کلی آموزه دانش (۱۷۹۴-۱۷۹۵) و نظام آموزه اخلاق (۱۷۹۸) بسط یافته‌اند، فلسفه اولی و فلسفه اخلاق فیشته را در بر دارند.<sup>۱</sup> اکنون با ترجمه و انتشار اثر حاضر، سه رکن نخستین و، از حیث تاریخی، اثرگذارترین نظام یوهان گوتلیب فیشته را در زبان فارسی در اختیار داریم.

ترجمه بنیاد حق طبیعی بر اساس اصول آموزه دانش را بر اساس متن آلمانی<sup>۲</sup> انجام داده‌ام. با وجود این، ترجمه انگلیسی<sup>۳</sup> را نیز همواره مد نظر داشته و در واقع تک‌تک جملات را با آن مقایسه کرده‌ام. اما یقین ندارم که ترجمه‌ای کاملاً یکدست و عاری از خطا فراهم کرده باشم. از این رو، از تذکرها و نقدهای اهل فن بی‌نیاز نیستم. در ابتدا تلاشم بر این بود که از قید بی‌رویه اصطلاحات تخصصی در پانویس خودداری کنم، زیرا وفور آن‌ها را مخلی خوانش بی‌مانع و رادع متن می‌دانستم. با وجود این، در ادامه یقین کردم که خواننده متخصص نیاز دارد معادل آلمانی (و شاید انگلیسی) برخی از اصطلاحات را در همان صفحه ببیند، بدون آن‌که لازم باشد در واژه‌نامه انتهای کتاب به جستجو بپردازد. از این رو، معادل‌های آلمانی و انگلیسی تمامی اصطلاحاتی را که مهم دانسته‌ام در پانویس قید کرده و البته همه آن‌ها را در واژه‌نامه انتهای کتاب آورده‌ام.

تمامی عباراتی که داخل (( )) قرار گرفته‌اند از خود فیشته‌اند، اما در متن وی داخل پرانتز قرار نگرفته‌اند. این عبارات را داخل دو پرانتز گذاشته‌ام تا خوانش متن آسان‌تر شود. بدیهی است عبارتهایی که داخل ( ) آمده‌اند و خود این پرانتزها از فیشته‌اند. پانویس‌های فیشته با علامت \* مشخص شده‌اند و در انتهای پانویس‌هایی که خود افزوده‌ام کوتاه‌نویس «م.ف» را قید کرده‌ام. اعداد لاتینی‌ای که داخل [ ] قرار گرفته‌اند به صفحات متن آلمانی، ویراست فرزند فیشته، ارجاع می‌دهند. اما اعداد فارسی‌ای که داخل [ ] آمده‌اند یادداشت‌هایی هستند که مترجم

۱. دو کتاب بنیاد کلی آموزه دانش و نظام آموزه اخلاق را پیش‌تر (اولی: نشر حکمت، ۱۳۹۵؛ دومی: نشر مرکز، ۱۳۹۶) به فارسی ترجمه و منتشر کرده‌ام.

2. J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von J. H. Fichte (Berlin, 1845), Bd. III, S. 1-385.

3. J. G. Fichte, *Foundations of Natural Right*, trans. By Michael Baur and ed. By Frederick Neuhouser (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).



انگلیسی برای شرح برخی از اصطلاحات و معرفی برخی از اشخاص و ترجمه عبارت‌های لاتینی متن افزوده است. این یادداشت‌ها را مفید دانستم و به ترجمه فارسی افزودم. نکته دیگر این‌که آنچه میان [ ] آمده افزوده مترجم فارسی است (در این افزوده‌ها گاه از ترجمه انگلیسی نیز مدد گرفته‌ام).

یک قاعده را در این ترجمه (و از این پس، در همه ترجمه‌هایم) رعایت خواهم کرد: افزودن کسره اضافه. متون فلسفی خود مملو از پیچیدگی‌ها و دشواری‌هایی گاه لاینحل‌اند، که خوانش چنین متونی را دشوار می‌سازد. حال، فقدان کسره اضافه در چنین متونی، خود علت پاره‌ای ابهام‌ها و دشواری‌ها در خوانش متن است. گذشته از این، چنان‌که داریوش آشوری در ترجمه‌ها و آثار خود متذکر شده است، کسره اضافه در حکم یک تکواژ یا کلمه است که انداختن آن در جمله همچون انداختن یک جزء ضروری جمله است. شاید خواننده در نظر نخست تصور کند افزودن کسره اضافه در غالب موارد ضرورتی ندارد. اما اطمینان از این‌که کسره اضافه همه جا به کار رفته است، خوانش متن را به درجه بسیار زیادی آسان‌تر می‌کند.

و اما توضیحی درباره پاره‌ای از اصطلاحات تخصصی متن. فیثنه در این اثر همچون سایر آثار خود در وصف «افعال» «من» یا «من‌بودگی» از چندین اصطلاح استفاده می‌کند، که عبارت‌اند از فعلی “handeln” (و مشتقات آن، یعنی “Handlung” و “Handeln” و “handeln”)، فعلی “tätigen” (و مشتقات آن، یعنی “Tätigkeit” و “tätig”)، فعلی “tun” و دو صورت اسمی آن یعنی “Tat” و “Tun”، و اصطلاحات “Act” و “Tathandlung” (که این آخری برساخته خود فیثنه است). مترجم انگلیسی در ازای کلیه این اصطلاحات از معادل “to act” و مشتقات آن، یعنی “action”، “acting”، “active”، “activity” و “act” بهره برده است، ولی به دلیل محدودیت زبانی گاه در ازای دو اصطلاح متفاوت در آلمانی، یک اصطلاح واحد در انگلیسی آورده است: فی‌المثل هم در ازای “Tat” و هم در ازای “Handlung” و هم در ازای “Tun”، معادل “action” را گذاشته است، و از طرف دیگر در ازای دو اصطلاح “handeln” و “tätig” نیز از معادل “active” استفاده کرده است. ولی از آن‌جا که حفظ تمایزاتی که مؤلف در این جا و در سایر موارد روا داشته مهم است (ولو آن‌که بی‌درنگ دلیل فلسفی اختلاف آن‌ها مشخص نباشد)، در ترجمه فارسی کوشیدم راهکاری برای این منظور بیابم.

از این رو، در ازای "handeln" «کنش کردن»، در ازای "Handeln" «کنشگری»، در ازای "Handlung" و "Tun" «کنش»، در ازای "handelnd" «کنشگر»، در ازای "Tätigkeit" «فعالیت»، در ازای "tätig" «فعال»، در ازای "Act" «فعل»، در ازای "Tat" «عمل» (البته بجز مواقعی که اصطلاح "in der That" آمده، که به معنای «در واقع» یا «در عمل» است؛ در مقابل، "auf der Tat" در متن به «عمل» سوژه اشاره دارد)، و در ازای "Tathandlung" «کردوکار» آورده‌ام.

اصطلاحات دیگری که دقت نظر می‌طلبند "Reflexion" و "reflectiren" هستند. این اصطلاحات در زبان آلمانی دو معنا را منتقل می‌کنند: «بازتاب | اندیشه» و «بازتاباندن | اندیشیدن». چنان‌که فیثته در ابتدای بخش نخست همین اثر بیان می‌دارد، مشخصه من‌بودگی یا سوژکتیویته، فعالیت به‌خودبازگردنده (in sich selbst "zurückgehende Tätigkeit") است. این فعالیت به‌خودبازگردنده از قرار معلوم افعال متنوعی دارد و هر فعل آن تحت صورت و شکل خاصی متجلی می‌شود. یکی از صورت‌های این فعالیت به‌خودبازگردنده (یا یکی از افعال آن)، فرانهمی ("Setzen") خود این فعالیت به دست خودش است، که با تعبیر "Reflexion über sich selbst" یعنی «اندیشه بر خویش | بازتاب بر خویش» برابر است. بنابراین «اندیشه | بازتاب بر خویش» یا «فرانهمی کردن خویش» فعلی از افعال فعالیت به‌خودبازگردنده است که این فعالیت را در مقام موجود متعقل ("vernünftiges Wesen" | "Vernunftwesen") متجلی می‌سازد. بنابراین، وقتی فیثته می‌گوید:

das Setzen seiner selbst (die Reflexion über sich selbst) ist ein Act dieser Tätigkeit. [...] Durch den Act einer solchen Tätigkeit setzt sich das Vernunftwesen.

فرانهمی خویشستن خویش (اندیشه بازتابی<sup>۱</sup> بر خویشستن) فعلی از این فعالیت است. [...] از طریق فعل چنین فعالیتی، موجود متعقل خویشستن را فرامی‌نهد. (ص ۱۷ متن آلمانی؛ تأکید از من است.)

مرادش این است که این فعالیت به‌خودبازگردنده خود را در مقام موجود متعقل (موجودی که توانایی تعقل یا اندیشه دارد) فرامی‌نهد. به عبارت دیگر، "Reflexion über sich selbst" خود شرط امکان «اندیشیدن به معنای مصطلح کلمه است» زیرا

شرط امکان وجود موجود متعقل است. از این روست که وقتی "Reflexion" را به «تأمل» یا «اندیشه» برمی‌گردانیم، اقداممان خالی از مسامحه نیست. باید در نظر داشت که "Reflexion" نوعی بازتاب یا بازگشت به خویش است (نه نوعی اندیشه یا تأمل به معنای مصطلح کلمه) و در واقع نوعی فعل است که امکان وجود موجودی را که قابلیت تعقل یا تأمل دارد فراهم می‌کند. اما، از آن‌جا که در فارسی اصطلاحی نداریم که توأمان حاوی دو معنای «بازتاب و اندیشه» باشد (یا اگر داریم، من از آن بی‌اطلاعم)، این اصطلاح را «اندیشه بازتابی» ترجمه کرده‌ام.

معنای دیگری که فیشته در متن اثر حاضر برای اشاره به آن از چند اصطلاح متفاوت بهره می‌برد «تصاحب» یا «تملک» است. افعالی که فیشته به کار برده از این قرارند: "besitzen"، "eigen"، "sich zueignen" و "bemächtigen". در ترجمه فارسی به ترتیب از معادل‌هایی که از پی می‌آیند در ازای این افعال استفاده شده است: «تصاحب کردن، صاحب شدن، صاحب بودن»، «به تملک درآوردن، در تملک داشتن»، «از آن خود ساختن» و «تصرف کردن». از اصطلاح "besitzen" اصطلاحات زیر مشتق می‌شوند که به ترتیبی که از پی می‌آیند ترجمه شده‌اند: در ازای "Besitz" «دارایی»، در ازای "Besitzer" «صاحب» و در ازای "Besitznehmung" «تصاحب». از فعل "eigen" دو اصطلاح "Eigentümer" و "Eigentum" مشتق می‌شوند که اولی را «مالکیت اموال» و دومی را «مالک» ترجمه کرده‌ام. از فعل "sich zueignen" اصطلاح "Zueignung" مشتق می‌شود که آن را «از آن خودسازی» ترجمه کرده‌ام. نکته دیگر این‌که فیشته میان "Besitz" و "Eigentum" فرق می‌گذارد و از سخن او پیداست که «دارایی» تازه زمانی مبدل به «مالکیت» یا «اموال» می‌شود که شخص دیگر آن را به رسمیت بشناسد:

همین که انسان به منزله موجودی که با دیگران رابطه دارد فرانهی شود، دارایی (Besitz) او تنها در صورتی مطابق با حق است که دیگری آن را به رسمیت بشناسد؛ و تازه بدین طریق [است که] دارایی او نوعی اعتبار خارجی مشترک حاصل می‌آورد، اعتباری که فی‌الحال تنها برای او و برای دیگری‌ای که آن را به رسمیت می‌شناسد معتبر است. تازه بدین طریق [است که] دارایی مبدل به مالکیت (Eigentum)، یعنی مبدل به چیزی فردی می‌شود. (ص ۱۳۰ متن آلمانی)

اصطلاح دیگری که توجه به آن خالی از اهمیت نیست اصطلاح "Wille" به معنای

اراده است که در متن با سه صفت متفاوت آمده است: "gemeinsamer Wille"، "gemeinschaftlicher Wille" و "allgemeiner Wille". اصطلاح اخیر که به ندرت در متن آمده به «ارادهٔ کلی» ترجمه شده است. اما میان دو اصطلاح نخست تفاوتی هست که فیشته بدین طریق به آن اشاره می‌کند:

ممکن است در وضعیتی از آن نوع که هم‌اکنون فرض شد، چند تن در برابر یک تن یا در برابر چند فرد ضعیف‌تر متحد شوند تا آن‌ها را با قدرت گروهی خویش سرکوب کنند. ارادهٔ ایشان در این مورد به‌واقع ارادهٔ گروهی (gemeinschaftlich) ایشان در مقام سرکوب‌شوندگان است، ولی ارادهٔ جمعی (gemeinsam) نیست، زیرا سرکوب‌شوندگان ارادهٔ خویش را در آن [ارادهٔ گروهی] وارد نکرده‌اند: این [ارادهٔ گروهی سرکوب‌شوندگان] ارادهٔ جمعی‌ای نیست که پیش‌تر مبدل به قانون شده باشد، ارادهٔ جمعی‌ای که کسانی هم که اکنون سرکوب می‌شوند با آن توافق کرده بوده باشند. (ص ۱۵۵ متن آلمانی)

بنابراین، فیشته «ارادهٔ گروهی» را ذیل «ارادهٔ جمعی» می‌گنجاند که در آن تمام افراد بر سر این‌که آن را قانون تلقی کنند موافقت کرده‌اند. (ناگفته نماند که صفت "gemeinschaftlich" را در عباراتی دیگر به «مشترک» نیز برگردانده‌ام.) موارد دیگری که در آن‌ها از اراده سخن می‌رود عبارت‌اند از: "Wille der Gemeine" «ارادهٔ عموم»، "gerechter Wille" «ارادهٔ بحق یا عادلانه» و "guter Wille" «ارادهٔ خیر».

نکتهٔ دیگر این‌که در این اثر مشتقات متنوع دو فعل "wirken" و "einwirken" به‌وفور به کار رفته‌اند: "Wirken"، "Wirkung"، "Einwirkung"، "Wirkend"، "Wechselwirkung" و "Wirksamkeit" و غیره. به طور کلی، "wirken" را «اثر گذاشتن» و "einwirken" را «تأثیر گذاشتن» ترجمه کرده‌ام. بر همین قیاس، "Wirkung" را «اثرگذاری»، "wirkend" را «اثرگذار»، "Einwirkung" را «تأثیر»، "Wechselwirkung" را «اثرگذاری متقابل» و "Wirksamkeit" را «اثربخشی» ترجمه کرده‌ام. به علاوه، معنای پنج اصطلاح "Einwirkung"، "Einfluss"، "Eindruck"، "Affection" و "Effect" کمابیش همان «تأثیر» یا «اثر» است و من نتوانستم برای تفکیک آن‌ها معادل‌هایی جداگانه بیابم. با وجود این، برای آن‌که خواننده بدانند فیشته در کجا کدام اصطلاح را به کار برده، قاعده‌ای را در قسمت عمده‌ای از ترجمه رعایت کرده‌ام؛ و آن این‌که هر چهار اصطلاح "Einfluss"، "Eindruck"، "Affection" (که کمتر در متن به کار رفته‌اند) و "Einwirkung" را (که بیشتر در متن به کار رفته است) به «تأثیر» ترجمه

کرده‌ام، اما هر جا فیثسته سه اصطلاح نخست را به کار برده، در پانویس تذکر داده‌ام (گو این‌که اصطلاح "Eindruck" را در مواردی به «انطباع» ترجمه کرده‌ام). اصطلاح "Effect" را هم که به‌ندرت در متن به کار رفته به «اثر» ترجمه کرده‌ام و اغلب در پانویس تذکر داده‌ام.

اصطلاح "Zweckbegriff" را «مفهوم غایی» ترجمه کرده‌ام. اما لازم به ذکر است که مراد از «مفهوم غایی» مفهومی از یک غایت است، و نه مفهومی که در غایت و نهایت به دست می‌آید. «مفهوم غایی» مفهومی است که در خود نوعی غایت دارد، به این معنی که سوژه با طرح‌ریزی چنین مفهومی، نحوه و غایت عمل خویش را متعین می‌سازد.

دو اصطلاح "Macht" و "Gewalt" از برخی جنبه‌ها معنای یکسانی دارند. فیثسته از خود این اصطلاحات و ترکیب‌هایی که از آن‌ها ساخته می‌شود، در متن به‌وفور استفاده کرده است. برای منعکس کردن این تفاوت لفظی (که گاهی گویای تفاوتی معنایی نیز هست)، اولی را همه‌جا «قدرت» (مثلی "Übermacht" «قدرت برتر» و "Staatsmacht" «قدرت دولتی») ترجمه کرده‌ام، ولی دومی را عمدتاً «قوه» (مثلی "ausübende Gewalt" «قوه اجرایی» و "executive Gewalt" «قوه مجریه») یا «اقتدار» (مثلی "Obergewalt" «اقتدار برتر» و "öffentliche Gewalt" «اقتدار عمومی»)، در یک مورد «قدرت» ("Gewalthaber" «صاحب قدرت») و در مواردی بسیار اندک «تعدی» ترجمه کرده‌ام. برای اصطلاح "Gewalttätigkeit" معادل «خشونت، عمل خشونت‌آمیز، تخلف» و برای صفت "gewaltsam" معادل «عدوانی» را به کار برده‌ام.

اصطلاح "organisieren" را عمدتاً «انداموار کردن» و گاهی «ساماندهی کردن» و اصطلاح "Organ" را همه‌جا «اندام» ترجمه کرده‌ام. از این اصطلاح چند اصطلاح دیگر مشتق می‌شود که فیثسته از آن‌ها در متن کتاب پیش رو استفاده کرده است. در ترجمه فارسی همه این اصطلاحات اشتقاقی را با هسته «اندام» آورده‌ام. اصطلاحات مزبور و معادل‌هایی که برای آن‌ها انتخاب کرده‌ام از این قرارند: "Organisation" «انداموارگی، انداموارسازی، انداموار شدن» و در مواردی معدود «ساماندهی»؛ "Organisationskraft" «نیروی انداموارکننده»؛ "organisirt" «انداموار»؛ "organisch" «اندامی، ارگانیک»؛ و "organisierend" «انداموارکننده». اصطلاح «ارگان» در فارسی

امروز بیشتر نهادها و مؤسسات را به ذهن متبادر می‌کند، حال آن‌که فیثته در این کتاب اصولاً از اندام‌ها یا اعضای بدن یا از خصوصیتِ ارگانیک گیاهان و حیوانات سخن می‌گوید. در برخی ترکیب‌ها، همچون «مادهٔ انداموار» یا «مادهٔ اندامی» که در این کتاب آمده‌اند، معادلِ «مادهٔ ارگانیک» درست‌تر به گوش می‌رسد، اما برای رعایتِ یکدستی اصطلاحات، قاعده را در این موارد نیز رعایت کرده‌ام، گو این‌که اصطلاحِ «ارگانیک» را نیز گاه در کنارِ اصطلاحِ «اندامی» قید کرده‌ام.

نکته‌ای که ذکر آن ضروری به نظر می‌رسد و، با این حال، برای خوانندهٔ آگاه و خودنقد جز تکرارِ واضحات نیست، این است که به طور کلی سخن فیلسوف نیازمند نقد و نظر است و با نقد جان می‌گیرد و زنده می‌شود و صدق بی‌زمان و کلیتِ لامکان ندارد. از همین رو، آنچه فیثته در این اثر، به ویژه در بخش ضمیمه‌ها و علی‌الخصوص دربارهٔ مبحث «زنا»، بیان می‌کند، تا حد زیادی متأثر از زمینه و زمانهٔ او و آیشخورهای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و دینیِ اندیشهٔ اوست و، خلاصه، فاقد جنبهٔ پیشینی و ضروری است و، از همین رو، راه نقد و گاه نفی آن‌ها همواره گشوده است، به ویژه که گاه به نظر می‌رسد مؤلف در برخی قضاوت‌هایش نتوانسته است جنبه‌های مهمی از موضوع را مشاهده کند و، از همین رو، دیدگاه‌هایی اختیار کرده است که مناقشه کردن در آن‌ها نباید کار دشواری باشد.

سید مسعود حسینی

تابستان ۹۷

**بنیاد حق طبیعی**  
بر اساس اصول آموزه دانش

اثر

یوهان گوتلیب فیشته

چاپ نخست: ینا و لایپزیک، ۱۷۹۶

نزد کریستیان ارنست گابلر





### I. چگونه نوعی دانش فلسفی واقعی از یک فلسفه قالبی صرف متمایز می‌شود

(۱) سرشت عقلانیت قائم به این است که امر کنشگر و امر کنش پذیر یکی و همان باشند؛ و با این توصیف، سپهر عقل بماهو عقل به طور کامل استخراج می‌شود. — کاربرد زبانی برای کسانی که به این زبان توانا هستند، یعنی برای کسانی که قابلیت انتزاع از «من» خویش دارند، این مفهوم والا را از طریق کلمه «من» بیان کرده است؛ بنابراین، عقل به وجه عام<sup>۱</sup> تحت عنوان من بودگی توصیف شده است. آنچه برای موجودی متعقل<sup>۲</sup> حاضر است،<sup>۳</sup> در این موجود متعقل حاضر است؛ اما در موجود متعقل هیچ چیزی نیست مگر در نتیجه کنشگری اش بر روی خویشتن: موجود متعقل آنچه را شهود می‌کند، درون خویشتن شهود می‌کند؛ اما در موجود متعقل چیزی نیست که شهود شود مگر کنشگری اش: و خود «من» چیزی نیست غیر از نوعی کنشگری بر روی خویشتن خویش.\*<sup>[۱]</sup> — [2] به زحمتش نمی‌ارزد که توضیحات بیشتری راجع به این

1. Vernunft überhaupt | reason in general

2. ein vernünftiges Wesen | a rational being      3. da ist | exists

\* به منظور اجتناب از بروز تصور زیرنهادی که نیروی کنشگری را در خودش داراست، من حتی مایل نیستم «من» را چیزی کنشگر بنامم. — برخی علیه آموزه دانش از جمله چنان استدلال کرده‌اند که گویی آموزه دانش نوعی «من» را به عنوان زیرنهادی که بدون دخالت «من» موجود است (یعنی «من»ی به عنوان شیء فی نفسه) مبنای فلسفه ساخته است.<sup>[۱]</sup> اما چگونه می‌توان بدین طریق استدلال کرد، زیرا برکشیدن هرگونه زیرنهاد از نحوه ضروری کنشگری «من»، مختص به این نحوه

موضوع به دست دهیم. این بصیرت شرطِ انحصاری هرگونه فلسفه‌ورزی است، و تا زمانی که آدمی خود را به سطح آن برنکشیده باشد هنوز برای فلسفه پخته نشده است. نیز کلیه فیلسوفانِ راستین همواره از این نظرگاه فلسفه ورزیده‌اند، لیکن بدون آن‌که از این موضوع به‌وضوح مطلع باشند.

(۲) آن کنشگری درونی موجود متعقل، یا بالضرورة رخ می‌دهد یا با آزادی.  
 (۳) موجود متعقل صرفاً تا جایی هست که خویشتن را در مقام هستنده<sup>۲</sup> فراهمی‌نهد،<sup>۳</sup> یعنی تا جایی که از خویشتن آگاه است. هرگونه هستی،<sup>۴</sup> چه هستی «من» و چه هستی «نامن»، یک حالت<sup>۵</sup> متعین آگاهی است؛ و بدون یک آگاهی هستی‌ای وجود ندارد. هرکه خلاف این را ادعا کند، یک زیرنهاد «من» را مفروض می‌دارد که باید نوعی «من» باشد بدون آن‌که «من» باشد، و [به این ترتیب] با خود از در تناقض درمی‌آید. بر این اساس، کنش‌های ضروری‌ای که از مفهوم موجود متعقل حاصل می‌آیند، صرفاً کنش‌هایی هستند که امکان خودآگاهی را مشروط می‌سازند؛ اما کلیه این کنش‌ها ضروری‌اند و به طرز قطعی حاصل می‌آیند، درست با همان قطعیتی که موجودی متعقل هست. – موجود متعقل بالضرورة خویشتن را فراهمی‌نهد؛ لذا موجود متعقل بالضرورة هر آن چیزی را که به فرانهمی او به دست خود او تعلق دارد و هر آن چیزی را که در قلمرو کنش متجلی شده به وسیله این فرانهمی قرار دارد انجام می‌دهد.<sup>۶</sup>

کنشگری است و به طور ویژه فراخور آن است؟ می‌توانم به خوبی هرچه تمام‌تر بگویم که چگونه افرادی توانسته‌اند و می‌بایست بدین وجه استدلال کنند. این افراد بدون یک زیرنهاد اساساً هیچ کاری را نمی‌توانند آغاز کنند، زیرا برایشان غیرممکن است که خود را از نظرگاه تجربه عرفی به نظرگاه فلسفه برکشند. در نتیجه، ایده یک زیرنهاد را به آموزه دانش هدیه داده‌اند، زیرنهادی که خود آن را از اندوخته‌های خویش بیرون کشیده‌اند، و حالا شروع کرده‌اند به خرده‌گیری از این دانش به خاطر ناتوانی خویش، نه به این دلیل که خودشان خطای [مضمون در] تلقی «من» به عنوان نوعی زیرنهاد را مشاهده کرده‌اند، بل به این دلیل که کانت چنین زیرنهادی متعلق به «من» را مردود می‌شمرد.<sup>۳</sup> سرچشمه زیرنهاد آنان جای دیگری است – در شیء فی‌نفسه کهن، بیرون از «من». آن‌ها در نص نوشته‌های کانت درباره کثرتی برای تجربه ممکن، توجیهی برای این امر می‌یابند. چپستی این کثرت را نزد کانت و منشأ آن را هرگز نفهمیده‌اند. این مردمان کمی می‌خواهند دست بردارند از تلاش برای حفظ گفته خویش درباره چیزهایی که سرشت خودشان ایشان را در مورد آن‌ها ناکام می‌گذارد؟

1. mit | with    2. seyend | being    3. setzt | posits    4. Seyn | being  
 5. Modification | modification    6. tut | does

(۴) موجود متعقل از راه کنش کردن از کنشگری خویش [3] آگاه نمی‌شود؛ زیرا خود همانا کنشگری خویش است و جز آن هیچ: اما آنچه موجود متعقل از آن آگاه می‌شود باید بیرون از آنچه آگاه می‌شود و بنابراین بیرون از کنشگری باشد؛ [آنچه موجود متعقل از آن آگاه می‌شود] باید ابژه<sup>۱</sup> یعنی متضاد کنشگری باشد. «من» فقط از آن چیزی آگاه می‌شود که در این کنشگری و از طریق این کنشگری (صرفاً و منحصرأً از این طریق) برای او پدید می‌آید؛ و این چیز همانا ابژه آگاهی یا شیء است. هیچ شیء دیگری برای یک موجود متعقل وجود ندارد، و از آن‌جا که تنها در پیوند با موجودی متعقل می‌توان از نوعی هستی و از نوعی شیء سخن گفت، [نتیجه می‌شود که] به طور کلی هیچ شیء دیگری در کار نیست. هر که از شیء دیگری سخن بگوید، [سخن] خویش را نمی‌فهمد.

(۵) خود این چیزی که در یک کنشگری ضروری\* پدید می‌آید ((هرچند، به دلیلی که ذکر شد، «من» در ضمن آن از کنشگری خویش آگاه نمی‌شود)) به طور ضروری پدیدار می‌شود، یعنی «من» در شرح خویش از امر پدیدار شونده احساس اجبار می‌کند. این چنین است که گفته می‌شود ابژه [به اصطلاح] واقعیت دارد. معیار هر گونه واقعیت همانا این احساس است که فلان چیز باید آن‌گونه نمایش داده شود که به نمایش درمی‌آید. ما مبنای این ضرورت را مشاهده کرده‌ایم؛ موجود متعقل، اگر به طور کلی بنا باشد به عنوان موجودی متعقل هستی داشته باشد، باید بدین طریق کنش کند. از این رو، عقیده ما درباره واقعیت هر شیئی به این شکل بیان می‌شود: این یا آن [شیء] هست، همان قدر حقیقی که من زندگی می‌کنم، یا همان قدر حقیقی که من هستم.

## 1. Object | object

\* پیش‌نهادآموزه دانش، یعنی این‌که آنچه حاضر است از طریق یک کنشگری «من» (به طور خاص، از طریق قوه آفریننده تخیل) حاضر است، آن‌چنان تفسیر شده که گویی سخن بر سر نوعی کنشگری آزادانه بوده است؛ اما باز هم دلیلش این است که نتوانسته‌اند خود را به [ساحت] مفهوم فعالیت به وجه عام برکشند، مفهومی که به قدر کفایت شرح و بسط یافته است. [از این رو] اکنون دشوار نبود که عده‌ای این نظام را به عنوان هولناک‌ترین تعصب مردود شمارند. [ولی] با بیان این اتهام، حرف زیادی زده نشده است. خلط آنچه از طریق کنشگری آزادانه حاضر است با آنچه از طریق کنشگری ضروری حاضر است، و بالعکس، به‌راستی جنون است. ولی کیست که چنین نظامی عرضه کرده باشد؟

(۶) اگر مبنای ابژه منحصرأ در کنشگری «من» باشد و فقط از طریق این کنشگری به تمامی متعین شود، آن‌گاه اگر قرار باشد تفاوتی در میان ابژه‌ها وجود داشته باشد، این تفاوت [4] منحصرأ از طریق نحوه‌های متفاوت کنشگری «من» پدید آمدنی است. هر ابژه برای «من» بدان‌گونه که برای «من» هست متعین شده است، زیرا «من» قطعاً بدان‌گونه کنش کرده که کنش کرده است؛ اما ضروری بوده که «من» این‌گونه کنش کند؛ زیرا دقیقاً چنین کنشی به شروط خود آگاهی تعلق داشته است. — چون بر ابژه اندیشه بازتابی<sup>۱</sup> می‌شود، و نحوه‌ای از کنشگری، که از طریق آن این [ابژه] پدید می‌آید، از آن [ابژه] متمایز می‌شود، این کنشگری به فهمیدن و درک کردن و فراچنگ آوردن صرف امری داده شده مبدل می‌شود، زیرا، بنا به دلیلی که در بالا ارائه شد، چنین می‌نماید که ابژه نه از طریق این کنشگری بلکه بدون هر گونه مداخله «من» (آزاد) موجود<sup>۲</sup> است. بنابراین، این نحوه کنشگری، اگر در ظرف انتزاعی که در بالا ذکر شد رخ دهد، به حق نوعی مفهوم نامیده می‌شود.\*

(۷) صرفاً از طریق یک نحوه متعین و قطعی کنشگری [است که] یک ابژه متعین و قطعی پدید می‌آید؛ ولی اگر با ضرورت به این نحوه متعین کنش شود، این ابژه نیز به طور قطعی پدید می‌آید. بنابراین، مفهوم و ابژه‌اش هرگز از هم جدا نیستند، نمی‌توانند هم جدا باشند. ابژه بدون مفهوم در کار نیست، زیرا ابژه از طریق مفهوم هست؛ مفهوم بدون ابژه در کار نیست، زیرا مفهوم آن چیزی است که ابژه از طریق آن بالضروره پدید می‌آید. این دو چیزی واحدند که از جنبه‌های متفاوتی به آن نگریسته شده است. اگر به کنش «من» از حیث کنش بودنش، از حیث صورتش، بنگریم، [آن‌گاه آن چیز واحد] همانا مفهوم است؛ اگر به محتوای کنش، به ماده [آن]، به آنچه رخ می‌دهد، با انتزاع [یا عزل نظر] از این امر که آن چیز رخ می‌دهد، بنگریم،

---

1. reflectirt | reflects      2. vorhanden | present

\* خواننده‌ای که، مسرور از این‌که اکنون عاقبت کلمه‌ای یافته که برایش آهنگی آشنا دارد، می‌شناید تا هر آنچه را پیش‌تر از کلمه مفهوم فهمیده است به این کلمه منتقل کند، به زودی مطلقاً سردرگم خواهد شد و دیگر چیزی نخواهد فهمید؛ و این ناشی از خطای خودش خواهد بود. این کلمه نباید در این جا بر چیزی بیشتر یا چیزی کمتر از آنچه همین جا توصیف شده است دلالت کند، خواه خواننده قبلاً از چنین مفهومی همان چیز را متصور شده باشد خواه نه. من به مفهومی اشاره نمی‌کنم که پیشاپیش برای خواننده حاضر باشد؛ برخلاف، قصد دارم اول بار چنین مفهومی را در ذهن خواننده پرورانم و متعین سازم.

[آن‌گاه آن چیز واحد] همانا ابژه است. - وقتی می‌شنویم که برخی کانتی‌مشریان از مفاهیم پیشینی سخن می‌گویند، به این باور سوق می‌یابیم که گویی این مفاهیم به نحو مقدم بر [5] تجربه، کمابیش شبیه اتاق‌هایی خالی، در ذهن بشر حاضرند و منتظرند که تجربه چیزی درون آن‌ها قرار دهد. مفهوم در نظر این افراد چه چیزی تواند بود، و چگونه توانسته‌اند این آموزه کانتی را، که بدین طریق فهمیده شده است، به مثابه [آموزه‌ای] صادق بپذیرند؟

(۸) چنان‌که گفته شد، نمی‌توان مقدم بر آنچه از یک کنشگری پدید می‌آید، خود کنشگری و نحوه متعین کنشگری را ادراک کرد. به نظر افراد معمولی و از نظرگاه آگاهی عرفی، فقط ابژه‌ها وجود دارند و هیچ مفهومی وجود ندارد: مفهوم در ابژه ناپدید و بر آن منطبق می‌شود. نبوغ فلسفی، یعنی این استعداد که نه تنها آن چیزی را که در کنشگری پدید می‌آید بلکه همچنین کنشگری بماهو را، آن هم در خود کنشگری و حین خود کنشگری، بیابیم، [و] این جهات کاملاً متخالف را درون یک دریافت<sup>۱</sup> متحد سازیم و بدین وجه ذهن خویش را در حین عمل فراچنگ آوریم، باری نبوغ فلسفی نخستین بار مفهوم را نزد<sup>۲</sup> ابژه کشف کرد؛ و [به این ترتیب] عرصه آگاهی قلمروی تازه حاصل آورد.

(۹) مردان بهره‌مند از ذهن فلسفی کشفیات خویش را علنی ساختند. - هیچ کاری آسان‌تر از این نیست که با آزادی و در جایی که هیچ‌گونه ضرورت اندیشه غالب نیست، هر تعین ممکن را در ذهن خویش پدید آوریم و بگذاریم ذهنمان خودسرانه، به هر نحوی که مثلاً از جانب شخص دیگری به ما پیشنهاد می‌شود، کنش کند؛ اما هیچ کاری دشوارتر از این نیست که ذهن خویش را در کنشگری بالفعل<sup>۳</sup>، یعنی، بر اساس آنچه در بالا گفته شد، [در کنشگری] ضروری، یا - اگر ذهن در موقعیتی باشد که باید به این شیوه متعین کنش کند - به عنوان کنشگر ملاحظه کنیم. رویه نخست مفاهیمی بدون ابژه، نوعی اندیشه ورزی<sup>۴</sup> نهمی، به بار می‌نشانند؛ فقط در رویه دوم است که فیلسوف مبدل به ناظر اندیشه ورزی واقعی<sup>۴</sup> ذهن خویش می‌شود.\*

1. Auffassung | act of comprehension    2. bei | in    3. wirklich | real

4. reell | real

\* فیلسوفی که به نحوی قالبی می‌اندیشد به این یا آن [چیز] می‌اندیشد، خود را در این

[6] اولی الگو برداری خودسرانه‌ای است از نحوه‌های آغازین کنشگری عقل، که از فرد دیگری آموخته شده‌اند، آن هم بعد از ناپدید شدن آن ضرورتی که جز آن هیچ چیزی به این نحوه‌های کنشگری معنا و واقعیت نمی‌بخشد؛ فقط دومی عبارت از مشاهده‌ی راستین عقل در حین رویه‌اش<sup>۱</sup> است. از اولی نوعی فلسفه‌ی قالبی و میان‌تهی پدید می‌آید که باور دارد کارش را به قدر کفایت انجام داده است اگر اثبات کرده باشد آدمی اساساً می‌تواند به چیزی بیندیشد، آن هم بدون آن‌که نگران ابژه (نگران شروط ضرورت این اندیشه‌ورزی) باشد. فلسفه‌ی واقعی مفاهیم و ابژه را همزمان عرضه می‌دارد، و هرگز این یک را بدون آن دیگری ملاحظه نمی‌کند. هدف آثار کانت این بود که طرح چنین فلسفه‌ای را دراندازد و بساط هرگونه فلسفه‌ورزی صرفاً قالبی را برچیند. من نمی‌توانم بگویم که آیا تاکنون حتی یک نویسنده‌ی فلسفی متوجه این هدف شده است یا خیر. اما می‌توانم بگویم که سوءفهم این نظام به دو نحو خودنمایی کرده است: آن به اصطلاح کانتی مشرب‌ها نمونه‌ی نحوه‌ی نخست هستند، از این حیث که این نظام را نیز فلسفه‌ای قالبی گرفتند. آن‌ها این نظام را صورت بازگونه‌ای از فلسفه‌ی قالبی پیشین تلقی کردند، و بدین وجه به شیوه‌ای همان‌قدر میان‌تهی فلسفه‌ورزیدند که تاکنون فلسفه‌ورزی شده بود، منتها از وجهی مخالف. شکاکان زیرکی که آنچه را فلسفه حقیقتاً از آن بی‌بهره بود به طرزی بسیار خوب

→ اندیشه‌ورزی مشاهده می‌کند، و بعد کل سلسله [متشکل] از آن چیزی را که قادر بوده به اندیشه درآورد به منزله حقیقت عرضه می‌دارد، صرفاً از آن روی که قادر بوده به آن بیندیشد. ابژه مشاهده‌ی وی خود اوست بدان‌گونه که یا بدون هرگونه جهت، برحسب بخت و اقبال، یا بر اساس هدفی که از خارج به او داده شده است، آزادانه پیش می‌رود. فیلسوف راستین عقل را در رویه‌ی آغازین و ضروری‌اش، که از طریق آن «من» فیلسوف و هر آنچه برای آن است هستی دارد، مشاهده می‌کند. ولی از آن‌جا که فیلسوف راستین دیگر این «من» در اصل کنشگر را در آگاهی تجربی حاضر نمی‌یابد، «من» را، از طریق آن یگانه فعل‌گزینش که برای او مجاز است (و همانا تصمیم آزادانه به خواست فلسفه‌ورزی است)، در نقطه‌ی آغازش عرضه می‌کند، و می‌گذارد که «من»، زیر نظر او، با ابتدا به این نقطه‌ی آغاز و مطابق با قوانین خودش [یعنی قوانین خود «من»]، که برای فیلسوف به‌خوبی آشنا هستند، به کنشگری ادامه دهد. بدین قرار، ابژه مشاهده‌ی فیلسوف راستین همانا عقلی به وجه عام است آن‌گونه که بالضرورة، مطابق با قوانین درونی خویش، بدون هدفی خارجی، پیش می‌رود. فیلسوفی که به نحوی قالبی می‌اندیشد، فلان فرد را، یعنی خود خویش را در اندیشه‌ورزی بی‌قانون خویش مشاهده می‌کند؛ فیلسوف راستین عقلی به وجه عام در کنشگری ضروری آن مشاهده می‌کند. —

مشاهده کردند ولی متوجه نشدند که این بی بهره بودن در اصل به همّت کانت جبران شد، نمونه نحوه دوم [از سوءفهم مزبور] هستند. اندیشه ورزشی صرفاً قلبی آسیب و صفا ناپذیری در فلسفه، در ریاضیات،\* [7] در آموزه طبیعت و در کلیه علوم محض به بار آورده است.

\* در ریاضیات چنین چیزی علی‌الخصوص در سوءکاربرد جبر [Algebra | algebra] از جانب اذهان صرفاً قلبی مشهود است. بدین قرار - از باب ارائه نمونه‌ای چشمگیر - برخی هنوز که هنوز است نمی‌توانند به وضوح مشاهده کنند که [7] تربیع دایره غیرممکن و، از حیث مفهومش، متناقض است. - در سالنامه هاله، نقدنویس رساله من با عنوان در باب مفهوم آموزه دانش<sup>[۴]</sup> (یا به بیان صحیح‌تر، نقدنویس شمار اندکی از یادداشت‌های موجود در این رساله) از من می‌پرسد که آیا تربیع دایره از آن روی غیرممکن است که راست است و کلاً خمیدگی ندارد؟<sup>[۵]</sup> او گمان می‌کند با طرح این پرسش هوش و ذکاوت زیادی به خرج داده، به اطراف نگریسته، لبخند زده و مرا شرمگین برجای نهاده است. من به او می‌نگرم و به این پرسش می‌خندم. با تمام جدیت [می‌گویم که] این رای من است. او با اظهار تأسف می‌گوید: *Ansam philosophiae non habes*.<sup>[۶]</sup> و من به او پاسخ می‌دهم: خرد عظیم فهم عرفی سلیمت را ربوده است. - آقای محترم، من در این باب نه دچار کمبود دانش، بلکه دچار کمبود فهمم. وقتی هنوز روی نیمکت مدرسه می‌نشستم، به وجهی تمام و کمال مشاهده کردم که محیط دایره باید با کثیرالاضلاعی که اضلاعی بی‌نهایت فراوان دارد برابر باشد، و این که اگر مساحت دومی را داشته باشیم می‌توانیم مساحت اولی را به دست آوریم؛ اما هرگز نتوانستیم امکان این نحوه اندازه‌گیری را بفهمیم، و به خدا امید دارم که نگذارد مادام که زنده‌ام این امکان را بفهمیم. پس مفهوم امر نامتناهی چیست؟ آیا همان مفهوم مسئله انقسام ضلع کثیرالاضلاع تا بی‌نهایت و لذا مسئله نوعی تعین بخشی نامتناهی است؟ ولی در این صورت، اندازه‌ای که در این جا می‌خواهید برای آن از امر نامتناهی استفاده کنید چیست؟ آیا این به راستی می‌تواند چیزی متعین باشد؟ اگر به انقسام تا بی‌نهایت ادامه دهید، چنان‌که بر اساس مسئله مزبور باید این کار را بکنید، آن‌گاه به هیچ اندازه‌ای دست نمی‌یابید. ولی اگر اندازه‌گیری را آغاز کنید، باید پیش‌تر انقسام را متوقف کرده باشید؛ و بنابراین، چندضلعی تان چیزی متناهی است و نه، آن‌گونه که ادعا می‌کنید، چیزی نامتناهی. لیکن چون می‌توانید روال توصیف یک امر نامتناهی، یعنی مفهوم میان‌تهی امر نامتناهی، را درک کنید و عنوان فی‌المثل A را به آن بدهید، دیگر کاری به این ندارید که آیا به راستی بدین نحو کنش کرده‌اید و آیا می‌توانید کنش کرده باشید، و قاطعانه به کار کردن با A خویش می‌پردازید. شما همین کار را در چند مورد دیگر هم انجام می‌دهید. فهم عرفی سلیم به طور مؤدبانه از کارهایتان حیرت می‌کند و متواضعانه بار تقصیر نفهمیدن [کار] شما را به دوش می‌کشد؛ اما وقتی فردی با تواضعی کمتر کوچک‌ترین نشانه رأی خویش را بروز می‌دهد، شما نمی‌توانید ناتوانی او را در فهمیدن موضوعی که برایتان به طرز بسیار خارق‌العاده روشن است و به موجب آن ذره‌ای برآشفته نگشته‌اید توضیح دهید، مگر با اظهار این سخن که این آدم نگویند بحث تماماً مبادی آغازین علوم را نیاموخته است.

## II. آموزهٔ حق طبیعی، به منزلهٔ نوعی دانش فلسفی واقعی، به طور خاص باید چه چیزی را حاصل آورد

(۱) بر اساس آنچه در بالا گفته شد، این‌که نوعی مفهوم متعین و قطعی، در آغاز، در عقل مندرج است و از طریق عقل داده می‌شود، [8] نمی‌تواند معنایی جز این داشته باشد که موجود متعقل، درست با همان قطعیتی که موجودی متعقل است، بالضروره به نحوی متعین و قطعی کنش می‌کند. رسالت فیلسوف آن است که به وسیلهٔ این کنش متعین نشان دهد که گویی این کنش متعین شرطی برای خودآگاهی است، خودآگاهی‌ای که دربردارندهٔ استنتاج خویش است. فیلسوف باید خود این کنش متعین را بر اساس صورتش، یعنی بر اساس نحوهٔ کنش در صورت، و نیز آنچه را در ظرف این کنشگری برای اندیشهٔ بازتابی<sup>۱</sup> پدید می‌آید، توصیف کند. فیلسوف، با این کار، همزمان برهان ضرورت مفهوم را به دست می‌دهد، خود مفهوم را متعین می‌سازد و کاربست آن را نشان می‌دهد. هیچ‌یک از این عناصر را نمی‌توان از مابقی جدا کرد، در غیر این صورت حتی اجزایی هم که به صورت منفرد اعتبار می‌شوند به طور نادرست اعتبار خواهند شد، و آن‌گاه به شیوه‌ای صرفاً قالبی فلسفه‌ورزی خواهد شد. مفهوم حق باید یکی از مفاهیم آغازین عقل محض باشد؛ بنابراین، این مفهوم باید به نحوی که اشاره شد اعتبار شود.

(۲) این مفهوم ضرورت را از این طریق به دست می‌آورد که موجود متعقل نمی‌تواند خود را به عنوان موجود متعقلی که دارای خودآگاهی است فرانهی کند مگر آن‌که خود را به عنوان فرد فرانهی کند، یعنی به عنوان فردی در میان چند موجود متعقل که او فرض می‌کند بیرون از او هستند، درست همان‌طور که او خود را موجود فرض می‌کند.

حتی می‌شود به نحوی حسی نشان داد که نحوهٔ کنشگری حین این فرانهی مفهوم حق چه شکل و صورتی دارد. من خودم را به عنوان موجودی متعقل، یعنی آزاد، فرانهی می‌کنم. در این کار، تمثیل<sup>۲</sup> آزادی در من هست. من همزمان در همین کنش نامنقسم، موجودات آزاد دیگری را فرانهی می‌کنم. بنابراین، از طریق قوهٔ تخیل خویش سپهری را برای آزادی توصیف می‌کنم که چندین موجود در آن سهیم‌اند. من کل آزادی‌ای را که فرانهی کرده‌ام به خودم نسبت نمی‌دهم، زیرا موجودات آزاد



دیگری را هم فرانهمی می‌کنم، و باید به آنها [نیز] بخشی از این آزادی را نسبت دهم. من در از آن خودسازی<sup>۱</sup> آزادی، خودم را محدود می‌کنم، از این طریق که برای دیگران هم مقداری آزادی برجای می‌گذارم. بدین وجه، مفهوم حق همانا مفهوم رابطه ضروری موجودات متعقل با یکدیگر است.

(۳) در وهله اول، در مفهوم آزادی فقط این قوه قرار دارد که از طریق خودانگیختگی مطلق، مفاهیم [9] اثربخشی ممکن ما را طرح ریزی کند؛ و موجودات متعقل فقط همین قوه صرف را با ضرورت به یکدیگر نسبت می‌دهند. ولی اگر قرار باشد یک فرد متعقل یا یک شخص خویشتن را آزاد بیابد، آنگاه به چیزی بیشتر نیاز است، و آن این‌که برابری است<sup>۲</sup> در تجربه، که از طریق مفهوم اثربخشی اندیشیده می‌شود، [باید] به راستی با این مفهوم مطابقت کند؛ بنابراین، لازم است چیزی در جهان بیرون از فرد متعقل مولود اندیشه فعالیت او باشد.

حال اگر قرار باشد اثرها [یا معلول‌ها]ی<sup>۳</sup> موجودات متعقل به همین جهان تعلق داشته باشند و لذا بر یکدیگر تأثیر بگذارند و بتوانند متقابلاً مزاحم و سدا راه یکدیگر شوند، چنان‌که همین طور هم باید باشد، آنگاه آزادی در این معنای اخیر برای اشخاصی ممکن می‌بود که فقط به این شرط در این وضعیت تأثیرگذاری متقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند که کل اثربخشی شان در محدوده‌هایی معین قرار داشته باشد، و جهان، به منزله سپهر آزادی شان، به اصطلاح در میان آنها تقسیم شود. ولی چون این موجودات به عنوان موجوداتی آزاد فرانهمی می‌شوند، چنین محدوده‌ای نمی‌تواند بیرون از [حیطه] آزادی قرار داشته باشد، زیرا بدین طریق آزادی به جای این‌که در مقام آزادی محدود شود، ناپود می‌شد؛ به خلاف، همگی باید از طریق خود آزادی این محدوده را برای خودشان فرانهمی کنند، یعنی همگی می‌بایست مختل نکردن آزادی کسانی را که با ایشان اثرگذاری متقابل<sup>۴</sup> دارند مبدل به قانونی برای خودشان ساخته باشند. —

(۴) و ما بدین وجه کلی متعلق مفهوم حق را در اختیار می‌داشتیم؛ یعنی نوعی اجتماع<sup>۵</sup> در میان موجودات آزاد به عنوان موجودات آزاد. ضروری است که هر موجود آزادی موجودات دیگری از نوع خویش را بیرون از خود مفروض بدارد؛ ولی ضروری نیست که آنها جملگی در مقام موجوداتی آزاد در کنار یکدیگر همچنان به

1. Zueignung | appropriating    2. Gegenstand | object    3. Wirkungen | effects  
4. Wechselwirkung | interaction    5. Gemeinschaft | community

سر برند؛ بنابراین، تصور چنین اجتماعی و تحقق آن امری خودسرانه [یا اختیاری]<sup>۱</sup> است. ولی اگر بنا باشد چنین چیزی اندیشیده شود؛ [آنگاه] چگونه، از طریق چه مفهومی، از طریق کدام نحوه متعین کنشگری، اندیشیده می شود؟ از قرار معلوم، در اندیشه، هر عضو جامعه<sup>۲</sup> اجازه می دهد آزادی خارجی خودش از طریق آزادی درونی به نحوی محدود شود که همه اعضای دیگر در جوار او نیز بتوانند از حیث بیرونی آزاد باشند. حال، این مفهوم حق است. از آنجا که اندیشه و رسالت چنین اجتماعی خودسرانه است، این مفهوم [10] اگر به منزله مفهومی عملی اعتبار شود، صرفاً صیغه فنی-عملی دارد: یعنی اگر پرسیده می شد فلان اجتماع در میان موجودات آزاد بماهی هی بر اساس چه اصولی می تواند برپا شود، چنانچه کسی می خواست چنین اجتماعی را برپا کند، می بایست پاسخ داده می شد: بر اساس مفهوم حق. اما این که چنین اجتماعی باید برپا شود، از این طریق به هیچ وجه بیان نمی شود.

(۵) در کل این شرح از مفهوم حق، از ابطال جزء به جزء [رای] کسانی که می کوشند آموزه حق را از قانون اخلاق استنتاج کنند خودداری شده است؛ زیرا به محض آن که استنتاج درست به دست داده شود، هر ذهن بی غرضی آن را به طیب خاطر خواهد پذیرفت، بدون آن که نادرست بودن سایر استنتاجها بر وی معلوم گشته باشد؛ اما در مورد اذهان غرض ورز و کسانی که سنگ خود را به سینه می زنند، هر کلمه ای که به قصد ابطال [رای] آنها بیان شده باشد بیهوده است.

قاعده حق، یعنی این که آزادیات را از طریق مفهوم آزادی کلیه اشخاص دیگری که با آنها ارتباط داری محدود کن، از طریق قانون توافق مطلق با خویشان (قانون اخلاق) در واقع تأیید تازه ای برای وجدان دریافت می کند؛ و آنگاه بحث فلسفی درباره وجدان فصلی از اخلاق را تشکیل می دهد؛ اما این فصلی از آموزه فلسفی حق نیست، آموزه ای که باید دانشی جداگانه باشد که بر خود اتکا دارد. ممکن است گفته شود دانشورانی چند، که نظام هایی از حق طبیعی پیش کشیده اند، می بایست با این فصل از اخلاق سر و کار می یافتند بدون آن که آن را بشناسند، اگر فراموش نکرده بودند بیان کنند که چرا پیروی از این قانون [اخلاق]، که همواره می بایست آن را قطع نظر از صورت بندی ای که برای بیان آن به کار می بردند در ذهن داشته بوده باشند،

توافق موجود متعقل با خویشتن را مشروط می‌سازد: بر همین قیاس ((به این مطلب به طور گذرا اشاره می‌کنم)) آموزگاران اخلاق عموماً توجه نداشته‌اند که قانون اخلاق صرفاً جنبه صوری دارد و لذا میان تهی است و با تردستی نمی‌توان برای آن محتوایی فراهم کرد، بلکه باید با دقت تمام استنتاجش کرد. شاید بتوان به طور گذرا اشاره کرد که این موضوع در مسئله ما بر چه وضعی است. من باید خودم را [موجودی] متصور شوم که بالضروره در جامعه با انسان‌های دیگری که طبیعت مرا با ایشان [11] متحد ساخته است قرار دارد؛ اما نمی‌توانم این کار را انجام دهم مگر آن‌که آزادی‌ام را محدود شده به وسیله آزادی ایشان متصور شوم؛ حال، من باید بر اساس این اندیشه ضروری کنش هم بکنم، در غیر این صورت کنشگری‌ام با اندیشه‌ورزی‌ام از در تناقض درمی‌آید،\* و بنابراین با خودم دچار تناقض می‌شوم؛ من در وجدان، از راه دانشم درباره این‌که امور باید بر چه وضعی باشند، ملزم آزادی‌ام را محدود کنم. و اما، در آموزه حق سخن بر سر این الزام اخلاقی نیست؛ آنچه هر فرد را ملزم می‌سازد صرفاً تصمیم آزادانه خودسرانه به زیستن در جامعه همراه با دیگران است، و اگر کسی به هیچ وجه نخواهد گزینش آزادانه<sup>۱</sup> خویش را محدود کند، آن‌گاه در قلمرو آموزه حق نمی‌توان هیچ چیز دیگری را علیه او علم کرد جز این‌که او باید از هر گونه جامعه بشری دوری گزیند.

(۶) در اثر حاضر، مفهوم حق، به منزله شرط خودآگاهی، همراه با ابژه‌اش استنتاج شده است؛ این مفهوم برکشیده، متعین شده و کاربستش تضمین شده است، همچنان‌که از دانشی واقعی مطالبه می‌شود. این امر در بخش‌های نخست و دوم این پژوهش انجام گرفته است. در آموزه حقوق شهروندی، مفهوم حق بیشتر متعین شده و نحوه‌ای که [این مفهوم] باید در جهان حسی محقق شود مبرهن شده است.

\* در جایی این اصل را، که باید اصل بنیادی آموزه اخلاق باشد، خوانده‌ام: کنش‌های متکثر اراده آزاد باید با خودشان توافق داشته باشند.<sup>[۷]</sup> این کاربست بسیار اسف‌انگیزی از اصل موضوعه توافق مطلق موجود متعقل با خویش است، اصل موضوعه‌ای که من در درسگفتارهایی در باب رسالت اهل علم مطرح کردم.<sup>[۸]</sup> در پاسخ، تنها باید مبدل شدن به تبهکاری یکسره منسجم را متصور شد، چنان‌که دکتر ارهارت (مجله فلسفی نیت‌ها، ۱۷۹۵) شیطان را در اثر خویش با عنوان دفاعیه شیطان ترسیم کرده است؛<sup>[۹]</sup> پس کنش‌های اراده آزاد به طرز کامل با خودشان توافق خواهند داشت، زیرا جملگی با عقیده‌ای درباره آنچه باید باشد تناقض دارند، و [معیاری این قسم آموزه اخلاق برآورده شده است.

پژوهش‌های ناظر به حق آغازین و حق اجبار تمهیدی برای آموزه حقوق شهروندی‌اند. سه فصلی که برای تعیین تمام و کمال حق شهروندی ضروری هستند و در کتاب فهرست شده‌اند و قرارداد شهروندی، قانون‌گذاری مدنی و قانون اساسی<sup>۱</sup> را پوشش می‌دهند، پیش‌تر از کار درآمده و [12] در قالب درسگفتارهایی به مستمعان عرضه شده‌اند؛\* و این فصول در دوره بعدی نمایشگاه کتاب، همراه با آموزه‌های حق ملت‌ها، حق جهان‌وطنی و حق خانواده، تحت عنوان حق طبیعی کارسته<sup>۲</sup> منتشر خواهند شد.<sup>[۱۰]</sup>

### III. در باب رابطه نظریه حق فعلی با نظریه کانتی

جدا از اشاراتی طراز اول از دکتر ارهارت در شمار چندی از تازه‌ترین آثارش<sup>[۱۱]</sup> و اشاراتی از جناب مایمون در مقاله‌ای در باب حق طبیعی در مجله فلسفی پروفیسور نیتهامر،<sup>[۱۲]</sup> مؤلف اثر حاضر هیچ نشانی از هیچ فیلسوفی نیافته بود که نوعی بی‌اعتمادی نسبت به نحوه رایج پرداختن به حق طبیعی ابراز کرده باشد، تا این‌که پس از تکمیل بنیان‌های نظریه حق خویش بر اساس اصول آموزه دانش، به مطبوع‌ترین وجه به موجب اثر به‌غایت مهم کانت، یعنی صلح جاوید،<sup>۳</sup> و\*\* دستخوش شگفتی شد.<sup>[۱۴]</sup>

#### 1. Constitution | constitution

\* انتشار این فصول فعلاً ممکن نبود؛ این شده که از انتشار بازماندند، و من از این طریق فرصت پیدا کردم سایر بخش‌های آموزه عام حق را به آن‌ها بیفزایم. — در نتیجه، از این حیث تنها یک اشکال برای کتاب حاضر پیش می‌آید. من بر مبنای تجربه قبلی حق دارم فرض بگیرم که برخی از اهل فن که اصولم را مطالعه می‌کنند همزمان قابلیت به کار بستن افزون‌تر آن‌ها را حاصل نخواهند کرد. بنابراین، از هر آن‌که خود آگاهی مطمئنی از این قابلیت، که پیشاپیش از طریق تجربه تأیید شده باشد، ندارد، درخواست می‌کنم در به کار بستن آن‌ها عجله به خرج ندهد، بلکه منتظر اثر من بماند.

#### 2. angewandtes Naturrecht | Applied Natural Right

#### 3. Zum ewigen Frieden | Perpetual Peace

\* درباره ذکات و تیزهوشی بخشی از عامه مردم چه باید گفت و وقتی می‌شنویم این اثر را با ایده‌های آبه سن‌بی‌یر یا با ایده‌های روسو درباره همین موضوع، در یک رده قرار می‌دهند؟<sup>[۱۳]</sup> این دو چیزی جز این نگفتند که تحقق این ایده [صلح جاوید] مطلوب می‌بود، [مدعایی] که هر شخص عاقلی بی‌تردید به آن پاسخ می‌دهد که ایده مزبور غیرممکن نمی‌بود اگر انسان‌ها متفاوت با آن چیزی می‌بودند که در حال حاضر هنوز هستند. کانت نشان می‌دهد که این ایده یکی از

مقایسه اصول کانتی در خصوص حق، تا آن جا که این اصول از اثری که هم اکنون ذکرش رفت برمی آید، [13] با نظامی که در این جا عرضه شده است، شاید برای برخی خوانندگان خالی از لطف نباشد.

بر مبنای اثری که هم اکنون به آن اشاره شد، این امکان فراهم نیست که به وضوح مشاهده کنیم آیا کانت قانون حق را بر اساس روش معمول از قانون اخلاق برمی کشد یا استنتاج دیگری از قانون حق را اتخاذ می کند. اما بیان کانت درباره مفهوم یک قانون روادار<sup>[۱۵]</sup> مطابقت استنتاج او را با استنتاج عرضه شده در این جا دست کم بسیار محتمل می سازد.

حق آشکارا چیزی است که آدمی می تواند از آن استفاده کند یا نکند. بنابراین، حق از قانونی صرفاً روادار لازم می آید: و این از آن روی قانونی روادار است که فقط به سپهر معینی محدود است که می توان از آن سپهر به وسیله قوه حکم نتیجه گرفت که آدمی بیرون از سپهر این قانون از قانون آزاد است، و چنانچه هیچ قانون دیگری در خصوص این موضوع وجود نداشته باشد آدمی به طور کلی منحصرأ و صرفاً با گزینش خودسرانه<sup>۱</sup> خویش برجای می ماند. این اجازه صریحاً در قانون مندرج نیست؛ [بلکه] صرفاً از تفسیر قانون، از محدودیت آن، استنتاج می شود. محدودیت قانون در مشروط بودن آن متجلی می شود. مطلقاً نمی توان درک کرد که چگونه قانونی روادار باید از قانون اخلاق، که بی قید و شرط فرمان می دهد و از این راه حیطه خود را به همه چیز گسترش می دهد، قابل استنتاج باشد.

نظریه ما با این مدعیات کانت کاملاً سازگار است که وضعیت صلح یا قانونمندی در میان انسانها نوعی وضعیت طبیعی نیست، بلکه باید تأسیس شود؛ و این که ما حق داریم حتی کسی را هم که هنوز به ما هجوم نیاورده مجبور سازیم از طریق تبعیت از اقتدار مقامات مسئول،<sup>۲</sup> اطمینان مقتضی را به ما بدهد؛ و این گزاره‌ها در نظریه ما به همان نحو اثبات شده اند که کانت آن‌ها را اثبات می کند.

نظریه ما درست به همین اندازه با استدلال کانتی در تأیید این گزاره‌ها سازگار است

و ظایف ضروری عقل است و شرح دادن آن غایتی طبیعی است که طبیعت دیر یا زود به آن دست خواهد یافت، زیرا طبیعت بی وقفه در جهت [تحقق] آن کار می کند و به راستی همین حالا نیز به چیزهای زیادی دست یافته است که در راه منتهی به هدف قرار دارند: بنابراین، موضع کانت بی تردید نگره‌ای بسیار متفاوت به این موضوع است.

[۱]: این‌که مجمع دولت فقط بر مبنای قراردادی می‌تواند تشکیل شود که جنبهٔ آغازین دارد ولی به ضرورت [14] منعقد می‌گردد؛ افزون بر آن، این‌که خود مردم قوهٔ مجریه<sup>۱</sup> را به عمل درنمی‌آورند، بلکه باید آن را انتقال دهند [یا واگذار کنند]، و لذا این‌که دموکراسی<sup>۲</sup>، به معنای صحیح کلمه، نوعی نظام سیاسی<sup>۳</sup> کاملاً خلاف حق است. [۱۶]

ولی من در خصوص این ادعا که برای حفظ امنیت حق در دولت، کافی است قوهٔ مقننه<sup>۴</sup> و قوهٔ مجریه را جدا کنیم، چنان‌که به نظر می‌رسد کانت آن را مفروض می‌دارد – صرفاً به نظر می‌رسد، زیرا بدیهی است قصد کانت این نبوده که در این اثر بحثی جامع دربارهٔ این موضوع به راه اندازد – به اندیشه‌های متفاوتی سوق یافته‌ام. در این جا نکات اصلی‌ای را که در جای‌جای این رساله پراکنده‌اند و در این پژوهش سخن بر سر آن‌هاست، به‌ایجاز تلخیص می‌کنم.

در قانون حق مندرج است که هر یک از انسان‌هایی که در جوار یکدیگر زندگی می‌کنند باید آزادی خویش را محدود کند به طوری که آزادی دیگران هم بتواند در کنار آزادی او برقرار باشد. ولی قانون حق نمی‌گوید که این شخص بخصوص دقیقاً باید از طریق آزادی این شخص بخصوص دوم، سوم و چهارم آزادی خویش را محدود کند. دلیل این‌که من باید خودم را دقیقاً بر اساس این انسان‌های بخصوص محدود کنم، این است که من دقیقاً با آن‌ها در جامعه زندگی می‌کنم؛ ولی من در نتیجهٔ تصمیم آزادانهٔ خودم [است که] دقیقاً با آن‌ها در جامعه زندگی می‌کنم، و نه از راه هیچ‌گونه الزام. این امر، اگر بر قرارداد مدنی به کار بسته شود، بدین معناست که این در اصل به‌گزینش آزادانهٔ هر فرد بستگی دارد که تعیین کند آیا اساساً می‌خواهد در این دولت بخصوص زندگی کند یا خیر، هرچند اگر اساساً بخواهد در میان انسان‌ها زندگی کند آن‌گاه این به‌گزینش آزادانهٔ او بستگی ندارد که تعیین کند آیا به‌طور کلی وارد فلان دولت می‌شود یا این‌که می‌خواهد آقای خویش بماند؛ اما، او درست به محض آن‌که ارادهٔ خویش را برای ورود به دولتی بخصوص اعلام می‌دارد و در چنین دولتی پذیرفته می‌شود، به اقتضای این اعلام متقابل صرف، بی‌درنگ تابع کلیهٔ محدودیت‌هایی می‌شود که قانون حق برای این گروه از انسان‌ها اقتضا می‌کند؛ او به اقتضای این کلمات: من می‌خواهم در این دولت زندگی کنم، کلیهٔ قوانین این دولت را

1. executive Gewalt | executive power    2. Demokratie | democracy  
3. Verfassung | constitution    4. legislative Gewalt | legislative power