

فيخته: أساس الحق الطبيعي

■ محمد تحزيمة

يُعدُّ فيخته لكانط للدفاع عن الفلسفة النقدية ضد أنصار شك هيوم وباركلي، فبعد أن كتب فيخته سنة 1791 «نقد كل الوحي» وكتاب «الدفاع عن الثورة الفرنسية» الصادر سنة 1793 تحت عنوان «اعتبارات تهدف إلى تصحيح أحكام الجمهور على الثورة الفرنسية»، يصدر فيخته نفسه «مراجعة لمقال أنيسيديموس Aenesidemus» سنة 1794 كردّ عن مقال ألفه شولتز سنة 1792 بعنوان «أنيسيديموس أو ما يتعلق بأسس الفلسفة التحضيرية الذائعة في بينا من الأستاذ رينهولد وتضمن دفاعاً عن الشك ضد ادعاءات لنقد العقل». ينخرط فيخته، إذن، في الدفاع عن الفلسفة النقدية عن قراءته لنص شولتز الذي يقرأ بدوره نص رينهولد الذي يقرأ نص كانط. والحقيقة أن إصدار 1791 و1793 كان يرومان تأسيس نظرية في العلم موضوعها الحرية، حرية في الفكر والاعتقاد مع الكتاب الأول وحرية في التغيير مع الثاني، لتمهد نظرية العلم بعد ذلك للتحوّل من النظري إلى العملي. نشأ هذا البحث عن الحرية مع

■ باحث من المغرب.

الدفاع عن الثورة الفرنسية وانتصار الحرية السياسية، ليحاول فيخته ترجمتها في الفكر، ونقلها من مستوى العمل إلى مستوى النظر، من أجل نشر وإعادة الاعتبار لمذهب حاول كانط جاهداً تأسيسه.

يتجاوز فيخته التقابل بين العقل النظري والعقل العملي إلى الجمع بينهما في الغائية، ويعتبر فيخته «نظرية العلم» الاستمرار الأبرز لكانط في «نقد ملكة الحكم». كتب فيخته لأول مرة حول «نظرية العلم» تحت عنوان «مفهوم نظرية العلم» سنة 1794، قارئاً لكانط ومؤولاً ومطوراً مشروعته من «الأنا المفكر» في «نقد العقل الخالص» إلى الأنا الذي يرتبط موضوعه بـ«نقد العقل العملي». لا يميز فيخته في مشروع تطويره للفلسفة الترنسندنتالية بين «الأنا أفكر» و«الأنا موجود»، بل إنه يثبت الأنا كأنا فعال يصل العقل النظري بالعقل العملي في مقابل «أنا» هيوم المعبر عن مجموعة من الإحساسات¹.

يقدم فيخته نفسه كمفكر أعطى الرسالة الملائمة لروح الفلسفة الكانطية، في وقت بدت فيه هذه الأخيرة كثورة تتجاوز صاحبها، محاولاً وضع شكل جديد لثورة قلبت القديم. فكانط يقول بشكل موضوعي بأولية الذات بالنظر إلى الموضوع، وحيث أن الشكل والمحتوى يترابطان كان لا بد من أن يبين الشكل الجديد فكراً جديداً يعيد تجديده هذا الأخير؛ وهو ما يضمن للعقلانية الفيختية أصالتها مقارنة بالعقلانية الكانطية. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف استطاع فيخته تناول فكرة الحرية والحق من خلال العقلانية الكانطية؟ وماذا أضاف لهذه الأخيرة حتى يجعلها أكثر حداثة ووضوحاً؟ وأخيراً، كيف استطاع فيخته الفصل في العقلانية الألمانية بين ما هو طبيعي وما هو أخلاقي ليتمكن له إقامة بناء تصوره للمواطن ودولة الحق والقانون؟.

1 - قصد الإطلاع والتوسع في الإسهام إلى ما قدمه فيخته في تطوير الفلسفة النقدية عموماً والكانطية خصوصاً، يمكن الرجوع إلى:

- حسن حنفي، فيخته: فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.



1 - «الحق الطبيعي» أو خلط الحق بعلم الأخلاق

تكشف قراءة كتاب «أساس الحق الطبيعي»¹ لفيخته صعوبات خاصة، كما يتطلب فهمه إعداداً كبيراً وأكيداً. فكل من تعامل مع العنوان منتظراً تناولاً كلاسيكياً للحق الطبيعي، سيكون بالتأكيد مشوشاً بالجزء الأول من هذا الكتاب الذي أنجز فيه الفيلسوف استنباطاً لمفهوم الحق. ذلك أن استنباطاً مماثلاً للحق كان بالتأكيد شيئاً متداولاً في أدبيات الحق الطبيعي، لكن يضاف إلى ذلك أن مصطلح «الاستنباط» لم يكن له نفس المعنى الذي لدى فيخته؛ ذلك أن استنباط الحق من علم الأخلاق كان يركز على منهجية سيرفرضها فيخته كما سنرى بوضوح.

ينطلق هذا الرفض عند فيخته من استنباط متعال «للعلاقة القانونية» باسم شرط إمكانية تفاعلية الذات (البيذاتية)، حيث تستنبط هذه الأخيرة نفسها بما هي شرط إمكانية للوعي بالذات إضافة إلى كونها مضاهية لمفهمة غير منتظرة داخل دراسة لفلسفة الحق. وهكذا سيذكر القارئ المنزعج، من المتن، العنوان الكامل للمؤلف «أساس الحق الطبيعي حسب مبادئ مذهب العلم»، وسيبدأ في الوعي باتساع ما يعتقد أنه المذهب الفيختي للحق.

لن تكون أقل مفاجآت قارئ كتاب «أساس الحق الطبيعي» بالتأكيد عثوره على عدم وجود حق طبيعي، إذ يوضح فيخته أنه «ليس هناك معنى حيث أخذ مصطلح الحق الطبيعي»². ويعتمد فيخته هنا المعنى المؤلف والمتداول³، المأخوذ من التقاليد الفلسفية المعاصرة، لمفهوم

1 - J. G. Fichte, *Fondement du Droit Naturel Selon les Principes de la Doctrine de le Science*, trad. (A) Renaut, Paris, PUF. 1984. L'abréviation, *FDN* renverra désormais systématiquement à cette édition et à sa pagination (Identique dans la Réédition en Collection «Quadrige» PUF, 1998).

2 - J. G. Fichte, *FDN*, P.162.

3 - Dans les Tradition Allemande, le sens du terme est fixé par Christian Wolfe, auteur en 1754 des institutions *Juris Naturae*, version abrégée de son *Jus Naturae* et de son *Jus Gentium* (1740-1749). On peut se reporter à la tradition du xviii^e des *Principes du droit de la nature et des gens* par Formey, rééditée par le Centre de Philosophie Politique et Juridique (Caen, 1988).

الحق الطبيعي، إذ يتعلق الأمر بمفهوم حق مختلف جوهرياً عن كل حق وضعي؛ أي: عن النظام القانوني، كما هو فعلاً معمول به كشرط أي تفاعل إنساني عبر التاريخ.

ويروم «الحق الطبيعي» تحديد كل ما تعنيه حقوق الإنسان بمعزل عن انتمائها لصنيع أي تفاعل سياسي وتثبيت نوعية وماهية حقوق الإنسان قبل إحلال «المجتمع المدني» أي الدولة، حيث تدبير التخلي المعروف عن «حالة الطبيعة»¹ عن طريق عادة الحق الطبيعي. هذه العادة التي تعتبر الإنسان خارج المجتمع المدني بغية تعريف الحقوق المقحمة بطبيعة الإنسان. وتمنح هذه الحقوق المجددة بشكل مثالي ومجرد، في نفس الوقت، معياراً يسمح بتقييم كل نطاق قانوني وضعي يوجد بالفعل.

يروم «الحق الطبيعي» إلى تحديد كل ما تعنيه حقوق الإنسان بمعزل عن انتمائها لصنيع أي تفاعل سياسي وتثبيت نوعية وماهية حقوق الإنسان قبل إحلال «المجتمع المدني» أي الدولة

يلاحظ فيخته منذ البداية أن المفهوم التقليدي للحق الطبيعي يقوم على خلط الحق بعلم الأخلاق. فبمجرد غض النظر عن انتماء إنسان لتجمع ما لا يبقى أبداً كحجة فرعية معيارية لـ «الطبيعة» و«الوعي» أو «العقل» (حسب إذا ما كنا تجريبيين أو مثاليين)، لم يُعد بالإمكان أبداً التكلم عن ماذا يجب على الإنسان فعله (في كل زمان ومكان بمعنى بلا قيد ولا شرط)، الشيء الذي يفقد الحق حتى

معناه. ففي الواقع، يعين الحق ما هو مسموح بفعله، وبعبارة أخرى، يكشف الحق عن الأفعال النسبية التي من خلالها لا تقوّم الحجة الفرعية «للطبيعة» شيئاً. فعندما يتعلق الأمر بتحديد ما يسمح لي بفعله أو ما أملك الحق بفعله، فلن يعد بإمكاننا البتة غض النظر عن أي سياق خاص بينما يجب عليّ الاستمرار في المكان والزمان.

1 - نفس الفرضية عند لوك وهوبز وروسو.

وبالمقابل فكل ما أملك الحق في فعله يجب أن يكون محدداً هنا والآن، مثلما يقول فيخته (بعد كانط)¹: «لا تظهر الإباحة مريحة في القانون، بل هي فقط مستنتجة بالتأويل من هذا الأخير»². والحال أنه لا يمكن لهذا التأويل أن يتم خارج أي سياق اجتماعي وتاريخي يريد «الحق الطبيعي» غض النظر عنه، فالقانون الذي يسمح هو قانون يمنح الحق، وليس بالضرورة قانوناً يتحكم بلا قيد ولا شرط كما هو الأمر بالنسبة للقانون الأخلاقي، الذي لا يمكن له السماح إلا تحت بعض الشروط التي يكون حضورها كضرورة مرجعية؛ ذلك أن الصعود الجديد من جانب كل شرط تاريخي واجتماعي خاص، نحو وجهة الحجة الفرعية المعيارية «المطلقة»، ألغى مفهوم الحق محولاً بذلك الأمر من المعيارية إلى علم الأخلاق. فبمجرد إثبات الفعل، تعبئ تقاليد الحق الطبيعي مفهوماً أخلاقياً وليس قانونياً للواجب (معين كمطلق) وللقانون (مفهوم كلا مشروط).

يمكن ليفيخته البرهنة على أن تصور الحق الطبيعي نفسه يحمل تناقضاً، إذ حتى يكون هذا الحق هو كذلك حقاً، يجب أن يكون مؤسساً وليس طبيعياً. وحتى يكون هذا الحق طبيعياً فلن يتعلق الأمر بحق بل بعلم الأخلاق. وهنا يتضح أمران: الأول، هو أن البشر يتصرفون عفويةً وبشكل مطابق لما يأمرهم وعيهم (أو العقل العملي) بفعله، بحيث يتلاءمون عفويةً مع بعضهم البعض. وفي حالة مماثلة «لا تمارس السلطة القانونية أي فعل وليس لها أي قرار تتخذه؛ لأن ما يجب أن يحصل من خلالها يحصل بدونها، وكل ما تمنعه لا أحد يريده»³. ويرجع هذا إلى تصور الإنسانية على أنها «جنس من الكائنات سيكون أخلاقياً على الوجه الأكمل»، إذ في الوقت الذي تبقى فيه الأخلاقية الإنسانية الحقيقية بعيدة عن كونها معطى طبيعياً لا يمكنها إلا أن

1- E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Trad. (F). Proust, Paris, GF-Flammmarion, 1991, note de Kant sur le concept de «loi permissive», P. 81-82.

2- J. G. Fichte, *FDN*, P. 28.

3- Ibid, P. 162.

تكون نتيجة تربية، أو «أنه لا توجد أخلاقية عامة» ولا يمكن لأي إنسان الاعتماد قبلياً على أخلاقية الآخرين¹، وبالتالي تدخل القانون الخارجي، ولا يمكنه ذلك إلا تبعاً لاتفاق يقيمه البشر فيما بينهم؛ أي: فقط داخل إطار تجمع مؤسس حيث الوجود نفسه يعني إلغاء الحق الطبيعي.

يقول فيخته إنه لا يوجد أي حق طبيعي، بمعنى أنه لا توجد هناك أية علاقة قانونية بين البشر إذا لم تكن داخل تجمع أو تحت وصاية قوانين وضعية

لن تكون هناك إذن، علاقة قانونية ممكنة بين البشر إلا تحت وصاية قوانين وضعية وداخل تجمع مؤسس، فكل الشروط التي حاولت من خلالها عادة الحق الطبيعي غض النظر تضم، في المقابل، العلاقة القانونية في ماهيتها. لهذا يكتب فيخته أنه لا يوجد «أي حق طبيعي، بمعنى أنه لا توجد هناك أية علاقة قانونية بين البشر

إذا لم تكن داخل تجمع أو تحت وصاية قوانين وضعية»². ويمكن الآن، تلمس معنى عبارة «الحق الطبيعي» الذي يمدنا به فيخته، وبالتالي عنوان مؤلفه: ذلك أنه إذا لم تكن هناك علاقة قانونية ممكنة بين البشر داخل دولة متواجدة فعلاً، ليس للحديث عن «حق طبيعي» أي ارتباط بالتصرف الذي ارتكز على الارتقاء افتراضياً من جانب الدولة نحو أصل وهمي، بل إنه على العكس من ذلك يعين المؤسسة التي تقصد تحديد العلاقة القانونية في نزاهة شكلها العقلاني والدولة المتلائمة معها في كل عقلانية محتواها؛ أي: حقها السياسي.

هكذا يجد قارئ الأساس نفسه مجبراً، إذن، على التخلي فوراً عن الإشارات التي تلقاها من القراءة الكلاسيكية للحق الطبيعي لأن «الدولة،

1- فرضية لا أخلاقية الإنسان «الواقعية» هي الفرضية الثابتة لفيخته على امتداد كتاب الأساس: «في مجال الحق الطبيعي، لا دور للإرادة الخيرة؛ يجب أن يُؤخذ الحق عن طريق التناقض، ولو لم يكن لأي إنسان إرادة خيرة» (FDN, P.69). إنها هذه الأناثية الكونية هي التي تجعل من الضروري أن يفرض قانون التناقض الحق.

Ibid, P. 162.

-2

يكتب فيخته، هي التي تصبح حالة الطبيعة للإنسان¹، وهكذا لم يعد التكوين الافتراضي للدولة انطلاقاً من الحالة الطبيعية الوهمية قابلاً للممارسة ما دامت الدولة نفسها هي الحالة الطبيعية للإنسان؛ ذلك أنه داخل الدولة يصبح الإنسان إنساناً بشكل محسوس، بعيداً عن كون الدولة مجبورة على الاقتداء بماهية أبدية ولا تاريخية ووهمية للإنسان.

2 - لحظة أساس الحق الطبيعي

2 - 1 - التطبيق الفرنسي للحرية والنظرية الألمانية للحق

ظهر كتاب «أساس الحق الطبيعي حسب مبادئ العلم» في جزأين: في مارس 1796 ثم في شتبر 1797². وتحتوي هذه التواريخ مسبقاً على بعض المعطيات الهامة لفهم نظرية الحق الفيختية.

أولاً: ففي ما يتعلق بالسياق الألماني بوجه خاص، يليق التذكير، وكما سيلاحظ ذلك بمرارة هيغل، بأن ألمانيا ذلك العصر «لم تكن دولة»³. ولكن كيف يجب فهم أنها لم تكن دولة؟ يكمن الجواب في أنه كان للإمبراطورية الجرمانية الرومانية وجود شكلي، حيث سيطرت على الفضاء الجرمانى القوانين السياسية لفسيفساء الدول والإمارات والمدن الحرة البروسية والنمساوية، ذلك أن ألمانيا لم تكن دولة إلى حد أنه لم يكن لها بتاتاً قانون موحد. فوحدها بروسيا تمثل الاستثناء، إذ أنتجت ضغوطات بارزة على فريدريك الثاني تعيين حق موحد وإنشاء القانون البروسى العام سنة 1791 (من دون إصدار)، وسريان الحق الإقليمى العام للإمارات البروسية سنة 1794⁴. فبوضع «الحق السياسى» في قلب

1- J. G. Fichte, *FDN*, P.163.

2- انظر التفسير الذى يعطيه فيخته في هذا الصدد في: مقدمة أساس الحق الطبيعي، ص. 27.

3- Hegel, *La Constitution de l'Allemagne*, in: *Ecrits Politiques*, Paris, Champ Libre, 1977, P.31.

4- في هذا السياق انظر مقدمة: *Les Principes de la Philosophie* - Jean-François KERVEGAN, Paris, PUF, 1998, P.32.

أساس الحق الطبيعي وبافتراض «أنه ليس هناك علاقة قانونية بين البشر إلا داخل تجمع وتحت قوانين وضعية»¹، يرجع فيخته ضمناً إلى الوضعية التاريخية والسياسية لألمانيا ويحث الألمان على تعيين حق موحد إذا هم أرادوا الحصول على وجود سياسي.

ثانياً: وفيما يخص السياق الأوروبي؛ فالعصر ثوري وخلال هذه السنوات واجه الكتّاب والعلماء الألمان مشكل تقويم وتأويل معنى الثورة الفرنسية. إذ كان للأحداث الثورية الفرنسية أثر باهر في ألمانيا²، على إثر تصدير الثورة على شكل احتلال تم الاستيلاء على كل الضفة الشمالية لنهر الراين.

وحتى تبقى داخل المجال الخاص بالفلسفة، فاستقبال الثورة الفرنسية قد تحقق بشكل سريع من خلال ظهور جمع وتركيب بين ما كان الألمان - ومن بينهم على وجه الخصوص كانط - قد أقدموا على إصلاحه داخل نظام التصورات وبين ما كان الفرنسيون قد شرعوا فيه داخل سياق الأحداث؛ إذ أسقطت الجمهورية الاستبدادية قبيل أن يبيد «نقد العقل الخالص» الدوغمائية. إننا نعرف ثراء هذا التوازي³ بين الثورة النظرية الألمانية والثورة السياسية الفرنسية عند كل من هيغل وماركس وكذلك عند Heine حتى نلاحظ «على ضفتي الراين، نفس القطيعة مع الماضي: ففي فرنسا كل الحق وفي ألمانيا كل الفكر متهم ومجبر على تبرئة نفسه»⁴. ولكن لا أحد من الأوائل وجه نقداً كالذي

1- J. G. Fichte, *FDN*, P.162.

2- انظر: (J). ROVAN, *Histoire de l'Allemagne des Origines à nos Jours*, Paris, Le Seuil, «Points-histoire», 1998, P.433.

- (M). BOUCHER, *La Révolution de 1789 vue par les Allemands, ses Contemporains*, Paris, Didier, 1954.

3- Solange MERCIER-JOSA, *Théorie allemande et Pratique Française de la Liberté*, Paris, L'Harmattan, 1993.

4- Heine, *De l'Allemagne (1835 et 1855)*, Edition de Pierre Grappin, Paris, Gallimard, «Tel», 1998, P.111.



وجهه فيخته سنة 1795: «نظامي هو أول نظام للحرية» محددًا أن «مذهب العلم ولد إبان السنوات التي كانت تستقبل فيها الأمة الفرنسية الحرية السياسية بقوة الطاقة»¹. فبوضع الحرية كمبدأ لكل شيء تحت شكل العفوية المطلقة للأنا. لا يفصل فكر الحرية الألماني نفسه عن المؤسسة الفرنسية للحرية التي تضع هذه الأخيرة كأساس للدولة².

وبموازاة ذلك، تشكّلت خاصية للفهم الألماني للثورة الفرنسية على مستوى المصطلحات القانونية. إذ يجب البحث عن سبب التعريف الذي يعطيه كانط للحق والذي سيستعيّره فيخته. هذا التعريف له خاصية جعل مفاهيم الحق والحرية غير منفصلين أحدهما عن الآخر؛ وهنا أيضاً معرفة للثورة في أعين كانط الذي استطاع أن يجعل من الحق شرط إمكانية حرية البشر داخل المجتمع، شرط أن تعني الثورة تحقق الحرية في العالم عن طريق الحق. فالثورة ليست ارتقاء للحرية إلا بالمقدار الذي هي - أي: الثورة - في الوقت نفسه ارتقاء للحق كما هو معلن في إعلان الحقوق لسنة 1789. هكذا مجد كانط سنة 1793 في كتاب «الدين في حدود العقل» جهود «شعب ما يهيئ حريته الشرعية»³؛ إذ يعمل سمو الجهد المتكلم عند تحديد، على أن لا يكتفي هذا الشعب بالتححرر محاولاً تخطي الاضطهاد، بل وأن يعين «حرية شرعية» في الآن نفسه. بمعنى تهيئ الشروط القانونية لخلود حريته الخاصة. وبهذا المعنى، «فسنة 1789 هي سنة ظاهرة فكرة الحق»⁴، بحيث لا تعبر هذه

1- J. G. Fichte, *Lettre à Baggessen*, avril, 1795.

2- انظر في هذا الصدد:

- J. G. Fichte, *Lettre à Jung*, 21 floréal an VII – cf. Xavier LEON, *Fichte et son temps*, Paris, Colin, 1922-57, tome 2, P.290.

- GUEROULT, *Fichte et le Révolution Française*, in: Etude sur Fichte, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, P.152 sq.

3- E. Kant, *La Religion dans les Limites de la Simple Raison*, Trad. (J). Gibelin, Paris, Vrin, 1983, P.202, note de Kant.

4- (A). Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et Politique*, Paris, PUF, 1988, P.12.

الفكرة عن شيء آخر غير مجموعة الشروط التي تسمح وتضمن الحرية للبشر إبان علاقاتهم الخارجية بين بعضهم البعض.

ذلك في الواقع هو ما يقترح كانط كمفهوم للحق سنة 1793 في كتابه «نظرية وتطبيق»: «يصدر مفهوم الحق الخارجي في كليته عن مفهوم حرية العلاقات الخارجية للبشر فيما بينهم»¹. وبهذا المعنى، فالوضعية القانونية هي تلك التي تؤمن داخل حرية الجميع وتجعلها ممكنة بالتحديد المتبادل لحرية كل واحد، إذ أن «الحق هو تحديد

**الثورة ليست ارتقاء
للحرية إلا بالمقدار الذي
هي - أي: الثورة - في
الوقت نفسه ارتقاء للحق
كما هو معلن في إعلان
الحقوق لسنة 1789**

لحرية كل واحد، بشرط القدرة على الانسجام مع حرية الآخر، بالمقدار الذي تكون به الحرية ممكنة حسب قانون كوني. والحق العمومي مجموعة من القوانين الخارجية التي تجعل من مثل هذا الاتفاق الجماعي ممكناً»². فإذا كان الحق يسمح بالحرية، فإنه بالمقدار نفسه يؤمن المساواة³: فالوضعية القانونية هي، في الواقع، تلك التي تتألف من وضعية «مساواة فعل ورد فعل حكم تسمح بتحديد

الآخر»⁴. يسمح الحق، إذن، «بالفعل المتبادل» بالمعنى الذي يجعل فاعلية الحكم مماثلة لسلبية الآخر، ملخصة بذلك توازن السلبية مع فاعلية تناسل الفعل الثاني بدوره داخل الأول: تسمح الوضعية القانونية أن لا تمارس فاعلية حكم بالشكل الذي يختزل حكماً آخر إلى مجرد سلبية محض، وبالتالي جهل حرية هذا الأخير بجهل مساواة الفعل ورد

1- E. Kant, *Théorie et Pratique*, Trad. (F). Proust, Paris, G.F-Flammarion, 1994, P. 64.

2- Ibid.

3- انظر: Etienne BALIBAR, *Droit de l'Homme et droits du Citoyen. La Dialectique moderne de l'Égalité et de le Liberté*, in: Les Frontières de la Démocratie, Paris, La Découverte, 1992. P. 134.

4- E. Kant, *Théorie et Pratique*, Trad. (F). Proust, Paris, G.F-Flammarion, 1994, P. 67-68.

الفاعل. وتجدر الإشارة هنا إلى أن «الفاعل المتبادل» هو الخاصية الثالثة للعلاقة داخل اللائحة الكانطية للخصائص والمسماة «تجمعاً»¹؛ ذلك أن التجمع الحقيقي (وهذه المرة بالمعنى السياسي للمصطلح) لا يمكن له إلا أن يكون ذلك الناتج عن الفعل المتبادل بمعنى المضبوط قانونياً، وهو ما يجعل من التجمع «منظمة» حقيقية يكون أعضاؤها فاعلين وسلبيين بالتناوب؛ أي: غايات ووسائل في الوقت نفسه دون اعتبار أي أحد منهم كوسيلة أو سلبية فقط. يقول كانط بوضوح في ملاحظة في «نقد كليات الحكم»: «لقد استعملنا عند التحويل الكامل مؤخراً لمشروع شعب كبير لدولة، وبشكل متكرر، كلمة منظمة بشكل مناسب (...) لأن كل عضو لا يجب عليه فقط، في كل مماثل، أن يكون كوسيلة بل وكذلك كغاية في نفس الوقت»².

2 - 2 - «النمط» القانوني للفلسفة المتعالية

سنكون مخطئين إذا ما قلّصنا فلسفة الحق، كما انطلقت ما وراء الراين مع حشود الثورة، في اسم كانط وفيخته فقط. فمفهوم الحق كان مشروع نظام فلسفي كبير في ذلك العهد، إذ لم يسبق أن تم نشر «مبادئ» أو «مذاهب الحق الطبيعي» بشكل مماثل؛ فقد جُربَ أغلبية مفكري التغيير الكانطي ذلك حتى قبل أن ينشر كانط نفسه مذهب الحق الخاص به سنة 1796. كما أن فيخته ينوه في مقدمة «أساس الحق الطبيعي» ببعض فلسفات الحق³، كـ Schmid ونظرته الإجمالية للحق الطبيعي (1795) وEchardt وحق الشعب في الثورة (1795) ومشاركاته في نظرية الانتخابات (1795)، وأيضاً Maison ومقاله 1795 حول

1 - «Gemeinschaft»: C.f. E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, Trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1944, P.94.

2 - E. Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, Trad. (A.) J. L. Delamarre et Allii, Paris, Gallimard «Folio», 1985, P.338-339.

3 - J. G. Fichte, *FDN*, P.26-27.

«الأسس الأولى للحق الطبيعي» كما يجب الإشارة إلى الكانطي Hufeland كاتب «مبادئ الحق الطبيعي» سنة 1790، وكذلك Shelling، المعروف آنذاك كتابع لفيخته، والذي نشر سنة 1796 الجزء الأول من «أساس الحق الطبيعي» كاستنباط جديد للحق الطبيعي ليتركه غير تام¹.

تنبني غزارة مماثلة للكتابات القانونية على خصوبة نقدية في هذا المجال². يجب إرجاع جدوى هذه الخصوبة إلى الشكل العام والأساسي لمنهجية فلسفية نقدية مهتمة بطرح سؤال الحق بشكل مركب ومنظم، وإلى إكمال استنباط المفاهيم الخالصة لإدراك المعنى الصحيح حيث يتكلم القانونيون عن استنباط عندما يبحثون عن تحديد شرعية بعض الادعاءات³. وبذلك يميز كانط في «نقد العقل الخالص» («استنباط المفاهيم الخالصة للإدراك») بين المفاهيم الخالصة أو القبلية من جانب والمفاهيم التجريبية (نتيجة تجربة) من جانب آخر، والتي من خلالها يكون التبرير مجرد سؤال فعل. إذ يكفي في هذه الحالة أن تكون هي نفسها مثبتة مسبقاً؛ أي: في استقلال عن التجربة. ويتعلق الأمر هنا بـ«برهنة الحق أو مشروعية الادعاءات»⁴، وهذا بالضبط ما يسميه كانط بتنفيذ «استنباط متعال» لأي مفهوم، إذ يفيد أن: «فقهاء القانون» يسمون استنباط الدليل حقاً وليس فعلاً⁵. فبجوهر قانوني في طريقتها، وحتى وهي مفهومة على مستوى نظرية المعرفة، وجب أخيراً على الفلسفة النقدية المؤسسة مع كانط والمكتملة مع فيخته جعل الحق نفسه أحد مواضيعها المتميزة. وهكذا تتحدد فلسفة الحق عند فيخته،

1 - Publiée en deux livraisons (1796 et 1797) dans le Philosophisches Journal de Niethammer, Trad. Jacques Rivelaygue in: Cahiers de Philosophie Politique, N° 1, 1983, (Bruxelles, Ousia).

2 - (A). Renaut, *le Système du Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986, P.09.

3 - انظر ملاحظات GUEROULT في بداية مقاله:

-GUEROULT, «*La doctrine fichtéenne*», in Etudes sur Fichte, éd. Citée, P.60.

E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, éd. citée, P.100.

Ibid.



كما عند كانط، في نقطة التقاء فلسفة ذات شكل قانوني أساساً وحدثاً تاريخياً، أرجأ الحق كشرط للحرية.

لقد كانت الفلسفة الألمانية بعد - كانط بحق فلسفة الثورة الفرنسية، حيث يمكن اعتبارها بهذا المعنى امتداداً بدون سابق وتبريراً كاملاً للحق كحق للإنسان. فمن جانب سؤال تعددية حقوق الإنسان أعاد التأمل الألماني مع كانط وفيخته أولاً تملك الحق لنفسه بما هو حق الإنسان وللإنسان وحده. يفهم من هذا أنه لا يوجد حق إلا للإنسان ومن أجله. وتتصور الفلسفة هنا رابطاً جوهرياً بين الإنسان والحق، وهذا الرابط ليس شيئاً آخر غير الحرية؛ إذ وحده كائن حر، له سلطة غير تجريبية على بدء سلسلة جديدة من الأفعال بنفسه بشكل مطلق. فوحده كائن من هذا النوع يقدر استرداد حقه، فاسترداد الحق هذا هو تجل اختياري واضح لحرية الإنسان ذلك أنه وحده الحق قادر على السماح بإتمام اختياري للحرية. لا يقيس إعلان الحق الذي نجده في الفلسفة الألمانية، من كانط إلى هيغل، إلا إعلان الحرية الإنسانية من طرف هذه الفلسفة نفسها، حيث إعادة تعرف حرية الإرادة الذي تثبت نفسها من خلاله بفضل «فعل» القانون الأخلاقي في فلسفة كانط وإعادة سياق الذاتية للحكم المطلق في فلسفة فيخته. إذ يجعل هؤلاء الفلاسفة الحرية العملية أساساً نظرياً لمشروعهم الفلسفي، لأنها الحرية نفسها التي تفعل حسب قاعدتها الواضحة تماماً لتصبح أساساً لكل شيء عند فيخته وكذا عند شليغ وهيغل. هذا ما يبينه فيخته جهرًا عندما يكتب «الحرية هي أول أساس والشرط الأول لكل وعي»¹، في «La Doctrine de la Science Nova Method».

وحدها الحرية، إذن، تجعل الإنسان ذاتاً للحق وذاتاً للحقوق من خلال تمثل الحق الأول للإنسان تحديداً في حق الوجود الحر؛ وهذا هو الحق الأصيل كونه يؤسس لكل الحقوق الأخرى. وكما أنه حق كوني بما أننا

J. G. Fichte, *Doctrine de la Science Nova Methodo*, Trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, le Livre 1 - de Poche, 2000, chp3, P. 111.

لا نقدر على استبعاد أي إنسان بدون تجاهله كإنسان. إنها الحرية التي توجد الإنسان كذات للحق، وهي التي تجعل، بالضبط، من الحقوق حقوقاً، بمعنى أنه يمكن للحرية أن تكون حقاً كباقي الحقوق بطريقة الملكية أو الضمان. وبما أن الحرية حق أساسي؛ أي: أساس الحق، فهي الحق الأصلي، كما يقول فيخته، إنها حق الإنسان في أن يعيش ويعرف ويعامل بما هو إنسان. هذا في حين تبقى كل الحقوق الأخرى، حتى الحق نفسه، بمعناه الضيق، في الانتخاب ولنظام قانوني وضعي، شروطاً اختبارية وموضوعية تسمح بتحقيق فعلي للحرية في تفاعل وتعايش بين الأفراد.

إن الحرية عند فيخته هي حق الإنسان في أن يعيش ويعرف ويعامل بما هو إنسان

هكذا نبدأ في فهم جيد للرهان التأملي الذي من خلاله يكون الحق هدف الفلسفة الألمانية من كانط إلى هيغل. ففي بداية الأمر فرض الحق، ومن الأفضل القول استنبط، بحجة شرط ضروري لتحقيق ماهية الإنسان في حرته، ومن بعد، فرض الحق كشرط متميز لهذا الحق لأنه شرط عملي بما أنه هو نفسه من نفس

الطبيعة التي من خلالها يشترط التحقيق بالضبط لمعرفة الحرية العملية الإنسانية. وأخيراً يعرف الحق كتصور عملي متميز متحرر من كل الوصايا التي عرفها سابقاً؛ من كونه مفكراً فيه من خلال رابطة السرمدي مع ماهية الإنسان؛ أي: الحرية؛ أي: من كونه فهم أساساً بما هو حق الإنسان، فتحرر الحق من تحديده الداخلي من طرف الدين (فقد الحق الإلهي معناه) وكذلك عن طريق العقل النظري (الشيء الذي قاد إلى مفهوم الحق الطبيعي - بالمعنى القديم للمصطلح - بمعنى حق حاضر في الطبيعة، والذي لا يجب على العقل النظري إلا اكتشافه)؛ باختصار، لقد رأينا أن الحق حرر كذلك من تحديده بالعقل العملي فوق - القانوني؛ أي: عن طريق العقل الأخلاقي الذي قاد، في الحق الطبيعي المعاصر، إلى تشبيه القانون الطبيعي بالقانون الأخلاقي.

3 - سؤال منهج أساس الحق الطبيعي

3 - 1 - أولية العقل العملي

أعلن فيخته في عمله لسنة 1794 حول مفهوم مذهب العلم أو ما نسميه فلسفة¹، بأن هذا الأخير، كتقديم أو عرض نسقي لمجموعة أشكال الأفعال الضرورية للروح البشرية سيتكوّن من جزء نظري وآخر عملي (تطبيقي). داخل الأول، يعتبر الأنا (مبدأً وشرط كل معرفة ممكنة، وكل حقيقة موجودة بالنسبة للأنا) ككائن محدد بآخر غيره هو اللاأنا. وفي هذه الحالة، فالأنا هو عقل يتمثل نشاطه كتصور تطبيقي لمعطى ما. ومع ذلك، لا يمكننا الاقتصار على هذا الجزء النظري الوحيد في مقابل ما يطرحه مبدأ تحديد الأنا من خلال اللاأنا من تناقض. ففي الواقع، تقحم وضعية الأنا، كوضعية ذاتية، إذ في حالة العكس لن تكون هذه الوضعية وضعية للأنا بل لشيء أو لجسم، فكرة تحديد ذاتي، تحديد اللاأنا لنفسه بنفسه، يظهر من خلالها هذا التحديد للأنا بواسطة اللاأنا متناقضاً. ولا يتضح التناقض إلا بقبول تحديد اللاأنا بدوره من خلال الأنا؛ إذ في هذه الحالة، سوف لن يكون نشاط الأنا بمثابة تمثل بل سببية. وبينما لا يمكن لسببية الأنا على اللاأنا أن تكون مطلقة، حيث قد تلغي مثل هذه السببية (المطلقة) اللاأنا وبالتالي إلغاء كل تمثل وكل معرفة. وهكذا يمدنا تحديد اللاأنا للأنا بمفهوم سببية مجهولة لا تلغي سببية اللاأنا المطلقة، في نفس الوقت الذي تعاود فيه تكرار نفسها بعيداً عن هذا الإنكار؛ وتسمى سببية من هذا النوع جهداً (Sterben)، و«مفهوم الجهد مفروض في أساس الجزء الثاني من مذهب العلم الذي يدعى الجزء العملي»². إذن، أن يفرض الجزء النظري، في الواقع، الأنا كعقل ممثل لجسم (حقيقي)، ويفرضه الجزء العملي كمكان لجهد

1 - Trad. (L). Ferry et (A). Renaut in: *Fichte*, Essais Philosophiques Choisis (1794-1795), Paris, Vrin, 1984 [noté dorénavant EPC].

2 - J. G. Fichte, *Sur le Concept de la Doctrine de la Science*, EPC, P. 70.

لا محدود مبسوط في اتجاه ما يجب أن يكون (مثالي)؛ أي: نحو تعريف (داخل الأنا المطلق) للأنا واللاأنا كفكرة بسيطة للعقل لا تطابق أي شيء في التجربة، فكل تجربة مريحة للأنا تنتهي باختلاف الأنا واللاأنا. وهكذا يفرض فيخته بتقسيمه لمذهب العلم إلى جزء نظري وآخر عملي، منذ 1794 قبل تدريس قاعدة مذهب العلم في كليتها¹، أن «يكون الجزء الثاني، وبعيداً عن ذاته، أكثر أهمية» بالمقدار الذي من خلاله فقط «يتلقى الجزء النظري تأسيسه الصلب»².

**لا يمكن للعقل في ذاته،
بشكل فعلي، أن يكون
نظرياً إذا لم يكن عملياً،
فلا يمكن لأي عقل في
الإنسان أن يكون ممكناً
إذا لم يمتلك قدرة عملية**

يطرح فيخته قضية مهمة لفهم فلسفته، وذلك بمعرفة أولية العملي على النظري. فإذا سبق لكانط التأكيد على أولية العقل العملي على العقل النظري فإن ذلك لم يتم إلا في نطاق الرجوع للإرادة وتحديدها، بحيث يبني العقل حقيقة موضوعية لا تمتلكها أفكاره من نفسها داخل استعمال نظري فقط. يعطي فيخته لهذا التأكيد مظهراً أكثر راديكالية؛

ففي نظره وكما هي مبينة في أساس 1794، «لا يمكن للعقل في ذاته، بشكل فعلي، أن يكون نظرياً إذا لم يكن عملياً، فلا يمكن لأي عقل في الإنسان أن يكون ممكناً إذا لم يمتلك قدرة عملية»³. وإذا كان من المفروض وجود العقل كتمثل لمعطى ما، فهذا غير ممكن فعلاً إلا إذا حصل وعي الأنا بهذا المعطى عن طريق الإحساس؛ إذ في الواقع، لا يحصل ظهور الإحساس داخل الأنا إلا نتيجة لتناقض حصل التدريب على نشاطه الذي رأينا أنه ليس نشاطاً مطلقاً بل جهداً. وعموماً «فبدون

1- انظر: J. C. GODDARD, *La Philosophie Fichtéenne de la vie. Le Transcendante et le Pathologique*, Paris, Vrin, 1999. note 4, P. 18.

Ibid.

3- J. G. Fichte, *Œuvre Choiesies de Philosophie Première*, Trad. (A). Philonenko, Paris, Vrin, 1980, [noté OCPP], P. 135.

جهد ليس هناك جسم ممكن»¹. فوحده إحساس عرقلة جهد الأنا الذي شعر به الأنا العملي، يسمح للأنا النظري بفرض الجسم كسبب وأساس لهذه العرقلة، ذلك أنه يفرض، بما هو عقل، كل ما يشعر به كجسم وتناقض كأنا عملي، هكذا و«انطلاقاً من الجهد الضروري (فقط) الذي فرض يمكن الحصول على إجابة» للأسئلة الأساسية لنظرية المعرفة، بداية من سؤال معرفة «بأي حق يمكن إرجاع التمثل لشيء ما خارجي بالنسبة لنا كما بالنسبة لسببه»². وهذا ليس شيئاً آخر غير السؤال نفسه الذي حاول كانط الإجابة عنه في «نقد العقل الخالص»: «كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟»³. فبالنسبة لفيخته، وبشكل أكثر وضوحاً وأكثر وعياً مما هو عليه عند كانط، وحده الجزء العملي للفلسفة المتعالية يضمن في آخر حجة فرعية الجواب عن سؤال مشابه.

3 - 2 - قراءة فيخته لـ «نقد ملكة الحكم»

تتمثل الأهمية الأساسية للجزء العملي لمذهب العلم في كونه معترفاً به، وتبقى معرفة ما سيحتويه هذا الجزء، أبعد من مبادئ تأسيسه التي قمنا بتلخيصها. يمنح نص 1794 معلومات نفيسة حول هذه النقطة، إذ يبين فيخته أن المبادئ «في هذا الجزء الثاني، أسست نظرية جديدة محددة كلياً في الأحسن والأجمل والأسمى، في مساواة الطبيعة في حريتها وفي مذهب الله وما نسميه بالعقل السليم أو الحس الطبيعي للحقيقة، وأخيراً الحق الطبيعي وعلم الأخلاق الذي لا تكون المبادئ من خلاله شكلية فقط بل ومادية كذلك»⁴. ويمكن أن يظهر هذا الإحصاء مدهشاً بالمقدار الذي يراد به أن يكون إحصاء لمختلف المجالات أو «الأجسام» المكونة لمحتوى الجزء العملي

Ibid.

J. G. Fichte, *Sur le concept de le Doctrine de la Science*, EPC, P. 70.

E. Kant, *Critique de la Raison pure*, Introduction, Chp. 6, éd. citée, P. 43.

J. G. Fichte, *Sur le Concept de la Doctrine de la Science*, EPC, P. 70-71.

من مذهب العلم؛ إذ لا نجد ما كنا ننتظر ظهوره في مركز فلسفة عملية إلا في نهاية هذا الإحصاء: معرفة علم الأخلاق والحق كحق طبيعي يبدو أنه أصبح يأتي قبل علم الأخلاق بشكل معاكس للنظام التقليدي، الذي يستتبط الحق من علم الأخلاق كما هي العادة عند فقهاء القانون. وأما بالنسبة للباقي، فإنه من المثير ملاحظة إلى أي حد تستعيد مختلف لحظات الفلسفة العملية، كما يقترحها فيخته، محتوى النقد الثالث لكانط أي نقد ملكة الحكم

**طالب فيخته بالاستقلال
العملي للجزء العملي من
مذهب العلم كما أعلنه
سنة 1794 بخصوص
نقد ملكة الحكم لكانط**

تحديداً. ففي الواقع، هيأ كانط من خلال هذا الأخير تحليلاً لملكة حكم الجميل والأسمى في اختلافها مع ملكة حكم المقبول¹، وكذلك نظرية الذوق مثل «الحس المشترك»²، ومذهب مساواة الطبيعة في حريتها؛ أي: الغاية الطبيعية³، وأخيراً دليلاً أخلاقياً على وجود الله⁴. وقد طالب فيخته بهذا الاستقلال للجزء العملي لمذهب العلم كما أعلنه سنة 1794 بخصوص نقد ملكة الحكم

لكانط في مدخل الطبيعة الأولى حول مفهوم مذهب العلم، حيث «إن الكاتب وإلى حد الآن مقتنع بعمق أن أي تفاهم إنساني لا يمكنه التقدم فوق الحدود التي توقف عندها كانط، وتحديداً في نقده لملكة الحكم»⁵.

حذف فيخته، وهو يعيد طبع كتيب حول مفهوم مذهب العلم سنة 1798، الفصل الثالث المعنون بـ«القسم الافتراضي لمذهب العلم» المخصص للجزء العملي لمذهب العلم. ويشرح فيخته ذلك في مدخل مفهوم مذهب العلم سنة 1798، موضحاً أن محتوى هذا الفصل الثالث كان قد «عرض بشكل أكثر جلاءً ووضوحاً في مبادئ مذهب العلم»⁶.

1- E. Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, Première Partie: «Critique de Juger Esthétique».

2- Ibid, Chp: Chp, 20, 21,40.

3- Ibid, Deuxième Partie: «*Critique de la Faculté de Juger Téléologique*».

4- Ibid, Chp. 87.

5- J. G. Fichte, *Sur le Concept de la Doctrine de la Science*, EPC, P.20

6- Ibid, P.25.



فضي الواقع فإذا وجد في الجزء الثالث لأساس 94 أساس الفلسفة العملية، فلن يوجد مع ذلك ما يؤسس نظرية الأحسن والأسمى والمقبول أو الغاية الطبيعية. وبمقابل ذلك، نشر فيخته بين 1794 و1798 أساس الحق الطبيعي ونظام علم الأخلاق، وهو ما يعني أن وحدهما المادتين الأخيرتين المذكورتين من برنامج الفلسفة العملية المجملة لسنة 1794 وجدتا طريقهما إلى التحقق. فماذا حصل بالمقابل في هذه الفترة؟ هل نسيت الجمالية والغائية أم لم تعد لهما فائدة؟

انطلاقاً من هذه اللحظة، ستكون الفرضية المقبولة¹ هي اختفاء الجمالية والغائية، الراجع إلى أن الوظيفة التي أعطاها إياهما كانط، توحيد الفلسفة النظرية والفلسفة العملية مع ضمان الانتقال من واحدة إلى أخرى، أصبحت مضمونة عند فيخته بنظام آخر معروف بفلسفة الحق. ومن الملائم التأكيد على هذه النقطة بالقدر الذي لا يجعل أساس الحق الطبيعي جزءاً مهماً في النظام الفيختي، بل أن يحتل داخله مكانة مركزية على كل وجه، ضامناً الانتقال من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة العملية، ومن العالم كما هو معروف (عالم الطبيعة) إلى العالم كما يجب أن يكون (عالم الحرية).

3 - 3 - بين الطبيعة والحرية

إن تفضيل فيخته نقد ملكة الحكم، إلى الحد الذي أراد معه إدماج كل محتواه داخل مشروع جزء عملي لمذهب العلم²، له من الأسباب

1 - انظر: Reinhard LAUTH, *Genèse du Fondement de la Doctrine de la Science*, Archives de philosophie, 1971.

(A). PHILONENKO, *la faculté de juger*, l'introduction, Paris, Vrin, 1968, P.15-16.

(A). PHILONENKO, *La liberté Humain dans la Philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1980, P.39- 47.

(A). RENAUT, *Le Fystème du droit. Philosophie et droit dans la Pensée de Fichte*, éd. Citée, ChapitreII, P.124.

2 - تأكدت هذه الأهمية للنقد الثالث لكانط في نظر فيخته من خلال إنجازته لتعليق حول نقد ملكة الحكم بين سنة 1791 - 1790 دون نشره.

الفلسفية ما يلزم التذكير به والوقوف عنده. ذلك أن ما أعلى من أهمية النقد الثالث في أعين فيخته، لم يكن شيء آخر غير الخاصية الوسيطة بين مجال نقد العقل النظري الخالص - المستغل من طرف النقد الأول - والمجال الخاص بالعقل العملي الخالص - المستغل من طرف النقد الثاني، المخصصة من طرف كانط لهذا النقد. فالمشكل الذي طرحه وحاول حلّه نقد ملكة الحكم يتمثل في مشكل وحدة ممكنة بين مجالين تمارس الروح الإنسانية تشريعها من خلالهما بواسطة الملكتين اللتين تمثلان الإدراك والعقل، وذلك قصد تحديد مجال معرفة الطبيعة ومجال حرية الإرادة. وقد تمحور المشكل حول معرفة ما إذا كانت ملكة ثالثة، تلك التي يسميها كانط ملكة الحكم، قد وجدت مباشرة استعمال الكليتين الأخرتين بما أنهما يطابقان عالمين حضرت بينهما الانتقادات الأخرى هوة يتعذر عبورها: عالم المعرفة وعالم الفعل، عالم الطبيعة وعالم الحرية، العالم المحسوس والعالم الأخرى (فوق - المحسوس).

هكذا يذكر كانط في مقدمة نقد ملكة الحكم بأن «الإدراك هو مشروع قبلي للطبيعة في سبيل معرفة نظرية لهذه الأخيرة داخل تجربة ممكنة»، بينما «العقل هو مشروع قبلي للتجربة وسببها الخاصة، بما هي فوق - محسوسة في الذات»¹. ومع ذلك، فنتيجة النقيدين الأولين ما هي إلا «مجال مفهوم الطبيعة تحت التشريع الأول ومجال مفهوم الحرية تحت التشريع الآخر (...) مفصولين تماماً بهواية كبيرة: لا يحدد مفهوم الحرية شيئاً في مقابل المعرفة النظرية للطبيعة وبالمثل لا يحدد مفهوم الطبيعة شيئاً استناداً للقوانين العملية للحرية، ولا يمكن في هذا النطاق إنشاء جسر من مجال لآخر»². ولكن ليس من الممكن كذلك، من جهة نظر العقل العملي نفسه، البقاء لمعانية هوة مماثلة؛ إذ بما أن

1- E. Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, Introduction, Chp. IX, éd. Citée, P. 124.

2- Ibid, P. 124- 125.



العقل يأمر بطريقة لا مشروطة بالإرادة، فإنه يحدد لها أهدافاً واجبة الوجود، يجب أن تتحقق في العالم المحسوس وفي الطبيعة. إذن، يجب أن يكون من الممكن إنشاء جسر بين الإدراك والعقل باستحضار ملكة ثالثة هي ملكة الحكم، «التي تجعل، بوضعها تحت تصرفنا غاية الطبيعة، من الممكن المرور من العقل النظري الخالص إلى العقل العملي الخالص، ومن المساواة حسب الأول إلى الهدف النهائي حسب الثاني»¹. فتظهر ملكة الحكم مثل «وسيط بين الإدراك والعقل»²: «تمد، يبين كانط، مسلكاً من كلية المعرفة الخالصة، بمعنى من مجال مفاهيم الطبيعة، إلى مجال الحرية»³. ومع ذلك، فليست الحرية مفهوماً للإدراك، بل مفهوماً للعقل باعتباره فكرة. ولا يمكن لملكة الحكم هنا العمل، مثل ما تفعل مع مفاهيم الإدراك، عندما تشمل الخاص من التبصر تحت الكوني من المفهوم؛ نظراً لتوفر مفاهيم الإدراك الخالصة، مثل مفهوم السببية، على خاصية تحديد شروط وقواعد تطبيقها الخاص للمعطى المحسوس (المبادئ حسب كانط). وفي هذه الحالة، يمد الإدراك ملكة الحكم في الوقت نفسه بالمفهوم وبقاعدة تطبيقه، فلا يتبقى إلا تجمع الحالات الخاصة تحت القاعدة العامة. وبالتالي فاستعمال ملكة الحكم هو «المحدد». في مقابل ذلك، لا تملك فكرة العقل أي مبدأ ولا أي قاعدة لتطبيقها على المحسوس، إذ أن استعمال ملكة الحكم الذي سيرتكز على التفكير في شيء ما خاص تحت فكرة ما لن يكون له أية قيمة موضوعية إذن، بما أن كل فكرة تمتلك مبادئ الاستعمال الموضوعي من نفسها. هذا الاستعمال، الذي ينعته كانط بـ«العاكس» غير ممكن، ولن تكون له قيمة إلا بالنسبة لموضوع التبصر وليس استناداً لموضوع معرفة ممكنة.

Ibid, P. 126.

Ibid, Introduction, Chp. III, P. 102.

Ibid, P. 104-105.

-1

-2

-3

من الممكن، إذن، التفكير في بعض الظواهر الخاصة بالطبيعة من زاوية التشريع الكوني الخاص بالحرية وليس الخاص بالإدراك. وكما هو معروف، تفتح هذه المنهجية الخاصة حقل الجمالية والغائية. وهكذا يكون من المفروض علينا التفكير في الصيغ الجميلة للطبيعة وفق قانون السببية القصدي، وبالتالي وفق قانون الحرية، دون أن تحصل لدينا القدرة على تحديد قصد هذه السببية، ولا الغاية المرجوة من وراء هذه الحرية. أما في ما يخص الأسمى، فإنه يدعو إلى التفكير في الأساس فوق - المحسوس للطبيعة نفسها.

من الممكن، إذن، التفكير في بعض الظواهر الخاصة بالطبيعة من زاوية التشريع الكوني الخاص بالحرية وليس الخاص بالإدراك

فضلاً عن ذلك، تنتج الطبيعة في شكل كائنات طبيعية منظمة، ظواهر بكمال داخلي يحث التأمل على التفكير فيها تحت مفهوم الغاية في نطاق سببية ميكانيكية فقط، شبيهة بتلك التي يخضع لها إدراك الظواهر الطبيعية، التي لا تبدو قادرة على استنفاد طريقة إنتاج ظواهر مشابهة؛ لكن، وهنا أيضاً، يعتبر الاستعمال المتبع لفكرة الغاية ذاتياً ومقوماً فقط، يسمح لنا باعتبار بعض الظواهر مفسرة لهذه الطريقة، عندما تتجلى ببساطة السببية الميكانيكية في عجزها.

لقد كشف نقد ملكة الحكم لفيخته أنه لا يمكن الوصول إلى مستوى التوقعات التي تم إيقاظها في داخله: فقد وعد كانط بالانتقال من الطبيعة إلى الحرية، لكنه لم يكمل هذا الانتقال بشكل نهائي إلا بطريقة عاكسة؛ أي: دون منح هذا الانتقال أية قيمة موضوعية. ذلك أنه لا يمكن التفكير في وسط بين الطريقتين وبين التشريعين، إلا بالنسبة للفيلسوف، مع الإبقاء على عدم إمكانية إرجاع ظاهرة طبيعية لسببية ما بتوسط الحرية، بطريقة أخرى، غير الطريقة الإشكالية الخالصة.

3 - 4 - توسط الحق بين النظرية والتطبيق

في الوقت الذي كانت فيه بعض الظواهر الطبيعية، بالنسبة لكانط، مفسرة بالطريقة التي يحدث من خلالها كل شيء كأنه نتاج الحرية، فضلاً على أنها تخضع لقوانين الضرورة. أجرى فيخته قلباً للإشكالية، محاولاً إيجاد ظاهرة تعرف على أنها نتاج فعلي للحرية وتملك على الأقل شكل ظاهرة طبيعية؛ بمعنى تفرض نفسها بكل ضرورة كظاهرة مشابهة. وهنا بالتحديد تتمثل خاصية الحق المنتجة والمفروضة بالحرية، بينما يملك الحق، بعد تحققه، قوة مجبرة لها مظهر ضرورة النظام الطبيعي؛ إلى درجة أن كانط استطاع تحميل فكرته حول تاريخ كوني من وجهة نظر المواطنة العالمية سنة 1784 تحقيق الحق لـ «تصميم الطبيعة»، معتبراً إياه كما لو كان نتاج ميكانيزم طبيعي (يقود طبيعياً وميكانيكياً صراع الاتجاهات الأنانية للبشر إلى تحديد هذه الاتجاهات نفسها عن طريق الحق بشكل متبادل) يمكن أن يمنع تدخل الطبيعة. فعدم توفر الطبيعة على تدخل لا يمنع، يسمح للفيلسوف بالتصرف كما لو توفرت الطبيعة على هذا التدخل. ولكن ما الحاجة إلى منح تدخل للطبيعة بشكل إشكالي، بينما من المؤكد أن البشر يتوفرون عليه أو على الأقل يجب أن يتوفروا عليه؟ يتساءل فيخته، إذ ليس الحق ميكانيزماً إنسانياً يمكن إرجاعه إشكالياً إلى إرادة الطبيعة. وبالتالي لا يمكن التفكير شمولياً فيه تحت فكرة الحرية إلا بطريقة عاكسة؛ لأنه بمقابل ذلك فهو نتاج الإدارة الإنسانية التي يمنحها البشر شكل ميكانيزم طبيعي بالحرية. ويظهر الحق، من هذه الزاوية، كمجال منتمي لعالمي الحرية والطبيعة، ولتشريعي العقل (التشريع العملي) والإدراك (التشريع النظري)، وبشكل أدق كظاهرة الحرية. وباعتباره كذلك، يخضع الحق لتشريع الإدراك ولطريقة «اشتغاله» المتمثلة في سببية ميكانيكية (ولهذا السبب، يكون النظام القانوني نظام تناقض وتوازن ميكانيكي للإرادات)، تنتج إرادة الكائنات العقلانية أي سبباً حراً (ليس ظاهراتياً ولا فوق - محسوساً).

وخلافاً للجمالية والغائية، يمنح الحق إمكانية تمثل للظواهر الطبيعية تحت فكرة الحرية التي لن تنفذ بكيفية عاكسة ذاتية فقط، بل وكذلك بكيفية محددة وموضوعية. ففي الواقع، يضمن الحق تمثل عالم راجع لسببية حرة، بمعنى عالم، ما إن يتحقق، ستكون له الموضوعية وضرورة الطبيعة، طبيعة ثانية، كما سيبينها هيغل لاحقاً¹. وهكذا، سيتم التعامل مع مفهوم خادع: يعين عالماً يوجد بطريقة معطاة، وتحديداً، وبما أن الطبيعة عالم موجود، ولكن، وفي نفس الوقت، عالم لن يوجد بهذا الشكل إلا عندما يتم إنتاجه.

ولهذا السبب، وعندما يلقي فيخته سنة 1798 نظرة استعادية على المؤلف المنجز إلى حد الآن قصد إنجاز تقديم جديد لمذهب العلم، يكتب أن «مذهب الحق أو الحق الطبيعي» هو العلم الذي «يحتل الوسط بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، فهو فلسفة نظرية وعملية في الآن نفسه»². وهكذا يؤكد فيخته أن مذهب الحق يملك في ذاته فقط كل المكانة التي احتلتها العلوم التي شكلت محتوى نقد ملكة الحكم، أساس المعرفة الجمالية والغائية: لكن، وبينما لم يكن الجميل والأسمى والغايات الطبيعية سوى أفكاراً كان الاستعمال الموضوعي لمفهوم الحق ممكناً بمقدار ما يزود به من مبادئ وقواعد عالم موضوعي معطى، شرط تحديد مسبق لمعنى العالم المعطى الذي لا يمكن إيجاده إلا بالإرادة.

يبين فيخته أن مذهب الحق «نظري لأنه يتناول عالماً كما يجب أن يكون»³، إذ يجب إيجاد العالم القانوني في نفس مرتبة العالم المحسوس إذا أردنا تحقيق غاية العقل العملي داخل عالم أخلاقي. ويعتبر وجود قانون أخلاقي بالفعل، في نفس مرتبة عالم محسوس موجود بالفعل، الشرط الذي يفترضه تحقيق الغاية النهائية لعقلنا العملي.

1- Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Trad. Citée, chp, 4, P. 100. et Chp. 151, P. 251.

2- J. G. Fichte, *Doctrine de la Science Nova Methodo*, trad. Citée, P. 307.

3- Ibid.



وهكذا يمكننا تحميل الوجود للعالم المحسوس وكذا القانوني فقط من خلال هذا الوضع، غير أن العالم القانوني، بخلاف العالم المحسوس، لا يتحقق بنفسه؛ لأننا نحن القادرين على إنتاجه. وعلى هذا الأساس «يكون مذهب الحق عملياً أيضاً»¹.

ولكن لا يتعلق تحقيق الحق، على خلاف التصرف الأخلاقي، بالإدارة وحدها في علاقتها الداخلية بنفسها، بل إنه يتعلق بالعلاقة التي تحافظ على عدة إرادات، إضافة إلى علاقاتها الخارجية. وبهذا المعنى، يتمثل مشكل الحق، أو الحق كمشكل للعقل، غير منفصل نظرياً وعملياً، في «موقعة إرادات حرة داخل علاقة ترابط ميكانيكي ما بالفعل المتبادل»². إذ لا وجود لـ «ميكانيزم طبيعي» مماثل كمعطى، بل «إنه يرتبط بجزء من الحرية»³ بمعنى يجب إنتاجه.

Ibid.

-1

Ibid.

-2

Ibid.

-3