

جان پلامناتز

شرح و نقدی بر  
فلسفہ اجتماعی  
و سیاسی  
ہگل



نشری

ترجمہ حسین بشیریه

شرح و نقدی بر  
فلسفہ اجتماعی و سیاسی ہگل



فلسفہ  
کانال کتب

[https://telegram.me/philosophic\\_books](https://telegram.me/philosophic_books)

**پلامناتز، جان پتروف Plamentazk, John Petrov**  
شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل / جان پلامناتز؛  
ترجمه حسین بشیریه. - تهران: نشر نی، ۱۳۶۷.  
۲۴۳ ص.

ISBN 964-312-024-4

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

**Man and society: A critical examination of some important social & political theories from Machiavelli to marx** می‌باشد.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

چاپ پنجم: ۱۳۹۲.

۱. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱، Hegel, George Wilhelm Friedrich - نقد و تفسیر. الف. بشیریه، حسین،

مترجم. ب. عنوان.

۱۹۳

۸ پ ۸ / ف B ۲۹۴۹

۱۳۶۷

۶۷-۹۱۴ م

کتابخانه ملی ایران

# شرح و نقدی بر فلسفہ اجتماعی و سیاسی ہگل

جان پلامناتز

ترجمہ  
دکتر حسین بشیریہ



نشر نبی



نشرلی

شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل

**The social and political philosophy of Hegel**

London, Longman, 1978

جان پلامناتز

مترجم دکتر حسین بشیریه  
چاپ پنجم تهران، ۱۳۹۲  
تعداد ۷۰۰ نسخه  
قیمت ۱۱۰۰۰ تومان  
لیتوگرافی غزال  
چاپ و صحافی سپیدار  
ناظر چاپ بهمن سراج

---

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،  
به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)  
بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

---

شاپک ۴ ۰۲۴ ۳۱۲ ۹۶۴

[www.nashrenay.com](http://www.nashrenay.com)

## فهرست مطالب

۲۴-۵	پیشگفتار مترجم
۱۶۲-۲۹	فصل اول
۳۱	مقدمه
۳۷	۱. فلسفه ماوراءالطبیعه هگل
۳۷	الف. معضلات و راه حلها
۳۷	۱. معضلات شناخت شناسانه
۳۹	۲. معضلات منطقی
۴۵	ب. چرا راه حلهای هگل غیر قابل قبولند؟
۴۵	۱. روح و طبیعت
۴۸	۲. استنتاج مقولات
۵۹	۳. تکامل روح
۶۴	الف. استدلال کلی پدیده‌شناسی روح
۶۴	فرآیند روح چنانکه در نگرش‌ها و فلسفه‌های شخصی آشکار می‌گردد

- ۶۴ .۱ تجربه و شناخت
- ۶۶ .۲ نیاز به بازشناسی
- ۷۱ .۳ خدایگان و بنده
- ۷۳ .۴ آئین رواقی و آئین اهل شک
- ۷۸ .۵ آگاهی اندوهبار
- ۸۱ .۶ روح بی واسطه
- ۸۳ .۷ اجتماع بی جان
- ۸۳ .۸ جهان فرهنگ
- ۸۴ .۹ اشکال فردگرایی
- ۸۸ .۱۰ آگاهی پست و آگاهی والا
- ۹۰ .۱۱ فلسفه اصالت عقل
- ۹۱ .۱۲ انقلاب
- ۹۴ .۱۳ اراده اخلاقی
- ۹۷ .۱۴ روح خرسند شده
- ۱۰۰ فرآیند روح چنانکه در دین آشکار می گردد
- ۱۰۰ .۱ تصور هگل درباره دین
- ۱۰۱ .۲ دین طبیعی
- ۱۰۲ .۳ دین زیبایی شناختی
- ۱۰۵ .۴ دین منزل
- ۱۰۶ .۵ دین هگل
- ۱۰۸ ب. واری استدلالات پدیده شناسی: نقایص استدلالات
- ۱۰۸ .۱ فرآیندی بی همتا و ضروری
- ۱۱۲ .۲ هگل مصادره به مطلوب می کند
- ۱۱۳ .۳ بی ربط بودن استدلالات هگل
- ۱۱۵ .۴ خود آگاهی و تضاد
- ۱۱۹ .۵ عقل گرایی و انقلاب
- ۱۲۱ .۶ خدایگان و بنده
- ۱۲۵ .۷ بندگی و پیشرفت
- ۱۲۸ .۸ تعبیری غریب از انقلاب

۱۳۲	۹. هگل و ناپلئون
۱۳۲	نکات ارزشمند استدلال هگل
۱۳۴	۱. خود و محیط پیرامون آن
۱۳۶	۲. جهان و زبان
۱۳۶	۳. شناسایی و حرمت به نفس
۱۳۷	۴. انسان: تولیدکننده و محصول جامعه
۱۳۷	۵. نقش ناخودآگاه
۱۳۸	۶. مفهوم آزادی
۱۳۹	۷. آزادی و قانون
۱۳۹	۸. نقش اجتماعی
۱۴۰	۹. مفهوم ایدئولوژی
۱۴۱	۱۰. اندیشه پیشرفت
۱۴۳	۴. تاریخ جهان
۱۴۴	۱. تعصب اروپایی هگل
۱۴۶	۲. افراد مهم از نظر تاریخ جهانی
۱۵۰	۳. جهان ژرمنی
۱۵۲	۴. تعصب پروتستانی هگل
۱۵۵	۵. بیزاری هگل از دمکراسی
۱۵۸	۶. رکود و پیشرفت

۱۶۵	۴. نظریه دولت هگل
۱۶۵	الف. ملاحظات کلی
۱۶۵	۱. چرا انسان نیازمند آزادی است
۱۶۶	۲. جامعه به عنوان محصول غیر عمدی عمل انسانی
۱۶۷	۳. اخلاق و آزادی
۱۶۹	۴. اخلاق و عقلانیت
۱۷۵	۵. عقلانیت و قانون
۱۷۸	۶. وظیفه اطاعت

- ب. ملاحظاتی کلی دربارهٔ وجوه و اشکال زندگی اجتماعی
- ۱۸۱
- ۱۸۱ ۱. معرفی نظریه
- ۱۸۲ ۲. حق انتزاعی و اخلاق
- ۱۸۸ ۳. خانواده و جامعهٔ مدنی
- ۱۹۳ ۴. مغالطه‌گری و قدرت ادراک هگل
- ۱۹۴ ج. حق انتزاعی، اخلاق، زندگی اخلاقی
- ۱۹۴ ۱. مالکیت و قرارداد
- ۱۹۶ ۲. تبهکاری و مجازات
- ۱۹۸ ۳. داعیدهای وجدان
- ۲۰۳ د. خانواده و جامعهٔ مدنی
- ۲۰۳ ۱. تصور هگل دربارهٔ زندگی اجتماعی
- ۲۰۷ ۲. خانواده
- ۲۰۸ ۳. مقایسهٔ بنتهام و هگل
- ۲۱۰ ۴. جامعهٔ مدنی پرورش‌دهندهٔ فرداست
- ۲۱۱ ۵. طبقات اجتماعی
- ۲۱۴ ۶. نظام قضایی
- ۲۱۵ ۷. اصناف
- ۲۱۶ ه. دولت
- ۲۱۶ ۱. ماهیت دولت
- ۲۲۲ ۲. قوای سه‌گانهٔ حکومت
- ۲۲۶ ۳. مجالس نمایندگی
- ۲۳۰ ۴. آزادی بیان
- ۲۳۱ ۵. روابط میان دولتها
- ۲۳۳ ۶. جنگ
- ۲۳۴ و. ملاحظاتی دربارهٔ نظریهٔ دولت هگل
- ۲۳۴ ۱. اتهامات نادرست بر علیه هگل
- ۲۳۸ ۲. ادعاهای افراط‌آمیز او در حق دولت
- ۲۴۱ ۳. چرا دولت جهانی پدید نمی‌آید
- ۲۴۱ ۴. پیروزی و توجیه آن

## پیشگفتار مترجم

خوشبختانه درباره فلسفه هگل (و نیز از هگل) چند اثر به زبان فارسی ترجمه شده است،<sup>۱</sup> که بیشتر در پی شرح و بیان و تبیین دستگاه فلسفی هگل هستند تا قضاوت درباره منطق و محتوای آن. پروفیسور پلامناتز در دو فصل از کتاب دو جلدی خود انسان و جامعه که ترجمه آن در اینجا عرضه می شود، کوشیده است تا برخی تنگناها و نارسائیهای تفکر و روش منطقی هگل را، بویژه در رابطه با اندیشه اجتماعی و سیاسی او، توضیح دهد. در عین حال پلامناتز به نکات ژرف و مهم اندیشه هگل توجه دارد و می کوشد تا فهم آنها را برای ما آسان سازد و آنها را از حملات و انتقادات همه گیر برخی منتقدین هگل رهایی بخشد. از آنجا که در شرح و نقد پلامناتز اجزاء دستگاه فلسفی هگل به تدریج و تناوب عرضه می شوند، به نظر می رسد که عرضه

---

۱. این آثار عبارتند از:

– و. ت. ستمیس، فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، در دو جلد،

کتابهای جیبی، تهران ۱۳۵۷.

– گ. و. ف. هگل، خدایگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، شرکت

انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۵۴.

– گ. و. ف. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، انتشارات

دانشگاه صنعتی، تهران ۱۳۵۶.

– روزه کارودی، در شناخت اندیشه هگل، ترجمه باقر پرهام، انتشارات

آگاہ، تهران ۱۳۶۲.

خلاصه‌ای از آن دستگاه فلسفی در این پیشگفتار سودمند باشد، بویژه که پلانناز فرض را بر این قرار داده است که خواننده تا اندازه زیادی از پیش با فلسفه هگل آشناست. بعلاوه چون نویسنده به نقد برخی تعابیر از فلسفه هگل نیز می‌پردازد و فرض را بر آشنایی خواننده با آن تعابیر قرار می‌دهد، لازم است در این پیشگفتار به سابقه تاریخی تعابیر انتقادآمیز از این فلسفه اشاره‌ای کنیم.

هگل در فلسفه خود می‌کوشید که کل هستی را همچون مجموعه‌ای مرتبط و منتظم فهم نماید. پیش از هگل، کانت استدلال کرده بود که انسان تنها می‌تواند نسبت به جهان منتهای نموده‌ها شناخت پیدا کند و اگر بکوشد که برای فهم نامتناهی و حقیقت غائی از این حوزه فراتر برود، دچار تناقض‌های حل‌نشده می‌شود. هگل استدلال می‌کرد که پیدایش چنین تناقضاتی در سطح فهم غیر دیالکتیکی اجتناب‌ناپذیر است. در این گونه فهم یا شناخت که در علوم طبیعی و ریاضیات و فلسفه‌های سنتی از نوع فلسفه کانت بکار می‌رود، مقولات ایستا و ثابت، به عنوان مقولات پذیرفته‌شده، تجزیه، تحلیل و دسته‌بندی می‌شوند. اما تفکر به عنوان فعالیت عقل، اجزای چنین تحلیلی را هم مرتبط و هم متعارض می‌یابد و از طریق نفی و تلفیق و به شیوه‌ای دیالکتیکی بر حسب مقولات متغیر و سیالی که دائماً خود را تصحیح می‌کنند، از آن تناقضات درمی‌گذرد و به سوی وحدت و فهم نامتناهی یا مثال و یا کل حقیقت پیش می‌رود.

تضادهای نشانه‌ای از نارسایی هستند و با حرکت از مقولات نازلتر به سوی مثال مطلق ناپدید می‌شوند. این حرکت به واسطه تضاد صورت می‌گیرد. رویهم‌رفته هگل اصل تضاد را به معنایی که در منطق صوری فهمیده می‌شود، بکار نمی‌برد زیرا او کل منطق صوری را روش فلسفه علمی نمی‌دانست و بنا بر این ضرورتی نمی‌دید که تضاد به معنای مورد نظر خود را محدود به معنای آن در منطق صوری کند. به نظر هگل مقولات ذهن و سیستم‌های فلسفی و نگرشهای ذهنی و اشکال زندگی و جامعه در ضدیت، منازعه و تقابل با یکدیگر کاملتر می‌شوند و پیش می‌روند. مقولات ذهن ما نیز با یکدیگر منازعه و رقابت می‌کنند و از این منازعه مقوله‌ای بهتر و رساتر پدید می‌آید. این مقوله نیز تنها با منازعه و تقابل با مقولات دیگر شکوفایی می‌یابد.

در این روش دیالکتیکی هگل، مفهوم نفی مفهومی اساسی است. منظور این نیست که در تعارض یا تضاد مقولات، یکی نابود می‌شود و با مقولات متضاد در مقولات کاملتر و نهایتاً در مثال مطلق ناپدید می‌شوند. هگل معتقد بود که خطا، حاصل عدم کمال و انتزاع است و این عدم کمال و انتزاع را می‌توان از روی تضادهایی که ایجاد می‌کنند شناخت. فیلسوف باید تضادهای مضر در نگرش‌های ناکامل و انتزاعی را تشخیص دهد تا اینکه نگرشهای کامل‌تر و انضمامی‌تر بدست آید؛ نگرشهایی که در عین حال عناصر حقیقت در نگرش‌های اولیه را در خود نگه می‌دارند. این روش شناخت و تاکید بر تضادها نه تنها برای رفع خطا، بلکه برای حفظ حقیقت نیز لازم است. (aufhebung: در آلمانی هم به معنی الغاء و هم حفظ است). به این ترتیب ما از حد يك مقوله بدون الغای آن فراتر می‌رویم. نگرشهای انسانی همه دارای عنصری از حقیقت و در عین حال متناقض هستند. مقولات منطقی نیز چنین هستند. فلسفه‌های عمده نیز هر يك سهم مهمی در عرضه حقیقت داشته‌اند ولی از سوی دیگر تناقضاتی دارند که باید حل شود. روش منطقی هگل نسبت به محتوای فلسفی آن بیگانه و «خارجی» نیست. در دستگاه فلسفی هگل، منطق، طبیعت، تاریخ و نهادهای اجتماعی در گردونه‌ای دیالکتیکی قرار می‌گیرند که به طور مداوم از تزا و آنتی‌تزاها به سنتزهای برتر و کلی‌تر می‌رسد. منطق و فلسفه‌های طبیعت، تاریخ، حقوق و فرهنگ در دایره حقیقت واحدی قرار دارند که مثال یا حقیقت فراگیر است. بنابراین، نظام فلسفی هگل يك موضوع دارد که رشته پیوند همه چیز دیگر است و آن اینکه جهان به عنوان فرآیندی دوری و ابدی قابل فهم است. در این فرآیند، روح مطلق یا مثال از سه طریق به شناخت خویش به عنوان روح یا ذهن دست می‌یابد. نخست اینکه خودش را به صورت بی‌واسطه در معرض آگاهی درونی خویش قرار می‌دهد و خود را تعقل می‌کند. دوم از طریق طبیعت و سوم از طریق اذهان متناهی که در تاریخ تجلی می‌یابند و در هنر، دین و فلسفه خود را به عنوان مظهر ذهن مطلق باز-می‌شناسند. به این ترتیب روح مطلق سه مرحله را درمی‌نوردد: بی‌واسطگی، بیگانگی و نفی نفی. بنابراین، بر اساس این طرح دیالکتیکی بنیادی، دستگاه فلسفی هگل به سه بخش تقسیم می‌شود: منطق، طبیعت و ذهن. به همین

ترتیب، هگل دایرةالمعارف علوم فلسفی خود را که حاوی کل دستگاه فلسفی اوست و به عنوان کتاب درسی نوشته شده، به سه بخش منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه ذهن تقسیم کرد. این فرآیند اساساً فرآیندی دوری است؛ به این معنی که آنچه در آغاز مضمراست نهایتاً آشکار می گردد و آنچه بالذات است بالفعل می شود. به طور کلی هگل در بخش منطق، مقولات را به عنوان اشکال تکامل یا بنده اندیشه تبیین می کند که به مثال مطلق می انجامند؛ در فلسفه طبیعت، مثال در «خارجیت» خود ملاحظه می شود و در فلسفه ذهن «برای خود» وجود دارد. در این سه پایه اساسی دیالکتیک، اندیشه و طبیعت متضادند و در ذهن و جامعه و محصولات هنری و مذهبی و نهایتاً در خود-آگاهی فلسفی وحدت می یابند.

در بخش منطق، هگل به بحث از مقولات یا اشکال محض اندیشه که ساخت کل حیات طبیعی و فکری را تشکیل می دهند و یا به عبارت دیگر به تعقل خداوند «پیش از خلق طبیعت و ذهن متناهی» می پردازد. این مقولات در فرآیندی دیالکتیکی به هم وابسته هستند که از انتزاعی ترین به سوی انضمامی ترین پیش می رود و یا از بودن به مثال مطلق می رسد. نارسایی مقولات انتزاعی از تضادهای آنها آشکار می شود. مثلاً وقتی درباره مفهوم بودن محض که انتزاعی ترین مقوله است می اندیشیم می بینیم که هیچی است. مفاهیم بودن محض و هیچی اضدادند اما در روند تفکر ما متداخل می شوند. راه خروج از این تضاد، رد هر دو مفهوم به صورت جداگانه و اثبات آن دو با هم است که به اندیشه شدن می انجامد. به همین ترتیب، فرآیند دیالکتیکی از درون مقولات انضمامی تر می گذرد و به مثال مطلق می رسد. کمترین سخنی که می توان درباره یک چیز گفت این است که آن چیز هست. وقتی به آن کیفیت یا کمیت و یا اندازه ببخشیم به همان میزان بیشتر درباره اش شناخت حاصل می کنیم و همچنین وقتی درباره جوهر و زمینه و یا علل آن چیز اطلاعی بدست آوریم باز هم دانش ما در مورد آن بیشتر می شود و سرانجام وقتی آن چیز را در متن زندگی، اهداف، اراده و ارزشها قرار دهیم، همه چیز دیگر را درباره اش گفته ایم. (مقولاتی که هگل در سه بخش منطق، یعنی نظریه بودن، ذات و صورت معقول، تشریح می کند بطور خلاصه از قسراست که گفتیم). در مقولات منطق، روح ذات خود را تعقل می کند.

مثال مطلق که انضمامی‌ترین مقوله است روح به صورت فی‌ذاته است. طبیعت ضد روح است و یا مثال به شکل «دیگر بودگی» است. مثال تصمیم می‌گیرد که طبیعت آزادانه از آن توسعه یابد. برخی از شارحین هگل معتقدند که منظور او در اینجا این است که مثال به عنوان وجود الهی طبیعت را آفرید؛ برخی دیگر بر آنند که مقصود از توسعه آزاد طبیعت از مثال، این است که طبیعت قابل استتاج از مقولات اندیشه نیست. مقولاتی که در بخش منطق شرح داده شده‌اند همگی به صورت درونی و ذاتی با یکدیگر مرتبط هستند و از یکدیگر استتاج می‌شوند. اما طبیعت حوزه روابط بیرونی است؛ اجزای مکان و یا اجزای زمان مانعة‌الجمعند. طبیعت حوزه متناهی است و هر چیز حال در زمان و مکان، متناهی است. اما چون طبیعت از مثال «آزادانه توسعه» یافته است، بنابراین مقولات منطق به عنوان ساخت ذاتی آن ظاهر می‌شوند. «فلسفه طبیعت» در پی شناخت این ساخت و دیالکتیک اجزای آن است. سه بخش اصلی «فلسفه طبیعت» عبارتند از مکانیک، فیزیک و طبیعت اندامسوار. بخش مکانیک از زمان، مکان، ماده و حرکت بحث می‌کند. در فیزیک از نور، صدا، گرما و جز آن و معانی فلسفی آنها بحث می‌شود. مثلاً هگل می‌گوید که گرما نفی واقعی چیزی است که جسماً مشخص و محصور است. وقتی گرما از شیئی گرم ساطع می‌شود، آن چیز دیگر به یک مکان محدود نیست و بنابراین نفی می‌شود. در طبیعت اندامسوار، هگل از انواع حیوانی و روابط آنها بحث می‌کند. تکثیر دائمی حیوانات نمونه‌ای از نامتناهی کاذب (مثل نامتناهی عددی) است نه نامتناهی حقیقی که در آن کمال حاصل می‌شود. هگل در آخرین بخش «فلسفه طبیعت» از اندامواره حیوانی سخن می‌گوید. «از خود بیرون بودگی» طبیعت با ذهنیت موجودات زنده نفی می‌شود و طبیعت از «دیگر بودگی» درمی‌گذرد. طبیعت به عنوان حوزه بیرونی نمی‌تواند کاملاً عقلانی باشد، اما با پیدایش انسان عقلانیت مضمحل در آن تدریجاً آشکار می‌گردد. طبیعت در انسان به خود آگاهی می‌رسد.

در «فلسفه ذهن»، هگل تکامل ذهن انسان را در مراحل مختلف آن بررسی می‌کند. ذهن، جهان طبیعی را تغییر می‌دهد و تمدن را می‌سازد و در خود آگاهی کامل اندیشه فلسفی، کاملاً خود آگاه می‌شود. در این مرحله انسان می‌تواند درباره ذات خویش یعنی مقولات منطق بیندیشد. به این

ترتیب انسان به نقطه آغاز حرکت جهان بازمی‌گردد، منتهی در این فرآیند آنچه مضمور بوده آشکار شده است. انسان درمی‌یابد که هیچ چیز جز روح وجود ندارد و روح فعالیت محض است. سه بخش اصلی «فلسفه ذهن» عبارتند از روح ذهنی یا ذهن ذهنی و فردی، ذهن عینی و ذهن مطلق. هگل ذهن یا روح فردی را تحت سه پایه فرعی بررسی می‌کند: نخست انسانشناسی، که تحت این عنوان از جان به عنوان هستی طبیعی در جهان فیزیکی، جان به عنوان وجود حس کننده و جان به عنوان موجود خود بیانگر و موثر بر جهان بحث می‌کند. انسان از طریق دستها، ذهن و دیگر قوای خود، احساسات و افکار خود را در طبیعت بیان می‌کند و از سوی دیگر جهان طبیعی بر روی او تاثیر می‌گذارد. وقتی ارگانسیم انسان در پرتو تجربه خود نسبت به انگیزه‌های خارجی واکنش نشان دهد، ذهن او از سطح زندگی حیوانی گذشته و به مرحله خودآگاهی رسیده است. دوم، پدیده‌شناسی، که تحت این عنوان هگل از مراحل اصلی ذهن یعنی حس، ادراک (آگاهی محض)، خودآگاهی و عقل بحث می‌کند. سوم روانشناسی که تحت این عنوان هگل از نیت، یادآوری، تخیل، خاطره، انگیزه، طلب خرسندی و جز آن بحث می‌نماید. سه پایه اصلی بخش روانشناسی، ذهن نظری، ذهن عملی و ذهن آزاد هستند. ذهن آزاد، وحدت ذهن نظری و ذهن عملی است. بنابراین آزادی انسان تنها بر دو پایه تفکر و خواست ممکن می‌گردد. آزادی انسان قدرت عقلانی ساختن و تنظیم خواستها و آرزوهاست، نه اینکه خودآرزویی جداگانه باشد.

بخش «پدیده‌شناسی ذهن» تنها برخی از مطالب نخستین اثر عمده هگل پدیده‌شناسی ذهن را دربر می‌گیرد.\* پدیده‌شناسی شرح مراحل مختلف آگاهی انسان از آگاهی محض تا شناخت مطلق است. انسانها در شناخت پدیده‌ها از آنچه خود ایجاد کرده و در آنها نهاده‌اند آگاه می‌شوند.

\* - هگل، دایرةالمعارف علوم فلسفی را برای عرضه کل دستگاہ فلسفی خود در سال ۱۸۱۷ نوشت. پیش از آن در سال ۱۸۰۷ پدیده‌شناسی ذهن و درسالهای ۱۸۱۶-۱۸۱۲ علم منطقی را نوشته بود. پدیده‌شناسی به عنوان بخش اول دستگاہ فلسفی او منتشر شده بود اما در دایرةالمعارف بخش «پدیده‌شناسی ذهن»، قسمت سوم کتاب را تشکیل می‌دهد و خلاصه علم منطقی در بخش اول آن جای می‌گیرد.

نگرش طبیعی و اولیه انسان نسبت به هستی مبتنی بر حواس است، اما در حقیقت، واقعیت اسناد شده به جهان خارجی به همان اندازه که ناشی از حواس انسان است، ناشی از مقولات ذهنی او هم هست. انسانها به عنوان موجودات آرزومند هر يك سعی می کنند که جهان را تابع خواست‌ها و آرزوهای خود کنند تا در آن آرامش و مأوا بیابند و یا به نحوی با جهان کنار بیابند تا آن را خانه خود بدانند. یکی از مباحث مهم پدیده‌شناسی، بحث خدایگان و بنده است. هگل می گوید که یکی از خواست‌های اساسی انسان بازشناسی و تصدیق آگاهانه اعمال او به وسیله دیگران است. بنابراین برای کسب شناسایی، منازعه در می گیرد. در این منازعه برخی بیش از دیگران خطر می کنند و رقاباتی که چندان خطر نمی کنند بنده آنها می شوند. خدایگان، بنده را به عنوان صرف وسیله‌ای برای نیل به اهداف خود تلقی می کند. بنده باید کار کند و خدایگان آسوده خاطر است که بنده با تغییر شکل جهان طبیعی از طریق کار خود وسیله زندگی او را فراهم می کند. پس خدایگان در مقابل آنتی تز طبیعت قرار نمی گیرد. در حالیکه بنده ذهن را در طبیعت به کار می برد. بنده کارساز و خلاق است. بنابراین خدایگان وابسته به کار اوست. کار بنده جهان طبیعی را دگرگون می کند و به این ترتیب فرآیندی آغاز می شود که در آن طبیعت ذهن را دربر می گیرد و انتقال از طبیعت به تاریخ ممکن می شود. (هگل در دایرةالمعادف خدایگان و بنده را تحت عنوان خود آگاهی همراهِ با بازشناسی بحث می کند.) مرحله بعدی تحول آگاهی انسان، مرحله گذار از ذهن جو‌بای سلطه بر طبیعت به ذهن جو‌بای آزادی در خود است که مرحله آگاهی رواقی است. ذهن، آزادی خود را در تفکر می داند؛ رواقی، آزادی را در خود به عنوان موجودی عاقل جستجو می کند. آگاهی رواقی جای خود را به آگاهی مرحله شکاکیت می دهد که در آن شکاک، آزادی را به مرحله‌ای جلوتر می برد و با تفکر خود مقولات خویش را از هم می گسلد. در اینس یأس و نومیدی فکری، مسیحیت به عنوان آگاهی اندوهبار ظاهر می شود که عبارت از کوشش انسان برای یافتن خرسندی در خداوندی نامتناهی است. وضع فکری در زمان فروپاشی امپراطوری روم از این قرار بود. استبداد امپراطوران روم که فرد را منزوی و جامعه همبسته را ویران کرد، روح انسان را از جهان متواری ساخت. آگاهی اندوهبار، وضع همه انسانهایی است که به خداوندی

ماورایی و علوی اعتقاد دارند. در مرحله عقل به عنوان عینیت، علاقه به شناخت حقایق امور پدید می آید و مجادله بر سر یافتن حقیقت درمی گیرد. عقل مرحله درک و تصور جهان است و دست به تغییر آن نمی زند. مرحله روح، آگاهی را به عنوان روح درونی يك اجتماع آشکار می سازد. این نازلترین مرحله آگاهی انضمامی یعنی عصر اخلاق ناخودآگاه است. با گسترش فرهنگ، ذهن خود را از قید رسم و سنت فارغ می کند و زمینه برای حکومت اخلاق وجدانی آماده می شود. در مرحله اخلاق، هگل ذهن انسان را متجسم در قواعد و نهادهای اجتماعی می بیند. مراحل اخلاق و دین و شناخت مطلق، در دایرةالمعادف در بخش های ذهن عینی و ذهن مطلق بحث می شوند.

در ذهن عینی، آزادی که اوج ذهن فردی بود، در درون مرحله عینی ذهن توسعه می یابد و در شکل حقوق، قواعد، اخلاق، و نهادهای اجتماعی بالفعل می شود. اراده آزاد انسان در جهان اجتماع فعلیت می یابد؛ در این جهان است که افکار و اعمال انسانها به پیدایش قواعد و نهادهایی می انجامند که مستقل از ذهن انسان هستند و بنابراین عینی اند. انسان، این جهان اجتماعی را در درون جهان طبیعی می سازد. جهان اجتماع مرکب از اشکال و روابط مالکیت و سازمانهای اجتماعی است. سه پایه ذهن عینی عبارتند از: حق انتزاعی، اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی یا زندگی اخلاقی. حقوق انتزاعی مانند مالکیت و قرارداد وابسته به اشخاص هستند ولی اشخاص نمی توانند این حقوق را به صورت مجرد و در غیاب حکومت در جامعه اعمال کنند. ابراز حق انتزاعی می تواند نیرویی منفی و مخل باشد (چنانکه آدموند برك هم همین استدلال را در رابطه با «حقوق بشر» در انقلاب فرانسه می کرد). اخلاق فردی، مرکب از قصد و نیت و وجدان فردی است که در آن فرد تحت احکام درونی وجدان خود قرار می گیرد. هگل در رابطه با نیکی خالص عمل اخلاقی به مفهوم کانتی آن می گفت که اخلاق فردی در درون خود عنصر خودسری و خودکامگی را می پرورد زیرا می توان بی رحمانه ترین اعمال را به این دلیل توجیه نمود که این گونه اعمال از نظر عاملین آنها درست و بر حق دانسته می شود. زندگی اخلاقی مرکب از خانواده، جامعه مدنی و دولت است. خانواده مرحله بی واسطه ذهن عینی است. فرزندان پس از رسیدن به سن بلوغ، خانواده را به سوی جامعه

مدنی، ترك می‌کنند. جامعه مدنی، جهان استقلال فردی و رقابت و بازار تامین نیازهای افراد است و از این رو به امنیت نیاز دارد. در اینجاست دولت پدید می‌آید. دولت، مظهر و مجمع عشق خانواده و رقابت جامعه مدنی و تجسم زندگی اخلاقی است.

در ذهن مطلق، که اوج «فلسفه ذهن» است انسان از طریق فهم تاریخ تمدنی که خود بر طبیعت تحمیل نموده است به خود آگاهی می‌رسد. سه پایه اصلی ذهن مطلق، هنر، دین منزل و فلسفه‌اند. هنر، شکل نارسایی از دین است و دین شکل رساتری از هنر است. فلسفه، دین آزاد شده از خصلت تاریخی آن است. هنر، یکی از مظاهر ذهن مطلق است و بنابراین گرچه مستلزم وجود تمدن و دولت است اما از آن فراتر می‌رود. به نظر هگل زیبایی، معقول محسوس شده و یا تجسم محسوس عقل است. هنر به این معنا به سه شکل عمده ظاهر می‌گردد: هنر سمبولیک، هنر کلاسیک و هنر رومانتیک. هنر سمبولیک محتوای عقلانی را به صورت نمادی نمایش می‌دهد و بنابراین به صورتی رمزآمیز به عقلانیتی ماورایی اشاره می‌کند. در هنر کلاسیک، محتوای عقلایی کاملاً نمایش داده می‌شود. در هنر رومانتیک عقل نه به صورت جسمانی بلکه به صورت ذهنیتی پیچیده و انضمامی آشکار می‌گردد. نقص نمایش هنری ذهن مطلق در این است که نمادهای محسوس هنری به جهان ماورایی محدودی اشاره می‌کنند، در حالیکه، به اعتقاد هگل، خداوند در جهان آشکار است، علوی و دست‌نیافتنی نیست و چیزی بزرگ‌تر از جهان طبیعی را تشکیل نمی‌دهد. دین، به ویژه دین مسیحیت، به عنوان دین مطلق این حقیقت را درمی‌یابد. نظریه مسیحی حلول خداوند در عیسی مسیح، به نظر هگل بیان دینی این حقیقت فلسفی است که هستی نامتناهی از جهان متناهی جدا نیست بلکه ضرورتاً در آن منجلی است. هگل، آئین تثلیث را نیز به همین شیوه فلسفی تعبیر کرد. در «منطق»، خداوند به صورتی که پیش از آفرینش جهان وجود دارد آشکار می‌شود؛ در «فلسفه طبیعت» در تجسم مادی ظاهر می‌گردد و در «فلسفه ذهن» به صورت سازش‌دهنده متناهی و نامتناهی (به ترتیب: اب، ابن، روح القدس). و لیکن در دین هم خداوند به واسطه حوادث تاریخی خاص تصور می‌شود و در کوشش برای فهم اندیشه‌های تاریخی و ظواهر دین، روح آن فراموش می‌گردد. اما فلسفه از

شکل و خصلت تاریخی دین فراتر می‌رود. در فلسفه، بینش دینی و بینش هنری وحدتی بی‌تعارض می‌یابند. دین، ذهن مطلق را تصویر می‌کند در حالیکه فلسفه آن را تصور و تعقل می‌نماید. در فلسفه، سرانجام انسان خود را کاملاً به عنوان روح، باز می‌شناسد؛ روحی که برخوردار از حقیقت مطلق و با مثال یکسان است. انسان از طریق تعقل ذات خویش در فلسفه، یعنی تعقل مقولات «منطق»، به نقطه آغاز حرکت دوری مثال باز می‌گردد، در حالیکه در روند تکامل خود همه چیز مضمحل را آشکار ساخته است. پس فرآیند تاریخ، فرآیند تجلی ذهن مطلق است.<sup>۲</sup>

چنانکه دیدیم دستگاه فراگیر فلسفه هگل هیچ چیز را خارج از صلاحیت خود نمی‌داند و در پی تلفیق فلسفه و تفکر و تاریخ و طبیعت و جامعه و فرهنگ در حقیقت کلی یگانه‌ای بود. در نتیجه تمام عناصری که در این دستگاه بررسی می‌شدند تجلیات فرآیند کلی مثال مطلق تلقی می‌گردیدند و استقلال و اعتبار جداگانه خود را از دست می‌دادند. بی‌شک دستگاه فلسفی هگل، هم از نظر روش و هم از لحاظ محتوای آن شاید بیش از هر دستگاه فلسفی دیگری قابل تعبیر و تفسیر بوده است. برخی گرایشهای متضاد که ظاهراً در اندیشه هگل مشاهده می‌شد - مانند گرایش وحدت وجودی از یکسو و گرایش به الحاد از سوی دیگر، و یا گرایش به پذیرش وضع سیاسی موجود به عنوان وضع آرمانی از یک طرف و فرارفتن از آن از سوی دیگر - زمینه را برای تعبیر و تفسیر فراهم ساخته بود.

یکی از نخستین مجادلاتی که در تعبیر فلسفه هگل پدیدار شد و نهایتاً مکتب هگل را به سه جناح راست، میانه و چپ تجزیه نمود، مجادله بر سر این بود که آیا آن فلسفه، یکتا پرستانه، وحدت وجودی و یا الحادی است. «هگلیان پیر» یا شاگردان قدیمی هگل و همکاران او که از کل دستگاه فلسفی

۲. در تهیه این خلاصه از آثار زیر استفاده شده است:

- و. ت. ستیس، فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، کتابهای جیبی،

تهران، ۱۳۵۷.

- G. Mure, *The philosophy of Hegel*, London, 1965.

- J. Findley, *Hegel: A Re-examination*, London, 1958.

- H. Acton, «G. W. F. Hegel», *Encyclopedia of Philosophy*, vol.3, 1967. pp. 435-451

هگل در مقابل منتقدین دفاع می‌کردند، خود پیرو مسیحیت بودند و برخی از آنها فلسفه هگل را به شیوه‌ای یکتا پرستانه تعبیر می‌کردند و عیسی مسیح را نجسم روح مطلق می‌دانستند. برخی دیگر از یکتا پرستان (مانند آمانوئل فیخته) فلسفه هگل را فلسفه‌ای همه خردی (panlogistic) و همه خدایی می‌دانستند و معتقد بودند که کاربرد دیالکتیک باید به نفع یکتا پرستی محدود گردد. لودویگ فویرباخ هم در آثار اولیه خود مضمون مذهبی مکتب هگل را وحدت وجودی می‌دانست و بر خلاف نظر یکتا پرستان، استدلال می‌کرد که بر اساس فلسفه هگل جاودانگی و زندگی پس از مرگ فرد، مردود است. مفسرین یکتا پرست در مقابل، استدلال می‌کردند که گرچه فلسفه هگل متضمن انکار جاودانگی فردی است ولی می‌توان بر اساس این فلسفه از مثال به عنوان ذهن، تعبیری فردی کرد که در آن صورت مؤید جاودانگی فردی است. دیوید فریدریش اشتراوس (۱۸۷۴ - ۱۸۰۸) نیز حقیقت فلسفی را به نحوی که در فلسفه هگل آشکار شده بود اساساً وحدت وجودی و همه خدایی می‌دانست و تاکید می‌کرد که نباید این حقیقت را با داستانهای انجیل اشتباه کرد. وی منکر واقعیت تاریخی صفات فوق طبیعی منسوب به عیسی مسیح بود و استدلال می‌کرد که تصور مؤمنان اولیه نسبت به مسیح در واقع فرافکنی ناخود آگاهانه تصورات اسطوره‌ای خود آنها بوده است. با این حال به نظر وی، در این اسطوره حقیقتی وجود دارد و آن این است که طبیعت خداوندی در انسان متجسم می‌گردد. اما خداوند هگل نه در یک شخص و در مکان و زمانی خاص بلکه در کل جهان متناهی آشکار می‌شود. در واقع وقتی اشتراوس می‌گفت که داستان‌های انجیل اسطوره است، این تعبیر را نتیجه نظر خود هگل می‌دانست که معتقد بود حقیقت در دین به صورت تصویری نمایش داده می‌شود. به نظر اشتراوس اسطوره‌های مسیحی ناشی از آرزوهای ظهور منجی و نیز خاطره شخصیت تاریخی عیسی مسیح و محصول فعالیت خیالات جمعی نخستین اجتماع مسیحی بودند. بطور کلی مذهب یکی از مظاهر توانایی ناخود آگاه انسان برای خلق اسطوره‌ها و تلقی آنها به عنوان حقایق منزل است که در آن آرزوی انسان برای فرار رفتن از لحظه متناهی تاریخ آشکار می‌شود.

تعبیر وحدت وجودی فلسفه هگل در واقع راه را برای تعبیر الحادی

باز نمود. برونو بوئر (۱۸۸۲ - ۱۸۰۹) معتقد بود که مضمون واقعی فلسفه هگل، نه بکتا پرستانه و نه وحدت وجودی بلکه الحادی است. در تعبیر الهیات، بوئر نظر اشتراس را به اندازه کافی انتقادی نمی‌دانست. او نه تنها واقعیت تاریخی محتوای انجیل بلکه حتی تعبیر اسطوره‌ای آن را رد کرد و آن را نتیجه داستان‌پردازی آگاهانه دانست. اما این داستان از آنجا که پاسخی به نیازهای روحانی زمان بود، پذیرفته شد. بنابراین انجیل بازتاب خود آگاهی ذهن در مرحله خاصی از رشد آن است. بوئر نهایتاً منکر واقعیت تاریخی شخصیت مسیح شد.

مهمترین تعبیر الحادی فلسفه هگل تعبیر لودویک فویرباخ (۱۸۷۲-۱۸۰۴) بود که سرچشمه اندیشه «هگلیان جوان» شد. فویرباخ معتقد بود که منظور واقعی گفته هگل که نامتناهی درمناهی متجلی است این است که نامتناهی بازتاب متناهی است. فویرباخ در پی کشف تناقضات فلسفه هگل و اثبات خصالت توهم آمیز دین و نیز عرضه فلسفه جدیدی بود. به نظر او فلسفه هگل تناقضاتی داشت که حل آنها موجب پیدایش فلسفه جدیدی می‌شد. این فلسفه جدید گرچه اساساً ماتریالیستی خواهد بود لیکن دیدگاه‌های هگل درباره آگاهی انسان را نیز در بر خواهد گرفت. به نظر او فلسفه هگل اوج فلسفه راسیونالیستی است و در کل فلسفه راسیونالیستی، در ورای انکار ظاهری امور ماورایی، روحی مذهبی نهفته است. اما با استفاده از فلسفه هگل می‌توان از حدود بقایای عقاید مذهبی در فلسفه فراتر رفت. به نظر فویرباخ برتری عقل و ضرورت تحقق آن در ماده از دیدگاه هگل، کل دستگاه فلسفه هگلی را نفی می‌کند؛ فلسفه هگل برآیند توسعه فلسفه جدید از تجربه گرایی به اصالت عقل و به ایده آلیسم بوده است. تجربه گرایی، ماده را از دیدگاهی غیر ثوریک، تنها واقعیت می‌دانست اما نمی‌توانست آگاهی انسان را توضیح دهد. اصالت عقل از آنجا که آشکارا غیردینی بود می‌بایست جهان محسوس را توضیح دهد، اما برای این مقصود تنها می‌توانست گسستی مطلق میان جهان عقل و حقیقت و جهان حس و واقعیت قائل شود. هگل کوشید که این گسست را از طریق تسری حقیقت جهان عقل به کل جهان از میان بردارد. به این ترتیب هگل با اثبات عقلانیت واقعیت و واقعیت عقلانیت، عقل را ذات مطلق به شمار آورد. بنابراین برای او توضیح جهان محسوس می‌بایست

به این نتیجه برسد که در عین حال ماده نفی اندیشه است و اندیشه تنها می‌تواند با تبدیل شدن به ماده خود را تحقق ببخشد. به نظر فویرباخ به بیان خود هگل، اندیشه به طور ناخودآگاه از پیش دربردارنده این فرض است که حقیقت همان واقعیت محسوس است. هگل محسوس بودن را خصلت اندیشه می‌داند ولی از سوی دیگر می‌گفت که اندیشه بدون آن حقیقت ندارد، ولی این حقیقت را می‌پوشاند تا جهان محسوس را تابع هستی مطلق سازد که چیزی جز ویژگیهای ذهن انسان یعنی آگاهی و عقل نیست. بنابراین فویرباخ معتقد بود که فلسفه هگل را «روی پای آن» قرار داده است به این معنی که وجود حامل است و فکر محمول، نه اینکه چنانکه هگل می‌گوید فکر حامل باشد و وجود محمول. به نظر او فلسفه هگل جز روانشناسی خفیه و رازآمیز چیز دیگری نیست و لیکن ماهیت ذاتی خودش را آشکار نمی‌سازد زیرا تبانی که میان واقعیت محسوس و اندیشه عقلانی در نظر دارد، حاوی تضادی حل‌نشده است. بنای واقعی فلسفه هگل و ایده آلیسم به طور کلی و نیز دین و الهیات، به نظر فویرباخ، از خودبیگانگی انسان است که به علت نیاز او به فرا رفتن از محدودیت‌های وجودی خویش پدید آمده است. فویرباخ می‌گفت که مذهب یکی از اشکال فکر آدمی است که به وسیله آن از حد دیگر جانداران فرامی‌رود. مذهب اساساً بیشتر بازتاب زندگی درونی فرد است تا به اصطلاح موضوعات عینی آن در جهان خارج. انسان موجودی از خود فرارونده است و تصویر کامل و آرمانی خود را فارغ از محدودیت‌های وجودی خویش در اندیشه خداوند ترسیم می‌نماید. به اعتقاد وی، مذهب رؤیای ذهن آدمی است که به وسیله آن انسان ذات خود را در اسطوره‌ها عینیت می‌بخشد. پس مذهب مظهر از خود بیگانگی انسان است. انسان همه صفات خوب و مطلوب خود را به صورت کامل به خداوند نسبت می‌دهد و سپس خود را موضوع این تصور فرافکننده خویش می‌سازد و در مقابل کمال آن احساس شرم و گناه می‌کند زیرا خداوند تصور کامل انسان از خود اوست. مثال، حقیقت وجود انسان نیست بلکه وجود انسان منبع مثال و حقیقت آن است. ایده آلیسم فلسفی چیزی جز الهیات در لباس مبدل نیست. فلسفه هگل مانند الهیات واقعیت را وارونه جلوه می‌دهد؛ امر انتزاعی را جوهر می‌بخشد و واقعیت عینی، یعنی روابط واقعی انسانها، را

اعراض منطقی آن می‌انگارد. ایسن «اشتباه» ناشی از خطای منطقی نیست بلکه از شرایط وجودی از خودبیبگانگی انسان سرچشمه می‌گیرد. باید ایده‌آلیسم فلسفی را وارونه کرد تا توانایی احیاء فلسفی ذات انسان پدید آید. روحی که در اشیاء طبیعت از خودبیبگانه می‌شود همان انسانیت است که خود را در خداوند از خود بیبگانه کرده است.

در جریان این مجادلات بود که مکتب هگل به سه جناح کم و بیش مشخص تجزیه شد. اشتراوس بر اساس الگوی دسته‌بندی‌های پارلمان فرانسه این جناح‌ها را راست، میانه و چپ نامید. مجادله میان جناح راست و چپ در آغاز بر سر مسئله رابطه میان فلسفه و دین بود. جناح راست از فلسفه هگل در مقابل اتهام وحدت وجودی بودن آن دفاع می‌کرد در حالیکه جناح چپ مضمون فلسفه هگل را نخست وحدت وجودی و سپس الحادی تعبیر کرد. بعداً اختلاف راست و چپ از حد این مجادله فراتر رفت. نظریه هگل مبنی بر اینکه عقلانی واقعی است و واقعی عقلانی است قابل تعبیر و تفسیر انقلابی و محافظه‌کارانه، هر دو بود. جناح چپ و راست در تعبیر این نظر در مقابل یکدیگر قرار گرفتند. جناح راست می‌گفت که صرف امر واقع، عقلانی است و بدین وسیله سیاستهای محافظه‌کارانه عصر پس از ناپلئون را تأیید می‌کرد. جناح چپ می‌گفت که تنها آنچه عقلانی است حقیقی است و واقعیت بیبگانه از انسان و نا کامل باید به لحاظ ضرورت ذاتی خود از بین برود. بنابراین، جناح چپ، نظریه هگل در مورد وحدت عقل و واقعیت را مستمسکی برای تغییر واقعیت سیاسی موجود قرارداد تا جامعه را عقلانی سازد. همچنین جناح راست بد محتوای فلسفه هگل، بویژه به ایده‌آلیسم فلسفی و مذهب مسیح و حکومت سلطنتی، وفادار بود. در حالیکه جناح چپ روش دیالکتیک هگل را به عنوان اصل حرکت می‌پذیرفت و در پرتو آن به محتوای فلسفه هگل می‌تاخت و در مقابل جناح راست که فلسفه هگل را مدافع مسیحیت می‌شمرد استدلال می‌کرد که نظرات هگل درباره مسیحیت رو بنایی و سرپوشی برای بیان واقعیتی کاملاً متفاوت است. جناح راست، لیبرال و مشروطه‌خواه بود و برنامه‌های انقلابی چپ را کوششی برای تحمیل آرمانهای مجرد بر واقعیت حقیقی وضع مستقر، بدون اعتنا به مرحله پیشرفت ذهن، تلقی می‌کرد. جناح میانه بیشتر به شرح و تعبیر چگونگی تکوین دستگاه فلسفی هگل و بویژه روش منطقی آن

پرداخت.

یکی از پایدارترین نمایندگان جناح راست که از کلیت فلسفه هگل دفاع می‌کرد، یوهان کارل فریدریش روزنکراانتس (۱۸۷۹ - ۱۸۰۵) بود. وی فلسفه هگل را کامل‌ترین تجلی روح آلمانی و اوج فلسفه آلمان می‌دانست و منکر وجود اختلافی اساسی میان هگل و کانت بود. به نظر او، که متأثر از اندیشه کانت بود، میان امر عقلانی و آرمانی و واقعیت موجود همواره تثنی وجود دارد و لیکن امر عقلانی مبین فرجام امر واقعی است. روزنکراانتس با تاکید بر «روح قومی» به عنوان مبنای روانشناسانه وحدت ملی و فرهنگی، عقاید جناح چپ در مخالفت با ناسیونالیسم را مورد انتقاد قرار داد. از دیگر نمایندگان جناح راست کونسو فیشر (۱۹۰۷ - ۱۸۲۴) بود که با آنکه بر برخی اجزای فلسفه هگل ابرادگرفت و لیکن کلاً در درون چهارچوب آن فلسفه باقی ماند. به نظر او در سه پایه اصلی دیالکتیک هگل، بودن و هیچی به یک میزان ایستا و ثابت و یا به یک اندازه خنثی کننده یکدیگر نیستند. در رابطه میان این دو پایه، حرکت واقعی پدید نمی‌آید، زیرا در این سه پایه، بودن باید به عنوان بودن فکر، فهمیده شود؛ بنابراین این تا آنجایی که بودن، تفکر هیچی است، متضمن بار اضافی پویایی است است که در دقیقه شدن آشکار می‌شود. فیشر معتقد بود که حرکت دیالکتیکی از بودن به ذات و به غایت صورت می‌گیرد. به این ترتیب او می‌خواست نظامی از مقولات منطقی و دد عین حال فلسفی عرضه کند. باز هم در رابطه با منطق هگل، فیشر کوشید برخی معضلات دیالکتیک را حل کند. در رابطه با اصل تضاد، دو تعبیر متفاوت از دیالکتیک هگل ممکن بود. یکی اینکه هگل وجود اصل منطقی تضاد را انکار می‌کرد و معتقد بود که دو امر متضاد می‌توانند با هم وجود داشته باشند. سخنان هگل در باره این که همه امور و اشیاء فی نفسه متضادند، مبنای چنین تعبیری بود. در تعبیر دوم گفته می‌شود که چون به نظر هگل تضاد نشانه نارسایی است، بنابراین تضادها در مقولات نازلتر یافت می‌شوند و لسی در مقولات کاملتر حل می‌گردند. مشکل این بود که اگر هگل اصل تضاد را به نحوی که در منطق صوری تعریف می‌شود، مطابق تعبیر اول رد می‌کرد در آن صورت دچار مشکلات منطقی بسیاری می‌گردید زیرا در نتیجه آن، دو قضیه متضاد، هر دو می‌توانستند

درست باشند. فیشر برای حل این مشکل پیشنهادی کرد که باید دو نوع تضاد را از هم تمیز داد، یکی تضاد ضروری و دیگری تضاد ناممکن. تضاد ناممکن مثل مفهوم «دایره ضلع دار» است که هگل می‌گفت ظاهراً مفهومی با خود متضاد است ولی هندسه‌دانان می‌دانند که دایره، کثیر الاضلاعی مرکب از اضلاع بسیار کوتاه است. تضاد ضروری در همین مفهوم دوخت تبدیل کثیر الاضلاع به دایره نهفته است. به نظر فیشر تضاد موجود در دشمن به طور کلی از این نوع دوم است. مهمترین دستاورد اندیشه فیشر تحلیل فلسفی تاریخ فلسفه به شیوه هگل بود. به نظر او تاریخ فلسفه جزء محتوای ذاتی تفکر فلسفی است. فلسفه، شناخت روح انسان نسبت به خویش است و فهم جهان در شناخت انسان از خویش نهفته است. و چون انسان موجودی ذاتاً تاریخی است، فلسفه تنها از طریق وابستگی و آمیختگی با تاریخ خودش به غایت حقیقی خویش می‌رسد. تاریخ فلسفه، تاریخ پیشرفت ذهن انسان است و بنابراین فلسفه ذاتاً تاریخمند است.

فعالیت جناح چپ با نشر اندیشه‌های آرنولد روژه (۱۸۸۰-۱۸۰۳)، اشتراوس، فویرباخ و بوئر در نقد دولت پروس و جزمیت فلسفی و مسیحیت، از سال ۱۸۳۸ آغاز شد. به نظر جناح چپ، مضمون حقیقی فلسفه هگل کشف روح تاریخ بود که در حوادث و فلسفه هر عصر آشکار می‌گردد، و اینک مقتضای روح زمانه به نظر آنها، نه حکومت مشروطه سلطنتی و یا لیبرالیسم بلکه سوسیالیسم بود. جناح چپ نیز خود به دو گرایش بخش می‌شد. گرایش اول، شامل فویرباخ، ماکس اشتیز (آنارشیست رادیکال ۱۸۵۶ - ۱۸۰۶) و بوئر، دیالکتیک از خود بیگانگی را برای تحلیل دشواریهای اجتماعی و تاریخی بکار می‌بردند. به نظر همه آنها شناخت وضعیت از خود بیگانگی مستلزم شناخت وضعیت حقانی و راستینی بود که انسان از آن بیگانه شده بود. مهمترین نماینده گرایش دوم کارل مارکس بود. مارکس بر آن شد که مکتب هگل و کل ایسدا لیسم فلسفی را افسون زدایی کند. وی چنین کاری را نخست در رساله دکترای خود با فلسفه اپیکور کرد تا نشان دهد که او در قالب حکایت و تمثیل سخن می‌گفته است. وقتی اپیکور از روابط اتم‌ها سخن می‌گفت منظور واقعی او به نظر مارکس روابط میان افراد جامعه بود. هگل نیز منظور واقعی خود را در پرده‌ای از رمز و کنایه بیان می‌کرد. به نظر

مارکس، هگل صادقانه نسبت به معنای واقعی فلسفه خود ناآگاه بود، اما عظمت کار او در این بود که تمثیل و حکایت دقیقی عرضه کرد که اگر به دقت تعبیر شود شرح کاملی از مهمترین ویژگیهای زندگی اجتماعی بدست خواهد داد. فلسفه هگل رویایی بود که در آن جهان وارونه دیده می‌شد و نیازمند تعبیر بود. این وارونه‌سازی به‌اسطوره‌پردازی پیچیده‌ای نیاز داشت که هگل آنرا فعالیت روح می‌نامید. روح یا مثال، ماده و تاریخ را از درون خود آفرید و به هیئت اشیاء مادی و نهادهای تاریخی درآمد و در مکان و زمان توسعه یافت و به این ترتیب از خود بیگانه شد. هدف روح از این کار، شناسایی خویش بود زیرا در آغاز خود آگاه نبود. و تنها می‌توانست از طریق بیرونی کردن خویش به صورت اشیاء، درباره خود بیندیشد. در میان این اشیاء، تنها يك موجود یعنی انسان قادر بود دریا بد که اشیاء، روح به‌شکل ناخود آگاه هستند. بنابراین در انسان، روح می‌توانست به خود آگاهی مورد نظر خود دست یابد. اما دست‌یابی به آن تنها در صورتی ممکن بود که انسان، جهان و عینیت آن را در اندیشه خود الغاء نماید و آن را به‌عنوان روح از خود بیگانه ببیند. در این عمل ادراکی انسان، روح، خود بیگانه شده خویش را اعاده می‌کند و به خود بازمی‌گردد. دور اسطوره‌ای خود بیرون نهادگی روح، از خود بیگانگی آن و الغاء از خود بیگانگی از طریق شناخت، تمثیل اساسی فلسفه هگل از نظر مارکس بود. مارکس در تعبیر این تمثیل گفت که معنای واقعی فلسفه هگل اقتصاد است و کوشید تا نکته به نکته روابط متقابل رؤیای هگلی و تعبیر واقعی آن را نشان دهد. به نظر او فلسفه هگل نه شرح ساخت وجود بلکه توصیفی مبهم و رمز آمیز از فرآیند اجتماعی تولید است. دیالکتیک هگلی نیز بیان اسطوره‌ای تضاد میان نیروها و روابط تولید است. نیروهای تولید در تمثیل هگل به صورت روح، و روابط تولید به شکل خود بیرون‌نهادگی یا از خود بیگانگی آن ظاهر می‌شوند. در واقعیت، کار انسان خود را به شکل اشیاء خارجی و نهادهای اجتماعی عینیت می‌بخشد. روش دیالکتیک هگل بیان درستی از این فرآیند است زیرا روابط تولید در هر عصری باید نفی شوند و جای خود را به روابط تولیدی متناسب با پیشرفت نیروهای تولید بدهند. ولی همچنانکه هگل می‌گفت، تا وقتی انسانها روابط تولید را به‌عنوان عینیت و حاصل

کار خویش نبینند این دگرگونی صورت نمی‌گیرد. بنا بر این، انجماد روابط تولید غیر طبیعی است. هگل نیز ناخودآگاه و به تمثیل، همین وضعیت انجماد روابط تولید در جامعه را توصیف می‌کرد. فلسفه او و همه فلسفه‌های رمزآمیز دیگر نشانه‌ای از بیماری جامعه بوده‌اند. انباشت ابتدایی سرمایه در آلمان در فلسفه هگل بازتأیی ذهنی پیدا کرده بود. اما وقتی انسانها در یابند که کالاها و سرمایه چیزی جز کار آنها به صورت بیگانه شده نیست، انجماد روابط تولید از میان خواهد رفت. هگل توصیفی درست، هر چند وارونه از وضعیت اجتماعی بدست داده بود و به این ترتیب حتی دست فلسفه را رو کرده بود زیرا به نظر مارکس هر کسی که معنای واقعی فلسفه او را دریابد، فلسفه را دیگر غیر ضروری خواهد دانست. هگل اصل حرکت تاریخ را به صورتی انتزاعی، منطقی و وارونه بیان کرده بود؛ «دیالکتیک هگل» بر روی سر راه می‌رفت. منظور مارکس این بود که هگل نیروی مولد را روح می‌دانست در حالیکه خود اندیشه روح، تنها نشانه‌ای از توقف دیالکتیک بود. منظور مارکس این نبود که اگر در دیالکتیک وارونه هگل، ذهن نیروی مولد است در دیالکتیک واقعی، ماده جای ذهن را می‌گیرد و خود را نفی می‌کند و با نفی نفی خود به مراحل بالاتر پیش می‌رود. دیالکتیک مارکس تعبیر تاریخی دیالکتیک هگل بود و روح و اندیشه‌های فلسفی را نه ذهن تاریخ بلکه بازتاب بحرانهای تاریخی می‌دانست؛ متافیزیک هگل، اقتصاد رمزآمیز و عرفانی بسود و از درون بحران توقف دیالکتیک تاریخی برمی‌خاست و واقعیت را در رؤیایی فلسفی می‌دید. تفاوت دیالکتیک تاریخی با متافیزیک هگلی به گفته مارکس مانند تفاوت عشق جنسی و خیالات استمنایی بود. نظر مارکس بی‌شبهت به نظر برخی روانکاوان معاصر نیست که کل تفکر متافیزیکی را فعالیت بیمارگونه عصبی می‌دانند.<sup>۲</sup>

۳. در تهیه تاریخ تحول فکری مکتب هگل از منابع زیر استفاده شده است:

— G. Kline, «Some Recent Reinterpretations of Hegel's Philosophy», *The Monist*, vol 48, 1964, pp. 34-73

— S. Crites, «Hegelianism», *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, 1967, pp. 451-459.

— K. Lowith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, London 1964.

— N. McInnes, *The Western Marxists*. New York, 1972.

پلامناتز در شرح و نقد فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل بیشتر متأثر از تعابیر جناح چپ مکتب هگل است و مانند برخی از این تعابیر به استدلال پدید‌شناسی ذهن توجه بیشتری دارد. به نظر او اندیشه هگل درباره آگاهی و پویای ذهن انسان اندیشه‌ای ارزشمند است. یکی از مسائل همیشگی وضع بشری این است که انسان همواره نیاز دارد جایگاه خود را در جهان بیابد و از لحاظ فکری و عاطفی با خود و با جهان به سازش برسد و خرسند شود. به نظر پلامناتز یکی از علائق مهم فلسفه هگل همین پویای ذهن انسان به سوی خرسندی است. از سوی دیگر پلامناتز به نقد دستگاه کلی فلسفه هگل و اندیشه‌ها و پیشفرضهای آن و انسجام منطقی آنها می‌پردازد. هدف او عرضه دورنمایی کلی نیست بلکه «وارد خانه می‌شود و به تجسس می‌پردازد». بعلاوه هدف نویسنده تنها یافتن هماهنگی یا ناهماهنگی درونی آن فلسفه و یا بهترین و وفادارترین تعبیر آن نیست بلکه می‌کوشد تا اهمیت آن را از لحاظ مسائل همیشگی انسان روشن سازد. بنابراین پلامناتز معتقد است که گرچه دستگاههای فلسفی، فرزند زمان خویش هستند یا به گفته خود هگل، فلسفه دریافت روح زمان در اندیشه است، لیکن نمی‌توان از این گفته نتیجه گرفت که دستگاههای فلسفی، کهنه و منسوخ می‌شوند؛ آنها امور ماندنی و همیشگی را هم توضیح می‌دهند و گرچه محصول زمانه خود هستند و لیکن در عین حال بی‌زمانند. از این رو نویسنده اعلام می‌کند که هدف او بررسی تاریخ اندیشه سیاسی و با شرایط اجتماعی پیدایش اندیشه‌ها نیست. کسانی که می‌گویند فهم يك اندیشه مستلزم فهم شرایط اجتماعی پیدایش آن است، مبالغه می‌کنند؛ فهم يك اندیشه ضرورتاً مستلزم فهم انگیزه و محیط پیدایش آن نیست. همچنین فهم همبستگی یا تناقض درونی يك فلسفه مستلزم فهم شرایط تاریخی نیست. همچنین او سر و کاری با منشأ فکری اندیشه‌ها ندارد. بنابراین فصلهای کتاب دو جلدی انسان و جامعه او که دو فصل مربوط به هگل آن در جلد دوم، در اینجا ترجمه شده‌اند، ربط درونی با هم ندارند و فهم يك فصل مستلزم فهم فصول دیگر نیست چون هر يك به شرح و نقد درونی و منطقی دستگاه فکری جداگانه‌ای می‌پردازد.

حسین بشیریه

تهران - بهمن ۱۳۶۶

# فصل اول

## مقدمه

چنانکه همه علاقمندان به فلسفه هگل می‌دانند، نظریه اجتماعی و سیاسی او بخشی از فلسفه عمومی وی را تشکیل می‌دهد که منتظم و پیچیده است و ماوراءالطبیعی بدان معناست که نه‌چندان در پی توضیح چگونگی وقوع امور در جهان بلکه در صدد تبیین این است که چرا جهان ضرورتاً چنانست که هست. نگارنده به عنوان پژوهنده نظریه‌های مربوط به جامعه و حکومت به فلسفه ماوراءالطبیعه هگل فی نفسه علاقمند نیست. شاید هم فهم جوهره آن بیرون از حد توان نگارنده باشد، و اگر هم چنین باشد، به نظر نمی‌رسد که چندان اهمیتی داشته باشد. اما بایستی آنرا هرچند به صورتی کلی و به‌شیوه‌ای بسیار سطحی، به دو دلیل مورد ملاحظه قرار داد.

دلیل نخست اینکه علاقمندان به نظریه سیاسی هگل اعتنای اندکی به نظام فلسفی او نموده و آنرا بد تعبیر کرده‌اند. این امر به خودی‌خود از نظر ما اهمیت ندارد، اما این سوء تعبیرها موجب سوء تعبیر نظریه هگل درباره جامعه و دولت شده است. برای نمونه هگل دولت را خدایگونه<sup>۱</sup> می‌داند و نیز می‌گوید که دولت جوهر<sup>۲</sup> است و شهروندان اعراض<sup>۳</sup> آن هستند. اگر معانی این واژه‌ها بد تعبیر شود، در آنصورت به سهولت می‌توان نتایج نادرستی درباره نظریه دولت هگل از آنها استخراج نمود.

دلیل دوم اینکه اگر قرار است حق مطلب را درباره نظریه اجتماعی

---

1. divine

2. substance

3. accidents

و سیاسی هگل ادا کنیم، تنها اجتناب از برخی اشتباهات معمولی درباره فلسفه اولای او کافی نخواهد بود. هگل در شرح آن نظریه مفاهیمی بکار می‌برد که متعلق به دستگاه فلسفی اوست. برای نمونه او دولت را روح عینی<sup>۱</sup> و روح را معقول انضمامی<sup>۲</sup> می‌خواند. برای فهم مقصود هگل از دولت به عنوان روح، باید مراد او از معقول انضمامی را دریافت. و اما این مفهوم، مفهوم مرکزی فلسفه ماوراءالطبیعه<sup>۳</sup> اوست.

شاید چنین بنماید که نگارنده خود را دچار بن بست ساخته است زیرا [از يك سو] اذعان دارد که ممکن است دریافت جوهره فلسفه ماوراءالطبیعه هگل خارج از حد توان او باشد و [از سوی دیگر] می‌گوید که فهم نظریه دولت هگل مستلزم آن است که بدانیم او به چه معنایی مفهوم مرکزی فلسفه ماوراءالطبیعه خود را به کار می‌برد. هدف نگارنده تشریح و نقد نظریه اجتماعی و سیاسی هگل است. اما آیا نگارنده تقریباً اذعان نکرده است که رسیدن به این هدف بیرون از حد توانش می‌باشد؟ آیا نگارنده در همان آغاز انجام این کار خطیر، از کار باز نایستاده است؟

گمان نمی‌کنم چنین باشد و امیدوارم این بن بست تنها ظاهری باشد. گمان من بر آنست که اندیشه معقول انضمامی، اگر بخواهیم آنرا به معنای دقیق و لغویش بگیریم، غیر قابل فهم و مجموعه‌ای از اندیشه‌هایی است که رویهمرفته معنای واقعی ندارند. در عین حال، به عقیده من این اندیشه، اگر آنرا به مفهومی مجازی و استعاری بگیریم، واجد معناست؛ یا دقیقتر اینکه به عقیده من [اندیشه معقول انضمامی] مشتمل بر چندین اندیشه است که اگر بدینگونه دریافت شوند، معنا می‌دهند. به بیان دیگر هگل به ما می‌گوید «منظور من از معقول انضمامی، این امر و آن امر و امری دیگر است و همه آنها را به معنای لغویشان مراد می‌کنم». فرض کنیم که او معقول انضمامی را به عنوان A، B، C، D و E تعریف می‌نماید و همه آنها بایستی به معنای اکید و لغویشان گرفته شوند. احتجاج من این است که گرچه این ترکیب در مفهوم لغوی، معنایی ندارد، اما بسیاری از اجزاء آن بر روی هم و در مفهومی استعاری معنا می‌دهند. گاه A و B با هم معنا می‌دهند، گاه C و E

و گاه E و B. مفهوم اساسی فلسفه هگل به نظر من همچون خانوادگی از مفاهیم است که به درستی دریافت نشده‌اند، اما (بیشتر آن مفاهیم) در ترکیبات متنوع بسیار معنادار هستند، و هر ترکیب همواره زیر عنوان کلی قرار می‌گیرد. کار پژوهنده نظریات سیاسی توضیح کامل و یا عرضه نقدی رضایت‌بخش از يك دستگاه فلسفه ماوراءالطبیعی نیست، حتی اگر این دستگاه رابطه نزدیکی با نظریه سیاسی مورد بررسی او داشته باشد. چنین پژوهنده‌ای نیاز ندارد بیش از حد لازم برای فهم کامل نظریه سیاسی به بیان و نقد دستگاه فلسفی آن پردازد. بنابراین شرح و بیان او برای کسانی که به دستگاه فلسفی فی نفسه علاقمند باشند، کافی به نظر نخواهد رسید. و نقد دستگاه فلسفی هم آگاهانه سطحی خواهد بود. در حقیقت این نقد بیش از آنچه نقد باشد، اعلام اهداف پژوهنده است. چنین پژوهنده‌ای نمی‌گوید «این و آن بخش از دستگاه به این دلایل غیر قابل قبول است و بایستی هر کس که در مسئله دقیق شود به این نکته متقاعد گردد»، بلکه اعلام می‌کند: «من این یا آن بخش از دستگاه را در نمی‌یابم، اما فکر می‌کنم که نظریه سیاسی حتی بدون دریافت آن بخش‌ها معنی می‌دهد.» پژوهنده نظریات سیاسی، که دستگاهی فلسفی را نقد می‌کند، نمی‌خواهد نظریه‌ای دقیق و منظم را پیشنهاد و به سود آن استدلال نماید و همه ایرادات احتمالی را که به نظر او مهم می‌رسند پاسخ گوید. وی صرفاً موضعی اتخاذ می‌نماید و اگر موضع خود را کاملاً روشن سازد، آنچه در حدی معقول از او توقع می‌رود برآورده شده است. بنابراین، چنین شرح و نقدی گرچه سطحی است و لیکن ضرورت دارد زیرا از پیش خاطر نشان می‌کند که چگونه ما می‌خواهیم نظریه اجتماعی و سیاسی هگل را بررسی کنیم. چنانکه پیشتر دیده‌ایم، هگل دولت را روح عینی می‌خواند و می‌گوید که روح، معقول انضمامی است. در اینجا من بیشتر گفته‌های هگل درباره معقول انضمامی را کاذب و یا غیر قابل فهم دانسته و رد خواهم نمود. این ردیه، انتقاد به معنایی نیست که عالم منطقی و عالم فلسفه ماوراءالطبیعه را متقاعد سازد، زیرا من نه خود را صالح برای چنین انتقادی می‌دانم و نه فکر می‌کنم که چنین کاری وظیفه پژوهنده نظریه‌های اجتماعی و سیاسی است؛ اما امید من آن است که این انتقاد مرا در توضیح عناصر درست یا مهم و یا فکر انگیز نظریه هگل درباره جامعه و دولت یاری

کند.

به عقیده من هگل نظریه پرداز اجتماعی و سیاسی ژرف اندیش و نیز روانشناسی ژرف بین بود. از آنجا که فلسفه ماوراءالطبیعه او برای من غیر قابل قبول است، بنابراین باید نشان دهم که ژرف بینی او در نظریه اجتماعی و سیاسی اش در چیست، حتی اگر این نظریه را جدا از فلسفه ماوراءالطبیعه او در نظر بگیریم. بدبختانه، هگل نخست دستگاه فلسفی مستقلی با مفاهیم متناسب با آن ایجاد نکرد تا پس از آن نظریه های اجتماعی و سیاسی با مفاهیمی دیگر تدوین نماید که خوانندگانش بتوانند این مفاهیم اخیر را بدون مراجعه به فلسفه ماوراءالطبیعه او دریابند. چنانکه گفتیم، او مفاهیم فلسفی خود را برای شرح نظریاتش درباره انسان در جامعه و درباره دولت به کار گرفت. بنابراین هر کس که به این نظریات علاقمند باشد ولی نتواند فلسفه ماوراءالطبیعه او را بپذیرد، باید [دست کم] بتواند مطالبی را که هگل درباره انسان و جامعه و دولت به زبانی غریب و فلسفی بیان می کند، به زبان معمولی ترجمه کند. اگر چنین کسی به دستگاه فلسفی هگل، خواه جهت شرح و یا نقد آن، اشاره می کند، هدف عمده او از این کار روشن ساختن روش انجام چنین ترجمه ایست.

اگر ما زبان فلسفی هگل را عمدتاً به عنوان زبانی استعاری تلقی کنیم، در آن صورت به عقیده من می توانیم دریابیم که وی این زبان را برای بیان بسیاری امور مهم و درست به کار می برد که دیگران پیش از او بیان نکرده اند و یا به خوبی او بیان نکرده اند. بی شک معتقدین به هگل ایراد خواهند گرفت که این روش سخت نارساست. آنها ممکن است ایراد خود را بدین گونه بیان کنند: «گفته شما بی مغناصت مگر آنچه که در معنایی استعاری گرفته می شود، به مفهومی حقیقی هم معنایی کاملاً روشن داشته باشد. و هگل هم می خواهد که ما معانی او را حقیقی بگیریم. بنابراین بیان شما درباره نظریه سیاسی و اجتماعی هگل فاقد بخش مهمی از حقیقت و در واقع بخش اساسی حقیقت است.»

نظریه دانی سیاسی که بر آنست تا بدین شیوه هگل را بررسی کند، ضرورتاً در معرض چنین انتقادی قرار می گیرد و نمی تواند، دست کم به شیوه ای که منتقد را خرسند سازد، به این انتقاد پاسخ گوید. زیرا چنین

نظریه پردازی برای پاسخگویی به این انتقاد نمی‌تواند تنها اظهار نماید که دستگاه فلسفی هگل به دلایلی برای او ناپذیرفتنی است، بلکه باید ثابت نماید که این دستگاه غیر قابل دفاع است و من قبلاً گفته‌ام که نمی‌توانم این کار را انجام دهم و حتی کوشش برای انجام آن، کار پژوهنده نظریه‌های سیاسی و اجتماعی نیست. بنابراین لابد باید بپذیرم که شرح من درباره نظریه اجتماعی و سیاسی هگل، ممکن است با توجه به استدلال منقد فرضی بالا، سخت نارسا باشد. اما من بر آن نیستم، و اعتقاد دارم که این نارسائیه‌ها، هر چه باشند، معلول عللی دیگرند، لیکن نمی‌توانم این نکته را ثابت کنم. مفهوم معقول انضمامی ممکن است برای افرادی غیر قابل فهم باشد، خواه بدین دلیل که گرچه آن مفهوم معنایی دارد، لیکن وی نمی‌تواند این معنا را دریابد، و یا بدین علت که آن مفهوم اصلاً معنایی ندارد. اما او نمی‌تواند یقین داشته باشد که این مفهوم معنایی ندارد، مگر آنکه این امر را اثبات نماید. کاش می‌توانستم بگویم که آنچه در فلسفه هگل برای من غیر قابل فهم است، بدلیل دوم چنین است. بدبختانه نمی‌توانم چنین بگویم. تنهایی توانم بگویم که استدلالات ناقدين فلسفه ماوراءالطبیعه هگل بیش از استدلالات موافقین او، تا حدی که من آنها را دریافته‌ام، متقاعدکننده به نظر می‌رسد.

حتی اگر بتوان استدلال کرد که شرحی از نظریه اجتماعی و سیاسی هگل که مفهوم مرکزی فلسفه او (به معنای حقیقی‌اش) را در نیافتنی بدانند، ضرورتاً نارسا می‌باشد، باز هم از چنین استدلالی نمی‌توان نتیجه گرفت که شرح مذکور معنای نظریه او را مخدوش می‌سازد. چنین شرحی می‌تواند با این حال شرحی درست از بخشی از نظریه او باشد و این بخش هم ممکن است بخشی مهم باشد. امید من آنست که شرح من از نظریه هگل، گرچه شرح کل نظریه او نیست، اما در حد خود حتی برای پیروان فلسفه هگل تعبیری به اندازه کافی روشن و قانع‌کننده به نظر آید.

مطالعه آثار جامعه‌شناسان و علمای سیاسی معاصر، بویژه آنها که گرایش نظری دارند، این اندیشه را به ذهن می‌آورد که میان افکار آنها و هگل شباهت بسیاری وجود دارد. به عقیده من آنها به يك اندازه با هگل و مارکس اشتراك نظر دارند، و لیکن از همبستگی خود با هگل کمتر آگاه هستند. فلسفه ماوراءالطبیعه و واژه‌های هگل برای آنها ایجاد زحمت می‌کند و چون چیزی

از اندیشه او در نمی‌یابند به سهولت او را به عنوان عمده‌فروش مهملات، از دایره فکر خود بیرون می‌اندازند، برای آنها انگیزه‌ای وجود ندارد که فلسفه ماوراءالطبیعه هگل را جدی بگیرند. اگر هم به فرض تمایلی به دریافت معنای نظریه اجتماعی و سیاسی او داشته باشند، باز هم به احتمال بسیار زیاد به عقاید ماوراءالطبیعی او بهایی نمی‌دهند. پرسشی که نهایتاً برای آنها پیش می‌آید این است که نظریه هگل جدای از عقاید فلسفی‌اش چه معنا و اهمیتی می‌تواند داشته باشد. ما دقیقاً در پی پاسخگویی بدین پرسش هستیم. حتی اگر بتوان گفت که هر کس که فلسفه ماوراءالطبیعه هگل را رد کند، جوهره نظریه او درباره دولت و پیشرفت انسان در جامعه را در نخواهد یافت، باز هم باید پذیرفت که آنچه از نظریه هگل در اندیشه اجتماعی و سیاسی معاصر واجد اهمیت است، بخشهایی از آن نظریه است که با وجود رد دستگاه فلسفی او معنی می‌دهند.

کروچه<sup>۱</sup> زمانی این پرسش را پیش کشید: عناصر زنده و مرده فلسفه هگل کدامند؟ به عقیده من بخش عمده‌ای از این فلسفه هنوز زنده است لیکن تنها زمانی می‌توان این بخش را به روشنی دریافت که آنرا از چنگال بخش مرده این فلسفه رها ساخته باشیم.

---

۱. Benedetto Croce؛ فیلسوف سیاسی و رهبر سنای ایتالیا در دوران

موسولینی. وی ضد دمکراسی و انقلاب و ستایشگر قدرت و جنگ بود. م.

## فلسفه ماوراءالطبیعه هگل

### الف. معضلات و راه حل‌ها

هگل از طریق بررسی انتقادی کوشش‌هایی که پیش از او برای توضیح ماهیت واقعیت<sup>۱</sup> انجام شده بود، یعنی از طریق بررسی انتقادی فلسفه‌های پیشین، به نظریه خود درباره واقعیت دست یافت. به نظر او همه این فلسفه‌ها به نحوی از انحاء مواجه با دو نوع از معضلات بودند: معضلات شناخت شناسانه و معضلات منطقی، ولی نتوانستند آنها را اصلاً و یا کاملاً حل کنند و به نظر او این معضلات تنها به وسیله فلسفه وی حل شده‌اند. بر اساس این فلسفه، واقعیت ماهیتاً روحانی و یا فعالیت ذهن<sup>۲</sup> یا روح است که جهانی منسجم ایجاد می‌نماید و در روند آگاهی از این جهان به عنوان محصول خویش، به خود آگاهی و خرسندی کامل دست می‌یابد. بعداً بیشتر درباره تصور هگل از جهان به عنوان پدیده‌ای روحانی سخن خواهیم گفت، اما نخست می‌خواهیم معضلاتی را که به عقیده او فلسفه‌های پیشین کاملاً حل نکرده بودند، بررسی کنیم.

#### ۱. معضلات شناخت شناسانه

فلاسفه همواره درباره طبیعت شناخت تأمل کرده و میان نفس شناسنده یا عمل شناختن و موضوع شناخت تمیز داده‌اند. آنها در تفکرات خود

گرفتار همه گونه معضلات دربارۀ آنچه مستقل از ذهن است و آنچه مستقل از آن نیست، شده‌اند. موضوعی واحد به نظر ناظران متفاوت، متفاوت جلوه می‌کند در حالیکه موضوع نه به تعداد ناظران، بلکه یکی است. ما میان تغییرات در چگونگی تجلی موضوع در نظر مان و تغییراتی که در خود موضوع اتفاق می‌افتد، تمیز می‌دهیم. میان روپاهای خود و تجربهٔ زمان بیداری خویش تمیز قائل می‌شویم و تنها اولی را موهوم می‌خوانیم. چنین چیزهایی معمولاً حیرت ما را بر نمی‌انگیزند، اما زمانی که دربارهٔ طبیعت تجربهٔ خودمان فکرمی‌کنیم، حیرت می‌کنیم. چگونه ما میان شناخت و توهم، میان واقعیت و نمود<sup>۱</sup> [یا حقیقت و مجاز] تمیز می‌دهیم؟ هیچیک از پاسخ‌هایی که فلسفه در گذشته به این پرسش داده است کاملاً رضایت‌بخش نبوده است، گرچه به نظر هگل هر یک از این پاسخ‌ها عنصری از حقیقت را دربر دارد و برخی از آنها از برخی دیگر به حقیقت نزدیک‌ترند. در میان فلاسفه‌ای که اندکی پیش از هگل می‌زیستند، هیوم همه تجربه را به صرف مجموعه‌ها و یا رشته‌هایی از تأثرات ذهن از خارج و انعکاس کمرنگ آنها در حافظه تقلیل می‌داد، و یا کانت می‌گفت که مکان و زمان اشکالی از بینش درونی (و یا شیوهٔ نمودار شدن محسوسات در ذهن) هستند و مفاهیمی چون جوهر و علت به وسیلهٔ ذهن ما بر محسوسات ذهنی تحمیل می‌گردند. نظریهٔ هیوم نقشی برای فعالیت ذهن قائل نمی‌شود و ذهن را کلاً نادیده می‌گیرد زیرا ذهن، به گفته هگل اساساً فعال است و هر کس که این ویژگی ذهن را در نظر نگیرد، در واقع ذهن را به حساب نیاورده است. کانت میان امور آنچنانکه می‌نماید و آنچنانکه در خود هستند، تمیزی کاذب قائل می‌شود و بیهوده ادعا می‌کند که ما می‌توانیم دریابیم که اموری نفسه‌ای وجود دارند که مستقل از ذهن ما هستند، اما نمی‌توانیم جز آنکه به وجود آنها آگاهیم، چیز بیشتری دربارهٔ آنها بدانیم. اما عنصری از حقیقت در هر دو نظریه وجود دارد. هیوم درست می‌گوید که چیزی خارج از حیطهٔ تجربه وجود ندارد و کانت نیز درست می‌گوید که ذهن جهانی را که می‌شناسد، می‌سازد.

هگل به ما می‌گوید که اگر بخواهیم این دشواریها را حل کنیم، باید

در یابیم که شناختن و اندیشیدن و موضوع شناخت و اندیشه تنها دو رویه تجربه واحدی هستند که نه در عمل بلکه تنها در اندیشه قابل انتزاعند و شناخت نه منفعل بلکه فعال است.

#### ۴. معضلات منطقی

فلاسفه برخی مفاهیم یا مقولات اساسی مانند بودن، جوهر، کیفیت، دگرگونی، علت و معلول، منتهای و نامتناهی را در توضیح جهان بکار برده‌اند. البته این مفاهیم را فلاسفه جهت توضیح جهان ابداع نکردند؛ این مفاهیم قبلاً در زبان معمولی وجود داشتند و گاه بسه صورتی ضمنی بکار می‌رفتند. فلاسفه این مفاهیم را تنها بررسی، تهذیب و تبیین کرده‌اند. هگل سودمندی این مفاهیم را مورد سؤال قرار نمی‌دهد و یا معتقد نیست که کاربرد آنها به صورت معمولی موجب ایجاد ابهام و تضاد برای گوینده می‌گردد. او تنها می‌گوید که اگر این مفاهیم به شیوه‌ای انتقادی مورد بررسی قرار گیرند، مشاهده خواهد شد که خود فی‌نفسه متضاد هستند.

مثالی بزنییم تا منظور او روشن گردد. هگل بر آن است که اندیشه بودن<sup>۱</sup>، اگر به صورتی انتقادی بررسی شود، معلوم خواهد شد که با خود متناقض<sup>۲</sup> است. زیرا اگر ما درباره چیزی بگوئیم که آن چیز تنها «بودن» دارد، هیچ چیز را بدان نسبت نمی‌دهیم، چون صرف بودن بدون سایر خواص هیچ است. بنابراین دیده می‌شود که مفهوم بودن در درون خود، مفهوم هیچی را دربر دارد که ضد آن است و به این ترتیب مفهوم بودن، خود مفهومی با خود متناقض است. هگل حتی حاضر است بگوید که دو مفهوم بودن و هیچی یکی هستند و نیز در هم تداخل دارند. اما از تداخل این دو مفهوم در یکدیگر مفهوم سومی برمی‌آید که مفهوم شدن<sup>۳</sup> است. در اینجا ما سه مفهوم داریم که به صورت دیالکتیکی به یکدیگر ربط دارند؛ مفهوم بودن یا نهاد (تز) که به ضد خود یا برابر نهاد (آنتی‌تز) یعنی مفهوم هیچی تحول می‌یابد، و مفهوم شدن که شامل آندوست و همنهاد (سن‌تز) آنهاست. هگل می‌گوید اینکه می‌گوئیم مفاهیم بودن و هیچی متفاوت هستند و یکی هستند، به یک میزان حقیقت دارد. ما نمی‌توانیم میان آن دو تمیز ندهیم، و با این حال اگر هر

1. Being

2. Self-Contradictory

3. Becoming

يك از آن دو را به صورت انتزاع محض بگیریم، باز ناگزیریم بگوئیم که یکی همان دیگری است. دو مفهوم داریم و نمی‌توانیم انکار کنیم که آن دو در عین حال یکسان و متفاوت هستند، و نمی‌توانیم دریابیم که چگونه ممکن است چنین باشند مگر اینکه به مفهوم شدن یا هستی یافتن و از هستی باز ایستادن برسیم. آنچه هستی می‌یابد هم نیست و هم هست و آنچه از هستی باز می‌ایستد هم هست و هم نیست و به این ترتیب بودن و هیچی در مفهوم شدن سازش یافته‌اند؛ یعنی هر دو ضرورتاً در آن مفهوم منضمند، زیرا شدن بدون آن دو، غیر قابل تصور است.

اگر مفهوم شدن را به صورت انتزاعی محض در نظر بگیریم، می‌بینیم که آن هم ضد خود را دربر دارد و بنابراین با خود متناقض است و باز همینطور، هم آن و هم ضد آن لزوماً در مفهوم دیگری منضمند؛ و این روند، همچنان پیش می‌رود تا اینکه بالمال به مفهومی می‌رسیم که با خود متناقض نیست، و این مفهوم را هگل مثال مطلق<sup>۱</sup> می‌خواند. بدینسان از دیدگاه هگل مفاهیمی که ما بر حسب آنها تجربه خود را بیان و تبیین می‌نمائیم، سلسله‌مراتبی را تشکیل می‌دهند که عالیت‌ترین جزء آن همه اجزاء دیگر را در درون خود منضم<sup>۲</sup> دارد. بنابراین به عبارتی دیگر ویژگی این سلسله‌مراتب آن است که عالیت‌ترین جزء آن، [خود] همان سلسله‌مراتب است، زیرا شامل همه اجزاء پائین‌تر می‌باشد. تنها این جزء کاملاً با خود سازگار است در حالیکه مفاهیم منضم<sup>۳</sup> در آن، اگر آنها را از عالیت‌ترین مفهوم انتزاع کنیم، با خود سازگار نیستند.

تا اینجا ما تنها مفاهیم را بررسی کرده‌ایم، نه واقعیت را که مصداق آنهاست. اینک [باید دانست] آنچه واقعی است نمی‌تواند با خود متناقض باشد؛ بنابراین امر واقعی می‌بایستی به‌مثال مطلق که به‌صورتی انحصاری کاملاً با خود سازگار است، صورت خارجی بیخشد.

اما تنها ذهن یا روح، مثال مطلق را متحقق می‌کند؛ به این ترتیب نتیجه گرفته می‌شود که واقعیت بایستی روحانی باشد. معضلات و تضادهائی که برای ما در بررسی چگونگی کسب شناخت و در تحلیل مفاهیمی که لزوماً برای تشریح جهان بکار می‌بریم، پیش می‌آید و از آنها گریز نداریم، تنها زمانی

### 1. The Absolute Idea

حل می‌شوند که ما جهان را به شیوه‌ای خاص تصور کنیم: یعنی جهان را به عنوان ذهن یا روح تصور نمائیم که به نحو فزاینده‌ای به سوی شناخت کامل از خویش تعالی می‌یابد.

هگل به دو دلیل به فلسفه‌های پیشین علاقه دارد. [نخست آنکه] او با تامل دربارهٔ نارسائیهای آنها می‌تواند راه خود را به سوی فلسفهٔ راستین باز نماید. [دیگر آنکه] این فلسفه‌ها به عنوان مراحل پیشرفت روح به سوی شناخت کامل از خویش، مورد علاقه او هستند. وی آنها را مراحل ضروری می‌داند؛ و بنابراین به نظر او مطالعهٔ تاریخ فکر بخش مهمی از مطالعهٔ ماهیت اساسی واقعیت می‌باشد.

هگل بر آن است که روح ذاتاً فعال است؛ یعنی فعل آن عین وجود آن است. روح تنها در اعمال خویش آشکار می‌شود و تنها به صورت فعل آشکار وجود دارد؛ از طریق عمل و اندیشه دربارهٔ عمل خویش است که روح برای خود شناختی منسجم از جهان ایجاد می‌نماید و در همین فرآیند، به خود شناخت حاصل می‌کند. اما پیشتر دیده‌ایم که به نظر هگل شناخت و موضوع آن تنها دو رویهٔ تجربهٔ واحدی هستند، به نحوی که روح در عین حالی که برای خود شناختی منسجم از جهان ایجاد می‌نماید، موضوع آن شناخت را نیز که جهان است به وجود می‌آورد. چون روح فعال است و تنها در فعل ظاهر می‌گردد، هگل آنرا موجد خود می‌داند؛ و چون در فرآیند شناخت جهان (یعنی در روند کسب تجربه‌ای منسجم) به شناخت خویش می‌رسد، به نظر هگل خود را در جهان کشف می‌نماید، و یا در عین حالی که شناخت حاصل می‌کند که جهان را وضع نموده است، جهانی را که در آن به شناخت کامل از خویش می‌رسد، وضع می‌نماید.

فرآیندی که به موجب آن روح به شناخت کامل خود می‌رسد، دیالکتیکی است. روح در ایجاد شناختی منسجم از جهان برای خود، فعال است، اما در آغاز نمی‌داند که خود جهان را ایجاد کرده است؛ بنابراین جهان را نسبت به خود امری خارجی می‌گیرد و خود را به عنوان روح با طبیعت به عنوان ضد روح مقابله می‌کند. سپس همچنانکه دربارهٔ تجربهٔ خود تامل می‌کند، به

این شناخت می‌رسد که طبیعت، که آنرا امری خارجی نسبت به خود می‌گرفت، محصول خود او می‌باشد. هگل اغلب این مطلب را بدین گونه بیان می‌کند که روح خود را در جهانی که آنرا نسبت به خویش خارجی می‌داند، نفی می‌کند و سپس هنگامیکه پی میبرد که جهان نمایش روح است، آن نفی را نفی می‌نماید. به عبارت دیگر روح خود را به عنوان آنچه لزوماً جهان را ایجاد می‌نماید، می‌شناسد و نمی‌تواند جز بدین شیوه به شناخت خویش دست یابد. روح ضرورتاً شناخت نسبت به خویش را در شمار کثیری از اذهان متناهی، مانند ذهن شما و من، بدست می‌آورد، و در اینجا ذهن، به معنی معمولی کلمه است، چنانکه ناآشنایان با فلسفه هگل هم درمی‌یابند. روح ضرورتاً در تعداد کثیری از نفوس به خودش ظاهر می‌شود، زیرا متضمن خود آگاهی است، و یک نفس از طریق تمیز خود از دیگر نفوس خود آگاه می‌شود. و البته نفس نمی‌تواند خود را از دیگر نفوس تمیز دهد، مگر آنکه خود را از جهانی که نسبت بدان خارجی است، تمیز دهد. روح در فلسفه هگل، برخلاف خداوند در نزد بیشتر خداشناسان، به عنوان ذهنی جدا از اذهان معمولی تصور نمی‌شود که تفاوتش با آنها عمدتاً بر حسب علم و قدرت مطلق آن باشد.

در معنای معمولی کلمه تنها اذهان متناهی وجود دارند. روح از طریق اذهان متناهی به خودش ظاهر می‌شود؛ تنها از طریق آگاهی اذهان متناهی به روح، روح خود آگاه می‌گردد. اما روح بزرگتر از همه اذهان متناهی است که در آنها به شناخت از خویش می‌رسد. زیرا گرچه ذهن متناهی نیز در فرآیند کسب شناختی منسجم از جهان به خود آگاهی دست می‌یابد، اما این شناخت محصول انحصاری آن نیست. شناخت متضمن کاربرد مفاهیمی است که بطور منطقی به یکدیگر ربط دارند؛ به عبارت دیگر متضمن کاربرد زبان است و زبان نه محصول این یا آن ذهن متناهی بلکه حاصل بسیاری از چنین اذهانی است که به یکدیگر مرتبط هستند. و این روابط بر خلاف روابط مکانی میان اشیاء مادی، متضمن تفهیم و تفاهم می‌باشد. شناختی که هر ذهن متناهی از طریق آن خود آگاهی می‌یابد، و آگاهی از جهان خارج، محصول اجتماع اذهان است.

بنابراین وقتی هگل می‌گوید که روح خود را از طریق ایجاد جهان

آشکار می‌سازد و در عین حالی که درمی‌یابد جهان محصول خود اوست به شناخت کامل از خویش می‌رسد، نباید تصور کرد که منظور او فرآیند نیست که به صورتی جداگانه در هر ذهن متناهی حادث می‌شود. منظور او این نیست که هر يك از ما در ایجاد جهانی، خود را آشکار می‌سازیم و تنها بدین صورت آشکار شده وجود داریم. مراد او این است که روح که خود را در ایجاد جهانی آشکار می‌سازد، تنها در شناخت ما از آن، به شناخت خویش می‌رسد. هگل معتقد به «انحصار تعلق شناخت به نفس»<sup>۱</sup> و یا ذهن‌گرایی نیست؛ گرچه روح، کل واقعیت است و در مراتب بالاتر در کثیری از اذهان متناهی آشکار می‌شود و از طریق آنها به شناخت خویش دست می‌یابد، لیکن هر يك از این اذهان متناهی تنها بخش بی‌نهایت بسیار کوچکی از واقعیت می‌باشند. روح از نظر هگل، معقول انضمامی است؛ فرآیند نیست که طبیعتش از طریق هر چیز که بخشی کوچک از آن است، آشکار می‌شود، و غایت یا هدف این فرایند، شناخت خویش است که در شمار کثیری از اذهان متناهی حاصل می‌گردد. بنابراین، اگر من اندیشه هگل را درست دریافته باشم، باید گفت که تنها بخشی از فرآیندی که روح است در اذهان متناهی و در اشکال زندگی جمعی آنها آشکار می‌گردد. اما این بخش عالیترین بخش است زیرا غایت یا هدف فرآیند روح، شناخت خویش است که تنها در شناخت اذهان متناهی بدست می‌آید. هگل می‌گوید فرآیندی که [همان] واقعیت می‌باشد بی‌زمان است؛ بنابراین ما مواجه با تناقض ظاهری فرآیندی بی‌زمان هستیم که هدفش شناخت خویش است ولی این هدف تنها در شناخت اذهان متناهی که تجربه آنها ضرورتاً زمانمند است بدست می‌آید.

هگل گرچه کل فرآیندی را که واقعیت است روحانی می‌داند، لیکن واژه روح را به معنایی محدودتر که مصداق آن مراحل عالیتر این فرآیند، یعنی مراحل ظهور روح در اذهان متناهی است، نیز بکار می‌برد. بنابراین می‌بینیم که هگل [از يك سو] کل واقعیت را روحانی تلقی می‌کند و همچنین [از سوی دیگر] طبیعت را در تضاد با روح قرار می‌دهد و می‌گوید که روح از درون طبیعت پیدا می‌شود و مرحله‌ای والاتر از فرآیند نیست که در

آن [روح و طبیعت] هر دو منضمند. اگر ما روح را به عنوان کل واقعیت تصور کنیم، در آن صورت طبیعت محصول آن است؛ [لیکن] اگر روح را مراحل و الاثر فرآیندی که واقعیت باشد بدانیم، در آن صورت روح از درون طبیعت پیدا می‌شود. و در اینجا ما به تناقض ظاهری دیگری می‌رسیم که فعلاً تنها آنرا خاطر نشان می‌سازیم و تفسیر نمی‌کنیم. فرآیند [روح]، دیالکتیکی و متضمن تضاد و حل تضاد است که پی‌درپی تکرار می‌شود تا اینکه در مرحله نهایی دیگر تضادی وجود ندارد. این فرآیند چنان تصور می‌شود که گوئی هم منطقی و هم دینی است، و مراحل پائینتر متضمن مراحل بالاتر است، به نحوی که مراحل پائین‌تر مراحل بالاتر را بدین منظور ایجاد می‌نمایند که فرآیند حتماً به هدف خود برسد. این هدف، شناخت کامل روح از خویش است و همه مراحل که بدان می‌انجامند، از آنجا که متضمن آن هستند در آن آشکارند، در حالیکه هدف غائی در خود آن مراحل منضم است. و بنابراین، همچنانکه مثال مطلق، یعنی تنها مفهوم کاملاً بی‌تضاد، همه مفاهیم دیگر را در بر دارد، و الاثرین مرحله در فرآیند روح، یعنی روح مطلق<sup>۱</sup>، نیز همه مراحل پائین‌تر را در بر دارد. البته می‌توان به سهولت درک کرد که اندیشه‌ای پیچیده باید مرکب از اندیشه‌های ساده‌تر باشد، اما سخن گفتن از فرآیندی که مرحله غائی اش شامل بر تمام مراحل پیشین باشد، غریب به نظر می‌رسد.

مفاهیم منضم در مثال مطلق، چنانکه دیده‌ایم، وقتی جداگانه از کل در نظر گرفته شوند، انتزاعی و با خود متناقضند. آنچه درباره مثال مطلق صادق است، درباره روح مطلق نیز صادق می‌کند. گفته می‌شود هر آنچه روح مطلق کمال آن است، جدای از کل، انتزاعی و با خود متناقض می‌باشد. درک هر جزء از فرآیند مستلزم درک کل فرآیند است. حتی برای درک غایت فرآیند و یا اوج آن بایستی کل فرآیند را دریابیم، زیرا غایت روح آن است که باید خویش را بشناسد. درک ماهیت نفس متناهی مستلزم درک معنای عضویت در اجتماع است، زیرا ماهیت نفس متناهی تنها در اجتماعی از نفوس آشکار می‌شود؛ و درک ماهیت اجتماع مستلزم ربط دادن آن به کل فرآیند است که به موجب آن روح به شناخت خویش دست می‌یابد. روح چنانکه در اندیشه‌ها

و اهداف و احساسات نفوس متناهی آشکار می‌شود، به اصطلاح هگلی، ذهنی<sup>۱</sup> است، و چنانکه در اشکال زندگی اجتماعی، بویژه دولت، آشکار می‌گردد، عینی<sup>۲</sup> است.

## ب. چرا راه‌حل‌های هگل غیر قابل قبولند

### ۱. روح و طبیعت

پژوهنده<sup>۳</sup> صرف نظریه اجتماعی و سیاسی در کوشش برای ارزیابی تفسیر هگل از ماهیت ذاتی واقعیت و اینکه چرا لزوماً واقعیت باید چنین باشد، خود را دچار حالتی دوگانه از تمجید و تردید می‌بیند. تفسیر هگل از واقعیت چنان متهورانه و باشکوه است که ذهن را تحت تاثیر قرار می‌دهد. این تفسیر، تفسیری پرمدعا و فلسفه‌ای عظیم است. اما آیا این تفسیر واقعاً مشکلاتی را که مدعی حل آنهاست، حل می‌کند؟ آیا اندیشه‌هایی که تفسیر هگل به ما می‌دهد، جهان و بویژه جهان اجتماعی را برای ما واقعاً فهم پذیرتر می‌کند؟

به نظر می‌رسد که هگل با بیان این نظریه که شناخت و موضوع آن ذاتاً یکی هستند (ظاهراً نه به این معنی که آنها غیر قابل تمیزند بلکه بدین مفهوم که اجزاء جدائی‌ناپذیر تجربه‌ای واحد می‌باشند) به همان اندازه که حل مشکل می‌کند، مشکل می‌آفریند. اگر ما نتوانیم به نحوی موجه قائل به این شویم که اشیاء چنانکه ما می‌شناسیم، کاملاً مستقل از شناخت ما هستند، پس چگونه خواهیم توانست میان حقیقت و خطا تمیز دهیم؟ البته ما می‌توانیم به «نظریه انسجام حقیقت»<sup>۴</sup> متوسل شویم و بگوئیم عقیده‌ای درست است که سازگار با دیگر عقاید ما باشد که مجموعه بی‌تضاد و یا منسجمی از عقاید و یساکلی منتظم را تشکیل می‌دهند و ما آنرا شناخت می‌خوانیم. اما در آن صورت باید نتیجه گرفت که عقیده‌ای که با نظام منسجم عقاید ما در يك زمان سازگار است و در زمان دیگر نیست، نخست درست و سپس خطا باشد. این عقیده تا وقتی که در درون آن نظام جای می‌گیرد درست است، اما اگر آن نظام

1. The Subjective Spirit.      2. The Objective Spirit  
3. Coherence theory of knowledge

دیگرگون شود (که لزوماً در نتیجه توسعه تجربه بشریت خواهد شد) آن عقیده ممکن است خطا گردد. من نمی‌توانم چنین نتیجه‌ای را بپذیرم بلکه ترجیح می‌دهم مثل بیشتر مردم بگویم که آنچه ممکن است بر اساس آشکارترین شواهد، پیشتر درست به نظر آمده باشد، پس از آن [بر اساس شواهدی دیگر] ثابت گردیده که خطاست. اما به نظر چنین می‌رسد که فلسفه هگل به ما این نظر را تکلیف می‌کند که آنچه گفتیم تنها شیوه دیگر بیان تبدیل حقیقت به خطاست، در حالیکه آشکارا چنین نیست.

بعلاوه اگر شناخت و موضوع آن به مفهوم هگلی یکی باشند، در آن صورت یقیناً جایی که شناخت نیست، هیچ چیز نیست. زیرا اگرچه به ما گفته می‌شود که روح را نباید با اذهان متناهی که روح در آنها و از طریق آنها به شناخت خویش می‌رسد، مشبه کنیم، اما در عین حال گفته می‌شود که روح تنها در آنها به سطح خود آگاهی می‌رسد و تنها وقتی خود آگاهی وجود دارد، شناخت و اندیشه می‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که وقتی اذهان متناهی وجود نداشته باشند، هیچ چیز وجود ندارد.

اما اگرچه هگل به نظر می‌رسد که خود را ملزم به قبول این نتیجه کرده باشد، ولی در واقع از پذیرش آن پرهیز می‌کند. پیشتر گفته‌ایم که او گاه چنان سخن می‌گوید که گوئی طبیعت بازتاب روح است و گاه هم می‌گوید که روح از درون طبیعت برمی‌خیزد. همچنین پیشتر گفته‌ایم که وقتی او در معنای دوم سخن می‌گوید، و بیشتر هم این معنا را منظور دارد، واژه روح را به مفهوم محدودتری بکار می‌برد. اما در این معنای محدودتر است که روح متضمن خود آگاهی و شناخت می‌شود. بنابراین جهان می‌تواند، در معنای معمولی کلمه، بی‌ذهن و فاقد شناخت یا اندیشه و حتی احساس باشد. درست است که هگل بر آنست که روح در این معنای محدودتر ضرورتاً از درون طبیعت برمی‌خیزد و از آن والاتر است و طبیعت به خاطر روح وجود دارد و متضمن آن است و روح، حقیقت طبیعت است. هگل این همه را می‌گوید و من هم مدعی فهم نکته آخر که غریب‌ترین آنهاست، نیستم. ظاهراً بیان اینکه روح حقیقت طبیعت است، بسدین معنا نیست که اگر ذهنی برای شناخت آن وجود نداشته باشد، طبیعتی هم وجود ندارد؛ یقیناً [این که هگل می‌گوید روح، حقیقت طبیعت است] باید شیوه دیگر بیان این گفته باشد که طبیعت به

خاطر روح وجود دارد، و گرنه باید معنایش چنین باشد که طبیعت خود کاملاً قابل فهم نیست، مگر آنکه موجب پیدایش روح گردد. اما این همه نمی تواند ما را از استنتاج بالا منصرف نماید که جهان می تواند بدون ذهن باشد. بی تردید، اگر طبیعت لزوماً موجب پیدایش روح می شود، در آن صورت جهان نمی توانسته است برای همیشه بی ذهن باقی بماند، اما جهان خود می بایستی قبل از پیدایش روح و خود آگاهی و شناخت در آن بی ذهن بوده باشد. اما اگر چنانکه هگل می گوید اندیشه و موضوعش ذاتاً یکی هستند، چگونه می توان گفت [که جهان زمانی بی ذهن بوده است.] زیرا هگل وقتی مدعی یکسانی اندیشه و موضوع آن می شود، منظورش تنها این نیست که هر آنچه واقعی است، اندیشه پذیر و شناختنی است؛ بلکه مقصود او این است که هر آنچه واقعی است خود بالفعل موضوع شناخت است و یا به عبارت بهتر، منظور او این است که هر آنچه واقعی است هم اندیشه و هم موضوع آن می باشد.

اگر ما همانند هگل و پیروانش بخواهیم هر دو نظر بالا را با یکدیگر قبول کنیم، یعنی اینکه اندیشه و موضوع ذاتاً یکی هستند و اینکه روح (به معنای محدودتر آن که متضمن وجود اذهان منتهای واجد اندیشه و شناخت است) از درون طبیعت برمی خیزد، مجبور می شویم بگوئیم که اندیشه حتی بدون وجود اذهانی که عمل اندیشیدن را انجام دهند، می تواند وجود داشته باشد. اما این یقیناً مهمل گوئی است. به نظر من فلاسفه وقتی خود را دچار مشکلی می کنند و نمی توانند خود را از آن رها سازند، به چنین تناقضی کشیده می شوند.

باید باز اقرار نمایم که من نمی توانم هیچ معنایی برای این گفته قائل شوم که روح ضرورتاً از درون طبیعت برمی خیزد. هگل به این وسیله می خواهد مفهومی بیش از این انتقال دهد که جهان زمانی بی ذهن بوده و بعداً در آن اذهان، نه به صورتی اتفاقی بلکه به دلایلی پیدا شدند که اگر ما آن دلایل را می شناختیم [برای پیدایش اذهان] کافی بنظر می رسیدند؛ هگل مفهومی عمیق تر و دشوارتر را در نظر دارد. او می گوید طبیعت متضمن روح است و وقتی چنین می گوید کاملاً آگاه است که علی که علم برای تعلیل واقعهای در نظر می گیرد، در بردارنده چنین مفهومی [از ضمن] نیست. او نمی گوید که طبیعت علت روح است بلکه بر آنست که نمی توان تصور نمود که جهانسی

وجود داشته باشد و در آن روح (که ذاتاً عقل و اراده است) پیدا نشود. فرآیندی که واقعیت است و شامل بر پیدایش روح از درون طبیعت می باشد فرآیندی ضروریست. تصور اینکه این فرآیند به نحوی دیگر جز آنچه هست باشد، ناممکن است. زیرا این فرآیند، [فرآیند] تحقق مثال مطلق یعنی تنها مفهوم با خود سازگار است. بنابراین، واقعیت که با خود سازگاری تضاد است می بایست جلوه‌ای از این مفهوم و تنها جاوه آن باشد زیرا مفهوم [مثال مطلق] مفهوم کلیتی جامع و محیط است و این خود فرآیندیست که در روح خودشناس به اوج می رسد.

#### ۴. استنتاج مقولات

هگل در استنتاج مقولات فلسفه خود به نظر می رسد که به مفاهیم، تضادهائی را نسبت می دهد که تنها وقتی پیدا می شوند که یا مفاهیم بد بکار برده شوند و یا نظریه‌ای اشتباه درباره کاربرد آنها بکار رود. می پردازیم به مثالی که قبلاً ذکر کردیم، یعنی اینکه چیزی تنها «بودن» داشته باشد. این گفته بی معنی است زیرا مدعی بیان چیزیست ولی در واقع هیچ چیز بیان نمی کند. اما این قضیه موجب یکسان شدن مفاهیم بودن و هیچی نمی گردد. اگر بگوئیم که X تنها هستی دارد، به شیوه نادرستی سخن گفته ایم، چنانکه گوئی چیزی وجود دارد که ما هستی را بدان نسبت می دهیم، حال آنکه در واقع هیچ چیز وجود ندارد. اگر بگوئیم که X تنها قرمز است (یعنی هیچ خاصیت دیگری جز قرمزی ندارد) حرف ما مهمل خواهد بود، زیرا هیچ چیز نمی تواند تنها این خاصیت را داشته باشد؛ اما نتیجه گفته مهمل ما آن نخواهد بود که قرمز و غیر قرمز مفاهیم یگانه‌ای هستند. اینکه بودن بر خلاف قرمزی يك خاصیت نیست، تفاوتی از نظر استدلال ما نمی کند؛ زیرا هگل از بودن چنان سخن می گوید که گوئی يك خاصیت است.

۱. ایده آلیست‌ها تمیز میان بودن یا هستی و وجود (existence) را مهم می دانند. مقولات کلی به نظر آنها وجود ندارند مگر در هیئت جزئیات (particulars)؛ اما می توان آنها را جدا از جزئیات تصور نمود. وقتی ما بدون در نظر داشتن چیزی سفید، از سفیدی سخن می گوئیم، از چیزی سخن می گوئیم که وجود ندارد، لیکن با این حال از هیچ سخن نمی گوئیم. بنا بر این سفیدی هستی دارد.

بدینسان- و یا از نظر من- در همان آغاز کتاب منطق استنتاجی کاذب وجود دارد: یعنی اعلام بودن چیزی به تنهایی، اعلام هیچی یا عدم درباره آن است. حقیقت این است که اعلام بودن چیزی به تنهایی، اعلام بودن هیچی [هم] هست؛ اما آشکار است که نمی توان از این قضیه نتیجه گرفت که اعلام بودن، همان اعلام هیچی است.

این تنها نوع استنتاج کاذب در منطق هگل نیست. در کوشش او برای اثبات اینکه همه مفاهیم اساسی ما منضمین یکدیگرند و تنها زمانی خالی از تضادند که آنها را همچون سلسله مراتبی در نظر بگیریم که عالترین جزء آن شامل بر دیگر اجزاء است [استنتاجهای کاذب دیگری می یابیم]. با توجه به طبیعت مفاهیمی که هگل می خواهد ثابت نماید هم متفاوت و هم یکسانند، نوع استدلال او فرق می کند. برای نمونه در اثبات یکی بودن متاهی و نامتاهی و در اثبات یکسانی بودن و هیچی، یک نوع استدلال بکار نمی برد. بیشتر مردم گمان می کنند که متاهی و نامتاهی واژه هایی مانع الجمعند. اما هگل می گوید کسانی که چنین می اندیشند «این وضعیت ساده را در نظر نمی گیرند که در آن نامتاهی تنها یکی از دو [مفهوم متقابل است و بدین صورت] به امری جزئی تبدیل می شود و متاهی امر جزئی دیگر آن [تقابل] را تشکیل می دهد»<sup>۱</sup>. ستیس که این عبارت را از ترجمه والاس از منطق هگل نقل می کند آنرا چنین تفسیر می نماید: «بر اساس این نظر، نامتاهی به وسیله متاهی محدود می شود و بنا بر این خود متاهی است». این استدلال عجیب، اگر من آنرا دریافته باشم، چنین معنی می دهد که: هر آنچه متاهی است نامتاهی نیست و بنا بر این مفهوم نامتاهی بودن تنها محدود به چیزی می شود که متاهی نیست. اما محدود بودن به معنی متاهی بودن است و به این ترتیب نامتاهی متاهی است. به عبارت دیگر چون لفظ نامحدود در کاربردش محدود است، محدود و نامحدود الفاظی مترادفند. هگل سپس از این دو

۱. پس از خواندن استدلال هگل در ترجمه والاس (W. Wallace) به خود اعتماد نکردم عبارتی انتخاب نمایم که عصاره استدلال هگل را بیان کند و بنا بر این ترجیح دادم که ستیس (W.T. Stace, *The philosophy of Hegle*) که اقرار می کند هگل گراست آنرا برای من انتخاب نماید. این عبارت به گفته ستیس کلید مقصود هگل است. [ترجمه فارسی کتاب ستیس، فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، انتشارات جیبی ۱۳۴۷]

مفهوم که متفاوت و یکسانند مفهوم سومی را استنتاج می‌کند که در آن این تضاد سازش می‌یابد. منتهای و نامتناهی یکدیگر را محدود می‌کنند و با اینحال یکسانند. اما اگر A با B یکسان است و نیز به وسیله آن محدود می‌گردد، می‌توان گفت که A محدود به خود<sup>۱</sup> است. «خود - محدود»، نامتناهی حقیقی است.

منظور از ذکر این مثالها آنست که نشان دهیم که چرا کوشش [هگل] برای اثبات اینکه مفاهیم اساسی ما سلسله‌مراتبی را تشکیل می‌دهند و تنها عالترین جزء آن سلسله‌مراتب خالی از تضاد است، ناموفق از کار درمی‌آید. مثال اول را به این دلیل آوردیم که شارحین فلسفه هگل به کرات آنرا ذکر می‌کنند و دلیل ذکر مثال دوم این است که مفهوم «محدود به خود» یا نامتناهی حقیقی، مفهومی است که هگل درباره روح بکار می‌برد. عقل و اراده که وجوهی از روح هستند، محدودکننده خود می‌باشند. عقل حدود توانائی خویش را تعیین می‌کند و اراده، هر جا که انتخابی عمدی صورت بگیرد، «خود - تعیین شده»<sup>۲</sup> است. اما این تنها بازی با الفاظ است؛ زیرا مفهوم خود تعیینی، چنانکه در مورد عقل و اراده بکار می‌رود، ترکیبی از مفاهیم منتهای و نامتناهی [یعنی مفهوم «محدود به خود»] نیست که هگل در کوشش برای اثبات اینکه آن دو در عین حال متفاوت و یکسانند، بدست می‌دهد. مفاهیم منتهای و نامتناهی در مورد چیزهائی بکار می‌روند که قابل اندازه‌گیری و پذیرای کمیت باشند و بیان اینکه چنین چیزهائی «خود - محدود ساز» هستند، بی‌معناست. هیچ فضای منتهای ای محدودکننده خود نیست بلکه تنها به وسیله آنچه نسبت بدان خارجی است محدود می‌شود. در درون مفهومی که بر طبق آن يك کمیت یا مجموعه بتواند منتهای یا نامتناهی باشد، دیگر بیان اینکه آن کمیت، محدودکننده خود و تعیین کننده خود می‌باشد، جائی و معنایی ندارد.

بی‌شک سخن گفتن از «خود تعیین شده» و یا «خود - محدود» زمانی که خود [نفس] مورد نظر ما موجودی خود آگاه و عقلائی باشد، البته معنی می‌دهد. اما در آن صورت واژه محدود به معنایی بکار می‌رود که متفاوت از

این معنی است که می‌گوئیم فضائی و یا مجموعه‌ای محدود است. اگر معنای اخیر را معنای لغوی کلمه بگیریم، در آن صورت معنای دیگر استعاریست. از این گونه استنباطات در فلسفه هگل فراوان است؛ نخست از ما خواسته می‌شود بپذیریم که دو مفهوم مانعةالجمع، یکسان نیز هستند و سپس به‌ما مفهوم سومی عرضه می‌شود که به گفته هگل شامل آن دو است و آنها را «سازش» می‌دهد. ظاهراً آن دو مفهوم، در مفهوم سوم «سازش» می‌یابند، زیرا گرچه این مفهوم شامل آن دو است و آن دو متضادند، اما با این حال، مفهوم سوم قابل فهم است. اما اگر به‌دقت به گفته هگل بنگریم می‌بینیم استدلالی که نشان می‌دهد آن دو مفهوم یکسان هستند، سفسطه‌آمیز است و مفهوم سوم واقعاً شامل آن دو نیست و تنها می‌توان به‌غلط وانمود کرد که چنین است، زیرا شباهتی لفظی میان آنها وجود دارد. ارتباط میان «خودمحدودی» در معنایی که بتوان آنرا به فعالیت‌های موجودی خودآگاه و عقلانی نسبت داد، و [مفاهیم] محدود و نامحدود چنانکه در مورد چیزهای قابل اندازه‌گیری بکار می‌روند، نه منطقی بلکه ناشی از ریشه الفاظ است. مفهوم نامتناهی حقیقی یا «خود - محدود» واجد اهمیتی عظیم در فلسفه هگل است زیرا از طریق آن ما از مفاهیمی که صرفاً درباره طبیعت صدق می‌کنند به مفاهیمی می‌رسیم که درباره روح نیز صادق هستند. به نظر هگل مفاهیمی که صرفاً درباره طبیعت و جهان مادی صدق می‌کنند «انتزاعی» تر و به‌صورت آشکارتری «با خود متناقض» هستند. با گذار از این مفاهیم به مفاهیمی که نه درباره طبیعت بلکه در مورد روح صدق می‌کنند، به نظر هگل، از مفاهیم انتزاعی تر به مفاهیم انضمامی تر [کمتر انتزاعی] و از مفاهیمی که بیشتر با خود متناقض هستند به مفاهیمی که کمتر با خود تناقض دارند می‌رسیم، تا اینکه به‌مثال مطلق که تنها مفهوم کاملاً با خود سازگار است، نایل می‌شویم. و به این ترتیب، اگر اشتباه نکنم، به این نتیجه عجیب می‌رسیم که مفاهیم کمتر انتزاعی که در مورد سطوح عالتر وجود یعنی سطوح فعالیت عقلانی صدق می‌کنند و نزدیکتر به خود سازگاری هستند، در مورد چیزی صدق می‌نمایند که فی نفسه واقعی تر از آن چیزهایی است که مفاهیم انتزاعی صرفاً در مورد آنها صادق هستند. بدینسان روح به معنای محدودتر آن یعنی آگاهی، عقل و اراده که از درون طبیعت برمی‌خیزد، واقعی تر از طبیعت

می‌باشد. تنها در مفاهیمی که در مورد روح، و نه در مورد طبیعت مجزای از روح، صدق می‌کنند، تضادهای مضمحل در مفاهیمی که دربارهٔ طبیعت بکار برده می‌شوند، حل می‌گردند. مفاهیمی که در مورد طبیعت صدق می‌کنند، متضمن مفاهیمی هستند که دربارهٔ روح صدق می‌کنند. بنابراین طبیعت متضمن روح است و به‌خاطر آن وجود دارد. هگل گاه چنان سخن می‌گوید که گوئی طبیعت بدین جهت وجود دارد که به‌وسیلهٔ روح شناخته و بکار گرفته شود، و جهان مادی اگر سرزوشش شناخته‌شدن و بکار رفتن بدینگونه نبود، غیر قابل فهم می‌بود.

باید اعتراف کنم که این همه برای من بی‌معناست. گمان من این بوده است که مفاهیمی که با خود متناقضند در مورد هیچ چیز صدق نمی‌کنند. اما به‌نظر می‌رسد که فلسفه هگل استوار بر فرضی مخالف باشد؛ به این معنی که مفاهیم با خود متناقض در مورد برخی وجوه واقعیت صدق می‌کنند و بدینسان این وجوه کمتر از وجوه دیگر عقلانی و واقعی هستند و جدای از این وجوه اخیر قابل فهم کامل نیستند و به‌خاطر آنها وجود دارند.

به‌گفته هگل روح معقولی انضمامی است. او آنرا انضمامی می‌خواند تا از معقول انتزاعی یعنی مفهومی که در مورد هر يك از مصادیقی بسیار صدق می‌نماید، تمیز داده شود. مفهوم انتزاعی دایره در هر يك از مصادیق آن کاملاً متحقق می‌گردد و برای تحقق آن هم تنها نیاز به وجود يك مصداق هست. اما روح برخلاف مفهوم مجرد که در هر يك از مواردش متحقق می‌گردد، در هر يك از اعمال خویش تحقق نمی‌یابد. روح در کلیت اعمال خود تحقق می‌یابد؛ تنها در اعمال خویش آشکار می‌گردد و تنها بدین صورت وجود دارد. اما روح، صرف مجموعه‌ای از اعمال نیست؛ زیرا اعمالی که آنرا آشکار می‌سازند خصیلتی از خود نشان می‌دهند که روح می‌تواند بشناسد. بدینسان اگر روح را در رابطه با اعمالی که آنرا آشکار می‌سازند در نظر بگیریم می‌بینیم که نوع رابطهٔ آن با اعمال، متفاوت از نوع رابطه معقول انتزاعی با جزئیات خویش و با رابطه کلیتی مادی با اجزایش می‌باشد. هگل از روح به‌عنوان معقولی کلی که خویش را جزئی می‌سازد و یا مفهومی که متضمن فرآیندی از آشکارشدن یا آشکار ساختن ماهیت بالقوه خویش می‌باشد، سخن می‌گوید. بدینسان در فلسفهٔ حق که حاوی مفصل‌ترین

شرح تئوری دولت است، هگل می‌گوید که هدف روح آشکار ساختن تحول اراده از مفهوم به‌مثال است. او در پی اثبات آنست که چگونه از صرف مفهوم اراده چنین نتیجه گرفته می‌شود که اراده تنها می‌تواند در دولت، یعنی در اجتماعی از موجودات عقلانی که از روی احساس وظیفه قواعد لازم‌الاطاعه را می‌پذیرند، متحقق و یا بالفعل گردد. در اینجا آشکار است که واژه‌های «متحقق» و «بالفعل» شدن، در معنای خاص هگلی به‌کار رفته‌اند.

واژه «تحقق یافته»<sup>۱</sup> سه معنای معمولی دارد که به‌بحث حاضر مربوطند. [در معنای اول] می‌گوئیم مفهومی تحقق یافته‌است، وقتی چیزی وجود داشته باشد که آن مفهوم در باره‌اش صدق نماید. تحقق در این معنا متضمن رشد و توسعه و یا کوشش نیست. [در معنای دوم] ما از متحقق ساختن يك آرمان سخن می‌گوئیم. هر گاه کسی وضعیتی تصور نماید که از نظر او مطلوب باشد و سپس در وجود آوردن آن توفیق یابد در این صورت آرمانی را متحقق می‌سازد. این معنای دوم متضمن مفهوم کوشش است. [در معنای سوم] گاه ما از رشد یا توسعه به‌عنوان فرآیندی سخن می‌گوئیم که به‌موجب آن چیزی توانائی‌های بالقوه خویش را متحقق می‌سازد، مثلاً وقتی می‌گوئیم دانه‌ای در گیاه رشد یافته تحقق می‌یابد. به‌نظر می‌رسد که معقول انضمامی هگل، ترکیبی از این سه معنای کاملاً متفاوت تحقق باشد.

معقول انضمامی بیش از این هم هست. تحقق در معنای سوم که رشد و توسعه است چنان در فلسفه هگل تصور می‌گردد که گوئی فرآیندی ضروریست. در اینجا ترکیبی از مفاهیم توسعه و تضمین وجود دارد. دانه تنها به‌گیاه رشد یافته تحول نمی‌یابد بلکه متضمن آن هم هست.

بعلاوه، معقول انضمامی تنها جمع ساده اجزاء خود و یا کل اجزاء مشکله‌اش نیست، بلکه کلی است که در هر يك از اجزایش مضمون است. «خود متناهی» نمونه‌ای از معقولی انضمامیست؛ این خود، به‌نظر هگل، تنها موضوع<sup>۲</sup> اعمال خویش و یا «من» که همه اعمال بدان نسبت داده می‌شوند،

## 1. Realised

۲. Subject (در مقابل محمول)، ر.ک. عنایت ۷۴۴-م.

نیست زیرا خود متناهی در هر يك از اعمال خویش در مفهومی عمیقتر از این حضور دارد. خصلت يك انسان، هم در کلیت اعمال او و هم در هر يك از آنها آشکار می‌گردد؛ زیرا او صرفاً موضوعی نیست که عمل می‌کند بلکه انسانی با خصلتی معین است. اجتماعی از خودها مثال دیگری از معقولی انضمامی است و خصلت آن، هم در الگوی زندگی کل اجتماع و هم در هر يك از اعضایش آشکار می‌گردد؛ زیرا ماهیت هر يك از اعضاء نتیجه عضویت در اجتماع است. اجتماع در هر يك از اجزاء خود بازتاب یافته است.

هگل گرایان بر آنند که معقول انضمامی مفهومی غنی است. بی‌شک چنین است و مطالب بسیاری در آن تعبیه شده‌است. اما اگر آنرا به معنای لغوی کلمه بگیریم، معنا نمی‌دهد. مفهوم، توسعه پیدا نمی‌کند و توانائی‌های بالقوه‌ای ندارد که متحقق گردد؛ یا می‌تواند مصداق پیدا کند و یا نه و مصداق پیدا کردنش چیزی بدان نمی‌افزاید. اگر بگوئیم که يك مفهوم خود را جزئی می‌کند، چنانکه گوئی علت مصادیق خویش است و هر چه مصادیق متنوع‌تری ایجاد نماید، طبیعت ذاتی خود را به نحو کاملتری آشکار می‌سازد، گفته ما معنایی نخواهد داشت. رابطه مفهوم با مصداق مانند رابطه دانه با گیاه رشد یافته‌ای که از درون آن می‌روید، نیست. بعلاوه نمی‌توان گفت که مراحل اولیه يك فرآیند، خواه فرآیند رشد طبیعی و یا توسعه روانی یا اجتماعی، متضمن مراحل بعدی آنست. اگر مراحل اولیه را چنانکه فی‌نفسه هستند بدون توجه به آنچه بعداً واقع می‌شود، توصیف نمائیم، نمی‌توانیم مراحل بعدی را استنتاج نمائیم؛ تنها اگر نسبت به کل فرآیند شناخت داشته باشیم، می‌توانیم چنین استنتاجی بنمائیم، و اینگونه شناخت را ما در نتیجه تجربه بدست می‌آوریم. از کاملترین توصیف ممکنه خواص فعلی يك دانه بلوط نمی‌توان استنتاج کرد که آن دانه درخت بلوط خواهد شد. به نظر می‌رسد که هگل این معنی را هم می‌پذیرد و هم انکار می‌کند. وی می‌پذیرد که اگر ما تنها مراحل اولیه يك فرآیند را می‌شناختیم، نمی‌توانستیم مراحل بعدی را پیش‌بینی نمائیم؛ اما [از سوی دیگر] او اصرار می‌ورزد که وقتی ما کل فرآیند را می‌شناسیم درمی‌یابیم که [تحول از مراحل اولیه به مراحل بعدی] ضروریست. به نظر من این گفته ناپذیرفتنی است. بی‌شک اگر ما کل

فسر آیند را بشناسیم، می‌توانیم مراحل اولیه را با توجه به مراحل بعدی تعریف کنیم؛ در آن صورت می‌توانیم هم خواص بالقوه و هم خواص بالفعل را در درون تعاریف خود جای دهیم. در این صورت می‌توان چنان سخن گفت که گوئی مراحل اولیه متضمن مراحل بعدی هستند؛ اما این تضمن در تعاریف ما وجود دارد، و نه در امور واقع.

می‌توان پذیرفت که سخن گفتن از آشکارشدن خود<sup>۱</sup> در طی کل اعمالش و نیز حضور آن در هر يك از این افعال معنا دارد. و هگل درست استدلال می‌کند که وقتی ما از خود بدین صورت سخن می‌گوئیم و یا ضمیر «من» را بکار می‌بریم، چیزی متفاوت و با دست کم مزید بر صرف موضوع<sup>۲</sup> [فاعل] احساسات آگاهانه و اندیشه‌ها و افعال را مراد می‌کنیم. این قضیه در مورد اول [یعنی آشکارشدن خود در طی کل اعمالش] به اندازه کافی روشن است. هیچکس تصور نمی‌کند که خود آشکار شده در طی زندگی يك انسان، صرف موضوع [حامل] همه تجربیات اوست؛ زیرا برای آشکار شدن خود، او تنها نیاز به يك تجربه خود آگاه دارد و یا نیاز بدان دارد که تنها يك بار در زندگی‌اش بگوید: «من». خودی که در طی زندگی يك انسان آشکار می‌شود، خصلت اوست که چیزی پیچیده و در عین حال خاص خود اوست؛ در حالیکه صرف موضوع [حامل]، وقتی جدا از تجربیاتش ملاحظه می‌شود، مانند هر موضوع صرف دیگری، صرفاً انتزاعی است.

اما خود آشکار شده در طی زندگی يك انسان همان خود ظاهر در هر يك از افعال او نیست. وقتی می‌گوئیم خود يك انسان در هر يك از افعالش ظاهر است، به نظر من، درباره خوی و خصلت او سخن نمی‌گوئیم. البته درست است که افعال او از خوی و خصلت او تأثیر گرفته‌اند، ولی حتی در آن صورت، این افعال نه از خوی و خصلت او، چنانکه در کل دوران زندگی‌اش آشکار می‌گردد، بلکه از خوی و خصلتش در زمانی که فعل را انجام می‌دهد، تأثیر گرفته‌اند. با این حال وقتی می‌گوئیم که خود در هر يك از افعال او ظاهر است، منظور ما این نیست که هر فعل يك انسان، حتی بعضاً، آشکارکننده خوی و خصلت اوست. منظور ما این هم نیست که همه

افعال او موضوع [حامل] مشترکی دارند. با این حال وقتی ما بدین شیوه سخن می‌گوییم به چیزی اشاره می‌کنیم که خاص موجودات است که مثل انسان خودآگاهند. چنانکه هگل می‌گوید، تجربیات و افعال چنین موجودی از نظر کیفی متفاوت از دیگر وقایعی است که ما می‌شناسیم. از آنجا که انسان در واقع تنها موجود خودآگاه و تنها موجود شناخته‌شده است که می‌تواند «من» بگوید، می‌توان گفت که تجربه او یکتا و بی‌نظیر است. تنها انسان به‌عنوان موجودی خودآگاه قادر به داوری کاذب و حقیقی درباره وضعیت‌هایی است که درباره آنها تأمل می‌کند و در درون آنها عمل می‌نماید؛ تنها انسان قادر به تعقل و انتخاب است. وقتی او به‌خود می‌گوید: «این را می‌بینم» یا «این را می‌خواهم» و یا «این را انتخاب می‌کنم»، آنچه انجام می‌دهد بیش از بیان يك امر واقع است؛ مثلاً وقتی می‌گوید «در باز است» آنچه انجام می‌دهد تنها بیان امری واقع است. انسان وقتی چنان سخن می‌گوید و می‌اندیشد، «خودش می‌باشد». به نظر هگل ویژگی خودآن است که اگر خودآگاه نباشد وجود ندارد؛ و در خودآگاه بودن لزوماً فعال است. صرف احساس ممکن است منفعل باشد، اما هر تجربه‌ای که متضمن خود-آگاهی است همواره فعال و متضمن تفکر است. در یکی از معانی کلمه فعل، تنها خود می‌تواند فعال باشد؛ و هنگامی که خود در معنایی که تنها خاص آنست، فعال است، در فعل خود (صرف تفکر یا خواست آگاهانه یا انتخاب) به‌خویش واقف و ظاهر است و تنها بدین صورت وجود دارد. به نظر من، هگل وقتی می‌گوید که خود «خودش را وضع می‌کند» منظورش همین است. همه افعال خود، متضمن خودآگاهی است و جز در فعل، خودآگاه نیست و به جهت خودآگاه بودن، خود است. بنابراین وقتی من کلمه «من» را بکار می‌برم تنها درباره خودم سخن نمی‌گویم و نمی‌اندیشم؛ و از خودی که جدای از آگاهی من از آن، وجود داشته یا می‌توانست وجود داشته باشد، واقف نمی‌شوم؛ بلکه من خودم می‌باشم و آنچه را که خود بودن است نمایش می‌دهم.

هگل درست می‌گفت که موجود خودآگاه، به معنایی که خاص چنین موجودات است، خوی و خصلتی دارد، و گفته‌هایی که به وسیله آنها، خودآگاهی خود را بیان می‌کند، بیش از توصیف صرف و ساده است. موجودی خود-

آگاه در جهانی تکامل می‌یابد که اگر خود آگاه نمی‌بود نمی‌توانست چنان تکامل یابد. هگل مفهوم معقول انضمامی را برای بیان این نظراتش بسکار می‌برد. اما بدبختانه این مفهوم بیش از آنکه مفید باشد گمراه‌کننده است زیرا آنقدر مطالب غیر قابل قبول القاء می‌نماید که آنچه در آن درست و مهم است می‌تواند کاملاً از نظر دور بماند.

همچنین در بررسی رابطه اجتماع با اعضایش، هگل مطالب مهمی برای گفتن دارد ولی اگر ما بگذاریم کلماتی که او برای بیان آنها بسکار می‌برد مانع فهم ما گردد، آن مطالب به سهولت از نظر دور خواهند ماند. گرچه سخن گفتن از کلی که در هر يك از اجزایش مضمون یا مضمراست و یا از اینکه اجزاء در کل آشکار هستند، معنی ندارد، لیکن اگر به صورت استعاری بگوئیم که اجتماع در هر يك از اعضا خود باذتاب یافته‌است، در آن صورت این گفته معنی خواهد داشت، زیرا نه تنها انسانها در فرآیند ایجاد زبان و هنجارهای رفتاری خود که نه صرفاً فردی بلکه اجتماعیست، افرادی عقلانی و اخلاقی می‌شوند، بلکه يك اجتماع انسانی از جهانی مهم از دیگر اجتماعات متفاوت است و اعضا آن آگاهند که به اجتماع خود تعلق دارند.

مفهوم معقول انضمامی، هگل را قادر می‌سازد چنان سخن بگوید که گوئی ذهن، به عنوان مفهومی در رده‌بندی مفاهیم، خود يك ذهن است و در خودهای متناهی چنان حضور دارد که متناهی، در تجربیات خود حاضر است. او چنان از ذهن سخن می‌گوید که گوئی [مفهوم] ذهن، خود فعال، آگاه و خود آگاه است، ولیکن با اینحال اصرار می‌ورزد که ذهن تنها در درون خودهای متناهی چنین است. هر کسی که (مثل من) مفهوم معقول انضمامی را غیر قابل فهم بیابد، به نظرش می‌رسد که هگل خودش می‌برد و خودش می‌دوزد؛ هگل [برای خودش] می‌تواند انکار کند که جز اذهان متناهی، ذهن خود-آگاه و عقلانی دیگری وجود ندارد و در عین حال می‌تواند از ذهن با روحی سخن بگوید که نامتناهی است. او [از يك سو] می‌تواند بگوید که ذهن یا روح ذاتاً نامتناهی است و [از سوی دیگر] باز می‌گوید که طبیعت ذهن یا روح آنست که در تعداد کثیری از اذهان متناهی آشکار شود و تنها می‌تواند بدین صورت وجود داشته باشد. مفهوم ذهنی نامتناهی که تنها در

درون اذهان متناهی فعال و آگاه باشد، مفهومی است که من نمی‌توانم معنایی برای آن قائل شوم؛ با این حال چنانکه در اینجا می‌خواهیم نشان دهیم، هگل این مفهوم را برای بیان مطالب بسیار با معنایی دربارهٔ انسان و جامعه بکار می‌برد. به عقیدهٔ من تنها اگر ما مفهوم [معقول انضمامی] را به‌عنوان مجموعه‌ای از استعارات در نظر بگیریم که هگل به اقتضای مورد گاه یکی و گاه دیگری را بکار می‌برد، در آن صورت معنای [مطالب او دربارهٔ انسان و جامعه] را در خواهیم یافت.

اگر اکنون به مطالب دیگر می‌پردازم، بدان دلیل نیست که فکر می‌کنم حق مطلب را دربارهٔ فلسفه ماوراءالطبیعهٔ هگل، خواه در شرح و یا نقد آن، ادا کرده‌ام. بلکه امیدوارم برای روشن ساختن روشی که در تفسیر نظریهٔ اجتماعی و سیاسی هگل بکار خواهم برد به اندازهٔ کافی به فلسفهٔ ماوراءالطبیعه او پرداخته باشم.

بحث را با بررسی نظریهٔ هگل دربارهٔ تکامل روح چنانکه در تطور فکری و اجتماعی بشریت آشکار می‌شود آغاز خواهم کرد و سپس به بررسی نظریهٔ دولت او خواهم پرداخت.

## تکامل روح

منظور من از تکامل روح فرآیندیست که به موجب آن، چنانکه هگل می‌گوید، روح به شناخت کامل خویش و به خرسندی می‌رسد، و یا به عبارتی که ما ترجیح می‌دهیم بکار بریم، فرآیندیست که به موجب آن بشریت به درک خود و جهانی که در آن زندگی می‌کند نایل می‌گردد و بسدین طریق رضایت حاصل از بلوغ کامل را بدست می‌آورد. این فرآیند در کتاب پدیده‌شناسی روح و ددسهایی درباره فلسفه تاریخ شرح داده شده‌است. برخی از وجوه آن نیز در ددسهایی درباره تاریخ فلسفه بیان شده‌اند. اما ما به عنوان نظریه پرداز اجتماعی و سیاسی به خطوط کلی این شرح علاقمندیم و این خطوط کلی را می‌توانیم به اندازه نیاز در پدیده‌شناسی روح و فلسفه تاریخ بیابیم.

هگل در پدیده‌شناسی توضیح می‌دهد که چگونه روح در هر يك از مراحل تطور خود به سوی شناخت کامل خویش و خرسندی، به خود نمودار می‌گردد، و یا به عبارتی که ما ترجیح می‌دهیم بکار بریم، چگونه انسانها خود و جهان را در هر مرحله درمی‌یابند. هگل می‌خواهد نشان دهد که این مراحل اجزاء ضروری فرآیندی یگانه هستند. او مدعی است که کل فرآیند را مشاهده می‌کند و اهمیت هر مرحله را چنان درک می‌نماید که انسانهای ددگیر در آن نمی‌توانند دریا بند؛ و یا به زبان خود او، وی روح را چنانکه در هر مرحله بصورت بالفعل هست و چنانکه به خود نمودار می‌گردد مشاهده می‌کند؛ یعنی

روح را به صورت در خود<sup>۱</sup> (فی‌ذاته) و برای خود<sup>۲</sup> (لذاته) در نظر می‌گیرد. تنها در پایان این فرآیند، وقتی روح به خرسندی و شناخت کامل خویش می‌رسد، آنچه در خود است برای خود نیز می‌شود؛ و یا به عبارت دیگر چنانکه در واقع هست، به خود نمودار می‌گردد.

هگل این بحث را با توصیف ماهیت شناخت و چگونگی تشکیل آن از احساس، ادراک و فهم<sup>۳</sup> آغاز می‌کند. در این مرحله او در پی توضیح فرآیندی از تطور فکری و اجتماعی نیست، بلکه تنها توضیح می‌دهد که شناخت به معنای حقیقی کلمه از چه چیزهایی تشکیل شده است. به نظر او، شناخت همواره هیئت بخش<sup>۴</sup> یعنی متضمن تصویری کم‌وبیش منسجم از جهان است. حتی کودک به محض آنکه اندیشیدن فرا می‌گیرد و زبانی منظم بکار می‌برد، از خود به عنوان موجودی زنده در جهانی آگاه می‌شود که در آن خود را از آنچه نسبت بدو خارجی است، تمیز می‌دهد.

هگل سپس به تشریح فرآیندی زمانمند می‌پردازد: اینکه چگونه یک شیوه تفکر درباره انسان و جهان راه را برای پیدایش شیوه‌ای دیگر هموار می‌کند. او اغلب به بدیع‌ترین و ماهرانه‌ترین شیوه‌ای این تصویرهای جهان یا جهان‌بینی‌ها<sup>۵</sup> را با نگرش‌های اخلاقی و اشکال هنر و مذهب ربط می‌دهد. اغلب استدلال هگل ظاهراً درست به نظر می‌رسد؛ او می‌خواهد هر چیزی را به تناسب خود در درون طرح منتظم خویش جای دهد و برای نیل به مقصودش گاه به‌غریب‌ترین وسایل متوسل می‌شود. ضعف استدلال او، هر جا که استدلالش ضعیف است، اغلب در پرده ابهام شیوه نگارش او پنهان می‌ماند. هگل را به‌گزاره‌گوئی متهم نموده‌اند. او گاه چنان پر از اطمینان و بسیاری‌دان و گاه چنان فریبکار و ضعیف است که خواننده‌اش را ناراحت و مشمزم می‌کند. مشکل بتوان باور کرد که ذهنی آنچنان تیز و بدیع به‌وسیله برخی از استدلالات خودش فریفته شده باشد. هگل شاید بیش از هر فیلسوف دیگری از نوع خودش، این تصور را ایجاد می‌نماید که از نظر فکری فریبکار است. لغزش‌های او، لغزش‌های ذهنی‌کند و خسته نیست. ادعاهای هگل درباره فلسفه‌اش

---

1. in itself      2. for itself      3. sensation, perception, understanding  
4. architectonic      5. Weltanschauungen

عظیم و بی سابقه است. زیرا در فلسفه اوست که روح به شناخت کامل خویش می رسد. از نظر ما ضعف کسانی که به ما اطمینان می بخشند که معمای جهان را حل کرده اند، گرچه قابل انتظار است، ولی قابل بخشش نیست.

با این حال کار هگل رویهمرفته پست و بی ارزش نیست، بلکه شورانگیز و متهورانه و حتی باشکوه است. او فرآیندی را در نظر دارد که به موجب آن انسان از طریق شناخت جهان و تسلط بر آن، به شناخت خود و تسلط بر خویش نایل می آید؛ قبل از نیل بسدین شناخت و تسلط، انسان بیگانه ایست در جهانی اجتماعی که محصول افعال خود اوست. از دیدگاه هگل انسان با دگرگون ساختن محیط خویش خود را دگرگون می سازد، هرچند خود بدان واقف نیست، و بتدریج می آموزد تا در جهان احساس آرامش نماید. این فرآیند در وجه فکری خود به دو شکل آشکار می شود: [نخست] در

نگرش های ذهنی فرد یا در فلسفه های شخصی زندگی نمودار می شود و [دوم] نیز در افسانه ها و احکام جزمی مذهب آشکار می گردد. فلسفه ای شخصی ممکن است در نزد بسیاری افراد مشترك باشد و در واقع هم معمولاً چنین است زیرا بدان معنا شخصی نیست که منحصر به شخص معتقد بدان باشد، بلکه تنها به این معنی شخصی است که فرد، جهان و خویشتن را در آن مشاهده می کند؛ [فلسفه شخصی] موضعی آگاهانه است که شخص اتخاذ می کند، گرچه (چنانکه هگل آشکارا می گوید) ممکن است فرد در اتخاذ آن موضع انگیزه هایی داشته باشد که خود از آنها آگاه نباشد. [فلسفه شخصی] به معنای وسیع کلمه ایمان شخص است که بی تردید با افسانه ها و احکام جزمی اجتماع مرتبط می باشد، اما با آنها تفاوت دارد. ایمان، فردیست در حالیکه مذهب در این برداشت؛ اجتماعیست؛ مذهب مرکب از احکامی جزمی است که فرد ممکن است در نیابد و یا ممکن است تنها به اعتقاد بدانها تظاهر نماید. هگل می گوید که مذهب، هرچند نه به صورتی آشکار، مبین نگرش يك اجتماع نسبت به خویش و مظهري از روح است که نوعاً با فلسفه شخصی متفاوت می باشد. در پدیده شناسی، هگل این اشکال دو گانه را که در آنها روح خود را آشکار می سازد، بررسی می نماید.

هگل اعتقاد دارد که تکامل روح به سوی شناخت خویش ضروریست و هر مرحله آن به صورتی منطقی از مرحله پیشین منتج می گردد. [از آنجا که

این فرآیند] ضروریست، می‌توان آنرا به صورتی انتزاعی بدون اشاره به جوامع موجود و وقایع تاریخی توضیح داد. این کاریست که هگل در نظر دارد در پدیده‌شناسی انجام دهد. وقتی او اتفاقاً به وقایع تاریخی اشاره می‌کند، هدف او تنها روشن ساختن نکته‌ای از طریق ذکر مثال است. وقایع تاریخی تنها در حکم زیرنوشت‌های موضوع اصلی پدیده‌شناسی هستند. البته این فرآیند از آنجا که ضروریست در واقع امر در تاریخ جهان آشکار می‌شود، اما به اعتقاد هگل می‌توان آنرا بدون اشاره به آنچه در واقع اتفاق افتاده است، توضیح داد. روح، نخست به يك شکل و سپس به شکلی دیگر نمودار می‌شود و اگر ما ذات روح را بشناسیم، می‌توانیم دریابیم که [تطور آن] لزوماً باید چنین باشد. بی‌تردید از آنجا که فرآیندی که باید توضیح داده شود، [فرآیند] تکامل روح به سوی شناخت کامل خویش است، نمی‌توان تا وصول واقعی آن فرایند به هدفش، آنرا توضیح داد؛ [یعنی] تا پیش از آنکه جریان تاریخ جهان تکمیل شود، نمی‌توان آنرا توضیح داد. وقایعی که به وسیله مورخ ثبت می‌شوند، یعنی وقایعی که از طریق آنها روح شناخت کامل نسبت به خویش حاصل می‌کند، می‌بایستی پیش از پیدایش فیلسوفی که قادر به توضیح ذات روح باشد (یا چگونگی رسیدن روح به شناخت خویش، که از نظر هگل همان ذات روح است) اتفاق افتاده باشد؛ اما فیلسوف می‌تواند بدون اشاره به آن وقایع به توضیح [فرآیند روح] بپردازد. برای نمونه، روح ضرورتاً از مراحل می‌گذرد که ما مذهب رواقی و دین مسیحی می‌خوانیم، اما فیلسوف می‌تواند بدون ذکر نام ذنون [حکیم] یا مسیح یا یونان و یا فلسطین این مراحل را توضیح دهد. فیلسوف حتی می‌تواند بدون ذکر نام هگل توضیح دهد که چگونه روح به شناخت کامل خویش می‌رسد. و در اینجا فلسفه و فروتنی دست به دست هم می‌دهند. بتدریج که پدیده‌شناسی را می‌خوانیم، جوامع و وقایع و فلسفه‌هایی در نظر ما پیدا می‌شوند که با آنچه هگل شرح می‌دهد منطبق هستند؛ و این خود بی‌شک از نظر هگل هم ضرورت می‌داشت، زیرا اگرچه طبیعت روح، مضمن آن نیست که ذنون یا سقراط یا مسیح یا لوتر می‌بایستی چنان کنند که کردند، اما روح مضمن نگرشهایی هست که این کسان ابراز نمودند. هگل در پدیده‌شناسی روح، تاریخ فکری بشریت را بدون ذکر اسامی حقیقی برای ما شرح

می‌دهد.

در درس‌هایی درباره فلسفه تاریخ هگل همان تاریخ [فکری بشر] را متهمی با ذکر نام‌های حقیقی بیان می‌کند. در اینجا هگل صرفاً نمی‌گوید که روح می‌بایستی از طریق اذهان متاهی و اجتماعاتی از چنین اذهان، ضرورتاً هدف خویش را متحقق سازد، بلکه نام‌های اذهان متاهی و اجتماعاتی را که در [این فرآیند] وارد هستند، ذکر می‌نماید. اما این تنها تفاوت میان دو اثر مزبور نیست. فلسفه تاریخ، بسیار بیش از پدیده‌شناسی به نهادها می‌پردازد، در حالیکه اثر اخیر تقریباً منحصر به بررسی نگرش‌های ذهنی و نظریه‌ها می‌باشد. فلسفه تاریخ، بعلاوه حاوی مطالب بسیار بیشتری درباره نظریه‌ها و اشکال اجتماعی خاص شرق و یا کمیاب در اروپاست. از این نظر، این اثر وسیع‌تر می‌باشد. پدیده‌شناسی در سال ۱۸۰۷ یعنی زمانی به اتمام رسید که ناپلئون که بسیار مورد ستایش هگل قرار داشت، در اوج قدرت خویش بود، حال آنکه درس‌هایی درباره فلسفه تاریخ سال‌ها پس از سرنگونی ناپلئون ایراد شدند. هگل که پیشتر ستایشگر سردار فاتح کشور خویش بود، اینک به آلمانی میهن پرستی تبدیل شده بود. گرچه موضوع اصلی هر دو اثر یکی، یعنی تکامل روح به سوی شناخت کامل خویش، است اما تفاوت‌های بسیاری نیز میان آن دو وجود دارد؛ اثر اولیه، مخلوطی از شناخت شناسی و فلسفه انتزاعی تکامل است، در حالیکه اثر دوم چیزی درباره طبیعت شناخت ندارد و اساساً به شرح چگونگی وقوع تکامل [روح] در عمل می‌پردازد. بعلاوه هگل در فلسفه تاریخ بسیار کمتر به توضیح چگونگی پدیدار شدن هر مرحله [از تکامل روح] در نزد اذهان متاهی مربوط بدان مرحله می‌پردازد، تا در پدیده‌شناسی. [در فلسفه تاریخ] او در عوض ماهیت هر مرحله را فی ذاته یعنی آنچنانکه بود، و نیز آنچنانکه برای ما که آنرا از دیدگاه هگل به عنوان مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر از فرآیندی ضروری می‌نگریم، هست، بیان می‌کند.

پدیده‌شناسی به شکلی که خود هگل آنرا نوشت، به دست ما رسیده است، در حالیکه فلسفه تاریخ از یادداشت‌هایی که افراد حاضر در درس‌های هگل برداشته بودند، به وسیله ویراستاری جمع‌آوری گردید و تنها بدین شکل به دست ما رسیده است. پدیده‌شناسی از فلسفه تاریخ گیرا تر است

و ما در اینجا توجه بیشتری بدان مبذول خواهیم داشت و سعی خواهیم کرد استدلال کلی آنرا توضیح دهیم و سپس به نقد آن پردازیم. اما فلسفه تاریخی را بدین گونه شرح و نقد نخواهیم کرد بلکه توجه خوانندگان را تنها به چگونگی تفاوت استدلال کلی این دو اثر جلب خواهیم نمود.

## الف. استدلال کلی پدیده شناسی روح

فرآیند روح چنانکه در نگرش‌ها و فلسفه‌های شخصی آشکار می‌گردد

### ۱. تجربه و شناخت

هگل نخست به توضیح مضمون تجربه و شناخت می‌پردازد. در نازلترین سطح آگاهی، یعنی سطح احساس صرف، موضوع (حامل)، میان خود و آنچه احساس می‌کند، تمیز نمی‌دهد. موضوع در این سطح در حقیقت یک «خود» نیست. در سطح بالاتر، موضوع میان احساساتش و نیز میان آنها و خودش تمیز می‌دهد. در این سطح است که موضوع، خود آگاه و خود است زیرا برای خود بودن، موضوع می‌بایستی خود آگاه باشد. موضوع به‌عنوان موجودی خود آگاه می‌تواند احساسات خود را به شکل تجربه‌ای منسجم و یا تصویری از جهانی مرتبط، سازمان‌بخشد. چنانکه هگل به سبب خاص خود بیان می‌کند، «خود» خودش را همچون عقل، که در جهانی عقلانی بازتاب یافته است، بازمی‌یابد. در اینجا جهان عقلانی به معنای جهانی منسجم و معقول است. برای نگارنده فهم جزئیات نظر هگل درباره عناصر مشکله شناخت دشوار است. ظاهراً هگل نخست می‌گوید که خود، می‌بایستی پیش از آنکه بتواند احساساتش را به شکل جهانی منسجم درآورد، خود آگاه باشد، و سپس چنان سخن می‌گوید که گوئی خود در فرآیند عقلانی شدن و سازمان دادن به احساساتش خود آگاه می‌شود. بی‌شک هگل معتقد بود که سطوح متفاوتی از خود آگاهی وجود دارد. اما گرچه ممکن است بسیاری از جزئیات نظر هگل از دیدگاه روانشناسی و شناخت‌شناسی نوین مورد سؤال باشد، لیکن در اینجا پرداختن بدانها لازم نیست و ما تنها با خطوط کلی نظر او سروکار داریم. از نظر هگل، «خود» از احساسات خویش جهانی

می‌سازد و در آن زندگی می‌کند. در نازلترین سطح، جایی که میان موضوع و محمول آگاهی و یا میان حس‌کننده و محسوس تمیزی داده نمی‌شود، هنوز تجربه منسجمی پدید نیامده است؛ تنها خود است که از احساساتش جهانی منسجم می‌سازد و در درون آن میان خودش و آنچه نسبت بدو خارجی است، تمیز می‌دهد. مفاهیمی که خود برای فهم احساساتش بکار می‌برد، از طریق احساس حاصل نشده‌اند بلکه به وسیله «خود» در مورد آن احساسات بکار برده می‌شوند. اما این مفاهیم محصول هیچ خود واحدی نیستند، بلکه مجموعه‌ای از مفاهیم را تشکیل می‌دهند که به وسیله اجتماعی از خودها بکار برده می‌شوند. آنها محصول بسیاری از ذهن‌متاهی هستند که با یکدیگر ارتباط و تفاهم دارند و نه به وسیله یک نسل بلکه به وسیله نسلهای متعدد تولید می‌شوند. این مفاهیم، زبانی عمومی را تشکیل می‌دهند و هر ذهن متاهی اگر بخواهد کاملاً خود آگاه و عقلانی شود، بایستی آنها را بیاموزد. جهان چنانکه در نزد انسانها پدیدار می‌گردد، [یعنی] چنانکه آنها آنها را درمی‌یابند و در درون آن مقاصدی برای خود در نظر می‌گیرند و برای تحقق آن مقاصد می‌کوشند، مطابق با زبانی است که آنها برای بنای تصویری منسجم از جهان بکار می‌برند.

انسان لازم نیست فیلسوف باشد تا بتواند خود را به عنوان موجودی در جهان تصور نماید، بلکه تنها بایستی برای ساختن جهان خود (و یا برای ساختن تصویری از جهان، چنانکه کسانی که هگل گرا نیستند خواهند گفت) مجموعه‌ای از مفاهیم را بکار برد؛ اما لازم نیست درباره مفاهیمی که بکار می‌برد تفکر کند؛ لازم نیست بداند که مفهوم چیست و یا او چگونه مفاهیم را بکار می‌برد. انسان این مفاهیم را بدون تحلیل آنها و بدون آنکه بیندیشد که خود به وسیله آنها تصویری منسجم از جهان ایجاد می‌نماید، بکار می‌برد. او جهان را مسلم فرض می‌کند.

همچنین انسان می‌تواند مفاهیم خود را تغییر دهد بدون آنکه درباره دلیل آن تفکر نماید و یا حتی اغلب بدون آنکه از انجام این کار آگاه بوده باشد. برای نمونه، هگل نشان می‌دهد که چگونه انسانها در یک مرحله از تکامل خود، مفهوم جوهر<sup>۱</sup> (از جمله مفاهیم دیگر) را برای ایجاد تصویر خود

از جهان بکار می‌برند و چگونگی در مرحله‌ای دیگر، چنانکه در علم نیوتونی مشاهده می‌شود، مفهوم نیرو را بکار می‌برند. انسانها نیرو را به عنوان چیزی مستقل از خویش تصور می‌کنند که موجب عملکرد اشیاء می‌شود؛ [اما] آنها نمی‌دانند که در واقع امر، نیرو مفهومی است که خودشان ساخته‌اند تا آنها را در توضیح عملکرد اشیاء به شیوه‌ای رضایتبخش‌تر باری نماید. فیزیکدان نیوتونی تصور می‌کند که نیرو را نه اختراع بلکه کشف نموده است، در حالیکه او اشتباه می‌کند.

در پدیدشناسی، بویژه در بخش‌های اولیه آن، مطالب بسیاری درباره طبیعت شناخت علمی و پیشرفت علم آمده است. به جرأت می‌توان گفت که هگل از برخی جهات از زمان خویش پیش بوده ولی از جهات دیگر، سطحی و حتی در خطا و غیرمنطقی بوده است. در اینجا ما به اجمال به این بخش از نظریه او می‌پردازیم زیرا این قسمت مورد علاقه ویژه پژوهندگان نظریه اجتماعی و سیاسی هگل نیست؛ و اگر هم اصلاً بدان می‌پردازیم تنها بدین دلیل است که بخش مزبور منظور هگل را وقتی می‌گوید که روح، به صورت فعال در تعداد کثیری از اذهان متناهی، جهانی منسجم می‌سازد و در فرآیند این کار، خود آگاه و عقلانی می‌شود، روشن می‌نماید. روح جهان را می‌سازد، بدون اینکه بداند چگونه این کار را می‌کند و حتی بدون اینکه بداند این کار را کرده است، و بنابراین جهان را به عنوان چیزی مستقل از خودش تلقی می‌نماید. اما به نظر هگل بالمآل روح ضرورتاً کشف می‌کند که جهان که نخست آنرا مستقل از خودش تلقی می‌نمود، محصول خود اوست. روح تشخیص می‌دهد که جهان عقلانی (یا قابل فهم) است زیرا محصول عقل است. بنابراین (چنانکه هگل می‌گوید) روح خودش را در جهان باز می‌شناسد و در آن آرامش می‌یابد و خرسند می‌شود.

### ۲. نیاز به بازشناسی

پیشتر دیده‌ایم که از نظر هگل تنها موجودی خود آگاه می‌تواند، به معنای حقیقی کلمه، شناخت داشته باشد، زیرا موضوع (محمول) شناخت، نه احساسات بلکه امور واقع هستند و در احکامی که متضمن کاربرد شماری از مفاهیم می‌باشند که این احکام، مجموعه‌ای از مفاهیم یا زبان را تشکیل می‌دهند،

به امور واقع اشاره می‌شود. خود آگاهی و آگاهی از جهانی منسجم، ضرورتاً همراه با یکدیگر و لازم و ملزومند. با این حال خود نه در صرف شناخت یا تأمل درباره جهان، بلکه به عنوان موضوع (حامل) خواستی آگاهانه به واضح‌ترین وجه، به خود ظاهر می‌گردد. خود می‌تواند خواستهایی داشته باشد بدون آنکه بداند دارای چنین خواستهایی است، همچنانکه می‌تواند بدون آنکه بداند، احساساتی داشته باشد. اما خود نمی‌تواند بدون کاربرد کلمه «من» نسبت به داشتن این خواستها شناخت حاصل نماید و یا این شناخت را بیان کند. هر چند اگر خود در واقع امر خود آگاه نباشد، نمی‌تواند شناخت حاصل نماید، اما می‌تواند شناختش را (وقتی این شناخت، شناخت نسبت به خویش نیست) بدون اشاره به خودش، [یعنی] بدون ظاهر شدن در نزد خودش، به وجهی واضح و بدون کاربرد کلمه «من» بیان نماید. اما خود، بیش از هر چیز دیگر به عنوان موضوع (حامل) آگاه خواست است که به منتها درجه خود آگاه است.

البته هگل نمی‌گوید که خود نخست به عنوان موضوع (حامل) شناخت خود آگاه می‌شود و سپس به عنوان موضوع (حامل) آگاه خواست به وجهی قوی‌تر به خود آگاهی می‌رسد. خواست به همان اندازه احساس، مقدم بر خود-آگاهی و شناخت است؛ جانوران نازلتر [از انسان] خواست و احساس دارند ولیکن خود آگاه نیستند و شناخت ندارند. خودی که به خود آگاهی و شناخت می‌رسد ذاتاً فعال است، و اگر خواست نمی‌داشت فعال نمی‌بود. همچنانکه چنین خودی در آغاز کور کورانه می‌کوشد خواستهای خود را بر آورده نماید، به تدریج از محیط خویش آگاه می‌شود و شناخت و شناخت به خویش حاصل می‌کند. بدینسان خود در همان فرآیندی که موضوع (حامل) خود آگاه شناخت می‌شود، از خودش به عنوان موضوع (حامل) خواست، آگاه می‌شود. با این حال، به نظر هگل، خود [تنها] به عنوان موضوع آگاه خواست، به واضح‌ترین وجهی به خویش ظاهر می‌گردد، و هگل از این قضیه نتایج مهمی می‌گیرد.

خود همچنانکه خودش را در رابطه با محیطی خارجی نسبت به خویش می‌یابد، خودش را نه تنها از اشیاء طبیعی بلکه از خودهای دیگر نیز تمیز می‌دهد. خود در فرآیند فراگیری تمیز خویش از جهانی خارجی، که شامل اشیاء طبیعی و دیگر موجودات همانند خودش می‌باشد، خود آگاه می‌شود.

ویژگی موجود خود آگاه آن است که همه خواسته‌هایش امیال طبیعی نیستند؛ زیرا او صرف‌نظر از چنین امیالی دارای این خواست است که به وسیله دیگر موجودات همانند خودش شناسایی شود. جانوران نازلتر فاقد چنین خواستی هستند؛ [یعنی] فاقد حس تشخیص و آگاهی از حیثیت و ارزش خود می‌باشند. آنها نیازی به ابراز وجود خود و مقبولیت و شناسایی ندارند زیرا فاقد خود آگاهی هستند. هگل خواست شناسایی را روحانی می‌خواند و آنرا خواستی می‌داند که ملازم با خود آگاهیست و خود آگاهی به نظر او ذات روح است. این خواست نخستین خواست در میان خواسته‌های انسان است که اختصاصاً انسانی است و انسان را از دیگر جانوران متمایز می‌سازد. در آغاز انسان می‌خواهد به وسیله دیگران شناسایی شود، بدون آنکه همان شناسایی را که از آنها طلب می‌کند بدانها روا بدارد. او می‌خواهد به تنهایی شناسایی شود، و این خواست لزوماً او را درگیر منازعه با دیگر انسانها می‌کند، زیرا آنها نیز همان طلب را از او دارند. در اینجا به نظر می‌رسد که ما تقریباً مواجه با نوع هگلسی «جنگ همه علیه همه» هستیم. اما تفاوتی وجود دارد. این منازعه نه از رقابت برای ارضاء امیال طبیعی و نه از خواست قدرت، به عنوان وسیله‌ای برای ارضاء بهتر آنها، بلکه از خواستی برمی‌خیزد که نوعاً متفاوت با امیال طبیعی است و به آنها ربطی ندارد. اگر همه انسانها به یک اندازه در طلب شناسایی از دیگران و در روا نداشتن شناسایی به دیگران مصمم و ثابت قدم می‌بودند، در آن صورت منازعه یا با مرگ همگان و یا با مرگ همگان بجز یک تن پایان می‌یافت؛ و آن یک تن نیز از مقصود خود قاصر می‌ماند، زیرا کسی باقی نمی‌ماند که او را شناسایی کند. اما همه انسانها به یک اندازه مصمم نیستند؛ [البته] آنها همه برای خاطر شناسایی، زندگی خود را به مخاطره می‌اندازند و این عملی است که تنها از موجودات خود آگاه برمی‌آید. اما برخی از دیگران ثبات قدم کمتری دارند و از روی ترس دیگران را شناسایی می‌کنند بدون آنکه به وسیله آنها شناسایی شوند. [به این ترتیب] برخی برده می‌شوند و برخی خدایگان.

هگل از این منازعه چنان سخن می‌گوید که گویی هم نتیجه خود آگاهی انسان و هم وسیله ایجاد آن است، [یعنی] ظاهراً می‌گوید که هم انسانها

چون خود آگاه هستند در گیر این منازعه می شوند وهم اینکه این منازعه آنها را خود آگاه می سازد. در اینجا ظاهراً تضادی وجود دارد اما این تضاد تنها ظاهریست. [زیرا] از نظر هگل و در واقع امر هم، سطوح متفاوتی از خود آگاهی وجود دارد. و یا شاید بهتر است بگوئیم که کلمه خود آگاه به معانی متفاوتی بکار برده می شود. از آنجا که هگل به دقت میان این معانی تفاوت تمیز نمی دهد، فهم مقصود او گاه دشوار است؛ اما در این مورد چندان دشوار نیست. می توان استنباط کرد که طلب شناسایی از دیگران متضمن اصرار بر طلب احترام از جانب آنهاست. طلب شناسایی ممکن است متضمن چیزی بیش از آن نیز باشد، اما دست کم متضمن آن است. طلب شناسایی همچنین، به بیان کانتی، متضمن اصرار بر این است که دیگران با انسان به عنوان هدف - در خود رفتار کنند. خودداری از شناسایی، متضمن خودداری از احترام است؛ و نیز به زبان کانتی، متضمن خودداری از رفتار با دیگران به عنوان هدف - در خودشان است. بی شک، کسی که طالب شناسایی است قادر نیست زبان کانتی بکار ببرد و شاید هم کلماتی برای بیان خواست خود نداشته باشد. او ممکن است تنها خواهان خدماتی از جانب دیگران باشد، اما اگر او چنین خواستی داشته باشد، نه به دلیل نیاز بدان خدمات بلکه بدین دلیل است که او نیاز دارد در نزد دیگران مهم باشد و از طریق تحمیل اراده خویش به دیگران نشان دهد که مهم است. به این ترتیب چنین کسی همانند کودکی است که اصرار دارد مورد توجه باشد. اگر از کودک پرسند که آیا می خواهد مورد توجه باشد، ممکن است او حتی معنای این پرسش را در نیابد؛ اما با این حال خواست او همان است. و او چنین خواستی دارد زیرا موجودی خود آگاه است.

انسان دارای حسی نسبت به حیثیت و ارزش خویش است، حتی اگر هم نتواند آن حس را در قالب کلمات ابراز نماید. اما اگر دیگران او را آنچنانکه او خود را می پندارد شناسایی نکنند حس حیثیت یا ارزش او نامطمئن می شود. اهمیت او در نزد خود بستگی به مهم بودن او در نزد دیگران دارد، و یا بستگی بدان دارد که دیگران با او چنان رفتار نمایند که گویی او برای آنها واجد اهمیت می باشد. انسان اگر حس حیثیت نمی داشت،

اصرار نمی‌ورزید که حیثیتش شناسایی شود. هگل از نیاز انسان‌ها به «ارتقاء اطمینان به خودشان، اطمینان به بودن برای خودشان در سطح حقیقت عینی» سخن می‌گوید و [ادامه می‌دهد که] برای انجام آن «آنها می‌بایستی درگیر این منازعه شوند.»<sup>۱</sup> اگر این گفته را به مفهوم لغویش بگیریم، معنایش این خواهد بود که انسان نیاز دارد برای تصدیق یا تأیید اعتقاد به وجود خود به منازعه با دیگر انسانها پردازد. و این مسلماً بخشی از مقصود هگل است. اما از قرار معلوم منظور او بیش از این است. منظور او از اطمینان به بودن برای خود به نظر من نمی‌تواند صرفاً خود آگاهی باشد؛ بلکه منظور او بساید چیزی باشد که فلاسفه مکتب کانت وقتی از انسان به عنوان غایتی برای خود سخن می‌گویند، در نظر دارند. منظور او چیزیست که من عمداً به زبانی مائوس‌تر (ولی نه چندان دقیق) حس انسان نسبت به ارزش خویش خوانده‌ام. موجودی خود آگاه، نیازمند اطمینان بدان است که هم وجود دارد و هم ارزش دارد، و [تنها] از طریق بر خورد خواست و اراده او با خواست و اراده دیگر موجودات خود آگاه است که او بدین اطمینان دست می‌یابد. به استنباط من منظور هگل همین است چونکه این خود روشن‌ترین معنای این بخش از استدلال اوست. زیرا او در جمله‌ای که بعد از عبارت منقول در بالا می‌آید می‌گوید که «تنها با به مخاطره افکندن زندگی است که آزادی بدست می‌آید؛ تنها بدینگونه آزموده و ثابت می‌شود که ماهیت ذاتی خود آگاهی، صرف وجود نیست.» چنانکه خواهیم دید، انسان آزاد است زیرا به معنایی که هنوز توضیح ندادیم و بعداً توضیح خواهیم داد، «غایت خویش» است.

هگل علی‌رغم تمام اصرارش بر اینکه روح، جهان خویش را می‌سازد، بر فرق میان ذهنی و عینی، و یا به عبارتی که ما بکار می‌بریم، میان خصوصی و عمومی تاکید بسیار می‌گذارد. پیشتر دیده‌ایم که هر خود، به صورت جداگانه جهان خصوصی خویش را نمی‌سازد؛ بلکه اجتماعی از خودها با بکار بردن مجموعه‌ای مشترک از مفاهیم و با زبانی مشترک، جهانی عمومی بنا می‌کند. به همین ترتیب، گرچه برای خود منفرد بسیار مهم است که چگونه

1. *The Phenomenology of Mind*, P. 232.

دربارهٔ خودش می‌اندیشد و احساس می‌کند، اما اگر او آنچنانکه به نظر خودش می‌نماید، بوسیلهٔ دیگران شناسایی نشود، نمی‌تواند به آنچه [دربارهٔ خود] می‌اندیشد و احساس می‌کند، سخت معتقد بماند.

### ۴. خدایگان و بنده

نظر هگل دربارهٔ خدایگان و بنده ما را به آن بخش از پدیده‌شناسی او می‌رساند که مورد علاقهٔ خاص نظریه‌پرداز اجتماعی و سیاسی است؛ و این بخش در واقع بخش عمده [آن کتاب] می‌باشد. تفسیر من دربارهٔ آن عمدتاً مدیون کتاب مقدمه بر مطالعهٔ هگل اثر کوزوا<sup>۱</sup> و تا اندازهٔ کمتری نیز مدیون کتاب پیدایش و ساخت پدیدارشناسی (روح هگل اثر ژان هیپولیت<sup>۲</sup> می‌باشد. گاه فهم تفسیر هیپولیت برای من دشوارتر از فهم متنی بوده است که می‌خواهد توضیح دهد، اما در موارد دیگر تفسیر او برای من روشن‌گر بوده است.<sup>۳</sup> انتقادات من بر پدیده‌شناسی عمدتاً نظرات خود من هستند.

بنده وقتی برای خدایگان کار می‌کند، بر روی طبیعت کار می‌کند. او طبیعت را دگرگون می‌سازد؛ یا به بیان خود هگل، آنرا نفی می‌کند. بنده در فرآیند دگرگون ساختن طبیعت، خود را دگرگون می‌سازد. او کارگراست و بنا بر این لزوم بهره‌برداری از کار و وسایل کار خود به کارآمدترین وجه را احساس می‌کند. او به عنوان کارگر به تدریج فهم خود از طبیعت و از خویشتن را افزایش می‌دهد؛ و انضباط بر نفس بدست می‌آورد. گرچه بنده خود را در اختیار خدایگان خویش قرار داده است، ولی به نحوی اجتناب‌ناپذیر، از طریق کار خویش، قدرت خویش را توسعه می‌بخشد. او بر طبیعت و بر خود سلطه پیدا می‌کند. اما خدایگان درک مشابهی از طبیعت بدست نمی‌آورد و سلطهٔ مشابهی بر آن اعمال نمی‌کند و انضباط نیز نمی‌آموزد. حتی او از

1. Kojève, *Introduction a la Lecture de Hegel*.

2. Jean Hyppolite, *Genese et Structure de la Phenomenologie de l'Esprit Hegel*.

۳. از آنجا که آلمانی من بیش از آن ضعیف است که بتوانم چنین متن دشواری را دریابم، بنا بر این بیشتر بر ترجمهٔ هیپولیت از پدیده‌شناسی تکیه کرده‌ام که به نظر من بر ترجمهٔ انگلیسی آن که بوسیلهٔ Baillie انجام شده، ترجیح دارد.

شناسایی خویش به وسیله بنده، رضایتی را که طلب می کند بدست نمی آورد، زیرا شناسایی نه به وسیله [فردی] فروتر بلکه توسط [فردی] برابر است که حقیقتاً خرسندکننده می باشد. اگر من کسی را که ارزش مرا شناسایی می کند خوار بشمارم، شناسایی او به من، آن اطمینان را که طلب می کنم، عطا نمی کند.

خدایگان در بن بست قرار می گیرد. او نمی تواند آن شناسایی را که خود از بنده طلب کرده و به دست آورده است، به او روا بدارد. زیرا او بنده را منقاد ساخته و مخدوم اوست. بنده دلیل زنده ارزش و برتری خدایگان می باشد و بنابراین برای او وجودش ضروریست؛ با این حال خدایگان نمی تواند رضایت مورد نیاز خود، یعنی اطمینان کامل از حیثیت خویش را در شناسایی بنده از خود بیابد. بعلاوه موضع او از نظر اخلاقی و فکری ثابت باقی می ماند؛ او خدایگان بنده است و از لحظه ای که بنده او را شناسایی می کند، بدون آنکه اصراری بر شناسایی متقابل داشته باشد، چنین بوده است و هدف او صرفاً ادامه سلطه خویش است. خدایگان از طریق کوشش برای سلطه بر طبیعت، شناخت و انضباط بر نفس بدست نمی آورد و برای ارضاء، امیال خود کوشش فکری و کار نمی کند؛ او تنها دیگری را وادار می سازد که برای او کار کند.

[اما] بنده در بن بست نیست؛ او به وسیله کار خودش و آنچه آن کار اقتضا می کند، دگرگون می شود. وضعیت او از نظر اخلاقی و فکری در نتیجه کار او تغییر می کند. او شناخت و سلطه بر طبیعت و انضباط به نفس بدست می آورد. تنها ترس او را مطیع نگه می دارد؛ اگر او بتواند بر این ترس چیره شود، می تواند دیگر بنده نباشد. او به خدایگان چنان نیاز ندارد که خدایگان بدو نیازمند است. بنده سرانجام برای خود همان شناسایی را طلب خواهد کرد که خود به خدایگان عطا می کند. وضعیت بنده و او بنده گرچه او را خرسند نمی سازد، اما چنان نیست که وی را از انجام هر کاری برای بهبود وضع خویش بازدارد. بنده برخلاف خدایگان در وضعی نیست که هم به بندگی خویش تعلق خاطر داشته باشد و هم از آن ناخرسند باشد، [در حالیکه خدایگان هم به وضع خویش تعلق خاطر دارد و هم از آن ناخرسند است]. وقتی بنده سرانجام طلب شناسایی برای خود می کند، خود این شناسایی را

از دیگران دریغ نمی‌ورزد. شناسایی خواست او متضمن قرار گرفتن دیگران در وضعی نیست که نتواند آنها را خرسند سازد [به نحوی که] آنها بایستی به موقع خود برای دگرگون ساختن آن وضع کوشش نمایند. بنا بر این آینده از آن بنده است. تقدیر او بوجود آوردن اجتماع‌یست که در آن هر کس به دیگری شناسایی روا می‌دارد و روح غایت خویش را بدست می‌آورد و به خرسندی می‌رسد.

«جدل» خدایگان و بنده مورد ستایش بسیار قرار گرفته است. این جدل شباهت بسیاری با توصیف مادکس از مبارزه طبقاتی دارد. البته هگل ماهیت سلطه انسان بر انسان را به شیوه‌ای متفاوت توضیح می‌دهد. منازعه‌ای حیاتی برای کسب صرف شناسایی، [یعنی] برای خرسندی يك نیاز روحانی، مسلماً به نظر مادکس خیال‌بافی محض می‌بود، اما این عقیده که آینده از آن متمدیدگان است و دلایلی که برای آن اقامه می‌شود، حال و هوای فلسفه مارکسیستی دارد. بنده تولیدکننده است و در طی تولید، خصوصیات فکری و اخلاقی و شناخت و مهارت و انضباط به نفس لازم برای پایان بخشیدن به وضعیت بندگی خویش را بدست می‌آورد. در حالیکه خدایگان تغییر نمی‌یابد، بنده تحول پیدا می‌کند. و نه خدایگان بلکه بنده است که محدودیت‌های وضعیت خویش را درمی‌یابد و تصمیم می‌گیرد به این وضع پایان بخشد و تصمیم خود را عملی می‌کند. اجتماعی که در آن هر کس هر کس دیگری را شناسایی کند [یعنی] اجتماعی از افراد برابر، آفریده بنده است. تمام آنچه هگل درباره بنده می‌گوید، مادکس درباره پروتتر بیان می‌کند، هر چند چنانکه خواهیم دید، هگل تصور بسیار متفاوتی از برابری دارد.<sup>۱</sup>

#### ۴. آئین رواقی و آئین اهل شك

بنده از بندگی خود ناخرسند است. زیرا او هم مانند خدایگان خود، زمانی برای کسب شناسایی تلاش نمود [ولی] خواست خود را تنها به دلیل

---

۱. پروفسور برلین (I. Berlin) بر آنست که من در تفسیر این بخش از پدیده‌شناسی، هگل را از نقطه نظر مادکس و کوژونگریسته‌ام. بی‌شک من در اینجا و در بسیاری موارد دیگر مدیون کوژونگریستم.

ترس از مرگ رها ساخت. اما خواست شناسایی در شرایط بندگی ناپدید نمی‌شود. این [خواست]، خواست طبیعی هر موجود خودآگاهی است و بنده [هم] چنین موجودیست. کار او [برای او] آموزشگراست [زیرا] خوی و خصلت او را شکل می‌دهد. گرچه (چنانکه دیده‌ایم) این آموزشگری او را دگرگون می‌سازد و لنی موجب آن نمی‌گردد که او در وضع بندگی خویش رضایت بیابد، [یعنی] طلب او برای شناسایی را سست نمی‌کند. سرانجام، او با خدایگان از این حیث تفاوت پیدا می‌کند که متمایل به شناسایی دیگران است؛ و این تمایل از آنجا برمی‌خیزد که او درمی‌یابد که رو داشتن آنچه خود می‌خواهد برای دیگران، نه از روی ترس بلکه عادلانه است.

بدینسان خود خودآگاه نه در بندگی خرسند است و نه در خدایگانی. او ذاتاً آزاد است؛ برای کسب استقلال تلاش می‌کند، و یا (به بیان هگلی) در جستجوی یقین بدان است که برای خودش وجود دارد. وابستگی بنده آشکار است؛ و خدایگان [هم] وابسته به خدمات بنده است و از او شناسایی کسب می‌کند که رضایت بخش نیست.

در این نقطه است که شکلی از خودآگاهی، (و یا به عبارتی بهتر از نظر ما) نگرشی در ذهن، پیدا می‌شود که هگل در باره‌اش می‌گوید که آن نگرش «تا آنجا که به عنوان پدیده‌ای آگاه از خود» در تاریخ بشر «پدیدار شده است، روایت نام گرفته است.»<sup>۱</sup> این نگرشی است که به گفته او نسبت به رابطه میان خدایگان و بنده سلبی<sup>۲</sup> است. به بیان هگل، خدایگان در بنده «حقیقت خود را نمی‌یابد»، و بنده در اراده خدایگان «حقیقت خود را نمی‌یابد». می‌توان به بیانی دیگر گفت که هم خدایگان و هم بنده تصویری درباره چگونگی ذات انسان، به عنوان موجود خودآگاه عقلانی دارند؛ تصویری که، نه در خدایگانی تحقق می‌یابد و نه در بندگی. انسان ذاتاً آزاد است. ما این گفته را بدین معنی می‌گیریم که انسان، به عنوان موجودی خودآگاه و عقلانی لزوماً خواهان آزادیست و تا زمانی که بدان نرسد خرسند نیست.

اما اعتقاد رواقی در این حد باز نمی‌ماند که انسان ذاتاً آزاد است، بدین معنی که ضرورتاً خواستار آزادیست؛ رواقی همچنین عقیده دارد که

1. *Phenomenology*, Baillie's translation, p. 244.

2. Negative

انسان اگر تنها [از آزادی] خود آگاهی می‌داشت، [پی می‌برد که] همیشه صرف‌نظر از شرایط اجتماعی خود، آزاد است (و یا همیشه می‌تواند آزاد باشد). انسان، خواه خدایگان باشد خواه بنده، تنها به دلیل خود آگاهی و عقلانی بودنش آزاد است و یا می‌تواند آزادی بدست آورد.

این اعتقاد از ناخرسندی خدایگان و بنده از خدایگانی و بندگی بر- می‌خیزد. آنها هر دو ناخرسندند و با این حال آرزومند خرسندی هستند و خود را فریب می‌دهند که از پیش‌داری آن [خرسندی] می‌باشند و یا می‌توانند در عین خدایگانی و بندگی آن را بدست آورند. این اعتقاد متضمن تظاهر [یعنی] رویگرداندن از واقعیات زندگی است؛ نوعی گزیر از واقعیت به خیال است. هگل تصور واقعی از آزادی را «انتزاعی» می‌خواند، حال آنکه آزادی حقیقی به نظر او انضمامی است. ما آزادی را نه با گزیر از زندگی بلکه در درون زندگی، و نه با تظاهر به خوار شمردن جهان بلکه با کسب خرسندی در آن بدست می‌آوریم. عقل و درایت و فضیلت رواقی بزودی رنگ می‌بازد و تاب رود رویی با تجربه را نمی‌آورد و نهایتاً کسالت بار از کار در می‌آید.

شکاکیت نیز اساساً شکل افراطی تر همان نگرش ذهنی است، و حتی به صورت آشکارتری سلبی (منفی) است. شکاکیت مورد نظر در اینجا البته [از نوع] شکاکیت تجربه‌گرایان انگلیسی نیست. تجربه‌گرایی انگلیسی اساساً نظریه‌ای در باب شناخت است. چنانکه در مورد هیوم می‌بینیم، این تجربه‌گرایی اصلاً متضمن نفی جهان و یا رویگرداندن از زندگی و یا تظاهر به بی‌اهمیت دانستن امور نیست. شکاکیتی که هگل در نظر دارد شکاکیت یونانی است که مدعی است هیچ چیز خوب یا بد نیست، هیچ چیز یقینی نیست و هیچ چیز ارزش تلاش و کوشش ندارد. شکاکیتی است که جهان را صرفاً ظاهری و وهم و خیالی باطل می‌داند؛ شکاکیت وضعیتی ذهنی و نگرشی نسبت به زندگی است که مانند رواقیت ریشه در ناخرسندی دارد؛ و حتی کوششی افراطی‌تر برای یافتن آزادی از طریق نفی جهان است، که باز هم مانند آیین رواقی رضایت‌بخش نیست. زیرا کسی که می‌گوید همه چیز توهم است و هیچ چیز اهمیت ندارد می‌بایستی در عمل چنان رفتار کند که گوئی عکس این را قبول دارد. او بر آن است که زندگی بی‌ارزش و بی‌معناست اما، اگر او خود را نابود نکند (و به ندرت چنین می‌کند) می‌بایستی به زندگی ادامه

دهد و زیستن منضم رفتار به گونه ایست که گوئی زندگی بی ارزش و بی معنا نیست. چنین کسی تنها با ادامه زیستن، با داشتن خواستهایی و با کوشش برای ارضاء آنها، کذب گفته خود را ثابت می کند.

گرچه هگل از آیین رواقی به عنوان نگرش و هیئت ذهنی مشترك میان خدایگان و بنده سخن می گوید و شکاکیت را شکل افراطی آیین رواقی می داند، اما کوڈو در کتاب خود (که بیشتر تفسیر است بر پدیده شناسی تشریحی از کل فلسفه هگل) هر دو را به عنوان اشکال آگاهی بندگان تلقی می کند. کوڈو در تفسیرهایش [از فلسفه هگل] تمایل به تسامح دارد و من با او در این باره احساس همدردی قابل ملاحظه ای می کنم. فلسفه هگل همانند زمین شخم زده ایست سخت خیسیده که با «چوب خیز» به نحوی ایمن تر و سریع تر می توان از آن عبور کرد و بایستی در آن از ترس گیر کردن در گل گامهای بلند برداشت؛ یا اگر بخواهیم تشبیه دیگری بکار ببریم [همچون داروئی است که] مصرف کردن آن به مقادیر زیاد خوش آیندتر است تا به مقادیر کم. هگل برداشتی آزادانه و مسامحه گرانه از امور واقع دارد و مفسرنیز و سوسه می شود فلسفه او را همینگونه برداشت کند. به نظر می رسد گاه کوڈو جزئیات استدلال هگل را نادیده می گیرد و یا چنان تعدیل می کند که با تفسیر روشن و استادانه و در حقیقت چیره دستانه او متناسب گردند.

بر طبق نظر کوڈو، خدایگان گرچه کاملاً خرسند نیست، اما آزاد است، و یا دست کم آزادتر از بنده است. در این مورد هیچ گونه تفاوتی که او از آن آگاه باشد، میان آنچه او می خواهد باشد و آنچه هست وجود ندارد؛ او برای کسب شناسایی مبارزه کرده و آن را بدست آورده است. بنده نیز چنین مبارزه ای کرد، اما [شناسایی] بدست نیاورد. بنابراین نه خدایگان بلکه بنده است که از آزادی آرمانی می سازد. اما بنده نمی تواند آزاد باشد مگر آنکه مبارزه کند و برای کسب آزادی زندگی خود را به مخاطره بیندازد؛ اما او هنوز آماده انجام این کار نیست. این آئین که انسان،

### 1. stilts:

دو چوب که در وسط هر يك جایی برای گذاشتن پا وجود دارد و برای گرفتن فاصله از زمین هنگام راه رفتن از آنها استفاده می شود. م.

به عنوان موجودی ذاتاً آزاد، صرف نظر از وضعیت اجتماعیش دارای حیثیتی است که در خور نوع اوست، آئین بنده ایست که آرزو مند آزادیست، هر چند هنوز جرأت مبارزه برای آن را ندارد. او خود را متقاعد می سازد که از پیش دارای آزادیست؛ [بنا بر این] از جهان روی می گرداند و به درون خودش واپس می نشیند. اما این نگرش نمی تواند رضایت بخش باشد؛ [زیرا] برای تسویه عدم مبارزه برای کسب شناسائی [و] برای آزادی پدید می آید و انگیزه عمل و کردار را از میان می برد و در گفتار و نظریه بافی پناه می جوید. اما روح برای خرسندی خویش می بایستی خود را در این جهان باز بیابد و یا به بیان معمولی، انسان ند با گریز از جهان بلکه از طریق ایجاد جهانی اجتماعی که در نظرش مقبول باشد، به خرسندی و نیز به آزادی دست می یابد. یقیناً هگل بر آن بود که همه آئین هایی که رویگرداندن از جهان و یا بی تفاوتی نسبت بدان را تبلیغ می کنند، ناشی از طلب انسان برای وصول به آرمانی هستند که در نظر او هنوز روشن و مفهوم نیست و او نمی تواند بدان دست یابد. پیشرفت انسان جستجویی برای آزادیست، اما در مراحل اولیه آن جستجو، انسان نمی داند دقیقاً چه می خواهد. او در تاریکی بسوی آن راه می پیماید و وقتی به وصول به آن نزدیکتر می شود تصور روشن تری از آن بدست می آورد. انسان کاملاً نمی داند در آرزوی چیست مگر زمانی که به آن آرزو رسیده باشد. او در طی پیشرفت خود به سوی آزادی، در حالیکه آنچه را می جوید نمی یابد و تنها تصور تاریک و مبهمی از ماهیت آن دارد، پی در پی در معرض نومیدی و امید قرار می گیرد و نگرشها و هیئت هایی ذهنی اتخاذ می نماید و یا آئین هایی ایجاد می کند که یا آرزوهای او را زنده نگه دارند و یا او را با وضع موجودش سازش دهند و یا هم آن و هم این را انجام دهند. رواقیت، هم آرزویی برای آزادی و هم کوششی برای سازش دادن انسان با وضع موجودش است، یعنی وضعی که هنوز آزادانه نیست. شکاکیت نیز چنین است. برداشت رواقی و شکاک از آزادی، نارسا، و سازش [با وضع موجود] موهوم است. آئین رواقی و شکاکیت هر دو آئین های انسانی هستند که هنوز به آزادی نرسیده است. تا این اندازه تفسیر کوژو از هگل درست است. اما به عقیده من هگل آنها را تنها آئین های بندگان نمی داند. آنها آئین های ناآزادگانی هستند که به صورتی مغشوش از وضعیت خود آگاهند ولی می-

خواهند عمداً آنرا نادیده بگیرند. خدایگان از جهانی آزادتر از بنده است. اما از جهانی دیگر چنین نیست؛ او نیز ناخرسند و ناآزاد است و نیاز به فریب خود دارد.

### ۲.۵ آگاهی اندوهبار

چنانکه دیده‌ایم آئین رواقی و شکاکیت، آئین‌های انسان ناخرسند یعنی انسانی هستند که هنوز در جهان آرامش نیافته است. اما وضع انسانی دیگری وجود دارد که حتی از وضعی که این آئینها بیان می‌دارند، تلخ‌تر است. هگل این وضع را آگاهی اندوهبار می‌خواند. رواقی و شکاک هر دو خود را فریب می‌دهند که در این جهان آزادند. رواقی به شرط آنکه عقلانی و منضبط به نفس بوده و آموخته باشد که از حدود وضع اجتماعی خود فراتر رود، اعتقاد می‌یابد که به تمام آنچه انسان می‌تواند بدست آورد، دست یافته است. شکاک اعتقاد دارد که جهان بی‌معنا و موهوم است و لیکن باز همچنان به زندگی در آن ادامه می‌دهد و چنان رفتار می‌کند که گویی عقیده او نادرست است، اما او از تناقص خود آگاه نیست. رواقی و شکاک هر دو گمان می‌کنند که زندگی را پذیرفته و با آن سازش کرده‌اند؛ آنها اذعان نمی‌کنند که در این جهان ناآزاد هستند. اما [دارنده] آگاهی اندوهبار به این نکته اذغان می‌کند و می‌داند که آزاد نیست، و در این جهان، آگاهانه بیچاره و بدبخت است. هگل این [وضع] را «روح بیگانه شده» نیز می‌خواند و از آن به‌عنوان بیگانه نسبت به خویش سخن می‌گوید. این [وضع] ظاهراً از آنجا با خود بیگانه است که ذات روح چنان است که جهانی ایجاد نماید و سرانجام به این شناخت دست یابد که آن جهان محصول اوست. چنانکه هگل می‌گوید آگاهی و موضوع (محمول) آن جدایی ناپذیرند؛ آگاهی با بکاربردن مفاهیم، از محتوای بی‌واسطه خودش (یعنی محسوسات صرف) جهانی منسجم می‌سازد. این آگاهی تنها تا زمانی عقلایی است که چنین [جهان منسجمی ایجاد] کند. [آگاهی عقلایی] در ساختن جهانی عقلایی (یعنی منسجم و قابل فهم) خود را به‌عنوان عقل آشکار می‌سازد. بنابراین اگر [آگاهی] خود را در این جهان بیگانه بیابد، چنانکه وقتی آگاهی اندوهبار است [خود را بیگانه می‌یابد]، از آنچه در آن به‌عنوان آگاهی

عقلایی آشکار می‌شود [یعنی] از خودش بیگانه می‌شود.

روح بیگانه با خود رضایتی را که نمی‌تواند در این جهان بیابد در جهانی دیگر جستجو می‌کند؛ [یعنی] حیاتی اخروی تصور می‌نماید و خود را در جهانی خیالی، فرا می‌افکند که در آن آرزوهایی که در این جهان ارضا نشده‌اند ارضا می‌شوند. دیده‌ایم که انسان ضرورتاً در طلب شناسایی است، و هر موجود خود آگاهی نیازمند آنست که ارزش او به وسیلهٔ دیگر موجودات خود آگاه پذیرفته شود. به همین سان، در جهان اخروی، ارزش هر کسی به وسیلهٔ خداوند شناسایی می‌شود. انسان حس حیثیت خویش را که در این جهان ناکام مانده است بدین گونه ابراز می‌کند که خودش را نزد موجودی بی‌نهایت عظیم‌تر از خویش، بی‌نهایت گرامی می‌پندارد. او در تصویر خیالی خود از جهانی دیگر، هم احساسی عمیق از بی‌ارزشی خود و هم احساسی از ارزشمندی خویش را بیان می‌کند. او به دلیل وضع خود در این جهان، جایی که در آن در نظر خودش تحقیر شده است، احساس بی‌ارزشی می‌کند. اما او بدین دلیل خوب شدن را همچون چیزی بسیار عظیم‌تر از آنچه خود را احساس می‌کند، جلوه نمی‌دهد، بلکه خود را محبوب موجودی بی‌نهایت ارزشمندتر از خویش می‌بیند. او تصور می‌کند که این موجود ذاتاً همانند خود او می‌باشد. انسان در تصور خود از خداوند، تصور خویش از ماهیت روح را قرار می‌دهد. و دیده‌ایم که از نظر هگل روح (گرچه فی‌نفسه نامتناهی است) در درون اذهان متناهی آشکار می‌شود. بنابراین انسان در پرستش خداوند تصور خود را در مورد ارزشی روحی که در خود اوست، بیان می‌کند. این بدان معنا نیست که انسان بدون آنکه بداند، خودش را می‌پرستد. زیرا انسان متناهی است حال آنکه روح نامتناهی است. [بلکه] این بدان معناست که انسان بدون آنکه بداند، آنچه را در موجوداتی همانند خودش آشکار می‌شود و به آنها ارزش می‌دهد، می‌پرستد؛ او آنچه را بعداً بایستی کاملاً آشکار گردد و هنوز کاملاً بالفعل نشده است، پرستش می‌کند.

آگاهی اندوه‌بار آشکارا [همان] آگاهی مسیحی است، هر چند هگل در پدیده‌شناسی، این را بدان نام نمی‌خواند. مسیحیت به نظر هگل مذهب فردگرایی است؛ مذهبی است که بیش از هر چیز دیگر ارزش ذاتی فرد را ابراز می‌کند. [فرد] مسیحی همه کس را، به معنای هگلی کلمه شناسایی می-

کند. خدایگان از بنده طلب شناسایی کرد و خود آنرا بدو روا نداشت، و بدین دلیل خدایگان شد که آنچه را طلب کرد بدست آورد؛ بنده هم در آغاز مانند خدایگان رفتار [طلب شناسایی] کرد و تنها بدین دلیل بنده شد که ترس او را واداشت آنچه را از او طلب می‌شد بدون اصرار [بسر طلب شناسایی] متقابل، عطا کند؛ حال آنکه مسیحی آنچه را برای خود طلب می‌کند داوطلبانه برای همگان روا می‌دارد. اما در مسیحیت ارزش برابر همه انسانها تنها در جهانی دیگر و بنابراین به نحوی نارسا و ناکافی شناسایی می‌شود. [ارزش برابر همه انسانها] برای آنکه به صورتی کافی شناسایی شود، می‌بایستی به وسیله همگان و برای همگان در این جهان، که جهان واقعی است، شناسایی شود.

آگاهی اندوهبار مرحله‌ای ضروری در تطور روح است. خود اگر بخواهد عمیقاً خود آگاه شود، می‌بایستی به خود بازگردانده و واگذار شود، در محیط خود احساس انزوا کند و از آن مجزا باشد و به وسیله آن سرکوب شود. پیش از حصول کامل آزادی می‌بایستی وقوف عمیقی از خود، که ضرورتاً به شکل باخود بیگانگی آشکار می‌شود، پدید آید. انسان برای آنکه آزاد باشد می‌بایستی آگاهانه در جهان «خود را بیابد»؛ پذیرش جهان به وسیله او نبایستی تنها از روی عادت باشد. انسان آزاد نیست مگر آنکه پذیرش جهان به وسیله او عقلایی باشد و بداند که معنای رفتار بسر طبق وجدان اخلاقی چیست و بتواند در جهان چنین عمل نماید. آنچه هگل «لحظه ذهنیت» می‌خواند، می‌بایستی کاملاً در [چنین انسانی] رشد یافته باشد؛ او باید خود آگاهی عمیقی داشته باشد؛ می‌بایستی پیش از آنکه بتواند در جهان به آرامش کامل برسد، نخست خود را در آن همچون بیگاندهای احساس کند، و پیش از آنکه بتواند قدر حیثیت انسان را کاملاً دریابد، احساس عمیقی از بی‌ارزشی خود داشته باشد.

[انسان] مسیحی که با خدا تنهاست به صورتی ابهام‌آمیز احساس می‌کند که با چیزی تنهاست که روح درونی خود اوست، هر چند هنوز نمی‌داند که همین است. انسان با متمرکز شدن بر روابطش با خداوند، بر خود نیز متمرکز می‌شود، زیرا او در مقابل خداوندی که نهانی‌ترین نیات او را می‌داند، چیزی خصوصی و محرمانه ندارد. [فرد] مسیحی خود را

نزدیک به خداوند و در عین حال دور از او احساس می‌کند؛ او از نظر خداوند بسیار مهم است و با این حال احتمال می‌دهد که به وسیله خداوند طرد شود. این نگرش دو گانه نسبت به خداوند مبین وقوف و اضطراب شدید انسان نسبت به خود، و احساس ارزشمندی و بی‌ارزشی خویش [در عین حال] می‌باشد.

### ۶. روح بی‌واسطه

سه نگرش یا هیئت ذهنی که ملاحظه کردیم - [یعنی] آئین رواقی، شکایت و آگاهی اندوهبار - همگی نشانه‌های ناخرسندی انسان با جهان و با خود هستند. اگر به تاریخ بنگریم، خواهیم دید که این نگرشها با افول دولت-شهر باستانی پیدا می‌شوند. هگل البته با روش انتزاعی که بکار می‌برد، مستقیماً از دولت - شهر و یا مشهورترین نمونه آن یعنی دولت - شهر یونانی سخن نمی‌گوید. او از روح سخن می‌گوید که در حال «بی‌واسطگی خود» وجود دارد. اما او آشکارا اجتماعی از نوع دولت - شهر را در نظر دارد، و بنابراین ما به خاطر سهولت، بدان به این نام اشاره خواهیم نمود. در این نوع از اجتماع نظم اجتماعی و یا، به بیان هگلی، نظم اخلاقی با روح عینی، نه نقادانه و از روی تأمل بلکه به صورت امری بدیهی و قابل انتظار به وسیله انسان پذیرفته می‌شود. [در اینجا] اخلاق [همان] رسم و سنت است. رسم و سنت دو حوزه دارد: [یکی] رسوم و سنن شهر و [دیگر] رسوم و سنن خانواده و یا قانون انسانی و قانون الهی. این دو حوزه مکمل یکدیگرند و رسوم شهر ریشه در رسوم خانواده دارند. ممکن است این دو حوزه تا اندازه‌ای و یا در برخی شرایط با یکدیگر تعارض داشته باشند، اما انسانها بدان اقرار نمی‌کنند و یا آنرا آگاهانه نمی‌پذیرند.

دولت - شهر، اجتماعی بسیار منسجم است؛ شهروندان [آن، همان] شهر هستند. در دولت - شهر تباینی میان دولت و فرد نیست و آزادی فردی بر علیه دولت ابراز نمی‌شود. اگر هم ارزش فردشناسایی می‌شود، [این شناسایی] در درون خانواده و یا به شکل گرامیداشت مردگان صورت می‌گیرد. من استدلال هگل را در اینجا درست در نمی‌یابم اما شاید منظور او این باشد که وقتی ما مردگان را گرامی می‌داریم، به خود یا به آنها نفعی

نمی‌رسانیم و نیاز نداریم ابراز سپاس یا محبت بنمائیم. یا ممکن است احساس یا ابراز اندوه یا سپاس یا محبت بکنیم و یا نکنیم، ولی با این حال مردگان را با تشریفات به خاک می‌سپاریم و بدینسان به [وجود] حس خود نسبت به حیثیت انسان گواهی می‌دهیم.

هگل برای نشان دادن چگونگی برخورد دو حوزه رسم و سنت [یا] دو قانون انسانی و الهی، از تراژدی یونانی استفاده می‌کند. آنتیگون از دستور کرئون سرپیچی می‌کند؛ قانون الهی حکم می‌کند که او برادر خود را به خاک بسپارد، هرچند کرئون دفسن او را ممنوع ساخته است. آنتیگون یقین دارد که بر حق است، چنانکه کرئون نیز به حقانیت خود یقین دارد. در نظر آنتیگون و یا در نظر کرئون تعارض میان [آن] دو قانون، و میان شور و احساس فردی و حس وظیفه وجود ندارد، [بلکه] تعارض میان آنتیگون و کرئون است. هیچیک از آن دو مواجه با مشکلی اخلاقی نیست و هیچیک ناچار نیست انتخابی مشکل از نظر اخلاقی بنماید. وضعیت تراژیک است زیرا آنتیگون در نتیجه تنگ نظری خود مرگ خویش را موجب می‌گردد. از آنتیگون بر طبق تنها قانونی که مورد شناسایی اوست، خطایی سر نمی‌زند. نه او و نه کرئون از روی وجدان اخلاقی، به مفهومی که ما امروزه بکار می‌بریم، عمل نمی‌کنند؛ آنتیگون آنچه را که سنت خانواده یا قانون الهی حکم می‌کند انجام می‌دهد و کرئون بر اساس قانونی دیگر عمل می‌نماید. مرگ آنتیگون وحشتناک است، اما ضرورت دارد؛ [زیرا] موجب آشکار شدن محدودیت و نارسایی قانون مورد قبول او می‌شود، گرچه آنتیگون خود را قربانی تقدیر می‌داند و چیزی [از این سرگذشت] فرا نمی‌گیرد و در اعتقادات خود سست نمی‌شود، اما هر کس که در مخصصه او و کرئون تامل کند و وضع آنها هر دو را درک نماید، از حد هر دو فراتر رفته است. شاید سوفوکل مخصصه آنتیگون را چنانکه ما امروز درمی‌یابیم دریافته باشد، اما او هم آنرا چنان درمی‌یابد که آنتیگون نمی‌توانست دریابد. ما با تامل در مخصصه آنتیگون از دیدگاه سوفوکل می‌توانیم دریابیم که چگونه اصول اخلاقی آنتیگون با اصول اخلاقی ما متفاوت است و چگونه تامل درباره او راه را برای اصول اخلاقی ما هموار می‌کند.

۱. تراژدی آنتیگون، اثر سوفوکل شاعر یونانی سده پنجم پیش از میلاد م.

۷. اجتماع بی‌جان<sup>۱</sup>

اجتماع بهم پیوسته که در آن اخلاق [همان] رسم و سنت است و تباینی میان فرد و دولت نیست و روح در حال «بی‌واسطگی خود» آشکار می‌شود، راه را برای پیدایش اجتماعی بازمی‌کند که هگل اجتماع بی‌جان<sup>۱</sup> می‌خواند، اجتماعی که در آن انسان آزاد (یعنی انسانی که بنده نیست) دیگر شهروند نیست بلکه رعیت می‌شود. او به بندگی کشانده نمی‌شود؛ منزلت او در حقوق شخصی او و بیش از هر چیز دیگر در حقوق مالکیت او منجم می‌گردد. در این گونه اجتماع قانون مفصل و منجز می‌شود و علم حقوق موضوعه توسعه می‌یابد. اینکه حقوق فردی می‌بایستی دقیقاً تعریف و به صورتی کافی تأمین گردند، از اهمیتی عمده برخوردار است. اما از نظر سیاسی، انسان آزاد دیگر خدایگان نیست، مشارکت موثری در حکومت نمی‌کند و سهمی در اراده عمومی ندارد. او شخصی خصوصی است که دولت را صاحب اقتدار بر خویش و لازم برای رفاه حال خود می‌داند و لیکن آنرا دور از حیطه نفوذ خود می‌یابد. او نه شهروند و نه بنده [بلکه] چیزی میان آندوست. او حتی دیگر برای دولت نمی‌جنگد [زیرا] دفاع دولت به عهده مزدوران است. نمونه اجتماع بی‌جان که هگل در نظر دارد، آشکارا امپراطوری روم است، زیرا در باره‌اش می‌گوید که زیر سلطه «خدایگان جهان» قرار دارد.

شخص خصوصی [یسا] مالک حقوق شخصی، کارگر به معنایی که در در مورد بنده گفته می‌شود، نیست. او شخصاً آزاد است و بنابراین برای خدایگان کار نمی‌کند. او برای اجتماع نیز کار نمی‌کند. کار او خدمت نیست؛ او تنها برای خود و خانواده‌اش تلاش می‌کند و مشغله او بیش از هر چیز دیگر نگهداری و گسترش اموال اوست. «در اجتماع بی‌جان» است که آئین رواقی و شکایت رشد می‌یابند.

## ۸. جهان فرهنگ

اجتماع بی‌جان، [یعنی] جهان پادشاهی جهانی و حقوق خصوصی دقیق و مفصل، و آئین رواقی و شکایت جای خود را به آنچه هگل جهان

---

1. soulless community

فرهنگ می خواند. می دهد. این [جهان]، جهان روح در حال با خود بیگانگی است؛ و یا به عبارت دیگر، هر چند هگل از اشاره به جوامع و وقایع حقیقی پرهیز می کند، جهان مسیحی یا اروپای غربی از تاسیس مسیحیت و سقوط امپراطوری روم تا انقلاب فرانسه است. «اجتماع بیجان» و «جهان فرهنگ» با هم تمام مراحل تطور روح را از مرحله وجود بی واسطه آن تا مرحله ای که خود را در جهان می یابد و به شناخت خویش و خرسندی می رسد، در برمی گیرند. در جهان روح در حال بی واسطگی، روح هنوز با خود بیگانه نیست؛ البته کاملاً هم خرسند نیست، زیرا تنها زمانی می تواند خرسند باشد که به نهایت شناخت خویش رسیده باشد و [در این مرحله] این ضایع هنوز دور از دسترس است. اما [روح در این حال] آگاهانه ناخرسند نیست و نیاز بدان ندارد که بکوشد خود را در نگرشها و عقایدی چون آیین رواقی، شکاکیت و مسیحیت بسا وضع موجودش سازش بخشد. در اجتماع بهم پیوسته شهروندان، خلیقات خدایگان مسلط است ولی با این حال ارزش فرد، حتی بدلیل انسان بودنش، شناسایی نمی شود. این شناسایی به این دلیل انجام نمی شود که نه تنها بندگان و بنده داران وجود دارند بلکه بنده داران نیز علاقمند به منزلت و امتیاز خود و امور جاری اجتماع هستند و تصویری از آزادی وجدان ندارند. به عقیده هگل اندیشه یونانی آزادی، پست تر از اندیشه ایست که به تدریج در جهان فرهنگ پدیدار می شود و سرانجام در جامعه ای تحقق می یابد که در آن هر کسی هر کس دیگر را شناسایی می کند.

### ۹. اشکال فردگرایی

روح بیگانه از جهان و از خود، رضایتی را که بدو در این جهان روا نشده صرفاً با تصویر جهانی دیگر جستجو نمی کند؛ [بلکه] در این جهان نیز در جستجوی خرسندیست. هگل شرح می دهد که چگونه [روح در جستوی خرسندیست] و در این فرایند به تدریج به آنچه طلب می کند نزدیکتر می شود و سرانجام آنرا می یابد. [روح، خرسندی را] صرفاً از روی تصادف نمی یابد، [یعنی] کوشش های ناموفقی پی در پی به عمل نمی آورد تا آنکه سرانجام موفق گردد. بلکه به وسیله کوشش های خود متحول می شود و آموزش می یابد. او در جستجوی خرسندیست و آن را نمی یابد و دربارۀ تجربه خود تامل می کند

و داناتر می شود. قنیمون در پادنا<sup>۱</sup> می گوید که ما «با پا گذاشتن بر روی مرده خود به اهدافی عالیترا می رسیم» و این گفته به تصور هگل درباره تکامل روح نزدیک است. نه اینکه او تصور می کند که انسان همیشه در هر مرحله بعدی بهتر از مرحله پیشین باشد، بلکه گمان دارد که انسان [همواره] عمق و فهم بیشتری بدست می آورد، چنان که هر چند، گاه ممکن است انسان بیچاره تر و شرورتر شود، اما همواره انسانی بالفترو کاملتر می شود. برای نشان دادن این نکته با استفاده از نمایشنامه‌ها، چنانکه هگل خود به این رویه علاقه داشت، [می توان گفت] که هاملت انسانی بهتر از اودیپ در [تراژدی آنتیگون اثر] سوفوکل نیست، اما فاعلی اخلاقی به معنایی عمیقتر است.

هگل از سه کوشش به وسیله روح برای یافتن خرسندی در جهان بحث می کند و توضیح می دهد چرا [روح در] هر يك از این کوشش‌ها از نیل به هدف خود قاصر است. می توان آنها را سه نوع از فردگرایی خواند.

نخست جستجوی لذت است. فرد در جستجوی لذت است و اجتماع و قوانین آنرا بر حسب تاثیر آنها در پیشبرد یا جلوگیری از طلب لذت داوری می نماید. اما جستجوی لذات یکی پس از دیگری نمی تواند او را خرسند سازد زیرا هر لذت جداگانه آنی است و موجودی خود آگاه تنها در آنچه پاینده است می تواند خرسندی بجوید. من یقین ندارم که اصل استدلال هگل را [در اینجا] در یافته باشم. بنا بر این وارد جزئیات آن نخواهم شد. شاید جزئی از منظور او این باشد که موجودی خود آگاه و عقلایی تنها با [انخاذ] شیوه یا الگویی از زندگی که به نظر او به زحمت آن بیارزد، می تواند خرسند شود. [چنین موجودی] اگر بخواهد به شادی برسد نه به موفقیت مکرر در وصول به مقاصد بی ارتباط با یکدیگر، بلکه به احساسی از سعادت مندانه بودن زندگی [به صورت کلی] و با به این احساس نیاز دارد که [در زندگی خود] به سوی هدفی پیشرفت می نماید که وصول بدان مستلزم کوشش‌های پیوسته و عقلانی باشد. این [انتقاد] انتقادی معمولی و پیش پا افتاده از لذت طلبی است و گرچه هگل زبانی غیر معمولی بکار می برد، ولی او مانند [ادموند] برک عقاید

۱ Tennyson, *In Memoriam*. آلفرد تنیسون (۱۸۹۲ - ۱۸۰۹) شاعر

عمومی یا پذیرفته شده را خوار نمی‌شمارد و از آنها پرهیز نمی‌کند. بنظر او این عقاید اغلب حاوی عقل و درایت بسیاری هستند. بنا بر این من همچنان امیدوارم که این انتقاد [از لذت طلبی] که برای من قابل فهم است، اگر نه تمام دست کم بخشی از مقصود هگل باشد. او می‌گوید طلب لذت متضمن تضاد است که بی‌شک بدین معنی است که انسانی که لذت را نهایت زندگی خویش می‌سازد خرسندی را در جایی جستجو می‌کند که نمی‌توان آنرا در آنجا یافت. شاید منظور او چیزی بیش از این باشد، اما دست کم این هم هست.

دومین شکل فردگرایی را می‌توان شکل رومانیتیک نامید؛ هگل آنرا قانون دل می‌خواند. بر طبق این آئین، انسان نیک نهاد است. اگر به انسان اجازه دهیم از احکام قلبش پیروی کند، همه کارش نیک خواهد بود. انسان طبیعی و جامعه، ساختگی است. این شکل دوم [فردگرایی] نیز مانند شکل اول، هر چند به معنایی متفاوت و بیشتر لغوی، با خود متناقض می‌باشد (گرچه هگل به خود زحمت ذکر این تفاوت را نمی‌دهد). کسی که این آئین را اتخاذ می‌کند ظاهراً تنها درباره خودش سخن نمی‌گوید. اگر احساسات قلبی او درست باشند، ظاهراً بایستی [احساسات قلبی] کسان دیگر نیز درست باشند. اما احساسات یک تن همیشه مورد قبول دیگران نیست. بنا بر این هر کس زمانی که احساسات دیگران با احساسات خودش در تعارض قرار گیرند، احساسات آنها را محکوم می‌کند و به نحوی غیر عقلایی ارزش و اعتباری را که برای احساسات خودش قائل می‌شود، نسبت به احساسات دیگران روانمی‌دارد. [فرد] معتقد به این آئین، به صورتی اجتناب‌ناپذیر به تناقض با خود و یا به بیهوده‌گویی کشیده می‌شود؛ او در آغاز می‌گوید: بگذارید هر کس بر اساس احساسات قلبی خودش عمل کند، زیرا این احساسات نیک هستند، و در پایان یا نیکی احساسات قلبی دیگران را که با احساسات خودش جور در نیایند انکار می‌کند و یا اصرار می‌ورزد که این احساسات واقعاً چنان که ابرازکنندگان آنها وانمود می‌کنند، نیستند - یعنی اینکه واقعاً از قلب بر نمی‌خیزند.

هگل، سومین شکل فردگرایی را آگاهی زاهدانه<sup>۱</sup> می‌خواند. این

[آگاهی] معیارها و هنجارهای مرسوم را محکوم می‌کند. مرد پارسا مدعی شناخت حقیقتی اخلاقیست که والاتر از «راه و رسم جهان» است. اما این حقیقت، آرمانی انتزاعی است و به شکل اصولی کلی بیان می‌گردد که نتایج عملیشان هنوز در نزد کسانی که مدعی آن اصول هستند، شناخته شده نیست. آرمانی که آنها گرامی می‌دارند ممکن است دست نیافتنی باشد؛ تنها زمانی [امکان نیل بدان] آزموده می‌شود که مردم بخواهند به آن عمل کنند. و یا شاید آن آرمان قبلاً تا اندازه زیادی تحقق یافته باشد، هرچند کسانی که بدان اعتقاد دارند، به دلیل جهالت خود نسبت به نتایج کاربرد عملی چنین آرمانی، ندانند که آرمانشان تحقق یافته است. می‌توان منظور هگل را، بفرض اینکه من آن را در یافته باشم، بدین گونه خلاصه کرد: آرمانی که برای محکوم ساختن وضعیتی جاری بکار برده شود، ضرورتاً به صورتی بسیار ناقص نزد کسانی که مبلغ آن هستند، دریافت می‌شود. [چنین آرمانی] ظاهراً قواعدی برای رفتار پیشنهاد می‌کند که با قواعد پذیرفته شده تفاوت بسیار دارد. اما برای فهم قواعد رفتار می‌بایستی چگونگی کاربرد آنها را در موقعیت‌های مشخص دریابیم. مثلاً اگر ما اعلام نمائیم که همه انسانها برابرند، [باید دید] این اظهارنظر چگونه بایستی دریافت شود. منظور ما مسلماً این نیست که هیچ کس نباید دارای حقی باشد که دیگران فاقد آن هستند؛ زیرا در هر جامعه انواع گوناگونی از وظایف وجود دارد و کسانی که کارهای متفاوت انجام می‌دهند بایستی حقوق متفاوتی داشته باشند. گفته ما تنها زمانی محتوای دقیقی پیدا می‌کند که برای عملی ساختن آن کوششی به عمل آید. در آن صورت خواهیم دید که این گفته در واقع چه معنایی خواهد داشت. [برای عملی ساختن آن] ما آن را چنان شرح و بسط می‌دهیم و مشروط می‌سازیم که در زمان بیان آن نمی‌توانستیم پیش‌بینی نمائیم. [اما] وقتی ما [چنین آرمانی] را صرفاً برای محکوم کردن راه و رسم موجود و مستقر بکار می‌بریم و در نتیجه تنها تصویری بسیار مبهم از آنچه مستلزم کاربرد آن است داریم، در آن صورت بدگویی ما [درباره وضع موجود] کورکورانه خواهد بود؛ [یعنی] معیاری بکار می‌بریم که خود آنرا به خوبی در نمی‌یابیم. در اینجا نیز، چنانکه هگل می‌گوید، ما دچار تضادیم [زیرا] به مردم آرمانی پیشنهاد می‌کنیم تا آن را عملی سازند اما خود نمی‌دانیم که آن [آرمان] تا چه اندازه و چگونه

تحقق پذیر است و یا چه اندازه تحقق پذیرفته است. وقتی ما آن را به صورتی کاملتر در می یابیم خواهیم دید که یا چنین آرمانی تحقق ناپذیر است و یا اینکه خیلی بیش از آنچه می پنداشتیم قریب به تحقق است.

### ۱۰. آگاهی پست و آگاهی والا<sup>۱</sup>

در جهان روح از خود بیگانه، [یعنی] در جهان فرهنگ، همانند اجتماع بیجان، انسان دولت را از خودش بیگانه می داند. [در این جهان] از او انتظار می رود، نه به عنوان شهروند بلکه به عنوان رعیتی صرف از دولت اطاعت کند. او به دولت علاقمند نیست و به آن نمی پردازد [بلکه] زمانی که به کار خود می پردازد، آنچه را که دولت از او طلب می کند، صرفاً در حساب کار خود می آورد. او به عنوان عضوی از دولت، منفعل است [و تنها] در زندگی خصوصی خود فعال است. در این گونه اجتماع طلب ثروت واجد اهمیت می باشد.

برخی از مردم دولت را از روی میل شناسایی می کنند و از طریق جمع آوری ثروت به جستجوی خرسندی می روند، حال آنکه دیگران نسبت به دولت بدگمان و نسبت به ثروت بی تفاوتند و حتی در درون خود در حال طغیان بر علیه آن دو هستند. در این گروه دوم آنچه هگل آگاهی پست می خواند، آشکاری گردد، و در مقابل آگاهی والا در کسانی [آشکار می شود] که دولت را می پذیرند و جوایز ثروت هستند و آن را محترم می شمارند. [کاربرد عناوین] پست و والا در اینجا مبین تسایید [یکی] و عدم تایید [دیگری] نیست. مراد هگل از این عناوین چیز است که به گمان او هیئت های ذهنی معمول در میان طبقات ممتاز و غیر ممتاز در غرب قبل از انقلاب فرانسه می باشد.

در جهان فرهنگ، به تدریج که اشراف برخی از حقوق خود را واگذار می کنند، دولت پدیدار می گردد و قدرت می گیرد. از قرار معلوم حقوق مورد نظر در اینجا حتی دادرسی خصوصی و جنگ خصوصی است. هگل آنها را «هستی طبیعی» «آگاهی والا» می خواند، بدین مضمون که اشراف پیش از افول از منزلت اشرافی خود، به دلیل داشتن آن حقوق اشراف

1. Base Consciousness

2. Noble Consciousness

بودند. اما منزلت اشرافی آنها منزلتی اجتماعیست که از حقوق آنها تشکیل می‌شود؛ و حقوقی که آنها می‌بایست قبل از پیدایش قدرت دولتی موثری واگذار نمایند حقوق اعمال عدالت و جنگ خصوصاً است. سرانجام اشراف حقوقی بیش از این دو را به‌دارنده قدرت دولتی یعنی پادشاه واگذار می‌کنند؛ حتی آنها از حد اعلام آمادگی برای جان سپردن به‌خاطر پادشاه فراتر می‌روند. آنها وابسته به‌دربار می‌شوند و با چاپلوسی، مقام پادشاه را بالاتر از مقام خود می‌برند. آنها به‌ظاهر چنان رفتار می‌کنند که گویی هدف همه زندگی آنها خلعت کردن و احترام گزاردن به پادشاه است. اما تسلیم حقوق اشراف به پادشاه بیشتر ظاهرریست تا واقعی. طبقه‌ای که پادشاه را تملق می‌گوید و به او خدمت می‌کند و در برابر او به‌عنوان تجسم دولت، خود را پست می‌نماید، در واقع دولت را در دست دارد؛ خدمت عمومی ملک آنها و دولت شکلی از ثروت آنهاست.

در اینجا نیز چشم تیز بین هگل تضادی را تشخیص می‌دهد. نظم اجتماعی مستقر، مبتنی بر تمایز میان بلند پایگان و فرومایگان است. اما وقتی بلند پایگان و اشراف برای کسب ثروت از شأن و افتخار دست می‌شویند و خدمت برای آنها اصولاً به وسیله‌ای برای کسب ثروت تبدیل می‌شود، این تمایز معنای خود را از دست می‌دهد. کسانی که موقعیت آنها اجازه جستجوی ثروت و قدرت را بدیشان می‌دهد، [به جستجوی ثروت و قدرت] می‌پردازند، اما از این کار خرسندی واقعی به دست نمی‌آورند. آنها مغرور و سطحی می‌شوند در حالیکه [مردم] فاقد امتیاز و فرومایه، خشمگین و بدبین می‌گردند. اما اشراف و توانگران ماهیت اوضاع را در نمی‌یابند [بلکه] برخی از فرومایگان که از دیگر هم‌مطرازان خود به [اشراف و توانگران] نزدیک‌ترند و در حاشیه قلمرو بسته آنها فرار دارند، یعنی ارباب رجوع تهیدست و طفیلی‌ها [به ماهیت اوضاع پی می‌برند]. هگل در داستان پراددزاده داهو اثر دیددوا نمونه آدم رذل بدبینی را می‌یابد که دنیا و خودپس را خوب منجیده و با این حال، به یک معنا، از تباهی و فساد که در آن گرفتار است. فرامی‌رود، زیرا آن را خوب در می‌یابد و نسبت به آن رک و صریح است.

ژان هیپولیت در تفسیر خود از پدید‌شناسی، تعبیر هگل از برادردزاده دامو را احتمالاً گزارش حال «وضعیت روح قبل از وقوع انقلاب» می‌داند.<sup>۱</sup> وضع اجتماعی و روانی انسان که برادردزاده دامو به‌صورتی بدبینانه با آن برخورد می‌کند، سرچشمه رنج و اندوه دوسو و خشم ددسپیر است.

برخی از این وضعیت بدایمان پناه می‌برند؛ اما دیگران در جستجوی چاره‌ای برای انسان در این جهان هستند. به نظر اینها، این وضعیت نتیجه آن است که انسان نمی‌تواند واقعیت خود و جهان را چنان که هست در یابد. انسان را بایستی از [امور] غیر عقلایی نجات بخشید؛ او باید بیاموزد که هیچ چیز مرسوم، معجز آسا و غیرقابل فهم نیست. انسان موجودی عقلانی است و همه چیز اصولاً قابل توضیح عقلایی است.

### ۱۱. فلسفه اصالت عقل

بنا بر این ضرورتاً میان کسانی که به ایمان اعتماد دارند و کسانی که به عقل اعتماد دارند [یا] میان کسانی که [وجود] حقیقتی مُنزَل را می‌پذیرند و فلاسفه عقلگرا، تعارض وجود دارد. هگل فلسفه اصالت عقل را به این دلیل تأیید می‌نماید که [این فلسفه] مصرّ است که همه چیز قابل فهم و معقول، و جهان منسجم و نامرئوز می‌باشد و انسان می‌تواند در آن به‌خرسندی کامل برسد. فلاسفه خداوند را به‌صرف علت اولیه تقلیل می‌دهند به‌نحوی که تصور وجود الهی دیگر حاوی احساس مبهم انسان درباره روح موجود در خودش، تواناییهای انسان و آنچه سرانجام بایستی در او آشکار شود، نمی‌گردد. فلاسفه، شاید بدون آنکه بدانند، خداوند را نامربوط به انسان می‌سازند؛ خداوند را از انسانیت محروم می‌کنند و او را بی تفاوت نسبت به انسان و انسان را بی تفاوت نسبت به او می‌نمایند.

اما نظر تحقیرآمیز فلاسفه نسبت به دین مُنزَل، ریشه در جهالت آنها دارد. آنها اهمیت دین برای انسان را در نمی‌یابند و آنرا به عنوان مهملات خرافی طرد می‌کنند، زیرا آنرا به معنای لغویش می‌گیرند. آنها نمی‌دانند که دین (به ویژه مسیحیت که به نظر هگل عالیت‌ترین شکل دین است) هرچند نه به وجهی آشکار بلکه به صورت *Vorstellung*، مبین تصور انسان از

1. Jean Hyppolite, [op.cit.], p.401.

ماهیت ذاتی روح است. Vorstellung در این رابطه معمولاً نمایش ترجمه می‌شود؛ به این ترتیب منظور هگل در اینجا از قرار معلوم این است که آئین‌های مذهبی نماینده حقایقی هستند ولی آن حقایق را به معنای آشکار و لغویشان بیان نمی‌کنند. اگر ما بخواهیم حقایق را که [ادیان] نماینده آنها هستند آشکار سازیم، بایستی [ادیان] را به مفهومی استعاری در نظر بگیریم [و] آنها را معنا کنیم. مومنین البته آنها را به مفهومی استعاری نمی‌گیرند، [بلکه] به معنای لغوی حقیقی می‌دانند. و با این حال چون [مومنین] (برخلاف فلاسفه) ادیان را بیهوده و نامعقول نمی‌دانند، می‌بایستی به نحوی حقایق مندرج در آنها را دریافته باشند. [یعنی] آنها می‌بایستی پیش از آنچه می‌توانند صراحتاً بیان نمایند، درک کرده باشند. هم مومنین و هم فلاسفه اقرار می‌کنند که آئین‌های دینی را به معنای لغوی آنها می‌گیرند، [با این تفاوت که] یکی آنها را می‌پذیرد و دیگری رد می‌کند. اما مومنین از آنجا که [آئین‌های مذهبی] را رد نمی‌کنند و آنها را با معنی می‌دانند، می‌بایستی پیش از آنچه لفظاً می‌گویند از آنها فهمیده باشند؛ با اینحال چیز بیشتری را که از آنها می‌فهمند، نمی‌توانند توضیح دهند. بنابراین مومنین به یک معنا چیزی بیش از آنچه آگاهانه می‌دانند، می‌دانند و فلاسفه باره احکامی جز می‌که مومنین می‌پذیرند، این شناخت [ناآگاهانه] را از دست می‌دهند.

جهان فرهنگ، جهان روح «در حال از خود بیگانگی» است. اما با [پیدایش] فلسفه عقلگرا ما در آستانه جهانی قرار می‌گیریم که در آن روح خودش را می‌یابد و از خود بیگانگی به پایان می‌رسد. فلسفه عقلگرا [با] فلسفه عصر روشنگری، فایده‌گراست [زیرا] اعلام می‌دارد که جهان می‌بایستی با نیازهای انسان وفق داده شود. [این فلسفه] فی‌نفسه چیزی بیش از یک نظریه نیست اما نظریه‌ایست که مشوق عمل است [و] نخستین کوشش عمده و جامع انسان را برای تغییر شکل جامعه در جهت مقاصد خودش برمی‌انگیزد.

## ۱۰۱۳ انقلاب

اکنون ما به مرحله‌ای از تطور روح رسیده‌ایم که هگل آنرا آزادی و هراس مطلق می‌خواند. برای روح، در شکل آزادی مطلق، «جهان مطلقاً اراده خود اوست، و این اراده اراده کلی است»؛ «اراده کلی به صورت

انضمامی تجسم یافته است؛ بدینسان اراده کل اجزا است، به نحوی که «آنچه ظاهراً به وسیله کل انجام یافته است، در عین حال و به صورت آگاهانه عمل هر یک از اجزا است»<sup>۱</sup>. هگل این مرحله را، همانند مراحل دیگر، با انتزاعی ترین عبارات توصیف می نماید، اما آشکار است که او در این توصیف ملهم از انقلاب فرانسه می باشد. بنابراین ما از این مرحله، همانند مراحل پیشین، بصورتی مشخص تر از آنچه هگل بیان می کند، سخن خواهیم گفت، و امیدواریم که با این کار منظور او را غلط بیان ننمائیم. این مرحله را در اینجا مرحله انقلابی خواهیم خواند.

انسان در این مرحله از تطور خود، به صورتی بی سابقه مدعیست که جهان چنانکه او می خواهد خواهد بود؛ او خود را به عنوان سازنده و بسازنده جامعه عرضه می کند. چنانکه ژان هیپولیت می گوید «انسان بدینسان همانند خداوند و آفریدگار است که خودش را در حاصل کارخویش کامل می یابد و حاصل کار او شهر زمینی است»<sup>۲</sup>. [فرد] انقلابی به حد کافی دارای تصور آزادیست. آزادی برای او صرف فقدان اجبار و محدودیت نیست؛ [بلکه] لزوماً در اجتماعی تحقق می یابد که اراده کلی را فعال می سازد. این اراده چیزی نیست که من برای خودم و یا شما برای خودتان و یا او برای خودش می خواهد؛ [بلکه] چیزیست که ما برای خودمان می خواهیم. این اراده صرفاً وجه مشترک اراده های ما نیست؛ زیرا حتی اگر ما موجوداتی کاملاً خودبین می بودیم، باز هم برخی اهداف مشترک می داشتیم زیرا منافع ما گاه با یکدیگر منطبق می گردیدند. [این اراده] چیزیست که هر یک از ما آگاهانه اراده می کنیم، زیرا ما دارای احساسی از تعلق نسبت به اجتماعی هستیم که به زندگی ما معنا و هدف می بخشد و از این رو برای ما گرامی و ارزشمند است. [این اراده، همان] اراده عمومی (و ما است که نه [صرف] همسویی و هماهنگی اراده های خودخواه و نه اراده ایست که در آن فرد منافع خود را فدای خیر عمومی می نماید.

اما روح، در شکل آزادی مطلق، هنوز هم تحقق آزادی نیست. هگل از جوهر «یکپارچه آزادی» که خود را «بر سریر جهان» قرار می دهد «بلون

1. *The Phenomenology of Mind*, Baillie's translation, pp. 600-601.

2. J. Hyppolite [op. cit.] p 440.

آنکه هیچ قدرتی قادر به مقاومت موثر [در برابر آن] باشد» سخن می گوید و ادامه می دهد که «در این آزادی مطلق تمام مراتب یا طبقات که عوامل روحی ترکیب کننده ای هستند که کل به آنها تفکیک می شود، محو و فسخ می شوند»<sup>۱</sup> می توان با برگرداندن استدلال هگل به عباراتی مشخص تر گفت که [فرد] انقلابی، انسانی که اصرار می ورزد که نظم اجتماعی اراده کلی را فعال خواهد ساخت، هر چند تصویری رسا از آزادی دارد ولی از متحقق ساختن آن ناتوان می ماند، زیرا او می خواهد با از میان برداشتن کل تمایزات و طبقات این کار را انجام دهد. آزادی در واقع در ساختار اجتماعی پیچیده ای تحقق می یابد که تنوع پر دامنه ای از وظایف را امکان می دهد. اما [فرد] انقلابی گرچه به درستی اعتقاد دارد که عنصر اساسی آزادی تحقق اراده کلی است، ولیکن نمی تواند دریابد که [آزادی] جز در جامعه ای که ساختارش ضرورتاً متضمن تمایزات و طبقات است، نمی تواند تحقق یابد. «آن هیپولیت در تعبیر استدلال هگل می گوید که از نظر هگل «انقلاب فرانسو شکست خورد... نه به این دلیل که اصل [فکری] آن کاذب بود، بلکه به این جهت که می خواست آن [اصل] را به صورت بی واسطه متحقق سازد. این بی-واسطگی است که در اینجا... خطاست»<sup>۲</sup> بی واسطه، به معنایی که هگل این لفظ را بکار می برد، [امر] ساده و تفکیک نشده یا چیز است که در نزد ذهن غیر فلسفی چنین به نظر می رسد.

از استدلال بسیار انتزاعی هگل چنین بر می آید که [فرد] انقلابی ساختار اجتماعی با ثبات و طبقاتی را مانعی در راه اراده کلی می داند. هگل چنان سخن می گوید که گویی [فرد] انقلابی معتقد است که آزادی تنها وقتی وجود دارد که انسانها بتوانند هر زمان هر چه می خواهند بر سر این ساختار بیاورند و یا حتی چنان که گویی [فرد انقلابی] عقیده دارد که آزادی با [وجود] هر گونه ساختاری از این دست ناسازگار است. این ادعا که اراده کلی هر چه می خواهد می تواند بر سر نظم اجتماعی بیاورد ویرانگر چنین نظامی است، ولی با این حال تنها در درون نظامی با ثبات، اراده کلی فعال میشود و آزادی به دست می آید. در اینجا به نظر هگل تضادی وجود دارد.

1. *Phenomenology*, p. 601

2. J. Hyppolite, op. cit. pp. 440-41.

او [حکومت] هراس را کوششی از سوی اراده کلی برای نابود ساختن تمام موانع موجود بر سر راه خود می‌داند. ملت به‌عنوان تجسم اراده کلی، مدعی سرکوب هر اراده جزئی است که با آن مخالفت ورزد. بدینسان است که ابراز آزادی مطلق به مرگ می‌انجامد.

باید به یاد داشت که هگل در این بخش از پدیده‌شناسی به اسم از انقلاب فرانسه یاد نمی‌کند، هر چند به نحوی بسیار آشکار آنرا در نظر دارد. او آنچه را که مرحله‌ای ضروری در تطور روح می‌داند، مورد بحث قرار می‌دهد. او در پی بیان علل اموری که واقع می‌شوند نیست بلکه بر آنست که [این امور] می‌بایستی اتفاق بیفتند. روح نمی‌تواند به‌غایت خود برسد، [یعنی] انسانیت نمی‌تواند به آزادی دست یابد، مگر از طریق این فرآیند که تمام مراحلش متضمن هر مرحله‌ای از آن هستند.

### ۱۳. اراده اخلاقی

تضاد موجود در روح به شکل آزادی مطلق که در طلب تحقق بی‌واسطه است (و با به تعبیر ما، در روح انقلابی) این است که اراده کلی، اراده‌های جزئی را نفی می‌کند، ولی خود تنها در اراده‌های جزئی آشکار است. آزادی تنها زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که میان اراده کلی و اراده‌های جزئی که باید از آن پیروی کنند، هماهنگی وجود داشته باشد. روح، با تامل درباره تجربه خود در مرحله انقلابی به سطحی بالاتر فرا می‌رود که در آن نفی اراده جزئی به وسیله اراده کلی دیگر فرآیندی نیست که به موجب آن برخی از مردم به نام اراده کلی بر برخی دیگر اعمال زور می‌کنند و یا حتی آنها را ناساب می‌سازند. در این مرحله اراده کلی ددونی می‌شود و بصورت اراده اخلاقی درمی‌آید. این گفته که اراده کلی بر اراده‌های جزئی افراد حکومت می‌کند به این صورت تغییر می‌یابد که در درون فرد، اراده اخلاقی بر تمایلات جزئی حکومت خواهد کرد. ادعای فرد برای شرکت در تحقق اراده کلی اجتماع خود جای خود را به ادعای او برای زیستن بر طبق معیارهایی اخلاقی می‌دهد که او آزادانه می‌پذیرد. این گذار از روحیه انقلابی به اخلاق، گذار است که که فلاسفه‌ای چون کانت بدین گونه تصور نمودند.

این اخلاق با اخلاق آنتیگون واقعاً تفاوت دارد. آنتیگون اراده

اخلاقی به مفهومی که کانت در می‌یافت، نداشت [یعنی] فاقد هر گونه تصور از وظایفی بود که بر او به‌عنوان موجودی عقلانی فرض می‌بود. [آنبیتگون] به توجیه اصول رفتار خود برای دیگران و یا برای خودش نیازی احساس نمی‌کرد. او صرفاً محکوم به انجام وظیفه خود بود [و] آنچه را که می‌بایست انجام دهد انجام داد، [یعنی] در این کار به وسیله نیرویی مجبور گردیده بود که به نظرش خارج از وجود خودش قرار داشت؛ او آنچه را خدایان از وی طلب می‌کردند انجام داد. در نظریه اخلاقی کانت (و در اینجا منظور ما نگرشی است که کانت تشریح و توضیح نمود، نه عقاید خاص او) اراده اخلاقی [یعنی] اراده انجام وظیفه خود، در تباین با انگیزه‌هایی طبیعی قرار داده شده است که می‌بایستی به خاطر [انجام] وظیفه مغلوب گردند. آزادی و طبیعت متضادند و انسان از طریق رام کردن طبیعت خود به آزادی دست می‌یابد.

هگل هیئت ذهنی یا نگرشی را که کانت به شکل فلسفه‌ای منتظم بیان نمود، با خود متناقض و بیهوده می‌داند. او اقرار می‌کند که این [نگرش] ضرورتاً در پیشرفت روح مندرج می‌باشد و در مرحله‌ای متاخر (و بنابراین عالی) از این پیشرفت پدیدار می‌شود. اما گرچه هگل مدعیست که حق را درباره آن ادا کرده است، ولی دیدگاهش نسبت بدان سخت انتقادیست. او بسیار مدیون کانت است، ولی با این حال تصور می‌کند که از کانت فراتر رفته است. هگل در رابطه با کانت، مانند ارسطو در رابطه با افلاطون است؛ او عظمت کانت را انکار نمی‌کند اما شاید از دین خود به او کمتر از اختلاف خود با او آگاهی کامل دارد. [هگل، کانت] را در مقامی رفیع قرار می‌دهد اما در این کار سخت‌گیری می‌کند.<sup>۱</sup>

انتقاد هگل از این هیئت ذهنی را می‌توان چنین خلاصه نمود: اگر اخلاق عبارت از آن است که ما وظیفه خود را علی‌رغم تمایلات خویش انجام دهیم، [یعنی] اگر مبارزه‌ایست بر علیه طبیعت ما، در آن صورت، اگر این مبارزه موفقیت‌آمیز باشد، طبیعت در ما سرکوب خواهد شد و ما دیگر اخلاقی نخواهیم بود؛ با این حال هدف از این مبارزه همین سرکوب است.

۱. گرچه هگل در این بخش از پدیده‌شناسی نه با کانت بلکه با هیئتی ذهنی سروکار دارد که جز کانت دیگران نیز بیان نموده‌اند، اما چنین به نظر می‌رسد که او بدون ذکر نام، علمه کانت استدلال می‌کند.

من این استدلال را از آن رو ذکر می‌کنم که هم هگل و هم مفسرین او ظاهراً آن را مهم به‌شمار می‌آورند. اما پس از ذکر آن بایستی بلافاصله اضافه نمایم که من قوت و اعتبار این استدلال را در نمی‌یابم. اگر ما بتوانیم طبیعت را در خود سرکوب نمائیم، در آن صورت بایستی دارای چیزی باشیم که کانت اراده مقدس می‌خواند تا آنرا از اراده اخلاقی تمیز دهد. [در آن صورت] ما دیگر بایستی تمایلاتی داشته باشیم که بر سر راه انجام وظیفه ما بایستد و بنابراین می‌بایستی که دیگر اخلاقی نباشیم. اما کانت، تا جایی که من می‌دانم این نتیجه را نامطلوب نمی‌داند؛ تنها آنرا ناممکن می‌پندارد. بیان اینکه ما بایستی وظیفه خود را به‌خاطر نفس وظیفه انجام دهیم، چنانکه [کانت] می‌گوید، به این معنی نیست که ما بایستی تنها به‌خاطر مبارزه با تمایلات خود به چنین مبارزه‌ای پردازیم.

هگل استدلال دیگر و بهتری بر علیه نوع اخلاقی کانتی عرضه می‌کند. به نظر او وظیفه به‌خاطر نفس وظیفه، اندیشه‌ای بی‌محتواست. ما نمی‌توانیم آنچه که را بایست انجام دهیم از مفهوم وظیفه استنتاج نماییم؛ و یا نمی‌توانیم برای کشف وظایف خود از تمایلات خود نظرخواهی کنیم، زیرا وظیفه ما مقاومت در مقابل آنهاست. اگر ما [اخلاقاً] بایستی از قواعد به‌خاطر خود آنها اطاعت نمائیم، در آن صورت، به شرط آنکه این قواعد با یکدیگر سازگار باشند [و] نظام منسجمی را تشکیل دهند، ماهیت [آن قواعد] مهم نخواهد بود. اما اگر چنین باشد، در آن صورت هر مجموعه‌ای از قواعد سازگار با یکدیگر به خوبی هر مجموعه دیگری خواهد بود. [در این صورت] اگر ما از این اصل که بایستی وظیفه خود را به‌خاطر نفس وظیفه انجام دهیم، منصرف شویم، معیاری برای انتخاب یکی به جای دیگری نداریم. برای پرهیز از این بیهودگی، کسانی که به این اصل معتقدند مجبور می‌شوند که [وجود] قانونگذاری خارجی [یعنی] خدایی را که برای بشریت وظایفی تعیین می‌کند، مسلم فرض نمایند. گرچه آنها بر آنند که قانون اخلاقی، عقلایی است اما معیارشان برای تعیین اوامر ناشی از آن قانون کاملاً صورتیست، به نحوی که هر مجموعه‌ای از اصول سازگار با یکدیگر با آن هماهنگ خواهد بود. آنها برای محتوا بخشیدن به قانون می‌بایستی یا به صورتی ضمنی معیار خود را کنارگذارند و یا به اراده خداوند متوسل شوند. اما

توسل به خداوند نفس اندیشه اراده اخلاقی را نقض می‌کند، زیرا ماهیت آن اراده در این است که آزاد است. بر طبق این اندیشه ما در انجام وظیفه خود از اصولی پیروی می‌کنیم و این اصول را از آن رو می‌پذیریم که نسبت به عقلایی بودن آنها متقاعد هستیم [یعنی] ما در برابر اراده‌ای که نسبت به اراده خود ما بیرونی است، سر فرو نمی‌آوریم.

هگل [اصولاً] با هیوم موافق است که يك فعل قبل از آنکه بتواند وظیفه‌ای بشمار رود، می‌بایستی، سوای تصور آن به‌عنوان وظیفه، دلیلی برای انجامش وجود داشته باشد. به نظر من این بدان معنا نیست که انسان هرگز نمی‌تواند وظیفه‌ای را به خاطر نفس وظیفه انجام دهد، [بلکه] تنها بدین معنی است که می‌بایستی درباره‌ی نوع فعلی که او به خاطر نفس وظیفه انجام می‌دهد، نکته‌ای وجود داشته باشد که روشن سازد آن [فعل] اساساً چگونه به صورت وظیفه‌ای درآمد، [یعنی] چیزی جز این تصور که آن [فعل] يك وظیفه است.

#### ۱۴. روح خرسند شده

انسان نه در آرمان [انجام] وظیفه به خاطر وظیفه [بلکه] تنها زمانی به خرسندی می‌رسد که دیگران اصولی را که او به‌درستی آنها معتقد است، درست بدانند.

انسانی که از روی وجدان اخلاقی عمل می‌کند توقع دارد که اصل و مبنای عمل او مورد شناسایی دیگران قرار گیرد. اما ممکن است او مشاهده کند که [این اصل] شناسایی نشده است. او نمی‌تواند به‌اصرار خواهان این شناسایی شود، و با این حال احساس می‌کند که معتقدات او می‌بایستی، مآلاً افعال خود او را هدایت نمایند. او نمی‌تواند دست از عمل بکشد و منتظر شود که دیگران با او موافقت نمایند. [بلکه] او می‌بایستی عمل کند و [تنها] در پرتو تجربه است که اعتقاد او آزموده می‌شود. اخلاقی که هم عموماً شناسایی شده و هم از روی وجدان اخلاقی پذیرفته شده باشد، در نتیجه عمل پدیدار می‌شود. ما معتقدات اخلاقی خود را نه چندان با گفتگو درباره آنها بلکه با عمل کردن بر اساس آنها می‌آزماییم [و] به‌هیچ شیوه دیگری نمی‌توانیم معتقدات خود را با یکدیگر و با معتقدات دیگران هماهنگ سازیم. هگل آنچه را که جان زیبا<sup>۱</sup> می‌خواند محکوم می‌کند [به اینکه] آن

چنان نگران است که اعمالش از عالیترین انگیزه‌ها سرچشمه بگیرند، که جرأت انجام عمل نمی‌کند.

ما به‌عنوان موجودات اخلاقی هم فعال وهم به‌خود خرده‌گیر هستیم و در غیر این دو صورت نمی‌توانیم کاملاً اخلاقی باشیم. وقتی ما عمل می‌کنیم، اغلب عمل ما [از حیث کمال] به پای اصول ما نمی‌رسد؛ ما درباره انگیزه‌های عمل خود در اشتباهیم [زیرا این انگیزه‌ها] بنحوی که آنها را وانمود می‌کنیم نیستند. ما اشتباه خود را از طریق مشاهده عملمان چنان که به‌نظر دیگران می‌رسد و نیز چنان که، در بازنگری، به‌نظر خودمان می‌رسد، درمی‌یابیم. [بنابراین] می‌بایستی هم عمل و هم قضاوت [در میان] باشد. انسانی که صرفاً داوری می‌کند تمایل به سخت‌دلی دارد. داور محض خود را از هموعانش منزوی می‌کند؛ او مدعی بیان ارزشهای مشترکی است که انسانها را به‌هم پیوسته نگه می‌دارد و با این حال به‌دلیل دیدگاه کاملاً معترضانه‌ای که نسبت به‌خلافکاران دارد، آنها را طرد می‌کند ورشته‌های [یگانگی] جامعه را سست می‌نماید. ما می‌باید در میان انسانها قضاوت نماییم اما بعلاوه بایستی بخشش هم داشته باشیم. داوری که گذشت می‌کند خود را با خلافکار یکسان و همانند می‌سازد، همچنان که خلافکاری که مجازات را حق خود می‌داند، خود را با داور همانند و یکسان می‌سازد.

انسان وقتی آزاد است که در جهان احساس آرامش کند [یعنی] آنچه جامعه از او طلب می‌کند چیزی باشد که او خود از روی وجدان اخلاقی می‌خواهد انجام دهد. انسان [تنها] از طریق عمل و تامل درباره اعمالش می‌آموزد که معتقدات خود را با وضعیتش در جهان وفق دهد و بدین ترتیب در جهان احساس آرامش کند. او نمی‌تواند جز از طریق فعال بودن [این تجربه را] بیاموزد. انسان از طریق تلاشهای خود نظمی اجتماعی بوجود می‌آورد و در این فرآیند خود را متحول می‌سازد. او در کوشش آگاهانه برای [نیل] به‌اهداف گوناگونی که در مراحل مختلف تطور روحانی و اجتماعی انسان تفاوت می‌کنند، درگیر فرآیندی ضروری می‌گردد که تنها زمانی که به‌پایان آن رسیده باشد، آن را در می‌یابد، گرچه [این فرآیند] در طی زمان مرکب از فعالیت‌های خود او بوده است. وقتی او به‌درك این فرآیند دست می‌یابد، در می‌یابد که نظم اجتماعی و هیئت‌ها و نگرش‌های

ذهنی که نیل به آزادی را میسر می‌سازند، محصول فعالیت خود او هستند؛ او این را در می‌یابد و خرسند می‌شود.

و یا به اصطلاح هگلی، روح زمانی خرسند می‌گردد که در اجتماعی از خودها آشکار شود که از روی وجدان اخلاقی خواستار [همان] چیزی باشند که اجتماع از آنها طلب می‌کند، و آنها تنها می‌توانند پس از [گذار] فرآیند تطور اجتماعی، اخلاقی و فکری مشروح در پدیده‌شناسی به این مرحله برسند. روح زمانی خرسند می‌شود که فرآیندی را که خود اوست بشناسد و [این فرآیند را] می‌تواند تنها در شناخت اذهان متناهی بشناسد.

در این مرحله از استدلال هگل، ما مجبوریم پرسشهای متعددی را پیش بکشیم. آیا برای آنکه روح شناخت کامل از خویش داشته باشد، کفایت که این شناخت تنها در گروهی کوچک و یا حتی در یکی از اذهان متناهی آشکار گردد؟ آیا برای آنکه روح خرسند گردد، تا آنجا که خرسندی آن بستگی به شناخت خویش دارد، نوشتن پدیده‌شناسی بوسیله هگل کفایت می‌کند، و یا اینکه همه اذهان متناهی می‌بایستی آنچه را که هگل می‌داند، بدانند؟ هگل خود هیچگونه راهی برای پاسخ دادن به این پرسش ارائه نمی‌کند. کوڈو چنان استدلال می‌کند که گویی از فلسفه هگل چنین برمی‌آید که روح به منظور کسب شناخت نسبت به خود می‌بایستی دانش مندرج در آن فلسفه را دارا باشد. اما حتی اگر ما این استنتاج را بپذیریم، و من فکر می‌کنم که بایستی هم بپذیریم، باز هم پرسشهای ما بی‌پاسخ می‌مانند. حتی اگر ما بپذیریم که این شناخت در اصول و اساس خود، مندرج در فلسفه هگل می‌باشد، باز هم می‌توانیم به حق پرسیم: آیا برای آنکه روح، به شناخت کامل خویش دست یابد، می‌بایستی همه اذهان متناهی این فلسفه را دریابند و بپذیرند؟ کوڈو این نکته را مسلم فرض می‌کند که به عقیده هگل، به محض اینکه او پدیده‌شناسی را به وجود آورد، روح به شناخت کامل خویش دست یافت. من تمایل به پذیرش نظر کوڈو دارم اما نه چندان به این دلیل که استنتاج مذکور ظاهراً از استدلال کلی آن کتاب حاصل می‌شود بلکه به این دلیل که [این استنتاج] تصور ما از هگل را که در نتیجه مطالعه فلسفه او حاصل می‌شود [روشن تر می‌سازد].

بعلاوه می‌توان پرسید: آیا روح می‌تواند پیش از آنکه در اجتماعی از خودهایی آشکار گردد که از روی وجدان اخلاقی خواستار همان چیزی

هستند که اجتماع از آنها طلب می‌کند، حتی تنها در یک ذهن متناهی به شناخت خویش برسند؟ کوژدو این نکته را مسلم فرض می‌کند که [روح] نمی‌تواند [بدن گونه آشکار شود]؛ و به نظر من این بار استنتاج او قطعاً از فلسفه هگل حاصل می‌شود. زیرا روح چگونه می‌تواند پیش از تکمیل فرآیندی که خود روح است، به شناخت خویش دست یابد؟ آشکار است که این فرآیند پیش از آنکه روح در چنین اجتماعی آشکار گردد، کامل نیست. آیا بنا بر این ما بایستی نتیجه بگیریم که اروپا تحت سلطه ناپلئون چنین اجتماعی بود؟ زیرا در اروپای [عصر ناپلئون] بود که هگل پدیده‌شناسی را نوشت. طبق نظر کوژدو عالترین تجلی روح ناپلئون به گونه‌ای است که هگل او را بازمی‌نماید. شاید بهتر می‌بود بگوییم که [عالترین تجلی روح] اجتماع تحت سلطه ناپلئون می‌باشد که هگل آنرا توصیف می‌نماید. کوژدو مسائلی را طرح می‌کند و پاسخ می‌دهد که هگل مطرح نکرده بود. در واقع امر با توجه به نگارش پدیده‌شناسی بدان شیوه انتزاعی، [هگل خود] نیاز به طرح این گونه مسائل نداشت. بعداً به بررسی این مسائل خواهیم پرداخت.

## فرآیند روح چنانکه در دین آشکار می‌گردد

### ۱. تصور هگل درباره دین

تا اینجا ما به بررسی روح چنانکه در نگرشهای ذهنی و کنشهای افراد آشکار می‌گردد، پرداخته‌ایم. مثلاً مسیحیت را به عنوان مجموعه‌ای از آئینها و کردارها ملاحظه نکرده‌ایم؛ [بلکه] تنها مخصه فرد معمولی مسیحی، نیازها، اضطرابها و آرزوهایش را بررسی نموده‌ایم. همچنین نهادهای اجتماع را که در آنها آگاهی پست و والا رشد می‌نمایند ملاحظه نکرده‌ایم بلکه تنها به آما و حالاتی که آن نگرشها را تشکیل می‌دهند، پرداخته‌ایم. اما هگل دارای نظریه‌ای درباره ادیان به عنوان مجموعه‌هایی از آئینها سوای مشربها و آرزوهای هواداران آنها نیز می‌باشد. به گمان او دین طریقه‌ای است که در آن روح آگاهی خود را از ماهیت ذاتی خویش آشکار می‌سازد. روح در اجتماعات خودهای متناهی آشکار می‌شود و دین یک اجتماع، بیانگر تصور آن از ماهیت درونی‌اش، به عنوان تظاهر روح می‌باشد. آئینهایی که ادیان را تشکیل می‌دهند، البته در اذهان متناهی جای دارند، اما با این حال

آنها نظامی از عقاید را تشکیل می‌دهند که ممکن است به صورت کامل در يك ذهن متاهی ظاهر نگردد. این نظام را می‌توان به صورتی مجزا از نیازها و امیدهای مؤمنان در نظر گرفت. درست همچنانکه يك سمفونی که به وسیله يك ارکستر اجرا می‌شود، هرچند تنها وقتی اجرا می‌شود به عنوان موسیقی وجود دارد، ولی دارای معنایی جدای از احساساتی است که اعضاء ارکستر درباره آن واجد هستند، به همین گونه مجموعه‌ای از آئین‌ها، هرچند جدای از ادله‌های متاهی که در آنها جای دارد چیزی نیست، اما دارای معنایی است و رای آنچه آنها درباره آن احساس می‌کنند.

دین به عنوان نظامی از عقاید، تظاهری از روح در نزد خودش می‌باشد و حصول شناخت کامل روح نسبت به خویش را، که در فلسفه هگل حاصل می‌گردد، پیش‌بینی می‌نماید. آئین‌های دینی، روح را چنانکه هست به صورت حقیقی آشکار نمی‌سازند بلکه آنرا به صورت *Vorstellung* [نمایشی] می‌نمایانند. به عبارت دیگر آنچه آن آئین‌ها آشکار می‌سازند، روح به شکلی است که در نزد کسانی آشکار می‌گردد که هنوز کلماتی رسا برای بیان آنچه در ذهن دارند نیافته‌اند. هگل سه نوع اصلی دین - طبیعی، زیبایی شناختی و منزل - تشخیص می‌دهد و انواع اجتماعی را که این ادیان در آنها شکوفا می‌شوند، بررسی می‌نماید.

#### ۵.۴ دین طبیعی

دین طبیعی در اجتماع شکوفا می‌شود که در آن انسانها هنوز تصویری از تعلق به اجتماعی سازمان یافته به نحو عقلانی، بدست نیاورده‌اند، [یعنی] در اجتماعی که آنها طفیل سنت هستند و هیچ تصویری از نظامی اخلاقی و با مجموعه‌ای از قواعد و کردارها که نظامی کم و بیش سامانمند را تشکیل دهد، ندارند. [در این اجتماع] انسانها شهروند نیستند و «ذهنیت» [یا] خود آگاهی تعالی یافته انسانها در جهان فرهنگ و از خود بیگانگی را بدست نیاورده‌اند. آنها نه مانند یونانیان، سیاسی هستند و نه به شیوه مسیحیان، جهان را نفی می‌کنند. آنها در واقع هیچ گونه نگرش آگاهانه‌ای نسبت به نظم اجتماعی ندارند [بلکه] صرفاً دارای نگرش‌هایی هستند که آنها را جزئی از آن نظم می‌سازد. آنها تقریباً هیچ گونه قدمی به سوی آفرینش علم طبیعت

بر نداشته‌اند. با این حال نه در زمرهٔ ددان بلکه انسان هستند؛ موجوداتی عاقل و قادر به تکلم منظم و با اسلوب و بنا بر این دارای این آگاهی نسبت به خویش هستند که درجهانی زندگی می‌کنند. آنها از آنجا که عاقل هستند، به طور کلی موجودات پذیرندهٔ بی‌چون و چرا نیستند؛ اما آگاهانه انتقادگر و پژوهنده هم نیستند و هیچ‌گونه ملاکی برای انتقاد ندارند. هگل آنها را فاقد اعتماد به خویش می‌داند. منظور او این نیست که آنها در رفتارشان نسبت به یکدیگر مردد و نامطمئن هستند؛ منظور او تنها این است که آنها هنوز ایمان نیرومندی به توانایی انسان در فهم جهان طبیعی و کاربرد آن در جهت اهداف خویش بدست نیاورده‌اند. هگل می‌گوید که آنها بعضاً «مستغرق» در طبیعت هستند. بدین دلیل است که مذهب آنها، همه خدائیت و طبیعت یا ابعاد از آنها را به بیشترین وجه تحت تاثیر قرار می‌دهد، خدای خود می‌سازند. از گیاهان و جانوران، از خورشید و ستارگان و حتی از روشنایی خدایانی می‌سازند. دین آنها را نبایستی با بت‌پرستی یا جادو اشتباه کرد. انسانهایی که جادو پیشه می‌کنند، صرفاً از خودشان در مقابل نیروها حراست می‌نمایند و یا می‌کوشند نیروهایی را که به اشیاء طبیعی نسبت داده شده‌اند، خواه زیانبار و یا سودمند باشند، بکار گیرند. در حالیکه انسانهایی که دارای مذهب طبیعی هستند، در نگرش خود نسبت به طبیعت یا ابعاد خاصی از آن، تصور خود از ماهیت ذاتی روح را بیان می‌کنند. آنها این تصور را بیان می‌کنند که روح چیز است که به همهٔ اشیاء، زندگی یا معنا می‌بخشد و یا بر همه چیز حکومت می‌کند. آنها به اشیاء مورد ستایش خود در طبیعت، کیفیاتی روحانی نسبت می‌دهند، هر چند که ممکن است خود ندانند (زیرا هنوز تمیز میان روح و طبیعت را نیاموخته‌اند).

### ۳. دین زیبایی شناختی

دین زیبایی شناختی، دین مردمی است که سیاسی هستند ولی هنوز از جهان بیگانه نشده‌اند. [آن مردم] دارای اعتماد به توانایی انسان در فهم و سلطه بر محیط اجتماعی خود هستند؛ آنها نیمه «مستغرق» در طبیعت نیستند؛ بنا بر این انسان را خدا می‌سازند. خدایان آنها انسانهایی بزرگتر از معمول هستند؛ قهرمانان جاویدان هستند، درست همچنانکه قهرمانان آنها خدایان میرا هستند. این مردم با خدایان خود روابط نزدیک و دوستانه دارند، آنها

را احترام می‌گزارند اما از آنها نمی‌ترسند.

هگل بعداً در دایرةالمعارف میان هنر و دین به‌عنوان اموری که در آنها روح از خودش آگاه است و یا به گفته خود او [روح] «در خودش انعکاس یافته است» تمیز داد. بر اساس این نظر بعدی، هنر شهودی است و آنچه را به شهود درمی‌یابد به شکل سمبولها بیان می‌نماید. هنرمند، روح آشکار در وجهی از طبیعت یا انسان را می‌بیند و آنچه را می‌بیند در کار هنری خود جای می‌دهد. او بر حسب سمبولها می‌اندیشد، سمبولهایی که لازم نیست حتماً بتواند تعبیر نماید. اگر پیش بیاید که هنرمندی بتواند کار هنری خود را توضیح [هم] بدهد، او دیگر نه به‌عنوان هنرمند بلکه به‌عنوان نقاد یا فیلسوف این کار را می‌کند. هنرمند می‌تواند پیام خود را برساند و بیننده یا شنونده می‌تواند آنرا بگیرد، بدون آنکه هیچ يك از آنها قادر باشند که آن [پیام] را در قالب الفاظ درآورند. هنر يك عصر یا قوم چگونگی ظهور روح در آن عصر یا قوم را به‌طور سمبوليك بیان می‌نماید. به گفته هگل هنر، روح آشکار شده به صورت بلاواسطه است، به این معنی که [هنر] در سطحی از فهم که عبارت از ذوق هنرمندانه است فهمیده می‌شود، بدون اینکه نیازی به توضیح داشته باشد. این البته بدان معنا نیست که ذوق را نمی‌توان پرورش داد [و یا] اینکه چیزی به‌نام ذوق آموخته شده وجود ندارد و یا اینکه ذوق آبی است و در طی زمان رشد نمی‌یابد؛ [بلکه] تنها بدین معناست که کار هنری را می‌توان، بدون آنکه توضیح داده شود به نحو کامل از نظر ذوقی دریافت.

پس چگونه دین به‌عنوان شکلی که در آن روح از خود آگاه است، با هنر تفاوت دارد؟ در هنر، روح به‌صورت حسی و سمبوليك آشکار می‌شود، در حالیکه در دین به‌شکل آئین‌ها و افسانه‌ها نمودار است. اما هنرمند می‌تواند به صورت شفاهی و نقلی و همچنین طراحی و موسیقی باشد و نیز می‌تواند احکامی به‌دست دهد. پس چگونه هنر وقتی شفاهی و نقلی است، به‌عنوان طریقه‌ای که در آن روح آشکار می‌شود، با دین متفاوت است؟ چون هگل به‌ما گفته است که دین، مانند هنر، روح را چنانکه حقیقتاً هست آشکار نمی‌سازد. تفاوت دین با هنر نقلی و روایتی در این است که [دین] داعیه‌هایی دارد که ادعا می‌شود واجد حقیقت و منتهای اهمیت باشند. دین، سلطه جو و آموزشگر

است، در حالیکه هنر چنین نیست. گرچه چنانکه هگل به ما می‌گوید دین ذات واقعیت را تنها به شکل *Vorstellung* [نمایشی]، تنها به صورت مجازی، آشکار می‌سازد، اما روحانیان آن، پاسداران آئین‌ها و افسانه‌ها، اعتقاد دارند که آموزشهای آنان کلمه به کلمه حقیقی است و حقیقتی است که برای انسانها ضرورت دارد. بدون آن انسانها نمی‌توانند «سر زشت خود را تماماً اجرا نمایند» و یا نمی‌توانند چنانکه باید، انسانی زندگی کنند. مذهب مدعی آشکار نمودن «معنای زندگی» است؛ مدعی توضیح وجود انسانها در جهان است. هدف آگاهانه آموزشگاران دین تعمیق فهم ما از جهان و بهبود کیفیت زندگی ماست. آنها کسانی را که حقیقت عرضه شده را رد کنند «گمشده» یا «از نظر روحی مرده» خواهند خواند. اما هنر، گرچه در حقیقت تظاهری از روح است، چنین هدف آگاهانه‌ای ندارد؛ حتی وقتی هم شفاهی و نقلی است، کار اصلی‌اش آموزشگری نیست. اگر هنر فهم ما از جهان را ژرفا می‌بخشد، ناآگاهانه چنین می‌کند. هنر شکلی از خود-بیانی است و روح در آن آشکار است زیرا [روح] در خودهای منساهی که از طریق هنرشان، خود را بیان می‌کنند، آشکار است. دین، به‌عنوان [مقوله‌ای] جدا از ایمان، همچون مجموعه‌ای از آئین‌ها و افسانه‌هایی که سلطه جو و آموزشگر است، شکلی از خود-بیانی نیست.

هگل در پدیده‌شناسی در مقایسه با آثار بعدیش، علاقه بسیار کمتری به تمیز میان دین و هنر به عنوان تظاهرات روح داشت؛ با این حال چنین تمیزی به صورتی ضمنی در آن کتاب وجود دارد. پس چرا او یکی از انواع سه‌گانه مذهب خود را مذهب زیبایی‌شناختی می‌خواند؟ ظاهراً دلیل آن این نیست که در اجتماعی که مذهب، طبیعی یا منزل است، هیچ‌گونه هنر مذهبی وجود ندارد. وقتی او دین را زیبایی‌شناختی می‌خواند، به نظر من او آن را نه در مقابل دین طبیعی بلکه در مقابل دین منزل قرار می‌دهد. دین منزل بسیار بیش از دین زیبایی‌شناسانه، آئینی است [زیرا دین زیبایی‌شناسانه] آموزش‌های خود را بیشتر به شکل افسانه‌ها عرضه می‌کند تا به شکل آئین‌ها. و افسانه بسیار بیش از آئین به هنر نزدیک است.

در اجتماعی که دین منزل وجود دارد افسانه در باره روح چیزی بیش از آنچه به صورت آئین بیان می‌شود، آشکار نمی‌سازد؛ در حالیکه در اجتماعی

که در آن دین، زیبایی شناختی است این نکته صدق نمی‌کند. هگل وقتی از دین زیبایی‌شناختی سخن می‌گفت اغلب دین یونانیان را در نظر داشت که بیشتر اسطوره‌ای بود تا آئینی. در اجتماعی که دین در آن «زیبایی شناختی» است الهیات منتظم چندانی وجود ندارد و تصور اجتماع از روح نه به شکل آئین بلکه در افسانه‌های مربوط به خدایان آشکار می‌شود. گرچه عقاید تجسم یافته در این افسانه‌ها نظام کم و بیش سامانندی را تشکیل می‌دهند اما [این عقاید] از افسانه‌ها تجرید و به‌عنوان آئین‌هایی عرضه نمی‌شوند. یا اگر هم برخی از آنها چنین عرضه شوند، برخی دیگر نمی‌شوند، به نحوی که در نتیجه افسانه‌ها بیش از آئین‌ها محتوا دارند؛ و پارسایی بیشتر در پذیرش افسانه‌هاست تا در پیروی از آئین‌ها. بی‌تردید در اجتماعی که دین منزل وجود دارد، افسانه‌ها نیز وجود دارند اما هیچ حقیقت ذاتی نیست که در افسانه‌ها موجود باشد ولی در آئین‌ها موجود نباشد.

اگر این چیز است که دین را زیبایی‌شناسانه می‌سازد، پس آنچه هگل دین طبیعی می‌خواند، کمتر از دین یونانیان زیبایی‌شناسانه نیست. اگر هگل به همان اندازه که علاقمند به تمیز میان دین یونانی و دین منزل بود، به تمیزی روشن بین دین یونانی و دین شرقی نیز علاقه می‌داشت، در آن صورت احتمالاً ادیان نوع یونانی را نه زیبایی‌شناسانه بلکه «انسان‌مانند گرای»<sup>۱</sup> می‌خواند. استفاده از اصطلاح زیبایی‌شناسانه، در این ارتباط به نظر من به تمایزی که واقعاً اهمیت دارد اشاره نمی‌کند. بهتر می‌بود که هگل سه نوع مذهب خود را نه طبیعی، زیبایی‌شناختی و منزل بلکه طبیعی، انسان‌مانند گرای و جزمی می‌خواند.

#### ۴. دین منزل

دین منزل یا جزمی، دین اجتماعی است که در آنها روح از خود بیگانه است. یهودیت و مسیحیت مثالهایی از این نوع دین هستند. یهودیان خداوندی به‌پندار درآوردند که انسان از او تقریباً به کلی جداست، خدایی که نه [به‌مثابه] یک پدر بلکه یک سرور است، خداوندی خشمگین و سختگیر، نه خداوند عشق. از آنجا که تصور انسان از خداوند تصور او از ماهیت

ذاتی روح است، و از آنجا که روح در خودهای متاهی وجود دارد، انسانها وقتی خداوندی سلطه جو و خشمگین را به پندار در می آورند، این احساس را بیان می کنند که آنچه در آرزو دارند نیستند و یا (به زبان استعاری) خودشان نیستند. در مسیحیت نیز انسان خودش را جدا از خداوند، از روحی که در خود اوست تصور می کند؛ اما انسان همچنین خود را در آشتی با خداوند می بیند. خداوند به عنوان «اب» نماینده روحی است که در انسان است - گرچه انسان نمی داند - روحی که انسان در آرزوی آن است و احساس می کند که دور از دسترس اوست؛ خداوند به عنوان «ابن» نماینده این احساس انسان است که آنچه او آرزو می کند با این حال در دسترس اوست و بایستی در او تحقق یابد؛ خداوند به عنوان روح القدس نماینده این احساس انسان است که روح در کثیری از خودهای متاهی آشکار می شود. در این عقیده که روح - القدس در اجتماع مؤمنان حضور دارد این حقیقت نهفته است که روح که ذات انسان است به طور کامل در اجتماعی تحقق یافته است که اعضای آن در درون آن احساس تعلق می کنند و خرسندند. به عقیده هگل تصور مسیحی روح القدس و کلیسا، تعبیر مذهبی مفهوم هگلی معقول انضمامی است؛ آنها به طور ضمنی حقیقتی را در بردارند که فلسفه هگل آن را آشکار می سازد. گرچه ظهور مسیح که [نشانه] آشتی انسان با خداوند است نماینده این احساس خود متاهی است که با روح وحدت یافته است، اما مسیح باید جسماً بمیرد تا آنکه انسانها این حقیقت را آشکارتر دریابند، تا این که آنها از این اندیشه نه چندان رضایتبخش که خداوند شکل انسانی به خود گرفته است به این اندیشه رضایتبخش برسند که خداوند در اجتماعی از خودهای متاهی حضور دارد و این خودها به عنوان اعضای آن اجتماع آنچه آرزو دارند بدست می آورند. مسیحیت به عقیده هگل والاترین دین است [زیرا] در سطح مشخصی از بیان، کل حقیقت درباره طبیعت ذاتی روح را بیان می نماید. [مسیحیت] آن حقیقت را تا حدی که ممکن است بدون آشکار شدن در فلسفه به طور کامل آشکار شود، آشکار می نماید.

### ۵. دین هگل

برخی مدعی و برخی منکر این هستند که هگل ملحد بود. کسانی که به او کم بها می دهند به ندرت به اندازه کافی در فلسفه اش عمیق می شوند که بتوانند

این پرسش را پیش بکشند؛ پرسشی که ظاهراً تنها مورد علاقه متابشگران اوست. برداشت من این است که در میان این گروه اخیر ملحدان خواسته‌اند او را از خود بدانند، اما بیشتر معتقدین به خداوند خواسته‌اند با احتیاط بیشتری عدم امکان اثبات ملحد بودن او را نشان دهند. حدود بیست سال پیش وقتی من از روی بی احتیاطی به کشیشی گفتم که موحدین از مسیحیان نیستند مورد شماتت او قرار گرفتم و امروز خیلی بیش از گذشته محتاط هستم که درباره چنین قضایایی اظهار نظر کنم. من نمی‌دانم که هگل ملحد بود یا نه و تنها به اظهار نکات زیر بسنده می‌کنم.

هگل اذعان نکرده که ملحد بوده باشد و یا مسیحی نبوده باشد. به نظر خودش او نه در پی انکار مسیحیت بلکه به دنبال آشکار ساختن حقایق مندرج در آن بود [یعنی می‌خواست] آنچه مسیحیت به صورت مجازی می‌گوید، به زبان حقیقی بیان کند. او فکر می‌کرد که به محض آنکه انسانها شروع به تفکر درباره خود و جهان‌شان نمودند به طوری اجتناب ناپذیر، دین و فلسفه که بهم ارتباط نزدیک دارند ولی نوعاً متفاوت هستند، می‌بایستی پیدا می‌شدند. دین احساس يك جامعه درباره حقیقت را بیان می‌کند اما آنرا در قالب القاطی قرار نمی‌دهد که به معنای لغوی کلمه، حقیقی باشند؛ حال آن که فلسفه عبارت از نظریات عرضه شده به وسیله افراد است که هدفشان توضیح جهان است چنانکه هست، و عامدانه منتقدان را به مجادله فرا می‌خوانند. هم در فلسفه و هم در دین پیشرفت حاصل می‌شود. اما فلسفه برخلاف دین علمی است به این معنای گسترده که در پی اثبات ادعاهای خود می‌باشد و شك طلب می‌کند به این امید که بر آن غلبه نماید؛ فلسفه پرسش‌هایی پیش می‌کشد و برای اثبات برخی پاسخ‌ها در مقابل برخی دیگر استدلال می‌نماید. فلسفه به نظر خودش توضیحی حقیقی عرضه می‌کند. به تدریج که فلسفه‌ای جای فلسفه دیگر را می‌گیرد توضیح و تبیین رساتر می‌شود. دین نیز پیشرفت می‌کند؛ زیرا گرچه دین تعبیری نه حقیقی بلکه مجازی از حقیقت می‌دهد و به جای استدلال ادعا می‌کند، اما از لحاظ رسایی و کفایت پیش می‌رود تا وقتی که به شیوه خود همه گفتنی‌ها را می‌گوید. در مسیحیت، دین کاملاً رسا و کافی است، [زیرا] مسیحیت همه گفتنی‌ها درباره طبیعت ذاتی روح را می‌گوید و هیچ چیز را ناگفته باقی نمی‌گذارد، هر چند این همه را به صورت مجازی

بیان می‌کند. فلسفه، وقتی در فلسفه هگل تعبیری جامع و کاملاً آشکار از حقیقت به دست دهدهمه حقیقت مضمیر در مسیحیت را به صورت حقیقتی [غیر مجازی] در قالب الفاظ در می‌آورد.

ممکن است از این بحث چنین مستفاد گردد که فلسفه هگل جانشین مسیحیت می‌گردد. اما هگل هیچ وقت چنین چیزی نمی‌گوید؛ او درباره فلسفه خود بیش از این ادعایی ندارد که جانشین فلسفه‌های ناتمام گذشته می‌شود. با این حال، او معتقد است که روح تنها در فلسفه به خود آگاهی کامل دست می‌یابد؛ که معنایش این است که فلسفه برتر از مذهب است زیرا غایت فرآیند کلی که همان روح است، همین خود آگاهی کامل است.

## ب. وادسی استدلال پدید‌شناسی: نقایص استدلال

### ۱. فرآیندی بی‌همتا و ضروری

پیشتر، دو تصور هگل را ناپذیرفتنی دانسته و رد کرده‌ایم: [یکی] تصور ذهن یا روحی که در کثیری از اذهان متناهی آشکار می‌شود و تنها به این صورت وجود دارد و [دیگر] فرآیندی از تکامل که هر مرحله آن متضمن تمام مراحل دیگر آن است. سخن گفتن از روح به این صورت که تنها در آگاهی خودهای متناهی از خود، خود آگاه است، کاربرد کلمات به شکلی است که نمی‌توان برای آنها معنایی قائل شد؛ معقول انضمامی تصور ناپذیر و صرفاً عبارت از فراهم آوردن مفاهیمی است که در چنین ترکیبی معنایی دهند. در توضیح علت رد آن، چیزی به آنچه قبلاً گفته‌ایم در اینجا نمی‌افزاییم. اما بایستی در این مرحله درباره گفته‌های قبلی خود در مورد فرآیند تکامل ضروری از نظر منطقی توضیح مفصل‌تری بدهیم. قبلاً استدلال کرده‌ایم که چنین فرآیندی تنها هنگامی از نظر منطقی ضروری می‌نماید که در بین خواص هر مرحله، روابط آن با مراحل بعدی و پیشین را جای دهیم. اگر تنها خواص درونی هر مرحله را در نظر بگیریم، نمی‌توانیم از آن مرحله، مرحله پیش از آن با پس از آن را استنتاج کنیم. برای شناخت مراحل متعلق به یک فرآیند بایستی قبلاً فرآیند را بشناسیم، و ما به ماهیت فرآیند تنها از روی تجربه پی می‌بریم. اگر فرآیند را به عنوان توالی A، B، C، و D تعریف کنیم در آن صورت

فرآیند متضمن هر يك از این مراحل است تنها به این دلیل که [فرآیند] مرکب از آنها تعریف شده است. A، B، C و D متضمن یکدیگر نیستند مگر اینکه به عنوان مراحل فرآیند تعریف شده باشند و تنها تجربه به ما می آموزد که آنها [مراحل يك فرآیند] هستند. تنها تجربه به ما می آموزد که Aها به Dها تطور می یابند. اما نظریه هگل درباره Aهایی که به Dها تطور می یابند نیست [یعنی] درباره فرآیندی نیست که نمونه های بسیاری از آن وجود داشته باشد. [نظر به او] درباره چیزی بی همتاست؛ درباره روح است که به گفته او ماهیتش چنان است که بایستی به شیوه خاصی تکامل بیابد.

بی شک برخی از خواصی که هگل به روح نسبت می دهد شامل [خواص] دیگر هستند. برای نمونه توانایی تمیز در درون توانایی اتخاذ انتخابی آگاهانه قرار دارد. ممکن است خاصیت اول را بدون خاصیت دوم دارا بود، اما [نمی توان] خاصیت دوم را بدون خاصیت اول [حائز شد]. بنابراین، حتی وقتی ما روند بی همتای تطوری را در نظر داریم، می توان گفت که برخی خواص منطقیاً مقدم بر خواص دیگر هستند. اما این بدان معنا نیست که اگر خواص مقدم حاصل شوند، خواص دیگر نیز بایستی حاصل شوند، [بلکه] تنها بدین معناست که اگر [خواص مقدم] حاصل نشوند، خواص دیگر نمی توانند حاصل شوند. به عبارت دیگر تنها تجربه به ما می تواند راهنمای ما باشد. تجربه ممکن است به ما بیاموزد که يك خاصیت در واقع همیشه پیش از خاصیت دیگر حاصل می شود، [مثلاً] a همیشه پیش از b می آید.

اما وقتی ما با فرآیندی بی همتا سروکار داریم تجربه کمکی به ما نمی کند؛ و ما می توانیم تنها تا آنجایی به ما کمک کند که فرآیند یا بخشی از آن همانند فرآیند دیگری باشد، یعنی تنها در جوهی که فرآیند بی همتا نیست.

هگل تعبیر خود از فرآیندی بی همتا و ضروری را با استفاده از چندین شگرد بنا کرده است که بایستی به شیوه ای که او آنها را بکار می برد، بکار برده شوند. او مشاهده کرده است که برخی خواص منطقیاً، به معنایی که توضیح داده ایم، مقدم بر خواص دیگر هستند و نیز مشاهده کرده است که اغلب وقتی ما خواص اول را پیدا می کنیم خواص دیگر را نیز دیر یا زود پیدا خواهیم کرد. سپس او به سهولت نتیجه گرفته است که وقتی ما به خواص اول می رسیم

بایستی به خواص دوم نیز برسیم، [به این معنی] که خواص اول منطقیاً مستلزم خواص دوم و خواص دوم به همان ترتیب منطقیاً مستلزم خواص اول هستند. هیچ چیز نمی‌تواند بدون داشتن *a* واجد *b* باشد زیرا *a* در *b* وجود دارد؛ هر چیزی *a* دارد معمولاً *b* را نیز کسب می‌کند. این استدلال هگل را به این نتیجه می‌رساند که آنچه *a* دارد بایستی *b* تحصیل کند، به همان معنای بایست که آنچه *b* دارد بایستی *a* نیز داشته باشد.

هگل مشاهده می‌کند که انسان تصوری از آزادی به دست آورده است و نیز مشاهده می‌کند که برخی تصورات دیگر منطقیاً مقدم بر این تصور هستند. انسان در واقع این تصور آزادی را به دست آورده است و بایستی برخی تصورات دیگر را پیش از آنکه بتواند به این تصور دست یابد به دست آورده باشد. بنا بر این هگل به خود حق می‌دهد چنان استدلال کند که گوئی در اینجا روندی ضروری از تکامل فکری و اخلاقی در کار است [به این معنی که] چون آزادی (طبق تعریف او) نمی‌توانست بدون مبارزه بر اساس احساس وظیفه اخلاقی بر علیه میثاق‌های مستقر وجود داشته باشد، بنا بر این اگر چنین مبارزه‌ای واقع شد می‌بایستی آزادی به دست آید. در واقع او از این هم پیشتر می‌رود؛ او مشاهده می‌کند که انسان تصورات خاصی تحت شرایط اجتماعی مشخصی به دست آورده است و رابطه‌ای میان [امور] اجتماعی و فکری می‌بیند و همچنین تقدم منطقی برخی تصورات نسبت به تصورات دیگر و نیز تقدم زمانی [آن تصورات را مشاهده می‌کند]؛ و بنا بر این دیگر گونیه‌های اجتماعی را همراه با تطورات فکری در همان فرآیند ضروری جای می‌دهد. گرچه هگل به خوبی آگاه است که تقدم زمانی و منطقی یکی نیستند، اما وقتی عدم تمیز میان آنها به استدلالش کمک می‌کند، چنین تمیزی نمی‌دهد. او مشاهده می‌کند که برخی خواص در خواصی دیگر که پس از آنها می‌آیند وجود دارند، [یعنی اینکه] آنها هم از نظر منطقی و هم از نظر زمانی بر خواص متعاقب تقدم دارند. او همچنین مشاهده می‌کند که، در واقع امر، برخی خواص معمولاً قبل از خواص دیگر پیش می‌آیند و هر جا که استدلالش اقتضا کند و بتواند به نحوی معقول از عهده برآید، چنان سخن می‌گوید که گوئی آن خواص چون از نظر زمانی تقدم دارند از نظر منطقی نیز مقدم هستند. برای نمونه تصور مدرن آزادی در نزد ما را می‌توان به نحو معقولی

مشتمل بر اندیشه یونانی شهروندی که در امور اجتماع خویش حق مشارکت دارد و اندیشه رومی شخص حقوقی به عنوان موضوع حقوق مشخص و اندیشه مسیحی فردیت دانست. اگر این درست باشد، چنانکه هگل می گوید درست است، در آن صورت ما دست کم سه اندیشه مندرج در مفهوم آزادی داریم؛ اندیشه‌هایی که از نظر منطقی و زمانی مقدم بر آن هستند. اما هگل مشاهده کرده است که اندیشه یونانی شهروندی، از نظر زمانی قبل از اندیشه رومی شخص حقوقی پیدا شده است و بنابراین چنان استدلال می کند که گویی اندیشه نخست، از نظر منطقی مقدم بر اندیشه دوم است، هر چند آشکارا چنین نیست. اگر ما بدانیم که  $A$  به  $X$  تطور یافته است (مثلاً انسان ابتدایی خود آگاه و بالقوه عاقل به انسان اروپای غربی، چنانکه هگل تصور می کرد، تطور یافته) و اگر بدانیم که چگونه  $X$  با  $A$  تفاوت دارد، پی خواهیم برد که چه خصوصیتی  $A$  باید کسب کند تا  $X$  شود. اما این شناخت به ما نمی گوید که به چه ترتیبی این خصوصیات باید کسب شوند و کدامیک از آنها از نظر منطقی مقدم بر دیگران هستند (اگر اصلاً تقدمی در کار باشد). همچنین نمی توانیم از آن نتیجه بگیریم که  $A$ ، با توجه به خواصش بایستی به  $X$  تکامل یابد. انسان در واقع به صورت‌های دیگری، متفاوت از انسان اروپای غربی، نیز تطور یافته است. ما نمی توانیم از خصوصیتی که انسانیت انسان را تشکیل می دهند [یعنی] خصوصیتی که در تعریف ما از انسان وجود دارد، استنتاج نمائیم که او به یک صورت و نه به صورتی دیگر تطور خواهد یافت. اما هگل فکر می کند که ما می توانیم چنین کنیم زیرا او اعتقاد دارد که هر جا نوع تغییری که تکامل یا تطور نامیده می شود موجود باشد، آنچه از نظر زمانی مقدم است از نظر منطقی نیز مقدم خواهد بود. او در دو مورد بر خطاست: [یکی اینکه] رشد زیستی روندی «منطقی» نیست و [دیگر اینکه] تکامل فکری و اجتماعی انسان نوعاً با رشد زیستی متفاوت است.

هگل می گوید که فرآیند تا وقتی که تکمیل نشده باشد ضرورتش را نمی توان دریافت. به نظر من این گفته گیج کننده است. بی شک اگر این فرآیند چنان است که در نهایت به پیدایش موجودی قادر به فهم آن می انجامد، پس این فرآیند بایستی قبل از آنکه قابل فهم گردد تکمیل شده باشد. اگر عجالتاً فرض کنیم که هیچ گونه عقلی بالاتر از عقل انسان نیست، بدرستی

نتیجه می‌گیریم که انسان می‌بایستی از نوع میمون تکامل یافته باشد تا اینکه بتوان فهمید که چگونه انسان می‌تواند از نوع میمون تکامل یابد؛ اما نمی‌توان از این نتیجه گرفت که می‌بایستی فرآیند تکاملی از نوع میمون به انسان وجود داشته باشد. به نظر من، هگل نه تنها می‌گوید که فرآیندی که او ضروری می‌داند می‌بایستی عقلی قادر به فهم آن ایجاد کند تا اینکه فهمیده شود، بلکه بر آنست که [فرآیند] بایستی تکمیل گردد تا اینکه قابل فهم شود. از این نکته برمی‌آید که حتی اگر به‌طور مستقل از فرآیند، موجودی قادر به فهم آن می‌توانست وجود داشته باشد، آن موجود نمی‌توانست قبل از آنکه فرآیند تکمیل شود آنرا بفهمد. فرآیند ضروریت و با این حال تا وقتی که تکمیل نشده باشد غیر قابل فهم است. به عقیده من موضوع هگل از این قرار است و این موضع به نظر من غیر قابل دفاع می‌رسد.

#### ۲. هگل صادره به مطلوب می‌کند

هگل پس از آنکه برای خودش تصمیم می‌گیرد که فرآیند منطقاً ضروری است، عجیب‌ترین استدلالات را گاه‌گاه بکار می‌برد تا نشان دهد چگونه مرحله‌ای از فرآیند ضرورتاً به مرحله بعدی می‌انجامد. برای مثال، چرا نوع اجتماعی که هگل تجسم روح به صورت بی‌واسطه می‌خواند اصلاً بایستی سپری گردد و چیز متفاوتی جای آن را بگیرد؟ هگل از عیان دارد که در این نوع اجتماع انسانها شادمان هستند؛ او در این اجتماع پدیده‌ای را که از خود بیگانگی می‌خواند، نمی‌یابد. پس چرا بایستی این نوع اجتماع جای خود را به اجتماع دیگری بدهد؟ تنها دلیل هگل این است که روح در این مرحله از تطور و تکامل خود، از لحاظ آنچه او ذهنیت می‌خواند کمبود دارد. روح برای آنکه کاملاً تکامل یابد، بایستی از خود بیگانه شود و پس از آن «خود» را در نظم جهان سامانمندی که به‌عنوان محصول خویش باز می‌شناسد، «باز یابد».

اما این دلیل، به معنای درست کلمه اصلاً دلیل نیست. حاصل آن بیان این است که چیزی صرفاً به‌منظور کسب خاصیتی که فاقد آن است می‌بایستی تکامل یابد. و منظور از فقدان يك خاصیت چیست؟ آیا منظور تنها نداشتن آن است؟ اگر منظور تنها این باشد، چنان استدلالی پوچ است. بی‌شک اگر

چیزی بایستی خاصیتی بدست آورد که فاقد آن است، بایستی تغییر یابد؛ اما نداشتن آن خاصیت برای این چیز، دلیل دگرگونی آن نیست. آیا فقدان مورد نظر در اینجا وجود نیاز محسوسی است؟ در این صورت چه کسانی آن را احساس می کنند؟ اعضای اجتماع [نمی توانند چنین احساسی داشته باشند] زیرا آنها هنوز هیچ گونه تصویری درباره آنچه فاقد هستند، ندارند. در توضیح علت تطور این نوع از اجتماع به اجتماعی دیگر بایستی نشان دهیم که اجتماع مورد نظر چه خصوصیتی دارد که موجب تطور آن می گردد. اما هگل این کار را نمی کند. و حتی اگر چنین می کرد به استدلالش کمکی نمی شد؛ زیرا چنان توضیحی، علی می بود و علت هم متضمن معلول نیست.

هگل گرفتار معمایی است که خود بر آن واقف نیست و اگر هم می بود نمی توانست آنرا حل کند. او از فرآیندی که به گمان او ضروری است سخن می گوید و سپس در توضیح ماهیت آن و چگونگی ضرورت آن، آنرا مرحله به مرحله توصیف می کند. اما وقتی اومی خواهد اثبات کند که چگونه مرحله ای ضرورتاً به مرحله دیگر می انجامد، تنها می تواند نشان دهد که چگونه [مرحله اول] از مرحله متعاقب نارساتر است و چه چیز باید پس از آن واقع شود که نارسایی را جبران نماید. او در نمی یابد که اگر فرض بر این است که فرآیند ضروری است قاعدتاً باید گفت که مرحله بعدی می بایستی نقیصه ای را که در مرحله اول وجود دارد جبران نماید. و یا اینکه اگر او بتواند به وجود [نقیصه ای] در مرحله [اول] اشاره نماید که موجب تطور آن به مرحله بعدی می گردد، خود را مجبور می بیند که از آن [نقیصه] به عنوان دلیل تقدم منطقی مرحله اول نسبت به مرحله بعدی سخن بگوید؛ او می تواند به صورتی ظاهراً معقول چنین استدلال نماید زیرا از پیش ضروری بودن فرآیند را مسلم گرفته است. او می خواهد از طریق نشان دادن چگونگی تطور اجتناب ناپذیر یک مرحله به مرحله دیگر، ثابت کند که فرآیند ضروری است، و سپس (گرچه خود او وقوف ندارد) توضیحی که در مورد چگونگی تطور اجتناب ناپذیر یک مرحله به مرحله دیگر می دهد، مبتنی بر فرض ضروری بودن فرآیند است.

#### ۴. بی ربط بودن استدلال هگل

باز هم از آنجا که هگل تصمیم خود را در مورد ضرورت منطقی

فرآیند گرفته است، احساس می‌کند که هر چه را نمی‌تواند ناسادیده بساقی گذارد بایستی در آن جای دهد، صرف نظر از اینکه آن چیز در درون فرآیند [منطقاً] جای می‌گیرد یا نه. هگل اروپایی است و مخاطبانش مردم اروپا هستند؛ بنابراین گرچه فلسفه او به حوادث واقعی، چه اروپایی و چه غیر اروپایی اشاره ندارد اما همه انواع مهم اجتماع، فلسفه، نگرش ذهنی و دین را که در اروپا مصادیقی پیدا می‌کنند، در خود جای می‌دهد. هیچ چیز مهمی ناسادیده گرفته نشده است زیرا فرض می‌شود که آن چیز بایستی سهمی در نیل به نتیجه نهایی داشته باشد. اما این نتیجه نهایی، اوضاع اروپا در زمان هگل، به وجهی که آگاهترین و بی‌غرض‌ترین تاریخ‌نویسان ممکن است گزارش دهند، نیست؛ [بلکه] تحقق آزادی به مفهوم خاصی است. بی‌شک همه پدیده‌های مهم تاریخ اروپا، خواه اجتماعی و خواه فکری سهمی در ایجاد اوضاع خاص اروپا در زمانی که هگل پدیده‌شناسی را می‌نوشت، داشتند، اما نمی‌توان گفت که همه آنها به تحقق چیزی که هگل به‌عنوان آزادی درمی‌یافت، یاری رساندند.

آیا به منظور آنکه آزادی تحقق یابد ضروریست که اجتماع فشرده از نوع دولت - شهر یونانی جای خود را به آنچه هگل «اجتماع بی‌جان» می‌خواند بدهد؛ اجتماعی که بر آن «سرور جهان» حکومت می‌کند؟ آیا ضروری است که این «اجتماع بی‌جان» جای خود را به نظام فئودالی بدهد و این نظام به نوبه خود، راه را برای پیدایش پادشاهی‌های خودکامه‌ای باز کند که در اروپای قرون هفدهم و هجدهم وجود داشتند؟ حتی اگر پذیریم که آنچه هگل «از خود بیگانگی» و «آگاهی اندوهبار» می‌خواند برای تحقق آزادی ضروری باشند، آیا از آن می‌توان نتیجه گرفت که روایت و شکاکیت نیز [برای تحقق آزادی ضروری] هستند؟

اگر ما خود، تصور هگل از آزادی را که مسلماً پیچیده است می‌-گرفتم و به اندیشه‌های ساده‌تری که آن را تشکیل می‌دهند تجزیه می‌کردیم، بی‌شک می‌دیدیم که برخی از آنها منطقاً بر برخی دیگر مقدم هستند. همه آنها منطقاً مقدم بر تصور آزادی هستند و بی‌شک برخی تقدم‌های منطقی نیز در بین آنها وجود دارد. سپس ما می‌توانستیم این اندیشه‌ها را در ترتیبی منطقی قرار دهیم و استدلال کنیم که اگر آنها به طور همزمان پیدا نشده بودند باشند

(و پیدایش همزمان آنها بسیار نامحتمل به نظر می‌رسد)، بنا بر این می‌بایستی به ترتیب زمانی منطبق با ترتیب منطقی پیداشده باشند. اما ترتیب منطقی [که ما می‌یافتیم] همان ترتیبی نمی‌بود که هگل در نظر داشت، زیرا هر چند مثلاً می‌توانستیم بگوییم که A و B، اگر همزمان با C پیدا نشده باشند، بایستی پیش از آن پدید آمده باشند، اما ممکن است دلیلی در دست نباشد که A پیش از B و نه پس از آن پیدا شده باشد. همچنین بی‌شک ما خود می‌توانستیم با مطالعه تاریخ، آگاهی بسیاری درباره شرایط اجتماعی مساعد برای ظهور این اندیشه‌ها کشف کنیم. در آن صورت می‌توانستیم شرحی از روند تکاملی اجتماعی و فکری را که به پیدایش آزادی می‌انجامد، تهیه کنیم. پس از آن می‌توانستیم بگوییم که فلان تصورات می‌بایستی تقریباً به ترتیبی خاص و تحت شرایطی خاص پیدا شوند. اما شرح ما برای آنکه معقول باشد به طور چشمگیری از شرح هگل متفاوت می‌بود. در این شرح، ما بیشتر آنچه را که هگل در شرح خود قرار داده است، به علت نامربوط بودنشان، حذف می‌کردیم.

ممکن است ما مدعی شویم که شرح خیالی بالا روند ضروری تکاملی را توصیف می‌نماید، اما این ضرورت به معنای دیگری متفاوت از معنای مورد نظر هگل خواهد بود. و شرح ما متضمن چیزی خواهد بود که تجربه به ما درباره چگونگی پیدایش اندیشه‌های تشکیل‌دهنده تصور ما از آزادی و اعمالی که این تصور را تحقق می‌بخشند، می‌آموزد.

بنا بر این ما نباید بگوییم که آزادی به این مفهوم می‌بایستی تحقق یابد؛ بلکه تنها می‌توانیم بگوییم که برای تحقق آزادی امور خاصی بایستی واقع گردند. و ما نبایستی جز به این صورت از ضرورت منطقی سخن بگوییم که وقتی تصویری متضمن تصور دیگریست، آن تصور نمی‌تواند پیش از این دیگری پیدا شده باشد. [یعنی] بایستی ادعای متواضعانه‌ای در مقایسه با ادعای هگل بنماییم.

#### ۴. خودآگاهی و تضاد

هگل در کوشش برای اثبات چگونگی ضروری بودن روح، مدام یادآور می‌شود که روح خودآگاه است. در واقع چیزی که تکاملش مورد تفحص است در پدیده‌شناسی بیشتر خودآگاهی خوانده می‌شود تا روح؛

لفظ روح بیشتر در مورد آخرین مراحل آن فرآیند به کار برده می‌شود. خود-آگاهی در هر مرحله از تکاملش جز در مرحله آخر، متضمن تضاد است؛ اما درست به این دلیل که خودآگاه است از این وضعیت خودآگاه می‌شود و سپس بر تضاد فائق می‌آید. و یا به عبارتی دیگر می‌توان گفت که انسانها نگرشی را اتخاذ می‌کنند که متضمن تضاد است، اما درست به این دلیل که آنها خودآگاه و خودنقاد هستند، مسأله تضاد را مشاهده خواهند کرد و آن نگرش را ترك گفته، نگرش دیگری اتخاذ خواهند نمود. این تکامل که پیشرفت با حرکتی از مراحل پست به مراحل والاتر است، ضروریست، زیرا موجودات در گیر در آن خودآگاه هستند. هر چند آنها از کل فرآیند تا وقتی که به مرحله کمال خود نزدیک شود، آگاه نیستند، اما هر مرحله از آن در ذهن آنها بازتاب می‌یابد. این انعکاس ممکن است خطا باشد؛ آنها ممکن است خود و وضعیت خویش را آنچنانکه هست در نیابند، اما چون آنها خودآگاه هستند به نحو گریزناپذیری خودنقاد نیز هستند. سرانجام آنها خطاها و معایب خویش را خواهند فهمید و وقتی چنین شود، آنها دیگر همان موجوداتی که پیشتر بودند نخواهند بود. از آنجا که انسان موجودی خودآگاه است، به وسیله فعالیت‌های خودش متحول می‌گردد.

درست است که موجودی خودآگاه از فعالیت‌های خود تاثیر می‌پذیرد، در حالیکه موجودی ناخودآگاه به این شیوه تاثیر نمی‌پذیرد. باز هم درست است که نگرش‌های [موجود خودآگاه] اغلب دگرگون می‌شوند زیرا او به این نتیجه می‌رسد که آن نگرش‌ها به معنایی نارسا یا ناقص هستند. این نگرش‌ها اغلب به این دلیل دگرگون می‌شوند اما [دگرگونی آنها] ضروری نیست. از این که انسان خودآگاه است چنین نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود که او بایستی تضادهای موجود در نگرش خود را کشف نماید؛ بلکه تنها می‌توان گفت که چنین امکانی وجود دارد.

بعلاوه آنچه هگل تضاد می‌خواند، اغلب به معنای لغوی کلمه تضاد نیست؛ [یعنی] متضمن ناسازگاری منطقی نیست. هگل در پدید شناسی بسیار بیش از آنکه به نظریات منظم پردازد، به چیزی علاقمند است که می‌توان آنرا در معنای عمومی کلمه، فلسفه‌های زندگی نامید. او بیشتر می‌خواهد نشان دهد که نگرش‌های ذهنی خاصی به وسیله نیازهایی تولید می‌شوند که

انسانها از آنها آگاه نیستند و یا تنها نیمه آگاه هستند و این نگرشها بهدلیلی از دلایل نیازهای موجد خود را ارضا نمی‌نماید؛ و کمتر به نشان دادن استدلالات نادرست علاقمند است. [ربط نگرشها و نیازها] در حقیقت چیزی است که پدیده‌شناسی را علی‌رغم متافیزیک پرمدعا و سبک غامض آن، کتابی جذاب و عمیق می‌سازد. آنچه هگل تضاد می‌خواند اغلب صرفاً تلاش برای کسب خرسندی به‌وسایلی است که موجب خرسندی نمی‌شوند. اما از آن این نتیجه حاصل نمی‌گردد که چون انسان خود آگاه است بایستی پی‌برد که آن وسایل و شیوه‌ها موجب خرسندی نمی‌شوند، به‌ویژه وقتی که او حتی نیازهایی که ارضایشان را به زحمت جستجو می‌کند، در نمی‌یابد.

اشاره مختصری به گفته‌های هگل درباره آگاهی اندوهبار [این نکته را روشن می‌سازد]. انسانها آرزو مند کسب شناسایی در این جهان هستند اما آنرا بدست نمی‌آورند، بنا بر این دنیای دیگری در خیال می‌پردازند که در آن شناسایی را از خداوندی کسب می‌نمایند که خود، خصوصیات ذاتی انسان را به او نسبت داده‌اند. انسان‌ها جهت خرسندی نیازمند شناسایی هستند، اما وقتی آن شناسایی را در جهان دیگری جستجو می‌کنند - چون در این جهان نمی‌توانند آنرا بدست آورند - خرسند نمی‌شوند. تضاد موجود در اینجا جستجوی شناسایی در جایی است که یافت نمی‌شود.

از دیدگاه ما به نظر نمی‌رسد که در اینجا تضادی حتی به این معنای غیر معمولی کلمه وجود داشته باشد و معلوم نیست چرا اگر هم تضادی وجود داشته باشد، انسان به‌عنوان موجودی خود آگاه می‌بایستی مآلاً آنرا حل کند. معلوم نیست چرا آن وضعیت بایستی رضایتبخش نباشد و یا حتی اگر هم رضایتبخش نباشد چرا بایستی برای همیشه دوام بیابد. حتی اگر بپذیریم که انسانها جهان دیگری را به‌پندار درمی‌آورند که جبران عدم حصول شناسایی در این جهان را بنمایند، نمی‌توان به این نتیجه رسید که چنین جبرانی رضایت‌بخش نخواهد بود. دست کم اینکه هگل هیچ دلیل محکمی برای این نظر خود به‌دست نمی‌دهد؛ او تنها این امر را مسلم فرض می‌کند که چون انسان نخست خواهان شناسایی در این جهان است که تنها جهان حقیقی است، بنا بر این تنها وقتی خرسندی شود که شناسایی را در این جهان بدست آورد؛ انسان نمی‌تواند به صرف این اعتقاد خرسند شود که شناسایی را در جهانی بدست آورده یا

خواهد آورد که خود به خیال پرداخته است، اما وجود ندارد. اما شناسایی مانند خورداک نیست که بایستی واقعی باشد تا ارضا نماید؛ ممکن است همین کافی باشد که انسانی برای آنکه از این نظر خرسند شود خود اعتقاد داشته باشد که آن شناسایی را بدست آورده است<sup>۱</sup>. به شرط اینکه چنین انسانی شکی نداشته باشد چرا بایستی خرسند نباشد؟ هگل استدلالی را که می توانست مطرح کند، مطرح نمی کند؛ او سعی نمی کند نشان دهد که اعتقاد به جهانی دیگر طبعاً کافی نیست که بسر اساس آن انسان بتواند عدم شناسایی در این جهان را به وسیله امید به کسب آن در جهان آینده، به نحو کافی جبران نماید.

و حتی اگر امید جهانی دیگر نتواند انسان را خرسند سازد، بایستی او به این امر واقف شود و خرسندی را در جایی بجوید که تنها در آنجا یافت می شود. هگل فرض نمی کند که انسان که نمی تواند آنچه را در این جهان می خواهد، بدست آورد، عمداً جهان دیگری در خیال می پردازد و در آن جبران [ناتوانی خود] را جستجو می کند؛ [یعنی] فرض را بر این قرار نمی دهد که انسان واقع گریزی آگاه و عامد است. هگل چنین تفسیرناپخته ای از چگونگی پیدایش اعتقاد انسان به جهانی دیگر عرضه نمی دارد. گرچه انسان در این جهان ناخرسند است، اما او موجب ناخرسندی خود را در نمی یابد؛ ایمان او چاره وضعیتی است که او از آن تنها به صورتی مبهم آگاه است. مفهوم آگاهی اندوهبار، خود متضمن این فرض است که انسان هنوز طبیعت خویش را در نمی یابد و دارای ابعادی بیش از آن است که خود می شناسد. به زبان هگل، انسان هنوز به صورتی که در خود هست برای خود نشده است. انسان موجودی خود آگاه است. در واقع چنین است؛ اما خود آگاه بودن او بخودی خود این ضرورت را ایجاب نمی کند که او بایستی بر وضعیتی فائق آید که ریشه هایش، هر چند در درون او قرار دارند اما، برای او معلوم نیستند. فریاد هم می پذیرفت که سر کوب و تصعید، فراگردهایی

---

۱. اگر من اعتقاد داشته باشم که مورد شناسایی خدایی هستم که وجود ندارد و توقع ملاقاتش را در این زندگی ندارم، و اگر اعتقاد من به زندگی اخروی خطاست، در آن صورت هرگز نیازی به آن نخواهم داشت که از بند عقاید نادرست رهیده شوم.

هستند که در انسان پدید می آیند زیرا او خود آگاه و عقلانی و واجد نیاز به چیزی است که هگل «شناسایی» می خواند، و بنابراین خرسندی را به شیوه‌هایی که خاص نوع انسان است، جستجو می کند. انسان از آنجا که خود آگاه و عاقل است، نیاز دارد که خودش را برای خودش توجیه نماید. تنها انسان توانا بر داشتن شناخت نسبت به خویش است، و بنابراین تنها انسان نیاز پنهان شدن از خویش را احساس می کند. بخش نیمه آگاه [ذهن] انسان خاص انسان است و در این مورد جانوران پست تر با او اشتراکی ندارند؛ [نباید گفت] که با وجودیکه انسان خود آگاه و عقلانی است با این حال واجد ذهن نیمه آگاه هم هست، بلکه [باید گفت که وجود] آن عمدتاً به دلیل خود آگاه و عقلانی بودن اوست. بیماریهای روانی و ذهنی انسان، حتی آنهایی که انسان از وجودشان آگاه نیست، بیماریهای موجودی خود آگاه هستند؛ بیماریهای موجودی هستند که، به معنای مورد نظر هگل، روحانی است. موجودی است که خود آگاهی خود را در فراگرد ایجاد تصویری منسجم از جهانی بدست می آورد که در آن می کوشد آرزوهای خاص نوع خویش را بر آورده سازد. تنها موجودی خود آگاه می تواند از چنین بیماریهایی رنج ببرد و چاره‌ای برایشان جستجو کند؛ اما از صرف اینکه انسان موجودی خود آگاه است نمی توان این نتیجه را گرفت که می بایستی [چاره بیماری خویش را] پیدا کند.

### ۵. عقلگرایی و انقلاب

هگل اغلب آنچه را که تئوری او ایجاب می کند با آنچه حقایق ایجاب می نمایند، خلط می کند. برای نمونه، او می گوید که فلاسفه عقلگرایی، جهان را توضیح می دهند و اثبات می کنند که عقلانی است (یعنی اینکه کاملاً قابل فهم است)، اما روح به چیزی بیش از صرف توضیح جهان، یعنی به دیگرگون ساختن آن نیاز دارد. او حتی به صورت خیلی گذرا هم اشاره نمی کند که این فلاسفه هستند که نیاز به دیگرگون ساختن جهان را احساس می کنند و به صرف توضیح آن قانع نیستند. [هگل می گوید که] روح هنوز ناسخرسند است و نه فلاسفه عقلگرایی؛ بنابراین برای آنکه روح خرسند شود بایستی شور و شوق انقلابی و فلسفه انتقادی موجود باشد. روح هم در فلسفه و هم

در انقلاب متجلی است، هم نظری و هم عملی است. بنا براین از طبیعت روح چنین برمی آید که بایستی هم فلسفه عقلگرایی و هم انقلاب موجود باشد. لازم نیست فلاسفه انقلابی باشند اما پس از فلاسفه بایستی انقلابیون پیدا شوند، زیرا طبیعت روح چنین حکم می کند. توضیح هگل اصلاً توضیح نیست. او باید به ما نشان دهد که چگونه انسانها وقتی در توضیح جهان توفیق می یابند به صورت اجتناب ناپذیری به این خواست می رسند که آنرا دگرگون سازند؛ باید اثبات کند که چگونه فلسفه عقلگرایی و انقلاب در اذهان انسانی با یکدیگر مرتبط هستند، زیرا در چنین اذهانی است که روح آشکار است. به جای این هگل صرفاً می گوید که بایستی هم فلاسفه عقلگرایی و هم انقلابیون وجود داشته باشند زیرا روح هم فعال و هم نظری است. به این ترتیب ما هم می توانیم بگوئیم که عشق و حسادت ضرورتاً همراه یکدیگرند. و بنابراین از آنجایی که «جان» عاشق است، «جیمز» حسادت می ورزد.

نظریه هگل ایجاب می کند که او معتقد شود که انسانها چون نتوانسته اند در نگرش قدیمی نسبت به زندگی (یا فلسفه زندگی) خرسندی بدست آورند، بنا براین نگرش یا فلسفه زندگی جدیدی پیدا می کنند. برای نمونه، روح، به زبان هگل، خرسندی را در روایت جستجو می کند، در آن تضادهایی می یابد و بنابراین به سوی چیز دیگری حرکت می کند. این نکته به فکر هگل نمی رسد که فلسفه ای قدیمی ممکن است به این دلیل دیگر رضایت بخش به نظر نرسد که فلسفه جدیدی در شرف جانشینی آن است. به نظر هگل می رسد که فلسفه قدیمی می بایستی دارای اشکالی باشد که موجب از میان رفتن سلطه آن بر انسانها می شود و امکان پیدا شدن فلسفه جدیدی را به جای آن ایجاد می کند. اما بهیچ روی همواره چنین چیزی صادق نیست. ممکن است فلسفه زندگی جدید به دلایل بسیاری جز اشکال درونی فلسفه قدیم، پدید آید. ممکن است شرایط خارجی دگرگون شوند و ممکن است انسانها خواهشها و آرزوهای تازه ای پیدا کنند؛ و یا ممکن است آرمانهایی بر انسانها تحمیل گردد که چون برایشان نامناسب است آنها را طرد نمایند. فلسفه زندگی نظریه ای علمی نیست که چون به نظر می رسد تطابق با حقایق ندارد، ترک یا تعدیل می شود. همچنین فلسفه زندگی به این علت که از نظر منطقی

ناسازگار است، سلطه خود بر انسانها را از دست نمی‌دهد. تضادهایی که هگل ادعا می‌کند در فلسفه‌های مورد بحث او وجود دارند، اغلب ناسازگارهای منطقی نیستند، هر چند او چنین وانمود می‌کند؛ آنها بیشتر به ناتوانی در ایجاد خرسندی مرسوط می‌شوند. رواقیت به گفته او به ملال می‌انجامد و جستجوی منظم لذت، نقض غرض می‌نماید. اما آیا همواره اینچنین است؟ و وقتی چنین است، علت چیست؟

رواقیت برای کسی که مزاجاً مستعد آن است ملال‌آور نیست. و با جستجوی منظم لذت همواره ناقض غرض نیست. انسانها همه به يك شیوه با زندگی کنار نمی‌آیند. هگل این احتمال را در نظر نمی‌گیرد که ممکن است چندین فلسفه همیشه وجود داشته باشند که در اعصار مختلف به اشکال مختلفی نمایان می‌شوند و لیکن ذاتاً از عصری به عصر دیگر دگرگون نمی‌شوند و هر يك از آنها تنها برای برخی از مردم کشش دارند. امروزه هم «رواقیونی» وجود دارند چنانکه در دنیای باستان وجود داشتند. ممکن است عقاید آشکار آنها به نحو چشمگیری متفاوت باشند، اما نگرش آنها نسبت به زندگی اساساً یکسان است. همچنین امروزه شکاکان و لذت‌گرایان و معتقدین به دنیایی دیگر وجود دارند؛ عقاید آنها نیز در طی زمان دگرگون شده است، اما فلسفه‌هایی که بیش از دیگر فلسفه‌ها آنان را خرسند می‌سازند، از همان نوع هستند. نظریه هگل ایجاب می‌کند که او پذیرد که [اولاً] نوعی از فلسفه راه را برای پیدایش نوعی دیگر هموار می‌کند تا وقتی که سرانجام تنها يك فلسفه باقی می‌ماند که کاملاً خرسندکننده است و [دوم اینکه] يك فلسفه جای خود را تنها به این دلیل به فلسفه دیگری می‌دهد که آن فلسفه ذاتاً خرسندکننده نبوده است. این دو عقیده به نظر من بر خطا هستند.

## ۶. خدایگان و بنده

یکی از بخش‌های بسیار تحسین شده پدیده‌شناسی جدل خدایگان و بنده است که بسیاری از نقادین هگل را به تفکر انداخته است و آنها برداشتهای بسیاری از آن نموده‌اند. بویژه کوژد آنرا با قوت و وضوحی فوق‌العاده شرح داده است. هگل در این جدل به برخی ابعاد بسیار اساسی تجربه انسانی و اجتماعی اشاره می‌کند که امیدوارم آنها را در اینجا روشن

سازم. باید اعتراف کنم که اگر تنها پدیده‌شناسی را خوانده بودم و شرح کوژد بر آن را مطالعه نمی‌کردم، چگونگی تصور هگل از آن ابعاد را به روشنی در نمی‌یافتم. با این حال به عقیده من در این بخش از استدلال هگل نقائص مهمی وجود دارد که کوژد متوجه نشده و بسا دست کم آنها را مهم ندانسته است، زیرا زحمت ذکر آنها را به خود نداده است.

خواهش انسان برای شناسایی، آرزوی او برای آنکه در نظر خودش ارزشمند بنماید و دیگران نیز ارزش او را بپذیرند به منازعه‌ای می‌انجامد که کوژد در تعبیر فلسفه هگل آنرا منازعه‌ای بر سر حیثیت محض می‌خواند. انسان نمی‌تواند در مورد ارزشمندی خود یقین داشته باشد مگر اینکه دیگران آنرا بپذیرند و او از آنها چیزی طلب می‌کند که خود جز به علت ترس از مرگ به آنها روا نخواهد داشت. در نتیجه این منازعه، برخی خداپسندان و برخی بنده می‌شوند.

نبایستی با اصرار هگل در این مورد مجادله کرد که طلب شناسایی، تمایل متمایز انسان است و تنها در موجودات خودآگاه و عاقل، نیرومند و پایدار است و در چنین موجوداتی اشکالی می‌یابد که در دیگر موجودات مشهود نیست و موجودات خودآگاه عمدتاً در جریان طلب ارضای آن به نحو کاملتری خودآگاه می‌شوند و قدرت تعقل خود را توسعه می‌دهند. بایستی با هگل موافقت نمود که منازعه بر سر حیثیت محض در زندگی انسان بسیار مهم است و خصلت خاص زندگی انسانی، بیشتر ناشی از همین منازعات است تا منازعه بر سر ارضای امیالی که میان انسان و حیوان مشترك هستند.

اما آنچه هگل فراموش می‌کند - و فراموش کردن آن بوسیله مرد صاحب زن و فرزند می‌شود - این است که انسان نخست در دوران کودکی درگیر منازعه بر سر حیثیت محض می‌شود. انسان نخستین پیروزیها و شکست‌های خود در این منازعات را نه در میدان جنگ بلکه در خانه تجربه می‌کند. منظور این است که روابطی که کودکان در جریان کسب خودآگاهی و عقل بسا یکدیگر و بسا بزرگسالان در خانواده پیدا می‌کنند [عرصه چنین کشمکش‌هایی است]. درست است که کودک نمی‌تواند در آغاز میان خود و محیط پیرامونش تمیز دهد، و وقتی بتواند چنین تمیزی

بدهد، می‌تواند میان خود و دیگران نیز تمیز دهد. این نیز درست است که کودک به تدریج که از خودهای دیگر آگاه می‌گردد، نسبت بدانها چنان رفتار می‌کند که گویی آنها تنها برای ارضای امیال او وجود دارند. کودک در آغاز طلب شناسایی نمی‌کند بلکه تنها دارای امیالی است و به این امیال تا وقتی که ارضا شوند، میدان می‌دهد. بعداً به تدریج که خود آگاهی بدست می‌آورد، واقف می‌شود که امیال او بوسیله دیگران ارضا می‌شوند. وقتی او به این آگاهی می‌رسد می‌کوشد دیگران را وادار به انجام خواسته‌های خود نماید. او در آغاز، این کار را به این منظور انجام می‌دهد که دیگران امیال او را ارضا کنند و بعداً هدف او گذشته از آن نشان دادن قدرتش به دیگران است. اما کسانی که کودک می‌خواهد منقاد خویش سازد از او بسیار نیرومندتر هستند؛ و آنها بزودی، معمولاً بدون آنکه عمداً این کار را بکنند، در کودک حس نیرومندی از وابستگی‌اش به دیگران را بوجود می‌آورند. حتی خودرأی‌ترین و لوس‌ترین کودک نیز اغلب دچار ناکامی است؛ اغلب به او حالی می‌شود که قدرتش محدود است. کودک با آگاهی از وابستگی خویش به دیگران، در پی جلب خوشایند آنها برمی‌آید و در جریان کوشش برای جلب نظر مساعد آنان، حرمت به نفس بدست می‌آورد. بنابراین هر چند شاید بتوان گفت که کودک تقریباً به محض آنکه بتواند میان دیگران و خودش تمیز دهد، سعی می‌کند که آنها را مطیع امیال خویش سازد و نیز برای آنکه حرمت به نفس و یا احساس مطهنتی از ارزشمندی خویش کسب کند، نیازمند شناسایی است، اما نمی‌توان گفت که او دیگران را بنده می‌سازد بلکه از طریق اطاعت، شناسایی بدست می‌آورد.

گمان من بر این است که نیاز به سلطه و نیاز به شناسایی متمایز باشند و اولی پیش از دومی واقع شود. کودک میل دارد همه چیز برطبق خواست او پیش بیاید؛ وقتی او از وجود دیگران هم آگاه می‌شود، آرزو می‌کند که آنها امیالی را که او آزادانه ابراز می‌دارد، ارضا نمایند. بی‌تردید دبری نمی‌پاید که کودک میلی به قدرت کسب می‌کند؛ او چیزهایی می‌طلبد که واقعاً به آنها نیاز ندارد و فقط به خاطر خواستن و دریافت کردن [این کار را می‌کند]. اما میل به قدرت در این مرحله تنها عبارت از نیاز به ابراز امیالی برای کسب لذت ناشی از برآورده شدن آنهاست. کودک با چنین میلی ممکن

است نسبت آنچه دیگران درباره او فکر و احساس می کنند، کاملاً بی توجه باشد؛ ممکن است هنوز نیازی به شناسایی بدست نیاورده باشد. گمان من بر این است که نیاز به شناسایی همراه با احساس ناکامی و وابستگی پدید می آید؛ کودک نیاز دارد دل بزرگسالان را بدست آورد و بنابراین نه تنها به ارضای خواسته‌های خود به وسیله آنها بلکه به احساسات آنها نسبت به خویش نیز علاقمند است. او می خواهد از نظر آنها مهم باشد و دیری نمی پاید که این خواست پایدارترین و پر کشش ترین خواست او می شود. چنانکه هگل تلویحاً می گفت خواست مزبور خواستی عمدتاً انسانی و آموزشگر است؛ خواستی است که به صورتی غیر عادی در انسان نیرومند است زیرا انسان خود آگاه و عاقل است. این خواست همچنین به تعمیق خود آگاهی او و توسعه قوه استدلالش یاری می رساند، اما این خواست خواستی است که از احساس وابستگی و نیاز به جلب نظر [دیگران] برمی خیزد؛ و وقتی نخستین بار در انسان پدید می آید او را نه پر خاشاگر بلکه مطیع و سربراه می سازد. کودک شناسایی را نه از دیگر کودکان بلکه از بزرگسالان، و از میان کودکان نیز نه از کودکان کم سالت‌تر بلکه از کودکان بزرگتر طلب می کند و اگر بتواند شناسایی آنها را از طریق اطاعت بدست آورد، نسبت به آنها مطیع می شود. این اطاعت البته به معنی بنده صفتی نیست؛ کودک نمی خواهد که خود را صرفاً وسیله اراده آنها سازد، بلکه از طریق همنوایی با آنچه به اعتقاد او معیارهای آنان است، به دنبال کسب تأیید آنهاست.

خدا بگانی و بندگی، اموری هستند که بایستی توضیح داده شوند و دارای علل اجتماعی و روانشناختی هستند. آنها ممکن است حتی نشانگریکی از مراحل معمولی تکامل اجتماعی و فکری بشریت باشند. بندگی به شکلی از اشکال در بسیاری و حتی شاید در بیشتر جوامع بشری وجود داشته است. جان متوادت میل که خیلی پیش از هگل اندیشمندی کاملاً آزادمنش بود، قبول داشت که بندگی و یا دست کم درجه بالایی از وابستگی برخی از انسانها به برخی دیگر، شاید برای ایجاد عادات سخت کوشی و کار مرتب، لازم و بنابراین برای بشریت، سودمند بوده باشد. من هم این نکته را انکار نمی کنم؛ شاید چنین باشد. شاید بندگی غیر قابل اجتناب می بوده است و شاید هم جهان امروز حتی، با معیارهای مقبول لیبرالها، به علت سابقه وجود بندگی

جهانی بهتر از آن است که در صورت فقدان بندگی می‌بود. من علاقه‌ای به انکار این نکته در اینجا ندارم بلکه تنها می‌خواهم ادعای هگل در جدل خدایگان و بنده را رد نمایم که خدایگانی و بندگی ضرورتاً در فرآیندی موجود است که به‌موجب آن، انسان موجودی عمیقاً خودآگاه و واجد احساسی زنده و پرتوان از حرمت خویش می‌گردد، موجودی که آزادی برای او می‌تواند والاترین ارزش شود.

#### ۷. بندگی و پیشرفت

هگل، در استدلالی که مورد تحسین قرار گرفته است، مدعی است که بنده مرفعی است در حالیکه خدایگان چنین نیست. به‌نظر او این امر بعضاً به‌این دلیل است که خدایگان در بن بستنی قرار دارد زیرا نمی‌تواند از شناسایی خودش به‌وسیلهٔ بنده خرسندی واقعی بدست آورد؛ به‌این علت که نمی‌تواند بدون از دست‌دادن خدایگانی خویش بنده را شناسایی کند، و این کار را از روی اختیار انجام نخواهد داد؛ و بعضاً به‌این دلیل که بنده کارگر است و از طریق کار خویش، نسبت به طبیعت و خودش شناخت و سلطه پیدا می‌کند، در حالیکه خدایگان از چنین کاری ناتوان است.

دلیل اول تنها وقتی صادق است که صرفاً يك خدایگان وجود داشته باشد و یا اگر شمار بیشتری خدایگان وجود دارد، آنها اجتماعی را تشکیل ندهند. اما چنانکه هگل تلویحاً می‌پذیرد، آشکار است که هم پیش از يك خدایگان و هم اجتماعی از خدایگانان وجود دارد. او از اجتماعی سخن می‌گوید که روح انضمامی به صورت بی‌واسطه است و اعضای آن شهروند هستند. این نوعی از اجتماع است که دولت - شهر یونانی نمونه‌ای از آن بشمار می‌رود. در این اجتماع، هم خدایگانان و هم بندگان وجود دارند و از قرار معلوم خدایگانان یکدیگر را شناسایی می‌کنند و گرنه اجتماع بقا نمی‌یابد. حال، بر طبق استدلال هگل، شناسایی خدایگان به‌وسیلهٔ بنده کاملاً خرسندکننده نیست زیرا خدایگان بنده را شناسایی نمی‌کند. او به‌وسیلهٔ زیردست خود [یعنی] شخصی که به‌نظر او بی‌ارزش است شناسایی می‌شود و بنا بر این خرسند نمی‌شود. تلویحاً این بدان معنی است که شناسایی به‌وسیله شخصی هم‌طراز خرسندکننده است، به‌نحوی که اگر چندین خدایگان وجود

داشته باشند و آنها یکدیگر را شناسایی کنند هسگی خرسند می شوند. استدلال هگل صرفاً این است که احساس يك شخص دربارۀ ارزشمندی خویش وقتی محفوظ و محکم می گردد که آن ارزشمندی بوسیله دیگران شناسایی شود و این شناسایی تنها وقتی کاملاً خرسندکننده است که بوسیله کسانی صورت گیرد که ارزشمندیشان به نوبه خود بوسیله همان شخص شناسایی شود. استدلال هگل این نیست که شناسایی برای هیچ کس کاملاً خرسندکننده نخواهد بود مگر آنکه همه ارزش یکدیگر را شناسایی کنند. بنابراین به شرط آنکه اجتماعی از اشخاص همطراز وجود داشته باشد که یکدیگر را شناسایی کنند، شناسایی برای آنها کاملاً خرسندکننده خواهد بود، صرف نظر از اینکه شمار بندگان از چه قرار باشد. این نتیجه چیزی است که هگل دربارۀ شناسایی و دربارۀ دلایلی که شناسایی بنده وار را ناتوان از ایجاد خرسندی می سازند، می گوید. استدلال هگل مبنی بر اینکه شناسایی بوسیله بندگان نمی تواند خدایگان را خرسند سازد، بنابراین مبتنی بر این فرض ضمنی (و محال) است که تنها يك خدایگان وجود دارد و یا اگر بیش از یکی وجود دارد، آنها یکدیگر را شناسایی نمی کنند. متأسفانه سبک هگل چنین استدلال باطلی را موجب می شود. او به خدایگان و بنده به عنوان انواع علاقمند است و بنابراین از آگاهی سرورانه و بنده وار سخن می گوید و یا از خدایگان و بنده به صورتی یسادی کند که گویی از هر کدام تنها يك مصداق وجود دارد.

استدلال دیگر هگل در این باره که بنده پیشرو است و خدایگان نیست از نظر تاریخی مهمتر است. این استدلال، نظری را بیان می دارد که مارکس از آن بهره برداری بسیاری نمود. بر اساس این نظر، نه ستمگر بلکه مظلوم پیشرفت می نماید زیرا او به وسیله کار خود آموزش و انضباط به دست می آورد.

اما این درست نیست که تنها بندگان و ستمدیدگان کار می کنند؛ آزادگان و ستمگران نیز کار می کنند. بندگی و ستم تنها در اجتماع می توانند وجود داشته باشند و هر جا اجتماعی باشد، نوعی از حکومت یا اداره نیز وجود دارد. [حکومت و مدیریت] نیز نوعی کار است و به همان اندازه کار بردگان و دهقانان وابسته به زمین و مزدبگیران، منضبط و آموزشگر است.

چگونه بایستی میان کار و فعالیتی که کار نیست تمیز داد؟ از قرار معلوم، کار مرتب و اجباری است. اگر این خصوصیات، کار را از دیگر انواع فعالیت متمایز می‌سازند، پس حکومت کردن و مدیریت نیز به اندازه هر کار دیگری شایسته عنوان کار هستند. حتی اگر بگوییم که کار ذاتاً خدمت [به دیگران] است، باز هم نمی‌توان گفت که حاکم یا مدیر به این معنا خدمت نمی‌کنند. آنها نمی‌توانند هر طور که دلشان بخواهد عمل کنند، بلکه تعهداتی را اجرا می‌نمایند و چیزی را که از آنها خواسته می‌شود و یا توقع می‌رود انجام می‌دهند و برای تضمین انجام وظایفشان ضمانت اجرا وجود دارد. حتی در حوزه اقتصادی [حکام و مدیران جامعه] به همان اندازه بردگان و ستمدیدگان در بالابردن تولید ذی‌ملاقه هستند و به همان اندازه درباره طبیعت و خودشان تفحص می‌کنند و به همان میزان مبتکر هستند. اگر آنها [به اندازه بندگان] مرفقی نیستند، نمی‌توان گفت که علت آن این است که آنها به وسیله کار خود آموزش و انضباط کسب نمی‌کنند. برعکس آنها بسیار بیش از بردگان و ستمدیدگان طبقه اندیشه‌ور و متفکر را تشکیل می‌دهند.

با بیان این نکته نمی‌خواهیم القا کنیم که واقعاً چیزی به‌عنوان ستم و استثمار وجود ندارد و یا اینکه به اصطلاح ستمگران و استثمارگران به‌همان میزان به ستمدیدگان و استثمارشدگان خدمت می‌کنند که از خدمات آنها بهره‌مند می‌شوند. مسلماً ستمگران وقتی خدمت می‌کنند تنها به طبقه خودشان خدمت می‌کنند و پاداشی که دریافت می‌کنند به نحوی غیرقابل قیاس بسیار زیادتر از پاداش ستمدیدگان است، زیرا آنها بر اجتماع سلطه دارند. همچنین انکاری نیست که آنها وقت فراغت بسیار بیشتری نسبت به ستمدیدگان دارند. گرچه گمان می‌کنم که سخت‌کوشترین کارگران معمولاً در بین آنها یافت می‌شوند زیرا کار آنها پرکشش‌تر و پرپاداش‌تر از کارهای پست است، با این حال باید پذیرفت که بسیاری از آنها چندان کاری انجام نمی‌دهند. اما پذیرفتن این نکته به این معنی نیست که کار آنها دارای انضباط و آموزشگری کمتری از کار بندگان و زیردستان است.

اگر بنده، دست‌کم بصورت بالقوه، از برخی جهات مرفقی است، در حالیکه خدایگان چنین نیست، دلیلش این نیست که او کارگر است و به وسیله کارش از نظر اخلاقی و فکری متحول می‌گردد؛ دلیل آن این است که

علائق بنده به صورتی بسیار آشکارتر از علائق خدایگان حکم می‌کند که نه تنها برخی بلکه همه انسانها آزاد باشند. وقتی بپذیریم که آزادی خوب است و همه می‌توانند دارای آن باشند، باید نتیجه بگیریم که اگر برخی انسانها به علت موقعیتشان در جامعه بیش از دیگران خواستار آزادی همگانی هستند، دست کم از يك لحاظ مرفی تراند. اما این ربطی به اثرات کار آنها بر آنها ندارد.

### ۸. تعبیری غریب از انقلاب

شرح هگل درباره آزادی مطلق و هراس یا انقلاب (هر چند این کلمه را بکار نمی‌برد) بی‌لطف و غامض است؛ کوشش ناموقی برای جور کردن سیر حوادث با نظریه اوست. او می‌گوید که برای روح در مرحله آزادی مطلق، «جهان... مطلقاً اراده خود او [یعنی روح] است و این اراده، اراده کلی است»<sup>۱</sup>. به عبارت دیگر انقلابی معتقد است که جهان باید به نحوی که انسانها می‌خواهند، باشد و جامعه برای انسانها وجود دارد و انسانها حق دارند بر طبق اراده خود آن را شکل دهند. و اراده مورد نظر در اینجا اراده مشترک بین همه انسانها یعنی اراده کلی است. انقلابی، آزادی را تحقق این اراده می‌داند و تا این اندازه حق با اوست؛ اما او می‌خواهد آزادی را از طریق الغای تمام مراتب و طبقات اجتماعی تحقق بخشد؛ و با چنانکه اُن هیپولیت در توضیح منظور هگل می‌گوید، انقلابی می‌خواهد آزادی را به طرد بلاواسطه متحقق سازد. در اینجا است که انقلابی بر خطاست و خطای او به ایجاد هراس می‌انجامد. و هگل می‌گوید که این همه ضروریست [یعنی] مرحله‌ای لازم در تطور روح است.

می‌توان پرسید که کوشش برای تحقق اراده کلی به صورت بی‌واسطه متضمن چه چیز است؟ قبلاً دیده‌ایم که بی‌واسطه به زبان هگل به معنی بسیط و تفکیک نشده و یا چیزی است که به نظر ذهن غیر فلسفی چنین می‌نماید. انقلابی تصور رسایی از آزادی دارد و بنا بر این درمی‌یابد که آزادی به معنی صرف فقدان محدودیت نیست و تنها زمانی متحقق می‌شود که اراده کلی در نظامی اجتماعی قابل اجرا گردد. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت

1. *Phenomenology of Mind*, P. 600

که کوشش برای تحقق اراده کلی به صورت بی واسطه عبارت از کوشش برای تحقق آن در نظم اجتماعی بسیط و تفکیک نشده، یعنی اجتماع فاسد مراتب و طبقات، است. ظاهر آچنین کوششی است که به ایجاد هر اس می انجامد. مقصود هگل از این استدلال در ذهن من جا نمی افتد. او می پذیرد که انقلابی تصویری رسا از آزادی دارد و آنرا به عنوان اراده کلی متحقق در نظمی اجتماعی تصور می کند. در حقیقت اراده کلی مراد اوست؛ برترین آرزوی او این است که آن اراده را در قوانین و نهادهای جامعه متجسم ببیند. انقلابی از قرار معلوم انکار نمی کند که در جامعه تنوع چشمگیری از وظائف وجود دارد و هر جامعه ای دارای ساخت قابل تشخیصی است؛ او صرفاً می خواهد مراقبت نماید که آن ساخت با اراده کلی یا به عبارت دیگر با اصول عدالتی سازگار باشد که به اعتقاد او همه انسانها اگر آنها را بی طرفانه بنگرند و نتایج عملیشان را دریابند، آنها را خواهند پذیرفت. اگر فرد انقلابی چنین اعتقادی داشته باشد ممکن است بتوان گفت که او ساده لوح است [زیرا] چنین اصولی ممکن است اصلاً وجود نداشته باشند. اما این نکته به بحث حاضر ربطی ندارد و بهر حال هگل چنین اعتقادی را رد نمی کرد. فرد انقلابی، صرف نظر از اینکه چقدر ساده لوح باشد، نمی خواهد که ساخت اجتماعی را به کناری بگذارد و بنا بر این نمی خواهد از سلسله مراتب صرف نظر کند. او می خواهد ساخت اجتماعی و سلسله مراتب را به نحوی دیگر گون سازد که سازگار با برداشت او از عدالت گردند. او بر آن نیست که همه مراتب اجتماعی را الغاء نماید. شاید هم بگوید که خواسته او همین است و اگر چنین بگوید، او لفظ مراتب اجتماعی را به معنایی محدود در اشاره به نوعی از سلسله مراتب، مثلاً مانند طبقات موروثی بکار می برد که خود نمی پسندد. اما مفهوم مراتب اجتماعی لازم برای فهم استدلال هگل، مفهوم دیگری باید باشد. جامعه ای بدون طبقات موروثی، بسیط و تفکیک نشده نیست بلکه ممکن است از نظر ساخت پیچیده باشد و در واقع اگر جامعه ای کوچک و ساده نباشد، ضرورتاً پیچیده یعنی دارای سلسله مراتب و شئون اجتماعی خواهد بود. کوشش برای القای طبقات موروثی یا امتیازات نامکتسب به معنی کوشش برای القای تمام مراتب اجتماعی و تمام سلسله مراتب یعنی برای ایجاد جامعه ای بسیط و تفکیک نشده نیست. اما هگل می گوید که وقتی روح در شکل آزادی مطلق

آشکار می‌شود، کوششی برای الفای تمام مراتب اجتماعی و تمام سلسله مراتب صورت می‌گیرد.

حال کوشش برای الفای همه شئون و مراتب، اگر در هر جامعه‌ای بجز کوچکترین و بسیط‌ترین جوامع صورت گیرد (و هگل نه چنین جوامع بلکه کشورهایمانند فرانسه را در این مرحله از استدلالش در نظر دارد) به معنی کوشش برای الفای جامعه سازمان یافته خواهد بود. پس چگونه روح در این مرحله از تطور خود می‌تواند تصویری کامل از آزادی داشته باشد؟ و یا بهتر است بگوییم انسان چگونه می‌تواند چنین تصویری داشته باشد؟ کفایت تصور آزادی، در شناسایی آن به عنوان اراده کلی متحقق در نظم اجتماعی است. ادعای فرد انقلابی این است که جامعه با اراده کلی هم‌اکنون خواهد شد. او نمی‌تواند تصویری کافی از آزادی داشته باشد مگر اینکه دریابد که می‌بایستی ساخت اقتداری برای حفظ همبستگی جامعه و سلسله مراتبی اجتماعی وجود داشته باشد، هر چند شأن و ثروت هم موروثی نباشند. هگل نمی‌تواند فرد انقلابی را بخاطر خواستش برای دیگرگونی جامعه محکوم نماید؛ زیرا اگر چنین فردی دارای تصویری کافی از آزادی است که خود مشاهده می‌کند که هنوز تحقق نیافته است، در آن صورت بایستی به منظور متحقق ساختن آن خواستار دیگرگونی جامعه باشد. هگل می‌توانست مانند [ادموند] بولا، فرد انقلابی را بخاطر جهالت و تعجیل او در عمل محکوم نماید؛ اما در این صورت چنین محکومینی ربطی به تصور ضروری روح نمی‌داشت. او باز هم می‌توانست فرد انقلابی را بخاطر سعی در انجام آنچه ناممکن و نامطلوب است، یعنی سعی در تأمین پیروزی دائمی اراده‌آنی مردم، خواه این اراده هر چه باشد، محکوم سازد. هگل می‌توانست استدلال کند که چنین کوششی ناسف غرض است، و هرگونه کوششی برای اجرای بلاواسطه اراده اکثریت می‌بایستی به هرج و مرج و سپس به سرکوب و هراس بینجامد، به نحوی که مآلاً آنچه پیروز می‌شود نه ازاده اکثریت بلکه اراده اقلیتی بی‌رحم است. اگر هگل چنین استدلالی عرضه کرده بود، استدلالش متقاعدکننده‌تر می‌بود زیرا امکان دارد نهادهایی که اغلب موجب تسامین خرسندی دیرپایی برای مردم می‌شوند، آنها را از بدست آوردن خواسته‌های آنی که با فریاد می‌طلبند، باز دارند.

در حقیقت شناسید هگل این نکته را نیز در نظر داشته است. با مطالعه استدلال بسیار انتزاعی او مشکل می‌توان گفت که چه چیزی منظور او نبوده است. همچنین ممکن است منظور او این نیز بوده باشد که جایی که دموکراسی هم وجود ندارد، هر شهروند می‌تواند با پذیرش اینکه نظم اجتماعی هماهنگ با اراده دائمی اوست، آزاد باشد؛ و حتی [ممکن است منظور او این باشد که] دموکراسی مانع تحقق کامل آزادی است.

شاید منظور هگل این بوده باشد که این دو استدلال معقول‌تر را نیز بکار ببرد. ما چنین امکانی را انکار نمی‌کنیم. اما استدلالی که نتایج بسیاری از آن می‌گیرد این است که فرد انقلابی می‌خواهد آزادی را با الفای تمام مراتب اجتماعی بدست آورد. این استدلال یا نابجاست و یا با این گفته هگل جور در نمی‌آید که در این مرحله از تکامل روح انسانها تصویری کامل و کافی از آزادی دارند.

این نیز روشن نیست که چرا بایستی کوشش برای الفای تمام مراتب به [حکومت] هراس بینجامد. استدلال هگل تنها به این نکته می‌انجامد که انقلاب یا کوشش برای تحقق آزادی کلی بطور بلاواسطه (به معنای هگلی این کلمه) ضرورتاً ویرانگر است و بنابراین تنها حاصل آزادی کلی مرگ است. و هگل ناگهان از اوج زبان انتزاعی خود به حسیض بیانی ساده فرو می‌آید و این مرگ را «بی‌رحمانه‌ترین و بی‌معنی‌ترین مرگها، درست مثل کندن کله کلم و خوردن جرعه‌ای آب»<sup>۱</sup> می‌خواند. اما خصلت ویرانگری انقلاب در کدام ویژگی آن نهفته است؟ ظاهراً در کوشش برای دستیابی به آزادی از طریق الفای مراتب اجتماعی. اما الفای مراتب اجتماعی به معنی ویرانسازی نهادهاست نه کشتار انسانها. بنابراین به نظر می‌رسد که استدلال هگل این باشد که ویرانسازی این نهادها خاص لزوماً به کشتار می‌انجامد. ممکن است چنین باشد اما این امر بدیهی نیست. با اینحال هگل جز این چیزی دیگری برای گفتن ندارد. او نشان نمی‌دهد که چگونه کوشش برای ویران کردن این نهادها به کشتار می‌انجامد و مستقیماً از ویرانگری به مرگ می‌پردازد، چنانکه گوئی اولی منطقاً متضمن دومی است. تنها چون او استدلال خود را به چنین زبان انتزاعی و مجردی عرضه می‌دارد، بطلان آن از نظر

1. *Phenomenology of Mind*, p. 605

نادیده می‌ماند.

الغای تمام مراتب مسلماً ناممکن است. زیرا کوشش برای الغای آنها به وسیله قدرتی سازمان یافته انجام می‌پذیرد و سازمان متضمن سلسله مراتب است. همچنین تضمین پیروزی دائمی اراده‌آنی مردم نیز ناممکن است. بدینسان در اینجا آرزویی هست که هگل آنرا صراحتاً (هر چند به خطا) به فرد انقلابی نسبت می‌دهد، و آرزوی دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آنرا به فرد انقلابی نسبت داد و نسبت دادن آن به او معقولتر است؛ و هر دو آرزو برای دستیابی به امر ناممکن، مطرح می‌شوند. با این حساب آیا می‌توان گفت که هگل معتقد بود انقلاب به نحو پرهیزناپذیری به کشتار می‌انجامد زیرا در پی دستیابی به امر ناممکن است؟ ممکن است هگل چنین اعتقادی داشته باشد. اما این اعتقاد به صرف بیان و بدون استدلال متقاعدکننده نیست؛ زیرا به هیچ روی آشکار نیست که صرف آرزوی امر ناممکن، به کشتار می‌انجامد. اما در اینجا شیوه استدلال دیگری وجود دارد که معنی می‌دهد، و شاید هگل بدون بیان آن، آنرا در نظر داشته بوده باشد. صاحبان قدرتی که می‌کوشند به امر ناممکنی دست یابند که به نظر آنها ممکن و مهم است، به سرعت ناکام و خشمگین و بدگمان می‌شوند و گمان می‌برند که خیانت و سوء نیتی نسبت به آنها در کار است و به سهولت دست به اقدامات افراطی می‌زنند. آنها خود را سخنگویان اجتماع و یاساسداران منافع پاینده آن می‌دانند و بنا بر این وقتی اوضاع را رو به وخامت می‌بینند، طبعاً نه خود بلکه دیگران را مورد سرزنش قرار می‌دهند و خود را در مجازات آنان محق می‌دانند. وقتی انسانها پس از قرن‌ها گردن نهادن به وضع مستقر جامعه در پی تغییر آن برمی‌آیند، به زودی سلطه بر سایر حوادثی را که خود بسراه انداخته‌اند از دست می‌دهند و در حالت گیجی و واهمه دست به خشونت می‌زنند. اما این استدلال، حتی اگر هگل آنرا در نظر داشت، ربطی به تکامل روح از نظر او ندارد.

#### ۹. هگل و ناپلئون

چنانکه دیده‌ایم، از فلسفه هگل ظاهراً برمی‌آید که فرآیندی که به موجب آن روح به شناخت خویش می‌رسد ممکن است کامل و تمام باشد، زیرا این

شناخت به خویش، شناخت به فرآیندیست که همان روح است و در اذهان متاهی آشکار می‌شود. [ذهن] هگل چنین ذهنی است و این شناخت در فلسفه او آشکار شده است، و بنابراین (اگر فرض نکنیم که آن شناخت می‌بایستی در همه اذهان متاهی آشکار می‌شود) وجود آن فلسفه ثابت می‌کند که فرآیندی که روح است، تکمیل شده است. اما روح هم عقل و هم اراده است و زمانی کاملاً متحقق و خرسند است که به شناخت کامل خویش دست یابد و نیز در اجتماعی از خودها آشکار شود که از روی وجدان اخلاقی آنچه را اجتماع از آنها طلب می‌کند، آرزو نمایند. همچنین به نظر می‌رسد که روح نمی‌تواند به شناخت کامل خویش دست یابد مگر آنکه در چنین اجتماعی آشکار باشد، زیرا فرآیند می‌بایستی قبل از آنکه کاملاً قابل شناخت شود، تکمیل شده باشد، و روح به همان میزان که عقل است اراده نیز می‌باشد.

بنابراین به نظر می‌رسد که اروپای زمان هگل که زیر سلطه ناپلئون قرار داشت می‌بایستی همان اجتماعی باشد که اعضایش از روی وجدان اخلاقی همان چیزی را آرزو می‌کنند که از آنها طلب می‌شود؛ اجتماعی که کاملاً آزاد است. اما این نتیجه‌گیری برای فلسفه‌ای که تحقق آزادی را موضوع اصلی خود قرار می‌دهد، قطعاً نتیجه‌گیری غریبی است. هگل ناپلئون را ستایش کرد به نحوی که شاید تنها از فردی آلمانی برآید که فاتح کشور خودش را ستایش کند؛ چنانکه گوته نیز او را ستایش کرد و بهودون نیز پیش از آنکه ناپلئون به‌عنوان کنسول اول امپراتور شود، او را ستوده بود. ناپلئونی که گوته و هگل ستایش کردند، شاید بدون اینکه او را بشناسند، نه صرفاً يك سردار بلکه به اعتقاد آنها وارث انقلاب بود. او نظم را جانشین هراس کرد و می‌دانست چگونه برخورداری انسانها از حقوقی را که انقلاب به آنها اعطا کرده بود، تضمین نماید. ناپلئون آزادیهای مدنی را که انقلاب برای فرانسویان به ارمغان آورده بود، در سرزمین‌هایی که فتح کرد، بسط داد. در سال ۱۸۰۷ هنوز ممکن بود ناپلئون را نه سرکوبگر بلکه آزادی‌بخش بشمار آورد. هگل همراه با دیگران [نسبت به ناپلئون] احساسی از ستایش داشت که هنوز قابل احترام بود و نمی‌توان گفت که از روی فرومایگی یا بنده صفتی بود. نه تنها غیرمنصفانه بلکه احمقانه خواهد بود که از هگل بعنوان قدرت پرستی ناپخته و با هوادارانش اشغالگر کشور

خویش سخن بگوییم. با این حال غریب می‌نماید که کسی که آنچنان درباره آزادی سخن می‌گفت و بر حق زندگی کردن بر اساس وجدان اخلاقی تاکید می‌ورزید، تلویحا گفته باشد که آزادی در اروپای روزگار خود او منتهی شده است.

بر طبق نظر کوژدو، هگل در ناپلئون [نمونه] انسان کاملاً خرسند را دید، انسانی که تکلیف خود و چگونگی انجام آنرا می‌دانست، انسانی که جهان را خانه خودش می‌دانست و در آن احساس راحتی می‌کرد. هگل، ناپلئون را وسیله اجرای اراده عمومی، و قانونگذاری که قوانینش یکسره پذیرفتنی هستند، می‌دانست. چون در پدیده‌شناسی از ناپلئون به نام ذکر به میان نیامده است و حتی از او مانند آنتیگون برای روشن ساختن نکته‌ای ذکر نشده است، بایستی فرض را بر این قرار دهیم که نظراتی که کوژدو درباره ناپلئون به هگل نسبت می‌دهد نظراتی است که به گمان کوژدو، هگل در نتیجه فلسفه خود به داشتن آنها ملزم شده است. اگر اسناد [این نظرات به هگل] درست باشد - که شاید باشد - در آن صورت نظرات مزبور نشان می‌دهند که اندیشه‌های هگل درباره چگونگی تحقق آزادی به همان میزان اندیشه فرد انقلابی، نارسا هستند.

### نکات ارزشمند استدلال هگل

بحث ما درباره نکات ارزشمند استدلال هگل کوتاه‌تر از بحث نقائص استدلال او خواهد بود، نه به این جهت که این نکات کمتر هستند، بلکه به این دلیل که با سهولت بیشتری می‌توان آنها را توضیح داد. صرف شرح استدلالی به غنا و تنوع استدلال پدیده‌شناسی، نکات ارزشمند آنرا آشکار می‌سازد. در واقع آنچه را که هگل به صورتی انتزاعی و غامض بیان می‌کند می‌توان به نحوی مشخص‌تر و قابل فهم‌تر بیان نمود، تا حدی که اغلب برای نشان دادن ارزش گفته‌های او تنها به ترجمه آنها به زبان ساده نیاز داریم.

#### ۱. خود و محیط پیرامون آن

اگر ما برخی کلمات هگل مانند «نفی»، «خودسازندگی»، «از خود بیگانگی» و «باز یافتن خود خویش را در آنچه نسبت به خودش خارجی

است» در معنای استعاری بگیریم، اغلب می‌توان از گفتهٔ هگل معنای کاملاً روشنی بدست آورد؛ و این معنی چنانکه قبلاً گفتیم دست کم بخشی از منظور هگل است، هر چند (اگر گفته‌های ستایشگران هگل را باور کنیم) بسیار محدودتر از کل منظور اوست. برای نمونه، هگل می‌گوید که خود وقتی بر آنچه نسبت به او خارجی است عمل می‌کند و یا آنرا تماماً فرو می‌بلعد، آنرا نفی می‌کند. وقتی کسی چیزی را می‌خورد و یا خصلت آنرا تغییر می‌دهد تا آنرا قابل استفاده سازد، گفته می‌شود که او آن چیز را نفی می‌کند. اگر نفی کردن را به معنی متحول ساختن چیزی به منظور خاصی بگیریم، نه معنای لغوی بلکه معنای استعاری آنرا در نظر گرفته‌ایم و با این حال آنرا به معنایی می‌گیریم که بعضاً مورد نظر هگل بود. به همین ترتیب می‌توانیم «خودسازندگی» را به این معنی بفهمیم که انسان توانایی‌های خود را به وسیلهٔ اعمال خویش رشد می‌دهد و یا «ازخودبیگانگی» را به معنی احساس ناکامی انسان در جامعه و احساس بی‌ارزش بودن او در نظر خویش بگیریم و نیز «بازیافتن خود، خویشتن را در آنچه نسبت به خودش خارجی است» به این معنی بگیریم که انسان این توانایی را بدست می‌آورد که خود را در رابطه با محیط پیرامون خویش بفهمد و به موجب آن خرسند گردد. اینها تنها معانی عبارات هگل نیستند و حتی تنها معانی استعاری هم نیستند؛ بنابراین برای آنکه حق مطلب را در مورد استدلال هگل ادا کنیم، نبایستی همواره آن عبارات را به یک نحو تعبیر نماییم. در اینجا ما این معانی استعاری را بعنوان مثال می‌آوریم، هر چند به نظر من آنها مهمترین معانی عبارات مورد نظر را، و یا اگر با احتیاط بیشتری سخن بگوییم، «مناهایی را بدست می‌دهند که کسانی که پیرو هگل نیستند، می‌پذیرند.

اگر ما عبارات هگل را به این شیوه تعبیر کنیم، می‌توانیم در پدیده-شناسی تفسیری مفصل و پربار از چگونگی دست‌یابی انسان به شناخت خویش و اعمال انضباط بر خویش در فرآیند ابراز واکنش و تاثیرگذاری و کسب شناخت نسبت به محیط پیرامون بیابیم؛ محیطی که انسان آنرا از خود تمیز می‌دهد و در آن خرسندی طلب می‌کند. انسان از طریق انجام اعمال در محیط پیرامون و کسب شناخت منظمی از آن، موجودی عقلانی و هدفمند می‌شود و تصویری از جهانی سامانمند و از خویش به‌عنوان شخصی متمایز

از اشخاص دیگر [بدست می آورد].

## ۲. جهان و زبان

درست است که فهم منظم، [یعنی] توانایی ایجاد تصویری سامانمند از جهان، بستگی به ایجاد زبانی دارد که نه حاصل کار هر انسان به صورت جداگانه بلکه حاصل کار بسیاری از انسانهاست که قادر به تفهیم و تفاهم با یکدیگر هستند. زبان محصول اجتماع است و هر انسانی آنرا به منظور شناخت جهان خارجی و شناخت وجود خودش در آن جهان بکار می برد. انسان به عنوان عضوی از اجتماع، خود آگاه، عاقل، هدفمند و اخلاقی می شود.

## ۳. شناسایی و حرمت به نفس

این نیز درست است که انسان موجودی نیست که صرفاً در پی ارضای امیال خود باشد. او می خواهد که از نظر خودش ارزشمند باشد و نیاز به تصویری از خود دارد که برای خودش خرسندکننده باشد. و برای اینکه از ارزشمند بودن خود مطمئن باشد، نیاز دارد که دیگران ارزش او را شناسایی کنند. انسان به حرمت به نفس نیاز دارد و نمی تواند به آن دست یابد مگر اینکه دیگران او را محترم شمارند. مسلماً برخی از انسانها نیرومندتر از دیگران هستند و کمتر به نظر مساعد همسایگان خویش وابستگی دارند، اما آنها این توانایی را تنها از طریق آموزش [یعنی] در جریان تطبیق خویش با شکلی از زندگی اجتماعی بدست می آورند. [این توانایی] استقلال است که از درون وابستگی پدید می آید. احترامی که هر انسانی به نفس خویش می گزارد، به هر میزان هم که خدشه ناپذیر باشد، بستگی به پذیرش ارزشهایی دارد که او از دیگران سرمشق می گیرد و می آموزد و یا خود او در واکنش به نحوه رفتار دیگران نسبت به او، برای خود به تدریج بدست می آورد. بعلاوه حرمت نفس هیچ کسی کاملاً خدشه ناپذیر نیست؛ حتی اگر او نسبت به آراء بسیاری کسان بی تفاوت باشد، باز هم همواره کسانی هستند که او به عقایدشان ارج می نهد. همواره محافظی وجود دارند که در درون آنها انسان نمی تواند خواری را تحمل نماید. هگل به درستی نیاز به شناسایی را نیاز ممیزه انسان و نیز نیازی عمدتاً آموزش بخش به این

معنی می‌دانست که شخصیت انسان عمدتاً به وسیله کوشش‌های او در راه ارضای آن نیاز شکل می‌گیرد. [این نیاز] نیاز موجودی خودآگاه و عاقل است که می‌تواند خود را به عنوان موجودی که همراه با دیگر موجودات همانند خودش در جهانی سامانمند زندگی می‌کند، تصور نماید.

#### ۴. انسان: تولیدکننده و محصول جامعه

هر نظم اجتماعی محصول فعالیت‌های انسانی است که از نظر کیفی با فعالیت‌های موجودات دیگر متفاوت است زیرا انسانها خودآگاه و قادر به تعلق و تفهیم و تفاهم هستند و بنا بر این می‌توانند با هم روابط عملی و عاطفی داشته باشند، درحالی‌که جانداران دیگر، قادر به [ایجاد چنین روابطی] نیستند. جامعه، از دیدگاه هگل محصول غیر عمدی اعمال اختصاصاً انسانی [یعنی] اعمالی است که هدفمند و متضمن تعقل هستند. با این حال گرچه انسان بدین معنا به وسیله فعالیت‌های خویش جامعه را ایجاد کرده است، اما لازم نیست بداند که چگونه این کار را انجام داده است و یا اینکه اصلاً این کار را انجام داده است. او ممکن است از جامعه احساس «بیگانگی» نماید و نتواند در درون آن حرمت نفس و شناسایی مطلوب خویش را بدست آورد. این پدیده بیگانگی یا *Entfremdung* از نظر روانشناختی و اجتماعی دارای بیشترین اهمیت است. هگل اولین کسی بود که اسمی برای آن وضع کرد و کوشید آنرا توضیح دهد. به نظر من، می‌توان اندیشه بیگانگی را بیشتر در نظریه اجتماعی دوسو یافت اما در آثار دوسو این اندیشه به نحوی آشکار عنوان نمی‌شود و هیچ کوشش منظمی برای توضیح آن بعمل نمی‌آید. دوسو تنها به صورت گذرا به این اندیشه اشاره نمی‌نماید و بکرات به نظر می‌رسد که در شرف تصریح آن باشد ولی هرگز در این کار موفق نمی‌شود. دوسو مجذوب آن اندیشه است و لیکن ماهیت آنرا در نمی‌یابد. اما هگل آنرا تصریح می‌نماید و در نظریه خود در باب انسان و جامعه، بدان مقامی مرکزی می‌بخشد.

#### ۵. نقش ناخودآگاه

هگل در پدیده‌شناسی در بساره چندین مطلب، میان روح به صورتی

که در مرحله خاصی از تطورش در نزد خویش آشکار می‌شود و به صورتی که در آن مرحله در حقیقت هست، تمیز می‌دهد؛ [یعنی] میان ذهن خود آگاه به صورت برای خود و به صورت در خود تشخیص می‌دهد. [روح یا ذهن] چنانکه برای ما هست در خود است؛ ما، در اینجا به معنی مورد نظر نویسنده پدیده‌شناسی و آن دسته از خرداندگان او است که قادر به فهم گفته‌های اومی-باشند. این تمیز میان برای خود و در خود، اگر در مورد ذهن بکار برده شود، گاه به تمیز میان خود آگاه و ناخود آگاه در روانشناسی جدید بسیار نزدیک می‌شود. هگل بیش از همه متفکران پیشین آگاه بود که آنچه انسان درباره خودش می‌داند یا ممکن است بداند تنها بخش کوچکی از چیز است که می‌توان دانست. هر چه در اذهان ما می‌گذرد کشف شده نیست اما قابل کشف است و فرآیند کشف، فرآیندی طولانی و دردناک است. پدیده‌شناسی به صراحت هر کتاب روانشناسی که همزمان با آن بوده باشد به این نکته اشاره می‌کند.

## ۶. مفهوم آزادی

میان مفهوم یونانی و مفهوم مدرن آزادی تفاوتی عظیم و پراهمیت وجود دارد و اگر هگل نخستین متفکری نبود که متوجه این تفاوت شده باشد، بی‌شک اولین کسی بود که بر این تفاوت تاکید نمود و آنرا توضیح داد. این تفاوت به گمان هگل به مفهوم وجدان مربوط است. در همه اجتماعات از قانون و رسم سرپیچی می‌شود اما میان سرپیچی کردن و رد کردن تفاوت وجود دارد. سرپیچی از قانون به حکم شور و شهوت و خواهش، و محکوم کردن آن به غیر عاقلانه بودن دو چیز متفاوت هستند. کسی که از روی وجدان اخلاقی سرپیچی می‌کند، عمداً و آگاهانه قانونی و الاثر را به قانونی که ملزم به اطاعتش می‌باشد، ترجیح می‌دهد. محکوم کردن قانون موضوعه و رسم، در آغاز به شکل توسل به اوامر خداوند بر علیه اوامر بشری صورت می‌گیرد و بعداً به توسل به قانون عقل تبدیل می‌شود؛ قانونی که ظاهراً با در نظر گرفتن ماهیت موجود انسانی و نوع قواعد رفتاری که برای موجودی از این نوع واجب است، قابل کشف می‌باشد. حتی اگر (بر خلاف نظر هگل) بپذیریم که هیچ قاعده رفتاری منطقی از ماهیت انسان استنتاج نمی‌شود، باز

هم می‌توان پذیرفت که انسان تا وقتی که قواعد رفتاری و الاثر از قانون موضوعه و رسم تصور ننموده و با توسل به چیزی بیش از صرف اراده خداوند در پی توجیه آنها بر نیامده است، قادر به تصور اندیشه آزادی به معنایی که ما اینک واجد آن هستیم نمی‌باشد.

## ۷. آزادی و قانون

در اجتماعی که انسانها دارای چنین تصویری از آزادی باشند، نمی‌توانند در واقع آزاد باشند مگر آنکه این اجتماع جامعه‌ای باشد که در آن آنچه آنها ملزم بدان هستند با آنچه خود حق یا خیر می‌دانند مطابق باشد. قانون و رسم نبایستی مانعی بر سر راه زیستن آنها به نحوی که خود زندگی را ارزشمند می‌شمارند، باشد. برای اینکه انسانها آزاد باشند، می‌بایستی، به زبان جامعه‌شناسان، میان ارزشهای ذهنی و هنجارهای وضع شده هماهنگی باشد. و جامعه‌شناسان با هگل در این باره موافق خواهند بود که ارزشهای ذهنی حتی وقتی با هنجارهای وضع شده جور در نیایند، همواره عمیقاً از آنها متأثر می‌شوند؛ و یا به عبارت دیگر تصور انسان از امر مطلوب عمدتاً بستگی به معیارهایی دارد که او زمانی ملزم به همنوایی با آنها شده است. تنها موجودات اجتماعی می‌توانند از نظر اجتماعی ناسازگار شوند؛ و منظور من تنها این نیست که آنها می‌بایستی پیش از آنکه بتوانند ناسازگار شوند، در جامعه بوده باشند (مانند کسی که اول باید کفش بپوشد و بعداً بتواند راحتی آن را احساس کند). بلکه آنها بایستی نخست ارزشهایی داشته باشند (که تنها در جامعه کسب می‌شود)، تا اینکه بتوانند نیازها و آرزوهایی داشته باشند؛ نیازها و آرزوهایی که جامعه ناکام می‌سازد. موجود [انسانی] برای اینکه از عدم آزادی خود آگاه باشد و آرزوی آزادی کند، می‌بایستی خود آگاه و قادر به اتخاذ قضاوت‌های ارزشی باشد. بنابراین تنها موجودی اجتماعی و اخلاقی می‌تواند به طور آگاهانه غیر آزاد باشد و آرزوی آزادی کند. و چنین موجودی تنها وقتی آزادی می‌یابد که آنچه مطلوب اوست با آنچه ملزم به انجام آن است سازگار باشد.

## ۸. نقش اجتماعی

بی‌شک سخن گفتن از اجتماع به عنوان ذهن یا روح خطاست. با این

حال کسانی که مرتکب این خطا می‌گردند به گمان من اغلب متوجه حقیقتی دربارهٔ اجتماعات می‌شوند که از نظر آنها بی‌اندازه مهم است و بسیاری دیگر متوجه آن نمی‌شوند. ماهیت يك اجتماع به چیزی بیش از نحوهٔ رفتار اعضای آن، [یعنی] به چگونگی احساس و تفکر آنها بستگی دارد. توصیف اجتماع انسانی به عنوان شماری از افراد که به شیوهٔ خاصی با یکدیگر مرتبط هستند و یا در میان‌شان الگوی رفتار خاصی مسلط است، توصیفی کافی نخواهد بود. اعضای يك اجتماع انسانی از خود به عنوان اعضای آن و نیز از روابطی که با یکدیگر دارند آگاه هستند. مادر [در اجتماع انسانی] تنها والد و پرستار و نگهدار کودکان نیست بلکه خود می‌داند که مادر است و به این ترتیب از وجود خود به عنوان عضوی از اعضای خانواده آگاه است. ویژگی روابط اجتماعی در این است که خود متضمن آگاهی از ماهیت خود هستند. این آگاهی البته از نوع شناخت جامعه‌شناسانه نیست بلکه پذیرش آگاهانهٔ نقشی اجتماعی است. مادر، مادرانه رفتار می‌کند زیرا می‌داند که مادر است. بدینسان می‌توان گفت که در روابط واقعاً اجتماعی که تنها در میان انسانها وجود دارد، موجودات درگیر در آنها درگیری خود را تصدیق می‌نمایند. بنابراین به يك معنی اجتماع انسانی، به زبان هگلی، ماهیتاً تنها به صورت «منعکس شده» در اذهان اعضای آن وجود دارد.

### ۹. مفهوم ایدئولوژی

تصور هگل درباره نظامهای عقاید (یا به عبارت معمول امروز، ایدئولوژیها) که کارکردشان سازش دادن انسانها با وضعیت اجتماعیشان و یا جبران فقدان چنین سازشی است و اگر انسانها نسبت به این وضعیت ناخرسند نمی‌بودند، چنین نظامهایی وجود نمی‌داشتند، سزاوارستایش است. بر اساس این تصور هگل می‌تواند در مقایسه با فلاسفهٔ قرن هجدهم توضیح بسیار معقولتری دربارهٔ دین عرضه کند. آن فلاسفه، دین را محصول ترکیبی از کنجکاوی و جهالت [انسان] و یا ناشی از نیاز به تسکین ترسی غیرعقلانی می‌دانستند. هگل می‌گوید که دین به نحو مجازی مبین آرزوهای انسان ناکام و ناخرسند است. البته تمام تفسیر او [از دین] به این خلاصه نمی‌شود. او تاکید می‌کند که عقاید دینی ذاتاً، هر چند نه به مفهوم لغوی کلمه، حقیقی هستند؛ به

این معنی آن عقاید چیزی بیش از بیان آرزوهای مردم ناخرسند هستند. اما از نظر تاریخی همین تعبیر جزء عمده تفسیر هگل [از دین] بشمار می رود؛ فویرباخ این تعبیر را پذیرفت و گسترش داد و مادکس هم آنرا از فویرباخ گرفت.

وقتی می گوئیم که این تصور از ایدئولوژی سزاوارستایش است منظور این نیست که تمام حقیقت درباره مذهب را عرضه می کند. یقیناً چنین نیست. اما این تصور را می توان در مورد عقاید بسیار دیگری، جز عقاید مذهبی بکاربرد و از این نظر اندیشه و فرضیه سودمندی است. بعلاوه این تصور از ایدئولوژی، به نحوی که در اندیشه هگل یافت می شود عاری از بسیاری نقائصی است که در نظریه مارکس درباره ایدئولوژی وجود دارد. در اندیشه هگل اشاره ای به این معنا وجود ندارد که کار ویژه ایدئولوژی عمدتاً حمایت از منافع طبقاتی است و یا اینکه بایستی ایدئولوژی را به این دلیل که وظیفه اش سازش دادن انسان ناخرسند با وضعیت [اجتماعی] اش می باشد، به عنوان وهم و خیال طرد کرد. با این حال هگل با مادکس در این باره موافق است که انسانها تنها به این دلیل، جهان دیگری به خیال می سازند و در آرزوی آن هستند که نمی توانند در این جهان به خرسندی دست یابند.

مؤمنینی که شاید در مقایسه با هگل ایمان عمیقتری دارند، انکار نخواهند کرد که ایمان در سازگار ساختن انسان با وضعیت این جهانی او مؤثر است و ناخرسندی، اغلب انسان را به ایمان می کشاند و ایمان از ناخرسندی انسان می کاهد. و بیشتر چنین مؤمنینی نیز ادعا نخواهند نمود که اصول ایمانشان را بایستی کاملاً به معنای لغوی گرفت. آنها معمولاً می پذیرند که برخی از این اصول معنایی بیش از معنای ظاهری و لغوی دارند. اما چنین مؤمنینی انکار خواهند نمود که انسان تنها به دلیل ناخرسندی اش در این جهان ایمان می یابد، و اظهار می دارند که انسان حتی اگر در این جهان تمام خرسندی ممکن را بدست آورد، باز هم نیازمند ایمان است.

#### ۱۰. اندیشه پیشرفت

پیشرفت در اندیشه هگل، مفهومی یکسره غنی تر از مفهوم هر یک از نظریه پردازان اجتماعی پیشین در این باره است. اندیشه پیشرفت در نظریه

کند و در سه ساده‌تر و سطحی‌تر است و چندان فکری بر نمی‌انگیزد. شرح هگل درباره آن اندیشه، هم از نظر موضوع اصلی و هم از نظر جزئیاتش، فکر انگیزتر است. در اینجا نمی‌خواهیم صرف‌گستره و پیچیدگی آن شرح را بستاییم. میزان دانش و بینش هگل شگفت‌انگیز است. در انتقاد از چنین نظریه گسترده و پر ادعایی که از جهات متفاوت بسیاری خدشه‌پذیر است، به سهولت می‌توان از نکات تحسین‌آمیز مانند عظمت تصور، اصالت و ظرافت بسیاری از استدالات آن غافل ماند. نظریه‌ای گسترده، تقریباً همواره دارای نقایصی بسیار و گاه محاسنی اندک است. اما نظریه هگل به یک اندازه ملامت از عیب و هنر است. بدبختانه آدمیان به همان شیوه که ساختمان می‌سازند، اندیشه‌ها را بنا نمی‌کنند؛ [بنا بر این] ساختهای فکری گسترده و پیچیده‌ای که بنا می‌کنند تقریباً همواره پست و نازل هستند. همین نکته درباره پدیده‌شناسی (دح صادق است؛ بسیاری از استنتاجات آن بازی با کلمات و برخی دیگر ناچیز یا احمقانه هستند. [در محافل آکادمیک] معمولاً آموزشی برای کشف نکات قابل ستایش در اندیشه هگل داده نمی‌شود و معمولاً غرور و پیچیدگی استدلال او مایه دلسردی می‌گردد و فقر (و گاه ظاهراً) فریبکاری در استدلالانش آدم را بیزار می‌کند. معایب او که در نگاه اول ظاهر می‌گردند، هنرهای استدلال او را از دیده بدور می‌دارند. در میان فلاسفه‌ای که به انسان به عنوان موجودی اخلاقی و اجتماعی علاقمند بوده‌اند برخی روشن‌تر و خودسنج‌تر و سختگیرتر از هگل بوده‌اند ولی آیا می‌توان گفت که پس از افلاطون اندیشمندی به پراندیشگی هگل وجود داشته‌است؟

## تاریخ جهان

کتاب فلسفه تاریخ هگل بسیار ساده‌تر و قابل فهم‌تر از پدیده-شناسی روح اوست. موضوع آن کتاب نه شرحی انتزاعی از چگونگی پیشرفت روح به سوی شناخت کامل خویش، بلکه بررسی حوادث تاریخی و جوامع واقعی یعنی اموری است که ما با آنها از پیش آشنا هستیم. هگل در فلسفه تاریخ در نظر دارد این حوادث و جوامع را به عنوان تظاهرات روح توضیح دهد و اغلب در رابطه با روح زبانی انتزاعی بکار می‌برد، اما اگر ما در فهم این زبان گیج و ناتوان شویم همواره می‌توانیم برای فهم منظور او به گفته‌هایش درباره یونانیان یا رومیان و یا آلمانیان مراجعه کنیم. استدلال‌های انتزاعی هگل و تعبیر او از حوادث واقعی یکدیگر را روشن می‌سازند. بعلاوه نحوه بیان درس‌هایی درباره فلسفه تاریخ چنانکه از عنوانش بر می‌آید، معمولی‌تر است؛ در این درسها هگل می‌خواست فلسفه خود را برای مخاطبینی که لزوماً با آن‌آشنایی نداشتند تفهیم نماید. نسخه‌ای که ما از درسها در دست داریم حتی حاصل مستقیم قلم هگل نیست و او هیچگاه این نسخه را اصلاح نکرد بلکه پس از مرگ او دیگران آنرا از روی یادداشت‌های شنوندگان جمع‌آوری نمودند. از این رو نوعی بی-دقتی در استدلال‌ات و نیز جاافتادگی‌هایی در آن مشاهده می‌گردد. فلسفه تاریخ گرچه بسیار خواندنی‌تر است لیکن اگر به دقت بنگریم، خیلی کمتر از پدیده‌شناسی روح و یا فلسفه حق، که از دیدگاه نظریه اجتماعی

و سیاسی مهم هستند، فکرانگیز است.

گرچه پدیده‌شناسی، فلسفه تاریخ به معنی درست کلمه نیست، زیرا هیچ اشاره آشکاری به حوادث تاریخی نمی‌کند، اما چنانکه قبلاً دیده‌ایم، عمدتاً ملهم از حوادث تاریخی، فلسفه‌ها، ادیان و اشکال زندگی اجتماعی واقعی به نحو بست که هگل برداشت می‌کرد. بنا بر این اگر بخواهیم استدلال کلی درسهایی درباره فلسفه تاریخ را شرح دهیم، گریزی از تکرار آنچه قبلاً در بحث از پدیده‌شناسی گفته‌ایم، نخواهد بود. بنا بر این در اینجا بحث را محدود به موضوعاتی می‌نماییم که در پدیده‌شناسی بررسی نشده و با صورتی گذرا به آنها اشاره شده است و علاوه بر بحث برانگیز به نظر می‌رسند. هگل وقتی درسهایی درباره فلسفه تاریخ را ایراد نمود بسیار پیرتر از زمانی بود که پدیده‌شناسی را نوشت و علاوه بر این در آن زمان بسیار متفاوت از زمان اوج قدرت ناپلئون بود.

فلسفه تاریخ در قیاس با پدیده‌شناسی مبین این است که هگل در شرح پیشرفت چقدر بر تجربه اروپا تکیه نموده است. همچنین در این کتاب هگل بر اهمیت مردان بزرگ، ویژگیها و سرنوشت اقوام ژرمنی و برتری مذهب پروتستان بر مذهب کاتولیک و نقایص لیبرالیسم تاکید می‌نماید. فلسفه تاریخ بسیار پیش از پدیده‌شناسی روشن می‌سازد که روش هگل گزینشی است [به این معنی که] او تنها به آنچه با نظریه‌اش جور درمی‌آید توجه می‌کند و یا وقتی نتواند امور ناجور با نظریه‌اش را نادیده بگذارد، آنها را به نحوی پیچ و تاب می‌دهد که جور درآیند. در فلسفه تاریخ توصیفی از هیچگونه فرآیند تطور اجتماعی در کار نیست بلکه تنها گفته می‌شود که شماری از جوامع تظاهرات مراحل مختلف روح هستند و مراحل مختلفی در تکامل بشریت را تشکیل می‌دهند. اما در این مورد که چگونه نوعی از جامعه راه را برای پیدایش نوعی دیگر هموار می‌نماید، توضیحی داده نمی‌شود.

## ۱. تعصب اروپایی هگل

دیدیم که پدیده‌شناسی شرح انتزاعی پیشرفت است و می‌خواهد نشان دهد که چگونه ذهن خود آگاه ضرورتاً از مراحل می‌گذرد تا به

شناخت کامل خویش و خرسندی می‌رسد. هر چند که این شرح انتزاعی است، اما اگر مراحل را در نظر بگیریم بزودی درمی‌یابیم که حوادث و اشکالی تاریخی با آنها متطابق هستند. اما شاید در نیابیم که تقریباً تمام این وقایع و اشکال اروپایی هستند. هگل تنها وقتی از آگاهی اندوهبار<sup>۱</sup> و دین طبیعی<sup>۲</sup> بحث می‌کند ظاهراً نمونه‌های غیر اروپایی در نظر دارد. از نوشته‌های قبلی او درمی‌یابیم که او یهودیت را نمونه‌ای از روح از خودیگانگی دانست؛ بنابراین آگاهی اندوهبار [دارای مصادیق] یهودی و مسیحی است. و نیز آشکار است که دین طبیعی از نظر هگل (که نبایستی با دین طبیعی از نظر فلاسفه و دین شناسان سده‌های هفده و هجده مشتبه شود)<sup>۳</sup> بیشتر آسیایی و مصری است تا اروپایی. و با این حال گرچه تقریباً کل پدیده‌شناسی مبتنی بر تجربه اروپایی است، اما از آنجا که کل استدلال آن انتزاعی است، این حقیقت را متوجه نمی‌شویم. هگل به ما می‌گوید که دین طبیعی پست‌تر از دین زیبایی‌شناختی است اما آشکار نمی‌سازد که دین طبیعی، آسیایی و مصری و دین زیبایی‌شناختی یونانی است. هگل می‌گوید که نوع خاصی از دین والاترین نوع است، اما تصریح نمی‌کند که آن نوع، مسیحیت است و بنابراین روشن نمی‌کند که والاترین نوع مذهب در اروپا شکوفا می‌گردد.

فلسفه تاریخ در قیاس با پدیده‌شناسی، شرح جامع‌تری از تجربه غیر اروپایی عرضه می‌دارد، اما چون آن کتاب به جوامع واقعی، اشکال هنر، ادیان و فلسفه‌ها اشاره آشکار می‌نماید، درست به همین دلیل این تصور را ایجاد می‌نماید که نهادها و نگرشهایی که به اعتقاد هگل والاترین [نهادها و نگرشها] هستند، کلاً اروپایی می‌باشند. روح در اروپا به شناخت خود و خرسندی دست می‌یابد. ذات حقیقت، ذهن یا روح است که ضرورتاً به سوی شناخت خویش، آزادی و خرسندی پیش می‌رود و در تمدنی که هگل متعلق به آن است به آنها دست می‌یابد. گرچه هگل اغلب در تمیز میان فرهنگها یا ادیان شرقی ماهر است، اما همه آنها را پست‌تر از تمدن یونانی می‌داند. او

1. *The Phenomenology*, ch. IV, B. III      2. *Ibid.*, ch. VII, A.

۳. منظور آنها از دین طبیعی اعتقاد به خداوند نه به حکم وحی بلکه صرفاً به حکم عقل بود، در حالیکه مفهوم هگل از این دین، اسناد ویزگیهای خدایگونه یا روحانی به جانوران یا خورشید یا ستارگان و دیگر پدیده‌های طبیعی بود.

از چهار جهان یا تمدن بحث می‌نماید: تمدن شرقی، یونانی، رومی و ژرمنی؛ و گرچه در این مورد که او سومی را برتر از دومی می‌داند جای تردید و بحث است، اما کاملاً آشکار است که از نظر هگل تمدن اول پست‌ترین و تمدن چهارم والاترین تمدنهاست. [تمدن شرقی] نازلترین تمدنهاست زیرا بیشترین فاصله را با تحقق آزادی به معنی تطابق اراده اخلاقی و عقلانی فرد با قوانین و رسوم اجتماع دارد. به عبارت دیگر این تمدن نازلترین تمدن است زیرا بیشترین فاصله را با تحقق آرمانی اروپایی دارد، اما هگل نمی‌تواند صرفاً از چشم‌اندازی اروپایی پذیرد که تمدن شرقی پست‌ترین تمدن است؛ و نیز نمی‌تواند پذیرد که این آرمان اروپایی، تنها آرمانی در بین آرمانهای دیگر است که ذاتاً نسبت به بکدیگر برتری ندارند. زیرا پذیرش این نکته به این معنی می‌بود که آرمان اروپایی او، محدود یا محلی است حال آن که هگل به گمان خود ثابت کرده است که [آرمان اروپایی] به حکم طبیعت ذهن، والاترین آرمان است. اما هر کس که این استدلال را نپذیرد، فلسفه تاریخ را لزوماً دارای حال و هوای محلی [اروپایی] می‌یابد؛ در این کتاب معیارهای بخشی از بشریت برای داوری درباره کل بشریت بکار می‌رود.

در روزگار هگل، پست شمردن رسوم و آرمانهای غیر اروپایی به وسیله اروپاییان، چیز تازه‌ای نبود. منتسکیو که این همه بخاطر سعه صدر و نداشتن تعصب ستایش شده است، به همان میزان معتقد به برتری اروپائیان بود. اما منتسکیو این برتری را صرفاً مسلم فرض می‌کرد و هرگز در صدد اثبات این نکته بر نیامد که آرمانهای اروپایی بهترین آرمانها هستند بلکه تنها می‌خواست نشان دهد که آب و هوا و جغرافیا موانعی بر سر راه اقوام دیگر برای نیل به آن آرمانها و یا حتی تصور آنها ایجاد نموده است. در واقع منتسکیو عذر و بهانه‌ای به دست این اقوام می‌داد به این معنی که اگر آنها همانند اروپائیان نشده‌اند، تقصیر خودشان نیست. نخوت منتسکیو نخوتی ساده و غیر فلسفی و عامیانه بود.

## ۲. افراد مهم از نظر تاریخ جهانی

هگل در فلسفه تاریخ از افراد مهم تاریخ جهان سخن می‌گوید که می‌توان

گفت حاملین بر گزیده روح هستند. آنها با عمل خویش به دگر گونی نهادها و شیوه‌های فکری مقبول و تاسیس اشکال جدیدی که روح را در مرحله والاتری آشکار می‌سازند، کمک می‌کنند. هگل گاه از این مردان بزرگ چنان سخن می‌گوید که گویی آنها بیش از معاصران خویش بینشی عمیق نسبت به «نیازهای زمان خود» دارند، در حالیکه در موارد دیگر اظهار می‌دارد که چنین مردانی لزوماً دارای چنین بینشی نیستند بلکه ممکن است به حکم انگیزه‌های خودخواهانه یا غیر اخلاقی عمل کنند و یا کوتاه‌بین باشند. آنها ممکن است در نیل به اهدافی که برای خود تعیین می‌نمایند قاصر آیند و با این حال به پیشرفت روح کمک کنند، بدون اینکه خودشان و با هم‌معصرانشان از این امر آگاه باشند. هگل می‌گوید که عقل از طریق آنها عمل می‌کند و در این رابطه از تزویر عقل سخن می‌گوید که انسانها را برای اهدافی که از آن آگاه نیستند بکار می‌گیرد. گرچه مجاری بر گزیده روح همیشه مجاری ارزشمندی نیستند، اما وظیفه خود را انجام می‌دهند.

از این سخنان چه چیزی باید برداشت کرد؟ داشتن بینشی عمیقتر نسبت به «نیازهای زمان» چه مضمونی دارد؟ به گمان من این عبارت عبارتی میان تهی نیست؛ برخی کسان بینش عمیقتری از نیازهای زمان خود دارند تا برخی دیگر. برخی کسان مانند صفراط در مقایسه با پیشینیان خود بینش عمیقتری نسبت به طبع بشر و یا وضعیت انسان در جامعه دارند و درمانهایی برای دردهای بشری پیشنهاد می‌کنند. اینها داناترین کسان و دارای ژرفترین بینش هستند. برخی دیگر مانند [مادچین] لوتو، شاید بدون آنکه بیش از همسایگان خود نسبت به انسان و مخلصه اجتماعی او بینش داشته باشند، ادعاهایی مطرح می‌کنند که یا بی‌سابقه‌اند و یا هرگز در چنین لحظه مناسبی مطرح نشده‌اند. اینها نیز هرچند به میزانی کمتر، مردمی دانا هستند؛ به درستی می‌توان گفت که آنها هم بینش عمیقتری نسبت به نیازهای زمانه خود دارند زیرا به اندازه کافی تشخیص می‌دهند که ادعاهای آنها مورد حمایت گسترده قرار خواهد گرفت. آنها می‌فهمند که چه چیزی انسانها را آزار می‌دهد و چه ادعاهایی واکنش آنها را برخواهدانگیخت.

انسانها به درجه‌ای بالا یا پائین می‌توانند دارای این دانائی یا بینش عمیقتر باشند بدون اینکه اصلاً متوجه شوند که چگونه دانائی آنها به

تحقق آزادی کمک می‌کند. پس اگر معتقد باشیم که آزادی، بر طبق تصور هگل، مطلوب است و دانایی انسانها در واقع میل بدان را تسهیل نموده است، در این صورت می‌توان این انسانها را عوامل پیشرفت خواند. اما به این ترتیب ما به آنها امتیازی می‌دهیم که خود هرگز در آرزوی آن نبودند و شاید هم چنین امتیازی برای آنها بی‌معنی می‌بود زیرا آنها خود اهمیت تاریخی دانایی خویش را دریافته‌اند. در حقیقت اگر فلسفه هگل درست باشد، بر اساس آن انسانها نمی‌توانند پیشتر از روزگار هگل اهمیت تاریخی اعمال خویش را دریابند؛ زیرا آزادی (و متعلقات آن) تنها زمانی کاملاً قابل فهم است که در حال حصول باشد. هرچه انسانها از حصول آن دورتر باشند، کمتر می‌توانند آنها را بفهمند (صرفنظر از اینکه چه میزان دانایی و بینش داشته باشند). انسانها نمی‌توانند روند تاریخ را که به گفته هگل پیشرفت به سوی آزادی است تا پیش از آنکه به کمال خود نزدیک نشده باشد، به این معنی [پیشرفت بسوی آزادی] دریابند.

درباره کسانی که داناتر از نسل خود نیستند و بیش از دیگران نسبت به طبع بشری و وضع اجتماعی بینش ندارند، اما با این حال مردان بزرگ خوانده می‌شوند چه باید گفت؟ گرچه آنها به حکم جاه‌طلبی و یا حتی به حکم انگیزه‌های بدتر عمل می‌کنند، با این حال می‌توانند عامل پیشرفت باشند. آنها ممکن است بدون اینکه خود بدانند فرآیندهایی را به حرکت در آورند که در واقع به حصول آزادی کمک می‌کنند. در حقیقت ممکن است این کسان بیش از آنها بی‌سی که دارای بینش عمیقتر هستند، به حصول آزادی کمک کنند. نگرش هگل نسبت به اینها از چه قرار است؟ او اذعان می‌کند که آنها به حق بر اساس معیارهای زمان خویش محکوم می‌شوند. اما همین را می‌توان درباره داناتان نیز گفت. بر اساس معیارهای زمان خویش، آنها نیز به حق محکوم شده‌اند و صرفاً چون آنها نیاز به تغییر آن معیارها را دریافته‌اند نمی‌توان گفت بناحق محکوم شده‌اند.

هگل می‌پذیرد که مردان صرفاً جاه‌طلب به حق محکوم می‌شوند، و با این حال می‌خواهد بدون تمیز میان آنها و داناتان حقیقی، آنها را بر حق و موجه جلوه دهد. البته به نظر من به درستی می‌توان گفت که سقوطا گرچه بر طبق معیارهای زمان خود به حق محکوم گردید اما با این حال بر حق بود زیرا

بر طبق معیارهای متفاوتی رفتار کرد که به عقیده کسانی که او را برحق می‌دانند والاتر هستند. اینها کسانی را که به محکومیت سقراط رای دادند سرزنش نمی‌کنند اما بر آنند که سقراط در پیروی از معیارهایی که به عقیده او والاتر بودند، برحق بود و همین کسان نیز در این عقیده با سقراط همداستانند. اما افراد صرفاً جاه‌طلب از معیارهایی که هم آنها و هم هگل (که در پی توجیه آنهاست) والاتر می‌دانند، پیروی نمی‌کنند. اعمال آنها بر طبق معیارهای زمان آنها و معیارهای هگل بد هستند و آنها خود فاقد معیارهایی هستند که به اعتقاد صادقانه آنها برتر از معیارهایی باشند که آنها را محکوم می‌سازند. بی‌معنی است اگر بگوییم که آنها برحق و موجه هستند. حتی در اجتماعی که به معنی هگلی کلمه، حقیقتاً آزاد است، چنین اعمالی محکوم هستند. درباره سقراط می‌توان گفت که او اصولی را ابراز نمود که در عصر خود او سرود بودند ولی عصری دیگر آنها را پذیرفت؛ همین از نظر معتقدین به پیشرفت، توجیه سقراط است. سقراط نه به این دلیل برحق بود که با اعمال خویش موجب پیدایش خیری گردید (هر چند خود او از این آگاه نبود) بلکه به این دلیل که اعمال او بر طبق معیارهایی برحق بودند که معیارهای خود او بودند و کسانی هم که او را برحق می‌دانند می‌پذیرند. اگر بتوان مردان بزرگ جاه‌طلب یا غیراخلاقی را صرفاً به دلیل خوب بودن پی‌آمدهای پیش‌بینی‌نشده اعمالشان برحق دانست، در آن صورت می‌توان مردان کوچک و بی‌اهمیت را نیز موجه شمرد. اگر هزاران خرده‌تبهکار با جنایات خویش موجب خیری ناخواسته و سهوی گردند، در آن صورت آنها به همان اندازه تبهکار بزرگ، موجه و برحق هستند. اگر برحق بودن را به معنای غریب هگلی آن بپذیریم در آن صورت اخذ چنین نتیجه‌ای پرهیزناپذیر می‌گردد. اما یقیناً هگل هرگز این را نمی‌پذیرفت. او در آرزوی بزرگی بود و نسبت به مردان بزرگ، حتی در تبهکاریهایشان احساس همدلی می‌کرد. او مسلم می‌دانست که همه دگرگونیهای مهم، بویژه تغییر به سوی بهبود، مرهون ابتکار عمل مردان بزرگ و یا مردانی بود که آوازه‌ای برای خود براه انداخته‌اند (مردان بزرگ و مردان پرآوازه برای او یکی هستند)؛ این تصور به خاطر هگل خطور نکرد که [دگرگونی مهم] ممکن است به همان میزان مرهون اعمال شمار کثیری از مردان کوچک باشد،

بدون آنکه مرد بزرگی آنها را به سوی عمل سوق دهد.<sup>۱</sup>

### ۳. جهان ژرمنی

منظور هگل از جهان ژرمنی تمدنی است که پس از گسترش مسیحیت و تهاجمات اقوام بربر به امپراطوری روم در غرب پدیدار گردید. بدینسان جهان ژرمنی شامل ایتالیا، اسپانیا و فرانسه می‌شود. چنانکه هگل خود به خوبی می‌داندست اقوام متعلق به این جهان از تبارهای مختلف هستند و بر این اساس ممکن است چنین به نظر برسد که در کاربرد واژه ژرمنی در این رابطه نخوت نژادی یا ملی وجود ندارد. شاید او چهارمین نوع تمدن را صرفاً به این دلیل ژرمنی می‌خواند که آن تمدن از هجوم قبایل ژرمنی به امپراطوری روم منتج شد؛ شاید هم او این واژه را صرفاً برای اشاره به نوعی از جامعه یا فرهنگ به کار می‌برد. او مشکل می‌توانست این تمدن را مسیحی بخواند زیرا اسلاوها از اروپائیان غربی کمتر مسیحی نیستند و با این حال به تمدن چهارم تعلق ندارند؛ شاید هم نمی‌خواست آنرا صرفاً غربی بخواند زیرا امپراطوری روم، [یعنی] تمدن سوم او، هم عمدتاً غربی بود.

بی‌تردید یکی از دلایل اینکه هگل از جهان ژرمنی سخن می‌گوید همین است. اما این تنها دلیل نیست. هگل همچنین به ژرمن‌ها کیفیت خاصی نسبت می‌دهد که آنرا *Gemüth* [دلیری] می‌خواند و به صراحت خصالت ذاتی قوم ژرمن [یا] *Volk* می‌داند که به وسیله انسانهای متعلق به نوع خاصی از تمدن که عساری از ویژگی نژادی باشد قابل اکتساب نیست. *Gemüth* یا دلیری به نظر هگل خصوصیتی نژادی است. او همچنین از «شرافت سنتی» ژرمن‌ها سخن می‌گوید. هگل می‌گوید که ژرمن‌ها به مسیحیت نیاز دارند تا آنها را انضباط بخشد، اما [از سوی دیگر] چنین القا می‌نماید

۱. به نظر پروفیسور [ایزایا] برلین، در اینجا من به اندازه کافی به اندیشه هگل درباره مردان بزرگ به عنوان هنرمند نپرداخته‌ام یعنی به عنوان کسانی که ماده‌ای را که بر روی آن کار می‌کنند و وضعیتی را که بر آن سلطه دارند و در آن تاثیر می‌گذارند، درمی‌یابند، هرچند خود نتوانند آنرا توصیف کنند. آنها چون نبوغ دارند و وسیله بهتری در دست عقل هستند تا توده‌های مردم عادی.

که ویژگیهای ذاتی آنها سرنوشتشان را چنین رقم زده است که مسیحیت را به والاترین مرتبه اش تعالی بخشند. به نظر او مذهب پروتستان، مذهبی ژرمنی و نیز در مقایسه با مذهب کاتولیک، شکل والاتری از مسیحیت است.

هگل در درون جهان ژرمنی، اقوام ژرمنی خالص (ژرمن‌ها، اسکاندیناویسائیها، هلندیها و انگلیسیها) را از اقوام رومی (فرانسویان، ایتالیائیها، و اسپانیائیها) تمیز می‌دهد و در مورد اقوام نخست مدعی است که آنها پس از آنکه معنای آزادی را به شیوه‌ای عمیق‌تر از اقوام رومی در مذهب پروتستان کسب کردند، دیگر نیازی به ایجاد انقلابی از نوع انقلاب ۱۷۸۹ در فرانسه نداشته‌اند.

هگل، به عقیده من بخاطر ملت‌گرایی و نژادگرایی اش مورد انتقاد بیش از اندازه شدیدی قرار گرفته است. ملت‌گرایی در نزد او شکلی نسبتاً بی‌زیان بخود می‌گیرد و اگر نویسندگان دیگر، بعدها معنای عقاید او را در جهت تامین اهداف خویش عوض کردند، نبایستی هگل را سرزنش کرد. اما باید توجه داشت که رگه‌های چشمگیر ملت‌گرایی و نژادگرایی که در نوشته‌های هگل یافت می‌شود به هیچ روی ربطی منطقی با فلسفه او ندارد. از این تصور که روح خود را در تاریخ جهان متحقق می‌سازد، بر نمی‌آید که اقوام خالص بیش از اقوام مرکب برای نیل به اشکال عالیتر روح‌آمدگی دارند. از لحاظ نظریه هگل، Volk [قوم] خواه مرکب از يك و یا چند اجتماع سیاسی باشد، لازم نیست خالص باشد. هگل اذعان می‌کند که یونانیان باستان، که مورد ستایش بسیار او هستند، از تبارهای مرکب بودند و با این حال او آنها را به عنوان يك قوم در نظر می‌گیرد. اگر یونانیان به والاترین مراتب روح دست نیافتند، به خاطر جایگاهشان در تاریخ بود [به این معنی که] پیش از ژرمن‌ها قرار داشتند و نه به خاطر تبارهای مرکب آنها. تا پیش از بررسی جهان ژرمنی، هگل نیازی نمی‌بیند که اقوام خالص را به اقوام مرکب برتری دهد. وقتی ناپلئون در اوج قدرت خویش بود و هگل پدیده‌شناسی را می‌نوشت، چنین نیازی هنوز ابراز نشده (و شاید نامحسوس) بود؛ تنها با وقوع شورش ژرمن‌ها بر علیه ناپلئون و شکست فرانسویان این نیاز باز می‌گردد. چنین نیازی به عنوان ابراز احساسات، نه غیرطبیعی و نه خوارشمردنی است [بلکه] تنها در درون

فلسفه تاریخی از نوع فلسفه تاریخ هگل جایی ندارد. به نظر می‌رسد که هرگز به فکر هگل نرسیده باشد که اقوام آلمانی زبان، هم کاتولیک و هم پروتستان بودند و کاتولیک‌ها در بین آن اقوام کمتر از دیگران ژرمن تبار نبودند. در حقیقت، درست در مناطقی عمدتاً پروتستان-نشین آلمان، [یعنی] در ساکسونی، براندنبورگ، پومرانیا و پروس شرقی است که ترکیب خون اسلاوی [با خون آلمانی] بیشتر است. همچنین با توجه به اینکه انگلیسی‌ها از نظر منشا نژادی هم کلتیک<sup>۱</sup> و هم ژرمنی هستند، عجیب است که هگل آنها را قوم ژرمنی خالص می‌داند. [ترکیب نژادی] مردم ویلز و اسکاتلند حتی بیشتر است و با این حال آنها پروتستانهای پرحرارت تری از انگلیسی‌ها هستند.

#### ۴. تعصب پروتستانی هگل

ما با هگل در این خصوص که مذهب پروتستان را برتر از مذهب کاتولیک می‌داند، دعوایی نداریم. چنین ترجیحی به عقاید خود او مربوط می‌شود. اما برخی از دلایل این ترجیح نادرست به نظر می‌رسند. هگل می‌گوید که امتیاز خاص لوتر در این است که او برای نخستین بار به صراحت خواست آزادی را به صورتی مضمحل در مفهوم وجدان پیش کشید؛ خواستی که بر اساس آن انسان بایستی در درون خود نسبت به حقانیت و راستی قواعد و آئین‌های مورد قبول خویش متقاعد باشد. به نظر او اعتقاد به اینکه همه مومنین مقامی روحانی دارند، آئین آزادی است و چنین اعتقادی نه کاتولیکی بلکه پروتستانی است. از آنجا که روح در دوران بلوغ خویش آزاد است، بنابراین مذهب پروتستان در مقایسه با مذهب کاتولیک شکل والاتری از روح است، زیرا اعتقاد صادقانه فرد مؤمن را جان‌نشین اقتدار بیرونی می‌سازد.

دو ایراد بر این استدلال وارد است. نخست اینکه لوتر تمام عواقب آئین خویش را در نیافت زیرا در عمل، او به فرد مؤمن حق نمی‌داد که کتاب مقدس را به نحوی تفسیر کند که به نظر او مجاز نبود. او جایی

1. celtic: کلتیک‌ها آخرین مهاجرانی بودند که پیش از رومیان در سرزمین

بریتانیا مستقر شدند. م.

برای اختلاف آراء در حدی صادقانه در نظر گرفت اما وظیفه خود می‌دانست که حدود آن را مشخص نماید. دوم اینکه مذهب کاتولیک نیز از پیروان خود انتظار دارد که به صورتی صادقانه نسبت به اقتدار آن مذهب متقاعد باشند. در این مذهب هم نه صرف اطاعت و پیروی ظاهری بر اساس هر انگیزه درونی بلکه اعتقاد باطنی دارای ارزش است. مذهب کاتولیک دلایلی برای لزوم پذیرش اقتدار خویش عرضه می‌کند. اگر این گفته درست باشد که آنچه مهم است این است که انسانها به چه چیزی اعتقاد دارند و نه صرف اینکه عقایدشان بایستی صادقانه باشد، و باز اگر این گفته درست باشد که برای رستگاری، وجود حقیقتی ضروریست (و لوقر منکر این نبود) در آن صورت می‌توان فرض نمود که خداوند مقامی بر روی زمین برقرار می‌سازد که آن حقیقت را در دسترس انسانها بگذارد.

ایراد اول از ایراد دوم اهمیت کمتری دارد. هگل خود می‌پذیرفت که عواقب کامل آئینی تاریخ‌ساز به وسیله کسانی که آنرا نخستین بار عرضه می‌کنند دریافته نمی‌شود. درست است که لوقر به رغم اعلام روحانی بودن تمام مؤمنان در عمل نمی‌پذیرفت که هیچ‌کس را نبایستی به خاطر شیوه متفاوت تفسیر کتاب مقدس منکوب کرد و این نیز درست است که او شدیداً این داعیه را رد می‌کرد که هر کسی حق دارد کتاب مقدس را غیر حقیقی و با بی‌ربط بخواند. با این حال این اعتقاد که هر فرد مسیحی (یعنی هر کس که صادقانه معتقد است که کتاب مقدس مظهر اراده خداوند است) حق تعبیر کتاب مقدس را دارد، تاریخ‌ساز بود و در درازمدت موجب پیدایش آزادی شد. ایراد دوم مهم‌تر است. در عمل روحانیون کاتولیک ممکن است اغلب به وجود صرف اطاعت و پیروی ظاهری در نزد پیروان خویش قانع باشند اما این گفته به همان میزان در مورد روحانیون پروتستان نیز صادق است. کاتولیک‌ها نمی‌گویند که هر کسی که در درون کلیسای آنها پذیرفته شود، صرف نظر از انگیزه‌هایش و به صرف اطاعت رستگار خواهد شد. آنها نیز مانند پروتستانها معتقدند که تنها اعتقاد صادقانه در نزد خداوند مقبول است. اگر هگل به خود زحمت بیشتری می‌داد که به انصاف میان مذاهب پروتستان و کاتولیک داوری کند، احتمالاً متوجه می‌شد که گرچه در آئین روحانی بودن هم‌مؤمنان، تخم آزادی نهفته است، اما عقیده پروتستانها به لطف الهی

[نسبت به مومنان برگزیده] (خواه در عقاید لوتر و یا کالون) بیش از آئین کاتولیک منافی آزادی است. این آئین که انسان بایستی شایسته لطف باشد تا آنرا به دست آورد بیشتر به مذهب کاتولیک نزدیک است تا به مذهب پروتستان. مومن لوتری جزمی (چهرسد به کالوینیست جزمی) در مقایسه با مومن کاتولیک بیشتر به این عقیده اعتقاد دارد که برای فرد مسیحی داشتن اعتقاد لازم جهت نیل به رستگاری کاملاً بستگی به بهره‌مندی از لطف الهی دارد و نه به اینکه فرد مومن چگونه آزادی انتخاب خویش را اعمال می‌کند. هگل هم جدا شدن کلیسا از دولت و هم در درون کلیسا جدا شدن روحانیون از مردم عادی را مراحل ضروری در تطور روح می‌داند. اگر قرار است برخی احساسات و اندیشه‌هایی که انسانها درباره خویش دارند به بلوغ کامل برسند، می‌بایستی کلیسا از دولت جدا گردد. تصور مسیحی از انسان ژرف‌تر و پربارتر و به حقیقت رساتر از تصور یونانی یا رومی است و این تصور به منظور آنکه به مرحله بروز کامل برسد نیازمند کلیسایی بود. جدایی کلیسا از دولت به حفظ و تعمیق آرزوهای خدمت می‌کند که در جامعه‌ای که این جدایی در آن وجود دارد، هنوز نمی‌توانند تحقق یابند. تجزیه کلیسا به روحانیون و مؤمنان عادی نشانه‌ای از این است که انسانها گرچه وظیفه خود در تحقق آن آرزوها را (به صورت بیان آرزوی خدمت به خداوند) تصدیق نموده‌اند، اما در تحقق آنها هنوز بیش از اندازه ناتوان و ناآگاه هستند. کلیسا این آرزوها را پابرجا و زنده نگه می‌دارد و غنا می‌بخشد. اما هنوز اراده منضبط و درک بالغانه لازم برای تحقق بخشیدن به آنها وجود ندارد. از چشم انداز خداوندی، کلیسا حافظ آرمانهایی است که بشریت به حکم سرنوشت خویش در این جهان به دست خواهد آورد. به تدریج که روح پیشرفت می‌نماید و یسا توانایی آن برای جستن و یافتن خرسندی در این جهان افزایش می‌یابد (این دو برای هگل به یک معنا هستند)، جدایی میان کلیسا و دولت و میان روحانیون و مؤمنان عادی محو می‌گردد. در حالیکه کلیسا آرمان را طلب می‌کند، دولت به [امر] ممکن دست می‌یابد و به تدریج که آرمان ممکن می‌گردد جدایی کلیسا و دولت اهمیت خود را از دست می‌دهد. در کشورهای پروتستان مذهب، جدایی میان کلیسا و دولت و تفکیک روحانیون از مؤمنان عادی کمتر از کشورهای

کاتولیک مذهب است و از نظر هگل همین نشانه برتری مذهب پروتستان است.

هگل می گوید که در مذهب کاتولیک مقام روحانی میان مؤمن معمولی و خداوند میانجی است و حتی چنان استدلال می کند که گوئی مومن کاتولیک معمولی جرأت ندارد که مستقیماً با خداوند ارتباط برقرار کند بلکه تنها به طور غیرمستقیم از طریق مقام روحانی [چنین می کند]. آیا او واقعاً اعتقاد داشت که روحانیون کاتولیک مانع ارتباط مومنان با خدا هستند؟ و یا اینکه مومنان معمولی کاتولیک تنها قدیسین را عبادت می کنند نه خداوند را؟ هگل می داند که روحانی لوثری وقتی مراسم مذهبی را اجرا می کند و یا مومنان را ارشاد می نماید می کوشد که آنها را به خداوند نزدیک سازد نه اینکه به عنوان حابلی میان آنها قرار گیرد. پس چرا بایستی هگل فرض کند که روحانی کاتولیک با نیت متفاوتی عمل می کند؟ در این همه، تعصب بسیار و استدلال اندکی مشهود است.

به نظر من در مذهب پروتستان، چه در شکل لوثری و چه در شکل کالونی آن، جز آئین روحانی بودن همه مؤمنین، هیچ چیز دیگری وجود ندارد که بهتر از مذهب کاتولیک، با تصور هگل از آزادی هماهنگ باشد. آئین پروتستانی لطف الهی، به ویژه به شکل کالونی آن، چندان با آن هماهنگی ندارد؛ و آیا می توان آئینی غیر هگلی تر از آئین لوثری بر حق شمردن فرد بر اساس ایمان، یافت؟ هیچ کس بیش از هگل اعتقاد نداشت که فرد بوسیله اعمال خویش توجیه می شود و اعمال او بیش از اعتقادات او، هر چند هم که این اعتقادات صادقانه باشند، اهمیت دارد. یکی از اصول عقاید هگل این است که خصلت حقیقی ایمان فرد تنها در کارهای او آشکار می گردد.

## ۵. بیزاری هگل از دمکراسی

هگل خود را فلسفه پرداز آزادی می داند و می گفت که جهان ذاتاً روح است و روح ذاتاً آزاد است. با این حال او رغبتی به لیبرالیسم و یا

۱. بی شک برخی فرقه ها آئین های تبلیغ مسی کردند که پوش از آئین های لوثری یا کالونی مبتنی بر آزادی اراده و اختیار بود اما هگل چیزی درباره آنها نمی گوید.

دمکراسی نداشت. چرا؟

آزادی بر طبق تصور او در اجتماع می‌شود که در آن آنچه قانون و رسم تجویز می‌نماید با آنچه وجدان فردی حکم می‌کند هماهنگ و موافق است؛ یا به عبارت دیگر اجتماعی که در آن فرد می‌تواند بر طبق اعتقاد صادقانه خودش چنانکه شاید و باید زندگی کند. این تصور از آزادی در واقع همان تصور دوسو است که در نظریه اراده عمومی مضمّن است. دوسو معتقد بود که آزادی تنها در اجتماعی تحقق‌پذیر است که همه اعضای آن در وضع قانون مشارکت کنند. هگل با دوسو موافق نبود اما دلایل عدم موافقتش را کاملاً روشن نساخته است.

اینکه جامعه‌ای دمکراتیک ممکن است آزادی به معنای هگلی آن را متحقق نسازد، بدیهی است؛ با این حال ممکن است که آزادی به این معنا تنها در حکومت دمکراسی به نحوی کامل تحقق‌پذیر باشد. هگل از این دو امکان، تنها اولی را در نظر می‌گیرد؛ او خطرات دمکراسی را مشاهده می‌کند اما فرصت‌های موجود در آن [برای تحقق آزادی] را در نمی‌یابد. در فلسفه تاریخ، هگل به جای استدلال بر ضد دمکراسی، بیشتر بیزاری خود را نسبت به آن آشکار می‌سازد. او می‌گوید که نظریه «انتزاعی» فرانسویان درباره حقوق بشر بیش از اندازه فردگرایانه است و انسان‌ها را همچون ذرات تلقی می‌کند. او نسبت به آنچه «اصل ذره‌گرایی» می‌خواند اعتراض می‌کند و [می‌گوید که این اصل] «بر حکومت اراده‌های فردی تأکید می‌ورزد و فرض را بر این قرار می‌دهد که تمام حکومت بسایستی از قدرت آشکار آنها ناشی شود و از حمایت آشکار آنها بر خوردار باشد.» لیبرالیسم (که منظور او از آن طرفداری از نظریه انتزاعی حقوق بشر است) به گمان او در کشورهای کاتولیک مذهب جاذبه‌ای خاص دارد چون سلاخی بر ضد کلیساست، اما در کشورهای دیگر روبه «ورشکستگی» می‌رود.

این شیوه انتقاد که در نزد هگل و [ادموند] بولامشترک است، به نظر بیربط می‌رسد. اصلاً اینکه نظریه حقوق بشر را «انتزاعی» یا «ذره‌گرایی» بدانیم چه معنایی می‌دهد؟ بدیهی است که هر نظریه‌ای که حقوقی را به افراد نسبت دهد «ذره‌گرایی» است [ذیرا] نظریه‌ای درباره افراد و «ذره‌هایی» است که کل اجتماعی را تشکیل می‌دهند. و نه درباره گروه‌ها و اجتماعات و نهادها. به این معنی اگر

آنها ذره گرایانه با فرد گرایانه بنامیم، تنها آنها تعریف کرده ایم، نه اینکه از آن انتقاد نموده ایم. این عقیده که تمام بزرگسالان رشید بایستی حق رای داشته باشند، ذره گرایانه تر از این عقیده دیگر نیست که هیچ کس با کمتر از هزار پوند درآمد در سال حق رای ندارد. همچنین آن نظر کمتر با بیشتر از این نظر دوم انتزاعی نیست، زیرا برای افراد به طور مجزا از شرایط و موقعیت بالفعل آنها حتی در نظر می گیرد.

انتقاد هگل از نظریه حقوق بشر تنها وقتی معنی دار خواهد بود که منظور از آن این باشد که مدعیان آن ناآگاه از دشواریهای عملی ساختن آن هستند و یا در نمی یابند حقوقی که آنها برای همه انسانها در نظر می گیرند، در صورتی که همگان از آنها برخوردار شوند، مانع نیل آنها به آن آزادی خواهد شد که در جستجوی آنها یا باید باشند و یا مآلاً در آرزوی آن خواهند بود. اما در واقع امر بسیاری از لیبرالها از این دشواریها آگاه بودند و تنها تفاوتشان با هگل در این بود که آنها عقیده داشتند که می توان بر این دشواریها چیره گردید. این عقیده به هیچ روی ذره گرایانه یا انتزاعی نیست بلکه [تنها] ممکن است بر خطا باشد و یا نباشد. هگل دلایلی در اثبات خطا بودن آن عرضه نمی کند. ممکن است فردی لیبرال و یا دمکرات تصور هگل از آزادی (و حتی متافزیک متعلق بدان) را بپذیرد و در این صورت ممکن است اصرار ورزد که آزادی بر طبق این تصور جز با تأمین حقوق بشر قابل حصول نیست. چنین فردی می تواند دلایل محکمی برای تأیید نظر خود بیاورد. آزادی بر طبق تصور هگل، اطاعت مبتنی بر عادت نسبت به قانون و رسم نیست بلکه پذیرش مبتنی بر وجدان اخلاقی و نقادانه است. می توان به نحوی معقول استدلال کرد، چنانکه دوسو نیز استدلال می کرد، که چنین پذیرشی تنها در دمکراسی ممکن است. هگل هیچگونه استدلالی عرضه نمی کند که بتوان برای رد دوسو بکار گرفت؛ دست کم اینکه او در فلسفه تاریخ اصلاً چنین استدلالی نکرده است. محکوم کردن دمکراسی به وسیله هگل مبتنی بر همان شیوه استدلال کاذبی است که بولا بکار می برد. هواداران دمکراسی می گویند که دمکراسی شرط آزادی است. بولا و هگل پاسخ می دهند که هر جا دمکراسی وجود داشته باشد آزادی با خطراتی غریب و بزرگ روبرو خواهد شد. پاسخ آنها به عنوان اخطاری به هواداران دمکراسی به هنگام

است، اما به عنوان محکوم سازی دمکراسی بی‌معناست مگر اثبات نمایند که خطرات مورد نظر بر طرف ناشدنی هستند.

### ۶. رکود و پیشرفت

دیدیم که به عقیده هگل پیشرفت ضروری است؛ [به این معنی که] روح ذاتاً فعال است و ضرورتاً از مرحله‌ای به مرحله دیگر حرکت می‌کند تا اینکه به شناخت کامل خویش و خرسندی می‌رسد. پس می‌توان پرسید که چرا برخی اقوام (مثلاً اقوام شرقی) بایستی غیر مترقی باشند؟ چرا آنها بایستی تنها روح را در اشکال رشد نیافته‌اش نمایش دهند؟ آنها در صحنه تاریخ دیر ظاهر نشده‌اند بلکه بر عکس نخستین اقوامی هستند که متمدن شدند. حرکت پیشرفت طبق تصور هگل نوعی مسابقه نوبتی است که در آن برخی اقوام در جایی که اقوام دیگر متوقف شدند رشته پیشرفت را بدست می‌گیرند. چنین تصویری از حرکت پیشرفت شاید درست، و یا بعضاً درست، باشد اما قطعاً با اعتقاد هگل درباره ضروری و دیالکتیکی بودن فرآیند پیشرفت هماهنگ نیست. اشکال گوناگون روانشناختی، اجتماعی و ایدئولوژیکی که روح در آنها آشکار می‌گردد، چنانکه هگل استدلال می‌نمود، تضادهایی ایجاد می‌کنند که روح مآلاً از آنها آگاه می‌شود و بنا بر این آنها را بر طرف می‌سازد و به این ترتیب به نحوی اجتناب‌ناپذیر از مرحله‌ای به مرحله دیگر حرکت می‌کند. این اشکال و تضادها و آگاهی از آنها تنها در اذهان عقلانی متناهی و یا به عبارت دیگر در انسانها وجود دارند. بنا بر این بایستی انتظار داشت که هر قومی ضرورتاً از مرحله‌ای از روح به مرحله دیگر حرکت کند. هر قومی تا وقتی که وجود دارد بایستی بر این اساس پیشرفت کند زیرا وقتی وجود دارد، در زندگی روح درگیر است و روح نیز ضرورتاً پیشرونده است. نمی‌توان انتظار داشت که [قومی] جلوتر از حد مشخصی پیشرفت نکند و یا راکد گردد.

و اگر هم قومی راکد می‌گردد چرا بایستی قومی دیگر خط پیشرفت را از نقطه رکود [قوم اول] آغاز نماید. به ما گفته می‌شود که هر مرحله از درون مرحله پیشین رشد می‌یابد و همچنین هر مرحله، در زندگی اجتماعی مرکب از موجودات عاقل، آشکار است. اگر یک مرحله در یک اجتماع آشکار

است پس چگونه مرحله بعدی می‌تواند در اجتماع دیگری ظاهر گردد که حتی از درون مرحله پیشین نگذشته است؟ یا اگر بپذیریم که این ممکن است، چگونه می‌توان گفت که يك مرحله ضرورتاً از درون مرحله دیگری پدید می‌آید؟ فرض کنیم که اگر انسان به درجه معینی از خشم برسد، ضرورتاً به خشونت دست می‌یازد. بنا بر این فرض، اگر چیزی به آن درجه از خشم برسد، خود او بایستی ضرورتاً پرخاشگر گردد، نه مثلاً چنان. در دفاع از هگل ممکن است بتوان گفت که يك قوم یا اجتماع می‌تواند تجربه قوم و اجتماع دیگری را در خود جذب کند. ممکن است بگوییم که رومیها، تجربه یونانیها را و حتی ژرمنها تجربه یونانیها و رومیها را جذب کردند (هر چند گفته دوم به درستی گفته اول نیست). اما مشکل بتوان گفت که یونانیان تجربه اقوام شرق را جذب نمودند که به گفته هگل همگی مظاهر مراحلی از تطور روح قبل از مرحله یونانی بودند. بی‌تردید یونانیان در نتیجه تماس‌های خود با مصریان و اقوام آسیای صغیر برانگیخته شدند اما از این نوع انگیزش تا جذبی که برای اثبات نظریه هگل لازم است، فاصله بسیاری وجود دارد. یونانیان هرگز فرهنگهای شرقی را در خود جذب نکردند و هگل حتی وانمود نمی‌کند که آنها چنین کرده باشند. اقوام شرقی در مراحل خاصی از روح زندگی کردند و یونانیان باستان در مراحل متفاوت و والاتر زیستند. ضروری بود که مراحل پائین‌تر شرقی پیشتر اتفاق بیفتند و مراحل والاتر یونانی از درون آنها پدید آیند، اما ظاهراً ضروری نبود که یونانیان بایستی فرهنگهای شرق را جذب نمایند بلکه تنها کافی بود به وسیله آنها برانگیخته شوند. به نظر من این استدلال غیر قابل قبول است. من حتی يك لحظه هم تردید نمی‌کنم که در جهان واقعی رازهای فاش نشده‌ای وجود دارند. اما در جهان به معنایی که هگل توضیح می‌دهد نباید هیچگونه رازی وجود داشته باشد، زیرا اعتقاد او بر این است که جهان که پیشرفت روح است نه تنها اصولاً قابل فهم است بلکه در حقیقت به وسیله او و کسانی که گفته‌های او را در می‌یابند، فهمیده شده است.

بر اساس هر تصویری که از پیشرفت داشته باشیم همواره اقوامی را مشاهده می‌کنیم که از پیشرفت باز مانده و راکد شده‌اند. اگر حقایق موجود را به دقت بررسی کنیم شاید هم بتوانیم علل این رکود را کشف کنیم. حتی

اگر ما تصور هگل از آزادی را بپذیریم و بنا بر این معتقد شویم که هر چه به حصول آن کمک کند در روند پیشرفت قرار دارد، باز هم می‌توان [علل رکود را] در یافت. اینکه اقوام شرقی از آنچه هگل پیشرفت می‌نامد باز ماندند بایستی دلایلی داشته باشد. اما این دلایل اگر بتوانیم آنها را کشف کنیم خود دلیلی بر نادرستی فلسفه تاریخ هگل خواهند بود زیرا نشان خواهند داد که مرحله خاصی از تطور روح نتوانست موجب پیدایش مرحله دیگری گردد که به نظر هگل ضرورتاً بدنبال آن می‌آید. همچنین اینکه یونانیان توانستند بدون نیاز به جذب فرهنگ شرقی به آنچه در مقیاس هگلی مرحله والاتری از مرحله شرقی روح است برسند، بایستی دلایلی داشته باشد و این دلایل نیز اگر بتوانیم آنها را بیابیم باز هم خود دلیلی بر ضد نظریه هگل خواهند بود.

فلسفه تاریخ هگل از یک جهت عمده با فلسفه تاریخ مادکس متفاوت است. به گفته هگل [تاریخ] فرآیند ضروری تکامل روح است. او این فرآیند را در پدیده‌شناسی روح به صورت انتزاعی و بدون اشاره آشکار به وقایع خاص توصیف می‌نماید. در فلسفه تاریخ هگل مثالهای مشخصی از روح در مراحل گوناگون پیشرفتش ذکر می‌کند و این مراحل را در آنچه به اعتقاد او ترتیب و توالی منطقی و ضروری آنهاست بررسی می‌نماید. اما حتی در فلسفه تاریخ هم هیچگونه کوششی در کار نیست تا نشان داده شود که چگونه جامعه‌ای از یکی از این مراحل به مرحله‌ای دیگر عبور می‌کند؛ هگل هیچگاه فرآیند تحول اجتماعی را توصیف نمی‌نماید. کل سعی او در این است که تابلوهایی [از تاریخ] را نمایش دهد و وقتی از تمدن اروپایی و یا شرقی سخن می‌گوید در هر دو مورد همین کار را می‌کند. او جهان یونانی را به عنوان تظاهری از روح در یکی از سطوح آن عرضه می‌نماید و نشان می‌دهد که روح در این مرحله هنوز فاقد چه چیزهایی بود؛ سپس جهان رومی را عرضه می‌نماید و تفاوت آن را با جهان یونانی بیان می‌کند و سرانجام جهان ژرمنی را ارائه می‌دهد و آنرا کاملترین و عمیق‌ترین تظاهر روح تلقی می‌کند. درست است که او به ما نشان می‌دهد (یا دست کم سعی می‌کند نشان دهد) که جهان ژرمنی، جهان‌های یونانی و رومی را در خود جذب نموده و از آنها فراتر رفته است. اما او هیچگاه در صدد برنمی‌آید

که نشان دهد چگونه جهان یونانی به جهان رومی تحول یافت و با چگونه جهان باستان به صورت جهان مدرن متحول شد. روح ضرورتاً به شناخت کامل خویش و خرسندی دست می‌یابد و بدین منظور بایستی از مراحل خاصی بگذرد. نخست يك مرحله و پس از آن مرحله دیگر و سپس مرحله بعدی و الی آخر تا اینکه روح به شکوفائی کامل می‌رسد. هگل بهما می‌گوید که باید چنین باشد زیرا طبیعت روح چنین است و اگر جهان روح نباشد غیر قابل فهم است و لیکن جهان قابل فهم است و بنابراین روح است. اما در هیچ مرحله‌ای، چنانکه هگل آنها را توصیف می‌نماید، هیچ خصوصیتی وجود ندارد که ضرورت پیدایش مرحله بعدی را توضیح دهد؛ ما تنها می‌دانیم که بایستی چنین باشد زیرا بلوغ کامل روح، که اجتناب‌ناپذیر است، مستلزم چنین ضرورتی است. اما این تبیین باطل است زیرا اگر هر مرحله‌ای ضرورتاً به مرحله بعدی نینجامد، بلوغ کامل روح اجتناب‌ناپذیر نخواهد بود.

نقایص فلسفه تاریخ مادکس هر چه باشد، قدر مسلم این است که او خود را محدود به ارائه سلسله‌ای از تابلوهای تاریخی نمی‌نماید که هر يك تصویر امر والاتری از تابلوی پیشین باشد؛ بلکه او فرآیند تحول اجتماعی را توصیف می‌نماید و می‌خواهد توضیح دهد که چگونه این فرآیند اتفاق می‌افتد و مرحله‌ای از آن موجب پیدایش مرحله‌ای دیگر می‌گردد.

# فصل دوم

## «نظریهٔ دولت» هگل

### الف. ملاحظات کلی

#### ۱. چرا انسان نیازمند آزادی است؟

روح به گفتهٔ هگل در اجتماعات [مرکب از] اذهان متناهی عقلانی متحقق می‌شود. چنانکه پیشتر گفته‌ایم از این گفته بر نمی‌آید که روح ذهنی است به معنایی که سقراط یا لوتو [دارای ذهن] بودند. اما آنچه از آن گفته بر می‌آید، به دلایلی که پیشتر کوشیدیم عرضه کنیم، ناپذیرفتنی است [زیرا] چنین ایجاب می‌کند که آنچه را تنها به صورت استعاری معنی دارد به صورت حقیقی بپذیریم. دولت به گفتهٔ هگل والاترین نوع اجتماعی است که در آن روح متحقق می‌گردد و روح ضرورتاً متحقق می‌گردد. روح ذاتاً آزاد است. اگر ما این همه را به معنای استعاری بگیریم و مصمانه (پسا از روی اکراه) معنای عمیقتری را که احتمالاً برخی می‌توانند از آن دریابند، نادیده بگیریم، در آن صورت از آن چه خواهیم فهمید؟ به نظر من بایستی منظور هگل را به این گونه تعبیر نماییم: از آنجا که انسان موجودی عاقل و خودآگاه و قادر به انتخاب آگاهانه است، بنابراین آزادی را دارای والاترین ارزش می‌داند و او این آزادی را تنها در دولت می‌تواند بدست آورد. این کل نظریهٔ هگل دربارهٔ دولت نیست حتی اگر آن نظریه را به معنای استعاری بگیریم، اما اساس آن است. اگر آن را به این صورت مسوجز بیان نماییم، بخودی خود واضح نیست، [بلکه] نیازمند توضیح و

تفصیل است.

#### ۴. جامعه به عنوان محصول غیر عمدی عمل انسانی

هگل، همچنین می گوید که دولت اداة عینی است و آزادی را که در دولت متحقق می گردد اداة‌ای که خود را اداة می کند، می نامد. این نحوه بیان می توانست ما را به این عقیده نادرست بکشاند که به گمان هگل انسان دولت را به منظور کسب و نگهداری آزادی ایجاد کرده است. اما چنانکه در مطالعه پدیده‌شناسی دیده‌ایم، چنین نیست. هگل معتقد است که انسان آزادی را پیش از تکمیل تقریبی فرآیندی که آنرا به همراه می آورد، حتی کاملاً در نمی یابد. بر طبق نظر هگل، انسانها تنها به عنوان اعضای اجتماع و موجودات متعلق به نظامی اخلاقی و سیاسی، توانایی تصور آزادی و آرزوی آن را به دست می آورند. گرچه او می گوید که روح جهانی را که در آن تحقق می یابد ایجاد می نماید و نیز تنها در اذهان متاهی وجود دارد، اما درباره این اذهان متاهی چنان تصویری ایجاد نمی کند که گوئی آنها آگاهانه و دانسته جهان را ایجاد می کنند. برعکس، جهان تا آنجایی که به وسیله اذهان متاهی ایجاد می گردد، محصول غیر عمدی فعالیت‌های آنهاست.

توجه ما فعلاً نه به جهان بلکه به جامعه معطوف است که تنها بخشی از جهان است. پس می توانیم بگوییم که به عقیده هگل، جامعه محصول غیر عمدی فعالیت‌های انسانهاست. اگر انسانها فاقد تواناییهای بالقوه خود بودند، جامعه‌ای نمی توانست وجود داشته باشد، اما به همان میزان، اگر جامعه‌ای در کار نبود، انسانها نمی توانستند تواناییهای بالقوه خود را متحقق کنند. انسانها به وسیله فعالیت‌های خود محیط اجتماعی خویش را ایجاد می کنند و در فرآیند این کار خود را متحول ساخته موجوداتی عاقل و هدفمند شده و در درون نظامی اجتماعی قادر به جستجوی چیزهایی می گردند که به عقیده آنها مطلوبند. اینکه هگل این فرآیند را منطقی می خواند در اینجا اهمیتی ندارد زیرا منظور او از این گفته این نیست که انسانها عمداً و آگاهانه جامعه را به منظور حصول خواسته‌های خود ایجاد کرده‌اند.

جامعه‌شناس امروزی در عین حالیکه فلسفه هگل و این ادعا را که تکامل اجتماعی فرآیندی منطقیاً ضروریست رد می کند با نسادیده می گیرد،

می تواند تعبیر هگل درباره چگونگی ایجاد جامعه به وسیله انسان و کارکردهای جامعه برای انسان را بپذیرد. چنین جامعه‌شناسی می تواند بپذیرد که جامعه ابتدایی محصول غیر عمدی، پیش بینی نشده و دریافت نشده فعالیت‌های انسانی است. و انسانها در فرآیند شکل‌پذیری از طریق جامعه، اهداف و شناختی نظری و عملی بدست می آورند که آنها را موجوداتی عقلانی و اخلاقی می سازد. تنها به این صورت است که انسانها، که در جامعه آموزش یافته‌اند، می توانند طرحهایی برای دیگر گونی جامعه ترسیم کنند.

ایراد اصلی جامعه‌شناس به هگل می تواند از این قرار باشد که او اغلب جایی که باید از جامعه سخن بگوید از دولت سخن می گوید. اینکه بگوییم انسان در درون دولت، عقلایی، اخلاقی و خواهان آزادی می گردد با اینکه بگوییم انسان در جامعه چنین می شود یکی نیست. نظریه دولت هگل در معرض انتقاد جدی قرار دارد. اما این که هگل دولت را محصول اراده انسان تلقی می کند و یا وجود آنها برای تامین نیازها و امیالی که انسان می تواند خارج از جامعه داشته باشد، لازم می داند قابل انتقاد نیست.

### ۳. اخلاق و آزادی

چنانکه گفتیم هگل از خود آگاهی و عقلانیت انسان نتایج بسیاری می گیرد. این دو ویژگی به گمان او رابطه نزدیکی با هم دارند؛ تنها موجودی که قادر به انتزاع و مقایسه و کاربرد مفاهیم باشد، می تواند میان خودش و آنچه نسبت بدو خارج است، منجمله خودهای دیگر، تمیز دهد. چنین موجودی همچنین می تواند میان خودش به عنوان حامل اندیشه‌ها و امیال، و اندیشه‌ها و امیالی که خود حامل آنها است تمیز دهد. چون چنین موجودی از خودش به عنوان حامل امیال آگاه است، به نحو اجتناب‌ناپذیری به جستجوی غایتی کشانده می شود که چیزی بیش از ارضای میلی پس از میلی دیگر است. زیرا او به زودی پی می برد که امکان ارضای همه امیالش وجود ندارد و برخی بایستی قربانی دیگری شوند. چنین موجودی بادمی گیرد که پیش اندیشی کند، امیال خود را با یکدیگر بسنجد و امکانات و نتایج کوشش برای ارضای آنها را در نظر بگیرد. بعلاوه این موجود نمی تواند با تعیین تقدم و تاخر در بین امیال خویش کار خود را تمام شده بداند زیرا آگاه است که بجز او

موجودات دیگری وجود دارند که بایستی نیازها و اعمالشان را در نظر بگیرد. چنین موجودی بایستی خود را با خودهای دیگر و یا اجتماعی از خودها انطباق دهد. اگر چنین انطباقی تنها به معنی پیش‌اندیشی و احتیاط صرف می‌بود، که در آن صورت هر کسی می‌کوشید برای خود هر چیزی را که می‌توانست بدون مخاطره و براحتی بدست آورد، کسب نماید، در نتیجه هر کس دیگران را مانعی بجز سر راه خویش برای کسب [امتیازات] بیشتر می‌دانست. انسان تنها وقتی می‌تواند در اجتماع کاملاً خرسند و کاملاً آزاد باشد که آنچه او می‌خواهد با آنچه دیگران می‌خواهند سازگار باشد. اما این در عمل مستلزم چیزی بیش از صرف نظر کردن فرد از چیزهایی است که نمی‌تواند بدست آورد؛ همچنین مستلزم چیزی بیش از صرف پذیرفتن قواعدی است که اعمال او را بخاطر دیگران و اعمال دیگران را بخاطر او محدود می‌سازند و نیز مستلزم چیزی بیش از انتظار روابط خوبی است که فرد تحت شرایط موجود به صورت معقولی از دیگران توقع دارد. [سازگاری میان خواست فرد و خواست دیگران] مستلزم پذیرش درونی قواعد و طلب خیر عمومی و نظم اخلاقی بخاطر خود آنهاست. کسی که به قواعد احترام می‌گذارد و در این کار جز نفع خودش هیچ چیز دیگری در نظر ندارد، چنانکه هابز می‌گفت بر اساس عقل سلیم عمل می‌کند. اما چنین کسی گرچه به این معنا ممکن است معقول باشد، لیکن حقیقتاً خرسند نیست زیرا او نه تمام آنچه را که می‌خواهد بلکه تنها آن مقداری را که می‌تواند بدون مخاطره و با راحتی بدست آورد، کسب می‌کند. اگر او می‌توانست هر چه را که می‌خواهد، بدست آورد بیشتر خرسند می‌شد و یا تصور می‌کرد که بیشتر خرسند شده است؛ [اما] او با آنچه می‌تواند بدست آورد، می‌سازد تنها به این دلیل که نمی‌تواند بر اساس عقل سلیم چیز بیشتری توقع داشته باشد. اما اگر چنین کسی قواعد را به صورت درونی بپذیرد، خواهان عدالت باشد و به میل خود، همسایه و شهروندی خوب باشد، در آن صورت ممکن است کاملاً خرسند باشد. زیرا در این صورت او صرفاً بخاطر ارضای هر چه بیشتر امیال خویش معقول و عادل نیست بلکه عملاً خواهان آن است که معقول و عادل باشد. او در جستجوی خرسندی در شیوه‌ای از زندگی است که بتواند خرسندی کامل به او بدهد. دستیابی به این خرسندی در عمل

شاید دشوار باشد، اما در اصل ممکن است. اجتماعی از افراد کاملاً خودخواه، هر قدر هم که آنها معقول باشند، نمی‌تواند کاملاً خرسند باشد؛ اما اجتماعی از افراد اخلاقی، به شرط آنکه آنها معقول باشند، می‌تواند کاملاً خرسند باشد. و اما از نظر هگل خرسندی کامل، ممیزه آزادی است. انسان وقتی کاملاً خرسند است که بداند که چه می‌خواهد و برای دستیابی به خواسته خود عقلاً کوشش نماید و توفیق یابد. اما انسان نمی‌تواند در جامعه آزاد باشد مگر آنکه خود بخواهد که عادل باشد و تصور او از عدالت با نظم مستقر هماهنگ باشد؛ و نیز انسان نمی‌تواند آزاد باشد مگر آنکه عدالت را به همان اندازه اهداف خصوصی خویش طلب کند و آن اهداف با تصور او از عدالت هماهنگ باشند. با این حال هم انسان نمی‌تواند بیرون از جامعه آزاد باشد زیرا در درون جامعه است که او غایاتی بدست می‌آورد که به صورتی معقول آنها را پی می‌گیرد و نیز در درون جامعه است که انسان می‌تواند آزادی را تصور و طلب کند.

هگل در فلسفه حق می‌گوید که «اگر این سخن را بشنویم که تعریف آزادی [عبارت از] توانایی انجام چیزی است که ما را خوش می‌آید، چنین اندیشه‌ای صرفاً مبین عدم بلوغ کامل فکری است زیرا حتی اشاره‌ای هم به حق، زندگی اخلاقی و جز آن ندارد»<sup>۱</sup> و نیز می‌گوید که «تنها به عنوان عقلی اندیشمند است که اراده حقیقتاً اراده و آزاد است»<sup>۲</sup>. آزادی، توانایی انجام چیزیست که ما به خواست خود می‌خواهیم انجام دهیم و تنها در مورد موجوداتی که درون نظامی اخلاقی زندگی می‌کنند، قابل تصور است. و آنها نمی‌توانند به آزادی دست یابند مگر آنکه آن نظم به نظر آنها خوب بوده و بخاطر خودش مطلوب باشد و نه تنها به عنوان وسیله‌ای برای نیل به غایات خصوصی آنها.

#### ۴. اخلاق و عقلانیت

در واقع هگل به این گفته قناعت نمی‌کند که انسان برای کسب خرسندی کامل نمی‌تواند به برقراری ترتیبی از نظر تقدم در بین امیال خویش بسنده کند بلکه همچنین بر آنست که انسان تنها به عنوان فردی اخلاقی

1. *Philosophy of Right*, translated by T.M.Knox, p.27, para15. 2. *Ibid* p.30, para 31.

می تواند چنین ترتیبی را عقلاً برقرار نماید. تا آنجا که انسان تنها به وسیله محرکهای آنی و امیالش برانگیخته می شود دارای چیز است که هگل اراده خودسرانه می نامد. هگل به ما می گوید که «تضادی که [در] اراده خودسرانه هست، به صورت دیالکتیک محرکهای آنی و امیال ظاهر می شود؛ هر يك از آنها مانع دیگری است و ارضای یکی به صورتی اجتناب ناپذیر فدای ارضای دیگری می گردد. يك محرك و ميل آنی در خود میزان اندازه گیری [از نظر ارضاء] ندارد و بنا بر این همین تصمیم گیری در مورد... فدا کردن آن بر اساس تصمیم احتمالی اراده خودسرانه قرار دارد.»<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، چنین تصمیمی عقلایی نیست. تنها پس از آنکه فرد موجودی اخلاقی می شود و برخی ارزشها را کسب می کند می تواند عقلاً برخی از امیال خویش را به برخی دیگر برتری دهد.

هگل بنا بر این خود را محق می بیند که نتیجه بگیرد که تنها اراده‌های عقلانی (که از نظر او اخلاقی هم هست) آزاد است. اراده خودسرانه که خواستار امور ناسازگار با یگدیگر است، ضرورتاً بی درپی ناکام می گردد. اراده عقلانی که خواهان ارضای میلی پس از میل دیگر نیست بلکه خواستار عملی ساختن مجموعه‌ای از معیارهای هماهنگ است، لزوماً ناکام نمی گردد. چنین اراده‌ای اگر معیارهایش با قوانین و میثاق‌های جامعه هماهنگ باشند آزاد خواهد بود. اما اراده‌های عقلانی در زندگی خصوصی<sup>۲</sup> ذهن فردی که بی ارتباط با اذهان دیگر باشد، پدید نمی آید، بلکه محصول زندگی در جامعه است. بنا بر این از نظر هگل (همانند افلاطون و دوسو) همواره ارتباط نزدیکی میان عقلانیت اراده فردی و عقلانیت نظم اجتماعی و سیاسی وجود دارد. فرد می تواند تنها در اجتماعی که شرایط اجتماعی و سیاسی مساعد باشد، دارای مجموعه‌ای منسجم و پاینده از امیال و اصول باشد.

[جرمی] بنتهام [اگر فلسفه هگل را مطالعه می کرد] چندان تحت تاثیر انتقاد هگل از اراده خودسرانه قرار نمی گرفت. می توان تصور کرد که او از هگل پرسد که «اصلاً» معنی این گفته شما که يك محرك و ميل آنی در درون خود میزان اندازه گیری ندارد چیست؟ آیا منظور شما این است که يك انسان نمی تواند پی برد که یکی از امیالش از میل دیگری نیرومندتر

1, Ibid., p.28. section 16.

است و یا اینکه منظور این است که چنین انسانی نمی‌تواند عواقب ارضای آنها را با هم بسنجد و سپس تصمیم بگیرد که یکی را بجای دیگری به این دلیل ارضا نماید که در درازمدت خرسندی بیشتری از این کار بدست می‌آورد؟ اما ما به تجربه می‌دانیم که يك انسان می‌تواند چنین کند و اگر او چنین کند به این ترتیب به صورتی عقلایی عمل کرده است.»

بی‌تردید، گفته بنتهام درست است. ترجیح میلی به میل دیگر به این دلیل اغلب ممکن است و چنین ترجیحی، به مفهوم معمولی کلمه عقلانی خواهد بود. هگل انکار نمی‌کند که چنین ترجیحی ممکن است. او می‌پذیرد که اراده خودسرانه «ممکن است یا با کاربرد عقل برای محاسبه اینکه کدامیک از امیال بیشترین خرسندی را موجب می‌شود و یا بر طبق هر دلیل ارادی دیگری جریان پیدا کند.»<sup>۱</sup> هگل روشن نمی‌سازد که به نظر او نا چه حدی ممکن است میان امیال با انجام محاسباتی از این قبیل دست به انتخاب زد و نیز او از این گونه انتخابها، هر جا ممکن باشند به عنوان اعمال «اراده خودسرانه» سخن می‌گوید. بر نگارنده روشن نیست که آیا واقعاً منظور هگل انکار این است که آن اعمال انتخابهای عقلانی [rational] هستند یا نه، حتی گر چه خود اذعان می‌کند که آنها انتخابهایی عاقلانه [intelligent] هستند. این بخش از استدلال هگل اصلاً روشن نیست. اما علی‌رغم ابهام آن، چنین به نظر می‌رسد که هگل اعتقاد داشت که ما نمی‌توانیم صرفاً با محاسبه میزان خرسندی احتمالی حاصل از ارضای امیال خود، سلسله‌مراتبی میان آن امیال برقرار نماییم. به این ترتیب او یکی از مبانی نظری فلسفه اصالت فایده را رد می‌نماید و آن این است که ما می‌توانیم با محاسبه لذات و آلام احتمالی ناشی از ارضای امیال خود قواعدی تنظیم نماییم که بر اساس آنها همواره بتوانیم میان امیال خود به صورتی عقلانی انتخاب نماییم.

اگر منظور هگل در مقایسه میان اراده خودسرانه و اراده عقلانی بعضاً همین باشد (و به نظر می‌رسد که نمی‌توان این را انکار کرد) در آن صورت به نظر می‌رسد که گفته هگل درست و گفته بنتهام نادرست است. اغلب اگر افزایش هر چه بیشتر لذات و کاهش آلام تنها هدف ما باشند، ما هیچ گونه دلیل عقلانی برای ترجیح محرك بسا میلی به محرك یا

1. Ibid., p.28, section 17.

میل دیگری نخواهیم داشت زیرا اغلب نخواهیم توانست محاسبات لازم برای دست‌یابی به هدف خود را انجام دهیم، حتی اگر هم عالم مطلق باشیم. هگل گرچه منظور خود را مبهم بیان می‌کند (و اگر من منظور او را درست فهمیده باشم) بیش از بندگان به حقیقت مطلب نزدیک است. انسان درست به عنوان پذیرنده هنجارهایی خاص که قابل استنتاج از مقایسه خرسندی حاصله از ارضای امیال او نیستند، سلسله‌مراتبی عقلانی در میان امیال خویش ایجاد می‌کند. اگر همراه با هگل و دیگران آلیست‌ها بگوییم که انسان سلسله‌مراتبی عقلانی از امیال دارای است زیرا دارای اصولی اخلاقی است، گفته‌ما به حقیقت نزدیک‌تر از گفته بندگان و طرفداران اصالت فایده است که می‌گویند چون انسان دارای چنین سلسله‌مراتب عقلانی است، اصول اخلاقی کسب می‌نماید. ممکن است طرفداران مکتب اصالت فایده در این مورد با هگل موافق باشند که انسان تنها در جامعه به اصول اخلاقی دست می‌یابد و شاید هم پذیرند که انسان تنها به عنوان موجودی که دارای سلسله‌مراتبی عقلانی از امیال است می‌تواند آزادی را طلب نماید، اما وقتی هگل می‌گوید که اراده غیر اخلاقی، خودسرانه است و اراده خودسرانه آزاد نیست، طرفداران مکتب اصالت فایده ضرورتاً از او جدا می‌شوند، زیرا اگر گفته هگل درست باشد، مکتب اصالت فایده باطل می‌شود.

گفتیم که هگل بیش از بندگان به حقیقت نزدیک است اما کاملاً هم بر حق نیست. وقتی او می‌گوید که تنها اراده عقلانی و اخلاقی آزاد است، در نظر دارد چیزی بیش از آنچه پذیرفتنی است بیان نماید. اگر منظور ما از موجودی اخلاقی موجودی است که قادر به انتخاب آگاهانه و اتخاذ قضاوت‌های ارزشی است، می‌توانیم بگوییم که تنها موجودی که به این معنا اخلاقی است می‌تواند آزادی را تصور و طلب کند. به احتمال زیاد این جزئی از منظور هگل است. اما او چیزی بیش از این در نظر داشت که از حد آنچه درست است فرامی‌رود. او همچنین می‌گفت که انسان تنها وقتی آزاد است که بخواهد و بتواند آنچه را که باید و شاید انجام دهد. منظور ضمنی او این بود که انسان بدو غیر اخلاقی، آزاد نیست؛ و این گفته فراتر از آن می‌رود که بگوییم تنها موجودی که طبق تعریف بالا اخلاقی است می‌تواند آزادی را تصور و طلب کند. بی تردید انسان برای آن که دارای آزادی به معنای مورد نظر هگل

باشد و بتواند اصول خویش را عملی سازد، بایستی که آن اصول با هم سازگار بوده و نیز پایدار و عملی باشند. وفاداری به اصولی که با یکدیگر سازگار نیستند غیر عقلایی است و همچنین کوشش برای اعمال آن اصول در درجایی که قابل اعمال نیستند نیز غیر عقلانی است، حتی اگر با یکدیگر نیز سازگار باشند. بنابراین می توان گفت که انسان برای آنکه کاملاً به آزادی دست یابد بایستی دارای اراده ای عقلانی باشد و گرنه هم به وسیله اعمال خویش و هم به وسیله اعمال دیگران، ناکام و ناخرسند می گردد. اما از این بر نمی آید که وقتی انسانی به شیوه ای ناسازگار با اصول خویش عمل می کند، آن عمل خاص آزادانه نباشد. خود عمل ممکن است آزادانه باشد، هر چند برای عامل نتایجی ناکام کننده داشته باشد. تا آنجایی که ما صرفاً دارای زندگی معیشتی نیستیم و دارای اصولی هستیم و می خواهیم که به آن اصول صادق باشیم، نمی توانیم آن طور که می خواهیم زندگی کنیم مگر آنکه واجد چیزی باشیم که هگل اراده عقلانی می نامد؛ و اگر ما نتوانیم آن طور که می خواهیم زندگی کنیم، آزاد نخواهیم بود. معنای این گفته به اندازه کافی قابل فهم است اما نبایستی از آن نتایج نادرست بگیریم، [یعنی] نبایستی چنین استدلال کنیم که چون انسان می تواند با عمل خود آزادی خویش را کاهش دهد، عملی که به وسیله آن آزادی خود را کاهش می دهد، آزادانه نیست.

ما خود بایستی میان برخی مباحث که هگل واید آلیست ها تمیز نمی دهند، تمیز دهیم؛ بایستی میان مساهیت عمل آزادانه و آنچه آزادی را مطلوب یا قابل حصول می سازد تمیز دهیم. اگر انسانها فاقد ارزشهایی بودند که با رجوع به آنها برخی از امیال یا انگیزه های خود را بر برخی دیگر ترجیح می دهند، در آن صورت نمی توانستند خواست ها و آرزوهای پاینده ای داشته باشند و نیز اگر چنان ارزشهایی نمی داشتند، علاقه ای به داشتن آزادی ابراز نمی کردند. این ارزشها در روند ارتباط و تماس اجتماعی پیدا می شوند و فایده جویانه نیستند، [یعنی] به این دلیل پذیرفته نشده اند که انسانها خرسندیهای ناشی از ارضای امیال گوناگون خود را (هر چند به صورتی تقریبی) تخمین زده باشند. و انسانی که آزادی را ارج می نهد نمی تواند به آن کاملاً دست یابد مگر آنکه خواستهای او با یکدیگر سازگار باشند و این خواستها وقتی سازگار خواهند بود که او دارای اراده عقلانی به مفهوم

هگلی آن باشد و این اراده با آنچه هگل اراده کلی می نامد هماهنگ باشد. ما می توانیم این همه را بپذیریم و با این حال قبول نکنیم که انسانی که بصورت غیر اخلاقی و یا بر اساس اصلی عمل می کند که جزئی از مجموعه ای منسجم از اصول را تشکیل نمی دهد، آزادانه عمل نمی کند.

همچنین می توان استدلال کرد که گرچه انسان به عنوان موجودی درگیر در روابط و تماس های اجتماعی، اخلاقی می شود، اصول مقبول او ممکن است کاملاً با یکدیگر سازگار باشند اما با این حال آن اصول با قوانین و میثاقهای مستقر یعنی با اراده کلی ناسازگار باشند. پس چنین انسانی آزاد نخواهد بود زیرا از او خواسته نمی شود که از قواعدی که خود نمی پذیرد اطاعت کند. با این حال او می تواند کاملاً عقلانی باشد. بی شک اگر او بخواهد که اصول خویش را صرفنظر از نتایج و عواقب حاصله اعمال نماید و چنان رفتار کند که گوئی نظم اجتماعی همانگونه است که به نظر او باید باشد، عمل او غیر عقلانی خواهد بود. اما اگر او بخواهد که آن نظم را اصلاح نماید عملش غیر عقلانی نخواهد بود.

هگل ظاهراً اعتقاد ندارد که قوانین و میثاق های يك اجتماع همواره نظامی هماهنگ و پایدار را تشکیل می دهند زیرا می پذیرد که برخی اجتماعات والاتر (و بنابراین عقلانی تر) از برخی دیگرند. او حتی می پذیرد که انسانی که (مانندسقراط) صاحبان اقتدار را به مبارزه می طلبد ممکن است از همان صاحبان اقتدار عقلانی تر باشد. اما به نظر می رسد که او این نکته را مسلم می داند که اراده فرد می تواند تنها به شرط وجود اراده کلی کاملاً عقلانی، کاملاً عقلانی باشد. به این معنی که گرچه هگل معتقد نیست که فرد برای آنکه کاملاً عقلانی باشد می بایستی با قانون و میثاق از هر نوعی سازگار باشد، اما فرض را بر این قرار می دهد که بایستی نظام قانونی و اخلاقی هماهنگ و پاینده ای وجود داشته باشد تا فرد بتواند کاملاً عقلانی باشد. به نظر من این فرض به هیچ وجه مستدل نیست.

هگل همچنین مسلم می داند که پیشرفتی مداوم به سوی عقلانیت کامل و با هماهنگی میان اراده عقلانی فرد و اراده کلی در کار است. او این امکان را در نظر نمی گیرد که چندین نظام حقوقی و اخلاقی و چندین اراده کلی موجود باشند که با یکدیگر بسیار متفاوت باشند و با این حال هر يك به اندازه

دیگری با خود سازگار و پایدار باشد و یا نمی‌پذیرد که ممکن است انواع بسیار متفاوتی از اراده فردی موجود باشد که همه آنها به یک اندازه عقلانی باشند. برای نمونه هگل این امکان را در نظر نمی‌گیرد که اراده کلی آشکار در دولت - شهر یونانی و یا اراده اخلاقی شهروند چنین دولتی می‌تواند به اندازه اراده کلی آشکار در دولت مدرن و یا اراده اخلاقی شهروند [دولت] مدرن کاملاً عقلانی باشد. او نمی‌تواند چنین امکانی را بدون تضعیف مبانی تصور خود درباره تاریخ جهان به عنوان [فرآیند] پیشرفت ضروری روح به سوی شناخت کامل خویش و عقلانیت بپذیرد. اما چنین امکانی، هرچند هگل نمی‌تواند آنرا بپذیرد، ممکن است موجود باشد.

### ۵. عقلانیت و قانون

بسر طبق نظر هگل همواره میان اراده عقلانی فرد (یعنی اصول و خواست‌های او تا آنجایی که آنها نظام منسجم و پایداری را تشکیل می‌دهند) و اراده کلی [یعنی] قوانین و میثاق‌های اجتماع، ارتباطی نزدیک وجود دارد. این قوانین و میثاق‌ها ثمره تجربه نسل‌های بسیاری هستند که در پی دستیابی به غایات خویش بوده‌اند و مجبور شده‌اند که آن غایات را با یکدیگر و با غایات کسان دیگر و با وسایل موجود برای نیل بدانها تعدیل نمایند. فرد در فرآیند فراگیری یافتن جایگاه خویش در نظم اجتماعی، اراده عقلانی به دست می‌آورد و یا به عبارت دیگر فرد با شرکت در زندگی اجتماعی که واجد اراده‌ای کلی یا نظامی از قوانین و میثاق‌هایی است که بدان خصلت متمایز او را می‌بخشد، جایگاه خود را می‌یابد. از آنجا که هگل رابطه‌ای بسیار نزدیک میان اراده عقلانی فرد و نظم اجتماعی که در آن فرد آن اراده را بدست می‌آورد، تصور می‌نماید، می‌تواند به سهولت ادعا نماید که اراده عقلانی فرد همان اراده کلی آشکار شده در اوست. و دستگاه فلسفی او یا تصور او از حقیقت به عنوان روح یا ذهن کلی که در سطوح والای خود در فعالیت‌های عقلانی اجتماعاتی از خودهای متاهی آشکار می‌گردد، به نظر او چنین شیوه بیانی را توجیه می‌نماید.

حالا اگر ما فلسفه هگل را رد کنیم باید بگوییم که این شیوه بیان به معنای لغوی آن بی‌معناست؛ بایستی یگانگی و یکسانی اراده کلی متجلی در

قانون و میثاق را با اراده عقلانی فرد انکار نماییم. اما می توان گفته هگل را به معنایی استعاری گرفت و در این صورت گفته های او به نظریه های درباره شرایط روانشناختی، اجتماعی و اخلاقی طلب آزادی و کسب آن تبدیل می-گردد. این نظریه ممکن است کاملاً درست نباشد، اما صرفنظر از اینکه به چه میزانی درست است، نظریه ای قابل فهم و ماهرانه است؛ نظریه ایست که ارزش مطالعه دارد و شایسته احترام است. بعلاوه، این نظریه نظریه ای نیست که به فلسفه هگل اضافه شده باشد و یا خود او هرگز آنرا در نظر نداشته باشد، بلکه او در نظر داشت که آنرا بیان نماید. اینکه او در نظر داشت چیزی بیش از این را نیز بیان نماید از قوت خواست او، در بیان آن نظریه چیزی کم نمی کند. وقتی ما فلسفه هگل را به معنای استعاری می گیریم و از پذیرش آن به معنای لغوی سر باز می زنیم به این معنی نیست که ما از او جدا می شویم ولی عکس آنرا وانمود می کنیم. ما باز هم با نظریه هگل سروکار داریم، هر چند که سروکار ما تنها با بخشی از آن باشد؛ و اگر ما بخش دیگر را نادیده می گیریم و تنها بر این بخش متمرکز می شویم به این دلیل است که آن بخش دیگر برای ما بی معناست.

هگل می گوید که اراده ذاتاً آزاد است و در فلسفه حق هدفش این است که نشان دهد که چگونه مفهوم اراده ضرورتاً در اجتماعی از افراد آزاد متحقق می شود. هدف او توضیح چیزی است که او «رشد ذاتی حقیقی» اراده از مفهوم به مثال<sup>۱</sup> می نامد؛ مثال يك مفهوم، چیزی است که مفهوم در آن به نحو اکمل تحقق یافته است. هگل عقیده دارد که از مفهوم اراده منطقیاً چنین برمی آید که بایستی در اجتماعات مرکب از افراد آزاد تحقق یابد. اگر ما این عقیده را به مفهوم لغوی آن بگیریم، مشکل بتوانیم معنایی در آن بیابیم. مفهوم اراده ظاهراً مفهوم انتخاب آگاهانه است که متضمن کاربرد عقل است. به نظر می رسد که هر جا موجوداتی باشند که دست به انتخاب آگاهانه بزنند، مفهوم اراده تحقق یافته است. تحقق يك مفهوم چه معنای دیگری جز کاربرد آن در مورد اشیاء یا حوادث موجود می دهد؟ هر وقت چیزی واقعی وجود داشته باشد که مفهومی بر آن اعمال شود آن مفهوم تحقق یافته است. مفهوم اراده به يك میزان و به نحو کامل هم در يك زندان و هم در اجتماعی

مرکب از افراد آزاد تحقق می‌یابد. بنابراین ما بایستی فرض را بر این قرار دهیم که هگل لفظ تحقق یافته را به معنای متفاوتی بکار می‌برد. مفهوم اراده در هر جائیکه موردی حقیقی از انتخاب آگاهانه وجود داشته باشد، به مفهوم متفاوتی که مورد نظر هگل است تحقق نیافته است؛ بلکه تنها زمانی تحقق می‌یابد که موجوداتی که قادر به انتخاب آگاهانه باشند، اجتماعی از افراد آزاد را تشکیل دهند. اما تحقق به این معنا آشکارا ضروری نیست؛ از وجود موجوداتی که قادر به انتخاب آگاهانه باشند به هیچ وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که مآلاً بایستی اجتماعی از افراد آزاد به وجود بیاید. مسلماً تنها چنان موجوداتی می‌توانند چنین اجتماعی را تشکیل دهند یا می‌توانند خواستار تشکیل چنین اجتماعی باشند؛ اما بر این اساس نمی‌توان گفت که آنها می‌بایستی مآلاً چنین اجتماعی را تشکیل دهند و یا حتی می‌بایستی چنین اجتماعی را آرزو کنند.

این نظریه که مفهوم اراده مآلاً در دولت یا در اجتماع افراد آزاد تحقق می‌یابد نمونه دیگری است از آنچه پیشتر بدان اشاره نمودیم: یعنی آمیختن عمدی اندیشه‌ها یا مجموعه‌هایی از اندیشه‌های متفاوت و بی‌ربط. در این مورد اندیشه‌هایی که با هم درآمیخته شده‌اند یکی اندیشه یک مفهوم و مصداق آن است و دیگری تکامل یافتگی. نباید این درآمیختگی اندیشه‌ها را ناشی از اغتشاش و آشفتگی فکری هگل دانست زیرا که کاملاً عمدی و آگاهانه است. پروفیسور فاکس، در توضیح منظور هگل می‌گوید: «ما تکامل اراده از مفهوم به مثال را پی‌گیری می‌کنیم. سرآغاز فرآیندی از تکامل در مقایسه با پایان آن انتزاعی... [و] «بی‌واسطه» است [به این معنی که] هنوز به وسیله حالات بعدی با واسطه و آشکار نشده است؛ مثلاً شخصیت یک انسان در طی زندگی او تکوین می‌یابد اما این شخصیت در دوران کودکی او به صورت ضمنی و تکامل نیافته وجود داشته است.»<sup>۱</sup>

این نکته که درآمیختگی اندیشه‌هایی که به نظر بیشتر مردم بهتر است از یکدیگر جدا نگهداشته شوند، ناشی از قصور [هگل] در دریافت تفاوت آنها نیست، نکته‌ای [نیست که ما کشف کرده باشیم بلکه آگاهی از آنرا] مدیون خود هگل و پیروان او هستیم؛ این درآمیختگی آگاهانه و عمدی است

1. [Knox in] *Philosophy of Right*, p. 37.

و چنین تصور می‌شود که به وسیله فلسفه هگل به طور کلی توجیه پذیر است. در واقع چنین تصور می‌شود که این در آمیختگی سررشته دستیابی به بینشی ژرفتر است. ما می‌توانیم اعتراض نماییم که مفاهیم [بخودی خود] به چیزی تکامل نمی‌یابند بلکه یا واجد و یا فاقد مصادیق هستند؛ و یا می‌توانیم در مورد اینکه کودکی، مفهوم بزرگسالی است و یا اراده يك كودك انتزاعی تر از اراده فردی بزرگسال است، تردید نماییم. همچنین می‌توانیم درباره اطلاق مقولاتی به مفاهیم، که تنها در مورد اشیاء بکار می‌روند اعتراض نماییم. اما با این همه نیاستی پنداریم که فیلسوفان هگلی ندانسته چنین استدلال می‌کنند. از نظر آنها اعتراضات ما به علت ناتوانی ما در فهم کنه آن فلسفه که به گمان آنها تنها فلسفه‌ایست که به کنه حقیقت دست می‌یابد، اگر مبتذل نباشد دست کم نابجاست. این اعتراضات به گمان آنها اعتراضات متقدمان سطح‌نگری است که سطحی بودنشان دست خودشان نیست.

اما اگر طبیعت ما را محکوم به سطحی بودن کرده است، در این صورت بایستی از نظریه هگل درباره دولت و از «پیگیری تکامل اراده از مفهوم به مثال» چه معنایی را دریابیم؟ ما می‌توانیم در آن نظریه اظهاراتی درباره شرایط اجتماعی و روانشناختی توانایی انتخاب آگاهانه بیابیم؛ و همچنین می‌توانیم در آن این نظریه را بیابیم که موجودات واجد توانایی انتخاب آگاهانه می‌توانند به سهولت آزادی را تصور نمایند و آنرا ارج بسیار نهند، هر چند آنها وقتی برخی شرایط اجتماعی و اخلاقی دیگر موجود باشد می‌توانند بدان دست یابند. بی‌تردید هگل چنان استدلال می‌کند که گویی شرایط انتخاب آگاهانه و توانایی تصور و طلب آزادی و شرایط دست‌یابی به آن همگی در توانایی انتخاب آگاهانه یا در اراده مضمحل هستند (یعنی منطقی از آن قابل استنتاج می‌باشند). این گفته را ما می‌توانیم موکدآورد نماییم و با این حال بپذیریم که عقاید هگل درباره شرایط انتخاب آگاهانه و آزادی بسیار پرمعنا هستند و ممکن است عمدتاً درست باشند. یقیناً این عقاید ارزش مطالعه دقیق دارند.

#### ۶. وظیفه اطاعت

برای رعایت شرط انصاف نسبت به هگل بایستی یاد داشته باشیم که

نظریه او درباره دولت، آئین و آموزشی درباره وظیفه و تعهد سیاسی نیست. چنانکه بعداً خواهیم دید، در نظریه دولت او چنین آئینی درباره تعهد سیاسی نهفته است و آئین دیگری نیز وجود دارد که در آن نظریه مضمّن نیست بلکه هگل آنرا به صورت آزمایشی و تقریباً پوشیده عنوان می کند چنانکه گوئی خواسته باشد که بدون آنکه معلوم شود مردم را به پذیرش آن ترغیب نماید. چنانکه بعداً نشان خواهیم داد در فلسفه حق آئینی مبهم و نسبتاً نفرت انگیز درباره وظیفه و تعهد سیاسی وجود دارد که آشکارا شرح و توضیح داده نشده است بلکه به آن اشاراتی شده است و این آئین حتی سازگار با تصور هگل از دولت هم نیست. با این حال فلسفه حق درباره وظیفه سیاسی نیست و هدف هگل نیز در آن بیان این موضوع نیست. گفته هگل خود شاهد این مدعا است، آنجا که می گوید: این « کتاب، از آنجا که حاوی علم دولت است، چیزی جز کوشش برای فهم و ترسیم دولت به عنوان امری ذاتاً عقلانی نیست... تعلیماتی که ممکن است در این کتاب وجود داشته باشد شامل آن نیست که به دولت آموزش داده شود که چگونه باشد؛ [این کتاب] تنها می تواند نشان دهد که چگونه دولت را [به عنوان] جهان اخلاقی، باید درک نمود»<sup>۱</sup>. این کتاب نه در پی تجویز ماهیتی برای دولت و نه تعلیم شیوه رفتار شهروند به اوست، بلکه مدعی توضیح ماهیت دولت است، که این خود البته متضمن توضیح معنای شهروندی و عضویت در دولت است. اینکه این توضیح به نحوی که هگل آنرا تصور می نماید، همچنین متضمن توضیح معنای عقلانی و اخلاقی بودن موجود [انسانی] است به خودی خود آن را به آئینی درباره وظیفه و تکلیف سیاسی [فرد] تبدیل نمی کند.

هگل می گوید که انسان آزاد تنها انسانی است که بعنوان عضوی از اجتماع بتواند قوانین و میثاق های آن اجتماع را از روی وجدان اخلاقی بپذیرد. در این گفته، [هگل] مدعی بیان حقیقتی است که ممکن است واقعیت داشته باشد یا نداشته باشد. و صرف نظر از آنکه واقعیت داشته باشد یا نه، مستلزم این نیست که انسان باید همواره قوانین و میثاق های اجتماع خویش را بپذیرد؛ بلکه تنها بیان می دارد که انسان نمی تواند آزاد باشد مگر آنکه بتواند آن [قوانین و میثاق ها] را از روی وجدان اخلاقی بپذیرد. چنانکه در

1. Ibid. p. 11.

بررسی پدیده‌شناسی و فلسفه تاریخ دیدیم و نیز در بحث از فلسفه حق بازهم خواهیم دید، هگل اعتقاد ندارد که آزادی در اجتماعی که اعضایش قوانین و میثاق‌های آنرا صرفاً از روی عادت می‌پذیرند، تحقق می‌یابد. انسانها به‌منظور کسب آزادی بایستی نظم قانونی و اخلاقی مستقرا از روی وجدان اخلاقی بپذیرند، و آنها تنها زمانی می‌توانند چنین کنند که به مرحله مشخصی از بلوغ فکری و اخلاقی رسیده باشند. پذیرفتن قانون و میثاق از روی وجدان اخلاقی تنها در اجتماعی ممکن است که می‌توان آنرا با کاربرد کلماتی که هگل خود بکار برده اما منظور او را می‌رسانند، اجتماعی خود سنج و پرما به نامید. هگل کسانی مانند سقراط و لوتز را که از اطاعت قدرت مستقر سر باز می‌زنند و بدین وسیله موجب تعالی بشریت به سطحی، به گمان او والاتر می‌شوند، ستایش می‌کرد. بنابراین روشن است که هگل اعتقاد داشت که فرد بایستی همواره اصول خود را با قوانین و میثاق‌های اجتماع خویش وفق دهد. به نظر من می‌توان گفت که هگل اعتقاد داشت که فرد هنگامی که قدرت مستقر را به مبارزه می‌طلبد و از اطاعت آن سر باز می‌زند، اغلب کجرو و یا غیر عقلانی است و در نتیجه تعصب یا نفع‌پرستی حقیقت را نمی‌بیند و مغشوش و با خود متناقض است و یا نتایج حاصل از اصول عمل خویش را آشکارا در نمی‌یابد. هگل احتمالاً اعتقاد داشت که صاحبان اقتدار اغلب بیش از شورشیانی که به ستیز با آنها برمی‌خیزند، برحق‌اند. این برداشتی است که بیشتر خوانندگان او از آثارش و بویژه از فلسفه حق دارند. اما هگل آشکارا بر آن نیست که شورشیان همواره برخط هستند. درحقیقت او نمی‌تواند چنین اعتقادی داشته باشد و آن اعتقاد را با فلسفه تاریخ خود سازش دهد. هگل معتقد به ترقی و بر آن است که برخی دولت‌ها و تمدن‌ها از برخی دیگر بهتراند و دولت‌ها و تمدن‌های بهتر جانشین انواع دیگر می‌گردند. بنابراین او نمی‌تواند کسانی را که از طریق عدم اطاعت از قدرت مستقر مسوجب رواج اصول بهتری می‌گردند محکوم نماید. تأیید رفتار سقراط و لوتز به وسیله هگل تصادفی نیست بلکه به نحو ستایش‌انگیزی در درون نظریه او درباره پیشرفت جای می‌گیرد و با مفهوم دولت تعارضی ندارد. منطقاً هگل می‌تواند هر نوع عدم اطاعت و نافرمانی را تنها در والاترین نوع دولت [یعنی] دولتی که به معنای کامل کلمه اجتماعی از افراد آزاد است، محکوم نماید.

حتی این محکوم سازی هم از نظر منطقی صرفاً از اظهارات هگل درباره طبیعت آزادی و شرایط دستیابی به آن استنتاج نمی‌شود. تنها وقتی چنین استنتاجی صورت می‌گیرد که فرض شود که آزادی و بنابراین نوع اجتماعی که آزادی در آن تحقق می‌یابد، خوب هستند. البته هگل چنین فرض می‌کند. به این دلیل است که ما می‌گوییم که فلسفه حق گرچه هدفش عرضه آئینی درباره وظیفه و تکلیف سیاسی نیست، اما به طور ضمنی متضمن چنین آئینی است. به محض اینکه فلسفه هگل را بپذیریم، باید ضرورتاً قبول کنیم که اگر آزادی ذات اراده را تشکیل می‌دهد و موجودات قادر به انتخاب آگاهانه ضرورتاً آزادی را طلب می‌کنند و نمی‌توانند پیش از دستیابی به آن کاملاً خرسند باشند، در آن صورت آزادی مطلوب است. بنابراین دولت بعنوان جهان اخلاقی (یا به عبارت دیگر بعنوان اجتماعی از موجودات عاقل که در نظامی از روابط اخلاقی بایکدیگر قرار دارند) که در آن آزادی تحقق می‌یابد، نیز مطلوب است. اما دولت تنها تا آنجا مطلوب است که آزادی متحقق شده باشد و یا تحقق آزادی به وسیله آن دستیافتنی تر شده باشد.

این آئین وظیفه و تکلیف سیاسی [فرد] است که به صورت ضمنی در شرح هگل درباره آزادی و دولت مضمور می‌باشد اما چنانکه پیشتر گفتیم، آئین دیگری نیز درباره وظیفه سیاسی به صورتی دو پهلو در فلسفه حق عرضه شده است که بر خلاف آئین یاد شده در بالا از نظر آزاداندیشان نفرت‌انگیز است و نیز با آنچه هگل درباره آزادی و دولت می‌گوید سازگار نیست. بعداً این آیین دیگر را بررسی خواهیم کرد. عجالتاً هدف ما این است که تنها سوء تفاهمی را بر طرف نمایم که گاه موجب می‌شود که مردم چنین بپندارند که تصور هگل درباره دولت منطقی او را ملزم به تاکید بر وظیفه تسلیم کامل [فرد] نسبت به قدرت مستقر می‌سازد.

## ب. ملاحظات کلی درباره وجود و اشکال زندگی اجتماعی

### ۱. معرفی نظریه

از آنجا که فلسفه سیاسی هگل جزئی از فلسفه‌ای عمومی است که واقعیت را ذاتاً روحانی می‌داند و روح را به عنوان فرآیندی از تکامل تلقی می‌کند که ضرورتاً دیالکتیکی است (یعنی هر مرحله در درون خود تنبش یا تضادی

تولید می نماید که مآلاً حل می شود و حل آن موجب انتقال به مرحله دیگر می گردد، بنابراین [فلسفه سیاسی او] به شکل بیان دو مثلث دیالکتیکی عرضه می شود. مثلث نخست مرکب از حق انتزاعی، اخلاق و زندگی اخلاقی و مثلث دوم متشکل از خانواده، جامعه مدنی و دولت است. حق انتزاعی و اخلاق، نهاد (تز) و برابر نهاد (آنتی تز) مثلث نخست را تشکیل می دهند؛ آن دو ضرورتاً همراه یکدیگرند و با این حال میان آن دو تنش یا تضادی وجود دارد که تنها در زندگی اخلاقی حل می شود. خانواده و جامعه مدنی نهاد و برابر نهاد مثلث دوم را تشکیل می دهند و هگل همچنین درباره آن دو می گوید که آنها ضروری و در عین حال متضاد یکدیگر هستند و این تضاد در دولت حل می گردد. طرح دیالکتیکی هگل متضمن این اندیشه است که سه پایه مثلث نخست به همان شیوه سه پایه مثلث دوم به هم مرتبط هستند. اما این اندیشه چنانکه خواهیم دید از حقیقت بسیار فاصله دارد. معنای وجود تضاد میان حق انتزاعی و اخلاق با معنای وجود تضاد میان خانواده و جامعه مدنی کاملاً متفاوت است.

## ۲. حق انتزاعی و اخلاق

منظور هگل از حق انتزاعی داعیه های، يك فرد در مورد اثبات فردیت خویش است؛ زیرا انسان به عنوان موجودی عاقل و هدفمند ذاتاً حامل حقوق است. گرچه بخشی از فلسفه هگل قائل به این است که انسان تنها به عنوان عضوی از نظامی اجتماعی و از آنچه او زندگی اخلاقی می نامد، عقلانی و هدفمند می گردد، اما در آن بخش از فلسفه حق که حق انتزاعی را بحث می کند، درباره نظم اجتماعی سخنی نمی گوید. علت این امر آن است که هدف هگل [در آنجا] توضیح روند چگونگی ابراز داعیه ها و ادعای حقوق به وسیله انسان نیست، بلکه تنها اهمیت چنین عملی [مورد بحث اوست]. بنابراین تنها در مرحله بعدی استدلال است که ما می بینیم انسان به عنوان حامل حقوق ضرورتاً نیز موجودی اجتماعی است؛ در این مرحله از استدلال، هگل در پی تفهیم آن است که انسان آگاهی از خویشتن را به عنوان موجودی عقلانی و هدفمند از طریق ابراز و ادعای حقوق بیان می کند.

منظور هگل از اخلاق، احساسات و نیات انسان نه به عنوان موجودی

واجد امیال بلکه به عنوان حامل حقوق و وظایف است. او در مفهوم اخلاق چیزی را می‌گنجاند که وجدان می‌نامد، یعنی خواست فرد مبنی بر این که بتواند بر طبق اصولی که باطناً متقاعد به درست بودنشان می‌باشد، عمل کند. اما وجدان شامل کل منظور او از اخلاق نیست، زیرا اخلاق درست مانند حق انتزاعی در تمام جوامع وجود دارد، حال آنکه خواستی که هگل وقتی از وجدان سخن می‌گوید در نظر دارد (چنانکه اذعان می‌کند) در همه جوامع طلب نمی‌شود.

روشن است که حق انتزاعی و اخلاق، نه اشکالی از زندگی اجتماعی بلکه جوهری از آن هستند و با زندگی اجتماعی در آمیخته هستند و نمی‌توانند جدای از آن وجود داشته باشند. هگل به هیچ روی منکر این معنا نیست، اگرچه در فلسفه حق او آن وجوه را پیش از توضیح کل حاوی آنها توضیح می‌دهد (و با به زبان هگلی آنها را از مفهوم اراده استنتاج می‌نماید). با این حال، چنین روشی، هر چند لازمه نوع تبیین مورد نظر هگل است (که از امر انتزاعی تر به انضمامی تر و از امر جزئی به امر کلی می‌رسد) می‌تواند سخت گمراه کننده باشد؛ چنانکه خواهیم دید.

حق انتزاعی و اخلاق، مکمل یکدیگر هستند و یکی نمی‌تواند بدون آن دیگری وجود داشته باشد. انسانها به عنوان موجودات دارای غایبات عقلانی و احساسات اخلاقی، خواستهایی دارند و [خواسته‌های یکدیگر را] شناسایی می‌کنند. آنها به عنوان موجوداتی اجتماعی، اجتماعاتی تشکیل می‌دهند و هر جا اجتماعی موجود باشد، بجز صرف همگونگیها و الگوهای رفتار، چیزهای دیگری هم وجود دارد. [یعنی] قواعدی وجود دارد که کسانی که از آنها اطاعت یا سرپیچی می‌کنند نسبت به آنها آگاه هستند و با اختیار از آنها اطاعت و یا سرپیچی می‌نمایند. طرح خواستهها و ابراز حقوق، و احساسات اخلاقی، ذاتی زندگی اجتماعی یا اخلاقی هستند.

تا اینجا اصلاً ایرادی نیست. اما هگل از آنچه گفته شد فراتر می‌رود. او پس از توضیح حق انتزاعی و اخلاق، به بیان اینکه آن دو مکمل یکدیگر و تنها دو وجه از زندگی اجتماعی هستند و خارج از آن تصورناپذیر می‌باشند قناعت نمی‌کند. او همچنین آن دو را نهاد و برابر نهاد متضاد در مثلی دیالکتیکی تلقی می‌کند. آن دو نه تنها ضرورتاً همراه یکدیگرند بلکه

ضرورتاً نیز متضاد هستند. اما اصلاً به چه معنایی متضاد هستند؟ مفهوم هگلی تضاد به صورت خارق‌العاده‌ای نامشخص و غیردقیق است. این مفهوم هم در فلسفه سیاسی و هم در فلسفه هگل به طور کلی، در مورد مفاهیم، حالات فکری، اجزای متمایز اما جدایی‌ناپذیر کل و اشکال متفاوت زندگی بکار رفته است. هگل همواره چنان سخن می‌گوید که گویی لفظ تضاد را اساساً به يك معنا بکار می‌برد؛ و در واقع نظریه او در این مورد که واقعیت فرآیند دیالکتیکی منطقاً ضروری است مستلزم کاربرد [آن لفظ] به این شیوه است. اما گرچه هگل سعی در ایجاد این توهم دارد که او آن لفظ را همواره و همه‌جا به يك معنا بکار می‌برد و بی‌شک خودش را نیز در این باره فریب می‌دهد، اما حقیقت این است که او آن لفظ را به چندین معنای متفاوت بکار می‌برد. وقتی می‌گوید که دو مفهوم در تضاد با یکدیگر هستند، اغلب منظورش این است که آنها از نقطه نظر خاصی (که به نظر او نقطه نظری نارساست) منطقاً خارج از یکدیگر قرار می‌گیرند به این معنا که اگر یکی از آنها در مورد چیزی اطلاق شود دیگری نمی‌تواند در همان مورد بکار رود؛ اما وقتی آن دو مفهوم را از نقطه نظر دیگری ملاحظه کنیم درمی‌یابیم که هر دو قابل اطلاق به يك چیز هستند و به این ترتیب تضاد حل می‌شود. اما وقتی او در فلسفه انسان اجتماعی و فلسفه دولت خود می‌گوید که دو حالت ذهنی یا دو وجه و یا دو شکل از زندگی اجتماعی در تضاد با یکدیگر هستند، گاه ظاهراً منظور او چیزی بیش از این نیست که می‌توان تفاوت‌های آن دو را به نحو موثری با یکدیگر مقایسه کرد [به این معنی که] احکام مثبت در مورد يك مفهوم و احکام منفی در مورد مفهوم دیگر یکی پس از دیگری صادر شوند، حال آنکه در موارد دیگر ظاهراً منظور هگل آن است که نوعی تنش یا ناسازگاری ضرورتاً میان آن دو پدید می‌آید.<sup>۱</sup> وقتی دو چیز روانشناختی یا اجتماعی در معنای اول کلمه متضاد هستند این تضاد وقتی حل می‌شود که آن دو در چیز دیگری که ویژگی‌های متباین آنها را ترکیب می‌نماید منضم شوند و یا جای خود را به آن بدهند؛ و وقتی آن دو

۱. اینها تنها معانی تضاد، هنگامی که در مورد حالات ذهنی و یا وجوه و اشکال زندگی اجتماعی بکار برده می‌شود، نیستند اما به اعتقاد من مهمترین معانی آن لفظ هستند.

به معنای دوم کلمه متضادباشند، تضاد وقتی حل می‌شود که در چیزی منضم شوند و با جای خود را به چیزی دهند که در آن تنش میان آنها زدوده و ناسازگاری برطرف گردد. گفته می‌شود که دو چیزی که ظاهراً متضاد هستند منضم و لازم و ملزوم یکدیگر نیز هستند؛ و معنای این گفته گاه ظاهر این است که آن دو چیز وجوه جدایی‌ناپذیر کلی هستند که جدای از آن نمی‌توانند وجود داشته باشند. و گاه نیز به نظر می‌رسد معنای آن گفته این باشد که آن دو چیز مراحل فرآیندی هستند که هگل به دلیلی از دلایل ضروری می‌داند.

به آسانی می‌توان دریافت که به چه معنایی حق انتزاعی و اخلاق منضم یکدیگر دانسته می‌شوند. اما به چه معنایی میان آن دو تضادی وجود دارد؟ بی‌شک حق انتزاعی و اخلاق را، چنانکه هگل آنها را توصیف می‌نماید، می‌توان از نظر تفاوت‌هایشان با یکدیگر مقایسه و مقابله کرد. اما وقتی هگل آن دو را متضاد می‌نامد تنها این معنی را در نظر ندارد، بلکه افزون بر آن، منظور او بیان این امر است که در میان آن دو ضرورتاً تنش و ناسازگاری جدی پدید می‌آید.

البته حق انتزاعی و اخلاق می‌توانند با هم ناسازگار باشند و اغلب نیز چنین هستند. اغلب پیش می‌آید که احساسات اخلاقی، با نظام حقوق ناهماهنگ باشند. اما آیا آنها ضرورتاً ناسازگار هستند؟ در جوامع ابتدایی و ایستا، حقوق و وظایف معمولاً بسیار هماهنگ با احساسات اخلاقی هستند. بی‌شک حتی در جوامع ابتدایی نیز حقوق نقض می‌شوند. هوادوموس انسانها آنها را به‌دزدی و یا تعدی بدحق [یکدیگر] سوق می‌دهد. اما چنانکه هگل می‌داند، تفاوت عظیمی میان نقض حق و عدم پذیرش اصولی آن وجود دارد. در تمام جوامع، حقوق [افراد] نقض می‌شود اما این حقوق در همه جوامع به‌زیر سؤال کشیده نمی‌شود. انسانها در همه جوامع، احساسات اخلاقی‌ای کسب نمی‌کنند که آنها را به عدم پذیرش حقوق شناخته شده سوق دهد. تنها در جوامع پرغنا، خودسنج و پویاست که حقوق [مستقر] به دلایل اخلاقی عمدتاً به زیر سؤال کشیده می‌شود؛ تنها در چنین جوامعی است که میان حق انتزاعی و اخلاقی که انسانها از آن آگاه می‌شوند، کشمکش وجود دارد.<sup>۱</sup>

۱. حتی در این جوامع، حقوق بسیار بیش از آنکه به‌زیر سؤال کشیده شود، پذیرفته می‌شوند؛ حتی در محیطی اجتماعی که در حال دگرگونی سریع باشد، ←

شاید هرگز هماهنگی کامل میان حقوق شناخته شده و رسمی و احساسات اخلاقی وجود ندارد و شاید حتی ظاهراً ایستاترین جامعه هرگز آنقدر که به نظر می‌رسد ایستا نباشد و شاید نیز همواره تا اندازه‌ای حق با اخلاق و با اخلاق بسا حق، سازش و انطباق داده می‌شود بدون آنکه متوجه آن شویم. اما هگل وقتی آنها را ضرورتاً متضاد تلقی می‌کند چیزی بیش از این در نظر دارد و این معنا را القا می‌نماید که آن دو می‌بایستی آنقدر به نحوی جدی با یکدیگر ناسازگار گردند که انسانها از ناسازگار بودن آنها آگاه شوند و به دلایل اخلاقی، حق مستقر را به زیر سؤال بکشند. هگل خیلی پیش از آنچه واقعی است القا می‌نماید.

و با این همه هگل چیز دیگری نیز می‌گوید که هم درست و هم مهم است، هر چند آنرا به روشنی بیان نمی‌کند. او می‌گوید که اندیشه خاصی از آزادی (که از دیدگاه او از دشمن‌ترین چیز است) پدید نمی‌آید مگر آنکه حق مستقر و اخلاق در چنان کشمکش شدیدی قرار بگیرند که انسانها متوجه آن گردند و در نتیجه آن پریشان شوند. این اندیشه آزادی به مفهوم استقلال اخلاقی است. تنها در اجتماعي که انسانها بتوانند حق مستقر را به طور اصولی به زیر سؤال بکشند و نه آنکه صرفاً نقض کنند، می‌توان ادعا کرد که آنچه فرد ملزم به انجامش است مغایر با آنچه او خود به درستی آن متقاعد است، نخواهد بود. این داعیه‌ای است که هگل داعیه وجدان می‌نامد. از آنجا که او همچنین می‌گوید که آزادی در اجتماعي تحقق می‌یابد که آنچه انسانها ملزم به انجامش هستند هماهنگ با ندای وجدان باشد، از این گفته چنین نتیجه می‌شود که پیش از آنکه آزادی به مفهوم استقلال اخلاقی بتواند وجود داشته باشد، حق مستقر و احساسات اخلاقی می‌بایستی نخست در کشمکش چندان شدید با یکدیگر قرار بگیرند که انسانها را عمیقاً پریشان سازد، به اندازه‌ای که آنها حق مستقر را به زیر سؤال بکشند، و پس از آن

---

انسانها معمولاً چیزهایی را که ناپدید می‌نمایند، بسیار پیش از چیزهایی است که نمی‌پذیرند. علت آنکه عکس این گفته معمولاً واقعیت پنداشته می‌شود این است که عدم ناپدید، بسیار خودآگاهانه‌تر و پرسروصداتر و محسوس‌تر است. اگر حق و اخلاق همواره ناسازگار می‌بودند، جامعه مشکل می‌توانست همبسته و منسجم باقی بماند.

میباستی هماهنگی [میان حق و اخلاق] اعاده گردد. می توان این نتیجه را پذیرفت. اما در این صورت ما تنها بخشی از گفته هگل را می پذیریم. ما تنها می پذیریم که اگر قرار است نوع خاصی از آزادی وجود داشته باشد، حق و اخلاق می باستی نخست در مناره با یکدیگر قرار گیرند و سپس «سازش» یابند اما نپذیرفته ایم که می باستی چنین منازعه ای و چنین سازشی در کار باشد. وجدان به نحوی که هگل برداشت می کند، تنها بخشی از اخلاق به تعبیر او را تشکیل می دهد، گرچه این بخشی است که هگل بیشترین توجه را بدان مبذول می دارد. از آنجا که او اعتقاد دارد که تحقق آزادی ضروری است، در نتیجه ملزم به این ادعا می گردد که منازعه ای که شرط تحقق آن است نیز ضروری است. و با این حال چیزهایی را می پذیرد که مبنای این ادعا را مست می نمایند، هر چند او خود بر این واقف نیست. برای نمونه، اذعان می کند که انسانها می توانند حق [مستقر] را محترم شمارند هر چند هم آنها داعیه ای را که به نظر او ذاتی وجدان است نداشته باشند. البته آنها می باستی دارای انگیزه های کافی برای محترم شمردن حق مستقر باشند و برخی از این انگیزه ها، احساسات اخلاقی به معنای وسیع کلمه خواهند بود. در همه جوامع، انسانها به وسیله احساس شرم و طلب تأیید از همسایگان خود و یا احساس افتخارجویی برانگیخته می شوند و همه اینها را می توان احساسات اخلاقی نامید. اما فردی که به وسیله یکی و یا همه آنها برانگیخته می شود، به وسیله وجدان، طبق برداشت هگل، برانگیخته نشده است. آگاهی هگل از این نکته را می توان به وسیله شرحی که او در فلسفه تاریخ از جوامع غیر اروپایی بدست می دهد، ثابت نمود. در این جوامع (چنانکه هگل آنها را وصف می کند) داعیه وجدان، [یعنی] این داعیه که انسان ملزم به انجام چیزی نشود که او خود به نادرستی آن متقاعد است و یا ملزم به عدم انجام کاری نگردد که به اعتقاد او درست است، مطرح نمی شود و اندیشه آزادی به مفهوم استقلال اخلاقی پدید نمی آید. هگل نمی گوید که در این جوامع حق مستقر و احساسات اخلاقی همواره در هماهنگی کامل هستند و انکار نمی کند که آنها همیشه در منازعه با یکدیگر باشند. شاید هگل بپذیرد که آنها گاهگاهی [در مناره با یکدیگر] هستند؛ اما اگر چنین باشد، آن منازعه ظاهراً موجب پیدایش داعیه غریب وجدان و والاترین مفهوم آزادی نمی گردد.

حق انتزاعی و اخلاق، وقتی در منازعه با یکدیگر باشند، تنها می‌توانند در زندگی اخلاقی با اجتماعی سازش یا بندد. بدینسان، زندگی اخلاقی هم-نهاد (سنتز) آنهاست، نه تنها به این معنی که آن دو وجوه جدایی ناپذیر آن [هم‌نهاد] هستند بلکه به این معنی نیز که [زندگی اخلاقی] حوزه‌ای است که در آن تنش میان آن دو حل می‌شود. از فرار معلوم [زندگی اخلاقی] همچنین حوزه‌ای است که در آن، آن تنش پدید می‌آید، هر چند هگل زحمت بیان این را به خود نمی‌دهد زیرا کوشش او برای تبیین انسان در جامعه به شیوه دیالکتیکی، او را ملزم به بیان آن نمی‌سازد. هم‌نهاد نه از لحاظ منطقی و نه از لحاظ زمانی مسبق بر عناصری که تضادشان در آن حل می‌شود، نیست، زیرا آنها صرفاً اجزای کل [یعنی هم‌نهاد] هستند و خارج از آن وجودی ندارند.

### ۳. خانواده و جامعه مدنی

«دقایق» سه گانه مثلث دیالکتیکی مذکور در بالا جدایی ناپذیرند، و دوتای آنها [یعنی] حق انتزاعی و اخلاق، وجوه دقیقه سوم هستند. حق انتزاعی و اخلاق می‌توانند در تعارض با یکدیگر باشند و برای آنکه انسانها به اندیشه آزادی به معنای استقلال اخلاقی برسند می‌بایستی آن دو در تعارض باشند و برای آنکه آن آزادی حاصل گردد، این تعارض می‌بایستی حل شود، زیرا آزادی تنها در اجتماعی قابل حصول است که آنچه انسانها از یکدیگر طلب می‌کنند (داعیه‌هایی که مطرح می‌نمایند) هماهنگ با چیزی باشد که بر طبق عمیق‌ترین اعتقاد آنها درست و بر حق است.

دقایق سه گانه سه پایه دوم (خانواده، جامعه مدنی و دولت) به شیوه دقایق سه گانه سه پایه نخست به یکدیگر مرتبط نیستند. هر جا حق [مستقر و انتزاعی] از هر نوعی وجود داشته باشد، نوعی اخلاق نیز وجود دارد و این دو صرفاً وجوهی از زندگی اجتماعی هستند. اما نمی‌توان گفت که هر جا اجتماعی از نوع خانواده وجود داشته باشد، جامعه مدنی نیز به شکلی همواره وجود دارد و یا این که نه خانواده و نه جامعه مدنی هرگز خارج از دولت یافت نمی‌شوند. آن نوع از خانواده که همراه با جامعه مدنی یافت می‌شود، به هیچ روی تنها نوع خانواده نیست و اگر آن نوع خانواده به وسیله جامعه مدنی نفی می‌شود، این نفی به شیوه‌ای متفاوت از شیوه‌ای است که حق انتزاعی به وسیله اخلاق، به شکل وجدان، نفی می‌گردد. جامعه مدنی

خانواده را به‌زیر سؤال نمی‌کشد و تعارض یا تنش میان آن دو وجود ندارد که نیازمند حل در درون دولت باشد؛ و یا اگر [چنین تعارضی] وجود دارد، هگل توضیحی درباره آن نمی‌دهد. او صرفاً می‌گوید که جامعه مدنی از «تلاشی» خانواده پدید می‌آید و از قرار معلوم به همین معناست که خانواده را نفی می‌کند، و [نفی] در این معنا، چنانکه کمی بعد خواهیم دید، اصلاً مفهومی ندارد.

انکار نمی‌کنیم که آنچه هگل از مفهوم جامعه مدنی در نظر دارد از تلاشی نوع خاصی از خانواده پدید آمده است؛ اما نمی‌توان پذیرفت که پیدایش آن ضرورت داشته باشد و با نوع خانواده‌ای که [جامعه مدنی] از درون آن در واقع امر پدید آمد همان نوعی باشد که هگل در فلسفه حق در نظر دارد. نوع خانواده‌ای که انحلال آن در واقع جامعه مدنی را پدید می‌آورد اغلب قرن‌ها دوام یافته است بدون آن که اثری از انحلال آن در جامعه مدنی مشهود باشد. بی‌شک این انحلال هر جا که اتفاق بیفتد علی دارد، اما در آن نوع از خانواده خاصیتی موجود نیست که لازمه انحلال آن در جامعه مدنی باشد. این انحلال وقتی پیش بیاید تنها محتمل به معنای هگلی این کلمه است؛ [یعنی اینکه] علل کافی برای انحلال وجود دارد اما آن‌علل، ذاتی و لاینفک از ساختی که منحل می‌گردد نیستند. خانواده‌ای که انحلال موجب پیدایش جامعه مدنی می‌گردد خانواده گسترده یا کلان (clan) [یعنی] گروه همخویشاوند است که چنانکه گفتیم می‌تواند قرن‌ها تداوم یابد بدون آنکه در جامعه مدنی منحل گردد. در این گروه هیچگونه ویژگی [ذاتی] وجود ندارد که انحلال آن و پیدایش جامعه مدنی بجای آن را ایجاب نماید. وقتی چنین گروهی واقعاً از هم می‌پاشد علنش این نیست که ساخت آن گروه چنان است که طبیعتاً از درون آن شکلی از زندگی پدید می‌آید و جای آن را می‌گیرد، چنانکه پروانه از درون نوجوه‌اش بیرون می‌آید؛ فروپاشی آن گروه نتیجه هجوم یا نفوذ خارجی یا علت دیگری است که جزئی از شکل زندگی آن گروه بشمار نمی‌رود.

آنچه راه‌گسل از جامعه مدنی در نظر دارد می‌توان به‌طور کلی به عنوان اجتماعی از تولیدکنندگان، از نوع مورد نظر اقتصاددانان کلاسیک، همراه با خدمات عمومی لازم برای نگهداری نظم در درون آن تعریف کرد.

آشکار است که جوامع بسیاری وجود داشته‌اند که مدنی به این معنای خاص نبوده‌اند، [مثل] جوامع قبیله‌ای که در آنها خانواده به شکلی از اشکال، تنها نوع مهم اجتماع بوده است. در جاییکه زندگی اجتماعی قبیله‌ایست، نه جامعه مدنی و نه دولت، چنانکه هگل آنها را توصیف می‌نماید، وجود ندارد. جامعه مدنی و دولت با از هم پاشی قبیله و گروه همخویشاوند پدید می‌آیند. بنابراین می‌توان گفت که جامعه مدنی يك نوع از خانواده را نفی می‌کند. اما جامعه مدنی نسبت به خانواده در رابطه‌ای کاملاً متفاوت از رابطه اخلاق نسبت به حق انتزاعی قرار می‌گیرد. این نوع از خانواده و جامعه مدنی در واقع امر اصلاً مکمل یکدیگر و با جدایی ناپذیر نیستند بلکه مانعة الجمع هستند. به تدریج که جامعه مدنی پیدامی‌شود، قبیله و گروه همخویشاوند ناپدید می‌گردند. در اجتماعی که اخلاق در تعارض با حق انتزاعی قرار دارد هماهنگی میان آن دو مجدداً قابل برقراری است زیرا آنها هر دو پس از رفع تعارض باقی می‌مانند. در مورد آنها نفی قابل نفی است. اما در مورد خانواده و جامعه مدنی، اگر خانواده مورد نظر ما از نوعی باشد که فروپاشی آن همزمان با پیدایش جامعه مدنی صورت گیرد، چنین گفته‌ای نمی‌تواند صادق باشد.

وقتی جامعه مدنی پدید می‌آید - و لازم نیست که حتماً پدید آید - نوعی از خانواده جای خود را به نوعی دیگر می‌دهد؛ [یعنی] خانواده گسترده جای خود را به خانواده کوچکی می‌دهد که برای ما در بسیاری نقاط جهان پدیده‌ای آشناست. البته همین خانواده کوچک است که هگل در فلسفه حق در نظر دارد؛ ایسن خانواده ویژه جوامعی تجاری و صنعتی است که در درون آنها ساختی از اقتدار، از نوعی که ما دولت می‌خوانیم وجود دارد. درباره همین خانواده است که هگل می‌گوید که جامعه مدنی از فروپاشی آن پدید می‌آید.

اما این گفته هیچ معنایی ندارد. پدر خانواده کوچک یا نان‌آور آن عضوی از جامعه مدنی است؛ و وقتی فرزندان او به اندازه کافی بزرگ می‌شوند تا بتوانند خانواده را ترک کنند و قادر به ایفای نقشی مستقل در جامعه مدنی هستند و عضو آن می‌شوند، در آن صورت معمولاً خود، خانواده‌ای بنیاد می‌کنند. خانواده کوچک وقتی به وجود می‌آید که مردی و زنی با یکدیگر ازدواج کنند و فرزندان داشته باشند، و وقتی از هم می‌پاشد که

فرزندان خانواده را ترك گویند و پدر و مادر سرانجام بمیرند. خانواده‌های كوچك بی درپی منحل می‌شوند و خانواده‌های كوچك دیگری جای آنها را می‌گیرند. از فروپاشی این خانواده‌های كوچك، خانواده‌های كوچك دیگری پدید می‌آیند. این حقیقت امر است. آنچه نادرست است، این است که [بگوییم] جامعه مدنی از فروپاشی خانواده‌ها پدید می‌آید. جامعه مدنی همواره وجود دارد و محیطی است اجتماعی که در آن خانواده‌هایی از این نوع زاده می‌شوند و زندگی می‌کنند و می‌میرند. هر جا که جامعه مدنی یافت شود، می‌بایستی انتظار داشت که همان نوع خانواده‌ای نیز یافت گردد که هگل می‌خواهد تنها همان را از لحاظ فلسفی توضیح دهد. اگرچه آن دو بر عکس حق انتزاعی و اخلاق، وجوه مکمل يك کل نیستند و گرچه قابل تصور است که آن دو بتوانند جدای از یکدیگر وجود داشته باشند، واقعیت این است که در عمل آنها با یکدیگر یافت می‌شوند. اما اصلاً به چه معنایی جامعه مدنی نفی خانواده‌ای است که هگل وصف می‌نماید؟

بی‌شک می‌توان تفاوت‌های جامعه مدنی و خانواده را با یکدیگر مقایسه و مقابله کرد. می‌توان نشان داد که آنها از برخی جهات عکس یکدیگر هستند. در جامعه مدنی حقوق و وظایف دقیقاً مقرر می‌شوند، قراردادها و پیمان‌های رسمی وضع می‌گردند و تنازعات به وسیله اشخاصی که بی‌طرف فرض می‌شوند و تابع قواعد معین هستند، فیصله می‌یابند، در حالیکه در خانواده چنین نیست. در جامعه مدنی، بر عکس خانواده، در مقابل بیشتر خدمات پول پرداخت می‌شود. در خانواده میزان زیادی از گذشت و تحمل وجود دارد و حدود زندگی خصوصی عضو چندان رعایت نمی‌شود؛ در جامعه مدنی گذشت و بردباری اندک، و احترام برای زندگی خصوصی بسیار است. و به این ترتیب می‌توان سخن را به درازا کشید و تفاوت‌های این دو نوع زندگی جمعی را بیان نمود. از بسیاری جهات، جامعه مدنی برابر نهاد (آنتی‌تز) زندگی خانوادگی است؛ می‌توان احکام درست بسیاری درباره جامعه مدنی صادر کرد که در مورد خانواده صدق نخواهند کرد. در واقع، شاید جامعه مدنی بیشتر با خانواده كوچك که همراه با آن رشد می‌نماید، تفاوت دارد تا با خانواده گسترده که با پیدایش جامعه مدنی از هم می‌پاشد؛ زیرا شوهر و زن و پسر و مادر و فرزندان در خانواده

کوچک شاید بیش از اعضای خانواده گسترده به صورتی صمیمی و غیررسمی به یکدیگر پیوسته هستند، به نحوی که پیوندهای میان آنها حتی تباین بیشتری با پیوندهای میان اعضای جامعه مدنی دارد. با این حال جامعه مدنی در نتیجه فروپاشی خانواده کوچک پدید نمی آید و هیچگونه تنش یا تعارضی میان آن دو وجود ندارد که در دولت تسکین یابد یا فیصله داده شود.<sup>۱</sup>

اگر ما لفظ خانواده را به معنایی که هگل در فلسفه حق بکار می برد، بکار ببریم، می توانیم بگوییم که خانواده، به شکل گروه همخویشاوند و قبیله، از نظر زمانی پیش از جامعه مدنی می آید و حتی می توان گفت که جامعه مدنی هم پیش از دولت می آید. بدینسان توالی زمانی موجود در اینجا در مورد سه پایه حق انتزاعی، اخلاق و زندگی اخلاقی در کار نیست زیرا [حق انتزاعی و اخلاق] نمی توانند جدا از یکدیگر وجود داشته باشند و صرفاً جوهی از پایه سوم هستند. اما با پیدایش جامعه مدنی، نوع خانواده‌ای که از درون آن جامعه پدید می آید جای خود را به نوع دیگری می دهد، و در مورد این نوع دیگر به حقیقت نزدیکتر است که بگوییم که خود از درون جامعه مدنی پدید می آید نه آنکه جامعه مدنی از درون آن پیدا می شود. جامعه مدنی از نظر زمانی پیش از خانواده کوچک پدید می آید. چنانکه مادکس و انگلس (و دیگران پیش از آنها) تأکید نموده اند، خانواده کوچک، به نحوی که در غرب وجود دارد، دست کم بعضاً محصول سرمایه داری است. حتی شاید بتوان استدلال کرد که [خانواده کوچک] بعضاً نیز محصول [پیدایش] دولت است، زیرا مشکل بتواند جز در اجتماعی وجود پیدا کند که دارای اشکالی از وراثت و قرارداد باشد؛ اشکالی که در جوامع قبیله‌ای یافت نمی شوند و اجرای آنها مستلزم وجود نوعی از اقتدار است که نه قبیله‌ای بلکه سیاسی است.

نظم در جامعه مدنی را نمی توان به همان شیوه‌های [حفظ نظم در] قبیله حفظ نمود، [زیرا] در آن جامعه نیاز محسوسی برای ساخت کاملاً

---

۱. وظایف خانوادگی يك فرد می تواند در تعارض با وظایف او به عنوان عضو جامعه مدنی قرار گیرد (و اغلب هم قرار می گیرد) و در این صورت دولت گاه می تواند برای حل تعارض مداخله نماید. اما این معنایی نیست که هگل وقتی از دولت به عنوان هم نهاد (سنتز) خانواده و جامعه مدنی سخن می گوید، در نظر دارد.

متفاوتی از اقتدار پیدا می‌شود و وقتی این نیاز برآورده می‌گردد، دولت حاصل می‌شود. اجتماعی از تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان، از نوعی که اقتصاددانان کلاسیک توصیف می‌کردند، نمی‌تواند مدت درازی بدون وجود دولت دوام یابد. بدینسان گرچه جامعه مدنی از نظر تاریخی بر دولت مقدم است، اما مدت زمانی این تقدم کوتاه است. جامعه مدنی و دولت به عنوان اشکالی از زندگی اخلاقی یا اجتماعی سخت به یکدیگر و نیز به تنها نوع خانواده‌ای که مورد نظر هگل است، مرتبط هستند. اما ارتباط میان آنها گرچه بسیار نزدیک است لیکن با نوع ارتباطی که کلاً میان حق انتزاعی، اخلاق و زندگی اخلاقی وجود دارد بسیار متفاوت است.

روش هگل نه تنها این تفاوتها را پنهان می‌سازد بلکه او را به بیان یا القاء چیزهای نادرست و باطل سوق می‌دهد. به سائقه آن روش، هگل می‌گوید که جامعه مدنی از انحلال نوعی از خانواده پدید می‌آید که او در نظر دارد، در حالیکه در حقیقت [جامعه مدنی] از انحلال نوع متفاوتی از خانواده پدید می‌آید؛ همچنین زیر تاثیر آن روش، هگل چنین القاء می‌نماید که تعارض میان اخلاق و حق انتزاعی، که لازمه ایجاد اندیشه آزادی به عنوان استقلال اخلاقی است، می‌بایستی ضرورتاً واقع شود، حال آنکه در حقیقت وقوع آن ضروری نیست.

#### ۴. مغالطه گری و قدرت ادراک هگل

اما بایستی نسبت به هگل منصف باشیم. هرچند باید اذعان نمود که کوشش او برای تبیین دولت به صورت دیالکتیکی به عنوان هم‌نهاد دوشکل متضاد از زندگی اخلاقی یا اجتماعی، عبث است؛ هرچند که او مدعای خود را در این مورد ثابت نمی‌کند که آزادی چون در مفهوم اراده مضمّن است ضروری است و بنا بر این بایستی ضرورتاً در اجتماعات [مرکب] از موجودات عقلانی و هدفمند تحقق یابد؛ هرچند که او حقایق روانشناختی و اجتماعی را به زور در قالبی نامناسب جای می‌دهد، اما با این همه و علیرغم مثله کردن واقعیات،<sup>۱</sup> به نحو شگفت‌انگیزی درباره مطالب بسیاری می‌اندیشد و

۱. *procrustean method*: در افسانه‌های یونانی پروکراستوس غولی بود

که مسافری را می‌دزدید و سپس آنها را به تخت آهنی خود می‌بست و پایشان را می‌برید و یا آن قدر آنها را می‌کشید که اندازه تخت شوند. م.

پرادراک و هوشمند است. اگرچه او گاه (و در واقع اغلب اوقات) امور بی‌اهمیت یا بیربط را برای ارائه انتخاب می‌کند - زیرا چنین انتخابی او را قادر می‌سازد تا به ظاهر امور را به صورت دیالکتیکی توضیح دهد - اما بندرت امور واقعاً مهم را فراموش می‌کند. این «بیسمارک فلسفه» در پنهان ساختن نقاط ضعف استدلال خود بس زبردست است اما در عین حال نظریه ساز اجتماعی و سیاسی نابغه‌ای است و همه لفاظی‌ها و حیل‌های استدلالی‌اش نمی‌توانند نبوغ او را پنهان سازند. به‌جرات می‌توان او را با منقد موسیقی (یا منقد دیگری) مقایسه کرد که الفاظ و سبکی بسیار سنگین بکار می‌برد که تناسبی با موضوع مورد نظرش ندارد. بدبختانه چون چنین منقدی به‌همان میزان که به‌موسیقی حساس است به‌زبان حساس نیست، لغات را به‌خوشایند خود بکار می‌برد و خوانندگان‌ش برای آن که چیزی از گفته‌های او دریابند، باید به زحمت بیفتند. او در عین حال که موجب زحمت می‌شود، روشنگری هم می‌کند، اما نمی‌توان درک عمیق او از موسیقی را انکار نمود؛ او ناگزیر مطالبی ستودنی درباره موسیقی بیان می‌کند، هر چند به لاف و گزافه سخن می‌گوید.

در زیر در نظر داریم دو مثلی را که هگل واقعیات اجتماعی مورد علاقه خود را در آنها به‌زور جای می‌دهد، یکی پس از دیگری بررسی کنیم. نخستین سه پایه را به‌اختصار و دومین را به‌تفصیل بحث خواهیم کرد و در بحث از سه پایه دوم بیشتر به دولت خواهیم پرداخت تا به خانواده یا جامعه مدنی.

## ج. حق انتزاعی، اخلاق، زندگی اخلاقی

### ۱. مالکیت و قرارداد

برای پی‌بردن به نحوه تصور هگل درباره حق انتزاعی، بهترین روش، توجه به گفته‌های او درباره مالکیت است. به گفته او «مبنای منطقی مالکیت را نه در ارضای نیازها بلکه در انقاع ذهنیت محض شخص باید یافت. شخص در مالکیت خویش برای نخستین بار به عنوان عقل وجود می‌یابد»<sup>۱</sup>. منظور هگل انکار این نیست که مالکیت موجب ارضای نیازها می‌گردد و با

1. *Philosophy of Right, Addition* pp.235-6.

او نمی‌خواهد که منشأ مالکیت را توضیح دهد. هگل نمی‌کوشد که پرسش‌هایی از این قبیل را پاسخ دهد که مالکیت چگونه پدید می‌آید؟ و یا چرا انسانها در طلب مالکیت هستند؟ بلکه می‌خواهد توضیح دهد که چگونه مالکیت انسانها را قادر می‌سازد که به شیوه‌ای زندگی کنند که موجودات عقلانی برای دستیابی به خرسندی باید چنان زندگی کنند. انسان به عنوان موجودی عقلانی که در پی سروسامان دادن به زندگی خویش به نحوی منظم است، نیازمند مالکیت است. اما چنین نیست که انسان چگونگی زندگی خویش را انتخاب نماید و سپس به کسب مالکیت دست بزند تا بتواند مطابق با انتخاب خویش زندگی کند. [بلکه] انسان در فرآیند کسب حقوق [و] در فرآیندی که خود را به عنوان موجودی حامل و دارای حقوق تصور می‌کند و دیگران نیز او را به عنوان چنین موجودی شناسایی می‌نمایند، می‌تواند شیوه زندگی ممکن و مطلوبی برای خویش، تصور نماید. هم‌خواست و هم‌توانایی [انسان] برای زیستن به شیوه‌ای هدفمند و عقلانی از آنجا بر می‌خیزد که انسان صاحب حقوق و منزلت و جایگاهی مشخص در اجتماعی با ثبات است. پیشتر دیده‌ایم که از نظر هگل چگونه انسان در فرآیند ادراک و تسلط بر محیط، شناخت به خویش و تسلط بر خود و این احساس را بدست می‌آورد که او شخصی مشخص در اجتماعی از اشخاص است. بخشی از این فرآیند را کسب مالکیت [بر] اشیائی تشکیل می‌دهد که برای بهره‌برداری او در حیاتی منظم کنار گذاشته شده و تعلق آنها به او مورد شناسایی دیگران قرار گرفته است. حتی در درون خانواده، کودک بر حقوق مالکیت خویش اصرار می‌ورزد؛ او چنین کاری را نه صرفاً برای ارضای نیازهای حیوانی خویش بلکه برای اثبات وجود خودش بعنوان شخصی در میان اشخاص دیگر اجتماع [خانواده] انجام می‌دهد.

ما می‌توانیم مالکیت شخصی را، به صرف عدم مداخله در چگونگی استفاده از آن به وسیله آن شخص و خودداری از تصرف آن، محترم شماریم. این شناسایی ضمنی حقوق آن شخص است. وقتی اموال مبادله و قراردادهایی منعقد گردند، شناسایی مالکیت آشکارتر می‌شود. عمدتاً در فرآیند انجام معامله با دیگران است که انسان‌ها دارای حقوقی آشکار و مشخص نسبت به اموالی می‌شوند که برای بهره‌برداری خود بدست آورده‌اند.

## ۴. تبهکاری و مجازات

جایی که حقوق موجود باشند، این حقوق ممکن است نقض شوند. نقض حق، خطاست. وقتی خطا غیر عمدی باشد [یعنی] عامل عملی نداند که عملش حتی را نقض می کند، چنین کسی مرتکب خلافی مدنی می شود؛ وقتی کسی عمداً به کذب مدعی حتی شود، مرتکب فریبکاری می گردد؛ وقتی کسی حتی را عمداً نقض می کند مرتکب جرم می شود. هگل می گوید که خطای کاری، حق را نفی می کند و وقتی خلافکار غرامت خطایی را متحمل می شود و با فریبکار یا مجرم مجازات می گردد، خطا به نوبه خود نفی می شود. مجازات به گفته او «نفی نفی» است زیرا فریبکاری یا جرمی را که خود حتی را نفی کرده است، نفی می نماید. فلسفه دیالکتیکی هگل او را به چنین طرز بیانی سوق می دهد که به نظر ما غریب می نماید؛ اما لازم نیست که ما بر آن بیهوده خرده بگیریم.

هگل همچنین می گوید که وقتی کسی مرتکب فریبکاری یا جرمی می شود، اراده، خودش را نفی می کند. این نیز شیوه بیانی است که به علت نیاز او به جای دادن هر چیزی در درون الگوی دیالکتیکی پیش می آید. اما در این مورد بایستی ایرادی وارد کنیم زیرا این شیوه بیان با آنچه او خود درباره اراده کلی می گوید، متناقض است. بی شک فلسفه هگل او را قادر می سازد که روح (و بنابراین اراده را به عنوان وجهی از روح) چیزی کلی تر از اذهان متاهی تلقی کند، هر چند که روح (در مراتب والاتر خود) به صورت آشکار در فعالیت های این اذهان وجود دارد. اراده در این معنای وسیعتر [یعنی] اراده کلی، تا آنجا در اجتماع متحقق می گردد که اعضای آن اجتماع در وجدان خود خواستار رفتار به مقتضای قوانین و میثاقهای مستقر باشند. از آنجا که اراده در این معنای وسیعتر تنها به صورت آشکار در اراده های جزئی وجود دارد، هگل خود را محق می بیند که از جرم و فریبکاری بعنوان اراده نافی خویش سخن بگوید. اراده کلی در اراده های جزئی آشکار است و اراده های جزئی هستند که مرتکب جرائم و فریبکاریها می گردند.

اما حتی اگر ما تعبیر هگل درباره چگونگی ارتباط اراده کلی با

اراده‌های جزئی را مورد سؤال قرار ندهیم، با این حال می‌توانیم پرسیم که آیا او [بر اساس فلسفه خود] حق دارد بدینگونه استدلال نماید. اراده در معنای وسیعتر [یعنی] اراده عقلانی یا کلی که در اجتماعی مرکب از شهروندان واجد وجدان اخلاقی متحقق می‌گردد، در فرد مجرم تنها تاجایی که اعمال او هماهنگ با آن باشند، وجود دارد. آن دسته از اعمال او که در تعارض با آن [اراده کلی] قرار دارند طبق تعریف، تظاهرات اراده کلی نیستند. بدینسان گرچه آن اعمال ممکن است آن [اراده] را نفی نمایند، به این معنا که با آن در تعارض باشند، اما نمی‌توان از نظر منطقی گفت که وقتی آن اعمال واقع می‌شوند، اراده، خود را نفی می‌نماید. اراده کلی نمی‌تواند خود را نفی کند زیرا اعمالی ارادی که آن را نفی می‌کنند، اعمال خود او نیستند. این نتیجه از شرح خود هگل درباره اراده کلی یا عقلانی، برمی‌آید. اگر [اراده عقلانی] می‌توانست خود را نفی کند، در آن صورت عقلانی نمی‌بود.

اما حتی در اینجا هگل نکته ارزشمندی را مطرح می‌کند. هیچ‌کس نمی‌تواند عمداً مرتکب خطایی گردد مگر آنکه نسبت به کار درست شناخت داشته باشد. یک فرد ممکن است کاری ناقص حق انجام دهد و بداند که همسایگان او، اگر از عمل خطای او آگاه شوند، چگونه درباره عمل او داوری می‌کنند و نسبت به او واکنش نشان می‌دهند؛ چنین فردی ممکن است نسبت به برخورد احتمالی آنها نسبت به عمل خویش آگاه باشد و خود بداند که عملش ناخوشایند است؛ با این همه چنین کسی ممکن است در عین حال فاقد حس [اخلاقی] تشخیص درست و نادرست باشد. در این صورت، مجازات از نظر او صرفاً امری ناخوشایند است که بایستی از آن گریخت. اما اگر او علیرغم نقض عمدی حق، بتواند مانند همسایگان خویش احساسی درباره عدالت داشته باشد، در آن صورت درخواهد یافت که نه تنها به خاطر عمل خود محکوم به مجازات است بلکه سزاوار آن نیز هست. اگر حالت فکری او از این قرار باشد، در صورتی که مجازات شود، خود به یک معنی در محکومیت خویش شرکت داشته است؛ او خود در احساسات کسانی که درباره او به قضاوت می‌نشینند و مجازاتی بر او تحمیل می‌کنند، دخیل می‌شود. ارتکاب خطای عمدی وخیم‌تر از ارتکاب عملی است که عامل آن می‌-

داند در صورت آگاهی دیگران از آن، نتایج دردناکی برای او خواهد داشت، [زیرا] به معنای ارتکاب عملی بر علیه اصول فرد عامل است. وقتی ما عمل را خطا می‌نامیم، و منظورمان از خطا بودن آن چیزی بیش از خطا به معنایی است که معمولاً محکوم می‌گردد، اگر ما خود آن را محکوم سازیم، در صورت ارتکاب آن، بر علیه اصول خودمان عمل کرده‌ایم. در زمان ارتکاب چنان عملی ممکن است اصول ما به خاطرمان نیایند اما بعداً نسبت به ماهیت واقعی عمل خود، کاملاً واقف می‌شویم. ما [به ماهیت واقعی عمل خود] در نتیجه واکنش‌های دیگران و مجازاتی که بر ما اعمال می‌شود، واقف می‌گردیم؛ اما اگر به آن واقف شویم در آن صورت تمایل پیدایم کنیم که اصول خود را در مورد [عمل] خویش بکار ببریم. ما بر خطایی که انجام می‌دهیم کاملاً واقف نمی‌شویم مگر آنکه عمل خود را از نظر گاه دیگران بنگریم. واگر دیگران از روی خشم و یا به خاطر انتقام کشی عمل کنند و به نظر نرسد که به صورتی بی‌طرفانه به خاطر عدالت عمل می‌نمایند در آن صورت احتمال وقوف کامل ما بر [عمل خود] کاهش می‌یابد. دیگران وقتی به طرز خاصی عمل ما را محکوم می‌سازند، «ما را به خود می‌آورند» و یا به عبادت ساده‌تر ما را در موقعیتی قرار می‌دهند که متمایل می‌شویم که درباره خود به همان شیوه‌ای قضاوت کنیم که دیگران درباره ما می‌کنند.

### ۳. داعیه‌های وجدان

در اینجا به بحث اخلاق به معنایی که هگل در نظر دارد، می‌رسیم، [یعنی به] احساسات و نگرش‌ها، هم نسبت به معیارهایی که ملزم به پذیرش آنها هستیم و هم نسبت به معیارهای دیگری که احتمالاً بر آنها ترجیح می‌دهیم. منظور ما از نگرش چیزی است که شامل احساسات و نیز عقاید می‌شود. برخی از این احساسات و نگرش‌ها مانند شرم، حرمت نفس و علاقه به آبرو و اعتبار را می‌توانیم بدون مبارزه‌جویی با قوانین و میثاق‌های مستقر داشته باشیم. هگل به [بحث] بر سر این‌ها کمتر علاقمند است تا به [بحث] از آنچه او چنین تعریف می‌کند: «حق اراده ذهنی [مبنی بر اینکه]... آنچه را که بایستی درست و معتبر بشناسد، از نظر آن خوب [نیز] دانسته

شود»<sup>۱</sup>. در چند سطر بعد نیز می‌گوید: «حق شناسایی، تنها نسبت به چیزی که بینش من آن را عقلانی می‌داند، والاترین حق ذهن مدرك است». تا وقتی که ما این حق را ابراز و ادعا نکرده‌ایم (و در عمل ادعای چنین حقی از طریق مبارزه‌جویی با معیارهای مستقر صورت می‌گیرد) قسادر به [احراز] آزادی به معنای مورد نظر هگل نیستیم. صرف ادعا و ابراز این حق البته به معنی داشتن آزادی نیست؛ برای آنکه آزادی حاصل شود آن حق می‌بایستی هم ابراز و هم تحصیل شود.

اودپ پدر خود را کشت و با مادر خویش ازدواج کرد بدون آنکه بداند که خود، فرزند کشته خود و با زن خویش است، و وقتی به نحوه پیوند خود با آنها پی برد از وحشت و نفرت به خود پیچید و از روی شرم چشمان خود را بیرون آورد. او به اعتقاد خود مرتکب گناه پدرکشی و زنا با مادر خویش شده بود، هرچند ندانسته آن کارها را انجام داده بود. اودر واقع امر پدر خود را کشته و با مادر خویش هم‌بستر شده بود و جهل و ندانستگی‌اش نمی‌توانست این واقعیت‌ها را تغییر دهد؛ بنابراین به نظر خودش گناهکار بود. حالا ما می‌دانیم که احساس گناه او نابجا بود، زیرا از ماهیت عمل خود در زمان انجام آن ناآگاه بود؛ باید گفت که او قربانی اوضاع و احوال [محیط بر عمل خویش] شده بود. اما احساس سوفوکلی و یا تماشاگران نمایشنامه او چنین نبود. ما، ظاهراً برخلاف یونانیان باستان احساس می‌کنیم که شخص تنها در صورتی مسئول عمل خویش است که نسبت به ماهیت عمل خویش آگاه باشد. این مفهوم مسئولیت با داعیه‌ای که در بالا از آن بحث کردیم، هماهنگ است؛ تصور ما از آزادی، چنانکه هگل می‌گوید، متضمن هر دوی آنهاست.

هگل می‌گوید که «کودکان واجد هیچگونه اراده اخلاقی نیستند و می‌گذارند که پدران و مادرانشان برای آنها تصمیم بگیرند. اما انسان پرورش یافته [از نظر اخلاقی] حیاتی درونی بدست می‌آورد و می‌خواهد که خودش در هر عملی که انجام می‌دهد [حضور داشته] باشد.»<sup>۲</sup> می‌دانیم که کودکان اغلب خودسر هستند و درباره امور بسیاری برای خود تصمیم می‌گیرند. منظور

1. Ibid., section 132, P. 87.

2. Ibid., Addition 68–107, P. 248

هگل این نیست که کودکان همواره بر طبق گفته پدر و مادرشان رفتار می‌کنند و هرگز به ابتکار خود دست به عملی نمی‌زنند؛ منظور او این است که آنها معمولاً نظرات پدر و مادرشان را درباره کار خطا و صواب مورد سؤال قرار نمی‌دهند. کودکان خودسر و نافرمان هستند اما معیارهایی را که ملزم به رعایتشان می‌باشند مورد انتقاد قرار نمی‌دهند. اما انسان پرورش یافته (نه انسان آموزش یافته یا باهوش بلکه انسان پرورش یافته از نظر اخلاقی) این معیارها را مورد انتقاد قرار می‌دهد، هرچند که ضرورتاً آنها را رد نمی‌کند. چنین کسی اخلاقاً پرورش یافته است زیرا آن [معیار]ها را نقادانه مورد ملاحظه قرار داده و به دلایلی که به نظر او عقلانی هستند برخی را پذیرفته و برخی دیگر را رد کرده است. چنین پذیرشی از جانب او صرفاً عمل عقل نیست، مثل وقتی که کسی درستی حکمی را پس از سنجش شواهد له یا علیه آن می‌پذیرد؛ بلکه از این فراتر هم می‌رود. ممکن است حتی پذیرشی صرفاً عقلانی، متضمن عمل اراده یا تصمیم باشد، اما در اینجا امری نوعاً متفاوت نیز در کار است. در اینجا شخص معیارها را از آن خودش می‌سازد، و پس (به اصطلاح روانشناسان) آنها را درونی می‌سازد، چنانکه هگل به زبانی عجیب‌تر و پیچیده‌تر می‌گوید، آن شخص می‌خواهد که خودش در آن [معیار]ها [حال] باشد.

معیارهای درونی يك انسان ممکن است با معیارهای درونی انسانی دیگر هماهنگ و سازگار نباشند. اگر هر انسانی مجاز به انجام هر عملی باشد که به اعتقاد درونی‌اش درست است، در آن صورت ممکن است در واقع آزادی چندانی موجود نباشد، زیرا عمل اخلاقی فردی ممکن است مانع عمل اخلاقی فرد دیگری شود. اینکه هر انسانی باید آنچه را که بر حق می‌داند انجام دهد، آرمانی دست نیافتنی است. اما هگل می‌گوید وجدان اخلاقی عبارت از این خواست نیست که انسان هر چه را که خوشایند اوست انجام دهد؛ بلکه خواست انجام اعمالی است که بر طبق اعتقاد صادقانه او درست و صواب است. حالا وقتی می‌گوییم که عملی صواب است به این معنی است که هر کسی در وضعیتی خاص بایستی آن را انجام دهد. وقتی ما می‌گوییم که عملی درست است، به عقیده هگل به بیان و ابراز

بی‌قید و بند احساسات خود نمی‌پردازیم، بلکه قاعده‌ای برای رفتار مطرح می‌کنیم که به اعتقاد ما برای هر کسی که در وضعیتی قرار بگیرد که آن قاعده درباره آن وضعیت قابل اعمال باشد، معتبر است. چنانکه هگل به شیوه بیان خود می‌گوید «وجدان اخلاقی بنا بر این تابع داوری درباره درستی یا نادرستی خویش است و زمانی که برای تصمیمی تنها به خودش رجوع می‌کند، بطوری مستقیم مغایر با چیزی است که خود می‌خواهد باشد، یعنی [مغایر با] قاعده‌ای برای شیوه رفتاری است که عقلانی، مطلقاً معتبر و کلی باشد. به این دلیل دولت نمی‌تواند وجدان در شکل خصوصی‌اش را به عنوان شناسنده ذهنی مورد شناسایی قرار دهد»<sup>۱</sup>. ما می‌توانیم شیوه بیان هگل را در این باره بکار ببریم؛ می‌توانیم در سخن گفتن از درستی یا نادرستی احکام وجدان اخلاقی به معنای لغوی آن کلمات [درستی یا نادرستی] که عبارت از داوریه‌های اخلاقی هستند، تردید کنیم. با این حال ما البته معمولاً می‌پذیریم که می‌توان به صورت عقلانی درباره اعتبار داوریه‌های اخلاقی استدلال کرد. این عقیده را انسان واجد وجدان اخلاقی نه انکار بلکه ابراز و تأیید می‌نماید. انسانی که صرفاً می‌گوید: «احساس من در این باره چنین است و احساس شما متفاوت است و بنا بر این بحثی با هم نداریم» وجدان اخلاقی ندارد. انسان واجد چنین وجدانی سلیقه شخصی خود را بیان نمی‌کند بلکه اصلی را تأیید می‌نماید که به ادعای او عموماً معتبر است. خاطر نشان می‌سازیم که هگل به عقیده خودش اساساً در پی تبیین امور واقعی است. به نظر او یکی از شرایط آزادی این است که انسانها باید خواستی را مطرح کنند که او از آن با نام احترام‌آمیز وجدان اخلاقی یاد می‌کند. [یعنی اینکه] آنها بایستی به خواسته خود، مجاز باشند به شیوه‌ای عمل کنند که به اعتقاد خود آنها درست و بر حق است. اما آشکار است که تنها طرح این خواست کافی نیست بلکه آنها باید بتوانند آنرا متحقق سازند. آنها همگی می‌بایستی بتوانند خواست خود را تحقق ببخشند و گرنه برخی از انسانها آزاد خواهند بود و برخی دیگر نخواهند بود؛ و در عمل آنها می‌توانند آن [خواست] را تنها در اجتماع متحقق سازند بنا بر این ضرورتاً چنین برمی‌آید، که آنها می‌توانند آن [خواست] را تنها در اجتماعی متحقق

---

1. Ibid, p. 91.

سازند که قوانین و میثاقهای آن وجداناً به وسیله همه آنها پذیرفته شده باشد. هگل نمی گوید که وقتی اصول فرد با قوانین و میثاقهای مستقر سازگار نباشند، آن فرد ضرورتاً در اشتباه و خطاست؛ بلکه صرفاً می گوید که آزادی شرایطی دارد. اگر خواست‌های وجدان اخلاقی حتی مطرح نشوند، و از قوانین و میثاقها صرفاً از روی عادت یا نفع شخصی و با از روی انگیزه دیگری اطاعت شود، هنوز آزادی حاصل نشده است. اگر خواست‌های اخلاقی برخی انسانها با خواستهای اخلاقی دیگران در تعارض باشند، در آن صورت تنها برخی انسانها می‌توانند آزاد باشند؛ و اگر آن خواستها با قوانین و میثاقها در تعارض باشند باز هم این حکم صادق است. تنها هنگامی که آن خواستها با یکدیگر سازگار باشند و با قوانین و میثاقها در تعارض قرار نگیرند همه انسانها می‌توانند آزاد باشند. هگل انکار نمی‌کند که حصول آزادی دشوار است؛ [از نظر او] آزادی دست‌نیافتنی است مگر آنکه انسانها مایل باشند که خواستهایی را که به خاطر وجدان اخلاقی مطرح می‌کنند نقادانه و ارسی نمایند؛ و نیز پیش از آنکه خواستهای وجدان اخلاقی را بتوان با یکدیگر و با قوانین و میثاقهای مستقر هماهنگ نمود، فرآیندی طولانی از تعدیل و تنظیم ضرورت می‌یابد. هگل نه تنها اصلاً این همه را انکار نمی‌کند بلکه بر آنها تاکید می‌ورزد؛ اما او همچنین اصرار می‌ورزد که فرآیند تعدیل و تنظیمی که مآلاً به آزادی می‌انجامد عقلانی است. تنها انسان واجد وجدان اخلاقی می‌تواند آزاد باشد. اما چنین انسانی تنها وقتی می‌تواند آزاد باشد که، به گفته هگل که این بار گفته‌ای متداول است، پرودش یافته باشد.

شاید کوشش ما برای ادای حق مطلب درباره تعبیر هگل از آزادی این تصور را ایجاد نموده باشد که او بیش از آنچه به نظر می‌رسد لیبرال بود. بی‌شک او به این عقیده گرایش داشت که کسی که قدرت مستقر را به خاطر وجدان اخلاقی به مبارزه بطلبد اغلب بر خطاست تا بر حق. او خیلی بیشتر نسبت به قدرت مستقر همدلی داشت تا نسبت به شورشگران. اما این گرایش تأثیری بر تعبیر هگل از آزادی نمی‌گذارد؛ این تعبیر را فرد می‌تواند بپذیرد حتی اگر تمایلات و گرایشهایی متفاوت داشته باشد. هگل به طیب خاطر می‌پذیرفت که منتقدان قدرت مستقر ممکن است بر حق باشند.

او می گوید که «جهان آزادی موجود» (یعنی اجتماع بالفعل یا شکل بالفعل زندگی اخلاقی) ممکن است «نسبت به اراده سردان بهتر، بی ایمان»<sup>۱</sup> گردد و نیز می گوید که در عصر سقراط آنچه جهان به عنوان حق و خیر می شناخت نمی توانست اراده مردان نیک تر را خرسند نماید.

## د. خانواده و جامعه مدنی

### ۱. تصور هگل درباره زندگی اجتماعی

هگل وقتی از زندگی اخلاقی سخن بمیان می آورد، آن را «جوهری» یا «جوهر» می نامد و می گوید که افراد «اعراض» آن هستند. عقاید متافیزیکی هگل او را به چنین طرز بیانی می کشانند و بنابراین بی شک منظور او انتقال [مفاهیمی] است که هر کس که آن عقاید را رد کند یا نتواند چیزی از آنها دریابد، نمی تواند آن [مفاهیم] را بپذیرد؛ هگل [در اینجا] متاثر از نظریه معقول انضمامی خویش است. اما با این حال منظور او از این شیوه بیان از آن حسد فراتر می رود [زیرا] او بعلاوه، مطالبی اظهار می نماید که حتی برای کسانی که عقاید متافیزیکی او را بی معنا می یابند، فهم پذیر است. زندگی اخلاقی، زندگی اجتماعی است، و وقتی هگل آن را جوهری می نامد و می گوید که افراد اعراض آن هستند، منظور او بعضاً این است که انسان همواره تنها به عنوان عضوی از اجتماع است که هم از دیدگاه خود و هم از نظر دیگران شخصی اخلاقی می شود. انسان هر آنچه را که در مورد خود ارزشمند می یابد، و نیز توانایی ارزشمند دانستن آن را، به عنوان عضوی درگیر در زندگی اخلاقی یا اجتماعی بدست می آورد. منظور هگل از اینکه زندگی اخلاقی جوهری است این نیز هست که [زندگی اخلاقی یا اجتماعی] فی نفسه مطلوب است. طبع انسانها چنان است که آنها نمی توانند تواناییهای خود را جز به عنوان اعضای اجتماع تحقق بخشند و وقتی خود را اعضای اجتماع می دانند، چنین اجتماعی، از نظر آنها هیچگاه صرفاً یک وسیله نیست بلکه غایتی نیز هست. آرزوهای آنها، آرزوهای موجوداتی اجتماعی است و وقتی حاصل می گردد که آنها نقش مورد علاقه خود در جامعه را ایفا نمایند؛ تصورات آنها از خود، تصورات موجوداتی اجتماعی است. جامعه وسیله خارجی

نیل انسانها به آرزوهایشان نیست بلکه مجرای این است که از طریق آن خواست‌ها و آرزوهای انسان برآورده می‌شوند. از دیدگاه هگل یکی از شرایط تحقق توانائیهای انسانها این است که اجتماعی که آنها اعضایش هستند می‌بایستی به نظر آنها فی‌نفسه مطلوب باشد. همه آرزوها و همه خواست‌ها به طور مضاعف اجتماعی هستند [زیرا] تنها موجوداتی می‌توانند دارای آنها باشند که توانائیهایشان در جامعه امکان تقویت پیدا می‌کنند؛ [و دیگر اینکه خواست‌ها و آرزوها] تنها از طریق فعالیت‌ها و خوشی‌هایی حاصل می‌گردند که بیرون از متن جامعه هیچگونه معنایی ندارند.

این اظهارات وقتی به صورتی مناسب تعدیل شوند، معنایی نغز پیدا می‌کنند. ما می‌خواهیم آنها را به دو طریق تعدیل کنیم. کمتر کسی بر این نظریه ایراد می‌گیرد که انسان طبعاً برای زندگی اخلاقی و اجتماعی بوجود آمده است، به شرط آنکه منظور از آن تنها این باشد که توانائیهای خاص انسان در زندگی اجتماعی رشد می‌یابند؛ اما اگر منظور از آن [نظریه] این باشد که انسان در رشد توانائیهایش می‌بایستی در نوعی از اجتماع که مورد تأیید هگل است یا در هر نوع خاص دیگری زندگی کند، در این صورت بسیاری آن را رد خواهند کرد. توانائیهایی که مورد علاقه هگل هستند و نیز بیشتر مردم آنها را ذاتاً انسانی می‌دانند عبارت از عقل و انتخاب آگاهانه هستند. از قرار معلوم حتی در اجتماعی مانند «آوشویتز» یا «بلسن»<sup>۱</sup> انسانها تعقل می‌کنند و دست به انتخاب آگاهانه می‌زنند. بنا بر این بایستی فرض کنیم که منظور هگل این نیست که انسانها تنها در نوع خاصی از اجتماع می‌توانند تعقل کنند و آگاهانه انتخاب نمایند، بلکه آنها به عنوان موجودات عاقل و قادر به انتخاب آگاهانه، می‌توانند تنها در آن نوع از اجتماع با خرسندی کامل زندگی کنند. به نظر من دلیلی وجود ندارد که چنین باشد. شاید درست باشد که انسانها به عنوان موجودات عاقل و آگاه تنها وقتی کاملاً خرسند هستند که دارای مجموعه منسجمی از ارزشها باشند و بتوانند بر طبق آنها زندگی کنند. اما این شرایط ممکن است به یک اندازه در قبایله‌ای آفریقایی و در جامعه‌ای لیبرال از نوع جامعه غرب وجود داشته باشند. از توانائیهای خاص انسان نمی‌توان یک نوع از

۱. Belsen, Auschwitz. هر دو از وحشتناک‌ترین اردوگاه‌های رژیم نازی

اجتماع را استنتاج کرد و گفت که موجودی با این تواناییها تنها در آن می‌تواند کاملاً خرسند شود. بنابراین انسان ممکن است در اجتماعی که آزادی در آن به مفهوم مورد نظر هگل ناشناخته است، کاملاً خرسند باشد. دوم اینکه سخن گفتن از اجتماع به شیوه معمول هگل یعنی چنانکه گویی اجتماع نیز درست همانند انسان موجودی فعال است گمراه‌کننده است. گرچه روشن است که انسان تنها به عنوان عضوی از اجتماع، عاقل، هدفمند، اخلاقی و دوستدار آزادی می‌شود، اما بیان این که جامعه یا دولت انسان را چنین می‌سازد، سخت گمراه‌کننده است. جامعه یا اجتماع یا دولت - جز در موردی که ما این کلمات را با حذف کلماتی از جمله، به نحوی بکار می‌بریم که منظور از آنها حکومت‌کنندگان یا کسانی باشند که بر دیگران بیشترین نفوذ را اعمال می‌کنند<sup>۱</sup> - هیچیک فعال نیستند؛ بلکه تنها حوزه‌های فعالیت و با هم زیستن انسانها هستند. درست است که هگل اغلب می‌گوید که انسان در جامعه اخلاقی می‌شود و تاکید می‌کند که جامعه (بازندگی اخلاقی) تنها به واسطه افراد وجود دارد، اما او همچنین اغلب چنان سخن می‌گوید که گویی جامعه انسانها را اخلاقی ساخته است و دارای ذهن و اراده‌ای از آن خویش می‌باشد و انسانها را در چهارچوب آن اراده قالب‌ریزی کرده است. ممکن است این ایراد بر ما گرفته شود که انتقاد اخیر ناشی از باریک‌بینی بیش از اندازه‌ی ماست. بیان اینکه جامعه انسان را اخلاقی می‌سازد مسلماً تنها شیوه دیگر بیان این گفته است که انسان در جامعه اخلاقی می‌شود. شیوه دوم بیان ممکن است صحیح‌تر از شیوه اول باشد اما بیشتر مردم از هر دو شیوه بیان يك معنی را درمی‌یابند. آیا همه ما اغلب به شیوه نخست سخن نمی‌گوییم؟ پس چرا باید به این خاطر به هگل ایراد بگیریم؟ باید اذعان کرد که ما همه اغلب به شیوه نخست سخن می‌گوییم و انتقاد از هگل تنها به خاطر [کاربرد شیوه بیانی بجای شیوه دیگر] خردبینانه خواهد بود. اما هگل تنها به این بسنده نمی‌کند زیرا گاه از شیوه نخست بیان نتایجی نظری و عملی می‌گیرد که اگر آن شیوه بیان با شیوه بیان دوم معادل گرفته شوند نمی‌-

۱. مثلاً وقتی می‌گوییم «جامعه مجرم را مجازات می‌کند»، منظور از جامعه قانونگذار و قاضی است و یا وقتی می‌گوییم «دولت شورشگران را سرکوب می‌کند»، منظور از دولت، حکومت‌کنندگان هستند - م.

توان آن نتایج را حقیقتاً استنتاج کرد. گرچه هگل آنقدر ما هم که گاهی ادعا می‌شود مخالف آزادی فرد نیست، با این حال لیبرال هم نیست زیرا به فرد کم بها می‌دهد. او در استدلال خود گاه به این نظر بسیار نزدیک می‌شود که چون جامعه ما را عقلانی و اخلاقی می‌سازد بنابراین ما نبایستی قوانین و میثاق‌های مستقر را به زیر سؤال بکشیم. همچنین گاه چنان سخن می‌گوید که گوئی رابطه دولت با شهروند همانند رابطه خداوند آفریدگار با آفریده‌اش، انسان است. هگل آنقدر بر این گفته تاکید می‌کند که انسان همه چیز را به اجتماع خویش و پیش از همه به دولت مدیون است که به نظر می‌رسد که اعتقادش بر این باشد که انسان می‌بایستی [از دولت] اطاعت مطلق بنماید، هر چند که این مضمون را در قالب کلمات بیان نمی‌کند.

گرگواد در مطالعات هگلی خود، در مقاله‌ای در باب الوهیت دولت خاطر نشان می‌سازد که هگل معمولاً هر چیزی را که به عنوان نمودی در مرحله والای روح عقلایی تلقی می‌نماید، الهی می‌نامد. بدینسان او هم خانواده و هم دولت را الهی می‌خواند. گذشته از هنر، دین و فلسفه، دولت در دستگاه فلسفی او والاترین نمود عقل است؛ دولت نمودی والاتر از خانواده است و بنابراین به دفعات بیشتری الهی خوانده شده است. گرگواد معتقد است که هگل دولت را به این جهت نیز الهی می‌نامد که قوت بیشتری به انتقاد خود بر نظریه قرارداد [اجتماعی] که دولت را حاصل تدبیر انسان می‌داند، ببخشد. هگل گوئی چنین استدلال می‌کند: نظریه پردازان قرارداد [اجتماعی] می‌گویند که انسان دولت را ساخته است اما من می‌گویم که انسان به عنوان موجودی عقلانی و اخلاقی، محصول دولت است. هگل همچنین از فردگرایی رمانتیکی که در زمان نگارش فلسفه حق متداول بود، نفرت داشت. اندیشمندان رمانتیک حق خود را مبنی بر آزاد ساختن خویش از بند میثاق‌های اجتماعی به منظور بازگشت کامل به خود اعلام می‌کردند و هگل می‌خواست به آنها بگوید که بدون جامعه و دولت آنها خود چیزی نیستند. او همچنین از سنت مسیحی پشت کردن به جهان بیزار بود. آرزوهایی که مؤمن مسیحی از طریق اعتقادش به جهانی دیگر ابراز می‌نماید، تنها در این جهان، در اجتماع انسانهای آزاد و در دولت عقلانی متحقق می‌شوند.

گرگواد می گوید که هگل به این دلایل مجبور بود دولت را الهی بنامد. بی شك بر اساس همین دلایل بود که او به نظر ما با احترامی اغراق آمیز از دیگر اشکال زندگی اخلاقی سخن می گفت. ایسن گفته [گرگواد] ممکن است درست باشد؛ اما حتی يك فیلسوف نیز وقتی کلماتی از قبیل خداوند و الهی را بکار می برد نمی تواند آن کلمات را، نه برای خوانندگان آثارش و نه برای خودش، از معنای عادی آنها تهی سازد.

#### ۴. خانواده

نظرات هگل درباره زندگی خانوادگی بسیار موافق با رسوم طبقه متوسط بالا در روزگار او هستند و نه چندان به خاطر خودشان بلکه بیشتر بخاطر الفاظی که برای بیان آنها بکار برده شده و نیز بخاطر برخی استدلالاتی که برای تأیید آنها عرضه گردیده اند، قابل توجه هستند. با این حال ایسن بخش از فلسفه حق شاید به اندازه هر بخش دیگری یکی از مهمترین محسنات هگل را که بسیار کمتر از دیگر محسنات او مورد توجه قرار گرفته است آشکار می سازد و آن عقل سلیم است. هگل را معمولاً مجرداندیش ترین و کلی گوترین فیلسوفان می دانند؛ اما او وقتی به جزئیات می پردازد - که اغلب هم به آنها می پردازد - واقع نگر و تیزبین است. بی شك او گاه به نحوی نسبتاً گزافه گویانه به امور پیش پا افتاده می پردازد، مثل وقتی که می گوید ازدواج گرچه منضم قرارداد است اما ماهیتاً قراردادی نیست؛ و یا به ترکیبی از امور پیش پا افتاده و اظهاراتی که تنها نیمی از حقیقت را در بر دارند می پردازد چنانکه می گوید که «صفت ممیزه و خاص خانواده عشق است.» اما وقتی او می گوید که: «هدف از تنبیه کودکان اجرای عدالت نیست؛ بلکه هدف [آن] خصلتی ذهنی تر و اخلاقی تر در بردارد؛ یعنی باز داشتن آنها از اعمال آزادی است که هنوز در دام طبیعت است و بردن معقول [کلی] به درون وجدان و اراده آنها<sup>۱</sup>، دیگر حرف پیش پا افتاده ای نمی زند بلکه به سبکی که خوشبختانه بسی نظیر است، چیزی می گوید که شایسته است آنرا به زبان ساده برگردانیم. کودکان بیشتر نه به این خاطر که مستحق تنبیه هستند بلکه به منظور آموختن اخلاق تنبیه می شوند. این آموزش نه تنها از طریق

1. *Philosophy of Right*, p. 117, Section 174.

راهنمایی اخلاقی و سرمشق دادن بلکه همچنین از راه مجازات دردناک نیز داده می‌شود. کودکان نه‌چندان بخاطر انجام عمل خطا بلکه به این دلیل به صورت دردآوری مجازات می‌شوند که باید بر آنچه صواب است و قوف کامل یا بند. کسودکان کم سال تنها از طریق گوش دادن به استدلال شیوه رفتار را نمی‌آموزند و حتی شاید [اصلاً] از این طریق نیاموزند] بلکه، وقتی آنچه را که باید انجام نمی‌دهند، بیشتر از طریق مجازات دردناک است که آموزش می‌یابند.

هگل با روسو موافق می‌بود که نباید بیش از اندازه با کودکان استدلال کرد زیرا اگر چنین کنیم در آن صورت «ما دست آنها را کاملاً بازمی‌گذاریم تا در این باره تصمیم بگیرند که آیا دلایل [استدلال] محکم و موثر هستند یا نه، و بدینسان تصمیم در مورد همه چیز را به هوا و هوس آنها واگذار می‌کنیم.»<sup>۱</sup> دلیل این امر از قرار معلوم آن است که کسودکان کم سال نمی‌توانند به درستی استدلال کنند و اصلاً به صلاحشان نیست که با آنها چنان رفتار کنیم که گویی آنچه را که هنوز از عهده بر نمی‌آیند می‌توانند انجام دهند. گرچه آنها هنوز نمی‌توانند تعقل و استدلال کنند، اما بایستی آنها را وادار کرد که عاقلانه رفتار کنند، چنانکه اگر عاقل بودند چنان رفتار می‌کردند. کودکان نیازمند راهنمایی قاطعانه هستند، و اگر از آن برخوردار باشند، وقتی به سن تعقل می‌رسند، عاقلتر خواهند بود. احساس حقارت و انقیاد برای کودکان بد نیست زیرا موقت و گذراست؛ چنین احساسی موجب می‌شود که در آنها آرزوی بزرگ شدن و پذیرفته شدن در نزد بزرگسالان بعنوان بزرگسال پدید آید. اگر با کودکان در زمانی که هنوز کم سال هستند همچون بزرگسالان رفتار شود این رفتار تنها کودک صفتی آنها را طولانی‌تر می‌کند. هگل علیرغم سبک دشوارش، این همه را تنها در چند جمله بیان می‌کند؛ امروزه روانشناسان و جامعه‌شناسانی هستند که در این باره چندین صفحه سیاه می‌کنند تا بتوانند مطلب کمتری از آنچه هگل می‌گوید بیان کنند.

### ۳. مقایسه بنتهام و هگل

اگر هگل نظریه [دیوید] هیوم با بنتهام را درباره دولت مطالعه

1. Ibid., Addition III to Section 174, p. 265

کرده بود بی شک می گفت که آن نظرات بسیار دور از حقیقت هستند و ماهیت ذاتی دولت را مورد ملاحظه قرار نمی دهند. آنچه بپنتهام و یا هیوم دولت می نامیدند به نظر هگل صرفاً وجهی از جامعه مدنی تلقی می شد. بر طبق نظر هیوم و یا بپنتهام حکومت تنها به خاطر حفظ نظم وجود دارد تا شهروندان بتوانند غایات خصوصی خویش را بدون ایجاد مزاحمت زیاده از حد برای یکدیگر دنبال کنند. مهم این است که نیازها و خواست های افراد برآورده گردد. انسانها با یکدیگر هم رقابت و هم همکاری می کنند ولی در هر دو حال تنها در فکر منفعت شخصی خودشان و یا منافع افراد دیگری هستند که نسبت به آنها به دلیلی از دلایل علاقمند باشند. بپنتهام در واقع معتقد بود که همه مردم خودخواه هستند؛ و یا بهتر است بگوییم که او اغلب چنان استدلال می کرد که به نظر می رسید عقیده او از این قرار باشد، بدون آنکه درباره عقیده اش به خود زحمت تأمل بدهد. اما تنها این عقیده نبود که ذهن او را نسبت به برداشت هگل درباره دولت کور نمود، زیرا هیوم نیز که به خودخواهی همه مردم اعتقاد نداشت از این نظر به همان اندازه بپنتهام کور ذهن بود. تفاوت بپنتهام و هیوم هر دو با هگل در این است که آن دو فرض می کنند که همه اهداف غائی، فردی یا خصوصی هستند. به این معنا که انسانها آنچه فی نفسه می طلبند همواره خیری شخصی است، خواه خیر شخصی خود آنها باشد یا خیر شخصی کسی دیگر. آنها فرض می کنند که کار ویژه همه نهادها، چه سیاسی و چه اقتصادی، یا ارضای نیازهای افراد و یا خدمت کردن به اهدافی است، که به معنایی که گفتیم، فردی یا خصوصی هستند. ممکن است ما بدون داشتن امید فایده ای برای خودمان خواستار خیر شخصی دیگر باشیم، اما بهر حال همواره خواستار خیر افراد هستیم؛ هیچ چیز جز خیر افراد به خاطر خودش مطلوب نیست. بنابراین اگر به دقت بنگریم، خیر عمومی صرفاً جمع خیر خصوصی افراد و یا وسیله ای برای تأمین خیر خصوصی است؛ هر چه فی نفسه خوب است، خواه لذت باشد یا شادی یا دانش یا فضیلت و یا هر چیز دیگری، همواره خصوصی است. زید ممکن است خواستار سعادت عمرو باشد، اما سعادت عمرو تنها از آن اوست.

ما می توانیم بدون آنکه فرض کنیم که انسانها همواره خودبین هستند و

با همه نهادها عمداً و آگاهانه برای ارضای نیازهای شخصی و یا تأمین اهداف خصوصی ساخته شده‌اند، فرض را بر این قرار دهیم [که تنها کارویژه دولت ارضای نیازهای فردی و تأمین غایات خصوصی است]؛ اما اگر چنین کنیم در آن صورت آنچه ما دولت می‌نامیم تنها بخشی از چیزی است که هگل جامعه مدنی می‌خواند. اگر بر آن باشیم که تنها کار ویژه جامعه و حکومت ارضای نیازهای افراد و تأمین غایات خصوصی است - قطع نظر از اینکه درباره خودخواهی انسانها و منشاء نهادها چه نظری داشته باشیم - در آن صورت ما فاقد تصویری هستیم که از نظر هگل تصویری رضایت بخش و کافی از دولت دانسته می‌شود. ما تنها تصویری از جامعه مدنی خواهیم داشت زیرا جامعه مدنی کل نظام روابط اقتصادی و سیاسی است که نیازهای فردی را برآورده می‌نماید و غایات خصوصی را تأمین می‌کند.

#### ۴. جامعه مدنی پرورش‌دهنده فرد است

با این حال هگل تأکید می‌کند که در جامعه مدنی، ما صرفاً مهارت‌های لازم به منظور انجام همکاری و رقابت موفقیت‌آمیز برای ارضای نیازهای شخصی و دستیابی به غایات خصوصی را بدست نمی‌آوریم؛ بلکه زندگی در جامعه مدنی پرورش‌دهنده است و ذهن را برمی‌انگیزد که ارزش‌های تجسم یافته در دولت را درک نماید. ما از طریق همکاری با یکدیگر [در جامعه مدنی] برای پیشبرد اهداف خصوصی خود به اهداف عمومی دست می‌یابیم؛ [در نتیجه] ما به تدریج همکاری را بخاطر نفس آن و نه صرفاً به خاطر فایده‌اش برای افراد ارج می‌نهیم. به‌علاوه زندگی در جامعه نیازهای ما را کثرت می‌بخشد و هگل در استدلال بر علیه دوسو و آرمان زندگی ساده، می‌گوید که [کثرت یافتن نیازها] خوب است. نیازهایی که ما در جامعه بدست می‌آوریم حتی بیشتر از نیازهایی که با آنها زاده می‌شویم و با صرفاً در فرآیند نیل به بلوغ جسمانی کسب می‌کنیم، ما را به یکدیگر و به جامعه پیوند می‌دهند. آن نیازها به نظر او کلی‌تر و نیز به معنای دیگر این کلمه، طبیعی‌تر هستند. ظاهراً منظور او این نیست که آنها عمومی‌تر هستند (زیرا چه چیز می‌تواند از امیال طبیعی ما عمومی‌تر باشد؟)؛ بلکه آن نیازها به این معنی کلی‌تر هستند که با اصول و قواعد رفتار و معیارهای مقبول ما

درباره فضیلت، [یعنی] با آنچه هگل اراده کلی می‌نامد، ارتباط نزدیک تری دارند. نیازهای اجتماعی ما به معنای خاص مورد نظر هگل طبیعی تر هستند به این معنی که خاص نوعی از موجودات [انسان] هستند که توانائیهایشان آنها را از دیگر جانداران متمایز می‌سازد. آن نیازها، نیازهای موجودات عاقل و زاده عقل موجود در ما هستند و با داشتن آنها هرچه بیشتر عاقل می‌شویم. اگر ما عقلانی نمی‌بودیم چنین نیازهایی نمی‌داشتیم و مسأله فرآیند ارضای آن نیازها، عقل خود را کمال می‌بخشیم. زندگی ساده و بی‌پیرایه [مطلوب دوسو] تا آنجایی که برخی از توانائیهای ما را رشد نیافته باقی می‌گذارد؛ طبیعی نیست، زیرا به نظر هگل طبیعت انسان در این است که توانائیهای خود را تا آخرین درجه رشد دهد.

شاید بهتر باشد که در این مشاجره میان هگل و دوسو از هیچیک جانبداری نکنیم زیرا آنها هر دو با کلمات بازی می‌کنند و بی‌مهابا از معماهای لفظی بهره می‌جویند. نتیجه‌گیری هگل یعنی اینکه طلب آگاهانه زندگی ساده و بی‌پیرایه خطاست، شاید کلاً خوشایندتر از نتیجه‌گیری دوسو باشد، هر چند استدلال‌های جالب‌تر از استدلال‌های دوسو نیستند.<sup>۱</sup>

## ۵. طبقات اجتماعی

همکاری و رقابت برای ارضای نیازها یا تقسیم کار، موجب پیدایش سه طبقه اجتماعی می‌گردد: طبقه زراعی، طبقه سوداگر و طبقه عمومی. شیوه تقسیم‌بندی جامعه به طبقات به وسیله یک نظریه پرداز سیاسی، وقتی این تقسیم‌بندی صرفاً بر اساس رسم تعیین نشده باشد، بستگی به نوع علاقه آن نظریه‌پرداز برای بررسی جامعه و موضوعی دارد که او در پی تبیین آن است. هگل به این جهت جامعه را به این شیوه خاص تقسیم‌بندی نمود که تمایز نخست، یعنی تمایز میان طبقه زراعی و تجاری، تمایزی سنتی بود و تمایز دوم میان طبقه عمومی و دو طبقه دیگر با نظریه‌اش درباره دولت جور در می‌آمد. طبقه زراعی هگل دربرگیرنده همه کسانی است که بر روی زمین

۱. البته درباره این نظر که آرمان دوسو جامعه ساده و بی‌پیرایه بود، تردید

بسیار وجود دارد؛ ر. ک. به

کار می‌کنند و یا درآمد خود را از آن بدمست می‌آورند، قطع نظر از اینکه ثروتمند یا تهیدست باشند. این طبقه شامل زمینداران و دهقانان و کارگران کشاورزی می‌شود. طبقه سوداگر، همه کسانی را دربر می‌گیرد که به تجارت و صنعت اشتغال داشته باشند، خواه کارفرما و یا کارگر باشند. طبقه زراعی طبقه‌ای روستایی و طبقه سوداگر طبقه‌ای شهری است. طبقه عمومی عمدتاً مرکب از قضات و کارمندان دولتی است؛ کار این طبقه حفظ نظم و اجرای عدالت و حراست از منافع عمومی یا کلی است و از این نظر طبقه عمومی خوانده می‌شود.

ملاحظه تفاوت این تقسیم‌بندی جامعه با تقسیم‌بندیهای اقتصاددانان کلاسیک و پاداکس جالب توجه خواهد بود. از نظر اقتصاددانان کلاسیک تمیز زمینداران از بازرگانان و صنعتگران نیز اهمیت داشت اما مهمتر از تمایزی نبود که میان صاحبان ملک و مال و کارگران که جز کار خود چیزی برای فروش ندارند، وجود داشت. از نظر مادکس تمایز اخیر مهمترین تمایز بود. پروس در زمان هگل از نظر تجاری و صنعتی هنوز کشوری «واپسمانده» به‌شمار می‌رفت؛ [بنابراین] مهمترین اختلاف از نظر اجتماعی، میان زمینداران در مناطق روستایی و بازرگانان و کسبه و افزارمندان شهرها مشاهده می‌شد. کارگران مزدور، چه روستایی و چه شهری کلاً وابسته به بالادستان خود بودند و از نظر سیاسی نیز اصلاً به حساب نمی‌آمدند؛ دهقانان نیز در همین وضع بودند. به‌علاوه هگل اقتصاددان نبود. گرچه او می‌گوید که این طبقات به واسطه تقسیم کار پیدا شدند، اما چندان علاقه‌ای به وظایف اقتصادی آنها ندارد. بلکه او بیشتر به خوی و خصلت و طبع و مزاج و نحوه نگرش آنها به زندگی و به خودشان علاقه‌مند است. و به‌علاوه علاقه او به آن طبقات نه چندان به خاطر ویژگیهای درونی آنها بلکه بیشتر به خاطر سهم آنها در بافت ارزشی جامعه است که در آن به ادعای هگل آزادی تحقق می‌یابد. این جامعه، جامعه‌ای از نوع پروسی است. هگل به طبقات آموزش‌ندیده یا طبقات خاموش که سخنگویی از آن خود در دولت ندارند، به ندرت اشاره می‌کند و آنها را صرفاً زائده‌های طبقات بالا می‌شمرد. گرچه او دهقانان و کارگران کشاورزی را در طبقه زراعی جای می‌دهد، اما خوی و خصلت این طبقه، چنانکه هگل آنرا ترسیم می‌نماید،

عمدتاً خوی و خصالت طبقه زمینداران است. بهمین ترتیب، خوی و خصالت طبقه سوداگر نیز عمده‌تاً خوی و خصالت طبقه‌ای از انسانهای مستقل و کاسبکار و متهور است. از آنجا که هگل اساساً به زندگی سیاسی و فکری کشورها علاقمند است، بنابراین بی‌توجهی او نسبت به طبقات که در عصر و کشور او، از لحاظ فکری و سیاسی هنوز بی‌اهمیت بودند، شگفت‌آور نیست. اقتصاددانان کلاسیک به طبقات توجه داشتند زیرا طبقات نقش روشنی در پویش تولید ایفا می‌کردند و کار آن اقتصاددانان نیز توضیح همین پویش بود؛ و مادکس نیز، هم به این دلیل به طبقات توجه داشت و هم به این جهت که او رسالت خویش را در زندگی، تعیین منافع طبقات و مبارزه در راه آن می‌دانست.

اقتصاددانان کلاسیک و یا مادکس هیچیک ستایشگر دولت پروس یا دولتی دیگر نبودند. اقتصاددانان کلاسیک همانند اصحاب مکتب اصالت فایده که در بسیاری پیش فرضها و پیش داوریهها با آنها هم فکر بودند، اعتقاد داشتند که تنها کار ویژه حقیقی دولت حفظ نظم است و دولت باید تا آنجا که ممکن است از دخالت در فعالیتی که شهروندان در جستجوی منافع خود انجام می‌دهند، پرهیز نماید؛ حال آنکه مادکس از سوی دیگر دولت را ابزار سلطه و متم طبقاتی می‌دانست. مادکس اهل راینلند بود و از پروس نفرت داشت و عمیقاً متأثر از اندیشه اقتصادی و سیاسی فرانسه و انگلیس بود؛ هگل ستایشگر پروس یعنی کشوری بود که شاید بیش از هر کشور دیگری در اروپا به وسیله حکومتش متمدن و نیرومند شده بود. پروس بسیار بیش از فرانسه یا انگلیس مرهون خدمات صاحب‌منصبان حکومتی خود بود. پادشاهان پروس و گماشتگان آنان کشور خود را، حتی گاه به رغم تمایلات طبقات زراعی و سوداگر، نیرومند و مرفه ساخته بودند. دستگام سلطنتی و دیوانسالاری پروس دست به کارهای تهورآمیز می‌زد و آغازگر اصلاحات عمده‌ای به‌شمار می‌رفت. بنابراین شگفت‌آور نیست که هگل از آنچه طبقه عمومی می‌نامد یعنی کارمندان که خلع‌تگزار دولت و دارای پیشینه خدمتی فداکارانه و هوشمندانه و بی‌طرفانه هستند و شباهتی به بزرگان [انگلیسی] که درگیر امور اجتماعی بودند، ندارند، به نیکی یاد می‌کند. در دو دولت پادشاهی عمده دیگر در اروپا یعنی در اطریش و

روسیه نیز کار گزاران دولتی، نیرومند بودند، اما چندان متهورانه عمل نمی کردند و شاید هم کمتر از کار گزاران دولت پروس دارای روحیه ای ملی و مردمی بودند. هگل نخستین فیلسوف بزرگ سیاسی بود که بخش وسیعی از نظریه دولت خود را به بوروکراسی اختصاص داد. او به کار گزاران دولتی نه صرفاً به چشم زبردستان بلکه به عنوان قانونگذاران و سیاست گزاران نگاه می کرد؛ و در آن روزگار، کار گزاران دولتی در پروس چنین شأنی داشتند و دیری نپائید که در تمام دولتهای نیرومند و منضبط دیگر و حتی در دمکراتیک ترین دولتها نیز آنها چنان مقامی یافتند. اما هگل کار گزاران دولتی را فرمانروایان بی چون و چرای دولت به شمار نمی آورد، و چنانکه به زودی خواهیم دید، نمی خواست که آنها مصون از انتقاد یا از مردم گسسته باشند.

### ۶. نظام قضایی

با پیدایش جامعه مدنی نیاز به نظام حقوق موضوعه و کاملاً مشخص همراه با دادگاههای حرفه ای برای تفسیر و اجرای آن پدید می آید؛ به ویژه طبقه سوداگر نیاز به این نوع حقوق را احساس می کند. طبقه سوداگر به معاملات بیشتری می پردازد، کاسبکارتر است، بیشتر در مراعات درگیر می شود، علاقه بیشتری به ابراز حقوق فردی دارد و بنابراین به صورتی آگاهانه تر از طبقه زراعی دوسنار آزادی است. وقتی حق انتزاعی قانون موضوعه می شود و به وسیله دادگاههای مستقل تفسیر و اجرا می گردد، به صورت هر چه روشن تری بی طرفانه و کلی می شود. دادگاهها نسبت به امتیازات و احترامات طبقاتی بی اعتنا هستند زیرا تنها به اجرای عدالت علاقمندند، و با این حال آنها به معنایی دیگر البته به مزایای شخص یا فرد به عنوان حامل حقوق و وظایف با دقت هر چه تمام تر احترام می گزارند.

هگل که معمولاً برای صاحبان حرف و دانشمندان و آموزش یافتگان و کسانی که دارای انگیزه ای نیرومند برای عملی ساختن معیارهای والای حرفه خود هستند، احترام بسیاری قائل است، سخنی احترام آمیز نیز درباره نظام هیئت منصفه دارد. هیئت های منصفه به گفته او در یک دعوا درباره حقایق امر قضاوت می کنند ولی قانون را تفسیر نمی نمایند و هر گروهی از انسانها

که برخوردار از قدری آموزش و راهنمایی درست بوده باشد، می تواند از عهده آن کار بر آید. وقتی کسی به وسیله همطرازان خود محکوم گردد، عادلانه بودن آن محکومیت با قوت بیشتری به او فهمانده می شود؛ او به وسیله کسانی محکوم می گردد که از نظر احساسات و عقاید احتمالاً بیش از قضات و وکلا به او نزدیک هستند. بعلاوه وقتی هیئت های منصفه وجود داشته باشند، محاکمات می بایستی به شیوه ای انجام شوند که برای افراد عادی و ناوارد به علم حقوق قابل فهم باشند. دفاع هگل از هیئت منصفه مبتنی بر این عقیده نیست که اعضای هیئت منصفه در مقایسه با قضات به احتمال بیشتری به تصمیماتی درست درباره حقایق امر نایل می شوند؛ هگل هیچگونه خردمندی یا بصیرت خاصی به افراد آموزش نیافته نسبت نمی دهد. هیئت های منصفه کیفیت عدالت را ارتقاء نمی بخشند بلکه صرفاً اجرا شدن عدالت را آشکارتر و مبرهن تر می سازند.

#### ۷. اصناف

هگل نه سوسیالیست و نه مدافع سرسخت کار و کسب آزاد بود. او اصناف و دیگر گروه های واجد شخصیت حقوقی را تأیید می کرد. به نظر او اینها شان و معیارهایی مشترک به گروه های می بخشند که به حال جامعه مفید است. این گروه ها همچنین برای حفظ حرمت اعضای خود و تذکر وظایف و تعهدات آنها سودمند هستند. اصناف و گروه های حقوقی به نیازمندان در بین اعضای خود، بدون آنکه آنها را تحقیر کنند باری می رسانند. هر چه نیاز به دستگیری و اعانه خصوصی کمتر باشد، بهتر است زیرا از فرار معلوم صدقه، نه برای دهنده آن و نه برای گیرنده آن خوب نیست. اگر هگل را با اصحاب مکتب اصالت فایده مقایسه کنیم می بینیم که او بسیار کمتر از آنها فرض را بر این قرار می دهد که تهیدستان و افراد ناموفق احتمالاً مستحق سرنوشت خویش هستند. هگل اعتقاد داشت که افزایش سریع ثروت ممکن است به فقر و تهیدستی بینجامد و اغلب هم می انجامد. به نظر او مواظبت از تهیدستان وظیفه جامعه است. او این وظیفه را نه بر عهده توانگران به صورت فردی، بلکه به گردن حکومت و یا اصناف می گذاشت که در هر گیرنده توانگران و تهیدستان بودند. برخورداری تهیدستان از اصانات

نباید بستگی به میل توانگران داشته باشد بلکه آنها می‌بایستی چنین اعاناتی را به عنوان حق خود دریافت کنند و با این حال باید اثبات کنند که نیازمند کمک هستند. تعبیر ما دربارهٔ بیزاری هگل از صدقهٔ خصوصی و ستایش او از اصناف و گروههای واجد شخصیت حقوقی این است که چنین گروههایی می‌توانند بدون تحقیر تهیدستان به آنها یاری برسانند. هگل همچنین اعتقاد داشت که افزایش سریع ثروت موجد «دیالکتیک درونی» در جامعهٔ مدنی می‌گردد که به جستجوی بازارهای خارجی می‌انجامد.

برخی از ستایشگران هگل از این عقاید او بهره بسیار جسته‌اند و گفته‌اند که هگل حتی به عنوان یک اقتصاددان نیز منادی هادکس بوده است. مگر او نیز مانند هادکس بر آن نیست که افزایش سریع ثروت، فقر و تهیدستی ایجاد می‌کند و بازار داخلی را با تولید کالاهایی بیش از حد توان جذب آن بازار، اشباع می‌نماید؟ مگر هگل در اینجا به چیزی که بعداً هادکس تضادهای سرمایه‌داری خواند، اشاره نمی‌کند؟ بی‌شک هگل چنین اشاراتی دارد. اما او این اشارات را صرفاً به صورتی گذرا و بدون آنکه اهمیت بسیاری برای آنها قائل شود، مطرح می‌کند. معلوم نیست که مشاهدات شخصی هگل چنین اندیشه‌هایی را به ذهن او آورد و یا این که او آنها را از دیگران گرفت. بهر حال آنها خرده ریزه‌های خوان فلسفه او هستند که خوراک اصلی نظریه اجتماعی هادکس را تأمین می‌کنند. اما هگل برای این اندیشه‌ها چندان اهمیتی قائل نمی‌شود و بیشتر بر این عقیده تأکید می‌ورزد که حکومت تنها با حراست از حقوق و اجرای قراردادها و وظیفه خود را ایفا نمی‌کند بلکه باید از ضعفادر برابر اقویا حمایت نماید و این حمایت مستلزم آن است که حکومت به صرف تأمین حقوق استحقاقی ضعیفا اکتفا نکند. جامعهٔ موظف است که نسبت به رفع فقر و تهیدستی و نیز نسبت به آموزش کودکان حتی علی‌رغم خواست پدران و مادران آنها بذل توجه نماید.

## ۵. دولت

### ۱. ماهیت دولت

پیشتر گفتیم که نظریه دولت در مکتب اصالت فایده از دیدگاه هگل صرفاً نظریه‌ای دربارهٔ جامعهٔ مدنی قلمداد می‌شد. پس دولت هگل چه

تفاوتی با جامعه مدنی دارد و چگونه می‌توان آن دو را از هم تشخیص داد؟ آیا آن دو دارای نهادهای جداگانه‌ای هستند؟

قانون موضوعه، دادگاهها، پلیس و ادارات به همان اندازه که اجزای جامعه مدنی هستند اندام‌های دولت نیز به شمار می‌روند. تا آنجایی که کار ویژه آنها سازش و پیشبرد منافع شخصی با خصوصی است، اجزای جامعه مدنی هستند و تا آنجایی که موجب حفظ همبستگی اجتماعی می‌شوند که اعضای آن رافی نفسه ارزشمند می‌دانند، اجزای دولت به شمار می‌روند. جامعه وقتی به عنوان وسیله‌ای برای تحقق منافع شخصی تصور می‌شود، جامعه مدنی است، در حالی که وقتی به عنوان نظامی قانونی و اخلاقی تصور می‌شود که در آن انسانها هم آن منافع و هم منافع دیگر را بدست می‌آورند و بخاطر خود آن با آن پیوند می‌یابند، دولت است. هگل می‌گوید که تصور نمودن جامعه تنها به شیوه نخست تصویری ناقص و نارساست.

به گفته هگل «دولت تنها وقتی بالفعل است که اعضای آن احساسی از خود بودن خودشان داشته باشند، و تنها وقتی باثبات است که غایات عمومی و خصوصی همسان و همذات باشند. اغلب گفته شده است که غایت دولت شادی شهروندان است. این کاملاً درست است»<sup>۱</sup>. البته اگر این جملات را خواننده بود ممکن بود بگوید: این گفته‌ای است که من می‌توانم با آن کاملاً موافق باشم، به شرط آنکه به نحو شایسته‌ای تفسیر شود؛ اما تفسیری که خوشایند بندهام می‌بود، هگل را خوش نمی‌آمد، نه تنها به این دلیل که به عقیده هگل شادی مورد نظر، جمع کمی لذات نیست بلکه به ویژه به این دلیل که آن شادی، شادی شهروند یا انسانی است که غایات خصوصی‌اش جدای از متن جامعه‌ای که آن غایات باید در آن تحقق یابند، معنایی نخواهند داشت. غایات شهروند، عضو جامعه و دولت، قطع نظر از اینکه تا چه میزان خصوصی باشند، غایات موجودی اخلاقی و عقلانی هستند و جز بر حسب موقعیت‌ها و ارزشهایی که ذاتاً اجتماعی هستند، فهمیده نخواهند شد. این ارزشها که بخشی از ادا کلی به معنای مورد نظر هگل هستند، در غایات خصوصی مضمراند. اگر ما به سبک بندهام آنها را به این گونه توضیح دهیم که کار ویژه آنها تسهیل دستیابی به غایاتی خصوصی است که جدای از

1. Ibid., Addition 158 to Section 265, p. 281.

آن، [ارزشها] به خوبی قابل فهم هستند، در آن صورت ما آنها را بد تعبیر می‌کنیم و تصویری نادرست از ماهیت جامعه به دست می‌دهیم. ارتباط نزدیک غایبات عمومی و خصوصی صرفاً به این معنا نیست که تحقق اولی شرط تحقق دومی است، (به این جهت که انسانها معمولاً به خواسته‌های خود نمی‌رسند مگر اینکه عدالت وجود داشته باشد) و به این معنی هم نیست که آن دو به همراه یکدیگر از درون تجربه یکسانی پدید می‌آیند (به این دلیل که در صرف فرآیند زندگی به تدریج که به غایبات خصوصی خود می‌رسند به ارزشهای خود نیز دست می‌یابند)؛ بلکه آن دو متضمن یکدیگر نیز هستند به این معنی که جدای از یکدیگر غیر قابل فهم اند. علائق و اهداف و غایبات انسانها به عنوان موجودات اخلاقی و عقلانی، که با خواهشها و امیال صرف آنها فرق دارند، جدای از روابط اجتماعی و ارزشهای مقبول آنها، بی‌معنا خواهند بود. و این روابط و ارزشها نیز جدای از آن علائق و اهداف غیر قابل فهم خواهند بود. به عقیده من، وقتی هگل می‌گوید که غایبات خصوصی و عمومی هسان و همذات هستند، منظور او بعضاً همین است.

ما پیشتر هنگام بحث از جامعه مدنی، به مفهوم مورد نظر هگل، به این موضوع اشاره کردیم و اینک می‌خواهیم با تفصیل بیشتری به آن بپردازیم به این امید که نقاط قوت و ضعف تصور هگل درباره دولت را روشن‌تر نماییم. به نظر من سخن گفتن از همسانی و همذاتی غایبات خصوصی و عمومی خطاست و به عقیده من هگل که بدین گونه سخن می‌گوید برخی نتایج نادرست نیز از ارتباط نزدیک میان آن دو استنتاج می‌کند. با این حال، وقتی او اصرار می‌ورزد که آن دو متضمن یکدیگر هستند، حقایق مهمی را بیان می‌کند که نظریه پردازان قرارداد [اجتماعی] و اصحاب مکتب اصالت فایده از آنها غافل بودند. هگل اهمیت این حقایق را کاملاً تصدیق می‌نماید هر چند هیچگاه در بیان صریح آنها توفیق نمی‌یابد.

منظور هگل از غایتی خصوصی ظاهراً چیزی همانند شادی یا حرمت یا ثروت و یا فضیلت فرد است؛ شادی فردی ممکن است مطلوب خود آن فرد و یا فرد دیگری باشد اما به هر دو صورت صرفاً غایتی خصوصی است، به این معنی که حال یا وضع یک فرد است. منظور هگل از غایت عمومی

چیزی مانند عدالت و یا شکل یا وجهی از نظم اجتماعی و یا پیروزی کشور است. هگل برعکس بپتھام اعتقاد دارد که غایات عمومی نه به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به غایات خصوصی بلکه به خاطر خودشان مطلوب هستند. چون او چنین اعتقادی دارد، بنا بر این ما می‌توانیم به‌رغم گفته او مبنی بر این که غایات عمومی و خصوصی همسان هستند، فرض کنیم که او با بپتھام هم‌رأی نیست که خیر عمومی صرفاً جمع کمی یا مجموعه‌ای از خیر خصوصی افراد و یا وسیله‌ای برای دستیابی به خیر خصوصی است. و در اینجا یقیناً هگل بر حق و بپتھام بر خطاست؛ آشکارا معلوم است که انسانها تنها حالات یا شرایط فردی را به خاطر خود آنها نمی‌خواهند و دیگر چیزها را صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای نیل به چنین حالات یا شرایطی طلب نمی‌کنند.

این نکته نیز (که هگل آنرا اگر نه آشکارا، دست کم به طور ضمنی بیان می‌کند) درست است که ارزشهای اجتماعی که نمی‌توان آنها را به جمع کمی خیر خصوصی یا وسیله دستیابی به آن تقلیل داد، چنان رابطه نزدیکی با غایات خصوصی انسانها دارند که این غایات جدا از آنها غیر قابل فهم هستند. این رابطه، قطع نظر از میزان خودخواهی فرد، [در غایات خصوصی او] موجود است. فرض کنیم که قهرمان هگل یعنی ناپلئون یکسره خودخواه بود و هرگز به خیر هیچ کس دیگری بجز خودش توجه نداشت مگر آنکه خیر آن شخص وسیله‌ای برای تأمین خیر خود او باشد. آرزوی ناپلئون این بود که فرماندهی بزرگ و امپراتور باشد و نقش بی‌همتایی در تاریخ ایفا کند. ایفای چنین نقشی مستلزم عملی ساختن معیارهای برتری و فضیلت است که اجتماعی هستند، و نمی‌توان گفت که ناپلئون این معیارها را به منظور بر آوردن آرزوی خویش پذیرفت زیرا آرزوی او دقیقاً عملی ساختن همان معیارها بود. خودخواهی ناپلئون در این نبود که او آن معیارها را به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف خصوصی خود پذیرفت، بلکه در این بود که او به اهداف خصوصی هیچ کس دیگری جز اهداف خصوصی خودش توجه نداشت. داشتن علائق یا آرزوهای خصوصی، که با امیال طبیعی صرف فرق دارند متضمن پذیرش ارزشهایی است که به آن علائق و آرزوها خصلت ممیزه‌ای می‌بخشند. بنا بر این ما نمی‌توانیم مانند بپتھام بگوییم که آن ارزشها به این دلیل پذیرفته می‌شوند که دستیابی به علائق

و آرزوهای خصوصی را تسهیل می‌کنند.

و با این حال اگر مانند هگل بگوییم که غایبات خصوصی و عمومی همسان هستند، این گفته گمراه‌کننده خواهد بود. گرچه پذیرفتن ارزشهای مضمحل در آرزویی خصوصی به معنی پذیرفتن آنها به عنوان وسیله دستیابی به آن آرزو نیست، اما به این معنی هم نیست که آن ارزشها به خاطر خودشان مطلوب هستند. يك انسان نمی‌تواند بدون پذیرش برخی ارزشها دارای غایبات خصوصی باشد، اما می‌تواند بدون داشتن غایبات عمومی، غایبات خصوصی داشته باشد. چنین کسی می‌تواند ارزشها (و نهادهای مرتبط با آنها) را بپذیرد بدون آنکه هدفش حفظ یا توسعه آنها باشد. [در این صورت] آن ارزشها موضوع کوشش او نیستند و غایبات او به شمار نمی‌روند. چنین کسی هنوز هم تنها دارای غایبات خصوصی است، هرچند بتوان گفت که او نمی‌توانست بدون پذیرش برخی ارزشها و نهادها دارای آن [غایبات خصوصی] باشد.

البته انسانها دارای غایبات عمومی هستند و برای حفظ یا اصلاح نهادها و ارزشها می‌کوشند، زیرا این نهادها و ارزشها قطع نظر از عواقبی که برای افراد دارند ممکن است فی‌نفسه مطلوب یا نامطلوب باشند. خلاف این عقیده را تجربه ثابت نمی‌کند؛ و اگر خلاف آن عموماً پذیرفته شده است احتمالاً به این جهت است که نظریاتی مانند نظریه اصالت فایده از آن جانبداری کرده‌اند. یکی از ساده‌ترین شیوه‌های تبیین نظم اجتماعی این است که بگوییم کار ویژه چنین نظامی تسهیل تأمین اهداف اعضای آن است. اما، گرچه انسانها هم غایبات عمومی و هم غایبات خصوصی دارند، يك فرد لازم نیست برای آنکه غایبات خصوصی داشته باشد، نخست دارای غایبات عمومی باشد و آن دو هرگز همسان نیستند؛ بلکه نوعاً متفاوتند، هرچند که در واقع امر ارتباط نزدیکی با هم دارند.

در اینجا نیز باید قائل به تمایزی شویم که منتقدین ایده آلیست مکتب اصالت فایده معمولاً در نظر نمی‌گیرند. علت دوام یا دگرگونی يك نظم اجتماعی تنها این نیست که انسانها در درون آن غایبات خصوصی خود را جستجو می‌کنند؛ بلکه دل بستگی آنها به نفس قوانین و نهادها، قطع نظر از تأثیر این قوانین و نهادها بر غایبات خصوصی، نیز دخیل است. بنابراین در همه

جوامع، هم غایات عمومی و هم غایات خصوصی به خاطر خودشان تعقیب می‌شوند. در توضیح یک نظم اجتماعی نباید غایات عمومی را بدین گونه تلقی نمود که کار ویژه آنها تامین اهداف خصوصی است؛ باید به یادداشت کرد که، گرچه آن دو همواره با هم ارتباط نزدیک دارند، اما هر دو به یک میزان وسیله دستیابی به یکدیگر هستند. اما از این که غایات عمومی و خصوصی در هر جامعه‌ای وجود دارند، نمی‌توان نتیجه گرفت که در هر انسانی که به وسیله جامعه شکل پذیرفته است نیز غایات عمومی و خصوصی یافت می‌شوند و یا هر کس که دارای غایات خصوصی است، لزوماً غایات عمومی نیز دارد.

گرچه هگل می‌گوید که غایات عمومی و خصوصی همسان هستند اما منظور این نیست که آن دو نمی‌توانند در تعارض با یکدیگر قرار گیرند؛ بلکه مقصود او تنها این است که در اجتماع کاملاً عقلایی آن دو با هم متعارض نخواهند بود. بدیهی است که غایات خصوصی می‌توانند هم با یکدیگر و هم با غایات عمومی در تعارض باشند و همین گفته درباره غایات عمومی نیز صادق است. به همین ترتیب نیز غایات خصوصی و عمومی، هر دو با ارزشهایی که در آنها مضمحل نیستند تعارض پیدامی‌کنند. این همه را هگل به طیب خاطر می‌پذیرد؛ غایات خصوصی و عمومی گرچه همواره در هر جامعه‌ای ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند اما همواره هماهنگ نیستند.

هگل گرچه به این همه اذعان دارد، اما ادعا می‌کند که سرانجام در اجتماع مرکب از [انسانهای] عاقل و آزاد، [یعنی] در دولت کاملاً تکامل یافته، میان آن [دو دسته غایات] هماهنگی کامل برقرار خواهد شد. در واقع وقتی او می‌گوید که غایات عمومی و خصوصی همسان هستند، منظور او بعضاً همین است. او می‌گوید که وقتی آن غایات چنانکه باید و شاید [هماهنگ] شوند، بخشی از نظام واحد کاملاً همبسته‌ای از رفتار و اعتقاد را تشکیل می‌دهند و بعلاوه آن غایات بایستی ضرورتاً چنانکه باید و شاید [یعنی هماهنگ] شوند. وقتی این هماهنگی وجود داشته باشد، دولت چنان است که باید باشد (یا به اصطلاح هگل، ماهیت ذاتی دولت بالفعل می‌شود) و سرانجام نیز این هماهنگی باید ضرورتاً بوجود آید. این هماهنگی تنها از درون منازعه بر می‌خیزد و باید نیز برخیزد.

در اینجا نیز نمی‌توانیم با هگل موافق باشیم؛ اما بایستی حدود عدم موافقت خود را به دقت تعیین و مشخص کنیم. اما به صرف اینکه ما نمی‌پذیریم که این هماهنگی ضروری است، نمی‌توانیم لزوماً مدعی شویم که دستیابی به آزادی، به مفهوم مورد نظر هگل و به مفهوم متداول و دلخواه امروزی آن، [یعنی] توانایی زیستن برحسب اصولی که نقادانه و آگاهانه و آرسی و پذیرفته شده‌اند، متضمن منازعه و سازش نیست. آزادی به این مفهوم در جامعه‌ای می‌تواند به بالاترین درجه خود برسد که در پی وقوع کشمکش‌هایی اجتماعی و روانشناختی، که درک انسانها نسبت به اصول خود و نیز وفاداری آنها به این اصول را عمق بخشیده‌اند، هماهنگی در بالاترین حد ممکن برقرار شده باشد. ما به عنوان موجوداتی که دارای آرزوهایی هستیم و برای تحقق آنها می‌کوشیم، می‌توانیم آزادی را تصور و مشتاقانه طلب کنیم. ما برای این که به آزادی دست یابیم باید نه از کوشش برای تحقق آرزوهای خود دست بکشیم و نه از تعدیل آنها سرباز زنیم. ما باید به آرزومندی و کوشش خود ادامه دهیم اما درعین حال باید درباره کوشش‌ها و اهداف خود بیندیشیم و آنها را اصلاح نماییم و به این ترتیب هم خودمان و هم محیط خود را دگرگون کنیم. باید با زندگی کنار بیاییم؛ نه صرفاً به آنچه می‌توانیم به سهولت بدست آوریم قناعت کنیم و نه در تلاش خارج از حدود قدرت خود پسا فشاری نماییم. اندیشه آزادی و تحقق آن، هر دو ثمرات اعمال و تفکرات ما به عنوان موجوداتی عقلایی در درون نظامی اجتماعی است که سخت بر ما تأثیر می‌گذارد، ولی ما هم بر آن تأثیر می‌گذاریم. بنابراین در اجتماعی که آزادی به مفهوم توانایی زیستن بر طبق اصولی است که نقادانه و آگاهی‌پذیرفته شده‌اند، هر چه هماهنگی میان غایات عمومی و خصوصی بیشتر باشد، آزادی بیشتری می‌تواند وجود داشته باشد. این نیز یکی از نظریات معتبر هگل است و پیش پا افتاده نیست و پذیرفتنی است.

#### ۴. قوای سه‌گانه حکومت

هگل سه قدرت در درون دولت تمیز می‌دهد: قدرت تعیین اراده کلی که قدرت قانونگذاری است؛ قدرت فیصله دعای بر وفق اراده کلی که قدرت اجرایی است و از قرار معلوم در برگیرنده قدرت اتخاذ تصمیمات

اداری و قضایی هر دو است؛ و قدرت ذهنیت یا «اراده واجد قدرت تصمیم نهایی» که آنرا حاکمیت می‌نامند. تنها قدرت واجد حاکمیت بیانگر وحدت دولت است.

سخنان هگل درباره حاکمیت بسیار مبهم است؛ وی توضیح نمی‌دهد که آن قدرت، دربرگیرنده چیست و یا چرا به گمان او آن قدرت به بهترین وجهی بوسیله پادشاه موروثی اعمال می‌شود. چون قدرت اجرایی به عنوان «طبقه بندی امور» در تحت قوانین تعریف شده است، به نظر معقول می‌رسد که اتخاذ سیاست را از شمول آن مستثنی کنیم. بنابراین آیا باید سیاست-گزاری را در قدرت واجد حاکمیت جای دهیم؟ هگل می‌گوید که «میان تصمیمات پادشاه و اجرا و اعمال آنها و یا بطور کلی میان تصمیمات او و اجرای مداوم و ابقاء تصمیمات گذشته تمایزی موجود است»<sup>۱</sup>. از این گفته بر می‌آید که اتخاذ سیاست کار پادشاه و بنابراین جزئی از قدرت واجد حاکمیت است. اما اجرای سیاست اغلب نیازمند قانونگذاری است. آیا حاکمیت در برگیرنده قدرت طرح کردن قوانین است؟ هگل این را معلوم نمی‌سازد و تنها می‌گوید که «در حکومتی پادشاهی که به خوبی سازمان یافته است، وجه عینی [ذاتی] تنها به قانون تعلق دارد و نقش پادشاه صرفاً نهادن [وجه] ذهنی «می‌خواهم» بر قانون است». و نیز می‌گوید که پادشاه «تنها باید بگوید «آری» و [قانون را] معین و قطعی سازد»<sup>۲</sup>. اگر چنین باشد، بنابراین پادشاه تنها باید تصمیمات دیگران را تصدیق کند و نماینده یگانگی دولت باشد. پس آیا می‌توان نتیجه گرفت که قدرت واجد حاکمیت صرفاً به طور صوری به پادشاه واگذار شده است و عملاً به وسیله دیگران ولی به نام او اعمال می‌شود؟ و یا باید گفت که قدرت واجد حاکمیت خود صرفاً صوری است؟ برداشت اول به نظر محتمل‌تر می‌رسد، منتهی عبارتی که بخشی از آن را نقل کردیم تنها عبارتی است که [قدرت] پادشاه را به تأیید و قطعی ساختن [قانون] تقلیل می‌دهد. در عبارات دیگر اشاره می‌شود که پادشاه دارای نقشی موثر و حتی تعیین کننده در حکومت است. بدبختانه هیچگاه توضیحی درباره این نقش داده نمی‌شود.

1. Ibid., Section 287, p. 188.

2. Ibid., Addition 171 to Section. 280, p. 289.

هگل می‌کوشد قوای سه‌گانه حکومت را در درون الگوی دیالکتیکی خود جای دهد، اما چون او میان قدرت واجد حاکمیت و قدرت اجرایی به روشنی تمیز نمی‌دهد، این بخش از استدلالش بیش از حد معمول مبهم و ناپذیرفتنی است. هگل می‌گوید که قدرت واجد حاکمیت قدرتی است که در آن دو قدرت دیگر سازش می‌یابند. حاکمیت، از آن پادشاه است و اوست که حرف آخر را می‌زند و سازش بخش و موجد هماهنگی است. اما اگر قدرت اجرایی همان است که هگل می‌گوید، [یعنی] صرفاً اداری و قضایی است و قدرت سیاستگزاری را در بر نمی‌گیرد در آن صورت احتمال وقوع تعارض جدی میان آن و قدرت قانونگذاری بسیار کم است، زیرا قدرت اجرائی تنها «قانون را در موارد خاص بکار می‌برد» بدون آنکه قانون را به زیر سؤال بکشد و یا خواستار تغییر آن باشد. کسی که احتمال دارد درگیر نزاع با قوه قانونگذاری گردد، نه مجری و نه قاضی بلکه سیاستگذار است، [و این نزاع وقتی پیدا می‌شود که] قوه قانونگذاری از قوانین لازم برای اجرای سیاست سرباز زند. هگل از آنجا که قدرت سیاستگزاری را جزئی از قدرت اجرایی به شمار نمی‌آورد، ظاهراً بر آن است که وظیفه سیاستگزاری به قدرت واجد حاکمیت مربوط می‌شود که به پادشاه واگذار شده است. اگر چنین باشد، در آن صورت باید نتیجه گرفت که پادشاه، یا شخص واجد حاکمیت که سازش دهنده تضاد است، قدرت خویش را با قدرت قانونگذاری سازش می‌دهد و در نتیجه او در این سه پایه، هم هم‌نهاد و هم برابر نهاد است. و اگر برای پرهیز از این نتیجه‌گیری غریب بگوییم که قدرت واجد حاکمیت صرفاً آشنی دهنده و موجد سازش و فاقد قدرت سیاستگزاری است، در آن صورت، گفته هگل را نقض می‌نماییم. کوشش برای جای دادن قوای سه‌گانه حکومت، به نحوی که هگل آنها را توصیف نموده است، در درون مثلثی دیالکتیکی کاملاً شکست می‌خورد.

همچنین روشن نیست که چرا قدرت واجد حاکمیت، قطع نظر از وظایف آن، بایستی از آن پادشاه موروثی باشد. فرض کنیم که دولت نیازمند نماد وحدت و یا کسی است که «حامل شخص آن» و در مواقع مهم و خطیر سخنگوی آن باشد؛ در این صورت چرا پادشاه موروثی از پادشاه منتخب و یا از

رئیس‌جمهور برای انجام این کار بهتر است؟ در گذشته سلطنت موروثی به دلایل گوناگون متداولترین نوع حکومت بود. ملتها به آن عادت کرده‌اند و با توقع دارند که رئیس‌دولت، حتی وقتی او پادشاهی موروثی نیست، ویژگی‌هایی داشته باشد که اگر پادشاهی موروثی زمانی شکل شایع [حکومت] نمی‌بود، هرگز چنان ویژگی‌هایی را توقع نمی‌داشتند. بدینسان حتی منصب ریاست جمهوری در آمریکا ویژگی‌هایی دارد که اگر بنیانگذاران آن - که اصلاً انگلیسی بودند - با پادشاهی انگلیس آشنایی نمی‌داشتند، هرگز آن ویژگی‌ها وجود نمی‌داشت. پادشاه موروثی به دلایل تاریخی رئیس‌دولت معمولی و نوعی بوده است و پادشاهی موروثی مدتهای مدید برای بسیاری از اقوام، «طبیعی»‌ترین شکل حکومت بشمار می‌رفته است؛ و حتی امروزه که دیگر طبیعی به نظر نمی‌رسد، تصور عمومی از رئیس‌دولت تا اندازه زیادی متأثر از نقش سنتی پادشاه موروثی است. اما گرچه همه اینها درست است، لیکن ربطی به مقصود هگل ندارد زیرا ثابت نمی‌کند که به طور کلی پادشاهی موروثی به عنوان نماد یگانگی دولت مناسب‌تر از منصب ریاست جمهوری است.

اگر افکار مدافعان پادشاهی موروثی در سده‌های شانزدهم و هفدهم را در نظر بگیریم می‌بینیم که هیچیک از آنها استدلالی از نوع استدلال هگل به نفع این گونه حکومت بکار نمی‌برند. آنها یا به حق الهی پادشاهان معتقد هستند و یا استدالات تاریخی با فایده گرایانه بکار می‌برند. [دان] بودن تاکید می‌کند که در فرانسه قدرت واجد حاکمیت، همیشه متعلق به پادشاه بوده که حقش نسبت به تاج و تخت بر اساس قانون مالیک تعیین می‌شده است. هابز می‌پذیرد که شخص واجد حاکمیت لازم نیست شاه باشد اما به نظر او به دلایلی بهتر است که آن شخص شاه بوده و بر اساس حق موروثی، وارث تخت و تاج شده باشد. استدالات مختصر پاسکال در اندیشه‌ها تقریباً از این قرار است: اثبات صلاحیت گرچه در مورد احراز کنندگان مناصب پایین‌تر لازم است اما در مورد صاحب بالاترین منصب لازم نیست؛

---

۱. Salic Law در اصل قوانین قبایل ژرمنی، این قوانین زنان را از به ارث بردن زمین محروم می‌کرد. در فرانسه و اسپانیا بر اساس این قوانین زنان نمی‌توانستند وارث تخت و تاج سلطنتی شوند. م.

و این [تبعیض] گرچه نامعقول به نظر می‌رسد اما با توجه به جاه‌طلبی و خودخواهی سیری ناپذیر انسانها نامعقول نیست، زیرا هرچه قدرت متعلق به يك منصب بیشتر باشد منازعه برای آن بی‌رحمانه‌تر و خطرناک‌تر است؛ بنا بر این وجود قاعده‌ای که به موجب آن رقابت برای والاترین منصب که مناصب دیگر بدان وابسته هستند، ملغی گردد، به نفع عموم خواهد بود. بی‌شک قدرت واقعی پادشاهان فرانسه در زمان بودن پاپاسکال بیش از قدرت رئیس جمهور ایالات متحده در حال حاضر نبود، اما در فرانسه آن روزگاران انتخاب شاهان به صورت صلح‌آمیزی که امروزه رؤسای جمهور ایالات متحده انتخاب می‌شوند، ممکن نمی‌بود. فرانسه نیازمند پادشاهان نیرومند و همچنین نیازمند افغای رقابت برای مقام پادشاهی بود و بنابراین استدلالی نیرومند به نفع حکومت موروثی صورت می‌گرفت. اما وقتی رئیس دولت عمدتاً نماد وحدت باشد، در آن صورت استدلال به نفع پادشاهی موروثی، بسیار کمتر متقاعدکننده است.

### ۳. مجالس نمایندگی

گرچه هگل هوادار دمکراسی نبود ولی اعتقاد داشت که باید مجلس مقننه‌ای به نمایندگی از طبقات آموزش‌یافته و آگاه و روشن از نظر سیاسی، که از نظر هگل همان مردم بودند، وجود داشته باشد. به نظر او مهم بود که این طبقات دارای نمایندگی [در مجلس] باشند، زیرا از این طریق دولت، به اصطلاح او، در «آگاهی ذهنی مردم» وارد می‌گردد. حکومت و مردم باید از نزدیک و پیوسته با یکدیگر در تماس باشند. مردم باید از نیات حکومت آگاه باشند و حکومت باید از حالات، شکایات و خواسته‌های مردم باخبر باشد. گروه‌های اجتماعی مملکت، سخنگوی ملت و چشم و گوش مردم هستند که حکومت را زیر نظر دارند. آنها حق اظهار نظر و کسب اطلاع از امور دارند زیرا از قرار معلوم حکومت نباید بدون در نظر گرفتن خواسته‌های مردم حکمرانی کند و نمی‌تواند بدون وجود میزانی از توافق عمومی، به صورتی موثر حکومت کند. به علاوه از نظر مردم نیز مهم است که صدایشان به گوش حکومت برسد، زیرا اگر آنها و ادار به خاموشی شوند و یا مورد بی‌اعتنایی قرار گیرند، حکومت کردن بر آنها ناممکن می‌شود.

گروهها و شئون اجتماعی، به اصطلاح هگل، تنها دقیقه‌ای از مجلس قانونگذاری هستند و نه کل آن. به نظر او کار آنها در مجلس ارائه لوایح قانونی نیست؛ حضور آنها در مجلس نه برای طرح پیشنهادها بلکه برای بحث و گفتگو درباره آنها و پذیرفتن یا اعتراض کردن به آنها لازم است. از قرار معلوم هگل بر آن است که پیشنهاد قانونگذاری اغلب از سوی وزیران پادشاه که از حقایق امور آگاه هستند، مطرح می‌شود. هگل برخلاف بسیاری از همعصران خود، اهمیت قوه اجرایی<sup>۱</sup>، یا سیاستگزاری را دست کم به صورت ضمنی، حتی در حوزه قانونگذاری نیز تصدیق می‌کند. چنین قضاوتی درباره او درست است زیرا، گرچه او میان قدرت واجد حاکمیت و قدرت اجرایی به روشنی تمیز نمی‌دهد، اما برای ما شکی باقی نمی‌گذارد که به عقیده او گروهها و شئون اجتماعی معمولاً<sup>۲</sup> لوایح قانونی پیشنهاد نمی‌کنند. اما آیا هگل به گروههای اجتماعی حق می‌دهد که پیشنهادهای حکومت برای قانونگذاری را رد کنند؟ و یا او حق آن گروهها را صرفاً به ایراد اعتراض و به تعویق انداختن [تصویب قانون] محدود می‌سازد، به نحوی که قدرت اجرایی اگر تصمیم بگیرد می‌تواند سرانجام به خواست خود عمل کند. در فلسفه حق سخنی که حاکی از نحوه پاسخ احتمالی هگل به این پرسش‌ها باشد، وجود ندارد.

این عقیده که حق ارائه طرح لوایح قانونی، نه از آن مجلس نمایندگان بلکه متعلق به قوه مجریه است، حتی در کشوری که قوه مجریه به وسیله پادشاه موروثی منصوب شود، چنانکه در پروس معمول بود، به هیچ روی غیر دمکراتیک و مغایر لیبرالیسم نیست. تجربه تمام دولت‌های مدرن مؤید این نظر است. لیبرالها و رادیکالهای اوایل قرن نوزدهم که فرض می‌کردند وظیفه مجالس نمایندگان وضع قوانین، و وظیفه حکومت تنها اجرای آن قوانین است، بسیار کمتر از هگل واقع بین بودند. اما نمی‌توان یک نظریه پرداز سیاسی را لیبرال، حتی به مفهومی که این واژه در زمان هگل داشت، نامید، مگر آنکه وی قائل به مسئولیت قوه مجریه در برابر پارلمان یا گروهها و شئون اجتماعی باشد، هر چند هم که خود منصوب پادشاه بوده باشد. اگر

۱. به معنایی که امروزه متداول است و نه به معنایی که هگل در فلسفه حق گاه از آن مراد می‌کند.

وزیران پادشاه بتوانند اقدامات خویش را به رغم مخالفت گروهها و شئون اجتماعی به انجام رسانند در آن صورت حکومت مسئول آن گروهها نیست؛ چنین حکومتی يك حکومت مسئول یا پارلمانی نیست درحالیکه اعتقاد به حکومتی مسئول مهمترین ویژگی لیبرالیسم قرن نوزدهم به شمار می‌رفت. گرچه با مطالعه فلسفه حق نمی‌توان گفت که هگل صراحتاً حکومت مسئول را نمی‌پذیرفت اما از سوی دیگر نیز نمی‌توان گفت که او صراحتاً چنین حکومتی را قبول داشت.

دیدگاه هگل نسبت به گروهها و شئون اجتماعی بی‌شبهت به دیدگاه او نسبت به هیئت‌های منصفه نیست؛ آنها عنصر مردمی در حکومت هستند چنانکه هیئت‌های منصفه عنصر مردمی در دستگاه اجرای عدالت به شمار می‌روند. هگل وجود این گروهها را دارای چندین مزیت می‌داند اما این مزایا چندان عمده نیستند. گروهها و شئون اجتماعی لازمه حکومت و اقماً خوب به شمار می‌روند اما باید تنها در اموری که به خوبی از عهده آنها برمی‌آیند دخالت کنند و این امور نیز چندان زیاد نیستند. این گروهها رابطه‌ای میان مردم و صاحبان حرف به شمار می‌روند. حکومت مقاصد خود را از طریق این گروهها برای مردم توضیح می‌دهد و به این ترتیب اعتماد مردم را جلب می‌کند [زیرا] بدون اعتماد مردم نمی‌تواند به نحوی کارآ و موثر حکومت کند. نیاز به قابل فهم ساختن استدلال‌ات حقوقی برای هیئت‌های منصفه، قانون را به سطح فهم شهروند عادی می‌رساند و او را متقاعد می‌سازد که عدالت در حقیقت اجرا شده است. حکومت باید به مردم نزدیک باشد، به سرعت به نیازهای آنها پاسخ دهد و احساسات و عقاید آنها را به حساب آورد، اما لازم نیست به معنای مورد نظر رادیکالها، اراده آنها را اجرا نماید. هگل تاکید می‌کند که اراده کلی را، که از آن با احترام هرچه تمامتر

سخن می‌گوید، نباید با اراده زودگذر مردم اشتباه کرد. گرچه بسیاری از گفته‌های هگل درباره اراده کلی ما را به یاد سخنان روسو درباره اراده عمومی<sup>۱</sup> می‌اندازد اما این تفاوت عمده میان آن دو وجود دارد که اراده

۱. انتقاد هگل از اراده عمومی روسو (Philosophy of Right, section 258, p. 157) کاملاً غیرمنصفانه است؛ در واقع اراده کلی او بسیار پیش از آنچه خودش اذعان دارد، به اراده عمومی روسو نزدیک است، هرچند برداشت روسو برخلاف برداشت هگل، دمکراتیک است.

عمومی (دسو در مجلس ملی ای پیدا می شود که تحت شرایطی آرمسانی به مباحثه می نشیند در حالیکه اراده کلی یا عقلانی هگل محصول يك مجلس نیست. هگل انکار نمی کند که گروهها و شئون اجتماعی در صورتبندی اراده کلی موثرند؛ و این خود در حقیقت ناشی از شرکت آنها در مجلس قانونگذاری است. اما سهم آنها در این صورتبندی چندان عمده نیست و زمانی که گروهها و شئون با حکومت اختلاف داشته باشند هیچ دلیلی در دست نیست که احتمال بر حق بودن آنها را بیشتر فرض کنیم.

هگل می خواست که گروهها و شئون اجتماعی نماینده طبقات واصناف باشند، نه توده شهروندان. او مخالف حوزه های انتخاباتی منطقه ای [یعنی بر اساس تقسیم جغرافیایی] بود. به نظر او می بایست مجلس سنایی موروثی به نمایندگی از طبقه زراعی وجود داشته باشد و مجلسی نیز به وسیله اصناف نماینده طبقه سوداگر انتخاب شود. واضح است که به گمان هگل اشراف یا زمینداران بزرگ به عنوان سخنگوی تمام کسانی که بر روی زمین کار و زندگی می کردند، مورد اعتماد بودند. اما هگل مخالف گسترش حق رای حتی در بین طبقه سوداگر بود زیرا به نظر او چنین کاری موجب گسترش بی تفاوتی و پیدایش کمیته های حزبی می گردید. او خواستار آن بود که دارندگان حق رأی، گروهی کوچک ولی مستقل باشند که زیر نفوذ کار گزاران حزبی قرار نگیرند. همچنین او نمی خواست که گروهها و شئون اجتماعی به وسیله حکومت و ادار به خاموشی و یا مرعوب شوند؛ به نظر او قدرت این گروهها بسایند محدود به حدودی شود ولی در درون این حدود، آزادانه اعمال گردد.

در هیچیک از این موارد، هگل محافظه کارتر از بولا و یا لیبرالهای قدیمی [انگلیس] نبود، به استثنای يك مورد و آن اینکه او کمتر از آنها به حکومت مشول علاقمند بود (و باید پذیرفت که این استثنایی مهم است). از جهاتی دیگر هگل در حقیقت آزادیخواه تر از آنها بود. او بیش از آنها به پاك بودن حکومت از فساد علاقه داشت و از مردمان نالایقی که خودسرانه در امر حکومت دخالت می کنند و تابع هیچگونه نظارتی نیستند، بیزار بود. از هیئت های منصفه به نیکی یاد می کرد اما برای رؤسای دادگاهها که از قانون بی اطلاع و در پی دفاع از امتیازات طبقاتی خود بودند، احترامی

قائل نبود. خریدپست‌های نظامی<sup>۱</sup> و فروش مناصب دولتی را محکوم می‌کرد. هگل از رویه‌هایی که مدتها مورد حمایت محافظه‌کاران و لیبرال‌های انگلیس بود ولی امروزه همه دولتهای متمدن آنها را محکوم می‌کنند، سخت انتقاد می‌نمود. متأسفانه نگاه تیزبین هگل بیشتر متوجه جنبه‌های منفی نظام حکومتی انگلیس بود تا جنبه‌های ستودنی آن. وی در انتقاد از قوم انگلیس به اندازه متسکبو بخشنده و با انصاف نبود. اما واقعیت این است که آنچه را که هگل به عنوان جنبه‌های منفی [حکومت در انگلستان] تفییح می‌کرد امروزه نیز بیشتر مورخین انگلیسی قابل تفییح می‌دانند. نمی‌گوییم که قادیخ، حقانیت هگل را ثابت کرده است زیرا چنین طرز بیانی بیش از اندازه هگلی خواهد بود؛ تنها می‌توان گفت که اگر ما اصول اخلاقی و سیاسی خاصی را که بیشتر مردم انگلیس امروزه می‌پذیرند؛ بپذیریم، باید نتیجه بگیریم که هگل درست می‌گفت.

#### ۴. آزادی بیان

هگل به آزادی بیان اعتقاد داشت. در جامعه‌ای که گروهها و اشئون اجتماعی به طور منظم ملاقات می‌کنند و درباره امور ملت به گفتگو می‌پردازند، انتقاد آگاهانه و مسئولانه پرورش می‌یابد. و در جامعه‌ای که انتقاد آگاهانه و مسئولانه پرورش یافته باشد اعطای آزادی بیان گسترده خطری ندارد زیرا منتقدین مسئول، خرده‌گیران بی‌مسئولیت را افشا می‌کنند. وجود انتقاد مسئولانه بدون وجود انتقاد غیرمسئولانه ممکن نیست. بنابراین باید مطمئن شد که نوع دوم بدون وجود نوع اول اشاعه نیابد. هر چه بیشتر عامه مردم با هر دو نوع انتقاد مواجه باشند بهتر می‌توانند میان آن دو تمیز دهند و بیشتر زیر تأثیر انتقاد مسئولانه قرار می‌گیرند. نباید زیاد نگران خاموش کردن صدای افراد نادان و ماجراجو بود، زیرا در این صورت منتقدین مسئول و مفید نیز خاموش خواهند شد، بلکه باید فرصتهای لازم را به افراد هوشمند و مسئول داد.

هگل سه محدودیت بر آزادی بیان قائل شد به این معنی که با افتراء، تحریک به شورش و «تمسخر اهانت آمیز» حکومت، مخالف بود. دو مورد اول، امروزه همچنان در همه کشورهایی که لیبرال به شمار می‌روند، خلاف

۱. Purchase of commissions in the Army, بویژه در انگلیس. م

تلقی می‌شوند و مورد سوم در زمان هگل حتی در بریتانیا قابل تعقیب بود. هگل هوادار آزادی مذهبی و جدایی دین و دولت بود و می‌گفت که وظیفه دولت تعیین معتقدات شهروندان نیست. دولت می‌تواند به حق، تبلیغ آئینی را تنها در صورتی که اخلاص گرانه باشد ممنوع سازد. وی از اعطای حقوق مدنی به یهودیان و تساهل نسبت به کوایکرها<sup>۱</sup> که از انجام خدمت نظامی به دلایل اخلاقی سرباز می‌زنند، پشتیبانی می‌کرد. به گمان من هگل بیش از محافظه کاران اولسیه انگلیس (Tories) و شاید هم بیش از نخستین لیبرالهای آن کشور (Whigs) در دوران پیش از تصویب نخستین لایحه رفرم<sup>۲</sup>، نگران آزادی فرد بود، هر چند چندان علاقه‌ای به حقوق پارلمانها، مجالس شور و گروهها و شئون اجتماعی نداشت.

### ۵. روابط میان دولتها

گرچه هگل در بحث از ساخت درونی دولت اغلب به صورتی ابهام-آمیز و گاه به نحوی دوپهلوی سخن می‌گوید، اما چیزی نمی‌گوید که منتقدینش به دلایل اخلاقی بر آن انتقادی شدید وارد کرده باشند. البته هگل به خاطر آنکه دولت را الهی می‌خواند و می‌گوید که اعضای دولت اعراض آن هستند و هیچ ارزشی جدای از آن ندارند، مورد انتقاد و اعتراض منتقدین واقع شده است. چنانکه کوشیدیم نشان دهیم، منتقدین هگل معنای اظهارات او را بد فهمیده‌اند، هر چند این اظهارات به دلایل دیگری جز آنچه منتقدین در نظر داشته‌اند، قابل انتقاد هستند. اما «ستایش» از دولت در بحث هگل درباره ساخت و توزیع قدرت در درون آن، چندان نمایان نیست. بدترین چیزی که می‌توان درباره این بخش از نظریه او گفت این است که مبین بدگمانی شدیدی نسبت به دمکراسی است؛ و هیچ کس و بویژه هواداران واقعی دمکراسی نباید از این سخن به وحشت بیفتند.

۱. Quakers گروهی مسیحی که خود را «انجمن دوستان» می‌خوانند و مراسم مذهبی غیر رسمی برگزار می‌کنند و مخالف اعمال خشونت و جنگ تحت هر شرایطی هستند. م.

۲. منظور لایحه رفرم. سال ۱۸۳۲ در انگلستان است که به طبقات متوسط حق رای اعطاء نمود. بعداً لایحه سال ۱۸۷۶ و لایحه سال ۱۸۸۴ به ترتیب حق رای را به طبقات کارگری و به کشاورزان اعطا کرد. م.

منتقدین هگل بیشتر، از سخنان او درباره روابط بین دولتها به وحشت افتاده‌اند تا گفته‌هایش درباره ساخت دولت. در بحث از این روابط است که هگل بیش از حد دو پهلو سخن می‌گوید؛ و ظاهراً آئینی را عرضه می‌کند که بسیاری از مردمان آن را غیر اخلاقی می‌دانند و محکوم می‌کنند. هگل اذعان به وجود قواعدی دارد که باید بر روابط بین دولتها حاکم باشند. او نمی‌گوید که این قواعد صرفاً قواعد احتیاط و دوراندیشی هستند بلکه چنان سخن می‌گوید که گوئی آنها قواعد مرسوم و نیز اخلاقی هستند. دولتها وقتی سرپیچی از این قواعد را به مصلحت خود می‌دانند اغلب از آنها سرپیچی می‌کنند و هیچ قدرت بی‌طرفی وجود ندارد که دولتها را وادار به اطاعت از آنها نماید. تا اینجا هیچگونه ایرادی بر حرف هگل نیست. او صرفاً اظهار می‌دارد که اصولی اخلاقی موجود است و دولتها باید خود را با آن وفق دهند، هر چند در عمل آنها را نادیده می‌گیرند، زیرا قدرتی به حد کافی نیرومند برای تضمین اطاعت و احترام نسبت به آنها وجود ندارد.

اما هگل موضوع را به این صورت رها نمی‌کند و می‌گوید که «رابطه میان دولت‌ها رابطه میان موجوداتی است که قراردادهای متقابل می‌گذارند ولی در عین حال خود بالاتر از قید و شرط این قراردادها هستند»<sup>۱</sup>. در اینجا کلمه بالاتر دو پهلو و شاید قابل ایراد است. به چه معنایی دولتها بالاتر از پیمانهای هستند که خود می‌بندند؟ آیا صرفاً به این دلیل بالاترند که اگر تصمیم بگیرند آن پیمانها را نقض کنند نمی‌توان آنها را تعقیب و یا قانوناً مجازات کرد؟ اگر تنها منظور این باشد، لفظ بالاتر برای بیان آن لفظ غریبی است، زیرا بیش از آن منظور را در بر می‌گیرد و این اندیشه را به ذهن می‌آورد که دولت اگر تشخیص دهد که نقض پیمانی به سود اوست حق دارد چنین پیمانی را نقض کند. اگر منظور هگل این باشد در این صورت او گفته خود را نقض می‌کند زیرا پیشتر اظهار داشته است که قواعدی وجود دارند که دولتها باید از آنها اطاعت نمایند و احترام به پیمانها را در زمره آن قواعد آورده است. اگر از يك سو بگوییم که قاعده‌ای وجود دارد که باید مورد اطاعت قرار گیرد و از سوی دیگر بگوییم که

1. Ibid., Addition 191 to section 330, p. 297.

کسانی که آن قاعده در مورد آنها بکار می‌رود از آن بالاتر هستند، گفته ما بیهوده و محال است. اگر قاعده اخلاقی مناسبی وجود داشته باشد در آن صورت کسانی که مشمول آن واقع می‌شوند موظف به اطاعت از آن هستند و بنا بر این نمی‌توانند از آن برتر و بالاتر باشند. اگر منظور هگل از برتر و بالاتر در این رابطه غیر قابل تعقیب یا قانوناً غیر قابل مجازات باشد در در آن صورت آشکارا منطقی نادرست است و نیز آئینی غیر اخلاقی عرضه می‌دارد. تصور من هم همین است که منظور او بیش از آن است و بنا بر این اتهام بر علیه او درست است؛ زیرا مشکل بتوان باور کرد که اگر او صرفاً می‌خواست این معنی را برساند که دولتهای ناقض قراردادها قانوناً مسئول عمل خود نیستند، لازم بود بگوید که دولتهای برتر و بالاتر از قراردادها هستند. هگل دوپهلوی سخن می‌گفت و آنچه را که نمی‌خواست بی‌پرده بیان کند به نحوی غیر مستقیم می‌گفت. او برخلاف ماکیاولی صریح و آشکار سخن نمی‌گفت و در این مورد نیز تنها نبود زیرا بسیار بودند کسانی که مانند هگل درباره روابط بین دولت‌ها می‌اندیشیدند و به همان اندازه از بیان دقیق اندیشه‌های خود اکراه داشتند.

### ۶. جنگ

بر طبق نظر هگل دولت هیچگاه بیش از زمانی که با دولتهای دیگر در حال جنگ است در نظر اعضای خویش حاضر و ملموس نیست؛ در چنین زمانی است که احساس [همبستگی] اجتماع به نیرومندترین درجه خود می‌رسد. جنگ برای سلامت اخلاقی مردم خوب است. هگل چشم‌پراه صلح دائمی نبود؛ نه انتظار آن را داشت و نه آنرا مطلوب می‌دانست. به همین دلیل او را به تمجید و ستایش جنگ متهم کرده‌اند.

این اتهام به نظر من گزافه و گمراه‌کننده است. حتی اگر فرض کنیم که هگل جنگ را تمجید می‌کرد، جنگی که او تمجید می‌کرد از نوع جنگی نیست که امروزه ما از آن سخت در هراسیم و می‌خواهیم تقریباً به هر قیمتی از آن اجتناب ورزیم. جنگ در زمان هگل بسیار کمتر از امروزه ویرانگر و احتمالاً شکننده روحیه مردم بود. جنگ برانگیزاننده برخی فضایل اجتماعی و نیز نظامی است. پروسی‌ها در نبرد با ناپلئون سخت جنگیده بودند، این جنگ موجب اصلاحات داخلی شد و به‌فوران احساسات

میهن پرستانه‌ای انجامید که خود نیز آثار مثبت دیگری داشت. بنابراین شکفت آور نیست که [هگل] پس از تجربه جنگ رهایی بخش در میهن خود به تاثیر خوب جنگ برای سلامت اخلاقی مردم اعتقاد پیدا کرده باشد. از این واقعیت که ما امروزه دلایل بسیار بیشتری برای ترس از جنگ داریم نمی‌توان نتیجه گرفت که داعیه‌هایی که يك قرن و نیم پیش در دفاع از آن مطرح شده‌است، یکسره نادرست باشند؛ در آن زمان چنین داعیه‌هایی تا اندازه زیادی راسخ بودند. به علاوه بیان اینکه جنگ دارای آثار خوبی است به معنی تمجید و ستایش آن نیست و یا دست کم با معنای مورد نظر کسانی که چنین اتهامی بر هگل وارد می‌کنند، یکسان نیست. هگل هوادار جنگ‌های دائمی یا متناوب نیست و نمی‌گوید که جنگ پسندیده‌ترین فعالیت انسان است.

## و. ملاحظاتی درباره نظریه دولت هگل

### ۱. اتهامات نادرست علیه هگل

تا اینجا ما در بحث از نظریه هگل در باب دولت بیش از آنکه او را مورد انتقاد قرار داده باشیم آگاهانه از او در برابر انتقادات دیگران دفاع کرده‌ایم، نه به این دلیل که ما با هگل اشتراك نظر بیشتری داریم بلکه به این جهت که نظرات او را دیگران اغلب به صورتی نادرست عرضه کرده‌اند. حتی از او به عنوان فضل فروشی متکبر و گزافه گو، فردی مدیحه سرا و چا پلوس و فاقد هر گونه قوه ابتکار و تیزبینی، و کسی که شریرانه ترین آئین‌ها را در زیر سرپوش فلسفه‌ای پیچیده ولی میان تهی عرضه کرد، سخن گفته‌اند. البته هیچ کس حتی بدگویان او نیز منکر زیرکی او نمی‌شوند زیرا نمی‌توانند انکار کنند که هگل اگر هم زبان‌باز و فریبکار بود در کارش سخت مهارت داشت و فریب خوردگان او نه مردم معمولی بلکه دانشمندان و روشنفکران بودند.

هر کس که پدیده‌شناسی روح، درسهایی درباره فلسفه تاریخ و فلسفه حق را به دقت خوانده باشد باید بداند که این اتهامات بر علیه هگل سخت ناروا هستند. هر خطایی هم که در کار هگل به عنوان نظریه پرداز اجتماعی و سیاسی وجود داشته باشد، باز هم نمی‌توان گفت که او فاقد نیروی ابتکار و درك و تیزبینی بود. چنین گفته‌ای درباره هگل مثل این است که بگوییم دانه فاقد شور و هیجان و شکسپیر فاقد قدرت تخیل و ولتر فاقد طبعی شوخ

و بzdله گو و یا گوته فاقد فکری وسیع و تساهلگر بود. به عبارت دیگر چنین قضاوتی درباره هگل به معنی انکار ویژگیهای ممیزه و اصلی ذهن او خواهد بود. برای رد نظر منتقدین خام اندیش هگل، بیان شرح مختصری از نظریه اجتماعی و سیاسی او کافی خواهد بود.

اما هگل در معرض اتهامات دیگر نیز قرار گرفته است که بعضاً ناسادرسست و بعضاً درست هستند. مثلاً گفته می شود که هگل معتقد به دولت توتالیتر بود. این اتهامی مبهم و گمراه کننده است. لفظ توتالیتر در نوشته های هگل و در میان واژگان گوناگون و غریب هگل یافت نمی شود بلکه متعلق به قرن ماست. هگل می گفت که فرد تنها به عنوان عضوی از دولت ارزش دارد و از طریق عقلانی و اخلاقی و آزادشدن، ذات خویش را تحقق می بخشد. اگر چنین عقیده ای به معنی اعتقاد به دولت توتالیتر است در این صورت هگل به چنین دولتی اعتقاد داشت. چنین عقیده ای گرچه شاید خطا باشد، ولی ممکن است زیانی نداشته باشد. وقتی می گوئیم زیانی ندارد منظور بی زیان از نقطه نظر لیبرالهاست؛ و کسی که به لیبرالیسم خودمباهات می کند بیش از هر کس دیگر چنین اتهامی را به هگل وارد می سازد. زیرا بیان این که فرد تنها به عنوان عضوی از دولت ارزش دارد، به این معنی نیست که او بایستی همواره از قوانین مستقر اطاعت کند، و یا حتی وقتی او باید از قوانین اطاعت کند نباید از آنها انتقاد نماید. اگر این اعتقاد را بپذیریم، ملزم به محکوم ساختن سقراط و لوتر و یا حتی انقلابیون آمریکا و فرانسه نمی شویم. تصور هگل درباره دولت تنها او را به این گفته ملزم و متعهد می سازد که وقتی دولت در والاترین مرتبه تکامل خود قرار دارد، فرد باید همواره از قوانین و میثاقهای مستقر پیروی نماید و چنانکه پیشتر دیده ایم دولت در این مرحله میزان قابل ملاحظه ای از آزادی بیان را جایز می شمارد. تنها در دولت که در آن آزادی تحقق می یابد وظیفه اطاعت، مطلق است. از شرحی که هگل درباره چگونگی تحقق تواناییهای انسان و دستیابی او به کمال مقدر خویش تنها به عنوان عضوی از دولت، عرضه می دارد، منطقاً تنها همین استنتاج می شود.

اگر هگل بیش از این چیزی نگفته بود (با القاء نکرده بود) که وظیفه اطاعت در جایی مطلق است که آزادی کاملاً تحقق یافته باشد، در آن

صورت لیبرالها مشکل می توانستند بر آن ایرادی بگیرند. اما بدبختانه هگل تنها به این گفته اکتفا نمی کند بلکه در سخنان دیگر خویش چنین القاء می نماید که دولت پروس در زمان خود او دولتی بود که در آن آزادی تقریباً به نحو کامل تحقق یافته بود. ادیک ویل در کتاب خود، هگل و دولت<sup>۱</sup>، این را انکار می کند و عبارات بسیاری از فلسفه حق نقل می نماید تا نشان دهد که دولتی که هگل در آنجا توصیف می نماید با دولت پروس در سالهای دهه ۱۸۳۰ تفاوتی چشمگیر دارد. برداشت من است که ویل بیش از اندازه از آن عبارات برای مقصود خود بهره برداری می کند و بعضاً هم آنها را بد تعبیر می نماید. در این حرفی نیست که منظور از دولت کاملاً تکامل یافته ای که هگل در فلسفه حق توصیف می نماید، دولت پروس در زمان خود او نیست، اما به نظر می رسد که هگل آنقدر هم که ویل ادعا می کند چندین تفاوت عمده ای میان آن دو نمی دید.

اما این نکته مهم بحث نیست، زیرا هر تفاوتی هم که میان دولتی که در فلسفه حق توصیف شده و دولت پروس وجود داشته باشد، بهر حال هر دو غیردمکراتیک هستند. بنابراین می توان گفت که به عقیده هگل دولتی که در آن آزادی کاملاً تحقق می یابد دمکراتیک نیست. او صرفاً نمی گوید که این دولت لازم نیست دمکراتیک باشد، بلکه می گوید که نباید چنین باشد. حال، این نتیجه ای نیست که از تصور هگل درباره دولت و یا از سخنان او درباره دین فرد نسبت به آن استنتاج می شود؛ بلکه صرفاً نتیجه ای است که هگل در شرح ساخت دولت در فلسفه حق به آن می رسد. بی شک او عقیده دارد که این ساخت را منطقی از تصور دولت، به عنوان اجتماعی مرکب از افراد عاقل و آزاد، استنتاج کرده است. اما این عقیده برخطاست. منطقیاً دمکراسی به همان اندازه با تصور هگل درباره اجتماع مرکب از افراد عاقل و آزاد سازگار است که سلطنت مشروطه ای که او در فلسفه حق توصیف می کند. در واقع باید از این هم فراتر رویم و بگوییم که تصور هگل از ماهیت دولت به عنوان اجتماعی مرکب از افراد عاقل و آزاد، گرچه مستلزم این نیست که دولت کاملاً تکامل یافته، لزوماً دمکراتیک باشد، اما قویاً به چنین اندیشه ای اشاره می کند. اگر تصور هگل درباره آزادی همانند تصور

1. Eric Weil, *Helge et l'Etat*.

[توماس] هابز و یا حتی [جان] لاک می‌بود، ممکن نبود که چنین نباشد [یعنی دولت کاملاً تکامل یافته، دمکراسی نباشد]، اما در حقیقت تصور هگل بسیار بیشتر به تصور روسو و کانت از آزادی شباهت دارد. فرد زمانی آزاد است که بتواند از روی وجدان اخلاقی و نه صرفاً بر اساس عادت، قوانین و میثاقهای اجتماع خویش را بپذیرد. به دلایل روانشناسانه و جامعه‌شناسانه باید گفت که فرد بویژه وقتی می‌تواند [قوانین اجتماع را اخلاقاً بپذیرد] که خود سهمی در وضع قوانین داشته باشد. ممکن هم هست که دمکراسی بدون آزادی به این مفهوم وجود داشته باشد و حتی ممکن است دمکراسی عواملی را تولید کند که آزادی را نابود کنند یا کاهش دهند. اما منظور از این گفته تنها این است که دمکراسی شرط کافی برای وجود آزادی نیست؛ نه اینکه منظور انکار دمکراسی به عنوان شرط لازم آزادی باشد. به دلایلی می‌توان باور داشت که [دمکراسی شرط لازم آزادی است] هر چند هگل هیچگاه آن دلایل را مورد ملاحظه قرار نداد.

هگل مخالف دمکراسی و از بسیاری جهات نیز مخالف لیبرالیسم بود. اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که او مدافع دولت توتالیتیر به معنایی بود که امروزه مورد اعتراض لیبرالهاست. نه تنها او نمی‌گفت که یک حزب باید بر دولت مسلط گردد بلکه به دمکراسی بعضاً به این دلیل حمله می‌کرد که می‌توسید چنین حکومتی به حکومت حزب بینجامد که به گمان او عبارت بود از سلطه دستهای از افراد بر کل دولت. به عقیده هگل، اراده کلی که در قانون آشکار می‌شود، باید از درون کنش و واکنش نیروهای گوناگون و مستقل از یکدیگر پدید آید. هگل خواستار آن بود که مردمان مرفه و آموزش یافته به نسبت تعدادشان بسیار بیش از تهیدستان و جهال نفوذ داشته باشند و نیز کارمندان حرفه‌ای دولت سیاستگری کنند نه آنکه صرفاً به اجرای سیاستها پردازند. او همانند بولک و منتسکیو خواستار توازن قدرت در درون دولت بود؛ به این صورت که برخی گروهها و طبقات در مقایسه با دیگران دارای قدرت بسیاری باشند زیرا آنها بر طبق سنت و از نظر تربیتی، مسئول‌تر، گشاده‌نظرتر و شایسته‌تر هستند. هگل از جهانی هم‌عقیده لیبرالهای اولیه انگلیس (Whigs) بود جز اینکه به اندازه آنها به پارلمانها خوشبین نبود و کمتر از آنها نسبت به کارگزاران عمومی بدگمان بود و نیز نمی‌پسندید

که قدرت به دست کسانی بیفتد که جز تبار یا ثروت برتری دیگری نداشته‌اند. هگل بیش از آن به شعار انقلابیون فرانسه که می‌گفتند «مناصب به روی صاحبان استعداد باز است» اعتقاد داشت که بتوان او را هم‌رأی لیبرال‌های اولیه انگلیس دانست. البته درست است که این شعار به نحوی که در زمان هگل شنیده می‌شد، همسنگ شعار سوسیالیست‌ها در مورد برابری فرصتها نبود. فحوای شعار [انقلابیون فرانسه] این نبود که نظام مالکیت را بایستی دگرگون ساخت تا تهیدستان و آموزش‌نیافتگان بتوانند استعدادهای خود را رشد دهند. بلکه منظور او این بود که کسانی که استعدادهای خود را رشد داده‌اند بایستی به دلیل پستی تبار از امکان کاربرد توانائیهای خویش به سود جامعه و خودشان محروم گردند. اما هگل به برابری فرصتها به معنایی که لیبرال‌ها نمی‌پذیرفتند، اعتقاد داشت.

#### ۴. ادعاهای افراط‌آمیز او در حق دولت

گرچه هگل هوادار دولت تو تالیتر به معنای بدکلمه نیست ولی نمی‌توان انکار کرد که او داعیه‌هایی گزاف و نادرست در حق دولت عنوان می‌کند. این که انسان تنها به عنوان عضوی از جامعه، عقلانی و اخلاقی و (به معنای مورد نظر هگل) آزاد است می‌تواند درست باشد، اما این درست نیست که انسان تنها به عنوان شهروند یعنی عضوی از دولت [عقلانی و اخلاقی و آزاد است]. هگل علاوه بر دولت از دیگر اشکال زندگی اخلاقی (یا اجتماعی) [یعنی] از خانواده و جامعه مدنی نیز سخن می‌گوید. اما او دولت را والاترین شکل [زندگی اخلاقی] می‌خواند.

اما به چه معنا دولت والاتر از دیگر اجتماعات است؟ آیا می‌توان گفت که به این دلیل والاتر است که آن اجتماعات را در بر می‌گیرد؟ هگل از دولت به عنوان شکلی سخن می‌گوید که در آن خانواده و جامعه مدنی، [یعنی] تنها اشکال دیگر زندگی اخلاقی (یا اجتماعی) که او در فلسفه حق در نظر می‌گیرد، در آن «سازش» می‌یابند؛ بنابراین به نظر می‌رسد که مقصود او [از والاتر بودن دولت] دست کم بعضاً همین باشد.

اگر منظور او این باشد، باید گفت که آشکارا بر خطاست. اجتماعات بسیاری وجود دارند که دولت در برگیرنده آنها نیست و نیز شهروندان دولت‌های مختلف به طرق گوناگون، از نظر اجتماعی با یکدیگر مرتبط

هستند. حتی روابطی که ویژه خانواده و جامعه مدنی هستند، در بین اعضای دولتهای مختلف تداوم می‌یابند. همچنین نهادهای مذهبی و انواع دیگری از انجمن‌ها و مجامع وجود دارند که از حدود مرزهای دولت فراتر می‌روند. هیچ اجتماعی وجود ندارد که در باره‌اش بتوان گفت که اجتماعات یا انجمنهایی که در یک عضو با آن مشترک هستند، عضو دیگری خارج از آن ندارند (مگر آنکه کل بشریت را به‌عنوان یک اجتماع تلقی کنیم). هیچ دولتی در برگیرنده تمام اجتماعات و انجمنهایی که شهروندانش به آنها تعلق داشته باشند، نیست. همچنین نمی‌توان گفت که انسان تنها در اجتماعات و انجمنهایی که کاملاً در درون حدود دولت جای می‌گیرند، ویژگی‌هایی را بدست می‌آورد که از دیدگاه هگل او را موجودی عقلانی و اخلاقی و آزاد می‌سازند (یعنی آنچه در ذات اوست بالفعل می‌شود). در این بحث، مسئله این نیست که ما به ارزشهایی که هگل نادیده می‌گیرد علاقمند باشیم و در نتیجه نظریه او را در این باره رد کنیم که انسان تنها در دولت و اجتماعات منضم در دولت به آنچه زندگی او را ارزشمند می‌سازد، دست می‌یابد. حتی اگر ما تنها ارزشهای مقبول هگل را بپذیریم، باز هم باید این نظریه را رد کنیم.

دولت دارای صفات خاصی است که دیگر اجتماعات و انجمن‌ها فاقد آنها هستند (و در این استدلال لازم نیست که آنها را تعریف کنیم)؛ برخی از این صفات حاکمیت خوانده می‌شوند. از آنجا که دولت واجد حاکمیت است می‌تواند نسبت به دیگر اجتماعات و انجمن‌ها به شیوه‌ای عمل نماید که آنها نمی‌توانند نسبت به دولت به همان شیوه عمل کنند، و عموماً پذیرفته شده است که تنها دولت باید واجد حاکمیت باشد. بنابراین می‌توان گفت که دولت، به معنای کاملاً معمولی کلمه برتر از دیگر اجتماعات است؛ [یعنی] دولت می‌تواند بر آنها اعمال قدرت نماید در حالیکه آنها نمی‌توانند با دولت چنین کنند. اما این معنای کلمه برتر، معنایی نیست که برای توجیه دعوای هگل در حق دولت بکار آید. به صرف این که دولت دارای این صفات است نمی‌توان نتیجه گرفت که چیزی بیش از دیگر اجتماعات و انجمن‌ها انجام می‌دهد تا انسانها را عقلانی و اخلاقی و آزاد سازد؛ و از صرف این صفات نیز نمی‌توان نتیجه گرفت که انسان باید همواره وفاداری خود نسبت به دولت را در رأس دیگر وفاداریهای خود قرار دهد.

پیشنر استدلال کرده‌ایم که این سخن که خانواده و جامعه مدنی در دولت سازش می‌یابند و بنابراین دولت - به شیوه‌ای که يك «دقیقه» یا وجه در هر مثلث هگلی، برتر از دو وجه دیگری است که در آن سازش می‌یابند - برتر از آنهاست، بی‌معنی است. خانواده و جامعه مدنی متناقض نیستند، جز به این معنی که برخی احکام صادق در مورد اولی در مورد دومی صادق نیست؛ بنابراین آن دو نیازی به سازش یافتن ندارند. اگر ما مفاهیم خانواده و جامعه مدنی را طبق تعریف، در نظر بگیریم می‌بینیم که آنها با خود متناقض و یا منطقی‌ناسازگار با یکدیگر نیستند و اگر مصادیق واقعی این مفاهیم را در نظر بگیریم می‌بینیم که آنها نیز ناسازگار یا متعارض نیستند.

درست است که دولت صلح و آرامش میان افراد و میان گروه‌ها را حفظ می‌کند و امکان فیصله دعاوی بدون توسل به خشونت را تأمین می‌نماید. به این معنی دولت سازش‌دهنده است؛ اما وقتی ما درباره دولت به این شیوه می‌اندیشیم دیگر تصور ما درباره آن متعالی‌تر و والاتر از تصور پنتهام نخواهد بود. دولت به عنوان سازش‌دهنده منافع و پاسدار آرامش [یعنی] دولت از نظر اصحاب اصالت فایده، به عقیده هگل صرفاً بخشی از جامعه مدنی است. دولت به معنایی که چیزی بیش از جامعه مدنی است (معنایی که مبین حقایق مهمی است که اصحاب اصالت فایده نادیده گرفتند) اجتماعی نیست که در آن دیگر اجتماعات سازش‌یافته باشند؛ به این معنا دولت اجتماعی است که اعضای آن دارای احساسات خاصی نسبت به آن هستند. در همین معنا دولت، تا آنجایی که به نهادهاش مربوط می‌شود، همان اجتماعی است که جامعه مدنی [خوانده می‌شود]؛ تفاوت آن با جامعه مدنی عمدتاً در نفوذ و روح اخلاقی آن است. اگر فرض کنیم که هگل در توضیح تمیز دولت از جامعه مدنی بگوید که يك اجتماع، به ویژه اجتماعی سیاسی، دارای خصوصیتی است که نظریاتی مانند نظر به اصحاب اصالت فایده به‌طور کلی از درک آن عاجزند، می‌توان با او موافقت کرد. اما این خصوصیت واقعاً ربطی به سازش دادن تضاد میان خانواده و جامعه مدنی ندارد. به علاوه این خصوصیت، هرچه باشد، خاص دولت نیست و یا همواره در دولت، در مقایسه با دیگر اجتماعات، به صورتی بارزتر وجود ندارد و یا محدود به اجتماعات منضم در دولت نیست.

## ۳. چرا دولت جهانی پدید نمی‌آید؟

هگل در فلسفه تاریخ و در فلسفه حق مسلم فرض می‌کند که برای آنکه ذهن یا روح کاملاً بالفعل شوند نیازی به دولت جهانی نیست، و دولت ملی یا مجموعه چنین دولتهایی والاترین جلوه روح عینی است. به گمان من این نظر با تصور او درباره روح جور در نمی‌آید. روح به گفته او، ذاتاً یکی است. روح در شکل شناخت عقلانی نسبت به خویش کاملاً و آشکارا در يك فلسفه واحد، منسجم و همه گیر بالفعل می‌شود. این فلسفه ممکن است از درون بسیاری فلسفه‌های ناتمام و بعضاً ناهماهنگ رشد یابد اما خود آن باید تماماً هماهنگ و کامل باشد. پس چرا نباید روح در شکل اراده عقلانی، در اجتماعی واحد که تمام اعضای آن قوانینش را از روی وجدان اخلاقی اطاعت کنند، کاملاً بالفعل گردد؟ اراده کلی ضرورتاً در قوانین و میثاق‌های اجتماعی مرکب از اذهان منتهی آشکار می‌شود. اگر روح ذاتاً یکی است، پس تنها يك اراده کلی و بنابراین تنها يك اجتماع کاملاً عقلانی و آزاد می‌تواند وجود داشته باشد. بی شک آن اجتماع همانند دولت ملی، دیگر اجتماعات و مجامع واقع در درون خود را در برمی‌گیرد. هگل اذعان دارد که اراده کلی، تا آنجا که در دولت ملی آشکار می‌گردد، تا وقتی افراد و انجمن‌های درونی دولت با یکدیگر در منازعه باشند و تا وقتی که اختلافات آنها را نتوان به وسیله روشهایی که همگان عقلانی و عادلانه بدانند، بر طرف کرد، به نحو نهایی و کامل تحقق نمی‌یابد. پس چگونه اراده کلی، تا آنجا که در مجموعه‌ای از دولت‌ها آشکار می‌شود، می‌تواند کاملاً تحقق یابد، در حالیکه آن دولتها به جنگ با یکدیگر می‌پردازند زیرا روشهایی که همه آنها عقلانی و عادلانه بدانند برای حل اختلافاتشان وجود ندارد؟ اما اگر چنین روشهایی وجود می‌داشتند و این روشها موثر می‌بودند، در آن صورت دولت جهانی پدید می‌آمد. ظاهراً از تصور هگل درباره ذهن یا روح چنین بر می‌آید که اجتماع کاملاً عقلانی و آزاد، باید دولتی جهانی باشد.

## ۴. پیروزی و توجیه آن

گرچه هگل تنها به این سخن منطقی ملزم و متعهد است که قوانین

دولت کاملاً تکامل یافته، یا کاملاً عقلانی و آزاد همواره باید مورد اطاعت قرار گیرند، اما او گاه گاه این تصور را ایجاد می کند که قوانین هر دولتی باید همواره به وسیله همگان، جز مرادن بزرگ و یا به اصطلاح او افراد [مهم در] تاریخ جهان، مورد اطاعت واقع شوند. ما پیشتر از این نظریه غریب انتقاد کرده ایم و تکرار آن انتقاد در اینجا لازم نیست. اما انتقاد دیگری اغلب بر هگل وارد می کنند که آن هم انتقادی بجاست.

هگل با وجود همه حرفهایی که درباره وجدان اخلاقی و آزادی می زد، تحت تاثیر قدرت و حتی کار برد بیرحمانه آن قرار داشت. اگر او تحت چنین تاثیری نمی بود نمی گفت که تاریخ کسانی را که پیروز از کاردر می آیند توجیه می کند، حتی اگر آنها بر اساس انگیزه های شرارت آمیز عمل کرده باشند. این گفته که خیر، گاه از شر پدید می آید با این گفته دیگر که شر، حتی اگر عامل انجام آن هرگز نیت خیر نداشته باشد، موجه است، از زمین تا آسمان فرق دارد. و چنانکه دیده ایم تنها جنایتکاران بزرگ هستند که جنایاتشان توجیه می شود.

موضعگیری هگل در اینجا به هیچ وجه همانند موضع گیری ماکیاوولی نیست. ماکیاوولی تبهاران بزرگ را نه محکوم می کرد و نه توجیه می نمود؛ او صرفاً استدلال می کرد که گاه گاه ارتکاب جنایات بزرگ برای کسب قدرت و یا حفظ و توسعه دولت لازم می آید. او کسی را که از ارتکاب جنایت تنها به دلیل نداشتن جرأت ارتکاب آن، خودداری می کند، خوار می شمرد زیرا چنین کسی اجازه می دهد که بی جرأتیش برخواست درونی اش چیره شود. اما ماکیاوولی هرگز نمی گفت که عمل جنایتکار بزرگ موجه است و یا نمی خواست چنین کسی را از نظر اخلاقی بالا ببرد. او تنها درباره افراد انسان سخن می گفت و نه از غایاتی بزرگتر از غایات انسانی که از طریق انسانها عمل می کنند و شرارت آنها را هر جا که به نفع نیل به اهدافشان باشد توجیه می نمایند. چیزی نظیر آئین توجیه اعمال بر اساس نتایج خوب غیر عمدی آنها، که از نظر منطقی باطل و از لحاظ اخلاقی خطاست، در نوشته های ماکیاوولی یافت نمی شود. او شجاعت و پایداری در هدف و زیرکی را تحسین می کرد، اما بر خلاف هگل قدرت را محترم و مقدس نمی شمرد. به این معنی، ماکیاوولی بی شرم و عامی صفت نبود.

ما در اینجا تنها به نظریه هگل پرداختیم و خود را ملزم به ابراز این نظر یافتیم که رویه مرفته نظریه او فاقد برخی از مفاهیم و مضامینی است که بدگویان و منتقدین او بدون توجه به زمینه اصلی فلسفه اش بدو نسبت داده اند. با این حال نمی توان انکار کرد که در نوشته های کسی که ظاهراً اعتقاد داشته باشد که ذهن کلی در فلسفه او به شناخت کامل خویش دست یافته است، اصولاً لحن ناخوشایندی وجود دارد. سبک نگارش هگل موجب سوء تعبیر نظرات او شده است و سبکی است که حکایت از تکبر و نخوتی بی اندازه دارد. و به نفع ماست که نسبت به متکبران بدگمان باشیم، به ویژه وقتی آنها از آزادی سخن بگویند.

