

سه روایت فلسفه سیاسی هگل

سیدجواد طباطبایی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

اشاره

مقاله حاضر به هنگام انتشار نخستین ترجمه کتاب جامعه‌باز و دشمنان آن اثر کارل پوپر در دو بخش نوشته شد و هدف دوگانه‌ای را دنبال می‌کرد: نخستین هدف نگارنده شرکت در بحث‌های مربوط به اندیشه سیاسی پوپر بود. به نظر ما موافقان و بویژه مخالفان پوپر بی‌آنکه با سلاح برهان و منطق به میدان آمده باشند با استناد به مرجعیت (argument d'autorité) خود یا پوپر به مقاله نویسی پرداخته و بحثی را پیش کشیدند که در نهایت فقط می‌توانست به بن بست منتهی شود. در بخش نخست این مقاله (تشریح دانش، شماره سوم سال ششم صص. ۱۸-۱۰) ما سعی

کردیم تا بحث را از بن بست خارج کرده و یکی از فصول جامعه باز و دشمنان آن را مورد بازبینی انتقادی قرار دهیم. بنابراین از سوئی به خطوط اصلی نظرات پوپر در باب فلسفه سیاسی هگل پرداختیم و از سوی دیگر این نظرات را با توضیحات فیلسوف همزمان وی ارنست کاسیرر سنجیدیم. با تکیه بر این بررسی بود که در بخش نخست این مقاله نوشتیم: «روایت پوپری [فلسفه سیاسی هگل] در کتاب جامعه باز و دشمنان آن از روح تفکر هگلی دور افتاده و توجهی به بنیادهای آن نکرده است.» (همان، ص. ۱۵) اما روح اندیشه سیاسی هگلی و بنیادهای آن را چگونه می‌توان توضیح داد؟ با توجه به چنین پرسشی است که نتیجه‌گیری بخش نخست مقاله ما می‌توانست موجه باشد و در آن بخش علیرغم اشاراتی که ارائه کردیم این بحث چنانکه باید باز نشد. در این دومین بخش این هدف را دنبال می‌کنیم. دومین هدف نگارنده ارائه راهی نو در نقد نویسی بود. متأسفانه دیری است که نقد نویسی در کشور ما به بیراهه افتاده است که در بهترین حالت ... جز معرفی کتاب و ارائه کلیاتی سطحی در باب نویسندگی و محتوای کتاب نیست. بخش نخست این مقاله، چنانکه گفته شد، در مجله نشر دانش چاپ شد. اما گردانندگان آن مجله به دلیل اینکه مقاله از حالت «نقد» خارج شده و به مقاله‌ای مستقل تبدیل شده است از چاپ آن امتناع کردند. با چاپ این بخش از مقاله سه روایت فلسفه سیاسی هگل می‌خواهیم بار دیگر بر این نکته تأکید و رزمیم که نقد نویسی، معرفی کتاب و ... نیست بلکه طرح پرسش، برجسته کردن مشکل علمی و انتقال آن به وسیع‌ترین قشر خواننده است...

در نخستین بخش این نوشته به اجمال کلیاتی درباره فلسفه سیاسی هگل آوردیم و اینک زمان آن رسیده است که با مروری دیگر در مقدمات، به برخی مباحث فلسفه سیاسی هگل اشاره کنیم.^۱

نخستین مشکل اساسی فلسفه سیاسی هگل به اصل نظری آن مربوط می‌شود. چنانکه توضیح داده شد فلسفه هگل، فلسفه باید نیست بلکه به طور کلی به توصیف واقعیتی می‌پردازد که در متن عالم واقع اتفاق می‌افتد. اثرات و نتایج چنین استنباطی در فلسفه، در زمینه فلسفه سیاسی شایان اهمیت است زیرا که هگل به یکسان با فلسفه‌های سیاسی قدیم و جدید قطع رابطه می‌کند.

می‌دانیم که فلسفه سیاسی قدیم عمدتاً سعی دارد تا انسان را از طریق عمل به فضایل به سعادت هدایت نماید و بنابراین علیرغم توجهی که به واقعیت دارد (یعنی réalisme سیاسی آن) کوشش می‌کند تا از واقعیت موجود فراتر رفته و انسان را به جامعه‌ای آرمانی که در ورای افقهای دور و غیر قابل دسترس قرار دارد نزدیک کند. نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از این ملاحظه گرفت این است که فلسفه سیاسی قدیم به معنای رایج کلمه، «انقلابی» نیست.^۲ فلسفه سیاسی قدیم توجه به فضیلت و سعادت دارد اما این فضیلت و سعادت را نه از مجرای تغییر عالم و آدم، بلکه در شرایطی ممکن می‌داند که انسان با نیل به درک نظام کلی و تغییر ناپذیر عالم که نظم الهی و قدسی است خود را با آن هماهنگ سازد. با توجه به چنین نظم

کیهانی است که می‌توان معنای عمیق عدالت در فلسفه سیاسی قدیم را فهمید زیرا مفهوم عدالت، هماهنگی جزو با کل در درون نظمی است که ضرورتاً از جزو و کل فراتر است. بنابراین فلسفه سیاسی قدیم نه مفهومی از انقلاب می‌تواند ارائه کند و نه فضیلت و سعادت را از مجرای تفسیر عالم و آدم ممکن می‌داند.^۲

فلسفه سیاسی هگل علیرغم اینکه فلسفه دوران جدید است توجهی نیز به این مسائل فلسفه سیاسی قدیم داشته است ولی به طور کلی با تأکید بر اصالت دوران جدید و تفکر آن با فلسفه سیاسی قدیم قطع رابطه می‌کند. همینطور فلسفه سیاسی هگل با اندیشه سیاسی جدید نیز قطع رابطه می‌نماید: اندیشمندان سیاسی دوران جدید با طرد اصول فلسفه سیاسی قدیم درصدد تغییر آن واقعیت و روابط و مناسبات سیاسی هستند که حاصل سیطره نظام ملوک الطوائفی و سلطه ایدئولوژی دستگاه کلیسای قرون وسطائی است. با توجه به چنین انتقادی از واقعیت است که اندیشه سیاسی جدید به ساختمان واقعیت سیاسی نوینی دست می‌زد که جز در عالم اندیشه واقعیتی نداشت و براساس همین وجود ذهنی و واقعیت آرمانی است که می‌کوشید تا واقعیت بالفعل را تغییر دهد. از نظر تاریخی در چنین وضعی است که مفهوم نوین انقلاب، یعنی دگرگونی بنیادی عالم و آدم و روابط و مناسبات حاکم بر آن دو، ممکن می‌گردد. مشخصات و ویژگیهای این آرمان خواهی (idéalisme) سیاسی نقطه مقابل و تقیض مشخصات و ویژگیهای فلسفه قدیم است و در این تقابل است که می‌توان حدود و ثغور آن دو را معین و مشخص ساخت.^۳

فلسفه سیاسی هگل به یکسان از فلسفه سیاسی قدیم و اندیشه سیاسی جدید فاصله می‌گیرد تا به تأسیس فلسفه سیاسی نوینی پردازد که مشخصات و ویژگیهای خاص خود را دارد. هگل از يك سو نمی‌تواند با فلسفه سیاسی قدیم موافق باشد که در ذات و ماهیت دوران قدیم به تفکر می‌پرداخت؛ زیرا که از نظر او فلسفه سیاسی قدیم با مفهوم جدید آزادی و آنچه را که او Subjektivität می‌نامد، بیگانه است. در فلسفه سیاسی قدیم - همانطوریکه در شهر و مدینه یونانی - آزادی، برابر نظر هگل، مفهومی جوهری (substantiel) دارد و برای اولین بار با مسیحیت و خصوصاً در روایت لوتری آن است که وجهی از آزادی حقیقی، یعنی Subjektivität، در تاریخ پدیدار می‌گردد. همینطور در دوران ژرمنی - مسیحی تاریخ جهانی است که مفهوم و واقعیت راستین آزادی آشکار می‌گردد که جمع میان آزادی جوهری یونانیان و فلسفه سیاسی قدیم و Subjektivität می‌باشد.

اما صرف‌نظر از این «کمبود»، هگل در فلسفه سیاسی قدیم، زمینه‌ای مساعد می‌یابد که در آن می‌تواند به تأسیس و تدوین فلسفه سیاسی جدیدی مبادرت ورزد. آنچه نظر هگل را در

فلسفه سیاسی قدیم جلب می کرد به طور خلاصه دو اصل مهمی بود که بویژه توسط ارسطو بیان شده بود. نخست اینکه ارسطو نظم سیاسی و تبلور آن، یعنی دولت را نظمی طبیعی می دانست و برخلاف سوفسطائیان که به «مصنوع» و قراردادی بودن جامعه و نظم سیاسی اعتقاد داشتند براین باور بود که نظم سیاسی نیز به عنوان شأنی از شؤون نظم کلی کیهانی، طبیعی است و نظم سیاسی و دولت، مطابق طبیعت امور به وجود آمده و سامان می یابند.^۵ دومین اصلی که عالیتین بیان خود را در فلسفه سیاسی ارسطو پیدا کرده بود و هگل آن را وارد فلسفه سیاسی خود کرد این اصل بود که برابر نظر معلم اول «برحسب طبیعت، شهر بر فرد مقدم است».^۶ ارسطو در مابعدالطبیعه خود شالوده نظری این اصل را پی افکند و توضیح داد که «برحسب طبیعت کل بر جزء مقدم است». این نکته را باید به اشاره بگوئیم که ارسطو با تمییز میان «مجموع» و «کل»، نخستین مفهوم را چنانکه از معنای شرح الاسمی آن برمی آید، حاصل جمع افراد و آحاد می داند در حالی که کل، هرچند که مجموعی است از اجزاء اما صرف جمع عددی آن اجزاء به شمار نمی آید. از کاربرد این بیان در قلمرو فلسفه سیاسی این نتیجه حاصل می شود که اگرچه از نظر زمان افراد قبل از تکوین شهر وجود دارند اما به محض اینکه شهر پدید آمد از نظر منطقی، مطابق طبیعت امور، شهر بر فرد مقدم است.^۷

اصول بنیادین اندیشه سیاسی جدید که با ماکیاولی و هابز آغاز می شود به طور کلی در تعارض با اصول فلسفه سیاسی قدیم و شالوده نظری آن تدوین می گردد. هابز با تأسیس فلسفه ای نوین، بنیاد فلسفه ارسطویی را یکسره مورد نقادی قرار داده و در اندیشه سیاسی خود از نتایجی که ارسطو از مبانی نظری مابعدالطبیعه گرفته بود اعراض نمود.^۸ هابز تقدم منطقی کل را بر جزء و شهر را بر فرد بی معنا دانست و در قلمرو اندیشه سیاسی به تدوین مبانی نظری اصالت و تقدم فرد پرداخت. نخستین نتیجه ای که ابتداءً توسط هابز - و سپس با اخلاف وی - از این مقدمات گرفته شد این بود که هیئات اجتماعی و دولت به عنوان عالیتین شکل سامان و سازمان آن، برخلاف تصور ارسطو و فلسفه قدیم، «امری طبیعی» نیست بلکه مصنوع انسان و حاصل «قراردادی» است که میان انسانها منعقد می شود. بدین ترتیب هیئات اجتماعی و دولت از بنیاد نظری و مابعدالطبیعی آن جدا شده و آغاز و انجامی جدای از غایت هیئات اجتماعی و دولت در فلسفه سیاسی قدیم پیدا کرد. اندیشه سیاسی جدید، برخلاف نظر ارسطو و مکتب وی نه هیأت اجتماعی را محل تعاطی به فضایل می دانست و نه بر این باور بود که سعادت غایت دولت می تواند باشد.^۹ بنابراین هیئات اجتماعی نه بر مبنای فضایل که بر پایه نفع خصوصی افراد در جهت حفظ

جان و فرار از ترس مرگ فجع فرام می‌آید و نیز غایتی جز حفظ جان و مال افراد نمی‌تواند داشته باشد. از نظریه «مصنوع» بودن هیئات اجتماعی و دولت نتیجه تبعی مهم مقاومت در برابر هیئات حاکمه و مشروعیت انقلاب گرفته شد که با توجه به مبانی فلسفه سیاسی قدیم غیرقابل تصور بود.

انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه چنین شالوده و بنیادی نظری داشت و اصولاً بدون آن غیرممکن بود. در واقع انقلابی که از ماکیاولی تا هابز و روسو - علیرغم اختلافات آنان در فروع مباحث نظری - به وقوع پیوسته بود زمینه نظری انقلابی را آماده ساخت که با تکیه بر فلسفه سیاسی قدیم، از ارسطو تا توماس آکویناس، غیرقابل تصور بود.^{۱۰} با جمع بست نتایج آن انقلاب در اندیشه سیاسی و این انقلاب سیاسی و شکست آن بود که هگل، فیلسوف دوران جدید می‌توانست از بنیاد نظری آن دو فاصله گرفته و به تأسیس فلسفه سیاسی نوینی بپردازد که اگر چه نظر به طبیعت‌اش فلسفه سیاسی دوران جدید بود اما از بسیاری جهات با بنیاد نظری آن نسبتی نداشت. در واقع هگل کوشش کرد تا در فلسفه سیاسی خود دستاوردهای اندیشه سیاسی دوران جدید - یعنی آزادی‌های فردی، حکومت قانون و ... را در آن میدان فلسفی قرار دهد که توسط فلسفه سیاسی قدیم آماده شده بود. بدین ترتیب هگل با کوشش در جمع میان فلسفه سیاسی قدیم و اندیشه سیاسی جدید به تأسیس فلسفه سیاسی نوین نایل آمد که ضمن تکیه به آن دو به یکسان از آنها فاصله می‌گیرد.

تأکید بر میدان فلسفی جدیدی که زمینه نظری فلسفه سیاسی هگل شده است از این حیث ضروری است که اغلب، فلسفه سیاسی هگل را از تکیه‌گاه نظری آن جدا نموده و به استنتاج مسایلی پرداخته‌اند که با مقدمات فلسفی هگل مطابق نیست. در حقیقت اشکال اساسی فلسفه سیاسی هگل را باید در طرح همین مقدمات و تأسیس فلسفه سیاسی بر مبنای این زمینه نظری جستجو کرد: فلسفه سیاسی هگل در درون منظومه فلسفی وی تأسیس شده است و بنابراین درک آن فلسفه سیاسی جز از مجرای درک این منظومه فلسفی امکان‌پذیر نیست و البته درک صحیح این مقدمات کاری چندان ساده نیست بویژه برای ما که در فضایی تنفس می‌کنیم که از تفکر جدی فاصله‌ای بس دراز داریم و زبان فارسی آشفته کنونی نیز مانعی است که راه ورود به تفکر غربی را سد می‌کند.

مشکل اساسی فلسفه سیاسی هگل این است که آن فلسفه سیاسی در حوزه فلسفه روح هگل طرح می‌شود، حوزه‌ای که در حقیقت سومین مرتبه یا نشئه از مراتب سه‌گانه تصور دیالکتیکی مطلق به شمار می‌آید. هگل در مقدمه درسهای فلسفه تاریخ می‌نویسد:

«می‌دانیم که خدا کاملترین ذاتهاست از این رو می‌تواند جز خود و

آنچه همسان اوست چیزی نخواهد. خدا و ماهیت خواست خدا هر دو يك چیز است و همان است که به زبان فلسفی مثال (Idee) نام دارد. پس آنچه باید در اینجا بررسی کنیم مثال به طور کلی و به ویژه [تجلی] آن از راه روح انسانی است،

...aber in diesem Elemente des menschlichen Geistes.

و دقیق‌تر بگوئیم مثال [یعنی مجردترین صورت] آزادی انسانی است. مجردترین صورتی که مثال از راه آن نمودار می‌شود اندیشه است، و منطق نیز آن را از همین دیدگاه بررسی می‌کند. صورت دیگر، طبیعت جسمانی، و صورت سوم روح به معنای مطلق است.^{۱۱}

Die reinste Form, in der sich die Idee offenbart, ist der Gedanke selbst; so wird die Idee in der Logik betrachtet. Eine andere Form ist die der physischen Natur, die dritte endlich die des Geistes überhaupt.^{۱۲}

ملاحظه می‌شود که هگل از سه مباحث یا نشئه مطلق (das Absobute) سخن می‌گوید و منظومه فلسفی هگل، گفتاری (discours) است درباب این سه مباحث تطور مطلق، یعنی کلمه یا Logos، طبیعت و روح. مطابق منظومه فلسفی هگلی، کلمه یا Logos، در آخرین مرحله تطور خود در منطق - جزء نخست منظومه هگلی - که مثال یا Idee نام دارد در طبیعت گذار می‌کند (übergeht) همچنانکه طبیعت در پایان فلسفه طبیعت در روح گذار می‌نماید. به عبارت دیگر «علوم فلسفی خاص، صرف تعینات مثال هستند» و مثال خود را در این علوم فلسفی خاص ظاهر می‌سازد. در فلسفه طبیعت، مثال، تخته‌بند سرای طبیعت و ناخوشتن است - فرایندی که هگل با اصطلاح Entäusserung بیان نموده است - در حالی که در ساحت روح، مثال به خویشتن خویش بازگشته و در کنار خود آرام گرفته است.^{۱۳}

«بدینسان علم (Wissenschaft) به سه جزء تقسیم می‌شود

الف - منطق، علم مثال فی نفسه و لنفسه (Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich)

ب - فلسفه طبیعت به عنوان علم [به] مثال در غیریت (ناخوشتنی) خود، (... in ihrem Anderssein)

ج - فلسفه روح به عنوان مثالی که از غیریت (یا ناخوشتنی) خود به

خویشتن بازگشته است.»^{۱۴}

فلسفه روح (Philosophie des Geistes) هگل ضرورتاً بر چنین محور مختصاتی فرار می‌گیرد و در درون همین فلسفه روح است که در دومین مرتبه از مراتب سه‌گانه تصور روح هگل به سرزمین نامکشوفی دست می‌یابد که آن را Sittlichkeit می‌نامد و در همواری این سرزمین است که فلسفه سیاسی هگل تأسیس می‌گردد. ساحت اخلاق اجتماعی یا Sittlichkeit در فلسفه هگل همانا روحی است که در جوهر یا واقعیت اخلاقی ظاهر شده باشد با این قید که در اینجا مراد از «اخلاق» اخلاقیات حیات اجتماعی انسانی است و نه اخلاق فردی که به حیات درونی آدمی مربوط می‌شود.

در ساحت اخلاق اجتماعی، برخلاف حوزه اخلاق فردی، فرد، نه جدای از جامعه بلکه در درون جامعه و بمثابة جزئی از آن لحاظ می‌شود. خیر انتزاعی اخلاق فردی در ساحت اخلاق اجتماعی به خیر انضمامی و تحقق یافته در اجتماع تبدیل می‌شود و آزادی برای نخستین بار در عالم اعیان حصول پیدا می‌کنند. پس اخلاق اجتماعی یا Sittlichkeit بنا به گفته هگل عبارت است از «صورت معقول آزادی که به جهان موجود و طبیعت خود آگاهی تبدیل شده است».^{۱۵} در ساحت اخلاق اجتماعی است که روح، نخستین بار، به مثابه روح - به معنای دقیق کلمه - ظاهر می‌شود و اراده انسانی از صرف حالت ابتدائی و طبیعی فراتر رفته و به جان و روان و به عبارت دیگر به حقیقت وجود افراد آدمی تبدیل می‌شود. هگل در توضیح اجمالی اخلاق اجتماعی در اصول فلسفه حق می‌نویسد:

«عنصر اخلاقی (das Sittliche) در وحدت صرف با واقعیت افراد به مثابه شیوه کنش کلی آنان [یعنی] عرف (Sitte) ظاهر می‌گردد. خو گرفتن به چنین عنصر اخلاقی است که جانشین اراده طبیعی بحت و بسیط شده و به فطرت ثانوی مبدل می‌گردد که جان، معنا و واقعیت وجود محسوس آنان است، روحی زنده و حاضر در جهان که جوهر آن برای نخستین بار همچون روح، هستی می‌یابد.»^{۱۶}

این بند از اصول فلسفه حق برای فهم درست بنیاد فلسفه سیاسی هگل اهمیت فراوان دارد. بیش از هر چیز باید توجه کرد که مبنای فلسفه سیاسی هگل، «طبیعت» و تبعیت صرف از احکام آن نیست، بلکه تمایزی است که فیلسوف میان «طبیعت» و روح قایل است و در فلسفه‌های تاریخ بعدی به تمایز میان طبیعت و فرهنگ تبدیل می‌شود. بنابراین اصل بنیادین فلسفه هگل کوششی است در جهت «بیرون رفتن از سرای طبیعت» و روح، در حقیقت، افقی است که این بیرون رفتن را ممکن می‌سازد. طبیعت نخستین آدمی که بشریت و

زندگی طبیعی اوست در حیات اجتماعی تعالی یافته و از میان می‌رود. بنابراین اخلاق فردی و طبیعت نخستین، اموری هستند که حیات اجتماعی و نظم سیاسی جامعه از آن فراتر می‌رود و با به وجود آمدن نهادها و تأسیساتی که حاصل «شیوه عمل کلی» شهروندان است آزادی جایگزین تبعیت از احکام ضروری طبیعت می‌گردد.

شیوه عمل ناظر به غایات کلی و خو گرفتن به آن به تدریج به طبیعت ثانوی افراد تبدیل شده و آنان را از صرف زندگی مطابق غایات طبیعی جدا می‌نماید. در این صورت اراده طبیعی آغازین افراد نیز به نوبه خود به اراده آزاد تبدیل می‌شود که در حقیقت عبارت است از ایجاد نظمی مطابق با طبیعت ثانوی و تبعیت آزادانه از همان نظم که جز اراده آزاد انسانی، که در عالم اخلاق اجتماعی عینیت یافته است، نیست. اینجا ساحتی است که در قلمرو انسانی نخستین بار، روح انسانی ظاهر می‌شود و این ظهور را باید به اجمال توضیح داد.

با توجه به آنچه در باب تکوین و پیدایش روح در منظومه هگلی بیان داشتیم می‌توان ظهور روح را، از این حیث که روح است، در قلمرو انسانی نیز توضیح داد. تأکید بر شالوده فلسفی سیاست هگلی در واقع تأکید بر این نکته بود که گفتار فلسفی هگل، ساختار و منطقی واحد دارد و اگر آن شالوده فهمیده شود می‌توان وجوه متفاوت این ساختار و کاربرد این منطقی را درک کرد.

دیدیم که تبدیل کلمه یا Logos به روح مستلزم وضع و رفع آگاهانه آن امری است که در منظومه هگلی «طبیعت» نام دارد. سیر کلمه به سوی غیریت در عالم طبیعت و بازگشت به خویشتن بعد از ناخویشتنی، ساحتی است که روح در آن پدیدار می‌گردد. دومین استنتاج روح نیز توسط هگل مطابق همین «الگو» انجام می‌پذیرد یا بهتر بگوئیم ساختار کلی تکوین روح در منظومه هگلی در قلمرو فلسفه سیاسی نیز قابل تشخیص است. طبیعت نخستین آدمی در طبیعت ثانوی وی ارتقاء یافته و اراده آزاد انسانی را به وجود می‌آورد و همین اراده آزاد است که در سیر دیالکتیکی خود در هیأت اجتماعی جامعه مدنی و دولت، خود را وضع کرده و عینیت می‌بخشد. بدین ترتیب با توجه به عینیت اراده آزاد انسانی است که می‌توان تکوین و پیدایش روح را در نخستین ساحت آن، یعنی در قلمرو انسانی، ملاحظه نمود. اگرچه انسان، «فرزند انسان»، سنخیتی با پدر که روح است دارد اما زمانی از حالت مضمر و ناآشکار خود می‌تواند بیرون بیاید که خود همان مسیری را در جهت «روح» شدن ببیند که پدر و بدین ترتیب به «فرزند خدا» تبدیل می‌شود. این تحول، نخست، در قلمرو اخلاق اجتماعی یا Sittlichkeit ممکن می‌گردد.

تأکید بر وحدت ساختار و منطق درونی حاکم بر گفتار هگلی از این نظر حایز اهمیت است که برخلاف هیاهویی که در کشور ما پیرامون عرفی شدن حیات اجتماعی در مغرب زمین برخاسته است این امر، لااقل در مورد فلسفه سیاسی هگل، موجه نیست زیرا که هگل محتوای دیانت و سیاست را امری واحد می‌داند. در این باره اشارات دیگری نیز در دنباله مطلب خواهد آمد اما همین جا باید متذکر شویم که اگر هگل بر اهمیت *Sittlichkeit* و تکوین و پیدایش روح تأکید می‌کند و اگر ما در تفسیر خود از فقره‌ای که در بالا ذکر شد به ساری بودن منطق عمومی منظومه هگلی اشاره کردیم بدین علت است که هگل، سیاست و دیانت را - با توجه به قیودی که خواهد آمد - عین یکدیگر می‌داند یعنی اینکه از نظر وی تصور ما از سیاست مبتنی بر تصور ما از دیانت و تصور ما از خدا مستلزم تصویری است که از خود داریم و بالعکس. در اینجا باید دو عبارت اساسی هگل را بیاریم و توضیح دهیم.

«گفته‌اند که دین به طور عام، همواره در زندگی فردی، بی حاصل از کار در می‌آید؛ از سوی دیگر نظام زندگی قومی باید از روی دین سامان یابد. تفاوت هر دین با دین دیگر بسته به این است که آیا همهٔ اموری که در مقولهٔ روح قرار می‌گیرند بنیادی مشترک در وابستگی به دین دارند [یا] هر امری، بنیادی مهین و خاص خود دارد؟ اگر روح با همهٔ ذرفنای حقیقی‌اش در نیافته شود، چنانکه گفتیم، جنبه‌هایی از زندگی قومی، نامعقول و گرفتار خودکامگی و هوس می‌شود و از آزادی محروم می‌ماند. مثلاً دین یونانیان یعنی اصل روح یونانی، یا تصویری که روح قوم یونانی از خود داشت، دینی ناقص بود زیرا یونانیان چه در امور همگانی... و چه در کارهای خصوصی خود می‌بایست از هاتفان باری جویند. معنای این سخن آن است که یکی از جنبه‌های ذاتی روح پیش از آنکه جایگاه خاص خویش را در اصول اساسی دین بیابد به شیوه‌ای دروغین و ناآزاد واقعیت یافته بود... ولی دینی چون مسیحیت که اصل آن را مفهوم مطلق روح تشکیل می‌دهد، به حکم ضرورت، می‌بایست جهان را از روی مفهوم بسازد. دگرگونی واقعیت بر طبق این اصل، نیازمند کوششی دور و دراز بود و نمی‌توانست یکباره انجام گیرد؛ به همین دلیل در آغاز روزگار مسیحیت، میان اصل مسیحیت و خام رفتاری و درنده‌خونی ابتدائی قوم مسیح، تناقضی شگرف می‌یابیم.»^{۱۲}

پس بر مبنای دیانتی «ناقص»، سیاستی ناقص می‌توان داشت و سیاست ناقص نیز دلیلی است بر نقصان دیانت. برعکس، دیانت کامل آن است که در درون آن همهٔ اموری که در حوزهٔ روح قرار می‌گیرد بنیادی مشترك داشته باشد یعنی اینکه اگر سیاست، اصلاتی داشته باشد که دیانت را به امری اعتباری تبدیل نماید ضرورتاً سیاستی خودکامه خواهد بود؛ و اما خودکامگی سیاست خود، از طریق مفهوم مخالف، دلیلی است بر خودکامگی نهفته در دین «ناقص». طبیعی است که دیانت بایستی در بستر زمان حرکت کرده و خود را با آهنگ زمان «اصلاح» و سازگار کند. چنین است که مسیحیت آغازین و خام رفتاری و درنده خوئی ابتدائی قوم مسیح در تناقضی که با اصول مسیحیت داشته است خود را اصلاح کرده و با طرح پیوستهٔ مفهوم روح و بازگشت به آن، تفسیری از دیانت ارائه داده است که با ذات و ماهیت دنیای جدید و سیاست آن سازگار است.

در فقرهٔ دومی که در بالا به آن اشاره کردیم هگل نکات اساسی دیگری را باز می‌کند:

«دین يك جامعه به هرگونه که باشد دولت و نظام سیاسی اش به همانگونه خواهد بود. دولت به طور واقعی از دین پدید می‌آید چنانکه دولت آتن یا دولت رومی جز در اوضاع و احوال خاص روزگار پیش از مسیح اقوام یونانی و رومی امکان وجود نداشت؛ به همین گونه دولت کاتولیک، روح و سازمانی متفاوت از دولت پروتستان دارد.»^{۱۸}

هگل در تأکید بر عینیت و نسبت میان محتوای دیانت و سیاست به نسبتی یکسویه توجه ندارد بلکه به وحدتی می‌اندیشد که منطبق آن در تمامی امور حیات اجتماعی جاری است. تردیدی نیست که وحدت محتوای دیانت و سیاست ایجاب می‌کند که تصور انسان از خود و خدا یگانه باشد؛ یعنی روابط میان انسانها به همان گونه سازمان می‌یابد که رابطهٔ میان انسان و خدا؛ آنجا که رابطه‌ای دموکراتیک (به معنای عام کلمه) در میان انسانها وجود ندارد اصلاحی در تفسیر از دیانت لازم و ضروری است زیرا که:

«دین يك قوم، آگاهی آن قوم از هستی خود و از برترین هستی است. این آگاهی [نمودار] ذات کلی [آن قوم] است. [یعنی] تصور هر قوم از خدا به همانگونه است که تصورش از خویشتن و رابطه‌اش با خدا. از این رو دین آن قوم، نمودار تصورش از خویشتن نیز هست. قومی که طبیعت را خدای خود انگارد، نمی‌تواند قومی آزاد باشد؛ تنها هنگامی که يك قوم، خدا را روحی برتر از طبیعت بداند خود صفت روحانی می‌یابد و به آزادی می‌رسد.»^{۱۹}

... erst dann wenn es Gott für einen Geist über die Natur hält, wird es selbst Geist und frei.²⁰

اصلاحی که توسط مارتین لوتر به دنبال شکست کلیسای قرون وسطی آغاز شد در واقع با توجه به چنین مشکلات و پرسش‌ها بود و از نظر هگل موفقیت اصلاح دینی لوتر نیز در این بود که رابطه میان انسان و خدا را عوض کرد. رابطه‌ای که بر شالوده آن تأسیس سیاست دوران جدید امکان پذیر شد. با توجه به این مقدمات، لازم است که دو مبحث اساسی فلسفه سیاسی هگل را به اجمال باز نماییم تا بتوانیم کاربرد منطق عمومی منظومه هگلی را در سیاست او از نزدیک مورد تأمل قرار دهیم.

مهمترین بخش اصول فلسفه حق هگل به نظریه اخلاق اجتماعی یا Sittlichkeit مربوط می‌شود که در دومین حوزه تطور روح برون ذات قرار دارد. هگل بعد از تحلیل ساختار Moralität که به اخلاق فردی و آزادی درونی توجه دارد به مطالعه ظهور و بروز اراده آزاد در قلمرو زندگی اجتماعی می‌پردازد و نهادها و تاسیساتی را که اراده آزاد انسانی در جهان خارج در جهت تحقق عینی خود می‌آفریند به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهد. قلمرو اخلاق اجتماعی، قلمرو «صورت معقول آزادی است که به جهان حاضر و موجود و طبیعت خودآگاهی تبدیل شده است.»²¹ یعنی اینکه صورت معقول (Begriff) آزادی سرانجام در جهان عینی و خارجی تحقق پیدا کرده و این جهان و آن صورت معقول آزادی، عین یکدیگر شده‌اند همچنانکه صورت معقول آزادی، عین طبیعت خودآگاهی نیز هست. در این مرحله است که خودآگاهی نسبت به آزادی و نهادهائی که تجسم و تحقق عینی آزادی هستند وحدت می‌یابند و در پایان سلوک، تمامی تضادهای میان فرد و جمع، منافع خصوصی و مصلحت عمومی از بین می‌رود و با از بین رفتن آنها هر گونه تنش در قلمرو دولت از جامعه انسانی رخت برمی‌بندد.

اما تطور اخلاق اجتماعی نیز در سه مرحله انجام می‌گیرد. در نخستین مرحله، «روح اخلاقی بی‌میانجی یا طبیعی»²² در نهاد خانواده ظاهر می‌شود. خانواده از نظر هگل اگرچه «یاخته» اصلی بازتولید یافت اجتماعی است اما پایدار نیست، وحدت آغازین خانواده با تولد فرزندان و بالیدن آنان متلاشی شده جای خود را به کثرت خانواده‌ها می‌دهد و بدین ترتیب جامعه فراهم می‌آید که در فلسفه سیاسی هگل با اصطلاح bürgerliche Gesellschaft یا جامعه مدنی بیان می‌شود. - این را هم بگوئیم که وقتی هگل از جامعه دوران جدید صحبت می‌کند می‌توان bürgerliche Gesellschaft را به جامعه بورژوائی ترجمه کرد همانطوریکه بعضی مترجمان فرانسوی به Société civile - bourgeoise برگردانده‌اند.²³ - جامعه مدنی

عبارتست از «جمع آمدن اعضائی که خود افرادی مستقل اند و به خاطر نیازهایشان و به یمنِ نظام حقوقی به مثابه وسیله حفظ امنیت اشخاص و مالکیت و نظم خارجی مربوط به منافع خصوصی و عمومی در قلمرو يك کلیت صوری گرد آمده اند [که همان] دولت خارجی است».

... und durch eine äusserliche Ordnung für ihre besonderen und gemeinsamen Interessen, welcher äusserliche Staat...²⁴

تحلیل این دولت خارجی در تمایز آن با دولت به معنای دقیق کلمه یکی از مهمترین دستاوردهای فلسفه سیاسی هگل است. در تاریخ اندیشه سیاسی تا زمان هگل به طور کلی تمایزی میان وجه سیاسی و وجه اجتماعی - اقتصادی جامعه انسانی پیدا نمی توان کرد زیرا که بحث در ماهیت جامعه انسان عمدتاً بحثی در ماهیت قدرت سیاسی است و اگر توجهی به تولید و توزیع ثروت در جامعه می شود بحثی از دیدگاه قدرت سیاسی و در حاشیه است. تا پیدایش اندیشه سیاسی جدید و حتی در مراحل آغازین تحول اندیشه سیاسی جدید، وجه اجتماعی - اقتصادی جامعه یعنی تولید و توزیع ثروت و روابط و مناسبات اجتماعی ناشی از آن، فرع بر تولید و توزیع قدرت سیاسی بوده و بالاستقلال موضوع علمی خاص قرار نگرفته بوده است. در میان نخستین نمایندگان اندیشه سیاسی جدید که به ویژه به تحلیل وجه اجتماعی - اقتصادی جامعه پرداختند می توان از جان لاک نام برد اما در نزد لاک نیز مباحث اقتصادی جایگاه ویژه و مهمی را اشغال نمی کند و دانش وی از علم نوین اقتصاد سیاسی چندان ژرف نیست.²⁵

اگر از چند استثنای کم اهمیت صرف نظر کنیم می توان گفت که هگل نخستین فیلسوف سیاسی در تاریخ اندیشه سیاسی است که علم اقتصاد را به جد گرفت و در پی بررسی هائی دانشمندان، علم اقتصاد سیاسی را در منظومه فلسفی خود وارد نمود و اهمیت آن را در درک ماهیت دوران جدید نشان داد. هگل با توجه به دستاوردهای جیمز استوارت، آدام اسمیت، ژان - باتیست سه و ریکاردو²⁶ در زمینه اقتصاد سیاسی تحلیل مآختر اقتصادی جامعه را از تحلیل مآختر قدرت سیاسی جدا کرده و پیوند و ارتباط دو قلمرو مجزا را به لحاظ طبیعت و احکام خاص هر يك مشخص نمود. این تمایز که از نظر مفهومی به صورت تمایز میان جامعه مدنی و دولت بیان شده است برای درک نظریه هگلی نسبت میان قدرت دولت و آزادی فرد دارای اهمیت فراوانی است در حالی که عدم توجه به آن، سرچشمه بسیاری از سوءتفاهم ها درباره ماهیت فلسفه سیاسی هگل شده است.

در فقره ای که بالاتر نقل کردیم هگل به تعریف جامعه مدنی پرداخت. اینک باید با ارائه

ملاحظات در پیرامون آن تعریف برخی از پیچیدگی‌های آن را روشن سازیم. جامعه مدنی یا دولت خارجی برخلاف دولت هگلی از جمع آمدن افراد مستقل برای رفع نیازهای مادی فراهم می‌آید. پس تحلیل جامعه مدنی در واقع به برش اجتماعی - اقتصادی جامعه توجه دارد و در این سطح، از تحلیل عامل قدرت سیاسی صرف‌نظر می‌کند. در سطح جامعه، افراد برای ارضاء نیازهای خاص خود گرد می‌آیند. نخستین محرک فعالیت اجتماعی انسان در آغاز، غرایز طبیعی و ابتدائی او است، اما انسان اجتماعی را نمی‌توان به این غرایز تقلیل داد. با تشکیل خانواده هر فردی، در رابطه همسری و پدر فرزندی و سپس در اموال خانوادگی (مالکیت خصوصی در سطح خانواده) خود را از بندهای غرایز طبیعی و خواست‌های طبیعی رها ساخته و نخستین سنگ‌های بنای آزادی را بروی یکدیگر می‌نهد. در حقیقت، انسانیت زمانی آغاز می‌شود که فرد با ترک بستر عادات، غرایز و خواسته‌های طبیعی در آستانه آگاهی و خودآگاهی قرار می‌گیرد و این خود آگاهی در قلمرو اجتماعی با خانواده آغاز می‌شود همچنانکه در مالکیت خصوصی، اراده آزاد فردی خود را متجلی می‌سازد. بنابراین خانواده، شالوده جامعه مدنی است همچنانکه بازتاب آگاهی فرد در آئینه آگاهی همسر، گامی بلند در جهت خود آگاهی است. اینجا فرد، قلمرو غرایز اولیه را پشت سر نهاده و با ورود در جامعه مدنی به سرزمین اخلاق اجتماعی قدم می‌گذارد.

در جامعه مدنی، وحدت اولیه خانواده از هم فرو می‌پاشد و افراد در سطح جامعه به عنوان شخص اجتماعی و اقتصادی به تولید و توزیع می‌پردازند. اگر چه محرک آنان در اینجا نیز نیازهای طبیعی است اما ارضاء این نیازها امری طبیعی نیست بلکه در شبکه‌ای از مناسبات و پیوندها انجام می‌گیرد که در نهایت شأنی از شوون روح عینی است و بنابراین با آزادی افراد و تحقق عینی اراده آزاد ربط پیدا می‌کند. مالکیت خصوصی به عنوان تجسم عینی اراده آزاد و شبکه پیچیده کار و تقسیم کار، بیش از پیش افراد را از حالت طبیعی جدا کرده و به سوی اجتماعی شدن می‌راند.

فرد با به کار گرفتن نیروی کار خود در شبکه تقسیم کار اجتماعی وارد می‌شود و با عینیت بخشیدن به جزئی از نیروی کار خود در کالای تولید شده، ناخوشتن یا به عبارت دیگر از خود بیگانه می‌شود اما این ناخوشتنی گامی ضروری در جهت نیل به مرحله بالاتری از خود آگاهی است. بدین ترتیب جامعه مدنی، صرف از خود بیگانگی در شبکه تقسیم کار نیست بلکه در تحوّل خود و در کنار بنگاه‌های اقتصادی که به تولید و توزیع می‌پردازند نظامی حقوقی ایجاد می‌کند که وسیله حفظ امنیت اشخاص و حراست از مالکیت آنان می‌باشد. نظامی که به این ترتیب به وجود می‌آید هگل آن را نظامی خارجی در

قلمرو کلیتی صوری می‌داند.

تحلیل هگل از جامعه مدنی مبتنی بر تأکید بر مطلق بودن آزادی فردی در اعمال مالکیت خصوصی و به کار گرفتن ابتکارهای فردی در جهت تولید و انباشت ثروت می‌باشد. می‌توان گفت جایی که هگل به چنین تحلیلی دست می‌زند با تکیه بر تحلیل‌های اقتصاد سیاسی کلاسیک به تحلیل جامعه مدنی - بورژوازی جدید، یعنی جامعه مبتنی بر اقتصاد بازار، می‌پردازد. رویکرد هگل به وجه اقتصادی جامعه مدنی جدید جدی‌تر از آن بود که اقتصاد سیاسی کلاسیک (لیبرالیسم اقتصادی) و دستاوردهای آن را جدی نگیرد. او با کلیه وجوه سوسیالیسم دولتی به مخالفت برخاسته و به نقد آن پرداخت. دو ایراد اساسی هگل بر اقتصاد دولتی و سوسیالیستی را چنین می‌توان خلاصه کرد: نخست اینکه از نظر هگل جامعه مدنی، محل تولید و توزیع ثروت است و تولید و توزیع امکان‌پذیر نمی‌گردد مگر با تأکید بر آزادی افراد در فعالیت اقتصادی و بکار گرفتن همه ابتکارات افراد در جهت کسب بیشترین سود. تنها افراد می‌توانند بر منافع و مصالح خود آگاه باشند و سرمایه و ابتکار خود را در بخش‌های سودآور به کار اندازند. دولت - یا هر دستگاه دیگری - قادر نیست به تمامی نیازهای فردی و بخش‌های تولیدی اشراف داشته و تمامی وجوه و تحولات آن را بشناسد و هدایت کند. پس اقتصاد سالم بدون شناخت و تأکید بر آزادی فردی در سطح جامعه مدنی امکان‌پذیر نیست و در نظر هگل اساس اقتصاد جدید فقط بر لیبرالیسم می‌تواند استوار باشد.

دومین ایراد هگل به نقش دولت در اقتصاد سوسیالیستی و دولتی مربوط می‌شود. اگر تأکید بر لیبرالیسم اقتصادی یکی از اصول بنیادین فلسفه سیاسی هگلی است به این علت است که اقتصاد دولتی کامل به دوران باستان مربوط می‌شود و زیننده مردمان شرقی است^{۳۷} زیرا که آنان آزادی را نمی‌شناسند و ارج نمی‌نهند. دوران جدید، خصوصاً با اصلاح مذهبی لوتر، آزادی را ذات انسان می‌داند؛ اما آزادی در جامعه‌ای شکوفا می‌شود که جامعه فرد را در جهت به کار بردن ابتکارات و خلاقیت‌هایش آزاد بگذارد^{۳۸} زیرا اگر چه دخالت‌های دولت در امور جامعه مدنی آغازی دارد اما انجامی بر آن متصور نیست. نتیجه منطقی قبول سوسیالیسم و اقتصاد دولتی سیطره دستگاه دولتی در تمامی ساحت‌های حیات مدنی خواهد بود؛ در سطح جامعه مدنی تمامی شئون اجتماعی با شبکه تولید و توزیع پیوندی نزدیک دارد و بنابراین اگر دولت - که به قول ماکس وبر انحصار قوه قهریه مشروع را در اختیار دارد - تمامی اهرم‌های اقتصادی جامعه را نیز در دست داشته باشد ناگزیر به استقرار جامعه‌ای توتالیتر خواهد پرداخت. هگل بی‌آنکه بتواند مفهوم جامعه توتالیتر به معنای امروزی کلمه را

دریابد مصداق آن را در آراء سیاسی و اقتصادی فیخته می‌یافت و البته لازم به تذکر است که آن مصداق هنوز در عالم نظر بود و با واقعیتی که در قرن بیستم در اردوگاههای کار اجباری و کشتارهای جمعی و... تحقق عینی پیدا کرد تفاوتی اساسی داشت.

خلاصه اینکه هگل لیبرالیسم اقتصادی را به عنوان يك اصل غیر قابل انکار در سطح جامعه مدنی می‌پذیرد اما در عین حال از تحلیل و تقدیس اصول لیبرالیسم نیز به دلیل ناهماهنگی‌ها و عدم تعادل‌هایی که می‌تواند آزادی اقتصادی و «بازی منافع خصوصی» ایجاد نموده و در نهایت سبب فروپاشی انسجام اجتماعی و نابودی هیئات اجتماعی گردد اجتناب می‌کند. یکی از مهمترین مفسران اقتصادی هگل سیاست اقتصادی هگل را *libéralisme interventionniste* می‌نامد که عبارت است از صرف مداخله دولت در جهت تنظیم روابط نابرابر اقتصادی که می‌تواند در نهایت به ایجاد انبوه توده‌های تهیدست و انباشت ثروت بی‌قیاس در دست افراد معدود منجر شود.^{۹۱}

متأسفانه مکان و مجال آن نیست که به دنبال این کلیات در باب اقتصاد سیاسی هگلی به تحلیل جزئیات آن بپردازیم، اما يك مسئله اساسی را باید اینجا متذکر شویم. دورانی که هگل در آن به مطالعه و تدوین نظریات خود در اقتصاد سیاسی می‌پرداخت دوران شکوفایی اقتصاد سیاسی کلاسیک بود که به تحلیل روابط و مناسبات مبتنی بر لیبرالیسم اقتصادی (و سیاسی) می‌پرداخت. تمامی نویسندگان اقتصادی که با تکیه بر واقعیت‌های دوران آغاز استقرار سرمایه‌داری سعی کردند قدم از محدوده اقتصاد سیاسی کلاسیک فراتر گذاشته و راه حلی برای تعدیل نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی بیابند سرانجام در چاه ویل مدینه‌های فاضله و سوسیالیسم‌های تخیلی و غیرتخیلی افتادند. اما آنچه در اقتصاد سیاسی هگل جالب توجه است این است که فیلسوف آلمانی با انتقاد از برخی ناهماهنگی‌های اقتصاد آزاد، اساس آن را مورد تردید قرار نداده و به اضغاث احلام پناه نمی‌برد. شاید هگل فهمیده بود که تعبیر چنین خوابهایی تا چه حد می‌تواند فاجعه‌آمیز باشد و شاید دیدن صبح دولت حکومت‌های توتالیتر انقلاب روسیه و بعد از آن را از دریچه نتایج سحر انقلاب فرانسه دیده بود.

اما جامعه مدنی آخرین کلام در فلسفه سیاسی هگل نیست. بالاتر دیدیم که نظمی که بر پایه تنظیم آزادانه روابط و مناسبات اقتصادی در جامعه مدنی ایجاد می‌شود نظمی است بیرونی و افراد در جستجوی سود بیشتر و ارضاء بهتر نیازهای خود اهداف خودخواهانه و شخصی و خصوصی را دنبال می‌کنند و این، در حقیقت، وضعیتی است که باید از آن گذشت. تمامی کوشش فلسفه سیاسی هگل به این معطوف شده است که با طرح دقیق تمایز

میان جامعه مدنی و دولت یعنی تمایز میان برش اجتماعی - اقتصادی جامعه که جایگاه تحقق آزادی های فردی و در نتیجه میدان آرایش نیروهای اجتماعی و ظاهر شدن تنش هاست و برش سیاسی جامعه که در دولت تبلور می یابد منطق هر يك از این ساخت ها را روشن سازد. گذار از جامعه مدنی به دولت، از ساخت اجتماعی - اقتصادی به ساخت سیاسی، گذار از خاص به عام و جزء به کل است و با پیوستن به نظام سیاسی و دولت است که فرد از پیگیری اهداف خاص و منافع خصوصی باز ایستاده و اهداف و منافع خود را با مصالح عمومی مجموعه هیئات اجتماعی هماهنگ و سازگار می کند. بدین ترتیب فرد، شخصیت اقتصادی - هگل کلمه فرانسوی bourgeois را به کار می برد - خود را ترك گفته و به ساخت شهروند (Bürger = citizen) ارتقاء می یابد. در این مرحله است که آزادی به معنای دقیق کلمه تحقق می یابد که «چیزی نیست مگر دانستن و خواستن امور کلی و گوهری، همچون عدالت و آفریدن واقعیتی مطابق آنها، [یعنی] کشور یا دولت.»^{۳۰}

دولت مرحله عالیتری از تجلی روح است و بنابراین تحلیل وجه سیاسی جامعه ممکن نیست مگر بر مبنای تحلیلی که از ساختار روح و شیوه عملکرد آن ارائه می شود. اگر مادر آغاز این مقاله، فلسفه سیاسی هگل را بر مبنای فلسفه روح در منظومه هگلی طرح کردیم دقیقاً به این علت است که اگر چنین کوششی انجام نگیرد درک فلسفه سیاسی هگل و ایضاح مراتب و تحلیل ساختار جامعه انسانی غیر ممکن خواهد بود. هگل در مقدمه درسهای فلسفه تاریخ این نکته را صریحاً بیان کرده می نویسد:

«مثال کلی در کشور پدیدار می شود. اصطلاح پدیداری در اینجا به معنای معمولی نمود یا نمایش نیست. در اصطلاح جاری، میان نیرو و تظاهر یا پدیداری آن فرق می گذاریم گوئی آن يك، امری گوهری و این يك، امری عرضی است. ولی حتی در مقوله نیرو نیز هیچگونه تعیین انضمامی وجود ندارد. به هر حال در مورد روح یا هر گونه مفهوم انضمامی، نمود و تظاهر آن به اندازه خود آن اهمیت اساسی دارد. تمایز یافتن و گونه گونه شدن روح [در درون خود]، کار خود آن و نتیجه کوشش خود آن است. انسان نیز هر چه هست فرآورده کار خودش و همان چیزی است که خود از خودش ساخته است. در نتیجه، روح در ذات خود نیروست و از این رو نمی توان آن را از نمودش جدا دانست. پدیدار شدن روح، همان یقین یافتن روح و عنصر [ی از] طبیعت

انضمامی آن است. روحی که خویشتن را تعین نبخشد [آفریده فوه]^{۲۱}
انتزاع فهم است. پس پدیدار شدن روح، یقین یافتن آن است و ما باید
این نمایش را در هیأت کشورها و افراد ملاحظه کنیم.»^{۲۲}

دولت در فلسفه سیاسی هگلی نه مطابق احکام پدیدار شدن روح که عین آن عمل
می‌کند زیرا که دولت، روحی است که در حوزه جامعه انسانی خود را به عالیترین شکل
ممکن ظاهر می‌سازد. پس به عنوان شهروند است که فرد، جامعه مدنی و اهداف خصوصی و
منافع شخصی را پشت سر گذاشته و به قلمروی از حیات اجتماعی وارد می‌شود که
تنش‌های اجتماعی و نابرابری‌های اقتصادی جامعه مدنی جایی در آن ندارد یا به عبارت
دیگر جای خاص خود را در آن دارد و همه مکان عمومی حیات اجتماعی را اشغال نمی‌کند.
پس

«کشور، واقعیتی است که در آن فرد آزاد است ولی تنها تا حدودی که
کل را بشناسد و به آن ایمان آورد و آن را بخواهد. پس محور همه وجوه
انضمامی دیگر [روح]، همچون حقوق و هنر و اخلاق و آسایش‌های
زندگی همین است. در کشور، آزادی به صورت عینی درمی‌آید و به
تحقق قطعی می‌رسد. این بدان معنی نیست که خواست ذهنی، خواست
کلی را همچون وسیله‌ای برای احراز غایات و خرسندی خود به
کاربرد. خواست کلی، حاصل گرد هم آمدن و محدود شدن آزادی یکایک
افراد نیست. گروهی می‌پندارند که آزادی نتیجه آن است که هر کس در
همزیستی با افراد دیگر آزادی خویش را چنان محدود کند که این
محدودیت همگانی، چندان مجالی برای رفتار دلخواهانه افراد باقی
نگذارد. ولی این تعبیری منفی از آزادی است؛ بر عکس، واقعیت مثبت
و تحقق آزادی فقط نتیجه عدالت و نظام اخلاق اجتماعی و وجود
کشور است. آزادی با بلهوسی فردی یکی نیست. تنها آن گونه
آزادی [در کشور] محدود می‌شود که با خودسری همراه باشد و از
نیازهای جزئی برخیزد.»^{۲۳}

دولت بگونه‌ای که در فلسفه سیاسی هگلی فهمیده شده است قائم مقام کلیسا - و خصوصاً
سلطنت ظاهری کلیساهای خاصی - است که نتوانسته است وظیفه واقعی خود یعنی تحقق
ملکوت خدا بر روی زمین را انجام دهد. به نظر هگل کلیسای کاتولیک از یک سو و کلیسای
اصلاح شده لوتری از سوی دیگر هر یک به نوعی به بن بست رسیده‌اند، کلیسای کاتولیک با

افراط در تبدیل دیانت به صرف حکومت ظاهری و ظاهر مناسک و آئین‌های مذهبی و کلیسای لوتری با افراط در توجه به جنبه باطنی و درونی ایمان.^{۳۳} با توجه به چنین تصویری از دولت است که هگل می‌گوید محتوای دیانت و دولت یکی بیش نیست اگر چه آن دو، نظر به شکل ظاهری، متفاوتند.^{۳۴} تنها در شکل دولت است که محتوای دیانت، فعلیت و تحقق می‌یابد. البته باید به این نکته اساسی توجه داشت که نسبت میان دولت و دیانتی که اینجا منظور نظر هگل است نسبت میان دولت و مطلق دیانت نیست که مقام آن در منظومه هگلی بالاتر از قلمرو دولت است بلکه وجهی از دیانت است که در کلیسای تاریخی پدیدار و در عمل آن متبلور شده است.

هگل می‌گوید در قیاس با کلیسای تاریخی، دولت آن یگانه سازمانی را به وجود می‌آورد که روح و ملکوت آن ظهور پیدا می‌کند. پس در واقع، به لحاظ محتوا، جدائی و تمایزی میان کلیسا و دولت وجود ندارد زیرا که دولت، جانشین کلیسا شده و عملاً آن را نسخ می‌کند و از این نظر است که محتوای کلیسا یعنی آشتی را تحقق می‌بخشد. آنچه در سازمان سیاسی دولت تحقق می‌یابد همان وظیفه‌ای است که به عهده نخستین جامعه مسیحی بود یعنی آشتی دادن میان انسان و جهان، میان طبیعت و روح و میان عمل و نظر و این آشتی امکان‌پذیر نیست مگر «در روح».

سؤالی که باقی می‌ماند این است که آیا جانشین شدن کلیسا توسط دولت و تحقق محتوای دیانت در دولت به معنای دنیوی شدن کامل دیانت نیست؟ جواب هگل منفی است: این تحقق محتوای دیانت در دولت نه تنها نسخ نفس محتوا و بطلان رابطه میان انسان و خدا نیست بلکه ایجاد ارتباط دیگری است میان خدا و انسان به شکل ارتباط میان شهر و انسان‌های آزاد تا روح فرد به روح کلی اتصال پیدا کرده و وحدت یابند. تجلی روح در شهر و نظم سیاسی آن در دولت به روح برون ذات تبدیل می‌گردد و افراد شهر با مشارکت در امور آن بهره‌ای از روح برون ذاتی می‌یابند که آنان را به روح مطلق هدایت می‌کند. بنابراین، از طریق دولت و به یمن دولت است که شرایط آشتی نهائی فراهم خواهد آمد و راه «علم مطلق» باز خواهد شد.

برخی از وجوه فلسفه سیاسی هگل را به اجمال باز نمودیم و اینک با توجه به نتایج این بررسی می‌توانیم به جمع‌بندی نظر خود در باره سه کتاب یاد شده در دو بخش این نوشته پردازیم. بررسی فصل هگل خداوندان اندیشه سیاسی را عمده‌ا به اجمال بیشتر و در حاشیه آوردیم زیرا که آنرا روایتی مستقل و جالب توجه نمی‌دانیم. جای تأسف بسیار است که این کتاب - که نه نوشته‌ای دارای اهمیت است و نه ترجمه‌ای دقیق از آن ارائه شده است

- در صدر کتابهای دانشگاهی مربوط به تاریخ اندیشه سیاسی نیز قرار دارد. بررسی کلی کتاب افسانه دولت و ترجمه فارسی آن نیازمند مجال دیگری است. در بخش نخست این نوشته، ملاحظاتی در باب فصل هگل افسانه دولت ارائه کرده و توضیح دادیم که بررسی ارنست کاسیرر از هگل - علیرغم اختلاف مشرب آندو - جدی و درخور تأمل است. همو برخی از پیچیدگیهای فلسفه سیاسی هگل و معضلات آنرا از نظر دور نداشته و جنبه‌های مثبت و منفی سیاست هگل را تا حدی منصفانه سنجیده است. به نظر ما آنچه بیشتر از همه در ارزیابی کاسیرر از فلسفه سیاسی هگل اهمیت دارد توجه وی به طبیعت و معنای دو گانه فلسفه سیاسی هگل است و به همین دلیل است که کاسیرر فلسفه سیاسی هگل را - حتی در معارضه آن با لیبرالیسم کانتی - توتالتر نمی‌داند.

اما بررسی پوپر در جامعه باز و دشمنان آن همچنانکه خود نیز اعتراف کرده است^(۳۰) نه بررسی علمی و انتقادی که بیانیه‌ای سیاسی است. وظیفه کنونی ما این نیست که وجدان علمی و انتقادی خود را به حساسیت‌ها و گرایش‌های فکری زمان اوج‌گیری نخستین حکومت‌های توتالتر تسلیم نمائیم. جای آن دارد که به ارزیابی علمی و انتقادی و بدور از حب و بغض و وجه مختلف فلسفه سیاسی هگل - و همینطور پوپر - پرداخته و خصوصاً مشکل حکومتها و ایدئولوژی‌های توتالتر را به جد طرح نمائیم. بزرگترین خطری که در کمین بشریت متمدن سده بیستم است اوج‌گیری اندیشه‌های توتالتر و استقرار حکومت‌هایی است که داعیه دگرگون ساختن همه جانبه و بنیادین عالم و آدم یا «سلطه کامل» (total domi nation) را دارند.^(۳۱) خطری که از این دیدگاه بشریت را تهدید می‌کند خطرتر از آن است که به جد گرفته نشود.

فلسفه سیاسی هگل در نقطه مقابل چنین تصویری از روابط و مناسبات انسانی قرار دارد. او، چنانکه به اختصار یادآور شدیم، تعبیر انقلابی جامعه و «سلطه کامل» بر انسان را غیر ممکن می‌داند. و از این نظر نه تنها با فیلسوفان لیبرال - محافظه کار آغاز دوران جدید که با بزرگترین نظریه پرداز نئولیبرالیسم، فن هایک همسخن است. پوپر در مقدمه کتاب جامعه باز و دشمنان آن خود را «به پروفوسور اف. آ. فن هایک عمیقاً مدیون» دانسته است.^(۳۲) اگر پوپر به پیوندهای ژرف میان هایک و هگل توجه کرده بود راه‌های دیگری در برابرش گشوده می‌شد اما داعیه صدور بیانیه سیاسی او را از این کار باز داشته است.

* * پی نوشتها و مأخذ:

۱ - اینجا لازم است سخنی به اشاره در باره فصل هگل کتاب خداوندان اندیشه سیاسی بگوئیم. کوشش‌های نویسنده

کتاب برای عامه فهم کردن بعضی مسائل و مشکلات فلسفه هگل ناموفق است و مجموعه توضیحات او در سطحی بسیار نازل و مسخیف قرار دارد. تصویری که از هگل بر مبنای توضیحات نویسنده خداوندان اندیشه سیاسی در ذهن خواننده پیدا می شود بیشتر به تمثال سوداژده ای پریشان خیال شبیه است تا به فیلسوف آلمانی. مثال: «هگل در اینجا با یک مسأله حقیقی برخورد دارد. هر زمان که بکشیم یک موضوع یا وضع بیچیده را درک کنیم با چنین مسأله ای روبرو می شویم زیرا هنگامی که به بررسی چنین موضوعات یا اوضاعی می پردازیم دسته بندی دقیق و مشخص کردن جایگاه های مناسب آنها واقعاً غیرممکن است. برای مثال اگر موضوعی چون دموکراسی را به دقت بررسی کنیم در آن عناصری را می یابیم که در ضد آن یعنی حکومت مطلقه نیز وجود دارد. از این رو، در مردمی ترین قوانین اساسی مواردی برای اعمال «اختیارات ویژه» از طرف قوه مجریه وجود دارد و درست متقابلاً حتی در یک حکومت مطلقه نظارت‌هایی از طرف مردم بر قدرت حاکم اعمال می شود. این تضاد هیچ گاه یک تضاد کامل نیست. البته می توان چنین استدلال کرد که به لحاظ هدفهای علمی - تفاوت میان حکومت آزاد و حکومت مطلقه - به حد کافی آشکار است. هگل پاسخ می گوید این تضاد صرفاً جنبه ظاهری دارد و مقدر است که در یک نهاد (یا سنتز) مستهکم گردد. (کذافی الاصل!) چون «چیزهای واقعی چیزهای عقلی است» هر نوع دولت باید تا حدی عقلی باشد (!!) با این نتیجه که هم نهاد مثلاً دموکراسی و حکومت مطلقه هم یکسان و هم گوناگونند. اگر این گفته به نظرمان نامعقول و غیر قابل فهم رسد، چیزی است که به هر حال آشکارا در مقدمات اساسی هگل وجود دارد.» (ص. ۲۰، ۱۹)

ترجمه کتاب عجولانه انجام گرفته و مترجم به زبان فلسفی (انگلیسی و فارسی) ناآشناست. در بسیاری از موارد حتی فارسی روزمره نیز درست به کار نرفته است. مثال: «این اثر در میان سالها... ظاهر گردید.» (ص. ۹) «هر چند زندگی دانشگاهی هگل به نحو نامطلوبی آغاز شد و پیشرفت او کند بود، در سالهای بعد مرکزیتی یافت که به یک مکتب فکری ترقی کرد.» (همانجا) «در انگلستان فلسفه او یکی از الهامات ابدیه آلیسم اواخر قرن نوزدهم بود.» (همانجا).

مترجم با اصطلاحات فلسفی و سیاسی هگل نیز به کلی بیگانه است. در ترجمه فقره ای از § 157 فلسفه حق (یعنی در پاراگراف یابند ۱۵۷ و نه به طوریکه در ترجمه فارسی آمده است «صفحات» و یا در پانویس های بعدی «فرازه») می نویسد: «دولت خارجی در تشکیلات اساسی دولت به وحدت باز می گردد و در آن ادغام می شود. این تشکیلات اساسی مقصد و تحقق آن نظم کلی و جوهری حیات عمومی است که سرسپرده آن است.» (ص. ۱۲) که ترجمه ای از عبارت زیر

“This external state is brought back to and welded into unity in the Constitution of the state which is the end and actuality of both the substantial universal order and the public life devoted thereto.”

Hegel, *The Philosophy of Right*, translated by T. M. Knox, 157 C.

لازم به تذکر است که مقصد در برابر end (= Zweck آلمانی)، تحقق در برابر Wirklichkeit (= actuality آلمانی)، تشکیلات اساسی در برابر constitution (= Verfassung آلمانی) دقیق نیست.

ص. ۱۲: مفهوم این صورت معقول در برابر the concept of this Ideal و در ص. ۱۶ مثال در برابر Ideal.

ص. ۲۱: ذاتی در برابر Substantial در جاهای دیگر جوهری.

ص. ۲۶: «همبودی سعادتبار» (?)

ص. ۱۲: روح اخلاقی در برابر ethical mind ص. ۳۲ طبیعت روح در برابر nature of spirit ص. ۳۴ روح جهانی

در برابر world soul ص. ۲۲ ذهن جهانی در برابر The world mind (که البته ترجمه انگلیسی Knox

مخدوش است) در برابر The world spirit

ص. ۴۴: مشروطیت آلمان در برابر The constitution of germany (نام کتابی از هگل که در آن به تحلیل نظام

سیاسی امپراطوری آلمان می بردازد).

ص. ۴۲: «هیچ امر بزرگ در جهان بدون شهوت صورت نگرفته است.» شهوت در برابر Leidenschaft (= passion) (آلمانی) مطلقاً درست نیست. ر. ک. ترجمه مرحوم عنایت: «... هیچ کار سترگی در جهان، بی عاطفه برنجامده است.» هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، انتشارات دانشگاه صنعتی، تهران ۱۳۵۶ ص. ۹۶ متن آلمانی در

Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, F. Meiner Verlag, Hamburg 1970 S. 85.

۲ - درباره مفهوم انقلاب مراجعه شود به جنا آرنست، انقلاب، ترجمه مهدی فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۴۲

3 - Michel Villey, **La formation de la pensée Juridique moderne**, Montchretien, Paris 1975.

- **Philosophie du droit**, Dalloz, Paris 1978 2 Vol.

4 - Pierre Manent, **Naissance de la Politique moderne**, Payot, Paris 1977.

Jürgen Habermas, **Droit naturel et révolution in Theorie et Pratique**, Payot, Paris 1975, Vol. I. P.

109 Sq.

۵ - ارسطو، سیاست، 12. 1252 a 24 39.

۶ - همان اثر، 2. 1253 a 18 89. I. و مقایسه شود با ارسطو، متافیزیک، Z. 10. 1035 b 1389.

۷ - ارسطو، متافیزیک، 26. 1023 b 26 89.

8 - Leo Starauss **Hobbes , Politische Wissenschaft**, Luchterhand, Neuwied - Berlin 1964.

9 - Thomas Hobbes, **Leviathan**, edited by C. B. Macpherson, Penguin, London 1968 P. 81.

10 - Leo Strauss, **Pensées sur Machiavel**, Payot, Paris 1982.

Robert Derathé **Jean - Jacques Rousseau et la science Politique de son temps**, Vrin, Paris 1974.

۱۱ - هگل، عقل در تاریخ، ص. ۶۰.

12. Hegel, **Vernunft in der Geschichte**, S. 53.

13. Hegel, **Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften**, F. Meiner Verlag, Hamburg 1969, § 181 Anmerkung, S. 163.

14. a. a. O. § 18, S. 51.

15. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, F. Meiner Verlag, Hamburg 1955, § 142.

16 - a. a. O. § 151.

ترجمه تمامی این فقره در کتاب خداوندان اندیشه سیاسی آمده است. ر. ک. ص. ۳۶ س ۱۴ و بعد.

۱۷ - هگل، عقل در تاریخ، صص ۶۰ / ۱۲۵.

۱۸ - همان اثر، ص. ۱۴۲.

۱۹ - همان اثر، ص. ۱۳۸.

20 - Hegel, **Vernunft in der Geschichte**, S. 126.

21 - Hegel, **Grundlinien**, § 142.

22 - a. a. O. § 157.

۲۳. ر. ک. ترجمه فرانسوی فصل مربوط به جامعه مدنی اصول فلسفه حق:

Hegel, **La société civile - bourgeoise**, Présentation et traduction de J. - P. Lefebvre, Maspero, Paris

1975 P. 54 n 3.

24. a. a. O. § 157.

25 - Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Vrin, Paris 1977. '

W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Suhrkamp, Frankfurt 1979.

J. W. Gough, *John Locke's Political philosophy*, Clarendon press, Oxford 1973.

26. Sir James Steuart, *An inquiry into the principles of political economy*, edited by A. Skinner, London 1966, 2 vol.

آدام اسمیت، ثروت ملل، ترجمه میروس ابراهیم‌زاده، انتشارات پیام، تهران ۱۳۵۷.

Jean - Baptiste Say, *Traité d' économie politique*, Paris 1803. D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, Evman 1933.

27. Hegel, a. a. O. § 124, 185.

28. P. Chamley, *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Dalloz, Paris 1903 P. 41 89.

29. Ibid.

۳۰ - هگل، عقل در تاریخ، ص. ۱۸۰.

۳۱ - همان اثر، ص. ۱۲۵. متذکر می‌شویم که هگل واژه Staat (انگلیسی) را به کشور یا دولت ترجمه می‌کند که به نظر ما در بسیاری از موارد موجه نیست. همینطور یادآور می‌شویم کلیه فقراتی که از ترجمه شادروان حمید عنایت در متن آورده‌ایم بی‌هیچ تصریحی نقل کرده‌ایم.

۳۰ - پوپر این مطلب را در مصاحبه‌ای با مجله *Nouvel Observateur* شماره ۱۴ سپتامبر ۱۹۸۴ عنوان کرده است. این مصاحبه توسط دوست دانشمند آقای دکتر نرالی به فارسی ترجمه شده است که متأسفانه امکان چاپ آن فراهم نشد. پوپر در این مصاحبه در باب کتاب *جامعه باز و دشمنان آن* می‌گوید: «... من این کتاب را با اینکه به خاطر هیتلر و علیه او نوشته‌ام اما نام او در آن کتاب به چشم نمی‌خورد. باید بگویم که با اینکه این کتاب مطالب خوبی دارد ولی من آن را دوست نمی‌دارم زیرا من جامعه‌شناسی و به طور کلی علوم اجتماعی را دوست نمی‌دارم.» و اندکی پائین‌تر می‌افزاید: «من این کتاب را نه به عنوان فیلسوف سیاست بلکه به عنوان یک شهروند ساده تألیف کرده‌ام.» (نقل از ترجمه فارسی دکتر نوالی)

۳۱ - حنا آرنه، *توتالیتاریسم*، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات جاویدان، تهران ص ۲۸ - ۵ و ۳۴۰ - ۳۰۸.

۳۲ - کارل پوپر، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۴ ص ۱۵.

درباره نظر هایک ر. کف. به:

F. A. Hayek, *Droit, Législation et Liberté*, P. U. F. Paris 198 - 83, 3 Vol.