

# بررسی پارادایمی نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل

عبدالرحمن عالم\*

هادی صادقی اول\*\*

## چکیده

چنان که مشهود است، گئورگ ویلهلم فردریش هگل نامی آشنا در سیر اندیشه‌های سیاسی و فلسفی در غرب است؛ به طوری که او را از بانیان و شارحان ایدئالیسم آلمانی، از بزرگان تاریخ‌نگاری فلسفی و از واضعان ریاضیات انقلاب (به تعبیر آکساندر هر تسن) نامیده‌اند و البته باز هم شاید این همه، در شناخت اهمیت تفکر هگل در عصر مدرنیته وافی به مقصود نباشد. با توجه به این مسئله، شناخت رویکردهای هگل در خصوص مسائل فلسفی مختلف مدرنیته جایگاه خاص خود را دارا می‌باشد و در این بین، نوع رویکرد هگل به نسبت اخلاق و سیاست نیز بسیار اهمیت می‌یابد؛ چرا که هگل به تبع پیروزی انقلاب فرانسه که منجر به بالندگی رویکردهای اومانیستی در تفکر غرب شده بود، به همراه کانت در صدد برآمد با اندیشه‌های اساسی در بنیان‌های فلسفه اخلاق ایجاد کند و با توجه به آن شاخه‌های جدیدی برای سیاست اخلاقی و اخلاق سیاسی تعریف نماید. این پژوهش بر آن است که بر مبنای چگونگی کاربری نظریه پارادایمی در ساحت اندیشه سیاسی و با دقت نظر در دل آموزه‌های اخلاقی هگل نسبت این آموزه‌ها را با انگاره‌های سیاسی وی به بوته بحث و بررسی گذارد.

## واژگان کلیدی

هگل، روح، آزادی، اخلاق، سیاست، پارادایم

Email: aalem@ut.ac.ir

\* استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران

Email: hadi.sadeghi1361@gmail.com

\*\* استادیار علوم سیاسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)

فصلنامه راهبرد/سال بیست و سوم/شماره ۷۰/ بهار ۱۳۹۳/ صص ۲۶۳-۲۳۵

## جستارگشایی

در خوانش سیر اندیشه‌های سیاسی در غرب، یکی از مهم‌ترین مسائلی که همواره مطرح بوده، نسبتی است که می‌توان بین امر سیاسی با مبانی اخلاقی در نظر گرفت؛ به طوری که اگر بر مبنای نوعی روش‌شناسی پارادایمی و با نگاه تاریخی به بررسی مناسبات اخلاق و سیاست در سه دوره پیشامدرن، مدرن و پسامدرن بپردازیم، این سویه‌های متنوع و متکثر را می‌توان با میزانی از تسامح و در صورتی کلی در قالب اشکالی مانند اخلاق فضیلت در عصر پیشامدرن، اخلاق معرفت در عصر مدرن و اخلاق وضعیت در عصر پسامدرن از یکدیگر تمیز داد که البته هر یک از این صورت‌بندی‌ها می‌تواند به شاخه‌های متنوعی مانند اخلاق وظیفه‌گرا، اخلاق فایده‌گرا، اخلاق اگزیستانس و غیره تقسیم شود.

اما در این بین به نظر می‌رسد از جمله مهم‌ترین صورت‌بندی‌های ارائه‌شده در نسبت اخلاق و سیاست در عصر مدرن، نظریه «ایدئالیسم اخلاقی»<sup>۱</sup> است که توسط بزرگانی چون کانت و هگل مطرح شد، به خصوص اینکه این نظریه پس از انقلاب فرانسه و در هنگامه‌ای به منصفه ظهور رسید که پارادایم اخلاق فضیلت درگیر نوعی تشتت شده بود و از طرف دیگر نیاز به بازسازی نسبت اخلاق و سیاست با توجه به منازعات دینی و سیاسی پس از رنسانس به شدت احساس می‌شد. ثمره چنین نگاه و نگرشی، شکل‌گیری نظریه ایدئالیسم اخلاقی بود که در صدد بود بعد از قرن‌ها حاکمیت انگاره‌های فضیلت‌باور و یا الهیات‌محور در نوع نگاه به دولت، این بار از منظری انسان‌محور این مهم را مورد توجه قرار دهد.

با در نظر داشتن این مسئله، این پژوهش در صدد پاسخگویی به این پرسش محوری است که اساساً بر مبنای رهیافت پارادایمی، نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل به چه صورتی قابل تبیین و تشریح است؟ پاسخ شاید این باشد که متناسب با انگاره‌های رهیافت پارادایمی، نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل از دلالت‌های تبیینی و یا شرایط محیطی تأثیر پذیرفته و این خود را در دلالت‌های معرفتی که همانا مفروضات بنیانی فلسفه اخلاق از منظر هگل است و نیز

در دلالت‌های هنجاری که تجویز دلالت‌های معرفتی در ساحت اخلاق و سیاست است، نشان می‌دهد.

### ۱. چارچوب نظری

از جمله رهیافت‌های تأثیرگذار در حوزه فلسفه علم، نظریه پارادایمی بوده که اول بار در دهه ۱۹۶۰ توسط توماس کوهن و در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی عرضه شد. کوهن در این کتاب کوشید اثبات کند که اندیشمندان در هر دوره تاریخی، با توجه به شرایط پیرامونی خود بر روی یک سری از آموزه‌های بنیادین به اجماع می‌رسند و این آموزه‌ها به مرور مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد تا اینکه با ارائه نقطه‌نظرات جدید و در طی انقلابی علمی، پارادایم جدید جایگزین پارادایم سابق می‌شود که درگیر بحران ساختاری شده است. به نظر می‌رسد کوهن با چنین رویکردی بیش از هر چیز درصدد اثبات این نکته بود که با گذار تدریجی از فلسفه علم منطقی-دستوری به سمت فلسفه علم تاریخی-توصیفی، اسطوره داده‌ها<sup>۱</sup> (که متأثر از نظرات اثبات‌گرا بر این تصور بود که نظریات علمی با استفاده از متدلوژی تجربی یا به حقیقت دست یافته‌اند و یا در حال نزدیک شدن به آن هستند) مورد نقد بنیادین قرار گرفته و در عوض اسطوره چارچوب‌ها<sup>۲</sup> جایگزین آن شده که با نگاه معطوف به شرایط تاریخی و جامعه‌شناختی، نیل به علم یقینی از نوع پوزتیویستی را به چالش می‌کشاند (Pitt & Perra, 1987, pp.vii.viii).

دقت و جذابیت زیاد نظریه کوهن باعث شد که به رغم برخی مخالفت‌ها، این نظریه به سرعت از ساحت علوم دقیقه به سمت علوم اجتماعی و سیاسی کشیده شود و در این بین، شلدون ولین از جمله متفکرانی بود که سعی کرد قابلیت نظریه پارادایمی را در ساحت اندیشه سیاسی به آزمون بگذارد. در این راستا، ولین معتقد بود که ابداع مهم نظریه کوهن که قابلیت کاربست در حوزه اندیشه سیاسی را دارا می‌باشد، این بود که در کنار توجه به «کلیت فعالیت علمی» به مسئله «ساخته شدن تئوری» هم توجه می‌نماید (Wolin, 1968, p.139)؛ ضمن اینکه

2. Myth of the data

3. Myth of the frameworks

مزیت دیگر مطالعه پارادایمی نظریات سیاسی آن است که نشان می‌دهد ابداع بسیاری از نظریات سیاسی در واقع، تلاشی با هدف ایجاد یک پارادایم جدید بوده است. از این نظر شاید دستاوردهای علمی متصف به پارادایم‌سازانی مانند گالیله، هاروی، نیوتن و اینشتین را بتوان با بایسته‌های فکری افلاطون، ارسطو، ماکیاولی، هابز، لاک و... در ایجاد پارادایم همسو و هم‌رنگ دید؛ به خصوص اینکه تقریباً می‌توان معیار کوهن را که می‌گفت یک پارادایم باید چالش‌ها و راه‌حل‌های مدل (معما) را مورد توجه قرار دهد، در انگاره‌های ایشان مورد ردیابی و ارزیابی قرار داد (Wolin, 1968, p.140).

بدین ترتیب، هدف ولین از توجه و التفات به مفهوم پارادایم این بود که نشان دهد تئوری سیاسی، زمانی که در شکل پارادایم در نظر گرفته شود، بهتر فهمیده می‌شود. (Bernstein, 1976, pp.99-100). البته ولین با در نظر داشتن برخی ملاحظات معتقد بود هر تعبیری را در گستره اندیشه سیاسی نباید در معنای ظهور پارادایم جدید در نظر گرفت. ولین برای رعایت این ضابطه، مفهوم «سرمآمد یا ارباب پارادایم»<sup>۴</sup> را مطرح کرد و معتقد بود که سرمآمد پارادایم کسی است که با اشراف زیاد به شرایط تاریخی جامعه خود، برای حل معماهای سیاسی با نوآوری قدم به میدان می‌گذارد و بدین لحاظ نقطه عطف تاریخ اندیشه سیاسی را می‌سازد. ضمن اینکه از دیگر ویژگی‌های سرمآمد پارادایم این است که افکار وی در اشکال مختلف توسط اندیشمندان دیگر دنبال می‌شود (معینی علمداری، ۱۳۸۵، ص ۵۴).

انگاره دیگری که ولین در راستای مقارنه‌سازی پارادایم<sup>۵</sup> کوهن با روش‌شناسی اندیشه سیاسی مورد استفاده قرار داد، توجه بر وضعیت بحران<sup>۶</sup> بود که در نظریه کوهن این وضعیت در هنگام تشدید بی‌قاعدگی‌ها<sup>۷</sup> به منصف ظهور می‌رسید. ولین هم معتقد است که بسیاری از نظریه‌های بزرگ سیاسی در پاسخ به یک بحران به وجود آمده است. از نظر ولین، ما با یک ذهن

---

4. Master-paradigm

5. Paradigm-adoption

6. Crisis

7. Anomaly

اندیشمندان فارغ از دنیای بیرون سروکار نداریم و نظریات ماکیاول، هابز، بدن، لاک و... براساس پیرایشانی‌های پیرامونی پدید آمد(معینی علمداری، ۱۳۸۵، ص ۵۵).

به هر روی، با دقت نظر در نظریه پارادایمی کوهن و چگونگی کاربست آن در ساحت اندیشه سیاسی مطابق با الگوی ولین شاید بتوان گفت که بر اساس رهیافت پارادایمی، اندیشه سیاسی شامل سه مقوم اصلی است که عبارت‌اند از: «دلالت‌های تبیینی»، «دلالت‌های معرفتی» و «دلالت‌های هنجاری». دلالت تبیینی، همانا تبیین وضع موجود و تحلیل شرایطی است که در آن اندیشه‌ورزی صورت می‌گیرد و از این لحاظ هر اندیشه سیاسی معین در پاسخ به ضرورت‌های موجود اندیشیده شده است. مقوم دیگر اندیشه سیاسی دلالت معرفتی است، یعنی هر متفکر سیاسی دارای نوعی معرفت‌شناسی مشخص است که بر اساس آنها مشکلات و معضلات موجود ریشه‌شناسی می‌شود و با ابتناء به آنها دلالت‌های هنجاری نیز تدوین می‌شود. اما دلالت هنجاری بر وضعی که موجود نیست، دلالت دارد؛ چرا که هر اندیشه سیاسی برای برطرف ساختن معضلات موجود راهکارهای مناسب را تدوین و ترسیم می‌کند. بنابراین بدین معنا اندیشه سیاسی بر مبنای خط‌مشی‌ها و راهکارها در سیاست‌گذاری اجتماعی است (منوچهری، ۱۳۸۸، صص ۸۶-۸۴).

## ۲. پارادایم و نسبت سنجی اخلاق و سیاست در تفکر هگل

با در نظر گرفتن چارچوب نظری این پژوهش به نظر می‌رسد سه گام اساسی برای فهم نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل ضرورت دارد. در گام اول باید متناسب با مفهوم دلالت‌های تبیینی، شرایط پیرامونی و محیطی تأثیرگذار در شکل‌گیری اندیشه اخلاقی و سیاسی هگل مورد توجه قرار بگیرد. در گام دوم، برای فهم نسبت اخلاق و سیاست باید سراغ دلالت‌های معرفتی یا بنیان‌های بینشی اخلاق و سیاست هگل رفت. در اینجا ضرورت دارد بنیان‌های اصلی اخلاق اومانیستی هگل که بر فلسفه سیاسی و اجتماعی او تأثیرات بسزایی داشته است، مورد بازخوانی قرار بگیرد. در نهایت نیز دلالت‌های هنجاری یا چگونگی کاربست فلسفه اخلاق هگل در ساحت سیاست بررسی می‌شود. در مجموع تلاش خواهد شد که آنچه در نهایت از این پژوهش مستفاد می‌شود، این باور پارادایمی در ساحت اندیشه سیاسی باشد که هگل به جهت دقت نظر بالای

خود در طرح‌ریزی مناسبات اخلاق و سیاست بر مبنای الگوهای روشی، معرفتی، تاریخی، اجتماعی و غیره مطابق با نظر ولین می‌تواند به عنوان سرآمد پارادایم شناخته شود.

## ۱-۲. دلالت‌های تبیینی تأثیرگذار بر نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل

هگل از جمله متفکرانی است که در زندگی شخصی خود حوادث چندانی را تجربه نکرد. با این حال، فضای اجتماعی و پیرامونی هگل تا زمان او تجربیات سترگی را برای او به بار آورد. در این بین، دو تحول عینی و دو تحول ذهنی پیرامونی بر روی دلالت‌های تبیینی اخلاق و سیاست هگل اثرات ژرفی را بر جای گذاشت؛ به طوری که در نخستین تحول عینی هگل انقلاب فرانسه را درک کرد که شعار اصلی آن آزادی، برابری و برادری و ایدئولوژی آن برگرفته از فضای روشنفکری و اومانیستی بود که از چند دهه قبل، متأثر از آرای منتسکیو و حکومت اشرافی مطلوب او، ولتر و نظریه استبداد مصلح او و نیز روسو و مفهوم آزاده عمومی او ایجاد شده بود. این وضع متکثر ایدئولوژی‌های رقیب در جریان انقلاب فرانسه، نشان خود را در مخالفت با حکومت مطلقه فردی، کاتولیسیسم، مسیحیت متصلب قرون وسطایی و در نهایت نظام پوسیده فئودالی نشان داد.

از طرف دیگر در همین دوران، دومین تحول عینی اعلام اعلامیه حقوق بشر بود که در واقع از میوه‌های عصر مدرنیته و دنباله منطقی انقلاب کبیر فرانسه و نمونه روشنی از جهان‌شمول بودن حقوق طبیعی انسان‌ها بود که در آن از آزادی، مالکیت، امنیت و مقاومت انسان در برابر هر نوع فشار سیاسی، مذهبی و فرهنگی دفاع می‌شد.

هم چنان که خواهیم دید، با توجه به تأثیرات سترگ انقلاب فرانسه و به تبع آن اعلامیه حقوق بشر است که هگل در اثر بزرگ خود یعنی پدیدارشناسی روح بر عنصر آزادی و آگاهی تأکید می‌ورزد، آن دو را عناصر اصلی تعیین‌بخش فلسفه اخلاق در ساحت سیاست قلمداد می‌کند (بیگدلی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۷). در واقع هگل متأثر از دو تحول عینی اشاره‌شده، به آزادی انسانی از منظر اخلاقی تقدس می‌بخشد؛ چرا که این آزادی را شکل بارور شده آگاهی انسان می‌داند که در طی تاریخ و در فرآیندی دیالکتیکی به تدریج به منصف ظهور رسیده است. بی‌شک، معرفتی هم

که در چنین پروسه‌ای عاید بشر شده، از منظر اخلاقی معرفت اصیل است، زیرا معرفت اخلاقی فضیلت‌باور دوران یونان باستان و قرون وسطی در طی گذار فلسفی تاریخ در مقابل معرفت جدید رنگ باخته است. بدین ترتیب یک چنین معرفتی می‌تواند بنیان اخلاق و سیاست را از نو بنا نهد. از طرف دیگر، همزمان با تحولات اجتماعی که مورد اشاره قرار گرفت، به لحاظ ذهنی و نظری نیز دو محور اصلی تثبیت نهضت روشنگری و ظهور ایدئالیسم آلمانی بر نوع رویکرد هگل نسبت به تعامل اخلاق و سیاست تأثیر گذاشت. بدین معنا که اگر از قرن هفدهم به تدریج ریزش بنای تاریک جهان‌بینی قدیم و روشن شدن فضای طبیعت به واسطه روشنایی تازه عقل انسانی آغازیدن گرفت و خردباوری و اصالت طبیعت دو ویژگی بارز روشنفکری فرانسه و اصحاب برجسته آن یعنی روسو و ولتر گردید، اما روشنفکری حوزه آلمان که با کسانی همچون لوف و لایبنیتس شروع شد، درصدد برآمد که در عین حمایت از دو ثمره روشنفکری حوزه فرانسه، یعنی راسیونالیسم و ناتورالیسم از توابع آن یعنی ماتریالیسم و شکاکیت چشم‌پوشد و این‌گونه بود که ایدئالیسم آلمانی با زعامت کانت و هگل پا گرفت. با ظهور این نهضت فکری است که توجه به ایده و حیات روح<sup>۸</sup> در فرآیند تکامل تاریخ اساس فلسفه هگل را شکل می‌دهد و همین مسئله در تعاملات اخلاق و سیاست نیز به عینه به منصف ظهور می‌رسد، یعنی هگل بر این باور بود که هم‌چنان که جهان و تاریخ، ایده و یا روحی دارد که در هر مرحله از گذار تاریخی بخشی از آن نمایان می‌شود، اخلاق نیز بر مبنای آنچه هگل در فلسفه حق خود بدان اشاره می‌نماید، در راستای نیل به ایده یا روح سه مرحله حق مجرد، اخلاق فردی و در نهایت اخلاق اجتماعی را در فرآیندی دیالکتیکی و تکاملی می‌پیماید. در این بین، اخلاق اجتماعی بیشترین تعامل را با ساحت سیاست برقرار می‌کند و نشان‌های خود را در قالب سه دقیقه خانواده، جامعه مدنی و در نهایت دولت به منصف ظهور می‌رساند. همچنان که در ادامه خواهیم دید، از آنجا که دولت شکل نهایی و غایی اخلاق اجتماعی است، نشان‌های ایده به مثابه بنیان حقیقت در آن بیش از خانواده و جامعه مدنی است.

## ۲-۲. دلالت‌های معرفتی تأثیرگذار بر نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل

نشان‌های اصلی دلالت‌های معرفتی تأثیرگذار بر نسبت اخلاق و سیاست، در عناصر فلسفه اخلاق هگل دیده می‌شود، چرا که به مانند کانت، هگل نیز سعی کرد بازاندیشی عمیقی را در فلسفه اخلاق صورت دهد و از همین حیث است که می‌توان گفت فهم نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل به مانند کانت نیازمند دقت نظر در بایسته‌های اخلاقی او است. این بایسته‌ها را در زیر مورد اشاره قرار می‌دهیم.

### ۲-۲-۱. بنیان‌های فلسفه اخلاق هگل

فلسفه اخلاق هگل به صورت برجسته از چهار عنصر زیر تشکیل شده است:

**الف) آگاهی.** فلسفه اخلاقی هگل به مانند فلسفه سیاسی او بر مبنای نوعی آگاهی و معرفت استوار است که البته به نسبت سایر اندیشمندان مدرنیته دارای ویژگی‌های خاصی است؛ نزد هگل معرفت از ابژه‌ها مستقیم نیست، بلکه معرفت از طریق پیوند با ابژه‌های دیگر است که شکل می‌گیرد. به واقع از نظر هگل، آگاهی برای این که وجود داشته باشد، باید علاوه بر وابستگی به خودش، با واسطه در دیگری باشد و ابژه نمی‌تواند باعث این وساطت باشد. خودآگاهی<sup>۹</sup> به‌وسیله بازشناخت<sup>۱۰</sup> یعنی به‌وسیله سوژه دیگری ایجاد شده است. در نهایت، خودآگاهی می‌تواند تنها برای خودآگاهی دیگری وجود داشته باشد (Hegel, 1977, p. 175).

بدین ترتیب موضع هگل، موضع فیخته را تأیید می‌کند که یک شخص تنها در میان انسان‌های دیگر است که می‌تواند انسان باشد. حضور انسان‌های دیگر است که «روح» را ممکن می‌سازد. در دیدگاه هگل، روح در وحدت (اتحاد) آگاهی‌های متفاوت و مختلف است که تحقق می‌یابد. روح برای هگل چیزی است که تجربه‌ی آزادی را ممکن می‌سازد. در واژگان هگلی، «من ما می‌شود و ما، من می‌شود. در این اتحاد است که حقیقت روح پدیدار می‌شود» (Hegel, 1977, p. 177). این مطلب دال بر آن است که جامعه در فرد منعکس شده است، زیرا بدون

9. Self-Consciousness

10. Recognition



افراد، جامعه‌ای هم وجود ندارد. برعکس، فرد در جامعه نیز منعکس شده است، زیرا فرد نمی‌تواند بدون دیگران باشد؛ یعنی خودتحقق‌بخشی<sup>۱۱</sup> تنها از طریق اجتماع سایر انسان‌های دیگر ممکن می‌شود. بنابراین، یک واسطه خودفعلیت‌بخش<sup>۱۲</sup> از طریق جامعه و جامعه از طریق فرد وجود دارد.

تالی منطقی این گزاره‌ها در رابطه با اخلاق در تفکر هگل این است که در اخلاق، یک شخص به قلمروی یک فاعل به‌وسیله بازتاب اراده در خود، قدم می‌نهد. همچنان که اشاره شد، هگل در تبیین دقیق‌تر این مسئله از اصل بازشناخت بهره می‌گیرد و معتقد است این اصل که پیش‌زمینه آگاهی در روابط من و ما می‌باشد، بر زندگی اخلاقی در همه سطوح حاکم است و حتی فعلیت‌بخشی به عدالت را در جامعه‌ی اخلاقی، تسهیل می‌کند (Williams, 1997, p.200).

از طرف دیگر، هگل در اینجا با استناد به مفهوم بازشناخت، میان رهیافت نظری (فاعل شناسای بی‌تفاوت نسبت به متعلق شناخت) و رهیافت عملی (فاعل شناسای درگیر با متعلق شناخت) تمایز گذاشته و درصدد برمی‌آید بر مبنای نوعی رویکرد دیالکتیکی در عرصه اخلاق و آگاهی، ذهنیت و عینیت را با طرح مفهوم جهان وارونه<sup>۱۳</sup> درهم تلفیق نماید. هگل خود در این زمینه می‌نویسد:

بنابراین جهان فراحسی که جهانی وارونه است، در عین حال بر جهان پدیداری مشرف است و آن را در خود دارد. این جهان برای خود، جهان وارونه یعنی وارونگی خویش است. این جهان وحدتی از خود و متضاد با خود را دارد. صرفاً از این طریق است که این تفاوت، تفاوتی درونی یا تفاوت در خودش یا تفاوت به منزله نوعی عدم تنهایی است (Hegel, 1977, p.99).

به نظر می‌رسد آنچه از دقت نظر در این گزاره دیرفهم هگل حاصل می‌شود، این است که جهان وارونه، نقطه عزیمت آگاهی به سوی خودآگاهی است. استرن در همین ارتباط می‌نویسد:

---

11. Self-Realization

12. Self-Actualization

13. Inverted world

با در نظر داشتن جهان وارونه، گویا نوعی جدایی غیر قابل رفع میان فاعل شناسا و متعلق شناسا رخ می‌دهد. آگاهی در مواجهه با این شکست طبیعتاً از گرایش نظری دست کشیده و موضع متضاد با آن یعنی گرایش عملی را اتخاذ می‌کند. در این مقطع، درگیری بین فاعل شناسا با متعلق شناسا بسیار بی‌واسطه‌تر می‌شود؛ چرا که فاعل شناسا دیگر یک تماشاگر بی‌طرف نسبت به جهان نیست، بلکه دگربار به یک هستی در جهان بدل می‌گردد و در نتیجه جهان بار دیگر رنگش را باز می‌یابد (Stern, 2002, p.69).

بدین ترتیب بنا بر موضع هگل، آگاهی اخلاقی، یک تکامل یا تحول است و کامل خواهد بود، تنها اگر «روند تکامل» را در بخشی از آگاهی مد نظر داشته باشد. این همان نقطه کانونی اندیشه اخلاقی هگل است، یعنی هگل معتقد است که هر مرحله از بسط خودآگاهی، حامل حقیقتی اخلاقی است که جنبه‌های بعدی به آن قیام دارند. این حقیقت اخلاقی، بخشی از همان مفهوم روح هگلی است که وی آن را این‌گونه تعریف نموده است: «حقیقتی که مطلق است، اما مطلق چیزی نیست، به جز ذاتی که خود را از طریق تکامل به کمال می‌رساند» (Hegel, 1977, p.20).

در این تعریف مطلق تمامیت واقعیت است و این تمامیت یک فرآیند است که در عینیت طبیعت نشان دارد. به عبارت دیگر تمامی فرآیند واقعیت جنبشی است غایتمند به سوی فعلیت یافتن اندیشه خوداندیش که خود در معنای این‌همانی ذهنیت و عینیت یا این‌همانی در این نه‌آنی (عینیت در غیریت) است. ضمن اینکه پدیدارشناسی از این حیث تکامل آگاهی در سه مرحله است. اول، آگاهی از عین (ابژه‌ها)؛ دوم، خودآگاهی (ذهن) و مرحله سوم یا عقل که هم‌نهاد عینیت و ذهنیت است. هگل معتقد است در مرحله سوم، سلسله‌ای از انگاره‌های اخلاقی عملی پدیدار می‌شود که از طلب شادکامی تا سنجش قوانین کلی اخلاقی را در برمی‌گیرد. بر همین اساس نیز زندگی اخلاقی مراحل دارد که در مرحله اول مردمان به سادگی پیرو سنت‌های اجتماع خود هستند که هگل آن را زندگی اخلاقی نیندیشیده می‌نامد. در مرحله بعد، افراد از این زمینه نیندیشیده جدا می‌شوند و درباره آن داوری می‌کنند. این دو مرحله در وجدان اخلاقی پرورش یافته است که با هم پیوند می‌خورند و مرحله سومی ایجاد می‌شود. در واقع در مرحله سوم روح از نظر اخلاقی به خود اعتماد دارد و صورت جامعه‌ای از اشخاص آزاد را به خود

می‌گیرد که همچون یک واحد زنده مظهر مجسم خواست همگانی است. از نظر هگل، اگرچه اخلاق به طور دیالکتیکی به دین راه می‌برد و پای به درون وجدان دینی می‌گذارد (صافیان، ۱۳۸۰، صص ۸۴-۸۳)، اما وقتی به ایده مطلق می‌رسیم، خدا را بشری می‌نماییم و از این حیث در مرحله علم مطلق دیگر به خدای متعارف نیازی نیست.

**ب) اختیار و آزادی.** اخلاق هگل به مانند کانت بر اختیار و آزادی استوار است؛ چرا که هگل فکر می‌کند ماهیت و عملکرد روح یا اراده به‌ویژه در ساحت اجتماعی، اختیار و آزادی است که در کاربرد فنی هگل ابژکتیو و عینی شده و فلسفه حق هگل نیز بسط سلسله مراتب ابژه‌هاست که اختیار در آن فعلیت یافته است. او اصرار دارد که آنچه اکثر مردم از اختیار و آزادی می‌فهمند (یعنی استعدادی بی‌حد و مرز برای عمل دلخواهانه یا انجام هر چه که بخواهند) اختیار واقعی نیست. اختیار حقیقی مطلق و انضمامی (نه استعداد یا قوه صرف) فعالیت است که کاملاً عقل را فعلیت می‌بخشد. از طرف دیگر وجه دیگر توجه و التفات هگل به بحث اختیار آنجا نمود می‌یابد که هگل تأکید می‌کند روح بر رابطه ذاتی و ماهوی با دیگری قوام دارد و فعلیت‌یابی آن جدای از دیگری‌اش نیست، بلکه در دیگری شدن حاصل می‌شود. بنابراین آزادی و اختیار روح، نه در جدا نگه‌داشتن خود از دیگری، بلکه بیشتر با تسلط بر آن و آن را از آن خود کردن است. از این حیث از نظر هگل، اختیار عبارت است از «با خود بودن در دیگری».

اما نکته اساسی در اینجا این است که در اخلاق، این مهم خود را در دو حوزه نشان می‌دهد. اول در اراده‌ی سوژکتیو و دوم در نتایج خارجی این اراده با خودش. به واقع در اینجا اراده سوژکتیو در حیات اخلاقی و در نظم نهادهای اجتماعی است که از طریق رفع نیازهای گوناگون این اراده به فردیت سوژکتیو و اجتماع قائم‌به‌ذات فعلیت می‌بخشد و البته کامل‌ترین فعلیت‌یابی اختیار فرد در نهادهای اجتماعی یافت می‌شود (وود، ۱۳۸۵، صص ۶۲-۶۰). از طرف دیگر اعتقاد به اختیار و آزادی اراده، هگل را متقاعد می‌سازد که «باید» در اخلاق هرگز حقیقت نخواهد داشت. او معتقد است که آنچه هست، به‌طور کلی معتبر است (اعتبار کلی دارد)؛ بنابراین، آنچه باید باشد، واقعاً هست. برای هگل، آنچه صرفاً باید باشد، حقیقتی ندارد و همچنین واقعیتی هم

ندارد. بر همین اساس، قانون مدنی می‌تواند قانونی تحمیلی باشد؛ اما اخلاق نمی‌تواند، زیرا اخلاق با میل افراد انجام می‌شود و تحت قانون در نمی‌آید.

سیدل، این مراد هگل را بدین نحو تفسیر می‌کند که «باید اخلاق» یک حرکت دورانی ذاتی دارد و صرفاً به نامتناهی منجر می‌شود، زیرا آنچه «باید باشد» در «باید» مشابهی مبنا قرار داده شده است؛ یعنی، فرد باید چیزی را انجام دهد که باید آن را انجام بدهد (Seidel, 1976, p. 202). بدین ترتیب به نظر او، باید اخلاقی، مفهومی تهی و خالی از حقیقت است؛ زیرا حقیقت، «آنچه هست»، می‌باشد.

**پ) اراده خیر.** هگل نیز به مانند کانت معتقد است غایت اخلاق خیر است؛ زیرا که در آنجاست که فعلیت و تعین اراده آزاد به نحو معین رخ می‌دهد. اگر قرار باشد عقل در جهان، صرفاً از طریق اعمال خودآگاهانه فرد انسانی به فعلیت برسد، این فعلیت زمانی کامل خواهد بود که فاعل اخلاقی به جای تمایلات شخصی به غایات عالی‌تری معطوف شود که همگی شئون خیر یعنی غایت نهایی جهان هستند، زیرا آنها رشته‌ای از غایات عقلانی هستند که اراده‌های آزاد فاعل‌های اخلاقی خود را در ضمن آنها در مسیر خیر به فعلیت می‌رسانند. علاوه بر اینکه گوهر این غایات برتر با حق و خوشبختی افراد نیز کاملاً سازگار است و این نشان می‌دهد که هگل برخلاف آنچه غالباً می‌پندارند، فردیت انسان را در جامعه و یا کلیات نظری محض مستهلک نمی‌کند. فاعل آن‌گاه به فعلیت نائل می‌شود که کلیت عقلانی در ضمن رضایت و تمایل شخصی او به تمامیت می‌رسد و این همان هنگامه‌ای است که حیات اخلاقی برای فرد به عنوان یک عضو جامعه فراهم شده و در اینجاست که تعریف خیر برای انسان محقق می‌شود. در مجموع، طبق نظر هگل، اخلاق نمی‌تواند از سعادت مجزا باشد. وظیفه، خودآگاهی فردی در انجام وظیفه است. وظیفه به خودی خود، در انجام دادن وظیفه است و در انجام وظیفه، سعادت تحقق می‌یابد. برای هگل، این سعادت، احساس مستقیم نیست، بلکه از یک سطح عمیق‌تر ناشی می‌شود. سعادت آن است که نتیجه خودفعلیت‌بخشی (واقعیت‌بخشی) باشد (Hegel, 1977, p. 602).

**ت) اراده جزئی و کلی.** همچنان که اشاره شد، هگل معتقد است که تأکید بر وظیفه اخلاقی، «خودآگاهی اخلاقی» را در آگاهی دیگری در کنار فاعل اخلاقی واقعی قرار می‌دهد و این

همان تبلور اراده جزئی با کلی است. به باور هگل وظایف جزئی و خاص در موجودات اخلاقی وجود دارند که آنها را به‌عنوان وظایف، مقدس می‌گردانند. موجود الهی آنها را به‌عنوان وظایف می‌شناسد و اراده می‌کند. از طرف دیگر وظیفه‌ای اخلاقی وجود دارد که در آگاهی دیگری است و بین وظیفه‌ی محض و وظایف خاص، واسطه می‌باشد. هگل مدعی است که در اعمال خاص و جزئی، خود، یک فرد است و اعمال باید جهان واقعی را به‌عنوان هدفشان در نظر گیرند. با این حال، آن‌گونه که بیان شد، وظیفه، در آگاهی آن دیگری قرار دارد.

یک چنین باوری، هگل را به سمت دو مفهوم مهم کل<sup>۱۴</sup> و تکامل<sup>۱۵</sup> رهنمون می‌کند. در نظر هگل، «کل» با توجه به حقیقت است که آغاز، روند و هدف را در بر گرفته است. با مبنا قراردادن «حقیقت به‌منزله یک کل»، هگل استدلال می‌کند که یک مفهوم مقدس از حقیقت، هدف قرار گرفته است. برای او، حقیقت به شکل کاملاً مقدسی، یک «تکامل» است که از طریق مراحل مختلفی اتفاق می‌افتد. این ایده را می‌توان از آن ادعای او به غنیمت گرفت که، «مسئله واقعی، به وسیله بیان کردن آن به‌عنوان یک هدف ملغی نشده است، بلکه در انجام آن، نه یک نتیجه کل واقعی، بلکه ترجیحاً، نتیجه به همراه روندی است که از طریق آن رخ می‌دهد.» هگل توضیح می‌دهد که «هدف»، یک «کلی بی‌جان»<sup>۱۶</sup> است که اگر از کاری که به آن منجر می‌شود، مجزا شده باشد، هیچ محتوایی نخواهد داشت» (Hegel, 1977, p.602).

اهتمام و توجه دقیق هگل به دو مفهوم جزئی و کلی در نهایت تجلی خود را در مفهوم روح هگلی نیز نشان می‌دهد، چنان که می‌نویسد:

روح در ذات خود به افراد تعلق دارد، ولی در زمینه تاریخ جهانی ما با افراد سروکار نداریم. در تاریخ، روح آن چنان فردی است که در یک زمان هم کلی و هم متعین است و این همان قوم به طور کلی است...وجه امتیاز روح هر قوم از اقوام دیگر تصورات آن قوم از خویشتن و نیز

14. The Whole

15. Development

16. Lifeless Universal

سطحی یا عمیق بودن آن از روح است. روح اتحاد «من و ما» است و همین اتحاد من و ماست که به عنوان حقیقت روح در دنیای اخلاق اجتماعی ظاهر می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۲۰).

### ۳. دلالت‌های هنجاری تأثیرگذار بر نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل

از زمانی که هگل درصدد برمی‌آید صورت‌بندی و یا عناصر فلسفه اخلاق خود را به ساحت امر سیاسی بکشاند، دلالت‌های هنجاری در نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل آغاز می‌شود. هگل برای این منظور در گام اول در پی پیدایی این عناصر در دل فلسفه تاریخ است.

#### الف) فلسفه تاریخ و عینیت‌یابی عناصر فلسفه اخلاقی در ساحت زیست سیاسی.

ریشه اندیشه سیاسی و اخلاقی هگل در فلسفه تاریخ اوست؛ چرا که اساساً هگل معتقد بود که تاریخ بشر روندی قانونمند است، در حرکت جهان به سوی سرنوشت خود که خداوند آن را از پیش تعیین کرده است. به واقع هگل معتقد بود تاریخ یک الگو دارد و آن ایده است که آن را خداوند آفریده است و این عقل الهی در هر مرحله تاریخی بشر، بخشی از آن ادراک می‌شود و تا زمانی که آخرین مرحله تاریخ نرسیده باشد، در کلیت خود شناخته نمی‌شود.

از طرف دیگر از نظر هگل شناخت و فهم ایده در طی تاریخ از عملکرد دیالکتیک برمی‌آید، یعنی خداوند ایده را آفریده و نیروی حرکت بخش ایده را هم آفریده که همانا دیالکتیک است. در هر زمان یا دوره تاریخی، ایده در یک اندیشه یا تز پدیدار می‌شود. این تز بخشی از کل حقیقت نهایی است که روح جهان به سوی آن حرکت می‌کند و به موقع سبب پیدایی اندیشه و تز دیگر و متضاد یا آنتی‌تی‌تی می‌شود. در این کشاکش هیچ‌یک از تز و آنتی‌تی‌تی ناپود نمی‌شوند و همین‌طور هیچ‌یک بی‌تأثیر نمی‌مانند؛ بلکه ترکیبی جدید با عنوان سنتز ایجاد می‌شود که ترکیبی عالی از تز و آنتی‌تی‌تی است و البته خود در مرحله بعدی پیشرفت ایده به تز جدیدی بدل می‌شود و بار دیگر همان روند دیالکتیکی اتفاق می‌افتد تا تاریخ به فرجام نهایی خود برسد. پیشرفت حقیقی عبارت است از همین سنتز که نقطه اوج آن ایده‌ای است که در پروسه پیشرفت تاریخ محقق می‌شود (عالم، ۱۳۷۶، صص ۴۷۵-۴۷۱).

اما اگر آنچه را که گفته شد، بنیان کلی فلسفه سیاسی هگل بنامیم، سؤال اساسی این است که نسبت اخلاق و سیاست در این فرآیند به چه صورتی است؟ در پاسخ به این پرسش با

بهره‌گیری از عناصر مختلف، فلسفه اخلاق خود در وهله اول به تذکار این مسئله می‌پردازد که آگاهی اخلاقی به مانند فرآیند فلسفه تاریخ، یک پروسه تکامل یا تحول است و از این حیث آنگاه کامل خواهد بود که «روند تکامل» را در بخشی از آگاهی مد نظر داشته باشیم. به واقع هگل بر آن است که اخلاق چیزی نیست که خواسته شده باشد، بلکه چیزی است که در فرآیند خودآگاهی بروز و ظهور می‌یابد (Hegel, 1977, p. 103).

منطبق با چنین نگرشی، هگل در مقام نقد کانت برآمده و معتقد است که کانت مضمون اجتماعی اخلاقیات را ناپژوهیده باقی می‌گذارد؛ چرا که برای کانت قوانین اخلاقی از یکدیگر جدایند و هر یک از آنها به گونه‌ای بی‌دلیل و بی‌چون و چرا از یک «اصل عقلی» ماورای تاریخی و ماورای اجتماعی یکپارچه بیرون کشیده شده‌اند. اما برای هگل آنها همه لحظه‌های روندی دیالکتیکی هستند که در جریان آن با هم برخورد می‌کنند و از طریق نیروی جنبش و کنش متقابل زنده خودشان، یکدیگر را از میدان به در می‌کنند، در جریان زمان پژمرده می‌شوند و یا در شکلی دیگر و با مضمونی دیگر دوباره ظهور می‌کنند (لوکاچ، ۱۳۸۲، صص ۲۰۷-۲۰۶).

در گام بعدی، هگل از یکی دیگر از عناصر اصلی فلسفه اخلاق خود که همانا آزادی است سود می‌جوید و معتقد است که زمانی که انسان از مراحل اولیه شناخت یعنی یقین حسی و فاهمه به مرحله سوم شناخت که همانا عقل است می‌رسد، با غلبه بر از خودبیگانگی آزاد می‌شود. در این مرحله بشر خویشتن را در جهان در خانه خود می‌بیند و از تجارب فردی به تاریخ و فرهنگ و جامعه بازمی‌گردد.

این آزادی در سیر تدریجی تاریخ امکان‌پذیر است. وی تلاش می‌کند، مراحل خارجیت‌یابی و تحقق آزادی در تاریخ را نشان دهد؛ چرا که از نظر هگل تاریخ به معنای آزادی سوژه از طبیعت و غلبه سوژه بر از خودبیگانگی خویش است. متناسب با مراحل سه‌گانه‌ی شناخت یعنی یقین حسی، فاهمه و عقل، سوژه در گام اول، مناسبات خود با طبیعت را برمی‌رسد و در دور دوم مناسبات خود با جامعه را تنظیم می‌کند و سرانجام مناسبات با خود را و در همین جاست که آگاهی یافتن سوژه توسط خود سوژه مطرح می‌شود.

به واقع در دیدگاه هگل، زندگی اجتماعی بشر گام به گام به سوی عقلانی شدن بیشتر پیش می‌رود و تاریخ، داستان این تکامل و پیشرفت است که بشر در رهگذر آن، از خود، آگاه می‌شود و همراه با این خودآگاهی، آزادی‌اش نیز بیشتر می‌گردد. آگاهی انسان از ضرورت عقلی آزادی برای پرورش توانایی‌های مادی و معنوی خود و به کار بردن خردمندانه این آزادی؛ یا به اصطلاح هگل پیشرفت خودآگاهی آزادی، غایت تاریخ است.

تاریخ جهانی، پیشرفت آگاهی (انسان) از آزادی است؛ پیشرفتی که باید ضرورت آن را بشناسیم. من به طور کلی در گزارش مراتب گوناگون آگاهی (انسان) از آزادی گفتم که شرقیان تنها می‌دانستند که یک تن آزاد است، و سپس یونانیان و رومیان پی‌بردند که برخی از آدمیزادگان آزادند، و سرانجام ما می‌دانیم که همه انسان‌ها آزادند و انسان به حکم طبیعت خود آزاد است... روح، آزاد است. غایت روح جهانی در تاریخ جهانی، تحقق بخشیدن به ذاتش و دست یافتن به موهبت آزادی است. کوشش آن در این است که خود را بشناسد و بازشناسد، ولی این کوشش را نه یکباره، بلکه اندک‌اندک و مرحله به مرحله انجام می‌دهد (هگل، ۱۳۸۵، ص ۶۶-۷۷).

بر همین اساس، هگل بر آن است که آزادی کانتی، آزادی انتزاعی، صوری و میان‌تهی است که بر ایدئالیسم انتزاعی، ذهنی و فرد باوری مدرن استوار است. هگل ضمن ادای احترام به کانت، ایراد اساسی خود به کانت را یادآوری کرده و می‌گوید که وی در دیدگاه ذهنی اخلاق باقی مانده و نتوانسته است به مفهوم اخلاقی عینی برسد. منظور از اخلاقی عینی همان مفهوم آزادی در فرآیند شدن، یعنی تکامل یافتن در جریان تاریخ است. محتوای این اخلاقی مشخص عبارت است از «پاسداری قوانین و نهادهای در خود و برای خود» (گارودی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۵). اما سؤال مهم این است که سازوکار هگل برای رفع ایراد وارد کرده بر اخلاق ذهنی کانت چیست؟ پاسخی که هگل به این پرسش می‌دهد، توجه به اخلاق اجتماعی و لوازم آن است.

**ب) اخلاق اجتماعی و زیست سیاسی.** هگل با وام‌گیری از مفاهیم اراده جزئی و کلی که در بنیان‌های فلسفه اخلاق وی بدان اشاره شد، دو مفهوم اساسی اخلاق فردی<sup>۱۷</sup> و اخلاق



اجتماعی<sup>۱۸</sup> را در ارتباط با یکدیگر مطرح و نسبت آنها را با هم با بهره‌گیری از مفهوم حق تشریح می‌نماید. در این راستا، هگل در کتاب *فلسفه حق* سه گام اساسی را در فرآیند تحقق حق به معنای کلی‌اش مطرح می‌کند. اول حق مجرد که بیانگر اراده انسان به مثابه شخص است که بدون پشتوانه درونی، غرق در امور بیرونی است. در گام دوم از نظر هگل، اخلاق فردی مطرح است که منحصراً به حالت درونی خواست دلالت دارد و در حالی سوپژکتیو جویای بنیانی برای رفتار و منش خود می‌شود و از این حیث، معنای آن بسیار محدودتر از مفهوم متداول آن است. به واقع این اخلاق در نزد هگل چیزی مطلقاً ذهنی است و از این رو وظایف مثبت مربوط به خانواده و اجتماع و کشور که همگی تأسیساتی عینی هستند، بیرون از حوزه آن می‌افتد. بی‌جهت نیست که هگل معتقد است انسان در این وضع به کمال نمی‌رسد؛ چرا که سوپژکتیو بودن این اخلاق مانع از عینی‌شدن آن است (هگل، ۱۳۷۸، ص ۱۶۵).

اما هگل در گام سوم به اخلاق اجتماعی می‌پردازد که سنتز دو ساحت قبلی بوده و در آن وجدان جنبه ذهنی و نیکی جنبه عینی دارد. بر این اساس، هگل تکالیف اخلاقی را از اخلاق اجتماعی استخراج می‌کند و اصولاً معتقد است که حیات اخلاقی انسان و آزادی او، تعامل و زیستن با همین نهادهای اجتماعی است. از نظر او تکالیف ما از طریق ارتباط انضمامی ما با افراد و نهادهای مندرج در یک نظام اخلاقی مشخص می‌شوند. در واقع او بر تقدس و علو درجه وجدان فردی به عنوان بخشی از شناخت و ارزش اعتبار سوپژکتیو مدرن تأکید می‌کند و در مقابل گرایش وجدان به خودمحوری و خودپرستی را تا حد زیادی به ماهیت شرّ اخلاقی نزدیک می‌بیند. از نظر هگل گرایش به سمت وجدان در بحث از معیار واقعی اخلاق برخلاف آنچه فیخته بیان می‌کرد، عمل درون ذات سوژه نبود، بلکه بر عکس، هگل تأکید می‌کند که گرایش به وجدان ذاتاً متضمن زبان و نهادهای اجتماعی است که تعهدات سوپژکتیو وجدان فاعل را مفروض می‌گیرد و این همان چیزی است که با عنوان اخلاق اجتماعی از آن یاد می‌شود و در مقابل مورالیته می‌باشد. به واقع اگر در مورالیته، اجبار و فشار خود عقلانی بر خود تجربی منجر به شکل‌گیری صورتی ناخوشایند از خودبیگانگی می‌شود، اصطلاح اخلاق اجتماعی برای توصیف

حالتی از اراده انسانی است که در آن عقل و حس با هم متناسب و هماهنگ هستند و در نتیجه اخلاق اجتماعی بر تمایلات عقلانی و احکام عملی در موقعیت‌های انضمامی اشاره دارد (وود، ۱۳۸۵، ص ۶۹).

بدین ترتیب هگل در کتاب فلسفه حق خود تلاش دارد اخلاقی اجتماعی را توصیف کند که به نحو بارزی مدرن و تأملی و ابژکتیو است. بر این اساس، هگل معتقد است نظم اجتماعی یک جامعه گسترده و کشور تنها بر اساس عقلانیت آن اخلاقی شمرده می‌شود و نظم اجتماعی تا آنجا که غیر عقلانی باشد، غیر اخلاقی هم خواهد بود. علاوه بر اینکه اراده تأملی افراد قادر نیست زندگی اجتماعی آنها را واقعیت ببخشد، مگر اینکه تأمل آنها را ساختار عقلانی جامعه آنها برایشان روشن سازد. از آنجا که هگل اراده آزاد را اراده‌ای می‌داند که خودش را به مثابه اراده آزاد اراده کند (هگل، ۱۳۷۸، ص ۵۷) و نیز بر این اساس که هگل مطابق با عینیت روابطی مانند روابط خدایگان و بنده معتقد است ما من ناب نداریم، بر این انگاره دست می‌نهد که اراده آزاد فقط در یک فرآیند اجتماعی شکل می‌گیرد و شهروندان جوامعی که بر اساس اراده آزاد قوام یافته‌اند، هیچ‌گاه به صورت اتمی و منفک از سیستم اجتماعی به انتخاب خیر و سعادت اقدام نمی‌کنند. بدین ترتیب هدف اساسی فلسفه حق هگل عبارت است از ارائه چنین فهم نظری از جامعه مدرن. این نتیجه می‌دهد که فضیلت و تکالیف اخلاقی تنها در جامعه‌ای که به نحو ابژکتیو عقلانی است، برای افراد تأمل‌گر ممکن است و تنها چنین جامعه‌ای به معنای هگلی کلمه اخلاقی خواهد بود.

بی‌جهت نیست که هگل در مقدمه کتاب فلسفه حق خود از مفهومی با عنوان «ایده آشتی»<sup>۱۹</sup> نام برده و آن را ایده‌ای برای توضیح ماهیت و نقش فلسفه و به‌ویژه فلسفه سیاسی در حیات اخلاقی انسان می‌داند. این ایده به همراه مفهوم اراده آزاد که ماهیت فاعل اخلاقی و اصل حاکم بر تصمیم‌گیری و عمل او را مشخص می‌کند، مفاهیم مهم دیگری را به دنبال می‌آورد که هر یک از آنها برای شکل‌گیری نوع لیبرال یک فلسفه اخلاقی - سیاسی ضروری به نظر می‌رسند. در واقع هگل پیش‌گفتار کتاب عناصر فلسفه حق را به تبیین نقش و کارکرد فلسفه در زمینه

مسائل اخلاقی و سیاسی اختصاص می‌دهد و در آنجا دو گونه رویکرد به فلسفه را مورد نقد قرار می‌دهد که یکی از آنها فلسفه را فارغ از مسائل مربوط به واقعیات حیات انسانی دانسته و دیگری فلسفه را معطوف به رتق و فتق امور جزئی و یا خدمتگزاری به این یا آن غرض سیاسی جزئی می‌داند. نقد این دو وضعیت بلافاصله امکان سومی را پیش می‌افکند که با نحوه نگرش هگل راجع به نسبت کلی و جزئی و نیز نسبت واقعی و معقول تناسب کامل دارد. این امکان سوم، فلسفه را از کنج عزلت مفهوم باقی یا جستجوی یوتوپیا رها می‌کند و از سوی دیگر در سطح ظاهری مسائل جزئی غرق نمی‌شود. هگل این بصیرت تعقلی را که افراد جامعه باید حیات اخلاقی خود را در پیوند با دنیای اجتماعی خود بدانند، همان ایده آستی با واقعیت می‌داند (هگل، ۱۳۷۸، ص ۲۰).

در مجموع، از نظر هگل دو معیار عمومی برای عقلانیت اخلاقی وجود دارد که هگل آن را برای جوامع صرف نظر از موقعیت‌های تاریخی آنها به کار می‌برد. اول، برای اخلاقی بودن جامعه نظم اجتماعی باید طبقه‌بندی شده باشد. یعنی متضمن تفکیک نهادهای اجتماعی، قلمروی دین و سیاست، خانواده، جامعه و غیره باشد. به همین دلیل جامعه استبدادی شرقی شکل ماقبل اخلاقی جامعه تلقی می‌شود. دوم، حیات اخلاقی نیازمند معرفت نسبت به فردیت انسان به عنوان یک ارزش است. هگل جامعه یونان را اولین شکل حیات اخلاقی به حساب می‌آورد؛ تنها بدین علت که در میان یونانیان بود که برای اولین بار ارزش فردیت بسط پیدا کرد. به علاوه، جامعه مدرن از آنجا که نشان دهنده شکوفایی بیشتر فردیت به شکل افراد دارای حقوق انتزاعی و سوژه‌ای دارای اختیار و آزادی اخلاقی است، از جامعه یونان باستان اخلاقی‌تر است. بنابراین دیدگاه هگل درباره حیات اخلاقی متضمن پذیرش غیرنقادانه نظم موجود نیست، بلکه بیشتر نوع خاصی از تأمل نقادانه در مورد آن است.

این تأمل بر درک صورت عقلانی نظم موجود در پرتو خاستگاه تاریخی و فرهنگی آن و اندراج ارزش‌های مترقی در آن تا آنجا که این ارزش‌ها با فردیت توأم باشد، متکی است. هگل این نوع تأمل را با تأمل اخلاق‌گرای کانت و فیخته که بر اصل عقل ما تقدم یا نقد نظم موجود استوار است که بر اساس مفهوم انتزاعی تاریخی طبیعت انسان بنا شده، مغایر تلقی می‌کند (وود،

۱۳۸۵، ص ۷۳). با در نظر داشتن این مفروضات، هگل معتقد است که اخلاق اجتماعی که متضمن پیوند سوبژکتیویته فردی با عینیت ابژکتیو جمعی است، در راستای نیل به تأسیسات عینی از سه مرحله می‌گذرد که مشتمل بر خانواده، جامعه مدنی و در نهایت دولت است.

الف) خانواده. هگل در صدر تحقیقات اخلاقی خود از عشق و میل به تشکیل خانواده سخن می‌گوید و آن را اولین و اساسی‌ترین رکن جامعه معرفی می‌کند:

آنچه برای خود یا نفس در مقام اول اهمیت است و به عنوان اولین نیاز تلقی می‌شود، عشق است که عبارت است از احساس روح نسبت به وحدت و یگانگی خود. مقام و موقعیت عشق در خانواده بروز می‌کند و به موجب عشق است که فرد در خانواده نه به عنوان یک فرد، بلکه به عنوان یک عضو حضور دارد...عشق به طور کلی آگاهی بر یگانگی خود و دیگری است. در زناشویی، زن و شوهر از شخصیت مستقل خود چشم می‌پوشند تا به یک شخص بدل شوند (ستیس، ۱۳۹۰، ص ۵۷۰). (برهمن اساس) خانواده یک واحد معتبر، اصیل و بنیاد زندگی اجتماعی است. خانواده، هسته‌ی جامعه شهری را تشکیل می‌دهد و جامعه شهری (مدنی) حوزه و جولانگاه اصلی حیات اخلاقی است. کمال فرد انسانی ابتدا در خانواده به عنوان عضو بروز می‌کند و سپس در جامعه شهری به عنوان شهروند و تابع حکومت (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۷، صص ۱۵۳-۱۵۲).

بدین ترتیب زناشویی و خانواده مرحله‌ای را در تحقق مثال در زندگی اخلاقی تشکیل می‌دهند که در جریان آن جزئیت تمایلات فردی به کلیت روح می‌پیوندد. تمایلات جزئی طرفین ازدواج هر چه باشد، این واقعیت که آنها پدر و مادر بالقوه‌اند، زناشویی را در حفظ حیات نسل امری ذاتی می‌سازد و از این رو نخستین مرحله را در فرآیند پیوند جزئی و کلی شامل است. بی‌جهت نیست که هگل معتقد است زناشویی به عنوان یکی از تأسیسات اخلاقی، تجسم کلی و وحدتی اخلاقی است و این مهم بر تمایلات و هوس‌های فردی در زناشویی رجحان دارد. حتی هگل با قبیح دانستن طلاق معتقد است که این وظیفه دولت است که ارج تمایلات اخلاقی را در برابر تمایلات شخصی در روابط زناشویی پاس بدارد. در مجموع، زناشویی و زندگی خانوادگی نخستین گامی است که فرد برای حصول یگانگی با روح کلی برمی‌دارد.

ب) جامعه مدنی. هگل بر مبنای روش‌شناسی دیالکتیکی خود به ارزیابی نهاد خانواده در سیر تطور اخلاقی روح دست می‌زند و معتقد است کلیت در خانواده بسی ضعیف‌تر از مدینه است. زیرا تشکل و قوام خانواده به عشق و احساس است؛ در حالی که قوام مدینه و حکومت به عقل است. خانواده یک واحد احساسی است و مدینه یک واحد عقلی است. اما در تبیین بیشتر این مسئله هگل معتقد است تا زمانی که فرد هنوز درون خانواده بود، خانواده غایت او بود و کوشش و پیکار او در آن دوره نه از برای منافع فردی خویش، بلکه برای غایت کلی یعنی خانواده بود. با این حال، انحلال اخلاقی خانواده عبارت از این است که هنگامی که کودکان بر اثر تربیت به آزادی شخصیت رسیدند و رشد کافی یافتند، می‌توانند اموال و دارایی از آن خود داشته باشند و خانواده‌های خود را تشکیل دهند. آنان در این حالت سرنوشت گوهرین خود را در خانواده جدید دارا هستند و همین تحول (یعنی کثرت خانواده‌های جدید) است که مایه از هم پاشیدگی یا انحلال خانواده کهن می‌شود. در چنین حالتی، کلیت مقصود فرد که در خانواده کهن متجلی بود، خود را به جزئیت می‌دهد، یعنی فرد در طلب غایات خودپرستانه و شخصی خویش برمی‌آید. حاصل این جزئیت آن است که اکنون اشخاصی متعدد و مجزا پیدا شده‌اند که جویای خیر خویشتن یا نوعی غایات خودخواهانه هستند و نه خیر همگانی. تا بدین جا شاید بیم آن برود که عنصر اخلاق در ساحت اجتماعی رنگ ببازد. اما هگل معتقد است چون در جستجوی خود پیش‌تر رویم، می‌بینیم که عنصر کلیت فقط برای مدتی کوتاه ناپدید شده و دوباره به جلوه آغاز خواهد کرد و به نوبه خود عناصری را پدید خواهد آورد که جنبه اخلاقی آنها پیوسته رو به فزونی است. از نظر هگل جزئی چون در حال مجرد نگریسته شود، چنین می‌نماید که قائم‌به‌ذات و مستقل از کلی است؛ ولی واقع امر آن است که جزئی از کلی برخاسته و تظاهری از کلی است و به کلی بازخواهد گشت (ستیس، ۱۳۹۰، صص ۵۷۶-۵۷۳). سازوکار این بازگشت نیز در جریان حصول واقعی غایات خودخواهانه نظامی از وابستگی متقابل تشکیل می‌گردد که در آن معیشت، سعادت و حقوق قانونی یک انسان از درون با معیشت، سعادت و حقوق همگان بافت می‌خورد. به باور هگل نضج جامعه به نحوی صورت بسته است که در آن هر فرد به همگان وابسته است. پس هر فرد ضمن کوشش برای مصلحت خویش به تأمین مصلحت همگان نیز یاری می‌رساند. «من

کار می‌کنم تا گرسنه نباشم؛ ولی کار من به اجتماع نیز سود می‌رساند» (ستیس، ۱۳۹۰، ص ۵۷۹)، و این‌گونه است که جامعه مدنی شکل می‌گیرد.

بدین ترتیب، از نظر هگل اگر دقیقه اول یا زندگی زناشویی محل عشق است و جایی است که خانواده به خودآگاهی گوهری می‌رسد، اما در دقیقه دوم که نمود اصلی آن جامعه مدنی است، خویش‌پروری به خیر عموم و کیان دولت تحول می‌یابد و در اینجاست که شخصیت اخلاق‌گرا می‌فهمد که هدفی که او را به جنبش درمی‌آورد، کلی است که از راه صفات خود به بخردانگی بالفعل متحول شده و دریافته است که شرف خود او و همه وجود متداوم هدف‌های ویژه او بر این کلیت استوار است. اگر فرد در درون خانواده آرام می‌گیرد، در درون جامعه مدنی حیثیت پیدا می‌کند و بدین ترتیب است که خانواده و جامعه مدنی ریشه‌های اخلاق‌گرایانه دولت می‌شوند (شریعت، ۱۳۸۲، ص ۹۲).

پ) دولت. از نظر هگل هر چند اجتماع مدنی یک دولت است، اما از نوع اسفل آن است؛ چرا که بر اساس نیازهای مادی فردی تشکل می‌یابد، نیازهایی که اگر یکسر شخصی نباشند، به هر جهت اصولاً خودنگرند. اما به زعم هگل، جامعه‌ای که صرفاً بر اساس خودخواهی و ملاحظیات شخصی بنا شود، اصلاً جامعه نخواهد بود، یعنی اجتماع مدنی تنها بدان دلیل از گسستگی مادی و اخلاقی مصون می‌ماند، که افراد درمی‌یابند که خواسته آنها تنها از راه احترام به حقانیت خواسته دیگران قابل حصول است و تقاضای آنان هنگامی معتبر است که دیگران نیز بتوانند حق تقاضای مشابهی داشته باشند. بدین ترتیب، دلیل آنکه هگل اجتماع مدنی را به طور کامل عقلی نمی‌داند، این است که آن به صورت یک کل نیست که اجزای آن رابطه اندام‌وار با هم داشته باشند. تنها بر حسب تصادف، غایات افراد در حال رقابت در اجتماع مدنی می‌تواند با تدابیر عقل منطبق گردد (لنکستر، ۱۳۷۶، صص ۱۱۳۱-۱۱۲۹).

برآیند این نگاه هگل را به دقیقه سوم که حاصل آمیزش دو دقیقه نخست در روندی دیالکتیکی است، می‌رساند و این همانا مفهوم دولت و یا کشور<sup>۲۰</sup> است. به واقع هگل پس از شرح مراحل روح عینی و پدیدآمدن نهادها و مفهومی چون حق، اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی،

خانواده و جامعه مدنی سرانجام به مفهوم دولت می‌رسد و این مفهوم را برترین نمود روح در روی زمین می‌داند و می‌گوید نظر کسانی که دولت را وسیله‌ای برای دست یافتن افراد به چیزهایی مانند سعادت و آسایش می‌شمردند، درست نیست. دولت هدفی است فی‌نفسه. دولت مظهر خود حقیقی فرد است و از این روست که فرد در تبعیت از دولت به آزادی می‌رسد؛ زیرا با این کار از خود حقیقی خویش پیروی می‌نماید.

در واقع دولت، فرد حقیقی است، بدین معنی که در حکم شخص یا تنی واحد است که خود، اجزای خویشتن را پدید می‌آورد، چندان که زندگی کل آن در زندگی همه اجزایش جلوه‌گر می‌شود. این بدان معنی است که زندگی راستین اجزا، یعنی افراد، در زندگی کل یعنی دولت، جمع است و با آن یکی است. بدین‌سان دولت همان فرد است که با طرد خصائص عرضی و گذران خویش و ابقای آنچه در خویشتن کلی است، عینیت و ابدیت یافته است. فرد، همان کلی است، ولی در حال پوشیدگی. کلیت در ذات اوست. کشور (دولت)، کلی بالفعل است و بدین‌سان همان فرد است که فعلیت و عینیت پیدا کرده است. پس دولت مقامی بیگانه نیست که خود را از بیرون بر فرد تحمیل کرده و فردیت او را از میان برده باشد. برعکس دولت، خود فرد است؛ و فقط در دولت است که فردیت او تحقق می‌یابد. به این دلیل دولت، عالی‌ترین تجسم آزادی به‌سان مهم‌ترین عنصر اخلاق است، زیرا فرد با سامان‌پذیری از آن تماماً از نفس ذاتی خویش و آنچه در او حقیقی و کلی است، سامان می‌پذیرد. دولت چونان تبلور نوع هر آنچه اخلاقی، حقوقی و فکری است، بوده و فردیت مبتنی بر مورالیتی را رفع می‌کند (هگل، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳). از این حیث دولت نه همان گوهر اخلاقی در برترین پایه خویش، بلکه گوهر اخلاقی خودآگاه است.

بدین ترتیب، آنچه نظریه هگل را از سایر نظرات متمایز می‌کند، دیدگاه او مبنی بر این است که دولت اساساً نهادی اخلاقی است و بنابراین نه به اجبار بلکه بر آزادی و اختیار مبتنی است. او منشأ مشروعیت و اقتدار دولت را نه در زور، بلکه در روشی می‌داند که ساختار اجتماعی حقوق، اخلاق سوپزکتیو و رفاه و سعادت افراد را در یک کل هماهنگ که وحدت عقلانی آن تشخیص هر فرد را به عنوان شخصی آزاد، سوژه‌ای اخلاقی و موجود انسانی کاملاً خودفعلیت‌بخش ممکن می‌سازد، سازماندهی می‌کند. افراد کمال خودشان را که شامل فشار زیاد بر اختیار سوپزکتیو و

رفاه شخصی می‌شود، اما بیشتر بر کل جامعه استوار است که به خودی خود فعلیت‌بخش و واقعاً آزاد باشند، تنها به این شرط که به اهدافی فراتر از رفاه خودشان و در واقع فراتر از رفاه شخصی هر فردی باشد، می‌پذیرند. به نظر هگل دولت سازوکاری برای حفظ صلح یا اجرای حقوق یا ترویج نفعی فراتر از وجود خود نیست، بلکه بنیادی‌ترین جایگاه اهداف جمعی برتر است که از طریق هماهنگی عقلانی حقوق و رفاه افراد، آنها را برای معنا بخشیدن به زندگی خود آزاد می‌سازند. آن‌گونه که هگل تصور می‌کرد، عمل و تأثیر دولت بر افراد اجبار پلیسی خارجی نیست؛ بلکه فشار درونی است از طرف مشرب اخلاقی که طبیعت عقلانی آنها را به کمال می‌رساند و آنها را آزاد می‌سازد (وود، ۱۳۸۵، ص ۷۵).

البته هگل عملکرد قهری دولت را انکار نمی‌کند، بلکه آن را به جامعه مدنی نسبت می‌دهد؛ یعنی به قلمرو اقتصادی که اشخاص در آن نیازمند حمایت خارجی برای حقوق انتزاعی‌شان هستند و بازار هم نیازمند آیین‌نامه‌ای برای متناسب نگه‌داشتن آن با نیازهای جمعی و مشترک دولت است. از نظر هگل، جامعه وقتی به عنوان وسیله‌ای برای تحقق منافع شخصی در نظر گرفته شود، جامعه مدنی است و وقتی به عنوان نظم‌ی قانونی و اخلاقی تصور می‌شود که انسان‌ها در آن با هم پیوند می‌یابند، دولت است. بنا بر گفته هگل، دولتی 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 داشته باشد (پلامناتز، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵). با چنین پیش‌زمینه‌ای، هگل ساختار مونارشی، یعنی پادشاهی موروثی را به عنوان ساختاری رشدیافته برای زندگی اخلاق‌گرایانه پیشنهاد می‌کند. با این توضیح که هگل فرمان و رأی پادشاه را صرفاً پشتوانه سوپراکتیو حق یا آزادی می‌داند و پشتوانه ابژکتیو آن را قانون می‌داند که از سوی قوه مقننه به عنوان برآیند عقول ممتاز وضع و توسط قوه مجریه اجرا می‌گردد. ویژگی ممتاز این دولت این است که در آن یک سرور وجود دارد، بدون آنکه هیچ برده‌ای وجود داشته باشد؛ چرا که این حکومت، بردگی را از میان برداشته و در آن حق و قانون که سرچشمه آزادی واقعی است، به رسمیت شناخته شده است (Hegel, 1899, p.339).



البته اگرچه هگل در کتاب پدیدارشناسی روح خود با تقدیس انقلاب فرانسه، دولت برآمده از آن را می‌ستاید و در عین حال در ادامه در فلسفه حق خود با ناامیدی از روند دولت انقلابی فرانسه، این نکته را مطرح می‌کند که دولت‌های عصر او مسخ شده و مظهر اصول نادرست‌اند؛ با این حال، اساس فلسفه هگل بر این نگاه استوار است که اگرچه گاه می‌توان دولت خاصی را محل اصول برحق و از بسیاری جهات ناقص دانست، باز آن دولت، دقائق ذاتی وجودش را در خویشتن دارد. یعنی چنین دولتی اگرچه به هر تقدیر در این جهان، یعنی در عرصه هوس و اتفاق و عرض و خطا، به سرمی‌برد و بی‌گمان وجود شر می‌تواند آن را به صور گوناگون مسخ کند، ولی حتی زشت‌ترین آدمیزادگان یا بزهکاران و بیماران و عاجزان هرچه باشند، باز آدمیزادگان زنده‌اند.

بر همین اساس، برخی معتقدند هنگامی که بر هگل تهمت‌هایی از این گونه می‌زنند که وی عقیده داشت که «هرچه موجود است، برحق است» یا او مخالف هرگونه اصلاح، یا مرتجع یا دشمن آزادی بوده و دولت را در هر حال و به هر قیمت در برابر افراد تأیید می‌کرده است، باید عباراتی مانند عبارات بالا را از هگل به یاد آورد. وی بی‌گمان پشتیبان دولت بود، اما فقط به این دلیل که آن را نه دشمن آزادی فردی، بلکه عین مظهر آزادی می‌دانست و کسانی که بر اثر غرور یا خودپرستی می‌پندارند که خرد یا اندیشه‌های فردی‌شان نمودار حقیقت کلی است که باید دولت‌ها را واژگون سازد، به حق در معرض سرزنش او می‌آیند؛ چرا که از نظر هگل دولت‌ها و کشورهای موجود به رغم همه عیب‌های خود آفریده‌ی عقل کل‌اند که در طی اعصار برای وصول به غایات خود کوشیده است و مخلوق روح کلی انسان‌اند، نه هوس این یا آن فرد (ستیس، ۱۳۹۰، صص ۵۹۴-۵۹۳).

در مجموع، هگل معتقد بود که دولت یک وسیله صرف برای برآوردن خواسته‌های افراد نیست، بلکه یک خانواده گسترش یافته است که در آن هیچ عضوی سلیقه‌های فردی خویش را چنان فرو نمی‌کاهد که هرگز سلیقه‌هایی متفاوت از سلیق واحد گسترده‌تر نداشته باشد. آنچه دولت از طریق ارگان‌های حکومتی خود فرمان می‌دهد، دقیقاً همان است که اعضای کاملاً اخلاقی شده آن، به دلخواه همچون تکالیف خویش می‌پندارند. از نظر هگل:

همه ارزش‌هایی که نوع بشر داراست، از برکت وجود دولت است، زیرا واقعیت معنوی او عبارت است از اینکه گوهر وجود او (عقل) به طور عینی بر او نمایان شود، یعنی یک وجود عینی بی‌میانجی برای او داشته باشد. فقط از این راه است که آدمی به طور کامل از یک زندگی اجتماعی و سیاسی عادلانه و اخلاقی آگاهی می‌یابد و در اخلاقیات آن سهمی به دست می‌آورد، زیرا حقیقت، وحدت اراده کلی و ذهنی است. آن کل را باید در دولت، در قوانین آن، در ترتیبات کلی و عقلی آن یافت. دولت آن مثال خدایی است، به گونه‌ای که بر زمین وجود دارد... این در حالی است که چون چکیده گفته‌های مربوط به دولت را از نظر بگذرانیم، درمی‌یابیم که باید اصل اساسی آن را که شکوفاکننده افراد تشکیل‌دهنده آن است، اخلاق بنامیم (لنکستر، ۱۳۷۶، صص ۱۱۴۶-۱۱۴۴).

### فرجام

با بررسی آنچه آمد، می‌توان گفت ابتکار هگل در بررسی نسبت اخلاق و سیاست این است که او مفاهیم مختلف مرتبط با مقبولیت و مشروعیت امر اخلاقی و سیاسی را در کنار همدیگر منظور می‌دارد؛ به طوری که او از حیات فرد انسانی شروع می‌کند و در ادامه اخلاق را در حوزه فلسفه تاریخ و سیر تکوین امر سیاسی مورد ردیابی و ارزیابی قرار می‌دهد. به واقع می‌توان گفت گام اول در تفکر هگل این است که فرد به عنوان یک سوژه، یعنی فاعلی که از مسئولیت اخلاقی خیر ممتاز یا سعادت برخوردار است و باید با اراده سوژکتیو دیگران هماهنگ و متحد شود، ادراک می‌شود و اخلاق با مسئولیت ما در برابر اعمال و نتایج آنها، ارزش و اعتبار اختیار سوژکتیو و حق افراد برای تعیین جهت زندگی‌شان و رضایت داشتن از انتخاب‌هایشان سروکار دارد. در اینجا خودفعلیت‌بخشی در قلمروی اخلاق عبارت است از فعلیت‌یابی سوژه از طریق انطباق بینش و نیت او با خیر.

اگر تا بدین جا فلسفه اخلاق هگل با امر فردی ارتباط می‌یافت، هگل در کلیت تفکر خود معتقد است که شخص و سوژه بودن تنها از طریق تجسم انتزاعی یافتن در قواعد یک نظام اجتماعی و حیات اخلاقی هماهنگ می‌تواند فعلیت پیدا کند. از این حیث فلسفه حق هگل تلاشی است برای معرفی اجتماع مدرن به عنوان حیات اخلاقی‌ای که درک نفس و خودشناسی

به نحو بارزی در آن انضمامی شده و فعلیت یافته است. نهاد شاخصی که این فرایند در آن اتفاق می‌افتد، جامعه مدنی است. هر چند که جامعه مدنی هرگز نظم اجتماعی متعین و بسته‌ای را ارائه نمی‌دهد که افراد را به طور ابژکتیو تعیین ببخشد؛ بلکه آزادی و اختیار آنها را به نحو سوپژکتیو متعین می‌سازد. این نقیصه در دولت جبران می‌شود.

ابتکار بزرگ دیگری که در گستره‌ی اخلاق و سیاست هگل دیده می‌شود، این است که به جای مفهوم تکلیف و وظیفه مورد تأکید، کانت بر حق انسانی تمرکز می‌یابد. در واقع هگل، وظیفه‌محوری را برای جوامعی که واجد جامعه مدنی و دولت معقول هستند، مناسب نمی‌داند، زیرا معتقد است اگر مردم چنین جوامعی پیوند صحیحی با نهادهای اجتماعی موجود برقرار کنند یا به عبارتی اگر مردم مسیر تحقق حقوق و آزادی‌های خود را در بستر حیات اخلاقی به درستی تشخیص دهند، خود به خود و بی هیچ پیچیدگی و یا اجباری تکالیف خود را تشخیص داده و عمل خواهند نمود. اگر حق فهمیده شود، وظیفه به بار خواهد آمد.

با توجه به همین موارد است که می‌توان هگل را در زمره‌ی سرآمدان پارادایمی اخلاق و سیاست در عصر مدرن قرار داد؛ همچنان که جان رالز با استناد به همین مضامین در اثر درس گفتارهای تاریخ فلسفه اخلاق، نظریه اخلاق و سیاست هگل را در کنار بزرگانی چون لاک، هیوم، کانت، میل و حتی نظریه عدالت خودش قرار می‌دهد و معتقد است لیبرالیسم هگل از مهم‌ترین مصادیق تاریخ فلسفه اخلاقی و سیاسی مدرنیته است، زیرا مراد وی از لیبرالیسم، آزادی آن نوع تفکر سیاسی است که اصول اولیه آن، اصول مربوط به آزادی‌های سیاسی و مدنی بوده و بر سایر اصولی که یک تفکر اخلاقی می‌تواند اخذ کند، تقدم داشته باشند (Rawls, 2000, p.300).

## منابع فارسی

۱. بیگدلی، علی (۱۳۷۶)، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (از طالس تا مارکس)*، جلد اول، تهران: نشر عطا.
۲. پلامناتز، جان (بهار ۱۳۷۸)، «نظریه دولت در فلسفه سیاسی هگل»، ترجمه توحید عبدی، *مجله نامه فرهنگ*، شماره ۳۲.
۳. ستیس، وت (۱۳۹۰)، *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، جلد دوم، تهران: نشر امیرکبیر.

۴. شریعت، فرشاد (مهر و آبان ۱۳۸۲)، «هگل؛ گوهرانگی خانواده و بخردانگی دولت»، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، شماره ۱۹۳-۱۹۴.
۵. صافیان، محمدجواد (پاییز و زمستان ۱۳۸۰)، «هگل به روایت کاپلستون»، *نشریه فلسفه، کلام و عرفان حوزه اصفهان*، شماره ۷ و ۸.
۶. طباطبایی، سید جواد (خرداد و تیر ۱۳۶۴)، «نکاتی در ترجمه برخی مفاهیم فلسفه هگل»، *نشریه نشر دانش*، شماره ۲۸.
۷. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب: عصر جدید و سده نوزدهم*، تهران: نشر وزارت امور خارجه.
۸. لنکستر، لین (۱۳۷۶)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، جلد سوم، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۹. گارودی، روزه (۱۳۶۲)، *در شناخت اندیشه هگل*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
۱۰. لوکاچ، گئورگ (۱۳۸۲)، *هگل جوان*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
۱۱. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵)، *روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی)*، تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۲. منوچهری، عباس (تابستان و پاییز ۱۳۸۸)، «نظریه سیاسی پارادایمی»، *دوفصلنامه تخصصی پژوهش سیاست نظری*، شماره ششم.
۱۳. هگل، گ. و (۱۳۸۵)، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات شفیعی.
۱۴. هگل، فردریش ویلهلم (۱۳۷۸)، *عناصر فلسفه حق*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: نشر پروین.
۱۵. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۶۳)، *مقدمه‌ای بر زیبایی‌شناسی*، ترجمه محمود عبادیان، تهران: نشر نشانه.
۱۶. وود، آلن (زمستان ۱۳۸۵)، «اخلاق از منظر هگل»، ترجمه مهدی سلطانی گازار، *فصلنامه علامه*، شماره ۱۲.

## منابع لاتین

17. Bernstein, Richard (1976), *The Restructuring of Social and Political Theory*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
18. Hegel, G. W. F (1977), *Phenomenology of Spirit*, translated by: A. V Miller, Oxford: Oxford University Press, First Edition.
19. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1899), *The Philosophy of History*, Translated by John Sibree, New York, Colonial Press.
20. Pitt, Joseph & Marcello Perra (1987), *Rational Change in Science*, Boston, Reidel Publishing Company.

21. Rawls John(2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge University Press.
22. Seidel George(1976), *Activity and Ground Fichte, Schelling and Hegel*, New York: Georg Verlag Hildesheim, First Edition.
23. Stern, Robert(2002), *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London, Routledge.
23. Williams Robert R(1997), *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, First Edition.
24. Wolin, Sheldon(1968), "Paradigms and Political Theories", in Preston Kings and B.Parekh, *Politics and Experience*, Cambridge University Press.

