

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۲۸۳-۲۴۹  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## امکان‌سنجی انطباق ویژگی‌های دولت مطلوب «هگل» با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر نوین

محمد عابدی اردکانی\*  
سید اصغر باقری نژاد\*\*

### چکیده

در قرن بیستم، دولت‌هایی شکل گرفتند که با صفت «توتالیتر» شناخته می‌شوند. آنها گروه گسترده‌ای اعم از محافظه‌کاران و راست‌گرایان تندمزاج فاشیست و چپ‌گرایان رادیکال کمونیست را در برمی‌گیرند. ماهیت و سبک رفتاری این دولت‌ها در آموزه‌ها یا خط‌مشی‌های آنها تجلی می‌یابد که کم و بیش ریشه در گذشته دارد. از این‌رو برخی از متفکران از جمله کارل پوپر و شوپنهاور مدعی‌اند که یکی از فیلسوفانی که ردپای اندیشه او را می‌توان در این آموزه‌ها به خوبی مشاهده کرد، هگل است. اکنون هدف اصلی این مقاله آن است که با انطباق مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه دولت هگل با آموزه‌های دولت‌های توتالیتریست قرن بیستم، عمدتاً از جناح و نوع نازی یا فاشیستی آن در آلمان و ایتالیای بین دو جنگ جهانی، میزان صحت این ادعا روشن و آشکار شود. به همین دلیل، پرسش اصلی پژوهش حاضر نیز چنین است: «آیا هگل درباره دولت مورد نظر خود به گونه‌ای نظریه‌پردازی کرده و به مضامینی اشاره نموده است که با آموزه‌های حکومت‌های توتالیتر قرن بیستمی انطباق دارد؟». یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر چند در لابه‌لای افکار و اندیشه‌های هگل درباره دولت و ویژگی‌های آن و هدف و غایتی که دولت به دنبال آن است، مضامینی یافت می‌شود که مورد کج‌فهمی یا سوءاستفاده دولت‌های توتالیتر قرن بیستم واقع شده، در مجموع با آموزه‌های این دولت‌ها به کلی متفاوت است و البته با موازین

Maa1374@gmail.com  
sayedabn@gmail.com

\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه یزد  
\*\* کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد

و قواعد دموکراسی یا لیبرالیسم نیز همسویی کامل ندارد. این پژوهش از نوع توصیفی-تحلیلی با رویکرد اسنادی-تاریخی است و جمع‌آوری داده‌های مناسب برای تحلیل نیز به شیوه کتابخانه‌ای انجام شده است.

**واژه‌های کلیدی:** هگل، توتالیتاریسم، دولت، جنگ و روح.



## مقدمه

از میان ویژگی‌های فلسفه هگل به طور عام و فلسفه سیاسی او به طور خاص، می‌توان به دو ویژگی مهم اشاره کرد: «جذابیت» و «پیچیدگی». جذابیت این فلسفه از آن ناشی می‌شود که هگل می‌کوشد اندیشه‌های سه جریان تاریخی یعنی از یکسو جریان رمانتیک‌گرایی و کانت‌گرایی و از سوی دیگر، جریان روشنگری را با هم تلفیق کند. رمانتیک‌گرایان، آزادی ریشه‌ای، همسویی احساس با طبیعت و بیان‌باوری در جامعه را دنبال می‌کردند، در حالی که متفکران روشنگری در حوزه اخلاقی «فایده‌گرا» و در فلسفه اجتماعی «اتم‌باورانه» بودند. به زبان دیگر آنها بر مادیت و حسیت تأکید داشتند و انسان را سوژه امیال خودخواهانه‌ای می‌دانستند که طبیعت و جامعه صرفاً امکانات ارضای آنها را فراهم می‌کنند (تیلور، ۱۳۷۹: ۱۱-۱۳ و ۱۳۴).

کانت‌گرایی - که اساساً در نظرهای امانوئل کانت تبلور می‌یابد - نیز در برابر عینی‌کنندگی اندیشه روشنگری، به‌ویژه عینی کردن طبیعت انسانی، نظریه «آزادی اخلاقی» را مطرح کرد که برخلاف اندیشه روشنگری، به جای تکیه بر انگیزه‌های خوشی و لذت، مبتنی بر اخلاق و اراده عقلانی است. در حقیقت کانت زندگی اخلاقی را مبارزه‌ای دائمی بین فرمان خرد و تمایلات طبیعی انسان می‌بیند. در نتیجه آزادی اخلاقی مورد نظر او در رویارویی بین تمایل و خرد است که معنا می‌یابد و اگر این تقابل به فرض نباشد، آزادی اخلاقی مورد نظر او هم جایگاه و معنای خودش را از دست می‌دهد (هگل، ۱۳۷۸: ۵۸).

حال هنر هگل در آن است که با الهام گرفتن از این دیدگاه‌ها، آنها را به گونه‌ای تلفیق می‌کند که به نظریه‌ای جدید تبدیل می‌شود، در عین حال که با آنها ارتباط منطقی دارد. این تلاش هگل، باعث جذابیت فلسفه او شده است و در نتیجه بیش از فیلسوفان دیگر مورد توجه واقع شده و در دو قرن اخیر در تفکر حاکم بر قرن بیستم در زمینه‌های سیاست، تاریخ فلسفه و حتی جغرافیای سیاسی جهان مؤثر بوده است (آقابابی و دیگران، ۱۳۹۳: ۶).

ویژگی دیگر فلسفه هگل، «دشواری و پیچیدگی» آن است که منشأ بروز انواع مناقشات و مجادلات بوده است. در حقیقت این امر نه تنها باعث شده است که

خوانندگان او به زحمت بیفتند، بلکه شارحان وی نیز درباره او قضاوت‌های گوناگون و حتی ضد و نقیصی داشته باشند. عده‌ای چون جان راولز<sup>۱</sup> (۲۰۰۰) و دیوید پدل<sup>۲</sup> (۲۰۰۲) او را فیلسوفی لیبرال، برخی مانند فریدریک بایزر<sup>۳</sup> (۲۰۰۵) او را متفکری میان لیبرالیسم و جامعه‌گرایی<sup>۴</sup> و شارحانی چون پوپر و شوپنهاور (پوپر، ۱۳۶۹: ۲۵۶ و ۲۸۹؛ پوپر، ۱۳۸۴: ۶۷۵ و ۶۹۰) وی را محافظه‌کار و حتی مرتجع و پدر توتالیتاریسم می‌دانند و می‌گویند که هگل نظام اخلاقی متناسب با حکومت‌های دیکتاتوری و جوامع بسته طراحی کرده است و نظریه سیاسی هگل در کتاب «عناصر فلسفه حق» در واقع نوعی محافظه‌کاری خطرناک است که به دفاع از دولت خودکامه و تمامیت‌خواه و فاشیسم می‌انجامد و در واقع این اثر، دفاعی است از دولت استبدادی پروسی (Kaufmann, 1970: 13-27; Shlomo, 1972: 4-45).

همچنین فلسفه هگل، متفکرانی چون شلینگ و فویرباخ و مارکس و اشتراوس را به واکنش برانگیخت. شلینگ، فلسفه او را که به گفته وی به واقعیت دسترسی ندارد، بلکه فقط به مفاهیم می‌پردازد، منفی خواند. فویرباخ، خطای هگل را در آن دانست که ایده را اصل و چیزهای حسی را بازتاب آن شمرده بود. او به تأکید گفت که واقعیت را باید در قلمرو حس جست‌وجو کرد، نه در حوزه اندیشه (ر.ک: Feuerbach, 1881).

مارکس، راه فویرباخ را در پیش گرفت، ولی بر آن شد که هر چند نظام ایده‌آلیستی هگل را واژگون می‌کند، دیالکتیک او را نگه دارد و بر بنیاد دیالکتیک، نظامی مادی پی افکند؛ نظامی که در جزمی بودن یعنی دعوی برخورداری از حقیقت قطعی و فراگیر، تفاوت چندانی با نظام هگلی نداشت (نقیب‌زاده، ۱۳۷۵: ۲۲۳). دیوید فریدریش اشتراوس ضمن اعتقاد به وحدت وجودی و همه‌خدایی بودن فلسفه هگل، تأکید می‌کرد که نباید این فلسفه را با داستان‌های انجیل اشتباه کرد (ر.ک: Strauss, 1860).

از میان این قضاوت‌ها نسبت به هگل، دیدگاه منتقدانی چون پوپر و شوپنهاور جای تأمل و بررسی بیشتری دارد. اکنون جای این سؤال باقی است که ادعاهای این دو و حامیانشان تا چه اندازه با اندیشه هگل درباره دولت منطبق است؟ هدف اصلی این

---

1. Rawls  
2. Peddle  
3. Beiser  
4. Communitarianism

نوشتار، پاسخ به پرسش یادشده است. برای بررسی این پرسش، در این مقاله تلاش شده است که دیدگاه و نظر هگل درباره دولت موردنظرش و ویژگی‌های این دولت با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر قرن بیستمی، به‌ویژه جناح راست فاشیسم و نازیسم، انطباق داده شود تا آشکار گردد که تا چه اندازه ادعاهای پوپر و هم‌فکرانش درباره هگل صادق و قابل قبول است. از آنجا که درک فلسفه سیاسی هگل بدون ورود به فلسفه عمومی او اگر غیر ممکن نباشد، بسیار دشوار خواهد بود، بنابراین پیش از ورود به بحث اصلی یعنی انطباق نظریه دولت هگل با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر، مرور اجمالی بر این فلسفه ضروری است.

### فلسفه عمومی هگل

هگل با درک پیامدهای منفی جدایی ذهن و عین یا به عبارت دیگر جدایی روح و جهان به این باور رسید که این دیدگاه در نهایت به مطلق کردن یکی از این دو دقیق می‌انجامد و قادر نیست انسان و جهان را به طور ذاتی در تعلق متقابلشان نسبت به یکدیگر بنگرد (عبادیان، ۱۳۸۹: ۳۳). با توجه به این مسئله است که او می‌کوشد به روش دیالکتیکی که رویاروی منطق سنتی است، بر جدایی ذهنیت و عینیت فائق آید و آنچه را جدا شده بود، متحد کند و دوگانگی شده مطلق را تابع دوگانگی نسبی نماید که مشروط به این‌همانی اصلی است (عالم و صادقی اول، ۱۳۹۳: ۲۴۸؛ عالم، ۱۳۸۲: ۴۷۱-۴۷۵). در واقع در روش دیالکتیکی هگل، حرکت دارای سه گام است که گام سوم برآمده از دو گام دیگر و نتیجه کشاکش میان آنهاست. گام نخست، تز (نهاد)، گام دوم که نفی آن است، آنتی‌تز (برابرنهاد) و گام سوم، سنتز (هم‌نهاد) نامیده می‌شود. پس از نظر هگل در این کشاکش، هیچ‌یک از تز و آنتی‌تز نابود نمی‌شوند و همین‌طور هیچ‌یک بی‌تأثیر نمی‌مانند، بلکه ترکیبی جدید با عنوان سنتز ایجاد می‌شود که ترکیبی عالی از تز و آنتی‌تز است و البته در مرحله بعدی خود سنتز به تز جدیدی بدل می‌شود و بار دیگر همان روند دیالکتیکی اتفاق می‌افتد (هگل، ۱۳۷۸: ۴۹ و ۶۰). به همین دلیل، هگل درباره مطلق به عنوان «این‌همانی این‌همانی و نالین‌همانی» سخن می‌گوید که در آن دوگانگی تعیین‌های انضمامی حفظ می‌شود (همان: ۴۱-۴۳ و ۵۵-۵۶).

بدین ترتیب هگل معتقد است که نه تنها جهان و هرچه در آن هست در گذر مداوم است، بلکه اصل اساسی حاکم بر جهان «وحدت در عین کثرت» است. تلقی او از این وحدت آن است که نه تنها کثرات نفی و سرکوب نمی‌شوند، بلکه برای بقا و استمرار «امر همانی» لازم و ضروری به حساب می‌آیند (Hegel, 1971: 12). جهان فراحستی که جهانی وارونه است، در عین حال بر جهان پدیداری مشرف است و آن را در خود دارد (Hegel, 1977: 99).

در واقع در پدیدارشناسی هگلی که اتحاد «من ما می‌شود و ما من» نمایان می‌گردد، حقیقت روح خودنمایی می‌کند (Hegel, 1977: 170). روح یا ذهن خودآگاه ضرورتاً از مراحل می‌گذرد تا به شناخت کامل خویش و خرسندی برسد. در این شدن، روح در مرحله اول، «وجود محض و نامتعیین» (ذهنی)<sup>۱</sup>، در مرحله دوم، «خوداندیش و عینی» است و در مرحله سوم به دلیل دیالکتیک وحدت عینی<sup>۲</sup> و ذهنی، به «مطلق» می‌رسد (صفری و معین، ۱۳۹۵: ۱۵۲) و این مطلق چیزی نیست به جز ذاتی که خود را از طریق تکامل به کمال می‌رساند. بدین ترتیب از نظر هگل، روح در آغاز، چونان امری ذهنی و درون‌ذات در طلب مطلق و در قالب منطق به سیر در مقوله‌های اندیشه می‌پردازد. اما به دلیل محدودیت‌های عالم اثبات و میل به عالم ثبوت، در جهان طبیعت این آگاهی به سمت امر برون‌ذات «اشیا»ی موجود در جهان خارج سوق می‌یابد و سرانجام در «فلسفه روح» است که روح به حظ نفس و وحدت محض بین ذهن و عین یا اندیشه و هستی که اوج آگاهی و کمال آزادی است، دست می‌یابد (مهرنیا، ۱۳۸۷: ۹۵). پس به نظر هگل، «روح ذاتی حاصل از انتزاع یا مفهومی انتزاعی صرف نیست که ذهن انسان آن را ساخته باشد؛ بلکه برعکس ذاتی است کاملاً متعین و کوشنده و زنده... به همان گونه که وزن، گوهر ماده است، آزادی گوهر روح است» (هگل، ۱۳۷۹: ۵۷-۵۸).

هگل این رویکرد به طبیعت و جهان را در حوزه تاریخ نیز به کار می‌گیرد، منتهی در اینجا به جای شرح انتزاعی درباره چگونگی پیشرفت روح به سمت شناخت کامل خویش، حوادث تاریخی و جوامع واقعی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و راه فلسفه

- 
1. Subjective
  2. Objective

انضمامی را در پیش می‌گیرد و می‌کوشد امر محسوس را نیز در تحقق یافتن شناخت دخالت دهد (جانباژ و علی‌اکبر مسگری، ۱۳۹۲: ۲۴). از این‌رو است که می‌گوید تنها در پهنه تاریخ جهانی است که روح در سیر تکاملی خویش به واقعی‌ترین و انضمامی‌ترین وجه به واقعیت می‌پیوندد (هگل، ۱۳۳۶: ۶۵؛ ۱۳۷۹: ۱۷۰-۱۷۴). پس تاریخ جهانی، «آشکار شدن و فعلیت یافتن روح کلی است» (همان، ۱۳۷۸: ۳۹۶).

به عبارت دیگر نزد او، «تاریخ جهانی نمودار تکامل آگاهی روح از آزادی خود و تحقق بعدی این آزادی است. این تکامل، بنا به ذات خود، جریانی تدریجی است و عبارت است از یک رشته تعینات پی‌درپی آزادی که از صورت معقول یا مفهوم خود آن، یعنی ماهیت آزادی در جریان تکاملش به سوی خودآگاهی ناشی می‌شود» (همان، ۱۳۷۹: ۱۸۲). در واقع «غایتی که روح در فرآیند تاریخ می‌جوید، آن است که نفس این آزادی را بیابد که از وجدان و اخلاق خاص خود پیروی کند و غایاتی کلی برای خود برگزیند و آنها را تحقق بخشد و نیز معنای آن این است که روح جهانی ذاتاً از راه آزادی هر فرد تحقق می‌یابد» (همان: ۶۷).

به نظر هگل، درک حقیقت یادشده به کمک عقل صورت می‌گیرد. عقل ما را مجاب می‌کند که این همه درد و رنج‌ها در جهان بیهوده نیست، بلکه غایتی دارد و آن غایت هم عقلانی است. تاریخ بشر، زنجیر رخدادهای اتفاقی و بی‌ارتباط در زمان نیست، بلکه روندی قانونمند است در حرکت جهان به سوی سرنوشت خود. این سرنوشت از قبل تعیین شده و تاریخ به سوی پایان تکامل سرنوشت خود پیش می‌رود. این رویکرد هگل به تاریخ، یادآور همان سخن اوست که می‌گوید: «هرچه واقعی است، عقلی است و هرچه عقلی است، واقعی است» (همان، ۱۳۷۸: ۱۸).

منظور او از این سخن آن است که هر رخدادی را که بتوانیم به کمک عقل توضیح دهیم، واقعیت دارد و هرچه واقعیت دارد، می‌توان به ناچار برایش توضیح عقلی داشت. در هر مرحله‌ای از سیر تکامل هستی در تاریخ، عقل که گویی از آغاز آفرینش در حجاب‌های توی‌درتوی بی‌شمار پوشیده بوده است، حجابی دیگر از چهره خویش برمی‌گیرد، تا سرانجام ذات مطلق و مجرد خود را عیان می‌کند. به همین دلیل است که فلسفه تاریخ هگل، «حرکت عقل در تاریخ» محسوب می‌شود (همان، ۱۳۷۹: ۲۸-۳۲).

## نظریه دولت هگل

درباره دولت از دیدگاه هگل، جای بحث فراوانی است؛ ولی برای پرهیز از اطالۀ کلام، در این بخش دو بحث کلیدی دنبال خواهد شد: یکی ماهیت دولت هگلی و چگونگی بروز و ظهور آن و دیگری، ویژگی‌های مهم دولت یادشده.

### ماهیت دولت هگلی و چگونگی بروز و ظهور آن

فلسفۀ سیاسی هگل، به‌ویژه مقولۀ ظهور دولت کامل، در واقع جزئی از فلسفۀ عمومی او محسوب می‌شود. از این‌رو در اینجا نیز واقعیت ذاتاً صبغۀ روحانی به خود می‌گیرد و روح به عنوان فرآیندی از تکامل تلقی می‌شود که ضرورتاً دیالکتیکی است. هگل در اینجا دو مثلث دیالکتیکی مطرح می‌کند. مثلث نخست مرکب از سه جزء «حق انتزاعی»، «اخلاق» و «زندگی اخلاقی» است و مثلث دوم متشکل از سه جزء «خانواده»، «جامعه مدنی» و «دولت». این طرح دیالکتیکی هگل متضمن این اندیشه است که سه پایه مثلث اول به همان شیوۀ سه پایه مثلث دوم به هم مرتبط هستند. بدین ترتیب درک نظریه دولت هگل مستلزم بررسی اجمالی دو مثلث دیالکتیکی یادشده است.

### مثلث حق انتزاعی، اخلاق و زندگی اخلاقی

به باور هگل، انسان پیش از آنکه تشکیل خانواده دهد یا تحت سرپرستی دولتی قرار گیرد، به‌خودی‌خود و به‌صرف انسان بودن دارای حقوقی است که آن را «حق انتزاعی» یا مجرد می‌نامد (هگل، ۱۳۷۸: ۶۲ و ۶۹). در این مرحله، ارادۀ انسان به‌ذات اراده‌ای فردی است و در مقام یک شخص از هر جهت محدود است. انسان می‌تواند با قرارداد، این حق را به دیگری واگذار کند و این اقدام در واقع پلی است به سوی اخلاق جمعی و در نهایت دین و دولت (Hegel, 1991: 87).

پایه دوم این مثلث، «اخلاق» است. منظور هگل از اخلاق، احساسات و نیات انسان نه به عنوان موجودی واجد امیال، بلکه به عنوان حامل حقوق و وظایف است (هگل، ۱۳۷۸: ۱۳۸-۱۳۹). در اینجا مفهوم اخلاق با وجدان گره می‌خورد؛ یعنی خواست فرد مبنی بر اینکه بتواند طبق اصولی که باطناً متقاعد به درست بودنشان است، عمل کند (همان: ۱۵۴ و ۱۷۳-۱۷۴). از این‌رو جنبۀ فردی دارد. در حقیقت در این مرحله، برای آنکه انسان به اندیشه آزادی به معنای استقلال اخلاقی برسد، باید حق انتزاعی و اخلاق در تعارض باشند



و برای آنکه آزادی حاصل گردد، این تعارض باید حل شود؛ زیرا آزادی تنها در اجتماعی قابل حصول است که آنچه انسان‌ها از یکدیگر طلب می‌کنند، هماهنگ با چیزی باشد که طبق عمیق‌ترین اعتقاد آنها درست و بر حق است (هگل، ۱۳۷۸: ۱۳۸-۱۳۹).

حق انتزاعی و اخلاق در منازعه با یکدیگر، تنها می‌توانند در گام سوم یعنی در زندگی اخلاقی یا اجتماعی سازش یابند. پس «حیات اخلاقی» سنتز آنهاست و در واقع به‌منزله تلفیقی از اخلاق کانتی که جنبه آرمانی، غیر واقع و مجرد دارد و بیش از حد نامتناهی، کلی و ضروری و بیرون از بشریت است (مهرنیا، ۱۳۹۰: ۱۱۳) و اخلاق روشنگری که جزئی و لذت‌طلبانه و بیش از حد متناهی است، محسوب می‌شود. در واقع هگل برای حل مشکل تجرد بیش از حد اخلاق کانتی و پر کردن شکاف عمیق بین «واقعی» و «معقول» در این فلسفه، به سراغ تاریخ می‌رود و «من اخلاقی» را به یک جریان تاریخی تبدیل می‌کند تا بدین شیوه، متناهی بودن نامتناهی را تأمین کند و با قانون اخلاقی کانت به منزله قانونی ذهنی، صوری، انتزاعی و تهی مقابله کند و آن را به فرهنگ دولت بدل نماید (Hegel, 1956: 448؛ هگل، ۱۳۷۸: ۶۴-۶۵).

به همین دلیل است که می‌گوید: «گوهری اخلاق‌گرا، روح بالفعل یک خانواده یا یک قوم است. روح فعلیت دارد و افراد اعراض آن هستند. بنابراین همواره دو دیدگاه ممکن در پهنه اخلاق‌گرایی وجود دارد: یا از گوهرانگی آغاز می‌کنیم، یا به شیوه‌ای ذره‌انگارانه و از اصل فردیت به بالا می‌رویم. این دیدگاه دومی، روح را کنار می‌گذارد، زیرا تنها به انباشتگی می‌رسد؛ در حالی که روح چیز منفردی نیست، بلکه اتحاد فرد و کلی به هم است» (همان، ۱۳۷۸: ۲۰۸).

#### مثلث خانواده، جامعه مدنی و دولت

به نظر هگل، خانواده و جامعه مدنی که نهاد و برابر نهاد مثلث دوم را تشکیل می‌دهند، ضروری و در عین حال متضاد یکدیگر هستند و این تضاد در دولت حل می‌شود. در واقع خانواده یگانگی، جامعه مدنی جزئیت و دولت کلیت نامیده می‌شود. کشمکش میان «یگانگی» خانواده و «جزئیت» جامعه مدنی در نمود «دولت» به منزله واقعیت «نظم کلی» حل می‌شود. خانواده و جامعه مدنی هر چند تا اندازه‌ای عقلی هستند، ولی تنها دولت که بر فراز هر دو قرار می‌گیرد، به طور کامل اخلاقی و آزاد است

(سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۷۷-۷۸). از نظر هگل، «سرشتِ درخور خانواده عبارت است از خودآگاهی داشتن به فردیت خود درون این یگانگی، همچون بنیادی که در خود و برای خود موجود است؛ به گونه‌ای که آدمی نه همچون شخص مستقل، بلکه همچون عضوی در آن حضور دارد» (هگل، ۱۳۷۸: ۲۱۱).

در سطح خانواده، علی‌رغم پیدایش میزانی از آسایش مادی و معنوی، هنوز نواقص و محدودیت‌هایی وجود دارد. از این‌رو در مقابل این تز، آنتی‌تز جامعه مدنی ایجاد می‌شود. با تشکیل جامعه مدنی، وحدت اولیه خانواده از هم فرو می‌پاشد و یک «روح عمومی» شکل می‌گیرد. در واقع جامعه مدنی، فاصله‌ای است که بین خانواده و دولت ایجاد می‌شود؛ هر چند شکل‌گیری این وضعیت بعداً به تشکیل دولت می‌انجامد (همان: ۲۳۲-۲۳۳).

به نظر هگل، جامعه مدنی از نظام‌های سه‌گانه «اقتصادی»، «حقوقی» و «کثرت‌گرایی» تشکیل شده است. جامعه مدنی از لحاظ اقتصادی، حوزه افراد آزاد و برابر و صاحب مالکیت است. از این‌رو در کنار فرد خودخواه، جماعت اعلام موجودیت می‌کند که همراه با شکل‌گیری بازار مبتنی بر مالکیت خصوصی است. به بیان دیگر، انسان در این مرحله می‌آموزد که اگر در پی تحقق منافع فردی خود است، باید درصدد تحقق نفع جمعی نیز برآید (همان: ۲۴۲-۲۴۶). از سوی دیگر، نظام حقوقی جامعه مدنی، آزادی عمومی و حق مالکیت را برای همه از طریق وضع قوانین و تشکیل دادگاه‌ها و سازمان‌های امنیتی تضمین می‌کند. از این‌رو نظامی اجتماعی متکی بر احترام متقابل به حقوق یکدیگر حاکم می‌شود (همان: ۲۵۶-۲۸۷).

کثرت‌گرایی نیز به معنای جلوگیری از بروز حوادث ناگوار و پیش‌بینی نشدنی است که ممکن است به انسجام اجتماعی جامعه صدمه بزند. این عمل می‌تواند با استفاده از نیروی زور (پلیس) و همکاری اندام‌وار هر نوع تشکیلات عمومی از قبیل اصناف، اتحادیه‌های کارگری و سازمان‌های شهرداری صورت گیرد (همان: ۲۸۸-۲۹۲). بدین‌سان در مرحله جامعه مدنی نیز هر چند آدمیان در شرایط مناسب‌تری نسبت به قبل قرار دارند، به دلیل وجود رقابت و منازعه هنوز هم فقط به صورت مبهم و نیمه‌آگاه، خود را با مسائلی غیر از مسائل صرفاً شخصی همبسته می‌یابند.

سرانجام به مرحله «دولت کامل» می‌رسیم که به عنوان یک سنتز، والاترین زندگی اخلاقی است؛ زیرا نمودی است که در آن خانواده و جامعه مدنی در آن سازش می‌یابند. در واقع دولت کامل نزد هگل، جزئی از پویش تکاملی روح محسوب می‌شود و از درون نهاد آدمیان به عنوان موجوداتی اخلاقی و عقلانی می‌جوشد. در نتیجه صرفاً مجموعه‌ای از قوانین یا دستگاه حاکم و قدرتی گریزناپذیر نیست. به زبان دیگر، دولت اخلاقی حالت ناب واقعیت است که اراده اخلاقی ناب در آن به فعلیت می‌رسد و روح در درستی و اصالت آن می‌زید؛ یعنی روح در آن ضرورتاً متحقق می‌شود (Hegel, 1984: 451).

بدین ترتیب چنین دولتی، برترین نمود روح روی زمین است؛ ابزاری مکانیکی برای دستیابی افراد به اموری مثل شادی و سعادت و آسایش صرف نیست، بلکه فی‌نفسه هدف است؛ مظهر خود حقیقی فرد است، یعنی در حکم تنی واحد است که خود، اجزای خویش را ایجاد می‌کند، به طوری که زندگی کل در آن در زندگی همه اجزایش نمایان می‌شود؛ سازمان و فعلیت زندگی اخلاقی است؛ عقلانی‌ترین موجود عقلانی است که بین منافع فردی و جمعی توازن برقرار می‌کند و در نتیجه کارویژه‌اش «کلیت» است (Hegel, 1973: 283)؛ همان مثال خدا بر زمین و حرکت خدا در جهان است. به همین دلیل است که در چنین دولتی، آزادی به عینیت می‌رسد و دولت عالی‌ترین تجسم آزادی بسان مهم‌ترین عنصر اخلاق است (هگل، ۱۳۶۳: ۱۱۳-۱۱۴؛ ۱۳۷۸: ۲۹۳-۲۹۷).

#### ویژگی‌های مهم دولت هگلی

در این دولت مورد نظر هگل، چند ویژگی خاص نمایان می‌شود که به مستمسکی برای منتقدان او به منظور نسبت دادن اندیشه سیاسی وی به توتالیتراریسم بدل شده است. نخست آنکه اخلاق، آداب و سنن، عرف و قوانین مدنی برآمده از امری است که هگل آن را «روح قومی» می‌نامد. روح قومی که حلقه‌ای از زنجیر روح جهانی است، ذاتاً جزئی است؛ ولی در عین حال چیزی جزء روح کلی مطلق نیست، زیرا یکتاست. پس روح هر قوم، روح کلی است به شکل جزئی و خاص. وجه امتیاز روح هر قوم از اقوام دیگر، تصورات آن قوم از خویشتن و نیز سطحی بودن یا عمیق بودن درک آن از روح است (همان، ۱۳۷۹: ۶۳-۶۴). این روح به هر قوم شکل می‌دهد و راهبرد و پیشوای همه افراد یک قوم است و خصلت ویژه هر قوم را تعیین می‌کند (همان: ۶۸ و ۱۲۷).

دوم آنکه از نظر هگل، این قوم خاص و برگزیده ممکن است متحمل رنج و دشواری‌ها شود، اما این سختی‌ها برای پیشرفت اهداف دولت ضروری است. نقطه عطف این سختی‌ها، «جنگ» است. اهمیت جنگ از نظر هگل آن است که «سبب می‌شود سلامت اخلاقی ملت‌ها حفظ شود» (هگل، ۱۳۷۸: ۳۸۴). از راه جنگ است که دولت خود را به مثابه «تحقق عقلانی آزادی» متجلی می‌کند. سوم آنکه هر چند هگل معتقد است که قوانین دولت کامل یعنی دولت اخلاقی همواره باید مورد اطاعت همگان قرار گیرند، او گاهی این تصور را ایجاد می‌کند که مردان بزرگ و مهم در تاریخ جهان یا همان «قهرمانان» می‌توانند از این قاعده مستثنی باشند. اگر آنها چنین امکانی دارند، به سبب آن است که از روح قوم خود آگاه شده‌اند و توانسته‌اند خود را با آن هماهنگ کنند (همان، ۱۳۷۹: ۶۴).

آخر آنکه هگل در کنار حاکمیت داخلی، به «حاکمیت خارجی» نیز توجه داشته است، بنابراین در تعریف او از دولت، منطقاً وجود دولت‌های دیگر نیز مفروض است (همان، ۱۳۷۸: ۳۸۳). او بالفعل شدن روح را در پیدایش یک دولت جهانی نمی‌بیند، بلکه معتقد است که دولت ملی یا مجموعه‌ی چنین دولت‌هایی، والاترین جلوه‌ی روح عینی است (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۴۱). این ویژگی‌ها در مبحث بعدی که به سنجش انطباق نظریه‌ی دولت هگلی با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر اختصاص دارد، به طور مبسوط بررسی خواهد شد.

### سنجش انطباق نظریه‌ی دولت هگلی با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر

اکنون پس از مرور اجمالی بر فلسفه عمومی و فلسفه سیاسی هگل، امکان سنجش انطباق نظریه‌ی دولت او با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر فراهم شده است. اما پیش از ورود به این بحث لازم است که درباره‌ی توتالیتراریسم و دولت‌های قرن بیستمی منتسب به آن توضیح کوتاهی ارائه شود.

اصطلاح توتالیتراریسم<sup>۱</sup> از ریشه‌ی لاتین «totus» به مفهوم «همه» مشتق شده است و در لغت به معنای «فراگیر، کل‌گرا و یک‌تاز» است. به تبع این تعریف، در متون علوم سیاسی، توتالیتراریسم به رژیم‌ها و حکومت‌هایی گفته می‌شود که خواهان فراگیر شدن نقش

---

1. Totalitarianism

حکومت در همه جنبه‌های زندگی جامعه یا به اصطلاح «تمامیت‌خواه» هستند. بین دو جنگ جهانی اول و دوم، دولت‌های توتالیتر نوینی به‌ویژه در روسیه، ایتالیا، آلمان و اسپانیا به منصف ظهور رسیدند که از دیگر انواع حکومت‌های «سلطه» متفاوتند. از میان آنها، دست‌کم سه دولت اتحاد جماهیر شوروی (به‌ویژه در زمان استالین) و آلمان در زمان هیتلر و ایتالیا در دوره موسولینی را می‌توان به ترتیب سه گونه برجسته توتالیتراریسم بلشویکی و نازی و فاشیستی برشمرد. اولی سمبل جناح چپ و دومی و سومی، بهترین نمونه‌های جناح راست حکومت‌های توتالیترند.

هر چند میان این سه گونه توتالیتراریسم، تفاوت‌هایی دیده می‌شود (برای مثال در جناح چپ تأکید بر مفهوم «طبقه» بوده، حال آنکه در جناح راست، توجه اصلی به «نژاد» معطوف شده است)، محتوای آموزه‌های آنها، به‌ویژه آموزه‌های نازیسم و فاشیسم، حاوی اشتراکات زیادی است. پژوهشگران در بررسی محتوای آموزه‌ها و تعلیمات این نظام‌ها، به اصول متعددی دست یافته‌اند که برخی از مهم‌ترین آنها بین نظام‌های راست و چپ توتالیتری کم و بیش مشابه یا مشترک هستند:

۱. تکیه بر احساسات و عواطف مردم و ناسیونالیسم افراطی به جای توجه به عقلانیت آنها؛
۲. اهمیت زیاد قائل شدن برای مردان بزرگ و نابرابری طبیعی؛
۳. جنگ و خشونت‌طلبی؛
۴. نظارت و کنترل هم‌جانبه بر بخش‌های مختلف جامعه به منظور تحمیل سبک رفتاری از قبل تعیین‌شده به مردم و مقابله با انواع آزادی‌ها و بنای یک جامعه تک‌صدایی به جای چندصدایی؛
۵. اقتصاد رهبری‌شده و متمرکز بر صنایع مهم و زیربنایی؛
۶. نظام حزبی واحد (کول؛ ۱۳۵۸: ۲۶؛ عالم، ۱۳۸۵: ۱۵۷؛ وینست، ۱۳۸۶: ۲۱۷؛ اینشتاین و فاگلمان، ۱۳۶۶: ۱۶۸؛ ۹-۱۲: Friedrich & Brzezinski, 1961).

برخی از شارحان هگل، همچون پوپر و شوپنهاور مدعی‌اند که در نظریه سیاسی وی به‌ویژه در مقوله دولت، مباحث و مسائلی طرح شده که در واقع نوعی محافظه‌کاری خطرناک محسوب می‌شود و بنابراین قابل قیاس و منطبق با آموزه‌های دولت‌های

توتالیتر امروزی، از جمله منطبق با آموزه‌های برشمرده است. با توجه به اینکه فرض پژوهش حاضر آن است که برخلاف ادعای اینگونه منتقدان هگل، جهت و هدف اصلی وی در فلسفه عمومی و سیاسی به‌ویژه در بحث دولت، مسلماً دفاع از توتالیتراریسم نیست، بلکه شرح و بسط فلسفه و اندیشه مخصوص خود با ویژگی‌های متفاوت است، بنابراین ضرورت دارد که در ادامه، مهم‌ترین آموزه‌های دولت‌های توتالیتر، به‌ویژه نوع راست‌گرای فاشیستی و نازی آن، با دیدگاه‌های هگل درباره دولت مقایسه شود تا آشکار گردد که این دیدگاه‌ها با آموزه‌های دولت‌های یادشده منطبق هستند یا خیر.

#### انطباق ماهیت دولت و رابطه فرد با آن در اندیشه هگل و حامیان دولت توتالیتر

یکی از انتقادهای منتقدان افراطی هگل از وی آن است که هگل از دولت‌های خودکامه و تمامیت‌خواه چون فاشیسم و نازیسم دفاع کرده است و در این دفاع، هیچ ارزشی برای حقوق و آزادی فردی قائل نشده است. اما آیا واقعاً چنین است؟ با مطالعه اندیشه و آثار هگل، کذب بودن این ادعا روشن می‌شود. به نظر می‌رسد که چنین اتهامی به هگل از دو عامل ناشی می‌شود. عامل نخست، بد تفسیر کردن نظام فلسفی هگل است. آنها درک درستی از روش دیالکتیکی هگل که ناظر بر دو اصل «معرفت‌شناسی» و «هستی‌شناسی» است، ندارند. آنها تضاد دیالکتیکی را با تناقض در منطق صوری خلط می‌کنند. از این‌رو است که مثلاً پوپر در جایی گفته است: «اگر جایز باشد که دو اظهار متضاد پذیرفته شود، در آن صورت می‌تواند هرگونه اظهار پذیرفته شود» (Popper, 2002: 317-318). در حالی که هگل، برخلاف ادعای مخالفان یادشده، با این روش نخواستار تناقضات را بپذیرد، یا استدلال معقول و همراه با آن پیشرفت علمی و عقلی را متوقف کند، یا دیالکتیک را از موقعیت تعیین متافیزیکی آن وارد قلمرو منطق صوری کند، بلکه نزد او، تضاد دیالکتیکی تعلق به حوزه فهم انتزاعی دارد و یک خطای منطقی نیست (هگل، ۱۳۹۲: ۱۷۱). هگل هیچ‌گاه ادعا نکرده است که یک جسم موردنظر، در آن واحد حاوی خصوصیت مثبت و منفی است. هگل در واقع می‌خواهد پویایی حرکت نامقطع و درک سرچشمه درونی آن را توضیح و نشان دهد که چگونه می‌توان بر جدایی ذهنیت و عینیت فائق آمد (همان، ۱۳۷۸: ۴۰ و ۵۶).

عامل دوم، درک نادرست از برخی مفاهیم کلیدی است که هگل در نظریهٔ سیاسی و اجتماعی خود به کار می‌برد. برای مثال او دولت را «روح عینی»<sup>۱</sup> یا «الهی» می‌خواند و می‌گوید که اعضای آن «اعراض» هستند و هیچ ارزشی جدای از دولت ندارند (هگل، ۱۳۷۸: ۲۰۸). همچنین او روح را «معقول انضمامی»<sup>۲</sup> می‌نامد (همان: ۲۹۴؛ ۱۳۷۹: ۳۲).

مخالفانی چون پوپر با تمسک به اینگونه مفاهیم، هگل را حامی و بانی تمام‌قد دولت و جامعهٔ بسته و دشمن جدی فرد و حقوق و آزادی فردی می‌دانند؛ در حالی که این برداشت اساساً سطحی و اگر آلوده به غرض نباشد، دست‌کم نوعی کج‌فهمی و بدفهمی از فلسفهٔ هگل محسوب می‌شود. برای فهم مقصود هگل از دولت به عنوان روح، باید توجه داشت که وی دولت را به معنای واحد و یکسان در نظر نمی‌گیرد. وی در جایی گفته است: «دولت در مقام فعلیت، در اساس دولت منفرد است و بالاتر از آن، دولتی ویژه. فردیت باید از ویژگی تشخیص داده شود؛ فردیت عنصری است درون نفس «مثال» دولت، در حالی که ویژگی به تاریخ تعلق دارد» (همان، ۱۳۷۸: ۳۰۰-۳۰۱). با این نگاه است که او دست‌کم دولت را در سه معنا مراد می‌کند. یک‌بار منظور او از دولت، «دولت بیرونی»، بار دیگر منظور «دولت سیاسی» و در نهایت مراد وی «دولت اخلاقی» است. اولی و دومی، جنبهٔ تاریخی دارند و سومی، جنبهٔ روحانی و اخلاقی و مثالی.

دولت بیرونی که هگل گاه آن را دولت «ضروری» و «پاسبان» نیز نامیده است، دولت در متن جامعهٔ مدنی و جزء آن و در واقع با آن یکی است (همان: ۲۰۰-۲۰۱). در حقیقت اینجا اشارهٔ هگل به وظایف پلیس است که یکی از آن وظایف، تضمین نظم بیرونی است. در این معنا، تعهد افراد در قبال دولت به دلیل آن نیست که دولت متضمن ارادهٔ عقلانی آنهاست، بلکه دلیل احساس تعهد آنها این است که دولت از ایشان در امر تعقیب علایق و منافعشان حمایت می‌کند و حقوق قانونی آنها را نسبت به جان و مال و آزادی‌شان پاس می‌دارد.

مراد هگل از دولت سیاسی، دولت به عنوان سازمانی عینی است که هنوز تا رسیدن به دولت کامل فاصله دارد. به باور هگل، خصلت اساسی دولت سیاسی در ساختار عینی

- 
1. Objective Spirit-
  2. Concrete Sensible

نظام سلطنت مشروطه آشکار می‌شود که متضمن تفکیک قواست و دو قوه اجرایی و قوه قانون‌گذاری ضامن «آزادی عمومی» به شمار می‌روند. بنابراین حتی اگر همین سطح از معنای دولت را در اندیشه هگل در نظر بگیریم، هر چند این دولت با حکومت دموکراسی - یا آریستوکراسی - همسو و سازگار نیست، فاصله آن با دولت توتالیتر نیز زیاد است؛ زیرا برخوردار از قید «مشروطه» است و در نتیجه دولت و رئیس آن با محدودیت‌ها و موانع قانونی مواجه است (Hegel, 1991: 281).

پادشاه مورد نظر او با مفهوم «رهبری» یا «پیشوا» به معنایی که در نظریه دولت مطلقه نمایان است، کاملاً متفاوت است؛ زیرا شاه نه با دولت یکسان تلقی می‌شود و نه شخص شهریار واجد اهمیت است. درست است که پادشاه جزئی از قدرت واجد حاکمیت است و برخوردار از اقتدار الهی و نقش اساسی در همبستگی و هویت بخشیدن به جامعه، اما نقش او صرفاً نهادن وجه ذهنی «می‌خواهم» بر قانون است. به عبارت دیگر پادشاه تنها باید بگوید «آری» و قانون را معین و قطعی سازد (Hegel, 1991: 289). قدرت واجد حاکمیت صرفاً به طور صوری به او واگذار شده است و عملاً به وسیله دیگران ولی به نام او اعمال می‌شود. پادشاه نمی‌تواند خودسرانه عمل کند، بلکه تابع قانون اساسی است و اختیارات او محدود است و فرمان و رأی او صرفاً پشتوانه ذهنی حق یا آزادی است و پشتوانه عینی آن، قانون است که قوه مقننه آن را به عنوان برآیند عقول ممتاز وضع می‌کند و قوه مجریه آن را اجرا می‌نماید (Hegel, 1899: 339).

به علاوه هگل در دولت سیاسی به آزادی بیان اعتقاد داشت. او می‌گفت که چون نمایندگان از سوی جامعه مدنی انتخاب می‌شوند، پس مطلوب است که با نیازها، ناکامی‌ها و دل‌بستگی‌های ویژه آن آشنا باشند و از آن حمایت کنند و در عین حال مردم نیز باید از نیات حکومت آگاه باشند. البته اعتقاد هگل به آزادی بیان، به معنای آن نیست که او حامی تبعیت و نظرسنجی از عقیده عمومی است (هگل، ۱۳۷۸: ۳۷۲ و ۳۷۷-۳۸۰).

هر چند این نگرش با ایده آزادی فردی در جوامع لیبرال ناسازگار است، باید به این نکته توجه داشت که در زمان هگل هنوز احزاب به معنای امروزی وجود نداشتند تا به‌عنوان واسط میان مردم و دولت در هدایت صحیح رأی عمومی تأثیر داشته باشند. علاوه بر آن هگل پیشنهاد کرده است که هیئت حاکمه با ترتیب دادن برنامه‌های



آموزشی و تعلیمی، مثل برگزاری علنی جلسات دولت و... موجب رشد سیاسی و اجتماعی مردم شده، آنها را در نیل به رأی معقول یاری رسانند. پس هگل با نفس عقیده عمومی مخالف نیست، بلکه وی با توجه به میزان و کیفیت آگاهی عمومی در زمانه خود، هنوز آن را برای رسیدن به انتخاب معقول مناسب نمی‌دانسته است (هگل، ۱۳۷۸: ۳۵۵ و ۳۷۴-۳۷۵). هگل حتی فراتر رفته و گفته است: «حکومت باید چنان سازمان یابد که افراد به کمترین اندازه فرمان‌برداری و فرمانروایان به کمترین اندازه خودکامگی کنند و محتوای فرمان‌ها نیز باید بیشتر از سوی مردم و به خواست اکثریت یا همه شهروندان معین شود و فیصله یابد و با این همه کشور به عنوان امری واقعی و ذاتی یگانه و منفرد، نیرو و توان خود را نگاه دارد» (همان، ۱۳۷۹: ۱۴۵).

نکته دیگری که در اینجا هگل بدان اشاره می‌کند و می‌تواند اماره‌ای در دست مخالفان وی برای انطباق نظر او با استبداد و اقتدارگرایی تلقی شود، آن است که کسی که قدرت مستقر را به مبارزه می‌طلبد و از اطاعت آن سرباز می‌زند، اغلب کج‌رو و غیر عقلانی و بر خطاست تا بر حق. در نتیجه هگل نسبت به قدرت مستقر، همدلی بیشتری داشت تا به شورشگران. این تطبیق هم محل اشکال است، زیرا آنچه در اینجا از زبان هگل گفته شده، فقط یک روی سکه است. روی دیگر سکه آن است که هگل با طیب خاطر می‌پذیرد که منتقدان قدرت مستقر ممکن است بر حق باشند، همان‌طوری که تأیید رفتار سقراط و لوتر در سر باززدن از اطاعت قدرت مستقر توسط او تصادفی نیست، بلکه برخلاف ادعای منتقدان افراطی او نشانه ضدیت هگل با دگم‌اندیشی و دفاع و حمایت از پیشرفت و اصلاح است. بدین ترتیب او نمی‌تواند کسانی را که از طریق سرپیچی از قدرت مستقر موجب رواج اصول بهتری می‌شوند، محکوم نماید (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۱۸۰-۱۸۱ و ۲۰۲-۲۰۳).

ایراد دیگر منتقدان هگل که به این سطح از معنای دولت مربوط می‌شود، آن است که هگل حکومت پروس را که غیر دموکراتیک و اقتدارگرا بود، حکومت «کمال مطلوب» خود می‌دانست، در حالی که معیاری که خودش برای کامل و مطلوب بودن یک حکومت و در نتیجه اطاعت مطلق فرد از آن لحاظ کرده بود، آن بود که در آن حکومت، «آزادی کاملاً تحقق یافته باشد». بدین ترتیب هگل، برخلاف معیار خودگفته، حکومتی را کامل و مطلوب می‌داند که در زمان او آزادی در آن تحقق نیافته بود (همان: ۲۳۶).

چنین است که به زعم مخالفان هگل، او از دولت پروس که نمونه یک حکومت استبدادی و بسته بود، ستایش و حمایت تعصب‌آمیز نموده و در نتیجه زمینه حمایت از توتالیتراریسم را فراهم کرده است. برای مثال پوپر چنین ادعایی دارد و دلیل اصلی تعلق شدید هگل به پروس و آن را دولت مطلوب خود یافتن، مواهبی می‌داند که از ناحیه آن دولت بهره‌مند شد. او در سایه حمایت‌های دولت پروس، تبدیل به نخستین فیلسوف رسمی پروس یا در واقع نماینده ناسیونالیسم افراطی پروس شد و به تبلیغ و ترویج فلسفه خود که در عین حال فلسفه دولت پروس هم بود، پرداخت (پوپر، ۱۳۶۹: ۲۵۷ و ۲۶۳-۲۶۴).

این انطباق نیز جای بحث دارد. اول اینکه با بهره‌گیری از عبارات هگل در کتاب «فلسفه حق» می‌توان به این نتیجه رسید که بین دولت کاملاً تکامل‌یافته‌ای که هگل در فلسفه حق توصیف می‌کند و دولت پروس در سال‌های دهه ۱۸۳۰، تفاوتی چشمگیر وجود دارد و این دولت ترسیم‌شده در آنجا، دولت پروس در زمان خود هگل نیست (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۳۶).

دوم اینکه هر چند هگل این دولت را به جهاتی از جمله خدمات قابل توجه صاحب‌منصبانش، اقدامات تهوورآمیز و اصلاحات عمده‌اش مورد توجه و تقدیر قرار می‌دهد و از کارمندانش به نیکی یاد می‌کند، او کارگزاران این دولت را فرمانروایان بی‌چون و چرای دولت به شمار نمی‌آورد و نمی‌خواهد که آنها مصون از انتقاد یا گسسته از مردم باشند (همان: ۲۱۳-۲۱۴).

سوم اینکه نباید احساسات و تعلقات قومی هگل را در اینجا فراموش کرد. هگل به دلایلی، به‌ویژه آن تحقیقی که فرانسه در حق آلمان روا داشت، درصدد برآمد که نوعی حس سرافرازی ملی و احساس غرور در پروس و مردم آلمان ایجاد کند. شاید به همین دلیل ادعا می‌کند که مردم شرقی، آزادی را نمی‌شناسند و از این‌رو آزاد نیستند یا آزادی را فقط برای یک نفر که فرمانرواست می‌پذیرند. مردم یونان و روم، آزادی را تنها برای برخی می‌پذیرند و از این‌رو است که برده‌داری را روا می‌شمردند. در حالی که تنها مردم ژرمن هستند که با الهام از مسیحیت به شناخت آزادی برای همگان رسیدند و دریافتند که انسان بماهو انسان آزاد است (هگل، ۱۳۷۸: ۴۰۲-۴۰۵؛ مقایسه کنید با: هگل، ۱۳۷۹: ۶۵-۶۶).

اما برداشت سوم و نهایی هگل از دولت، دولت اخلاقی یا کامل است. روشن است که این مفهوم سوم از دولت نزد هگل، در عین حال که جامع‌ترین و کامل‌ترین معنای واژه دولت است، محل مناقشات بسیاری بوده و انتقادهای زیادی را نسبت به هگل برانگیخته است. ایراد اصلی منتقدان در اینجا آن است که هگل در موضوع رابطه افراد با دولت اخلاقی خود و مسئله مهم ارتباط بین اطاعت و آزادی، یکسره جانب دولت را گرفته، هیچ حق و امتیازی برای فرد لحاظ نکرده، اطاعت مطلق فرد را از دولت می‌طلبد. اما واقعاً چنین است؟ در اینجا نیز ذکر نکاتی می‌تواند به حقیقت امر کمک کند. اگر هگل می‌گوید چون دولت همان روح عینی است، پس فرد نمی‌تواند به‌خودی‌خود دارای حقیقتی باشد (جهانگلو، ۱۳۷۴: ۲۱)، این به معنای نفی منطق عقلانی و اخلاقی و نیز آزادی فرد نیست. دولت مورد نظر هگل در اینجا دارای معنایی عام و فراگیر است که در عین حال از درون طبع آدمیان به عنوان موجوداتی اخلاقی و عقلانی برمی‌آید. از یکسو با انسانی دارای ویژگی اخلاقی و عقلانی روبه‌رو هستیم و از سوی دیگر با مقوله مهمی به نام روح که ذاتاً آزاد است و باید متحقق شود. چنین انسانی با ویژگی‌های یادشده برای به انجام رساندن تحقق روح، درمی‌یابد که باید در زندگی گسترده‌تری ادغام شود که همان دولت است. او این کار را با طیب‌خاطر انجام می‌دهد. به همین دلیل دولت نزد هگل اولاً چیزی جز پیش‌روی روح از راه جهان نیست که نشانه‌ای از الوهیت در خود دارد (هگل، ۱۳۷۸: ۲۹۸).

دوم اینکه در چنین دولتی است که آزادی واقعی به دست می‌آید و به عینیت می‌رسد؛ چون موضوعات اراده فردی با موضوعات عقل منطبق می‌شوند. شهروندان، خودآگاهانه سنت‌ها و قواعد اجتماعی موجود در ساختارهای نهادی را اداره می‌کنند؛ قانون مظهر عینیت روح و خواست به معنای حقیقی آن است و فقط خواستی که از قانون پیروی کند، آزاد است (همان، ۱۳۷۹: ۱۲۰). به عبارت دیگر انسان نمی‌تواند آزاد باشد مگر آنکه بتواند قوانین و میثاق‌ها و نظم قانونی و اخلاقی مستقر را بر اساس وجدان اخلاقی و نه عادت بپذیرد و او می‌تواند که چنین کند، زیرا به مرحله مشخصی از بلوغ فکری و اخلاقی رسیده است (همان، ۱۳۷۸: ۲۹۸-۲۹۹). هگل خود رابطه بین آزادی و قانون را چنین توضیح می‌دهد: «فرد از قوانین پیروی می‌کند و می‌داند که آزادی او

درگرو این پیروی است، زیرا خواست خویش را در این قوانین بازمی‌جوید. پس یگانگی افراد در کشور هم دلخواهانه و هم آگاهانه است. بدین‌سان افراد در کشور به استقلال می‌رسند، زیرا دارای قوه شناسایی هستند؛ بدین معنی که می‌توانند خود را از کلی بازشناسند» (هگل، ۱۳۷۹: ۱۲۵).

سوم اینکه از نظر هگل، «عدالت و اخلاق از مفهوم آزادی جدایی‌ناپذیرند... و این پندار که آزادی مفهومی صرفاً صوری و ذهنی و منتزع از موضوعات و غایاتش هست، همیشه گمانی خطاست؛ زیرا از آن این نتیجه را می‌گیرند که آرزوها و عاطفه‌ها و هوس‌ها و خودسری‌ها با آزادی یکی است و محدود شدن آنها در حکم محدود شدن آزادی است. حال آنکه چنین محدودیتی همانا شرط رهاشدگی است و جامعه و کشور همان اوضاع و احوالی را فراهم می‌آورند که برای تحقق آزادی لازم است» (همان: ۱۲۱). فرد با وفاداری به کشور و فداکاری برای آن، در حقیقت دلبستگی خود را به ارزش‌ها و سنت‌های اخلاقی جامعه خویش اعلام می‌کند. با توجه به این ملاحظات، عمل و تأثیر دولت بر افراد، اجبار فیزیکی نیست، بلکه فشار درونی است از طرف مشرب اخلاقی که طبیعت عقلانی آنها را به کمال می‌رساند و آنها را آزاد می‌کند (وود، ۱۳۸۵: ۷۵).

بنابراین هگل در بررسی رابطه دولت و فرد، توجه خود را صرفاً به «تکلیف سیاسی فرد» معطوف نکرده، بلکه به حق و حقوق او نیز توجه داشته است. برخلاف منتقدان هگل، نباید چنین پنداشت که تصور هگل درباره دولت، منطقاً او را ملزم به این آموزه دولت‌های توتالیتر می‌کند که وظیفه فرد در قبال قدرت مستقر، تسلیم کامل اوست؛ بلکه برعکس هگل در اینجا بیشتر «حق‌محور» است تا «تکلیف‌محور». این «حق‌محور» بودن نظام اخلاقی هگل باعث شده است که حتی متفکر مشهوری چون راولز، نظریه هگل را لیبرالی بنامد. به باور راولز، هگل وظیفه‌محوری را بر جوامعی که واجد جامعه مدنی و دولت هستند، مناسب نمی‌داند؛ زیرا معتقد است که اگر مردم چنین جوامعی، پیوند صحیحی با نهادهای اجتماعی موجود برقرار کنند، یا به عبارتی دیگر اگر مردم، تحقق حقوق و آزادی‌های سیاسی خود را در بستر حیات اخلاقی به درستی تشخیص دهند، البته خودبه‌خود و بی‌هیچ پیچیدگی و اجباری تکالیف خویش را تشخیص داده و عمل خواهند کرد. ولی عکس آن صادق نیست؛ یعنی فهم و عمل به تکالیف، هیچ

کمکی به درک و پیگیری حقوق نمی‌کند (سفیدخوش و شاقول، ۱۳۸۶: ۵۰-۵۱). او هر چند بی‌گمان پشتیبان دولت بود، فقط به این دلیل که آن را نه دشمن آزادی فردی، بلکه عین مظهر آزادی می‌دانست. به همین دلیل است که فیلسوف بزرگی چون راولز، هگل را با «لیبرالیسم سعادت» - که نتیجه تفکر هابز و پیروانش و برخاسته از آموزه قرارداد اجتماعی است - مخالف، ولی با «لیبرالیسم آزادی» - که تضمینی برای سعادت به دست نمی‌دهد - موافق می‌بیند (Rawls, 1993: VII, Section 10: 66).

ملاحظات بالا ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که هگل برای حل پارادوکس آزادی و اطاعت در دولت اخلاقی خود، می‌کوشد تا بین «اصالت جمع» و «آزاداندیشی» ارتباط برقرار کند. از این‌رو می‌گوید: «وظیفه و حق در این یکسانی اراده کلی و ویژه با هم مصادف می‌شوند. در پهنه اخلاق‌گرایی، آدمی در صورتی حقوقی دارد که وظایفی داشته باشد و در صورتی وظایفی دارد که حقوقی داشته باشد... همراهی وظیفه و حق، جنبه‌ای دوگانه دارد: از این جهت که آنچه وظیفه طلب می‌کند، باید به معنایی بی‌واسطه حق افراد هم باشد، زیرا این امر چیزی بیشتر از سازمان مفهوم آزادی نیست» (هگل، ۱۳۷۸: ۲۰۷-۲۰۸ و ۳۰۴). از این‌رو این درست نیست که چون منتقدانش، او را متفکری تماماً جمع‌گرا دانست که همسو با رژیم‌های توتالیتر نه تنها هیچ روزه‌ای برای فرد و فردگرایی باقی نگذاشته، بلکه با آن به ستیزش نیز برخاسته است. پس برای مثال، تلقی کی‌یر که گار از فلسفه هگل به عنوان فلسفه‌ای مطلقاً کل‌گرا که افراد را نیست و نابود می‌کند، درست نیست، بلکه صرفاً طرحی است کاریکاتورگونه از مفهوم روح هگل (اردبیلی، ۱۳۹۵: ۳۹). بنابراین باید راه و فکر او را به عنوان «خط سوم» دانست که حد وسطی از جمع‌گرایی و فردگرایی یا در نگاه کلی‌تر، میانه سوسیالیسم و لیبرالیسم است. پس از فرونشستن تلاطم‌های سیاسی شدید که از میانه قرن نوزدهم تا میانه قرن بیستم طول کشید، جمهور مفسران نیز به همین نتیجه رسیده‌اند. برای مثال، آلن وود می‌نویسد: «اکنون که در میان دانشگاهیان آگاه، اجماعی واقعی در میان است که تصاویر قبلی از هگل، به عنوان فیلسوف استقرار مجدد پروس ارتجاعی و بنای تمامیت‌خواهی مدرن، آشکارا غلط است» (Hegel, 1991: Introduction: ix).

هگل با این شیوه انتخاب «راه میانه»، از یکسو آزادی مطلق مورد نظر هابز و لاک را مهار می‌کند و از سوی دیگر همگام با روسو و کانت تصریح می‌نماید که دولت باید آزادی را در چارچوب قانون و نهادها متحقق سازد. در غیر این صورت باید در انتظار حوادث ناگوار بود. همچنین راه میانه هگل به معنای تلاش وی برای جمع بین «عقلانیت» و «احساس» است. او از یکسو کاملاً در تقابل با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر امروزی، بر عنصر عقل و اخلاق پای می‌فشارد و از سوی دیگر بخش قابل توجهی از انتقادهای مطرح‌شده بر ضد عقل مدرن را می‌پذیرد، اما به هیچ‌وجه به کنار گذاشتن عقل به نفع هر منبع دیگر رضایت نمی‌دهد (هگل، ۱۳۷۸: ۱۳-۱۴).

#### انطباق ویژگی‌های دولت هگلی و دولت توتالیتر

پس از آشکار شدن انطباق‌ناپذیری ماهیت دولت و رابطه فرد با آن در فلسفه سیاسی هگل و آموزه‌های دولت‌های توتالیتر قرن بیستم، در ادامه چند ویژگی و بعد مهم دولت هگلی و دولت‌های توتالیتر با یکدیگر مقایسه و انطباق داده می‌شود تا مشخص شود که از این لحاظ نیز وضعیت انطباق به چه صورت است.

#### روح قومی

هگل دولت مورد نظر خود را با مقوله «روح قومی» پیوند زده است. او می‌گوید که روح در دورانی از تاریخ به موجب سیر دیالکتیکی آگاهی، ملتی را که به خودآگاهی و اندیشه مفهومی محض دست یافته و میان متناهی و نامتناهی یگانگی برقرار کرده است، برمی‌گزیند. اینجاست که: «این ملت در این عصر معین، ملت مسلط در تاریخ جهانی است و تنها یک‌بار در تاریخ می‌تواند این نقش دوران‌سازی را داشته باشد» (همان: ۳۹۸). به باور هگل، «در برابر این حق مطلق که این ملت در مقام حامل مرحله کنونی پیشرفت روح دارد، ارواح ملت‌های دیگر هیچ حقی ندارند و مانند آن ملت‌هایی که دورانشان به سر رسیده، دیگر در تاریخ به حساب نمی‌آیند» (همان: ۳۹۸). او این رسالت را در دنیای جدید از آن ژرمن‌ها می‌داند. به همین دلیل آنها حق دارند که بر سایر ملل فرمان برانند (همان: ۴۰۴).

منتقدان هگل، این مقوله را نشانه‌ای از گرایش هگل به نژادگرایی یا ملت‌پرستی که یکی از آموزه‌های مهم دولت‌های توتالیتر راست‌گرای عصر جدید محسوب می‌شود،

دانسته‌اند. هر چند به دلیل ابهامات نهفته در این مقوله، نمی‌توان با صراحت و قاطعیت در این باره اظهار نظر کرد، ذکر چند نکته شاید بتواند تا حدی به رفع ابهام کمک کند. نخست آنکه روح قومی مورد نظر او، آیا خصلت فرهنگی و معنوی دارد و منظور هگل از برتری، برتری فرهنگی و اخلاقی است یا مراد او از سروری، تجلی آن در شکل فرمانروایی سیاسی است؟ هر چند در این مورد میان شارحان هگل اتفاق نظر وجود ندارد، در مجموع به نظر می‌رسد با توجه به تعریف هگل از روح قومی و تلقی دین و قانون اساسی یا نظام سیاسی و نظام حقوقی به عنوان عوامل آن (هگل، ۱۳۷۹: ۱۲۵)، منظور او، رهبری فرهنگی است تا رهبری سیاسی.

دوم آنکه «جهان ژرمنی» از نظر هگل می‌تواند مقصد دولت خاص نباشد، بلکه اشاره‌ای به کل تمدن غرب (بلوم، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۹۲-۷۹۳) یا کشورهای اروپایی باشد، نه فقط آلمان (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۱۵۱-۱۵۰).

سوم آنکه هر چند اظهارات یادشده به نوعی نشانه‌ تعصب ملی هگل است که خود به این تعصب اعتراف کرده است (مجتهدی، ۱۳۷۰: ۱۰۴-۱۰۵)، برخلاف آموزه دولت‌های توتالیتر، به معنای ملت‌پرستی و نژادگرایی نیست، بلکه بدان معناست که بعدها مفاد عقاید او در این باب توسط مغرضان یا کج‌فهمان در جهت تأمین اهداف خویش عوض شده است. ایده هگلی دولت، اساساً با اسطوره «نژادی» دولت توتالیتر هیتلر سازگاری ندارد. مرکز ثقل فلسفه سیاسی هگل، دولت است نه نژاد. او دولت را تحقق خرد و اخلاق می‌داند. از این‌رو نظریه او درباره دولت خردگرا و اخلاق‌گراست. در حالی که در دولت‌های فاشیستی، تأکید زیادی بر اصل «ناسیونالیسم افراطی» است که تبلور آن همان نژادپرستی و ملت‌پرستی است. بر اساس این اصل، موجودات انسانی در درجه نخست مخلوقات یک ملت، نژاد یا قوم هستند. والاترین هدف، خون، مردم و نژاد است. نژاد، مبتنی بر عنصر خون است که با وجود اختلاط و ناخالصی آن، هرگز در اختلاط نژادها مستحیل نمی‌شود. هر چند قرن‌ها تداخل نسل‌ها به وقوع پیوسته، با این حال اگر خونی ذاتی وجود داشته باشد، با قرار دادن آن در معرض یک محرک محیطی مناسب می‌توان ناخالصی‌ها را پاک کرد (رینولدز، ۱۳۷۱: ۱۶۵-۱۷۳).

بدین ترتیب نژادهای والا در آفریدن دولت‌ها نقش مهمی دارند. والاترین مقصد یک نژاد یا یک ملت، تشکیل دولتی پر قدرت است تا بتواند به‌مانند یک جنگ‌افزار، از سلامت

خود نگهبانی کند. نتیجه قهری چنین برداشتی از ناسیونالیسم، آماده کردن ملت برای اعمال قهرمانانه، ایثار و فداکاری، مبارزه و در نهایت جنگ است (وینسنت، ۱۳۸۶: ۲۲۴). این رویکرد با رویکرد هگل درباره روح قومی که از جنس اخلاقی و روحانی است انطباق ندارد. دفاع از جنگ

توجه هگل به جنگ به عنوان مرحله مهمی از حرکت عقل در عالم و یکی از ویژگی‌های دولت مورد نظرش باعث شده است که گروهی از شارحان او را چونان دست‌اندرکاران دولت‌های توتالیتر، مدافع خشونت و «ستایشگر جنگ» یاد کنند. اما این ادعا هم محل مناقشه است و نمی‌توان به صراحت گفت که او ستایشگر جنگ بوده و گفته است جنگ «خیر مطلق» و پسندیده‌ترین فعالیت انسان است. اول اینکه جنگ در زمان هگل بسیار کمتر از امروزه ویرانگر و احتمالاً شکننده روحیه مردم بود. هگل خود شاهد بود که چگونه پروسی‌ها در نبرد با ناپلئون سخت جنگیده بودند و این جنگ چگونه اصلاحات داخلی را برانگیخت و به فوران احساسات میهن‌پرستانه‌ای انجامید. بدین ترتیب یکی از دلایل توجه هگل به جنبه مثبت جنگ ناشی از تجربه او از این جنگ‌های بی‌بخش در میهن خود بود.

دوم اینکه حتی اگر فرض کنیم که وی از جنگ ستایش هم کرده باشد، جنگی که او تمجید می‌کرد، جنگی از نوع جنگی نیست که به عنوان یکی از آموزه‌های مهم دولت‌های توتالیتر پذیرفته شده است و ما از آن سخت در هراسیم و می‌خواهیم تقریباً به هر قیمتی از آن اجتناب ورزیم. او ضمن رد نکردن بعد مثبت جنگ، از آثار منفی آن نیز غافل نشده است. از این رو معتقد است که ماهیت جنگ، دافعی است و از این رو هوادار جنگ‌های دائمی یا متناوب نیست و منظور او مثل فاشیست‌ها، تجاوز و کشورگشایی نیست؛ حتی جنگ دفاعی را فقط زمانی جایز می‌داند که برقراری صلح را مشکل‌تر نسازد و موجب نابودی تمدن یا نهادهای اصلی دولت خارجی نشود (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۳۴-۲۳۳).

به باور او، «حقوق بین‌الملل نه تنها باید امکان صلح را حفظ کند، به گونه‌ای که مثلاً سفیران باید محترم شمرده شوند، [بلکه] جنگ در هیچ شرایطی نباید علیه نهادهای داخلی و زندگی خصوصی و خانوادگی یا افراد غیر نظامی صورت گیرد» (هگل، ۱۳۷۸: ۳۹۴). به علاوه باور هگل آن است که جنگ باعث بی‌ثباتی زندگی و عدم کمال دولت‌ها



می‌شود (وینست، ۱۳۷۱: ۲۱۷). از این‌رو راولز، هیچ تفاوتی بین نظر هگل درباره جنگ با توجیه آن در دنیای لیبرال قرن اخیر با عنوان «دفاع از خویش» نمی‌بیند و می‌گوید نظر هگل درباره جنگ مطابق با لیبرالیسم آزادی است. بنابراین از این منظر نمی‌توان هگل را مستحق سرزنش دانست (Rawls, 2000: 360).

این ملاحظات بیانگر آن است که درک و نیت هگل درباره جنگ با فهم و قصد دست‌اندرکاران دولت‌های توتالیتار در این‌باره قابل قیاس نیست و نمی‌توان او را مدافع خشونت و خون‌ریزی دانست. در واقع در اینجا هم نظر هگل در راستای اهداف حکومت‌های فاشیستی تغییر یافته و از معنا و جایگاه اصلی‌اش خارج شده است. در این حکومت‌ها، اصل «نظامی‌گری و خشونت و ترور و توسل به اقدامات پلیسی بی‌رحمانه و مخفیانه بر ضد مخالفان» اساساً در جهت خودخواهی و کسب قدرت پلید نمایان شد (آرنت، ۱۳۶۶: ۲۳۱-۲۳۲) که اصولاً با رویکرد هگل درباره جنگ متفاوت است.

#### قهرمان‌پروری

هگل در کتاب «عقل در تاریخ» خود از افراد مهم تاریخ جهان به عنوان قهرمانان یا مردان بزرگ یاد می‌کند و به تمجید از آنها می‌پردازد. او نه تنها آنها را «پایه‌گذاران دولت‌ها» (هگل، ۱۳۷۸: ۴۰۰) می‌داند، بلکه معتقد است که اینان در مقایسه با دیگران از موقعیت و قدرت هوشی و درایت و اقدام بسیار بالایی برخوردارند و می‌توانند آنچه به‌هنگام و ضروری است، به الهام درونی دریابند و خیلی فراتر از وضع موجود عمل نمایند. در واقع آنچه کار ایشان را توجیه می‌کند، نه وضع موجود که روح پنهانی است؛ روحی که می‌خواهد خود را از تنگنای جهان موجود برهاند، زیرا جهان موجود همچون پوسته‌ای است که گنجایش هسته‌اش را ندارد (همان، ۱۳۷۹: ۱۰۱). از این‌رو است که «دیگران بر گرد درفش آنان فراهم می‌آیند، زیرا می‌بینند که اینان آنچه سزاوار زمان است، بازمی‌جویند» (همان: ۱۰۲).

این رویکرد هگل درباره قهرمانان باعث شده است که از آن برداشت‌های مختلفی صورت گیرد. از جمله منتقدانی چون پوپر ادعا می‌کنند که نظریه قهرمانان هگل در واقع همان آموزه توجیه به نخبگان و «تقدیس و اقتدار پیشوا» و تأکید بر نابرابری طبیعی

در دولت‌های توتالیتر است. اما این ادعا تا چه اندازه با نظریه قهرمانان هگل منطبق است؟ هر چند می‌توان رگه‌هایی از شباهت در اینجا مشاهده کرد، نباید تفاوت‌های کلیدی را نیز از یاد برد.

به نظر می‌رسد که هم در نظریه قهرمانان هگل و هم آموزه «رهبری» نازیسم و فاشیسم این اشتراک وجود دارد که مردان بزرگ و نخبگان یک قوم در مقایسه با افراد عادی آنها، در شرایط متفاوتی قرار دارند. اگر از نظر هگل دسته نخست، «بینش عمیقی نسبت به نیازهای زمان خود دارند و در واقع روشن‌بین‌ترین مردم زمان خویشند و بهتر از همه می‌دانند که چه باید کرد و آنچه می‌کنند عین حق است، از این رو توده‌ها [ناگزیرند که از ایشان فرمان برند]» (هگل، ۱۳۷۹: ۱۰۲)، از دیدگاه حامیان نازیسم و فاشیسم نیز آنها قادرند که درمان‌هایی برای دردهای بشری پیشنهاد کنند؛ دانستارترین کسان و دارای ژرف‌ترین بینش هستند؛ مظهر اقتدار حاکمیت کشور و تجلی پیشرفت می‌باشند و حال آنکه توده‌ها هیچ نقش و تأثیری در دگرگونی و پیشرفت جامعه ندارند (وینست، ۱۳۸۶: ۲۲۲).

اشتراک دیگر می‌تواند این باشد که هگل، علی‌رغم اینکه اصول اخلاقی را به دلیل عقل ضروری می‌شمرد و فلسفه او مبتنی بر عقل و اخلاق است، همسو با بانیان توتالیتراریسم اعتقاد دارد که قهرمانان می‌توانند از پاره‌ای تعهدات اخلاقی و غیر آن معاف باشند، مثلاً معاف از اطاعت قوانین دولت؛ در حالی که چنین امتیازاتی برای مردم عادی وجود ندارد (بلوم، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۹۱). با چنین رویکردی است که هگل چون حامیان فاشیسم می‌گوید که نباید از مردان بزرگ عیب گرفت که چرا جویای پشتیبانی دیگران نبوده‌اند و به عقاید دیگران پشت پا زده‌اند. اگر آنها می‌خواستند به اندرز مردم گوش دهند، در تنگنا و گمراهی می‌افتادند (هگل، ۱۳۷۹: ۱۰۵). بدین ترتیب در اینجا هگل همسو با ماکیاولی، همان حرفی را می‌زند که حرف راست‌گرایان فاشیستی است؛ یعنی اجازه می‌دهد که فرمانروایان به نام «مصلحت ملی یا دولت»، از الزامات اخلاقی معاف باشند. بدین ترتیب در این موضع، توجه هگل معطوف به «پیروزی و توجیه آن» است؛ یعنی به‌رغم همه حرف‌هایی که درباره وجدان اخلاقی و آزادی می‌زند، مثل کارگزاران دولت‌های توتالیتر، تحت تأثیر قدرت و کاربرد آن قرار دارد. از این رو در جایی گفته است

که تاریخ، کسانی را که پیروز از کار در آیند، توجیه می‌کند، حتی اگر آنها بر اساس انگیزه‌های شرارت‌آمیز عمل کرده باشند (همان: ۱۱۰).

این گفته که خیر، گاه از شرّ پدید می‌آید، با این گفته دیگر که شر، حتی اگر عامل انجام آن هرگز نیت خیر نداشته باشد، موجه است، تفاوت بسیار دارد (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۴۲). شاید به همین دلیل است که از نظر هگل، قهرمانان فقط ابزار عمل در دست تاریخ نیستند، بلکه وسیله‌ای در اختیار عقل نیز می‌باشند و عقل می‌تواند آنها را دست‌آور خود قرار دهد. اینجاست که هگل از مقوله‌ای به نام «نیرنگ عقل» سخن به میان می‌آورد. حیلۀ عقل باعث می‌شود که حتی تعقیب اهداف خصوصی که برخاسته از عواطف درونی و شهوات فردی است، در نهایت برای تأمین هدف بسط آزادی و پیشرفت که هدفی کلی و غیر شخصی است، به کار گرفته شود (هگل، ۱۳۷۹: ۱۱۰)؛ درست مثل «دست نامریی» مورد نظر آدام اسمیت که فعالیت اقتصادی شخصی و سود ناشی از آن را به مصلحت و منفعت جمعی پیوند می‌زند و سبب تأمین آن می‌داند (Hegel, 1991: 153-159).

بدین ترتیب کارویژهٔ نیرنگ عقل در اینجا به زعم هگل آن است که مردان بزرگ را برای اهدافی که از آن آگاه نیستند به کار می‌گیرد، حتی اگر مجاری برگزیدهٔ عقل، مجاری ارزشمندی نباشند و ریشه در شهوات و عواطف و انفعالات داشته باشند. به زبان دیگر، هگل می‌خواهد بگوید که هر چند مردان بزرگ چه بسا به انگیزهٔ عواطف خودخواهانه و هوس‌ها و شهوات عمل نمایند، در واقع دست‌ناپیدای عقل، آنان را از راه همان کارهای پلیدشان ناآگاهانه به سوی مقصود غایی تاریخ به پیش می‌راند. شاید بتوان این رویکرد هگل را نیز چنین تعبیر کرد که او می‌خواهد به انسان‌های آزاده و آزادی‌خواه بشارت دهد که عمر دولت‌های مبتنی بر ظلم و فساد چندان پایدار نیست. بنابراین اگر قومی بزرگ، تمدن بشری را در دورهٔ معینی از تاریخ پاس داشته و به تکامل آزادی و آگاهی انسان خدمت کرده، دیگر خطاها و تبه‌کاری‌هایی که به نحو استثنایی از آن سر زده، به دیده هگل بخشودنی است؛ زیرا پیشرفت هموار و درنگ‌ناپذیر تاریخ از چنین ناروایی‌هایی، گزند نمی‌پذیرد (هگل، ۱۳۷۹: بیست).

اما میان قهرمانان مورد نظر هگل و رهبران دولت‌های توتالیتر عصر جدید، تفاوت‌های جدی نیز وجود دارد. از توضیحات هگل دربارهٔ مردان بزرگ تاریخ چنین برمی‌آید که آنها

حاملان برگزیده روح و مردانی متصف به عقلانیت و اخلاق‌اند و به خوبی توانسته‌اند هدف نهفته عقل جهانی، این کلی برتر را دریابند و با آن همگامی نمایند و آن را غایت خویش سازند. آنها در واقع فرمان‌بردار و زیردست و خدمت‌گزار عقل‌اند و قاعدتاً ملاک بهره‌مندی آنها از امتیازها، دانایی و خرد و خُلق آنهاست (هگل، ۱۳۷۹: ۱۰۱-۱۰۲).

این موضع هگل نشان می‌دهد که وی اصل «داروینیسیم اجتماعی» را که به منزله یکی از آموزه‌های فاشیسم و نازیسم محسوب می‌شود و به معنای غلبه طبیعی قوی بر ضعیف و تعمیم قانون نابرابری ذاتی حاکم بر طبیعت به نظام اجتماعی و انسانی است (صلاحی، ۱۳۸۶: ۱۱۴-۱۱۵)، نمی‌پذیرد. به همین دلیل، فون هالر را که به این اصل اشاره کرده، مورد انتقاد جدی قرار می‌دهد و می‌گوید که این ادعای فون هالر، دایر بر آنکه «مشیت ابدی و دگرگونی‌ناپذیر خداست که قدرتمندتر حکومت می‌کند، باید حکومت کند و همواره حکومت خواهد کرد»، قابل قبول نیست. به نظر هگل، آنچه در این سخن فون هالر از قدرت مراد می‌شود، قدرت عدالت و اصول اخلاقی نیست، بلکه قدرت احتمال‌پذیر طبیعت است. هگل یادآوری می‌کند که دفاع فون هالر از حکومت نیرومندتران و اینکه حکومت یادشده، حکمی است از جانب خدا و مشیت ابدی وی محسوب می‌شود، در واقع به منزله همان مشیّتی است که طبق آن کرکس، برّه را تکه‌تکه می‌کند و کسانی که معرفت آنها از قانون به آنان قدرت بیشتری می‌دهد، حق دارند که مردم ساده و خوش‌باور را که به حمایت از آنان نیاز دارند، غارت کنند، چون آنها ناتوان‌ترند (هگل، ۱۳۷۸: ۲۹۸).

با چنین رویکردی، حال چگونه می‌توان قهرمانان مورد نظر هگل را با بختک‌هایی چون هیتلر و موسولینی و استالین یکسان دانست؟! از آن گذشته، هگل تنها از قدرت دولت سخن نمی‌گوید، بلکه از «حقیقت» آن هم نام می‌برد. هر چند او ستایشگر حقیقت نهفته در قدرت بود، این قدرت را با زور مادی محض اشتباه نمی‌کرد. وی به خوبی می‌دانست که صرف افزایش ثروت و قدرت مادی را نباید معیار سلامت دولت دانست. حتی هگل در جایی می‌گوید که چه بسا گسترش قلمرو یک دولت، آن دولت را از توان و شکل بیندازد و در نتیجه سرآغاز زوالش باشد. او در جای دیگر می‌گوید که نیروی یک کشور، نه در توده‌های ساکنان و جنگ‌آوران آن نهفته است و نه در اندازه آن. ضمانت

هر حکومتی در تاریخ و در روح مکنون در آن ملت نهفته است که قوانین را می‌سازد و بازآفرینی می‌کند. این روح مکنون در یک ملت را تابع ارادهٔ یک حزب سیاسی یا ارادهٔ یک تن رهبر کردن، از نظر هگل غیر ممکن بود (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۳۴۷). از این منظر، مفهوم دولت توتالیتر امروزی که خصلت حزبی، جنگ‌طلبانه، امپریالیستی و تجاوزکارانه دارد، نه تنها مورد قبول هگل نیست، بلکه حتی منفور او است.

#### یک دولت در تضاد با دولت دیگر

هگل در دولت مورد نظر خود، علاوه بر طرح «حاکمیت داخلی» (هگل، ۱۳۷۸: ۳۵۵)، از حاکمیت خارجی نیز سخن به میان آورده است. از نظر او، دولت برحسب ضرورت ذات خود، «فردیت» دارد و در اساس همچون فرد است و «فردیت در مقام موجود در خود، در رابطهٔ هر دولت با دولت‌های دیگر نمود می‌یابد، که هر یک از آنها در ارتباط با دیگران، مستقل است» (همان: ۳۸۲-۳۸۳). پس یک دولت در تضاد با سایر دولت‌ها به وجود می‌آید. همان‌طور که یک فرد، شخص واقعی نیست مگر در ارتباط با سایر اشخاص، یک دولت هم فردیت واقعی نیست مگر در ارتباط با سایر دولت‌ها. بدین ترتیب از نظر هگل، «دولت ملی، روح است در بخردانگی گوهری و فعلیت بی‌واسطهٔ خود و بنابراین قدرت مطلق روی زمین است. در نتیجه هستی حاکم و مستقلاً در ارتباط با دیگران است» (همان: ۳۹۰).

این رویکرد هگل هم مورد انتقاد مخالفان لیبرال او مثل پوپر قرار گرفته است. آنها مدعی‌اند که رویکرد یادشده در دولت‌های توتالیتر قرن بیستم به نوعی در آموزهٔ «مقابله با نظم بین‌المللی» نمایان شده است؛ زیرا هگل هم مثل بنیان توتالیتر نمی‌پذیرد که هیچ‌گونه قاعدهٔ اخلاقی بر روابط میان دولت‌ها ناظر و حاکم است. در نزد او، «چون دولت یک فرد است و نفی، یکی از بخش‌های بنیادی فردیت است، پس حتی اگر چند دولت همچون خانواده‌ای به هم بپیوندند، این اتحاد در فردیت خود باید تضاد را سبب شود و دشمنی بیافریند» (همان: ۳۸۵). پس در رابطه با بیرون، دولت به منزلهٔ دشمن طبیعی سایر کشورها باید وجود خود را در جنگ ظاهر کند. از این‌رو هگل معتقد است که «پیشنهاد کانت مبنی بر تشکیل اتحادیه‌ای از زمامداران برای حل و فصل اختلاف‌های میان دولت‌ها و کنار زدن جنگ و دستیابی به صلح جاودانی» (همان: ۳۸۵ و ۳۹۲) شدنی نیست و خیال‌بافی است که گمان کنیم کشمکش میان دولت‌ها را می‌توان از راه‌های

قانون -از راه دادگاه‌های بین‌المللی- حل کرد. داوری وجود ندارد که در حق دولت‌ها داوری کند (کاسیر، ۱۳۶۲: ۳۳۵).

این رویکرد هگل از منظر مخالفان، منطبق با همان رویکرد هیتلر است که ترتیبات و نظم موجود در جامعه بین‌الملل را بر نمی‌تافت و آنها را مخل وجدان ملی آلمان و موجب تضعیف ملی‌گرایی و در نهایت نابودی نژاد آلمانی می‌دانست (عابدی و محب‌زاده، ۱۳۹۴: ۵۲۱-۵۲۳). آنها می‌گویند که هگل از وحدانیت روح سخن به میان آورده، اما اگر روح ذاتاً یکی است، پس چرا نباید همانطور که کانت گفته است، در شکل اراده عقلانی، در اجتماعی کاملاً عقلانی و آزاد یعنی یک اجتماع واحد جهانی که قوانین حاکم بر آن توسط تمام اعضایش از روی وجدان اخلاقی اطاعت می‌شود، کاملاً بالفعل گردد؟ (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۴۱).

هر چند بین رویکرد هگل در اینجا و آموزه یادشده رگه‌هایی از شباهت دیده می‌شود، نباید آن را به منزله پذیرش تجاوز و توسعه‌طلبی از جانب وی دانست. آنچه هگل در مقوله روابط بین دولت‌ها گفته، هر چند تلخ و ناخوشایند است، متأسفانه واقعیت دارد. در جامعه بین‌المللی حتی در عصر حاضر که تلاش شده است تا حاکمیت دولت‌ها به بهانه‌های مختلف محدود شود، هنوز هم عامل یا عوامل محدودکننده چندان مؤثری که دولت‌ها را به تمکین مجبور کند، وجود ندارد و در نتیجه عملاً دولتی برنده و پیروز صحنه است که از قدرت و توان بیشتری بهره‌مند باشد. چنین دولتی، به رغم انبوهی از آیین‌ها و میثاق‌ها یا توصیه‌های اخلاقی می‌تواند به جنگ رو آورد. پس با وجود تلاش‌های بین‌المللی برای مقابله با جنگ، اگر دولتی عزم جنگ نمود، به‌ویژه اگر دولت یادشده قوی و قدرتمند باشد، بازداشتن آن از این تصمیم چندان هم آسان و ساده نیست (قاسمی، ۱۳۸۴: ۴۸-۵۱). این واقعیتی است که هگل بدان توجه کرده است: «هیچ دولتی نباید در امور داخلی کشور دیگر دخالت کند... هرگونه توافقی میان دولت‌ها همواره وابسته به اراده‌های ویژه زمامداران خواهد بود و در نتیجه رنگ دل‌بخواهی خواهد داشت» (هگل، ۱۳۷۸: ۳۹۰ و ۳۹۲).

پس هگل با قبول واقعیت می‌گوید که هر چند دولت‌ها باید پیمان‌هایی که تعهدات متقابلشان بدان بستگی دارد، مراعات کنند، در عمل این اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا به دلیل

حاکم بودن اصل حاکمیت بر روابط متقابل دولت‌ها، آنها در حالت طبیعت (قانون جنگل) نسبت به یکدیگر به سر می‌برند و قاضی‌ای که میان آنها قضاوت کند، وجود ندارد (هگل، ۱۳۷۸: ۳۹۲). به عبارت دیگر دولت‌ها وقتی سرپیچی از قواعدی که بر روابطشان حاکم است به مصلحت خود بدانند، اغلب آنها را نقض می‌کنند و هیچ قدرت بی‌طرفی وجود ندارد که دولت‌ها را وادار به اطاعت از آنها نماید. در واقع داور نهایی در اینجا جنگ است. از آن مهم‌تر، رابطه میان دولت‌ها، رابطه میان موجوداتی است که قرارهای متقابل می‌گذارند، ولی در عین حال خود بالاتر از قید و شرط این قرارها هستند؛ یعنی غیر قابل تعقیب یا قانوناً غیر قابل مجازات هستند (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۳۳). این حقیقت نشان از رویکرد بدبینانه ولی واقع‌گرایانه هگل است.

### نتیجه‌گیری

یکی از ویژگی‌های نظام فلسفی هگل، پیچیدگی و دشواری آن و زبان استعاری است که هگل در بیان آرای خود از آن استفاده کرده است. این امر، فلسفه او را به یکی از تناقض‌آمیزترین پدیده‌های زندگی فرهنگی عصر جدید تبدیل نموده و باعث شده است که مفسران و شارحان اندیشه و آثار وی نسبت به چیستی نظریه‌های او دچار افراط و تفریط شوند. تعدادی چون جان راولز کوشیده‌اند هگل را از اتهام ضدیت با آزادی و دموکراسی تبرئه کنند و او را یک اندیشمند حامی شاخه‌ای از لیبرالیسم معرفی کنند. در مقابل، عده‌ای چون پوپر و شوپنهاور به شدت دستگاه فلسفی او را مورد نقد قرار داده و تلاش کرده‌اند تا اثر مخرب و فاسدکننده آن را بر سراسر ادبیات آلمان آشکار کنند. به‌ویژه یکسانی تاریخ‌پردازی هگل با توتالیتاریسم و استعبادگرایی عصر نوین را نشان دهند.

هدف اصلی این مقاله آن بود که نشان دهد هر دو دیدگاه با واقعیت یا حقیقت فاصله دارد. دیدگاه سوم دنبال‌شده در پژوهش حاضر مبتنی بر این فرض است که هر چند در برخی موارد هگل سخنانی ناخوشایند گفته است که به‌ویژه با سوءتعبیر آنها و کج‌فهمی، تاحدی اندیشه او را به مبانی توتالیتاریسم نزدیک می‌کند، روی هم‌رفته نظریه او فاقد برخی از مفاهیم و مضامینی است که بدگویان و منتقدان هگل بدون توجه به

زمینه فلسفه‌اش به او نسبت داده‌اند. اگر بخواهیم این دیدگاه سوم را به پشتوانه‌ای متصل و متکی نماییم، می‌توان از دو شارح و مفسر برجسته هگل یعنی پلامناتز و کاسیرر نام برد که درباره او راه میانه را برگزیده‌اند؛ یعنی ضمن ذکر ایرادهای جزئی به فلسفه و اندیشه هگل، در مجموع آن را مبرا از مبانی توتالیتاریسم می‌دانند. به هر حال اصل اساسی مورد نظر هگل در دستگاه فلسفی‌اش، عنصر «عقل» و پیروزی آن است که در نهایت به یک «دولت اخلاقی» منجر می‌شود؛ دولتی که ماهیت، ویژگی‌ها، روش کار، اهداف و غایتش به کلی متفاوت از محتوا، آموزه‌ها، شیوه اقدام، اغراض و غایت دولت‌های توتالیتار قرن بیستم است.





## منابع

- آرت، هانا (۱۳۶۶) توتالیتراریسم، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دوم، تهران، جاویدان.
- آقابابایی، زهرا و دیگران (۱۳۹۳) «آینده‌پژوهی از منظر فلسفه، بررسی دیدگاه‌های هگل»، مطالعات آینده‌پژوهی، سال سوم، شماره ۹، صص ۱-۱۴.
- ابنشتاین، ویلیام و ادوین فاگلمان (۱۳۶۶) مکاتب سیاسی معاصر، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، گستره.
- اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۵) «بازخوانی انتقادی عناصر مفهومی اندیشه کی‌یرکه‌گور بر مبنای ضدیتش با نظام هگلی»، پژوهش‌های فلسفی، سال دهم، شماره ۱۹، صص ۲۳-۴۳.
- بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳) نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، ج ۲، بی‌جا، آران.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۹) جامعه باز و دشمنانش، ترجمه علی‌اصغر مهاجر، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۸۴) جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- پلامناتز، جان (۱۳۹۲) شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، چاپ پنجم، تهران، نی.
- تیلور، چارلز (۱۳۷۹) هگل و جامعه مدرن، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران، مرکز.
- جانباز، امیدرضا و احمد علی‌اکبر مسگری (۱۳۹۲) «پیدایش سوژه اجتماعی در اندیشه هگل»، غرب‌شناسی بنیادی، سال چهارم، شماره اول، صص ۲۳-۴۲.
- جهاننگلو، رامین (۱۳۷۴) مدرنیته، دموکراسی و روشن‌فکران، چاپ سوم، تهران، مرکز.
- دادجو، ابراهیم (۱۳۸۳) «تاریخیت در اندیشه هگل»، راهبرد، شماره ۳۳، صص ۱۵۸-۱۶۷.
- رینولدز، چارلز (۱۳۷۱) وجوه امپریالیسم، ترجمه حسین سیف‌زاده، تهران، وزارت امور خارجه.
- صفری، عبدالرضا و امرالله معین (۱۳۹۵) «تحول وجودی معرفت‌شناختی نفس بر اساس عقل فعال ملاصدرا و تطبیق آن با مفهوم مطلق هگل»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال هجدهم، شماره ۷۰، صص ۱۳۹-۱۶۲.
- سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۸۶) «بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های هگل، مارکس و گرامشی درباره دولت و جامعه مدنی»، پژوهش علوم سیاسی، شماره چهارم، صص ۷۵-۱۰۳.
- سفیدخوش، میثم و یوسف شاقول (۱۳۸۶) «نسبت نظریه عدالت راولز با فلسفه حق هگل»، حکمت و فلسفه، سال سوم، شماره چهارم، صص ۴۵-۶۳.
- صلاحی، ملک‌یحیی (۱۳۸۶) اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، چاپ سوم، تهران، قومس.
- عابدی اردکانی، محمد و غلامرضا محب‌زاده (۱۳۹۴) «ماکیاولیسم و فاشیسم (با نگاهی به دو اثر شهریار و نبرد من)»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۵، شماره ۲، صص ۵۱۳-۵۲۲.

- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه سیاسی غرب، ج ۲، چاپ پنجم، تهران، وزارت امور خارجه.
- (۱۳۸۵) «نظریه و عمل فاشیسم»، فصلنامه سیاست، شماره ۷۱، صص ۱۱۳-۱۶۱.
- عالم، عبدالرحمن و هادی صادقی اول (۱۳۹۳) «بررسی پارادایمی نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل»، فصلنامه راهبرد، سال بیست و سوم، شماره ۷، صص ۲۳۵-۲۶۳.
- عبادیان، سید محمود (۱۳۸۹) «کارل پوپر و قرائت فلسفه هگل»، مجله آزما، شماره ۷۶، صص ۳۲-۳۳.
- قاسمی، فرهاد (۱۳۸۴) اصول روابط بین‌الملل، تهران، میزان.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲) افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی.
- کونل، ارین هارد (۱۳۵۸) فاشیسم، ترجمه منوچهر فکری ارشاد، تهران، توس.
- لنکستر، لین و (۱۳۷۶) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، ج ۳، قسمت اول، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۰) درباره هگل و فلسفه او (مجموعه مقالات)، تهران، امیرکبیر.
- مهرنیا، حسن (۱۳۸۷) «مراتب تجلی روح در تاریخ، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم فلسفی هگل»، فلسفه دین، سال ششم، شماره ۶، صص ۹۵-۱۲۷.
- (۱۳۹۰) «رابطه دین و دولت در نظام فلسفی هگل»، حکمت و فلسفه، سال هفتم، شماره اول، صص ۱۰۹-۱۳۶.
- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (۱۳۷۵) درآمدی به فلسفه، تهران، طهوری.
- وود، آلن (۱۳۸۵) «اخلاق از منظر هگل»، ترجمه مهدی سلطانی گازار، فصلنامه علامه، شماره ۱۲، صص ۵۲-۸۰.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۱) نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- (۱۳۸۶) ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن، ترجمه مرتضی ناقب‌فر، تهران، ققنوس.
- هگل، گئورگ و ویلهلم فریدریش (۱۳۳۶) عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- (۱۳۶۳) مقدمه‌ای بر زیباشناسی، ترجمه محمود عبادیان، تهران، نشانه.
- (۱۳۷۸) عناصر فلسفه حق، خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران، قطره.
- (۱۳۷۹) عقل در تاریخ (ویراسته جدید)، ترجمه حمید عنایت، تهران، شفیع.
- (۱۳۹۲) دانش‌نامه علوم فلسفی، ترجمه و تصحیح حسن مرتضوی،

- Beiser, Feriedrick (2005) Hegel, New York, Routledge.
- Feuerbach, Ludwig (1881) the Essence of Christianity, Tr, Marian Evans, London, Trubner and Co.
- Friedrich, C, J.; Brzezinski, z, k (1961) Totalitarian Dictatorship and Autocracy, New York, Praeger.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1899) The Philosophy of History, Translated by John Sibree, New York, Colonial Press.
- (1956) Lectures on the History of Philosophy, trans by Haldan, New York.
- (1971) Spirit of Christianity and its Fate, in, Early Theological Writings, trans, T, M, Knox, University of Pennsylvania Press.
- (1973) Hegel's philosophy of mind, being part three of the Encyclopedia of the philosophical Science, Translated by William Wallace together with the Zusätze in Baumann's text (1845), Translated by A, B, Miller, Oxford university.
- (1977) Phenomenology of Spirit, translated by, A, V, Miller, London & Oxford, Oxford University Press.
- (1984) Early Theological Writings, Trans, T, M, Knox; with an Introduction and Fragments Translated by Richard Kroner. Philadelphia, University of Pennsylvania.
- (1991) Elements of the Philosophy of Right, Ed by Allen.W, Wood, Trans by H, B, Nisbet, Cambridge University Press.
- Kaufmann, Walter (1970) Hegel's Political Philosophy, New York, Atherton.
- Peddle, David (2002) Hegel's Political Ideal, Ciril, Society, History, and Sittlichkeit, Wilfred College.
- Popper, Karl R (2002) Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge, London, Routledge.
- Rawls, John (1993) Political Liberalism, New York, Columbia University.
- (2000) Lectures on the History of Moral Philosophy, Cambridge.
- Shlomo, Aviner (1972) Hegel's Theory of the Modern State, London, Cambridge University Press.
- Strauss, David Friedrich (1860) the Life of Jesus, Tr, Marian Evans, New York, Calvin Blanchard.