

اهمیت میانجی‌گری اخلاق کانتی بین حق انتزاعی و حیات اخلاقی و ضرورت گذار از اخلاق به حیات اخلاقی در کتاب مبانی فلسفه حق هگل^۱

محسن باقرزاده مشکی باف^۲

محمود صوفیانی^۳

محمد اصغری^۴

چکیده

همان‌طور که هگل در پیشگفتار کتاب مبانی فلسفه حق بیان کرده است؛ بحث مرکزی در این اثر، از بین بردن خودسرانگی اراده است که همان معنای عامیانه آزادی است. هگل در صدد ردیابی تحقق مفهوم آزادی به‌عنوان ایده در نفس الامر است. نگارنده معتقد است که در هر دو گذار هگل میان سه بخش اصلی این اثر یعنی از حق انتزاعی به اخلاق و از اخلاق به حیات اخلاقی، او خودسرانگی اراده را به‌عنوان نمود فاقد مفهوم رفع کرده است. در گذار نخست شخص به‌عنوان تعیین حق انتزاعی که آزادی خویش را تنها در تملک چیزهای خارجی و بازشناسی آن از طریق دیگری می‌یابد، در دیالکتیک

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری می باشد.

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱/۶

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، mohsen.bagherzade.meshkibaf@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، m.sufiani@yahoo.com

۴. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، m-asghari@tabrizu.ac.ir

ناحق و رفع آن اسیر اراده‌ی خودسرانه‌ی فرد جزئی‌ای می‌شود که جرم را وارد تسلسلی نامتناهی می‌کند؛ بنابراین بازشناسی ساحت کلی درون انسان در جهت قانون‌گذاری امر خیر در مقام اخلاق ضرورت پیدا می‌کند. در این بخش وجدان به‌عنوان متعین‌کننده خیر درونی انسان، پس از آن که تمامی نهادها و قوانین عرف را در درون خویش مستحیل می‌سازد، به دلیل صوری بودن قانونش، به‌جای اراده‌ی امر کلی، اراده‌ی جزئی خویش را به‌عنوان محتوای قانون مطلق، وضع می‌کند و از این طریق ادعای مطلق بودن می‌کند. هگل در جهت رفع این خودسرانگی، به وجه ممیزه فلسفه اخلاق خویش یعنی حیات اخلاقی گذار می‌کند که در آن محتوای قانون‌های اخلاقی بایستی از طریق نهادهای جهان اجتماعی بالفعل که شخص در آن ساکن است چارچوب‌بندی شوند.

واژگان کلیدی: هگل، اخلاق، حیات اخلاقی، حق انتزاعی، آزادی، اراده.



مقدمه

واپسین کتابی که هگل در حیات خود چاپ می‌کند در سال ۱۸۲۱ کتاب *مبانی فلسفه‌ی حق یا حقوق طبیعی و علم دولت* (یا سیاست؛ هر دو دارای یک اعتبارند) است. عنوان هگل پیچیدگی محتوای کتاب را به تصویر می‌کشد. این عنوان به دوران‌هایی از تاریخ اندیشه اشاره دارد که با هم سازگار نیستند؛ چراکه از یک طرف به دورانی اشاره دارد که به پایان رسیده است که منظور از آن حق طبیعی است (البته حق طبیعی به معنای حقیقتی که در بیرون از انسان است تقریباً با دوران جدید به پایان رسیده بود و منظور هگل از حق طبیعی در اینجا حقی است که در طبیعت خود انسان است) و هگل به دنبال آن است که تاریخ، عقل و اراده را در تناسبی پیچیده جایگزین آن سازد و در این مورد کاملاً خود آگاه است که از هر دو سنت حق طبیعی کلاسیک و جدید فراتر رفته است و گام به دوران روح گذاشته است. از طرف دیگر هگل در آغاز دورانی قرار دارد که علم پوزیتیو از دولت در آغاز راه خود است؛ این علم بر مبنای تجربه تاریخی بحث می‌کند که به اعتقاد هگل چون از مفهوم^۱ [صورت معقول] برخوردار نیست صرفاً علمی تاریخی و فلسفی نیست. در کنار این دو مورد هگل اصطلاح حق را اساساً از کانت و فیخته به عاریت می‌گیرد (هرچند که این عنوان به تاریخ طولانی‌ای در سنت اندیشه‌ی فلسفه غربی اشاره دارد) ولی این امر در حالی است که این دو فلسفه حق نگفته‌اند و در بهترین حالت آموزه‌ای یا مبحثی در باب حق نوشته‌اند. هگل علم دولت پوزیتیو را از مضمون تجربی ساده‌لوحانه خود خالی می‌کند و حق را به عنوان محتوای آن جایگزین می‌کند و از این طریق برای او علم دولت و فلسفه حق یک اعتبار پیدا می‌کند. حال فلسفه حق هگل در شرایطی قرار می‌گیرد که در تکوینش نه تنها دوران طبیعت بلکه حتی تجربه تاریخی هیئت‌های مختلف گذشته نیز نقش ایفا می‌کند؛ اما هر دو در مضمون روح قابل درک هستند.

این کتاب از سه بخش اصلی تشکیل شده است که به ترتیب عبارتند از ۱- حق

انتزاعی^۱ که انسان در مقام شخص^۲ در آن مطرح می‌شود؛ ۲- اخلاق^۳ که انسان در مقام سوژه قرار می‌گیرد؛ ۳- حیات^۴ اخلاقی که انسان به‌عنوان شهروند یک دولت و عینیت کل حقیقت خارجی مطرح می‌شود. هر چه در این سه مرتبه آدمی در تاریخ جلوتر می‌رود حقوقش انضمامی‌تر و نسبتش با حقیقت جوهری خارجی مشخص‌تر می‌شود. موردی که در این مقاله دارای اهمیت است عبارت از این است که کانت و فیخته هر دو از حق انتزاعی یا به‌عبارتی دیگر از بحث مالکیت وارد وضع حقوق عمومی می‌شوند؛ اما هگل این روند را دارای اشکالات بسیاری می‌داند و معتقد است اگر شخص با میزان آگاهی خود تا آن سطح، وارد وضع حیات اخلاقی بشود، دارای تبعات بسیاری است و انتقام که تعین خودسرانگی اراده است به‌عنوان مجازات که چیزی جز تسلسل جنایت به بار نخواهد آورد، وارد بخش دولت می‌شود و آنجا تنها اجبار به‌عنوان مرجعیت خارجی می‌تواند فرد را کنترل کند. به همین دلیل هگل اخلاق را در جهت بازشناسی حیثیت کلی درون فرد در این بین وارد می‌کند تا او را آماده‌ی ورود به ساحت دولت کند جایی که فرد به‌عنوان حقیقت تمامی مناسبات خارجی معرفی می‌شود و حق اجبار وجهی خودآیین می‌یابد؛ بنابراین نخست توضیح ضرورت استراتژیک وجود ساحت اخلاق مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس ضرورت فرارفتن از وضع اخلاق که به اعتقاد تعداد زیادی از مفسران، وضع اخلاق کانتی است به حیات اخلاقی مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ جایی که هگل اخلاق کانتی را به لحاظ سیاسی و اجتماعی مورد نقد قرار می‌دهد. در هر کدام از این مراحل و همچنین در هر یک از دو گذار، نه تنها نگارنده خودسرانگی اراده آزاد انتزاعی را در دو برآیند نخست بررسی می‌کند؛ بلکه حق و آزادی در این فرایند به دلیل رشد خود، معانی مختلفی می‌یابند و ایده‌ی حق از طریق مفهوم خود بسط جدیدی می‌یابد که این مورد نیز همگام و موازی با موارد بالا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

1. Abstract right

2. Personality

3. Morality (Moralität)

4. Ethical life (Sittlichkeit)

۱. روش و مفهوم حق و نقش آزادی در فلسفه حق به‌طور کلی

نگارنده به ضرورت بحث بایستی در آغاز به‌طور خلاصه اصطلاحاتی را مورد بررسی قرار دهد که ابزار هگل برای توصیف روند تحقق آزادی است در مراتب مختلفی که حق خودش را ظاهر می‌کند. هگل در نخستین سطر در آمد فلسفه حق می‌نویسد: «موضوع یا نفس‌الامر^۱ فلسفه حق، ایده‌ی حق - مفهوم [صورت معقول] حق و فعلیت آن است» (Hegel, 2003: 25). مهم‌ترین اصطلاحی که با آن می‌توان این جمله‌ی پیچیده را مورد فهم قرارداد، مفهوم است؛ چراکه هسته‌ی منطبق هگل مفهوم است و هگل فلسفه حق را بر بنیاد منطق خویش نوشته است. مفهوم همان‌طور که هگل در آثار مختلف خود بارها تکرار کرده است صرف مفهوم یعنی "Notion" به زبان انگلیسی نیست، چراکه «فلسفه با ایده‌ها سروکار دارد نه آنچه عموماً مفهوم صرف توصیف می‌شود» (Hegel, 2003: 25) که صرفاً تجرید صورت شیء از ماده آن و کلی‌سازی آن در ذهن شامل می‌شود؛ مانند میز کلی که صورتی از آن در ذهن ما وجود دارد. مفهوم در معنای هگلی که عموماً مترجمین انگلیسی با "concept" آن را عنوان می‌کنند، نه مفهوم مشترک چند چیز است نه از سنخ کانت که تحمیل منطق سوپژکتیو بر خارج باشد بلکه «مفهوم به واقع رخ می‌دهد و چیزها از طریق مفهوم وجود دارند که در آن‌ها سکنی گزیده است و خود را در آن آشکار می‌کنند» (هگل، ۱۳۹۱: ۳۶۵). مفهوم حقیقت نفس‌الامر است^۲ که تحقق ایده با تحقق و فعلیت آن در خارج وابسته است و توضیح این فعلیت و مراتبی که طی می‌کند توضیح ایده‌ی حق در فلسفه‌ی هگل است. چنانکه هگل می‌نویسد: «علم یا نظام حق بخشی از فلسفه است که بایستی ایده‌ای را که خرد نهفته در امر یا موضوع است از درون مفهوم آشکار سازد» (Hegel, 2003: 26)؛ بنابراین تا «مفهوم خودش را به ایده ارتقاء ندهد هنوز امری کامل نیست، [ایده] وحدت

۱. در اصطلاح هگل Die sache است که به ساحتی از چیز یا Ding اشاره دارد که آن چیز در این حالت آگاهی ناظر بر آن است.

۲. مارکوزه در توضیح مفهوم می‌نویسد: «مفهوم ذات و سرشت چیزهاست یعنی همان چیزی که با تفکر در درون چیزها شناخته می‌شود و آنچه در درون این چیزها حقیقت دارد» (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۱۴۶).

مفهوم با واقعیت است»^۱ (Hegel, 2010: 518). این تحقق به تدریج مفهوم در خارج، روش هگل را می‌سازد؛ بنابراین فلسفه هگل به خودی خود دارای روش نیست بلکه روش و حرکت نفس‌الامر روش اوست و توضیح این روش که به صورت دیالکتیکی رخ می‌دهد یعنی منطق و توضیح تمام پیچیدگی‌های نظام هستی.

در چارچوب همین اصطلاحات است که این جمله هگل «آنچه عقلانی است واقعی است و آنچه واقعی است عقلانی است» می‌تواند مورد فهم واقع شود. فلسفه به اعتقاد هگل به معنای آن نیست که سوژه در خارج باید‌های عقلانی خویش یا امور پیشینی خود را ایجاد کند بلکه هستی آن‌چنان که خودش هست مورد توجه فلسفه او قرار می‌گیرد چراکه هگل معتقد است که خرد بر جهان حاکم است و فیلسوف بایستی روح خود آگاه این خرد بیرونی باشد. هگل در این ارتباط می‌نویسد: «این دیالکتیک [دیالکتیک مفهوم] فعالیت خارجی فکر سوژه‌کتیو نیست، بلکه همان روح محتوا [نفس‌الامر] است که شاخه‌ها و میوه‌ی خود را به گونه‌ای اندام‌وار به بار می‌آورد. این تحول ایده همچون فعالیت عقلانیت، خودش چیزی است که اندیشه، از آنجا که سوژه‌کتیو است، صرفاً مشاهده می‌کند بدون آن که به آن چیزی اضافه کند» (Hegel, 2003: 60). این تحول ایده همچون فعالیت به معنای آن نیست که فلسفه صرفاً خدمتکار تجربه است بلکه عقل دارای شأن متفاوت و والایی در برابر تجربه است. وجود انسانی در برابر امر تجربی متوقف نمی‌شود بلکه مدعی است که در درون خویش میزان آنچه حق است، دارا است. در حق، صرف هر گونه وجودی تنها به دلیل آن که از وجود برخوردار است معتبر نیست بلکه به دلیل آن که با معیار عقلانی موافق است دارای وجود و حقیقت است؛ بنابراین وظیفه فلسفه صرفاً در نظر گرفتن یا توصیف جهان موجود حق نیست بلکه تشخیص امر عقلانی در درون صورت ظاهر امر خارجی است. در واقع انسان به جنبه‌ی بخرد در هر چیزی کار دارد و فلسفه هگل در تاریخ و در سیاست، جنبه‌ی بخرد (یعنی ایده‌ای) هر

۱. هگل در همین ارتباط دانشنامه بخش منطق می‌نویسد: ایده همانا حقیقت در خود و برای خود، وحدت مطلق مفهوم و عینیت است. ایده حقیقت است زیرا حقیقت یعنی تطابق ایده با عینیت نه آنکه امور بیرونی با تصورات من منطبق باشند (هگل، ۱۳۹۱: ۴۲۰).

دوره یا هر دولتی را کشف می‌کند و آن را بخشی از فلسفه‌اش می‌کند. چراکه هگل معتقد است که «رویکرد فلسفی اساساً به جنبه‌ی درونی همه‌چیز یعنی با مفهوم در مقام اندیشه می‌پردازد» (Hegel, 2003: 276). به نظر هگل بدشکل‌ترین انسان نیز چون انسان است از ویژگی مثبت برخوردار است. همین جنبه مثبت - زندگی - به‌رغم تمام نارسایی‌هایش، موضوعی است که ما با آن سروکار داریم^۱ (Hegel, 2003: 279).

بنابراین از نظر هگل موضوع فلسفه حق، مفهوم آن و تحقق خارجی آن است و بسط و توضیح این حرکت مفهوم، توضیح ایده‌ی حق است؛ اما مورد دومی که بایستی مورد بررسی قرار بگیرد نسبت اراده و آزادی با حق است. هگل ایده‌ی حق را آزادی می‌داند (Hegel, 2003: 26) و در واقع معتقد است که بسط مفهوم حق به معنای بسط آزادی در تاریخ است و این آزادی در ساحت‌های مختلف انضمامی‌تر و گسترش بیشتری پیدا می‌کند. هگل می‌نویسد: «بنیاد حق، قلمرو روح به‌طور کلی و موقعیت دقیقش و نقطه‌ی عزیمتش اراده است. اراده آزاد است چنانکه [آزادی] جوهر و سرشتش را تشکیل می‌دهد و نظام حق قلمرو آزادی متحقق شده است. جهان روح از درون خودش طبیعت دومی را ایجاد می‌کند» (Hegel, 2003: 35). به اعتقاد هگل اراده آزاد است و آزادی سرشت و جوهر اراده را تشکیل می‌دهد و از آنجایی که ایده‌ی حق آزادی است بنابراین مفهوم و تحقق مفهوم به معنای تحقق آزادی است، بنابراین اراده‌ی آزاد متحقق‌کننده حق و بسط حق در تاریخ است و همچنین می‌توان مدعی شد که مفهوم استراتژیک فلسفه حق، آزادی و اراده‌ی آن است. در واقع به‌عبارتی دیگر آزادی و اراده لازم ملزوم

۱. آلن وود در باب موضوعی که نگارنده مورد تحلیل قرارداد تفسیری دارد که بیانش در اینجا می‌تواند دارای اهمیت باشد او می‌نویسد: «تر هگل مبنی بر اینکه «امر عقلانی واقعی است و امر واقعی عقلانی است» هر دو دارای یک معنای نظر ورزانه و یک معنای عملی هستند. معنای نظر ورزانه این است که عقل فلسفی به اندیشیدن در باب وجود عقلانی درونی چیزها به‌جای سکونت یافتن بر روی ظاهر تصادفی آنها می‌پردازد؛ و معنای عملی آن این است که کنش عقلانی از ایده‌آل‌ها یا اصول پیش نمی‌رود بلکه از فهم عقلانی آنچه هست پیش می‌رود» (Wood, 1990: 14).

یکدیگرند چرا که هگل معتقد است که «اراده بدون آزادی^۱ مفهومی توخالی است درست همان طور که آزادی تنها در غالب اراده یا سوژه بالفعل است»: Hegel, 2003: (35). در ارتباط با اهمیت اراده در فلسفه هگل نولس می نویسد: «در کتاب فلسفه حق نتیجه‌ای که از استدلال‌ها کسب می کنیم ما را به این فهم سوق می دهد که زندگی معمولی جامعه، ساختار پیچیده‌ی اراده است» و چون اراده آزاد است ساختارها و نهادهای اراده، نهادهای آزادی است (Knowles, 2002: 23-26)؛ بنابراین در سراسر کتاب فلسفه حق ما با تعینات مختلف آزادی در قالب حق روبرو هستیم و توصیف آن مراتب مختلف توصیف حق در مفهوم خودش است و روش حرکت آن نیز همان طور که هگل می گوید روش دیالکتیک منطقی که نحوه‌ی حرکت نفس الامر است.

اما مسأله‌ی دومی که در پاراگراف ذکر شده، به چشم می خورد ایجاد طبیعت دومی است که روح یعنی آزادی ایجاد می کند که طبیعت در معنای نخستین را نسخ می کند. از آنجایی که رد طبیعت برای توضیح حق انتزاعی دارای اهمیت بسیاری است این مورد را به طور مفصل توضیح خواهیم داد. هگل در پیشگفتار کتاب یادآوری می کند که این کتاب به حق طبیعی مربوط نیست، او می نویسد: «دو نوع قانون وجود دارد قوانین طبیعت و قوانین حق. قوانین طبیعت صرفاً وجود دارند و تا هستند دارای اعتبارند و کاستی نمی پذیرند اگرچه ممکن است در مواردی نادیده گرفته شوند» هگل در ادامه توضیح می دهد که نزاعی در میان قوانین طبیعت وجود ندارد بلکه تمام نزاع در بخش قوانین موضوعه است که هر کسی می خواهد قوانین با اراده او مطابقت کند که از این جز نزاع ایجاد نمی شود «و خودسرانگی به عنوان حق اعلام می شود. همین امر ما را ملزم می سازد که چستی حق را مورد فهم قرار دهیم. در حق انسان بایستی با خرد خویش روبرو شود و بایستی عقلانیت حق را در نظر بگیرد و این کار علم ما است» - (Hegel, 2003: 13).

۱. بیزر در تفسیر خود از فلسفه هگل می نویسد: «تمامی پژوهشگران در این مورد همداستانند که در نظریه‌ی سیاسی هگل هیچ مفهومی مهم تر از مفهوم آزادی نیست. دلایل محکمی برای این اتفاق نظر بسیار نادر وجود دارد: آزادی در دیدگان هگل بنیان حق است، ذات روح است و پایان تاریخ؛ اما متأسفانه هیچ مفهومی در نظریه‌ی سیاسی هگل یافت نمی شود که به اندازه‌ی مفهوم آزادی بحث برانگیز و مبهم باشد» (بیزر، ۱۳۹۱: ۳۲۰).

14) در واقع هگل چند مطلب را مدنظر قرار می‌دهد نخست آنکه در طبیعت پیشرفت و تحولی وجود ندارد و همیشه قوانین همان‌طور هستند که بوده‌اند بنابراین مفهوم حق که راه بسط و تحول ایده‌ی حق است نمی‌تواند طبیعی باشد. دوم آنکه هگل در باب حقی که توسط انسان وضع می‌شود سخن می‌گوید و به دنبال علم و سیستمی است که نه تنها خودسرانگی یعنی آزادی در معنای عامیانه را رفع کند بلکه خرد انسانی را نیز در تاریخ با تحققش به تصویر بکشد؛ بنابراین این طبیعت دوم طبیعی است که آدمی با اراده‌ی آزاد خویش در تاریخ و در ساحت روح ایجاد کرده است. جان مکامبر در باب این موضوع می‌نویسد: «طبیعت، در کوشش‌های انسان، نیرویی است که ما را در انجام امور به روش کهنه نگاه می‌دارد و اینکه چه اتفاقی می‌افتد دارای اهمیت نیست اما روح در برابر این امر در جهت پیشرفت مبارزه می‌کند نام آن جنگ برای هگل تاریخ است» (McCumber, 2014:90). مکامبر به خوبی نشان می‌دهد که حوزه‌ی فعالیت هگل در فلسفه حق، تاریخ است که در آن آزادی متحقق می‌شود نه طبیعت که ترقی در آن راهی ندارد و جریان تاریخ برای آن در هر صورت دارای اهمیت نیست؛ بنابراین آزادی امری طبیعی نیست و اولین تحققش در مالکیت شخص وابسته به اراده‌ی فرد و تعامل با دیگری و بازشناسی یکدیگر است و هیچ حقی توسط طبیعت داده نشده است. در چنین ساحتی بنابراین آنچه حق انتزاعی در موضع نخست فرض می‌کند این است که طبیعت و تعین طبیعی که در جامعه‌ی کلاسیک حق و جایگاه هر کس راه روشن می‌کرد به‌طور کلی همه قدرت مستقلش را در برابر فردیت‌ها از دست می‌دهد و «در چنین صورتی تخریب طبیعت پیش شرط حق انتزاعی است بنابراین آزادی شخص نه در وضع طبیعی بلکه امری تاریخی است جایی که فردیت‌ها خودشان را از بند طبیعت آزاد ساخته‌اند» (Ritter, 1984:12).

۲. اولین تعین اراده آزاد: مالکیت به‌عنوان تعین آزادی در حوزه حق انتزاعی

در این بخش هگل فرد را از فاعلیت به شخصیت ارتقاء می‌دهد و منطق درونی این حرکت و رشد شخصیت تا جایی که پیش رفتن با این ساحت در جهت تحقق آزادی و

حق برایش ممکن نباشد، بحث اصلی این فصل را تشکیل خواهد داد. مفهوم در این بخش در انتزاعی‌ترین حالت خویش قرار دارد و هنوز مفهومی بی‌واسطه است. نخستین وضع فرد در تاریخ فاعلیت است یعنی جایی که اراده در خود و برای خود به‌طور بی‌واسطه موجود است و در تناقض با واقعیت خارجی است. در چنین شرایطی «مفهوم انتزاعی است یعنی اگرچه تمام تعیناتش را شامل می‌شود اما تمامی این تعینات به‌صورت در خود وجود دارند و هنوز به تمامیتی قائم به خود تحول نیافته‌اند و اگر من بگویم که آزاد هستم من هنوز این وجود بدون هیچ تضادی هستم» (Hegel, 2003: 67). در واقع فاعل امکان شخصیت است اما در حالتی که هیچ خودآگاهی از فاعلیت خویش یعنی وجود در خود و برای خود در حالت تماماً انتزاعی ندارد اما شخصیت بالفعل شده‌ی فاعل است. در چنین حالتی بنابراین «اگر من پرسم چی هستم؟ نخستین پاسخ سریع من تفاوت صوری من از چیزهای دیگر را توضیح می‌دهد. من هستم و نه تو و نه آن» (Knowles, 2002: 88). فرد در حالت شخصیت با صفات خارجی خویش، خود را از بقیه متمایز می‌کند. هگل می‌نویسد:

شخص فاعلی است که از فاعلیت خویش آگاه است چراکه به‌عنوان شخص من کاملاً برای خودم هستم. شخص فردیت آزادی در وجود ناب خود است. به‌عنوان شخص من خودم را در مقام موجود آزاد در خود می‌شناسم و می‌توانم از هر چیزی منتزع شوم. از آنجایی که هیچ چیزی جز شخصیت محض در مقابل من قرار نمی‌گیرد و در مقام این شخص من امری معین هستم؛ سن من فلان است، بلندی قدم فلان، در این اتاق هستم و بسیاری چیزهای جزئی دیگر که من هستم؛ بنابراین شخصیت هم والاترین چیز است و هم امری بسیار معمولی. شخصیت همان اتحاد میان محدود و نامحدود است، حاوی مرزهای معین و بی‌مرزی کامل است (Hegel, 2003: 68).

شخصیت یعنی خودآگاهی داشتن از درون آزاد نامتناهی و تمایز و استقلال کامل آن از بیرون است، مفهوم در حالت انتزاعی است چون هنوز هیچ فعلیت خارجی‌ای و هیچ گونه عینیتی را دارا نیست. نامحدود و بی‌مرز است چون تمامی آزادی و تعینات را در خود رفع کرده است و تنها خودش را در خود و برای خود مجسم کرده است

درعین حال محدود و دارای مرز است چون دارای هیچ حیثیت خارجی‌ای نیست و آزادی متحقق نشده و انتزاعی است؛ اما شخصیت در چنین وضعی هنوز دارای کمال نیست چون امکان صرف است و صرفاً دارای جزئیت صورت در مقایسه با پهنه‌ی تمامی نسبت‌هاست؛ اما حق شخصی قرار نیست در چنین لجاجت محض و در صورتی بودن خویش باقی بماند و بایستی به خود، تحقق‌ی ایده‌ای بدهد و به حق خویش انضمامیت بخشد؛ بنابراین «اگر حق نمی‌خواهد انتزاعی بماند، اراده‌ی آزاد بایستی نخست به خود وجود بدهد و نخستین اجزای تشکیل‌دهنده‌ی این وجود، چیزها یعنی موضوعات بیرونی هستند و نخستین صورت آزادی صورتی است که ما آن را مالکیت می‌نامیم» (Hegel, 2003:63). در این بخش است که فرد در برابر طبیعت قرار می‌گیرد و اراده‌ی خودش را بر آن تحمیل می‌کند و آن را بخشی از حیطه‌ی آزادی خویش می‌سازد. در چنین حالتی، مفهوم در حال متحقق شدن است همان‌طور که هگل می‌نویسد: «شخص بایستی به خویش حیطه‌ی آزادی خارجی را به منظور داشتن وجودی به‌عنوان ایده اعطا کند، شخص اراده‌ی نامتناهی است اراده‌ای که در خود و برای خود وجود دارد» چراکه هگل معتقد است که در این وضع نخست، آزادی شخصیت دارای اعتبار نخواهد بود مگر آن که دارای مالکیت باشد و اراده‌ی خویش را در چیزهای^۱ خارجی به عینیت رسانده باشد چراکه آزادی در این وضع خودش را تنها در موضوعات خارجی نشان خواهد داد. به عبارتی دیگر «تا زمانی که [شخص] دارایی ندارد، شخص، وجودی در مقام عقل ندارد حتی اگر چه این نخستین واقعیت آزادی در چیز خارجی باشد» (Hegel, 2003:73).

فردریک نوبهورز معتقد است از آنجایی که فرد خارجی اراده خود را بر چیزهای خارجی نفوذ می‌دهد و آن‌ها را از آن خود می‌کند، آن‌ها دیگر امور طبیعی نیستند «بلکه

۱. «چیز در معنای کلی به‌عنوان هر چیز خارجی نسبت به آزادی من فهمیده می‌شود که شامل حتی بدن و زندگی من هم می‌شود این حق چیزها حق شخصیت است» (Hegel, 2003:71). از آنجایی که انسان دارای اراده آزاد است و همچنین دارای وجودی عاقل است و امر خارجی دارای چنین صفاتی نیست بنابراین آدمی به اعتقاد هگل در موضع نخست دارای چنین حقی است که چیز خارجی را تبدیل به اراده خویش سازد.

حالات خارجی یا تجسمات خارجی اراده شخص هستند» (Neuhausser, 2017:30) در چنین حالتی طبیعت همان طور که پیش تر گفته شده بود به تسخیر انسان درمی آید؛ اما اراده انسان و تجسم آن در خارج، تنها گام اول برای تحقق مالکیت است، گام دوم بازشناسی دیگران است. نویهوزر در ادامه می نویسد: «چیزها به جهان عمومی ای که در اشتراک با سوژه های کثیر است تعلق دارد؛ بنابراین نسبت من با مالکیت صرفاً نسبت میان اراده من و چیزهایی که من صاحب آن ها هستم، نیست بلکه در نسبت با اراده دیگران هم هست. من در جهان به عنوان شخص وجود دارم تنها تا حدی که مالکیت من به عنوان امر در خود توسط دیگران بازشناسی شود (Neuhausser, 2017:30). هگل آزادی را در تمام کتاب های خویش و در ساحات مختلفی که بحث کرده است در بازشناسی دوسویه افراد می بیند یعنی در جایی که دیگری من را به عنوان شخص یا مالک به رسمیت بشناسد. این مورد را در فصل خدایگان و بندگی پدیدارشناسی روح هگل شاهد هستید؛ بنابراین بر اساس این ادعا، آزادی تنها به عنوان ساختار بینا سوژه ای می تواند شناخته شود. در نسبت دوسویه ای که «هر اراده ای به طور خودکار خودش را در ارتباط با تحقق دیگری متعین می سازد»^۱ (Ritter, 1984:5). در چنین حالتی مفهوم گام دیگری نیز به پیش برمی دارد که آن حوزه قرارداد است که از طریق آن نه تنها ما توسط اراده مشترکمان با دیگران چیزی را صاحب می شویم یا امری را واگذار می کنیم بلکه در جهت کلی شدن اراده نیز گام برمی داریم که این بخشی از تکامل روح است چراکه روح با امر کلی مرتبط است.

۲-۱. خودسرانگی اراده: استلزام گذار از حق انتزاعی به حوزه اخلاق

نکته ی بعدی ای که هگل مطرح می کند، دارای اهمیت بنیادی در این بخش و گذار به بخش اخلاق است. جایی که هگل اراده ی ذی مدخل در قرارداد را اراده ی خودسرانه

۱. بیان هگل در این باب این گونه است که «ایده ی درون من که چیزی باید از آن من باشد برای ایجاد مالکیت کافی نیست بلکه عمل و کنش درون من که می گوید چیزی برای من هست بایستی همچنین توسط دیگران قابل بازشناسی باشد» (Hegel, 2003: 81).

می‌داند یعنی اراده‌ی فردی که تنها به فکر مصالح خویش است و با کل نسبتی ندارد. به همین دلیل به سرعت هگل خانواده و دولت را از این ساحت قرارداد جدا می‌کند که برای فصل حیات اخلاقی دارای اهمیت بسیاری است. هگل در ازدواج معتقد است که وحدت عاشقانه و عاطفی ایجادکننده و تداوم‌بخش آن است و با ازدواج در مقام قرارداد چنانکه کانت آن را می‌فهمد کاملاً مخالف است. همچنین دولت را نیز تحت هیچ شرایطی از طریق چه قرارداد همه با همه، یا همه با حاکمیت قابل توضیح نمی‌داند چراکه دولت به اعتقاد هگل غایتی در خود و برای خود است و به قراردادهای افراد وابسته نیست؛^۱ اما در قرارداد به دلیل آن که دو طرف آن اشخاص خودبسندگی بی‌واسطه هستند، نتیجه آن است که محصول اراده‌ی خودسرانه‌ی افراد هم امری بی‌واسطه است. بی‌واسطگی به معنای آن است که هنوز اراده‌ی جزئی آن‌ها با مفهوم اراده به‌عنوان امر در خود مطابقت ندارد و قراردادها اموری احتمالی و اتفاقی است. هگل می‌نویسد: «اگر اراده‌ی جزئی برای خود متفاوت از اراده‌ی کلی باشد رویکرد و اراده‌اش توسط خودسرانگی و امکان مشخص می‌شود و آن با حق در خود متضاد می‌شود و این تخلف [ناحق] است» (Hegel, 2003: 113). در چنین حالتی است که حق تبدیل به‌ناحق می‌شود و از طریق کیفر این تخلف بایستی پاک شود و دوباره حق با نفی نفی خویش مستقر گردد.^۲ این ناهق به شکل اجبار یا زور، خود را متعین می‌کند که وجود اراده را باطل می‌سازد و خلاف حق است. چراکه به اعتقاد هگل «اجبار خارجی خودش را در مفهوم خود نابود می‌سازد. شکل ظاهری و واقعی آن این واقعیت است که اجبار را اجبار حذف می‌کند، بنابراین این نه‌تنها به گونه‌ای مشروط حق است بلکه ضرورت هم هست یعنی اجبار دومی که اجبار نخستین را حذف می‌کند» (Hegel, 2003: 120)؛ بنابراین حق انتزاعی به دلیل آنکه اراده‌ی خودسرانه‌ی فرد را شامل می‌شود به یک اعتبار حق اجبار است به دلیل جرمی که اراده‌ی خودسرانه به اراده‌ی دیگری مرتکب می‌شود اما به دلیل آن که در حق انتزاعی تنها افراد با حق مالکیت خود وجود دارند و هر یک

۱. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (Hegel, 2003: 115).

۲. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (Hegel, 2003: 115-116).

تنها سود خود را مدنظر دارد در باب کیفر هم «هر فردی بدون هیچ مرجع بالاتری قضاوت می‌کند» (Ritter, 1984:13). در این خود قضاوتی جز جرم دیگر هیچ چیز دیگری ایجاد نمی‌شود و در اولین صورت خود این نقض جرم خود را همچون انتقام یا قصاص به تصویر می‌کشد که به خودسرانگی و نامحدودیت اراده تأکید دارد که خود جرمی بزرگ‌تر است. هگل می‌نویسد:

در حیطة بی‌واسطه حق، حذف جرم در درجه نخست [به صورت] انتقام است و محتوایش زمانی عادلانه است که آن شامل کیفر باشد؛ اما در صورتش آن صرفاً عمل اراده‌ی سوژکتیوی است که نامحدودیتش را در هر نقض حقی که صورت می‌گیرد می‌تواند تحمیل کند و بنابراین عدالت آن روی هم‌رفته احتمالی است، درست همان‌گونه که در نظر طرف دیگر تنها اراده‌ی جزئی است؛ بنابراین انتقام همچون عمل ایجابی اراده‌ای جزئی یک نقض دیگر است و به دلیل این تضاد آن بخشی از حرکت نامتناهی‌ای می‌شود که از نسلی به نسل دیگر به ارث می‌رسد (Hegel, 2003:130).

در واقع همان‌طور که پیش‌تر بیان شد هدف فلسفه حق این است که همین اراده‌ی خودسرانه را به حداقل رساند و قانون و حکم عقل را جانشین آن سازد؛ اما هگل در دو بخش این کتاب به چنین اراده‌ای برمی‌خورد که هر دو بار با رفتن به ساحتی بالاتر آن را رفع می‌کند. در بخش حق انتزاعی آدمی نه تنها اسیر اراده‌ی خودسرانه مجرم در از بین بردن حق می‌شود بلکه در نابودی آن جرم نیز عملی خودسرانه انجام می‌دهد که موجب توالی بی‌نهایت آن می‌شود. چون خودش را در مقام شخص جزئی به عنوان اراده‌ی عام وضع می‌کند. در اینجاست که گذار به اخلاق انجام می‌شود. هگل پیش‌تر گفته بود که میل به تطهیر شدن در درون خود مجرم نیز وجود دارد زیرا به اعتقاد هگل «ذاتی عمل او این است که مانند عمل هر موجود صاحب عقلی، صفت کلی دارد و با اجرای اراده‌ی خود، قانون‌گذاری کرده است که آن را برای خود و عمل خود به رسمیت شناخته است و بنابراین می‌تواند مشمول قانون و حق خویش قرار بگیرد» (Hegel, 2003:126). این صفت کلی بایستی تا دولت همچنان به رشد خود ادامه دهد و در آنجا تعیین در خود و برای خود و انضمامی خودش را کسب کند جایی که کیفر امری خودخواسته و جزئی از

قانون‌گذاری خود مجرم است؛ اما نشانه‌هایی از آن دولت در همین بخش هم وجود دارد و آن خیر کلی درون هر شخص است که او را مستحق کیفر به خاطر جرم خویش می‌داند. این خیر کلی با اخلاق متعین می‌شود جایی که آدمی با کلی درون خویش درگیر است که بیش از هر چیز ما را به یاد نظریه‌ی اخلاق کانت می‌اندازد. در این ساحت آدمی آزادی درون خویش را کسب می‌کند و دیگر وابسته به مالکیت خارجی نیست؛ بنابراین به نظر هگل لازمه گذشتن از قصاص و تبعات آن این است که «اراده‌ی جزئی و سوبرکتیو باید کلی را در مقام امر کلی اراده کند و آن خواست صرف نیست بلکه این مفهوم در حرکت خود به وجود می‌آید» (Hegel, 2003: 131)؛ بنابراین در جهت نابودی جرم و بازگرداندن حق با رجوع به کلیت مرتبه‌ی اخلاق ظاهر می‌شود جایی که آدمی صرفاً خود را همچون یک اراده‌ی تکین با منافع شخصی خویش نمی‌بیند بلکه کلیت با میانجی‌گری خودش او را هم کنون مسئول می‌داند و او بایستی نه تنها مسئولیت اعمال بد خود را بپذیرد بلکه بایستی در نیات و اغراض خویش فراتر از قصد خود را ببیند؛ بنابراین «فرد با ارتکاب خلاف و پذیرفتن کیفر عمل خود به سوبرکتیویتی بیکران آزادی‌اش آگاه است» (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۲۱۱).

هگل با وارد ساختن بخش اخلاق در درون بی‌واسطگی شخص، او را از طریق کلی درونش به جهان ژرف‌تری وارد می‌کند که در آن فرد به لحاظ آزادی درون خود مطرح می‌شود و همان ساحت آزادی درون و اخلاقی، عملکرد او را در جهان خارج مورد قضاوت قرار می‌دهد و در این قضاوت با آزادی درون خویش، خودش را محکوم می‌کند. در چنین حالتی این شخص دیگر سوژه است چرا که با قوانین خودآیین خویش، خود را مجازات می‌کند؛ اما اگر فرد با میزان آگاهی در حد شخص وارد مرتبه دولت می‌شد، هیچ‌گاه نمی‌توانست قوانین و نهادهای خارجی را با درون خویش مرتبط کند و آن‌ها را عینیت سوبرکتیویتی خود بداند بلکه خودش را همواره در وضع حق اجبار

۱. آدمی متمایل است با خود آیینی خودش مورد قضاوت و داوری قرار بگیرد و در این جنبه آدمی آزاد است. ورود به این اعتقاد درونی آدمی ناممکن است چرا که نفوذناپذیر است و اراده‌ی اخلاقی غیرقابل دستیابی است (Hegel, 2003: 135-136).

می‌یافت.

۳. نسبت نظریه‌ی اخلاق هگل با اخلاق کانت

هگل معتقد است در این برآیند که اراده فرد به درون خود برگشته و با کلی درون خویش نسبت برقرار کرده و از طریق این میانجی‌گری وارد اخلاق شده است؛ اراده دیگر مفهوم خویش را متعین کرده است چنانکه ایده تحقق خودش را کسب کرده و بنابراین اراده سوژکتیو خودش را عینی ساخته است (Hegel, 2003: 135)؛ بنابراین سوژکتیویته‌ی بخشی از تعین مفهوم در حرکت خود تحقق‌بخشی‌اش است که هگل آن را در این فصل دنبال می‌کند؛ اما به مرور اراده متوجه می‌شود که برعکس موضع نخست که در جزئیت محض گرفتار شده بود؛ در این وضع دوم اسیر یک‌سوئی کلی‌ای می‌شود که راهی برای تحقق مفهوم ندارد. هگل می‌نویسد: «اراده‌ی سوژکتیو به‌عنوان امری بی‌واسطه برای خودش و جدا از چیزی که در خود وجود دارد بنابراین، امری انتزاعی، محدود و صوری است اما نه تنها سوژکتیویته‌ی خود به‌عنوان خود تعین بخشی نامحدود اراده صوری است، آن همچنین جنبه صوری اراده را نیز تشکیل می‌دهد» (Hegel, 2003: 137). در این وضع درست است که دارای آزادی درونی خویش هستم و در حیطه سوژکتیو هر چیزی به پیش من بستگی دارد اما خیری که من در درون با آن برخورد می‌کنم نایستی صرفاً با من باقی بماند بلکه بایستی در خارج متحقق شود؛ اما اخلاق قادر به انجام این کار نیست؛ بنابراین همان‌طور که هگل گفته است «اخلاق و نخستین عنصر حق صوری هر دو انتزاع‌هایی هستند که حقیقت آن‌ها در حیات اخلاقی کسب می‌شود» (Hegel, 2003: 64).

هگل به دنبال آن است که اراده‌ی فرد سوژکتیو را در سه ساحت تعین بخشد که دو ساحت نخست را به‌اجمال می‌آوریم. بخش اول که قصد و مسئولیت نام دارد در پی بیان آن است که اراده، مسئول پیامدی از کنش خویش است که آن را برآورد کرده است نه آن چیزی که مورد قصدش نبوده است^۱؛ اما در بخش دوم یعنی نیت، سوژه

۱. برای مطالعه بیشتر در باب بخش مسئولیت مراجعه شود به (Hegel, 2003: 143-146).

متوجه کلیت یا مجموعه مواردی که می‌تواند پیامد عملکرد او باشد، می‌شود و بنابراین آن‌کنش را در ساحت کلی مورد بررسی قرار می‌دهد؛ بنابراین پیامدهایی که قصد من نبوده است نیز مرا مسئول می‌کند؛ اما مهم‌ترین بخش برای غایت این مقاله بخش خیر و وجدان است که آدمی با ساحت کلی خیر انتزاعی درون خویش ارتباط برقرار می‌کند و تحقق آن را غایت عمل خویش می‌داند. در این مرحله نیت نیز تعیین خودش را کسب می‌کند.

در چنین ساحتی است که مکامبر به درستی عنوان کرده است که کاری که هگل به وضوح با نظریه‌ی اخلاق کانت انجام می‌دهد، همان‌طور که خواهیم دید، آن را مرحله‌ای از سیستم خویش می‌کند، او سپس به ورای اخلاق می‌رود تا به ساختارهای حیات اخلاقی شکل دهد (McCumber, 2014: 40). کانت می‌نویسد: «هیچ چیز در جهان یا حتی بیرون از جهان نمی‌توان در اندیشه آورد که بی‌قید و شرط، خوب دانسته شود مگر اراده [یا نیت] خیر» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲). اراده‌ی امر نیک و تحقق آن در خارج نیز برای هگل از اهمیت استراتژیک برخوردار است. جایی که اراده‌ی جزئی با اراده به معنای دقیق آن (یعنی مفهوم اراده) نسبت برقرار کرده است و آن را «آزادی تحقق یافته و غایت مطلق و نهایی جهان می‌داند» (Hegel, 2003: 157). هگل در باب نسبت اراده با خیر می‌نویسد:

برای اراده سوژکتیو، خیر نیز به همین ترتیب به‌طور مطلق ضروری است و اراده‌ی سوژکتیو تنها در صورتی دارای ارزش است که بینش و نیت آن با خیر مطابقت داشته باشد. تا جایی که خیر هنوز ایده‌ی انتزاعی خیر است. اراده‌ی سوژکتیو هنوز در مقام یکسان‌شدگی و همخوانی با آن قرار ندارد؛ بنابراین اراده‌ی سوژکتیو در رابطه‌ای با خیر بایستی قرار بگیرد که خیر خصیصه جوهری‌اش باشد. باید خیر را غایت خود سازد و آن را متحقق سازد چنانکه نیکی تنها ابزاری که برای ورود به فعلیت دارد اراده سوژکتیو است (Hegel, 2003: 158).

بنابراین به اعتقاد هگل نیز همچون کانت اراده بایستی خیر را دنبال کند و آن را غایت‌کنش خود قرار دهد و تنها از این طریق است که اراده تبدیل به اراده سوژکتیو می‌شود و خودسرانگی را رفع کرده است. نکته‌ی بعدی این است که امر خیر به‌عنوان امر

کلی تنها در ساحت جزئی می‌تواند به خودش حقیقت دهد و هر دو ساحت کلی و جزئی با هم در نسبت پیچیده قرار دارند چراکه از یک سو نیکی ذات اراده در جوهریت و کلیت آن است و امر جزئی در ساحت کلی خویش با آن روبرو است، از سوی دیگر این ساحت کلی درون انسان تنها خودش را بر اساس اراده جزئی می‌تواند متحقق سازد. این امر ما را یاد قانون اخلاقی کانت که کلیت را به ساحت سوپرکتیو انسانی وارد می‌کند، می‌اندازد همچون مابعدالطبیعی درونی که به انسان حکم می‌دهد. به اعتقاد کانت قانون کلی اخلاق از این قرار است: تنها بر پایه‌ی آن آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی که [آن آیین] قانونی عام باشد (کانت، ۱۳۶۹: ۶۰). این قانون در نگاه کانت فرمان عقل عملی محض انسان است و از خارج بر او دیکته نشده است به همین منظور کانت در کتاب متافیزیک اخلاق می‌نویسد: «بنابراین اگر نظام دانش پیشین از مفاهیم صرف متافیزیک نامیده می‌شود. فلسفه عملی که موضوع آن نه طبیعت بلکه آزادی انتخاب است مستلزم یک متافیزیک اخلاق است یعنی آن یک وظیفه است که چنین متافیزیکی داشته باشد و هر انسان آن را در درون خودش دارد هر چند به نحوی مبهم دارای چنین مابعدالطبیعه‌ای است برای اینکه بدون اصول پیشینی چگونه او می‌تواند معتقد باشد که او دارای قانون کلی در درون خویش است؟» (kant, 1991: 216)؛ بنابراین این اصول از مابعدالطبیعه درون انسان مشتق شده است که این در واقع به معنای آن است که قانون اخلاقی عین خود تعیین بخشی آدمی به خویش است که در واقع عین خود آیینی اوست. هگل نیز در ادامه به تبعیت از کانت معتقد است که اراده‌ی کلی انتزاعی را به دلیل آنکه از جزئیت سوژه جداست بایستی خودش را همچون ضرورتی دیکته کند که این ضرورت همچون وظیفه^۱ خود را نشان می‌دهد؛ و در این راه همچون کانت وظیفه تنها بایستی به خاطر خود وظیفه مورد تأمل قرار بگیرد (Hegel, 2003: 161). هگل با

۱. هگل در این ارتباط در باب کانت می‌نویسد: «مزیت و نقطه نظر ستایش آمیز فلسفه اخلاقی کانت این است که او به اهمیت این وظیفه تأکید کرده است (Hegel, 2003: 161).

مفهوم وظیفه به دلیل آنکه دارای هیچ تعین و عینیتی نیست و فرمال^۱ است^۲ به وجدان پناه می‌برد به‌عنوان امری که می‌تواند جزئی را وضع کند؛ اما این وجدان صوری فاقد آن است که بتواند اراده را به دلایلی که ذکر می‌شود در جهت خیر متعین سازد.

۳-۱. وجدان^۳ به‌عنوان متعین‌کننده سوژگیوئته، خودسرانگی و استلزام گذار به حیات اخلاقی

وجدان گرایش دادن اراده به آن چیزی که در خود و برای خود خیر است اما آن برخلاف محتوای خود یعنی حقیقت صرفاً جنبه صوری فعالیت اراده است که در مقام اراده دارای هیچ محتوای جداگانه‌ای نیست. نظام این اصول و وظایف و اتحاد معرفت سوژگیوئته با این نظام تنها موقعی وجود دارد که به ساحت دیدگاه حیات اخلاقی (که وجه مشخصه‌ی اخلاق هگل است) گذر کنیم؛ اما در حال حاضر که دارای تعین و عینیت نیست این سوژگیوئته در مقام خود تعین بخشی انتزاعی و یقین محض خود، به‌تنهایی در درون خودش تمامی جنبه‌های متعین حق، وظیفه و وجود را مستحیل می‌کند تا در درون خویش آنچه دارای محتوای خیر است را متعین کند. خودآگاهی‌ای که بتواند به این بازتاب مطلق درون خود دست یابد خود را در این بازتاب، آگاهی‌ای می‌داند که نمی‌تواند و نباید با هیچ وجوب موجود یا امر مفروضی سازش کند. در چنین ساحتی اگر وجدان آنچه در پهنه‌ی عرف به رسمیت شناخته شده را به رسمیت نشناسد این اراده دیگر خود را در وظایفی که این جهان آن‌ها را به رسمیت شناخته نمی‌یابد و

۱. پرست می‌نویسد به اعتقاد هگل «ماهیت فلسفه کانت ایده‌آلیسم انتقادی است و دو اصل آن سوژگیوئتی و تفکر فرمالیستی است» (Priest, 1987:2).

۲. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به (Hegel, 2003:162).

۳. در باب وجدان همان‌طور که هگل در فلسفه حق نیز بیان کرده است به نحو دیگری هگل خودسرانگی درون آن را کشف کرده است که برای مطالعه آن خواننده می‌تواند به بخش «وجدان، روح زیبا، شر و بخشودگی‌اش» از کتاب پدیدارشناسی روح مراجعه کند. همچنین فردریک بیزر در این ارتباط صاحب مقاله‌ای (اخلاق در پدیدارشناسی روح هگل) بسیار درخشان است که در آن بخش اخلاق کانتی و وجدان از پدیدارشناسی روح را به‌خوبی و مختصر توضیح داده است. در بخش دوم آن مقاله چگونگی ظهور خودسرانگی در وجدان مورد تحلیل قرار گرفته شده است (Beiser, 2009:220-221).

از اینجا همه چیز به محتوایی برمی گردد که او به خود خواهد داد. در جایی که همه‌ی واجباتی که در گذشته معتبر بودند از میان رفته باشند و اراده در حالت باطنیت ناب باشد، خودآگاهی توانایی آن را دارد که کلی در خود و برای خود درون خویش را اصل قرار دهد یا خودسرانگی جزئی خویش را نسبت به کلی برتری دهد و آن را از راه کنش خویش به رسمیت بشناسد یعنی می تواند شر باشد (Hegel, 2003: 164-167). در واقع هگل معتقد است چون قانون اخلاقی و وظیفه‌ای که نسبت به آن وجود دارد صوری و فاقد هیچ محتوایی است این راه را هموار می کند تا فرد قانون خودسرانه‌ی خود را در درون صورت کلی قانون، کلیت بخشد و آزادی انتزاعی خودش را بر هر کسی تحمیل کند^۱. هگل در این ارتباط می نویسد:

یقین انتزاعی که خود را بنیان همه چیز می داند در درون خود، امکان اراده کلیت مفهوم را دارد اما همچنین می تواند که محتوای جزئی را اصل [عمل] خویش بداند و آن را متحقق سازد (Hegel, 2003: 168).

اگر فرد با وجدان درون خویش به عنوان حقیقت مطلق با عینیت قانون و عرف نتواند سازشی برقرار کند و با تحلیل بردن هر آنچه بیرونی است، خودش را به عنوان خودآگاهی برتر مطرح کند از این طریق به جای آنکه به خیر درون خود عینیت بخشد به اراده‌ی خودسرانه خویش همچون مفهوم یعنی حقیقت نفس الامر اعتبار می دهد و همان طور که هگل می گوید خودش را تا ساحت «سوبژکتیویته مطلق^۲» بالا می برد. چنین اراده‌ای خود را همچون «قانون گذار» وارد عرصه می کند و تمایز میان نیک و بد را به اراده خودسرانه خویش حواله می دهد؛ بنابراین در چنین تفسیری صوری بودن اخلاق کانتی به خودسرانگی اراده می تواند ختم شود. جایی که دارای نسبت نزدیک با فصل ترور در پدیدارشناسی روح است چرا که در آن فصل نیز اراده‌ی تکین خودش را به عنوان

۱. برای مطالعه بیشتر در باب این نسبت می توان به کتاب هگل و انقلاب فرانسه رجوع کرد. جایی که ربکا کامی استدلال‌های مفصلی در جهت توضیح نسبتی خاص میان انقلاب فرانسه و وجدان اخلاقی و فلسفه کانت بر قرار کرده است. خصوصاً بین صفحات ۱۵۰-۱۴۰ (کامی، ۱۳۹۴: ۱۵۰-۱۴۰).

۲. «بیان اینکه این عمل برای دیگران خیر است ریاکاری است و اینکه برای خود خودآگاهی خیر است یعنی به افراط با گذاشتن که در آن وضع، سوبژکتیوی خود را مطلق می داند» (Hegel, 2003: 170).

اراده‌ی عام مطرح می‌کند و قانون را تنها قانون اراده‌ی خودسرانه‌ی خویش قلمداد می‌کند. پس از آنکه آزادی مطلق در مقام خودآگاهی تمامی نهادهای خارجی را در درون خویش ذوب می‌کند دیگر هیچ مقاومتی در برابر آن برای تعیین اراده‌اش وجود ندارد چنانکه هگل در پاراگراف بعدی می‌نویسد: «این جوهر غیرقابل تقسیم، آزادی مطلق خویش را تا تخت پادشاهی جهان ارتقاء می‌دهد بدون هیچ قدرتی که توانایی مقاومت در برابر آن را داشته باشد» (Hegel, 2018: 340). دلیل این امر از نظر هگل این است که هم کنون خودآگاهی حیطه‌ی ذات یا قدرت‌های روحانی است و تنها در درون آگاهی است که ذات یا قدرت‌های روحانی می‌توانند جوهر خویش را نشان دهند (پس امر جوهری در تحت سیطره‌ی آگاهی واقع شده است). هگل ادامه می‌دهد: بنابراین نظام کلی‌ای که خودش را سازمان‌دهی می‌کند و همچنین خودش را در درون بخش‌ها و نهادها پایدار می‌کرد هم کنون به دلیل آن که آگاهی تکین چنان فهمی از ابژه پیدا کرده است که ابژه هیچ چیزی جز ذات آگاهی نیست و اساساً مفهوم محض است، فرومی‌پاشد و از آنجایی که به اعتقاد هگل ابژه تبدیل به مفهوم می‌شود دیگر هیچ امر پایداری در آن وجود ندارد و کاملاً امری سلب شده است و همین سلبيت در تمامی برآیندهای بعدی نیز خودش را متعین می‌کند (Hegel, 2018: 341). در چنین حالتی است که هگل معتقد است؛ دیگر هیچ جزئیتی باقی نمی‌ماند چرا که آگاهی از حدود خود پا را فراتر گذاشته است و دیگر ذات و کنش خویش را در درون طبقه اجتماعی جزئی شده نمی‌یابد؛ و تمامی بخش‌ها و نهادها را به عنوان ذات اراده عام خود می‌داند. «چنین اراده‌ای تنها خودش را در کاری تام و کامل متحقق می‌کند» (Hegel, 2018: 341)؛ بنابراین خودآگاهی دیگر یک آگاهی جزئی نیست که قصد و اهدافش محدود باشد، او جزئیت خویش را رفع کرده است و به کلیت ارتقاء یافته است و مفهوم او هم کنون شامل کل امر بالفعل یا برون‌ذات می‌شود. هگل در پاراگرافی بسیار مهم می‌نویسد: «در این آزادی مطلق، تمامی ساختارهای اجتماعی که ذات‌های روحانی هستند که کل، خود را در درون آن‌ها تقسیم می‌کند، نابود می‌شوند، آگاهی فردی‌ای که خویش را به چنین گروه‌هایی متعلق می‌بیند و کار و تعین خویش را در آن‌ها می‌بیند، حدود خویش را

ارتقاء می‌بخشد و هدفش هم کنون هدف کلی است، زبانش زبان کل است و کنشش، نیز کنش کل است» (Hegel, 2018: 341).

بنابراین هگل در بخش اخلاق، شرحی از منطق شکل‌گیری حکومت ترور در فرانسه را با توجه به سوژکتیو و فرمال بودن وجدان اخلاقی داده است تا به اثبات رساند، وجدان اخلاقی انتزاعی می‌تواند در شرایطی که سوژه به خودی خود «مفهوم» را وضع می‌کند به همان فاجعه‌ای ختم شود که در انقلاب فرانسه رخ داد یعنی فرد ادعای مطلق کرده و قانون انتزاعی خود را تا مقام انضمامی‌ترین نهاد تعالی بخشد. رز در این ارتباط می‌نویسد: «ارزش‌ها، وظایف و نهادهای اخلاقی نمی‌تواند به‌طور پیشینی از عقل فردی مشتق شوند از آنجایی که خودسرانگی اراده سوژکتیو به ترور، انقلاب‌ها و زیاده‌روی‌های جامعه مدنی منجر می‌شود» (Rose, 2007: 136)؛ بنابراین «رویکرد اخلاقی نیز به خودسرانگی سقوط می‌کند و نابسندگی این [دیدگاه] در این است که همه چیز باید، تنها، به عقیده بازگردد و دیگر حقی که در خود و برای خود موجود است وجود ندارد یعنی حقی که این عقیده می‌توانست صرفاً قالب آن باشد» (Hegel, 2003: 169).

۴. حیات اخلاقی^۱: مشخصه‌ی فلسفه اخلاق هگل

هگل در پاراگرافی که ذکر شد نکته‌ی مهمی را بیان کرده است که همان گریزگاه هگل به فصل بعد را رقم می‌زند یعنی حقی در خود و برای خود عینی که این عقیده یعنی وجدان و اخلاق انتزاعی می‌تواند قالب آن عینیت باشد. هگل آن عینیت را به مضمون جامعه‌ی مدنی و آداب و اخلاقیات یک قوم حواله می‌دهد^۲؛ یعنی نظریه هگل در باب حیات اخلاقی، وظایف اخلاقی ما را از نسبت‌ها و نهادهای اجتماعی مشتق می‌کند که این تفاوت بنیادین او را با کانت می‌سازد چراکه در فلسفه کانت تمامی قوانین را سوژه‌ی

۱. دین مویر در باب تفاوت بخش اخلاق با حیات اخلاقی می‌نویسد: «در انتقال از اخلاق به حیات اخلاقی، هگل موضع بحث را از فرد اخلاقی به تأثیر کلی نهادهای اجتماعی حیات اخلاقی تغییر می‌دهد. این نظام نهادها به دلیل ساختار زنده ارگانیک که توسط تعامل سازنده غایت کلی و فردی توجیه می‌شود؛ مشخص می‌شود» (Dean Moyar, 2017: 77).

۲. «معیار اخلاق هگل صوری یا فردی نیست بلکه وابسته به مضمون جامعه‌ی مدنی است» (لوکاج، ۱۳۷۳: ۲۰۹).

انتزاعی وضع می‌کند و جهان را بر اساس آن‌ها شکل می‌دهد اما هگل با توجه با مضمون اصطلاح «مفهوم»، ابژه را فاقد منطق و بی‌شکل نمی‌داند که صورت خویش را از سوژه دریافت کند و معتقد است که آن حرکت عقلانی^۱ ای را طی می‌کند که در نهایت مفهوم با آنچه در خارج وجود دارد دارای انطباق است. به همین دلیل وود معتقد است «فلسفه هگل بیشتر به روح ابژکتیو^۲ نزدیک است تا سوپژکتیو» (Wood, 1990: 21) و در چنین حالتی انضمامی‌ترین بخش فلسفه حق یعنی «حیات اخلاقی ایده‌ی آزادی است» (Hegel, 2003: 189). بیزر معتقد است این مورد را هگل از یونان به عاریت گرفته است او می‌نویسد: «او مفهوم زندگانی اخلاقی (Sittlichkeit) را نخست چونان معادلی برای مفهوم ethos در یونان باستان فهم کرد که به معنای آداب و اخلاقیات و کل راه و روش زندگانی یک ملت یا قوم است» (بیزر، ۱۳۹۱: ۳۷۵). چنانکه هگل در فلسفه تاریخ خود نیز معتقد است، نظام اخلاق چیزی جز همان آگاهی آن قوم از خودش نیست یعنی «مفهومی که روح قومی از خویش دارد» (هگل، ۱۳۹۴: ۶۳).

اما این به معنای آن نیست که هگل اخلاق را به جامعه‌شناسی و سیاست تقلیل داده است بلکه چنانکه آلن وود می‌گوید: «اندیشه اخلاقی هگل اخلاق را در جامعه‌شناسی منحل نمی‌سازد یا آن را به سیاست تقلیل نمی‌دهد بلکه نسبت‌ها و نهادهای سیاسی نقش مهمی بازی می‌کنند در مسیری که نظریه هگل استانداردهای اخلاقی در باب خود متحقق‌سازی آزادی روح را پایه‌گذاری می‌کند» (Wood, 1990: 250)؛ یعنی هگل جهان زیست ما را اخلاقی می‌کند و به اعتقاد نگارنده او می‌تواند اخلاق را در تمامی ساحات زندگی انسانی متجسم و انضمامی کند تا در درون آن زیست اخلاقی داشته

۱. بیزر در باب معنای عقل در فلسفه هگل می‌نویسد: «مراد هگل از عقل که با آزادی دارای نسبت است خلیقات و عادات و شیوه‌ی زندگانی اجتماعی خاص و مشخص است» (بیزر، ۱۳۹۱: ۳۲۵).

۲. «حیات اخلاقی اتحاد آزادی سوپژکتیو و ابژکتیو برای هگل است. آن ابژکتیو است به دلیل آن که استلزامات اخلاقی را متحقق می‌کند از این نظر که آن وظایف و تکالیف سوژه را متعین می‌کند درحالی که فردیت به تنهایی نمی‌تواند» (Rose, 2007: 112).

در این ارتباط وود نیز در مقاله خود در باب اخلاق در فلسفه هگل می‌نویسد: «حیات اخلاقی نقطه نظری است که او با روح یونان باستان آن را مشخص می‌کند» (Wood, 2017: 59).

باشیم. در چنین حالتی است که افراد به صورت تک یا انفرادی اهمیت خود را از دست می‌دهند و هگل با ملت، دولت و فرهنگ و آداب و رسوم آنهاست که حیات اخلاقی را درک می‌کند یعنی با کرد و کار اجتماعی انسان که در طول تاریخ نهادها و فرهنگ‌ها را وضع کرده‌اند. همان‌طور که رز می‌گوید «نزد هگل ابژکتیو کردن اراده در سطح جامعه در قوانین، نهادها و ساختارها رخ می‌دهد» (Rose, 2007: 15). هگل می‌نویسد:

حیطه‌ی ابژکتیو حیات اخلاقی که جای خیر انتزاعی را می‌گیرد، جوهری است که توسط سوژکتیویته به‌عنوان صورتی نامتناهی انضمامی می‌شود. آن بنابراین تمایزهایی در درون خویش وضع می‌کند که بنابراین توسط مفهوم متعین شده‌اند. این تمایزات به حیات اخلاقی محتوایی ثابت می‌دهد که برای خودش ضروری است. آن‌ها قوانین و نهادهایی هستند که در خود و برای خود وجود دارند (Hegel, 2003: 189).

در این بخش تحلیل پیچیده‌ای وجود دارد و آن این است که هگل از ساحت درون فرد که محصول دنیای مدرن است به کلی خارجی پناه می‌برد و حیات اخلاقی را منطقاً و زماناً مقدم بر اخلاق و حق شخصی می‌داند و آن‌ها را هیچ چیزی جز انتزاعاتی که از حیات اخلاقی شده است قلمداد نمی‌کند. در چنین حالتی هگل بار دیگر بخشی از فلسفه یونان را زنده می‌کند جایی که آن‌ها غایت فرد را شهر یا پولیس می‌دانستند و آن را به صورت طبیعی مقدم بر فرد قلمداد می‌کردند چنانکه فرد اگر شهروند پولیسی نباشد انسان و فرد نیست؛ و بنابراین همچون هگل دولت را با قراردادی که بین افراد بسته شده است توضیح نمی‌دهند؛^۱ اما هگل نه آن وضع یونانی را حفظ می‌کند و نه وضع مدرن

۱. ارسطو در کتاب سیاست پس از آن که از طبیعی بودن تشکیل شهر سخن می‌گوید و از آن به‌عنوان غایت و کمال اجتماعات دیگر یاد می‌کند، می‌نویسد: «از این رو هر شهری، چون کمال جوامعی است که به حکم طبیعت موجودند، خود به حکم طبیعت وجود دارد و همه ویژگی‌های جوامع پیشین پدیدآورنده‌ی خویش را داراست زیرا شهر غایت دیگر است و طبیعت هر چیز در کمال آن است. از این رو هرگاه چیزی، خواه آدمی باشد و خواه اسب و خواه خانواده، به مرحله‌ی کمال رسد، می‌گوییم آن چیز طبیعی است» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۴ و ۵). این مشابه همان چیزی است که ما از طبیعیات و متافیزیک ارسطو آوردیم، یعنی طبیعت خود غایت و مسیر هر چیزی را متعین می‌کند و به آن شکل می‌دهد چنانکه ارسطو در متافیزیک می‌نویسد: «امادام که شیء هنوز شکل و صورت خود را نیافته است، می‌گوییم این شیء هنوز طبیعت خود را ندارد» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰15a). در ادامه

(یعنی وضعی که فرد دارای تقدم است) را که از هابز تا فیشته پیش رفته است بلکه او به ساحتی بالاتر گام می‌گذارد که هر دوی این برآیندها در آن رفع شده‌اند؛ که آن ساحت حیات اخلاقی و خصوصاً دولت است. «دولت وجود بی‌واسطه‌اش را در عرف و وجود باواسطه‌اش را در خودآگاهی فرد داراست یعنی در دانش و فعلیت فرد به‌عنوان خودآگاهی و به دلیل سرشت خود، آزادی جوهری‌اش را در دولت به‌عنوان ذات، غایت و محصول فعلیتش دارا می‌باشد» (Hegel, 2003: 275). در این پاراگراف هگل توضیح می‌دهد که دولت صحیح است که بر فرد مقدم است اما خود آن محصول فعلیت و تحقق فرد است بنابراین دولت همان محصول تاریخی فرد تاریخی است که اخلاقیات خودش را در خارج متعین کرده است و اراده‌ی خیری که در اخلاق غایت خود داشتیم در اینجا متحقق می‌شود چون «دولت تحقق ایده‌ی اخلاقی است» (Hegel, 2003: 275)؛ بنابراین این سخن هگل که سوژه به یک اعتبار بایستی نظاره‌گر تاریخ عقل و تحقق به تدریج مفهوم باشد در اینجا به وضوح می‌رسد جایی که فرد بایستی نهادهای اجتماعی و قوانین را در ساحت دولت، همچون کرد و کار اجتماعی پیشین خود قلمداد کند که هم کنون بر آن خودآگاهی یافته است. در این خودآگاهی است که او خود را تحت اراده‌ی خودسرانه مرجعیت خارجی قلمداد نمی‌کند بلکه عینیت عقل خود را در ساحت خارجی متعین یافته می‌بیند و هم کنون مفهوم، ایده شده است^۱.

نتیجه‌گیری

ارسطو نه تنها شهر را پدیده‌ای طبیعی می‌داند بلکه انسان را نیز برحسب طبیعت، حیوانی سیاسی خطاب می‌کند و در غیر این صورت انسان را نمی‌شناسد (ارسطو، ۱۳۶۴: ۵). در واقع او معتقد است که طبیعت اقتضاء آن را دارد که او به صورت اجتماعی و در ذیل یک شهر زندگی کند. در غیر این صورت رفتاری غیرطبیعی (غیرانسانی) از او سر زده است و او یا حیوان است یا فرشته. ارسطو در این سطور قراردادی بودن ایجاد شهر را زیر سؤال می‌برد.

۱. اگر خواننده بخواهد چه به لحاظ انتولوژیک و همچنین چه به لحاظ معرفت‌شناسی این بحث را که به همان فهم هگل از این ترکیب اصطلاح سوژه-ابژه (subject-object) بازمی‌گردد دنبال کند بایستی به رساله‌ی کوچک هگل یعنی تفاوت سیستم فلسفی فیشته و شلینگ مراجعه کند (Hegel, 1977: 157-170) جایی که به اعتقاد نگارنده به صورتی ساده‌تر و خلاصه‌تر می‌تواند انتولوژیک که در پشت نظریه‌ی دولت و حیات اخلاقی نزد هگل وجود دارد را آنجا بیابد چیزی که توضیح گسترده آن در منطق بیان شده است.

نگارنده پس از آنکه به ضرورت بحث توضیحاتی در باب معنای مفهوم، ایده و منطق نفس‌الامر که اصطلاحات کلیدی هگل برای طراحی نظری کلیت تمامی کتاب‌هایش از جمله مبانی فلسفه حق است و همچنین برای فهم کارکرد حیات اخلاقی در این مقاله بسیار اهمیت داشت به سراغ تفسیر دو گذار از خودسرانگی آزادی اراده به فعلیت مفهوم اراده می‌رود. هگل به سبکی بسیار پیچیده، متافیزیک کلاسیک را که عقل را در نفس‌الامر قرار داده بود با سوژه که محصول تحقق آزادی درون آدمی در دنیای مدرن است، سنتز کرده و روشی بسیار منحصر به فرد به دست آورده است که در آن یک منطق بر دو ساحت سوژه و ابژه حاکمیت می‌کند که در فلسفه حق در بخش حیات اخلاقی این امر متحقق می‌شود و انضمامیت می‌یابد. خودسرانگی اراده نخست خود را در بخش حق انتزاعی در مقام شخصی که آزادی خویش را در ابژه‌ی خارجی متعین می‌کند، سردر می‌آورد. جایی که فرد در مقام شخص از حق خود در قرارداد با دیگری تجاوز می‌کند و جرم مرتکب می‌شود. این نخستین نمود خودسرانگی است اما دومین نمود آن زمانی رخ می‌دهد که دیگری از برای کیفر و از بین بردن این تخلف، خود را به عنوان اراده‌ی جزئی در مقام قضاوت قرار می‌دهد و در فقدان نهادی دادگرانه اراده‌ی خود را همچون قانون وضع می‌کند و دست به انتقام می‌برد. در چنین حالتی نه تنها ناحق نخست رفع نمی‌شود بلکه به اعتقاد هگل اراده‌ی جزئی‌ای که تا مقام قضاوت کل خود را ارتقاء داده است، جرم دیگری مرتکب می‌شود و آن همچون تسلسلی نامتناهی ادامه خواهد داشت. در اینجا است که هگل اخلاق را به عنوان ساحتی مطرح می‌کند که آدمی با برگشت به درون خویش با کلیت و آزادی درون خویش برخورد می‌کند. جایی که اگر اراده‌ی مجرم بخواهد با خود آیینی و قوانین کلی‌ای که از درون او نشأت گرفته است به کیفری که خود خواهان آن است دست یابد بایستی به آن گذار کند؛ اما این گذار با این که ما را از خودسرانگی اراده‌ی جزئی رهایی می‌دهد اما ما را به چاه خودسرانگی اراده‌ی سوژکتیوی هدایت می‌کند که جزئیت خویش را همچون مفهوم کل به رسمیت شناخته است.

هگل بخش اخلاق را بر اساس اصول نظریه‌ی وجدان اخلاقی هدایت می‌کند و آن

را بخشی از فلسفه حق خویش کرده است. او معتقد است که صوری بودن و سوژکتیو بودن وجدان اخلاقی موجب آن می‌شود که خیر درون انسان گاهی به صورت تصادفی در صورت وظیفه وضع شود اما همچنین سوژه می‌تواند جزئیت درون خویش را در درون صورت قانون به‌عنوان وظیفه وضع کند و آن را تا امر کلی ارتقاء دهد. در چنین حالتی می‌تواند شر باشد. چراکه وجدان انتزاعی تمامی عرف و قوانین خارجی را همچون امری بیگانه طرد کرده است و آزادی انتزاعی خودش را به‌جای آن قرار داده است. این روند همان اتفاقی را شبیه‌سازی می‌کند که ما در دوران ترور در انقلاب فرانسه شاهد بودیم یعنی جایی که اراده‌ی جزئی خود را به‌عنوان اراده‌ی عمومی وضع می‌کند. در ساحت سوم ادعای هگل بر آن است که محتوای قانون‌های اخلاقی بایستی از طریق جهان اجتماعی بالفعل که شخص در آن ساکن است چارچوب‌بندی شود؛ یعنی اراده‌ی خیر پیش‌تر توسط کرد و کار اجتماعی انسان در نهادها، ساختارها و آداب رسوم ملت‌ها و دولت‌های مختلف متعین شده است و اراده‌ی سوژکتیو بایستی آن را به‌عنوان ابژکتیو شده‌ی خیر درون خویش، به خود آگاهی رساند. اوج این تعین در دولت است که آزادی جوهری و محصول و فعلیت کرد و کار انسانی است و تعین انضمامی خیر کلی است.

منابع

- ارسطو (۱۳۶۴). سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: چاپخانه‌ی سپهر، چاپ چهارم.
- ارسطو (۱۳۸۵). مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
- بیزر، فردریک (۱۳۹۱). هگل، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: نشر ققنوس، چاپ اول.
- کانت، امانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: نشر خوارزمی، چاپ اول.
- کامی، ربکا (۱۳۹۵). جشن ماتم: هگل و انقلاب فرانسه، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: نشر لاهیتا، چاپ اول.
- لوکاچ، گئورگ (۱۳۷۴). هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۹۲). خرد و انقلاب، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: انتشارات ثالث، چاپ دوم.
- هگل، گئورگ فردریش ویلهلم (۱۳۹۴). عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران: نشر شفیع، چاپ ششم.
- هگل، گئورگ فردریش ویلهلم (۱۳۹۱). دانشنامه علوم فلسفی: پاره نخست دانش منطق، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: لاهیتا، چاپ اول.
- Beiser, F. C. (2009). "Morality" in Hegel's Phenomenology of Spirit. In K. R. Westphal, *Hegel's Phenomenology of spirit* (pp. 209-226). West Sussex: Blackwell's publishing.
- Hegel, G. (2003). *Elements of the Philosophy of Right*. (A. Wood, Ed., & H. B. Nisbet, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press.

- Hegel, G. (2010). *the science of logic*. (M. Baur, Ed., & G. d. Giovanni, Trans.) New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. (M. Baur, Ed., & T. Pinkard, Trans.) New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G. F. (1977). *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. (H. S. Harris, & W. Cerf, Trans.) Albany: State University of New York Press.
- Kant, I. (1991). *Metaphysics of Ethics*. (R. Geuss, Ed., & M. Gregor, Trans.) New York: Cambridge University Press.
- Knoweles, D. (2002). *Hegel and The Philosophy of Right*. London: Routledge Philosophy GuideBook.
- McCumber, J. (2014). *Hegel's Mature Critique of Kant*. California: Stanford University Press.
- Moyar, D. (2017). Hegelian Conscience as Reflective Equilibrium and the Organic Justification of Sittlichkeit. In J. David, *Hegel's Elements of philosophy of right* (pp. 77-97). Cambridge: Cambridge University Press.
- Neuhouser, F. (2017). The Method of the Philosophy of Right. In D. James, *Hegel's Elements of The Philosophy of Right* (pp. 16-37). Cambridge : Cambridge University Press.
- Priest, S. (1987). *Hegel's Critique of Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Ritter, J. (1984). *Hegel and The french Revolution: Assays on The philosophy of right*. (R. D. Winfield, Trans.) London: The MIT Press.
- Rose, D. (2007). *Hegel's Philosophy of Right*. London: Continuum International Publishing Group.
- Wood, A. (1990). *Hegel's ethical thought*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (2017). Hegel on Morality. In J. David, *Hegel's Elements of The Philosophy of Right* (pp. 58-77). Cambridge: Cambridge University Press.