

اندیشه سیاسی ماکیاولی و تأثیر آن در تکوین پدیدارشناسی روح هگل

مصطفی عابدی^۱، محسن باقرزاده مشکی باف^۲، محمد اصغری^۳

چکیده: ماکیاولی با کشف واقعیت مؤثر و سپس، ایجاد نسبت میان واقعیت مؤثر با مفاهیمی چون مناسبات انسانی، ملت و نجات میهن، موفق می‌شود تفسیری جدید از اخلاق، فضیلت و نسبت آن با واقعیت زندگی ارائه دهد و تصور سنتی از اخلاق را در نسبت با زندگی دگرگون سازد. او با قراردادن مناسبات انسانی و مصلحت عمومی در اکتشاف قانون اخلاقی، زمینه را برای تصور هگل از اخلاق انضمامی و دین قومی فراهم آورد. هگل باتوجه به این تصور ماکیاولی است که ایده اصلی پدیدارشناسی روح را که همان ایجاد رابطه دیالکتیکی میان دوگانه آسمان و زمین است به دست آورد. براین اساس، تناقض اخلاق با طبیعت و میل انسانی از میان می‌برد و به واسطه پروراندن اخلاق از ریشه‌های خواست، میل و طبیعت انسانی، اخلاق را در کلی به نام روح قومی و عرفی قابل درک معرفی کند. همچنین باتوجه به امکانی که واقعیت مؤثر ماکیاولی در اختیار هگل قرار می‌دهد، او موفق می‌شود نسبتی میان ایدئالیسم و رئالیسم برقرار کند و استخراج ایدئالیسم از درون رئالیسم را توضیح دهد. نگارندگان در این مجال می‌کوشند که با ارائه تفسیری نو از شهریار مدرن ماکیاولی و نشان دادن امکانات فلسفی بزرگی که این اثر در اختیار فلاسفه بعد از خود، خصوصاً هگل، قرار می‌دهد، نسبتی میان منطق شهریار ماکیاولی و تکوین منطق پدیدارشناسی روح برقرار کنند.

کلمات کلیدی: ماکیاولی، واقعیت مؤثر، شهریار، روح مطلق، هگل

Machiavelli's Political Thought and Its Influence on the Phenomenological Evolution of Hegel's Spirit

mostafa abedi, Mohsen Bagherzadeh meshkibaf, Mohammad Asghari

Abstract: By discovering effective reality and then establishing a relationship between effective reality and concepts such as human relations, the nation, and the salvation of the homeland, Machiavelli succeeds in devising a new interpretation of morality, virtue, and its relation to the reality of life. By placing human relations and the public interest in the exploration of moral law, he paved the way for Hegel's conception of concrete morality and ethnic religion. It is according to Machiavelli's idea that Hegel came up with the basic idea of the phenomenology of the soul, which is to establish the dialectical relationship between heaven and earth. Accordingly, the contradiction between morality and human nature and desire is eliminated, and by cultivating morality from the roots of desire, human desire and nature introduce morality in general in the name of an understandable ethnic and customary spirit. Also, given the possibility that Machiavelli's effective reality gives him, Hegel succeeds in establishing a relation between idealism and realism and explains the extraction of idealism from within realism. In this regard, the authors try to establish a relation between the logic of Prince Machiavelli and the evolution of the phenomenological logic of the soul by presenting a new interpretation of the modern Prince Machiavelli and showing the great philosophical possibilities that this work offers to philosophers after him, especially Hegel.

Keywords: Machiavelli, effective reality, prince, absolute spirit, Hegel

مقدمه

همان‌طور که اشتراوس معتقد است، ماکیاولی را باید سرآغاز دوران جدید در تاریخ اندیشه به شمار آورد. ماکیاولی در شهریار خود مفاهیم بنیادی‌ای را کشف می‌کند که بعد از او بالأخص در ایدئالیسم آلمانی بسیاری از فلاسفه به آن‌ها توجه می‌کنند. او با کشف مناسبات انسانی و نبرد میان نیروها، که همان بنیاد واقعیت مؤثر است، زمینه را فراهم می‌کند که اندیشه جدید اروپایی بتواند بنیادهای متافیزیکی را از قلمرو اندیشه بیرون ببرد و مناسبات این جهانی را در اندیشه فلسفی به جای مفاهیم متافیزیکی و الهیاتی بنشاند. قبل از هگل، به صورت ابتدایی در اندیشه فلاسفه‌ای مانند روسو، کانت و فیشته از این موضع استقبال می‌شود و آن‌ها با بنیاد قراردادن سوژه انسانی زمینه درک پیچیده از ماکیاولی را در اندیشه هگل فراهم می‌کنند. در این مقاله، نگارندگان می‌کوشند که با تفسیری که از دو اثر بزرگ فلسفی شهریار و پدیدارشناسی روح ارائه می‌دهند میان این دو اثر مهم نسبتی برقرار کنند. به همین منظور، ابتدا درباره واقعیت مؤثر ماکیاولی توضیحی داده می‌شود و تأثیرپذیری هگل از این تصور ماکیاولی بررسی می‌شود و سپس با اعلام اینکه ماکیاولی همه امور انسانی اعم از اخلاق، دین و سیاست را بر پایه واقعیت مؤثر ایجاد می‌کند به سراغ اندیشه هگل درباره تعیین اخلاق و دین و سیاست از میان واقعیت موجود می‌رویم و تأثیری را که هگل در این زمینه از ماکیاولی پذیرفته است نشان می‌دهیم و، در نهایت، نسبتی پیچیده میان شهریار به عنوان مطلق ماکیاولی و روح مطلق هگلی ایجاد می‌کنیم و مطلق هگلی را در سایه توضیح مطلق ماکیاولی قابل فهم می‌سازیم.

واقعیت مؤثر و کشف قاره جدید برای نظام اندیشه سیاسی

ماکیاولی در کتاب شهریار از کشف واقعیتی نو در مقابل واقعیت هستی‌شناختی فلسفه سنتی سخن می‌گوید. به عقیده او، واقعیتی که از آن در فلسفه سخن گفته‌اند و با توجه به آن منطق توضیح واقعیت را بیرون آورده‌اند و قلمرو امور انسانی با آن توضیح داده شده است هرگز از واقعیت و حقیقت برخوردار نبوده و، به این جهت، کل نظام دانش انسانی بر خیال و وهمیات بنا شده است. در مقابل این تصور از واقعیت، او از واقعیتی عینی و مؤثر در امور انسانی سخن می‌گوید که تمام قلمرو مربوط به آدمی را درنور دیده است و اگر بخواهیم از نظام سیاسی و منطقی‌ای که بر آن حکومت دارد سخن بگوییم باید توجه خود را از واقعیت خیالی به واقعیت مؤثر ماکیاولی تغییر دهیم. تنها به این وسیله است که می‌توانیم امور متافیزیکی را در حوزه اندیشه سیاسی نفی کنیم و بنیاد را از آسمان به زمین آوریم و، با وارد ساختن اصطلاح «واقعیت مؤثر» در اندیشه سیاسی و بنیاد قراردادن آن در حوزه سیاست، زمین را به جای آسمان بنشانیم. ماکیاولی کشف واقعیت مؤثر و منطق درونی آن را نه تنها با

عابدی، باقرزاده مشکی باف، محمد اصغری

کشف قاره آمریکا توسط کریستف کلمب همسان می‌داند، بلکه این کشف را بالاتر از کشف قاره آمریکا در نظر می‌گیرد و مدعی می‌شود که قاره جدیدی در اخلاق کشف کرده است^۱ که اگر پیگیری شود، موجب دگر دیسی اساسی تاریخ اندیشه خواهد شد. او در پیشگفتار کتاب گفتارها فلسفه خود را - که به کشف واقعیت مؤثر و ابتدای اندیشه سیاسی برپایه آن منجر شده بود - عامل کشف روش و شیوه‌های تازه معرفی می‌کند و کار خود را همانند جست‌وجو برای کشف دریاها و سرزمین‌های تازه می‌داند.^۲ او در شهریار رسالت اصلی خود را در نوشتن این رساله توضیح دو قلمرو واقعیت مؤثر و واقعیت خیالی معرفی و اعلام می‌کند:

برآنم که به جای خیال‌پردازی به واقعیت روی می‌باید کرد. بسیاری درباره جمهوری‌ها و پادشاهی‌هایی خیال‌پردازی کرده‌اند که هرگز نه کسی دیده و نه کسی شنیده است. شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چندان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد، به جای پایستن خویش، راه نابودی را در پیش می‌گیرد.^۳

اشتراوس در مقاله «سه موج تجدد» کشف این قلمرو را یکی از دو انقلاب بزرگ ماکیاولی معرفی می‌کند.^۴ در اندیشه ماکیاولی دیگر بحث بر سر این نیست که خشونت و دروغ‌گویی و فریب‌کاری و عهدشکنی را باید به‌کلی تغییر دهیم و انسانی آرمانی مطابق الگوی آسمانی سنت افلاطونی و هستی‌شناسی ارسطویی را جایگزین آن سازیم، بلکه سخن بر سر فراهم ساختن نظامی است که انسان را به‌گونه‌ای که هست بپذیرد و او را در چارچوب قانون و اقتدار مهار کند. درحقیقت، او همین طبیعت سرکش انسانی را پذیرفته بود و هرگز درصدد این نبود که طبیعت انسانی را به طبیعتی مقدس و آسمانی دگرگون سازد، بلکه مقصود نهایی او تنها مدیریت طبیعت واقعی آدمی براساس قوانینی بود که مناسبات انسانی برای او فراهم می‌کرد. به همین جهت، وی معتقد بود که اگر واقعیت موجود در مناسبات انسانی به‌جای فضیلت پرهیزکاری ناپرهیزکاری را طلب کند، بایستی ناپرهیزکاری ترجیح دهیم.

هر که بخواهد در هر حال پرهیزگار باشد، در میان این همه ناپرهیزکاری، سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت. از این رو، شهریاری که بخواهد شهریاری را از کف ندهد، می‌باید شیوه‌های ناپرهیزکاری را بیاموزد و هر جا که نیاز باشد به کار بندد.^۵

تمام تلاش ماکیاولی این است که سعادت و آزادی انسان را از دل آنچه هست بیرون بکشد نه از میان

۱. اشتراوس، ۱۳۸۷: ۴۸

۲. ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۳۵

۳. ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۳۳

۵. ماکیاولی، الف-۱۳۸۸: ۱۴۹

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

الگوهای ایدئال و هستی‌شناختی‌ای که فلسفه افلاطون و ارسطویی به دست داده بودند. اینجاست که برای ماکیاولی کارایی صفات به جای واقعیت ایدئال آن‌ها اولویت می‌یابد و مسئله کانونی این می‌شود که، در نظام سیاسی، عمل انسانی چه مقدار نفع یا ضرر در پی دارد نه اینکه فرد را تا چه اندازه به فضائل خیالی نزدیک می‌سازد. زیرا

چون نیک بنگریم، می‌بینیم خیم‌هایی هست که فضیلت به شمار می‌آیند، اما به کار بستنشان سبب نابودی می‌شود، حال آنکه خیم‌هایی دیگر هست که رذیلت به نظر می‌آیند، اما ایمنی و کامروایی به بار می‌آورند.^۱

منطق واقعیت مؤثر و سیطره آن بر نظام اندیشه در ماکیاولی و هگل

با توجه به اهمیت قدرت، خواست، سودگرایی و واقعیت مؤثر در تقویم رئالیسم سیاسی و سیطره منطقی آن بر نظام سیاسی است که توجه به نیروی نظامی و جنگ‌افزارها محوریت می‌یابد و سرنوشت هر نظام سیاسی با توجه به قدرت نظامی رقم می‌خورد. ماکیاولی می‌نویسد:

سپاه نیکو در کار باشد، قانون نیکو نیز از پی خواهد آمد. جستار قانون را رها می‌کنم و به سپاه می‌پردازم.^۲

ماکیاولی در اینجا سخنی به‌غایت پیچیده اظهار می‌دارد و آن این است که صلح که در سایه قانون به دست می‌آید تنها در سایه توجه به جنگ می‌تواند قابل حصول باشد، یعنی صلح از درون منطقی جنگ در اختیار ما قرار می‌دهد می‌تواند قابل توضیح باشد. براساس این سخن است که ماکیاولی می‌تواند به‌سادگی و بدون هیچ ملاحظه‌ای میان هنجار و ناهنجار رابطه درونی ایجاد کند و معتقد شود که نیکی از درون بدی و بدی از درون نیکی بیرون می‌آید. او در فصل ۳۷ از کتاب سوم گفتارها می‌نویسد:

چنان‌که در جایی دیگر گفته‌ام، یکی از دشواری‌های دستیابی به هدف‌های نیک این است که هر چیز نیک چیزی بد به همراه دارد و این دو چنان با هم پیوسته‌اند که چون می‌خواهیم یکی را به چنگ آوریم اجتناب از دیگری ناممکن می‌نماید.^۳

۱. ماکیاولی، ۱۳۸۸: الف: ۱۳۵

۲. ماکیاولی، الف: ۱۳۸۸: ۱۱۵. اسکینر در جنگ‌افزارها و ارتش می‌گوید: «اندرزهای ماکیاولی به شهریاران جدید به دو بخش تقسیم می‌شود. نخستین و مهم‌ترین نکته‌ای که او ذکر می‌کند این است که بنیاد اصلی همه‌ی دولت‌ها قوانین خوب و ارتش‌های شایسته است. ارتش خوب حتی مهم‌تر از قوانین خوب است، زیرا وجود قوانین نیکو بدون ارتش شایسته امکان‌پذیر نیست، اما اگر ارتش خوب باشد، قوانین ناگزیر خوب است که در واقع نتیجه این است که شهریار خردمند نباید در انضباط لازم برای جنگ هیچ هدفی و هیچ‌گونه دل‌بستگی مگر به جنگ و قواعد جنگ داشته باشد» (اسکینر، ۱۳۸۰: ۶۵)

۳. ماکیاولی، ب: ۱۳۸۸: ۳۹۹

عابدی، باقرزاده مشکی باف، محمد اصغری

هگل نیز، با تأثیرپذیری از ساختاری که ماکیاولی در اختیار او قرار می‌دهد، در پدیدارشناسی روح، میان حقیقت و ناحقیقت، صدق و کذب رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار می‌کند. از چشم‌انداز دیالکتیکی، اگرچه مواضع متعارض در قلمرو روح متقابلاً طارد یکدیگرند، اما در عوض یکدیگر را درون ساختاری از کلیت بالاتر تکمیل و اصلاح می‌کنند. حقیقت و خطا دوگانه صفر و یک و نسبت‌یاب این یا آن نیستند. به همین جهت است که یوول، در تفسیر پیشگفتار پدیدارشناسی نظریه پیچیده هگل درباب نسبت خطا و حقیقت می‌گوید:

حقیقت به خطا و اثبات به نفی نیاز دارد، هم به منزله انگیزه برای بسط و هم قسمتی از بافت آن.^۱

هم‌راستا با این تصور ماکیاولی از نسبت میان نیکی و بدی، هگل تصور گذشتگان از خطا را به نقد می‌کشد و می‌گوید:

خطا و حقیقت به اندیشه‌هایی تعین‌یافته تعلق دارند که ذواتی جدا جدا و ناجنبده به شمار می‌روند، یکی در اینجا و دیگری در آنجا، هر کدام ثابت و مجزا از دیگری، بدون هیچ وجه اشتراکی با یکدیگر.^۲

او چنین تصویری از رابطه حقیقت و خطا را به نقد می‌کشد و چنین توضیحی از نسبت مذکور را به فلسفه‌های ساده‌ای مربوط می‌داند که قادر نیستند مسائل را از منظر درست نگاه کنند، زیرا حقیقت فلسفی در اندیشه هگل گزاره‌ای ایستا نیست، بلکه نظامی است که اجزای آن در حرکت متقابل قرار دارد و، بنابراین، مقام پایان‌یافتنی ندارد. درون این نظام، نفی و خطا نقش مقوم را ایفا می‌کنند زیرا پیشروی از این نظام به سوی ناظر به امر حقیقی، که در قالب امر حقیقی است، صرفاً منفی است.^۳

با توجه به این توضیحات است که او به‌طور صریح در پدیدارشناسی در برابر اندیشه رایج درباب حقیقت و خطا می‌گوید:

حقیقت سکه منقشی نیست که بتوان آماده و مهیا به کسی داد و، به این ترتیب، بتوان به جیب زد. چیزی کاذب هم وجود ندارد، به همان اندازه که چیزی شر وجود ندارد.^۴

هگل این نگاه ماکیاولیستی را در فلسفه سیاست خود حفظ می‌کند و درباب رابطه جنگ و صلح همان موضع خود درباب حقیقت و خطا را تکرار می‌کند. به عقیده وی، همان‌طور که حقیقت با ناحقیقت پیوند خورده است و صلح با جنگ، فریب و نیرنگ آمیخته است و صلح پایدار نه در ترک

۱. یوول، ۱۳۹۹: ۱۶۸.

۲. هگل، ۱۳۹۹: ۶۲.

۳. هگل، ۱۳۹۹: ۶۱.

۴. هگل، ۱۳۹۹: ۶۲.

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

جنگ و مناصمه، بلکه در فریب و جنگ دائم قابل حصول است. به این ترتیب، صلح چیزی جز جنگ و حقیقت چیزی جز ناحقیقت نیست. صلح و حقیقت در آمدوشد دیالکتیکی میان راست و دروغ خود را می‌پاید، یعنی خلجان و تقلب و بحران است که فلسفه، حقیقت و صلح را درون خود حمل می‌کند و تناور می‌سازد و به جلو می‌برد. هگل به درستی نقش جدال را در تکامل فرد یا انسانیت، در کل ریشه‌های عمیق جنگ، در نظم و ترتیب اجتماع ما و مسئله آشتی فردگرایی با زندگی جمعی مورد تأکید قرار می‌دهد و اعلام می‌نماید که

دولت با جنگ‌هایی که در خارج برپا می‌کند بر ستیزهای درونی خود چیره می‌شود.^۱ به این ترتیب، برخلاف کانت و فیخته، معتقد است که مرگ یک دولت بیشتر ناشی از گرایش‌های صلح‌طلبانه آن است تا ناشی از اقدام برای جنگ. جنگ ویژگی ذاتی دولت است. دولت‌ها را جنگ بنیان‌گذاری می‌کند و خود را با جنگ حفظ می‌کنند. او اهمیت والای جنگ را در این می‌داند که سبب می‌شود که سلامت اخلاقی ملت‌ها از جهت بی‌تفاوتی آنان نسبت به همیشگی بودن ایجاب‌های متناهی حفظ شود، درست همان‌گونه که جنبش‌بادهای دریا را از رکودی که آرامش دراز سبب خواهد شد محفوظ می‌دارد.^۲

واقعیت مؤثر و اخلاق و فضیلت

ماکیاولی حسن و قبح ذاتی مفاهیم اخلاقی را منکر نیست و اساساً در این باره سخنی به میان نمی‌آورد، بلکه تنها چیزی که او از آن سخن می‌گوید این است که اخلاق افلاطونی و ارسطویی در مورد انسانی صادق است که اساساً وجود ندارد. آنچه ما با آن روبه‌رو هستیم انسانی است که در او خواست، قدرت، میل و نفع‌گرایی حرف نخست را می‌زند و مناسبات انسان واقعی بر پایه چنین انگیزه‌هایی می‌گردد.^۳ به همین جهت است که در مورد چنین انسانی اخلاق همواره تابع مصلحت عمومی است و این مناسبات انسانی است که خوب و بد را تعریف می‌کند.^۴ او باید و فضیلت اخلاقی را از سیاست شهریاری بیرون می‌کشد، یعنی با نگرستن در ماهیت قدرت و چگونگی کارکرد آن، در عمل، شیوه‌های دستیابی به آن و نگاه داشت آن را اندرز می‌دهد. از این جهت، وی از پیشروان اندیشه عملی و واقع‌نگری مدرن است. به این ترتیب، خلاف اخلاق متعالی بودن برای شهریاری به قانونی اخلاقی تبدیل می‌شود و آنچه در

۱. هگل، ۱۳۹۶: ۳۸۵-۳۸۶

۲. هگل، ۱۳۹۶: ۳۸۴

۳- ماکیاولی به اصول اخلاقی حمله نکرده است اما، در حل مسائل زندگی سیاسی، برای این اصول فایده‌ای نمی‌شناسد. او نبردهای سیاسی را همچون بازی شطرنج در نظر می‌گیرد. قواعد این بازی را به دقت مطالعه کرده است، اما ذره‌ای قصد تغییر دادن یا انتقاد کردن از این قواعد را نداشت. تجربه سیاسی‌اش به او آموخته بود که بازی سیاست بدون تقلب و تزویر و خیانت هرگز انجام نمی‌گیرد. این کارها را بد می‌داند و توصیه می‌کند که تنها غرض این است که بهترین حرکت را پیدا کند، حرکتی که بازیگر را برنده می‌سازد (کاسیرر، ۱۳۸۵: ۱۸۳)

۴. ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۴۷

عابدی، باقرزاده مشکی باف، محمد اصغری

نظام افلاطونی-ارسطویی امری اخلاقی است به امری کاملاً ضدِ اخلاق تبدیل می‌شود و بی‌پروایی بر پروا ترجیح داده می‌شود، زیرا کامیابی در زندگی واقعی هرگز با پروا به دست آمدنی نیست، زیرا مناسبات موجود در زندگی انسانی بر پایه نفع شخصی و قدرت می‌چرخد نه بر پایه عدالت اجتماعی و حق خواهی. به این ترتیب، ماکیاولی متوجه نکته‌ای بنیادی در اخلاق می‌شود و آن اینکه اخلاقی بودن تنها با توجه به واقعیت مؤثر می‌تواند معنا داشته باشد و هرگز نمی‌توان اخلاق را امری در نظر گرفت که صرف‌نظر از واقعیت مؤثر انسان حاضر تعیین داشته باشد و بر مناسبات مؤثر و بالفعل او موضع تحکمی به خود بگیرد، بلکه اخلاق تنها از میان همین خرابه واقعیت مؤثر این جهانی سر برمی‌آورد و، با در نظر گرفتن محدودیت موجود در آن، فضیلت را تعریف و معین می‌کند. با این رویکرد است که ماکیاولی بر مسیحیت می‌تازد و چنین اخلاقی را در مناسبات سیاسی فاقد ارزش می‌داند.^۲ به این دلیل است که اسکینر در کتاب بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن می‌نویسد:

اگر شهریار حقیقتاً به فکر پاسداری از دولت خویش است، باید الزامات اخلاق مسیحی را کنار نهد و یک‌سره به اخلاق بسیار متفاوتی که وضعیت وی اقتضا دارد روی آورد.^۳

موضع ماکیاولی در باب اخلاق درست مقابل ایدئالیسم عقل مدارانه افلاطونی، کانتی و فیثته‌ای است که ایده عقلانی را -با صرف نظر کردن از واقعیت خواست و قدرت طلبی انسان عینی- در صدر می‌نشانند و از او انسان فضیلت‌مند خیالی می‌سازند. در چنین تصویری نظم اخلاقی نظمی است که بیشتر نظمی پیشین است و بر اساس معیارهای تجربی شکل نمی‌گیرد. این در حالی است که ماکیاولی که از منطق واقعیت مؤثر سخن می‌گوید بنیاد اخلاق عینی را در میل تجربی انسان قرار می‌دهد و اخلاق را تابع این نظم موجود در واقعیت میل تجربی قرار می‌دهد.^۴

تأثیر ماکیاولی بر تصور هگل از تکوین اخلاق در زمین طبیعت

یکی از مواردی که تصور ماکیاولی بر اندیشه هگل تأثیر فراوان داشت و بن‌مایه‌های انتقاد هگل در پدیدارشناسی روح از اخلاق انتزاعی فیلسوفانی امثال کانت و فیثته را تشکیل داد تلقی ماکیاولی از نسبت اخلاق با میل و طبیعت انسانی بود.

هگل تعریف ماکیاولی را درباره فضیلت می‌پذیرد. فضیلت به معنای زور است و در انسان هیچ انگیزه‌ای زورآورتر از شهوات بزرگ نیست. خود عقل (ایده) اگر همه

۱. ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۹۱

2. Renaudet, 1942: 14-15

۳. اسکینر، ۱۳۹۵: ۲۳۱

۴. نک. اشتراوس، ۱۳۸۷: ۶۹

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

شهوات انسانی را به کار نمی‌بست نمی‌توانست خویش را تحقق بخشد.^۱

به‌زعم هگل و ماکیاوولی، کسانی که به لحن تحقیرآمیزی درباره شهوات انسانی سخن می‌گویند چشم خود را بر ماهیت راستین فراگردهای تاریخی بسته‌اند. زیرا، به باور هگل، نیرویی که همه جریان‌های تاریخ را به راه می‌اندازد و به آن‌ها وجود عینی می‌بخشد نیاز و غریزه و تمایل و شهوات انسانی است. زیرا همان‌طور که فرین از هگل نقل می‌کند

بدون احساس و اشتیاق وافر، هیچ کار بزرگی نه به انجام رسیده و نه به انجام خواهد رسید.^۲

به ضرس قاطع می‌توان گفت که هیچ کاری در جهان بدون شهوات انجام نگرفته است. بنابراین، دو امر وارد تحلیل ما می‌شوند، نخست عقل و دوم ترکیب شهوات انسانی که یکی تار و دیگری پود تاریخ جهان را تشکیل می‌دهد.^۳

به همین دلیل، سعادت را که در اندیشه هگل تمثیل ارضای کلی سائقه‌ها و امیال است^۴ باید مبنایی فردی و نقطه آغازی برای کنش اخلاقی در نظر گرفت که، به واسطه جهتی که عقل به آن اعطا می‌نماید، به غایاتی والاتر هدایت می‌شود.^۵

به باور هگل، مشکل اخلاق انتزاعی^۶ - که اخلاق را از زندگی طبیعی و واقعی انسانی جدا می‌کند - این است که خیر اعلی و کمال اخلاقی را چیزی معرفی می‌کند که تنها می‌توانیم بدان امید داشته باشیم و تحقق آن را انتظار بکشیم. زیرا تقسیماتی که کانت میان ساحت طبیعی و ساحت اخلاقی قائل می‌شود او را بر آن می‌دارند که فعلیت یافتن کمال اخلاقی را در ماورا قرار دهد. به خاطر هماهنگی بالفعل غایت و فعلیت، این هماهنگی به منزله چیزی غیر بالفعل، به منزله «ماورا فرانهمی می‌شود».^۷ اخلاقیات اگرچه با این پیش‌فرض آغاز می‌نمایند که اخلاق و واقعیت هماهنگ هستند، اما هگل مدعی است که این هماهنگی جدی نیست. زیرا غایت هماهنگی انگیزه با اخلاق ایده‌ای متعلق به خرد است و در دوردست‌ها قرار دارد. «آن هماهنگی ماورای آگاهی در دوردستی مه‌آلود است».^۸ هگل با تأثیرپذیری

۱. کاسیرر، ۱۳۸۵: ۳۳۷.

2. Ferrain, 2004: 340-341

۳. کاسیرر، ۱۳۸۵: ۳۳۷.

4. Ferrain, 2004: 342-343

۵. هگل، ۱۳۹۹: ۴۱۹-۴۲۱.

۶ - به همین جهت، به باور هگل، تنها انتقال خیر نهایی از قلمرو متعالی به ساحت عقل عملی انسان توسط کانت کافی نبود، به این معنی که، صرف خارج کردن منطق اخلاق از امر متعالی و قراردادن آن بر عهده عقل انسانی، انتزاعی بودن اخلاق را از بین نمی‌برد و باعث انضمامی شدن آن نمی‌شود. زیرا در این وضع نیز قانون اخلاق کماکان بر فراز واقعیت عینی قرار خواهد داشت، به این دلیل که کانت همچنان اخلاق را با صرف‌نظر از مختصات درونی میل و رانه‌های حسی موجود در طبیعت آدمی در نظر می‌گیرد (کانت، ۱۳۹۲: ۶۶).

۷. هگل، ۱۳۹۹: ۴۲۴.

۸. هگل، ۱۳۹۹: ۴۲۶.

عبادی، باقرزاده مشکى باف، محمد اصغرى

از اخلاق در واقعیت مؤثر ماکیاولی «کمال اخلاقی آگاهی را در این می‌داند که نبرد اخلاق و حس را متوقف سازد»^۱ و امر حسی را با اخلاق به شیوه‌ای که قابل درک نیست به توافق درآورد.^۲ به واسطه این اندیشه است که هگل قادر می‌شود واقعیت قلمرو اخلاق را در ابعاد واقعیت زمینی قرار دهد و تاریخ را به شیوه‌ای کاملاً نو کشف کند.

او، برخلاف ایدئالیسم انتزاعی کانت و فیشته، با الهام گرفتن از واقعیت مؤثر ماکیاولی، موفق می‌شود تفسیری از اخلاق ارائه دهد و به واسطه آن تضاد میان اخلاق انتزاعی و طبیعت را از میان بردارد. هگل با توجه به این صحنه‌آرایی ماکیاولی میان طبیعت و اخلاق قادر می‌شود عقل را درون همین واقعیت مؤثری جست‌وجو کند که پیش از آن در ایدئالیسم انتزاعی به صورت پیشینی در نظر گرفته شده و میان عقل و جهان تجربی خلیجی ناپیمودنی ایجاد شده بود. مطابق این تصور، عقل نباید پیشینی و فراتر از جهان تجربی فهمیده شود، بلکه باید امر درونی واقعیت موجود و مؤثری که انسان در تجربه با آن روبرو است به حساب آید و میان عقل و واقعیت مؤثر نسبتی دیالکتیکی برقرار شود که هیچ‌یک بدون دیگری قابل درک نشود. با این تلقی از عقل و نسبت آن با واقعیت است که عقل بالفعل با واقعیت بالفعل یکی می‌شود «آنچه معقول است بالفعل است و آنچه بالفعل است معقول است»^۳. در اینجا عقل از درون تجربه حسی بیرون می‌آید و عقل و جهان تجربی مراتب حقیقت واحدی توصیف می‌شود که یکی - عقل - از درون دیگری - جهان تجربی و طبیعت - رشد می‌یابد و تکامل پیدا می‌کند. به این ترتیب، هگل موفق می‌شود مشکل موجود در ایدئالیسم پیش از خود را، با توجه به امکاناتی که ماکیاولی در اختیار او قرار داده است، حل و فصل کند و تفاوت‌ها را درون وحدت دیالکتیکی قابل درک بداند.

تقدم مصلحت عمومی بر اخلاق

هنگامی که اخلاق نسبتی عینی با واقعیت مؤثر زندگی انسانی برقرار کند و خوب بودن با نفع فردی گره خورد، اینجاست که ماکیاولی و به تبع او هگل خوب بودن را با سودگرایی در تناقض می‌یابند و به همین دلیل می‌کوشند که تناقض به وجود آمده در اندیشه خود را مرتفع سازند. آن‌ها چاره کار را در این می‌بینند که میان نفع فردی و منفعت عمومی یا مصلحت فردی و مصلحت عمومی نسبت ایجاد کنند و به واسطه آن تناقض ارزش با نفع و سودگرایی را مرتفع سازند. به این ترتیب، ماکیاولی و هگل مصلحت عمومی را همان واقعیت مؤثر و موجودی معرفی می‌کنند که تنها در سایه آن است

1. Beiser, 2009: 212

۲. هگل، ۱۳۹۹: ۴۲۶.

۳. هگل، ۱۳۹۶: ۱۹.

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

که می‌توان از دین‌داری و اخلاق‌مندی سخن گفت. به دلیل اینکه اخلاق و دین می‌توانند در مواردی موجب انگیزش و پویایی سربازان و کارگزاران شوند، ماکیاولی از دین بهره‌برداری ابزاری می‌کند^۱ و به گفته جان پلامناتز در کتاب انسان و جامعه تنها هدف ماکیاولی از دین و اخلاق در منفعتی است که از آن‌ها می‌برد.^۲ در این باره اسکینر نیز تلاش می‌کند ماکیاولی را متفکری معرفی کند که اصل سودمندی دین در جهت امور واقع را اساس تحلیل خود قرار می‌دهد. او می‌نویسد:

ماکیاولی ذره‌ای به حقیقت دین علاقه‌مند نیست. فقط به نقش احساسات دینی در الهام بخشیدن به مردم و استوار نگه داشتن‌شان در طریق نیکی و رسواکردن بدکاران توجه دارد و درباره ارزش هر یک از ادیان صرفاً بر مبنای توانایی آن برای ایجاد این‌گونه سودمندی داوری می‌کند.^۳

یعنی مصلحت عمومی مبنایی برای توضیح فضیلت قرار می‌گیرد و با تغییر آن فضیلت نیز تغییر می‌یابد. به همین جهت، ماکیاولی نقد اخلاقیات را با نقد سیاست یکی توصیف می‌کند^۴ و ایده ویرتو را صرفاً معادل خصایلی مانند مهارت، قدرت، سودمندی، برتری، اثربخشی و... در نظر می‌گیرد که در حفظ زندگی و حراست از آزادی کشور عملاً به کار می‌آید.^۵ بنابراین، کاملاً تصریح می‌شود که این خصایل هیچ مناسبت نزدیکی با فضیلت‌های پذیرفته شده مسیحی و اخلاقی ندارند.^۶

به واسطه مبنا قرار دادن مصلحت عمومی در تعین فضیلت و اخلاق، ملت و میهن بر اخلاق فضیلت اولویت می‌یابند و با توجه به مفهوم نجات میهن است که همه قانون‌ها شکل گرفته و تغییر می‌کند و رفتاری که پیش از این رفتاری منفی تصور می‌شد، با توجه به شرایط جدید مصلحت عمومی و میهن، به رفتاری ارزشمند تبدیل می‌شود. در سایه تقدم یافتن مصلحت عمومی و ملت است^۷ که ماکیاولی محدودسازی نجات میهن به چارچوب نظام اخلاقی سنتی را بی‌مورد می‌خواند و در کتاب گفتارها اعلام می‌کند که

از وطن، به هر حال، باید دفاع کرد چه از راه افتخار آمیز و چه با وسایل جنگاور.^۸

یعنی شیوه هیچ اهمیتی ندارد، بلکه این نجات میهن است که در شرایط گوناگون به ابزارهای متفاوت و حتی متناقضی دست می‌زند تا از طریق آن بتواند قلمرو خود را حفظ کند. سنجش اخلاق برپایه

۱. ماکیاولی، ۱۳۸۸، ب: ۷۲-۷۵

2. Plamenatz, 1979: 32

۳. اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۱۵

۴. اشتراوس، ۱۳۸۷: ۴۹

5. Belliotti, 2009: 2-3

۶. اسکینر، ۱۳۹۵: ۳۹۷

7. Moravia, 1965: 176

۸. ماکیاولی، ۱۳۸۸، ب: ۴۰۸

عابدی، باقرزاده مشکى باف، محمد اصغرى

منطق مصلحت و تعیین فضیلت و اخلاق درون قلمرو مصلحت قومی و ملی به نوعی تقدم ملت بر قانون اخلاق را نشان می‌دهد. این کار ماکیاولی منشأ الهام‌بخش هگل قرار می‌گیرد. او مانند ماکیاولی فضایل عام جمهوری‌های باستانی، از جمله سرسپردگی شهروندان به پهلوی همگانی و اشتیاق آنان به مقدم‌دانستن مصالح عمومی بر منافع شخصی، را می‌ستود.^۱

به واسطه مفاهیم واقعیت مؤثر، مصلحت عمومی و میهن‌محوری است که در عمل همه چیز معنای خود را به دست می‌آورد و دین و اخلاق با قومیت و ملیت پیوند برقرار می‌کند. این تصور، به نوعی، پیچیده و مترقی‌تر در اندیشه هگل نیز تکرار می‌شود، زیرا او نیز در بند سوم عناصر فلسفه حق توضیح می‌دهد که اخلاق و دین را باید به مقوله عرف و روح قومی پیوند داد.^۲ به اعتقاد هگل، چنانچه در رساله قانون اساسی آمده، توجهی که او و ماکیاولی به جایگاه محوری ملت می‌کنند به جهت شباهت تاریخی و فرهنگی ایتالیا و آلمان است.^۳ زندگی در آلمان همانند ایتالیا به جزئیات‌گرایی تقلیل یافته است و آنچه کمبود دارد قدرت کلی دولت است.^۴ همین شباهت تاریخی میان ایتالیا و آلمان است که موجب شده است هگل و ماکیاولی به درکی مشابه از مفهوم ملت و جایگاه محوری آن برسند.^۵

سرنوشت ایتالیا همان مسیری را می‌پیماید که آلمان، با این استثنای که ایتالیا از آنجا که قبلاً درجه بالاتری از فرهنگ را احراز کرده، سرنوشتش را زودتر به آن سطحی از تکامل که اینک آلمان به‌طور کامل به آن نزدیک شده است، رساند.^۶

۱. بیزر، ۱۳۹۶: ۳۶۶؛ البته تفاوت آشکاری میان او و ماکیاولی وجود دارد و آن این است که اندیشه به‌لحاظ تاریخی امکان درک روح قومی را ندارد و نمی‌توان مصلحت عمومی موجود در اندیشه ماکیاولی را همان روح قومی در نظر گرفت، بلکه مقصود نگارنده تنها اعلام این نکته است که ماکیاولی با این کار آغاز انقلابی را رقم می‌زند که در اندیشه هگل به اوج خود می‌رسد و هگل قادر می‌شود با پذیرفتن تقدم مصلحت عمومی بر اخلاق، اخلاق را از درون روح قومی بیرون آورد (Viroli, 2010: ix).

۲. هگل، ۱۳۹۶: ۲۷-۳۳؛ هگل رسوم پیشین مردم را بشرط قانون‌گذاری در نظر می‌گیرد (اینوود، ۱۳۹۸: ۴۴۳).
۳. آلمان همانند ایتالیا به واسطه دولت‌های خارجی مورد تهاجم واقع شد و به این طریق به کثرتی اتم‌وار تبدیل شد و وحدت ملی و سیاسی که آن‌ها را به‌صورت یک کل واحد قدرتمند درمی‌آورد از بین رفت. هگل معتقد بود که همه تلاش ماکیاولی و او این است که ایتالیا و آلمان را به یک کل واحد و ملت تبدیل کند و دلایل اینکه چرا آلمان به این فلاکت افتاده است را در رساله قانون اساسی بررسی کند. به این ترتیب است که «آلمان در سرنوشتی که ایتالیا یک بار تجربه کرده بود سهیم [می‌شود]» (هگل، ۱۳۹۹: ۱۳۴).

4. Avineri, 2003: 38

۵. «علاقه آلمانی‌ها به مردم و ملت خاستگاه‌های متعددی دارد. تقسیم مردم آلمان به دولت‌های جداگانه و تحقیر آن‌ها توسط فرانسه به تأکید بر Nation یا Volk و مطلوب‌بودن وحدت سیاسی آن انجامید. فیثته در «خطابه به مردم آلمان» بر اهمیت دولت ملت تأکید داشت» (اینوود، ۱۳۸۸: ۴۴۲).

۶. هگل، ۱۳۹۹: ۱۲۴؛ ماکیاولی در آرزوی تزئینی ایتالیایی بود و هگل جوان نیز، که این امر او را کمتر از ماکیاولی سردرگم نکرده بود، پیروی از او را درست می‌دانست (لوکاج، ۱۳۹۱: ۳۸۵).

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

ماکیاویلی میهن را، به‌عنوان یک کل، مهم‌ترین امری در نظر می‌گیرد که قدرت سیاسی باید در پی حفظ آن باشد و به همین منظور تلاش می‌کند که همه‌چیز را فدای آن کند.^۱ او هر دو گانه‌ای را فرغ بر میهن و حفظ آن در نظر می‌گیرد و دین و اخلاق را با توجه به آن توضیح می‌دهد، یعنی اخلاق و دین با توجه به مناسبات اجتماعی موجود در جغرافیا و تاریخ فرهنگی خاصی دائماً در حال تبدل و شدن است و با توجه به مقتضیات قومی و ملی تفسیر می‌شود. همچنین هگل بین سال‌هایی که قانون اساسی آلمان را می‌نویسد تا زمانی که خلق پدیدارشناسی می‌آغازد امکانات فلسفی مهمی را در پی انضمامی‌سازی روح ایجاد می‌نماید و به‌واسطه آن امکانات می‌تواند در استقرار مذهب در شریعت مسیح و برخی رسالات دیگر به ارتباط هستی‌شناختی اخلاق و دین با روح قومی دست یابد. او در این دوره است که اعلام می‌کند دین برپایه روح قومی و ملی می‌تواند توضیح داده شود.

به نظر می‌رسد ایده هگل در پدیدارشناسی - که در آن موفق می‌شود از مطلق و خدایی انضمامی سخن بگوید و، با فرود آوردن آن به درون مناسبات انسانی، مطلق را با انسان زمینی آشتی دهد- در همین زمینی قابل فهم است که ماکیاویلی برای او پیشتر به وجود آورده بود. یکی از ریشه‌های اساسی که باعث می‌شود ایده هگلی از مطلق و خدای انضمامی به وجود آید در رساله قانون اساسی که هگل آن را در سال ۱۸۰۱ می‌نویسد قابل دریافت است. او در آنجا، به‌واسطه تأثیرپذیری از ماکیاویلی، وحدت سیاسی آلمان را به‌عنوان یک کل واحد درک می‌کند. وی با مهم قلمداد کردن روح ملی در تکوین آگاهی گام مهمی در تکوین ایده اصلی پدیدارشناسی برمی‌دارد که همان انضمامی ساختن خدای متعالی در جهان انضمامی است. او با الهام گرفتن از این نسبت ساده که ماکیاویلی در اختیار او قرار داده است نسبتی پیچیده میان مطلق با مناسبات انسانی، ملی و روح قومی برقرار و اعلام می‌کند که خدا و به تبع آن دین چیزی جز ظهور روح قومی یا همان «ما» نیست. «امت دینی... جوهر روح مطلق است»^۲. به همین جهت، مطلق و دینی که هگل از آن بحث می‌کند جنبه مرموز و سلطه‌گری نسبت به آگاهی انسان‌ها ندارد، بلکه دین متعالی و مرموز کاملاً به پایین کشیده و خود را به انسان نزدیک می‌سازد^۳ و در اختیار انسان قرار می‌دهد و این بار، به جای اینکه دین حالت تحکمی به انسان داشته باشد، با او همراه می‌شود و متناسب با تغییرات این مناسبات هویت خود را معنی می‌کند و ظاهر می‌شود. آنچه هگل بر آن تأکید می‌کند این است که روح در میان تجارب «ما»ی انسان‌ها خود را ظاهر می‌سازد و بر تناقضات درونی خود فائق می‌آید و به نسبت دیالکتیکی درونی دست می‌یابد. به همین جهت، هگل

1. Coleman, 2000: 248

۲. هگل، ۱۳۹۹: ۵۳۴

۳. Nancy, 2002: 78؛ «نزدیک بودن امر مطلق چیزی جز نزدیک بودن هر یک از ما به یکدیگر نخواهد بود» (Nancy, 2002: 79).

عابدی، باقرزاده مشکى باف، محمد اصغرى

در بند ۷۶۱ پدیدارشناسی اعلام می‌نماید که دین (به‌عنوان ظهور مطلق) درصدد رسیدن به علم کلی از طریق آدمی است.^۱ اینجاست که

دستیابی مطلق به خودآگاهی با دستیابی انسان به دانش مطلق موجود در علم هگلی یکسان معرفی می‌شود،^۲

یعنی هگل برخلاف رمانتیک‌ها که نسبت مطلق را تنها به نخبگان محدود کرده بودند- نه تنها رابطه‌ای شناختی میان مطلق و همه انسان‌ها برقرار می‌کند، بلکه نسبتی هستی‌شناسانه میان مطلق و «ما»ی انسانی برقرار می‌کند و مطلق را درون روح قومی بالنده می‌سازد.

البته باید توجه داشت که این «ما»یی که هگل از آن سخن می‌گوید جوهر متقدم بی‌ارتباط به افراد انسانی نیست، بلکه اگرچه این «ما» امری جوهری و مقوم فردیت‌هاست اما، از سوی دیگر، خود نیز مقوم به فردیت‌هایی است که آن‌ها را قوام بخشیده است. یعنی در اینجا ما با تقوم دوسویه مواجه هستیم، به این صورت که همان چیزی که مقوم است به واسطه همان چیز قوام‌یافته قوام می‌یابد. به این ترتیب، فلسفه هگل فردیت‌ها را کنار نمی‌زند، بلکه آن‌ها را به‌عنوان آرمان مدرنیته در فلسفه خود جذب و حفظ می‌نماید و میان من با ما ارتباط تنگاتنگی برقرار می‌کند. چنین نگاهی به مطلق و رابطه آن با افراد انسانی، که مطلق چیزی غیر از مای افراد انسانی به حساب نمی‌آید، در تقابل با مطلق ماکیاولی است. در نگاه ماکیاولی، مطلق، یعنی همان شهریار، غیر از «ما»ی انسانی است و تنها در عملکرد خود نیازمند میزانشی است که مناسبات انسانی در اختیار او قرار می‌دهد و گرنه شهریار، به‌عنوان مطلق، هیچ نسبت هستی‌شناختی با انسان‌ها ندارد. در نگاه هگل، روح تنها «کل»ی نیست که از «جزء» صرف‌نظر کند و یا تنها به «جزء» توجه کند و «کل» را به‌عنوان هویت مستقل منکر شود، بلکه در اندیشه وی هر دو به یک اندازه مهم هستند و نمی‌توان یکی را به نفع دیگری کنار زد. به همین جهت، او اعلام می‌کند که روح «من»ی است که «ما»ست و «ما»یی است که «من» است.^۳ این نسبت پیچیده میان «ما» به‌عنوان «کل» و «من» به‌عنوان «جزء» در رابطه‌ای مشخص می‌شود که اینوود، از منظر هگل، میان جوهر و عرض برقرار می‌نماید:

جوهر در فعالیت مداوم است و عرض‌های خود را ایجاد و نابود می‌کند. جوهر در عرض‌های خود ظاهر می‌شود یا جلوه می‌کند و آن‌ها نمودهای آن هستند، اما این جلوه‌ها نه تنها عرض‌ها، بلکه خود جوهر را ایجاد می‌کنند.^۴

۱. هگل، ۱۳۹۹: ۵۰۷.

2. Forster, 1989: 204

۳. هگل، ۱۳۹۹: ۱۵۶.

۴. اینوود، ۱۳۸۸: ۵۹۹.

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

براین اساس، مشخص می‌شود که او هرگز جزئیت و فردیت را فدای کل و اجتماع نمی‌سازد، بلکه برای او هر دو طرف از اهمیت برخوردار هستند. تردیدی نیست که هگل، برخلاف برخی تفاسیر رایج که ترجیح «کل» به «جز» را به او نسبت می‌دهند، مفهوم به‌رسمیت‌شناسی را برای تبیین آزادی‌های فردی به کار می‌برد.

هگل به مفهوم به‌رسمیت‌شناسی برای نشان‌دادن انس‌والفتی عمیق‌تر که مؤید تجدید خاطره دولت‌شهر است تمایل دارد. باین‌حال، انس‌والفتی که به‌رسمیت‌شناسی مشخص می‌سازد، برخلاف دولت‌شهر، احترام به فردیت را، بیش از سرپوش نهادن بر آن، مدنظر دارد.^۱

اهمیت اجتماع و کل برای هگل آشکار است، اما این دلیل نمی‌شود که او را کل‌گرایی رادیکال در نظر بگیریم. به همین جهت،

هگل در میانه راهی قرار گرفته است که در یک سوی آن لیبرالیسم و در سوی دیگر آن سوسیالیسم قرار دارد. همین انتخاب راه میانه توسط هگل است که سبب گردیده فهم فلسفه هگل سخت به نظر رسد، راهی که موجب گردیده از یک طرف براساس تصوراتی سطحی او را مخالف آزادی‌های فردی تلقی کنند و از طرف دیگر وی را اجتماع‌گرایی رادیکال نشان دهند که فلسفه‌اش در نهایت سر از استبداد درمی‌آورد.^۲

تعین مطلق ماکیاولی و هگل در تهی‌بودگی و بالقوگی

شهریار ماکیاولی حاکم مطلق است که تاریخ به او وظیفه‌ای تعیین‌کننده داده است: فرم‌بخشی به ماده موجودی که در سودای فرم خویش است.

شخصی منفرد تنها کسی می‌تواند باشد که به دولت شکل می‌دهد و هر سازمان و نهادی از ذهن چنین فردی مشتق می‌شود.^۳

به دیگر سخن، مردی که در این نظام سیاسی زمام قدرت را به دست می‌گیرد برای اینکه مهار قدرت را در دست خود نگاه دارد باید همانند سولون، لیکورگوس و دیگران همه‌چیز را از نو سامان بخشد. زیرا شهریار

همین‌که به سلطنت رسید، باید شهرهای کهن را ویران کند و شهرهای نو بسازد، مردمان را از جایی به جای دیگر بکочاند و خلاصه کلام هیچ‌چیز را نباید دست‌نخورده بگذارد.^۴

به همین جهت، شهریار رفتار خود را براساس قوانین مطلق ازپیش موجود حقوقی و اخلاقی

۱. ژورست، ۱۳۹۵: ۱۷۰.

2. Avineri, 2003: 125-129

۳. ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۶۵-۶۸.

۴. ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۰۹.

عبادی، باقرزاده مشکی باف، محمد اصغری

نمی‌سنگد، بلکه قوانین مربوط به سیاست در رفتارهای حیوانی شهریار ریشه دارد. شهریار مناسبات خود را بر اساس نفعی که به قدرت ملی و دولت او می‌رساند وضع کرده و مطابق آن عمل می‌کند. او قانون رفتار خود را نه با میزان بیرونی و ثابت، بلکه با میزان درونی متأثر از خوی حیوانی خود به دست می‌آورد. ماکیاولی با توجه به این امر است که به شهریار توصیه می‌کند

باید هم از روباه و هم از شیر بیاموزد، زیرا شیر در برابر تله درمی‌ماند و روباه در برابر گرگان. بنابراین، باید روباه بود تا تله‌ها را شناخت و شیر بود تا گرگان را هراساند.^۱

ماکیاولی بعد از اینکه مطلق را از امر متعالی به فرد انسان در شهریار تحویل می‌دهد صفت مطلق بودن شهریار را در میزانشی زمینی قابل تعیین می‌داند. به دیگر سخن، وی مدعی است که، برخلاف دیدگاه سنتی که مطلق بودن امر متعالی در حالتی پیش‌انضمامی امکان‌پذیر بود، صفت مطلق بودن شهریار را در بافتی انضمامی و این جهانی ممکن می‌داند. مطلق در اندیشه ماکیاولی ابتدا از آسمان به زمین نقل مکان می‌کند و سپس با تهی شدن از هر امر ایجابی و مربوط شدن منطق حرکت آن به میزانشی نبرد میان نیروها حرکتش از امر متعالی به امر انضمامی متغیر و سیال فراهم می‌شود.

حقیقت قوانین، به منزله قسمی کارکرد تضادها میان گروه‌های اجتماعی آنتاگونیستی، در دولت پدیدار می‌شود، گروه‌هایی که ماکیاولی گاهی نجبا و مردم، گاه طبایع متباین و گاهی طبقات می‌نامد.^۲

باینکه ماکیاولی قوانین را در مناسبات نبرد میان نیروها قابل تعیین می‌داند، اما مدعی است که این اراده شهریار است که قوانین را تعیین می‌بخشد، نه اینکه قوانین با توجه به آرای عمومی وضع شود. او نقش مناسبات مذکور را به سطح زمینه‌ای فرو می‌کاهد که قوانین صادر شده از جانب شهریار با توجه به شرایط و مقتضیات موجود در آن می‌تواند وضع شود. به عقیده نگارنده، اندیشه هگل در باب روح مطلق به مثابه بنیاد تاریخ آگاهی در پدیدارشناسی - که امری انضمامی است و در ابتدای تاریخ آگاهی به صورت امری بالقوه و تهی است و با سیلان خود منطق تکوین آگاهی را ایجاد می‌کند - بیش از آنکه متأثر از طبیعت طبیعت‌آفرین اسپینوزا باشد مرهون اندیشه سیاسی ماکیاولی است. زیرا این ماکیاولی بود که پیش از اسپینوزا به درستی دریافت اگر بنا باشد مطلق به امری انضمامی و سیال تبدیل شود باید به مناسبات انسانی مربوط شود، مفهومی که اسپینوزا از دریافت و توضیح آن عاجز بود و هرگز نتوانست این را در نوشته‌های فلسفی خود دریابد و توضیح دهد. ماکیاولی به واسطه ایجاد دیالکتیک در نبرد میان نیروهای انسانی، مطلق تهی - شهریار - را به حرکت درمی‌آورد و منطق و قانون سیاست را از درون حرکتی که این میزانشی در شهریار ایجاد می‌کند، به واسطه شهریار مدرن و مناسبات انسانی،

۱. ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۴۸

۲. آلتوسر، ۱۳۹۶: ۱۲۴

بیرون می‌کشد و سیاست را توضیح می‌دهد.

ماکیاولی بعد از اینکه مطلق را از امر متعالی به انسان تحویل می‌دهد مطلق را از امری بالفعل و ثابت به امری تهی و بالقوه تبدیل می‌کند که قرار است منطق فهم و رفتار خود را در میانه‌ی مقتضیات و مناسبات زمانه تعیین بخشد. پیش از شهریارِ ماکیاولی عقیده این بود که اندیشهٔ سیاسی باید از مفاهیمی آغاز کند که هیچ استدلالی دربارهٔ آن نمی‌توان آورد، یعنی اندیشه روی تعدادی مفاهیم ایستاده بود که هیچ تصور روشنی از آن نداشت و مرجعیت این مفاهیم در ساحت اندیشه پذیرفته شده بود. ماکیاولی در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی این اندیشه را مردود دانست و اضمحلال اندیشهٔ سیاسی پیشین را در این معرفی کرد که سیاست نظری به جای اینکه از اموری این جهانی و آشکار سخن بگوید بر پایهٔ امور متعالی و مبهم بنا شده است. درحقیقت، غرض ماکیاولی این بود که آغازگاه اندیشهٔ سیاسی را از امور متعالی خالی کند.^۱ همان‌طور که اشتراوس معتقد است، وقتی که نظام سیاست به واسطهٔ ماکیاولی رابطه‌اش را با همهٔ بنیادهای دینی و مابعدالطبیعی سنتی جدا ساخت توانست اندیشهٔ سیاسی را در فضای خالی و تهی رها سازد.^۲ اینجاست که فلسفهٔ پیچیدهٔ ماکیاولی رخ می‌نماید. به عقیدهٔ او، فلسفه حقیقی فلسفه‌ای است که به‌طور کلی هیچ چیز را مسلم و بدیهی نمی‌گیرد و در خلأ سیاسی است که اندیشهٔ سیاسی تکوین می‌یابد. او این خلأ سیاسی را همان خلأ فلسفی توصیف می‌کند که در آن هیچ علت اولی - اصل اولی اخلاق یا الهیات - که مقدم بر معلول‌هایش باشد یافت نمی‌شود.^۳ به این ترتیب، در فرایند همین انهدام بنیادهای الهیاتی و متافیزیکی اندیشهٔ سیاسی به دست ماکیاولی است که زمینهٔ ایجاد سیاست نظری به‌عنوان قلمروی مستقل در تاریخ آگاهی اروپایی ممکن می‌شود. مطابق نگاه ماکیاولی،

آغاز فقط وعده است. این آغاز پیش از آنکه رویدادی تاریخی باشد همان استعداد برین انسان است. از دیدگاه سیاسی، آغاز برابر است با آزادی انسان.^۴

این کار ماکیاولی به اندازه‌ای مهم قلمداد می‌شود که می‌توان آن را عامل ابداع سیاست نو به دست ماکیاولی معرفی کرد.^۵

این ایدهٔ ماکیاولی که اندیشه باید از نقطهٔ تهی آغاز کند و نمی‌تواند مقدم بر خود به مفاهیم پر وابسته باشد، در ایدئالیسم آلمانی، به واسطهٔ هگل پذیرفته می‌شود و به نظر می‌رسد که روایت تکوین روح مطلق، که گرانیگاه پدیدارشناسی به حساب می‌آید، از این تصور ماکیاولی از شهریار مدرن تأثیر

1. Rispoli, 2015: 192

۲. کاسیرر، ۱۳۸۵: ۱۸۰.

۳. آلتوسر، ۱۳۹۴: ۱۳۷.

۴. آرت، ۱۳۸۸: ۳۳۶.

5. Strauss, 1975: 84

عابدی، باقرزاده مشکى باف، محمد اصغرى

می‌پذیرد و، به این ترتیب، هگل نیز تاریخ آگاهی را از روح در مقام جوهری آغاز می‌کند که امری تهی و انتزاعی است.^۱ روح در این مقام امری کاملاً بالقوه و توخالی است و در آن هیچ‌گونه جنبه ایجابی و بالفعل وجود ندارد و تنها دارایی آن همین تهی‌بودگی و استعداد پذیرفتن فعلیت‌هایی است که می‌تواند در ادامه به آن‌ها دست یابد. در پدیدارشناسی روح هگل به این نکته چنین اشاره می‌کند که اگر روح در مقام جوهر باقی بماند و خود را به سوی سوژه بودن حرکت ندهد، به صرف کلمه‌ای تهی تبدیل خواهد شد:

چنانچه از روح مطلق این تغییر و حرکت گرفته شود، امر مطلق به صرف کلمه‌ای تهی تبدیل خواهد شد.^۲

بر این اساس است که هگل در پیشگفتار اعلام می‌کند که علم، تاج جهان تاریخ، در سرآغازش کامل نیست.^۳

این تصور هگل به این موضوع اشاره دارد که در فلسفه مفاهیم پیشینی که تفکر از طریق آن صورت می‌پذیرد وجود ندارد، بلکه موضوع که همان مفهوم از حیثی دیگر است باید اندیشه فلسفی را به دست گیرد. به همین جهت، روش دیالکتیکی طرحی نیست که از ابتدا خود را بر اندیشه تحمیل کند، بلکه ساختاری است که به صورت بازنگرانه از درون روح جوهری بالقوه سر برمی‌آورد، یعنی مختصات و قوانین مسیری که روح بالقوه برای رسیدن به مقام سوژه آن را طی خواهد کرد از درون همین روح بالقوه بیرون می‌آید و هدایتگر خود می‌شود. در واقع، در پیشگفتار، هگل منطق بسیار انتزاعی فعلیت را عینی‌تر می‌کند، وقتی استدلال می‌کند که ذهنیت را می‌توان Geist نیز نامید.^۴ سوپژکتیویته هگلی اجازه می‌دهد روح در مرتبه جوهر و طبیعت تهی راهبر او در به دست آوردن آگاهی باشد تا به این صورت بتواند، براساس پویایی و محدودیت درونی آن، روابط خود را نیز به دست آورد. ساختار درون روح در مرتبه جوهر و موضوع تنها هنگامی خود را می‌تواند بر ما آشکار کند که ما از هدایت روح در مقام جوهر و موضوع تبعیت کنیم و از تحمیل انتزاعات پیشینی، از جمله اصل عدم تناقض، اجتناب کنیم.^۵ به این ترتیب، در اندیشه هگل از یک سو آگاهی نه به مانند کانت بر ناخودآگاه مبتنی است و نه مطلق و Geist یک «موجود کیهانی» یا «اصل هستی‌شناختی» است^۶ که از پیش به صورت سر بسته تا بی‌نهایت ثابت و لایتغیر باشد، بلکه او، با ابتدای آگاهی بر خلاف همه آنچه

1. Krasnoff, 2008: 138

۲. هگل، ۱۳۹۹: ۵۱۱

۳. هگل، ۱۳۹۹: ۴۶

4. Zambrano, 2015: 44

۵. هگل، ۱۳۹۹: ۴۱

6. Zambrano, 2015: 44

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

با آن در نظام دانش سروکار دارد را واضح می‌گرداند و بنیاد معرفت را از سنخ آشکارگی و آگاهی قرار می‌دهد. اینجاست که هگل نیز به‌مانند ماکیاولی قادر می‌شود اندیشه را از سلطه امر متعالی فلسفه کلاسیک و استعلایی کانتی رها سازد و بنیاد آگاهی را در زمین آزادی بکارد. برای این اساس، باید تأکید کرد که هم روح مطلق هگلی و هم شهریار مدرن ماکیاولی به‌مثابه مطلق از هیچ و خلأ آغاز می‌کنند و، با قراردادن خود در وضعیت‌های انسانی، خود را حرکت می‌دهند و منطقی‌تکوین خود را با دست خود در میانه همین میزاسن موجود و مؤثر انسانی رقم می‌زنند. این دو فیلسوف دوران‌ساز به‌واسطه ابتدا کردن از خلأ فلسفی قادر هستند هستی خود را به دست گیرند و به‌جای اینکه نوع و صورت هستی‌شان از جای دیگر تعیین یابد به‌واسطه منطقی که خود فراهم می‌کنند نوع هستی خود را معین می‌سازند.^۱ این اندیشه به‌جای اینکه از مسائل فلسفی مشهور شروع کند از خالی کردن عرصه از همه مسائل فلسفی آغاز می‌کند.^۲ گرچه تصور ماکیاولی به پیچیدگی درک هگل نیست و هگل است که می‌تواند نتایج فلسفی این سخن ماکیاولی را تا آخرین گام ادامه دهد اما، باین حال، تغییر جهت اساسی در تاریخ آگاهی اروپایی را ماکیاولی ایجاد می‌نماید. درحقیقت، هگل با این امکان فلسفی که ماکیاولی در فلسفه سیاسی خلق کرده بود به همه دوگانگی‌ها و شکاف‌های موجود در اندیشه پیش از خود حمله می‌برد و، با درهم‌کوبیدن دوباره زمین فلسفه، با توجه به منطقی که از دل نگاه دیالکتیکی و همچنین پدیدارشناسانه به دست آورده، همه شکاف‌های موجود در تاریخ آگاهی را پر و ترمیم می‌نماید.

ایدئالیسم مطلق هگلی و دیالکتیک دو مکتب ماکیاولیستی (ایدئالیسم و رئالیسم)

وقتی ماکیاولی از واقعیت مؤثری سخن می‌گوید که با توجه به نبرد میان نیروهای موجود در مناسبات انسانی شکل می‌گیرد از یک سو واقعیت را به زمین می‌آورد و از سوی دیگر واقعی بودن را نه به جهان ابژکتیو مادی، بلکه به مناسبات انسانی مربوط می‌سازد. در اندیشه ایدئالیستی، این مبنای ماکیاولی به‌نوعی پخته‌تر و فلسفی‌تر زنده می‌شود و با فلسفه سیاسی روسو و فلسفه نظری و عملی کانت و فیشته به‌صورتی عمیق‌تر فهمیده و توضیح داده می‌شود. زیرا در این فلسفه‌ها نیز معیار و ابزار حقیقت، واقعیت و ابژکتیویته نخست از آسمان به زمین هبوط می‌کند و در مرحله دوم منطقی ابژکتیویته از درون عقل خودآیین انسان منفرد، در روسو و کانت، و انسان اجتماعی، در اندیشه فیشته، بیرون کشیده و توضیح داده می‌شود. منتهی کاستی ایدئالیسم‌های مذکور در این بود که به‌جای اینکه مناسبات انسانی را، که ملاک عینیت در آن قرار داشت، امری حسانی-عقلانی در نظر بگیرند، آن را به مفهومی عقلانی فروکاستند و از خواست، میل و شهوت که به‌زعم ماکیاولی بنیاد تعیین واقعیت مؤثر است غفلت کردند.

1. Zambrano, 2015: 82

منتهی باید توجه کرد که هگل را نمی توان به نفع خوانش رئالیستی از ماکیاولی مصادره کرد. زیرا او، برخلاف آن‌ها، وزنه سنگین را به جانب ابژه نمی دهد، بلکه حقیقت این جهان را به عالم معقول ارتقا می دهد و در نهایت ابژه پدیداری را مرتبه پایین جهان عقلانی معرفی می کند. هگل مدعی است که گرچه سوژه در ابتدا چیزی جز جوهر و ابژه نیست، اما نمی توانیم بپذیریم که سوژه را به چیزی تبعی تبدیل کنیم، بلکه جوهر به مثابه ابژه در فرایند تکامل آگاهی خود را به مقام سوژه ارتقا می دهد.^۱ براین اساس، واقعیت مؤثر ماکیاولی، که در مرتبه ابژه طبیعی قرار دارد، درون خود عقلانیتی را حمل می کند که قرار است به واسطه حرکت روح از جوهر به سوژه بیرون بیاید. به همین دلیل، برخلاف کانت که معتقد بود سوژه^۲ و ابژه^۳ از دو منطق متفاوت برخوردار هستند و نمی توان ابژه را با منطق سوژه توضیح داد، وی معتقد بود که سوژه و ابژه هر دو از یک منطق تبعیت می کنند. وی با تأثیر پذیری از خوانش رئالیستی ماکیاولی بر آن بود که راهیابی به حقیقت امر نه در موضع متعالی و استعلایی، بلکه بر اساس منطقی امکان پذیر است که واقعیت مؤثر و ابژکتیو در اختیار آگاهی می گذارد، یعنی جهان فراینداری با همان منطقی امکان پذیر است که ابژه جوهری و جهان طبیعت با آن توضیح داده می شود. اما از سوی دیگر، با تأثیر پذیری از خوانش ایدئالیستی ماکیاولی، منطق موجود در واقعیت مؤثر و ابژکتیو را پرورش و تکمیل یافته به وسیله سوژه اعلام می کند، به طوری که اگر سوژه‌ای در کار نباشد، منطق واقعیت مؤثر و ابژکتیو^۴ در حالت خام و انتزاعی نخستین باقی خواهد ماند و به انضمامیت و برون یافتگی و بسط در کل تاریخ آگاهی نخواهد رسید. به همین جهت است که هگل، در پیشگفتار، جوهر و ابژه را هستی‌ای در نظر می گیرد که

در حقیقت، فقط تا جایی بالفعل است که عبارت از حرکت خود فرانهی یا وساطت

برای خویش دیگری شدن با خویشستن خویش است^۵

که همان وصف سوژه هست باشد. این در حالی است که

ماتریالیست به نقش فعالیت در شناخت اهمیت اندکی می دهد. زیرا به قوانین طبیعت

شخصیت می بخشد و می پندارد آن‌ها نماینده نیروهایی هستند که بر ما حکومت می کنند،

در حالی که در حقیقت آن‌ها نیز آفریده ما هستند. اگر ماتریالیست به نقش فعالیت ما در

طبیعت توجه کافی نشان می داد، می دید که در واقع ما قانون گذار آن هستیم و هیچ

اجازه داده شده‌ای وجود ندارد که لازم باشد تسلیم قوانین آن شویم.^۶

۱. هگل، ۱۳۹۹: ۴۹

2. Subject
3. object
4. objective logic

۵. هگل، ۱۳۹۹: ۴۹

۶. بیزر، ۱۳۹۸: ۵۴

از دیدگاه هگل، تنها برتری تحقیق ماتریالیستی طبیعی در روش آن است که در آن اولویت بر ماندگاری عناصر معرفت و تبیین آگاهی در قلمرو طبیعت است.^۱ اما، باین حال، ماتریالیسم فلسفه‌ای است که در نهایت به دگماتیسم منجر خواهد شد.^۲

سوپرکتیویته هگل هر دو اندیشه‌ی رشد یافته در قاره جدیدی که ماکیاولی کشف کرده است به صورت پیچیده‌ای به هم ربط می‌دهد و هر دو خوانش ایدئالیستی و رئالیستی از ماکیاولی را، با توجه به اندیشه‌ی پدیدارشناسانه خود در پدیدارشناسی روح، به هم می‌آمیزد. به همین منظور، او از یک سو نظام ابژه را مهم می‌داند، زیرا در نظر او سوژه تناوردگی ابژه تلقی می‌شود و از سوی دیگر سوژه را امری اساسی در نظر می‌گیرد، به دلیل اینکه ابژه انتزاعی نخستین را به مقام بالفعل می‌رساند و آن را از امری تهی به امری فعال و انضمامی تبدیل می‌کند. به این ترتیب، در نظر او هیچ کدام به تنهایی اهمیت ندارد، بلکه این هر دو آن‌ها باهم (سوژه-ابژه) هستند که اهمیت دارند. او سوژه-ابژه به صورت جمعی را در مقوله‌ای به نام روح ارائه می‌دهد و روح را امری فعال و خودآیین تصور می‌کند که، با تغییر و تحول خود، آگاهی را تعیین می‌بخشد و تاریخ آگاهی را به سوی غایت مطلق بودن روح هدایت می‌کند. بنابر این مبناست که هگل اعلام می‌نماید

روح همین حرکت خودی است که خودش را از خودش بیرون و بیگانه کرده و در جوهر خویش غوطه‌ور شده و در مقام سوژه، به همان اندازه از همین جوهر بودن بیرون آمده و به درون خود بازگشته است و آن جوهر را به برابریستا و محتوا بدل ساخته می‌سازد، به همان نحو که آن خود این تفاوت میان برابریستایی و محتوا را رفع می‌کند.^۳

به همین جهت، روح مورد نظر هگل را نمی‌توان به صورت یک جانبه توضیح داد و آن را با ایدئالیسم ذهنی و یا ماتریالیسم - که یکی اصالت را به ابژه و دیگری به سوژه می‌دهد - تبیین کرد. زیرا می‌بایست این نظام فلسفی بتواند انعکاسی متقابل میان سوژه و ابژه را به صورت پدیدارشناسانه ایجاد نماید. زیرا تنها با انعکاس متقابل سوژه و ابژه و بالعکس امکان دارد که علم به حرکت تکاملی آگاهی تحقق یابد. به این ترتیب، او در مقدمه پدیدارشناسی،

مفهوم مطلق و تلقی خود از نظام فلسفه را از مفاهیم پیشینیانش متمایز می‌کند.^۴ به طور خلاصه، او

1. Yeoman, 2012: 218

2. Krasnoff, 2008: 147

۳. هگل، ۱۳۹۹: ۳۵

۴. - زمانی که هگل بر روی ویرایش جدیدی از پدیدارشناسی کار می‌کرد، اندکی پیش از مرگش در سال ۱۸۳۱، اظهار داشت که مقدمه پدیدارشناسی بر ضد مفاهیم «مطلق انتزاعی» است که بر فلسفه آن دوره مسلط شده بود. مفهوم من فیسته، مفهوم مطلق شلینگ و تلقی اسپینوزا از جوهر (Siep, 2014: 55).

عبادی، باقرزاده مشکی باف، محمد اصغری

برداشتی کل نگر از نظام فلسفه دارد. تلقی او از حقیقت هم اهمیت هستی شناختی و هم معرفت شناختی دارد و «مطلق» را وحدت جوهر اسپینوزایی و سوژه استعلایی در نظر می گیرد.^۱

به همین جهت، می توان مدعی شد که در پدیدارشناسی انعکاس یک جانبه ایژه در سوژه -رنالیسم- و سوژه در ایژه -ایدئالیسم- قابل بحث نیست.^۲ هگل در این بند با اعلام اینکه قرار نیست جنبه ای از کل محوریت داشته باشد مختصات هر یک از سوژه و ایژه را در تناظر با دیگری دارای اعتبار می داند. کل نگری و نظام مندی نه تنها از ویژگی های دانش ماست، بلکه به خود واقعیت هم مربوط می شوند.^۳

به همین منظور، وی گمان می کند که در اینجا همان طور که سوژه با طبیعت باید منطبق باشد، بالعکس، طبیعت نیز باید با سوژه تطابق نماید. یعنی ما با تطابق دوسویه مواجهیم و هیچ یک از اجزا در مسئله تطابق بر دیگری اولویت ندارد. به دیگر سخن، تبیین آگاهی، با توجه به منظر محدود به هر یک از آن ها به تنهایی، راه به جایی نمی برد و رضایت بخش نخواهد بود.^۴ به عقیده هگل، هدف دانش و علم رسیدن به جایگاهی است که در آن آگاهی و عینیت برهم تطابق پیدا می کنند، به گونه ای که در آن برابر ایستا بر مفهوم و مفهوم بر برابر ایستا منطبق می شود.^۵

البته باید متذکر شد که هگل سهم سوژه را نسبت به ایژه در تکامل روح پررنگ تر معرفی می کند و اعلام می نماید که آنچه باعث می شود روح از حالت بالقوگی به بالفعل بودگی سیر کند وصف سوژگی اوست. به همین جهت او در آغاز پدیدارشناسی اعلام می کند که اصل اصلی فلسفه او سوژه است.^۶

نتیجه

از آنچه گفته شد چنین برمی آید که ماکیاولی تفسیری نو از واقعیت به دست می دهد و آن را در مقابل واقعیت هستی شناختی سستی قرار می دهد. همین تصور او از واقعیت جدید، با عنوان واقعیت مؤثر، زمینه را برای انقلاب در تاریخ آگاهی اروپایی فراهم می کند. ماکیاولی واقعیت مؤثر را در ارتباط با مناسبات انسانی توضیح می دهد و آن را در میزانشن نبرد میان نیروها جست و جو می کند. به این ترتیب،

1. Siep, 2014: 56

۲- هگل، ۱۳۹۹: ۸۵؛ در عصر ما، نظریات کلی روح گرایی تقویت شده است و توصیفات یک جانبه گرایانه اهمیت خود را از دست داده اند. در چنین زمانی یک جانبه گرایانه باید فراموش و به عمل دست یازید. در عین حال، باید از جزء توقع کمتری داشته باشیم. زیرا سهمی که در مجموع کار روح بر عهده فعالیت جزء می گذارد نمی تواند چندین عظیم باشد. پس این جزء باید همان طور که ماهیت علم پیشاپیش اقتضای می کند، خودش را هر چه بیشتر فراموش کند و اگر چه جزء باید آنچه در توان دارد بشود و بکند، اما کمتر باید از او طلب کرد، همان طور که او خود کمتر باید از خودش انتظار داشته باشد و برای خودش طلب کند (هگل، ۱۳۹۹: ۸۵)

3. Siep, 2014: 57

4. Yeoman, 2012: 218

۵. هگل، ۱۳۹۹: ۹۴

6. Krasnoff, 2008: 147

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

مناسبات انسانی، به‌عنوان بنیادِ واقعیتِ مؤثر، قلمروی را در اختیار ماکیاولی قرار می‌دهد که در آن می‌تواند از شهریار مدرن، اخلاق و دینِ مخصوصِ آن سخن بگوید و این بار سیاست، اخلاق و دین را به‌جای اینکه برپایه واقعیت خیالی درک کند- در سایه آن بفهمد و توضیح دهد. هگل نیز در این قلمروی که ماکیاولی در اختیار او قرار داده است مفاهیم اساسی پدیدارشناسی را تعیین می‌بخشد. او مفهوم اخلاق، دین، مطلق انضمامی و روح مطلق را در سایه امکاناتی که واقعیت مؤثر ماکیاولی در اختیار او قرار می‌دهد درک و ساختار پدیدارشناسی را برپایه آن‌ها ایجاد می‌کند.

هگل با تأثیرپذیری از پیوند دادنِ اخلاق با ریشه‌های زندگی طبیعی انسان است که می‌تواند تصور اخلاق انتزاعی کانت و فیثته را به نقد کشد و ریشه‌هایی ابژکتیو برای اخلاق انتزاعی فیثته و کانت تأمین کند و اخلاق فردی را با نهادهای اجتماعی و مصلحت عمومی سازش دهد و اخلاق عینی را تعیین بخشد. هگل، با تأثیرپذیری از اخلاق موجود در واقعیت مؤثر ماکیاولی، کمال اخلاقی آگاهی را در این می‌داند که نبرد اخلاق و حسیت را متوقف سازد و میان آن‌ها توافق ایجاد کند. از آنجاکه در اندیشه سیاسی، ماکیاولی مطلق را از آسمان به زمین می‌آورد و این مطلق قوانین خود را با توجه به مناسبات انسانی شکل و تغییر می‌دهد، هگل موفق می‌شود روح مطلق را در همین زمینی تعیین بخشد که ماکیاولی برای او پدید آورده است. او در این قلمرو واقعیت مؤثر است که می‌تواند از ایدئالیسم مطلق سخن گوید و به پیوند دیالکتیکی سوژه و ابژه توفیق می‌یابد. او با الهام گرفتن از این نسبت ساده، که ماکیاولی در اختیار او قرار داده است، نسبتی پیچیده میان خدا و مطلق با مناسبات انسانی، ملی و روح قومی برقرار و اعلام می‌کند که خدا و، به تبع آن، دین چیزی جز ظهور روح قومی یا همان «ما» نیست. ماکیاولی، به‌واسطه تخریب بنیاد متعالی اندیشه سیاسی و تحویل آن به مناسبات انسانی، نقطه شروع علم سیاست را بر خلأ و نقطه تهی مبتنی می‌سازد. مطابق نظر ماکیاولی اندیشه سیاسی اندیشه‌ای است که به‌طور کلی هیچ‌چیز را مسلم و بدیهی نمی‌گیرد و در خلأ سیاسی قوانین خود را تکوین می‌بخشد. این ایده ماکیاولی که اندیشه سیاسی باید از نقطه تهی آغاز کند در ایدئالیسم آلمان به‌واسطه هگل پذیرفته می‌شود و براساس آن تکوین روح مطلق را که گرانینگاه پدیدارشناسی است روایت می‌کند. هگل، با تأثیرپذیری از ساختار دیالکتیکی‌ای که ماکیاولی میان خوبی و بدی، جنگ و صلح برقرار می‌کند، در پدیدارشناسی روح، میان حقیقت و ناحقیقت، صدق و کذب، رابطه‌ای دیالکتیکی ایجاد می‌کند و، با چشم‌انداز دیالکتیکی، مواضع متعارض را در قلمرو روح متقابلاً طارد یکدیگر در نظر می‌گیرد.

منابع

- ادواردز، الستر و جولز تاوونز (۱۳۹۰)، تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن: از ماکیاولی تا مارکس، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸)، تو تالیاتریسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۸۰)، ماکیاولی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷)، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- آلتوسر لویی (۱۳۹۶)، ما و ماکیاولی، فؤاد حبیبی و امین کرمی، نشر اختران، چاپ دوم، تهران.
- اینوود، مایکل (۱۳۸۸)، فرهنگ فلسفی هگل، حسن مرتضوی، مشهد، نیکا.
- بیزر، فردریک، (۱۳۹۶)، هگل، مسعود حسینی، انتشارات ققنوس، چاپ سوم، تهران.
- زنوی، میلان (۱۳۸۲)، هگل جوان در تکاپوی دیالکتیک نظری، محمود عبادیان، تهران، آگه.
- ژورست، الیوت ل (۱۳۹۵)، فراسوی هگل و نیچه، فلسفه، فرهنگ و فاعلیت، خسرو طالب‌زاده، تهران، نشر مرکز.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵)، تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید، جلد اول، چاپ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۷)، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۲)، نقد قوه حکم، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- لوکاج، گئورگ (۱۳۹۱)، هگل جوان (پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد)، محسن حکیمی، تهران، مرکز.
- آلتوسر، لویی (۱۳۹۴)، جریان زیرزمینی هاتریالیسم مواجهه، مراد فرهاد پور، بارانه عمادیان، آرش ویسی، نشر بیدگل، تهران.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۸ الف) شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگاه.
- _____ (۱۳۸۸ ب) گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۶)، عناصر فلسفه حق، مهرداد ایرانی طلب، تهران، قطره.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۹)، پدیدارشناسی روح، سید مسعود حسینی، محمدمهرداد اردبیلی، تهران، نی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۹ ب)، نگارش‌های اولیه مجموعه رسالات سیاسی، فلسفی و اجتماعی، زیبا جبلی، تهران، شفيعی
- یوول، یرمیاهو (۱۳۹۹)، پیشگفتار هگل بر پدیدارشناسی روح، سید جمال سامع، تهران، گام نو

.....
 Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

- Avineri, S. (2003), *Hegel's Theory of The Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press
- 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
- Belliotti, A.R. (2009). *Niccolo Machiavelli: The Laughing the Strutting Fox*. United Kingdom: ROWMAN & Littlefield Publishers, INC.
- Coleman, Ganet (2000), *A History of Political Thought*, Blackwell Publisher.
- Krasnoff, L. (2008), *Hegel's Phenomenology of Spirit: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Moravia, Alberto. (1965), *L'Homme*, Paris, Flammarion.
- Plamenatz John, (1979), *Man And Society*, Vol. One, London, Longman
- Renaudet, O.A (1942), *Machiavel*, Paris, Gallimard.
- Strauss, L. (1975), *An Introduction to Political Philosophy* (Ten Essays By Leo Strauss), (H. Gildin, Ed) Detroit. Wayne State University Press
- Siep, L. (2014), *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trans. D. Smyth, New York: Cambridge University Press.
- Yeoman C, (2012), *Freedom and Reflection Hegel And The Logic Of Agency*, New York, Oxford University Press
- Zambrano, R, (2015), *Hegel's Theory of Intelligibility*, Chicago, The University Of Chicago Press