

## تأثیر هگل در توضیح هنجاری نسبت سوژه و ابژه براساس نسبت باید و هست در اندیشه ماکیاولی

مصطفی عابدی جیقه\*

محسن باقرزاده مشکی‌باف\*\*، محمد اصغری\*\*\*

### چکیده

پیش از ماکیاولی برای اینکه گذار از سوژه به ابژه قابل توضیح باشد مفاهیمی نقش محوری در گذار از سوژه به ابژه و یا بالعکس را توجیه می‌کرد که اساساً مفاهیمی الهیاتی - متافیزیکی به حساب می‌آمدند، اما ماکیاولی در اندیشه سیاسی خود به تعریف جدیدی از نسبت هست و باید دست یافت که بعدها هگل در تفسیری پیچیده - و نقد دیدگاه کسانی چون کانت و فیشته که به جدایی قلمرو هست و باید پرداخته بودند - توانست در هستی‌شناسی خود از آن بهره بگیرد. هگل با تأثیر از ماکیاولی به جای استنتاج باید از امور هستی‌شناختی و متعالی آن را در میانه واقعیات موثر این جهانی قابل جستجو دانست و به این وسیله توانست تقدم سوژه بر ابژه را که توسط کانت توضیح فلسفی یافته بود مورد انتقاد قرار دهد و رابطه دیالکتیکی میان آن دو را از منظر هنجاری مطالعه کند. نگارندگان در این مجال می‌کوشند تا با ارائه تفسیری جدید از مساله هست و باید در اندیشه ماکیاولی، منطق گذار هگل از سوژه به ابژه را توضیح دهد و چگونگی جایگزینی منطق هنجاری به منطق متعالی را در این باب به تفصیل آشکار کند.

\* دانشجوی دکتری، فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، m.abedi2015@yahoo.com

\*\* دکترای فلسفه، دانشگاه تبریز، mohsen.bagherzade.meshkibaf@gmail.com

\*\*\* دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، asghari2007@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۷



**کلیدواژه‌ها:** ماکیاولی، واقعیت موثر، هست و باید، امر هنجاری، متافیزیک، هگل

## ۱. مقدمه

پیش از هگل برای اینکه بتوانند نسبت میان جهان پدیداری و فراپدیداری، هست و باید را توضیح دهد به امور الهیاتی و متافیزیکی توسل می‌جستند. در این سنت فلسفی آنچه به‌عنوان بنیاد اندیشه فلسفی محسوب شده و تمام اندیشه فلسفی بر روی آن بنا گردیده بود امری متعالی و فرانسانی به حساب می‌آمد. به طور مثال در اندیشه افلاطون ایده‌ها تمامیت فلسفه را به عهده گرفته و گذر از هست به باید را توجیه می‌کرد. به زعم افلاطون باید موجود در عالم پدیداری به هستی‌ای مربوط است که در جهان مثل قرار دارد و منطبق باید نه در مرتبه هستی خود، یعنی جهان پدیداری، بلکه در جهان فراپدیداری قرار دارد. او به این ترتیب، میان هست و باید تفکیک قائل شده و با تفکیک قلمرو آنها، قلمرو باید را در ساحتی دیگر وابسته به قلمرو هست‌ها معرفی می‌نماید. این نسبت به دست ماکیاولی دچار دگردیسی بزرگی می‌شود، به طوری که او با توضیحی که از واقعیت در اندیشه سیاسی به‌دست می‌دهد زمینه توضیح وارونه از نسبت هست و باید را در تاریخ اندیشه به‌وجود می‌آورد، یعنی امکانی فراهم می‌آورد که دیگر از این به بعد هست‌ها نیستند که باید‌ها را توجیه می‌کنند، بلکه باید‌ها منطبق توضیح هستی‌ها را فراهم می‌کنند. البته تصور افلاطونی از نسبت هست و باید تا زمان هگل وجود دارد و ماکیاولی در این‌باره تا ظهور هگل نمی‌تواند در اندیشه فیلسوفان بزرگی مانند کانت و فیشره تاثیر بگذارد، بلکه آن‌ها هم‌چنان در این قضیه افلاطونی جدید به حساب می‌آیند؛ چرا که ایشان نیز نسبت هست‌و‌باید را از هم تفکیک می‌کنند، منتهی با این تفاوت که این‌بار آنها دیگر همانند افلاطون باید را به هست ارجاع نمی‌دهند، بلکه کاملاً آنها را دو قلمرو جداگانه در نظر می‌گیرند که هیچ نسبتی میان آنها نمی‌توان برقرار کرد. اما کانت در نقد سوم وقتی تلاش می‌کند میان هست و باید نسبتی ایجاد کند به جای اینکه به هست‌ها توسل جوید برخلاف افلاطون قلمرو هنجاری را تنها راه توضیح نسبت میان هست و باید در نظر می‌گیرد، اما از آنجا که به باور کانت قلمرو هنجاری Normative به ساحت سوژکتیو عقب نشسته و منشأ هرگونه هنجار اخلاقی به آزادی فردی و سوژکتیو Subjective تقلیل یافته است (Sedgwick, 2009: 9) او نیز نمی‌تواند گذار از سوژه به ابژه را توضیح دهد، چراکه

تأثیر هگل در توضیح هنجاری نسبت سوژه و ... (مصطفی عابدی جیقہ و دیگران) ۱۰۷

با حذف یکی به نفع دیگر صورت مسأله را پاک می‌کند. بعد از کانت هگل توانست از امکانی که ماکیاولی ایجاد کرده بود استفاده کند و به وسیله منطقی که از نسبت دیالکتیکی میان باید و هست به دست آورده بود توانست گذار از سوژه به ابژه را نه با دیدگاهی متافیزیکی، بلکه از منظری هنجاری توضیح دهد.

در این مقاله نگارندگان می‌کوشند تا با تفسیر اندیشه ماکیاولی و هگل، نسبتی تاریخی میان این دو فیلسوف برقرار کنند. به همین منظور ابتدا توضیحی از واقعیت موثر Effective reality ماکیاولی ارائه می‌شود، سپس با بنیادی دانستن مناسبات انسانی در تعیین واقعیت موثر هست و باید را در واقعیتی انضمامی به همدیگر نزدیک می‌سازد و از مشکل پیشینیان که باید را در فراتر از واقعیت در امر متعالی می‌جستند رها می‌شود. در ادامه برپایه چگونگی استفاده هگل از قلمرو جدیدی که ماکیاولی ایجاد کرده است، نسبت هست و باید در اندیشه هگل و نقد او به موضع کانت و فیشته توضیح داده می‌شود و سپس منطقی را که امر هنجاری در اختیار هگل قرار داده است در گذار از سوژه به ابژه آشکار می‌شود.

## ۲. تأکید بر واقعیت مؤثر در برابر واقعیت ایده‌آل خیالی

ماکیاولی درباره هستی و واقعیت نظری نو ارائه می‌دهد و در این نظریه می‌کوشد تمام هستی‌شناسی Ontology فلسفه سنتی را ویران ساخته و هستی‌شناسی تازه بر روی ویرانه‌های آن بنا کند. ماکیاولی هستی‌شناسی پیش از خود را نوعی خیال‌پردازی در باب هستی قلمداد می‌کند و معتقد است فیلسوفان پیشین مانند افلاطون، ارسطو و پیروان آن‌ها به جای فهم هستی واقعی و هستی‌ای که موثر در جریان زندگی است اندیشه خود را در توضیح هستی به مفاهیمی پیوند می‌دهند که بیشتر به خواب و خیال شباهت دارد تا واقعیت موثر<sup>۱</sup> بر آنم که به جای خیال‌پردازی به واقعیت روی می‌باید کرد. بسیاری درباره جمهوری‌ها و پادشاهی‌های 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 نابود را پیش می‌گیرد (ماکیاولی، الف ۱۳۸۸: ۱۳۳)

آنچه توجه ماکیاولی را به خود جلب می‌کند طبیعت چیزهایی که افلاطون و ارسطو در پس پدیدارها در نظر داشت نیست، بلکه حقیقت بالفعل چیزها، حقیقت چیز تکین و

تکینگی مورد خاص آن است (آلتوسر، ۱۳۹۶: ۶۳). تصور ماکیاولی از هستی در مقابل نظریه مثل افلاطونی و صورت ارسطویی است که درباب هستی موضعی کاملاً متافیزیکی داشته و در مقابل جهان پدیداری، جهانی فراپدیداری در نظر می‌گرفتند که حقیقت جهان پدیداری را تشکیل می‌داد. مطابق این اندیشه جهان پدیداری جهانی غیر موثر معرفی می‌شد که هم به لحاظ وجودشناسی و هم به لحاظ معرفت‌شناسی تأثیرش را مدیون منطق جهان جوهری بود. اما ماکیاولی با این تصور سر ستیزه داشت و تمام فلاکت ایتالیای آن روز را در تهی‌ساختن جهان پدیداری می‌دانست که محتوایش را قرار بود جهانی ناشناخته به آن ارزانی دارد. به عقیده او اگر قرار باشد حقیقتی وجود داشته باشد تنها در این جهانی که آدمی در آن زندگی می‌کند - یعنی جهانی که در آن انسان رنج می‌برد، پیروز می‌شود، مغلوب می‌گردد، حسادت می‌ورزد و خواست و اراده‌اش را راضی می‌سازد - امکان‌پذیر خواهد بود. به همین جهت، او جهان پدیداری را حقیقی قلمداد می‌کند و برآن می‌شود که منطق وجود و دانش سیاسی را از درون آن بیرون کشیده و توضیح دهد. تصور این چنین از واقعیت و حقیقت یافتن جهان نمود است که ماکیاولی در شاهکار سیاسی‌اش به شهریار توصیه می‌کند:

از این روست که او در ادامه متذکر می‌شود شهریار به جهت ساختار این چنین جهان، همه خیم‌های مختص به شهریار را دارا باشد، بلکه همین اندازه که تظاهر به داشتن چنین خیم‌هایی کند کافی است. ضروری است که به ظاهر بدان خیم‌ها آراسته باشد. می‌خواهم دلبری ورزم و بگویم که داشتن این خیم‌ها و پیوسته فراچشم داشتن‌شان زیان‌بار است، اما نمایش به داشتن‌شان سودمند است (ماکیاولی، ۱۳۸۸الف: ۱۴۵).

آنچه در قطعه مذکور توجه به آن اهمیت دارد این است که انسان لازم نیست منطق رفتار خود را بر موهومات صوری و طبیعی افلاطونی - ارسطویی مبتنی سازد، بلکه آنچه ضروری است شهریار در رفتار سیاسی به آن توجه داشته باشد نمود و تظاهر به رفتار انسانی است؛ چرا که آنچه زندگی واقعی آدمی برپایه آن می‌چرخد تبعیت از منطق تظاهر است نه منطق طبیعت و صورت ارسطویی. به این ترتیب، جهان پدیداری چنین نیست که فاقد منطق بوده و منطق و حقیقت خود را از جایی دیگر به عاریت گرفته باشد، بلکه جهان نمود، جهانی با حقیقت و منطق مستقل است که جهان با آن قابل توضیح است. ماکیاولی با این رویکرد به جهان است که الکساندر ششم را به جهت

تأثیر هگل در توضیح هنجاری نسبت سوژه و ... (مصطفی عابدی جقیه و دیگران) ۱۰۹

فریب‌کاری و نیرنگ می‌ستاید؛ زیرا به عقیده او ساختار جهان را که همان فریب و نیرنگ است دریافته بود و براساس ساختار واقعی جهان مناسبات سیاسی خود را تنظیم می‌کرد. ماکیاولی معتقد بود الکساندر ششم «مزاج جهان را از این جهت نیک می‌شناخت» (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۴۹). به این ترتیب، مطابق اندیشه ماکیاولی ویژگی شریانه در اندیشه ماکیاولی به اندازه‌ای در ساختار واقعیت موثر مهم و ذاتی است که اگر ساختار شریانه انسان‌ها مدتی پنهان بماند، باید به دنبال دلیلی ناشناخته باشیم؛ زیرا باید دانست که آنچه باعث شده شرارت در موقعیتی خاص وجود نداشته باشد نبود موقعیت ابراز شرارت است نه منتفی شدن این ویژگی در وجود انسانی. ماکیاولی کار خود را در کتاب شهریار اندیشه‌ای درباب «واقعیت موثر» قلمداد می‌کند (Maurizio Viroli, 2014: 6).

### ۳. میزانشن موجود در نبرد میان نیروها، بنیاد واقعیت مؤثر

سوال این است ساختار واقعیت موثر مورد نظر ماکیاولی چیست؟ اگر جهان طبیعی و صوری ارسطویی مردود است پس به جای آن چه چیزی بافت واقعیت پدیداری را تعیین می‌دهد؟ برای پاسخ به این سوال باید گفت که کار بزرگ ماکیاولی این است که برای نخستین بار او به جای صورت و طبیعت هستی‌شناختی از بافتی سخن می‌گوید که امری کاملاً انسانی است و تنها با توجه به مناسبات موجود در میان اجتماع انسانی قابل توضیح است. او این بار به جای طبیعت، انسان را می‌نشانند و اساساً طبیعت و صورت را - که منطق سیاست به واسطه آن عرضه می‌شود - چیزی انسانی تصور می‌کند که در تاریخ سیلان می‌یابد و تغییر می‌کند. «طبیعت مجزا و لایتغیر نیست، بلکه صرفاً درون تاریخ وجود دارد و دستخوش فساد و تجدید حیات می‌شود. بدین‌سان، امر طبیعی و امر انسانی را نباید مجزا از هم تلقی کرد» (لوکزه، ۱۳۹۷: ۶۱). مطابق این دیدگاه طبیعت انسانی برپایه میل، خواست، اراده، شهوت و شر سرشته شده است<sup>۲</sup> و هرکسی در اجتماع انسانی در پی منافع و سود شخصی خود می‌گردد و تلاش می‌کند مناسبات انسانی را از منظر سود شخصی خود تحلیل کرده و با آن مواجه شود. «او نسبت به تغییر سرشت مردم بدبین است از این لحاظ که دگردیسی‌ای ایجاد شود و فضیلت‌مند شویم. او مردم را همان‌طور که هست می‌پذیرد و آنها را به صورت کلی فاسد می‌داند» (Skinner, 2004: 173). ماکیاولی

برای توضیح بیشترِ واقعیت انسانی که بنیاد واقعیت موثر را تشکیل می‌دهد در کتاب شهریار می‌نویسد

این دو طبع ناهمگون مردم و بزرگان در همه شهرها هست؛ زیرا همه جا مردم در پی آنند که از سروری و زورگویی بزرگان رها شوند و بزرگان خواهان سروری بر مردم و زورگویی به آنان‌اند و از این دو خواسته ناهمگن در شهرها یکی از سه حالت پدید می‌آید یا شهریاری یا آزادی یا آشوب (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۰۱).

او در کتاب گفتارها صریحا آزادی انسان را به همین واقعیت موثر انسانی معطوف می‌کند و در برابر کسانی که این‌گونه جدال و کشمکش‌ها را محکوم می‌سازند اعلام می‌کند:

کشمکش‌های میان مردم و اشراف ... در حقیقت علل اصلی آزادی روم است. کسی که تنها به هیاهوی این‌گونه مبارزات حزبی توجه می‌کند و به نتایج سودمند آنها بی‌اعتنا می‌ماند، غافل است از اینکه در هر جامعه دو قشر وجود دارد که یکی قشر اشراف است و دیگری قشر مردم و این دو دارای دو شیوه مختلفند و همه قوانینی که برای پاسداری از آزادی پدید می‌آیند حاصل کشمکش‌های این دو قشرند (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۴۸).<sup>۳</sup>

ماکیاولی این نبرد میان نیروها را راهی می‌داند که مردم و مخصوصا دولت‌هایی که می‌خواهند در امور مهم از وجود مردم استفاده کنند می‌توانند غلیان جاه‌طلبی خود را فرو نشانند (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۴۹). این چنین است که می‌توان مدعی شد او در تضاد و توازن میان نیروهای انسانی عنصر برانگیزاننده‌ای می‌دید که از میان آن واقعیت موثر و هستی در معنایی جدید سربرمی‌آورد.

#### ۴. مناسبات انسانی بنیاد توضیح ماکیاولی از باید اخلاقی

اگر سخن ماکیاولی را درست فهمیده باشیم متوجه می‌شویم که ماکیاولی واقعیت موثر را به رفتارهایی - یعنی همان کشمکش‌های موجود در نبرد میان نیروها - که میان انسان‌ها وجود دارد معطوف می‌سازد و واقعیت را در تناظر با امر هنجاری نشان داده و توضیح آن را وابسته به امر هنجاری می‌داند. به این ترتیب، ماکیاولی مسیر تاریخ اندیشه را از سنت موجود می‌گسلد و به جای اینکه مفاهیم الهیاتی - متافیزیکی بنیاد واقعیت به شمار آید این

امر هنجاری است که به جای آن نشسته و واقعیتی که انسان با آن سروکار دارد را توجیه می‌کند. با این تصور است که ماکیاولی «باید» را نه از هستی آرمانی، بلکه از هستی واقعی و موثر بیرون می‌آورد و نسبتی واقعی میان «هست» و «باید» برقرار می‌کند. «این ایده در سنت بعد از ماکیاولی «درست آرمانی» ضرورتاً به «درست عملی» تبدیل می‌شود؛ یعنی آرمان‌ها و واقعیات ضرورتاً به هم نزدیک می‌شوند» (اشتراوس، 1387: 27). به همین دلیل باید اخلاقی وابسته به منطق موجود در مناسبات انسانی می‌شود و منطق قدرت به عنوان ساختار واقعیت موثر منطق اخلاق را نیز ارائه می‌دهد. اخلاق همواره تابع مصلحت عمومی است و این مناسبات انسانی است که خوب و بد را تعریف می‌کند. باتوجه به همان کارآمدی منطق موجود در نبرد میان نیروهاست که او منطق زور را بر منطق قانون ترجیح می‌دهد و اعلام می‌کند «اگرچه روش نخستین در خور انسان است و دومین، روش ددان، اما از آنجا که روش نخستین کارآمد نیست، ناگزیر باید روش دوم را برگزید آورد» (ماکیاولی، الف ۱۳۸۸: ۱۴۷). در حقیقت ماکیاولی باید‌ها را نه از منطقی متعالی که بر پایه اموری انتولوژیکال تعیین می‌یابد بیرون می‌آورد، بلکه از درون نظامی باید‌ها را استنتاج می‌کند که در میزانشن نبرد میان نیروها خود را نشان می‌دهد. مساله باید در این تلقی بر اساس کارایی و نفعی که در مناسبات انسانی به طرفین می‌رساند تعیین می‌یابد و هیچ نوع تقدیمی نسبت به رفتار انسان‌هایی که زمینه نبرد میان نیروها فراهم می‌کنند ندارند. آن‌ها در ساختاری که همین میزانشن نبرد میان نیروها به وجود می‌آورد تعیین می‌یابند. ماکیاولی دریافته است که «خوی و خصلت‌هایی وجود دارد که فضیلت به شمار می‌آید؛ اما اگر به کار گرفته شود به نابودی می‌انجامد. در برابر، خوی و خصلت‌هایی هست که «رذیلت» به شمار می‌آید، اما موجب ایمنی و پیروزی می‌شود» (ماکیاولی، الف ۱۳۸۸: ۱۳۵). وی از میان این دو خصلت ارزش را به خصلت‌هایی می‌دهد که به ظاهر جنبه اخلاقی ندارند، اما از منظری که ماکیاولی در اختیار خواننده شهریار قرار می‌دهد درحقیقت آن‌ها تبدیل به ارزش‌های اصلی در نظام اندیشه او می‌شود.<sup>۴</sup> بر اساس چنین تصویری می‌توان توصیه ماکیاولی را قابل فهم دانست که انسان را ترغیب می‌کند به جای تن کردن لباس انسانی بر قامت شهریار، لباس ددان به قامت او اندازه کرده و می‌گوید:

پس شهریار باید روش ددان را پیشه‌ی خود سازد. در کاربست شیوه‌ی ددان، شهریار باید هم به مانند روباه رفتار کند و هم به سان شیر؛ به این معنی که برای شناخت دام‌ها

باید روباه بود و برای ماندن گرگ‌ها، باید شیر بود. زیرا شیر از دام‌ها نمی‌تواند بگریزد و روباه از هجوم گرگان (ماکیاوی، الف ۱۳۸۸: ۱۴۸).

به زعم ماکیاوی آنچه تا به حال آگاهی سیاسی را در جامعه انسانی به بحران کشیده است اعتقاد به معیارهایی غیرواقعی است که امکان تعیین بخشیدن به آن در روی زمین وجود نداشت. به همین جهت بود که او اعلام کرد برای اینکه بتوانیم نظم اجتماعی را در مناسبات انسانی فراهم کنیم باید به دنبال قوانینی بگردیم که بتواند با شرایط عینی جامعه انسانی سازگار باشد. «آدمی باید معیارهای خود را تنزل دهد تا تحقق نظم اجتماعی درست یا مطلوب را ممکن سازد یا بتواند بر تصادف چیره شود. انسان باید تاکید بر نهاد را جانشین تاکید بر شخصیت اخلاقی کند» (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۵۸). ماکیاوی با این کار نظام اخلاقی درون سیاست را برای همیشه از میان برمی‌دارد (Strauss, 1975: 89). و قلمروی کشف می‌کند که در آن باید و هستی در قلمروی واحد، معنای خود را به دست می‌آورند و این در مقابل اندیشه فیلسوفانی مانند افلاطون، کانت و فیخته است که میان قلمرو هستی و باید جدایی افکنده و هرکدام را به زمینی متفاوت مربوط می‌ساختند. به عقیده او واقعیت، هستی و ارزش در همان زمین واقعیت موثری ظهور می‌یابند که چیزی جز مزانسن نبرد میان نیروها نیست. واقعیت موثر در مناسبات نبرد میان نیروها تحقق می‌یابد. نبرد میان نیروها میزانسنی را تشکیل می‌دهد که از درون آن می‌توانیم واقعیت را توضیح دهیم. رابطه هنجاری که ماکیاوی در نظر دارد چیزی جز همین منطق رفتاری میان نیروهای متضاد نیست.

## ۵. نسبت هست و باید در فاصله میان ماکیاوی و هگل

بعد از انقلاب ماکیاوی، روسو در اراده عمومی و کانت در مملکت غایات<sup>۵</sup> همانند ماکیاوی بحث از ابژکتیویته را به مباحث عملی و هنجاری ارتباط داده و کلیت، ضرورت و عقلانیت را مشروط به چارچوب مناسبات اجتماعی انسانی قرار می‌دهند. آن‌ها از عاملیت طبیعت در همه حوزه‌های امور انسانی که در تصور سنتی وجود داشت عبور کرده و اجتماع انسانی را بنیاد توضیح خود از مفاهیم انسانی اعلام می‌کنند و همچنین برخلاف اندیشه سنتی، نه طبیعت، بلکه عقل فرد اجتماعی را - که مبتنی بر اراده خود انسان‌هاست - منشأ نظام قانون‌گذاری در نظر می‌گیرند.<sup>۶</sup> نکته اینجاست که هر دوی آن‌ها اگر چه منطق متعالی را به



تأثیر هگل در توضیح هنجاری نسبت سوژه و ... (مصطفی عابدی جیقه و دیگران) ۱۱۳

منطق موجود در مناسبات انسانی منتقل کردند، اما با تقدم فرد انسانی بر اجتماع، باعث جدایی امر سوژکتیو از امر ایزکتیو Objective شدند.<sup>۷</sup> کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق همان کاری که روسو در فلسفه سیاسی انجام می‌دهد در فلسفه اخلاق خود تکرار می‌نماید. او با گفتن اینکه «اراده هر ذات خردمند، اراده قانون‌گذار عام یا کلی است»<sup>۸</sup> (کانت، ۱۳۹۴: ۹۸).<sup>۹</sup> موضع سیاسی روسو را که عبارت از فاعلیت درون در حوزه عمل باشد به موضع اخلاقی خود تعمیم می‌دهد و بدین سان «هر اراده انسانی اراده‌ای تصور می‌شود که از طریق آیین‌های رفتارشان قوانین عام وضع می‌کند» (کانت، ۱۳۹۴: ۹۸). هگل در پدیدارشناسی روح در توضیح مبنای کانتی - روسویی می‌گوید:

برای این‌که امر کلی به فعلیت برسد باید خود را بر امر واحد یا بر وحدت فردیت متمرکز کند و یک خودآگاهی تکین را در رأس بنشاند؛ زیرا اراده کلی فقط در خودی که واحد باشد اراده بالفعل است، اما بدین طریق همه افراد تکین دیگر از کل این فرد طرد می‌شوند و صرفاً سهم محدودی در آن فعل دارند، به طوری که این فعل، فعل خودآگاهی کلی بالفعل نخواهد بود (هگل، ۱۳۹۹: ۴۰۶).<sup>۱۰</sup>

در این‌جا باید‌ها در فردی تکین تبلور می‌یابد که خود را به مثابه کل در نظر می‌گیرد و در مقام عمل، دیگران را مجبور به اطاعت از خود می‌سازد. کانت با تفکیک ساحت اخلاق از طبیعت و با نفی ارتباط اخلاق با نهادهای اجتماعی به جدایی هست و باید قائل شده بود. کانت وقتی که به بحث اخلاقی توجه نشان داد و به سمت مباحث عملی کشیده شد به ناگاه خلیجی ناپیمودنی میان قلمرو آزادی و قلمرو طبیعت دریافت (Kain, 2005: 205). او در تقد قوه حکم این تصور را به وسیله اینکه آگاهی را به دو حوزه عملی و نظری تقسیم می‌کند، مدعی می‌شود باید قلمرو هست که به طبیعت می‌پردازد با قلمرو عملی که به باید هنجاری توجه دارد تفکیک شود (کانت، ۱۳۹۲: ۶۶). مطابق تصور کانتی تضاد طبیعت و روح، هست و باید، اخلاق و نهادهای اجتماعی تضادی متفاوتی نبود، بلکه تضادی بود که از درون توجه کانت به مباحث اخلاقی ظهور یافته بود.

## ۶. نقد هگل بر تصور روسویی - کانتی از نسبت هست و باید براساس امکان موجود در اندیشه ماکیاولی

هگل با توجه به امکاناتی که از ماکیاولی به دست می‌آورد به تقابل جدید قلمرو هست و باید که در اندیشه روسویی - کانتی به وجود آمده می‌رود. در اینجا مساله اصلی او تقابل با بنیاد متعالی باید اخلاقی که در فلسفه پیش از ماکیاولی رواج داشت نیست، بلکه مساله او تقابل با گسست مدرن است که در درون فلسفه مدرن شکل گرفته است؛ چراکه پیش‌تر ماکیاولی با فلسفه‌های متعالی تصفیه حساب کرده است و آنچه در این بین باقی مانده است تنها سوء تفاهم مدرن است که در اندیشه ایدئالیستی به وقوع پیوسته است. در حقیقت مسئله هگل همان مساله قدیم در قامتی جدید است که در اندیشه روسو، کانت و فیخته به‌ظهور رسیده است. دلیل عمده‌ای که هگل به نقد موضع ایدئالیستی روسویی، کانتی و فیخته‌ای می‌پردازد قطع ارتباط آن با زندگی واقعی و انتزاعی بودن آن است. «در فلسفه اخلاق کانت از سویی با بایندی سروکار داریم که همواره قرار است محقق شود، اما نمی‌شود؛ از سوی دیگر با جهان واقعیت روبرویم که در برابر غایت‌ها و آرمان‌های اخلاقی ما خشتی است» (Sedgwick, 2008: 68). به عقیده او «تبعیت اراده کلی از اراده تکین به معنی عمل کردن بر اساس یک مذهب خودمدار» (هگل، ۱۳۹۹: ۴۴۶) است و آن را زمینه‌ظهور شخص به عنوان «فعلیتی انتزاعی» (هگل، ۱۳۹۹: ۴۳۳) به حساب می‌آید. به باور هگل تصویری این چنین از اراده فردی، انسان را از نسبت بیناسوژگانیت که بستر انضمامیت به شمار می‌آید دور ساخته و در خلای انتزاعی غرق می‌نماید. در پدیدارشناسی روح هگل نشان می‌دهد که قانون اخلاقی کانت، یعنی تکلیف محض یک اصل انتزاعی است که ارتباطی با محرک‌های فردی که رفتار انسانی است ندارد<sup>۱۱</sup> و به همین جهت نیز در بلندای آسمانی فوق آن‌ها قرار دارد. «او ذهن اخلاقی را به عنوان نفی مطلق در نظر می‌گیرد» (هگل، ۱۳۹۹: ۴۳۶). آنچه به عقیده هگل سبب می‌شود مسئله باید از مسئله هستی جدا شود این است که

فاعل اخلاقی جهان را تعلیق می‌کند تا رخصت دهد بی‌رحمی‌اش نسبت به جهان بی-هیچ مانعی ادامه یابد. او به یاری خشم و خروش جدایی‌اش از جهان وجدان تمام موانعی را که واقعیت در مقابل انجام وظیفه قرار می‌دهد نفی می‌کند (فیندلی، ۱۳۹۳: ۲۰۶).

تأثیر هگل در توضیح هنجاری نسبت سوژه و ... (مصطفی عابدی جیقہ و دیگران) ۱۱۵

به همین جهت هگل در بند ۶۳۷ پدیدارشناسی اعلام می‌دارد «این آگاهی از همه موضع‌ها و لاپوشانی‌های جهان‌بینی اخلاقی دست می‌شود و این هنگامی است که از آگاهی‌ای دست می‌شود که تکلیف و فعلیت را به منزله اموری متقابلاً تناقض‌آمیز تلقی می‌کند» (هگل، ۱۳۹۹: ۴۳۵). بنابراین تنها کار و عمل قلمرو آزادی مطلق و اخلاق مرگ است آن دو نمی‌توانند چیزی جز خودشان را تحمل کند و به همین سبب هر چیزی را که مخالف‌شان باشد نابود می‌کند (Houlgate, 2013: 164). قلمرو آزادی مطلق و اخلاق فی‌نفسه همین خودآگاهی انتزاعی در نظر گرفته می‌شود که هرگونه تفاوت را در خویش امحاء می‌کند (هگل، ۱۳۹۹: ۴۰۸).

آنچه باعث می‌شد کانت میان این دوگانه‌ها جدایی افکند و در عقل عملی از مباحث ابژکتیو و عینی رویگردان شود عدم توجه او به میل به عنوان حلقه‌ای است که درون سوژه فردی را به جهان عینی و غیر فردی می‌گشاید و از این طریق سوژه را قادر می‌سازد فردیت خود را با کلیت موجود در جهان عینی متحد کرده و قلمرو آزادی را که با بایدها سروکار دارد با مسئله هستی و ابژکتیویته ارتباط دهد. هگل به روشنی به این نقش مهم انگیزه و تمایلات انسانی در نسبت دادن جهان فردی به جهان ابژکتیو اشاره کرده و اعلام می‌نماید «تنها انگیزه‌ها و تمایلات هستند که رابطه ما را با واقعیت برقرار می‌سازند» (فیندلی، ۱۳۹۳: ۲۰۳) و «خودآگاهی را بالفعل‌کننده هستند» (هگل، ۱۳۹۹: ۴۲۶). هگل به واسطه درک نقیصه تفکر کانتی در این باب توانست با نشان دادن اهمیت احساس و عواطف در آگاهی اخلاقی انسان این حلقه مفقوده را در فلسفه خود بازیابی کند و اخلاق خود را با توجه به امیال و عقل انسانی به صورت توامان توضیح دهد. او معتقد بود مشکل اخلاق کانتی این است که طبیعت انسان را دارای دو طرف متضاد در نظر می‌گیرد و نمی‌تواند آن دو را در قلمروی واحد متحد سازد. در این حالت تلاش برای برآوردن خواسته‌های طبیعی، ترک جستجوی ماوراءطبیعی و معنوی را در پی دارد. تلاش برای برآوردن خواسته‌های ماوراءطبیعی و معنوی، باعث نادیده گرفتن و سرکوب خواسته‌های طبیعی فرد می‌شود (Kain, 2005: 205). به این ترتیب، هگل توانست به وسیله ارزیابی نقش میل در اخلاق، نسبت موجود میان دانش و ارزش در فلسفه کانت را به چالش بکشد و به جنگ با دوگانه کانتی براساس امکانات موجود در اندیشه ماکیاولی برود. به همین منظور، هگل برخلاف کانت وظیفه عقل عملی را نه فهم باید و نبایدهای اخلاقی سوژکتیو، بلکه کشف بنیادهای ابژکتیو آن‌ها در نظر می‌گیرد.

## ۷. رفع شکاف باید و هست براساس ایجاد رابطه میان اخلاق سوژکتیو و نهادهای ابژکتیو

همان‌طور که لوکزه توضیح می‌دهد هدف هگل همانند ماکیاولی وارونه ساختن پارادایم اخلاق سنتی به منظور تابانیدن نوری بس متفاوت بر کل قضیه است. هگل آگاهانه از رئالیسم ماکیاولی، در چارچوب ضرورت ذاتی و درونی سیاست، پیروی می‌کند و در مقابل قواعد انتزاعی اخلاق عرضی می‌ایستد (لوکزه، ۱۳۹۷: ۳۰۹). هگل پیشنهاد می‌دهد:

تحقق انضمامی اخلاق در و با سیاست به وقوع می‌پیوندد. بنابراین اخلاق باید ابزارهای سیاست و همه آن چیزهایی را بپذیرد که استعمال‌شان در چارچوب خشونت می‌گنجد. از این رو هگل تفسیری را بسط می‌دهد که وجه مشخصه آن، درست همانند آنچه ماکیاولی آموزش داده بود، وحدت ضرورت و حدوث است؛ زیرا از یک سو ضرورت عمل دولت را هدایت می‌کند و از سوی دیگر دولت نیز دائم در معرض حدوث اعمال انسانی و از این رو در معرض شیوه‌های در هم پیچیده سیاست، قرار دارد (همان).

بیزر از این جهت، ارتباط تنگاتنگی میان ماکیاولی و اندیشه فلسفی هگل در می‌یابد و توجه به واقعیت موثر در نظام دانش را یکی از تاثیرات ماکیاولی بر نظام اندیشه هگل معرفی می‌کند. هگل به پیروی از ماکیاولی سنت مسیحی را به موجب برساختن خیر اعلا در آن سوی قلمرو خاکی و جستجوی رستگاری ابدی در جنت به نقد کشید. او استدلال می‌کند که یونان و روم باستان نیازی به رستگاری شخصی ندارند؛ چراکه شهروندان‌شان معنای زندگانی خویش را در پابندی به دولت می‌یابند (بیزر، ۱۳۹۶: ۳۶۶). فضیلت تنها در جامعه می‌تواند عملی شود؛ انسان باید به وسیله قوانین عادات و غیره به فضیلت خو کند. انسان باید از انسان‌های دیگر فضیلت را بیاموزد (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۵۰). به این ترتیب، «باید» امری ماتقدم و انتولوژیکال نیست که بدون دخالت امر انسانی تعیین داشته باشد و بر مناسبات انسانی تحکم کند، بلکه به عقیده او «باید» معنا و حقیقت‌اش در همین میانه اجتماع آدمیان شکل می‌گیرد و هیچ نوع حالت پیشینی به آن ندارد. هگل نیز معتقد است که اخلاقی شدن تنها در چارچوب ساختاری فراهم می‌تواند شد که نهادهای اجتماعی در اختیار انسان قرار می‌دهد (Rose, 2007, 15) هگل با گرایش به اندیشه ماکیاولی<sup>۱۲</sup> معتقد است که آدمی برای اینکه به رفتاری عقلانی در جامعه دست یابد و اوضاع و احوال طبیعی را کنار زده و در جامعه عقلانی زندگی کند نیازمند آن است که

«آزادی مطلق را به گونه‌ای در نظر بگیرد که به جای اینکه آن را به انزوای آگاهی تکین تقلیل داده باشد، آزادی کلی را به اعضاء بر سازنده خودش تجزیه نماید» (هگل، ۱۳۹۹: ۴۰۵).

به باور هگل باید اخلاقی همانند نظر کانت نیست که پیش از مناسبات انسانی شکل گرفته و ماده‌ی خام رفتارهای اجتماعی را در قالب خود قرار داده و به صورت امری اخلاقی درآورد، یعنی «ارزش‌ها، وظایف و نهادهای اخلاقی نمی‌توانند به طور پیشینی از عقل صادر شده باشند» (Rose, 2007, 136)، بلکه در اندیشه هگل باید‌ها از درون نهادهای اجتماعی تعین یافته و به مثابه ابژکتیویته به زندگی سوژکتیو ما که پیوسته در معرض تلاطم است جهت می‌بخشد. در اندیشه فلسفی هگل از آنجا که اعمال انسانی در خلأ رخ نمی‌دهد نمی‌توان ظهور افعال انسانی را بدون در نظر گرفتن چارچوبی که زمینه‌ساز ظهور انگیزه و اراده انسان برای کارهایی که خوب به حساب می‌آید توضیح داد. به همین جهت، توضیح فرایند شکل‌گیری ترجیحات یا به دیگر سخن سمت‌وسوی خواست‌ها در کانون بحث قرار می‌گیرد؛ «زیرا اینکه هر یک از ما چطور آدمی می‌شویم تا حد زیادی به خصوصیات نهادهایی که خود را در آن‌ها می‌یابیم و به هنجارهای اخلاقی که با آن‌ها مواجه می‌شویم بستگی دارد» (Wood, 1990, p. 33-34).<sup>۱۳</sup> این بدان معناست که ما باید تصدیق کنیم که همواره در مقطعی از زمان آغاز می‌کنیم که در آن سنت و شیوه مشخص زندگی گذشتگان، ناخواسته قوانینی را بر ما تحمیل می‌کنند به طوری که هیچ راهی برای ما جز قبول مسئولیت آن قوانین نمی‌ماند.<sup>۱۴</sup> البته با این همه در می‌یابیم که این قوانین اگر به محک عقل سنجیده نشوند قابل نقض خواهند بود و آنگاه که در این آزمون شکست بخورند راهی جز کنار زدن آنها وجود نخواهد داشت (پینکارد، ۱۳۹۵: ۴۲۸). این بدان معنا نیست که هگل نیز همانند کانت تصویری پیشینی از عقل داشته باشد، بلکه عقلانیت مورد نظر او در همین میانه مناسبات اجتماعی و نهادهای ابژکتیو می‌تواند تعین یابد، یعنی سوژه‌ای ماتقدم بر ابژه عینی یا طبیعتی روحی مقدم بر طبیعت وجود ندارد؛ زیرا برای آنکه این هنجار و باید‌های اخلاقی برآمده از دلایل عقلانی شخصی من باشند باید بتوانم زندگی‌ام را با نهادها و رسومی که درون آنها شکل می‌گیرد احساس انطباق و سازگاری کنم به گونه‌ای که مطالبات نهادهای اجتماعی را نه خواسته‌های بیرونی، بلکه ضروریاتی درونی تصور کنم که مرا به کسی تبدیل خواهند کرد که هستم و این به آن معناست که من جدا از گذشته و فضای تعاملی که با دیگران داشته‌ام، هرگز قادر به شناخت

خودم نخواهم بود. «به این معنا نهادها و آداب رسوم باید فی‌نفسه عقلانی باشند» (پینکارد، ۱۳۹۵: ۴۲۸)؛ چراکه «به واسطه فرایند استقرار تخیلی خودمان در ذهن دیگران است که قواعد اخلاقی را یاد می‌گیریم... با تحول جامعه این قواعد نیز دائماً تعدیل و باز تفسیر می‌شود. همراه با تحول جامعه قواعد ضروری برای بقا نیز متحول می‌شود» (مولر، ۱۳۹۹: ۱۶۴ - ۱۶۵). هگل بر این عقیده است که تا زمانی که توامان «جامعه و فرد خود را به سطح عقلانی و آزادی ارتقا ندهند کاری از دست هیچ قدرتی بر نمی‌آید. این عقلانیت از طریق ورود سوژه به درون محتوای واقعی طبیعت و تاریخ امکانپذیر می‌شود» (ماکوزه، ۱۳۹۷: ۲۵ - ۲۶). بر این اساس، نهادهای سیاسی موجود در دولت، شکاف میان باید و هست را از میان بر می‌دارند. دولت هگل، تحقق ایده اخلاقی یا به دیگر سخن ایجاد نسبت پیچیده سوژه - ابژه، یعنی ایجاد شدن هماهنگی ای میان سوژه با مناسبات خارجی است. در حقیقت دولت و نهادهای اجتماعی موجود در آن است که سوژه اخلاقی را از انتزاعی بودن رها ساخته و ریشه‌های واقعی و ابژکتیو آن را تحقق می‌بخشد و تنها در این حالت است که امکانی فراهم می‌شود که سوژه به تحقق آزادی و شأن سوژکتیو خود دست یابد. هگل بر این باور است:

وجود بی‌واسطه دولت از عرف است و وجود با واسطه آن از خودآگاهی فرد، از معرفت و فعالیت فرد است، همان‌گونه که خودآگاهی، به دلیل سرشت خود، آزادی گوهری خود را، در مقام ماهیت خود، هدف خود و محصول فعالیت خود، از دولت دارد (Hegel, 2003: 294).

مطابق توضیح هگل اگرچه دولت به عنوان حیث ابژکتیو بر فرد به عنوان حیث سوژکتیو تقدم دارد، با این حال از سوی دیگر دولت در نتیجه فعالیت فرد تعیین می‌یابد. بنابراین دولت به عنوان امری ابژکتیو و عینی مشروط به فعالیت انسان تاریخی سوژکتیو است که اخلاقیات‌اش را در خارج محقق ساخته است؛ زیرا «دولت در خود و برای خود تمامیت اخلاق‌گرایی است» (Hegel, 2003: 301).

به این صورت هگل میان نهاد بیرونی که قوانین حقوقی، اخلاقی و آزادی‌های سیاسی را تعریف می‌نماید و زندگی فردی یا امر سوژکتیو با امر ابژکتیو، نسبتی درونی ایجاد می‌کند، به این معنی که دیگر نهادهای قانون‌گذار را بیرون از انسان در نظر نمی‌گیرد، بلکه به عقیده او دخیل بودن نهادهای اجتماعی در اخلاقی بودن انسان به این معنی نیست

که اخلاقی بودن به صورت یک طرفه به واسطه اجتماع و با صرف نظر از آگاهی تکین تحقق می‌یابد.<sup>۱۵</sup> یعنی به عقیده هگل نهادهای اجتماعی را باید به عنوان ساختارهای ابژکتیو باید اخلاقی، اموری انسانی - و نه امور متعالی - در نظر گرفت که در بیناسوژگانیت تعیین می‌یابند. به همین جهت،

نباید اندیشه هگل را به این معنا بگیریم که انسان‌های خوب صرفاً به مدد نهادهایی که آنان را به عادت‌های خوب متخلق می‌کنند آفریده می‌شوند، بلکه منظور وی تصور عقلانی از خیر است که به واسطه آن انسان‌ها می‌توانند وظایفی را که نهادها بر عهده آن‌ها می‌گذارند به صورت عقلانی تأیید نمایند (Wood, 1990, p. 210).

مطابق این تصور این «من» منزوی فردی نیست که میزان اخلاقی بودن افراد را ممکن می‌سازد، بلکه این «ما»<sup>۱۶</sup> هستیم که قوانین و ساختارهای اخلاقی فردی را به وجود آورده و اخلاق و آزادی را امکان‌پذیر می‌نماییم. او نمی‌پذیرد که عقل منطق خود را بر جهان ابژکتیو تحمیل کند و بدون در نظر گرفتن ساختارهای موجود در نهادهای اجتماعی و التزامات موجود در بطن آن نهادها ساختار درونی خود را بر آن‌ها تحمیل نماید. به همین جهت هگل برخلاف گذشتگان که تصور می‌کردند جهان ذاتاً غیرعقلانی است و انسان با تلاش خود نظام عقلانی را در جهان تعیین دهد، اعلام می‌نماید جهان با صرف نظر از عقل انسانی خود بالقوه دارای ساختاری عقلانی است. نقش امر انسانی در این بین تنها در این حد است که با تلاش عقلانی خود ساختارهای بالقوه موجود در نظام جهانی را به فعلیت برساند و چنین نیست که از پیش خود ساختار عقلانی را به جهان اعطا نماید. از منظر هگل همین رابطه خرد و فلسفه با فعلیت و واقعیت است که باعث کژفهمی‌ها در تاریخ آگاهی شده است. او متذکر می‌شود «فلسفه کشف امر بخرد است و دقیقاً به همین دلیل، درک اکنون و امر بالفعل است نه بنیان نهادن جهانی دیگر» (Hegel, 2003: 18). هگل از یکسو معتقد است سوژه هم باید و هم می‌تواند بر ابژه و واقعیت حاکم شود، اما حاکمیت سوژه بر ابژه و واقعیت هنگامی اتفاق می‌افتد که خود را به سطح واقعیت معقول ارتقا داده باشد و از سوی دیگر بر آن است که عقل برای اینکه به فعلیت درآید نیازمند این است که خود را در جهان خارج انضمامی کند. به عقیده وی نه کل به تنهایی و بدون جز معنی دارد و نه جز بدون کل امکان تحقق دارد، بلکه نسبت میان آن‌ها نسبتی درونی است که تنها در صورت اتحاد دیالکتیکی می‌توان از کل و جز

سخن به میان آورد. همچنانکه رز در این باره اعلام می‌کند «حیات اخلاقی برای هگل اتحاد آزادی سوپژکتیو و آزادی ابژکتیو است» (Rose, 2007, 112)

بر این اساس، ایجاد رابطه میان باید و هست در اندیشه هگل - همان‌گونه که تفکیک آن‌ها در کانت امری هنجاری بود و نه امری متافیزیکی - به واسطه قلمرو هنجاری اتفاق می‌افتد و هرگز نباید توضیح نسبت میان این دو قلمرو امری متافیزیکی تصور گردد (پینکارد، ۱۳۹۵: ۴۱۹). مطابق آنچه گفته شد هگل برای اینکه میان نومن و فنومن ارتباط دهد و سوپژکتیویته را محقق سازد همانند ماکیاولی سخن گفتن از آن را از امور هستی‌شناختی به قلمرو هنجاری و فلسفه عملی تغییر می‌دهد. این تغییر جهت، باعث می‌شود مسائل و مشکلات قلمرو هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی که پیش‌تر در فلسفه نظری از آن سخن می‌رفت از طریق ساختاری که ماکیاولی به وسیله ایجاد نسبت میان «باید» و «هستی» فراهم ساخته بود مورد بحث قرار گیرد. به این ترتیب، با پیوند خوردن مسئله ابژکتیویته به مباحث عملی به جای مباحث نظری، سیاست به مثابه بنیاد جوهر مباحث عملی، بنیاد توضیح هگل از ابژکتیویته به حساب می‌آید. اینجاست که *الن وود* فلسفه هگل را بیشتر به روح ابژکتیو نزدیک می‌داند تا به روح سوپژکتیو (Wood, 1991: 21) به همین سبب است که لوکزه به درستی می‌نویسد: «هگل در پخته‌ترین آثار خود که در آن رابطه دیالکتیکی بین امر جزئی و امر کلی، بین هستی و ذات تابع حدوث است، دقیقاً چنان‌که به نزد ماکیاولی نیز این‌گونه بود، ماکیاولی را از یابد نمی‌برد» (لوکزه، ۱۳۹۷: ۳۱۰). «اگرچه هگل در عالم سیاست همچنان ایده‌آلیست بود ایده‌آلیستم‌اش از واقع‌گرایانه‌ترین نوع آن بود» (بیزر، ۱۳۹۶: ۳۵۰).<sup>۱۷</sup>

## ۸. هگل و تأثیر او از نسبت هستی و واقعیت در اندیشه ماکیاولی

هگل نسبت درون، یعنی جهان سوپژکتیو با بیرون، یعنی جهان طبیعت و ابژکتیو را براساس نسبت میان باید با نهادهای اجتماعی توضیح می‌دهد. با توجه به توضیح هگل از «باید» با نهادهای اجتماعی و رشد اخلاق از درون نهادهای اجتماعی، می‌توان گفت که به عقیده او میان امر سوپژکتیو و امر ابژکتیو گسست رفع نشدنی وجود ندارد، بلکه امر سوپژکتیو تنها درون امر ابژکتیو می‌تواند سربرآورده و رشد کند. به این ترتیب، استقلال دو قلمرو مستقل طبیعت و روح، یا ذهن اندیشنده و جوهر جسمانی ممتد از میان می‌رود و به نوعی به رابطه



تأثیر هگل در توضیح هنجاری نسبت سوژه و ... (مصطفی عابدی جیقیه و دیگران) ۱۲۱

تو در توی دیالکتیکی پیچیده‌ای منتهی می‌شود که هیچ‌کدام از آن‌ها از هم‌دیگر جدایی ندارند. به دیگر سخن همانطور که پینکارد در این باره توضیح می‌دهد:

تمایز میان طبیعت و روح تمایزی است که خود روح آن را فرا می‌نهد و این بدان معناست که چنین تمایزی ذاتا هنجاری است نه متافیزیکی یا به عبارتی، دستاوردی اجتماعی است درباب مواجهه درست یا نادرست با مخلوقات طبیعی محض و مخلوقات ذهن‌مندی همچون ما (پینکارد، ۱۳۹۵: ۴۱۶).

همان‌طور که هگل در پیشگفتار زیباشناسی‌اش می‌گوید:

بنابراین ما باید طبیعت را چیزی تلقی کنیم که درون خود ایده مطلق را حمل می‌کند، اما طبیعت ایده است در آن صورتی که روح مطلق آن را برنهاده تا صورت مقابل و ضد خود روح باشد. به این معنا، ما طبیعت را نوعی آفرینش می‌نامیم. لذا حقیقت آن، چیزی است که خودبرنهنده است، یعنی روح به مثابه امر ایدئال و منفی (Hegel, 1975, 92).<sup>۱۸</sup>

تا آن‌جا که به طبیعت مربوط می‌شود، این امر پذیرفته شده است که فلسفه بایستی آن را همان‌طور که هست مورد پذیرش و بازشناسی قرار دهد، اینکه سنگ فلسفه در جایی در درون خود طبیعت پنهان است، اینکه طبیعت در درون خودش عقلانی است و آن همین عقل بالفعل است که در درون آن حاضر است و معرفت باید آن را بجوید و به لحاظ مفهومی بشناسد - نه صورتها و امور تصادفی و گذرا را که در سطح مشهود است، بلکه هماهنگی جاودانی طبیعت که ما آن را قانون و گوهر ذاتی نهفته در آن مینامیم (Hegel, 2003: 12).

با توجه به این برداشت از روح است که او در *دانش منطق* نسبتی دیالکتیکی میان «مفهوم» و «محتوا»ی اندیشه برقرار می‌کند و مفهوم شهودی مقدم بر محتوا را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در این باره می‌نویسد:

این مفهوم شهود نمی‌شود چنانکه کانت نموده‌ها را شهودی می‌خواند. هم‌چنین در تخیل بازتاب نمی‌یابد چنانکه تخیل در کانت میان مقولات و نمودها حلقه واسطه آن‌ها تصور می‌شد، بلکه مفهوم آن تنها خود امر، یعنی محصول و محتوای اندیشه، و در خود و برای خود وجود دارد. نومن معنایی ندارد و لوگوس حقیقت آن چیزی است که ما چیزها می‌نامیم (Hegel, 2010: 19).

به همین جهت وی مدعی است توضیح مفهوم بدون در نظر گرفتن محتوای بیرونی موجب می‌شود اندیشه در موقعیتی عبث و بیهوده قرار گیرد «تأمل، احساس یا هر شکلی از آگاهی سوژکتیو را که امکان دارد امر حاضر را پوچ تلقی کند و در روح دانش به فراتر از آن چشم بدوزد؛ خودش را در وضعیتی بیهوده خواهد یافت» (Hegel, 2003: 20)؛ چراکه کنش عقلانی با ایده‌آل و اصول پیشینی قدم بر نمی‌دارد به گونه‌ای که مستقل از آنچه «هست» تعیین یافته باشد، بلکه با فهم عقلانی آنچه «هست» پیش می‌رود (14: 1990 Wood). به همین جهت است که او تاکید می‌کند «هر زمان که منطق تنها علم اندیشیدن محسوب شود از هرگونه محتوایی منتزع می‌شود و جزء تشکیل دهنده دوم آن، یعنی ماده بایستی از جای دیگری کسب شود» (Hegel, 2010: 12).

## ۹. نتیجه‌گیری

در این مقاله نگارندگان نخست تفسیری از نسبت «هست» و «باید» در اندیشه ماکیاولی ارائه دادند و سپس - با توضیح اندیشه هگل در قلمروی که ماکیاولی ایجاد کرده است - نسبت تاریخی میان اندیشه ماکیاولی با انقلاب هگلی در گذار هنجاری از سوژه به ابژه را آشکار ساختند. به همین منظور، نخست موضع ماکیاولی در باب ذات واقعیت که در آن به‌جای صورت و طبیعت انتولوژیکال به امر انسانی تاکید می‌شود اشاره شده و بنیادی بودن تضاد و توازن میان نیروهای انسانی در تکوین واقعیت موثر آشکار گردید. ماکیاولی باتوجه به این‌که واقعیت موثر را به رفتارهای موجود در نبرد میان نیروهای انسانی معطوف می‌کند پیوندی میان واقعیت با امر هنجاری ایجاد می‌کند و توضیح آن را وابسته به امر هنجاری می‌شناسد. با این توضیح ماکیاولی است که مسیر تاریخ اندیشه از سنت موجود گسسته و به جای اینکه مفاهیم الهیاتی - متافیزیکی بنیاد واقعیت در نظر گرفته شوند امر هنجاری به جای آن قرار گرفته و واقعیتی که انسان با آن سروکار دارد توجیه می‌شود. به همین دلیل باید اخلاقی به منطق موجود در مناسبات انسانی وابسته می‌شود و منطق قدرت به عنوان ساختار واقعیت موثر، منطق اخلاق را نیز ارائه می‌دهد. هگل با پذیرفتن منطقی که ماکیاولی در واقعیت موثر عرضه می‌کند در صدد توضیح نسبت امر سوژکتیو در درون منطقی که امر ابژکتیو در اختیار او قرار می‌دهد بر می‌آید. او با این رویکرد، اندیشه ایده‌آلیسم انتزاعی Abstract idealism در باب نسبت سوژه - ابژه را به نقد می‌کشد و از

درون نقد ایده آلیسم انتزاعی راهی برای تبیین موضع خود می‌گشاید. او با الهام گرفتن از نسبت باید و هست در اندیشه ماکیاولی، رابطه‌ای دیالکتیکی میان اخلاق و نهادهای اجتماعی برقرار می‌کند و به این واسطه بر علیه تصور انتزاعی که باید را یا به امور هستی شناختی و یا به امری سوژکتیو فردی تقلیل می‌دادند می‌شورد و نسبتی عینی میان امر سوژکتیو با امر ابژکتیو برقرار می‌کند. بر این اساس ایجاد رابطه میان اخلاق و نهادهای اجتماعی همان‌گونه که تفکیک آن‌ها در کانت امری هنجاری بود به واسطه قلمرو هنجاری اتفاق می‌افتد. مطابق آنچه گفته شد هگل برای اینکه میان نومن و فنومن ارتباط دهد و سوژکتیویته را محقق سازد همانند ماکیاولی سخن گفتن از آن را از امور هستی‌شناختی به قلمرو هنجاری و فلسفه عملی تغییر می‌دهد و با پیوند خوردن مسئله ابژکتیویته به مباحث عملی، سیاست به مثابه بنیاد جوهر مباحث عملی، بنیاد توضیح هگل از ابژکتیویته به حساب می‌آید. با این توضیح است که استقلال دو قلمرو مستقل طبیعت و روح، یا ذهن اندیشنده و جوهر جسمانی ممتد از میان می‌رود و به نوعی نسبت دیالکتیکی پیچیده منتهی می‌شود که هیچ‌کدام از آنها از همدیگر جدایی ندارند، بلکه امری یگانه‌ای در نظر گرفته می‌شود که یکی از درون دیگری رشد کرده و به تکامل تاریخی دست می‌یابد.

## پی‌نوشت‌ها

۱.

واژه واقعیت موثر تشکیل شده از دو واژه واقعیت که پیشینه فلسفی درازآهنگ و پیچیده‌ای دارد و در طرف دیگر اصطلاح موثر که هیچ سرگذشتی ندارد و ماکیاولی خود آن را وضع کرده است. ترکیب این دو واژه ماکیاولی را مسلح به مجموعه‌ای قدرتمند از ایده‌های فلسفی می‌سازد که نه تنها سنت فلسفی را رد می‌کند، بلکه به توسعه بصیرتی بدیع در خصوص طبیعت و جهان مدد می‌رساند (لوکره، ۱۳۹۷: ۵۷).

۲. «چون در همه امور انسانی به دقت می‌نگریم می‌بینیم که هیچ‌گاه نمی‌توان شری را از میان برد بی‌آن‌که شری دیگر جای آن را بگیرد» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۵۵).

۳. باید کشمکش میان مردم و سنا را به عنوان شر کوچک‌تر پذیرفت، چه بدون این نظام ممکن نبود روم به آن پایه از عظمت دست یابد (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۵۷).

۴. «آنانی بوده‌اند که راست‌کرداری را به چیزی نشمرده‌اند و با نیرنگ آدمیان را به بازی گرفته‌اند و سرانجام بر آنانی که راستی پیشه کرده‌ند چیره گشته‌اند» (ماکیاولی، الف ۱۳۸۸: ۱۴۷).

۵. کانت نیز از موضع روسو دفاع می‌کند و هنگامی که از مملکت غایات سخن می‌گوید انسان در اجتماع را بنیاد وضع قوانین اخلاقی قلمداد می‌کند (کانت، ۱۳۹۴: ۱۰۰).
۶. عقل اجتماعی در وضع قانون وابسته به امری متعالی نیست و به صورت خودآیین عمل می‌کند.
۷. نسبتی که روسو و کانت در اندیشه خود میان اراده فردی و اراده کلی برقرار می‌کند و اراده کلی را به اراده فردی فرو می‌کاهد در اندیشه عملی کانت تأثیری هم تراز سخن هیوم که کانت را در فلسفه نظری از خواب جزمی بیدار کرده بود می‌گذارد (کاسیرر، ۱۳۷۴: ۷۰).
۸. ادعای کانت هم در دو کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق و هم در عقل عملی این است که اخلاقیات خیالی‌بافی نیست و قانون اخلاقی معتبر خواهد بود اگر و تنها اگر ما به لحاظ ایجابی آزاد باشیم (Wood, 2007: 129) او سپس ایده آزادی را مساوی با قانونی در نظر می‌گیرد که توسط خود عقل گذاشته شده باشد (Wood, 2007: 130).
۹. چنان رفتار کن که گویی بناست که آیین رفتار تو به اراده توی یکی از قوانین عام طبیعت شود (کانت، ۱۳۹۴: ۹۴).
۱۰. وقتی آزادی مطلق را محدود در یک فرد خاص بدانیم در آن صورت به جای آنکه قدرت میان کل توزیع شود و تمام افراد جامعه به عنوان فرد آزاد در تحقق قدرت نقش داشته باشند قدرت در یک فرد متمرکز می‌شود و دولت با سلب آزادی فردی دیگران به گونه‌ای نامحدود از قدرت برخوردار می‌گردد. هگل حکومت وحشت را نتیجه برخورداری دولت از اصل آزادی، به گونه‌ای نامحدود توصیف می‌کند و این نوع آزادی را «الهی انتقام ناپدید کردن یا ویرانگری» (هگل، ۱۳۹۶: ۴۰۶) معرفی می‌نماید. به این ترتیب، بار دیگر انفکاک قلمرو «باید» از قلمرو «هستی» که به دست ماکیاولی مورد انتقاد قرار گرفته بود دوباره در قامتی مدرن سر بر می‌آورد.
۱۱. بنابراین هگل، کانت را با دو ساحت کامل متمایز و بدون هیچ نسبت دیالکتیکی تعریف می‌کند جایی که سوژه و ابژه برای ادامه حیات خود وابسته به دیگری نیستند برعکس سوژه از عین خارجی صرفاً به عنوان وسیله استفاده می‌کند و غایات خود را به آن تحمیل می‌کند (باقرزاده مشکی‌باف، ۱۴۰۰: ۶۳۱).
۱۲. قوانین و نهادهای متعدد برای تأمین آزادی مردمان به وجود آمد (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۴۹).
۱۳. این در مقابل ایدئالیسم ذهنی امثال روسو قرار دارد که هیچ اهمیتی به نهادهای آزادی به عنوان زمینه و واقعیت موثر در تعیین آزادی نمی‌دهد. او با حذف تأثیر شرایط اجتماعی و نهادهای بیرونی در تعیین افعال انسانی از یک سو و تعمیم ساختار درونی به عنوان مختصات واقعیت موثر نهادهای اجتماعی باعث می‌شود زمینه شکل‌گیری آزادی در اندیشه روسویی و ایدئالیسم پیرو او نادیده گرفته شود. بنابراین

## تأثیر هگل در توضیح هنجاری نسبت سوژه و ... (مصطفی عابدی جیقہ و دیگران) ۱۲۵

در این آزادی مطلق همه طبقاتی یا اقشاری که ذات‌های روحانی‌ای هستند که کل در درون آن‌ها خودش را ساختار بندی یا تقسیم به اعضا می‌کند برچیده و ملغی می‌شوند. آگاهی تکین که به یک چنین عضوی تعلق داشت و در آن اراده می‌ورزید و غایات را محقق می‌ساخت محدودیت خویش را رفع می‌کند. در نتیجه غایتش غایت کلی، زبانش قانون کلی و کارش کار کلی است (هگل، ۱۳۹۹: ۴۰۴).

۱۴. هگل پیش از پدیدارشناسی روح و عناصر فلسفه حق در رساله قانون طبیعی مطرح می‌کند. او در آنجا عرف و رسومی که بین فرد و قوانین جامعه واسطه قرار می‌گیرند را عامل سرزندگی مردم می‌داند. قانون‌گذاری موفقیت‌آمیز عرف و سنت‌هایی را پیش فرض قرار می‌دهد که باید با آن سازگار باشد هگل در پدیدارشناسی روح تایید می‌کند که فرد و فضیلت عبارت است از زندگی کردن در انطباق با عرف و رسوم مردم (هگل، ۱۳۹۹: ۲۶۶-۲۶۷).

۱۵. هگل هنگامی که بحث نهادها را به میان می‌کشد و معتقد است قوانین سیاسی، حقوقی و اخلاقی تنها در چنین مناسبات تاریخی امکان ظهور دارد، در حقیقت، هر دو حیث سوژکتیو و ابژکتیو را وارد میدان می‌نماید و از یک سو انسان فردی و از سوی دیگر اجتماع انسانی را در تبیین قوانین اجتماعی و سیاسی مؤثر می‌سازد (لوکاج، ۱۳۹۱: ۴۲۱).

۱۶. «ما» بی که هگل در اینجا از آن سخن می‌گوید را باید در میزانشنی فهمید که ماکیاولی در نبرد میان نیروها آن را توضیح می‌دهد، یعنی هر دو مناسبات انسانی را ریشه واقعیت موثری می‌داند که اندیشه فلسفی خود را در آن قابل توضیح تصور می‌کنند.

۱۷. «فیلسوف آلمانی قرائتی بس قدرتمند را بسط می‌دهد که به طور کامل درس رئالیسم ماکیاولی را دربر می‌گیرد» (لوکزه، ۱۳۹۷: ۳۰۹).

۱۸. لازم به ذکر است که روح نباید به شیوه تقلیل‌گرایانه، دوگانه‌انگارانه یا حتی ظهوری فهمیده شود به طوری که روح تنها ظهور قدرت‌های طبیعی ما و فعلیت یافتن نوعی قوه متافیزیکی پنهان است، توصیفی که رأی شلینگ را به ذهن متبادر می‌کند. به این صورت است روح باید به شیوه‌ای هنجاری و لذا به مثابه نوعی دستاورد عملی فهمیده شود و نه کیفیتی متافیزیکی.

## کتاب‌نامه

اسکینز، کوئتین (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 ماکیاوولی*، فواد حبیبی و امین کرمی، نشر اختران، چاپ دوم، تهران.
- اینوود، مایکل، ۱۳۸۸، *فرهنگ فلسفی هگل*، حسن مرتضوی، مشهد، نیکا.
- باقرزاده مشکباف محسن، ۱۴۰۰، *رویسپیر-کانت: بررسی نسبت آزادی مطلق و ترور با فلسفه اخلاق کانت بر اساس پدیدارشناسی روح هگل*، مجله پژوهش‌های فلسفی، دوره ۱۵، شماره ۳۷، دی ۱۴۰۰، صفحه 627-653
- بیزر، فردریک، ۱۳۹۶، *هگل*، مسعود حسینی، انتشارات ققنوس، چاپ سوم، تهران.
- پینکارد، تری، ۱۳۹۵: *فلسفه آلمانی، ۱۸۶۰ - ۱۷۶۰ میراث ایدئالیسم*، ندا قطرویی، تهران، ققنوس.
- کانت، امانوئل، ۱۳۹۲، *تقد قوه حکم*، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- کاسیرر، ارنست (1377) *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- لوکاج، گئورگ، ۱۳۹۱، *هگل جوان (پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد)*، محسن حکیمی، تهران، مرکز.
- لوکزه فیلیپو دل، ۱۳۹۷، *فلسفه سیاسی ماکیاوولی*، فواد حبیبی و امین کرمی، چاپ اول، تهران ققنوس.
- لویی آلتوسر، *جریان زیرزمینی ماتریالیسم مواجهه*، مراد فرهاد پور، بارانه عمادیان، آرش ویسی، ۱۳۹۴، نشر بیدگل، تهران.
- ماکوزه، هربرت، ۱۳۹۷، *خرد و انقلاب*، محسن ثلاثی، تهران، نقره.
- ماکیاوولی، نیکولو (1388الف) *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگاه.
- ماکیاوولی، نیکولو (1388ب) *گفتارها*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- مولر جری، ۱۳۹۹، *ذهن و بازار*، مهدی نصرالله زاده، تهران، چاپ چهارم، بیدگل.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، ۱۳۹۹، *پدیدارشناسی روح*، سید مسعود حسینی، محمد مهدی اردبیلی، تهران، نی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، ب ۱۳۹۹، *نگارشات اولیه مجموعه رسالات سیاسی، فلسفی و اجتماعی*، زیبا جبلی، تهران، شفیعی.

Hegel G. W. F. 1975, *Aesthetics: Lectures on Fine Art* (trans. T. M. Knox) (Oxford: Clarendon Press)

Hegel, G. (2003) *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. & Trans. A. Wood & H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. (2010) *The science of logic*. Ed. & Trans. M. Baur & G. d. Giovanni, New York: Cambridge University Press.

تأثیر هگل در توضیح هنجاری نسبت سوژه و ... (مصطفی عابدی جیقہ و دیگران) ۱۲۷

- Houlgate, S. (2013). Hegel's philosophy of spirit. New York: Bloomsbury Publishing Plc.
- Kain, P. j. 2005. Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit. New York: Stste University of New york Press.
- Sedgwick, Sally (2008), Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction, Cambridge University Press, Cambridge.
- Skinner, Q. (2004). VISIONS OF POLITICS: Volume2: Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. 1990. Hegel's ethical thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. w. (2007). Kantian ethics. New York: Cambridge University Press.
- Rose, D. 2007, Hegel's Philosophy of Right, London: Continuum International Publishing Group.

