

میلاں زنوی

هگل جوان

در تکاپوی دیالکتیک نظری

ترجمہ

محمود عبادیان



هگل جوان

در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری

میلان زنوی

هگل جوان

در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری

ترجمه

محمود عبادیان



This is a Persian translation of
Milan Znoj
Mladý Hegel na prahu moderny
Univerzita Karlova, Praha, 1990
Translated by Mahmoud E'bādiyān Prof. PhD
Āgah Publishing House, Tehran, 2003

Znoj, Milan — زنوی، میلان،
هگل جوان، در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری / میلان زنوی، ترجمه
محمود عبادیان / [تهران]: آگه، ۱۳۸۱.
ISBN 964_329_031_X ۱۵۵ ص.
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
عنوان اصلی: Mladý Hegel na Prahu moderny
۱. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱. ۲. فلسفه قرن ۱۹ آلمان.
الف. عبادیان، محمود، — مترجم. ب. عنوان.
۱۳۸۱ ۱۹۳ ۸۱/م



میلان زنوی
هگل جوان

در تکاپوی دیالکتیک نظری
ترجمه محمود عبادیان

چاپ اول ترجمه فارسی بهار ۱۳۸۲، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه
(چاپ‌نگاری لیلا حسینی، نمونه‌خوانی سارا وزیرزاده، ویرایش رایانه‌ای و صفحه‌آرایی مینو حسینی)

لیتوگرافی طیف‌نگار، چاپ نقش جهان، صحافی دیدآور

شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

E.mail: agah@neda.net

مرکز پخش: مؤسسه انتشارات آگه

خیابان انقلاب، روبه‌روی دبیرخانه دانشگاه، شماره ۱۴۶۸

تلفن: ۶۴۶۷۳۲۳ فکس: ۶۴۶۰۹۳۲

فهرست

۷	فصل اول: فلسفه و انقلاب
۷	۱. تجربه‌های انقلاب
۹	۲. کانت‌گرایی انقلابی
۱۸	۳. سیاست نو و مذهب نو
۲۰	۴. انقلاب بنا بر روح زمان
۲۵	فصل دوم: مذهب مردمی
۲۸	۱. مذهب ذهنی
۲۹	۲. انتقاد از مسیحیت
۴۰	۳. مذهب همگانی
۴۶	۴. حکومت خدایی
۵۱	۵. مذهب عقلانی
۵۵	فصل سوم: منابع اصلی هگل: کانت و روسو
۵۵	۱. ایمانوئل کانت
۶۷	۲. ژان ژاک روسو
۸۹	فصل چهارم: از روشنگری به وحدت وجود
۹۰	۱. تخیل و اسطوره

۹۴	۲. احساس اخلاقی و زیبایی
۹۸	۳. شک نسبت به زیان
۱۰۲	۴. درگیری پیرامون وحدت وجود
۱۱۱	فصل پنجم: کشف دیالکتیک، پاسخ به تضادهای جامعه‌ی مدرن
۱۱۲	۱. تاریخ و دوران مدرن
۱۲۲	۲. اقتصاد سیاسی انگلیس
۱۲۵	۳. نمونه‌ی باستان
۱۳۲	۴. محور باستان زمان، تاریخ و انقلاب
۱۴۱	یادداشت

فلسفه و انقلاب

۱. تجربه‌های انقلاب

هر فلسفه تجربه‌های زمان خود را بازتاب می‌کند. از این رو نه تنها بستگی به آن دارد که چه کسی می‌فلسفد، بلکه به میزان زیادی به این هم بستگی دارد که در روزگار فیلسوف تجربه‌های زندگی چگونه است، چه نظرات و حال و هوایی رواج دارد و فعالیت‌های مردم به چه کیفیتی است. هگل در زمان خود چیزی از تجربه‌ی زندگی کم نداشت و جای گله از کمبود پیشامدها و دامنه و گره‌خوردگی آن‌ها در میان نبود. او در دوران دگرگونی‌های ژرف و دامنه‌دار اروپا می‌زیست؛ در روزگاری که جامعه‌ی مدنی مدرن شکل‌های مختلف به خود می‌گرفت و در رویارویی با ایستایی‌های گذرای ملی و مناسبات بین‌المللی قوام می‌یافت. زمانی که هگل در توینگن آغاز به تحصیل کرد، انقلاب کبیر فرانسه سر برداشت. در سال‌های معلمی‌اش در پنا و نورمبرگ جنگ‌های ناپلئونی آغاز شد. او ناظر کوشش اشراف اروپا برای پایان دادن به انقلاب و گواه جریان‌های بی‌سابقه و شیوه‌های نوین سیاسی در اروپا بود. در مقام استادی فلسفه در

برلین از نزدیک شاهد آن بود که چگونه پروس مسیر خاص خود را در راستای جامعه‌ی مدرن می‌پوید. طبعاً گرایش‌هایی که راه به انقلاب‌های نو می‌برد از دیده‌ی او دور نمی‌ماند. شگفت می‌بود اگر فلسفه که مدعی درک جهان هستی بود، چیزی از آنچه تنش زندگی بخش این دوران اروپا را دامن می‌زد بازتاب نمی‌کرد. گفتنی است که فلسفه‌ی هگل در این رهگذر بارآور بوده است.

برای هگل جوان، تجربه‌های انقلاب اصالت داشت و رهگشا بود. او در این ماجرا تنها نبود: در میان روشنفکران جوان، بودند بسیاری که تلخی واقعیت آن روز آلمان را می‌چشیدند. آنان در انقلاب نوید دگرگونی مناسبات موجود را می‌دیدند. نشانه‌های قانع‌کننده در دست است که معرف شور و گروش هگل جوان به انقلاب و آرمان‌های آن بوده است. بسیاری از دانشجویان در شور و شوق با او همداستان بودند. در آن میان، چهره‌ی همشاگردان و دوستان آن زمان هگل توجه برمی‌انگیزد. جوانانی همچون هولدرلین [۱] که سپس شاعری پُرآوازه شد، و شلینگ [۲]، فیلسوف برجسته که مدت‌ها الهام‌بخش هگل بود.

موقفه‌ی دانشجویی گوتینگن از تأثیر اندیشه‌های انقلاب به دور نماند. دانشجویان باشگاه سیاسی داشتند [۳]. روزنامه‌های فرانسوی را می‌خواندند [۴] و پای گفت‌وگوهای زنده در پیرامون رویدادهای انقلابی می‌نشستند. هگل نیز، مانند هولدرلین و شلینگ، از هواداران استوار انقلاب بود. کریستوفر تئودور شواب، زندگینامه‌نویس هولدرلین، مدعی است که هگل جوان را یک ژاکوبینی پیگیر می‌دانستند. نگاهی به خاطرات آن دوره‌ی هگل که سرشار از شعارهای انقلابی و درباره‌ی آزادی است، نمایانگر روحیه‌ی او است. [۵]

البته، نوعی اسطوره‌ی انقلابی‌گری نیز درباره‌ی هگل روایت می‌شود که بیشتر به پهنه‌ی افسانه تعلق دارد. یکی از روایت‌هایش این است که هگل، هولدرلین و شلینگ در پیشاپیش دانشجویان در مرکز شهر نهال

آزادی نشاندهند. براساس همین روایت، لوکاج - به نقل از ارنست بلوخ - آورده که درخت را آذین بستند و دسته‌جمعی گرد آن رقصیدند [۶] و شعر انقلابی خواندند. این‌ها همه افسانه می‌نماید. وانگهی، افکار انقلابی هگل جوان بدون این‌گونه افسانه‌ها نیز عینیت و شهرت دارد. شگفتی نسبت به انقلاب فرانسه هیچ‌گاه از فلسفه‌ی هگل رنگ نباخت. او حتی در فلسفه‌ی تاریخ از آن به عنوان برآمد شکوهمند خورشید یاد می‌کند.

با این‌همه، هگل از همان آغاز ملاحظه‌هایی نسبت به روند انقلاب در فرانسه داشت که در فلسفه‌اش بازتاب یافته است. یکی از نشانه‌های آن در نامه‌ای است که به شلینگ نوشته است. در این نامه به محاکم کاریه^۱ اشاره می‌کند و می‌افزاید: «این محاکم تمامی خطر سرخ‌گرایی روبسپیر را آشکار کرد». سرخوردگی‌ای که ترور ژاکوبینی به همراه داشت، باعث شد که هگل در باب تغییرات انقلابی زمانه در اروپا بیشتر اندیشه کند.

۲. کانت‌گرایی انقلابی

درک هگل را از نقش فلسفه در دوران انقلابی، از همان دوره‌های آغازین فعالیتش، از نامه‌های شلینگ به خوبی درمی‌یابیم. در آن نامه‌ها دغدغه خود را نسبت به انقلاب، فلسفه و آزادی آشکارا بیان کرده است. او در همان حال دیدگاه خود را در مورد انقلاب در فلسفه که کانت زمینه‌اش را فراهم آورده بود، در میان نهاده و جایی نیز در آن برای خود یافته است. هگل جوان در این خصوص به‌وضوح مسئولیتی برای فلسفه‌ی آلمان قایل می‌شود تا بر اساس آن آن‌چه را انقلاب فرانسه از

۱. Jean Baptiste Carrier، (۱۷۵۶-۱۷۹۴)، انقلابی فرانسوی، عضو کنوانسیون [مجلسی که پس از مجلس مقنن تشکیل یافت (۲۱ سپتامبر ۱۷۹۲-۲۶ اکتبر ۱۷۹۵)، و بعداً جای خود را به دیرکتوار دارد. این مجلس فرانسه را جمهوری اعلام داشت و لویی شانزدهم را محکوم به اعدام کرد] وی به دلیل قساوتش در صدور احکام اعدام در دادگاه انقلابی نانت (۱۷۹۳-۱۷۹۴) بدنام بود. در ۱۶ دسامبر ۱۷۹۴ در پاریس به گیوتین سپرده شد. -و.

لحاظ تاریخی پیش آورده، جامه‌ی عمل پوشانده، بپذیرد، ژرفا بخشد و به غایت برساند. دامنه‌ی آنچه در این انتظار از فلسفه نهفته است در خواست هگل پیرامون مذهب و سیاست نو آشکار می‌شود.

در نامه‌ای (نامه‌ها بخش یکم، ص ۲۳) که در همان آغاز نسبت به مقاصد فلسفه‌ی خود شلینگ به این واقعیت اشاره می‌کند و نظارت خود را با وی در میان می‌گذارد، هگل کوشیده است معنی اندیشه‌ی فلسفی را که هر دو بر آن‌اند آن را به میان آورند و منتشر سازند، در خطوط کلی بارز کند. هگل آن ایده را در پیوند با فلسفه‌ی کانت و فیثته به بحث می‌گذارد. چارچوب این اندیشه‌ی فلسفی با استلزام‌های کانت در سنجش عقل عملی، موازین علم‌شناسی فیثته و اندیشه‌های خود شلینگ تبیین گردیده است. هگل به این چارچوب فلسفی نام «ستیغ هر گونه فلسفه» داد. و در باب این قلّه‌ی فلسفه می‌گوید که «در آن شأن انسانی برجسته شده و به قابلیت او برای آزادی که انسان را با تمام روح‌ها همسان می‌کند، اذعان گردیده است. مهم همین برابری روح‌ها است. روحی نیست که آدمی به شأن آدمیت خود با آن برابر نباشد. هگل به فلسفه‌ی محض بسنده نمی‌کند. دیری نمی‌گذرد که پیوند این اندیشه‌ها با دورانی که زمینه‌ساز آن‌ها بوده توجه او را جلب می‌کند. از خود می‌پرسد چگونه است که در ارتباط با انقلاب فرانسه تا به این اندازه دیر به این اصول پی برده‌اند؛ یعنی تازه در زمان او. او سپس می‌افزاید این «نشان شگون زمانه است که مردم از منزلت خود آگاهی یافته‌اند». گفتنی است هگل منزلت یافتن انسان را تنها به فلسفه خلاصه نمی‌کند، بلکه باورش این است که خود این دریافتِ منزلتِ انسان پیامدهای عملی و انقلابی در پی دارد. از نشانه‌های شگون زمانه این است که «هاله‌ی گرداگرد سر ستمگران و خداوندان زمین از میان می‌رود». کیان‌اند آن‌ها که از رسته‌ی این خدایان زمینی‌اند؟ بیش از همه حکومت و دستگاه کلیسایی. به سخن دیگر، دولت و کلیسا دشمنان سوگند خورده‌ی روح نوین آزادی و منزلت انسانی‌اند. هگل به این‌گونه

انتقاد بسنده نمی‌کند. او برنامه‌ی سازنده‌ای نیز به میان می‌آورد. پافشاری فلسفه بر آزادی و منزلت انسان به خودی خود هدف نهایی نیست. بلکه مردم می‌آموزند بر آن ارج نهند، آن را از نو بپذیرند و از آن خود کنند. پراکندن و بردن اندیشه‌ی آزادی به میان مردم، خویشکاری (وظیفه) انقلابی فلسفه است. این تنها یک تکلیف نظری نیست. هگل می‌نویسد: «از نظام کانت و محتوای فرایاز آن در آلمان انتظار انقلاب می‌رود.» او از «نیروی زندگی بخش اندیشه‌ها» سخن می‌گوید که گویای «جهان چگونه باید باشد» است.

باز می‌نگریم به این ایده که مردم از نو اندیشه‌ی آزادی و منزلت را ملکه‌ی خود می‌کنند. تأکید بر کلمه‌ی «از نو» دال بر آن است که روزگاری بوده که در آن ایده‌ی آزادی و منزلت آدمی تحقق پذیرفته بوده است. این دوره را هگل در عهد باستان می‌دید. البته هگل در نامه‌ی مورد نظر از یونان باستان به «نشانه‌ی شگون» در زمان کنونی روی می‌آورد. از نشانه‌های شگون زمانه، هگل در کل به دو نشانه توجه داشت: انقلاب فرانسه و فلسفه‌ی آلمان. وقتی هگل می‌پرسد: «گذشته از تکاپوهای زودرس، این امر بیش از همه به عهده‌ی زمان ما نهاده شده که گنجینه‌ای را که در آسمان به تباه می‌رود به تملک انسان زمینی درآورد. اما کدام دوره است که بتواند این حق را به کرسی بنشاند و خواسته را فراچنگ آورد؟» [۷] «او هراسی از آنچه زمان آستن آن بود نداشت. بی‌تردید تصور هگل در این باره روشن بود که عصری که به آن دست می‌یابد کدام است. به‌رغم ایرادهایی که به زیاده‌روی‌های انقلاب داشت و ردّ ترور ژاکوبینی، او فرانسه‌ی انقلابی را آستانه‌ی روزگار نو می‌دانست.

هگل جوان فلسفه‌ی آلمان را که از روح کانتی سر زده بود، در کنار انقلاب نهاد. او انقلاب و فلسفه‌ی آلمان را که از روح کانتی سر زده بود، در کنار انقلاب نهاد. او انقلاب و فلسفه‌ی کانت را در ذهن خود به هم پیوند داده بود. تنها در پدیدارشناسی روح است که این نظر به میان می‌آید

که فلسفه‌ی آلمان از لحاظ گذر از کانت به فیشته و از آن به رمانتیسم امکان می‌یابد از نظر معنوی از انقلاب فرانسه فرا رود. البته این فرا رفتن به معنای ادامه در خود امر است. بنابراین، این اندیشه در پدیدارشناسی آن چیزی را بیان می‌دارد که قبلاً گفته شده بود:

فلسفه‌ی آلمان مسائلی را حل کرد که انقلاب فرانسه از نظر عملی پیش آورده بود. در زمان نگارش این نامه، هگل کماکان از فلسفه می‌خواهد که به مردم کمک کند تا آزادی و منزلت خود را از حکومت و خدایان روی زمین بازستانند. و این کاری است که فقط با فعالیت عملی انجام‌پذیرفتنی است. آن فلسفه که باید به مردم آزادی و منزلت بیاموزد و هگل به آن لیبک می‌گوید، باید تحقق بپذیرد و واقعیت پذیرفتنش همان انقلاب است. این به آن معنا است که هگل، در فلسفه‌ی پس از کانت آلمان، همتای معنوی انقلاب را می‌بیند و به تحقق آن امید دارد. این اندیشه‌ها را هگل در نامه‌ی نام‌برده نوشته است. او در ضمن در اندیشه‌ی جایگاه خود در این روند انقلابی است.

درواقع، ما نه تنها به نقش فلسفه در واقعیت کنونی واقف می‌شویم، بلکه در ضمن به جای فلسفه‌ی آلمان در آن و این که هگل در کجای این تحول قرار تواند داشت آگاه می‌شویم. هگل در «تحقق‌پذیری نظام کانت»، «برآورده شدن علم» را می‌نگرد (در این جا مجال پرداختن به این موضوع مهم تفکر هگلی را نداریم) و می‌گوید این برآورده شدن که راه به انقلاب می‌برد، از «اصولی منتج می‌شود که وجود دارد و فقط لازم است که آن‌ها را کاربردازی کرد و به تمام رشته‌های دانش کنونی گسترش داد.» می‌توان پرسید کدام‌اند این اصول فلسفی که تکانه‌ی انقلاب در آلمان می‌شوند. با تردید می‌توان گفت که آن‌ها از آموزه‌های منفرد کانت حاصل شدنی‌اند، با این که ممکن است برای این‌ها اهمیت بنیادی قائل شویم. نکته‌ی نقل شده معرف رویکرد آزادمنشانه‌ی هگل به فلسفه‌ی کانت است. درواقع، تحت این اصول می‌بایست مبانی عام یا زمینه‌های کلی درک مسائل زمان را

فهمید که نظام فلسفی کانت یکی از گونه‌های ممکن شکل دادن به آن است. از همین‌رو، نظرات فیثته و شلینگ نیز در تنظیم این نظام سهیم‌اند. بدیهی است که هولدرلین و هگل نیز در آن جای خود را داشته‌اند، با این‌که در کارنامه‌ی این فیلسوف‌ها نظرات و اندیشه‌های خود آن‌ها در میان بود که با نظام کانت تفاوت دارد، اما این نسل جوان خود را به‌حق مدیون کانت می‌دانست. به نظر آنان، اصول فلسفه‌ی کانت همراه بود با انتقاد از آنچه جزمی، صلب و ناآزاد بود؛ یعنی انتقادی بود که خود آن‌ها در صدد تحقق آن بودند. انتقادی که به‌ویژه برای هگل باز بود، و امری صرفاً نظری نبود.

در توضیح این کانت‌گرایی انقلابی که به مفهوم مدرسی کلامی کانت‌گرایی نبود، باید عواملی را به حساب آورد که از مرز نظریه‌فرا می‌روند و به نظریه‌بُعد گسترده‌ی اجتماعی می‌دهند؛ آن‌چنان بُعدی که هگل در نظر داشت با پیوند کانت‌گرایی با انقلاب آن را میسر گرداند. البته آرای دیگری نیز وجود دارد.

برای اولین بار دیلتای بود که درباره‌ی هگل جوان به نتیجه رسید که نوشته‌های الاهیاتی هگل را - و مراد از آن دست‌نوشته‌های الاهیاتی بود - در کل می‌توان کوششی متناسب و از نظر جامعیت بارز در خط فاصل کشیدن میان نظرات مذهبی کانت در محدوده‌ی عقل صرف دانست. [۸] از سوی دیگر، تئودور هرینگ، هگل‌شناس مشهور، منکر آن است که کانت بر هگل جوان تأثیر تعیین‌کننده داشته است. [۹] این نظر دیگر هواداران زیاد ندارد. نویسندگان انگلوساکسن نیز از دوره‌ی کانتی در تکامل فلسفه‌ی هگل سخن می‌گویند، البته آن‌ها این دوره را، در مقایسه با نظر دیلتای، متفاوت می‌دانند. برای مثال، ت. م. ناکس این دوره را در سال‌های ۱۷۹۴-۹۶ به حساب می‌آورد، بی‌آن‌که تمام دوره‌ی برن را مشمول آن کند. [۱۰] نظری که ه. س. هریس به میان آورده سازنده‌تر می‌نماید. او می‌گوید، علاوه بر کانت، ضرورتاً کلید دیگری نیز برای درک

فلسفه‌ی هگل جوان وجود دارد. او تأکید می‌کند که «تحول هگل را نمی‌توان به سادگی به عنوان واکنش فیلسوف جوان به فلسفه‌ی دینی کانت توضیح داد.» [۱۱] به هر حال، آنچه روشن است این است که هگل جوان به کانت‌گرایی روی می‌آورد و دلایل آن تنها محدود به توجه به مفهوم اندیشه‌ی امر آن‌چنان که باید باشد نیست. آنچه در این رهگذر مهم بود، مفهوم انقلاب و دین بود.

در نامه‌ها به شلینگ آن مفهوم‌هایی دیده می‌شوند که بر اندیشه‌هایی دلالت دارند که فلسفه باید به تحقق‌شان کمک رساند. این اندیشه‌ها در سطح کلی مطرح شده‌اند تا بتوان آن‌ها را به تفصیل تحلیل کرد. هگل آن‌ها را بدون توجه به مناسبت‌شان به دنبال یکدیگر ذکر می‌کند، بی‌آن‌که ربط‌شان را توضیح دهد. امری که جز آن را در نامه‌نویسی نمی‌توان انتظار داشت. هگل در این نامه‌ها از آنچه عنوان غنا بخشیدن به انقلاب کانتی در آلمان به خود گرفته بود فاصله می‌گیرد. حرکت از کانت به فیشته و در واقع به شلینگ را هگل بدین‌گونه بارز می‌کند که می‌گوید در این مسیر است که ایده‌ی خدا به مثابه‌ی «من» مطلق درک شده است (نامه‌ها، یکم، ص ۲۴).

هگل ملاحظات خود را در مورد فلسفه‌ی کانت و اعجاب نسبت به شلینگ را مستقیماً تقریر نکرده و به زبان نمی‌آورد. او توضیح می‌دهد که با بررسی دقیق آموزه‌های کانت درباره‌ی استلزام‌ها توانسته است دریابد که شلینگ چه می‌گوید و معنی حرکت از کانت به فیشته که شلینگ به آن ادامه می‌دهد، چیست. هگل در ضمن اشاره می‌کند که پیامد این حرکت بسیاری را غافلگیر خواهد کرد. منظور هگل از این همانا اندیشه‌هایی است که تحقق‌شان راه انقلاب را در آلمان هموار می‌کند. این آن مسیری است که پیمودنش به فلسفه‌ی خاص و خودی هگل می‌انجامد. فلسفه‌ای که ضمناً به طرز تفکر فلسفی شلینگ نزدیک است. البته، با آن‌که هگل می‌کوشد بستگی خود را با این جریان فکری نشان دهد، به‌جا می‌داند

گوشزد کند که ادامه‌ی گروهش فیشته و شلینگ به کانت به تفکرشان خصلت نظری بارزی می‌بخشد. او به جای آن‌که به مسائل نظری فلسفه رغبت نشان دهد بیشتر به مسائل عملی کشش دارد. مسائلی که با مفهومی‌های سیاست نو و مذهب نو همخوانی دارد. هگل روشن می‌سازد که ایده‌ی خدا به مثابه‌ی «من» مطلق امری است که متعلق به «فلسفه‌ی باطن» است که البته عنصری در کانت‌گرایی انقلابی می‌باشد.

دیده می‌شود که کانت‌پذیری هگل دارای بارزه‌ای جز از آن شلینگ بود. این نکته از اندیشه‌هایی پیدا است که هگل در توضیح کانت‌گرایی انقلابی بیان می‌کند. هر دو متفکر از منزلت و آزادی انسانی عزیمت می‌کند. البته، با این تأکید که هگل به دنبال آن وقتی جویای مناسبت عملی این ایده‌ها می‌شود که اندیشه‌های میهن و قانون اساسی را پیش می‌آورد. در خصوص رابطه‌ی عملی ایده‌ی خدا که در حاشیه‌ی برخورد عقاید و آرا میان هگل و شلینگ جریان می‌یابد، دست‌نوشته‌های آن زمان هگل دارای نکات آموزنده می‌باشد. هگل جوان این ایده را به عنوان «من» مطلق نمی‌پذیرد، با آن‌که نقطه‌نظر شلینگ را به‌طور کلی قبول دارد. مسئله‌ی خودآگاهی «من» مطلق برای هگل جوان در تفسیر هدفمند اجتماعی همانند شلینگ است. البته، با این تفاوت که تأکید هگل بر عمل اخلاقی از همان ابتدا به اندیشه‌های هگلی سیمای خاصی می‌بخشد. این تفاوت‌ها در توضیح متقابل بعدی بهتر به چشم می‌خورد.

در مکاتبه، هگل این نکته را به میان می‌آورد که او مثل شلینگ فرمول نوشته‌ی روشنی از ایده‌ی خدا ندارد. حال آن‌که شلینگ خدا را «من» مطلق می‌دانست. شلینگ، در نامه‌ای به تاریخ ۲۵ ژانویه‌ی ۱۷۹۵، هگل را متوجه سوءاستفاده‌ای می‌کند که مکتب الاهیات توپینگن از «فلسفه‌ی عملی کانت» در توجیه الاهیات به عمل می‌آورد. او می‌نویسد: «دیدن این‌که چگونه این‌ها [کانت‌شناسان] می‌توانند با برهان اخلاقی همانند بندبازان حرکت کنند سرگرم‌کننده است. هنوز انسان نتوانسته درست نگاه

کند که ناگهان دستِ غیب^۱ سر برمی آورد؛ موجودی شخصی و خصوصی که در آسمان نشسته است. «شلینگ سپس درباره‌ی خود می‌گوید که مشغول بررسی 'اخلاق به شیوه‌ی اسپینوزا' است، اخلاقی که ارائه‌کننده‌ی اصول هر گونه فلسفه است. در این فلسفه است که وحدت عقل نظری و عملی شدنی خواهد بود. هگل، در پاسخی که در همان ماه می‌نویسد، به موضوع سوءاستفاده از برهان اخلاقی خدای کانت بازمی‌گردد که الاهیات توینگن آن را دلیل خدا به‌شمار می‌آورد و در همان حال کوشش فیشته را در انتقاد از هر گونه کشف و شهود به سبب آن به باد انتقاد می‌گیرد که در آن فیشته در و پنجره را بر رویه‌ی جزمی‌ارایه‌ی دلیل و مدرک می‌گشاید.» هگل در این نامه پینشهاد می‌کند که به جای «قداست خدایی» به «طبیعت صرفاً اخلاقی آن» توجه شود. البته، مفهوم طبیعت اخلاقیِ خدا گویای چیز خاصی نیست. در این مورد باید باز به تحلیل‌های بعدی رجوع کنیم. آنچه در این باره می‌توان گفت این است که هگل برای آن همان اندازه اهمیت کلیدی قائل است که شلینگ برای ایده‌ی «من» مطلق. مسئله‌ی اساسی در رابطه با تعالی خدا پیش می‌آید. چنان می‌نماید که هگل هنوز درگیر آن بود که به نتیجه برسد تا چه اندازه نیاز به ایده‌ی قانونی یا یعنی سنتیِ خدا در میان می‌تواند باشد؛ مثلاً در توضیح غایت فیزیکی و غیره، و حتی به منظور «تحکیم اخلاقی ایمان» در قلمرو الاهیات اخلاقی. ازین‌رو، برهان اخلاقی کانت برای او حایز اهمیت است. به همین سبب او در پایانِ نامه به توضیح شلینگ بازمی‌گردد و می‌نویسد که «یک عبارت» در تأمل او بر برهان اخلاقی را اصلاً نفهمیده است. دلیلی که الاهیات‌شناسان ارتدوکس از آن استفاده می‌کنند تا یکباره شخص فردی سر برمی‌آورد». و می‌پرسد که «فکر نمی‌کنی که با این گفته زیاده‌روی می‌کنیم؟»

1. Deus ex machina

شلینگ در نامه‌ی بعدی خود در فوریه‌ی ۱۷۹۵ ابتدا از سؤال هگل اظهار شگفتی می‌کند (با این‌که کمی از کنار مسئله می‌گذرد). می‌نویسد که این سؤال او را متعجب کرد و او از یک «هوادارِ لسینگ» انتظار آن را نداشت و ادامه می‌دهد: «حتماً این سؤال را برای آن پیش آورده‌ای که دریابی تا چه اندازه در آن باره مصمم هستم؛ مفاهیم ارتدوکسی خدا برای ما قابل قبول نیست. پاسخ من: ما به فراسوی موجود شخصی می‌رویم. در ضمن بگویم که اسپینوزاگرا شده‌ام.»

دیده می‌شود که کانت‌گرایی انقلابی هگل در بردارنده‌ی بسیاری انگیزه‌های ناهمگن است که تنظیم‌شان به یک پیکر همخوان و رشد یافته‌ی فکری کاری بسیار دشوار است. حال آن‌که در نظر هگل تمام آن‌ها دارای هدف همگرا بودند. یکی از شعارهایی که مقصد این نظرات متفاوت را آشکار می‌کند در نامه‌ای به تاریخ اوت ۱۷۹۵ درج گردیده است. در آن، مسئله «تحقق این استلزام است که عقل عملی بر جهان پدیده‌ها ناظر (حاکم) است» (نامه‌ها، یکم، ص ۲۹). مفهوم این استلزام در تقاضای نهفته در آن مبنی بر فرارفتن عملی از کانت است. زیرا کانت عقل عملی را در بیرون از قلمرو پدیده‌ها نهاده است: عقل عملی به مثابه بستر اتخاذ تصمیم اخلاقی و رفتاری در تعلق قلمرو نومیال^۱ است که میان آن و جهان پدیده‌ها مرز محتوم (متمایز) وجود دارد. تقاضای هگل مبنی بر آن‌که عقل عملی بر قلمرو پدیده‌ها حاکم باشد، دست‌کم به معنای درخواست عملی کردن قلمرو اخلاقی کانت در علم پدیده‌ها می‌باشد. ضمناً درخواست مبنی بر تحقق بخشیدن کانت، در برداشت هگلی، دارای خصلت بارز انقلابی و سیاسی نهفته در ژرفای آن است.

۱. در فلسفه‌ی کانت، نومن ذات شناخته نشدنی و مستقل از ما و واقعیت ما (= شیء فی‌النفسه) است.

۳. سیاست نو و مذهب نو

هگل به مخالفان فلسفه‌ی انقلابی نام‌های روزمره‌تری در مقایسه با عنوان یاد شده‌ی «خدایان خاکی» می‌دهد. او آشکارا از سیاست و مذهب سخن می‌گوید. در نامه‌ی یاد شده در این باره به‌تندی صحبت می‌کند. «مذهب و سیاست هر دو زیر پوشش واحدی بازی می‌کردند. مذهب آن چیزی را یاد می‌داد که استبداد می‌خواست: کوچک شمردن نوع انسان، ناتوانی‌اش در انجام دادن امر خیر، ناتوانی‌اش در چیزی به اعتبار انسان بودن، برای خویشتن بودن.» هر آینه کسی بخواهد این نکات را چنان تعبیر کند که گویا صرفاً در مورد محیط درسی توینگن مصداق دارد، بسیار در اشتباه است. چشم‌انداز اندیشه‌ی هگل گسترده‌تر است: استبداد حکومتی منجر به سرکوب آزادی و حقوق انسانی شد که داشت استعدادها و انسانیت خود را به حکم سرشت انسانی خود پرورش می‌داد. همین نتایج را کلیسا با آموزش‌های خود در ساحت روحی، به دستاویز گناهکاری فطری آدمی و ناتوانی‌اش در این‌که با کُنش خویشتن به خود معنی و مثال زندگی ارزانی دارد، حاصل کرد.

هگل جوان بر این باور بود که فلسفه‌ی پس از کانت آلمان باید کمک کند تا این مناسبات سیاسی و مذهبی از میان برود. بر آن بود که هدف این فلسفه آن است که انقلاب را تدارک ببیند. اما، فلسفه چگونه می‌تواند از پس چنین تکلیفی برآید؟ در نامه‌ی مورد بحث، هگل می‌گوید وقتی این کار را انجام می‌دهد که «ایده‌ی این‌که امر، چگونه باید باشد را ترویج دهد». این جمله نشانگر آن است که هگل جوان در آن زمان از مفهوم کانتی فلسفه و این‌که ایده‌ها چه‌اند، از دیدگاه کانت پیروی می‌کرد. اما آن‌چه از بارزه‌ی هگلی در آن دیده می‌شود این است که با تأکید می‌گوید ایده‌های فلسفی باید برخوردار از «نیروی زندگی‌یاز» باشد یعنی باید قابلیت داشته باشند جهت بدهند، شکل بخشند و حیات‌دهنده باشند.

ایده‌ها وقتی به شکل یافتن واقعیت نو کمک می‌کنند که عامل تغییر مذهب و سیاست شوند.

هگل درباره‌ی نیروی ایده‌ها، در نامه‌ی یاد شده می‌نویسد: «تفکر بالنده می‌شود و به ایده‌ها قربانی شدن می‌آموزد. مگر نه این‌که در حال حاضر روح قانون اساسی با سودمندی پیمان بست و قلمرو خود را بر آن بنا نهاد؟». این جمله معرف آن است که تصور هگل از زمینه‌ی عملی واقعیت بخشیدن به فلسفه‌ی انقلابی چگونه بوده است. در وهله‌ی نخست، پی می‌بریم که این حوزه‌ای است که ایده‌ها خود را فدا می‌کنند. در نظر اول، ممکن است شگفت بنماید که هگل از اصطلاح مذهبی برای بیان آن چیزی استفاده می‌کند که ما به آن عمل انقلابی می‌گوییم. اما این نکته نشانگر پیچیدگی درونی تفکر هگلی است. و این پدیده‌ای تصادفی نیست. این اصطلاح «عجیب» بر تصورات آن زمان هگل جوان از مذهب نو پرتو می‌افکند. قربانی شدن ایده‌ها در این جا بی‌گمان دلالت بر آن فعالیت‌های عملی دارد که ایده‌ها در آن‌ها رسماً واقعیت خود را مبرهن می‌نمایند. بدیهی است که ایده‌ها واقعیت خود را تنها می‌توانند در زندگانی عملی مردمی بیابند که در تعلق به جماعت خاصی تشخص می‌یابند. بنابراین، وقتی ما در دست‌نوشته‌های آن زمان هگل به نظرات انتقادی نسبت به مراسم کلیسایی برمی‌خوریم، نباید صرفاً به اهمیت مذهبی آن توجه داشته باشیم. [۱۲]

البته، افکار انقلابی هگل تنها به مذهب نو توجه ندارد، بلکه مسئله‌ی سیاست نو را نیز دربر می‌گیرد. فلسفه باید این هر دو قلمرو زندگی - مذهب و سیاست - را به کمک نیروی ایده‌های خود دگرگون کند. در این رهگذر، شایان توجه است که هگل مسئله‌ی اساسی سیاست نو را در آن می‌بیند که قانون اساسی حق نفع خصوصی و فعالیت اقتصادی (تجاری) را در مفاد خود بگنجانند. البته، گنجاندن حق منافع خصوصی در خدمات دولتی شکل پیمان و اتحاد به خود می‌گیرد که در واقع نوعی

بستگی و ارتباط مبتنی بر تساوی حقوق است. می‌توان گفت که هگل دیگر در این زمان معتقد بود که وحدت جامعه‌ی مدرن (بورژوازی) امری نیست که تنها مربوط به دولت و نهادهای آن باشد. بلکه فعالیت و تکاپوی افراد در راستای نفع خصوصی نیز در کلیت ارگانیزم اجتماعی جای متناسب خود را دارا است. این اندیشه‌ای است که هگل سپس آن را در دوره‌ی فعالیت در پنا به کار گرفت و تکمیل کرد. البته، در همان زمان هگل می‌گفت که قانون اساسی (دولت) باید به عنصر فردی (نفع خصوصی) در محدوده‌ی خود فضای فعالیت دهد. تنها در هماهنگی این دو جزء است که «روح قانون اساسی» می‌تواند به «قلمرو خود وسعت و شکوفایی بخشد.» بنای یک چنین دولت مدرن از نظر هگل تکلیف زمان کنونی است و البته در همان حال خویشکاری (وظیفه‌ی) فلسفه‌ی معاصر. نخستین تقریر سیاست نو و مذهب نو مفهوم مذهب مردمی (عامیانه) است.

۴. انقلاب بنا بر روح زمان

هگل جوان تحقق انقلابی فلسفه را به معنای وسیع معنوی و سیاسی امر درک می‌کرد. ضمناً هگل پیوسته به نحو بارزی به رویگردانی از تصور معمولی نسبت به روشنگری و ترویج ایده‌ها پرداخته و به پای تدوین نظر شخصی درباره‌ی روح زمان، یعنی در واقع روح ملت و مردم می‌رود. این نظرات در مفهوم ارتباط فلسفه و انقلاب بازتاب می‌یابند. امری که تأملات هگل در باب انقلاب پنهانی در روح زمان گواه بر آن است.

هگل در دستنویس‌ها ضمن شرح سقوط امپراتوری روم به طرح این اندیشه می‌پردازد که پیش‌درآمد هر انقلاب بزرگ و چشمگیر انقلاب آرام و پوشیده‌ای است که در روح زمان می‌گذرد. انقلابی که همه کس آن را به چشم نمی‌بیند و کمتر از همه هم‌عصران متوجه آن می‌شوند. انقلابی که

به دشواری به توصیف درمی آید و نمی توان آن را با کلمات مفهوم کرد. [۱۳] گمان نمی رود در این نکته اختلاف نظر باشد که هگل جوان - همان گونه که پوگلر می نویسد - کوشید دگرگونی های زمان خود و زمان انقلاب در فرانسه را «به نوبه ی خود به انقلاب در روح خود زمان هدایت کند.» [۱۴] اما این انقلاب پوشیده در روح زمانه را چگونه باید فهمید؟ می دانیم که هگل انقلاب را از استکمال نظام فلسفی کانت انتظار داشت. و این همانا فلسفه است که ایده هایی را که باید واقعیت بپذیرند ترویج می کند. با این همه، انقلاب در روح زمان نمی تواند تنها انقلاب خود ایده های فلسفی باشد. از آن جا که برنامه ها و افکار فلسفی رسماً و آشکارا اعلام می شوند و هوادار علنی پیدا می کنند چنین انقلاب فلسفی را به جد نمی توان آرام و پنهانی تلقی کرد. و نه می توان مدعی شد که هم عصران از دیدن آن غافل می مانند. در این صورت، نمی تواند سخن از دشواری درک انقلاب و توصیف آن با کلام نیز در میان باشد.

پاسخ به این سؤال بستگی می یابد به درکی که ما از مفهوم هگلی روح داریم. بی آن که بخواهیم از آن چه بعداً در این باره حاصل شده بهره گیری کنیم، همین اندازه می توانیم بگوییم که ایدئالیسم هگلی به گونه ی شگفت انگیزی «پایبند» مسائل عملی است. روح زمان به موازات شکل اصطلاحاً نظری خود که در تئوری ها تبیین و تدوین یافته به صورت ایده های گوناگون و مفهوم های ایجازی در منطق فلسفی، چهره ی دیگری نیز دارا می باشد که در اندیشه متجلی می شود، در عین حال که برخوردار از بُعد عملی خود است، بعدی که نشئت گرفته از ساحت رفتار عملی و زندگی مردمان می باشد. انقلاب از آن رو از دیده ی هم عصران پنهان می تواند بماند که در ابعاد زندگی عملی مردم روان است، و فلسفه در مقامی نیست که به خوبی از پس درک روح عملی برآید.

فلسفه آن جا به سخن می آید که تغییرات پوشیده را از لحاظ نظری به اعتلای ایده های فلسفی برساند و بیان بدارد. فلسفه در سایه ی این کار

است که به روح عملی نیروی اندیشه‌وری، یعنی نیروی آگاهی یافتن و درک آن چیزی را می‌دهد که در حال تکوین است؛ آنچه خواهد بود و آنجا باید باشد. چنان‌که به اندیشه‌های هگل از نامه‌ی یاد شده بازگردیم پی می‌بریم که این جنبه‌ی رواج ایده‌ها که باید تحقق‌پذیر گردند در نامه بیش از آن‌گونه که در دست‌نوشته‌ها آمده تأکید گردیده است. به سخن دیگر، همین‌که فلسفه آنچه را باید باشد بیان‌پذیر می‌گرداند، خود به میزان اساسی در تحقق روح زمان انباز می‌گردد. گویی روح زمان چیزی سوای آنچه زمان می‌گوید نیست.

برخی از تفسیرگران در باب موضوع تحقق‌پذیری عملی فلسفه که سرچشمه‌ی تفکر فلسفی هگل جوان بوده است، ملاحظاتی دارند. آن‌ها در آن خطر ایدئولوژیکی شدن فلسفه را احساس می‌کنند. یکی از اینان پوگلر است که نظارت اولیه‌ی هگل جوان را دایر بر رواج ایده‌های آن‌چه باید باشد با درک «ظرافت‌دارتر» وی از انقلاب بنا بر روح زمان مقایسه می‌کند. او به نتیجه می‌رسد که هگل با گذشت زمان به نگرش باریک‌بینانه رسیده و از شور و گروش انقلابی او کاسته می‌شود تا این‌که به بینشی نایل می‌شود که بنا به آن فلسفه بنایش بر درک چیزها و امور است و نه بر تغییر آن‌ها. پوگلر راز حرکت هگل را از انقلاب به اصلاحات در آن می‌بیند که هگل حتی در دوران شور انقلابی خود، مسئله‌اش مذهب نبود که در آن رابطه‌ی انگیزه‌های فکری بیشتری به میان آمد و بر تصورات او از سیاست نیز تأثیربخش گردید. در «معتدل شدن» موردنظر مفهوم کلی فلسفه باید گفت که تأثیر برجسته‌ی نظرگاه زیباشناختی در میان بود که بر تمامی مسائل مذهب نو و سیاست نوبی تأثیر نبوده است. [۱۵] واقعیت این است که در تفکر فلسفی هگل می‌توان نوعی تعدیل‌یابی مفهوم کلی فلسفه را - خاصه پس از ترک برن و آمدن و اقامت در فرانکفورت - دنبال کرد: گویی که فیلسوف کم‌کم باور خود را به نیروی زندگی یا زایده‌های فلسفی که تعیین‌بخش آن‌چه باید باشد بودند از دست داد. مسئله‌ی مهم

این است که چگونه می‌توان این تحول فکری را تفسیر کرد. برداشت ما این است که هگل در روند این تحول خود را از تصورات روشنگری دربارهی فلسفه می‌رهاند. بین دوران فعالیت در برن و فعالیت در فرانکفورت چرخش بزرگی - آن‌چنان که بعضی‌ها پیش می‌آورند - نمی‌توان دید. بنا به آخرین بررسی‌ها در این باره، دوره‌ی اقامت در فرانکفورت دوره‌ی بحران فکری برای فیلسوف نبوده است. این نکته نیز نباید ما را دستخوش اشتباه کند که پس از ترک فرانکفورت، موضوع‌های فلسفی بیشتر ذهن هگل را به خود مشغول می‌دارند. منطقی می‌نماید که بین این دو دوره‌ی فعالیت نوعی ادامه‌کاری فکری وجود داشته است. زمینه‌های اندیشه‌های هگل در دوره‌ی فرانکفورت در برن پدید آمده بوده است.

درواقع، هگل جوان از درخواست مبنی بر تحقق فلسفه به فلسفه تاریخ و زندگی روی می‌آورد. لوکاچ نیز متوجه شد که فلسفه‌ی تاریخ چرخش بسیار مهم و دستاورد سترگ در شکل‌گیری فلسفه‌ی بلوغ‌یافته‌ی هگل بوده است. فلسفه‌ی تاریخ سهم ارزنده‌ای در تحول بعدی فلسفه‌ی هگل داشته است. بررسی و درک این تغییر نشان می‌دهد که در آن نمی‌تواند سخن از راه فلسفه به مذهب یا از انقلاب به اصلاحات در میان باشد. حتی نقطه‌نظر حرکت از فلسفه‌ی فعال به فلسفه‌ی نظری در آن زمینه ندارد. در تمام تغییر و تحول‌های فلسفی هگل جوان یک مسئله‌ی مرکزی همواره جای برجسته دارد و تفکر هگل را تغذیه می‌کند. این مسئله همان دوران مدرن، ماهیت، پویایی و اهمیت آن است. در ضمن گرایش از روشنگری به پانته‌ئسم (وحدت وجودگرایی) دیده می‌شود.

سروکار داشتن با شناخت، به مفهوم هگلی امر، یعنی این‌که شناخت روند تحقق بخشیدن به روح می‌شد، چیزی نیست که هگل با آمدن به فرانکفورت آن را از دست نهاده باشد. ضمن آن‌که نظرات او در این باره که فلسفه چیست، روح یعنی چه، واقعیت چیست، دستخوش تغییر شده

است. بخش ثابت کوشش هگل در راستای درک روح انقلابی مدرن متوجه نقش فلسفه در تشریک مساعی به تحقق این روح بوده است. هگل به درک خود در این مورد وفادار مانده زیرا او از همان آغاز به نقش رهبرانه‌ی فلسفه در هموارسازی راه تحقق روح اعتقاد داشت. بعداً نیز در واقع به سرچشمه گرفتن فلسفه از زندگی و وابستگی‌اش به آن درک بعدی یافت. گفتنی است که حتی تفکر بعدی هگل، از دوره‌ی پرواز جغد مینروا^۱ در غروب، هگل امید خود را به شفق از دست نداده است. فلسفه در همه حال ناگزیر به نوعی تکاپو و کوشش است. حتی زمانی که می‌خواهد «تیرگی^۲ را در تاریکی انتزاعی تصویر کند» تا در زمان جاری، یعنی در آنچه واقع است بتواند واقعیت روح زمان را آشکار کند. این رنج و تکاپو معرف مقاومتی است که نه تنها فلسفه باید آن را از سر راه درک واقعیت بردارد بلکه حتی روح نیز برای تحقق بخشیدن به خود از آن گریز ندارد. از بارزه‌های روح همواره این است که هنوز کاملاً پدید نیست، بلکه باید پدید باشد. بدون این مبارزه، روح آیندگی نمی‌تواند داشت. از همین رو نیز آن درک فلسفی که در پرس و جوی «نشانه‌های روح» است، بدون امید به آینده به نتیجه نمی‌رسد. یعنی بدون آن تکانه و شور انقلابی که در هگل جوان می‌زید، تنفس می‌کند و سر می‌کشد.

۱. جغد مینروا - تشبیهی است که هگل برای فلسفه می‌آورد، به این معنا که از حالت تفکر گونه‌ی جغد در شب هنگام استفاده شده تا بگردید فلسفه همانند جغدی در شب است که پس از تکاپو افتادن روز (یعنی امور) بر آن می‌اندیشد - م.
 ۲. مبهم و تیره بودن صفتی است که گوته به مفاهیم و مقوله‌های فلسفی می‌دهد - م.

مذهب مردمی

نخستین کوشش سیستماتیک تر هگل در بازنمایی اندیشه‌های خود که از حیات معنوی و سیاسی زمان او مایه گرفته بود در درک وی از مذهب مردمی آمده که در اولین دستنویس حجیم به نام مذهب مردمی و مسیحیت تدوین شده است. این دستنویس مشتمل است از چند پاره عمدتاً از دوران اقامت در برن (۱۷۹۲-۱۷۹۶). ولی قدیمی‌ترین بخش و دستنویس حکایت از زمان تحصیل هگل در دانشگاه توبینگن دارد. [۱] درک هگل از مذهب مبتنی بر تفکیک مذهب ذهنی و مذهب عینی است که هگل جوان مسیر تفکر فلسفی خود را با استدلال زمینه‌های این تفکیک آغاز کرد. این مدل نظریه‌پردازانه که هگل در ابتدا افکار خود را در پیرامون انسان، زمان معاصر (مدرن) و تاریخ بر شالوده‌ی آن استوار ساخت تفکر هگل را تا مدت‌ها در آینده تحت تأثیر نهاد. حتی فلسفه‌ی بلوغ‌یافته‌ی وی متضمن بسیاری از نکات این آغاز است.

نتیجه‌ای که هگل از بررسی خود می‌گیرد، بسیار گویاست و به زبان ساده چنین است: مذهب باید از احساس، نهاد و باور اخلاقی تمام مردم نشئت گیرد و به این اعتبار از لحاظ معنوی (روحی) مظهر وحدت اخلاقی

اجتماع گردد. خطوط حوزه‌ی معنوی که هگل جوان مایه‌های نظریه‌ی خود را از آن اخذ کرد، روشن است. هر چند که تعیین منابع متفرق آن دشوار می‌باشد. از این‌رو، بسا که تفسیر این درک هگلی به نتایج متفاوت می‌رسد. مایور و سوبوتکا نظرشان این است که مسئله بر سر «تدوین مذهبی واقعاً اخلاقی است که هیچ‌گونه خویشاوندی با مسیحیت ندارد» و نتیجه می‌گیرند که «هگل در این مورد تا حدی از کانت پیروی می‌کند.» [۲] گئورگ لوکاج که در کتاب خود *هگل جوان* (۱۹۴۷) تفسیر پیگیری از فلسفه‌ی هگل جوان ارائه کرده، بر این باور است که «هگل جوان حتماً تحت تأثیر لِسینگ بوده است» [۳]، و درک او دلالت بر برخی نوسان‌های غیرتاریخی درک روشنگری از مذهب طبیعی و یا عقلانی دارد.» تأثیر روشنگری را ک. یامه نیز می‌پذیرد. بنا به نظر وی، مذهب مردمی «برنامه‌ای است بر آن‌که چگونه می‌شود به روشنگری کلیت بخشید. یعنی آن را میان توده‌ی مردم رواج داد و ملکه‌ی آن‌ها کرد تا روشنگری تأثیربخش گردد.» یامه در ضمن مدعی است هگل جوان مفهوم تربیت ملی را نیز از هرِدِر وام گرفته و لذا مذهب مردمی به عنوان «ابزار تربیت ملت» [۴] متجلی می‌شود. بدین‌گونه، سنت معنویت‌کاوی آلمانی موضوع روز می‌گردد. تفکیک مذهب مردمی از مذهب خصوصی که - همان‌گونه که خواهیم دید - موضوعی است مهم، برای هگل جوان (مذهب مردمی یک امر همگانی است و نه خصوصی) به وساطت موزس مندلسون - دوست کانت - و کتاب او *اورشلیم یا در پیرامون قدرت مذهبی و یهودیت* [۵] از سال ۱۷۸۶ دریافتنی شد. نمی‌توان گفت که یامه در این تفسیر یکجانبه‌نگری نشان داده است. او در مناسبت دیگری می‌نویسد: «طرح روسو در مورد مذهب مردمی - جمهوری‌تی خاطرهِی شگرفی در هگل جوان به جای گذاشت» [۶].»

ه. س. هریس نظر دیگری در خصوص مفهوم هگل از مذهب دارد و ارتباط گسترده‌تری برای طیف معنایی آن قائل است. او دو مسئله را

که در اصل متمایز از یکدیگرند در این رهگذر تفکیک می‌کند. هگل جوان در تکاپو برای «مذهبی است زنده»؛ مذهبی که قدرتمندتر، نهادی‌تر و درونی‌تر بوده و بتواند مؤثرتر بر زندگانی روزینه‌ی مردم تأثیر گذارد، دوم مربوط می‌شود به این‌که هگل در جست‌وجوی مذهب عقلانی است. در ضمن، هریس معتقد است که «درک هگل از مذهب زنده سرچشمه‌ی یونانی دارد. حال آن‌که مفهوم وی از مذهب عقلانی از روشنگری فرانسوی-آلمانی الهام گرفته است؛ از روسو، از اروشلیم مندلسون و به‌ویژه از نمایشنامه‌ی لسینگ: ناتان خردمند [۷].»

د. هنریش در تحلیل مستدل خود مفهومی را که هگل از مذهب دارد برجسته می‌کند. به نظر او نیت هگل در آن زمان مبنی بر «رواج مذهبی همگانی که بتواند مقام مذهب واقعی مدنی بیابد» نتیجه‌ی کوشش برای «رواج روح آزادی کانت به کمک روشنگری خداپرستانه است». ضمن آن‌که به نظر هنریش «آگاهی به آزادی در نظر هگل جوان به امر مطلق و متکی به خودی» تعدیل می‌شود؛ امری که «در دوره‌های خوشبخت آزادی» رشد می‌کند و به «زندگی هماهنگ همگانی» درمی‌آید. به تحلیل هنریش، در این دریافت هگل اندیشه‌های «فضیلت رواقی و مدنیت روسویی» پرتوان‌اند و تبدیل به مکمل‌های همانند انسان‌گرایانه می‌شوند که از قدرت آزادی سرچشمه می‌گیرند. صفت بارز درک هگلی در آن است که کوشیده «آموزه‌ی کانت را در خصوص ارتباط این مذهب با خدای متعالی» کنار گذارد. [۸]

تحلیل مسئله‌ی چندلایه‌ای که در پوشش تقریر اولیه‌ی مذهب ذهنی هگل نهفته است کار ساده‌ای نمی‌نماید. این مستلزم آن است که به ورای شکل الاهیاتی سؤال هگل رسوخ کنیم. ضمن آن‌که باید از اعتقاد آن زمان هگل حرکت کنیم که «مذهب یکی از مهم‌ترین امور زندگی ماست [۹].» البته این‌که هگل تحت عنوان مذهب در آن برهه‌ی زمانی چه می‌فهمید و

معضل مذهبی تا به کجا راه می‌یابد، چیزی است که فعلاً به صورت سؤال به جای می‌ماند.

۱. مذهب ذهنی

تضاد مذهب ذهنی با مذهب عینی در تأملات هگل دارای اهمیت کلیدی است. بازنمایی این چنانی مسئله زمینه و راستایی شد برای تحول فکری هگل در آینده. براساس این تضاد بود که هگل مفهوم تَحْصُل (ایجابیت) و عشق و زندگی را استنتاج کرد. کاری که در پرن آغاز شد. او از مفهوم ذهنیت دوره‌ی نام‌برده به این مفهوم در دوران اقامت در فرانکفورت رسید.

هگل درباره‌ی مذهب ذهنی می‌گوید که «زنده است؛ چیزی است که در نهاد انسان می‌گذرد و رو به خارج دارد... مذهب ذهنی در احساس و رفتار بروز می‌کند... موجب فعالیت تخیل می‌شود... با دل سروکار دارد [۱۰]». دیده می‌شود که مذهب ذهنی از سویی امر نهاد آدمی و از سوی دیگر امر اجتماعی می‌باشد. امر دل است؛ مخاطبش تخیل آدمی است؛ به احساس روی می‌آورد به سخنی مذهبی است تخیلی؛ در بند مرز و بوم نیست؛ سنت‌شناس نیست. برعکس همواره به چیزهای نو گرایش دارد. در همان حال، سمت‌گیری اجتماعی دارد؛ فعالیت‌انگیز است؛ در پیش‌روی دیگر مردمان گشوده است؛ مظهر عملی است که از پیوند درونی میان انسان‌ها حاصل می‌شود. مذهب ذهنی، به مفهوم عام، مذهب آزادی است.

هگل مذهب ذهنی را در مقابل مذهب عینی می‌نهد. این مذهب را با صفت آن‌چه می‌توان باور داشت^۱ تبیین می‌کند. می‌شود آن را به نظم درآورد؛ درباره‌ی آن کتاب نوشت و به صورت سخنرانی بر شنوندگان

1. Fides guae creditur

ایراد کرد. مذهب عینی توجهی به تخیل ندارد؛ با حافظه پیوند دارد؛ عقل خشک در آن جای مهم دارد. هر جا که در دنیا مذهب عینی رواج دارد، سنت برپاست؛ واقعیت دارای سلسله مراتب است و مناسبات میان مردم به رفتار میان ارباب و رعیت شباهت دارد. انسان مطیع رژیم حاکم و نظم چنین جهانی است، بی آنکه با آن پیوند ذاتی و درونی و یا شخصی داشته باشد؛ بی آنکه جایی برای رابطه با خود در آن مناسبات داشته باشد. این نظام عینی نسبت به آدمی بیگانه است؛ خصمانه و خارجی است؛ نظامی است استخوانی و جزمی. عالم مذهب عینی دنیای ناآزادی و اسارت آدمی است.

۲. انتقاد از مسیحیت

هگل تضاد مذهب ذهنی و مذهب عینی را به عنوان تضاد مذهب با الاهیات نیز تکرار می‌کند. این امر به او امکان می‌دهد انتقاد خود را از الاهیات تدوین کند. در این رهگذر، به الاهیات بسنده نکرده و به انتقاد از خود مسیحیت روی می‌آورد. از دیدگاه هگل مسیحیت یک مذهب عینی است. جا دارد که نظرات هگل در این مورد به تفصیل بیشتر بررسی شود. زیرا هگل خود الاهیات تحصیل کرده بود و رویکردش به مسیحیت چند لایه بود. یک چنین بررسی می‌تواند بر نظرات اولیه‌ی او روشنی بیشتر افکند. در گذشته گمان برده بودند که تفکیک مذهب ذهنی از مذهب عینی ابداعی از جانب خود هگل است [۱۱]. بررسی‌های اخیر نشان داد که عرف مذهبی شهر توپینگن این تفکیک را می‌شناخت و با آن نیز کار می‌کرد. [۱۲] اشتور^۱ معلم هگل در توپینگن به‌طور عادی از تفاوت مذهب ذهنی و مذهب عینی سخن می‌گفت و زوسکیند^۲ نیز بارها از چنین تفاوتی بحث کرده بود. این نکته در کتاب درسی دانشگاه توپینگن نیز

1. Storr

2. Süskind

بازتاب یافته بود. این صحبت‌ها آن‌چنان است که نظرات هگل در این باره را به یاد می‌آورد. به عنوان مثال، زوسکیند می‌نویسد: «محتوای این جمله‌های عملی (یعنی استلزام‌های عقل عملی کانت)، یا حقایق، معرف مذهب به معنای عینی کلام است. بازشناسی این حقایق معنای مذهب به مفهوم ذهنی است [۱۳]». بدین‌گونه یکی از مسائلی که فلسفه‌ی عصر نو پدید آورده بود به میان آورده شد و مسئله‌ی نظری روز گردید.

وقتی کانت اثر خود را مذهب در حد و مرز عقل صرف (۱۷۹۳) منتشر کرد اشتور متکلم توینگنی بر آن تفسیر نوشت (به لاتین)؛ سال بعد زوسکیند آن را به آلمانی ترجمه کرد و بعد به همراه نوشته‌ی فیخته نقدی بر هرگونه وحی را چاپ کرد و به آن ملاحظاتی درباره‌ی فلسفه‌ی تعلیمات مذهبی (دینی) کانت افزود. بحث نامبرده در پیرامون فلسفه‌ی کانت درست در پایان دوره‌ی تحصیل هگلی در توینگن جریان یافت. شلینگ که در آن زمان در توینگن تحصیل می‌کرد هگل را در جریان تاب و تب پیشرفت بعدی این بحث گذاشت (نامه‌ها، بخش یکم، ص ۱۳).

ارتودوکسی (عرف مذهبی) توینگن کوشید از آموزه‌ی کانت درباره‌ی استلزام‌ها و نیز از آموزه‌ی او در باب برترین خیر برای تأکید بر برخی جزم‌های دین و حیانی استفاده کند. اندیشه‌ی ناپیگیر کانت دایر بر این‌که محرک رفتار اخلاقی همان امید به حصول سعادت است به این امر کمک کرد. [۱۴] البته کانت این اندیشه را در دوران بلوغ تفکر اخلاقی خود رها کرد. اما عرف مذهبی از این اندیشه بهره‌جویی می‌کرد و از آن این اصل را استنتاج کرد که نظریه‌ی اخلاقی نمی‌تواند بدون ایمان به خیر عالی و به خدا و جاودانگی وجود داشته باشد. برای کلامیون توینگن ایمان پیش‌نیاز رفتار اخلاقی است. بدون آن نمی‌شود نه بر رفتار اخلاقی تأکید داشت و نه بر وجود خود قانون اخلاقی. به‌رغم آن‌که بدین‌گونه مسئله‌ی خدا به حوزه‌ی ذهنیت اخلاقی احاله شده بود، یعنی به قلمرو زیستندگی انسانی – و این زمینه‌ای بود که در الاهیات توینگن با روح زمان

همخوانی داشت - مع ذالک نتیجه‌اش در تعارض با اندیشه‌های هگل جوان و شلینگ بود. چه، بدین وسیله اخلاق عقلانی تابع طرز تفکر مذهبی شده و اخلاق خودمختار که کانت آن را تدوین کرده بود به اخلاقی تبدیل می‌یافت که بنایش بر ایمان (اعتقاد) و مرجعیت مذهبی (دینی)، یعنی متکی به وحی مرجعیت بود. این طرز تلقی امکان داد که هر جزمیتی را که اعتقاد مذهبی تأیید می‌کرد به عنوان استلزام عقل عملی وانمود کنند. به همین جهت می‌توان پی برد که از چه رو شلینگ با خشم درباره‌ی این تحول به هگل گزارش داد.

می‌شود مراحل آغازین فعالیت فلسفی هم هگل و هم شلینگ را در کوششی دید که به منظور فاصله گرفتن از عرف مذهبی توپینگن و از سعی آن در خودی کردن آموزه‌های کانت صورت می‌گرفت. این فاصله‌گیری در نوشته‌های شلینگ یکسره خصلت نظری به خود گرفته و در نخستین اثرهای فلسفی‌اش به نام نامه‌هایی در باب جزمیت و انتقادگرایی (۱۷۹۵) و «من» به مثابه اصل فلسفه درج گردید. این مسئله در نوشته‌های هگل وضع پیچیده‌تر به خود گرفت و چنان می‌نماید که او از خود مسئله‌ی الاهیات عزیمت کرد. [۱۵]

هگل خود به خویشاوندی خاص نظریه‌ی مذهب ذهنی‌اش با سنت کلامی پروتستانگرایی اشاره دارد. نظرش بر این است که مذهب ذهنی دارای ریشه‌های عصر اصلاحات دینی (رفرماسیون) و مفهوم مذهب ذهنی با معضل الاهیاتی Ordo Salutis (مرتبت سعادت) در پیوند است. بنا به باور هگل جوان، عصر اصلاحات دینی بود که «ارزش مذهب ذهنی» را کشف کرد. گویا کتاب‌های درسی الاهیات قدیمی گواهی بر این مدعا می‌باشند که در آن «نقل‌ها با نقل‌های سپاس آغاز می‌شود و تا وحدت عرفانی بخش بزرگی را اشغال می‌کنند [۱۶]». چنین نتیجه‌گیری‌ها بسیار تردیدانگیز و قابل سؤال است. گسترش معضل ordo salutis نتیجه‌ی اصلاحات دینی نبود. بلکه در مورد عرف مذهبی (ارتدوکسی) بعدها

مصدق دارد [۱۷]. متقاعدکننده‌تر آن است که هگل جوان خود سرانجام معضل یا مسئله‌ی *ordo salutis* را از درکی که خود از مذهب ذهنی دارد، به روشنی متمایز می‌کند.

بنا به نظر هگل، مسئله‌ی اُردو سالوتیس با «روندهای روانشناختی و حالت‌های معین روح سروکار دارد» که موضوع‌اش پشیمانی و رجعت است. راه به شناخت‌های احتمالی (اتفاقی) «از پیچ و خم‌های نامنتظره واصل شدنی است»، لذا «جای تعجب نیست که انسان در آن کاملاً گمراه شود». این راه شناخت «از لحاظ درونی پرهیجان بوده و به مرحله‌های چندگانه با نام‌های بیگانه تقسیم‌بندی شده است. نام‌هایی که بی تفاوت‌اند، هرچند که چنان می‌نمایند که متضمن رازی شگفت‌انگیزند.» این مرحله‌بندی از *gratia applicatrix* تا *unio mystica* دامنه می‌یابد. نتایج همه‌ی این‌ها آن است که «انسان به اندک شناختی نیز دست نمی‌یابد [۱۸]». این موضوع انتقادی، آموزش‌های مسیحی را نیز دربر می‌گیرد. هگل جزم‌های بنیادی مسیحیت را رد می‌کند. اظهار می‌دارد که «محوری که کل امید به آموزش ما بر آن می‌گردد (به موجب مسیحیت) ایمان به مسیح به منزله‌ی آشتی‌دهنده‌ی خدا با جهان است. مسیح به مثابه کسی است که به جای ما تن به کیفر می‌دهد؛ کیفری که نسل آدمی استحقاق آن را داشت: از یک سو به ازای فساد طبیعی خود و از سوی دیگر به سبب گناه خودی». گذشته از این آموزه، آموزش‌های دیگر – بنا به نقطه‌نظر هگل – صرفاً پایه‌های پشتیبان ایمان مسیحیت‌اند. [۱۹] هگل آموزه‌ی معطوف به فدا شدن مسیح به خاطر گناه بشریت از طرف مسیح را تنها یک تعهد اخلاقی معطوف به فدا شدن مسیح به خاطر گناه بشریت از طرف مسیح را تنها یک تعهد اخلاقی می‌داند که برای سعادت آدمی است. سپس در همین رابطه می‌نویسد: «میلیون‌ها انسان تاکنون برای هدف‌های جزئی‌تر

۱. از سپاس برای همایش (اتصال) تا وحدت عرفانی – م.

انسانی جانفشانی کرده‌اند. جانفشانی با چهره‌ی خندان، بی عرق خونالود. با شادی به واسطه‌ی پادشاه، در راه وطن، برای شخص دوست‌داشتنی جان داده‌اند... مثل این‌که آن‌ها نیز در راه بشریت جان فدا کرده‌اند.» [۲۰] هگل به اصل خدایی مسیح کمترین اشاره‌ای ندارد. او آموزه‌ی «زایش سرمدی»، «پیوند خدا با بشریت» و «جز آن را «صفات بی‌ثمر رفتار اخلاقی» به‌شمار می‌آورد. هگل توضیح الاهیاتی (کلامی) شخص مسیح را رد می‌کند و به جای آن، الهیات مسیح را در آن می‌بیند که روح و تفکر او با قانون اخلاقی هماهنگ بود که البته ایده‌ی او را باید در غایت خود ما از خویشتن کسب کنیم». [۲۱] آموزه در باب گناه ارثی، به عبارتی آموزه درباره‌ی فساد سرشت انسانی اغلب موضوع انتقاد هگل بود. زیرا او اندیشه‌ی مبنی بر این را که انسان قابلیت ندارد به خود آزاد باشد و خود در قبال کردار خویش مسئول باشد، از اساس مردود می‌داند.

این‌که انسان باید الیهیت، این ژرف‌ترین مبنای اخلاقی را خود از خویشتن حاصل کند، اندیشه‌ای بسیار مهم برای هگل بود. اندیشه‌ای که بر راستای تأملات او دلالت دارد. موافق نظر هگل، ایده‌ی قداست در مسیحیت کاملاً منزوی و در وجودی نهاده شده که از ما به دور است. سپس بر همین اساس پیوند الیهیت با سرشت محسوس، امری منتفی تلقی می‌شد. هگل می‌گوید به همین سبب کمال اخلاقی که به این ایده نسبت داده می‌شود، نقشی در هستی خودی ما ندارد. در آن صورت وحدت اخلاقی جماعت تنها به عنوان پیوند این «هستی اعتلایی» با ما امکان‌پذیر است، به خاطر بقایش نزد ما - تنها بدین‌گونه این ایده می‌تواند مؤثر باشد. البته چنین پیوندی مخفی و عرفانی است. هگل به وحدت عرفانی (unio mystica) [۲۲] اشاره می‌کند و این‌گونه پیوند را انتقاد می‌کند. در واقع وحدت اخلاقی مردم به موجودی متعالی بستگی یافته است. تعالی خدایی که بقا و سقوط مسیحیت از آن سرچشمه می‌گیرد، موضوع انتقاد اساسی است؛ در انتقاد نشان داده می‌شود که تعالی خدایی

درواقع به معنای برون‌فکنی (پروژه) سرشت انسانی به موجود (هستی) بیگانه است، و لذا بیگانه‌شدگی انسانی است.

تعالی خدا از چه نتیجه می‌شود؟ بنا به هگل، مسیحیت از آن است که روح «در عینیت خدایی متجلی می‌شود که در جهان بیگانه، به ما درنگ دارد». در این جهان بیگانه و متعالی انسان فاقد همه چیز خودی است. یعنی «چیزی با فعالیت‌های خود در آن بنا نمی‌کند و تنها با خواهش یا معجزه می‌تواند به آن راه یابد». [۲۳] بنابراین موافق نظر هگل تعالی خدا، بیگانه‌شدگی ضعف به همراه داشته است. انسان نسبت به خویشتن بیگانه می‌شود و این به ازای نیروهای وجودی (اخلاقی) خود است، و او خود تبدیل به نه - من می‌شود؛ ولی در همان حال به موجب آن چه در آدمی خدایی است، ناوابسته (مستقل) می‌شود و ضمناً در قبال انسان نیز نه - من می‌شود. جالب آن است که چگونه هگل جوان در این مورد از اصطلاح‌های فیثته بهره‌جویی می‌کند.

بنا به نظرگاه هگل، تعالی خدایی که عزیمت‌گاه مسیحیت است، حاصل تجلی «آن وجود زیبا در سرشت انسانی» است؛ برون‌فکنی به وجود (هستی) دیگر و بیگانه که در اثر آن در آدمی فقط آن جنبه‌ی پست و زشت به جای می‌ماند. [۲۴] هگل جوان در این موضوع تا حدی به پیشواز فویرباخ در انتقاد از مسیحیت می‌رود. این انتقاد هگل هیچ آموزه‌ی مسیحیت را از انتقاد در امان نمی‌گذارد. شاید تنها نکته‌ای را که هگل می‌پذیرد، مشیت است که از آن در تفکر به قانونمندی تاریخ مایه می‌گیرد؛ قانونمندی‌ای که در آموزه‌ی مشیت ابراز گردیده است. [۲۵]

جزم‌های مسیحیت نشان می‌دهد که این دین، عینی و با تمام نارسایی‌های خاص این مفهوم می‌باشد. نارسایی‌هایی که از بررسی هگل مستفاد می‌شود. پرسش این است که این جزمیت و عینیت از کجا نشئت گرفته و مایه‌اش کدام است؟

سرکوب ذهنیت از بیرون، یعنی سلطه‌ی عینیت در زندگی اخلاقی

چیزی است که به گفته‌ی هگل مسیحیت از آغاز به آن متصف بوده است. هگل آن را به «انضباطی کردن مسیحیان در کلیسا» یعنی به ترتیب کلیسایی مسیحیان مرتبط می‌کند. این انضباطی کردن «از همان مرحله‌های نخستین و توسعه‌نیافته‌ی جماعت مسیحی» وجود داشت. [۲۶] هگل ضمناً عینیت مسیحیت را از همان آغاز تحصلی (ایجابی) می‌نامد. بعدها آشکار می‌شود که این ایجابیت (تحصل) مسئله‌ی گسترده‌ی تاریخی و اجتماعی به همراه دارد. البته مفهوم تحصل دارای نقش مهم خود در بُعد انتقاد از مسیحیت است.

یکی از اندیشه‌های هگل جوان در این دوره آن بود که ایجابیت مسیحیت به حساب یهودیت تمام می‌شود. باور هگل بر آن بود که شیوه‌ی زندگانی یهودی‌ها متناسب با فضای خاص روحی و یک دین معین عینی بود. و درست همین فضا بود که بر مسیحیت شاخصه‌های ایجابی بخشید. ایجابی در این مورد به معنی مثبت و ارزشمندی نیست، بلکه برعکس، مراد از آن بی‌روحی، تحجر و جزمیت است.

هگل در بارز کردن یهودیت از اصطلاح «مکانیزم مرده» استفاده می‌کند. این اصطلاح در ضمن چیزی را به زندگی روحی دلالت می‌دهد که یادآور این نکته است که قانون یهود منحط بود و زندگی روحی را به مکانیزم مرده تبدیل کرد. [۲۷] از سوی دیگر این بارزه‌ای بود مبین شیوه‌ای زندگی که مخصوص یهودی‌ها بود. بنا به آنچه گفته آمد، انسان در یهودیت «ماشین مرده» ای بوده و زندگی عبارت است از «مکانیسم ناوجودی فاقد روح متشکل از آداب و رسوم جزئی [۲۸]». بنابراین، انتقاد از تحصل مذهبی به زندگانی اجتماعی «نیز ربط می‌یابد». هدف انتقاد هگل آن است که نشان دهد ارگانیزم زنده‌ی اجتماعی در نزد یهودیان تبدیل به یک مکانیسم انتزاعی می‌شود که در آن وحدت انتزاعی مردم در جزمیت و صورت آداب زندگی تکمیل می‌شود. هگل می‌نویسد که روح یهودیت زیر یوغ احکام مقرراتی تنزل یافته است؛ احکامی که معرف

مقررات زندگانی روزیسه بوده و دستخوش (مبین) بی تفاوتی، فضل فروشی و صوری‌اند. کل قوم یهود شباهت به «انتظام کاهنی» یافت و در غایت راهی جز این نداشت که «به اطاعت برده‌وار خود فخر کند».[۲۹]

هگل می‌افزاید که مسیح با این مکانیسم بی‌جان سروکار پیدا کرد، بی‌آن‌که بتواند کار زیادی از پیش ببرد.[۳۰] سرانجام ناگزیر با آن کنار آمد (تصلاًحاً دمسازی) و مسیحیت پذیرای خطوط ایجابیت یهودی شد. این تصلاًحاً دمسازی البته امکان داد که پای آموزه‌های مسیحی خودی مسیح متمایز از بارزه‌های یهودی پیش آید. هگل جوان سعی دارد نشان دهد که مسیح در واقع مبشر دین ذهنی بود. گفتنی است که مسیح در نظر هگل در قدم اول قهرمان اخلاقی بود. از این رو بایسته بود که تصویر مسیح از هر آن‌چه که آدمی را بیگانه می‌کرد مبرا کند. او به عنوان اولوهیت متعالی معرف آن بود که صرفاً به جهان آمده بود تا گناه بشریت را بپیراید. هگل جوان می‌خواست اعتقاد به مسیح را به عنوان «اعتقاد (ایمان) به آرمان شخصیت یافته درک کند»[۳۱] (آرمان به معنای «ایده‌ئال» کانت مورد نظر است). بنابراین مسیح قهرمان مذهب ذهنی است که بر آن بود تا برای نهاد و خلق و خوی آدمی در تاریخ تأمین فضای زندگانی کند. موافق نظر هگل، برآمد مسیح این هدف را در پی داشت که «مردمان را به احساس برای ایده‌های اخلاقی و اخلاقیات رهنمون گردد». بر همین اساس هگل خواهان آن است که «به فضیلت مسیح اذعان آورده شده و عشق ورزیده شود»[۳۲].

طبیعی است که چنین تفسیری از رسالت مسیح آن‌چنان در تعارض با سنت مسیحیت بود که هگل به‌رغم شور جوانی می‌بایست به ناتناسی‌های آن واقف باشد. به همین سبب هگل جوان در ابتدا برای شخصیت معرف مذهب ذهنی، فرد دیگری را در اندیشه می‌پروراند که می‌توانست آموزگار مناسب‌تر این مذهب باشد. این شخصیت، سقراط بود. هگل جوان از همان آغاز سقراط و مسیح را با یکدیگر مقایسه

می‌کرد. در ابتدا این کار را در رابطه با شاگردان سقراط می‌کرد. در خصوص حواریون می‌گفت که یهودیت مانع آن شد که آن‌ها به ارزش‌های راستین آموزش‌های مسیح پی ببرند [۳۳]. درباره‌ی حواریون می‌گوید که «آن‌ها در اساس به ارتباط نزدیک با مسیح بسنده می‌کردند و از دیگر تعهدات چشم می‌پوشیدند و تنها خود را وقف بحث با او و تعلیمات او می‌کردند. هگل در این اندیشه است که حواریون که به دنبال مسیح در جست‌وجوی کمال اخلاقی رفتند در واقع پیشه‌ی خود را رها کرده و خانواده و بستر طبیعی زندگی اخلاقی خود را از دست دادند. این همانا مؤید بیگانه‌شدگی سرشت انسانی بود که مسیحیت در غایت امر مبلغ آن بود. از همین رو هگل در باب حواریون می‌گوید که شهروند حکومت خدایی آن‌ها تقوا و تهنیت نبود، بلکه مسیح و تعمیم، بود [۳۴].

برعکس «هر شاگرد سقراط برای خود یک استاد بود. هر یک از آن‌ها در رشته‌ی خود صاحب‌نظر باقی ماند». آن‌ها «قهرمان‌های شکنجه و آزارپذیر نبودند. بلکه در رفتار و کردار زندگی، قهرمان بودند... ماهیگیر به سرپیشه‌ی خود ماند، نیازی نبود که کسی ترک خانه و کاشانه گوید... سقراط در مورد هر یک از آن‌ها از پیشه‌ی خود آن‌ها کمک گرفت و هر یک را به معنویت رهنمون شد». [۳۵] این‌ها ایند بارزه‌هایی که معرف مذهب ذهنی بودند. هگل جوان آن‌ها را می‌پوید و در آن‌ها معیارهای ارزیابی مسیحیت را می‌جست.

بنابراین، شیوه‌ی زندگی‌ای که مسیحیت با خود آورد، پای‌بند ایجابیت یهودیت بود. آنچه در باب دولت یهود به مثابه‌ی مکانیسم مرده گفته شد در واقع در مورد دولت مسیحی نیز صدق می‌کند. و این در اختلاف است با دولت - شهر باستان که تبلور اخلاقی اجتماع انسانی بود. قطبیت دولت - شهر باستانی با مسیحیت از همان آغاز در درک هگل از تاریخ اروپا و همچنین ارزیابی وضعیت زمان کلاً مؤثر بود. نیروی اصلی انتقاد تفکر فلسفی دوران جوانی هگل همانا بنایش بر این قطبیت بود. ما

بعداً به بررسی دید (درک) تاریخی ای خواهیم پرداخت که از این اندیشه‌ها مایه می‌گیرد. در این جا می‌توانیم فقط پیوند آن را با انتقاد از مسیحیت به میان آوریم.

مسیحیت با تعین پوشیده‌ی یهودیتی خود، زمانی - به موجب نظر هگل - پا به عرصه‌ی تاریخ نهاد که روم باستان در تقلا با بحران و تنزل اجتماعی و روحی خود بود. [۳۶] (این درهم‌پاشی اخلاقی روم به معنای فروپاشی اخلاقیات روزگار باستان بود). هگل می‌گوید فساد مسیحیت متناسب بود با انحطاط عصر. مسیحیت برآمد سقوط و از پای درآمدن تمدن باستان زمان بود. امری که در نظر هگل بدان معنا بود که مسیحیت توان آن را نداشت در بستر امپراتوری روم از «سقوط تقوا، سرکوب آزادی و حقوق رومی‌ها جلوگیری کند و سدّی در مقابل ستم و خشونت حاکمان، تنزل نابغه‌ها (نبوغ) و تمامی هنرهای زیبا گردد، بلکه خود آن «به فساد این فاجعه‌ی همگانی کشیده شده بود»؛ «کارافزار استبداد» شد و توانست در سایه‌ی «نظام مبتنی بر سقوط علوم، هنر و سرکوب انسانیت و آزادی به اطاعت از مستبدان درآید» [۳۷]. مسیحیت با ستمگری همداستان شد. هر کجا که مبادی آن حاکم شد «این معجون مذهبی (دینی) توانست روابط طبیعی را به انحراف بکشاند». [۳۸]

مسیحیت حتی نتوانست مانع انحطاط علوم و هنرها شود. درست که مسیحیت علم خود را پدید آورد، اما این علم چیزی جز الاهیات نبود. هگل در این رهگذر به کازوئیسم اشاره می‌کند.

هگل جوان هنگام اندیشه بر اجتماعی که متأثر از روح مسیحیت است اصطلاح مکانیسم مرده را در موردش به کار نمی‌برد بلکه به مفهوم مذهب خصوصی و اجتماع خصوصی دست می‌یابد که دارای محتوای مشابه است. این نظر توجه برانگیز که هگل به مناسبت‌های مختلف به آن روی می‌آورد، این است که او مسیحیت را در اصل یک مذهب خصوصی به شمار می‌آورد. [۳۹] این بار اول است که به مسئله‌ی خصوصی کردن

برمی‌خوریم که در اندیشه‌های هگل نقش مهم دارد. ما بعداً به تفصیل بیشتر آن را به بحث خواهیم گرفت. در این جا آن را همچنان‌که برای نخستین بار پیش می‌آید، بررسی می‌کنیم.

به اعتقاد هگل مسئله‌ی اساسی مسیحیت، گسترش یافتن آن به دولت بود؛ «گذار کلیسا از اجتماع خصوصی به دولت» [۴۰] یعنی امر خصوصی به امر دولتی درآمد. این گذار چنان نبود که حاصلش زدودن خصلت خصوصی آن باشد. اشتباه این گذار همانا در آن است که از مسیحیت چیزی انتظار می‌رود که در برآوردنش ناتوان است. پدیده‌ای ذاتاً خصوصی مانند مسیحیت نمی‌تواند جز در روی آوردن به فرد سرچشمه‌ی اخلاقیات گردد. از همین رو مسیحیت در سطح (بستر) دولت نیز در مقیاس خصوصی تأثیربخش می‌گردد. بنابراین آن‌جا که امر، خصلت دولتی دارد، کلیسا تنها می‌تواند به احکام صوری و انتزاعی تکیه کند. احکامی که به وحدت زنده‌ی اخلاقی جامعه‌ی دولتی راه نمی‌توانند بُرد. برعکس، این شیوه موجب بروز استبداد و نقض آزادی در زندگی اجتماعی می‌گردد. بدین‌گونه گسترش کلیسا به دولت، مؤید خصوصی‌شدگی در زندگی اجتماعی است. روی دیگر این خصوصی‌شدن امر اجتماعی، وحدت اجتماعی صوری در دولت ستم‌روادارنده می‌باشد.

هگل جوان باورش آن بود که منحصرأ مقدر شده بود که در زمان او این بی‌هنجاری طبیعت انسانی نه‌تنها افشاگردد که در ضمن اصلاح شود. جامعه‌ای که می‌باید حاصل این تصحیح انقلابی باشد جامعه‌ی مدنی معاصر است. مسیحیت نشان داد که صلاحیت ندارد شالوده‌ی روحی (معنوی) این جامعه‌ی مدنی گردد. در این باره نوشته‌های هگل جوان سند کافی ارایه می‌کند. وضعیت معاصر طبق نظر هگل مؤید آن است که «چگونه مسیح صرفاً تربیت و کمال فرد انسان را در نظر داشت و چقدر به سختی می‌توان آن (تصویر کمال مسیحی) را به جامعه‌ی در مقیاس بزرگ

گسترش داد». [۴۱] اقدامات و قوانین جماعت کوچک مسیحیان با جامعه‌ی مدنی مدرن سازگار نبوده و دمساز با آزادی‌های مدنی نیست.

فضیلت (تقوا) های مسیحی از آن نیستند که اساس فضیلت‌های مدنی که هگل به آن‌ها نام احکام جمهوری می‌دهد گردند. احکام تقوایی که مسیح آن‌ها را در موعظه‌های بر کوه ایراد می‌کرد نمی‌بایستی رنگ و ظایف مدنی به خود گیرد [۴۲]. بسیاری از آن‌چه خاص فرقه‌های کوچک مسیحی بود می‌بایست کلیسا آن‌ها را به مناسبت پیوند با دولت از دست بتهد. از میان آن مبانی ناساز اخلاقی، هگل پیوند تنگاتنگ اعضا و همچنین مالکیت جماعتی (مُشاء) را نام می‌برد. بنابراین مسیحیت نمی‌تواند اساس معنوی جامعه‌ی مدنی معاصر گردد. این است نتیجه‌گیری نهایی هگل.

۳. مذهب همگانی

روح جامعه‌ی مدنی مدرن همانا در مذهب همگانی (مردمی) تبلور می‌یابد. این مستلزم آن است که مذهب ذهنی شالوده‌ی همگانی داشته باشد. بدیهی است که جامعه‌ی مدنی معاصر است که خالق همگانگی (عمومیت) است. هگل از مذهب مردمی می‌خواهد که به کیفیت مذهب همگانی (عمومی) اعتلا پیدا کند. [۴۳] هگل جوان با تأکید بر خصلت همگانی بر بسیاری از بارزه‌ها پرتو نو می‌افکند. تضاد میان مذهب همگانی و خصوصی را به میان می‌آورد. تضادی که البته در پوشش تضاد بین مذهب ذهنی و مذهب عینی قرار می‌گیرد.

وظیفه‌ی مذهب همگانی (مردمی) آن است که با قدرت تمام بر تخیل و نهاد (دل) مردم تأثیر بگذارد تا - بنا به گفته‌ی هگل - اشتیاق نفس را برانگیزد و زایش روح را سبب شود که بدون آن هیچ‌گونه فضیلت جدی سر نمی‌گیرد. برعکس، مذهب خصوصی به پرورش فرد پرداخته، در

صورت نوسان (تزلزل) وی میان وظایف متفاوت اخلاقی، راهنمای او می‌شود. از صلاحیت‌های مذهب خصوصی «کمک به تقویت فضیلت»، مسائل اعتماد و جهت‌گیری زندگی در شرایط رنج و سختی‌های شخصی و بدبختی است. [۴۴] این است رویکرد هگل در ابتدای کار به مذهب خصوصی بی‌آنکه هنوز به ارزیابی خاص سایه‌روشن‌های آن پردازد. اما چیزی نمی‌گذرد که در بارز کردن مذهب خصوصی خطوط مذهب عینی نمایان می‌شود.

خصوصی بودن کم‌کم معنای خودخواهی، بی‌رغبتی به امر کلی و همگانی به خود می‌گیرد و بی‌توجهی به دیگران و جز آن. در این بُرهه‌ی فکری هگل جوان به مفهوم دوگانه‌ای در مورد فرد می‌رسد. یکی فردی است که روح او به مذهب ذهنی رسوخ کرده است. این از سرشت خود مذهب ذهنی حاصل می‌شود که خود «چیزی فردی» است. [۴۵] در این صورت فرد انسانی آمیخته به خیم و خوی درونی است که برخوردار از تأثیر همگانی است. فرد واقعی چنین است. در مقابل، فردی که بیرون از نیروی اخلاقی ذهنیت همگانی قرار دارد به انفرادیت خود محدود است؛ یک شخص خصوصی و مالک خصوصی است. صفت مشخصه‌ی او خودمحوری و خودخواهی می‌باشد.

این مفهوم دو فردیتی هگل یادآور تفکیک «روسو» بین عشق به خود و خود-عشق (خودپرستی) است. دست‌کم این الگوی او بوده است. هگل نیز اغلب به جای خودخواهی می‌گوید خودپرستی. موافق نظر روسو، عشق به خود یک احساس طبیعی است برای فردیت واقعی، حال آن‌که خودپرستی، احساس کاذب انحطاط زمانه و نشان خودخواهی است. [۴۶] بدین‌گونه ارتباط مهم آن با افکار روسو دیده می‌شود. تمایزی که روسو بین دو گونه عشق باز می‌شناسد تداعی‌گر تفاوتی است که او میان دو نوع انسان پدید می‌آورد و این خود مشابه‌ی تعین قطبیتی دیگر است که روسو برای انسان قائل می‌شود؛ تمایز مشهور شهروند از بورژوا.

شهروند انسانی است عضو اجتماع و اراده‌ی همگانی؛ انسانی که از درونه با این اراده متحد بوده و در تأیید این اراده فردیت و آزادی خود را می‌بیند. بورژوا برعکس، توجه‌اش محدود به علایق و منافع خود است؛ علاقه‌ی خاصی که متفاوت از آن دیگر مردم است. پس از این تفاوت و خاصگی منافع، گامی بیش به خودخواهی نیست.

هگل نیز به چنین بارزه‌هایی قائل می‌شود. انسانی که به مذهب ذهنی رسوخ کرده است از درون یک شهروند متعهد است و در وحدت اخلاقی و وجودی با جماعت است. در مقابل، انسان عینی قرار دارد که سروکاری با این وحدت اخلاقی و وجودی ندارد. درک «شهروند» از سوی هر دو اندیشمند بیش از آن‌چه در نگاه اول دیده می‌شود وجوه مشترک دارد. با این‌که تأکید روسو بیشتر سیاسی است تا در مورد هگل، به‌جا نیست که شهروند روسو را فاقد شگفتی‌های تخیلی بدانیم. او نیز مرجعیت و قدرت را در دل می‌جوید و احساس‌های طبیعی انسانی‌اش تراوش هیچ قانون نوشته نیست. بلکه از احساس عشق طبیعی سرچشمه می‌گیرد که نسبت به احساس زیبایی بیگانه نیست و بّری از تجربه‌های کمابیش رمانتیکِ امر والا نیز نمی‌باشد و غیره. تنها توصیه این است که بحث قرارداد اجتماعی روسو را نباید از بافت دیگر آثارش مجزا کرد تا نکته‌هایش در باب دولت خشک و بی‌روح ننماید. اما به هیچ‌وجه نمی‌توان مفهوم روسو از شهروند را با تقوای خشک و خشن که بنایش بر مهار فکری انضباطی تمام تکانه‌ها و احساس‌های روحی و جسمی است مقایسه کرد.

البته اختلاف‌های توجه‌انگیزی میان تصورات روسو و هگل از «بورژوا» وجود دارد، البته اگر مُجاز باشیم این اصطلاح را در مورد هگل نیز به کار بریم (کاربرد این مفهوم در مورد هگل از این نظر موجه است که هر دو متفکر به‌رغم سرآغاز متفاوت، با انتقاد مناسبات اجتماعی بورژوایی سروکار دارند). وجه همگن هر دو مفهوم — با توجه به این‌که

هگل از روسو پیروی می‌کند - آن است که «بورژوا» به عنوان انسانی درک شده که فعالیتش محدود به حوزه‌ی زندگی خصوصی بوده و از وحدت بنیادی جمع دوری می‌جوید. به این معنی او را خودخواه می‌نامند. البته در مفهوم روسو بارِ ضد تمدنی آن احساس می‌شود. بنابراین خودخواه انسانی است که وسایل ساختگی فرهنگی او را بدعادت کرده، او سودجو، تن‌پرور، آب‌زیرکاه است، دیگران را فریب داده و از راه به در می‌برد تا بیشتر به منافع شخصی برسد و غیره. روسو در رساله‌ی در باب سرچشمه‌ی نابرابری میان مردمان حتی خود عمل قرارداد اجتماعی، یعنی تکوین اجتماع انسانی و دولت را به عنوان تزویر این افراد خودخواه در برابر منافع افراد ساده ارزیابی می‌کند.

برای هگل موتیف‌های دیگری اهمیت دارند. مالک خصوصی در نظر او انسانی است فرمانبردار و عضویت یافته در نظامی که نسبت به او بیگانه است. وقتی او در برابر این نظام سر اطاعت و حرف‌شنوی دارد - که دارد - طبعاً به خود گوش فرا نمی‌دهد، آن‌چنان که در صورت آزاد بودن می‌داد، حال آن‌که به چیزی گوش می‌دهد که همچون یک جزم به او دیکته شده است. این نظام عینی یوغ او است و معرف آن است که او آزاد نیست. از همین رو جا دارد که درباره‌ی چنین مالک خصوصی به مفهومی صحبت شود که از انسان عینی سخن می‌رود، یعنی در واقع آن‌چنان که هگل در مورد مذهب عینی ادای مطلب می‌کند.

انسان عینی نیز برخوردار از خواص بورژوایی است. وگرنه مناسبتی ندارد که او را خودخواه بدانیم. این خصوصیت دادن در شرایط آن زمان نامنتظره می‌نماید. زیرا ما چنین استدلالی را در نوشته‌های دیرتر می‌یابیم که دیگر انتقاد از بورژوای خودخواه مسئله نیست، بلکه به همان شیوه که هگل انسان عینی را معرفی می‌کند انسان گمنام و انتزاعی روزگار مدرن توصیف شده است؛ انسانی که جزئی از توده‌ی مردم و یا حلقه‌ای در دستگاه دیوانسالاری یا دولتی است و غیره. البته این‌گونه استدلال نسبت

به هگل بیگانه است. زیرا روح او هنوز از جامعه‌ی مبتنی بر توده‌ی مردم یا همگانگی نظام اجتماعی بی‌اطلاع است. او در باب چیزی که دست‌پرورده‌ی جامعه‌ی مدنی معاصر است اندیشه نکرده بود.

البته درک هگلی از انسان عینی نطفه‌های چنین انتقادی را در خود نهفته دارد. زیرا هگل مذهب عینی را به عنوان مذهب انتزاعی توصیف می‌کند. [۴۷] او نکاتی را به میان می‌آورد که از لحاظ او جنبه‌های ضدفئودالی دارند. ولی در عین حال سمت‌گیری انتقادی به آینده دارند. مذهب عینی از آنرو انتزاعی می‌باشد که بنیاد اخلاقی انسان را انتزاعی می‌کند. مذهب عینی هرگونه احساس فردی را از انسان سلب کرده است؛ آگاهی درونی او را تخریب کرده و اشتراک اخلاقی تمام مردم را به سلطه‌ی مجردات بی‌روح درآورده است. انسان مقهور مجردات، چیزی جز انسان مجرد نیست. و جامعه‌ای که دستخوش روح مذهب عینی گردیده، یعنی جامعه‌ی ترکیب‌یافته از افراد گمنام (خواهندگان امر خصوصی، خودخواهان) خود، انتزاعی است. هگل به این دریافت پایدار می‌رسد که دولت مجردات (انتزاعیات) مؤلّد اتمی کردن (تجزیه کردن) است و اتمی کردن یعنی خصوصی کردن. در اجتماعی که روح روشنگری بر آن حکمفرما است. انسان چیزی جز اتم نیست. [۴۸]

چرا هگل به انسان انتزاعی عنوان خودخواه می‌دهد؛ هگل در این رهگذر به سنت قدیمی‌تر توجه دارد که به موجب آن انسانی که پیوند خود را با اصل اخلاقی می‌برد بنیاد وجودی خود را از دست می‌دهد و خود را مرجح می‌شمارد و به عبارتی خودخواه می‌شود. اندیشمندانی مانند روسو، کانت و هگل در تفاوت با پیشینیان خود، بر این اصل باور داشتند که آن اصل یا کلیتی که انسان از آن بیگانه می‌شود مأوایی جز در خود انسان ندارد. به مفهوم طرز تفکر مدرن، از بیگانه شدگی انسانی سخن می‌رود. انسانی که بستگی خود را به بنیاد اخلاقی از دست می‌دهد پیوند خود را با تمام مردمان و نهاده است. مهم‌تر آن‌که ارتباط با خود را

هم از دست داده است. حاصل این که انسانی که فاقد پیوند با بنیاد انسانی است را نباید صرفاً خودخواه دانست - امری که خاص کانت است - بلکه انسانی است فلج، متروک و منزوی. هگل جوان در طرح این نکات انتقادی نقش مهم ایفا کرده است.

درکی که هگل از انسان عینی دارد بیش از همه به مناسبات فئودالی بستگی می‌یابد. انتقاد هگل متوجهی نظام انتزاعی، خشک و استبدادی فئودالی بود که انسان جای خود را در آن نمی‌یافت. انسان عینی در این مورد در مقابل انسان و شهروند معاصر (مدرن) قرار داد، شهروندی که برخوردار از خوی درونی و احساس هممنوعی با دیگر مردمان است. انسان عینی، فئودالیسم را آرمان خود کرده است. از همین رو نیز هگل در باب اسارت، به یوغ کشیدن، بی‌محتوا کردن نهاد آدمی و در باب زندگانی کلیشه‌ای و دولت سلسله‌مراتب، متوجهی فئودالیسم است. مسیحیت به مثابه‌ی مذهب عینی چیزی جز توجیه ایدئولوژیک (عقیدتی) مناسبات فئودالی نیست. اما انتقاد هگل روشنگری را نیز دربر می‌گیرد. به همین سبب این انتقاد دامنگیر جامعه‌ی بورژوازی نیز می‌شود؛ جامعه‌ای که زاده‌ی روح روشنگری است. در این صورت مسئله صرفاً جزمیت مسیحیت نیست. بلکه جزمیت گونه دیگری منظور است: جزمیت عقل‌گرایی. آن‌گاه انسان عینی کسی است که با عاقله‌ی خود تخیل را بی‌بال و پَر می‌کند، ژرفای نهادی احساس را از بین می‌برد و اخلاق جماعت را پایبند مجردات جدید جزمی عقل می‌کند. این استدلال‌ها به گونه‌ای یادآور گفته‌های روسو است. بی‌آن‌که در قید دیدگاه ضدتمدنی و گذشته‌نگر روسو باشد. لبه‌ی تیز انتقاد هگل متوجهی کنونه و آینده می‌باشد. ایده‌های روشنگری هم از آن نیستند که وضعیتی را دگرگون کنند زیرا که جامعه به اسارت جزم‌ها و مجردات درآمده است. نتیجه این که انقلاب آینده که هگل و هم‌باوران بسیاری با او در انتظار فرا رسیدن آن بودند می‌بایست خصلت معنوی پیش از انقلابی دارا باشد که روشنگری را به بار آورد.

۴. حکومت خدایی

اما تفاوت میان امر خصوصی و همگانی در بافت روح آلمانی به گونه‌ای سوای آنچه در مورد روسو - تأثیرش را بر هگل جوان دیدیم - درک می‌شد. در روشنگری آلمان این تمایز (تفاوت) بیشتر رنگ دفاعی به خود گرفته بود. از یک سو روشنگری با کمک آن علاقه و منافع نظری خود را به انسان اعلام کرد. حال آن‌که از سوی دیگر از تأثیر مستقیم بر زندگی عملی شهروندی کناره‌گزید.

برای مثال، کانت در مقاله‌ی مشهور خود «روشنگری چیست؟» که به توسط آن پا در بحثی نهاد که درباره‌ی خصلت روشنگری در جریان بود و در مجله‌ی ماهنامه‌ی برلین^۱ انعکاس می‌یافت؛ او در این نوشته کاربرد همگانی و خصوصی عقل را متمایز کرد. از لحاظ نظری بنا این بود که روشنگری بدون محدودیت گسترش یابد. اما انسان به مثابه‌ی شهروند مشخص و عامل سیاسی نمی‌توانست به سادگی به معتقدات روشنگری در زندگی‌اش میدان باز دهد. به همین شیوه نیز «مندلسون» در مقاله‌ی خود در باب همین موضوع میان تعیین «انسان به مثابه‌ی انسان» و تعیین «انسان به عنوان شهروند» تمایز قایل شد. و مدعی شد که روشنگری کردن نسبت به انسان شهروند باید به‌طور متناسب وضعیت و شغل او را لحاظ کند. [۴۹]

تفکیک همگانی و خصوصی به این معنای کلام در تعارض با تفکر هگل جوان بود و او آن را قاطعانه رد کرد. هگل بر این نظر بود که مذهب ذهنی باید امر علنی (عمومی) تمامی مردم شود. البته شیوه‌ی بحث در این مسئله به مفهوم هگلی امر، رنگی متناسب با روال آلمانی بخشید. بر همین اساس می‌توان تأکید هگل را به درونی (نهادی) بودن مذهب ذهنی توضیح داد و به علاقه‌ی واضح هگل به مذهب نیز پی برد.

تفکیک هگل میان مذهب خصوصی و مذهب همگانی بی‌گمان از نفوذ «زَمِلِر»^۱ برخوردار بود. شهرت او در آن بود که روشی انتقادی در تحلیل کتاب مقدس ابداع کرد که زمینه‌ی پیدایش سنت در تفسیر متون دینی گردید [۵۰] («اَشْمُورِر» معلم توپینگی، شاگرد او بود که با توجه به دوران تحصیل هگل در توپینگن دارای اهمیت است). البته تفکیک مذهب به خصوصی و همگانی به توسط زَمِلِر عمدتاً با این معنی توأم است که مذهب همگانی امر دنیایی است، حال آن‌که مذهب واقعی (راستین) پیوند درونی آدمی با خداست؛ یعنی امر شخصی است. آن‌گاه اندیشه به تمایز میان کلیسای مرئی و کلیسای نامرئی راه می‌یابد که آن یکی نهادی دنیایی است و این یکی که در واقع کلیسای راستین است جماعت واقعی خدایی است بی‌آن‌که دارای نشان شاخص دنیایی باشد. این اندیشه‌ها هگل جوان را به یاد می‌آورند. در توپینگن ایده‌ی کلیسای نامرئی برای او نیز نقش مهمی داشت. این ایده‌ای بود که هگل را به یاد دورانِ برن می‌انداخت و سخن شلینگ را در ذهن او زنده می‌کرد که: «عقل و آزادی شعار ما می‌مانند و کلیسای نامرئی حلقه‌ی پیوند است». (نامه‌ها، یکم، ص ۱۸) کلیسای نامرئی «قلمروی حکومت خدایی» است. این عبارت را هولدرلین هنگام ترک و خداحافظی از توپینگن بیان کرده بود. هر دو مورد گویای موضوع واحد بود. گفتنی است که این دو شعار در طرز تلقی این دو جوان بار انقلابی به خود گرفتند. به گفته‌ی هگل: «حکومت خدایی می‌آید و ما دست‌ها را بی‌عمل در جیب گذاشته‌ایم». [۵۱] تجلی حکومت خدایی می‌بایست رویداد انقلابی‌ای باشد که نسل شور یافته از انقلاب فرانسه به اعتقاد خوش خود را برای آن آماده کرده بود. با وجود اهمیت و معنی انقلابی که این ایده در هگل جوان برانگیخته بود او این اندیشه را به روح سنت آلمانی دریافته بود؛ امری که

در مفهوم تضاد میان آنچه خصوصی و همگانی است نیز بازتاب یافته بود.

در سنت کلیسایی درک حکومت خدایی ارتباط داشت با فراز عمده‌ای از انجیل لوقا که در آن مسیح به یهودیان گفته بود: «حکومت خدایی در میان ماست» (ل-۱۷، ۲۱). این گفته را می‌شود به گونه‌های متفاوت فهمید و توضیح کرد. [۵۲] در سنت آلمانی توضیح مهم تعبیری است ذاتی مبنی بر این که حکومت خدایی بر تمام مردمان و سراسر زمین رسیده و گسترش پذیر می‌شود، و در همان حال این اندیشه را با ایده‌ی کلیسای نامرئی (و نه با کلیسای نهادی شده که نطفه‌ی حکومت خدایی در زمین باشد.) پیوند می‌دهد. بنابراین، حکومت خدایی در میان مردم مرئی و ظاهر نیست. بلکه در نهاد مردم، در پیوند درونی آن‌ها با خداست.

همین‌گونه است درک هگل جوان از حکومت خدایی، گواه آن فرازی است از انجیل لوقا که هگل آن را در دستنویس «زندگی مسیح» نقل کرده است. مسیح در آن جا به فریسی‌ها می‌گوید: «حکومت خدایی نه با جلال و شکوه به چشم می‌خورد و نه با نمای درخشان. نمی‌توان گفت: نگاه کنید، این یا آن حکومت خدایی است: بدانید که حکومت خدایی باید در بین و در خود شما برقرار باشد» [۵۳]. بنابراین هگل جوان حکومت خدایی را صرفاً در میان شاگردان مسیح (در کلیسا) آن‌چنان که کلیسا اغلب مدعی آن است نمی‌بیند. حکومت خدایی آن جا استوار می‌گردد که نهادها دگرگون می‌گردد. هگل ایده‌ی خود را از حکومت خدایی در نوشته‌ی مورد نظر باز هم دقیق‌تر می‌کند و از لحاظ فکری آن را با مفاهیم آن مقطع تفکر فلسفی خود می‌پردازد. از زیان مسیح به شاگردانش می‌گوید: بی‌گمان شما نیز چه بسا که آرزو دارید حکومت خدایی را مستقر بر روی زمین ببینید، اغلب به شما خواهند گفت که این جا یا آن جا اخوت سعادت‌مند انسانی طبق قوانین تقوا وجود دارد؛ چنین نویدهایی را نپذیرید و به دنبال اشخاص موعود نروید. امیدوار نباشید که حکومت

خدایی را در وحدت به ظاهر باشکوه مردمان ببینید - فرضاً در جلوه‌ی بیرونی یک دولت، جامعه یا در قوانین آشکار کلیسا. در واقع به جای این گونه آرامش و جلال، سرنوشت شهروندان راستین حکومت خدایی، صاحبان تقوا و فضیلت، پیگرد و آزار خواهد بود.» [۵۴]

این تعبیر حکومت خدایی را هگل جوان به سنت آلمانی می‌افزاید و بدین‌گونه تا حد معینی از افکار معطوف به مذهب همگانی که بی‌گمان از روسوالهام یافته بود تمایز می‌یابد. البته از تمرکز انتقاد به مذهب همگانی (عمومی) به هیچ‌وجه فروگذار نمی‌کند. گفتنی است که خود سنت آلمانی در این رهگذر سابقه‌ی خاص و ریشه‌ای داشت. به عنوان مثال، «اوتینگر^۱» نماینده‌ی تقواگرایی منطقه‌ی «شواب» آلمان، حکومت خدایی را جامعه‌ی دموکراتیک کاملی می‌دانست که در آن شهروندان از حقوق یکسان برخوردار باشند (البته با تأکید بر ایده‌ی کلی کشیشان) و مالکیت همگانی در آن رواج داشته باشد. [۵۵] اما برای هگل جوان آنچه بیشتر اهمیت داشت تصویری بود که کانت از ایده‌ی حکومت خدایی به میان آورده بود.

کانت در حکومت خدایی ایده‌ای را دنبال می‌کرد که از عقل منتج می‌شد (مسئله بر سر مذهب عقلانی بود) تا بتوان تحقق حکومت اخلاقی در جهان را تفهیم و توجیه کرد. محتوای این ایده در نظر کانت جنبه‌ی صرفاً اخلاقی دارد و نتیجه‌ی آموزه‌ی اخلاقی کانت است. [۵۶] بنابراین حکومت خدایی، آن اجتماع مردمان است که در آن قانون تقوا حاکم باشد. هگل جوان نیز نظر خود را به همین‌گونه بیان می‌کند. هم کانت و هم هگل بر آن بودند که قانون تقوا از سرشت انسان به مثابه‌ی انسان حاصل می‌شود. البته با این تفاوت که کانت قانون تقوا را با مسیحیت قابل جمع می‌داند. زیرا سخن بر سر حکومت خدایی مسیحی

بود. حال آن‌که انتقاد هگل از مسیحیت چنین نقشی را از سوی آن منتفی می‌کرد. در همه حال این واقعیت به چشم می‌خورد که قانون تقوای کانت مبتنی بر توضیح عقل‌گرایانه بود. ولی هگل بر انگیزه‌های مذهبی تأکید داشت.

چنان‌چه این سنت آلمانی را با اندیشه‌های هگل جوان و به‌ویژه با درک وی از مذهب همگانی مقایسه کنیم درمی‌یابیم که هگل از طرز تلقی آلمانی متأثر از روسو فرامی‌رود. هگل با بیان این‌که مسیحیت یک مذهب خصوصی است سر آن ندارد که جان‌پناهی برای مسیحیت در نهاد آدمی و در حوزه‌ی خصوصی تدارک بیند. هگل در مسیحیت نهادی را می‌بیند که دنیایی و جزمی گردیده و خود را وابسته به حکومت کرده و در اختیار آن است. این‌ها نیز از جمله صفاتی‌اند که هگل برایشان خصلت خصوصی قائل است. و خویشکاری (وظیفه) مذهب مردمی (ذهنی) به هیچ‌وجه تنها در آن نیست که انسان را از نظر درونی و شخصی آزاد کند. در مفهوم هگلی این دگرگونی شاخصه‌های سیاسی و مدنی دارد.

«یامه» به‌درستی یادآور می‌شود که حکومت خدایی از نظری شعار نسل جوان روشنفکران آلمان بود که در شور انقلاب فرانسه به‌سر می‌برد و تصور می‌کرد که در آلمان به همان شیوه‌ی انقلابی دگرگونی انقلابی روی خواهد داد و نظام فئودالی را از میان برخواهد داشت. آن‌ها تمام دوران گذشته را روزگار ناآزادی و اسارت انسانی تلقی می‌کردند. «فریدریش شِلیگل»^۱ در گفته‌ی خود در سال ۱۷۹۸ شاخصه‌ی آن نسل را تصویر کرده است: «خواست انقلابی دایر بر استقرار حکومت خدایی نکته‌ی برجسته‌ی شکل‌گیری و سرآغاز تاریخ مدرن است. این‌که در آن وجه مشترک، با حکومت خدایی وجود ندارد یک امر صرفاً جنبی است.» [۵۷]

1. Fr. Chlegel

در همین رابطه ایده‌ی اتحاد روحانی مناسبت پیدا می‌کند. اتحادی که به تفسیر انقلابی ایده‌ی کلیسای نامرئی بستگی داشت و اغلب در نامه‌های آن زمانِ هگل، هولدرلین و سینکلر به میان می‌آمد. این عبارت در «الیوزیس»^۱ شعر هگل نیز آمده است. البته اشتباه است اگر این شعر را به فراماسونری ارتباط دهیم. (کاری که «دِهوندت» انجام داده است.) [۵۸] گفتنی است که ایده‌ی اتحاد روحانی در فراماسونری به عنوان جنبشی که آن زمان در آلمان به تکاپو پرداخته بود مطرح بود. فراماسونری از این راه و با استفاده از ایده‌های مشابه می‌کوشید در دولت‌های استبدادی فضایی برای اخلاق خود که بستگی به قدرت دولتی نداشت فراهم آورد. هگل وقتی به فراماسونری نمی‌نهاد. گواهِش گفته‌ی او درباره‌ی سقراط است که در نظر هگل تجسم‌گر مذهب ذهنی بود و نشانی از خود که مؤید فراماسونری باشد به جای نگذاشت. [۵۹]

۵. مذهب عقلانی

یک موتیف (موضوع) مهم دیگر نیز در رابطه با مفهوم مذهب (مفهوم ذهنی، مردمی که در تضاد با الاهیات است) وجود دارد که ما تاکنون به آن نپرداخته‌ایم، ولی در رشته مفهوم‌های هگلی در تحول روشنگری آلمانی جای گرفته است. هگل نیز با مفهوم خود هوادار (مؤید) مفهوم مذهب عقلانی است.

مذهب عقلانی از ایده‌های روشنگری است. این ایده بدین ترتیب لحاظ شده است که محتوای مذهب باید با اصول عقل سازگار باشد. این مفهوم در تعارض با مذهب وحی‌ای (شهودی) است. زیرا هیچ‌گونه مرجعیت ماوراءطبیعی را نمی‌پذیرد. قضاوت در باب مذهب آن است که باید از سرشت آدمی سرچشمه گیرد. حتی اصل «ماوراءطبیعی» مذهب

باید با طبیعت انسان سازگار باشد. روشنگری، این طبیعت (سرشت) را بیش از همه در توانایی عقلی جست‌وجو می‌کرد. نتیجه این‌که معیار مذهب آموزی انسان در سرشت انسانی - مردمی (در عقل) است.

هگل نیز عقیده‌اش این بود که «این آموزش - حتی اگر بنای مرجعیت آن بر وحی خدایی متکی باشد - باید ضرورتاً چنان تدوین گردد که عقل انسانی بتواند برای آن مرجعیت قائل شود» [۶۰]. در این رهگذر هگل از کانت و لسینگ تأثیر پذیرفته بود. گفته‌ی لسینگ این بود که «مفاهیم اُرتدکس خدایی برای من ارزش ندارند» که از هگل به مثابه‌ی «ستاینده‌ی لسینگ» [شلینگ]^۱ قابل‌پذیرش بود. آمیزه‌ی شگفت‌انگیز افکار هگل درباره‌ی مذهب عقلانی و آنچه را تاکنون بررسی کردیم در فراز زیر از او می‌یابیم: «اگر درست است که بین مذهب عقلی یکدست که خدا را در روح حقیقت می‌ستاید و ستایش او را در تقوا می‌جوید، با خرافه... اختلاف بزرگ است که خرافه در قبال مذهب عقلانی فاقد هرگونه ارزش است. پس برای انسان‌ها مهم آن است که پیوسته بیشتر به مذهب عقلانی روی آورند و از خرافه دور گردند... مسئله این است که وقتی کلیسای عمومی روحانی تنها به صورت آرمان (عقلی) باقی می‌ماند... چگونه باید مذهب مردمی را عموماً سازمان داد تا الف: به لحاظ سلبی، آن‌چنان کم مناسبت بیابد که نتواند به گفتار و عادات وابسته گردد، و ب: به لحاظ ایجابی، تا بتوان مردمان را به مذهب عقلانی رهنمون شد تا بتوانند آن را بپذیرند.» [۶۱]

نفوذ کانت بر مفهوم مذهب عقلانی قدم اول آن‌جا پیش می‌آید که هگل جوان از عقل عملی سخن می‌گوید. عقلی که ضرورتاً مُبَشِّر و اثبات‌کننده‌ی ایده‌ی اخلاقی و گسترش‌دهنده‌ی آن است. محتوای ابتدایی این ایده‌ها را استلزام‌های کانت معین می‌کند. ولی هگل جوان

۱. شلینگ، هگل را ستاینده‌ی لسینگ می‌داند.

خیلی زود حوزه‌ای را که استلزام‌های کانت در آن اعتبار داشتند نادیده می‌گیرد و از آن فراتر می‌رود. محتوای ایده‌های اخلاقی هگل از نیازهای مذهب مردمی مایه می‌یابد که به نوبه‌ی خود از شرایط کاملاً عینی زندگانی مردم‌اند. البته محتوای مذهب مردمی به معنای اعم به مفهوم اخلاق کانت تکیه دارد. هگل خود این بستگی را ابراز کرده است. در نظر هگل ایده‌های کانت درباره‌ی آزادی و خودمختاری انسان اهمیت ویژه داشته‌اند. البته هگل پیشینه‌ی استعلایی این ایده‌ها را (در انتقاد عقل عملی کانت) رد می‌کند و خود خواستار ذهنی کردن آن‌ها می‌شود. خاستگاه هگل در اصل و کلاً عملی است، ولی نه تجربی. هگل جوان رهسپار راه خود در فلسفه می‌شود؛ راهی که او را کم‌کم از روشنگری دور می‌کند.

منابع اصلی هگل: کانت و روسو

۱. ایمانوئل کانت

هگل هنگام توضیح رفتار اخلاقی از اندیشه‌های اخلاق‌آموزانه کانت بهره‌وری می‌کند. البته او این کار را تنها در سایه‌ی جابه‌جایی در مفهوم عقل عملی انجام می‌دهد. این نظر که مذهب ذهنی امر دل است مانع آن نمی‌شود که بگوید «امر دل موضوع علاقه‌ی عقل عملی است» [۱]

هگل جوان در ابتدا مفهوم کانتی قانون اخلاق را به موازات و در کنار سانسوآلیسم (احساس‌ورزی) تأملات مشروط درباره‌ی احساس اخلاقی قرار می‌دهد. آنگاه اصل اخلاقی، بخشی از خصلت تجربی انسان است که درگیر رشته‌ای از گرایش‌ها و انگیزه‌ها، تقاضاها و نیازهاست. البته این غریزه‌های طبیعی و گرایش‌ها را اصل اخلاقی لطافت می‌بخشد؛ به آن‌ها اصلیت داده و مهارشان می‌کند. توازی یاد شده در آن است که در اصل اخلاقی نه تنها عقل که عشق نیز منظور می‌شود به این خصلت تجربی که پای‌بند دایره‌ی تمایلات است، احساسی اخلاقی نیز تعلق دارد که رشته‌ی ظریف خود را باید به تمام دایره بپنند. اصل اساسی، خصلت تجربی عشق

است که نوعی همانندی با عقل دارد؛ این تا آنجا به عنوان عشق، خود را در انسان دیگری می‌یابد که خود را فراموش می‌کند و در او موجودیت می‌یابد. یعنی در عین حال در دیگری می‌زید و احساس می‌کند و فعال است. همانند عقل که به مثابه‌ی اصل قوانین معتبر کلی: خود را در هر موجود صاحب عقل بازمی‌شناسد و وجود صاحب عقل را به عنوان شهروند جهان هوشمند بازمی‌یابد. درست است که خصلت تجربی (امپیریک) انسان‌ها را چیزهای مطبوع و نامطبوع برمی‌انگیزند «با این همه» عشق – به‌رغم آن‌که تحت تأثیر اصل آسیب‌شناسی رفتار است – خرسندی (خیر) خودی را دنبال نمی‌کند... چنان نیست که مسئله اصل عشق به خود ظرافت یافته باشد که در آن غایتاً «من» هدف نهایی است.» [۲] عشق در همانندی با عقل برآمد می‌کند. مسئله بر سر ارتباط انسانی است. بر سر پیوند متقابل موجودات اخلاقی است که از هر دو اصل – عقل و عشق – نشئت گرفته است. این نشان می‌دهد که مفهوم عشق آنی است که هگل بعداً در اقامت فرانکفورت به آن دست یافت. حتی برخی بارزه‌های شناخته از دوران بعدی در آن به چشم می‌خورد. عشق، مردمان را پیوند می‌دهد و یک رشته‌ی متحد اخلاقی پدید می‌آورد، رشته‌ای که البته عشق، خود را در آن فراموش می‌کند و از موجودیت دیگری زاده می‌شود. وقتی عشق به تعلق متقابل اخلاقی ارتقا می‌یابد به معنای آن است که انسان «در دیگری از زندگی برخوردار شده، احساس می‌کند و در تکاپو است». هگل این مفهوم عشق را تا سطح نکات کانت درباره‌ی عقل عملی ارتقا می‌دهد و اعلام می‌دارد که «عشق با عقل نوعی همانندی دارد» و این‌که نه‌تنها عشق، که عقل یک پیوند میان -مردمی است. عقل خود را در هر موجود صاحب عقل بازمی‌شناسد و هر این‌گونه موجود را به عنوان شهروند جهان هوشمند به شمار می‌آورد. هگل این اندیشه‌ی کانت را در ذهن دارد که بنا به آن عقل اصل کلی قوانین معتبر اخلاقی می‌باشد.

فراز نقل شده به نظر ما بیانگر نوسان مفهوم درک هگلی در رابطه با نقطه نظر کانت می باشد. در عین حال معرف تفاوت الهام های روحی هگل است. با این همه این نظرات و تأملات اولیه ی هگل دلالت بر نوعی سازگاری (همخوانی) فکری دارند که از یک اصل فکری سرچشمه گرفته اند؛ اصلی که به رغم این که به دشواری تفسیر بردار است به این پیش اندیشی های اولیه نوعی یکپارچگی می دهد. علاوه بر آن که اصل اخلاقی به منزله ی احساس اخلاقی عشق یا عقل عملی درک شده، یک سرخ (موتیف) دیگر نیز به چشم می خورد که در فلسفه ی کانت زمینه ندارد: اصل اخلاقی در معرض یک خطر دائم در نظر گرفته شده؛ این که اصل «عشق تلطیف شده به خود» جای آن را خواهد گرفت. در واقع این اصل هیچ گونه پیوند زنده میان آدمیان تشکیل نخواهد داد و نمی تواند هم تشکیل دهد. بدین وسیله هگل بر آن تأکید دارد که اصل اخلاقی مورد نظر خود را نمی توان از اصل خودخواهی منتج کرد. مفهوم هگلی از ذهنیت اخلاقی از همان آغاز در ستیز با هر گونه مفهوم ذهنیتی است که بخواهد آن را در پیوند با بارزه های «مَن» سرخود متصور شود. می توان گمان کرد که حتی ملاحظات گوناگون هگل نسبت به عقل که او در جوانی به روشنگری نسبت می دهد، تا آن جا به روشنگری برخورد می کند که بر فردیت گرایی این چنانی تکیه دارد.

ضمناً از جنبه ای می توان گفت که فلسفه ی عملی کانت نیز خود با ذهنیت مهار نیافته درگیر است؛ ذهنیتی که می تواند در زندگانی خودسرانه بروز کند. البته راه حل کانت مبنی بر بی زیان کردن ذهنیت در قلمروی عقل عملی از بسیاری جهات آن چیزی نبود که جوابگوی انتظار هگل باشد. تحلیل دقیق تری این نکته را مبرهن می سازد. نفوذ کانت بر هگل جوان با توجه به سه رشته مسئله دریافتنی است: ۱. در مفهوم قانون اخلاقی ۲. قلمروی غایت ها و ۳. آموزه در باب اصول بدیهی (استلزام ها).

۱. الهام کانت در ادراک قانون اخلاقی به این پیامد بارز می‌انجامد که اصل اخلاقی مبین انسانیت در کل (هومانیته)، بیانگر خودمختاری انسانی و آزادی است. مناسبات اخلاقی (طبیعی و عقلانی) و تعهدات میان آدمیان، برپادارنده‌ی نظام خودویژه‌ی عقلانی و اخلاقی است که در تمایز از طبیعت است، نظامی که البته هگل آن را در برون از طبیعت نمی‌داند، بلکه در بستر خود طبیعت رشد می‌کند. هگل بیشتر به پایه داشتن عینی نظام اخلاقی بر جهان خاکی تأکید دارد. از همین رو نیز در نظام فکری او طبیعت نقشی مهم‌تر از آنچه کانت به حساب می‌آورد، دارد. زیرا تنها طبیعت است که می‌تواند وسایلی برای واقعیت یافتن چنین نظام اخلاقی در اختیار انسان نهد. قطع نظر از آن‌که این وسایل، احساس‌ها، علایق و نیازمندی‌ها باشند که جنبه‌ی اخلاقی در رهگذر آن به خود می‌گیرند. یعنی آن‌که قانون اخلاقی بستگی به احساس اخلاقی دارد.

در عین حال گفتنی است که هگل احساس اخلاقی را به هیچ وجه در تضاد با عقل نمی‌نگرد. نتیجه این‌که احساس اخلاقی به معنایی عقلانی است. احساس اخلاقی دال بر نظام اخلاقی - عقلانی جهان است. بنابراین، در بستر طبیعت چیزی تکوین می‌یابد که وجوداً از طبیعت فرا می‌رود. جهان ذهنیت اخلاقی که احساس، عشق، عقل و در غایت کل طبیعت انسانی در تعلق آن است، در سایه‌ی دست به هم دادن کردارهای آدمی و در پیوند متقابل و بستگی کردارها، تحقق‌پذیری و تناوردگی می‌یابد، البته در آن، قانون طبیعت حکومت نمی‌کند، بلکه قانون آزادی سرکردگی دارد. قانون آزادی آنی است که عقل عملی تنها آن را بر خود واجب می‌دارد. مرجعیتی جز آزادی وجود ندارد و اراده‌ای که به تبع این عقل خودمختار عمل می‌کند اراده‌ای آزاد است. رفتار اخلاقی آنی است که در آن آزادی ارتباط روح‌های برابر است. در توضیح هگل البته آن تمایز حادی که در تفکر کانت بین قانون طبیعت و قانون آزادی وجود دارد سراغ گرفتنی نیست. از همین رو هگل می‌تواند جهان اخلاقی را که از آزادی سر

می‌کشد با طبیعت انسانی همبسته ببیند و آن را جهان طبیعی تلقی کند. بنابراین، انگیزش‌های مهمی وجود دارد که برای این دو اندیشمند از لحاظ مفهوم اخلاقی متفاوت است. هگل با تمایز اساسی کانت بین اصل اخلاقی پیشینی و قواعد تجربی [۳] رفتار کار ندارد. اصل اخلاقی در تعبیر کانت تنها شکل رفتار است. [۴] این قانون تجریدی است از شرایط تجربی. البته کانت دلیل‌های خود را در این رهگذر دارد. در واقع او در جست‌وجوی زمینه‌ی اعتبار عمومی هنجارهایی اخلاقی است و در نظر ندارد آن‌ها را از یک مرجعیت خارجی استنتاج کند [۵]. و حتی نمی‌خواهد آن‌ها را از شرایط متغیر رفتار تجربی (عملی) و در نتیجه حتی نه از موردی همچون احساس اخلاقی نتیجه بگیرد. [۶]. اعتبار هنجارهای اخلاقی تنها از عقل مایه می‌گیرد. و از آن‌جا که منظور اعتبار فراتجربی است لذا اعتبار آن از عقل استعلایی سرچشمه می‌گیرد. از این‌رو جهان اخلاقی در نظر کانت حاصل توجه و تأمین پراگماتیستی و تکاپوی تجربی آدمی نیست. قواعد چنین رفتاری را ممکن است روانشناسی یا انسان‌شناسی استنتاج کند. در این صورت فقط قواعد تجربی است که در خدمت بهره‌مندی از رفتار است. به نظر کانت، جهان اخلاقی از سطح این بهره‌مندی تجربی یعنی از سطح علاقه‌مندی و ضرورت (جبر) طبیعی فرا می‌رود. به این سبب که بنایش بر عقل استعلایی است. [۷] کانت عقل استعلایی را به عنوان یک حجت (مورد) خودمختار و خودکفایی می‌داند که تنها و یگانه عامل (تبلور) جهان معانی از نقطه نظر اخلاقی است. و چنان‌چه به‌راستی منحصرأ عقل، عامل (عامل ذهنی subjekt) است، آن‌گاه می‌توان گفت که این جهان، جهان «ذهنی» است. البته در عقل عملی کانت هرگونه ذهنیت، به عنوان تصادف، درخواست و موضع‌گیری درک شده و کانت از آن فرا می‌رود. در واقع چنین است که عقل بر سطح (مرتبت، بُعد) استعلایی اعتبار پیشینه‌ی هنجارهای اخلاقی حد و مرز می‌نهد. [۸]

۲. برای مفهوم هگلی عقل عملی، مفهوم کاتتی قلمروی غایت‌ها و مفهوم تاریخ که در بستگی با آن است دارای اهمیت زیاد بود. کانت تمایز میان طبیعت و آزادی را نیز به منزله‌ی اختلاف بین وسایل (امکانات) رفتار و غایت‌های بالنفسه (بالقوه) تقریر می‌کند. [۹] امکانات (وسایل) اراده را طبیعت در دسترس نهاده و کالبد انسانی نیز از آن جمله است. از این نظر طبیعت وسیله‌ای برای تحقق غایت‌های اخلاقی بوده و لذا بستر رشد اراده‌ی اخلاقی است. آن‌جا که اراده‌ی انسانی به چیزی بیرونی دست نمی‌یازد - به چیزی تجربی و طبیعی - و صرفاً به پیروی از اصل اخلاقی داده‌ی عقل بسنده می‌کند غایت آن، غایت خودی است؛ غایت بالنفسه است. غایت‌های بالنفسه به نوبه‌ی خود بر جهان خود ویژه‌ی ارزش‌های اخلاقی یعنی بر قلمروی آزادی، حد و مرز می‌نهند. وقتی آدمی بر مبنای قانون اخلاقی رفتار می‌کند، وقتی نیکی از او سر می‌زند، از جبریت طبیعی اراده‌ی خود فرا می‌رود و جهان آزادی را به روی خود می‌گشاید. و این همان جهان ارزش‌های اخلاقی و غایت‌ها اخلاقی می‌باشد.

غایت‌های بالنفسه را عقل انسانی برپا می‌دارد و خود آن‌ها را در خویش می‌یابد. بنابراین، غایت‌های بالنفسه در جایی جز در خود انسان جای ندارند و حتی بیانگر ماهیت اخلاقی و طبیعت عقلانی اویند. غایت بالنفسه در واقع، خود انسان است. به زبان بهتر، انسانیت او است. کانت آن‌جا که در انتقاد نیروی داوری در باب غایت معینی در طبیعت اندیشه می‌کند می‌گوید: انسان به منزله‌ی غایت بالنفسه، برترین غایت است. [۱۰] انسان اشرف مخلوقات است و طبیعت همه‌چیز را در راستای پیدایش اش سامان داده است. البته انسان خود باید انسانیت خویش یعنی غایت بالنفسه (بالقوه) را در زندگانی خویش تحقق بدهد. از همین رو این امر با طبیعت و در آن خاتمه نمی‌یابد. تاریخ انسانی شکل می‌گیرد و در آن است که مسئله واقعیت‌پذیری تمام و کمال این ماهیت انسانی یعنی انسانیت

(هومانیته) - غایت‌های بالنفسه - و لذا قلمروی اخلاقی آزادی پیش می‌آید. انسان، غایت نهایی جهان و تاریخ، راهی راست که در آن انسان به خود می‌رسد. این است نکات برجسته‌ی افکار کانت که چشم به افق پیشارو دارند.

کانت تاریخ را حاصل پیشرفت در تحقق قلمروی غایت‌ها می‌داند. و قلمروی غایت‌ها را مستقیماً به عنوان پیوند موجودات عقلانی در سایه‌ی قانون اخلاقی درک می‌کند. [۱۱] البته چنین پیوندی آرمانی است. یعنی آن چیزی است که باید باشد یا این‌که به واقع وجود ندارد. زیرا مردم واقعی چنان نیست که همه به حکم غایت‌های اخلاقی رفتار نمی‌کنند، بلکه از قانون اخلاقی کمابیش دوری می‌گزینند و مرجحاً به سوی نیازمندی‌ها و علایق تجربی خود روی می‌آورند. واقعیت این است که اتحاد اراده‌ی تمام مردمان بر زمینه‌ی عقل وضعیتی آرمانی است و آنچه جلوگیری از تحقق آن است غالباً مقتضیات تجربی و نیاز عملی تکاپوی آدمی است که انسان را از واقعیت بخشیدن به نیت غایت محض اخلاقی دور می‌کند و مانع آن است که به تحقق نیکی برترین کمک کند. بنابراین، تحقق بخشیدن به جهان اخلاقی آرمانی در جامعه امری مربوط به آینده است که راهی که به آن می‌انجامد، کمال یافتن اخلاقی بشریت است. این کمال‌یابی اخلاقی بشریت به تاریخ غنا می‌بخشد.

بشریت و قلمروی غایت‌ها در تفکر کانت، مفهوم‌های بسیار پیچیده‌اند و دارای پیوند متافیزیکی خودند. صرف تفکیک هستی به وسایل و غایت‌های بالنفسه سلسله‌مراتبی هستی‌شناختی در هستی پدید می‌آورد که دارای اصل متافیزیکی است. این تفکیک زمینه‌ی شکاف بین جبریت طبیعی و قانون اخلاقی است که قانون آزادی است. البته هدف تاریخ تحقق پذیرفتن قلمروی آزادی است و هیچ‌گونه واقعیت‌پذیری بدون وسایل (امکانات) شدنی نیست. یعنی این‌که حتی تحقق قلمروی آزادی نیز نمی‌تواند علیه طبیعت باشد. بلکه باید به وحدت این هر دو بینجامد.

۳. نقطه‌ی عطف این امر که نظام اخلاقی اندیشه شونده‌ی جهان در واقعیت چگونه است را آموزه‌ی کانت در باب استلزام‌ها (اصل‌های اولیه‌ی عقل عملی در بر دارد. [۱۲]

هگل گاهی درست مثل کانت بیان نظر می‌کند و تقریر او را درباره‌ی استلزام‌های عقل عملی می‌پذیرد: «عقل عملی مستلزم ایمان به خدا و جاودانگی است. تا بتوانیم امید داشته باشیم که خیر برترین که اجرای بخشی از آن به عهده‌ی ما سپرده شده به تمامی واقعیت خواهد پذیرفت». [۱۳] این‌که او در عین حال تا چه اندازه به پیش‌نیازهای متافیزیکی کانت گردن می‌نهد و آموزه‌ی کانت را در باب استلزام‌ها می‌پذیرد زیر سؤال است. در مفهوم کانتی پیش‌نیاز این امر که قلمروی اخلاقی آزادی را چگونه می‌توان اندیشه کرد که ضرورت داشته و واقعیت‌پذیر باشد تنها بر تفکیک شدید غایت اخلاقی بالنفسه از طبیعت انسانی تأکید شده. بنابراین دنیای درک کانت در دنیای اندیشه شونده‌ی آن‌چه باید باشد و لذا آن‌چه که در فراسوی این جهان واقع است بنا یافته است. بدین‌گونه قلمروی اخلاق، دگر دیس شده و به یک اصل فرازمینی تغییرنابردار و سرمدی درآمده و از دورادور بر تاریخ و در غایت امر بر طبیعت حکومت می‌کند. دیده می‌شود که تعبیر کانت پیوسته پای‌بند اندیشه‌ی تعالی است و این نشان متافیزیک او است؛ متافیزیکی ذهنی که بر پایه‌های عصر جدید استوار می‌باشد.

شکاف اساسی بین قلمروی آزادی و قلمروی طبیعت به واقع در تفکر کانت ترمیم نیافته است. در نتیجه این پرسش به روشنی پاسخ نیافته است که چگونه ممکن است قلمروی غایت‌ها، آزادی و خیر را در جهان کنونی متحقق کرد. مسئله‌ی اجرای رفتار اخلاقی یعنی انگیزش به کنش نیک به صورت پاشنه‌ی اشیل اخلاق کانت به جا می‌ماند. آغازهای فلسفی هگل جوان را می‌شود چنین توضیح کرد که در نظر او مسئله‌ی اساسی این بود که چگونه می‌توان درک کانتی از قلمروی آزادی را به

تحقق رساند. ریشه‌های ذهنی کردن اندیشه‌های اخلاقی در تفکر هگل در همین نکته است. این درکی است که دوزینگ^۱ [۱۴] از فلسفه‌ی هگل جوان دارد. البته درخواست هگل مبنی بر این‌که قلمروی اخلاقی ایده (اندیشه)ها کاملاً ذهنی شود به معنای آن است که عقل عملی باید در مرتبت احساس‌ها، نیازمندی‌ها و علایق تجربی انسان جا یابد. بدین‌گونه هگل مبانی استعلایی جهان اخلاقی در سیستم کانت را نابود می‌کند.

اندیشه‌ی ذهنی کردن کامل قلمروی اخلاقی ایده‌ها در واقع بیش از آنچه که کانت فکر می‌کرد تحقق‌پذیر است، گویای مطلب است. در لفافه‌ی آن، اندیشه‌ی اساسی هگل در باب حذف هر گونه قلمروی متعالی که دامن‌گیر انسان است وجود دارد. هگل خواستار لغو هر گونه وضع متعالی است. زیرا آن را به معنای عینیتی بیگانه نسبت به اخلاق نهادی (درونی) می‌داند. برخلاف ادعای دوزینگ به نظر نمی‌آید که هگل آموزه‌ی کانت در باب اصول بدیهی (اولیه) را از همان آغاز بدون انتقاد پذیرفته باشد. [۱۵]

انسان غفلتاً به ارتباط نامنتظری برمی‌خورد. منظور تعین انتزاعی طبیعت انسانی است. منظور هگل از آن روشنگری است. اما آموزه‌ی کانت نیز به گونه‌ای در آن جای دارد. زیرا بر چیزی بنا یافته که یادآور مذهب عینی است. همانا مذهب عینی است که متکی به مفاهیم عام متجزا شده و در این تجزیه از زندگی جدا و چیزواره شده می‌باشد. آموزه‌ی کانت درباره‌ی استلزام‌ها که در آن تضادهای یاد شده به شکل حدت یافته آشکار می‌شود از بسیاری جهات در نظر هگل تداعی‌گر سعی مسیحیت مبنی بر آویختن جهان اخلاقی به موردی شد که نسبت به ذهنیت اخلاقی پدیده‌ای خارجی بود. گواه بر این نکته ارزیابی مجدد هگل از آموزه‌ی کانت در باب خیر برترین است.

1. K. Düsing.

برترین خیر در نظر کانت وحدت اخلاق و سعادت است. [۱۶] معنایش آن است که حس‌پذیری و طبیعت در اندیشه‌ی کانت بستگی یافته‌اند. زیرا سعادت (خوشبختی) در فلسفه‌ی کانت مفهومی تجربی (امپریک) است و بر تجربه دلالت دارد. بنابراین، هگل در آموزه‌ی برترین نیکی (خیر) سرانجام به معنای کشش‌های رفتار اخلاقی آن نیز برمی‌خورد. آرزوی سعادت در نزد کانت به منزله‌ی شرط مهم رفتار اخلاقی نمایان می‌گردد. البته هگل با سرزنش اساساً انتقادی پیش می‌آید و این خود سرآغاز رویگردانی آگاهانه از آموزه‌ی کانت در باب استلزام‌هاست. در هگل این کناره‌گیری هنگام ترک فرانکفورت به قطعیت رسید: «عقل (منظور عقل عملی است) خواستار موجود بیگانه‌ای است که درخور سلطه بر طبیعت باشد؛ از این موجود عجالتاً (اکنون) نشانی نیست، ولی نمی‌توان اصل تسلط این موجود بر طبیعت را نادیده گرفت». آشکار می‌شود که آموزه‌ی کانت به مذهب عینی نزدیک است. به این مفهوم که انسان مقهور ایجابیتی می‌گردد که بنا به مفهوم هگلی در واقع اصطلاحی است که بر عینیتی دلالت می‌کند که نسبت به انسان بیگانه است و به معنای مذهب عینی است.

عقل عملی که به موجب نقطه‌نظر هگل «درآمیخته با دریافت حسی است» [۱۷] با توجه به آموزه درباره‌ی خیر برترین، موجودیت مجرد و بیگانه‌ای به میان می‌آورد که ربطی با تار و پود قلمروی عملی کنش و امور واقع انسانی ندارد. ولی به جای آن چنان است که مشرف بر این قلمرو بوده و موجودی اثری می‌نماید. این موجود به جای آن‌که معنی معنوی و کلی به بستر عملی زندگی انسان ببخشد، برعکس دیدگاه آدمی را به راستایی در آن سوی این جهان هدایت می‌کند و مانند مذهب ایجابی او را به سِکر دورادور سعادت راه می‌برد.

شایان توجه، استفاده‌ی هگل از مفهوم آرمان (ایدئال) در تباین با معنی کانتی واژه در همان دوره‌ی اقامت در برن می‌باشد. «در جمهوری،

این ایده است که انسان برای آن زندگی می‌کند؛ در سلطنت برای فرد از زندگی می‌کند]. و از آنجا که حتی در نظام سلطنتی مردم نمی‌توانند بی‌ایده زندگی کنند برای خود، ایده‌ئال می‌پرورانند» [۱۸]. اصطلاح ایدئال در نزد هگل در ارتباط تنگاتنگ با کانت است. لذا نمی‌توان تصور کرد انتقاد از ایدئال آن‌چنان که در این فراز آمده مربوط به درک کانتی واژه نمی‌گردد. در همان‌جا هگل می‌نویسد که ایده در جمهوری، روح اجتماع و متحدکننده‌ی تمامی نیروهای فیزیکی و معنوی است، حال آن‌که ایدئال در سلطنت به این اتحاد یکپارچه‌کننده دست نمی‌یابد. در سلطنت (استبداد) انسان فقط برای فرد زندگی می‌کند. آنجا که چنین «شهروند» سلطنت‌مدار به فراز فرد (تک‌فرد) می‌پوید و به ایدئال متوسل می‌شود هگل: آن را به «جنون عرفانی» تشبیه می‌کند. او می‌گوید: «مسیحی عابد که خود را وقف خدمت به ایدئال می‌کند مجنون عارف است؛ در صورتی که آرمان (ایدئال) او کاملاً برآورده شود قادر نیست بین آن و دایره‌ی جهانی اثربخشی خود تقسیم سهم (نیرو) کند و تمام نیروی خود را متوجه‌ی دنیای دیگر می‌کند. [۱۹] نمی‌توان نادیده‌گرفت این کلمات هگلی دال بر آن است که هگل جوان در آموزه‌ی اخلاقی کانت جنبه‌های پوزیتیویستی (ایجابی) یافته بود.

ترک فرانکفورت و نزدیکی به هولدرلین برای هگل به معنای کناره‌گرفتن از کانت بود. هنریش این گذر را با توجه به یک پاره نوشته‌ی هگل به عنوان «اخلاق، عشق و مذهب» به نحو قانع‌کننده‌ای تحلیل کرده است. هگل نگارش آن را در برن آغاز کرد و آن را در فرانکفورت به آخر رساند. [۲۰] کانت دیگر هگل جوان را ارضا نمی‌کند. به جای توازی عقل و عشق، تنها عشق جایگیر می‌شود و عقل به مثابه‌ی اصل روشنگری کاملاً به تبعیت زندگی درمی‌آید: «...وحدت در سایه‌ی قواعد، یک امر صرفاً ظاهری است. زیرا یک چیز فکری است... پیوند زنده‌ی فضیلت‌ها یک وحدت زنده‌ی کلاً متمایز و سوای وحدت مفهوم است» [۲۱]. البته

کناره‌گیری از اندیشه‌های کانت پیامد رشد تفکر آن‌زمانیِ هگل بود. نتیجه‌ی تأثیر صرف هولدرلین نبود.

هگل انتقاد خود را در فرانکفورت گسترش می‌دهد. در اخلاق کانت اصل خودمختاری اخلاقی و ذهنیت که در واقع هگل مدیون آن است - مورد تأکید قرار نگرفته. چنان‌که به نظر می‌آید که هگل اخلاق کانت را حتی جزو اخلاق رفتاری خودمختار به حساب نیاورد. واقعیت این است که این اخلاق حتی نتوانست به حد کافی در برابر تصوراتی ایستادگی کند که ماهیت اخلاقی انسان را به حساب ایجابیت (پوزیتیویته) سرکوب کردند. برای مثال هگل این تصور را انتقاد کرد که به موجب آن برای برطرف کردن ایجابیت تنها کافی است که انجام وظیفه که در تصور کانتی خودمختاری اراده‌ی انسانی است، برقرار گردد. هگل در این‌باره اشاره دارد که «از این راه، ایجابیت بعضاً برطرف می‌شود. و بین کاهن توگوزی و اسقف اروپایی که بر کلیسا و حکومت سلطه دارد، یا بین رند و پورتیان با کسی که اطاعت از تکلیف می‌کند در آن اختلاف نیست که آن‌ها بردگی می‌کنند و این یکی آزاد است» بلکه در آن است که آن‌ها ارباب خود را در خارج از خود دارند، این یکی او را در خود دارد؛ و لذا این یکی برده‌ی خویشان است... آن کس که خواهان بازسازی مجدد آدمی است تا به او جامعیت بخشد، نمی‌تواند به راهی افتد که در آن به پراکندگی انسان، نوعی تکبر لجوجانه و غرورآمیز افزوده می‌شود». [۲۲]

جالب آن است که هگل این مشی خود را در ارزیابی آموزه‌ی اخلاقی کانت بعداً نیز کماکان حفظ می‌کند. مثلاً در پدیدارشناسی روح به‌رغم آن‌که دیده می‌شود در آلمان تمام نقطه‌نظرهای فردیت‌گرایانه، رمانتیستی، یعنی درک ذهنیت‌گرایانه از جهان‌بینی اخلاقی کانت سرآغاز می‌گیرند، هگل در مقابل با استدلال در اساس همانندی درک جزمی کانت از اخلاق را به انتقاد می‌گیرد. هگل نشان می‌دهد که قانون اخلاقی کانت (تکلیف محض) یک اصل انتزاعی است که ارتباطی (مناسبتی) با محرک‌های

فردی رفتار انسانی ندارد و به همین جهت نیز در بلندای آسمانی فوق آنها قرار دارد. [۲۳]

البته باید یادآور شد که هگل جوان در توضیحات خود در باب ذهنیت واقعاً از آموزه‌ی کانت و آموزه‌اش درباره‌ی استلزام‌ها سرآغاز می‌گیرد. این نکته را نه تنها اصطلاح‌های به کار رفته نشان می‌دهد بلکه تحلیل‌های محتوایی نیز آن را تأیید می‌کنند. واقعیت این است که هگل جوان تکامل فکری خود را مدیون فضای مباحثاتی توپینگن در باب فلسفه‌ی اخلاق کانت بود. با این همه می‌توان دید که هگل از همان آغاز می‌کوشید از افق فلسفه‌ی کانت از راه ریشه‌ای کردن حق ذهنیت بر خودمختاری اخلاقی و آزادی فراتر رود. اما کماکان بسیاری چیزها را مدیون کانت است. مهم‌تر از همه آن‌که آموزه‌ی اخلاقی کانت، راهگشای هگل به مسئله‌ی تاریخ بود. بدین‌گونه که زمینه‌ای شد برای رشد فلسفی دامنه‌دار بعدی هگل. در این رهگذر مناسبت دارد با نظرگاه «دیتچه»^۱ هم‌آواز شد که «کانت با مسئله‌ی شرایط امکان وجود انسانی... بُعدی فلسفی از نظر تاریخی گشود که در نخستین نسل پس از کانت همه خود را نسبت به آن متعهد احساس کردند، خاصه شلینگ و هگل جوان [۲۴]».

۲. ژان ژاک روسو

البته باید منبع دیگری نیز پیدا کنیم که درک هگل از اخلاق ذهنی را تغذیه کرده است. چه این واقعیت که هگل از همان آغاز بر این باور است که هدف غایی جهان اخلاقی در همین دنیا و مستقیماً در زندگی و عمل جماعت اخلاقی تحقق‌پذیر است چیزی نیست که چندان با آموزه‌ی کانت در باب استلزام‌ها سازگار باشد. وانگهی هگل بر آن است که جهان اخلاقی، زمانی در گذشته در زندگی جماعت یونان باستان تحقق پذیرفته

1. Dietsche

است. او پروای آن را دارد که تعیین‌های برجسته‌ی غایت‌نهایی جهان را با ایده‌های زمینی مانند ایده‌ی میهن، دولت، قانون اساسی و جز آن توصیف کند. [۲۵] درک اخلاقیات کانت، غایت‌نهایی جهان و ذهنیت اخلاقی در تفسیر هگلی، شناسه‌های بسیار این دنیایی، عملی و به معنایی سیاسی نیز پیدا می‌کند. [۲۶]

در قدیمی‌ترین دست‌نوشته‌های هگل به فرازی برمی‌خوریم دایر بر این‌که روح ملت، تاریخ، آزادی سیاسی و مذهب را نمی‌توان نه از نظر تأثیرشان و نه از لحاظ ساختار تفکیک کرد. آن‌ها با هم اتحاد پیوسته‌ی متقابلی تشکیل می‌دهند. بنابراین، روح ملت که مسلماً یک مقوله‌ی مرکب است هم از مذهب مردم و هم از مناسبات سیاسی شکل گرفته است. [۲۷] هگل حتی مدعی است که «مذهب عینی را به مذهب ذهنی تبدیل کردن، امری است که باید به دست دولت انجام گیرد.» [۲۸] این اندیشه را جز این نمی‌توان فهمید که وظیفه‌ی سیاست و امور شخص عمل سیاسی است که به ماهیت اخلاقی انسان تحقق بخشد (آیا فکر انقلاب را به یاد نمی‌آورد؟) یعنی به ذهنیت اخلاقی او واقعیت بخشد. انقلاب محتمل کار دولت است خلاف عرف (پارادوکس) نمی‌نماید؟ البته درک هگل از دولت به معنای حکومت‌کننده نیست، منظور از آن، نهادها و سیستم اداری نیست. کارمندان که جای خود دارند. دولت در نظر او به مفهوم کل ارگانیک زندگی اخلاقی است. در واقع روح (اخلاقی) اجتماع اخلاقی است. چنین دولتی گاهی گرایش به انقلاب دارد.

این بارزه‌های اجتماعی و سیاسی در درک هگل از ذهنیت از کجا مایه گرفته است؟ توضیح این سؤال بدون توجه به ژان‌ژاک روسو مسلماً نشدنی است. این شخصیت شگفت‌انگیز فلسفه‌ی قرن هجدهم متفکری است که با تعلیمات خود درباره‌ی جامعه، اخلاق و آزادی تأثیر ژرفی بر کانت داشته است [۲۹] و وجود او برای هگل جوان دارای اهمیت بسیار بود. [۳۰] مطابق نظر هنریش، پس از کانت، این روسو بود که بیش از همه بر

هگل جوان تأثیر نهاد. قبلاً یادآور شدیم که مفهوم هگلی مذهب مردمی حاوی الهام روسویی می‌باشد، به‌ویژه آن‌جا که در مقایسه‌ی مذهب مردمی و مذهب ذهنی کلاً به خصلت همگانی آن را تأکید می‌کند. او در این مورد از مذهب همگانی در تعارض با مذهب خصوصی [۳۱] سخن دارد. این نکته را تنها می‌توان با توجه به نفوذ اندیشه‌های روسو در باب مذهب شهروندی (مدنی) به درستی توضیح داد. از این‌رو مناسبت دارد این نکات را به تفصیل بررسی کنیم.

روسو درک خود را از مذهب مدنی (شهروندی) در بخش پایانی (هشتم) کتاب خود قرارداد اجتماعی مطرح کرده است. در آن‌جا می‌خوانیم که چنان‌چه به مذهب از دیدگاه ارتباطش با جامعه بنگریم، آن‌گاه باید تفاوت قائل شویم میان مذهب شهروندی و مذهب انسان به معنای عام خود درست همان‌گونه که به اجتماع از نظرگاهی دوگانه می‌نگریم: یا از نقطه‌نظر کلیت و فرد، یعنی آن‌چه به مردم اجتماع پیوند می‌دهد - از نظرگاه شهروندی - و یا این‌که از دیدگاه این‌که جامعه از مردمان تک ترکیب یافته و هر یک از این افراد خود به تنهایی به طور کامل انسان است؛ یعنی او نیز یک کلیت است. البته به معنای سوای معنای جامعه‌ی مدنی (شهروندی). از این نقطه‌نظر، روسو نتیجه می‌گیرد که هر فرد به موجب واقعیت خود، یعنی به لحاظ خصوصی بودن خود همواره انسان به معنای اعم (انسان چونان انسان) است. [۳۲]

بنا به نوشته‌ی روسو مذهب انسان، امر درونی انسان است. «مذهب بدون معبد، بدون محراب بوده و خلاصه می‌شود به نیایش درونی محض آدمی از خدای بزرگ و به تکلیف سرمدی اخلاقی؛ این مذهب حیاتمند انجیل می‌باشد». [۳۳] از آن‌چه نقل شد دیده می‌شود که منظور نقطه‌نظر الوهیت - دئیسم (اعتقاد صرف به وجود خدا) است. روسو اغلب به این درک روی می‌آورد. بیش از همه آن را در «امیل»، در اظهار ایمان به نیابت اسقف ساوئی توصیف می‌کند. [۳۴] اما از دیدگاه اجتماع، مذهب انسان

معرف نوعی نقاط مطلوب است. به این معنا که به نحوی انسان را در واقع از قیود اجتماع و موازین آن دور می‌کند و به قوانینی می‌سپارد که شالوده‌ی حکومت بوده و براساس آن‌ها حکومت می‌کند - تنها به مرجعیت و قدرتی که از خود آن‌ها نشئت می‌گیرد. البته این قدرت چندان هم خرد نیست. قوانین دولت در اصل مبتنی بر اراده‌ی همگانی تمامی جامعه است با در نظر گرفتن این‌که البته بنا به نظر روسو «یکی از رشته‌های اجتماعی (= مرجعیت) بی‌اثر می‌ماند».[۳۵] نتیجه این‌که روسو پروایی ندارد اعلام کند: «من چیزی را نمی‌شناسم که بیش از این (= مرجعیت) در تعارض با روح اجتماع باشد».[۳۶]. بنابراین، مسیحیت بهترین یا مناسب‌ترین مذهب برای دولت نیست.

به گفته‌ی روسو برای آن‌که دولت این رشته‌ی مهم وحدت اجتماعی را (یعنی مرجعیت را) از دست ندهد به تقریر اصل «شهادت محض به ایمان مدنی» می‌پردازد.[۳۷] و این همان محمل مذهب مدنی است. اصل‌های ایمان مدنی را دولت تقریر می‌کند. به گفته‌ی دقیق‌تر، اراده‌ی همگانی که دولت متکی به آن است. مذهب مدنی نسبت به جزم‌هایی که معمولاً در مذهب می‌یابیم بیگانه است. اصول آن باید به صراحت درج شود: «احساسات جامعه چیزی است که بدون آن نمی‌شود شهروند خوب بود».[۳۸] این احساس‌های اجتماع را نباید صرفاً نوعی قواعد به منظور همزیستی میان مردم پنداشت. زیرا احساس اجتماعی در نزد روسو پایگاه اجتماعی دارد. روسو سپس می‌افزاید: «جزم‌های مذهب مدنی باید ساده باشد؛ تعدادش اندک باشد؛ دقیقاً تبیین شده باشد و نیازی به توضیح و تفسیر نداشته باشد.» (همین اندیشه را در نوشته‌ی هگل جوان می‌یابیم.[۳۹]). [۴۰] این اندیشه‌ی مشهور که مبانی اساسی مذهب مدنی را عقل طبیعی باید بتواند با وضوح بنگرد از روزنی دیگر به میان می‌آید. همین اصل باید در مورد اصول اخلاقی مصداق داشته باشد. کانت نیز بر این باور است که قانون اخلاقی (امر مطلق)، امر واقع عقل

است. در مورد ما مسئله در عین حال اصول مذهب است و به گفته‌ی دقیق‌تر: مذهب مدنی. بنابراین، وضوح این اصول را باید عقل مدنی (اجتماعی) بپذیرد.

نزدیکی معنوی درک روسویی مذهب مدنی و مفهوم هگلی مذهب همگانی را ما در انتقادی می‌بینیم که روسو از مسیحیت به عمل می‌آورد. انتقادی که در ارتباط با درکی است که او از مذاهب دارد. انگیزه‌های هر دو متفکر در رویکرد به مسیحیت مشابه‌اند. بی‌آن‌که روسو آن را مانند هگل پرداخته باشد. چارچوب کلی نظرات‌شان نظرگاهی است که آن را آشکارا به میان آورده‌اند و در روشنگری نیز درج گردیده است: مسیحیت پناهگاه استبداد شده است. روسو در خطاب به مسیحیت می‌گوید: «مسیحیت فقط مبلغ بردگی و انقیاد است».[۴۱] رویگردانی از پیام دعوت‌های انجیل (گفتم که روسو پذیرنده‌ی «مذهب راستین انجیل» است) وقتی روی داد که «مسیحیان فروتن شروع کردند به گونه‌ای دیگر با مردم صحبت کنند و دیری نپایید که دیدیم چگونه سلطنت فرضی دنیای آینده را به فرمانروایان دولتی (حکام) خشن‌ترین استبدادهای این جهانی سپردند».[۴۲] نتیجه‌ی این اندیشه‌ها این نظر بود که مسیحیت شایستگی ندارد که مبنای روحی (معنوی) جامعه‌ی مدرن گردد. اندیشه‌ی همانندی را ما در نظرات هگل جوان می‌یابیم. بی‌گمان این شناخت روسو را بر آن داشت که نیاز به مذهب مدنی را تقریر کند. به دیده‌ی روسو اصطلاح «جمهوری مسیحی» خود نوعی نقض غرض است. این دو واژه هر یک دیگری را منتفی می‌کند.[۴۳] این نکته اهمیت خاص دارد، زیرا در نظر روسو جمهوری یعنی هر دولتی که مبتنی بر اراده‌ی همگان باشد. بر این اساس حتی سلطنت ممکن است خصلت جمهوری داشته باشد.[۴۴] او در واکنش به مسیحیت می‌گوید که اجتماع مسیحیان واقعی نمی‌تواند اجتماع انسانی باشد[۴۵] استدلال عمده‌ی روسو در این مورد یکی از مهم‌ترین دستاویز (موتیف)های نقد هگل از مسیحیت است. مسیحیت به

ازای این که تعالی خدایی را تبلیغ می کند، وحدت جامعه را نقض می کند. فعالیت دولتی، اجتماعی و عملی بعد روحی (معنوی) آن را می زداید. [۴۶] البته این هنوز پوشیده ترین دلیل آن نیست که مسیحیت را با استبداد اجتماعی پیوسته کرده است. نکوهش های مشابهی به مسیحیت از همان اوان پیدایش آن وارد می شد بی آن که در آن به استبداد اشاره شود. اما در آن وضعیت جو حاکم چنین بود که مردم تضادی بین فرمان تعالی خدایی که مسیحیت مبلغ آن بود با درخواست اخلاقی خودمختاری جماعت انسانی احساس می کردند. آنچه می توانست آزادی انسانی را تضمین کند تنها خودمختاری اخلاقی جامعه ی انسانی بود. ضمناً وجه بارز نظرات روسو و هگل جوان این بود که خودمختاری اخلاقی و آزادی را امری فردی تلقی نمی کردند. هیچ انسانی چونان موجود فرد و به گفته ای دقیق تر به عنوان فرد خصوصی نمی توانست به تنهایی مؤسس آن به شمار آید. جا دارد تأکید کرد که منظور از فرد در این مناسبت فرد خصوصی است. نقطه نظری که روسو مطرح کرده فقط و صرفاً دارای اعتبار اجتماعی است. یعنی از خاستگاه شهروندی (مدنی) از اعتبار برخوردار است. البته مذهب انسان طبیعی است که خودمختاری اخلاقی و آزادی فرد به مثابه ی انسان را می شناسد.

ما نقطه نظر اجتماعی را دنبال می کنیم. آنگاه دیده می شود که خودمختاری اخلاقی از خصوصیت های اجتماع انسانی بوده و تنها چنین خودمختاری ای است که سرچشمه ی برابری و آزادی انسانی است. تمام آنچه پیوندهای وحدت اجتماعی را نقض می کند و این خودمختاری اجتماعی را مختل می کند، انسان را دستخوش تضاد با خویش می کند و از او شخصی خاص، خصوصی و به معنایی غیراجتماعی و لذا منفرد می سازد. [۴۷] پس پیوند (رشته) های متقابل اجتماعی که بنای شان بر تعالی خدایی مسیحیت است تنها عکس برگردان وحدت زنده ی اجتماعی است. آنها به وحدت ظاهری راه می برند. زیرا مولد اشخاص

خصوصی و منفردند. یک چنین وحدت اجتماعی فریب و توهم و چنین حکومتی، بیگانه شدگی حکومت بیش نیست. در مرکز اندیشه‌های روسو چنان می‌نماید که اندیشه‌ی بیگانه‌شدگی جلوه می‌کند. در این اندیشه دو موضوع در پیوند با یکدیگرند: موضوع حکومت بیگانه شده به انسان و موضوع انسان نسبت به خویشتن خود بیگانه شده. این اندیشه در شکل فشرده‌ی خود مندرج در این جمله است: آن‌جا که انتزاع حاکم است انسان، خصوصی می‌شود. گفتنی است این اندیشه که در اصل از ذهن روسو سر زده هگل را پیوسته به خود مشغول داشته بود. درمی‌یابیم که درک مذهب مدنی و اخلاق مدنی حاوی معضل بیگانه‌شدگی است. به موازات تفاوت بین شهروند و انسان به طور عام، اختلاف میان شهروند و انسان خصوصی نمایان می‌شود. توضیح بعدی خود را با مکث بر برخی اندیشه‌های روسو در باب نظریه‌ی اجتماعی آغاز می‌کنیم.

در ابتدای بحث در مذهب مدنی دیدیم که این درک با تداخل مسئله‌ی اراده‌ی اجتماعی عام ترکیب یافته است؛ و اراده‌ی همگانی در واقع اصل اساسی درک اجتماعی روسو از جامعه، دولت و مدنیت (شهروندی) است. به جا می‌نماید که این درک به تفصیل بیشتر روشن گردد.

روسو در تئوری اجتماعی خود از تفاوت بین نظام طبیعی و نظام اجتماعی عزیمت می‌کند. این واقعیت که آدمی در نظام اجتماعی زندگی می‌کند معنایش آن است که انسان موجود اجتماعی است و حکومتی (دولت) را که برای خود شکل می‌دهد تبلور ماهیت اجتماعی و اخلاقی او است. البته روسو دولت را به مفهوم سنتی زمان یعنی نظریه‌های طبیعی - حقوقی به عنوان سیستم قرارداد تعهد متقابل میان مردم درک می‌کند. این سیستم دستاورد انسانی است؛ دستاورد تصمیم و آزادی انسان است اما بی‌آنکه دلخواسته به وجود آید. برعکس دارای اصول خود است. نظام قرارداد تا در ضمن موجد حق و حقوق است و حق

چیزی سوای این قراردادها نیست. اما حقوق انسانی وابسته به مقتضیات زمانی و اجتماعی نیست. بلکه مبانی در ماهیت طبیعی و اخلاقی انسان، در خودمختاری و آزادی او است که البته به نوبه‌ی خود دارای مبانی ژرف خود است. اتفاقی نیست که روسو به این حق نام «حق مقدس» می‌دهد. [۴۸]

اجرای قرارداد در زندگانی اجتماعی همان گام تعیین‌کننده‌ای است که از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی برداشته می‌شود. این گام سنتاً به معنای انعقاد قرارداد اجتماعی درک می‌شود. زیرا عملی است آزاد که با انجام آن پیمان‌های متقابل بسته می‌گردد. روسو این عمل را یک کنش فرضی می‌داند [۴۹] که کارش فقط توضیح خصلت دولت است. برپایی وضعیت اجتماعی جایگزین وجود طبیعی و فیزیکی انسان شده و وجود اخلاقی او را پدید می‌آورد. [۵۰] با قراردادهای اجتماعی در واقع کالبد اخلاقی [شخصیت اخلاقی] شکل می‌گیرد. [۵۱] روسو به این پیکر (کالبد اخلاقی) نام شخص همگانی می‌دهد.

آن‌چنان که روسو می‌نویسد شکل یافتن پیکر اخلاقی حاصل پیوند تمامی اراده‌های منفرد در اراده‌ی همگانی است که تازه به چنین اجتماعی وحدت اخلاقی، «من» اجتماعی، زندگی و اراده می‌دهد. [۵۲] کافی نیست انسان این عمل را صرفاً به عنوان پیکر (کالبد) همگانی دریابد که بر هر اراده‌ی فردی حاکم است. تأکیدی که در مجادله‌ی روسو با هابس در این مورد دیده می‌شود توجه به اهمیتی می‌دهد که روسو برای این اندیشه قائل بود که انعقاد اراده‌ی اجتماعی از آزادی یکایک افراد مایه می‌گیرد و به نوبه‌ی خود گواه بر آزادی فرد است. البته این مشکل پیش می‌آید که چگونه است که فرد آزادی و افزار حفاظت از خود را واگذار می‌کند، بی‌آنکه به خود زیان رساند و از وظیفه در قبال خود سر باز زند. [۵۳] از همین رو روسو در قرارداد اجتماعی این تکلیف را می‌گنجاند که چنان اصولی در قرارداد اجتماعی در نظر گرفته شود که بر آن اساس «هر فرد در

عین کوشش برای اتحاد با همه‌ی دیگر افراد تنها به خود گوش فرا دهد و مانند قبل آزاد بماند.» [۵۴]

این رویکرد اثرات خود را بر درک قرارداد اجتماعی و بر درک اراده‌ی همگانی دارد. از این رو روسو درباره‌ی قرارداد اجتماعی می‌گوید که آن را فرد می‌بندد: قرارداد «هر فرد با خویشتن خود» [۵۵] و به پایان می‌رساند. این یک اندیشه‌ی مهم است: بازی بر سر آزادی انسانی است. روسو صراحتاً اعلام می‌کند که آزادی یعنی «پیروی از قانون، قانونی که ما خود آن را تنظیم کردیم.» [۵۶] اگر چنان است که قرارداد اجتماعی را هر فرد اصطلاحاً خود با دست می‌بندد، آنگاه استقرار اراده‌ی همگانی را تنها می‌توان چنین فهمید که هر فرد، برخوردار از این خصلت اخلاقی عام است که بتواند به نام اراده‌ی همگانی پا در میان نهد و آن را مستقیماً در خود دارد.

هر انسان فرد گوهر اخلاقی همگانی و اجتماعی خود را در خویشتن دارد. ممکن است که آن به گونه‌ای بر او پوشیده مانده باشد. در این جا ما به مسئله‌ی خودمان که همان تفاوت میان شهروند و شخص خصوصی است نزدیک می‌شویم. روسو تفاوت می‌گذارد بین شهروند (Citoyen) و بورژوا (bourgeois). [۵۷] شهروند انسان به عنوان عضو اراده‌ی عمومی است. یعنی لایه‌ی عمومی و اجتماعی هر انسان به او اعتبار شهروندی می‌بخشد. در این لایه (بعد) شهروندی او زمینه یافته و از آن، تعلقات مدنی (شهروندی) او سرچشمه می‌گیرند. در کنار (دوشادوش) این علاقه‌ی همگانی، هر فرد انسانی دارای علاقه‌های خاص و خصوصی خود است، علایقی که در واقع شخص او را از دیگران تفکیک می‌کند. [۵۸] این علایق خاص سپس به انسان یک موجودیت یگانه می‌دهد. فردیت؛ این فردیت که در آن تأکید بر علایق خاص و خصوصی است علاقه‌ی عمومی و اجتماعی را کرخ می‌کند. این فرد را بایستی از فردیتی که به عنوان فرد آزاد و اخلاقاً خودمختار در خود (در قلب خود) مظهر قانون

طبیعی بوده و منعقد کننده‌ی قرارداد اجتماعی است متمایز کرد. در عین حال روسو هیچ‌گاه مدعی نیست که عمل قرارداد اجتماعی یک قانون طبیعی بوده و نماینده‌ی تمام و کمال اراده‌ی همگانی است. به همین سبب انسان در دولت به معنای دوگانه فرد است. از این نکته نوعی دوگانه سخنی در مفهوم «خصوصی» متبادر می‌شود. انسان چونان شخص خصوصی از سوی بورژواست. این در حالی است که علایق خاص نسبت به اراده‌ی همگانی رجحان می‌یابد. یعنی آن‌جا که انسان دیدگاه سیاسی ندارد. البته هر شخص خصوصی در همان حال یک انسان است، نه به آن جهت که در جماعت زندگی می‌کند. این واقعیت که معرف تمام لایه‌ی عمومی او نیست، ولی از آن‌رو است که طبیعتاً انسان است. بنابراین حق دارد که از نوعی حقوق طبیعی بهره‌مند شود. [۵۹] دیکتاتوری ژاکوبینی قائل به چنین تفاوتی نبود.

البته این اندیشه‌ها پیامدهای خود را دارند که لازم می‌آید به آن‌ها اشاره گردد. درمی‌یابیم که سرمنشأ علایق خاص و از لحاظ اراده‌ی عمومی، خصوصی انسان در «هستی ناوابسته و از لحاظ طبیعی مستقل او» است. [۶۰] بنابراین علایق خاص از سرشت آدمی می‌تراود و از کالبدپذیری او برمی‌خیزد. انسان در خارج دولت و حقوق یک شخص خصوصی است. در عین حال از نظر طبیعی او یک موجود مستقل و خودمختار می‌باشد که ریشه در اخلاق طبیعی دارد. یعنی تابع قانون دل است. زیرا قانون طبیعی «راه به قلوب شهروندان می‌برد.» [۶۱] در واقع انسان به حکم طبیعت خصوصی است. چنان می‌نماید که روسو در این‌باره نیندیشید که انسان ممکن است به دلایل اجتماعی خاصگی علایق آدمی می‌تواند از موقعیت اجتماعی‌اش، از تقسیم کار اجتماعی و غیره حاصل شود. از چند معنایی‌ای که روسو برای مفهوم فردیت قائل است نتیجه می‌شود که او خصوصی شدن مشروط را از لحاظ اجتماعی می‌شناسد. کافی است که به برابر نهادن شخص خصوصی با بورژوا توجه

شود. اندیشه‌های روسو در چنین راستایی معرف و حاوی نطفه‌های نظریه‌ی بیگانه‌شدگی اند که بعداً تأثیرهای شگرف داشته است.

در ریشه‌ای‌ترین نوشته‌ی روسو در پیرامون منشأ نابرابری میان مردم سخن از گام غول‌آسایی است که انسان از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی به مثابه‌ی عمل بیگانه‌شدگی از اخلاقیات (حالت اخلاقی) راستین برداشته است. در عین حال اندیشه‌ی هدایت‌کننده آن است که انسان در اثر یک تصادف غم‌انگیز، آن اخلاق مادرانه را که طبیعت به او اهدا کرده بود رها کرد. [۶۲] درست است که پیوندهای اخلاقی (الفت) نو برای خویش فراهم آورد ولی این تنها یک بازسازی تصنعی بود. واقعیت این است که به برکت این متصف به یک موجود اجتماعی شد. ولی در عین حال به موجودی خصوصی درآمد که موجب نقض وحدت اصلی همه با همگان شد. [۶۳] از نظر روسو مناسبات متقابل مصنوعی اجتماعی که بدین وسیله پدید آمد به حکم ماهیت خود نوعی وانمود و فریب است. [۶۴] زیرا علایق خصوصی افراد به عنوان علاقه‌ی همگانی معرفی شده است. یا به سخنی دقیق‌تر منافع‌داران خصوصی معیار نفع عمومی تشخیص داده شده. قرارداد اجتماعی در واقع گونه‌ای ترفند است. برای آن‌که پیدایش آن از این راه است که ثروتمندان بی‌چیزان را فریب می‌دهند؛ منافع خودی را به عنوان منافع همگانی و اجتماعی معرفی می‌کنند و آن را وسیله‌ای به منظور تأمین منافع خصوصی قرار می‌دهند. امری که خطری برای دولت محسوب می‌شود. خاصه در شرایطی که قانون نافذ اجتماعی وجود ندارد. یکی از ترفندهای ثروتمندان همین است که سعی دارند مردم فقیر را معتقد کنند که یک چنین قرارداد اجتماعی‌ای حافظ منافع آن‌ها نیز هست. [۶۵] بنابراین جامعه‌ی مدنی در واقع یک جامعه‌ی بیگانه شده است. پیوند همگانی، یک توهم است. واقعیت امر این است که جامعه از متمکنان خصوصی تشکیل شده است. در رساله‌ی قرارداد اجتماعی، روسو کل وضعیت را به گونه‌ای دیگر

توضیح می‌دهد. نگرش وی به جامعه‌ی مدنی در واقع تغییر می‌کند. ارتباط متقابل اجتماعی در اساس دیگر فریب‌انگیز و مزورانه نیست. اخلاق اجتماعی تنها بازی تصنعی با اخلاق طبیعی نیست. اینک اتحاد مردم، پیوند اراده‌هاشان در قانون تحت شرایطی می‌تواند زمینه‌ی راستین زندگی آزاد اخلاقی‌شان باشد. در این جا نیز روسو بر این باور است که انسان با روی‌آوری به وضعیت مدنی بسیاری از موقعیت‌هایی را که در شرایط طبیعی داشت از دست می‌دهد. البته مزیت‌هایی که از موقعیت‌های اجتماعی نتیجه می‌شوند، تعیین‌کننده‌اند. به همین سبب ارزیابی روسو دایر بر گذار از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی از اساس تغییر می‌کند. احساس‌ها در وضعیت مدنی «قداست اخلاقی» کسب می‌کنند. صفتی که قبلاً فاقد آن بودند. [۶۶] اینک انسان ناگزیر است «پیش از آن‌که به ندای گرایش‌های خود گوش فرا دهد با عقل خود به مشورت نشیند... آوای وظیفه‌جانشین سائق فیزیکی و حقوق، جایگزین درخواست می‌شود». [۶۷] و روسو که در رساله‌ی در منشأ نابرابری در میان مردم پروا نداشت که بگوید:

«انسانی که اندیشه‌وری می‌کند حیوان انحطاط یافته است» [۶۸]، حال درباره‌ی جامعه‌ی مدنی می‌نویسد: «حیوان ابله و یک بعدی را به موجودی اندیشه‌ور، به انسان تبدیل کرده است.» [۶۹] عمل قرارداد اجتماعی را که سابقاً اتفاق غم‌انگیزی تلقی کرده بود اینک آن را لحظه‌ی خوشبختی‌آوری می‌نامد که آدمی باید پیوسته از آن ستایش کند. [۷۰] در نهایت ارزیابی کلی او این است که «انسان به ازای قرارداد اجتماعی آزادی طبیعی خود و به همراه آن، حقوق نامحدود به هر آن‌چه جلب نظر می‌کند و او می‌تواند به آن دست یابد، را از دست می‌دهد؛ در مقابل برخوردار از آزادی مدنی و حق تملک بر آن‌چه در اختیار دارد می‌شود.» [۷۱] طبعاً این تغییر نظر در تفسیر جامعه‌ی مدنی در درک او از بیگانه‌شدگی اجتماعی نیز بازتاب یافته‌است. گویی که مسئله‌ی خصوصی‌سازی از نظر اجتماعی

مشروط، به حاشیه‌ی احاله گردید. اما نظریه‌ی بیگانه‌شدگی روسو کماکان اعتبار خود را حفظ کرد. فقط چارچوبی که در بستر آن بروز می‌کند تغییر کرد. مسئله‌ی خصوصی‌سازی نیز تنها به مسئله‌ی مالکیت خصوصی محدود نمی‌شود. [۷۲] برعکس، جامعه‌ی مدنی آن را به حساب می‌آورد. روسو از حقوق مالکیت سخن دارد که جزو سیستم موافقت بر سر قرارداد است. قرارداد اجتماعی حقوق مالکیت را به دولت که تبلور اراده‌ی عمومی است واگذار نمی‌کند. [۷۳] از نظر ما مهم همانا تغییر شکل نظریه‌ی بیگانه‌شدگی است. زیرا هگل آن را در شکل اخیرش اقتباس کرد. به شکلی که روسو آن را در رساله‌ی در منشأ نابرابری در میان مردم توضیح می‌کرد برای هگل پذیرفتنی نبود.

روسو در رساله‌ی قرارداد اجتماعی شرایطی را آشکار کرد که تحت آن جامعه (دولت) نسبت به طبیعت انسانی بیگانه نخواهد شد، بلکه عنصر تکمیلی و تکاملی آن در هیئت طبیعت اخلاقی می‌شود. روسو بدین‌گونه در نظریه‌ی خود مسئله‌ی خوددویشگی، خودمختاری و آزادی طبیعت اخلاقی را به میان آورد که دارای خصلت وجودی اجتماعی است. نظریه‌ی بیگانه‌شدگی در چارچوب آن مطرح شده است. حال مسئله‌ی در دستور، در واقع سرکوب طبیعت اخلاق انسان در جامعه می‌باشد.

وضعیت اجتماعی خود نیز سرچشمه‌ی بیگانه‌شدگی است. روسو بیگانه‌شدگی را به عنوان از دست رفتن آزادی انسانی و خودمختاری اخلاقی ارزیابی می‌کند. لبه‌ی تیز انتقاد طبعاً بیش از همه به استبداد برمی‌گردد. اما مسئله به تفصیل بازنمایی شده است. روسو بین مسیحیت جزمی خاصه کاتولیکی و ستم اجتماعی و اخلاقی ارتباط می‌بیند. از این نظرگاه او کاملاً به روشنگری تعلق دارد. البته داوری او درباره‌ی جوامع بورژوازی در تکاپوی قدرت، ملایم است. او در این جوامع تأکیدی بر خطر خصوصی‌سازی ندارد. اما از سوی دیگر دیده می‌شود که نظریه‌ی بیگانه‌شدگی او و انتقاد بالقوه (محتمل) ای بر جامعه‌ی بورژوازی است.

گواه بر این، تفکیک افراد به شهروند و شخص خصوصی است. روسو به خوبی متوجهی خطری است که خصوصی سازی فراگیر به همراه رواج رشته‌های تجریدی، فریب‌آمیز و توهمی ارتباط متقابل انسانی برای جامعه‌ی مدنی و اخلاقی در پی دارد. کافی است دست رد ریشه‌ای که به سینه‌ی دموکراسی پارلمانی می‌زند را به یاد آوریم، رویکردی که هگل جوان نیز آن را می‌پذیرد. داوری مساعد روسو در باب جامعه‌ی بورژوایی نشان ارزیابی‌اش نسبت به انقلاب بورژوایی است. این نکته در همان رساله‌ی در منشأ نابرابری میان مردم گذرا بیان شده است. در فراز مربوطه روسو در ابتدا نشان می‌دهد که بر تاریخ انسان مدار سردرگم بیگانه‌شدگی حکم می‌کند، نابرابری افزایش می‌یابد و مدار به خود منتهی می‌گردد. [۷۴] با این وجود روسو توجه می‌دهد که مدار گویی اینک شکست برمی‌دارد، به سبب آن‌که نابرابری افزایش یافت «تا زمانی که انقلاب‌های نو حکومت را لغو کرده و آن را به حکومت قانونی نزدیک کردند.» [۷۵] این انقلاب‌های نو، انقلاب‌های بورژوایی اند. درست است که می‌توان نسبت به این‌که آیا حکومت را لغو کردند، تردید داشت و مسئله را کنار نهاد، اما این هست که جوامعی که از این انقلاب‌ها سر برآورند در نظر روسو به نظام قانون نزدیک بودند. و این همان درک جامعه‌ی مدنی است که او خود آن را ترویج می‌کرد.

روسو نظرگاه خود را نسبت به دولت تغییر نمی‌دهد - دولتی که بنایش بر پیوند تمام شهروندان تخت اراده‌ی اجتماعی و همگانی نیست. مسئله‌ی خصوصی سازی در این رابطه به میان می‌آید. روسو از «حکومت‌های بد» سخن می‌گوید که در آن‌ها برابری براساس اراده‌ی عمومی صرفاً ظاهری بوده و فقط در خدمت آن است که «فقیران را در بدبختی شان و ثروتمندان را در آنچه راغب آن‌اند نگه دارد.» قوانین تنها برای کسانی سودمند است که چیزی در تملک دارند. [۷۶] باز همان موتیف بیگانه‌شدگی که از آن در رساله‌ی سرمنشأ نابرابری در میان مردم

سراغ داریم به میان می‌آید. آنجا که پیوند اجتماعی عبارت از اراده‌ی همگان نیست، وقتی این پیوند را اراده‌ی خصوصی مستبد تشکیل می‌دهد باز واقعیت آن، چیزی جز توهم وحدت اجتماعی نبوده و وحدتی است در خدمت فریب و تزویر. روسو می‌گوید اجتماعی که استبداد بر آن چیره است یک «اتحاد» نیست، بلکه یک «دسته‌بندی» اشخاص مالکیت فردی است که با تمهید پیوند انتزاعی متحد شده است. در چنین ترکیبی «نه رفاه عمومی و نه پیکر دولتی وجود دارد» [۷۷]. توهمی بودن وحدت اجتماعی به آن معناست که وحدت انتزاعی در بستگی با خصوصی سازی است. این‌گونه اتحاد توهمی وقتی خوب به چشم می‌خورد که روش‌های مقهورکننده و استبدادی در مرحله‌هایی از پس حفظ وحدت انتزاعی جامعه بر نمی‌آیند. برای مثال با مردن مستبد اجتماع از هم می‌پاشد. این نشان می‌دهد که بنای آن بر اشخاص خصوصی و منافع آن‌ها استوار بوده. [۷۸] اراده‌ی خاص و خصوصی فرد بی‌آن‌که الزاماً اراده‌ی فرد فرمانروا باشد - (وقتی اراده‌ی خصوصی) خود را بر اراده‌ی عمومی مرجع می‌شمارد، منجر به نقض وحدت وجودی اجتماعی می‌شود. اراده‌ی همگانی، موجودیتی سیاسی است که فرد خصوصی عنصر آن و در آن زندگی نیز می‌کند. ولو این‌که ممکن است بتواند این امر را روپوشی کند و یا این‌که از ذهن او دور بماند. آنگاه است که تجسم (جسمیت) اخلاقی بر چنین فردی همچون چیزی «تخیلی» [۷۹] و مجرد می‌نماید. چنین پدیده‌ای راه به فساد دستگاه دولتی برده و شهروند را تبدیل به شخص خصوصی می‌کند.

در این اندیشه‌ها تمامی ناروشنی درکی که روسو از فرد دارد به چشم می‌خورد. از سویی فردیت، شخصی است از لحاظ طبیعی ناوابسته که در نمودهای فردیتی زندگی کرده و علایق خود را همواره در نظام طبیعی چیزها شرکت می‌دهد. انسان همیشه نژاد از طبیعت داشته و قانون آن را در خود حک کرده دارد. بدین‌گونه انسان طبیعی از شهروند متمایز

می‌شود. از سوی دیگر فردیت باعث شخص خصوصی می‌شود که علایق خصوصی‌اش او را از رشته‌های همگانی اخلاق اجتماعی که بیانگر اراده‌ی عموم است دور می‌دارد. سرانجام، بورژوا در مقابل شهروند قرار می‌گیرد.

روسو روی تفاوت میان فردیتی که بتواند از او دفاع کند و بنا به درکی که از او دارد برای او همه‌گونه حقوق در اجتماع و دولت تأمین کند، با خودخواهی که بتواند معرف نوع از نظر اجتماعی هرز رفته‌ی فردیت باشد به نظر نهایی نرسیده است. تفاوت‌هایی که ما تاکنون بین شخص خصوصی و فردیت، بین فرد از لحاظ طبیعی قابل تصور و فرد از نظر اجتماعی مشروط به خصوصی‌شدگی و غیره ذکر کردیم طبعاً متکی به اندیشه‌های روسو بوده است. البته ما این تفاوت‌ها را به کمک تفسیر حاصل کردیم. آن‌ها را به این صورت در نوشته‌های روسو نمی‌یابیم. برای نشان دادن این تفاوت جا دارد به تمایزی که روسو بین خودشیفتگی و عشق به خود [۸۰] قائل می‌شود توجه کرد. در واقع منظور تفاوت بین فردیت و خودخواهی است. عشق به خود احساسی طبیعی است و معرف برداشت اندیشه‌ورانه‌ی روسو از فرد است. این احساس کانون اصول اساسی اخلاقی طبیعی است: حفظ خود همدردی طبیعی. برعکس، خود-شیفتگی احساس تصنعی و دروغین است. این احساس در جامعه زمینه می‌یابد و «فرد را بر آن می‌دارد به خود بیش از دیگران ارزش دهد.» [۸۱] گفتنی است، که این تفاوت بینی میان فردیت و خودخواهی بر زمینه‌ی تفاوت بین وضعیت طبیعی و وضعیت اجتماعی استوار است. در نتیجه، صراحت این درک از رهیافت روسو در رساله‌ی در منشأ نابرابری میان مردم مابیه دارد. وقتی به جامعه‌ی مدنی اندیشه می‌کنیم این‌گونه صراحت‌ها رنگ می‌بازند. زیرا در آن هم خودخواهی و هم فردیت هر دور در پوشش نظام واحد اجتماعی آشکار می‌گردند.

درک دوپهلوی روسو از فردیت باعث ارزیابی ناروشن این امر

می شود که وضعیت انسان خارج از سیاست و دولت چگونه است. در این نقطه نظر روسو که انسان تا زمانی موجود اخلاقی است که در امور دولتی شرکت داشته باشد، ارزیابی منفی از تمامی علایق شخصی و فردی که در فراسوی اراده‌ی همگانی اند، نهفته است. و این‌ها حتی ممکن است اراده را تهدید و نقض کنند همچنان‌که هم وحدت اجتماعی و هم یکپارچگی دولتی را تهدید می‌کنند. از سوی دیگر روسو می‌داند البته که فرد در خارج از اراده‌ی عمومی و نیز به عنوان شخص خصوصی همواره فردیتی طبیعی است که خودمختاری و آزادیش در قانون طبیعی زمینه یافته است. و قانون طبیعی، به معنایی، حتی ممتازتر و اصیل‌تر از قانون مدنی است. زیرا قانون مدنی به موجب نظریه‌های طبیعی حقوقی می‌بایست متکی به قانون طبیعی بوده باشد.

البته روسو می‌کوشد تضادهای اشاره شده را به گونه‌ای همساز گرداند. یکی از موردهای این کوشش به حل تضاد، همان درک وی از مذهب مدنی است. این اندیشه مستقیماً علیه بیگانه‌شدگی اجتماعی نشانه می‌رود. مذهب مدنی باید به غلبه بر آن راه برَد، زیرا به مبانی اخلاقی اجتماع عمق می‌بخشد و لذا وحدت مدنی را تقویت می‌کند. از این رو می‌کوشد شالوده‌ی مستحکم‌تری برای حقوق مدنی در چیزی بجوید که یادآور قانون طبیعت اخلاقی است. البته غرض از مذهب مدنی استقرار وظایف اساسی اخلاقی شهروندان و میدان دادن به احساس اجتماعی است.

درخواست روسو دایر بر این‌که قوانین اجتماعی در مذهب شهروندان تأیید مذهبی بیابند تنها شقی دیگر از تقاضا مبنی بر این است که قانون اجتماعی باید در قانون طبیعی بنا یابد. پیوند این دو در اصل چنان نزدیک بوده است که روسو می‌نویسد: «مردمان در آغاز پادشاهی جز خدایان و حکومتی سوای حکومت دینی (تئوکراسی) نداشتند» [۸۲]. البته باید گفت که تضادهایی که ما در رابطه با شهروند و

انسان به معنای عام آن برشمردیم پس از نکات بالا نیز ضرورت وجودی ندارند.

روسو نه تنها به همین شیوه مذهب شهروند و مذهب انسان را تفکیک می‌کند بلکه به این امر، این را نیز می‌افزاید که قانون طبیعی باید به حکم ماهیت خود نسبت به حقوق مدنی، بیرونی باشد. البته او می‌کوشد نکات مشترک این دو را نیز بیابد.

یکی از این نکات اشتراکی، شخص قانونگذار می‌باشد. این فرد بنا به باور روسو ضمن تقریر قوانین اساسی دولت، اغلب استناد به تأیید خدایی می‌کند. زیرا نقش او «هیچ وجه مشترک با فرمانروای انسانی ندارد.» [۸۳] روسو معتقد است که در اصل باید خدایان به مردم قانون می‌دادند. [۸۴] اما از آنجا که این امر امکان ندارد لازم می‌آید که قانونگذار شهامت به خرج داده و «به اصطلاح طبیعت انسانی را تغییر دهد، هر فرد را چنان متحول کند که به تنهایی و در مجموع کامل و بالقوه مستقل باشد. طبیعت انسانی را چنان تغییر دهد که آن را کامل و جامع کند تا موجودیت اخلاقی جایگزین طبیعت جزئی و فیزیکی شود. آن را به گونه‌ای ناوابسته کند که ما در اصل از طبیعت به ارث بُردیم.» [۸۵] واقعیت این است که قانون طبیعی نقطه‌ی عطف تمامی قوانین مدنی است [۸۶] و قانونگذار بایستی این نکته را هنگام تدوین قانون به دیده گیرد. نقطه‌ی مشترک یا وصل بعدی را از ابراز نظر عامه‌ی مردم، از آداب و رسوم و از اخلاقیات استنتاج می‌توان کرد. در این‌ها تأثیر قانون طبیعی، به جای مانده که خود تصحیح‌کننده‌ی قوانین دولتی است. [۸۷]

اما وضع در مورد مذهب مدنی (شهروندی) از قرار دیگر است، چرا که اکنون درخواست تأیید مذهبی مستقیماً در ساحت وجود دولت مطرح می‌شود. به همین سبب این پرسش پیش می‌آید که آیا این نقطه‌نظر از درون گرفتار تضاد نیست! به نظر می‌رسد که در اثر این شیوه در واقع خودمختاری و خود ویژگی اراده‌ی عمومی در جامعه تردیدانگیز می‌گردد،

اراده‌ای که تنها آن می‌تواند اساس حیات دولتی و اجتماع باشد. اگر مسئله واقعاً یک امر مذهبی باشد آن‌گاه مسلم است که اراده‌ی همگانی، اصل خود ویژه‌ی انسان شناختی دولت گونه‌ی خود را از دست می‌دهد. اما ضمناً اصول این مذهب از خود اراده‌ی عمومی تبیین‌پذیر می‌شود. یعنی برون از محدوده‌ی آن نیست. باید در ضمن به حساب آورد که مذهب مدنی به وضوح با مذهب انسان تفاوت دارد. با آن شالوده‌ی مشترک ندارد. با این همه تضادها برطرف نمی‌شوند. زیرا روشن نیست چرا نمی‌شود اصولی از مذهب انسانی مشتق کرد که همان احساس اجتماعی یا تعیین‌هایی باشند که «مربوط به اخلاق و تکلیف آدمی نسبت به نزدیکان می‌شود» [۸۸]، یعنی اصولی که مذهب مدنی باید آن‌ها را وضع کند. این‌ها اصولی‌اند که با درک روسویی از طبیعت اخلاقی و احساس اخلاقی خویشاوند بوده و همان‌گونه‌اند که مذهب مدنی ایجاب می‌کند. اما روسو نمی‌تواند این بستگی را تأیید کند. زیرا این کار به معنای درآوردن اصل اساسی دولت‌مداری به تابعیت مذهب خواهد بود و یا یعنی تابع مذهب کردن اراده‌ی عمومی. معنی‌اش نشان دادن وابستگی مذهبی به جای آزادی مدنی می‌باشد. چنان می‌نماید که روسو خود نمی‌دانست با درکی که از مذهب مدنی یافته چگونه کنار تواند آمد. سرانجام راه خروج از معضل را در اصل مداراگری روشنگری کاوید. نتیجه این‌که به جای محتوای مشخص شده‌ی مذهب مدنی، می‌خوانیم که «امروز، زمانی که مذهب منحصرأ ملی نیست و نمی‌تواند هم باشد، باید آن‌هایی را که نسبت به دیگر غول‌ها مداراگرند تحمل کنیم. البته به قید آن‌که جزم‌های‌شان در موردی با وظایف مدنی در تعارض نباشد» [۸۹].

روسو در این «اندیشه‌های تردیدآمیز» خود از آن‌چه هگل جوان بنا به درک خود تحت عنوان مذهب همگانی مردمی پیگیری می‌کرد بسیار فاصله و تفاوت دارد. البته گفتنی است که این «تردید» روسو پیامد کوشش وی برای آشتی اختلاف‌های میان اخلاق طبیعی و اخلاق اجتماعی در

پوشش مذهب است. این نکته‌ای است که در آن با هگل مشترک است. اما شک روسو از آن جاست که او مطمئن می‌شود جامعه‌ی کنونی اجتماع غیرمذهبی است.

نکات مشترکی که این دو زمینه را به یکدیگر مرتبط می‌سازند به اختصار چنین‌اند:

الف: حقوق طبیعی غایتاً اساس حقوق مدنی است. قانون طبیعی «رشته‌ی پیوند قوانین دولتی و مدنی است.» [۹۰]

ب: روسو از مفهوم مذهب مدنی می‌خواهد که قوانین مدنی بنای‌شان در مذهب باشد - البته در مذهب مدنی. گویی برای برقراری اخلاق اجتماعی، صرف اراده‌ی همگانی و رکن اخلاقی موجود در آن کافی نیست. چگونه است که اراده‌ی عمومی که کاملاً خودمختار و متکی به خود است، مضافاً به تأیید مذهبی نیازمند است؟ از چگونه مذهبی می‌تواند سخن باشد، وقتی روسو خود - با توجه انتقاد خداپاورانه‌ای که از مسیحیت دارد - در پی مذهب فردی و اخلاقی است؟ چه اختلافی بین «احساس اجتماعی» مذهب مدنی و «همبستگی» مذهب طبیعی وجود دارد؟ آیا می‌توان این دو را از یکدیگر متمایز کرد؟

ج: این نیز هست که مفهوم اراده‌ی عمومی متضمن یک چنان ارتباطی بین این دو زمینه می‌باشد. زیرا حتی در سطح وحدت دولتی و مدنی، فردیت دارای مقام خود است. مگر نه این‌که قرارداد اجتماعی را اصطلاحاً هر فرد انسانی با اراده‌ی آزاد منعقد می‌کند و به منظور حفظ آزادی، فردیت و دارایی خود به آن تن می‌دهد! و این چه فردیت انسانی است که فقط و کلاً شرکت او در اراده‌ی عمومی، یعنی تنها در سطح سیاست و امور دولتی مؤید او است! آن‌گاه طبیعی است که چنین انسانی در ورای دولت و نهادهایش نمی‌تواند قائم بالذات باشد.

د: به این همه موضوع شگفت‌انگیز دیگری نیز اضافه می‌شود. نکته‌ای که روسو چندان به آن نپرداخت، اما معطوف به آینده می‌شود.

موضوع این است که روسو ادعا می‌کند که کار (فعالیت) اشخاص خصوصی، یا به عبارتی حاصل این کار است که شرط ضروری وجود وضع مدنی است. [۹۱]

درک تاریخی‌ای که از این تفاوت‌ها نتیجه می‌شود، به ناگزیر باید روی اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی حساب کند و این‌کنش قراردادی را به منزله‌ی گذار تاریخی از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی به شمار آورد. برعکس، هگل جوان هیچ‌گونه قانون طبیعی جدا از قانون اجتماعی را نمی‌پذیرد. طبیعی است که خود عمل قرارداد اجتماعی را نیز سراغ ندارد. برای توضیح این تفاوت نظر هگل در قبال روسو - که دارای اهمیت است - لازم می‌آید نگاهی به نکات داشته باشیم که هگل جوان ایده‌ی تابع کردن قانونیت (دولت‌مداری) به اخلاق را از او دارد و کانت آن را به گونه‌ای متفاوت با روسو افاده کرده است.

کانت به اخلاق همچون پیش‌مرحله‌ی وجود دولت نمی‌نگرد. برعکس، اخلاق را همواره زمینه‌ی موجود هر گونه رفتار آدمی - خواه خصوصی یا همگانی - و همچنین در زندگی سیاسی می‌داند. زمینه‌ای که هگل نظام اخلاقی و مدنی را بر آن مربوط می‌سازد. درخواست ریشه‌ای اندیشه شده دایر بر خودمختاری اخلاقی انسان (عامل ذهنی) است. این زمینه را می‌شود چنین نیز شاخص کرد که اصول رفتار اخلاقی باید از لحاظ ذهنی، ذاتی (درونی) باشد. تقاضای ذاتیت اصول اخلاقی را کانت پیش از هگل در ادراک اخلاقی خود به حساب آورده است. بنا به ایده‌های کانت در باب عقل نظری، این اصول از عقل نظری فرا می‌روند. اما در قلمروی عقل عملی که این ایده‌ها نقش اصول رفتار اخلاقی را دارند، ذاتی (طبیعی) می‌شوند. یعنی از حد و مرز عقل عملی فرا نمی‌روند. بنابراین جهان اخلاقی‌ای که بر پایه‌ی آن‌ها نمایان می‌گردد تماماً در طیف عقل عملی رشد می‌کند. [۹۲] این اندیشه‌ی کانت در نظر هگل بیان ملاحظه‌کارانه‌ی ذاتیت ذهنیت اخلاقی است. البته در مورد کانت این

اندیشه آمیزه‌ی وحدت وجودی (پاتته‌ئیستی) ندارد، زیرا اخلاق، این برترین خوبی، یعنی غایت نهایت جهان، همه آرمان صرف است که همان‌گونه که اشاره شد - در بی نهایت دور از دست واقع است. و واقعیت ما که مصدر آن چیزی است که مردم می‌توانند از آن به قلمروی آزادی تحقق بخشند واقعیتی است که صرفاً تقلید آرمان (ایده‌ئال) است.

هگل جوان درخواست‌های عقل عملی را آشکارا با زندگی خاکی آشتی می‌دهد. از همین رو تقاضای مبنی بر ذاتیت اصول اخلاقی شناسه‌های وحدت وجودی به خود می‌گیرد. این نکته تا اندازه‌ای یادآور آن است که هگل اسپینوزا را از جمله اندیشه‌ورانی ذکر کرده که خود را از آن زمره می‌داند. [۹۳] اعجاب هگل از لسینگ نیز با توجه به همین راستای فکری است. به این معنا که پشت کردن او به مفاهیم عرف سنتی (ارتودوکسی) درباره‌ی خدا از تفسیر یاکوبی که به روح وحدت وجودی افاده شده بود تأثیر پذیرفته بود. درست به همین روند بود رشد فکری شلینگ و هولدزلین؛ دوستانی که هگل جوان با آنان همبستگی روحی داشت. بدین سان دیده می‌شود که محرک‌هایی که به هگل در تکاپو برای تفکر پیگیر در مورد خودمختاری اخلاقی ذهنیت زمینه دادند گوناگون بودند. اما تأثیر روسو بر او هیچ‌گاه محرک پوشیده‌ای نبود.

از روشنگری به وحدت وجود

مفهوم مذهب عقلانی، هگل جوان را به روشنگری نزدیک می‌کند. اما این ارتباط چندان صریح و سرراست نیست. هگل جوان مفهوم اسطوره‌زدایی کردن مذهب را می‌پذیرد. ولی در ضمن محدودیت و نارسایی یک چنین عقلانی کردن را یادآور می‌شود و نسبت به تأثیراتی که این بازخورد (انعکاس) فکری می‌تواند بر اخلاق به جای نهد هشدار می‌دهد: «وقتی بر پیدایش احساس‌ها، عادات... در باب منشأ تاریخی آن‌ها، درباره‌ی غایت‌شان و جز آن زیاد اندیشه می‌شود، طبعاً هاله‌ی قدسی خود را از دست می‌دهد... اما این‌که چه اندک چنین تفکر خشک از آن است که به آدمی خاستگاه فکری دهد، اغلب می‌توان در حال و هوای کسانی دید، که دستخوش وضعیتی می‌شوند که قلب هیجانی‌شان جویای جا پای محکم است...» [۱] رویکرد هگل به روشنگری یکدست انتقادی است: «درست است که روشنگری عقل را زیرک‌تر می‌کند ولی هرگز بهتر نمی‌کند». [۲] هگل این را می‌گوید و بدون هر گونه تردید فضیلت را بر زیرکی مرجح می‌شمارد، زیرکی که البته زیاد به دور از مکاری نیست. می‌توان حتی نشانی از ردِ اصولی تأمل را در آن (تفکر) یافت: «تفکر

تنها در خدمت مذهب عینی است» [۳]. توضیح نظرات هگل در مورد روشنگری به تفسیر مفصل‌تر نیاز دارد.

۱. تخیل و اسطوره

صفت بارز مفهوم هگل از مذهب ذهنی، موتیف (جنبایی) حیاتمند آن در مقابل تحجر، شماتیسیم (شاکلیگی) و نظریه‌ی مذهب عینی است. این موتیف مسلماً اصل پیش-رمانتیکی دارد و لبه‌ی تیز آن متوجه‌ی روشنگری است. این بارزه‌ی «حیاتمندی» مذهب ذهنی عنوان‌های گوناگونی همچون تخیل، احساس‌مندی، درونگی و خودجوشی عمل دارد که در فراز مربوط به مذهب ذهنی به آن اشاره شد. همواره تحت این اصطلاح چیزی زنده و خون و پوست‌دار کنشگر در برابر آن‌چه عقل با حسابگری خشک، شاکله‌های انتزاعی و تئوری تیره پیش می‌آورد برآمد می‌کند: «مذهب ذهنی کتاب زندگی بخش طبیعت است. گیاهان، جانوران، پرندگان و سایر حیوانات است که با همدیگر یکی به برکت دیگری زندگی می‌کنند.» در مقابل، «مذهب عینی دفتر کار دانشمند علوم طبیعی است که حشره را بی‌جان می‌کند، گیاهان را خشک می‌کند، حیوانات را پوست‌کنده از گاه پُر می‌کند و یا این‌که در الکُل نگه‌داری می‌کند» [۴]. این استعاره‌ی شاخص هگل برای اشاره به مفهوم عقل است. در این فراز نقل شده نکته‌ای به چشم می‌خورد که مهم بوده و نیازمند آن است که توضیح رسای بعدی یابد. مذهب ذهنی کاری با نوع رابطه‌ی رازآمیز انسان با خدا ندارد. خود آن معرف نوعی تصویر طبیعت است. به گفته‌ی دقیق‌تر تصویر طبیعت زنده که انسان در آن جای برازنده‌ی خود را داراست. گفتنی است که جنبه‌ی برجسته‌ی این تصویر را اخلاق دارد. منظور مسئله‌ی نظام اخلاقی و قانون اخلاقی است؛ بنابراین همه‌چیز در واقع بر انسان تمرکز یافته است. با این‌همه هگل

جوان اخلاق را تنها به امور انسانی خلاصه نکرد و کوشید طبیعت را نیز به آن وابسته گرداند. و این نیز نه تنها طبیعت انسانی (طبیعت احساسی)، بلکه طبیعت بیرونی را نیز در بر می‌گیرد. از همین رو در تأملات هگل، تخیل مقام برجسته دارد؛ پدیده‌ای که تجلی تصویرپردازی انسان و در وابستگی با عالم محسوس است. در ضمن از اسطوره سخن است، زیرا اسطوره در واقع به ابدیت (آنچه ابدی است) خلعت حسی می‌پوشاند.

هگل از آن پرهیز داشت که طبیعت حساس آدمی، طبیعت خارج یعنی دیگر موجودات و رستنی‌ها را در ورای نظام اخلاقی اندیشه کند، حتی با علم به این که این نظام اخلاقی ریشه‌اش در آدمی، در اخلاق و در غایت امر در ماهیت خدایی انسان می‌باشد. او نه تنها از آن پرهیز داشت بلکه سعی‌اش آن بود که حساسیت‌پذیری، اخلاق و خوبی را در فلسفه‌ی خود همبسته گرداند. اما او وسایل مساعد و مناسب توضیحی در دست نداشت که به او امکان دهد وحدت انسان، طبیعت و خدا را تعیین کند. در همان دوران اقامت در توینگن هگل بر این باور بود که موضع‌گیری آدمی در مقابل طبیعت معنایش برآمد انسان علیه انسان است. اندیشه‌ای که یادآور نظرات هولدرلین بود و هگل در این رهگذر از وی چندان دور نبود.

با این همه توجه هگل جوان به طبیعت در ابتدا عمدتاً در چارچوب ذهنیت انسانی جای می‌گرفت، یعنی در مناسبت با محسوسیت، احساس‌مندی و تخیل. از این لحاظ فلسفه‌ی او در واقع نظریه‌ی طبیعت انسانی است، که البته با توجه به چشم‌انداز خدایی آن معنایش دریافته می‌شود. هگل طبیعت و طبیعت‌مندی را پیشینه‌وار منفی ارزیابی نمی‌کند. این خاستگاه مبتنی بر این اصل است که امر زیبا و خوب که عنصر هر امر سرمدی اندیشه‌شونده می‌باشد (و بیش از همه در فلسفه)، دارای جانب حسی خود است که بدون آن نه تنها امکان بروز

ندارد، بلکه بی آن وجود هم نمی‌تواند داشت. این آرزو که واقعیت اصولاً زیبا و نیک شود به شیوه‌های مختلف ابراز شده است و در توصیف هگل عمدتاً با قلمروی طبیعت آدمی بستگی پیدا می‌کند. قلمرویی که به اندازه‌ی کافی گسترده می‌باشد. زیرا شامل تمام آن‌چه می‌شود که زندگی انسانی آن را دربر می‌گیرد. بنابراین به‌ویژه نیازمندی‌های انسانی، علایق، محرک‌ها و گرایش‌ها تنیده در این درخواست‌اند که «کشش‌های زیبای طبیعت در هماهنگی با خود طبیعت در پیوندی نجابت‌یافته درآیند».[۵]

تخیل و تصویرپردازی از زمره‌ی نموده‌های اساسی طبیعت آدمی‌اند. از همین‌رو نیز نقش مهمی در مذهب ذهنی ایفا می‌کنند. البته باید خاطر نشان کرد که تخیل از نظر هگل جوان به یک معنی از تعین صرف یک فرایند روانی و زیور انسان‌شناختی آدمی فرا می‌رود. گواه بر این امر اندیشه‌های او درباره‌ی تخیل و نقش آن در مذهب ذهنی (مردمی) است. اندیشه‌های او در این باب تا آستانه‌ی یک اسطوره‌ی نو دامنه می‌یابند.[۶] توجه به خصلت تخیلی مذهب مردمی، هگل را بر آن می‌دارد که خواستار پیوند اسطوره با عقل شود.[۷] او در اسطوره ناظر پیوند زنده‌ی امر زیبا با اخلاق است. اسطوره‌ی نو برای هگل معرف وحدت ایده‌ی زیبا و تحقق‌بخشی اخلاقی مردم به خویشتن خود است. بنابراین در ایده‌ی اسطوره‌ی نو وحدت زیباشناسی و سیاست احیا می‌شود، وحدتی که به نظر هگل با از میان رفتن معنویت یونانی ناپدید گردید. آن‌جا که هگل «از تخیل سیاسی»[۸] سخن می‌گوید همین معنی را در نظر دارد.

جای شگفت نیست که هگل مسیحیت را با توجه به نظرگاه اسطوره‌ای نیز انتقاد می‌کند. در مورد مسیحیت می‌گوید که متضمن محرک‌های کافی برای تخیل نیست. به همین سبب مسیحیت نمی‌تواند سرچشمه‌ی رسایی برای شعرسرایي باشد. هگل نسبت به کوشش

«کلوپشتوک»^۱ دایر بر نگارش حماسه‌ی پهلوانی به روحیه‌ی مسیحیت با دیده‌ی تردید می‌نگرد. در پاسخ به سؤال خطابی کلوپشتوک «آیا آخابی وطن تو یسک هاست؟» [۹] هگل جوان با سؤال پاسخ می‌دهد «و آیا یهودیه وطن تو یسک هاست» [۱۰] دیده می‌شود که موضع هگل نسبت به یهودیت در واقع سؤال نیست که پاسخ است. تنها یونان است که مهد راستین شعرسرای و اسطوره‌ی سیاسی است.

اختلاف با روشنگری واضح و آشکار است. روشنگری در اسطوره و تخیل، احساس برانگیزی‌هایی را می‌دید که بیانگر جنبه‌های تیره‌ی روح انسانی اند و بسا که سرمنشأ کوتاه‌بینی (محدودیت)، تعصب و خفتگی وجدان می‌باشند. روشنگری تنها به عقل تکیه می‌کرد و به شواهد عقلی و به علم. [۱۱]

یک چنین بارزه‌بینی از روشنگری بسا که یکجانبه بنماید. خاصه وقتی در نظر بگیریم که روشنگری یک جریان روحی (معنوی) چندین جهته و ناهمگن (متنوع) بود. بدیهی است که ارزیابی مثبت تخیل الزاماً به معنای دور شدن از روشنگری نمی‌باشد. ولی می‌توان آن را نشانه‌ی بحران روشنگری متأخر دانست. روشنگری متأخر سعی کرد که تجلی‌های روح انسانی که تا آن زمان دست‌کم گرفته شده بود - برای مثال، تخیل مورد بحث - را به عنوان نوع خاص شناخت در حمایت خود گیرد. این کار شامل افسانه‌ها و هنرهای عامه می‌شد. در قلمروی آلمان برای مثال این توجه در مجموعه‌ی افسانه‌های آلمان گردآوری، «موزاوس»^۲ (۱۷۸۲) دیده می‌شد. هگل آن را می‌شناخت.

موضع هگل درباره‌ی تخیل را «یامه» با جمله‌ی زیر توصیف می‌کند: «ارزیابی جدید تخیل به توسط هگل جوان همان دستاورد روشنگری است» [۱۲]. همو عقیده دارد که تمام فلسفه‌ی هگل از دوران اقامت در

1. Klopstock

2. Musäus

توینگن و برن در واقع از چارچوب روشنگری متأخر فرا نمی‌رود. و این عمدتاً همان فلسفه‌ی اخلاقی کانت است: «مذهب مردمی برنامه‌ای است... برای توسعه‌ی روشنگری در میان توده‌ی ملت» [۱۳]. به موجب آن، تخیل و حس‌آمیزی صرفاً وسیله‌هایی است در خدمت آن‌که توده‌ی مردم ایده‌های روشنگری را پذیرا شوند. آیا می‌شود گفت که اسطوره‌ی نو نیز وسیله‌ی مناسب برای رواج روشنگری می‌تواند بوده باشد؟ یامه می‌گوید که هگل جوان تا زمان آمدن به فرانکفورت و در سایه‌ی هولدرلین راه خود را در ایدئالیسم آلمان می‌پیماید. بیشتر چنین می‌نماید که هگل جوان از همان آغاز در تکاپوی تبیین مفهوم خاص خود از فلسفه است. مفهومی که از تمام درک‌هایی که به او الهام دادند فرا می‌رود. این نکته را تلقی هگل از روشنگری تأیید می‌کند.

هگل جوان اندیشه‌وری و تخیل را در قطبیت حاد می‌یابد. امری که در راستای تفسیر یامه نیست. هگل در تخیل و حس‌آمیزی فقط وسیله‌ای نمی‌دید که بتوان به توسط آن روشنگری عقل را به میان مردم و ملت برد و ترویج کرد. هگل جوان منکر اعتبار مبانی و موازین انتزاعی عقل بود؛ موازینی که می‌بایستی مستقلاً برای قلمروی حسی اعتبار داشته باشند؛ موازینی که از طریق شور و شوق اخلاقی به حوزه و رأی تخیل راه یافته باشند. او چنین مبادی تجریدی عقل را همانا در روشنگری دیده بود.

۲. احساس اخلاقی و زیبایی

تأکید هگل بر تخیل و احساس اخلاقی از لحاظ فلسفی گویای آن است که هگل در قلمرو مذهب طبیعی راهی برای تأمین فضا برای ذهنیت انسانی می‌جوید. آن‌چنان که بررسی‌های جدید نشان می‌دهد در این رهگذر «شافتسبوری» تأثیر مهمی بر هگل جوان داشت. [۱۴] این تأثیر با

واسطه‌ی «هردر» که اندیشه‌های او را به نسل فیلسوفان در تکاپوی برآمد اجتماعی، از جمله هگل، هولدرلین و شلینگ رساند انجام گرفت. هردر در چاپ دوم اثر خود تحت عنوان «خدا» که نقش خود را در مباحثه در باب وحدت وجود نیز ایفا کرد، ترجمه‌ی سرود اساسی شافتسبوری بر طبیعت را از نوشته‌ی وی به نام «اخلاق‌گرایان»^۱ ترجمه کرد.

بیشترین تأثیر بر نسل جوان فیلسوفان را بی‌گمان ایده‌ی شافتسبوری در باب مذهب طبیعی و همچنین ادراک او از طبیعت به جای گذاشت. شافتسبوری در ستیز با تصویر مکانیکی طبیعت بود؛ تصویری که عقل‌گرایی عصر جدید و دانشی که از بطن آن شکل گرفته بود ازایه می‌کرد. تصویری دیگرگونه که از نوافلاطون‌گرایی الهام گرفته بود. ولی در عین حال از نظرات جوردانو برونو و دیگران نیز مایه داشت. در این تصویر، طبیعت، تجلی‌ای معنایی است که از لحاظ روحی بنیاد خدایی جهان بود. انسان تأثیر پذیرفته از زیبایی آن‌گاه به وحدت با این بنیاد دیرین همه-هستی می‌رسد. عشق نیز به نوبه‌ی خود بیانگر اشتیاق روح به زیبایی و آن وحدت ازلی همه-هستی است. مذهب طبیعی در واقع شیفتگی روح به وحدت طبیعی با تمام هستی است. از کتاب طبیعت می‌توان وصف مذهب را خواند و هرگونه مذهب ایجابی از آن سرچشمه می‌گیرد.

دیده می‌شود که شافتسبوری بیش از همه الهام‌بخش متفکرانی بود که با هنر سروکار داشتند و روی مسئله‌ی زیبایی کار می‌کردند. تردیدی نیست که هولدرلین و نیز شیلر به شدت تحت تأثیر شافتسبوری بودند. این‌ها بنیادگذاران سنت زیباشناسی ایدئالیسم آلمان‌اند. از سوی دیگر شیلر از جهتی یادآور هگل جوان نیز هست. شیلر نیز از نزدیک با فلسفه‌ی

1. *The Moralists* (1705)

اخلاقی کانت به خوبی آشنا بود و او نیز همانند هگل در ارزیابی محسوسات از کانت فاصله گرفت. زیباشناسی به شیلر امکان داد که قلمروی آزادی را با عالم پدیده‌ها مرتبط سازد (در فلسفه‌ی کانت آزادی صرفاً در تعلق عالم ذات‌ها است و نه در حوزه‌ی پدیدارها). حلقه‌ی وصل این دورا شیلر در زیبایی یافت. به این معنا که زیبایی را آزادی در قلمروی پدیده تلقی کرد. به موجب توضیح شیلر، احساس زیباشناختی، شیئی را از روابط علی طبیعت فرا برده از این طریق آن را در واقع به جهانی دیگر، جهان سرمدی آزادی، نیکی و زیبایی جای می‌دهد.

برای هگل جوان معضل زیباشناسی اهمیت معضل اجتماعی و اخلاقی را نداشت. با این وجود او نیز به دایره‌ی آنانی تعلق دارد که از شافتسبوری تأثیر پذیرفته‌اند. گواه ما مفهوم هگلی حسائیت (سانسوآلیته) است که زیبایی نیز در آن بی‌گمان جای خود را داراست. البته برای هگل احساس اخلاقی اهمیت دارتر از احساس زیبایی است.

احساس اخلاقی خودجوش به انسان می‌فهماند که چه صحیح و چه نادرست است. بنابراین سرچشمه‌ی اخلاق است. هگل آن را در ابتدا به عنوان بخشی از خصلت تجربی انسانی درک می‌کند که به تار و پود تمامی شبکه‌ی گرایش‌های طبیعی، درخواست‌ها و نیازمندی‌های آدمی تنیده شده و به تدریج او را اصلاح و با ماهیت از لحاظ روحی اخلاقی انسان هماهنگ می‌کند. [۱۵] هگل در مفهوم احساس اخلاقی از کانت فاصله می‌گیرد، زیرا کانت احساس اخلاقی را به مثابه‌ی اصل اخلاقی رد می‌کرد. از همین رو لازم می‌آمد که سرمنشأ دیگری برای آن بیندیشد. پس در این رابطه بود که پرداختن به نظرات شافتسبوری و تأثیر هاچسون و دیگر نمایندگان مکتب انگلیسی «نظریه‌ی احساس اخلاقی»^۱ توانست مطرح شود. مکتبی که با فعالیت‌های آغازین خود به آدام اسمیت می‌رسد. از

1. moral sense theory

طرف دیگر جا دارد منبع الهام هگل را در افکار روسو جست‌وجو کرد، زیرا او تأثیری همه‌جانبه بر هگل نهاد.

در این جا مختصراً به خطوط کلی مفهوم روسو از احساس اخلاقی اشاره می‌کنیم. روسو در درک نگره‌ی اخلاقی خود به اطمینان مبتنی بر آگاهی اخلاقی که اصالت دکارتی دارد [۱۶] تکیه می‌کند. خود-اطمینانی از آگاهی اخلاقی در این جا به معنای آن است که انسان به عنوان موجود اخلاقاً خودمختار و نسبت به خود مسئول، درک و نگریسته می‌شود. [۱۷] این اطمینان اخلاقی بی‌واسطه از خود که آدمی در خود می‌یابد احساس اخلاقی است. این اطمینان بی‌واسطه‌ی اخلاقی در تعبیر روسو که آدمی در احساس اخلاقی خویش صاحب آن است، چیزی سوای اطمینان عقلانی آگاهی «من» است آن‌چنان که از آن در مشرب دکارت آگاهی داریم. روسو در این رهگذر از صداقت دل، بی‌واسطگی دل، از وجدان به عنوان تضمین اخلاق سخن دارد، ولی نه از عقل. او عقل به عنوان مورد اخلاقی را تا اندازه‌ای معضل دار تلقی می‌کند. [۱۸] البته روسو در سوءظن به عقل آن‌چنان پیش نمی‌رود که اطمینان احساس اخلاقی را کلاً در ورای عقل قرار دهد و احساس اخلاقی را به چیزی ناعقلانی درآورد. با این‌که اطمینان احساس اخلاقی اصالت‌دارتر از اطمینان وساطتی عقل است - اندیشه‌ای که روسو برای آن اهمیت زیاد قائل است و زمینه‌ی درگیری با دیگران نمایندگان روشنگری گردید - معذک روسو معتقد است که احساس اخلاقی باید با عقل هماهنگ باشد. [۱۹] به همین شیوه نیز هگل جوان در آغاز مسیر تفکر فلسفی خود درباره‌ی احساس اخلاقی و عقل اندیشه می‌کند. روسو و هگل جوان فقط عقل انتزاعی را رد می‌کنند، عقلی که خودجوشی احساس را کرخ می‌کند. [۲۰] هگل جوان بی‌گمان با روسو موافقت می‌کرد وقتی می‌شنید که او می‌گوید: «وقتی به عقل گوش فرا می‌دهم پویا و فعال هستم». [۲۱]

۳. شک نسبت به زبان

پس عقل در روشنگری در مقابله با احساس اخلاقی است، عقلی که روسو و هگل جوان آن را با صفاتی مانند انتزاعی، حسابگر و ارزشگذار توصیف می‌کنند. ما در بحث مان آن را بازتاب (بازخورد) می‌نامیم. اکنون دیگر روشن است چرا به اعتقاد هگل جوان، مذهب امر دل و بازتاب کارش فقط مداخله در آن است؛ تازه این خود سؤال است که تا چه اندازه می‌تواند. [۲۲] تردیدی نیست که هگل در بازانندیشی^۱ نوعی خطر احساس می‌کرد. گواه ما در این باره تأکید هگل در فراز زیر است که این بار فرزاندگی (خرد) را در مقابل روشنگری برجسته می‌کند. این مفهوم جدید دارای همان نقشی است که پیش از این مذهب راستین عهده‌دار آن بود: «فرزاندگی چیزی سوای روشنگری و غیر از بازانندیشی است - البته فرزاندگی علم نیست - فرزاندگی اعتلای روح است... مایه‌ی بازتابی آن کم و روش آن نیز به شیوه‌ی ریاضی حرکت از مفاهیم نیست... بلکه از تمامیت دل صحبت دارد». [۲۳] بدیهی است که این هر دو: بازانندیشی (عقل روشنگری) و دل (فرزاندگی) راه متفاوت دارند و هر یک زبان خاص خود را دارد. بنابراین سخنی که از دل برمی‌آید به سختی ممکن است ترجمان صرف زبان عقل و همانند زبانی باشد که برای مردم ساده قابل فهم است.

مقابله‌ی «زبان دل» با «زبان بازانندیشی» نمایانگر شک هگل به زبان در آن زمان است. زبان در نظر هگل عنصری عینیت‌بخش، لذا چیزواره‌ورز و بیگانگی‌آور می‌نمود. همان‌گونه که اشاره شد هگل با لحن انتقادی می‌گوید که مذهب عینی را می‌توان همانند سخن (گفتار) اداکرد و آن را به حروف مرده‌ی [زبانی] درآورد. زبان دل، زبانی است که چیزی را پنهان نمی‌دارد، شفاف است؛ در واقع کنشی خودجوش است و تنها چیز

1. reflex

واقعیت‌دار و معتبر در زندگی است. زبانی که در خود بسته است به واقعیت زنده راه نمی‌یابد. در واقع واقعیت را پرده‌پوشی می‌کند و بسا که آن را تحریف می‌کند. سخن، تغییر معنی می‌دهد. می‌تواند چیزی را توجیه کند و سپس با تکیه‌ی خاص همان را محکوم کند و سرانجام برای هر چیز دستاویز بیابد. هگل به منظور ارایه‌ی گواهی، تمثیل زیر را می‌آورد که معارضه با بازاندیش است: «بازاندیشی، درباری است که به مصلحت ولی نعمت خود رفتار می‌کند. هر سودا و هر اقدام را می‌تواند توجیه کند. خدمتگزار وفادار خود - شیفتگی است.» [۲۴]

موافق هگل، روشنگری متکی به استدلال عقلی است و می‌کوشد تا ریاضی‌گونه استنتاج و اثبات کند، ولی فراموش می‌کند که واقعیت زنده، امر درونی است؛ حس‌یازی، عمل انجام یافته و چنین واقعیت را نمی‌توان به قالب‌های انتزاعی زبانی (گفتاری) کلاف کرد. این اندیشه‌ها نشان می‌دهد که هگل بیشتر به رفتار اهمیت می‌داد تا به گفتار. این گرایش در مرحله‌های بعد یک‌جانبگی خود را از دست داد و در پرتو ساختار دیالکتیکی ترمیم شد. اما در مقطع بحث ما هگل باورش این است که قلمروی عینی عقل که زبان بازاندیشی آن را افاده می‌کند تهی و بی‌جان است، وضعیتش همانند عالم جزمی مذهب عینی است.

گفتنی است که نقد روش ریاضی دارای دامنه‌ی گسترده‌ای است. تنها شامل ریاضی یا علوم طبیعی متکی به ریاضی نمی‌شود. بلکه در ضمن کنایه به روش هندسی اسپینوزا و به‌طور کلی عقل‌گرایی (راسیونالیسم) عصر جدید است. فزون بر این‌ها وقتی فیثته در نوشته‌ی خودگامی در نقد هرگونه وحی را منتشر کرد و شلینگ و هولدرلین از آن استقبال کردند اظهار نظر هگل درباره‌اش این بود که راه را بر الاهیات و روش‌های جزمی آن می‌گشاید. [۲۵] امری که می‌تواند تعجب‌آور جلوه کند. زیرا امکان اتهام خداناپرستی بر فیلسوف جوان منتفی نیست. [۲۶] اما باید توجه کرد

موضوع انتقاد هگل، شیوهی استنتاج عقلانی ارایه‌ی مطلب از سوی فیثته می‌باشد. در مورد محتوای امر باید گفت هگل به همان آشکاری بر رد مذهب بود که فیثته. از فلسفه‌ی فیثته آن‌چه در نظر هگل جالب آمد شکل ارایه‌ی آن بود. هنگامی که به تدریج به بررسی فلسفه‌ی فیثته پرداخت با تأثیری که از هولدرلین پذیرفته بود، به تمایز انتقادی نظرات خود از آن فیثته پرداخت. [۲۷] فیثته بیشتر برای شلینگ و هولدرلین نه چندان برای هگل شخصیت مهمی به‌شمار می‌آمد.

شایان توجه است که قضاوت هگل درباره‌ی اسپینوزا که شیوه‌ی هندسی‌اش بر هگل جوان همان اندازه باید اثر می‌گذاشت که قیاس فیثته، به گونه‌ای دیگر بود. از او همچون شافتسبوری، روسو و کانت به عنوان اندیشمندانی نام می‌برد که رسیده‌ی اخلاقی را به پاکی از قلب خود برداشت کردند» [۲۸]. این ارزیابی معرف آن است که هگل جوان اسپینوزا را از نظرگاهی دیگر درک کرده بود، درکی که با پذیرش تفکر وحدت وجودی او در آلمان آن زمان بی‌مناسبت نبود (به‌زودی به این نکته باز می‌گردیم).

شک نسبت به زبان - که منظور او از آن، زبان بازاندیشی بود - مربوط به زمان فعالیت اولیه‌ی فکری هگل است. آن‌چنان که «لئویتواین»^۱ توصیف می‌کند هگل در دوران تحصیل در توینگن، تورات را به جهت «کلام آزاد طبیعی»^۲ [۲۹] کتاب ایوب تحسین کرد. از سوی دیگر هنوز در مهم‌ترین نوشته‌ی دوران اقامت در فرانکفورت «روح مسیحیت و سرنوشت آن»^۳ دوره‌ای که هگل دیگر روش دیالکتیکی را کشف کرده بود - به همان روحیه برمی‌خوریم که «درباره‌ی الاهیت تنها می‌توان در شور و شوق سخن گفت.» [۳۰]

درک محدود هگل از زبان به‌روشنی در شعر «الیوزیس» که آن را به

1. Leutwein 2. Natursprache

3. Der Geist des Christentums u. Sein Schicksal

احتمال زیاد در ۱۷۹۶ نوشت بازتاب یافته است. در این زمان او آماده می شد برن را به مقصد فرانکفورت ترک کند و به هولدرلین بپیوندد. در این شعر موضوع های اصلی افکار هگل جوان از دوران تحصیل در توینگن یافت می شود که طنین و رنگ اندیشه های هولدرلین را بر خود دارد.

قصد هگل از برجسته کردن آیین الیوژیسی نشان دادن این امر بود که در این آیین خدایان پای بند جزم نبودند. بلکه در زندگی و عمل (رفتار) و در آیین های رمز و رازی سرشار از تخیل حضور داشتند که جنبه ی احساسی آن نیز مختصر نشده بود. این چنین بود مذهب در روزگار باستان. با ظهور مسیحیت خدایان این زندگی اصیل را از دست دادند. با به کارگیری زبان بیگانه [کنایه به لاتین، مذهب کاتولیک] الاهیات زنده تغیر کرد و تبدیل به «کالای سوفسطایی» شد. هگل می نویسد «وضع روشنگری هم از این بهتر نیست». در نوشته اش به ایرادهای بارزی که به «زبان» دارد برمی خوریم. هگل از «نشانه های خشک» «فقر واژگان» و «انبوه واژه ی معنی باخته» و غیره گله می کند. انسان روشنگری یاز معاصر را تحت عنوان انسان حرف^۱ معرفی می کند. چنین مردمانی «مردگان جاودانه» اند. زیرا پا در زندگی ندارند. زبان عینی قابلیت آن را ندارد که ابرازگر زندگی در خودجوشی و حقانیت ذهنی نهادی آن باشد. روشنگری نتوانست به ژرفای مذهب باستان که مذهبی مظهر اخلاق راستین بود و اینک چیزی جز گذشته ی از دست رفته نیست، دست یابد. یامه تذکر می دهد که درک محدود هگل از زبان در آغاز او را با مشکلاتی مشابهی آن هولدرلین روبه رو ساخت. هولدرلین در ابتدا تنها به وسیله ی زبان انسانی بر تضاد انتزاعی میان خدایان و انسان پافشاری داشت. سپس با این مشکل روبه رو شد: چگونه می توان درباره ی خدایان

1. Buch stabenmensch

با اصالت گواهی داد؟ پاسخ مسئله را هولدرلین در مفهوم خود از شعر یافت. [۳۱] هگل نیز می‌بایست مشکل خود را با زبان حل می‌کرد. راه‌حلی که او پیش گرفت، روش دیالکتیکی بود.

واقعیت این بود که هگل جوان در آن زمان چندان توجه نداشت که چگونه باید در باب اصالت خدایی و زندگی راستین صحبت کند و یا این‌که در آن باره شعر بگوید. او بیشتر می‌خواست بداند چگونه می‌توان با اصالت اخلاقی رفتار کرد و زیست. بنابراین نه مشکلات (بن بست) زبانی که مشکلات زندگی و عمل، هگل را به کشف دیالکتیک رهنمون شد. لوکاچ در زمان خود نشان داد هگل روش دیالکتیکی خود را به عنوان نظریه‌ی عمل تدوین کرد. البته گفتنی است که بر خلاف نظر لوکاچ، این نه مطالعه‌ی اقتصادی و نه معضل اقتصادی بود که در واقع هگل را بر آن داشت که جو‌بای روش شود و به تفکر دیالکتیک دست یابد. [۳۲] بیشتر می‌توان مدعی شد که آنچه در نطفه بستن دیالکتیک هگل مؤثر بود بن‌بست‌های زندگانی مدرن بود که هگل از همان ابتدای درگیری با تفکر فلسفی درباره‌ی آن می‌اندیشید. ما به این مسئله در جای مناسب بازمی‌گردیم.

۴. درگیری پیرامون وحدت وجود

در شعر ایلیوزیس^۱ هسته‌ی مطالب اصلی مورد نظر هگل در آن زمان، مطرح شده است. در آن، انتقاد از الاهیات و روشنگری به همان شکل گذشته به چشم می‌خورد. ولی درک طبیعت به شیوه‌ای نو تقریر شده است. در آن، سعی در نزدیکی به هولدرلین دریافتنی است. طبیعت در این تعبیر نو چندان به طبیعت انسانی، به حس‌آمیزی و کالبدمندی اطلاق نمی‌شود. بلکه طبیعتی است که دامنه و پهنه‌ی گسترده‌ی محیط

1. Eleusis

زندگی آدمی را می‌سازد و انسان در بستگی نهادی با آن است. بی‌جهت نبود که در آن زمان بحثی پیرامون این شعر به میان آمد که به گرایش آن زمانِ هگل به وحدت وجود توجه داشت. [۳۳] دیلتای در این شعر نخستین برگه‌ی نقطه‌نظر وحدت وجودیِ هگل را مشاهده کرد. مایه‌ی وحدت وجود را بیش از همه در این فراز یافتند: معنی در شهود استحاله می‌شود / آن‌چه من «خود» می‌نامیدم ناپدید می‌شود / من خود را به بیکرانگی می‌سپارم / من در آن همه چیز هستم، تنها آن هستم / آن را که بازگردد افکار بیگانه می‌شود / او در پیشاروی نامتناهی هراسان می‌شود و در شگفتی / این ژرفای شهود را در نمی‌یابد / جاودانگی با تخیل به ذهن نزدیک می‌شود / با شکل جفت می‌شود... [۳۴] در تحلیل این فراز بیش از همه «هرینگ» با نظر دیلتای از در مخالفت درآمد.

در این مورد یامه به درستی به دوگانگی بازاندیشی و تخیل اشاره می‌کند که در شعر انعکاس یافته است و مربوط به زمان اقامت هگل در توپینگن است. او اضافه می‌کند که رد کردن بازاندیشی با توجه به وحدت اسپینوزایی «من» و «همه - هستی» (Hen Kai pan) [۳۵] توجیه‌شدنی است. می‌توان گفت که هگل معتقد به پانته‌ئیسیم (وحدت وجود) بوده است. به نظر می‌آید که وحدت وجود از دوره‌ی پیشین تفکر او نیز چندان دور نبوده است. با این‌که هگل توجه چندانی به طبیعت بیرونی نداشت در عوض مسئله‌اش حس‌یازی و زندگی هماهنگ و آزاد انسانی از نظر اخلاقی بود. مختصر این‌که سخن از وحدت وجود به معنای صحیح کلام در مورد او مناسبت ندارد.

هگل در ابتدا خواهان آن بود که هرگونه نیروی بیرونی بیگانه نسبت به انسان از میان برداشته شود. یعنی این‌که انسان نمی‌تواند جدا از طبیعت و یا در ستیز با آن به سر برد. زیرا ممکن است نیرویی بیگانه و دشمن علیه او سر برآورد. امکان نداشت که طبیعت به عینیت دگرديسه شود. برعکس، می‌بایست با مجموعه‌ی زندگی اخلاقی انسان پیوند یابد.

همان‌گونه که قبلاً از آن سخن رفت. بنا به اعتقاد هگل، انسان می‌باید در سایه‌ی آزادی خدایی زندگی کند و از لحاظ اخلاقی در وحدت با جهان یکپارچه که طبیعت را در بر می‌گیرد به سربرد.

از مرور دست‌نوشته‌های دوره‌ی اقامت در برن نمی‌توان به نتیجه رسید که هگل خدا را به مثابه‌ی شخص درک می‌کرد. تنها اشاره‌ای که در این باب می‌توان یافت در نامه‌ی شلینگ به هگل در سال ۱۷۹۵ است که البته شلینگ در آن این نظر خود در مورد هگل را رد می‌کند. [۳۶]

آنچه در آغازهای فکری هگل در این باره تعیین‌کننده است مفهوم «طبیعت اخلاقی خدا» [۳۷] است. هگل با این نکته خدا را هرگز در تعارض با طبیعت نمی‌بیند. البته این هست که هگل تحت‌تأثیر کانت هر گونه توجیه خدا با توسل به طبیعت بیرونی (فیزیکوتئولوژی) را رد می‌کرد. تنها راه مُجاز برای شناخت خدا، از طریق ماهیت (طبیعت) اخلاقی انسان است. طبیعت اخلاقی خدایی در واقع در ماهیت اخلاقی بوده و این خود به معنای همان انسان در سرشت مردمی خویش به وسیع‌ترین مفهوم کلام است. تنها از این زاویه بود که امکان فراهم آمدن تا این سؤال پیش آورده شود که تا چه اندازه می‌شود به مدد مفهوم طبیعت خدا به توصیف طبیعت بیرونی روی آورد. [۳۸] با آن‌که تأثیر کانت در این اندیشه به خوبی تشخیص دادنی است، در این‌که هگل جوان در اندیشه‌ی پیوند قلمروی اخلاق و قلمروی طبیعت بنا به نمونه‌ی کانت در انتقاد نیروی قضاوت بوده باشد تردید وجود دارد. هگل جوان طبیعت را با اندیشه دربارهی خیر مرتبط ساخت و شیوه‌ای که ضمن آن به کار بست و در سایه‌ی آن از راه‌حل‌های روشنگری فرارفت با روش کانت ناساز بود. هگل جوان در واقع به همراه شلینگ و هولدرلین گام برمی‌داشت. این دوستان او هر یک به شیوه‌ی خود در پذیرش وحدت وجود پیشرفت کرده بودند.

شلینگ در فروردین ۱۷۹۵ در نامه‌ای به هگل در برن می‌نویسد که

برای نگارش «اخلاق اسپینوزایی» آماده می‌شود و به همراه آن اعلام می‌کند که «ضمناً یک اسپینوزایی شده‌ام» [۳۹]. و هولدرلین در نامه‌ای در همان ایام به روشنی از همسانی «من» مطلق فیثته و جوهر اسپینوزا [۴۰] سخن می‌گوید. اسپینوزا کسی بود که به این نسل فلسفی درس وحدت وجود آموخت. رویکرد آن‌ها به وحدت وجود اسپینوزایی را بایستی در ارتباط با برخورد عقاید و آرای آن زمان در مسئله‌ی وحدت وجود درک کرد. [۴۱]

درگیری در پیرامون وحدت وجود وقتی در آلمان به میان آمد که «یاکوبی»^۱ در سال ۱۷۸۵ کتاب خود درباره‌ی آموزه‌ی اسپینوزا در نامه‌هایی خطاب به آقای موزس مندلسن را منتشر کرد. در این کتاب از جمله آمده است که لسینگ در آستانه‌ی مرگ به او گفته است که اسپینوزایی است. در یک گفت‌وگوی احتمالی میان لسینگ و یاکوبی در ژوئیه‌ی ۱۷۸۰ صحبت به سرود گوته درباره‌ی پرومتئوس انجامید. آن‌گاه لسینگ در رابطه با این بیت زیر، کلام خاطره‌انگیز خود را ابراز کرد (بیت): «مگر نه این‌که تو خود همه‌چیز را کمال بخشیدی / تو ای قلب فروزان مقدس». و لسینگ: نظرگاهی که در این شعر درج شده، آن خود من است... مفاهیم سستی (ارتودوکس) خدا دیگر مرا راضی نمی‌کند. نمی‌توان آن‌ها را به کار برد. Hen kai pan (من و همه - هستی)! چیزی جز این نمی‌شناسم» [۴۲].

درگیری بر این مسئله دور می‌زد که یاکوبی که جبریت عقلانی وحدت وجود اسپینوزا را برجسته کرده بود، کوشید نشان دهد که چنان‌چه بازاندیشی عقلانی به حال خود واگذار شود، راه به بی‌دینی می‌برد. قبل از همه هردر و گوته به مباحثه پیوستند. این دو بر خلاف یاکوبی نشان دادند که وحدت وجود به معنای انکار خدا نیست، بلکه خصلت خدایی همه - هستی را آشکار و بارز می‌کند. و در ضمن بر تفاوتی که اسپینوزا بین

«طبیعت خالق» (natura naturans) و «طبیعت مخلوق» (natura naturata) قائل شده بود تأکید کردند. یعنی طبیعت و آفریننده و نهفته که خدا نام دارد در تفاوت با طبیعت آفریده شده‌ی ایستا و پدیدار، می‌باشد. اما نمی‌توان گفت یا کوبی با تعبیر خود ناموفق بود. تحت تأثیر او بود که عقل‌گرایی (راسیونالیسم) اسپینوزایی که اصل دکارتی داشت از تصورات وحدت وجودی در باب طبیعت خلاق و ابدی خدایی که متناسب با سنت وحدت وجود در آن بود [۴۳]، فاصله گرفت.

نسل فلسفی جوان که هولدرلین، شلینگ و هگل نمایندگان آن بودند در اندیشه‌ورزی متفاوت خود پیرامون وحدت وجود در این زمینه پیشرفت فکری کردند که اندیشه‌ی وحدت وجودی وحدت خدایی در همه-هستی را با اندیشه‌ی آزادی و خودمختاری او پیوند دادند. آن‌ها اندیشه‌ی آزادی و خودمختاری انسان را عمدتاً از فلسفه‌ی «من» مطلق فیخته داشتند و یا از اخلاق کانت (همان‌گونه که دیدیم، فیخته تأثیر عمده‌ای بر هگل جوان نداشت. روسو بود که افکارش در پیشرفت تفکر هگل مؤثر واقع شد).

وحدت وجود نه‌تنها خلاقیت طبیعت را که در سایه‌ی نیروی خدایی غلیان داشت در تجلی زیبایی و خوبی نشان داد، بلکه ضمناً آزادی وجودی و جنبه‌ی خدایی خود «من» را نیز عیان ساخت. «من» مطلق موجب شد که تمامی جهان از آزادی سر برآورد. «من» انسانی (و نه «من» معمولی و تجربی، بلکه «من» در نهادی‌ترین خصلت خود، «من» مطلق و خدایی) از نظر درونی با «همه-هستی» ممنوع بود. «من» اخلاقی و آزاد در وحدت با وحدت هستی و طبیعت و جهان زیست می‌کرد.

تجربه‌ی وحدت وجودی آزادی انسان و طبیعت به اندیشه‌های این اندیشه‌وران جوان پر و بال و نفوذ داد. البته آن‌ها بین‌شان اختلاف نیز بود. سرانجام هر یک از آن‌ها به راهی خاص خود رفت. به اختصار می‌شود گفت که در آن زمان شلینگ از همه ریشه‌ای‌تر بود. به این معنا که

فیثته مآبانه گفت که جهان مستقیماً بر زمینه‌ی «من» مطلق تکوین می‌یابد. این نوعی «خلقت از هیچ» بود. اما هولدرلین در آن زمان می‌کوشید نسبت به فیخته برخورداری انتقادی کند. اینک اندیشه‌ی «من» مطلق به نظر او همچون نقطه‌نظر بازاندیشانه می‌نمود. اندیشه‌ای که مصداق (موضوع) خاص خود را داراست و لذا نمی‌تواند بیانگر وحدت اصلی همه چیز باشد. در نظر هولدرلین این مؤید آن بود که «من» وقتی در ارتباط با خود قرار می‌گیرد (هویت وجودی «آن» با خود، آزادی و خودمختاری آن) در ورای وحدت اولیه‌ی خدایی قرار دارد. وحدتی که هولدرلین آن را هستی می‌نامید. «من»، جهان را به باور نمی‌آورد، بلکه خود به اتفاق جهان از چیزی هستی می‌یابد که اصالت‌دارتر از «من» یا جهان است. این اختلاف میان شلینگ و هولدرلین به ادراکشان از نظرگاه روشنفکری رسوخ می‌کند، نظرگاهی که یک مفهوم مهم فلسفه‌ی فیثته می‌باشد. به بیان کوتاه، در نظر شلینگ، نظرگاه روشنفکری شیوه‌ای برای پی بردن به «من» مطلق به مثابه‌ی تنها شالوده‌ی همه‌چیز است. حال آن‌که هولدرلین در نظرگاه روشنفکری زمینه‌ای صرفاً برای قضاوت می‌نگرد. به عبارتی تنها هموارکننده‌ی حوزه‌ی طبقه‌بندی (تفکیک)، قضاوت و سنجش اندیشه‌ها و چیزهاست. البته قضاوت دربرگیرنده‌ی یک عنصر مطلقاً اساسی یعنی خود هستی نمی‌شود. [۴۴]

جالب آن‌که مسئله‌ی نظرگاه روشنفکری برای هگل جوان هیچ‌گونه نقشی ایفا نمی‌کرد. برای اولین بار در شعر الیوزیس با بروز این مسئله روبه‌رو می‌شویم. در واقع مفهوم «من» مطلق معنی تعیین‌کننده‌ای نداشت. وقتی شلینگ نظرات خود را با او در میان گذاشت هگل با تردیدهایی پاسخ داد که یادآور استدلال هولدرلین بر این اساس بود که «من» فقط همان اندیشه‌ی بازتابی است. [۴۵] البته هگل در برن در شرایطی نبود که حتی هولدرلین را در مسئله‌ی طبیعت و هستی درک کند. گرایش هگل جوان به وحدت وجود به شیوه‌ای کمابیش دیگرگون بود. اندیشه در

پیرامون «من» مطلق را به «فلسفه‌ی باطن» [۴۶] وا گذاشت و خود به واریسی انسان به منزله‌ی عمدتاً موجود اجتماعی و اخلاقی پرداخت. انسان در هویت و همیاری انسانی خود که از طریق اخلاق تا به سیاست رومی آورد زمینه‌ای بود که هگل جوان در آن جویای وحدت مبانی جهان یعنی هماهنگی زیبایی، نیکی و آزادی شد.

وحدت وجود به هگل امکان داد در مدت اقامت در فرانکفورت ارتباط خود را با حس‌یازی به شیوه‌ای نو فعلیت بخشد و به خدا به عنوان سرچشمه‌ی خیر و زیبایی بنگرد. اما حتی در آن زمان نیز طبیعت و یا هویت «من» مطلق برای هگل یک مفهوم کلیدی نشد. بلکه مفهوم زندگی و عشق چنین مقامی داشت. در زمان اقامت در برن درک زندگی - آن‌چنان که از دوران اقامت هگل در فرانکفورت مستفاد می‌شود - مصداق از درک اخلاق انسان (شرایط اخلاقی درونی، ذهنی و میان-انسانی) دارد.

این درست است که هگل در فرانکفورت ایده‌ی آشتی انسان و جهان را می‌پذیرد. لذا آشتی ذهن و عین را؛ به عبارتی آشتی شاخصه‌ی آن وحدت اولیه (اصلی) می‌گردد که منبع اخلاق است. این اندیشه پیش از آن برای هگل بیگانگی داشت. تحت تأثیر هولدرلین بود که این اندیشه در ذهن هگل محتوای فلسفی یافت و هگل آن را به منظور بیان وحدت ذاتی ذهنیت درونی انسان با دیگر انسان‌ها که به برکت عشق حاصل می‌شد به کار برد. در اصل، هگل از تضاد شدید بین ذهنیت و عینیت عزیمت می‌کرد. در فرانکفورت او به تأکید اساسی بر وحدت و حتی وحدت عامل ذهنی و عامل عینی می‌رسد. [۴۷]

چنان‌چه صرفاً بر این پافشاری شود که هگل از ذهنیت اخلاقی انسان به وحدت ذهنیت و عینیت پیش رفت، آن‌گاه تداوم تدریجی در تحول فکری او نادیده گرفته می‌شود. امری که در صورت دیگر بررسی شدنی است. حتی در برن هگل وحدت ذهنیت و جهان را در تأملات خود به حساب می‌آورد. اما در فرانکفورت نظر هگل آن است که وحدت

موجودیت اخلاقی و جهان براساس ذهنیت انسانی که در تعارض با هر گونه عینیت، یعنی علیه هر گونه برون‌یازی باشد که درونه‌ی انسان را عینیت بیرونی می‌بخشد، ناکافی است. او دیگر به این نظر رسیده است که آن دور چیزواره‌کنندگی که از آن راه‌گریز نیست ولی می‌شود با وحدت عشق گسست را برطرف کرد، بخشی از زندگی است و به پیشرفت زندگی تعلق دارد. همچنین او در فرانکفورت شروع می‌کند قاطع‌تر از پیش عقل‌گرایی روشنگری را انتقاد و رد کند. نتیجه این‌که در درکی که از زندگی اخلاقی دارد دیگر جایی برای اندیشه‌ی کانتی دایر بر قانون اخلاقی، ایده‌های اخلاقی و آرمانی نیست. مفهوم‌هایی که اینک چنان می‌نمایند که به سبب پرداخته‌های عقل، دارای نافذیتی نیستند که آن وحدت اولیه و اصلی ذاتی انسان و جهان را دریابند که در عشق دست‌یافتنی است. مفهوم ذهنیت اخلاقی انسان از نو به معنایی تفسیر شده است که عناصر عقلانی آن کنار زده شده و تأکید بر احساس اخلاقی نهاده شده. با این تفاوت که این بار برخلاف دورانِ برن، این احساس خصلت «روسویی» نداشته، بلکه متأثر از احساس «هولدرلینی» است که به معنای تجربه‌ی وجودی وحدت بی‌پایان هستی (زندگی) است. بدین‌گونه همبستگی با دیگر موجودات در یک باهمی اجتماعی دیگر منوط به قانون اخلاقی نیست که انسان آن را به توصیه‌ی عقل خود بر خویشتن تجویز می‌کند. بلکه چنین ارتباطی حاصل بُعد بی‌پایان احساس است که همان عشق است. خلاف عرف (پارادوکس) می‌نماید که این «آشتی» انسان با ضرورتی که عینیت یافته‌ی خود او است، یعنی شیئت‌یابی و بیرونی شدن است، همراه با تأکید بر عشق است، تا یک نیروی نهادی‌تر و ذهنی‌تر از عقل که به‌طور کلی متعهد و عینی است. البته هم در فرانکفورت (نیز) بود که هگل مذهب را بر فراز فلسفه جای بخشیده بود.

کشف دیالکتیک پاسخ به تضادهای جامعه‌ی مدرن

مبادی معنوی (روحی) جهان مدرن کدام‌اند؟ دیدیم که این سوال اساسی هگل جوان است. در فصل گذشته متوجه شدیم که اندیشه‌های نسبتاً پیچیده و مختلفی را هگل در درک فلسفی خود به حساب آورده است. براساس آن موتیف‌ها، درک شایان توجهی از مدرنیته افاده کرد. بسا که این درک گاهی به حد کافی یکپارچه ننماید. منظور یکدستی موجود در سیستم فلسفی بعدی هگل نیست. وانگهی یکپارچه نمودن نقصان نیست. تأثیر این اندیشه‌های هگلی بر ما چنان است که به انسان تنش زندگی را می‌دمد، اندیشه‌هایی که هگل در تکاپوی خود برای بررسی سرچشمه‌های روحی (معنوی) عصر جدید از آن مایه گرفت تا آن‌ها را بشناسد و به آن‌ها شکل فلسفی دهد.

در فحوای تأملات هگل همواره سؤال در باب آزادی و خودمختاری انسان در روزگار مدرن، یعنی در عصری که نظام متافیزیکی کهن که آدمی در تنگنای آن می‌زیست و می‌کوشید خود و جهان را بفهمد، اعتبار خود را از دست داد مورد نظر است. در روزگار مدرن، دورانی آغاز شده که در آن

انسان معیار درکی از جهان هستی جز خود، عقل و باور خویش ندارد. و این همان چیزی است که آزادی انسان در گرو آن است. چگونه است که جامعه‌ی انسانی می‌تواند بر چنین اساسی وجود داشته باشد؟ مناسبت انسان مدرن و آزاد با دیگر مردمان، با جهان و همچنین با طبیعت بیرون چگونه است؟ چگونه می‌شود فرد از لحاظ اخلاقی خودمختار را با کل اخلاقی مرتبط ساخت؟ هگل جوان می‌کوشد به درک فکری این مناسبات برسد. و همان‌گونه که دیدیم به تدریج تفکر قطعیت‌یافته‌ی روشنگری را از سر می‌گذرانند و به درک ساختارهای دیالکتیکی زندگانی اجتماعی نایل می‌شود. او نه تنها دیالکتیک ساختارهای اجتماعی، بلکه به مفهوم زندگی پی برده و بر آن احاطه می‌یابد. این دربرگیرنده‌ی تمامی قلمروی هستی است. وقتی ما کوشش‌های هگل را در راه درک و فهم روزگار مدرن دنبال می‌کنیم خود را در مسیر کشف دیالکتیک به مثابه‌ی روشی می‌یابیم که امکان می‌دهد زندگی (هستی) مدرن را بر بستر فروپاشیده‌ی تعالی متافیزیکی به صورت کل از نظر درونی ساختاریافته درک کنیم.

۱. تاریخ و دوران مدرن

تاریخ در تأملات به شیوه‌ای نو پدیدار می‌گردد. این موضوع معرف صریح اصالت تئوریک است و روندهای فکری‌ای را نشان می‌دهد که هگل از آنها به نتیجه رسید. عزیمت‌گاه او باز همان درک روسویی و کانتی بوده است. او بر اساس درک روسویی مذهب مدنی به نقطه‌نظر اراده‌ی همگانی (اخلاقی و اجتماعی) رسید. مشابهاً استقرار روسویی قانون اخلاق طبیعی در نوسان‌های درونی دل آدمی تأثیر حتمی داشت. البته این درک در جهت این مسئله که چارچوب تاریخی درک زندگی معاصر چگونه است، عملکرد نداشت. در طرح روسو دایر بر گذار

تاریخی از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی، اشکالاتی وجود داشت که راه به خطرهای روح روشنگری می برد. به عبارت دیگر منجر به افتراق اخلاق به طبیعی و اجتماعی، تفکیک انسانیت و مدنیت می شد و نیز بروز دوگانگی ناروشنی در آن که چه چیز عمومی و چه چیز خصوصی است، و مزید بر آن اختلاف بر سر درک مفهوم فرد.

کانت اصل اخلاق، یعنی حوزه‌ی اعتبار قانون اخلاقی را به گونه‌ای خاص تقریر می کند و اساس قانونیت (هنجار حقوقی، دولتی و مدنی) قرار می دهد. او از این جهت به هگل جوان نزدیک است که می اندیشد اخلاق همه جا زمینه‌ی رفتار تمامی مردم و از آن جمله رفتار مدنی می گردد. البته جهان اخلاقی که بر بستر قانون اخلاقی پدید می آید بعداً به آرمانی بر فراسوی زندگی واقعی تعالی می یابد که به قلمروی اخلاق به طور کلی نزدیک می شود. درست است که این قلمرو یا حکومت اخلاقی بر مبنای درخواست‌های عقل عملی خودمختار پایه‌ریزی شده و در ضمن این قلمرو معرف شکل واقعی انسانیت آدمی است، یعنی بیان طبیعت عقلی انسان است، با این همه این طبیعت عقلانی هیچ‌گونه شباهتی به طبیعت اجتماعی و موجودیت زمینی ندارد. امری که بدون آن نمی توان رفتار انسان، محرک‌ها و موجبات آن را به درستی متصور شد. طبیعت عقلانی آن‌چنان که کانت در اندیشه دارد بر آن است که راهنمای انسان باشد. انسانی که عقل انسانی را برای خود و به حکم آزادی خویش تدوین می کند. اما جهان اخلاقی آن‌چنان که بدین‌گونه توصیف شده بر فراسوی تمامی نگرانی‌ها و علایق مشخص واقع شده است و همانند آرمان (ایده‌ئال) از دیده محو می شود. تنها به صورت یک مفهوم کمابیش انتزاعی دلالت‌کننده بر غایت پایانی جهان ممکن است واقعیت‌پذیر گردد و از لحاظ درک تاریخ نمایانگر راستایی است که در آن به تحقق تدریجی می‌رسد.

هگل جوان نسبت به کوشش کانت برای توضیح رابطه‌ی جهان انسان

و جهان طبیعی به دستاویز مفهوم غایت بیگانه بود. این کار شاید در سطح رفتار اخلاقی دارای محتوای معینی است که آبخورش امر مطلق کانت (یعنی قانون اخلاقی است، با این که این نیز بنا به تعریف صرفاً یک شکل رفتار است) می باشد. اما در مورد غایت طبیعی، محتوای این مقوله بار خود را کلاً از دست می دهد. در توضیح کانت تنها از نقطه نظر بازتابی، از آگاهی نسبت به طبیعت خبر است، و این آگاهی از آن نیست که هنگام قضاوت نسبت به طبیعت بستر مطمئن خود را ترک کند. از این رو می توان شک کرد که در چنین توضیحی وحدت جهان اخلاقی و طبیعت کلاً بتواند به صورت واقعی وجود داشته باشد.

درک تاریخی که بنایش بر این اساس استوار است هدفش آن است که تاریخ به تدریج به جهان اخلاقی و به تحقق واقعی مبانی اخلاق می گراید. تاریخ در واقع یعنی واقعیت پذیرفتن آرمان. ضمناً این که آن چه از حاصل کوشش فراچنگ آمده آرمانی نیست. تمامی فعالیت ها باید در جهت آرمان (ایده ئال) باشد، یعنی آرمان، تاریخ انگیز است؛ آن چیزی است که گیرایی دارد.

از همین رو وقتی هگل جوان اصل وحدت جهان اخلاقی و طبیعی را در خود ذهنیت اخلاقی می جوید، این نسبت به کانت یک تغییر مهم است. این وحدت نیازمندی های طبیعی و جسمی موجود اخلاقی را منتفی نمی کند، بلکه این نیازمندی ها را به زمره ی کل رفتار انسانی درمی آورد. و جهان اخلاقی سپس به عنوان پیوندهای اجتماعی موجودات اخلاقی شکل می گیرد. اما اخلاق (داری) موجودات در آن نیست که مظهر کمال اخلاقی و قانون آرمانی می باشند. بلکه صاحب اخلاق بودن شان در آن است که به واقع می زیند و به نسبت مختلف و شیوه های گوناگون در پیوند با کل اجتماع اخلاقی اند. تنها با توجه به کل است که هگل می گوید باید روح اخلاق ذهنی به آن رسوخ کرده باشد. بدین گونه ذهنیت اخلاقی خصلت صرف آرمانی خود را از دست می دهد.

ولی صورت ساختار سلسله‌مراتب زندگی اخلاقی عملی کسب می‌کند که صفت خاص اجتماع مردم، ملت یا جماعت است. کافی است در این رهگذر به تفکیک هگلی ایده‌ها بیندیشیم که اصل جمهوری است و به ایده‌ئال کانت که شالوده‌ی سلطنت بوده و جهان اخلاقی را به دو جزء شقه می‌کند. [۱]

براساس اصل هگلی، قلمروی طبیعت انسانی دربرگیرنده‌ی پهنه‌ی نسبتاً گسترده‌ی عمل زندگی می‌شود که عجالتاً چیز زیادی در آن باره نمی‌دانیم. عجالتاً هگل تمامی تأکید خود را بر این می‌نهد که از تمامی فعالیت‌ها باید یک کل واحد پدید آید که برخوردار از روح ذهنیت اخلاقی باشد. معنایش آن است که ذهنیت باید مقام خود را در ورای همه‌ی امور واقع و موضوع‌ها و چیز شدگی‌ها بجوید. در اولین توصیف‌های ذهنیت هنوز جای چندانی برای درک رسته‌بندی زندگی اجتماعی وجود ندارد. ساختار بخشی به ذهنیت در ابتدا به خود ذهنیت خلاصه می‌شود و به دنبال آن سخن از هماهنگی علایق خاص و طبیعی با ذهنیت اخلاقی است. در این حال خطر آن وجود دارد که - همان‌گونه که در مورد روسو دیده شد - این علایق خاص رشد برون از اندازه کنند و به خدمت غایت‌های خصوصی تغذیه شوند از خودخواهی درآیند و خصوصی سازی شوند. آنگاه روح متحدکننده‌ی ذهنیت اخلاقی رو به تلاشی و پراکندگی می‌برد.

کهن‌ترین تقریر هگل در این باره از تقریر کانت متفاوت است. در درک کانت ذهنیت انسانی به اخلاق محض مبتنی به درخواست‌های عقل عملی و طبیعت انسانی دو پاره شده است که این، خودخواهانه و لذا غیر اخلاقی و از دیدگاه اخلاقی فاقد هر گونه قاعده‌ی عقلانی است. قاعده‌ی خودخواهی بنایش بر سود (موفقیت) است، و چنان‌چه بخواهیم در این مورد از عقل صحبت کنیم، عقل - آن‌چنان که کانت می‌گوید [۲] - به معنای مکاری است. ما از آن رو در باب ساختار بخشی در تقریر هگلی

صحبت می‌کنیم که بتوانیم تمایز درک هگل را از آنچه درباره‌ی اندیشه‌های کانت ذکر کردیم، تبیین کنیم. هگل از همان آغاز دو رشته کردن طبیعت انسانی را رد می‌کند. به دلیل آن‌که به نظر هگل ذهنیت در سایه‌ی طبیعت [انسانی] رسوخ می‌کند و آن را مشمول خود می‌کند. در شکل کلی خود، این تصویر به درک ساختمان اخلاقی جهان در بستر ذهنیت و به درک تاریخ توسعه می‌یابد و براساس همین واقعیت متدرجاً به آخر می‌رسد.

مسئله‌ی کلیدی در مورد درک وحدت ذهنیت اخلاقی همانا توضیح طریقه‌ای است که چگونه قلمروی طبیعت انسانی و «خودخواهی‌گرایی» به کل زندگی اخلاقی مرتبط می‌شود و چگونه آن در اثر استقلال نسبی خود، از قوه‌ی «خودخواهانه»ی خود آزاد می‌گردد. هگل جوان به درک‌های نظری گوناگون روی می‌آورد و بنا به مرحله‌ی شناختی که در آن قرار دارد می‌کوشد برای حل این مسئله نظراتی را بپذیرد و آن‌ها را در جهت مقصود فوق بپردازد. الهام اساسی هگل در این مورد از آثار روسو و کانت سرچشمه می‌گیرد. (به‌رغم آن‌که درک آن دو در این رهگذر نارسایی دارد که ما به آن‌ها اشاره کردیم.) اکنون به برخی درک‌های دیگر نظر می‌افکنیم که بر زمینه‌های وسیع‌تر اندیشه‌های هگل پرتو می‌افکنند.

زمینه‌ای وسیع برای تفسیر در این باب در درک هگل که تاکنون به مناسبت‌های گوناگون اشاراتی به آن داشته‌ایم، از فضیلت مستفاد می‌شود. سؤال ما در مورد ساختاربخشی به ذهنیت اخلاقی به‌ویژه معطوف به آن‌جا می‌شود که در درک فضیلت، مسئله‌ی مدنیت (شهروندی) پیش می‌آید. از این رهگذر در مفهوم فضیلت، سایه معنی‌های مهم چندی می‌یابیم. در فرازهای اولیه در محدوده‌ی تأمل بر مذهب ذهنی - که بر مبادی اخلاقی و سلوکی صرفاً این مذهب تأکید می‌گردد - هگل درباره‌ی فضیلت به عنوان بحث موافق با روح مبادی اخلاقی سخن می‌گوید. این درک فضیلت به اندیشه‌های کانت در پیرامون

رفتار اخلاقی نزدیک می‌شود. اندیشه‌هایی که تحقق برترین خیر را در وظیفه‌ی خود می‌داند (قطع نظر از آن‌که هگل در موضوع مذهب ذهنی با کانت اختلاف دارد، زیرا او تدوین فلسفه‌ی عملی را در سر دارد). با وجود این نزدیکی، بین آن‌ها در این امر اختلاف انکارنشدنی وجود دارد که درک کانتی اخلاق در واقع از پیوندهای زمینی گسسته و معرف هیچ‌گونه ساختار مشخص اجتماعی نیست. تنها دربردارنده‌ی تجمع ذات‌های عقلانی اخلاقی است که نوعی تجمع بیشتر روحانی است. طبیعی است که فضیلت انسانی نیز به این جهان روحانی بستگی پیدا می‌کند. می‌دانیم برترین خیر (نیکی) در رفتار، ایدئالی (آرمانی است) که رفتار فضیلت‌مند به آن تحقق می‌بخشد. مسئله‌ای مشابه، یعنی تحقق برترین خوبی، ذهن هگل جوان را مشغول خود کرده و در تفکر فلسفی آغازهای فعالیتش مطرح شده است. البته با این تفاوت که تمام حوزه‌ی استلزام‌ها در رابطه است با زمینه‌ی نهاد ذهنی. لذا برترین خوبی، خود باید «از تمامی دل» ابراز گردد و تحقق‌پذیر گردد و نه این‌که ریاضی‌مآبانه از مفاهیم [۳] استنتاج و تأکید گردد. به این معنای کلام، هگل از مسیح به عنوان معلم فضیلت [۴] صحبت کرده او را «تجسم آرمان» [۵] می‌نامد.

اما به تدریج بنا به میزانی که خصلت عمومی ذهنی برجستگی یافت و در اثر آن خصلت همگانی ذهنیت اخلاقی نمود پیدا کرد در درک فضیلت بیشتر این نکات جا یافت که فضیلت از راه پیوند اخلاقی، فرد را با دیگران مرتبط می‌کند. این پیوند اخلاقی ضمناً به معنای تعهدی است که انسان نسبت به عموم دارد و خود را درگیر مسائل آن می‌کند. بنابراین در درک فضیلت کم‌کم مایه‌های برجسته‌ی فضایل مدنی جا باز کردند. فضایی که به‌ویژه در روایت سنت یافته بود. [۶] این چشم‌انداز نو در درک فضیلت تا اندازه‌ای وسیله‌ای برای هگل جوان شد تا به دریافت ساختارمندی ذهنیت اخلاقی دست یابد. فضیلت‌های مدنی مصدر آن عمل‌های اخلاقی می‌شوند که متصف به مسئولیت در قبال شهروندان می‌باشند و

لذا مبتنی بر تعهد و اعتبار اصول و هنجارهای اجتماعی و اخلاقی اند. از این رو به اخلاق و خیر که سرچشمه فضیلت است، خصلت زمینی و اجتماعی می دهند. فضیلت‌های مدنی در مجموع خود تشکیل آن ارتباط اخلاقی را می دهند که در آن کرده‌های مردم در سایه‌ی این توجه متقابل، روح اخلاقی اجتماع را پدید می آورد. روحی که هگل جوان اغلب به آن نام روح ملت [۷] می دهد. ساختاری کردن اخلاق مدنی البته هنوز تا اندازه‌ای زیاد یک بُعدی بوده و به سطح فضیلت مدنی خلاصه می شود.

مفهوم روح ملت (که توضیح جامع‌تر آن از دیدهی فضیلت‌های جمهوری خواهانه بعداً خواهد آمد) بی‌گمان از بسیاری جهات الهامی است از افکار ی.گ. هردر. هگل جوان اغلب از اصطلاح «روح مردم» یا کمی به معنای دیگر از اصطلاح «روح زمانه» استفاده می کند. البته درک جمهوری خواهانه‌ی روح دوران مدرن از هردر درنیامده است. احتمالاً مبین مناسبت دیگری است. آن‌جا که هگل جوان درباره‌ی فضیلت‌های اجتماعی سخن می گوید، به صراحت بیان می کند که چه کسی را آموزگار این فضیلت‌ها می داند. این آموزگار مونتسکیو است. [۸] هگل با اعجاب از جمهوری خواه آزادی حکایت دارد که «به حکم روح ملت خود، زندگی و نیروی خود را در خدمت وطن نهاده و ادای وظیفه می کند». [۹] با در نظر گرفتن معنی فضیلت که توضیح داده شد و در درک ذهنیت اخلاقی تسبلور یافته است می توان به حق در موافقت با لوکاج [۱۰] از جمهوری خواهی هگل جوان سخن گفت. بافت فکری این تأملات از تأثیری است که روشنگری بر هگل جوان داشته است. در همین مناسبت دگرباره پای اندیشه‌های روسو به میان می آید. تشریک مساعی فکری او در این باره انکار نشدنی است. سرنخ آن از جمله از تأثیری است که ادراک مذهب مدنی روسو بر هگل نهاده است. ادراکی که بارزه‌های جمهوری گرایانه‌ی روسو را دربر دارد.

سعی هگل جوان در استفاده از مفهوم فضایل مدنی برای تبیین

ساختار دیالکتیکی زندگی مدرن در فراز شایان توجهی از دستنوشته‌های هگل نیز دیده می‌شود [۱۱] که مسلماً در تدوین آن از «اورشلیم» مندلسون بهره‌وری شده است. در این فراز اندیشه‌های فضایل جمهوری خواهانه با وظایفی بستگی یافته‌اند که یادآور زمینه‌های فکری کانت است. هگل جوان در تکاپوی آن است که ارتباط لایه‌ی اخلاقی مراوده‌ی مردم، یعنی اخلاق کانتی، را با لایه‌ی مدنی و دولتی دریاابد. در این ارتباط اندیشه‌ی کانت دایر بر رجحان اخلاق بر قانونیت پیش می‌آید. اما آن‌چه را در درک کانتی به صراحت جدا از هم توضیح شده، هگل جوان می‌کوشد در ارتباط با یکدیگر ببیند. نتیجه‌ی آن کوششی است مُحْتَاطانه برای تنظیم ساختارمندی ذهنیت اخلاقی که جوابگوی روح قانون اساسی بورژوایی است.

بدین‌گونه هگل به نتیجه می‌رسد که در قانون اساسی بورژوایی این اصل معتبر که «حقوق هر فرد باید به توسط حقوق فرد دیگر تضمین گردد»، به این معناست که تنها آن وظایف نافذ (معتبر) است که از حقوق دیگران منتج شود. این اندیشه‌ی پر اهمیت و دامنه‌یاز متکی بر این نظر است که در جامعه‌ی مدنی مدرن، حقوق، بنیان بر تعهدات متقابل میان مردمان دارد. این تفکر بر پیشینه‌ی نظریه‌های حقوق طبیعی آن زمان استوار است. هگل در توضیح خود به مندلسون توجه دارد. با این تأکید که اندیشه‌های وی را با نیروی تفکر خود که از کانت نیز الهام گرفته بود بازسازی کرد. هگل حق و وظیفه را از یکدیگر تفکیک می‌کند. وظایف خمیرمایه‌ی اخلاقی دارد، و حقوق، امر مربوط به دولت است. این تفکیک در تقریر هگل تنها این معنی را مستفاد نمی‌کند که حقوق باید مبتنی بر وظیفه‌ی (تفکیک) اخلاقی باشد، بلکه این نکته به آن افزوده شده که از حقوق نیز اتخاذ تکلیف می‌شود؛ همان‌گونه که از وظایف، حق منتج می‌گردد. هگل می‌کوشد بستگی این دو حوزه‌ی وجود مدنی و اخلاقی را پیدا کند. با این همه سرانجام می‌گوید که از راه وظیفه تأمین حق

برای خود کردن تنها به دلایل اخلاقی میسر است. این موجب بروز نوعی تنش بین اخلاق و دولت می شود که خود دال بر پس زمینه‌ی جنبه‌های حقوق طبیعی در تأملات هگل است. زیرا عدالت معنایش احترام نهادن به حقوق دیگران است. اما وقتی فضیلت موجب چنین احترامی می شود، بدان سبب نیست که دولت متقاضی آن است، بلکه احترام به حقوق دیگری - آن چنان که هگل با زبان کانت ابراز می کند - وقتی انجام می گیرد که «به عنوان وظیفه از اصل من سرزند» [۱۲]. بنابراین، حقوق تنها درخواست دولت نیست؛ مهم تر آن است که از قانون اخلاقی نشئت می گیرد. دولت تنها می تواند - به عقیده‌ی هگل - تکلیف و عملی را که از مرز مدنی فرا می رود، به عنوان ذات اخلاقی درخواست کند.

با این که این کوشش هگل از لحاظ تقریر چندان اصالت ندارد، اهمیتش در آن است که نشان می دهد چگونه هگل در جست و جوی مفاهیمی بود که به او امکان دهد جامعه‌ی بورژوایی مدرن را موضوعیت عینی و زمان بخشد. در همین مناسبت شایان توجه آن است که هگل چگونه حقوقی را در قانون اساسی بورژوایی گنجانیده است. می دانیم که چنین حقوقی می بایست در قانون اخلاقی نیز پشتوانه داشته باشد. گفتنی است که بار دیگر درخواست‌های سنتی نظریه‌های حقوق طبیعی مطرح نظر بوده که عبارت‌اند از: ایمنی شخص و تملک وی که تفاوت‌های مذهبی نقش مهمی در آن ایفا نمی کند. [۱۳] البته هگل در این مورد تا آن جا پیش رفت که این حقوق را حق فردیت انسانی اعلام کند. فرضاً اعلام کند که مذهب امر خصوصی است؛ امر خصوصی هر فرد انسانی. این امر ممکن بود در تعارض با درک او از مذهب مردمی ذهنی باشد. با این وجود او از درک حقوق طبیعی بهره‌وری می کرد و می کوشید با تکیه به آن مسئله‌ی ساختاربخشی به ذهنیت مورد توجه خود را در شرایط جامعه‌ی مدرن تکوین کند. مسئله‌ای که البته حل آن دشوار می نمود این واقعیت بود که اخلاق دیگر فاقد آن «ناب بودن»ی بود که کانت توصیف می کرد، و

بنا به درک هگل این امر ناشی از حس آمیزی آن بود. سپس «رفتار خودخواهانه» نیز به آن افزوده گردید. با این که در واقع هدف از آن این بود که بتوان عنصر خودخواهی را از آن زدود. مهم آن بود که اخلاق شامل رفتاری که قید و بند طبیعی نیز داشت، بود. بنابراین اعتبار قانون اخلاقی را نمی شد محدود به قلمروی عقل انتزاعی کرد. کافی نبود که این مسئله حتی فقط در سطح قانونیت قوانین مدنی حل شود، برای آن که معنایش آن می بود که ذهنیت تحت مرجعیت خارجی دولت و حقوق قرار گیرد.

هگل جوان از این مشکل آگاه بود. در نامه ای به شلینگ از همان زمان می خوانیم که چگونه روح قانون اساسی موجود را توصیف می کند؛ یعنی روح دولت و حقوق را که با خودخواهی همداستان بوده و بر این همبستگی بنای حکومت می کند. [۱۴] البته هگل وسایلی را که بتواند به مدد آن این «خودخواهی عصر جدید» را توضیح کند هنوز در اختیار نداشت. در کل هگل بر این عقیده بود که خودخواهی را که زاییده طبیعت و حس یازی بشری است نمی توان در مقابل اخلاق قرار داد. زیرا با این کار طبیعت آدمی به دو بخش تقسیم می شود. وانگهی ذهنیت اخلاقی بر مبنای خودجوشی دل استوار است و لذا خود برخوردار از رنگ حس یازی است. چنانچه بخواهیم از این لحاظ مسئله ی ساختارپذیری ذهنیت اخلاقی را بازنمایی کنیم، بعید است بتوانیم به اطلاعات مشخص در باب مرتبت روح اخلاقی مذهب مردمی دست یابیم.

دیده می شود که هگل جوان در آغاز امر تصور روشنی در این که چگونه به ساختار دادن به جامعه ی مدرن دست یابد نداشت. با این همه به توضیح آن همت گماشت. نخستین پاسخ او در مفهوم مذهب مردمی مستتر بود. این پاسخ با تأکید بر نقش درونه ی انسان و نیز خودجوشی و تخیل در رفتار، می کوشد در ذهنیت، زمینه ای کشف کند که زمینه ی اساسی اخلاق بوده و سلوک اخلاقی را در برابر آن چه خارجی، جزمی و

عینیت‌پذیری مبانی اخلاقی است حفظ کند. اما مذهب مردمی در مواجهه با روزگار موجود به صورت یک آرمان (ایده‌ئال) باقی می‌ماند و در آینده است که واقعیت‌پذیر می‌گردد. حتی تأکید بر خصلت همگانی این اخلاق که زمینه‌ی تدوین فضایل مدنی شد او را در این مسیر ارضا نکرد. البته در چارچوب این رویکرد بود که درک روح اخلاقی اجتماع متبلور گردید. بی‌آن‌که موافق هگل در آن بتوان «تاریخ، مذهب و کیفیت و مرحله‌ی آزادی سیاسی» را از یکدیگر جدا کرد. زیرا همه در یک مجموعه به یکدیگر تنیده‌اند. [۱۵] این درک نتایجی به دنبال داشت و هگل به کار روی آن ادامه داد.

۲. اقتصاد سیاسی انگلیسی

هر گاه بیندیشیم که هگل جوان می‌کوشید مناسبات زندگانی مدرن را اندیشه‌ورانه دریابد، پی می‌بریم که به چه سبب علاقه به اقتصاد سیاسی انگلیس پیدا کرد. این اقتصاد به‌رغم تفاوت‌های مهمی که به آن‌ها اشاره خواهد شد در مسیر مسئله‌ای مشابه که هگل جوان را به خود مشغول داشته بود ره می‌سپرد. اقتصاد نیز به پای حل این مسئله رفته بود که چه روابط کلی بر بستر رفتار فردی و خصوصی پدید می‌آیند. زندگینامه‌نویس هگل، روزنکراتس^۱ در این باره به ما اطلاع می‌دهد. [۱۶] که هگل از یکسو بارزهای کلی زمان را به دیده می‌گیرد که انعکاس آن در قانون اساسی انگلستان به صورت نوعی آرمان اجتماعی و سیاسی تنظیم زندگی، درج یافته بود و از سوی دیگر علاقه‌ی هگل به مسائل خواسته و مالکیت در میان بود. از این لحاظ انگلستان سرزمینی بود که این اشکال در آن رشد کرده بود. آن‌چنان که در هیچ کشوری چنان نبود. از این‌رو انگلستان صرفاً از نظر اقتصاد طرف توجه هگل نبود. هگل تفسیری بر

1. Rosenkranz

کتاب استوآرت بررسی در اصول اقتصاد سیاسی (۱۷۶۷) نوشت. او همچنین مطالب روزنامه‌ها را پیگیری می‌کرد. به اخبار مجلس انگلیس توجه داشت و غیره. روزنکرانتس مستقیماً از بحث در مورد مالیات بی چیزان یاد می‌کند.

قبل از همه این لوکاچ بود که در میان مفسران هگل از اهمیت توجه هگل به اقتصاد سیاسی انگلیس در شکل‌گیری فلسفه‌اش با تأکید سخن گفت. لوکاچ بر این باور بود که آموزه‌ای که هگل به برکت آشنایی با اقتصاد سیاسی به آن دست یافت او را از بحران شخصی و نظری که در فرانکفورت دامنگیرش شده بود رهایی داد. فزون بر این همانا تحت تأثیر اندیشه‌های اقتصاد انگلیس در فرانکفورت بود که هگل برای نخستین بار موفق به تدوین روش دیالکتیکی شد. هر چند که این تدوین روش در آن زمان دارای نارسایی‌هایی بود. [۱۷] هگل جوان می‌بایست در اقتصاد انگلیس آن تئوری‌ای یافته باشد که به توسط آن اندیشه‌ی خویش را پردازد. این که طبیعت انسانی با وجود خودخواهی که ذاتی او است می‌تواند حامل مناسبات عام زندگی اجتماعی شود. با آن که اقتصاد با توجه به اخلاق رواج نیافته بود - آن چنان که هگل در تجربه داشت - ولی مناسبات قانونمند تولید سرمایه‌داری را کشف کرده بود و به مثابه‌ی یگانه نظریه توانست آموزه در باب ساختارهای کلی کار انسانی را در دسترس هگل نهد. هگل به واقع در آن زمان یگانه فیلسوف آلمانی بود که در اندیشه‌وری درباره‌ی جامعه‌ی مدنی از اقتصاد سیاسی انگلیس نکته آموخت. [۱۸] البته در عین حال مناسبت دارد که به حد و مرز تأثیر آن توجه گردد.

اندیشه‌ی هگل پیوسته در کند و کاو پیرامون وحدت اخلاقی اجتماع است. چنانچه هگل خود یک نوع نظریه‌ی اقتصادی تدوین کرده بود [نمی‌توان اثبات کرد که از یک تئوری مشخص اقتصادی شناخت داشته. هگل نسبت به نظریه‌ی ارزش کار بی‌اطلاع بود] آن اقتصاد سیاسی

نمی‌بود. بلکه «اقتصاد اخلاقی» - در صورت ممکن بودن چنین ابرازی - می‌بود. واقعیت این است که هگل در اندیشه‌های اقتصاد سیاسی انگلیس تأیید این اندیشه‌ی خود را یافت که روشنگری که اقتصاد سیاسی به حکم اصل تجزیه‌گرای عقل به آن تعلق می‌یابد، همانی را انجام می‌دهد که مسیحیت: وحدت اجتماعی در روشنگری بنایش بر انتزاع است؛ خودخواهی است که در عمل حکومت می‌کند.

موافق این نظر، اقتصاد انگلیس منکوب فردیت‌گرای روشنگری شده بود. در حالی که کلیت مناسبات اجتماعی با بی‌واسطگی با خودخواهی تولید خصوصی پیوند یافته بود. کار نیز به عنوان حامل ارتباط عام اجتماعی برای اقتصاد، صفت فیزیکی طبیعت انسانی بود. کافی است که به انتقاد مارکس از اقتصاد سیاسی انگلیس توجه کنیم که به طبیعت‌گرایی آن در درک مناسبات تولید اشاره دارد. این انتقاد در تئوری‌های ارزش اضافی آمده است. ارتباط متقابل اجتماعی که براساس اقتصاد توصیف شده پدید آمده، جهان سراپا سودگرا و خودخواه را به وجود می‌آورد که فاقد پیوند اخلاقی است. ارتباط هگل به اقتصاد انگلیس بستگی دارد به تلقی او از روشنگری و انتقاد وی از روشنگری نسبت می‌یابد با تئوری اقتصادی. تفکر اقتصادی مدرن از این راه توانست به تدوین دیالکتیک هگل کمک کند که ساختارمندی زندگی اقتصادی را کشف کرد، ضمن آن‌که هگل زندگانی مدرن را با نگرش ژرفی دنبال می‌کرد که بدون این احتمال دستیابی به دیالکتیک دشوار می‌بود.

به همراه اقتصاد انگلیس، لیبرالیسم پا به صحنه می‌گذارد هگل آن را در چارچوب انتقاد از روشنگری معرفی می‌کند. او انتقاد خود را به تدریج متوجه‌ی مفهوم لیبرالیستی و سپس علیه رومانتیسم و مفهوم‌های آن کرده زیرا که این جریان‌ها فردیت‌گرایی معاصر را به گونه‌ای توضیح می‌کردند که برای او پذیرفتنی نبود. و علاوه بر آن مسئله‌ی مدرنیته را نیز به دلخواه خود شرح می‌کردند. البته تحلیل هگلی بیگانه‌شدگی جهان مدرن را

نمی‌توان به انتقاد از لیبرالیسم و فردیت‌گرایی محدود دانست. چنان‌چه برداشت شود که هگل در نظریه‌ی دولت مقتدر سدی در برابر این دو جُست [۱۹] این چیزی جز تحریف خشن نظرات هگل نیست. فراموش می‌شود که تضاد اساسی تاریخی ذهنیت و عینیت که در طرز تفکر لیبرالیستی، روشنگری و سپس رمانیستی همواره عمق آن را دامن زد در واقع معرف انتقاد از تضاد بی‌واسطه‌ی قدرت انتزاعی دولت و فردیت روی آورده به مالکیت خصوصی می‌باشد. انتقاد از اوضاع زمان خود هگل در میان بود. درست است که تحول اندیشه‌های هگل فراز و نشیبی را نشان می‌دهد، ولی اساس اندیشه‌ی بالا در فلسفه‌ی او به جای مانده است.

به سختی می‌توان هگل را سرزنش کرد که در نیافت آنچه تمدن مدرن را تهدید می‌کند خطر لیبرالیسم نیست. بلکه دولت مقتدر فاشیستی است. واقعیت این است که انتقاد هگل از بیگانگی انسان، یک‌جانبگی‌های موجود در جهان جزمی را به حساب می‌آورد. پیش از آن‌که ایدئولوژی فاشیستی ظهور کند لازم می‌آمد که بسیاری دگرگونی نه‌تنها نظری که عملی در اجتماع صورت گیرد. از این‌رو متهم کردن هگل به نادوران‌اندیشی مناسب ندارد. او آنچه را که زیست و تجربه کرد، به فلسفه درآورد.

۳. نمونه‌ی باستان

هگل جوان زمان خود را در قطبیت با اخلاق روزگار باستان درک می‌کرد. بنا به نظر اشمیت، هگل بین «مبانی متافیزیکی دوران اخیر و عصر یونان» [۲۰] تفکیک به عمل نیاورد. باید به او حق داد. زیرا هگل جوان روح اخلاقی یونان را نمونه و هنجار معاصر به حساب می‌آورد. معضل این نگرش هگل در مورد تفاوت‌های تاریخی بین این دو دوره کمتر در این است که گویا هگل روزگار معاصر خود را درست نفهمید و نظرات خود را

براساس سنت یونان تنظیم کرد. بلکه زائیده‌ی آن بود که هگل نظرات کاملاً معاصر خود را همزمان با توضیح و درک جهان یونان به کار بست. آنچه نظرات اندیشمندان را معطوف روزگار باستان می‌کرد چیزی جز محتوای خاص عصر هگل نبود. وجود چنین الهام واقعیت زمان معاصر هگل را وقتی درمی‌یابیم که به پای تحلیل مشخص تعبیر هگل از روح یونانی برویم. دقیق‌ترین تصویر در این باره را از درکی که هگل از روح اخلاقی ملت دارد کسب می‌کنیم. به همین مسئله می‌پردازیم.

مذهب یونانی و رومی بیان‌کننده‌ی روح اخلاقی دوران خود بودند. این درباره‌ی جمهوری روم صادق است. امپراتوری روم دوران دیگری را در تاریخ می‌گشاید. هگل به این مذهب، تعین «مذهب برای مردم آزاد» [۲۱] می‌دهد. آزادی مردم در آن بود که یونانی‌ها «از قانون‌هایی پیروی می‌کردند که خود، آن‌ها را تدوین کرده بودند». [۲۲] این شاخصه‌ها بود که روسو را شیفته‌ی آزادی و اخلاق‌یازی جمهوری عهد باستان کرده بود. [۲۳] البته هگل جوان تفاوتی را که روسو بین اخلاق طبیعی و مدنی قائل شده بود، نمی‌شناسد.

خدایان یونانی که در توصیف هگل مظهر روح اخلاقی (اخلاق) بودند، «در حکومت طبیعی» فرمانروایی می‌کردند. این بهترین چیزی است که مردم آن را برمی‌تابند و از وجود آن خوشبخت‌اند. [۲۴] مردم در دست آن خدایان به گفته‌ی هگل بازیچه نبودند. انسان یک موجود آزاد است و برخوردار از اراده‌ی آزاد. هگل در آن زمان آزادی را بر این امکان مرتبط می‌دانست که می‌شود هم نیکی و هم بدی کرد. در کنار این آزادی وجودی که به واسطه‌ی آن، انسان دارای حق قانون‌گذاری برای خویش بود، اصل آزادی در تصمیم‌گیری به میان می‌آید. این پدیده در شاخصه‌های زندگانی یونانی - آن‌چنان که هگل تشریح می‌کند - تبلور می‌یابد. به این معنا که حق هر فردی در اعمال اراده‌ی خودش را باز می‌شناختند. هر کس می‌توانست نیک یا بد باشد. [۲۵] آزادی به هر دو معنی کلام سرچشمه

خودمختاری زندگی انسانی، مدنی و حتی دولتی است [۲۶] این خودمختاری معنایش آن نیست و نمی‌تواند هم باشد که خدایان نفوذ خود را در جهان انسانی از دست دادند. برعکس، این جهان قلمروی آزاد ساحت خودی آنهاست. درک آزادی به عنوان تصمیم‌گیری منجر به نقض آن ارتباط نخواهد شد. هگل فقط توضیح می‌دهد که امکان دارد که انسان با «این خدایان طبیعت»، با این قدرت درگیر شود. [۲۷]

نکته یاد شده به هگل امکان می‌دهد که یکی از نخستین تفسیرهای تراژدی باستان را بنگارد؛ ارایه‌ای در کلی‌ترین خطوط آن. هگل در این مورد به آنتیگونه اشاره دارد و استدلال می‌کند که «یونانی‌ها فرمان‌های خدایی را نمی‌شناختند، فرمان خدایی نامیدن قانون اخلاقی از سوی آنان بدون آن‌که در کتیبه یا جریده‌ای نوشته شده باشد انجام می‌گرفت. قانون خدایی به‌طور نامریی بر آن‌ها حکومت می‌کرد.» [۲۸] اراده‌ی انسانی وجوداً آزاد بود و خود نسبت به خویشتن قانون بود. این امر زمینه‌ی بروز نوعی تنش میان اراده‌ی انسانی و اراده‌ی خدایی گردید، یعنی اراده‌ی روح اخلاق. این تنش آن چیزی است که تراژدی یونان آن را به عنوان درگیری سرنوشت‌ساز وصف می‌کند. جالب آن است که از میان تراژدی‌های یونان آنتیگونه از همان آغاز توجه هگل جوان را به خود جلب کرد. علت آن است که در آنتیگونه درگیری بین قانون اخلاقی و قانون مدنی موضوع اصلی نمایشنامه است. تفسیر بعدی هگل در این باره کمی متفاوت است. ولی موضوع اصلی همان باقی می‌ماند و این اولین تفسیر هگل یک صفت مشخصه دارد. در آن زمان هگل هنوز سرخوش از این نظر روسویی-کانتی بود که قانون اخلاقی را آدمی خود بر خویشتن و آزادانه می‌نویسد. از این رو زیاد برای این نکته اهمیت و درک قایل نبود که اخلاق طبیعی آنتیگونه نه از قانون خدایان نشئت گرفته که حتی ارتباط با خدایان جهان دیگر دارد، نکته‌ای که در پدیدارشناسی روح به آن توجه شده است. در تفسیر فشرده آن‌چنان که در دستنوشته‌ها درج شده هگل

بی‌اندازه «معاصر» جلوه می‌کند. توجه او به این اندیشه معطوف است که اخلاق طبیعی حتی در بعد خدایی خود پرداخته‌ی انسان است و باید شالوده‌ی اخلاق مدنی قرار گیرد. پدیدارشناسی روح گواه شناخت پیگیر و درک هگل از تراژدی باستان است. تراژدی یونان در کنار فلسفه‌ی ارسطو و افلاتون یکی از منابع اصلی برای شناخت از روزگار باستان می‌شود.

موضوع درگیری عملکردهای انسانی با قانون خدایی ظاهراً اندیشه‌ی وحدت روح اخلاق را به گونه‌ای تضعیف کرد. هگل درست بر همین اندیشه بیشترین تأکید را دارد. توصیف ذکر شده برای آن است که نشان دهد انسان قانون خدایی را در خود خویشتن داشت؛ در نهاد خویشتن بنابراین، قانون را از خارج بر آدمی ننوشته و یا اعطا نکرده‌اند. جهان اخلاق برای فرد یونانی با شرکت و همیاری متقابل دیگران هستی‌پذیر گردید و هم شرط و هم تجلی آزادی او شد. این انسان آزاد آن‌گاه در همه جا جماعت و زندگی یافت، حتی در طبیعت، نشانه‌ای او را به علل چیزها و رویدادها رهنمون گردید تا سرانجام به علت اساسی یعنی به خودش به مثابه‌ی موجود آزادراه برد. روح اخلاقی که در چنین اجتماعی پدید آمد به برکت تعهد سوگندوار و بستگی عملکرد مردم واقعیت‌پذیرفت. درست است که بر زندگی مردمان حکومت کرد، اما تنها برای آن چنین کرد که قانونی بود که مردم آزادانه آن را بر خود تدوین کردند. هگل، حتی در این مناسبت می‌گوید که فردیت در پیشاروی آن محو می‌شود [۲۹] بنا به توصیف هگل خدایان باستان در همان جهان مردمان فانی به سر می‌برند. در این مورد خدا هیچ‌گونه تعالی ندارد و زندگی اخلاقی جماعت نیز در قلمروی خصوصی و مدنی دو پاره نمی‌شود. در عین حال رد خدایان را نه تنها می‌توان در زندگی جماعت و در قانون‌هایی که جماعت را اداره می‌کند دید، بلکه عناصر طبیعت که در پیرامون انسان‌اند نیز از آن خبر می‌دهند. خدایان به زبان پرواز پرندگان با

آدمی صحبت می‌کنند؛ منظورشان را می‌تواند حتی هوای بی‌نسیم دم کرده نیز منعکس کند.

زندگی عملی جماعت یونانی از طبیعی‌ترین بروزهای خود تا عملکرد موفقیت‌آمیز جمع و جماعت نه‌تنها به دنبال تبدیل خدایان به روح‌های فرازمینی دوباره نشد، بلکه حتی طبیعت فردی انسان به‌رغم نیازمندی خاکی خود، گرایش خدایی خود را از دست نداد. جهان اخلاقی یونان حاصل وحدت زندگی طبیعی و روحی بود.

توجه خاصی را نخستین تفسیر یک‌دست‌تر هگل از این روح اخلاق یونانی برمی‌انگیزد. این مبحث در پایان پاره‌ی قدیمی توپینگنی در باب مذهب مردمی و مسیحیت آمده است. نوشته دارای غنایی استعاری است و نشان نفوذ سبک هولدرلین به ویژه در مسئله‌ی زیبایی است که در هیچ جای دیگر نوشته‌های او چنین بارز نیست. البته هگل جوان هیچ‌گاه از توجه به آن چشم‌پوشی نمی‌کند. هنوز جای آن نیست که در مورد او از درک دیالکتیکی عمل اجتماعی چندان سخن گفت. با این همه فراز مورد بحث گواه بر کوشش برای پیدا کردن مفاهیمی است تا بتواند این دیالکتیک و ساختارمندی روح را بیان کند. هگل درباره‌ی روح اخلاق یونانی می‌نویسد: «پدر این ژنی (منظور روح مردم یونان است) کروئوس است. تنها در بستگی با آن (کروئوس) است که تمام زندگی ژنی پیوند می‌یابد مادر آن پولی‌تیا (جمهوری) است... وجودی‌تری که با رشته‌ای نازک به زمین پیوند یافته است. اما این رشته‌ی نازک با تمام نیروی جادویی علیه تمام کوشش‌هایی که پاره‌کردنش را در سردارند مقاومت می‌کند. زیرا به تاروپود آن ریشه دوانده است. این رشته که شالوده‌ی خشن آن بر نیازمندی‌ها متکی است از هزاران الیاف طبیعی ریسته شده است. از آن‌جا که این ژنی به ازای هر تار جدید بستگی محکم‌تری با طبیعت می‌یابد فشار چندان‌ی بر خود احساس نمی‌کند. برعکس در این افزایش و بالش رشته‌ها، گسترش بهره‌وری و زندگی‌اش اعتلا می‌یابد.

زیباترین و لطیف‌ترین احساس‌هایی که در اثر لذت و همیاری موجب هزاران خرسندی می‌گردند در آن رشد می‌کنند... این ژنی را رشته پولادین نیازمندی‌ها به زمین مادر وصل کرده است. اما او این رشته را با احساس و تخیل خود چنان پروراند، لطافت بخشید و زیبا کرد و به مدد لطف گلگون کرد که نتیجتاً احساس او در این رشته و پایبندی چنان است که گویی اثر خود اوست، و در پوست خود است.» [۳۰]

این را که هگل در مورد زمان (کرونوس) به عنوان پدر روح اخلاق یونانی سخن می‌گوید باید به حساب تأثیر اسطوره‌ی یونان گذاشت. زئوس پسر کرونوس بود. [۳۱] در این نکته لزومی ندارد که با نشانی از تاریخت روح یونانی به تحلیل هگلی بنگریم. پرتوافکنی هگل بر تاریخ از تنش بین زمان حال و گذشته‌ی یونان سرخ می‌گیرد. هگل با بازنمایی دیالکتیک درونی روح اخلاقی به این تنش بُعد تاریخی می‌دهد. در واقع طرح این دیالکتیک درونی در فراز مورد بحث نکته‌ی کلیدی تمام نوشته است. موضوع اصلی آن، پدر الفی ژنی نیست، بلکه ما در آن، یعنی جمهوری است. بنابراین، ازدواج اسطوره‌ای زمین و آسمان، طرف توجه‌ی ما نیست. بلکه درک نظری پیوند میان پولی‌تیا (جمهوری) با طبیعت مورد نظر است. این پیوند در تقریر هگل دارای بارزه‌ی زیباشناختی است، آن‌چنان که گویی مسئله‌ی زیبانمایی زندگی و لذت مطلوب می‌باشد. اما در عین حال به تعیین اساسی آزادی و خودمختاری اخلاقی زندگی برمی‌خوریم که یادآور مسیری است که آن را می‌شناسیم. زندگی زیبای روح یونانی در واقع اثر خود او است؛ آن او در پیوند با خود خویش است.

با همه تأثیری که از سبک هولدرلین در این پاره دیده می‌شود طبیعت در آن آن‌گونه تسلی‌دهنده نیست که در نزد هولدرلین. توجه هگل به طبیعت مربوط به ارتباط با جمهوری و دولت است. در پدیدارشناسی روح، خدایان زمین پا در میان‌اند. آن‌ها به همراه جماعت درگیر کشاکش

می‌شوند. بی‌آن‌که تسلی‌انگیز جلوه‌کنند. انسان در قیاس با آن‌ها «صرفاً یک سایه‌ی ضعیف ناواقعی» [۳۲] است. نگرش ترجیحی هگل به قانون اساسی جمهوری (پولی‌تیا) از همان آغاز احساس می‌شود. هگل ضمن بحث درک روح اخلاق یونانی توانست به شیوه‌ای شایان توجه نشان دهد که ریشه‌ی آن در نیازمندی‌های خشن است و توانست آن را از سطح این نیازمندی‌ها به لایه‌ی اخلاقی ارتقا دهد، بی‌آن‌که بستگی آن را از این نیازمندی‌ها بگسلاند و از اخلاق بپُرد. و این کار را در چارچوب درک خودمختاری و آزادی وجودی این روح اخلاق انجام داد. نتیجه این‌که قانون اساسی جمهوری بر فراز طبیعت و زمین واقع نشده، بلکه بر بستر آن تکوین یافته است. زمین به عنوان مادر پولیس (دولت-شهر) در «جمهوری» افلاتون نیز آمده است. [۳۳] افلاتون در این رابطه در دولت آرمانی خود، یک قشر ویژه‌ی اجتماعی را می‌گنجاند: قشر کشاورزان و صنعتگران را. بی‌شک این اندیشه بی‌ارتباط با ایده‌ی سنتی یونانی مبنی بر زمین مادر نمی‌باشد. طبیعت مادر البته دارای معنی‌های مختلف می‌تواند باشد، بنا به آن‌که هگل چگونه آن را در این متن به کار می‌برد. هم‌با دریافت هولدرلین و هم با برداشت افلاتون تفاوت دارد. زیرا بنا به درک هگل، طبیعت در اجتماع چیزی جز نیازمندی طبیعی جسمیت یافته نیست. این نکته را هگل در آن زمان در بستگی با مسئله‌ی خودخواهی حل کرد و قصد از آن این بود که در تخالفی که کانت برای نیازمندی‌های طبیعی با اخلاق قائل شده بود تجدید نظر کند. یعنی این‌که چگونه می‌توان این قلمروی رفتار انسانی و عمل انسانی را به پوشش قانون اخلاقی درآورد، قانونی که در ضمن اساس زندگی دولتی و مدنی است.

هگل تضاد روح معاصر را با این روح یونانی در یک یادداشت ناتمام مانده مشخص می‌کند. در آن باره می‌نویسد که این روح پیر می‌شود؛ هیچ‌گاه زیبا نبوده و پدرش خمیده‌پشت است. و معنایش می‌تواند این باشد که دوران‌ش به پایان می‌گراید. این روح جرئت ندارد «با شادی جهان

را برانداز کند». حتی نمی‌تواند «احساس خود را جمع و جور کند». کوتاه‌بین است و فاقد اعتماد به خود است. هگل وقتی به توصیف رشته‌های روح می‌پردازد روح یونانی را با صفت‌های ظریف و زیبا برجسته می‌کند. وقتی پای رشته‌های روح غرب پیش می‌آید از «رشته‌های فولادین» وصف است که نشان «خشن» به جای زیباست. بیش از این چیزی در این نکته‌ی مهم نمی‌یابیم. زیرا پاره‌نوشته به پایان می‌رسد. [۳۴]

نشان دادن تضاد دو دوره‌ی تاریخی مهم است. زیرا در آن تنش معاصر با گذشته‌ی یونان ابراز شده است. تنشی که نقطه‌ی عزیمت هگل را در درک تاریخ نشان می‌دهد با خبر می‌شویم که ژنی مردم یونان «از کشور گریخت» نکته‌ای که آن را تنها از «روایت افسانه‌ای» به یاد داریم. مقدر شده است که «این جوان زیبا» را از روی خطوط کپی‌ها یعنی تنها چیزی که برای ما به جا مانده است مشاهده کنیم. آنچه در ما باقی می‌ماند «غم شیفتگی» است. [۳۵] در نظر اول چنان نمی‌نماید که این غم شیفتگی بدل به یک اصل حرکت تاریخ شود. اما می‌دانیم که هگل جوان نمی‌خواست «دست خالی» [۳۶] بماند و از فلسفه خواست که ایده‌ی این را که چیزها چگونه باید باشند را بدهد. انقلاب فرانسه مؤید آن بود که هگل به واقع در غروب روزگار باستان به سر می‌برد.

۴. محو باستان - زمان، تاریخ و انقلاب

در فصل گذشته کمی از ساختارمندی دیالکتیکی روح اخلاق که هگل کوشید آن را به‌ویژه با مثال دولت - شهر یونان و جمهوری روم ترسیم کند دریافت مطلب کردیم. دیده شد که پیامد اندیشه‌وری هگل در مرتبط ساختن طبیعت انسانی به مجموعه‌ی زندگی اخلاقی به خوبی دامنه دارد و گسترده است. اکنون امکان داریم دریابیم که چرا هگل می‌کوشید در کاوش بر درک درونگرایانه‌ی کانت از اخلاق ادامه دهد. درکی که بر آن

اساس جهان اخلاق بر بستر عقل عملی بنا شده است؛ آن هم به عنوان قلمروی آرمانی آزادی. هگل این قلمرو را در مناسبات واقعی اجتماعی جست و بدین‌گونه به کشف پهنه‌ی فراخ تکاپوی عملی (پراگماتیستی) انسان نایل شد که از آن پس در پیوند با قلمروی اخلاق بود. درک هگل از روح اخلاق پایه بر وحدت وجود (پانته‌ئیسم) دارد. این نکته‌ای است که از توضیحات ما به چشم می‌خورد. البته سخن نمی‌تواند از وحدت وجود «فلسفی‌تر» از اسپینوزاگرایی شلینگ باشد. مسیر ملاحظات فلسفی این دو اندیشمند همسان نیست. شاید بهتر باشد در مورد هگل از وحدت وجود تاریخ جهان سراغ گرفت. در نظر هگل انتقال خیر برترین از حیطه‌ی متعالی به ذاتیت عقل عملی کافی نبود، زیرا که در این وضع نیز کماکان بر فراز واقعیت عینی واقع بود. هگل قلمرو اخلاق را در ابعاد واقعی واقعیت زمینی قرار داد. این امر به او امکان داد تاریخ را به شیوه‌ای کاملاً نو کشف کند.

هگل مسئله‌ی تاریخ را به همراه مسئله‌ی معاصر کشف کرد. این‌که معاصر یعنی چه، به صورت سؤال تاریخ باقی می‌ماند. ما دیدیم که هگل سؤال در ماهیت تاریخ را در چارچوب تفکر بر خصلت روح اخلاق عهد باستان کشف می‌کند. آن‌چه موجب ناروشنی در این رهگذر می‌شود این است که بررسی هگل که با توجه به علایق نظری معاصر انجام گرفته، با این همه در پیوند با درک وجودی خود ویژه‌ی سنت باستان است، لذا در واقع می‌توان گفت که تاریخ در چارچوب این تأملات بروز می‌کند. مسائل مطروحه «کلاً غیر یونانی است». [۳۷]

البته نخستین چیزی که هگل جوان در این مورد به آن توجه داشت از میان رفتن روح اخلاق باستان بود. علل از بین رفتن آن چه بود؟ هگل جوان در این باب رو به تاریخ گیبون تاریخ‌نگار مشهود عصر روشنگری انگلیس می‌آورد: تاریخ انحطاط و فروپاشی امپراتوری روم (جلد اول، ۱۷۷۶). ما چندان به اختلافی که میان دو رویکرد دیده می‌شود،

نمی‌پردازیم. از جمله بدان سبب که دال بر درک دیالکتیکی تاریخ از جانب هگل است.

گیبون، این تاریخ‌نگار روشنگری علل اضمحلال را در رشته‌ای عوامل و مناسبات گوناگون کشف می‌کند و آن‌ها را بدون توجه به پیوندشان در کنار یکدیگر می‌چیند - او در اساس به صورت حرکت دوسویه‌ای اشاره می‌کند: فروپاشی روم و اعتلای مسیحیت. گیبون اگر علت از میان رفتن امپراتوری روم را در گسترش «تصورات خیالی» که روح انسان رومی [۳۸] را به مدارا و بی‌تفاوتی کشاندند نمی‌دید، تاریخ‌نگار عصر روشنگری نمی‌بود. مداراگری و بی‌تفاوتی مدنی خود زاییده‌ی افتراق روحی و فکری بود که در یک امپراتوری بسیار ملیتی همچون روم به حکم ضرورت پدید می‌آید. وحدت روحی و اجتماعی در آن همواره خصلت صوری داشت و این‌چنان‌تر می‌شد. البته گیبون متوجه‌ی امکان‌های مساعدی نیز بود که مسیحیت با نظام تک‌خدایی خود به همراه داشت. پیشرفته‌ترین مناطق اروپا، آسیا و آفریقا به برکت پیوندهای نزدیک قانونی، اخلاقی و زبانی تحت فرماندهی یگانه‌ی شخص حاکم متحد شده بودند. [۳۹] گیبون این نکته را نیز از نظر دور نداشت که به دستاوردهای عملی چنین وحدتی اشاره کند که شبکه‌ی گسترده‌ی راه‌ها و شوسه‌های دولتی از آن جمله بود. [۴۰] او علت اصلی این امر را که مسیحیت سرانجام توانست «نشان صلیب پیروزمند را بر فراز خرابه‌های قصر حکومتی برافرازد» [۴۱] را در جهد آشتی‌ناپذیر مسیحیان، در امید به فرارسیدن نزدیک جهان دیگر و نو‌باور به معجزه، وفاداری به فضیلت‌های سخت‌گیرانه و بنیاد یافتن نخستین نظام کلیسایی که در واقع دولتی در دولت بود [۴۲]، می‌دید.

ما سر آن نداریم که بیش از این به نارسایی‌های توصیف گیبون اشاره کنیم، آن‌ها خود گویا و آشکارند. می‌خواهیم به تفاوت‌هایی نیز بنگریم که درک هگلی تاریخ را مبرهن می‌سازد. در نگاه اول توصیف‌ها به یکدیگر

شبيه‌اند. هر دو از سقوط فضيلت‌ها نکته دارند. در تحليل گيئون ضمن اشاره به تنزل فضيلت شهروندان رومی، از ظهور فضيلت‌های نوين مسیحي نیز قلم رفته است. حال آن‌که بنا به تحليل هگل فضيلت‌های مسیحي موجب تسريع فروپاشی تاريخی و اجتماعی شدند. علاوه بر این‌که درک فضيلت در نظر هگل تنها در روح اخلاق اجتماع مورد نظر ریشه می‌یابد. این نکته گویای تفاوت ژرف دیدگاه او در مقایسه با گيئون است. از این‌رو تفسیر هگلی از میان رفتن روح جامعه‌ی باستان چشم‌انداز وسیعی در مسئله‌ی مبادی اجتماعی و عملی اخلاق می‌گشاید. هگل با حرکت از علت‌های پراکنده‌ی گيئون به بررسی سرچشمه‌ی یگانه‌ی دگرگونی‌های تاريخی می‌پردازد. سرانجام به این دگرگونی‌های تاريخی نام انقلاب می‌دهد. و ما می‌دانیم که منظور از آن در واقع «انقلاب پنهانی در روح زمانه» است.

علت اضمحلال امپراتوری روم، این تحول تاريخی، صرفِ سقوط فضایل نبود. بلکه علت در دگرديسی روح اخلاقی اجتماع بود؛ اخلاقی که دارای جنبه‌های مؤثر عملی (پراگماتیستی) خود بود. چند لایگی درک روح اخلاق به هگل امکان می‌داد تاریخ را به شیوه‌ای کاملاً نو موضوع‌بندی کند. طبعاً توجه به درک طبیعت در این‌جا اهمیت پیدا می‌کند. طبیعت دیگر از حالت حاشیه‌ی بیرونی بودنِ صرف در تاریخ به در آمد و از آن تنها به عنوان عامل تصادفی و دلخواسته استفاده نشد. در توصیف هگلی تاریخ، شره و ولع آدمی و علایق عملی او پا به صحنه نهادند تا آن‌جا که جا دارد از کوشش واقعی در روند تاریخ سخن گفت. در عین حال، ذهنیت به عنوان حامل تمام دگرگونی‌های تاريخی دانسته شد. با روی‌آوری هگل به بستر زمینی تکاپوی انسانی، زمینه برای وحدت کوشش انسانی در تمامی قلمروی آن فراهم آمد.

البته درک تاریخ در اندیشه‌ی هگل کماکان ایدئالیستی است. زیرا عامل روحی دگرگونی تاريخی برای او همان روح اخلاق ملت است. دو نکته در این رهگذر شایان توجه است: نخست آن‌که اندیشه‌های هگل در

این مقطع زمانی در شکل نطفه‌ای خود بروز می‌کنند و تجربه‌ی بُرهه‌ی زمانی به‌روشنی در آن‌ها احساس می‌شود، یعنی رنگ پیدایش زمانی خود را دارند. دیگر این‌که این اندیشه‌ها هنوز پایبند الگوهای متافیزیکی بعدی درک تاریخ نشده‌اند. فراموش نکنیم که تاریخیت روح اخلاقی همواره از تضاد مذهب ذهنی و مذهب عینی تغذیه می‌شود. با این‌همه محدوده‌ی مذهبی این توصیف چیست؟ تاریخ، آن‌چنان‌که مذهب تبلیغ می‌کند، تاریخ سعادت یافتن انسان نیست. جایی هم برای دخالت خدا در تاریخ وجود ندارد. آخرت‌شناسی مسیحیت دیگر شالوده‌ی تاریخ نیست؛ مذهب در سطح ذهنیت اخلاقی تفسیر می‌شود. در این جا برمی‌خوریم به این‌که تاریخ از لحاظ وجودی در تعلق ذهنیت است. بدون ذهنیت نه می‌تواند رشد یابد و نه تحقق‌پذیر گردد. چارچوب مذهبی در اندیشه‌ی هگل کماکان عمل می‌کند. تنها با توجه به این‌هاست که هگل توانست تنش میان نیک و بد، واقعیت و توهم، زندگی و مرگ را در تاریخ تنظیم کند.

انقلاب تاریخی که با فروپاشی نظام باستان وجود می‌یابد در اساس چنان آرایه شده که فرایندی است که در آن وحدت زنده‌ی جامعه جای خود را به پیوندهایی انتزاعی و صوری می‌دهد که پیامد آن کنار نهاده شدن فرد از شرکت فعال در زندگی جماعت است که به نوبه‌ی خود به معنای تبدیل فرد فعال به موقعیت خصوصی در اجتماع می‌باشد. با به وجود آمدن کلیت در زندگی اخلاقی که تبدیل به وحدت انتزاعی و صوری اجتماع می‌گردد، قلمروی عمل (پراتیک) خصوصی شکل می‌گیرد که به جهان زندگی هر فرد انسانی محتوایی می‌بخشد که فاقد تأیید (موافقت) اخلاقی است. زیرا دارای پیوند حس‌یازی و جسمیت است که به نیازمندی‌های خشن‌گروش دارند. این فرایند دارای شکل ایده‌ای خود نیز هست. وحدت روحی از زندگی زمینی پس زده شده و بُعد تعالی به آن داده می‌شود. به جای کلیت زنده‌ی روح اخلاقی،

سلطه‌ی انتزاع در دو جهت واقعیت پذیرفته است: از یک سو دولت انتزاعی در واقعیت موفق به استقرار می‌شود و در آن آزادی که حاصل مشارکت در کل امور است جای خود را به رعیت‌مداری می‌دهد. از سوی دیگر در پهنه‌ی روحی جهان، قداست و الوهیت متعالی برپا می‌گردد که آدمی به حکم جسمیت و لذا وجود گناهکار خویش تماماً سپرده به آن است. هگل جوان به همه‌ی این‌ها، یعنی انتزاعیت دوگانه که به قداست جزمی شده و نقض پراتیک (عمل) می‌انجامد نام ایجابیت (پوزیتیویته) می‌دهد.

تصویر مشخص‌تر درک هگل، در توضیحی که بر فروپاشی تمدن باستان می‌دهد دیده می‌شود. تنزل روح اخلاقی جامعه‌ی باستان در یونان شروع شد. ولی در امپراتوری روم به اوج خود رسید. آن امپراتوری که با تشکیل قلمروی بسیار ملیتی خود وحدت زنده‌ی اجتماعی را به وحدت صوری دستگاه دولتی بدل کرد و نوعی یک‌نواختی را در حوزه‌ی روحی متداول کرد. بنا به عقیده‌ی هگل این فرایند ضرورتاً راه را بر حکومت خودسر و سرکوب مردم هموار کرد. [۴۳]

پدیده‌ی مرکزی که هگل در فروپاشی جامعه‌ی باستان به آن توجه دارد از دست رفتن آزادی است. این فقدان را در پرتو مناسبات عملی ترسیم می‌کند. از بین رفتن آزادی در جهان یونان را قشر اریستوکراسی موجب شد. قشری که ثروت را در دست خود متمرکز کرد و با به دست گرفتن سررشته‌داری نسبت به دیگر شهروندان وضعیت ممتاز یافت. [۴۴] از آن پس دولت و زندگانی عمومی حاصل همگردانی شهروندان نبود. گروه خاصی در جامعه شکل گرفت که کار خود را منحصر به اداره‌ی حکومت کرد. دولت خود دیگر برآیند اراده‌ی همگانی نبود. کلیت اجتماعی که فرضاً در قانون تبلور یافته بود فعالیت عملی خود را تنها به وساطت قشر کارمند می‌توانست به منصفی ظهور برساند. قانون جای خود را به مقررات انتزاعی داد. به جای آن که قانون مخلوق اراده‌ی آزاد

شهروند باشد به مقرراتی به منظور قبولاندن فرمانبرداری به شهروندان تبدیل شد.

تلاش روح اخلاقی و متحد باستان در پیدایش اریستوکراسی و قشر کارمند بروز می‌کند. این فرایند همراه است با شکل گرفتن اقتصاد متکی بر تلاش خصوصی و پیدایش فرد خصوصی. به جای شهروند مستعد به ذهنیت اخلاق همگانی، شخص خصوصی پا به صحنه می‌گذارد. پیدایش او مقارن است با رونق مالکیت خصوصی. [۴۵] مالکیت خصوصی پیش از آن نیز وجود داشت. اما اینک خصلت آن اساساً تغییر کرد. مالکیت خصوصی پدید آورنده‌ی جهان خصوصی انسان است. این دگرذیسی روی دیگر تحول روح اخلاقی اجتماع به قدرت انتزاعی دولت است. این دگرگونی به گفته‌ی هگل مبادی روحی اخلاقی را هم تحت تأثیر می‌نهد. این سه شیوه معرف سقوط روح متحد اخلاقی است. پیامد سه گانه‌ی این دگرذیسی‌ها عبارت است از: دولت مستبد، فرد خصوصی و مسیحیت که هر سه در تعلق یکدیگرند.

در مقایسه با فعالیت‌های عمومی و واقعیت‌هایی که از وحدت اخلاقی روح سر می‌زدند اینک واقعیت خصوصی میدان عمل ذهنیت خصوصی شده قرار می‌گیرد. نتیجه این‌که فردیت خصوصی در مقامی نیست که بتواند کلیت و معنویت خود را به خوبی رشد دهد. هگل ادامه می‌دهد که فردیت خصوصی گرایش به کلیت ذاتی خود را متوجه‌ی روح ابدی می‌کند که البته مقر آن در فراسوی جهان انسانی است. [۴۶]

این هست که امپراتوری روم نتوانست ایده‌ی وحدت متعالی ارایه کند. از لحاظ روحی غرق در فوق‌گرایی و از نظر سیاسی در دایره‌ی اراده‌ی خودسر قیصر به سرگردانی افتاده بود. سعی قیصران در خدا خواندن خود و بدان وسیله هاله‌ی قدسی به دولت (حکومت) بخشیدن تنها توانست به خودسری دامن بزند. تا این‌که راه حل مسیحیت پیش آمد و استبداد توانست به چیزی تکیه و از آن عزیمت

کند. مسئله این بود که ذهنیت آدمی که به مقاصد خصوصی محدود شده بود، کم‌کم به مفهوم متضاد با اصل معنوی ادراک گردید. بدل به طبیعتی شد که مقهور گرایش‌های زمینی است. آموزه‌ی مسیحیت در باب انحطاط طبیعت انسانی با طنین شکل جدید جهان زندگی توأم شد و توانست مبین قداست روحی مناسبات تاریخی نو گردد. [۴۷]

در آن برهه‌ی زمانی هگل تکلیف را در احیای روح واحد اخلاقی اولیه و در «بار دیگر در بازگرداندن گنج در آسمان به هرز رفته به آدمی» دید. در همان حال مسئله‌ی کلیدی این بود که چگونه می‌شود عمل حاصل از گرایش‌ها و علایق طبیعی فرد را با کلیت زندگی اخلاقی آشتی داد. در این‌که فعالیت خصوصی می‌بایست به کلیت زندگی اخلاقی درآید، حرفی نبود. مسئله این بود که شیوه‌ی این کار کدام است. [۴۸] در این راستا بود که هگل می‌کوشید شیوه‌های مختلفی را به منظور تدوین نظری زندگی مدرن به کار گیرد. چنین نبود که کوشش‌های او همواره به موفقیت بینجامد و ثمره‌ی نظری در پی داشته باشد. مهم آن بود که هگل از این راه به تدریج به تفکر دیالکتیکی دست یافت و این او را قادر ساخت سیستمی فلسفی بنا کند که در آن متافیزیک کهن کنار نهاده شده و طرد آن از سوی کانت تأیید گردد. ضمن آن‌که هگل توانست شالوده‌ای استوار برای جهان مدرن فراهم آورد. ما فقط به ترسیم فصل پیش درآمد این دستاورد فکری پرداختیم - البته فصلی الهام‌آور که به اندیشه‌های بعدی هگل راستا و آرامش بخشید. و اهمیتش نیز در همین است.

یادداشت

فصل یکم: فلسفه و انقلاب

۱. زیسته‌های انقلاب

۱. رابطه‌ی هگل و هولدرلین در این را Ch. Jamme در کتاب *Ein ungelehrtes Buch* با زیر عنوان «اشتراک نظر فلسفی بین هولدرلین و هگل در فرانکفورت ۱۸۰۰-۱۷۹۷» توصیف کرده است.
۲. Schelling Fr. Wilhelm Joseph (۱۷۷۵-۱۸۵۴) فیلسوف کلاسیک آلمان، یکی از بنیادگذاران مکتب رمانتیک. در آغاز مروج فلسفه‌ی نظری طبیعت، سپس فیلسوف مذهبی - عرفانی و متمایل به ایدئالیسم نوافلاتونی.
۳. چنین است گزارش شاگرد و زندگینامه‌نویس هگل K. Rosenkranz در کتاب *زندگی هگل (Hegels Leben)* ص ۲۹.
۴. اهمیت این اطلاعات و منابع آن را d'Hondt [در کتاب: *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens* ثبت کرده است. (ر.ک. ص ۱۱ به بعد).
5. Ch. Th. Schwob, Hölderlins Leben, in: Friedrich Hölderlins Sämtliche Werke, Bd. S. 279.
۶. ر.ک. *Rosenkranz, Hegels Leben* همان‌جا.

۲. کانت‌گرایی انقلابی

7. *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 225, S. 326.
8. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, S. 48.
9. Th. Haering, *Hegel; Sein Wollem und Sein Werk*, S. 40
10. T. M. Knox, *Hegels Attitude to Kant's Ethics*.
11. H. S. Hartis, *The Young Hegel and the Postulates of the Practical Reason*, S. 62.

۳. سیاست نو و مذهب نو

12. *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 20, 24, 49...

۴. انقلاب به روح زمان

13. O. Pöggeler, *Hegels Idee ener Phänomecologie des Geistes*, S. 35.

۱۴. همان، ص ۳۸.

۱۵. ر.ک. Ch. Jamme، همان، ص ۱۱۹.

فصل دوم: مذهب مردمی

1. Gisela Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jujendschriften, Hegle-Studien 2* (1963).
2. I. Major, M. Sobotka, G. W. F. Hegel, *Život a dilo*, S. 9.
3. Lukacs, *Der Junge Hegel*, S. 60.

۴. یامه، همان، ص ۳۰.

۵. همان، ص ۵۰.

۶. همان، ص ۶۰.

۷. Harris، همان، ص ۶۲.

8. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, S. 23.

9. *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 3.

۱. مذهب ذهنی

۱۰. همان، صص ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۴، ۱۵.

۲. انتقاد از مسیحیت

۱۱. ر.ک. Haering، همان، جلد، یک، صص ۶۳، ۷۸.

12. K. Düsing, *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in dem frühew philosophischen Entwurfen Schellings und Hegels*, S. 69; M. Brecht, J.

Sandberger, Hegels Begegnung mit der theologie im Tübingen stift, S. 51.

13. Süskind, Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre.

۱۴. تدوینی افراطی از اندیشه‌های نخستین ویراست فلسفه‌ی اخلاق کانت. برخی مفسران معاصر فلسفه‌ی عملی کانت میان دو ویراست تمایز قایل می‌شوند. به این معنا که باید از آن آموزه‌ی کانت که در سنجش عقل محض (B 841) نیز آمده، شکل بلاغت یافته‌ی آن در انتقاد عقل عملی را متمایز کرد، و همچنین در نقد نیروی قضاوت. حلقه‌ای میان این دو، مبادی متافیزیکی اخلاق است که گویا کانت در آن متوجه‌ی تضاد در نظام توضیحی خود شد (AA450). تفاوت این دو ویراست در آن است که کانت در ابتدا ناگزیر بود برای طرح قانون اخلاقی به امید به سعادت متوسل شود. کمی بعد او پی می‌برد که این اندیشه در تعارض با اصل خودمختاری اراده‌ی اخلاقی است. از این رو تأکید را بر این می‌گذارد که یکی از محرک‌های رفتار اخلاقی خود قانون اخلاقی می‌باشد. بنابراین، رفتار اخلاقی انگیزه‌اش تنها در «احترام به قانون» است. و امید به سعادت نمی‌تواند به ایفای این نقش پردازد...

۱۵. K. Düsing, همان، ص ۱۶.

16. Hegels theologische jugendschriften, S. 356.

۱۷. ر.ک. M. Brecht, J. Sandberger, همان، ص ۷۳.

18. Hegels theologische Jugendschriften, S. 44.

۱۹. همان، ص ۶۸.

۲۰. همان، ص ۵۹.

۲۱. همان، ص ۶۷.

۲۲. همان، ص ۶۷.

۲۳. همان، ص ۲۲۸.

۲۴. همان، ص ۷۱.

۲۵. همان، ص ۲۲.

۲۶. همان، ص ۴۴.

۲۷. همان، ص ۱۵۰.

۲۸. همان، ص ۱۵۳.

۲۹. همان، ص ۹۹.

۳۰. همان، ص ۱۵۰.

۳۱. همان، ص ۴۴.

۳۲. همان، ص ۶۸.

۳۳. یهودیت در این مورد موضوعی روشنی است. ر.ک. به فراز قبلی. بنا به نظر هگل یهودیت مصدر تمامی جنبه‌های بد مسیحیت است - مسئول اقتدار مرجعیت، جزمیت و تمام آنچه هگل از آن تحت عنوان ایجابیت نام می‌برد. ر.ک. به: *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 150-153.

۳۴. همان، ص ۳۳.

۳۵. همان، ص ۳۳-۳۴.

۳۶. همان، ص ۲۲۴، «در این اوضاع [سقوط امپراتوری روم] مذهبی به مردم ارایه گردید که متناسب با نیازمان بود، یا این‌که براساس ضرورت مشابه در میان مردم پا گرفت،... و یا سرانجام این‌که مردم از آن چیزی را ساختند که پاسخگوی نیازمندی‌شان بود و به آن روی آوردند».

۳۷. همان، ص ۳۶۶.

۳۸. همان، ص ۵۲؛ همچنین ر.ک. صص ۶۱، ۶۳، ۲۲۷.

۳۹. همان، ص ۴۹.

۴۰. همان، ص ۲۰۸.

۴۱. همان، ص ۳۶۰.

۴۲. همان، ص ۱۶۶.

۳. مذهب همگانی

۴۳. نخستین تعینی که برای مذهب همگانی قائل شده است، چنین است: «وقتی از مذهب عمومی صحبت می‌شود، تحت آن عنوان، مفهوم‌های خدا و جاودانگی [استلزام‌های کانت] را می‌فهمند، و آنچه با آن ربط پیدا می‌کند؛ مفهوم‌هایی که اعتقاد مردم را تشکیل می‌دهند و بر رفتار و اندیشه‌ی مردم تأثیر می‌گذارند. علاوه بر این، وسایلی که مردم به کمک آن این ایده‌ها را یاد می‌گیرند و به دل‌هاشان راه می‌دهند...» همان، ص ۱۹.

۴۴. همان جا.

۴۵. همان اثر، ص ۷.

۴۶. در مورد مفهوم روسویی عشق به خود و خودپرستی ر.ک. بخش سوم، یادداشت ۸۰.

۴۷. ر.ک. *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 7.

48. G. W. F. Hegel, *Vovlesungen über die philosophie der Geschichte*, S. 563.

۴. حکومت خدایی

49. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* S. 90-91; M. Mendelssohn, *Über die Frage: was heisst aufklären?* S. 82.

50. Henrich, *Hegel im Kontext*, S. 51, (به بعد).

51. *Briefe I*, S. 18.

۵۲. توضیح روشن‌گر این نکته در درک قدیس آوگوستین و تمایزی است که او بین *civitas dei* (مدنیت خدایی) و *civitas terrea* (حکومت زمینی) می‌بیند.

53. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 112.

۵۴. همان، ص ۱۱۲.

۵۵. ر.ک. Ch. Jamme ص ۶۷-۶۸.

۵۶. ر.ک. بخش سوم، «گسترش غایت‌ها» در باب حکومت خدایی ر.ک.:

I. Kant, *Kritika praktickelho rozumu*, S. 96.

57. *Atäum*, S. 96.

58. J. d'Hondt, *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*, S. 205.

59. *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 34.

۵. مذهب عقلانی

۶۰. همان، ص ۲۱.

۶۱. همان، ص ۱۷.

فصل سوم: زمینه‌های منابع اصلی هگل

۱. ایمانوئل کانت

1. *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 9.

۲. همان، ص ۱۸.

۳. «بنابراین، نمی‌توان دلیل بستگی قانون اخلاقی را در طبیعت انسانی یا در جهان پیرامون که آدمی در بستر آن است، جست‌وجو کرد، بلکه صرفاً به‌طور پیشینی و در مفاهیم عقل محض. و هر دستور دیگر که بر اصول تجربه‌ی صرف بنا دارد، حتی اگر در شرایط و از نظر دیگر، یک دستور عام باشد، ممکن است عنوان قاعده‌ی عملی بیابد، ولی هیچ‌گاه قانون اخلاقی نمی‌شود، خاصه اگر خردترین جزء آن – حتی صرف انگیزه – به زمینه‌ی عملی متکی باشد.»

I. Kant, *Zaklady metafyziky mravu*, S. 12-13.

۴. «چنانچه موجود عقلانی لازم باشد که بر دستور عمل‌های خود بیندیشد که متصف به قوانین کلی عملی می‌باشند، می‌تواند به عنوان اصولی نسبت به آن‌ها بیندیشد که مستعد محرک اراده‌اند و آن نه با توجه به ماده، که فقط از لحاظ شکل».

I, Kant, *Kritika Praktickeho rozumu*, S. 38.

۵. ر. ک. تفکیک اخلاق خودمختار و ناممختار به توسط کانت. «خودمختاری اراده، سرشت اراده است، و به برکت آن اراده برای خود قانون است». کانت، مبادی متافیزیک اخلاق. «چنانچه اراده جویای قانونی است که به او تعیین بخشد... و آن را در چیزی سوای تأثیربخشی دستورالعمل‌های خود بسجود نا برای او قانونگذاری کند... از آن ناممختاری پدید می‌آید» (همان‌جا). این درک کانتی یادآور تمایز هگل بین مذهب عینی و مذهب ذهنی است.

۶. ر. ک. کانت، مبادی متافیزیک اخلاق. کانت هرگونه محرک تجربی رفتار و نیازمندی طبیعت انسانی را از حیطه‌ی اخلاق برکنار می‌کند. می‌گویند دلیل آن را باید در پرهیزکاری کانت جست. ما بر آنیم که این نقطه‌نظر کانت به آنچه جسمانی است پیامد افراط در عقل‌گرایی بوده و مطابقت با درک روشنگری از عقل دارد که به حکم آن هر چیز تیره، پنهانی و تصادفی را از آن دور می‌کنند. انطباق این طرز تلقی به حوزه‌ی رفتار انسانی نتیجه‌اش آن چیزی است که کانت درخواست می‌کند. انگیزه‌ی دیدگاه کانت متناسب با تلفیق ایده‌ی عقل استعلایی به حوزه‌ی رفتار انسانی است.

۷. «این قانون [قانون اخلاقی] برای آن است که به جهان حسی و طبیعت حسی شکل جهان عقلانی دهد، یعنی شکل طبیعت فراحسی» (کانت، نقادی عقل عملی). جهان اخلاقی بر پایه‌ی عقل استوار است. این جهانی است که اخلاق آن را بایسته می‌کند. درک کانت از ساختمان عقلی جهان را باید از جهان‌بینی به معنی امروزین کلام جدا کرد. با این‌که هگل در پدیدارشناسی روح اصطلاح جهان‌نگری اخلاقی دیده می‌شود، ولی او معنی‌ای را که بعداً رنگ ایدئولوژیکی پیدا می‌کند، به کار نمی‌برد.

۸. «قاعدہ‌ی عملی برای ما وجود نامشروط دارد، یعنی پیشینه (آپریوری) است، همچون گزاره‌ی واقعیت‌دار مطلق می‌باشد. در این‌جا عقل بالنفسه عملی محض قانونگذار است. اراده اندیشه‌ای است که به شرایط تجربی بستگی ندارد، درواقع همچون اراده‌ی محض است (انتقاد عقل عملی، چکی، ص ۴۴).

۹. کانت، مبادی متافیزیک اخلاق (چکی، ص ۷۳).

۱۰. کانت، انتقاد عقل عملی (چکی، ص ۱۷۱).

۱۱. کانت، مبادی متافیزیک اخلاق (چکی، ص ۸۱).

۱۲. کانت، انتقاد عقل عملی (چکی، ص ۱۴۰، ادامه).

13. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 40.

۱۴. ر. ک. K. Düsing، همان، ص ۷۷ و ادامه.

۱۵. همان جا، ص ۶۹.

۱۶. کانت، انتقاد عقل عملی (چکی، ص ۱۴۸).

17. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 238.

۱۸. همان جا، ص ۳۶۶.

۱۹. همان جا، ص ۳۶۶.

۲۰. D. Henrich، همان اثر، ص ۶۳.

21. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 295.

۲۲. همان جا، ص ۲۶۶.

23. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 385-391.

24. S. Dietzsch, B. Dietzsch, Nachwort, S. 536-537.

۲. ژان-ژاک روسو

۲۵. درباره‌ی زندگانی اخلاقی جماعت روزگار باستان می‌نویسد: «ایده‌ی کشور او [کشور فرد یونانی آزاد] و دولت او هر چه بزرگ‌تر می‌شد، برای او نامرئی‌تر می‌شد... آن چه او را به کا رومی داشت، هدف غایی جهان زندگی، یا به زبانی غایت نهایی جهان خود او بود، جهانی که آن را برای خود تجسم کرده بود، یا می‌کوشید آن رای خود مجسم کند و به ذهن بسپارد.»

Hegels Theologische Jugendschriften, S. 222.

۲۶. جالب آن‌که هگل به‌رغم ارزیابی عمده‌ی جنبه‌های مدنی و سیاسی ذهنیت اخلاقی، در عین حال پروا ندارد هنگام انتقاد مسیحیت به دلیل خصلت‌های یهودی‌اش - درک مرجعیت ذهنیت اخلاقی - یهودیان را به خاطر درک سیاسی که از مسیح دارند، سرزنش کند. برای مثال درباره‌ی حواریون یهود می‌گوید که «نمی‌دانستند چشم و دل خود را از توجه به مسیح یهود به عنوان بنیادگذار حکومت فراتر برند؛ در انتظار بودند که در آن به سِمَت فرماندهی برسند.»

Hegels Theologische Jugendschriften, S. 32.

۲۷. همان، ص ۲۷.

۲۸. همان، ص ۴۹.

29. D. Henrich, *Some Historical Presuppositions of Hegel's System*, S. 30.

۳۰. ر. ک. به گوهی «لویتواین» همشاگردی هگل در دوران تحصیل در توینگن که درباره‌ی هگل جوان می‌نویسد: «روسو قهرمان او بود، امیل، قرارداد اجتماعی و

اعترافات او را همواره می‌خواند. فکر می‌کرد به برکت آن آموزش‌ها برخی پیشداوری‌های کلی و پیش‌فرض‌های ذهنی، یا همان‌گونه که خود او می‌گفت: پای‌بندی‌ها را از خود دور خواهد کرد.

Leutwein, Über Hegel, S. 56.

۳۱. نخستین تعین‌های پرداخته را در قدیمی‌ترین قسمت دست‌نوشته‌ها می‌یابیم: «مذهب مردمی این تفاوت را با مذهب خصوصی دارد که تأثیر مذهب مردمی به قدرت بر نیروی تخیل و دل می‌بینیم. به روح انسان شور و شوق می‌دمد، روحی که برای اعتلای فضیلت ضروری است...»

Hegels Theologische Jugendschriften, S. 19.

۳۲. ژان-ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۱۵۰ (ترجمه‌ی چکی).

۳۳. همان‌جا، ص ۱۵۰.

۳۴. ژ. ژ. روسو، امیل یا درباره‌ی آموزش پرورش، ص ۳۶۹-۳۱۱ (ترجمه‌ی چکی).

۳۵. ژ. ژ. روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۱۵۲ (ترجمه‌ی چکی).

۳۶. همان، ص ۱۵۲.

۳۷. همان، ص ۱۵۵.

۳۸. همان، ص ۱۵۵.

۳۹. تردید است که هگل در تدوین این اصول ساده‌ی مذهب مدنی به استلزام‌های عقل عملی کانت توجه داشته - آن‌چنان که هریس مدعی است.

(H. S. Harris, The Young Hegel and the Postulates of practical Reason, S. 63).

Hegels theologische Jugendschriften, S. 21.

۴۰. ژ. ژ. روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۱۵۶ (ترجمه‌ی چکی).

۴۱. همان، ص ۱۵۴.

۴۲. همان، ص ۱۴۸. شاید ناموقع نباشد که به تفاوت‌های اساسی بین افکار روسو و افکار

هگل جوان اشاره شود که در همین رابطه‌ها به چشم می‌خورد. برداشت روسو از مسیحیت انجیل، خداشناسانه (iheim) است، خدایش آندنیایی و حکومت دلخواهش به واقع سلطنت آندنیایی است. مذهب مدنی که وظیفه‌اش جلب خدا به زندگی اجتماعی است، رابطه‌اش در تفکر روسو با مذهب طبیعی روشن نیست. می‌توان حتی مدعی شد که این دو علیه یکدیگرند، هر یک دارای اصل خاص خود می‌باشد...

۴۳. همان، ص ۱۵۴.

۴۴. همان، ص ۴۶.

۴۵. همان، ص ۱۵۲.

۴۶. «مسیح آمد تا سلطنت روحی (معنوی) را بر روی زمین برپا کند، چون که نظام مذهبی از نظام دولتی جدا شده بود. این امر موجب شد که حکومت وحدت خود را از دست بدهد و دستخوش تجزیه‌ی درونی شود، تجزیه‌ای که همواره بر ملت‌های مسیحی تأثیر می‌گذاشت.»

Hegels Theologische Jugendschriften, S. 147.

۴۷. «تمام آن چه وحدت اجتماعی را می‌گسلد، بی‌ارزش است. تمام مقرراتی که انسان را به تضاد با خود وی می‌کشاند، فاقد اهمیت است.» همان‌جا، ص ۱۵۱. در متن موردنظر منظور روسو، مذهب کاتولیک است، زیرا آن است که اندیشه‌ی دولت اجتماعی مسیحیت را در سر می‌پروراند. لازم است اشاره شود که انتقاد روسو از مسیحیت عمدتاً متوجه‌ی مذهب کاتولیک است. پروتستان‌یسم به سبب تلقی‌اش از انسان به او نزدیک‌تر است.

۴۸. «نظام اجتماعی، حقوق مقدس است که اساس هر حقوق دیگری را تشکیل می‌دهد. اما این حقوق از طبیعت [انسانی] نشئت نگرفته است؛ پس بنایش بر قرارداد است. باید دید که زمینه‌های انعقاد آن کدام است.» همان‌جا، ص ۱۱.

۴۹. «درواقع تمیز این که چه چیز در طبیعت انسانی اصلی و چه چیز تصنعی است، دشوار است. هیچ‌گاه تحقق‌پذیر نیز نمی‌شود. اما باید نسبت به آن مفهوم دقیق داشته باشیم تا بتوانیم وضعیت کنونی خود را به درستی بسنجیم.» (ژان-ژاک روسو، درباره‌ی منشأ نابرابری میان مردم، ص ۵۰. (ترجمه‌ی چکی).

۵۰. ژ.ژ. روسو، درباره‌ی قرارداد اجتماعی، ص ۴۹ (ترجمه‌ی چکی).

۵۱. همان، ص ۲۳.

۵۲. همان، ص ۲۳.

۵۳. همان، ص ۲۲.

۵۴. همان، ص ۲۲. جای تعجب نیست، چنان‌چه در این اندیشه‌های روسو، تأثیر جان لاک دیده شود.

۵۵. همان، ص ۲۴.

۵۶. ژ.ژ. روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۲۸ (ترجمه‌ی چکی).

۵۷. همان، ص ۲۴-۲۵.

۵۸. «هر فرد انسانی به مثابه‌ی انسان ممکن است اراده‌ای خاص داشته باشد در تعارض با اراده‌ی عمومی، امری که حق هر شهروند است.» همان، ص ۲۶.

۵۹. «علاوه بر اشخاص عمومی باید به اشخاص خصوصی نیز توجه داشت که از

اشخاص عمومی تشکیل می‌گردند و زندگی و آزادی‌شان طبیعی و مستقل است.»

همان، ص ۳۸.

۶۰. همان، ص ۲۶.

۶۱. همان، ص ۶۵.

۶۲. ژان ژک روسو، در منشأ نابرابری میان مردم، ص ۹۵ (ترجمه‌ی چکی).

۶۳. «آن آدمی که قطعه زمینی را حد و مرز نهاد و اعلام کرد: این از آن من است! و مردمان

ساده‌دلی گفتاش را باور کردند، بنیادگذار واقعی جامعه‌ی مدنی بود.» همان، ص ۸۸.

۶۴. همان، ص ۹۹ (و ادامه).

۶۵. همان، ص ۱۰۲ (و ادامه).

۶۶. ژ. ژ. روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۲۷ (ترجمه‌ی چکی)

۶۷. همان، ص ۲۷.

۶۸. ژ. ژ. روسو، در منشأ نابرابری میان مردم، ص ۶۲ (ترجمه‌ی چکی).

۶۹. ژ. ژ. روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۲۸ (ترجمه‌ی چکی).

۷۰. همان، ص ۲۸ (ترجمه‌ی چکی).

۷۱. همان، ص ۲۸.

۷۲. هگل جوان نیز مسئله‌ی خصوصی کردن را صرفاً به مالکیت خصوصی خلاصه

نمی‌کند. و لغو آن راهم درخواست نکرد. بنا به نظر او، مالکیت اجتماعی که مسیحیت

اولیه آن را عالم کرد با جامعه‌ی بورژوازی تناسب ندارد.

Hegels Theologische Jugendschriften, S. 41, 45.

او همچنین مدعی است که همگانی بودن مالکیت تنها در میان گروه‌ها (مسلک‌ها)ی

کوچک واقعیت‌پذیر است، و آن را نمی‌توان در یک اجتماع بزرگ پیاده کرد. او حتی

مالکیت را نشان آزادی می‌داند، به همین سبب آن را نزد یونانی‌ها می‌یابیم، حال آن‌که

یهودی‌ها به نظر او نه آزادی دارند، نه حقوق و نه مالکیت» (همان‌جا، صص

۱۶۶-۲۵).

۷۳. ژ. ژ. روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۲۸-۲۹ (ترجمه‌ی چکی).

۷۴. ژ. ژ. روسو، در منشأ نابرابری میان مردم، ص ۱۱۷ (ترجمه‌ی چکی).

۷۵. همان، ص ۱۱۳.

۷۶. ژ. ژ. روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۳۱ (ترجمه‌ی چکی).

۷۷. همان، ص ۲۰-۲۱.

۷۸. همان، ص ۲۱.

۷۹. همان، ص ۲۷.

۸۰. ژ.ژ. روسو، در منشأ نابرابری میان مردم، ص ۱۴۶ (ترجمه‌ی چکی).
 ۸۱. همان، ص ۱۴۶.
 ۸۲. ژ. ژ. روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۱۴۴ (ترجمه‌ی چکی).
 ۸۳. همان، ص ۴۹.
 ۸۴. همان، ص ۴۸.
 ۸۵. همان، ص ۴۹.
 ۸۶. همان، ص ۶۵.
 ۸۷. همان، ص ۶۵.
 ۸۸. همان، ص ۱۵۵.
 ۸۹. همان، ص ۱۵۷.
 ۹۰. همان، ص ۸۵.
 ۹۱. همان، ص ۹۰.
 ۹۲. انتقاد عقل عملی، ص ۱۳۷ و ۱۷۶ (ترجمه‌ی چکی).

93. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 51.

فصل چهارم: از روشنگری به وحدت وجود

1. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 17.

۲. همان، ص ۱۲.
 ۳. همان، ص ۱۲.
 ۴. همان، ص ۷.
 ۵. همان، ص ۷.
 ۶. فکر اسطوره‌ی نو را حلقه‌ی رماتیکی‌های ینا [عمدتاً برادران شلیگل، نوالس و نیک] پیش آورد. بنابراین، اسطوره‌ی نو (یا در واقع از نظر هگل اسطوره‌ی کهن، چون که نقطه‌ی عزیمت او اسطوره‌ی باستان بود، دارای تاریخ پیشین خود است. البته برای هگل جوان اسطوره‌ی نو دارای مناسبت روشن سیاسی بود. همان، ص ۲۳-۲۴.
 ۷. «هر مذهبی که بخواهد برازنده‌ی عنوان مذهب مردمی گردد، باید ضرورتاً چنان شکل گرفته باشد که بتواند دل و تخیل را به کار گیرد. حتی ناب‌ترین مذهب‌های عقلی تنها در جسم و روح مردمان و بلکه مردم جای می‌یابند. بهتر آن است که حتی اسطوره با مذهب مرتبط شود تا بدین ترتیب با اندک تخیل بتواند راهی را نشان دهد که سپس آن را گلی ریزی کند».

Hegels Theologische Jugendschriften, S. 23-24.

۸. همان، ص ۲۱۵.

9. Klopstock, *Der Hügel und der Hain*, in: *Oden*, 1771.

10. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 217.

۱۱. در مورد درک روشنگری ر. ک.

W. Bahner, *Aufklärung als europäisches Phänomen*; T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*.

12. Jemme, *Ein ungehrtes Buch*, S. 30.

۱۳. همان، ص ۳۰.

۱. احساس اخلاقی و زیبایی

۱۴. تأثیر شافتسبوری بر هگل! د. هنریش در کتاب زیر توضیح داده است:

D. Henrich, *Hegel im Kontext*.

15. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 18.

16. M. Sobotka, L. Major, *Svetonazorovy vyzam Decartovy prirodni filozofie*, S. 61.

۱۷. ژ. ژ. روسو، امیل، ص ۳۱۵، ۳۱۷: «آنچه حس می‌کنم، غیرواقعی نیست که حس می‌کنم»، «اصل هر گونه رفتار در اراده‌ی آزاد موجود است، اصل ژرف‌تری نمی‌توان یافت.»

۱۸. «هیچ موجود مادی به خودی خود فعال نیست، ولی من خود فعال هستم. ممکن است انکار کنند، من آن را احساس می‌کنم و این احساس که با من صحبت می‌کند قوی‌تر از عقلی است که در ستیز با آن است.» همان، ص ۳۲۸.

۱۹. «چنانچه کسی از من بپرسد، کدام علت تعیین‌کننده‌ی اراده‌ی من است، من می‌پرسم، کدام است علتی که عقل من را تعیین می‌کند: چونکه یکی بودن این دو علت آشکار است» همان، ص ۳۲۹.

۲۰. «مفاهیم کلی و تجریدی سرچشمه‌ی بزرگ‌ترین گمراهی‌های انسانی است ص ۳۲۱، «بسنده می‌کنیم به نخستین احساس‌هایی که در خود می‌یابیم» ص ۳۴۱.

۲۱. همان، ص ۳۲۷.

۲. شک نسبت به زبان

۲۲. سؤال است این‌که «تا چه اندازه بازاندیشی (رفلکس) می‌تواند در مذهب دخالت داشته باشد و مذهب مذهب بماند.»

Hegels Theologische Jugendschriften, S. 14.

۲۳. همان، ص ۱۵.

۲۴. همان، ص ۱۲.
۲۵. نامه‌ها، یکم، ص ۱۷.
26. Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit Jena 1798/99, Leipzig 1787.
۲۷. از مدخل Allgemeine Deutsche Real-Encyklopädie, 1827.
28. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 51.
29. D. Henrich, *Leutwein, Über Hegel, Hegel-studien*, 56.
30. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 304.
31. Ch. Jamme "Ein ungelehrtes Buch", S. 136.
32. G. Lukacs, *Der Junge Hegel*, S. 208.
33. W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, S. 37.
34. J. Hoffmeister, *Dokumente zur Hegels Entwicklung*, 381.
۳۵. Ch. Jamme، همان، ص ۱۳۵.
۳۶. نامه‌ها، یکم، ص ۲۱.
۳۷. همان، یکم، ص ۱۷.
۳۸. همان، ص ۱۷.
۳۹. همان، ص ۲۲.
۴۰. همان، ص ۲۰.
41. H. Scholz, *Hauptschrifte Zum Pantheismus-Streit*.
42. Jacobi Werke IV, 1, S. 51.
43. J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus Leipzig*, 1932.
۴۴. Ch. Jamme، همان، ص ۷۷.
۴۵. نامه‌ها، یکم، ص ۳۲.
۴۶. همان، ص ۲۴.
۴۷. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 298. لوکاج تأکید هگل را بر مفهوم آستی، نوعی آستی با بورژوازی می‌داند: S. 124 *Der Junge Hegel*.

پنجم کشف دیالکتیک. پاسخ به تضادهای جامعه‌ی مدرن

۱. تاریخ و دوران مدرن

۱. ر. ک. به یادداشت ۲۵ در فصل سوم.
۲. ایمانوئل کانت، مبادی متافیزیک اخلاق، ص ۳۳ (ترجمه‌ی چکی).
3. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 15.

۴. همان، ص ۱۵۵.
 ۵. همان، ص ۶۷.
 6. M. Brecht, J. Sandberger, *Hegels Begegnung mit der theologie*, S. 62.
 7. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 27.
 ۸. همان، ص ۲۲۳.
 ۹. همان، ص ۷۰.
 10. G. Lukacs, *Der Junge Hegel*, S. 31 an.
 11. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 173 an.
 ۱۲. همان، ص ۱۷۴.
 ۱۳. همان، ص ۱۸۳.
 ۱۴. نامه‌ها، یکم، ص ۲۷.
 15. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 27.

۲. اقتصاد سیاسی انگلیس

16. K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, S. 85-86.
 17. G. Lukacs, *Der Junge Hegel*, S. 138.
 ۱۸. همان، ص ۲۶.
 19. L. Major, *od úpadku hegelovstvi k novohegelovstvi*, 27.
 20. H. Schmidt, *Verheiss Bung und Schrecken der Freiheit*, S. 28.
 21. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 221.
 ۲۲. همان، ص ۲۲۱.
 ۲۳. ژان ژاک روسو، *قرارداد اجتماعی*، ص ۱۰۹ (ترجمه‌ی چکی).
 24. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 222.
 ۲۵. همان، ص ۲۲۲.
 ۲۶. همان، ص ۲۲۱-۲۲: «آن‌ها تدریس و تدریس نداشتند، ولی با عملکرد خود قواعد فضیلت را به کار بستند، به آن‌ها نام دلخواه خود را دادند. در میان مردم و در خانه هر یک انسانی آزاد بود، هر یک به حکم قانون خود زندگی می‌کرد.»
 ۲۷. همان، ص ۲۲۲.
 ۲۸. همان، ص ۲۲۲.
 ۲۹. همان، ص ۲۲۲.
 ۳۰. همان، ص ۲۷-۲۸.
 31. *Hésiodos, Theogonia*, 455, S. 59.
 32. G. Lukacs, *Der Junge Hegel*, S. 208.

۳۳. افلاتون، جمهوری، ۴۱۴ (ترجمه‌ی چکی: ص ۵۲-۱۵۱).

34. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 29.

۳۵. همان، ص ۲۹.

۳۶. نامه‌ها، یکم، ص ۱۸.

۴. محبوب‌باستان-زمان، تاریخ و انقلاب

37. Schmidt, *Verheissung und Schrecken der Freiheit*, S. 35.

۳۸. E. Gibbon، انحطاط و سقوط امپراتوری روم، ص ۶۷ (ترجمه‌ی چکی)

۳۹. همان، ص ۶۸.

۴۰. همان، ص ۶۸.

۴۱. همان، ص ۶۵.

۴۲. همان، ص ۶۶.

43. *Hegels Theologische Jugendschriften*, S. 227.

۴۴. همان، ص ۲۲۲.

۴۵. همان، ص ۲۲۳.

۴۶. همان، ص ۲۲۸.

۴۷. همان، ص ۲۲۵.

۴۸. دیدیم که هگل وسایل کافی نظری برای بررسی مشخص این مسئله در دسترس نداشت. نخستین طرح هگل در بنای مذهب مردمی ناکام ماند. هگل در تکاپوی کشف تاریخ افتاد. در فرانکفورت به کوشش در همین مسیر ادامه داد. بی‌باوری به جهان اخلاقی کماکان مسئله‌ی زمانه است و لزوم تحکیم دگرباره‌ی آن مطرح است. راه به وحدت اخلاقی، رشته‌ی تاریخی است که زمان کنونی را به گذشته پیوند می‌دهد. هگل بعداً خصلت تاریخی پراکندگی اخلاقی و بازسازی آن را اذعان می‌کند، دوگانه‌شدگی روح که گرایش به وحدت پیدا می‌کند، می‌تواند خصلت سرنوشت اخلاقی پیدا کند. این روح دیگر تعیین باستانی ندارد، با این‌که در همه حال آن را نیز تداعی می‌کند. اما تاریخ روح است که سرنوشت ساز است. بعداً مفهوم روح اخلاقی در نوشته‌های هگل جای خود را به مفهوم زندگی اخلاقی می‌دهد، مفهومی که به او بهتر امکان می‌دهد، حرکت بی‌وقفه‌ی دوگانه شدن و متحد مجدد شدن را تدوین کند، حرکتی که نه تنها بر زندگی آدمی که بر زندگی اجتماع انسانی نیز ناظر است و حتی حرکت روح نیز به تبع آن است. ضمناً اصطلاح عشق پدیدار می‌گردد که هگل در برن به آن توجه داشت و اینک به اصل عمده‌ی وحدت زندگی اعتلا می‌یابد...



منتشر شده است:

- آفرینش و تاریخ (۲ جلد) نوشته طاهر مقدسی، ترجمه و تعلیقات شفیع کدکنی
آموزش و آزمون فیزیک لیندا هیوتینک، احمد شایگان و محمد ابراهیم ابوکاظمی
آنتیگونه (نمایشنامه) نوشته سوفکلس، ترجمه نجف دریابندری
آندره مالرو در آینه آثارش نوشته گائتان پیکون، ترجمه کاظم کردوانی
آواشناسی (فونتیک) دکتر علی محمد حق شناس
آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز محمود روح الامینی
آینه مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
اتوبیوگرافی آلیس بی. تکلایس نوشته گرتروود استاین، ترجمه پروانه ستاری
۱۰۱ اثر ممتاز از بزرگان موسیقی جهان نوشته بوک اسپن، ترجمه علی اصغر بهرام‌بیگی
ادبیات و حقوق نوشته فیلیپ مالوری، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
ادبیات و سنت‌های کلاسیک گ. هایت، / محمد کلباسی و مهین دانشور، ویراسته مصطفی اسلامی
از آستارا تا استارباد (آثار و بناهای تاریخی گیلان و مازندران، در ۵ جلد، وزیری) منوچهر ستوده
از برشت می‌گویم نوشته روت برلاو، ترجمه مهشید میرمعزی
از طرف او (زمان) نوشته آلبا دسس پدس، ترجمه بهمن فرزانه
از کیکاوس تا کیخسرو (داستان‌های شاهنامه) نوشته محمود کیانوش
اسب در پارکینگ (ادبیات نوجوانان) نوشته محمد زرین
اسرار التوحید (در ۲ جلد) نوشته محمد بن منور، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از شفیع کدکنی
اسطوره زال (تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی) نوشته محمد مختاری
اسفار کاتبان نوشته ابوتراب خسروی
اصول اساسی برنامه‌ریزی درسی و آموزش نوشته رالف تایلر، ترجمه علی تقی پورظهیر
اصول حسابداری (در ۲ جلد) نوشته ونگر، ترجمه مهدی تقوی، ترجمه ایرج نیک‌نژاد
اعتماد نوشته آریل دورفمن، ترجمه عبدالله کوثری
اگر شبی از شب‌های زمستان مسافری نوشته ایتالو کالوینو، ترجمه لیلی گلستان
اندیشه‌های حقوقی نوشته فیلیپ مالوری، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
اوج‌های درخشان هنر ایران اتینگهاوزن و احسان یارشاطر، ترجمه رویین پاکباز و هرمز عبداللهی
باغ بی‌حصار (مجموعه داستان) نوشته محمد زرین
باهم‌نگری و یکتانگری (مجموعه مقالات) نوشته باقر پرهام
بتهوون به روایت معاصرانش ترجمه مرتضی افتخاری

زیر نظر میشل فوکو، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان	بررسی یک پرونده قتل
نوشته یوسف اسحق پور، ترجمه باقر پرهام	بر مزار صادق هدایت
مقدمه زیبا عرشی، عکس های نصرالله کسرائیان	بلوچستان
نوشته ژان - شارل بریزار، ترجمه عبدالحسین نیک گهر	بن لادن: حقیقت ممنوع
نوشته تزوتان تودوروف، ترجمه محمد نبوی	بوطیقای ساختارگرا
به کوشش زاون قوکاسیان	بوی کافور، عطر یاس (مروری بر آثار بهمن فرمان آرا)
نوشته سهیلا بسکی	پاره کوچک
نوشته ژان - ماری گنو، ترجمه عبدالحسین نیک گهر	پایان دمکراسی
نوشته کارلوس فونتس، ترجمه عبدالله کوثری	پوست انداختن
کوروش اسدی	پوکه باز (مجموعه داستان)
دکتر محمدرضا باطنی	پیرامون زبان و زبان شناسی (مجموعه مقالات)
نوشته محمد زرین	تابستان بچه ماهی
نوشته فیلیپ حتی، ترجمه ابوالقاسم پاینده	تاریخ عرب
تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری، ترجمه خلیفه نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از شفیع کدکنی	تاریخ هنر مدرن (در قطع رحلی، مصور و لوح های رنگی) ه. ه. آرناسون، ترجمه مصطفی اسلامی
نوشته شفیع کدکنی	تازیانه های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از سنائی)
نوشته غسان کنفانی، ترجمه موسی اسوار	تا هر وقت که برگردیم (مجموعه داستان)
مقدمه مهرداد بهار، عکس های نصرالله کسرائیان	تخت جمشید
بیژن هنری کار	ترانه خوانی برای آفتاب (مجموعه شعر)
نوشته کورت بلاکف، ترجمه علی اصغر بهرام بیگی	ترانه زمین (زندگی گوستاو مالر)
نوشته ای. ک. هانت، ترجمه سهراب بهداد	تکامل نهادها و ایدئولوژی های اقتصادی
نوشته محمد زرین	تماس نرم علف (مجموعه داستان) پیراندللو، چخوف، آهنری، موپاسان، لوشون، ترجمه مهدی علوی
نوشته ماریو بارگاس یوسا، ترجمه عبدالله کوثری	جایی چراغی روشن است (مجموعه داستان)
نوشته آدریان هیل، ترجمه ایلائی خرمی نژاد	جنگ آخر زمان (زمان)
نوشته دکتر محمدرضا باطنی	چگونه طراحی کنیم
منوچهر آتشی	چهار گفتار درباره زبان
نوشته هوشنگ گلشیری	چه تلخ است این سیب! (مجموعه شعر)
شهبلا پروین روح	حالات و سخنان ابوسعید، نوشته جمال الدین ابوروح، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از شفیع کدکنی
نوشته جولیان جینز، ترجمه دکتر خسرو پارسا و دیگران	حدیث ماهیگیر و دیو
نوشته جولیان جینز، ترجمه دکتر خسرو پارسا و دیگران	حنای سوخته (مجموعه شهرزاد)
نوشته آوانگاری و ترجمه از متن پهلوی، کتایون مزداپور	خاستگاه آگاهی (۱)
نوشته تری ایگلتون، ترجمه اکبر معصوم بیگی	خاستگاه آگاهی (۲)
دکتر شفیع کدکنی	داستان تهمورس، گر شاسب و جمشید، گلشاه و... آوانگاری و ترجمه از متن پهلوی، کتایون مزداپور
	درآمدی به ایدئولوژی
	در اقلیم روشنائی (تفسیر چند غزل از حکیم سنائی)

- درباره زبان (مجموعه مقالات) نوشته دکتر محمدرضا باطنی
 در گریز گم می شویم (مجموعه شهرزاد) نوشته محمد آصف سلطانزاده
 دماوند عکس‌های نصرالله کسرائیان
 رضاخان ماکسیم (نمایشنامه در هفت پرده) نوشته مصطفی اسلامی
 روشن تر از خاموشی (برگزیده شعر امروز ایران) دکتر مرتضی کاخی
 زبان: بازتاب زمان، فرهنگ و اندیشه (مجموعه مقالات) نادر جهانگیری
 زبان‌شناسی جدید نوشته مانفرد بی‌پرویش، ترجمه دکتر محمدرضا باطنی
 زبور پارسی (نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار) دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
 زلال مهر (برگزیده شعرها) بابک پرهام
 زمان و زادگاه زرتشت (پژوهشی درباره مزدایی‌گری) گزاردونیولی، ترجمه منصور سیدسجادی
 زندگی با پیکاسو نوشته فرانسواز ژیلو، ترجمه لیلی گلستان
 زندگی ژول ورن نوشته ژان-ژول ورن، ترجمه علی اصغر بهرام‌بیگی
 زندگی شومان نوشته جون شیسل، ترجمه بهزاد باشی
 زندگی، عشق و مرگ از دیدگاه صادق هدایت نوشته شاپور جورکش
 سازندگان دنیای کهن گروتروود هارتمن، ترجمه حسن مرتضوی
 سبک و شیوه در مقاله‌های تحقیقی، گزارش‌ها و پاپایان نامه‌ها کارول اسلید / مهراوندخت نظام‌شهیدی
 سرزمین باد نوشته گراتزیا دل‌دا، ترجمه بهمن فرزانه
 سرزمین ما ایران مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
 سر هیدرا نوشته کارلوس فوننتس، ترجمه کاوه میرعباسی
 سفرنامه ابن بطوطه (در ۲ جلد) ترجمه دکتر محمدعلی موحد
 سلوک روحی بتهوون نوشته ج. و. ن. سالیوان، ترجمه کامران فانی
 سنت روشنفکری در غرب (از لئوناردو تا هگل) برونوفسکی، ب. مازلیش، ترجمه لی‌لا سازگار
 سه پژوهش در جامعه‌شناسی هنر (پرودون، مارکس، پیکاسو) ماکس رافائل / علی اکبر معصوم‌بیگی
 سیمای زنی در میان جمع نوشته هاینریش بل، ترجمه مرتضی کلانتریان
 شاعر آینه‌ها (بررسی سبک هندی و شعر بیدل) نوشته محمدرضا شفیعی کدکنی
 شاعری در هجوم منتقدان (نقد ادبی در سبک هندی، پیرامون شعر حزین لاهیجی) شفیعی کدکنی
 شمال مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
 شهرنشینی در ایران نوشته فرخ حسامیان، گیتی اعتماد و محمدرضا حائری
 صور خیال در شعر فارسی نوشته محمدرضا شفیعی کدکنی
 طلسم نوشته شهلا پروین‌روح
 عروسی زین (مجموعه داستان) نوشته طیب صالح، ترجمه شکرالله شجاعی‌فر
 عشایر ایران مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
 عصر نهایت‌ها: تاریخ جهان ۱۹۱۴-۱۹۹۱ نوشته اریک هابسبام، ترجمه حسن مرتضوی
 غروب بت‌ها نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
 فرهنگ و زبان گفت‌وگو به روایت تمثیل‌های مولوی نوشته محمود روح‌الامینی

- فلسطین بهار ۸۱، (به روایت اینترنت)، ترجمه فیروزه مهاجر و سحر سجادی
- فلسفه و اندیشه سیاسی سبزه‌ها نوشته اندرو دابسون، ترجمه محسن ثلاثی
- فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم نوشته میر عبدالحسین نقیب‌زاده
- فلسفه هنر از دیدگاه مارکس نوشته میخائیل لیف شیتز، ترجمه مجید مددی
- فهم نظریه‌های سیاسی نوشته توماس اسپریگنز، ترجمه فرهنگ رجایی
- فیلم‌های برگزیده سینمای ایران در دهه ۶۰ گردآورنده: زاون قوکاسیان
- قرارداد اجتماعی نوشته ژان-ژاک روسو، متن و در زمینه متن نوشته هیئت تحریره / مرتضی کلانتریان
- قوم لر (بزهوشی درباره پیوستگی قومی و پراکندگی لرها در ایران) سکندر امان‌اللهی بهاروند
- کاربرد بالینی گازهای خون و تعادل اسید و باز نوشته دکتر مسعود علی‌پور
- کتاب بیهوده نوشته کریستیان بوین، ترجمه پیروز سیار
- کسوف نوشته جک ب. زیرکر، ترجمه مهدی جهانمیری
- کشف خزرستان نوشته ن. گومی‌لی‌یف، ترجمه ایرج کابلی
- کنسرت تارهای ممنوعه (مجموعه شهرزاد) حسین مرتضائیان آبکنار
- کوچ نشینی در ایران (بزهوشی درباره ایلات و عشایر) دکتر امان‌اللهی بهاروند
- گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، دریدا و لیوتار (ویراست دوم) نوشته شاهرخ حقیقی
- گردن‌ریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (جلد ۲) کارل مارکس / باقر پرهام و احمدتدین
- گزارش یک آدم‌ربایی نوشته گابریل گارسیا مارکز، ترجمه جاهد جهانشاهی
- گزیده شعرها (مجموعه شعر) عبدالله کوثری
- گفت‌وگو با بهرام بیضایی زاون قوکاسیان
- گفت‌وگو با هربرت فون کارایان ریچارد آژرن / ترجمه علی‌اصغر بهرام‌بیگی
- گلی بیرنگ (برگزیده اشعار) نوشته یدالله بهزاد کرمانشاهی
- ماجرای اقامت پنهانی میگل لیتین در شیلی نوشته گابریل گارسیا مارکز، ترجمه باقر پرهام
- ماسوله مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
- مانیفست پس از ۱۵۰ سال نوشته لئو پانیچ، کالین لیز، ترجمه حسن مرتضوی
- مبانی بازارها و نهادهای مالی نوشته فیوزی / مودیلیانی، ترجمه دکتر حسین عبده تبریزی
- مبانی فلسفه (آشنایی با فلسفه جهان از زمان‌های قدیم تا امروز) آصفه اصفی
- مبانی و اصول آموزشی و پرورشی نوشته دکتر علی تقی پورظهیر
- مثلث سر نوشت (امریکا، اسرائیل و فلسطینی‌ها) نوم چامسکی، هرمز همایون‌پور
- مجموعه مقالات در نقد و معرفی آثار بهرام بیضایی گردآورنده زاون قوکاسیان
- مدیریت مالی نوشته وستون / بریگام، ترجمه حسین عبده و پرویز مشیرزاده
- مرگ در آند نوشته ماریو بارگاس یوسا، ترجمه عبدالله کوثری
- مسائل زبان‌شناسی نوین (ده مقاله) نوشته دکتر محمدرضا باطنی
- مسائل عصر ایلخانان نوشته دکتر منوچهر مرتضوی
- مفهوم سکونت نوشته کریستیان نوربری - شولتس، ترجمه محمود امیریاراحمدی
- مقدمه‌ای بر برنامه‌ریزی درسی و آموزشی نوشته دکتر علی تقی پورظهیر

استریکلند؛ وید؛ جالستون، ترجمه علی معنوی	مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی
نوشته ژان هیبولیت، ترجمه باقر پرهام	مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل
مکبث (نمایشنامه، همراه متن انگلیسی) ویلیام شکسپیر / داریوش آشوری، با پی‌گفتاری از بهرام مقدادی	منشأ عالم، حیات، انسان و زبان
گروه نویسندگان، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر	منش فرد و ساختار اجتماعی (روان‌شناسی نهادهای اجتماعی) هانس گرت و سی. رایت میلز / اکبر افسری
نوشته مانوئل واسکز مونتالبان، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان	منم فرانکو
نوشته ادوارد داونز، ترجمه علی اصغر بهرام‌بیگی	موسیقی سنفونیک
نوشته دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی	موسیقی شعر
نوشته علی صداقتی خیاط	مه‌سوار (داستان)
شاپور جورکش	نام دیگر دوزخ (منظومه)
گروه نویسندگان	نامه کانون نویسندگان ایران (۱)، ۱۳۸۰
گروه نویسندگان	نامه کانون نویسندگان ایران (۲)، ۱۳۸۱
نوشته پی‌یر گیرو، ترجمه محمد نبوی	نشانه‌شناسی
نوشته علی اکبر توسلی	نشانه‌ها و معاینه بالینی بیماری‌های قلب و عروق
نوشته ادوارد سعید، ترجمه محمد افتخاری	نشانه‌های روشنفکران
ترجمه شهناز مسمی‌پرست	نظریه اجتماعی کلاسیک، نوشته یان کرایب، ترجمه شهناز مسمی‌پرست
نوشته یان کرایب، ترجمه عباس مخبر	نظریه اجتماعی مدرن (از پارسونز تا هابرماس)
نوشته سخنرانی میشل فوکو، ترجمه باقر پرهام	نظم گفتار (درس افتتاحی در کلژ دو فرانس)
نوشته آنتونیو کاسه‌سه، ترجمه مرتضی کلانتریان	نقش زور در روابط بین‌الملل
نوشته آنتونیس ساماراکیس، ترجمه مرتضی کلانتریان	نقطه‌ی ضعف (رمان)
نوشته دکتر محمدرضا باطنی	نگاهی تازه به دستور زبان
نوشته محمود روح‌الامینی	نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی
نوشته خورخه لوئیس بورخس، ترجمه کاوه سیدحسینی و رادنژاد	نهم مقاله درباره دانته
مهران مهاجر و محمد نبوی	واژگان ادبیات و نظریه ادبی
ترجمه ابوتراب سهراب و عباس کاشف	واگنر در بایرویت، نیچه علیه واگنر نوشته فریدریش نیچه، ترجمه ابوتراب سهراب و عباس کاشف
نوشته دنا همفریز، ترجمه ابراهیم مکلا	وردی: نیروی سرنوشت
نوشته ایرج کابلی	وزن‌شناسی و عروض
نوشته ری‌تا گبیرت، ترجمه نازی عظیما	هفت صدا
در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری نوشته میلان زنوی ترجمه محمود عبادیان	هگل جوان
نوشته مینا جباری	«همیشه» بازار
نوشته هلن گاردنر، ترجمه محمدتقی فرامرزی	هنر در گذر زمان
مجموعه مقالات در فرهنگ و زبان‌های باستانی، تاریخ، ادبیات، زبان‌شناسی همگانی و گویش‌ها؛ ویراستاران علمی: دکتر علی محمد حق‌شناس، دکتر	یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار)
کتابون مزداپور و دکتر مهشید میرفخرایی، نوشته گروه نویسندگان	دکتر علی محمد حق‌شناس، دکتر
رنه - ژان دوپویی و...، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان	یک‌رأی داوری و دو نقد



مؤسسة نشر آگه

خیابان ابوریحان، خیابان روانمهر، شماره ۲۷

قیمت: ۱۱.۰۰۰

ISBN 964_329_031_X

کتابخانه کوچک سوسپالیسم