

پروبلما

همنهاد هگلی:
میان کیرالیسم
و جماعت باوری

نوشته‌ی عصمت‌الله کوهزاد

مهر ۹۹

توماس جفرسون بارفیلد که نزدیک به نیم قرن تحولات و رویدادهای افغانستان را از نزدیک دنبال کرده است در کتابش می‌نویسد: «تحولات سیاسی در کابل به ندرت اثری جدی بر خارج از پایتخت داشت. روزی که حکومت ظاهرشاه (سلطنت: ۱۹۳۳-۱۹۷۳ م.) سرنگون شد، در کابل بودم. بیشترین تغییر محسوس پایین کشیدن عکس ظاهرشاه از دیوارها و نشانند عکس پسر عمویش داوود به جایش بود» (بارفیلد ۱۳۹۸: ۱۳-۱۴). در جای دیگر مترجم از قول نویسنده چنین نوشته است: «درس مهمی که باید از تاریخ افغانستان گرفت آن است که این کشور همیشه از چند منطقه بزرگ‌تر تشکیل شده و کمتر به شکل دولت-ملتی یکپارچه بوده است. حاکمان در دوره‌های مختلف تلاش می‌کردند نفوذ و قدرت خود را از مرکز بر این مناطق چنگدانه اعمال کنند، اما کمتر به موفقیت چندانی دست می‌یافتند. در بسیاری از موارد به محض خارج شدن از پایتخت، نفوذ و مرجعیت دولت پایان می‌یافت». (همان: ۱۰). مترجم در جای دیگر نیز از قول نویسنده چنین می‌نویسد: «او [نویسنده] با استفاده از آرای ابن‌خلدون نظام‌های حکومتداری در افغانستان را طی قرون گذشته به بررسی می‌گیرد و تصویری روشن از بحران مشروعیت حاکمان در افغانستان در دوره‌های متأخر به دست می‌دهد. طبق این مدل، در افغانستان قبایل غلزیایی [یکی از قبایل پشتون که در شرق افغانستان زندگی می‌کنند] همان گروه‌های حاشیه‌نشین دردرساز تقلی می‌شوند که هرازگاه قدرت مرکز را به چالش می‌کشند. با این حال،

علیرغم قدرت و توان نظامی این گروه‌ها، کسب قدرت و مشروعیت برای‌شان هیچ وقت آسان نبوده است» (همان: ۹)

تاریخ معاصر افغانستان تاریخ آزادی پایتخت بوده است، پایتختی که مدام از جانب قبایل سقوط داده شده است. نه حکومت مرکزی قادر به جذب و ادغام نیروهای حاشیه‌نشین در امر کلی (دولت) بوده است و نه دولت در غیبت قبایل قادر به دوام و استمرار خویش. به عبارت دیگر، هر دو سوی این ماجرا به نقطه‌ی واحد ختم می‌شده است: تمامیت‌خواهی و بنابراین فروپاشی. از همین‌رو، پرسشی که در جریان گردآوری نوشتار پیش‌رو ذهنم را درگیر خودش کرده بود پرسشی از بنیاد هگلی بود: «چگونه ممکن است امر کلی و امر جزئی را وساطت کرد، به گونه‌ای که هم از تمامیت‌خواهی نجات پیدا کرد و هم از فروپاشی جلوگیری؟». از سوی دیگر، تاریخ معاصر افغانستان نشان می‌دهد چگونه هر دو سوی این ماجرا بر فهمی انتزاعی از میهن‌دوستی بنا شده است؛ هم تمامیت‌خواهی و هم شورش و فروپاشی از این عنوان سود برده‌اند. بنابراین، به نظر می‌رسد چگونگی وساطت امر جزئی و امر کلی با مفهوم میهن‌دوستی یا آنطور که هگل می‌گوید خوی سیاسی پیوند ناگسستنی داشته باشد. از همین‌رو، می‌بایست پرسش را از نو طرح کرد: «چگونه ممکن است امر کلی و امر جزئی را وساطت کرد، به گونه‌ای که انتزاع و به تبع آن خشونت نهفته در مفهوم میهن‌دوستی را رفع کرد؟».

به عنوان مقدمه اشاره به سه نکته ضروری می‌نماید: اولی نوعیت نظام هگلی (سلطنت مشروطه) است که طرفداران و مخالفان خودش را دارد. بنابراین، پرداختن به این نظام به معنای طرفداری از آن نیست. نکته دوم معضل فقر در جامعه مدنی هگلی است. نکته سوم نسبت دولت و دین است که می‌بایست به نحو خاصی برقرار باشد. پرداختن به این سه مسئله را به فرصتی دیگر مؤکل می‌کنیم. در اینجا صرفاً تلاشم این است تا چگونگی وساطت امر جزئی و امر کلی، فرد و دولت (که هگل آن را در زندگانی اخلاقی و مشخصاً در جامعه مدنی و نهادهای مربوط به آن برقرار می‌کند) را در بستر کلی نظریه هگلی بگنجانم تا فهم آن برای خوانندگان افغانستانی بیشتر از پیش انضمامی و قابل دسترس گردد. چنانچه در ادامه آمده است، برپایی دولت-ملت مدرن در گرو فهم هگلی از «حق آزادی ذهنی» یا ظهور فردیت مدرن و پیوند زدن آن با کلیت دولت مدرن است. هگل این پیوند را در بزنگاه حقوق ذهنی و عینی برقرار می‌کند. در چشم هگل چنین پیوندی انتزاعی باقی خواهد ماند اگر جامعه مدنی و نهادهای مربوط به آن قادر به وساطت امر جزئی و امر کلی نباشد. به عبارت دیگر، فرد و دولت به منزله دو امر انتزاعی و میان‌تُهی باقی خواهد ماند. چنانچه بیزر نیز خاطرنشان می‌سازد مهم‌ترین بخش وساطت هگلی میان امر جزئی و امر کلی، فرد و دولت، در جامعه مدنی و در قالب اتحادیه‌ها و صنف‌ها عملی می‌شود. در سایه‌ی همین وساطت است که تداوم نظم اجتماعی و آزادی‌های فردی حفظ می‌شود. به دیگر سخن، چنین وساطتی باعث می‌شود که نه افراد و اشخاص در لباس

«اوباش» و «راهزن» نظم اجتماعی و موجودیت دولت را تهدید کند، و نه پادشاه به امپراتور بیگانه از اجتماع بدل شود. بنابراین، اهمیت هگل در مقام متفکری سیاسی بیش از آن که مرهون دفاع وی از جماعت باوری یا نقد وی بر لیبرالیسم باشد، معلول کوشش وی است برای برقراری هم نهادی میان جماعت باوری و لیبرالیسم در برداشت منسجم و واحدی از دولت مدرن. هگل عمدتاً به لحاظ این جنبه از تفکرش است که هنوز با تفکر اجتماعی و سیاسی معاصر مناسبت دارد. (بیزر ۱۳۹۸: ۳۶۳)

بر همین مبنا نخست می‌بایست به انتقادات و دفاعیات هگل از لیبرالیسم و جماعت باوری پردازیم، تا در پرتو این روشنی هم نهاد هگلی نیز قابل فهم گردد. فردریک بیزر معتقد است طرح هگل برای برقراری هم نهاد میان سنت‌های لیبرال و جماعت باور در عمل کاری است محال، به ویژه زمانی که این نکته را مدنظر قرار دهیم که این سنت‌های فلسفی با یکدیگر اختلافات بنیادی دارند. نزاع‌هایی که میان این سنت‌های فکری وجود داشت، پیش‌تر در دهه ۱۷۹۰ کم‌کم داشت رخ می‌نمود. آن‌ها دست‌کم از چهار جهت با یکدیگر اختلاف داشتند. نخست آن‌که لیبرال‌ها معتقد بودند که هدف اصلی دولت حفظ آزادی است، یعنی حق شهروندان برای دنبال کردن سعادت و خوشنودی خویش به روش خویش. در مقابل، طرفداران جماعت باوری مدعی بودند که غایت اصلی دولت تضمین خیر همگانی است، که در سرجمع منافع شخصی خلاصه نمی‌شود، بلکه عبارت از آن خیرهای بنیادی‌ای است که برای هر شخصی در مقام انسان، ذاتی و ضروری است.

دوم آن که لیبرال‌ها تأکید می‌کردند که دولت انبوهه‌ای برخاسته از مجموع افرادی است که هر یک واحدی خودبسنده است؛ طرفداران جماعت‌باوری، به‌خلاف، اعتقاد داشتند که دولت یک کل ارگانیک است که هویت افرادی را که برساننده آنند متعین می‌سازد. سوم آن که لیبرال‌ها اظهار می‌داشتند که باید میان قانونیت و سپهر اخلاق و دین تمایزی واضح و صریح نهاد: قانون فقط اعمال بیرونی را نظم می‌بخشد حال آن که اخلاق و دین دلمشغول قلمرو وجدان درونی و گزینشند. از آن جا که طرفداران جماعت‌باوری اعتقاد داشتند آنچه دولت را پایدار نگاه می‌دارد فقط فضایل و باورهای میهن‌پرستانه شهروندانش است، و از آن جا که هگل اصرار می‌ورزید که نقش دولت آن است که شهروندانش را آموزش دهد تا این باورها و فضایل را کسب کند، وی وجود تمایزی حاد میان این سپه‌ها را انکار کرد. چهارم آن که لیبرال‌ها مفهومی سلبی از آزادی را پذیرفته بودند، که بر طبق آن آزادی عبارت از عدم اجبار و قید و بند است؛ اما طرفداران جماعت‌باوری مفهومی ایجابی از آزادی در سر داشتند، که بر طبق آن آزادی عبارت از انجام دادن اعمالی مشخص است، از قبیل شرکت جستن در زندگانی جمعی. (همان: ۳۶۴)

هگل پیش‌تر در دوران اولیهٔ اقامتش در برن و فرانکفورت، همزمان تحت تأثیر هر دو جریان فکری لیبرال و جماعت‌باور قرار گرفته بود. نفوذ و تأثیر اندیشه‌های جماعت‌باور بر هگل از سه جهت آشکار است. نخست از ستایشی که وی نثار جمهوری‌های یونان و روم باستان می‌کند زیرا، به زعم وی، شهروندان این جمهوری‌ها از برای خیر همگانی زندگی می‌کردند و از

دنیا می‌رفتند. دوم از برداشت ارگانیک وی از جامعه، که بر طبق آن تاریخ، دین و سیاست آن تشکیل‌دهنده وحدتی ناگسستنی هستند. سوم از کوشش وی برای تشکیل دین مدنی، دینی برای یکایک شهروندان یک دولت که در مقام سرمنشأ همبستگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عمل می‌کند. (همان: ۳۶۴)

تأثیر لیبرال‌ها در هگل، به‌ویژه آن‌گاه آشکار می‌شود که توجه خویش را معطوف به دفاع اولیه هگل از آزادی دینی کنیم. هگل جوان به‌نحو ویژه‌ای خویشان را دلمشغول «نهادگی»-تحمیل عقیده دینی از سوی دولت-ساخت، زیرا آن را خیانتی به روح مسیحیت-که متضمن خودآیینی اخلاقی بود-در نظر می‌گرفت. او برای مقابله با این خطر در رساله نهادگی از برداشتی اساساً لیبرال از دولت دفاع کرد که بر طبق آن غایت ذاتی دولت صیانت از حقوق فرد است، حقوقی از قبیل آزادی بیان و وجدان به‌علاوه امنیت شخص و دارایی‌هایش. تمام آنچه دولت می‌باید از من بخواهد قانونمداری است، یعنی هماهنگی اعمال من با قانون؛ اما حق مطالبه اخلاقی را از من ندارد، یعنی حق ندارد از من بخواهد که اراده‌ام را با قانون هماهنگ سازم. هگل با تکیه بر این دلایل بر جدایی کلیسا از دولت اصرار ورزید. (همان: ۳۶۵)

تش‌ها و کشمکش‌های موجود میان این سنت‌های فکری، در پاره‌ای از تناقض‌های تفکر سیاسی اولیه هگل ظاهر گشت. برای نمونه، یکی از

دشواری‌هایی که وی با آن‌ها روبرو بود جمع میان ایدئال‌ش از دین مدنی و دفاعش از آزادی دینی در رسالهٔ نهادگی بود. تلاش برای رفع دشواری‌هایی از این دست بود که عاقبت منتهی به طرح کلی هگل برای برقراری هم‌نهادی میان لیبرالیسم و جماعت‌باوری شد. فلسفهٔ حق هگل کوشش نهایی وی بود برای ترکیب این سنت‌ها تحت صورت یک فلسفهٔ دولت منسجم و یگانه.

اینک با مرور جمهوری‌های باستان و نزاع نهفته در تار و پود آن‌ها، به فهم این‌که چرا هم‌نهاد هگلی در میانه‌ای لیبرالیسم و جماعت‌باوری طرح می‌شود نزدیک‌تر می‌شویم. یکی از نکات کلیدی در فهم هم‌نهاد هگلی توجه به این نکته است که برپایی جمهوری‌های باستان در روزگار معاصر ممتنع است و، بنابراین، بادر نظر داشت این امتناع است که هم‌نهاد هگلی کم و بیش برای ما و روزگار ما قابل فهم و دسترس‌پذیر می‌شود. برای این منظور، ابتدا فهم هگلی از گذار جمهوری‌های باستان به جهان مدرن را مورد بررسی قرار می‌دهیم. این‌که چگونه جمهوری‌های باستان به امپراتوری رومی گذار می‌کند و، چگونه امپراتوری رومی به جهان مدرن.

جهان یونانی: نزاع میان فردیت نو ظهور و وحدت زندهٔ پولیس

هگل بحث خود در بارهٔ «جهان یونانی» در پدیدارشناسی روح را با عنوان فرعی «جهان اخلاقی: قانون انسانی و الهی: مرد و زن»، ارائه می‌کند، که در

آن جامعه یونانی را در مقام تعادل پیچیده جزئیت و کلیت تصویر می‌کند، جایی که «این تعینات [جزئیت و کلیت] تنها بیانگر تضاد سطحی میان دو جنبه هستند. (استرن ۱۳۹۶: ۲۴۹)

هگل برای پاسخ به این پرسش که «چرا روح ... باید زیبایی زندگی اخلاقیاتی را پشت سر بگذارد؟»، و برای این‌که نشان دهد چگونه وحدت زنده دولت شهرهای باستان از درون دچار تضاد و کاستی می‌شود و، بنابراین، درست بخاطر همین کاستی و تضاد از هم فرومی‌پاشد، متوسل به یکی از نمایشنامه‌های افسانه‌های تبا، نمایشنامه آنتیگونه، می‌شود. هگل چندین بار این تراژدی را می‌ستاید؛ مثلاً در درسگفتارهایی در باب زیبایی‌شناسایی، آنتیگونه را «یکی از والاترین و از هر جهت از برترین آثار هنری تمام دوران‌ها» می‌خواند... او از این نمایشنامه همچون کلیدی برای درک زوال زندگی اخلاقیاتی یونانی بهره می‌گیرد، آن‌جا که بستر از پیش کاملاً برای مضامین مورد تأکید نمایشنامه فراهم شده است (رابطه برادر و خواهر، نقش خانواده در تدفین، نقش قانون الهی، و اهمیت جنگ)، و تمام این مضامین در نمایشنامه سوفوکلس محوریت دارند. از نظر هگل، داستان آنتیگونه به فهم این‌که چرا زندگی اخلاقیاتی یونانی دوام نیافت کمک بسیار می‌کند. (همان:

(۲۵۳

آنتیگونه

هگل در درسگفتارهایی در باب زیباشناسی آنتیگونه را چنین شرح می‌دهد:

همه چیز در این نمایشنامه منطقی است؛ قانون عمومی دولت در چالش با عشق درونی خانواده و وظیفه نسبت به برادر است؛ «پاتوس» زن، آنتیگونه، منفعت خانواده است، و «پاتوس» مرد، کرئون، رفاه اجتماع. پولینیکیس [برادر آنتیگونه]، که علیه شهر زادگاه خود می‌جنگد، بر دروازه‌های تب به خاک افتاده است و کرئون، حاکم، در قالب قانونی عمومی هر کس را که مبادرت به تدفین دشمن بکند تهدید به مرگ کرده است. اما این دستور، که تنها ناظر به حوزه عمومی بود، مورد قبول آنتیگونه نیست؛ او در مقام خواهر و با عشقی که به برادرش دارد، وظیفه مقدس تدفین را به جا می‌آورد؛ او در انجام این عمل، به قانون خدایان متوسل می‌شود، اما خدایانی که او می‌پرستد خدایان جهان هادس هستند ... خدایان درونی احساس، عشق و نسبت خانوادگی، نه خدایان روز و روشنایی [که خدایان] زندگی سیاسی و ملی خودآگاه آزاد [اند]. (LA: I, p. 464) (همان: ۲۵۳)

هگل تصریح می‌کند که خطای تراژیک کرئون این بود که گمان می‌کرد آنتیگونه از سر خشم خودخواهانه صرف است که عمل می‌کند، در حالی که در واقع آنتیگونه از سر احترام به ارزش‌های سنتی عمل می‌کرد. از سوی

دیگر، همین موضوع در مورد آنتیگونه هم صادق است. بنابراین، به یک معنا جهان اخلاقیاتی یونانی فروریخت چرا که فضای کافی برای «فرد» نداشت: نه از آن‌رو که آنتیگونه نمایندهٔ این شورش فردگرایانه علیه دولت بود، بلکه از آن‌رو که آنتیگونه و کرئون هیچ یک قادر نبودند فراتر از فضاهاى اجتماعى خود بروند و ارزش را در تضاد با موضع دیگری دریابند. در نتیجهٔ این تصور از خود، تصویری که به لحاظ اجتماعى تعریف شده است، آنتیگونه احساس می‌کرد که چاره‌ای ندارد جز آن‌که برادرش را به خاک بسپارد، چرا که این نقش او درون چارچوب امور بود؛ همچنین کرئون نیز، در مقام رئیس دولت، احساس می‌کند که مؤظف است مانع خاکسپاری شود و در نتیجه، آنتیگونه را به جرم سرکشی‌اش مجازات کند. هگل نزاع میان آنتیگونه و کرئون را نزاعی تراژیک می‌داند چرا که هر فرد در این نزاع خود را کاملاً به یک امر اخلاقیاتی مسلط پیوند می‌زند. هیچ‌کدام از طرفین نمی‌تواند از وظایف خود سرباز زند، وظایفی که ناشی از جایگاه طبیعی آن‌ها در نظم اخلاقیاتی است. (همان:

(۲۵۷)

پس هگل به جای این‌که هر طرف را نمایندهٔ نوعی دیدگاه مدرن پیشرو بداند (یا وجدان فردی در مورد آنتیگونه، یا دولت سکولار در مورد کرئون)، هر دو را مشخصهٔ جهان یونانی‌شان می‌داند، جهانی که هیچ روشی برای غلبه بر دوگانگی‌های بنیادین خود ندارد. بنابراین، هگل هیچ یک را محکوم نمی‌کند، بلکه هر یک را قربانی تصور اجتماعى و اخلاقى محدود خود می‌داند، و بر آن است که محدودیت این تصور است که موجب فروپاشی جهان اخلاقیاتی

یونانی می‌شود. در این نزاع مستمر در دولت‌شهرها، تمام رضایتی که آگاهی در زندگی اخلاقیاتی یونانی کسب کرده بود از میان می‌رود؛ افراد از هویت‌های اجتماعی‌شان عاری می‌شوند، چرا که «وحدت زنده» پولیس «تکه‌تکه می‌شود و بدل به انبوه‌اتم‌های جدا از هم می‌شود». (همان: ۲۵۹-۲۶۱). اینجا وارد جهان رومی می‌شویم و امپراتور ظهور می‌کند.

جهان رومی: اشخاص و امپراتور

هگل در بخش فرعی بعد پدیدارشناسی با عنوان «وضعیت حقوقی» می‌گوید که جهان اجتماعی‌ای که امپراتوری روم تشکیل داد ناشی از همین «تکه‌تکه شدن» پولیس بود و، در نتیجه، افراد زین پس خود را شخص می‌پنداشتند و نه شهروند. از نظر هگل، «شخص» مقوله اجتماعی مشخصاً مدرنی است که در آن افراد خود را شاغل فضاهای شخصی‌ای می‌دانند که منافع خودشان را تأمین می‌کند و قانوناً از تجاوز دیگران مصون است. در تضاد با تصور «غلیظ» از خود در زندگی اخلاقیاتی یونانی، که در آن فرد بخشی از جوهر اخلاقیاتی کلی دانسته می‌شود. (همان: ۲۶۱)

از آن‌جا که شخص بودن صرفاً عبارت است از «فردی واحد به مثابه خودآگاهی به طور عام»، کنش‌های اشخاص معطوف است به حفظ مایملک برای خود، چرا که هرچند مالکیت خصوصی دیگر افراد را وامی‌دارد

که جایگاه قانونی مالک را به رسمیت بشناسند، هیچ فردی با مالکیتش تعریف نمی‌شود (برخلاف آنتیگونه و کرئون که با نقش اجتماعیشان تعریف می‌شدند)، زیرا این مالکیت را همیشه می‌توان منتقل یا قانوناً «سلب کرد». بنابراین، شخص هرگز واقعاً با جهان از آن حیث که جهان است درگیر نیست، و از این‌روست که هگل این نظرگاه را با رواقی‌گری پیوند می‌زند. (همان: ۲۶۲)

هگل در فلسفه حق توصیف خود از دولت عقلانی را با همین تصور از شخص‌بودگی آغاز می‌کند، و می‌گوید که قصدش این است که این تصور را درون تصویر نهایی خود به نحوی جای دهد که یونانیان از انجام دادنش قاصر بودند. اما هگل به‌وضوح می‌گوید که دولت عقلانی را نمی‌توان صرفاً حول این مقولهٔ اجتماعی بنا کرد، بلکه شخص‌بودگی باید با تصویری از خود تعدیل شود که کم‌تر انتزاعی باشد و کم‌تر صبغهٔ حقوقی داشته باشد، تصویری که حسی از آن اجتماع سیاسی باقی بگذارد که آگاهی در «دولت سعادت‌مند» در زندگی اخلاقی یونانی آن را احساس می‌کرد. هگل در بحث خود در پدیدارشناسی همچنین می‌کوشد یک‌جانبگی ساختار اجتماعی را که در امپراتوری روم نمود می‌یابد نشان دهد. ظاهراً معضل مورد نظر از این قرار است: از سویی، تنها راه احساس اتحاد اجتماعی برای اشخاص حقوقی که دولت رومی را تشکیل می‌دادند توسل به شخصیت امپراتور بود، که تجسم حاکمیت آن دولت بود؛ از سوی دیگر، انحلال اجتماع سیاسی در مجموعه‌ای از افراد چنان بود که امپراتور تنها می‌توانست از طریق مخالفت

با این افراد و بدل شدن به یک خودکامه از دولت دفاع کند، و این‌گونه موجب از میان رفتن هر گونه امکان انسجام اجتماعی می‌شد. شهروند رومی همین که محکوم به قدرت خودسرانه امپراتور شود، به سرعت درمی‌یابد که توسلش به حق قانونی تا چه حد بی‌پایه و، بنابراین، خود را در جهانی که به لحاظ اخلاقی خودسرانه است، جهانی که در آن «زور حق است» تنها می‌یابد. (همان: ۲۶۲-۳)

هم‌نهاد هگلی این‌جا خود را به نمایش می‌گذارد: دولت عقلانی را نمی‌توان صرفاً حول این مقوله اجتماعی بنا کرد، بلکه شخص‌بودگی باید با تصویری از خود تعدیل شود که کم‌تر انتزاعی باشد و کم‌تر صبغه حقوقی داشته باشد، تصویری که حسی از آن اجتماع سیاسی باقی بگذارد که آگاهی در «دولت سعادت‌مند» در زندگی اخلاقی یونانی آن را احساس می‌کرد. بنابراین، هگل با تأکید بر «جامعه مدنی» به‌مثابه رکن مهم این وساطت، نسبت متعادل امری جزئی و امر کلی را در هم‌نهاد خود برقرار می‌سازد. هگل وساطت امر جزئی و امر کلی، فرد و دولت، شخص و امپراتور را از دل نقد لیبرالیسم و جماعت‌باوری بیرون می‌کشد.

نقد لیبرالیسم و جماعت‌باوری

هگل علی‌رغم تحسینی که نثار جمهوری‌های باستانی می‌کرد، می‌آموزاند که آن‌ها دچار دو نقص بنیادی بودند، نقص‌هایی که وی به‌روشنی در فلسفه حق آن‌ها را شناسایی می‌کند. نخست آن‌که هیچ‌اعتنایی به حقوق فردی، به‌ویژه

حق فرد برای پیروی نکردن از حکومت، نداشتند. دوم آن که جمهوری‌های باستانی انتظار نداشتند که شهروندان‌شان در مراکز داد و ستد به دنبال منفعت شخصی بروند و مسیر خاص خویش را به سوی خشنودی و سعادت پیدا کنند. از شهروند انتظار می‌رفت که امکانات و استقلال کافی داشته باشد تا بتواند در امور دولت تأمل کند؛ اما اکنون که نظام بردگی در دولت مدرن ورافتاده، چنین انتظاری دیگر معقول نیست. هگل بی‌اعتنایی جمهوری‌های باستانی به حقوق فردی را در قالب نمایشنامه آنتیگونه شرح داد، غیبت شهروندان از مراکز داد و ستد و دنبال کردن منفعت شخصی افراد را تحت عنوان جامعه مدنی توضیح می‌دهد. (بیزر ۱۳۹۸: ۳۶۷)

هگل، علی‌رغم همه دفاعی که از ارزش‌های لیبرال می‌کرد، از برخی جهات بنیادی به لیبرالیسم اعتراض داشت. نخست آن‌که او، این اصل لیبرال کلاسیک را که فعالیت‌های آزاد نیروهای بازار بالطبع در جهت حصول منفعت تمامی مردم حرکت می‌کند، مورد چون و چرا قرار داد. او مدعی شد که حکومت تنها از یک راه می‌تواند آزادی‌های جامعه مدنی را تضمین کند و آن مهار نیروهای بازار است. دوم آن‌که هگل حاضر نبود این اصل لیبرال رایج را که غایت دولت صرفاً صیانت از حقوق طبیعی و آزادی‌های بازار است، بپذیرد. چنین اصلی علی‌الظاهر حامی انحلال جامعه به کثرتی از اتم‌های جداافتاد و خودنگر بود، که هیچ‌گونه احساس تعلق یا حس مسؤولیت در قبال خیر همگانی ندارند. سوم آن‌که هگل نظریه قرارداد اجتماعی را که بر طبق آن

دولت مقوم به قراردادی بین افراد مستقل و خویشکام است، مورد چون و چرا
قرار می‌داد. (همان: ۳۶۹)

ژان هیپولیت معتقد است فردگرایی از قرن شانزدهم تبدیل به مشکلی
هراس آور می‌شود. جامعه، نهادهای اجتماعی و سیاسی، دولت، همه در نظر
افراد حکم عوامل اجباری را پیدا می‌کنند که بشر در برابر آن‌ها همواره در
حال عصیان است؛ این‌ها موانعی در برابر اراده معطوف به قدرت افرادند؛
ولی از این هم بالاتر باید رفت. ریشه‌های این فردیت و فردگرایی در
مسیحیت و وجدان مسیحی، در اصل ذهنیت مطلق، است. دو دنیانگری
مسیحی، که جمله مشهور: «مال قیصر را به قیصر ادا کنید و مال خدا را به
خدا» [انجیل متی، باب ۲۲، آیه ۲۱] بیانگر آن است، مانع از آن می‌شود که
بشر مطلقاًش را در مدینه دنیوی بجوید. (هیپولیت ۱۳۸۶: ۱۲۴) هگل
کناره‌گیری فرد مدرن از مدینه دنیوی را تحت عنوان «بی‌جهانی» با
رواقی‌گری پیوند می‌زند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. از سوی دیگر،
در نظر گرفتن تمام این موارد در حکم موانع و چالش‌های است که هم‌نهاد
با آن درگیر است و، برای فهم دولت عقلانی هگلی مهم و اساسی. هگل برای
این‌که نشان دهد چگونه این دو دنیانگری پشت سر گذاشته می‌شود، به
انقلاب کبیر فرانسه ارجاع می‌دهد.

هگل در پدیدارشناسی، انقلاب فرانسه را کوششی برای غلبه بر همین
دوگانه‌بینی و جدایی دو جهان از هم می‌داند. دولت می‌بایست تبدیل به

مظهر بی‌میانجی ارادهٔ همگان شود. با انقلاب فرانسه «آسمان می‌رفت که به زمین منتقل گردد». ولی، انقلاب شکست خورد، به «ترور» و وحشت عمومی انجامید، یا به هرج و مرج، که دوروی یک پدیده‌اند. آنگاه نوبت به ناپلئون رسید که طرح دولت جدید را دوباره ریخت. (همان: ۱۲۴)

انقلاب فرانسه نقطه‌ی اوج تلاش برای تحقق احکام خرد انسانی در جهان است. در چشم هگل، این انقلاب تلاشی بود در جهت دوباره‌سازی جامعه طبق رهنمودهایی خرد انسانی، بدون هیچ‌گونه اتکا به آمریت یا صورت‌هایی که از سنت می‌آید. چنین خواستی، از نظر هگل، به «آزادی مطلق» می‌انجامد؛ آزادی‌ای که سر از «ترور» و وحشت درمی‌آورد... الزامات آزادی مطلق، بنابراین، هرگونه تقسیم‌بندی جامعه به جایگاه‌های اجتماعی، یا گروه‌های اجتماعی‌ای که از راه شیوه‌های متفاوت زندگی و امرار معاش مشخص شده و به گونه‌ای متفاوت با حکومت مرتبط باشند، را طرد می‌کند... در نتیجه، خواست آزادی مطلق، با مردود شمردن تمایزگذاری، با درک هگل از آنچه که لازمه‌ی دولت عقلانی است، مخالف است. (تیلور ۱۳۹۲: ۱۹۵-۲۰۳). هم‌نهاد هگلی از برکشیده شدن چنین خواست انتزاعی در سطح امر کلی ممانعت می‌کند. این مهم با ایجاد موازنه میان حقوق ذهنی و عینی ممکن می‌شود.

هم‌نهاد هگلی: موازنه میان حق ذهنی و حق عینی

نگرش دوسویه هگل به لیبرالیسم-سرمنشأ تمامی قوت‌ها و ضعف‌های آن برای وی-حول محور یک اصل بنیادی واحد می‌گردد، که او آن را «حق ذهنیت» یا «حق آزادی ذهنی» می‌نامد. این اصل به‌طور کلی بیان می‌دارد که هر فرد حق دارد فقط آن باورها یا قواعدی را بپذیرد و تنها تن به آن اعمالی دهد که با داوری خود وی سازگار است. همچنین، بدین معناست که هر فرد فی‌نفسه غایت است و لذا هرگز نمی‌باید وسیله‌ای برای غایات دیگران قرار گیرد. هگل صورت‌بندی‌های دقیق‌تر گوناگونی از این اصل به دست می‌دهد که هیچ کدام با یکدیگر مترادف یا حتی همگستره نیستند. (۱) «حق به رسمیت نشناختن [یا نپذیرفتن] هر آنچه نمی‌توانم امر عقلانی ادراکش کنم».

(۲) «[اراده ذهنی] تمامی اموری را که قرار است به منزله اموری معتبر بشناسد باید به مثابه اموری خیر، ادراک کرده باشد». (۳) «... حق فاعل شناسایی برای یافتن رضامندی خویش در اعمال [اش]». (۴) «اراده فقط تا آن‌جا چیزی را به رسمیت بشناسد یا چیزی باشد که آن چیز از آن خود وی باشد...». (۵) «... برای این‌که درونه یا محتوایی پذیرفته گردد و چونان امری صادق مورد قبول واقع شود آدمی می‌باید خود فعالانه با آن درگیر شود. به بیان دقیق‌تر، او می‌باید هر درونه‌ای از این دست را یگانه و متحد با قطعیت خویشتن خویش بیابد». این اصل به نزد هگل عنصر محوری دولت مدرن است و دولت مدرن می‌باید به نحوی از انحا دربرگیرنده اقتضانات برحق آن باشد و آن‌ها را برآورده سازد. در چشم وی، علت اصلی افول دولت‌شهر

باستانی عدم توفیقش در لحاظ کردن این حق بوده است. (بیزر ۱۳۹۸: ۳۷۱)

هیچ چیز بهتر از استفاده مداوم هگل از اصل ذهنیت در سرتاسر فلسفه حق نمی‌تواند وجه لیبرال فلسفه سیاسی وی را آشکار سازد. هگل برای توجیه و مستدل ساختن چندین ارزش سیاسی کلاسیک به این اصل متوسل می‌شود: (۱) فرد را فقط آن قسم قوانین یا تدابیر سیاسی ملزم می‌دارد که خود آن‌ها را قبول دارد. (۲) فرد می‌باید حق شرکت جستن در کار و بار حکومت را داشته باشد، یا دست‌کم حکومت می‌باید مبین منافع او باشد. (۳) فرد می‌باید آزادی اخلاقی، فکری و دینی داشته باشد، یعنی حق بیان عقیده و پیروی از وجدان خویش. (۴) فرد می‌باید حق داشته باشد که در چارچوب اقتصاد بازار در پی منفعت شخصی خویش گام بردارد یا، به عبارت بهتر، می‌باید واجد آزادی انتخاب باشد، که صفت ممیزه جامعه مدنی است. (۵) قوانین و قانون اساسی کشور می‌باید روشن و منسجم باشد، یعنی یکایک افراد به نحو برابر بتوانند آن‌ها را درک کنند. (همان: ۳۷۱). اصل ذهنیت، از لحاظ تاریخی بعد از عالم یونانی پیدا می‌شود. آری، همین اصل ذهنیت است - یعنی دانشی که فرد از مطلق در وجود خویش دارد - که همراه با مسیحیت پا گرفته است و عامل تفاوت جهان نو از جهان باستان را تشکیل می‌دهد. [از این پس]، جهان واقعی زندگی متفاوت از جهان اندیشه است، به همین دلیل، اخلاق (در معنای کانتی کلمه) در مقابل نوامیس اجتماعی، در مقابل رسوم موجود، قرار می‌گیرد. (هیپولیت ۱۳۸۶: ۱۲۷)

هرچند هگل اصل ذهنیت را قویاً تصدیق می‌کند و برای توجیه تمامی ارزش‌های لیبرال مزبور از این اصل بهره می‌برد، آن را بسیار مسئله‌آفرین می‌داند. مهم‌ترین اشکال آن در نظر وی این است که بسیار انتزاعی است؛ به عبارت بهتر، این اصل هیچ معیار کارآ یا رهنمود مشخصی برای تعیین این‌که کدام عقاید یا اعمال را می‌باید تصدیق کرد به دست نمی‌دهد. این اصل اصلی «مطلقاً صوری» است، زیرا با هر درونه‌ای سازگار است و هر قانون یاباوری با آن دمساز است... به سخن دیگر، اشکال ذهنیت آن است که هم می‌تواند درست باشد و هم نادرست... هگل استدلال می‌کند که ما تنها با نظر به درونه هر تصمیم یا باور است که می‌توانیم درستی یا نادرستی‌اش را بفهمیم، یعنی با نظر به آنچه فاعل تصمیم، یعنی با نظر به آنچه فاعل تصمیم به انجام دادنش می‌گیرد و آنچه بدان باور دارد. به همین دلیل، هگل استدلال می‌کند که این نیز ضروری است که آن حق مکمل را بدان عنوان «حق عینیت» می‌دهد تشخیص دهیم. مراد از حق عینیت آن است که تصمیمات و عقاید ذهنیت می‌یابد صحیح باشند. به دیگر سخن، می‌باید واجد درونه‌ای درست باشد. (بیزر ۱۳۹۸: ۳۷۲)

هگل دلیل ناکامی مدینه باستانی را حتی نزد افلاطون نیز تشخیص می‌دهد. در چشم هگل، افلاطون، در جمهور خویش جوهر نوامیس اجتماعی اخلاق را در جمال و حقیقت آرمانی‌اش عرضه می‌کند؛ ولی وی نتوانست اصل جزئیت مستقل را که در دوره او در تار و پود نوامیس اخلاق اجتماعی یونان رسوخ کرده بود بشکافد و حل کند مگر با کنار گذاشتن خاستگاه‌های آن،

یعنی مالکیت خصوصی و خانواده، و [به همین دلیل] برای توجیه این اصل در کارهای بعدی خویش ناگزیر راه‌حلی جز استناد به آزادی شخصی، انتخاب حرفه، و مانند این‌ها، نیافت. (هیپولیت ۱۳۸۶، ۱۲۶)

هگل معتقد است اصل شخصیت نامتناهی، که به‌خودی‌خود مستقل از فرد است، اصل آزادی ذهنی که بیان درونی‌اش در مذهب مسیح آمده است و بیان بیرونی‌اش (که با کلیت مجرد پیوند دارد) در دنیای رومی، در قالبی از جان واقعی که صورت جوهری محض دارد [به‌نحوی که در اندیشه فیلسوفانی چون افلاطون بیان شده] جای درست خویش را پیدا نکرده است. هگل معتقد است که درست بدین سبب بود که طرح افلاطونی آرمانی به‌نظر می‌رسید، زیرا به درستی متوجه چنین امری نشده بود. به تعبیر دیگر، جمهور افلاطونی فاقد اصل ذهنیت مطلق بود؛ به همین دلیل، «دولت افلاطونی به گذشته تعلق دارد». جمهور افلاطونی، مانند دولت مقدونی، در حکم انحلال کامل فردیت بود. اکنون، برعکس، فرد به آزادی درونی، آزادی اندیشه و وجدان، دست یافته است و در برابر واقعیت عینی قرار دارد. با این همه، آزادی جمیل مستتر در عرف اخلاق اجتماعی را که در حکم وحدت درون و برون بود نیز به همین دلیل از دست داده است. (همان، ۱۲۶-۷)

این‌که آیا همنهاد هگل قرین موفقیت است یا نه، نهایتاً موکول به این پرسش است که او چگونه می‌خواهد میان حقوق ذهنی و عینی موازنه ایجاد کند و در عین حال اقتضانات هر دو را تأمین کند. (بیزر ۱۳۹۸: ۳۷۴). به تعبیر

دیگر، هم‌نهاد هگلی در صورتی قرین موفقیت است که وی بتواند انسان مدرن را از «بی‌جهانی» بیرون کند، بی‌جهانی‌ای که هگل آن را هم در لیبرالیسم تشخیص می‌دهد و هم در جماعت‌باوری. هگل این تعادل را در زندگانی اخلاقی برقرار می‌سازد.

زندگانی اخلاقی

هگل مفهوم زندگانی اخلاقی (Sittlichkeit) را نخست چونان معادلی برای مفهوم ethos در یونان باستان فهم کرد که به معنای آداب و اخلاقیات و کل راه و روش زندگانی یک ملت یا قوم است. هگل می‌خواهد مفهوم زندگانی اخلاقی‌اش اعمال اخلاقی را نیز شامل شود. با این حال، تمایزی اصولی میان زندگانی اخلاقی و اخلاق (Moralitat) می‌نهد. اخلاق به دنیای درونی فرد، یعنی نیت اخلاقی و وجدان دینی وی راجع است و از سپهر حق انتزاعی یا قانونیت که سروکارش صرفاً با اعمال بیرونی و صرف انطباق آن‌ها با قانون-صرف‌نظر از نیت فاعل-است مجراست. سروکار اخلاق و حق انتزاعی هر دو با حقوق و تکالیف شخص در مقام فرد است و لذا، هر دو با زندگانی اخلاقی فرق دارند؛ زیرا یک‌یک افراد را از آن جهت که فردند، یعنی صرف‌نظر از جایگاه‌شان در جامعه و دولت، ملحوظ می‌دارند. زندگانی اخلاقی، به‌خلاف، فرد را جزئی از اجزای درونی [یا ذاتی] کل اجتماعی و سیاسی لحاظ می‌کند. تمایز زندگانی اخلاقی و اخلاق در تحلیل نهایی

متضمن تمایزی بنیادی تر میان دو نظرگاه مختلف در خصوص رابطه فرد و کل اجتماعی است. اخلاق کلی ای انتزاعی است که جزء را بر کل مقدم می‌دارد، آن‌چنان که گویی یکایک افراد خودبسنده یا مستقلند. زندگانی اخلاقی کلی ای انضمامی است که کل را بر جزء تقدم می‌بخشد، به نحوی که خود هویت فرد بسته به جایگاه او در کل است. بنابراین، هگل می‌اندیشد که نظرگاه اخلاق نظرگاهی یکسویه و انتزاعی است، زیرا فرد را از جایگاه وی در کل اجتماعی - که هویت فرد را به او اعطا می‌کند - جدا می‌سازد. (همان: ۳۷۵)

هدف هگل این است که نشان دهد رسوم، قوانین و نهادهای اجتماعی صرفاً قید و بند نیستند؛ بلکه شرایطی هستند که آزادی انسان را ممکن می‌سازند، زیرا هم فراهم‌کننده منابع لازم برای پیشرفت بشری هستند، و هم ما را قادر می‌سازند که اهداف و غایات مختلفی را که خودمان برنهادیم کسب کنیم. (همان: ۲۹۰). وی می‌کوشد در زندگانی اخلاقی هم‌نهادی میان حق ذهنیت و حق عینیت برقرار سازد. لذا، شرح می‌دهد که در حیطه آن، قوانین و رسوم این یا آن قوم همی عینی‌اند هم ذهنی. عینی‌اند زیرا چنین می‌نماید که به خودی خود موجودند، یعنی مستقل از اراده افراد وجود دارند؛ آن‌ها از این حیث سرمنشأ مرجعیتی هستند که افراد خود را با آن همسو می‌سازند. با وجود این ذهنی هم هستند زیرا در فرد درونی گشته‌اند، که موافق با رسوم و قوانین قومش عمل می‌کند، آن‌چنان که گویی این قوانین و رسوم «سرشت ثانوی» خود اویند. (همان: ۳۷۶)

هگل می‌تواند با استناد به تمایزی که خود غالباً در فلسفه حق میان اراده ذهنی و اراده عینی در فرد می‌نهد، تناقض مذکور را از میان بردارد. اراده ذهنی متضمن قدرت انتخاب در فرد و نیز منافع و نیازهای اوست؛ اراده عینی مبین هنجارهای عقلی است که همگی در قوانین و رسوم و اخلاق زندگانی اجتماعی محقق می‌شوند. پس اگر مدعی شویم هر زمان که اراده عینی از نو دست به کار می‌شود اراده ذهنی به حال تعلیق درمی‌آید، تناقض مزبور از میان می‌رود. در چشم هگل، اگر قرار است فرد هم‌رنگ جماعت شود، می‌بایست از درون این کار را انجام دهد، یعنی با تکیه بر باریک‌اندیشی نقادانه خویش. لذا، هگل اصرار می‌ورزد که برقراری سازش میان جماعت و فرد در چارچوب زندگانی اخلاقی صرفاً بر اعتماد و ایمان مبتنی نیست. اما اگر فرد به واسطه باریک‌اندیشی نقادانه‌اش قوانین و رسوم و اخلاق دولت را تصدیق نکند، تکلیف چیست؟ ظاهراً هگل فرض را بر این می‌نهد که باریک‌اندیشی فرد در خود، عاقبت به وی خواهد آموخت که منافع و آرای شخصی خود را کنار بگذارد؛ و بدین ترتیب او آزادی و خودآگاهی والاتر خویش را در جماعت باز خواهد یافت. اما چه چیز ضامن آن خواهد بود که فرد به چنین نتیجه‌ای برسد؟ هگل، به مانند افلاطون و ارسطو، نقش تعلیم و تربیت را در مقید ساختن فرد به جامعه بسیار تعیین‌کننده می‌داند. او استدلال می‌کند که تنها به تعلیم و تربیت است که ما به سرشت ثانوی خویش وقوف می‌یابیم و بدل به باشندگان عقلانی می‌گردیم. (همان: ۳۷۸)

هگل تعلیم و تربیت‌اش را در «جامعه مدنی» برگزار می‌کند. مهم‌ترین بخش وساطت هگلی میان امر جزئی و امر کلی، فرد و دولت، در جامعه مدنی و در قالب اتحادیه‌ها و صنف‌ها عملی می‌شود. در سایه‌ی همین وساطت است که تداوم نظم اجتماعی و آزادی‌های فردی حفظ می‌شود. به دیگر سخن، چنین وساطتی باعث می‌شود که نه افراد و اشخاص در لباس «اوباش» و «راهزن» نظم اجتماعی و موجودیت دولت را تهدید کند، و نه پادشاه به امپراتور بیگانه از اجتماع بدل شود.

جامعه مدنی

همان‌طور که ژان هیپولیت به درستی اشاره می‌کند همانی اراده خاص و اراده عام، همانی فرد و دولت، دیگر نمی‌تواند، چنان‌که در دنیای باستان بود، امری بی‌درنگ متحقق باشد، بلکه نوعی میانجی و وساطت لازم است؛ تردیدی نیست که آزادی فرد عبارت است از ارتقاء او به سطح اراده عام، و مشارکت‌اش در سازمان عینی [دولت] که وراء وجود اوست؛ دولت از نظر هگل هیچ چیز مصنوعی ندارد، دولت مظهر عقل در روی زمین است؛ ولی این ارتقاء، این رهایی، دیگر امر بی‌واسطه نیست، بسته به موارد متفاوت، تعارضی نهان یا آشکار در کار است، و دولت جدید دربردارنده تقابل فرد و اراده عام و نیز دربردارنده وجه آشتی آن‌ها با هم است. این وساطت همانا «جامعه مدنی» و ساز و کارهای آن است. در ادامه به این ساز و کارها خواهیم پرداخت. (هیپولیت ۱۳۸۶: ۱۲۴). فصل «جامعه مدنی» یکی از

مهم‌ترین ابزارهای ارزیابی معنای کامل برنامه هگلی مبنی بر برقراری سازش میان اصول لیبرالیسم و ایدئال‌های جماعت‌باور است. در دولت جدید، میان فرد و دولت ناگزیر عالم دیگری قرار دارد که هگل آن را «جامعه مدنی» می‌نامد. در جامعه مدنی، بشر فقط برای درک کل پرورش می‌شود، یعنی آماده می‌شود تا شهروند شود و کل را به‌عنوان کل بخواهد. (همان: ۱۳۶)

طبق نظام هگل، جامعه مدنی ذیل مقوله زندگانی اخلاقی جای می‌گیرد. زندگانی اخلاقی مشتمل بر سه دم بنیادی است: خانواده (وحدت بی‌واسطه)؛ جامعه مدنی (ناهمسانی)؛ و دولت (وحدت در ناهمسانی). دولت ساحتی است که در آن تمامی ناهمسانی‌های جامعه مدنی در چارچوب یک کل یکپارچه‌تر و سازمان‌یافته‌تر حفظ می‌شود. هگل بحث خویش در باب جامعه مدنی را بی‌محابا با بیان دو اصل بسیار مهم می‌آغازد. اصل نخست پیروی از منافع و مصالح شخصی است. در جامعه مدنی همه افراد در پی منفعت شخصی خویشند، و به افراد دیگر صرفاً به چشم ابزاری برای نیل به اهداف خویش می‌نگرد. اصل دوم آن است که هر فرد منفعت شخصی خود را تنها در صورتی تأمین می‌کند که برای تأمین منفعت شخصی دیگران نیز کار کند. گرچه او با آدم اسمیت هم عقیده است که جستجوی منفعت شخصی طبیعتاً منجر به ایجاد نوعی نظم اجتماعی و وابستگی متقابل می‌شود. در عین حال منکر آن است که این نظم در خدمت خیر همگانی تمامی افراد جامعه باشد. هگل استدلال می‌کند که برای دستیابی به

این خیر، دولت باید نیروهای بازار یا داد و ستد در جامعه مدنی را مهار و متعادل سازد. (بیزر ۱۳۹۸: ۳۸۸-۹)

هگل عمدتاً به این دلیل جامعه مدنی را ارج می‌نهد که آن را مرحله‌ای ضروری در برآیش و بالیدن آزادی می‌داند. او جامعه مدنی را به چشم مظهر دیگری از اصل بنیادی جهان مدرن می‌نگرد: حق ذهنیت یا آزادی فردی. هگل استدلال می‌کند که مهم‌ترین نقص دولت‌شهر باستانی آن بود که این آزادی‌ها را مجاز نشمرد و عاقبت در برابر آن‌ها به زانو درآمد. با این همه، آزادی جامعه مدنی آزادی به معنای کامل و ایجابی آن نیست؛ این آزادی صرفاً شکلی از آزادی سلبی است؛ به عبارت دیگر، حق پیروی از منفعت شخصی مستقل از مداخله دیگران. هگل گاهی آزادی جامعه مدنی را امری صرفاً صوری و انتزاعی توصیف می‌کند، زیرا درونۀ اهداف ما را هنوز هم امیال و جهت‌گیری‌های سرشتمان تعیین می‌کنند. بر این اساس، این آزادی با آزادی ایجابی دولت، که در آن درونۀ اهداف -قواعد و طرق زندگانی دولت- به وسیله عقل تعیین می‌شود، متفاوت است. (همان: ۳۹۰)

هگل می‌اندیشد که دولت فارغ از میزان مقرراتی که وضع می‌کند، باید بکوشد ضامن بی‌طرفی و ثبات بازار باشد. اگر بازار به حال خود رها شود، ممکن است فوق‌العاده ناعادلانه و بی‌ثبات گردد و مردم را چنان گرفتار فقر سازد که دیگر نتواند برای دستیابی به مشاغل و منابع نادر رقابت کنند. بنابراین، وظیفه دولت ضمانت این امر است که هر کس دست‌کم فرصت کار

و تأمین نیازهایش از طریق کوشش و زحمت خویش داشته باشد. بدین ترتیب هگل به روشنی اظهار می‌دارد که اگر جامعه مدنی حقوق ویژه‌ای دارد، وظایف معینی نیز بر عهده دارد. مهم‌تر از همه، دولت وظیفه دارد ضمانت دهد که همگان خواهند توانست از مزایا و آزادی‌های آن بهره‌مند شوند... هگل فقر را بدان سبب تقبیح می‌کند که معتقد است آدمی را از حق برخوردار از آزادی‌های جامعه مدنی محروم کند. (همان: ۳۹۶-۷). یکی از نکات کلیدی و مهم در فهم جامعه مدنی نزد هگل این است که هرگونه نابرابری اقتصادی منجر محرومیت افراد از آزادی‌شان می‌شود. به تعبیر دیگر، وجود هرگونه نابرابری در جامعه مبین اشکالاتی در جامعه مدنی است و، بنابراین، وساطت جامعه مدنی با پرسش مواجه می‌شود.

مهم‌ترین تردیدهای هگل در خصوص جامعه مدنی حول محور روش‌های تولید در این جامعه می‌گردد. او در طرح مقدماتی فلسفه روحش-که در ینا آن را پرورده بود-برخی از آثار نگران‌کننده تقسیم مدرن کار را مورد بحث قرار داد. تمامی توده‌های مردم «محکوم» به کار در اوضاع ناسالم، نامطمئن و بی‌روح کارخانه‌ها و معادن جدید بودند. تقسیم کار باعث شده بود که کار بسیار پر ثمرتر شود، اما آن را هر چه بیش‌تر میکانیکی، فرساینده و بی‌روح می‌ساخت. یگانه هدف تکنولوژی، آزادی بشر به مدد رهانیدن او از بند طبیعت بود؛ اما طبیعت انسان را به اسارت ماشین درآورد و بدین وسیله از او انتقام گرفت. مردم به جای این‌که کم‌تر کار کنند، مجبور بودند کارهای یکنواخت ملال‌آور را هر روز بارها انجام دهند تا از قافله رقابت عقب نمانند.

هگل همچنین متذکر می‌شود که چگونه کارگر جدید با نیازهای خویش بیگانه می‌شود: او کار نمی‌کند تا نیازهای خود را برآورده سازد، بلکه صرفاً می‌کوشد ابزار تأمین آن را به دست آورد؛ بنابراین، کار صرفاً ابزاری است که در خدمت ایجاد ابزاری (کسب پول) برای نیل به غایات خودمان. کارگر ناچار است نوع بسیار خاصی از کالا را به مقدار اضافی تولید کند، و لذا، چیزی را تولید می‌کند که به آن نیازی ندارد و به چیزی نیاز دارد که تولیدش نمی‌کند. کار همچنین بسیار نامطمئن می‌شود: فرد مهارت‌های بسیار ویژه‌ای می‌آموزد که نوسانات بازار ممکن است آن‌ها را بدل به مهارت‌های غیرضروری سازد. هگل اصطلاح «بیگانگی» را مستقیماً در مورد کارگر جدید به کار نمی‌برد. با این حال، تحلیل وی از برخی جهات تعیین‌کننده پیش‌درآمد شرح مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ است. (همان: ۳۹۴)

هگل، در فلسفه حق درست به همین تناقض جامعه مدنی اشاره دارد. از نظر او، اگر به طبقه ثروتمند بقبولانند که نان و آب توده‌های بینوا شده را تأمین کند، معیشت بی‌نویان بی‌آن‌که نتیجه کار باشد تأمین خواهد شد، و این مخالف اصل جامعه مدنی است و با احساس فردی استقلال و سعادت منافات دارد. و اگر برعکس، زندگی آن جماعت با کار تأمین شود (کاری که دیگران فرصت‌اش را در اختیارشان قرار می‌دهند)، در این صورت، مقدار فرآورده‌ها بالا می‌گیرد، و این مازاد، با توجه به این‌که مصرف‌کننده‌ای که خود مولد باشد برای آن نیست، درست عامل شرّ خواهد شد، و [با توجه به این‌که مال، مال می‌آورد] افزون بر آنچه هست اضافه خواهد شد. پس روشن

می‌شود که جامعه مدنی، به‌رغم تراکم ثروت‌اش، به حد کافی ثروتمند نیست، یعنی که با همه ثروت‌اش دارای آن چنان مالی نیست که خراج فقر و باج بی‌نویانی را که خود پدید آورده است بدهد. جامعه مدنی بدین‌سان (به صورت دیالکتیکی) به‌سوی چیزی بیرون از خودش رانده می‌شود. به عبارت دیگر، این نوع گسترده‌تر شدن مناسبات در ضمن وسیله‌ای است برای استعمار، که جامعه مدنی تکامل‌یافته ناچار است به صورت منظم یا متفرق بدان پردازد. (فلسفه حق، بند ۲۴۵، ۱۸۹۶-۹۰-۹۱)

هگل وظیفه چاره‌جویی برای مشکلات جامعه مدنی را صرفاً بر دوش دولت نمی‌نهد. او همان‌قدر که معتقد است دولت باید بر بازار نظارت کند، از تفویض اقتدار بیش از اندازه به دولت نیز هراسان است. برای این مهم، هگل راه‌حل پیش می‌نهد: اتحادیه. اتحادیه متشکل از گروهی از مردم که پیشه یا حرفه یکسانی دارند که دولت، گرچه مستقل از آن است، آن را به رسمیت می‌شناسد. اتحادیه، درست به مانند الگوی خود-اصناف قرون وسطایی- باید تمامی افرادی را که در پیشه یا حرفه خویش واجد صلاحیتند سازماندهی و حمایت کند و به رسمیت بشناسد. اتحادیه به مسئله بیگانگی اجتماعی توجه دارد، زیرا با یاری رساندن به فرد در زمان مقتضی و بخشیدن حس تعلق خاطر به وی، بدل به «خانواده دوم» فرد می‌شود. در ضمن، به مسئله بیگانگی سیاسی نیز نظر دارد، زیرا نماینده منافع فرد در مجمع طبقات است و به آن‌ها سامان می‌دهد. (بیزر ۱۳۹۸: ۳۹۷-۸). او برای توجیه مداخله [دولت] استدلال‌های متعددی می‌آورد: (۱) اعمالی که با حق

انتزاعی مطابقند در عین حال ممکن است کلاً برای جامعه مضر باشند. (۲) منافع تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان ممکن است با یکدیگر تعارض پیدا کند. لذا عاملیتی بیرونی لازم است که فوق هر دو طرف باشد تا کار و بار آنان را رتق و فتق کند. هگل، برای مثال، می‌گوید که مردم حق دارند کالاها را واریسی کنند و فریب داده نشوند. (۳) شاخه‌های عظیم صنعت وابسته به شرایطی اند که خود قادر به کنترل آن‌ها نیستند و اعمال آن‌ها اغلب تأثیراتی در سلامت عمومی جامعه می‌گذارد که این شاخه‌ها نمی‌توانند آن‌ها را پیش‌بینی کنند. (۴) افت و خیز نظام عرضه و تقاضا ممکن است تمامی شاخه‌های صنعت و تجارت را بخشکاند و بدین ترتیب بسیاری از مردم را به فلاکت و فقر بکشاند. (همان: ۳۹۵)

اتحادیهٔ صنفی جای خانواده را که دیگر قادر به ایفای نقش خود در این جامعهٔ مدنی نیست می‌گیرد، و تبدیل به میانجی حقیقی میان فرد و دولت می‌شود. در نظر هگل، اصل دولت‌های جدید این نیرومندی و عمق نهایی را داراست که به اصل ذهنیت [=فردیت] امکان می‌دهد که تا سرحد جزئیت شخصی مستقل تحقق یابد ضمن آن‌که می‌تواند همین اصل را به کلیت واحد جوهری برگرداند و بدین‌سان وحدت را در ذات این اصل حفظ کند. (هیپولیت ۱۳۸۶: ۱۳۹-۱۴۱). این‌جاست که هگل به دولت ارگانیک و انداموار دست پیدا می‌کند، دولتی که نسبت کل با اجزاء در آن چونان موجود انداموار حفظ می‌شود.

دولت ارگانیک و ساختار آن

در چشم هگل یگانه شکل عقلانی دولت سلطنت مشروطه است... هگل صرفاً بر این عقیده نیست که سلطنت مشروطه برای پروس بهترین نظام سیاسی است یا تنها نظام سیاسی ای است که فراخور مرحله پیشرفت تاریخی آن است. به خلاف، او اظهار می‌دارد که سلطنت مشروطه همان شکل عقلانی دولت است، زیرا ایدئال آزادی را بیش از هر شکل دیگری از حکومت متحقق می‌سازد. هگل، به مانند کانت و هبومبولت و یاکوبی و شیلر و بسیاری دیگر، بیم آن داشت که دموکراسی افراطی، که قدرت نامحدودی به اراده مردم می‌دهد، ضرورتاً حقوق بنیادی همگان را به نحو برابر محترم نشمارد. شاهد بسیار مهم این مدعا آزار و اذیت سقراط به دست آنتیان بود. (بیزر ۱۳۹۸: ۳۹۸-۹)

سلطنت مشروطه به این دلیل نزد هگل قدرتی عظیم دارد که نهادی آمیخته است که مزایای اشکال سه‌گانه حکومت را در خود جمع دارد. او اظهار می‌دارد که سلطنت مشروطه ترکیبی از پادشاهی، اشراف‌سالاری و مردم‌سالاری است. هر سلطنت مشروطه‌ای متضمن سه قوه بنیادی است: قوه حاکمه، که قوانین را به نحو صوری تنفیذ می‌کند، قوه مجریه که قوانین را به اجرا درمی‌آورد، و قوه مقننه، که قوانین را وضع می‌کند. از آن‌جا که قوه حاکمه یک فرد است و قوه مجریه مشتمل بر چند فرد است و قوه مقننه مشتمل بر افراد فراوان است، هر یک از قوا نماینده یکی از اشکال حکومت

است: (به ترتیب) پادشاهی، اشراف‌سالاری و مردم‌سالاری. هگل در تأیید سلطنت مشروطه ادعایی بس نظام‌مندتر و مابعدالطبیعی‌تر مطرح می‌کند: فقط سلطنت مشروطه است که ایده دولت را متحقق می‌سازد. هر یک از قوای سلطنت مشروطه نماینده یکی از دم‌های مفهوم آن هستند: قوه مقننه نظر به این که قوانین عمومی را وضع می‌کند، [دم] کلیت است. قوه مجریه از آن جا که قوانین را در موارد خاص به کار می‌بندد، [دم] جزئیت است. و قوه حاکمه از آن جا هم قوه مقننه و هم قوه مجریه را در شخصی واحد ادغام می‌کند، [دم] فردیت است. بنابراین، از آن جا که ایده دولت بر بنیاد آزادی استوار است و سلطنت مشروطه آزادی را بیش از هر شکل دیگری از حکومت متحقق می‌سازد، لازم می‌آید که سلطنت مشروطه عالی‌ترین واقعیت‌یافتگی ایده دولت باشد. (همان: ۳۹۹-۴۰۰)

از سویی دیگر، آن‌طور که هیپولیت خاطر نشان می‌سازد تقابل اراده عام و اراده خاص، اراده عینی و اراده ذهنی، برآیندی بیش نیست که در واقعیت برون‌ذات باید از حد آن درگذشت، در حالی که تحقق برون‌ذات چنین چیزی به صورتی که در دموکراسی باستان دیده می‌شد امکان‌پذیر نیست. پس، دولت نیرنگی است که موفق می‌شود با آزاد گذاشتن افراد از بازی اراده‌های آنان برای تحقق ذات خویش بهره می‌گیرد. در دموکراسی‌های باستان، زندگی خصوصی و زندگی عمومی به‌راستی در برابر هم قرار نداشتند. آزادی، آزادی خصوصی افراد نبود، برعکس آزادی راستین، آزادی شهروند قانون‌گذار خویش، سازنده اراده عام، بود که روان [زندگی‌بخش] مدینه باستان را تشکیل

می‌داد. چنین دموکراسی‌ای دیگر امکان ندارد و درست همین‌جاست که دولت مدرن و دولت هگلی سر برمی‌آورد. در چشم هگل، در جهان نو، زندگی خصوصی آدمی، به‌صورت مالک، بورژوا، بیش از آن اهمیت یافته است که وی بتواند در عین حال شهروند [ی کامل] باشد. به همین دلیل، کلی و جزئی، به‌جای آمیختگی هماهنگی که در دنیای باستان با هم داشتند، در واقعیت در مقابل هم قرار دارند. از این‌جاست که حکومت دیگر مظهر وجود همگان نیست، و به‌نظر می‌رسد که وجود مستقل دارد. (هیپولیت ۱۳۸۶: ۱۲۸-۱۲۹)

۳۴

پس، زمانه دموکراسی [به شیوه قدیم] به‌سر رسیده است، زیرا آن نوع دموکراسی در جهان نو این خطر را به همراه دارد که دولت را در منافع خصوصی به‌کلی حل کند. این را در هنگام انقلاب فرانسه به خوبی دیده‌ایم؛ در این انقلاب، پس از آن‌که همه هیأت‌های واسط از میان رفتند، دیگر چیزی جز اراده خاص و اراده عام در میانه نماند. ولی تسلط اراده خاص موجب هرج و مرج شد، و برای پاسداری از اراده عام «ترور» اجتناب‌ناپذیر گردید. (همان: ۱۳۰). بنابراین، هگل هشدار می‌دهد که انفصال مفرط قوا وحدت دولت را به خطر می‌اندازد. با این حال، همچنان بر آن است که دولت مدرن تنها زمانی می‌تواند آزادی را محقق سازد که متضمن تفکیک وظایف و تجزیه به حوزه‌های متمایز حکومتی باشد. (بیزر ۱۳۹۸: ۴۰۰). به عبارت دیگر، اگر تفکیک قوا و پیوستگی درونی ساختار دولت به‌طور همزمان حفظ نشود،

پادشاه یا بدل به امپراتور خودکامه می‌شود یا بدل به پادشاه مُرده، چنان‌که لویی چهاردهم. برای همین هگل تفکیک قوا را امر ضروری می‌فهمد.

هگل در قطعه‌ای مشهور در پدیدارشناسی روح استدلال می‌کند که انقلاب فرانسه نمی‌تواند جامعه‌ای نوین برای جایگزینی آن جامعه‌ای که ویران کرده است، بیافریند. زیرا یک جامعه‌ی سیاسی نوین و ماندگار مستلزم تفکیک کارکردهاست. این تفکیک باید در ساختارهای سیاسی-از جمله نهادهای سیاسی متفاوت اجرائی، قانون‌گذاری و قضایی-تجسم یابد؛ هگل همچنین به تمایزگذاری ساختارهای اجتماعی نیز باورمند است. کلی‌ای تمایز نیافته‌ی باستانی اما تحمل هیچ‌گونه تمایز کارکردها را ندارد (چنان‌که در آنتیگونه بررسی شد). (تیلور ۱۳۹۲: ۱۹۵)

بنابراین، همان‌طور که چارلز تیلور نیز اشاره می‌کند دلیل این‌که دموکراسی مستقیم در دولت-شهر باستان امکان داشت، یکی این بود که آن جوامع کوچک بودند؛ دلیل دیگر این‌که دولت-شهر باستان همگون بودند؛ زیرا بسیاری از کارکردها را به بردگان و دورگه‌ها سپرده بودند، و بلاخره بدین دلیل که فردباوری دوران مدرن هنوز رشد نیافته بود. همه‌ی این دگرگونی‌هایی که دنیای مدرن را از دولت-شهر متفاوت می‌کند، تمایزگذاری‌های اجتماعی-سیاسی را در نگاه هگل گریزناپذیر می‌سازد. تیلور تأکید می‌کند که هگل در برخی از استدلال‌ها، به هیچ وجه در اندیشه و قضاوت معاصر تنها نیست.

(همان: ۲۰۳). برای این منظور ساختار سه‌گانه‌ای دولت هگلی را به‌طور خلاصه مرور می‌کنیم.

قوة حاکمه

قوة حاکمه همان پادشاه است. هگل حکومت پادشاهی را جزء ضروری نظام سیاسی عقلانی می‌داند و از آن دفاع می‌کند، زیرا [به زعم وی] حکومت پادشاهی دولت را از وجود مرجع واحد حاکمیت برخوردار می‌سازد. پادشاه از آن‌جا که شخص واحدی است، قدرتی بخش‌ناپذیر است و لذا بهتر از هر مجمع، که بتوان در چارچوب خودش بخش‌بندی‌اش کرد، مظهر حاکمیت است و آن را اعمال می‌کند. وی اظهار می‌دارد که وجود مرجع واحد حاکمیت برای دولت مدرن ضروری است. در چشم هگل، اشکال نظام سیاسی قرون وسطی این بود که اتحادیه‌ها و اجتماعات مستقل فراوان آن فاقد مرجع واحد حاکمیت بودند و لذا، این نظام حتی برای دفاع از خود نیز قادر نبود منسجم عمل کند. (همان: ۴۰۲)

از سویی دیگر، دلمشغولی اصلی هگل مقید ساختن پادشاه به نظام سیاسی یا ساختار حکومتی است. او اصرار می‌ورزد که پادشاه فقط تا آن‌جا که مقید به ساختار حکومتی است واجد حق حاکمیت است. به بیان دیگر، پادشاه سلطنت مشروطه صرفاً امضاء می‌کند و، بنابراین، مسؤلیت اصلی به دوش وزرا است، چرا که وزرا است که مسائل را پیشکش پادشاه می‌کنند.

قوة مجریه

غایت قوة مجریه متحقق ساختن و اجرا کردن احکام قوة حاکمه است. اساس قوة مجریه کارگزاری کشوری یا دستگاه اداری است که وظیفه اصلی اش برقراری تعادل میان منافع جزئی اتحادیه‌ها و منافع کلی دولت است. دستگاه اداری در دولت هگل واجد قدرت عظیمی است: صلاحدید آن نه تنها برای پادشاه الزام‌آور است بلکه همچنین متضمن منافع حقیقی اتحادیه‌هاست، ولو این که خود اتحادیه‌ها این منافع را مستقیماً بیان نکرده باشند. با وجود این نباید هگل را مدافع چشم‌پسته دولت بوروکراتیک دانست. او همچنین از خطرهایی که ناشی از فساد در دستگاه اداری است و آسیب‌هایی که نتیجه غلبه قدرت دستگاه اداری در دولت است آگاه است. از این رو، تأکید می‌کند که قوای آن را باید محدود کرد و پادشاه، از بالا، و اتحادیه‌ها از پایین، فعالیت‌هایش را تحت نظر بگیرند. هگل توصیه می‌کند که جناح مخالفی که در چارچوب قوة مجریه است حق استیضاح وزرا را داشته باشد، چرا که این امر آنان را وادار می‌کند نسبت به عموم مسؤل باشند. (همان: ۴۰۳)

قوة مقننه متشکل از مجمعی از طبقات در قالب دو مجلس طبق الگوی انگلیسی است. مجلس زیرین متشکل از اعیان است که منصب خود را ارث می‌برند؛ و مجلس زیرین متشکل از عوام است که منصب خود را با رأی به دست می‌آورند. هگل می‌اندیشد که چنین مجلس دولایه‌ای، با ایجاد سطوح متعددی برای شور و مشورت، ضامنی برای صدور احکام سنجیده است و احتمال تعارض با قوة مجریه را کاهش می‌دهد. مجمع طبقات نماینده دو طبقه جامعه مدنی است: طبقه کشاورزان یا اشراف زمیندار [از یک سو] و طبقه تجار و صنعتگران یا بورژوازی [از سوی دیگر]. گرچه اعضای مجلس زیرین را اتحادیه‌ها و انجمن‌ها انتخاب می‌کنند، این اعضا هیچ دستوری از آنان دریافت نمی‌دارند. نقش اصلی مجمع طبقات افزایش آگاهی عموم از موضوعات سیاسی و ایجاد ارتباط میان مردم و قوة حاکمه است. این مجمع همچنین حائلی مهم میان حکومت و مردم ایجاد می‌کند، [زیرا] از یک سو، با سازماندهی و نمایندگی کردن منافع مردم آنان را از خطر استبداد مصون می‌دارد و، از سوی دیگر، با مهار، هدایت و جهت دادن منافع و نیروهای مردم، حکومت را از گزند «اراذل و اوباش» مصون نگاه می‌دارد. (همان: ۴۰۳-۴)

هگل سه حزب را در نظر دارد: یکی برای مردم، یکی برای حکومت و یک حزب بی طرف که میان آن دو میانجیگری کند. او سپس تأکید می‌کند که

حکومت باید از حمایت حزب اکثریت در مجمع طبقات برخوردار باشد. او به جای رأی‌گیری بر طبق نظام حق رأی همگانی و نواحی جغرافیایی، از رأی‌گیری بر طبق وابستگی گروهی یا منافع شغلی دفاع می‌کند؛ به دیگر سخن، او می‌اندیشد که شخص نباید مستقیماً در مقام یک فرد مجرد، بلکه باید به نحو غیرمستقیم، یعنی در مقام عضوی از یک گروه، رأی دهد. از این‌رو، اتحادیه‌ها هستند که فردی را به نمایندگی در مجمع طبقات برمی‌گزینند، نه توده‌ای از آرای فردی. هگل مدعی است که چنین نظامی واجد مزایای متعددی است: این نظام منافع و مصالح مردم را سازماندهی، هدایت و نظارت می‌کند؛ در غیر این صورت، مردم به دار و دسته‌ای خشن تبدیل می‌شوند. همچنین، از بی‌تفاوتی جلوگیری می‌کند؛ زیرا فرد احساس می‌کند که رأی او در مقام عضوی از یک گروه، که واجد قدرت نمایندگی بسیار بیشتری است، بیش از زمانی که در مقام فردی یگانه و مجرد رأی می‌داد اهمیت و ارزش دارد. (همان: ۴۰۴-۵)

هگل به مانند غالب رمانتیک‌ها، عقیده داشت که نبود گروه‌های مستقل در چارچوب دولت مدرن، ضعف یا نقص دولت مطلقه رژیم قدیم و دولت انقلابی فرانسه مدرن است. خودکامگی و ژاکوبینیسم به موجب فراهم نکردن خودگردانی کافی در چارچوب دولت، به بیراهه رفتند. آن‌ها دولت را تا مرتبه نازل قدرت تمرکز یافته واحد و توده‌ها فروکشیدند و تمامی گروه‌های واسط میان آن‌ها را از میان بردند. این امر خود منشأ بی‌ثباتی پایدار بود، زیرا حکام توده‌ها را به آسانی تحت مهار خویش درمی‌آوردند و توده‌ها نیز به سادگی

حکام را به زیر می‌کشیدند. یگانه طریق اجتناب از چنین بی‌ثباتی‌ای - که میان حکومت استبدادی و توده‌سالاری در نوسان است - آن است که دولت گروه‌های میانجی داشته باشد، زیرا آن‌ها مردم را سازماندهی و مهار می‌کنند و، در عین حال، در برابر بیدادگری حکومت مرکزی همچون سدی عمل می‌کنند. (همان: ۳۸۴-۵)

با در نظر گرفتن ساختار کثرت‌گرایانه دولت هگل - یعنی شمول آن بر گروه‌های واسطه و کل قلمرو جامعه مدنی - آشکار می‌شود که انتقادات رایج لیبرال‌مآبانه‌ای از هگل در مقام مدافع خودکامگی یا پیشاهنگ تمامیت‌خواهی مدرن به عمل می‌آید هیچ محلی از اعراب ندارد. نکته‌ای که این انتقادات، ناعادلانه از کنار آن عبور می‌کنند این است که هگل در نفرت لیبرال‌ها از تمامیت‌خواهی سهیم است و اساساً الگوی ارگانیک دولت خویش را برای اجتناب از آن بسط می‌دهد. یکی از غایات اصلی دولت ارگانیک هگل احتراز از خودکامگی «دولت ماشینی» پروس یا ژاکوبینسم فرانسه بود که در آن‌ها همه چیز از بالا کنترل می‌شد و هیچ مجالی برای خودگردانی‌های محلی یا انجمن‌های خودآیین باقی نمی‌ماند. (همان: ۳۸۶)

مؤخره: خوی سیاسی یا میهن دوستی

چرا در جوامع توتالیتار و تمامیت خواه در مورد مفهوم و کارکرد میهن دوستی کمترین توافق نظر وجود دارد؟ چرا روایت های متضاد از این مفهوم اغلب به خشونت کشیده می شود؟ به تعبیر دیگر، چرا در این جوامع استفاده از واژه خیانت ملی فراگیر می شود؟ پاسخی که از لابلای این نوشتار به دست می آید این است که در این جوامع امر جزئی و امر کلی وساطت نمی شود. به دیگر سخن، یا امر جزئی در کام امر کلی (دولت تمامیت خواه) فروبلعیده می شود، و یا هرگونه امر کلی به زیر کشیده می شود. در چنین جوامع است که روایت خاصی از منافع ملی و میهن دوستی به سطح امر کلی بالا کشیده می شود. زیرا دولت با اینکه مدعی نمایندگی اراده عام است، اما در واقع در دستان گروهی از افراد است و بدین نحو مانع کنش دیگران برای تحقق اراده عام می شود. اگر این اتفاق افتاد، آنگاه ترور و خشونت برای پاسداری از چنین امر کلی گریزناپذیر می شود. هگل نمونه چنین وضعیتی را در انقلاب کبیر فرانسه می بیند. بنابراین، مفهوم میهن دوستی و کارکردهای آن به چگونگی وساطت امر جزئی و امر کلی پیوند می خورد. وساطتی که به میانجی جامعه مدنی، نهادها و ساختارهایش ممکن می شود. چنانچه دیوید جیمز نیز اشاره می کند هگل برای نهادهای جامعه مدنی که موجب احساس امنیت و بهزیستی اند، اهمیتی خاص قائل است. هگل این نهادها را بنیاد استوار دولت و اعتماد و گرایش افراد نسبت به آن می داند و نیز ستون هایی که

آزادی عمومی بر آن متکی است، زیرا در قلمرو این نهادهاست که آزادی جزئی تحقق یافته و عقلانی است. (جمیز ۱۳۹۹: ۷۶)

حرف هگل این است که در جهان مدرن حتی ارضای نیازهای اساسی فرد به واسطه اراده خودسرانه (حق اراده ذهنی) انجام می‌گیرد؛ زیرا از طریق شغل است که یک شخص وسایل ارضای نیازهایش را تدارک می‌بیند و روشن است که نوع شغلی که فرد پیشه می‌کند تا حدی نتیجه انتخاب آزادانه است (هگل در جای دیگر ادعا می‌کند افلاطون حقوق اصل جزئیات ذهنی را نادیده گرفته و نفی کرده است، چرا که وی در محاوره جمهوری تعیین طبقه هر فرد را به عهده حکمرانان کشور می‌گذارد. البته چنانکه پیش از این آمد، این امر محصول وحدت نهفته در دولت‌شهرهای یونان باستان است که در جمهوری افلاطون بازتاب پیدا می‌کند). نیازهای اساسی فرد در قلمرویی ارضا می‌شود که هگل نظام نیازها می‌خواند. منظور از نظام نیازها نوعی وضعیتی وابستگی متقابل است که مشخصه‌اش تقسیم کار است، به نحوی که کار یک شخص در خدمت ارضای یک نیاز مشخص است (مثلاً نیاز مسکن). بدین طریق هر فردی برای ارضای نیازهایش وابسته به دیگران می‌شود، در حالی که دیگران نیز برای ارضای نیازهایشان وابسته به آن فردند... اینکه ارضای نیازهای یک فرد فقط در قلمرو یک وضعیت وابستگی متقابل ممکن است- که هگل آن را نظام نیازها می‌خواند- همچنین به این معناست که رفاه فرد پیوند جدانشدنی دارد با رفاه همگان... با این حال، از نظر هگل خیر عمومی‌ای که بدین طریق حاصل می‌شود فقط از طریق

فرم‌های گوناگونِ مداخلهٔ دولت می‌تواند برقرار بماند؛ یعنی مداخلاتی مثل تنظیم اقتصاد بازار که متکی است بر نظام نیازها تا کارکردش به نفع همگان باشد و زیرساخت جامعه را حفظ کند... بنابراین، جامعهٔ مدنی وجود مرجعیتی را مفروض می‌گیرد که هم کارکردهای تنظیم قوانین و مقررات و هم تصمیم‌گیری در باب بهترین راه‌های پیاده‌سازی آن‌ها را به عهده دارد. خلاصه از نظر هگل نهادهای مقننه و مجریه از جمله لازمه‌های جامعهٔ مدنی‌اند... هگل خوی سیاسی یا میهن‌دوستی را چنین توصیف می‌کند که «به طور کلی از جنس اعتماد است (که می‌تواند به بصیرتی با فرهیختگی کمتر یا بیشتر بینجامد)، یعنی آگاهی از این‌که منفعت جوهری و جزئی من در منفعت و غایت یک دیگری (در این‌جا دولت) حفظ می‌شود. از نظر هگل، به خصوص دقیقاً این نوع آگاهی به اینکه منافع جزئی من در منافع و غایت دولت محفوظ است، به افراد مدرن مجال می‌دهد به قوانین و نهادهای دولت ایمان و اعتماد داشته باشد... به بیان دیگر، افراد از طریق عمل سازگاران به هنجارهای جامعه و پذیرفتن جایگاه خود در قلمرو جامعه به بالاترین شانس برای بیشینه کردن خوشبختی و رفاه خویش دست می‌یابند؛ و در عین حال به همان اندازه در خدمت رفاه و خوشبختی دیگرانی هستند که بایستی با آن‌ها همکاری کنند تا غایات و منافع خویش را به نحوی مؤثر پی بگیرند. (همان: ۷۱-۷۵)

بنابراین، از نظر هگل مفهوم و کارکرد میهن‌دوستی با چگونگی رفاه و خوشبختی افراد در یک جامعه پیوند ناگسستنی دارد. از سوی دیگر، رفاه و

خوشبختی افراد در جامعه میسر نمی‌شود مگر اینکه جامعه مدنی و نهادهای موجود در آن امر کلی و امر جزئی را وساطت کند. برای این مهم، وجود دولت ارگانیک و قوای سه‌گانه‌اش، نهادهای جامعه مدنی، اتحادیه‌ها و صنف‌ها، دخالت مشروع دولت در تنظیم امور بازار، نظارت نهادها و ساختارهای جامعه مدنی بر دولت، همه و همه، می‌بایست یکجا و در هماهنگی کامل عمل کنند. در چنین بستری است که فرد حقیقتاً آزاد است و در یک میدان برابر کار می‌کند. به عبارت دیگر، امر واسطه‌گلی امکان برابری اولیه و نخستین را مهیا می‌سازد. چشم‌انداز هگلی تصریح می‌کند هرگونه عدم توازن در این سازوکار پیامدهای ناگوار برجا خواهد گذاشت، زیرا در نبود چنین هماهنگی نظم اجتماعی از دو سو آسیب می‌بیند: از یک طرف اگر جامعه مدنی و نهادهای موجود در آن نظارت خود بر دولت را از دست بدهد منجر به تمامیت‌خواهی می‌شود، از سوی دیگر، در عدم وساطت جامعه مدنی دولت در معرض شورشیان قرار گرفته و منجر به فروپاشی می‌شود. دولت مدرن هگلی در این میانه است که برپا شده و استمرار می‌یابد.

منابع

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، عناصر فلسفه حق، ترجمه مهید ایرانی طلب، تهران، انتشارات پروین، ۱۳۷۸.

بیزر، فردریک، هگل، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۸.

هیپولیت، ژان، مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر آگه،

استرن، رابرت، هگل و پدیدارشناسی روح، ترجمه محمد مهدی اردبیلی و سید محمد جواد سیدی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۶.

تیلور، چارلز، هگل و جامعه‌ی مدرن، ترجمه منوچهر حقیقی‌راد، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۲.

جیمز، دیوید، هگل، ترجمه محمد هادی حاجی بیگلو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۹.

بارفیلد، توماس جفرسون، افغانستان، تاریخ فرهنگی-سیاسی، ترجمه عبدالله محمدی، تهران، مؤسسه انتشارات عرفان، ۱۳۹۸.