

انقلاب فرانسه و جنگ

از دیدگاه هگل

رامین جهاننگلو

Download from: aghalibrary

انقلاب فرانسه و جنگ از دیدگاه مگل

Download from: [aghalibrary](http://aghalibrary.com)

اندیشه‌ها و مناسبات و شرایط و نهادهای سیاسی، و نیز دگرگونی و تکامل آنها، بر جوامع انسانی تأثیر دارد. مجموعه «جامعه و سیاست» می‌کوشد تا دانش پژوهان را از این جهات با امور سیاسی گذشته و حال جهان آشنا سازد. آنچه در این مجموعه نشر می‌یابد، گزیده‌ای است از آثاری که در زمینه دانش سیاسی، آگاهیهای دقیق و تازه به دست می‌دهد. تنها معیار در انتخاب کتابها، ارزش و فایده علمی و اطلاعاتی نوشته‌هاست و نه بیگانگی دید نویسندگان آنها.



رامین جهاننگلو

انقلاب فرانسه و جنگ از دیدگاه هگل



تهران ۱۳۶۸

سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی
(شرکت سهامی)



نام کتاب: انقلاب فرانسه و جنگ از دیدگاه هگل

نویسنده: رامین جهاننگلو

ویراستار: حسین سامعی

چاپ اول: ۱۳۶۸

تیراژ: ۵۰۰۰ نسخه

حروفچینی: شرکت گیتی خود کار حروفچینی رضا ۸۹۰۸۷۷

چاپ: ایران مصور

صحافی: عدالتی

حق چاپ محفوظ است.

دفتر مرکزی و فروشگاه شماره ۱: تهران، خیابان افریقا، چهارراه شهید حقانی (جهان کودک)،

کد پستی ۱۵۱۸۷؛ تلفن: ۷۰-۶۸۴۵۶۵

فروشگاه شماره ۲: خیابان انقلاب، جنب دبیرخانه دانشگاه تهران

توضیح ناشر

در جهان امروز، اهمیت اندیشه‌های انسانها و رویدادهای سیاسی بر کسی پوشیده نیست. يك رویداد، چه بسا که بر سرنوشت بسیاری از ملتها تأثیر بگذارد، و يك اندیشه نیز چه بسا که سرنوشت ملتها را تغییر دهد. به همین اعتبار، به خیر و صلاح ملتهاست که به کم و کیف اندیشه‌ها و رویدادهای جهانی آشنا شوند، و از این آشنایی در طراحی برنامه‌های سیاسی و اجتماعی و بین‌المللی خویش بهره گیرند.

سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، در راستای هدفهای

فرهنگی و اجتماعی خود، انتشار «مجموعه جامعه و سیاست» را آغاز می‌کند، بدین امید که این گام کوچک در افزایش اطلاعات سیاسی و اجتماعی خوانندگان علاقه‌مند مفید فایده قرار گیرد. نیازی به توضیح نیست که هدف از این مجموعه، چون هر کار علمی و فرهنگی مشابه دیگر، صرفاً معرفی پدیده‌ها و عقاید و برداشتهای دست‌اندرکاران و صاحب‌نظران است، و داعیه‌ای بر درستی نظریات مطرح شده نداریم. می‌خواهیم با طرح عقاید مختلف و معرفی دیدگاههای گوناگون، ابزاری مناسب برای بالندگی سطح آگاهی و اندیشه و داوری منجیده در اختیار علاقه‌مندان قرار دهیم. از همین‌رو، از تمام صاحب‌نظران دعوت به همکاری می‌کنیم و تقاضایمان این است که تألیفات و ترجمه‌های خود را که درباره مسائل سیاسی و اجتماعی جهان باشد

برای نشر در این مجموعه در اختیار ما بگذارند. معیار ما در انتخاب کتابها، ارزش و فایده علمی و اطلاعاتی نوشته‌هاست و نه یگانگی دید نویسندگان آنها.

در تدوین برنامه و انتشار «مجموعه جامعه و سیاست» از کمکها و رایزنیهای بسیاری از استادان و صاحب‌نظران گرامی - بخصوص جنابان دکتر امیرحسین جهانبگلو، دکتر محمد فرد سعیدی، دکتر ایرج علی‌آبادی، و دکتر ناصر موفقیان - بهره‌مند بوده‌ایم که در اینجا از همه آنها و نیز از آقای دکتر همایون‌پور که دبیری مجموعه را برعهده گرفته‌اند، و همچنین از کلیه مؤلفان و مترجمان و ویراستاران و عزیزان بخشهای فرهنگی و تولید سازمان، که در به ثمر رساندن این برنامه نهایت همکاری را مبذول می‌دارند، صمیمانه تشکر می‌کنیم؛
و من الله التوفیق و علیه التکلان.

یادداشت دبیر مجموعه

امسال مصادف است با دویستمین سالگرد انقلاب فرانسه. این انقلاب، بی تردید، در سیر جامعه بشری تأثیر زیادی داشته است که مظاهر آن را بخصوص می‌توان در مقوله‌هایی چون شکل حکومت، مفهوم و حقوق ملت، و رابطه حکومت و مردم مشاهده کرد.

در باره این انقلاب، دانشمندان و نویسندگان و صاحب‌نظران متعددی اظهار نظر کرده آثار و پیامدهای آن را به تحلیل کشیده‌اند. یکی از برجسته‌ترین این افراد، ویلهلم فردریک هگل فیلسوف نامدار آلمانی است که در اینجا، به بهانه گذشت دو قرن از آن انقلاب، برداشتهای او را به خامه پژوهشگری ایرانی به خوانندگان تقدیم می‌کنیم.

چنانکه خوانندگان آگاهی دارند، هم انقلاب فرانسه و هم هگل در معرض بحث و گفت‌وگوهای فراوان قرار داشته‌اند. این امر که شاید از خصوصیات رویدادهای بزرگ تاریخی و ناموران عرصه فکر و اندیشه باشد، خود به خود مانع می‌شود که درباره این گونه رویدادها و افراد وحدت و اتفاق نظر کاملی پدید آید. گوشه‌هایی از آنچه را که در مدح انقلاب کبیر فرانسه و هگل بر زبانها و قلمها آمده است در

این کتاب خواهید خواند. اما پاره‌ای از متفکران و صاحب‌نظران نیز با دید انتقادی به این فیلسوف و آن انقلاب نگریسته و در نوشته‌های خود از هوی و شور و شوق همگانی دوری گزیده‌اند.

از معروفترین این آثار، در مورد انقلاب فرانسه، می‌توان به کتاب مشهور ادموند برک اشاره کرد که در واقع سرآغاز طرح اندیشه‌هایی متفاوت در بارهٔ این انقلاب به شمار می‌رود.^۱ آلکسی دوتوکویل نیز ملاحظاتی از نوعی دیگر دارد.^۲ دامنهٔ بحث تا به روزگار ما هم ادامه دارد. برخی برآنند که سرچشمهٔ دولتهای توتالیتر و خودکامهٔ امروزی را باید در انقلاب فرانسه و آموزه‌های آن بازجست.^۳ برخی دیگر، ریشهٔ خشونت و واکنشهای انتقام‌جویانهٔ این انقلاب را در شرایط حاکم بر دولت و جامعهٔ فرانسه در سالهای پیش از انقلاب نهفته می‌دانند. به نظریکی از پژوهشگران اخیر، هر چند تشنجهای سیاسی و اقتصادی ناشی از فقر و درماندگی مردم را نمی‌توان عامل اصلی انقلاب به شمار آورد، آنها را مسلماً باید در خشونت‌ها و تلخیهای

(۱) ادموند برک، «اندیشه‌هایی دربارهٔ انقلاب فرانسه». این کتاب، ونیز پاسخ آن «حقوق بشر»، نوشتهٔ تامس پین، ترجمهٔ دکتر اسدالله مبشری، در همین مجموعه «جامعه و سیاست» منتشر خواهد شد.

(۲) آلکسی دوتوکویل، «انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن»، ترجمهٔ محسن ثلاثی، نشر نقره، تهران ۱۳۶۵.

(۳) برخی از تازه‌ترین آثار در این زمینه کتابهای زیر است:

Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, Viking, 1989.

David Bindman, *The Shadow of the Guillotine: Britain and the French Revolution*, British Museum, 1989.

انقلاب دخیل دانست. «اکثریت فرانسویها هم که در حالت فقر و محرومیت مطلق به سر نمی بردند، در معرض گرفتار شدن به چنین حالتی بودند. پس آمادگی داشتند به خشونت متوسل شوند تا از بروز چنین سرنوشتی پیشگیری کنند.»^۴

در مورد هگل نیز کم و بیش به چنین اختلاف نظرهایی برمی خوریم. نمونه هایی از ستایش - گاه «عاطفی و احساساتی» - از کارها و اندیشه او را در کتاب حاضر می خوانید. اما همگان چنین برداشتی ندارند. از جمله باید به کارل پوپر اشاره کرد که هگل و نظام فکری او را سرچشمه استبداد و توتالیتاریسم عصر جدید می داند.^۵ به پاره ای دیگر از این گونه متفکران نیز در کتاب حاضر اشاره شده است. منظور این است که چاپ این کتاب را نباید لزوماً نشانه تایید ما از مطالب آن دانست. مجموعه «جامعه و سیاست» می کوشد تا جایگاه طرح اندیشه های گوناگون باشد و به بالندگی فکر خوانندگان خود کمک کند. امید است با کوششی که به عمل می آید، این مجموعه بتواند هر چه بیشتر برای خوانندگانش مفید و سودمند افتد.

4- William Doyle, *The Oxford History of the French Revolution*, Oxford University Press, 1989.

۵) کارل پوپر، «جامعه باز و دشمنان آن»، ترجمه عزت اله فولادوند، انتشارات خوارزمی، جلد سوم ترجمه فارسی، تهران ۱۳۶۶.

- - «حدها و ابطالها»، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۶۳.

سخنی با خواننده

«هگل و انقلاب کبیر فرانسه» چند سال پس از تألیف آن به دست خوانندگان فارسی زبان می‌رسد. اما همین تأخیر— که به علل گوناگون و بیرون از اراده نویسنده پدید آمد— موجب شد که این نوشته مقارن با دوستمین سالگرد انقلاب کبیر فرانسه انتشار یابد.

در این دوست سال، انقلاب کبیر فرانسه همواره به مثابه یکی از مهمترین رویدادهای تاریخ بشری شمرده شده است و کمتر جنبش سیاسی و آزادیخواهانه‌ای را می‌توان یافت که از آن تأثیر نپذیرفته باشد.

بسیاری از اندیشه‌گران قرن نوزدهم اروپا، انقلاب کبیر فرانسه را نقطه آغاز حرکت آزادی و دموکراسی در عصر جدید می‌شمارند. هگل نیز— در نوشته خود به نام درسهایی درباره فلسفه تاریخ— از آن، همانند «طلوع باشکوه خورشید» نام می‌برد، خورشیدی که طلوع آن، سرور و شادی نوینی پدید آورد و «بیشتر متفکران آن زمان، از این سرور و شادی برخوردار شدند.» و به این‌گونه، خورشیدی که کوپرنیک، دو قرن و نیم پیش از آن، در مرکز عالم قرار داده موجبات سست شدن پایه‌های کیهان‌شناسی بطلمیوسی و هستی‌شناسی ارسطویی را فراهم آورده بود، تابشی نوین یافت و پرتو تابناک آزادی را از فرانسه به سراسر جهان بیفکند.

خورشید آزادی، که بر اثر سه قرن تفکر جدید در غرب به صورت انقلاب کبیر فرانسه طلوع کرد، بازتاب خود را در تفکرات هگل

یافت. و تفکرات این فیلسوف، به منزله داد گاهی فلسفی - تاریخی است که به داوری در مورد عقلانی بودن مفاهیم حقوقی - سیاسی رایج در دنیای جدید می‌پردازد.

به نظر هگل، آن تجدد سیاسی که انقلاب کبیر فرانسه در سند تاریخی «اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروند»، در سال ۱۷۸۹ به همه جهانیان عرضه می‌کند، خود، آبستن خشونت‌هایی تاریخی است که مانع جدا شدن دولت و جامعه مدنی می‌شوند. به عقیده هگل، پدید نیامدن این جدایی، نشانی است از شکست سیاست آزادی. زیرا دولت‌ها، با دست یازیدن به خشونت، آن هم به نام محفوظ نگهداشتن آزادی و دفاع از آن، اصول مقدسی را که اعلامیه ۱۷۸۹ در مورد آزادی‌های انسانی روشن ساخته است زیر پا می‌گذارند. به همین سبب، هدف اصلی هگل، اندیشه درباره مفهوم آزادی در قالب محتوایی فلسفی - سیاسی است تا فاصله و شکاف میان «گفتار در مورد آزادی» و «عمل به آزادی» را از میان بردارد.

بنابراین، از دیدگاه وی، اعمال خشنی که در جریان انقلاب کبیر فرانسه پدید آمد می‌تواند تجاربی به شمار آید که، با توجه به آنها، «آزادی» به معنای عمیقتر و کاملتری از مفهوم خود دست یابد. به همین سبب می‌توان گفت که هگل با اندیشیدن درباره این انقلاب، شرایط فکری و فلسفی تکامل آن را فراهم می‌آورد. و از این دیدگاه، اندیشه هگل را باید به مثابه «تجلی فکری تجدد فلسفی» دانست. اما امروز نیز تفکر در باره انقلاب کبیر فرانسه و معنای فلسفی آن، راهی است برای تعیین وضع و محتوای ارزشی این انقلاب. روشن است

که این تعیین وضع، صرفاً به معنای شناخت ارزشهای انقلاب کبیر فرانسه نیست، بلکه منظور، آگاهی یافتن از درجه اعتبار امروزی آنهاست. بنابراین، هم اکنون نیز، هرگونه کوششی برای درک شرایط آرمانی گفتار هگل، پیش از هر چیز دیگر، تفکری است در باره درجه اهمیت و کنونی بودن فلسفه هگل در مورد انقلاب کبیر فرانسه. در پایان لازم می‌دانم از آقای حسین سامعی که زحمت سنگین تدوین و ویرایش این رساله را بر خود هموار کردند صمیمانه سپاسگزاری کنم. لطف و استحکام متن فارسی رساله مدیون محبت ایشان است. همچنین بر من فرض است از استادان ارجمندم ژان-توسن دُسانتی و لاباری‌یر، که در تدوین این کتاب مدیون راهنماییهای آنها هستم، تشکر کنم.

رامین جهانگللو

آبان ۱۳۶۷

فهرست مطالب

پنج	توضیح ناشر
هفت	یادداشت دبیر مجموعه
یازده	سخنی با خواننده
۱	پیشگفتار مؤلف
۲۱	مقدمه: فلسفه و آزادی
۲۷	بخش اول: انقلاب کبیر فرانسه از دیدگاه هگل
۲۹	فصل اول: هگل و روزگار او
۳۹	فصل دوم: انقلاب فرانسه و تشکیل دولت نوین
۵۱	فصل سوم: انقلاب کبیر فرانسه و عقل فلسفی
۶۷	نتیجه
۷۱	بخش دوم: جنگ از دیدگاه هگل
۹۵	پیوست: گاهنامه زندگی و آثار هگل
۱۱۱	منابع
۱۱۹	کتابشناسی

پیشگفتار مؤلف

از جمله علل مهم ناشناخته ماندن فلسفه هگل در مشرق زمین، فاصله ای است که جهان فکری و منطقی وی را از ذهنیت شرقی جدا می‌سازد. از این گذشته، فلسفه هگل از جمله دشوارترین فلسفه‌های مغرب زمین است و ترجمه آثار او، حتی به دیگر زبانهای زنده دنیا، کار آسانی نیست. زبان هگل، برای بیان افکارش، زبانی است بسیار فنی، و کلمات واصطلاحات فلسفی ای که در مجموعه نوشته‌هایش بکار می‌برد جنبه انتزاعی بسیار دارند. باید به این نکته توجه داشت که یکی از عوامل بسیار اساسی تحقق نظام تفکری هگلی، انعطاف‌پذیری و ساختار خاص زبان آلمانی است، و نیز نحوه استفاده هگل از امکانات این زبان. بی‌شک هدف هگل این نبوده است که به کلمات زبان روزمره مضامین جدیدی ببخشد یا آنها را با روش جدیدی بکاربرد و از این راه زبان آلمانی را غنی‌تر سازد، بلکه می‌خواهد به زبان روزگار خود حیاتی نو بدهد. لازمه این کار، «به حرکت درآوردن»، و به کلامی دیگر، «بازاندیشیدن» در باره مضامین و کلماتی است که در زبان روزمره به عنوان مضامین عقلی به کار می‌روند و در مرتبه بی‌حرکتی قوه درآکه باقی مانده‌اند.^۹

* کلماتی که در زندگی روزمره به عنوان مضامین عقلی به کار می‌روند «واقعی» نیستند، زیرا به حقیقت خود دست نیافته‌اند. این مضامین، در قلمرو قوه درآکه، «غیر واقعی» و «بیحرکت» باقی می‌مانند و روند دیالکتیکی منطق هگلی رابه تمام و کمال طی نمی‌کنند.

عزم هگل، ارتقای زبان از مرتبهٔ محاوره و «روزمرگی» و عامیانه بودن به مرتبهٔ فلسفی است. زیرا به نظر او، زبان فلسفی زبانی است حقیقی، به این سبب که «حقیقت زبان» را می‌نمایاند، و درحقیقت زبان نیز چیزی جز «حقیقت عقل» نیست. و به همانگونه که «واقعیت عقل» در «بیان عقل» است، «واقعیت بیان» نیز در «عقلانی بودن» آن است؛ به عبارت دیگر: «واقعیت زبان»، در رابطه با «واقعیت عقل» شکل می‌گیرد. هگل فرزند آلمان است و فلسفهٔ او نیز اساساً آلمانی است.

کلام و گفتار فلسفی هگل آوای تفکری را به گوش ما می‌رساند که رویدادهای فکری و اجتماعی مهمی—مانند اصلاحات لوتر، انقلاب کانتی، رمانتیسم آلمانی، و همچنین انقلاب کبیر فرانسه—را پشت سر گذارده است. گوا اینکه تأثیر این رویدادها در تکوین تفکر هگلی جنبه‌ای «گذرا» داشته و تنها بخشی از زندگی فکری و معنوی او را تشکیل داده است، شکی نیست که هم روزگار بودن هگل با بعضی از این رویدادهای فرهنگی و سیاسی در تکوین سیستم فلسفی او نقش مهمی داشته است. با اینهمه هنگامی که می‌خواهیم دربارهٔ

* به عقیدهٔ هگل، قوهٔ دراکه، فعالیتی ذهنی و ثابت و بیحرکت و معمولی است. بنابراین، قوهٔ دراکه، به دلیل بیحرکت بودنش، «غیرواقعی» است؛ چون می‌دانیم که بنا به گفتهٔ مشهور هگل: «هر آنچه واقعی است عقلانی است و هر آنچه عقلانی است واقعی». پس، عقل و واقعیت با هم قدم برمی‌دارند و مکمل یکدیگرند؛ در حالی که قوهٔ دراکه، به دلیل بیحرکتی، از واقعیت بدور است. به این سبب، صفت «غیرواقعی»، بیان‌کنندهٔ حالت قوهٔ دراکه در روند منطقی تفکر است.

چگونگی تکوین فلسفه هگل سخن بگوییم، نباید بررسیهای خود را تنها به رویدادهای یکی دو قرن تاریخ غرب پیش از هگل محدود کنیم. حقیقت این است که تفکر هگلی حاصل بیست و سه قرن فرهنگ مغرب زمین است که از زبان فلاسفه یونان باستان تا پدید آمدن ایده آلیسم آلمانی را (که هگل خود از نمایندگان بارز آن است) در برمی گیرد. سرگذشت فلسفی هگل، سرگذشت شکل پذیری و تحول فکری در دنیای غرب است، و هر یک از مراحل تجربه آموزی وجدان انسان غربی مرحله ای از زندگی فکری هگل را تشکیل می دهد. به همین سبب می توان گفت که تفکر هگلی، خود، نخستین و واپسین مرحله اودیسه پدیدارشناختی وجدان غربی است. در حقیقت، کوشش هگل بازاندیشیدن در باره مهمترین شکلهای فکری و اجتماعی وجدان غربی، در درون حرکت مداوم و سیر آمیخته با تضاد واقعیت جهان، و اقدام و آزمونی نو برای فهم چگونگی تکوین فلسفه در تاریخ غرب است. به گفته دیگر، تفکر هگلی کوششی است برای اندیشیدن در باره کل فلسفه غرب، و فلسفه هگل، خود، نقطه پایان آن بشمار می آید. به نظری، «کل فلسفه غرب» از پویایی تاریخی برخوردار است، و این پویایی تاریخی نیروی اصلی تحرک خود را در دیالکتیک درونی خود می یابد. به عقیده هگل، آنچه دیالکتیک را از دو جنبه دیگر منطق (یعنی جنبه نظری و انتزاعی آن) جدا می سازد، خصیصه «نفی کننده» آن است. از این رو، می توان گفت که عقل دیالکتیک، عقلی است «نفی کننده»، و به همین دلیل، هگل، دیالکتیک ر

«امر عقلانی نفی کننده» می‌نامد. او «نفی کنندگی» را کیفیت عقل دیالکتیکی می‌داند؛ زیرا به گفته وی دیالکتیک حقیقی منحصرأ در مقوله «نفی» قرار دارد، و این به آن معنی است که «روند دیالکتیکی، نیروی محرکه خویش را در نیاز مبرم خود به فراگرفتن و رفعت از نفی یابندگی می‌یابد.»^{۱*} بنابراین، «نفی یابندگی» شرط لازم تحقق واقعیت اشیاء^{**} به معنای عام کلمه است. به عبارت دیگر، حقیقت اشیاء در نفس حرکت آنها خلاصه می‌شود؛ پس، از دیدگاه هگل، هر شیء دارای موجودیت «نفی یابنده» است—که عنصر اصلی واقعیت آن را تشکیل می‌دهد. و موجودیت نفی یابنده هر شیء، عبارت از سرشت سیال آن است، و این سرشت سیال نشان دهنده «وحدت ارگانیک» مراحل پی در پی انکشاف و تکامل^{**} واقعیت آن شیء است. به عنوان مثال: روندی تکاملی که نخست موجب تحول غنچه به گل، و سپس گل به میوه، می‌شود نشان دهنده سه مرحله از یک واقعیت ارگانیک است که، به قول هگل، هر یک از ضرورت یکسانی در تکامل تدریجی این گیاه برخوردارند. در این مثال، هر یک از مراحل تکامل گیاه، «وحدت ارگانیک» تحول تدریجی آن را به شکل بیرونی و محسوس نشان می‌دهد؛ و هر مرحله از این تحول محسوس، نشان دهنده حقیقت مرحله بعدی تحول آن است. به عبارت دیگر، سرشت سیال و پویای تکامل هر شیء—که تشکیل دهنده ذات هر یک از مراحل تکامل شیء است—موجب

••• عددهای تک مربوط است به منابع مشخص شده در آخر هر فصل کتاب.

**Choses

*** Developpement

می‌شود که هر مرحله با تحقق مرحله بعدی نفی گردد. پس در مثال بالا می‌توان گفت که «غنچه به - واسطه گل نفی می‌گردد»^۲، و گل به - واسطه میوه. در اینجا به روشنی درمی‌یابیم که هگل امکان وجود هرگونه اختلاف مطلق میان مراحل تکامل یک شیء را درمی‌کند؛ زیرا به نظر او، اختلاف، نوعی رابطه میان دو جزء مخالف است که دارای دو حالت می‌باشد: شمول و طرد. بنابراین هر جزئی جزء دیگر را در برمی‌گیرد (شمول)، و همزمان آن را طرد می‌کند. در مثال بالا، غنچه خود گلی است بالقوه، و به همین سبب، واقعیت گل را در درون خود دارد (شمول)؛ با این وصف هیچ غنچه‌ای را نمی‌توان گل نامید. تفاوت میان غنچه و گل، در طرد غنچه به واسطه گل تجلی می‌کند. اما این اختلاف و تفاوت میان دو مرحله تکاملی واقعیتی است که مرحله سوم را در برمی‌گیرد. در مثال بالا، مرحله سوم تکامل، مرحله «آمیزش» دو مرحله متضاد اول و دوم، یا بهتر بگوییم، مرحله «وحدت» این دو مرحله متضاد است. پس، میوه «نفی»، تضادی است که نتیجه «تصدیق» وجود غنچه، و «نفی» آن به - واسطه گل است. و چون میوه «نفی» وجود گل است، آنرا «نفی نفی» می‌نامیم. به گفته هگل، سیر دیالکتیکی و درونی واقعیت تکامل یک شیء، از سه مرحله پی‌درپی: «تصدیق»، «نفی»، و «نفی نفی» تشکیل می‌شود. «تصدیق»، یعنی تأیید و اثبات وجود پدیدار یا امری به عنوان حقیقت، و تصدیق هر قضیه، یعنی «وضع» آن؛ و وضع هر چیز، یعنی وضع آن چیز در عین حال به صورت خود آن و طرد غیر آن، و به عبارت دیگر طرد هر آنچه نفی

کننده وجود آن است. پس، «نخستین مرحله تعیین (ذهنی) هر پدیدار، اتحاد ذاتی آن پدیدار است با خود.»^۳ به عنوان مثال، A با A همسان است و بنابراین می‌توان گفت که: هر چیز با خود برابر و همسان است. ولی هر چیز نمی‌تواند، در عین حال، هم خود و هم غیر خود باشد. پس، «A نمی‌تواند هم A و هم غیر A باشد.»^۴ بر این اساس باید میان A و غیر A اختلاف و تفاوتی قائل شد. به نظر هگل، این تفاوت و اختلاف «دومین تعیین ذهنی» است — که هم «تعیین تباین» و هم «تعیین تقابل» است. تعیین تباین بیان کننده این واقعیت است که: «هیچ گاه نمی‌توان دو چیز را یافت که به تمام و کمال با یکدیگر همسان باشند.»^۵ در حالی که تعیین تقابل نشان دهنده آن است که: «هر چیز یا A است یا غیر A، و حالت سومی وجود ندارد.»^۶ «اما به عقیده هگل، حالت سومی وجود دارد که در آن تعیینات متضاد فوق رفع می‌گردند. او این حالت سوم را بنیاد^۷ می‌نامد»: «بنیاد، وحدت همسانی و اختلاف است»^۷، «بنابراین می‌توان از آن به مشابه وجود در خود» (وجود فی ذاته) یاد کرد، زیرا که ذات هر چیز بنیاد آن است. همزیستی دو امر متضاد، در زمان و مکان واحد، ممتنع است، زیرا هر امر وجود امر دیگر را نفی می‌کند. ولی ممکن است که این دو امر ذات مشترکی داشته باشند، همچنین ممکن است که تضاد میان دو امر، راه حل خود را در امر سومی بیابد، امری که اصل عمل یا به اصطلاح هگل «بنیاد کافی» است. طرح این اصل که: «هر چیز دارای بنیاد کافی است»، همانند آن است

* Fondement

که بگوییم: هستی هر چیز یعنی «هستی بنیاد یافته»ی آن؛ هستی بنیاد یافته هر چیز، عبارت است از «هستی به - واسطه»ی آن. این حکم به این معنی است که «هستی بی-واسطه» هر چیز، همزمان، «هستی به-واسطه» آن چیز است: هستی ای که به - واسطه چیزی با چیزهای دیگر تحقق می‌یابد. در منطق هگلی، هستی، نقش بی-واسطه، و ذات، نقش واسطه را دارد. به بیان دیگر: هستی از بی-واسطگی خود خارج می‌شود و به وحدت خود با خود - به اصطلاح هگل، به «بنیاد خود» - و به اصطلاح دیگر، به «ذات خود» باز می‌گردد^۵. رفعت هستی در ذات، امری است از پیش فرض شده؛ و هستی، با بازگشت به درون خود، از مرتبه «عینی» بیرون می‌آید و بعدی «ذهنی» می‌گیرد. بُعد ذهنی هستی هر چیز، واقعیت تحقق یافته وجود^۶ آن چیز است که ذات یا «بنیاد کافی» آن به شمار می‌آید (زیرا که آغاز و انجام وجود، بنیاد آن است). هگل، وجود را به مثابه «وحدت بی-واسطه هستی و تفکر» می‌داند^۷. و از این دیدگاه، هستی و تفکر، دوروی یک واقعیت (وجود) اند. واقعیت هستی، فرآیند تفکری است که در آن «هر موجود، هر بود خود را به صورت وحدت یک عاقل در می‌آورد.»^۸

هگل در کتاب «پدیدارشناسی روح»، حرکت تکاملی این «فاعل عاقل» را برای دستیابی به آزادی خود در طول تاریخ بشری، و همچنین مراتب آگاهی وی را، نه به صورت فردی یا «من»، بلکه به صورت قومی یا «ما»، در «جامعه مدنی» نشان می‌دهد. این موضوع

محور اصلی سیستم فلسفی هگل است. در کتاب «پدیدارشناسی روح» این فاعل عاقل در روند تجربه آموزی تکاملی خود، از پایینترین درجه آگاهی (یعنی آگاهی ای که بر اثر رابطه بی-واسطه عاقل و معقول، به صورت «وجدان طبیعی» پدید می آید)، به اعلا ترین درجه آگاهی (یا آگاهی که بر اثر رابطه میان وجدان فلسفی عاقل و علم بوجود می آید) یعنی تا مرحله دانش مطلق رفعت می یابد. هگل در کتاب «درسهای درباره تاریخ فلسفه» نشان می دهد که این فاعل عاقل بر اثر فعالیت تاریخی خود برای دست یافتن به «آزادی» (آزادی به مثابه آگاهی از خود آزادی) که به صورت «روح کلی جهان» تجلی می یابد، از چهار مرحله تاریخ بشر می گذرد. به اعتقاد هگل، این چهار مرحله تاریخ، که مراحل تکامل «آزادی» هستند. عبارتند از: عالم شرق یا عالم استبداد، عالم یونان یا عالم دموکراسی، عالم روم یا عالم اشرافیت، و عالم ژرمنی یا عالم پادشاهی. در کتاب «اصول فلسفه حقوق»، این فاعل عاقل به صورت فاعل حقوقی، اقتصادی، و سیاسی جامعه مدنی، برای سازمان دادن به آزادی تاریخی خود، دولت را بنا می نهد. ولی فراموش نباید کرد که این فاعل عاقل، پیش از هر چیز، فاعلی است متفکر و سخن گو؛ زیرا «انسان می داند که کیست، و به همین دلیل حقیقتاً واقعی است، و بدون این آگاهی «عقل و آزادی چند.»^{۱۰} بنابراین، تاریخ آزادی انسان، تاریخ آگاهی او از آزادی خود است؛ از این رو، واقعیت تاریخی، همزمان، واقعیتی پدیدار شناختی است؛ زیرا تجارب تاریخی بشر شرایط آموزش وجدان او را فراهم می آورد، و هر مرحله از

تکامل وجدان بشر در مطابقت با یک مرحله از آزادی تاریخی او است.

حرکت عقلانی تاریخ جهان غایتی جز آزادی ندارد؛ و آزادی از دیدگاه هگل دارای بنیادی عقلانی است. پس، شرایط تحقق آزادی و عقل یکی است، و «عقل آزاد» نتیجه «تفکر آزاد» است. به نظر هگل، آزادی تفکر در حرکت درونی آن متجلی می‌شود و تنها در رابطه با این حرکت «خود-سازی» و «خود-نمایشی» است که تفکر به حقیقت خود دست می‌یابد. حقیقت تفکر محتوای کلی تفکر است، و هگل آن را «مفهوم» می‌نامد. مفهوم، تنها صورت منطقی است که به واسطه آن واقعیت عقلانی جهان را می‌توان بیان کرد، زیرا فقط مفهوم، در کلیت و تمامیت منطقی خود، می‌تواند مجموع مراحل تحقق واقعیت را دربرگیرد. از این رو، مفهوم واقعیت در درون واقعیت مفهوم شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، مفهوم، شرایط تحقق خود را در محتوای وجودی خود می‌یابد. به همین علت نیز هگل مفهوم را خودمختار و آزاد می‌داند؛ زیرا «در نزد -خود و برای- خود متعین می‌گردد.»^{۱۱} هگل همسانی آزادانه مفهوم را با خود به صورت نفی مطلق می‌نمایاند، و آن را وحدت بی-واسطه حقیقت و شناخت می‌داند؛ زیرا به عقیده وی، «تنها در مفهوم است که حقیقت می‌تواند عنصر وجودی خود را بیابد.»^{۱۲} به نظر هگل، به این سبب که «شناخت»، غایت حرکت هستی است، پس مفهوم را باید نقطه غایی هستی دانست. همسانی «مفهوم» (به مثابه حقیقت تفکر) با «هستی»، منعکس کننده محتوای واقعی ایده آلیسم مطلق هگل

است. و از دیدگاه وی، «ایدآلیسم مطلق» مشرب فلسفی است که ویژگی حقیقی هستی امور را نه در وجود نامتناهی آنها، بلکه در «ایده»^{۱۰} می‌یابد. اما چون «ایده همان وحدت مفهوم با واقعیت است»^{۱۱}، هگل فلسفه ایده‌آلیستی خود را، در عین حال، به عنوان فلسفه‌ای رئالیستی معرفی می‌کند. به این‌گونه، دوگانگی که میان ایده‌آلیسم و رئالیسم در فلسفه‌های پیش از هگل وجود داشت، با تکوین سیستم فکری و فلسفی وی پایان می‌گیرد.

سیستم تفکر هگلی بازتاب واقعیت و تمامیت حقیقی است که مجموع مراحل تحقق منطقی پدیدارشناختی و تاریخی خود را در بردارد. چنانکه گفتیم، مبنای حرکت بوجود آورنده این تکامل را باید در دیالکتیک درونی واقعیت جستجو کرد؛ و به رغم اعتقاد نادرست بسیاری از مفسران فلسفه هگل، این حرکت تکاملی به سه مرحله: «نهاد»، «برابرنهاد» و «هم‌نهاد» خلاصه نمی‌شود، به ویژه که این تقسیم‌بندی را در هیچ یک از آثار هگل نمی‌توان دید. در واقع، این تقسیم‌بندی به وسیله یکی از شاگردان هگل به نام کارل لودویگ میشله^{۱۲} پس از مرگ وی، برای آسان کردن و عامیانه ساختن فلسفه او انجام گرفته است. می‌دانیم که این تقسیم‌بندی بعدها وارد زبان مارکسیستی شد؛ در حالی که هگل، در طول عمر خویش و در مجموعه آثارش، همواره با این شیوه تفکر بی‌نظم و بی‌حرکت و غیرنفسی‌یابنده، که می‌کوشد مسائل را به صورتی پیش پا افتاده و عامه‌پسند درآورد، مبارزه می‌کرد.

* Idée ** Karl Ludwig Michelet.

در نظام تفکر هگلی، حقیقت فلسفی هیچگاه بی-واسطه آشکار نمی‌گردد؛ زیرا حقیقت فلسفی مبداء حرکت و نقطه پایان روند بازیابی مداوم خود است. در این حرکت سیال تفکر، عاقل خود را به صورت معقول درمی‌آورد و معقول در مسند عاقل می‌نشیند، یعنی اتحاد عاقل و معقول تحقق می‌یابد. از این رو می‌توان گفت که دوگانگی عاقل و معقول یا «عالم عین» و «عالم ذهن» برای هگل غیرقابل قبول است؛ زیرا از دیدگاه وی، مسأله به شکل رابطه تفکر درونی وجدان (عالم ذهن) با واقعیت برونی (عالم عین) مطرح می‌شود، و این رابطه، تعیین کننده روند دیالکتیکی عقل است. در تفکر هگلی، عقل همان قوه دراکه در تحول است، و انسان می‌تواند به وسیله قوه دراکه جهان را درک کند. ولی تفکر عقلانی درباره جهان از چهار چوب متناهی قوه دراکه پا را فراتر می‌گذارد. به نظر هگل، تفکر، عملی نامتناهی و خودمختار است که اصل روند دیالکتیکی خود را در محتوای خود می‌یابد. نظام فکری هگل نیز بر اساس همین روش منطقی پایه‌ریزی شده است. تحقیق درباره این روش، خود نقطه آغاز روند شناخت علمی است. به عقیده هگل، شناخت علمی، حاصل رفعت یافتن قوه دراکه است به وسیله عقل. انسان در جستجوی حقیقت، به یاری عقل، قلمرو متناهی قوه دراکه را نفی می‌کند. حقیقت «متناهی» در «نامتناهی» است، و خصیصه «نامتناهی»، تضادی است که در خروج «متناهی» از خود و نفی قوه دراکه شکل می‌گیرد. به این‌گونه، حرکت کلی عقل، مانع مطلق شدن هرگونه محدودیت و تناهی فکر می‌گردد. تفکر، هرگونه اختلاف

میان «عالم عینی» و «عالم ذهنی»، و «متناهی» و «نامتناهی» در حقیقت وجود آنها - را رفع می‌کند. هگل این حقیقت را در مطلقیت* ایده، و به عبارت دیگر، در رابطه میان عینیت واقعیت جهان و ذهنیت مفهوم می‌یابد. به عقیده هگل، ایده، در عین حال، «به مثابه عقل و به صورت وحدت میان عالم عینی و عالم ذهنی، میان امر تصویری** و امر واقعی***، میان متناهی و نامتناهی، میان روح و جسم...»^{۱۴} مطرح می‌گردد. ایده، نقطه آغاز و نقطه انجام روند کلی علم است. به این دلیل می‌توان آن را همانند «کلیتی نظام یافته»**** توصیف نمود که حرکت تداومی مراحل تکوینی خود را در دیالکتیک مفهوم می‌یابد. حرکت دیالکتیکی مفهوم، «حرکتی مطلقاً آزاد» است که در «نفی یابندگی مطلق مفهوم، به صورت همسانی با خود» تجلی می‌یابد. هگل این آزادی را به منزله سرشت ذاتی روح می‌داند، و روح در هریک از تجلیات پدیدارشناختی خود از آن آگاه است. روح، در حرکت دیالکتیکی - پدیدارشناختی خود، راه دست یافتن به این آزادی را فرامی‌گیرد. هگل، در کتاب، «پدیدارشناسی روح، حرکت دیالکتیکی تحول روح را در سه مرحله: آگاهی در-خود، آگاهی برای-خود، و آگاهی در-خود و برای-خود (دانش مطلق) بیان می‌کند. و «دانش مطلق، دانش مطلق روح مطلق عاقل مطلق است.»^{۱۵}

«روح مطلق»، هم‌زمان، بُعد عینی (بعد تام و نامتناهی تاریخ

* Absoluité ** Idéel *** réel

**** Totalité systematique

کلی جهان) و بُعد ذهنی (بعد نظری و عملی وجدان) را در برمی‌گیرد. از این نظر، «روح مطلق» هم عاقل است (به این دلیل که روح است) و هم معقول است (به این دلیل که مطلق و نامتناهی است). «روح مطلق» نقطه تقاطع واقعیت ذهنی و روحی وجدان فردی، و واقعیت عینی تاریخی جامعه است. در نتیجه برخورد میان واقعیت ذهنی فاعل فردی (به مثابه اراده فرد آزاد)، با واقعیت اخلاقی - حقوقی فاعل تاریخی - اجتماعی (به منزله اراده قوی)، والاترین و واقعیت‌ترین شکل اجتماعی آزادی، یعنی دولت به مثابه عالم اخلاقیات عینی، پدید می‌آید. به عقیده هگل، دولت «شکل تاریخی خاصی است که در آن آزادی وجود عینی می‌یابد.»^{۱۶} کسان بسیار «دولت» را نقطه غایی نظام تفکر هگلی می‌دانند؛ ولی به نظر هگل، دولت در واقع فقط عالیترین درجه و کمال مطلوب «روح عینی» است، و نه تجلی گاه «روح مطلق». به همین سبب، بنا به گفته هگل، نظام تفکر اساساً شکلی دایره‌ای دارد؛ و می‌دانیم که در دایره، مبداء حرکت و نقطه پایانی آن، الزاماً یکی است. در تفکر هگلی، پایان هر چیز همواره آغازی است که آن چیز، با فرا گذشتن از اشکال غیرحقیقی تحقق وجودی خود، به محتوای حقیقت خود دست می‌یابد. بدین گونه، به گفته هگل، جهان تاریخی اجتماعی، حقیقت خود را در ذات دولت می‌یابد. اماتا این مرحله، هنوز فلسفه نقش خویش را به تمام و کمال ایفا نکرده است. «فلسفه، به مثابه تفکر در باره جهان، تنها زمانی ظهور می‌کند که بتواند واقعیت روند صورت‌پذیری خود را کامل سازد و به انجام

رساند.»^{۱۷} به این دلیل که روح فقط در شکل تاریخی دولت، و به شکل روح قوم، موجودیت خارجی پیدا می‌کند، پس محدود و متناهی است. تنها راه خلاصی روح از این محدودیت، «دست یافتن به کلیت جامع خود و رفعت به درجه دانش مطلق روح مطلق است.»^{۱۸} ولی روح مطلق، به آسانی و بی-واسطه، نمی‌تواند به حقیقت دانش خود دست یابد. همچنین، روح مطلق کمال مطلوب را در تحول تدریجی و دیالکتیکی مراحل خود می‌جوید. این مراحل به ترتیب عبارتند از: هنر، دین، فلسفه؛ و هر یک از این سه مرحله، به شکلی، بیان‌کننده روح مطلق است.

نخستین مرحله دیالکتیکی روح مطلق در تمثیل حسی و بی‌واسطه هنر است. در قلمرو هنر، انسان از نامتناهی بودن روح آگاهی می‌یابد، ولی او، در عالم هنر، فقط می‌تواند نامتناهی را به اشکال متناهی بیان کند. از این لحاظ، هنر عبارت است از نمود ایده در صورت و قالبی محسوس. محتوای هنر ایده است، و صورت و قالب آن شکلی محسوس دارد. به گفته هگل، زیبایی هر اثر هنر، منبعث از آزادی ایده است. «موضوع هنر، به معنای زیبایی در-خود، برای-خود، به هیچ‌وجه تقلید از طبیعت نیست؛ (زیرا) تقلید از طبیعت، خود، تقلید از ایده (به صورتی) موقت و عاری از آزادی است.»^{۱۹} هگل تحول نمود ایده را به شکل هنر به سه مرحله دیالکتیکی تقسیم می‌کند: هنر سمبولیک، هنر کلاسیک، و هنر رمانتیک.

در هنر سمبولیک، میان محتوای هنر (یعنی ایده) و شکل بیان و نمایش آن نابرابری وجود دارد. در این نوع هنر، ایده به صورتی

برونی، انتزاعی و سمبولیک تجلی می‌کند؛ و به همین دلیل، در آن شکل از محتوا برتر است. به نظر هگل، آثار معماری شرقی (مانند معابد هند و اهرام مصر) مظاهر این سبک هنری هستند. با این همه، از دیدگاه وی، هنر سمبولیک از ایده آل هنری به دور است. هنر کلاسیک، به عکس، در مظاهر خود بیان‌کننده ایده آل هنر است؛ و ایده آل هنر، همان انسان ایده آل است؛ و بهترین و مناسبترین شیوه نمایش انسان ایده آل، هنر مجسمه‌سازی است — که یونان باستان نماینده بارز آن است. مجسمه انسان یونانی بیان‌کننده یگانگی کامل روح و جسم است. به همین سبب است که هگل هنر کلاسیک را چونان تنها سبکی معرفی می‌کند که در آن میان شکل و محتوا برابری مطلق وجود دارد. اما این برابری و تناسب از ویژگی‌های هنر رمانتیک نیست؛ زیرا در این سبک هنری، نابرابری شکل و محتوا جایگزین برابری این دو می‌گردد و در برتری ایده تجلی می‌کند، و به شکل اولویت داده نمی‌شود. هگل ایده آل هنر رمانتیک را در نمایش ایده (ایده، به مثابه عالم ذهنی نامتناهی) می‌بیند، و به همین سبب معتقد است که، در این سبک، محتوای ذهنی و درونی هر اثر هنری جایگزین شکل برونی آن می‌شود. در این سبک، ایده نه تنها جنبه برونی ندارد، بلکه به عمق ذهنی و درونی خود روی می‌آورد. به عبارت روشنتر، هنر رمانتیک معرف پیروزی محتوا بر شکل و برتری بعد درونی و ذهنی بر بعد بیرونی و محسوس آن است. اما ناگفته نگذاریم که بعد ذهنی هنر رمانتیک تنها به واسطه بعد عینی و جسمی طبیعت تجلی می‌یابد. از اینرو، نخستین تجلی هنری

سبک رمانتیک نقاشی است — که محتوای خود را در اشکال انسانی و طبیعی بیان می‌کند. به گفته هگل، ویژگی هنر نقاشی در نحوه استفاده نقاش از عنصر فیزیکی نور است. «در نور، طبیعت، برای نخستین بار، حالتی ذهنی به خود می‌گیرد.»^{۲۰} همچنین، عنصر نور در نقاشی از واقعیت طبیعی نور، که در جهان خارج می‌یابیم، جدا است. بدین‌گونه، می‌توان گفت که در هنر رمانتیک، نقاش از نوری که در درون عالم ذهنی تصور می‌نماید استفاده می‌کند؛ در حالی که در هنرهایی مانند مجسمه‌سازی و معماری، هنرمند به استفاده از نور طبیعی نیاز دارد. از یک سو کیفیت بی‌رنگی نور، و از سوی دیگر بازی رنگها، اشکال و حدود بُعد فضایی هنر نقاشی را تعیین می‌کنند. ولی هنر موسیقی، که دومین تجلی هنر رمانتیک بشمار می‌آید، از این بُعد فضایی عاری است. موسیقی بارزترین نمونه هنر رمانتیک است؛ زیرا موسیقی، برخلاف نقاشی که فقط محتوای ذهنی دارد، هم دارای محتوا و هم دارای شکل ذهنی است. از این لحاظ، «موسیقی حتی در عینیت خود نیز ذهنی باقی می‌ماند.»^{۲۱} ویژگی غیرفضا. موسیقی موجب تفکیک آن از سایر هنرها می‌شود، و این ویژگی آن را به روح نزدیکتر می‌کند، زیرا به قول هگل، موسیقی قلمرو وسیعتری را در اختیار آزادی ذهنی انسان قرار می‌دهد. تنها هنری که از این نظر به موسیقی شباهت دارد شعر است — که سومین و واپسین تجلی هنر رمانتیک است. شعر و موسیقی، هر دو — هر چند به گونه‌های متفاوت برای بیان محتوای خود، ابزار حسی، یعنی صدا، را بکار می‌گیرند. در هنر موسیقی، صدا غایت است. در حالی که هنر شعر از صدا برای

شکل بخشیدن به گفتار استفاده می‌کند؛ پس، در هنر شعر، صدا ارزش کلامی می‌یابد. اما، «عینیت حقیقی درون، به مثابه درونی، نه در صداها و کلمات، بلکه در آگاهی است که من از یک فکر، از یک احساس و... به دست می‌آورم»^{۲۲}. و این همان آگاهی است که برای انسان، از نامتناهی بودن روح، در برابر اشکال گوناگون هنر پدید می‌آید. اما این آگاهی تنها زمانی به کمال می‌رسد که، به قول هگل، روح برای روح در مقام مطلق باشد.

بنابر عقیده هگل، مسیحیت، به منزله دین مطلق، بیان کننده همین واقعیت است؛ زیرا که مسیحیت دینی است که در آن مسئله عشق به درستی و به تمام و کمال مطرح می‌شود، و «عشق جوهر دین حقیقی است»^{۲۳} مسیح پیام آور عشق است، و این عشق معنای واقعی و تام خود را در مرگ او می‌یابد. «رنج مسیح مبنای وحدت میان طبیعت الاهی و طبیعت انسانی در زندگی و رنج است»^{۲۴}. بنابراین، از دیدگاه هگل، مسیحیت دینی است که در آن میان خدا و انسان «آشتی در-خود و برای-خود» به کمال صورت می‌بندد. این آشتی در شخصیت مسیح تحقق می‌یابد؛ زیرا او انسان را، در عمق قلب خود، به وحدت با خداوند و رحمت لایزالش دعوت می‌کند. این صفای قلب و خلوص ایمان، نتیجه بازگشت روح به خود، یعنی یگانگی آن با خود، است.

اما آن حقیقتی که در هنر و دین موضوع تفکر است، در فلسفه، یعنی در واپسین مرحله سیر روح مطلق، درباره خود به تفکر می‌پردازد. این خود-اندیشی فلسفه موجب از میان برداشتن اختلاف

شناخت و حقیقت است. چنانکه دیدیم، به عقیده هگل، این اختلاف در تمامی اشکال تاریخی تحول وجدان بشری موجود است؛ به عبارت دیگر، حقیقت همواره از نظر انسان پنهان و پوشیده است. حتی فلسفه انتقادی کانت نیز نمی‌تواند با طرح مسأله «شیء در-خود»^{*} این اختلاف را حل کند؛ به نظر کانت، انسان فقط قادر است در باره شیء در-خود فکر کند، و از شناختن آن عاجز است. در حالی که در نظام فکری هگل، روح می‌تواند از طریق تجربه «پدیدارشناختی» منطقی و تاریخی به حقیقت وجود خود پی ببرد. از این لحاظ، همانگونه که در کتاب «پدیدارشناسی روح» مشاهده می‌توان کرد، روح، به مشابه موضوع وجدان، پیش از مراحل تحول وجدان پدید می‌آید. همچنین، «کل»، مبداء و موضوع اجزای خود قرار می‌گیرد، ولی ناشناخته باقی می‌ماند؛ در صورتی که در کتاب «علم منطق» هگل، به عکس، کل، (یعنی مفهوم) حقیقت مراحل هستی و ذات است، و به همین سبب نیز سومین و واپسین بخش منطق بشمار می‌رود. حال، چه از جزء به سوی کل حرکت کنیم و چه از کل به سوی جزء، همواره در محدوده حرکت تصویری علم قرار می‌گیریم که با حرکت واقعی تاریخ همگام است. بنابراین می‌توان گفت که دو کتاب «پدیدارشناسی روح» و «علم منطق» مکمل یکدیگرند. «پدیدارشناسی روح» خواننده را به مطالعه «علم منطق» برمی‌انگیزد، و «علم منطق» او را به سوی «پدیدارشناسی روح» می‌کشاند. به قول آکساندر کوژو^{**} سیستم فلسفی هگل

* Chose en-soi

** Alexandr Kojève

«تنها در صورتی یک جهت دارد که دارای دو بخش باشد: پدیدارشناختی انسان‌شناختی^{۲۵} و منطق وجودشناختی^{۲۵}». وحدت این دو بخش در قلمرو فلسفه «در-خود و برای-خود»، به صورت «علم» تجلی می‌یابد. این قلمرو فلسفی، در واقع، نظام تفکر هگلی است که نقطه پایان تاریخ فلسفه غرب را نیز اعلام می‌کند. هگل، از راه تفکر در باره تاریخ فلسفه جهان، به حقیقت فلسفه خود دست می‌یابد. تفکر فلسفی هگل عبارت است از فلسفه تاریخ فلسفه، یا بهتر بگوییم «مفهوم مفهوم». در واقع، حقیقت ذات جهان است که در فلسفه همه فیلسوفان پیش از هگل، در قالب «مفهوم» بیان شده است. این مفهوم نزد افلاطون به صورت «مثل»، نزد اسپینوزا به صورت «جوهر»^{۲۶} و در فلسفه لایبنیتس به صورت «موناد»^{۲۶} مطرح می‌شود. اما فلسفه هگل «نتیجه کلی فلسفه‌های پیش از وی است و بنابراین، بضرورت، اصول تمام فلسفه‌های پیش از خود را در برمی‌گیرد؛ و به همین علت نیز... توسعه یافته‌ترین، غنیترین، و جامعترین آنهاست.»^{۲۶} فلسفه هگل نوعی فلسفه در میان دیگر فلسفه‌ها نیست، بلکه فلسفه به معنای واقعی کلمه است؛ زیرا فلسفه وی در فراسوی وجود بیرونی تاریخی تاریخ فلسفه قرار دارد، و به این سبب «تفکری آزاد» است. هگل این تفکر آزاد را «ایده» یا «مطلق» می‌نامد، و علم آن را اساساً «سیستم» یا «نظام» می‌خواند. بنابراین می‌توان گفت که «هر یک از اجزای فلسفه هگل، خود،

* Phénoménologie anthropologique

** Logique ontologique

*** Substance

**** Monade

یک کل فلسفی است»^{۲۷}، و به همین دلیل، فلسفه هگل حالت دایره‌ای را دارد که آغاز و انجام آن فلسفه است. و چون غایت فلسفه علم، دستیابی به مفهوم علم است، پس سیر حرکت دایره‌ای فلسفه هگل نیز از «مفهوم» آغاز می‌شود و به «مفهوم» پایان می‌گیرد. ولی از آنجا که «مفهوم» در نزد هگل کلتی آزاد است، می‌توان فلسفه او را به عنوان فلسفه آزادی، و انقلاب کبیر فرانسه را به منزله سرآغاز تاریخی آن، مطرح کرد. هگل فیلسوف آزادی است که این انقلاب به جهانیان عرضه کرد.

مقدمه فلسفه و آزادی

«این تعهد که تنها برای حقیقت آزاد زندگی کنیم
و هرگز، هرگز با قانونی که اصولش را
بر فکر و بر احساس تحمیل می‌کند
پیمان صلح نبندیم.»

هگل: الوزیس به هولدرلین، اوت ۱۷۹۶

افکار هگل هنوز، یعنی صد و پنجاه سال پس از مرگش، همچنان
مسأله حادّ روز است. فلسفه او چشمه‌ای است صاف و زلال که هنوز
می‌تواند به روزگار ما حیاتی تازه ببخشد. این فکر، که جهان معاصر
غالباً با آن به صورت فکری ارتجاعی و ستایشگر اقتدار-فکری که
حیات فرد را تحت انقیاد عینیت نظام قرار می‌دهد-برخورد کرده
است، در عین حال در حکم نوعی فلسفه آزادی است.
مفهوم اختیار و آزادی، محور مرکزی نظام فلسفی هگل است.
حرکت تاریخ جهان منبعث از همین مفهوم است. مراحل متفاوت
تاریخ جهان تنها به درجات آگاهی از اختیار و آزادی بسته است.
این آگاهی در این امر خلاصه می‌شود که: «انسان می‌داند چیست،

و از این رو می‌داند که براستی واقعیت دارد^۱. «واقعی بودن انسان تنها به این علت است که، با تعیین چگونگی وجود خود و با هدایت خویش در طول تاریخ خود، سرنوشتش را به دست خود می‌گیرد. این فرایندی که انسان به وسیله آن خود را متحقق می‌سازد، فرایند تعیین یافتن واقعیت به وسیله «عقل» است. بنا بر این تنها در پرتو قدرت تام عقل است که تحول تاریخ صورت می‌گیرد. پس عقل به صورت نیرویی در دل واقعیت تاریخی بسط و گسترش می‌یابد.

با این حال، تحقق عقل از بنیان گرفتن اختیار و آزادی جدایی ناپذیر است. «عقل» تنها با شکل بخشیدن به واقعیت تحقق می‌یابد، و این واقعیت چیزی جز اختیار و آزادی تحقق یافته نیست. بنابراین، در فلسفه هگل، «عقل» و «آزادی» دوروی یک سکه اند؛ و صحبت از یکی، بدون رجوع به دیگری، خطایی بزرگ است.

پس، آزادی، از آن جهت که نتیجه تفکر نفی کننده است، همان «عقل» است. «عقل» هدف دیگری جز استقرار «حکومت آزادی» ندارد. اصل آزادی، بر نفی کردن هر آنچه آزادی نیست استوار است. آزادی با خودش وحدت نمی‌یابد مگر آنکه هر حالت ناسازگار با این وحدت را نفی کند. به این علت است که اختیار و آزادی حالتی مداوم از نفی یابندگی است. آزادی «نفی یابندگی مطلق^{*}» است.

به نظر هگل، «نفی یابندگی» به مثابه دینامیسم و پویائی واقعیت، و نیز به مثابه نیروی حرکت تاریخ است. «نفی یابندگی»،

* Absolute Negativität

شرط از قوه به فعل درآمدن چیزها است. بنابراین چیزها تنها به صورتی نفی‌یابنده موجودیت دارند: یعنی اینکه خود را نقض می‌کنند، تا به چیزهایی تبدیل شوند که اکنون نیستند. «نفی، به همان میزان که نفی است، اثبات نیز هست»، زیرا «... آنچه خود را نقض می‌کند، نه تنها به صفر و به عدم مجرد نمی‌رسد، بلکه ذاتاً محتوای خاص خود را نفی می‌کند.»^۲

در تفکر هگلی، هرگونه نفی «امر خاص»، اثبات «امر عام» است، و به تکوین منطقی مفهوم می‌انجامد؛ زیرا که «حقیقت تنها در مفهوم، عنصر وجودی، خود را می‌یابد.»^۳ این حقیقت چیزی نیست مگر بنیان گرفتن واقعی اختیار و آزادی به منزله فرایند عینی عقلانی کردن واقعیت. واقعیت مادامی که از نظمی برخوردار نباشد، یعنی مادامی که عقلانی نشده است، قابل تشخیص نیست. از سوی دیگر، عقلانی شدن واقعیت، بضرورت، متضمن تحقق یافتن «عقل» است—یعنی واقعیت پذیرفتن فاعل عاقلی که در گذر از ادوار تاریخ بشریت به آزادی رسیده است. هگل تاریخ را به صورت کانون بسط و توسعه اختیار و آزادی می‌نگرد. بنابراین، اختیار و آزادی تنها در وحدت امر واقعی و امر عقلانی تحقق می‌یابد. این وحدت، به عنوان یک کلیت، نمی‌تواند تحول یابد مگر از طریق یک منطق دیالکتیکی. به عبارت دیگر، بایستی آزادی را، به عنوان مفهوم، در حد منطق گذارد؛ و این گفته به این معنی است که باید وحدت آزادی و مفهوم را در نظر بگیریم. پس می‌توانیم بگوییم که پی‌ریزی شناخت اختیار و آزادی شرط لازم و کافی تکوین تاریخی اختیار و آزادی واقعی

است. بنابراین، آزادی که در قلمرو سیاست و اجتماع، به عنوان غایت تاریخ واقعی حاصل می‌گردد، در قلمرو دانش منطقی و دیالکتیکی نیز به منزلهٔ صفت و خصیصهٔ مفهوم تجلی می‌کند. به گفتهٔ هگل، «مفهوم همان وجود یا چیزی است که آزاد است، به این سبب که آن قوت جوهری است که وجودش برای خود است.»^۴

قوت جوهری، «حقیقت جوهر» است—یعنی وحدت «هستی» و «ذات» —از این جهت که «در نزد خود و برای خود» است. پس «مفهوم»، شکل عالیتر موجودی حقیقی را نشان می‌دهد که به تمام و کمال مختار و آزاد است. این شکل عالیتر تنها به صورت ایده متجلی می‌شود. پس انسان مختار و آزاد نیست مگر آنکه بتواند اختیار و آزادی را به صورت «ایدهٔ مختار و آزاد» بشناسد. در نتیجه، فاعل شناسنده، همان فاعل آگاه از آزادی خویش است. مفهوم آزادی، تاریخ آزادی است به معنایی که در فلسفه ادراک می‌شود. بنابراین، هدف فلسفه، ادراک واقعیت، به آن صورتی که هست، نیست؛ بلکه دریافتن کاملترین شکل منطقی آن است. مقصود هگل توصیف واقعیت نیست، بلکه اندیشیدن در بارهٔ آن است. به نظر او، تفکر در بارهٔ واقعیت، واقعیت بخشیدن به محتوای فکر است. از سوی دیگر، محتوای فکر چیزی جز موضوع کلی شمولی نیست: یعنی «خودآگاهی محض»، به عنوان مفهومی که به آزادی رسیده است. به این ترتیب، حرکت واقعیت برای تعیین خود، همانا درک گسترش خود بخود «کلی شمولی» در تاریخ است.

ذات این «کلی شمولی»، «روح» است؛ و «ذات روح، آزادی است»، زیرا «تاریخ عالم چیزی جز پیشرفت در راه آگاهی از اختیار و آزادی نیست^۵». تاریخ اختیار و آزادی، تاریخ عینیت یافتن آن در محتوای کلی «حق» است. وجود واقعی و خارجی این حق، در محتوای «قانون» نهفته است و شمول قانون، تضمین آزادی است. «آزادی همان قانون است—اما تا جایی که قانون منطبق با عقل است.^۶» قانون تنها به این دلیل منطبق با عقل است که گوهری است که از خلال آن دولت اراده‌اش را ابراز می‌کند. اراده دولت، قانون «عقل» است. قانون عقل، تجلی اراده آزاد فرد عاقل است. بنابراین، به نظر هگل، آزادی جز در دولت و به وسیله آن تحقق نمی‌پذیرد، به این سبب که دولت نتیجه تاریخی وجود عینی اختیار و آزادی است. بدینسان تاریخ عالم به حکمرانی دولت می‌انجامد. مسأله دولت حد نهایی فلسفه هگل است. این مسأله، نقطه اوج فکری است که مسأله اختیار و آزادی در مرکز آن قرار گرفته است. از سوی دیگر، انقلاب کبیر فرانسه کاملترین و واقعیت‌ترین تجلی فکر آزادی در قرن هیجدهم است. هگل ناظر بزرگ این رویداد تاریخی بود، و به همین سبب، تنها با مشاهده دقیق این رویداد است که او توانست به انتقاد از زیاده‌روی‌های آن بپردازد، و در عین حال، فلسفه‌ای سیاسی از نتایج مثبت حاصل از پیروزی این انقلاب تدوین کند. انقلاب فرانسه مهم‌ترین رویداد عصر هگل بود، اما یگانه منبع و منشاء فلسفه او به شمار نمی‌رود. سه جریان متفاوت، صرف نظر از چگونگی تأثیر پذیری هگل از آنها، بر فکری مؤثر واقع

شده اند و فکر هگل، در واقع، نقطه تلاقی این سه جریان است:
فلسفه کانت، رمانتیسم آلمانی، و انقلاب کبیر فرانسه.

بخش اول

انقلاب کبیر فرانسه از دیدگاه هگل

فصل اول

هگل و روزگار او

«هگل به فلسفه این حق و قابلیت را بخشید که به جای پرداختن به تحلیل قالب‌های تهی و بی‌معنای شناخت، یا معانی متکلفانه یا پوچ و بی‌ارزش، در بارهٔ محتوا بیندیشد.»

ت. آدرنو: دیالکتیک نفی‌کننده

درک اندیشهٔ یک فیلسوف، بدون شناخت قبلی از روزگار او غیرممکن است. هگل، خود، بهتر از هر کس این حقیقت را بیان می‌کند. او می‌گوید: «هر کس فرزند زمان خویش است. فلسفه نیز، به همین سان، فکر زمانهٔ خویش را نشان می‌دهد.»^۱ بنابراین فلسفهٔ هگل، علی‌رغم عمومیت و شمولش، ثمرهٔ دورانی خاص است. اما باید دید این دوران از چه نظر با اعصار دیگر متفاوت است؟ دورانی که فکر هگل فرزند مشروع آن است، یکی از بزرگترین لحظات شکوفایی فرهنگ انسانی است.

آن هنگام، دوران تجلی شور و هیجان‌ات بزرگ رمانتیک بود، قرن روشن‌بینی و «عقل» بود. پیش از آن، انسان هرگز تا به این حد، به عمق زوایای روح خود رسوخ نکرده بود.

اگر بر عصری که فکر هگل زاییده آن است نگاهی کلی بیفکنیم، از میزان پیچیدگی آن شگفت زده خواهیم شد. هنگامی که با آشفته بازار جریانات فلسفی و ادبی آن عصر—جریاناتی که هر یک در پی یافتن هماهنگی نوینی میان انسان و جهان بود—مواجه می‌شویم. این پیچیدگی عمیقتر جلوه می‌کند. با پایان گرفتن عصر «روشنگری»، امید به فرارسیدن دنیایی نوظضای آلمان را در پایان قرن هیجدهم معطر می‌سازد. روح رمانتیک جانشین روح روشنگری می‌شود. عالم جادویی «طوفان و حمله»^۱ جایگزین ارزش‌های ذاتی «روشنگری»^۲ می‌گردد. معنویتی نوین، و این بار شاعرانه‌تر، به جای «خداگروی» دوران پیش از آن می‌نشیند. با پیدایش رمانتیسم، هنر بدل به مذهب می‌شود. یاد گذشته‌ها روح متفکران را فرا می‌گیرد، و این همان بازگشت به منابع یونانی و هندویی است. هولدرلین، آیین دیونوسوس را از نودر دنیای آلمانی برقرار می‌سازد، و فردریش شلگل انسان را به صورت اساطیر هندو ترسیم می‌کند. این رؤیای شگفت‌انگیز شاعران و رمان‌نویسان مکتب رمانتیسم آلمانی به گونه‌ای تحسین‌انگیز، با زیباترین ملودیهای آثار بزرگ دنیا، موسیقی همراه است: ساخته‌های نوابغی چون شومان یا بتهوون که بنا به گفته هوفمان، «دقیقاً آن اشتیاق بی‌پایانی را برمی‌انگیزد که جوهر رمانتیسم است.»^۲

به این ترتیب، کودکی و جوانی هگل از این ماجرای رمانتیسم که وی بعدها، در کتاب «زیبایی‌شناسی»، از آن به عنوان هنری

* Sturm and Drang

** Aufklärung

ذاتاً معنوی نام می برد—مایه گرفت.

با این همه، فکر هگل منحصرأ تحت تأثیر افسون تخیل رمانتیک قرار نگرفت، زیرا که تأثرات حقیقی او اساساً ناشی از دو عامل بود: نخست، سلطه فلسفه کانت بر ذهن هگل جوان، و دیگر، سقوط «رژیم گذشته» در فرانسه— که «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» پیامد آن بود.

کانت متفکری است که هگل هم به او بسیار نزدیک بود و هم از او بسیار دور. کانت، درست برخلاف متفکران رمانتیک، فیلسوفی است متعلق به عصر «روشنگری». و آنچه را که هگل «از این فلسفه، قبل از هر چیز، حفظ می کند جنبه سقراطی آن است، نگرانی ویژه ای که در مورد انسان دارد، پرسشی که درباره مبانی آزادی بشر و امکان آزاد بودن وی طرح می کند.»^۳ کانت، محور مرکزی فکر اروپایی و نقطه آغاز ضروری هر تفکر نوینی در سراسر قرن هیجدهم بود، و شاید به همین سبب بود که هگل نیز خواننده سختکوش آثار کانت شد. او در این شور و شوق با دورفیک همراهش، یعنی شلینگ و هولدرلین، سهیم بود. ما می توانیم در نخستین آثار هگل نتیجه این مطالعات را بیابیم. در این نوشته ها اثر مشهودی از فکر انتقادی وجود دارد. در میان آثار کانت، یکی از کارهای متأخر وی، یعنی کتاب «دین در محدوده عقل» (انتشاریه سال ۱۷۹۳)، بیشترین تأثیر را بر هگل می گذارد. نامه ای از هگل به شلینگ، به تاریخ ژانویه ۱۷۹۵، شور و شوق وی را نسبت به این مسئله خاص بخوبی نشان می دهد: هگل می نویسد: «من از مدتی پیش مطالعه فلسفه کانت را از

سرگرفته‌ام تا بتوانم مهمترین نتایج آن را در مورد اندیشه‌هایی که هنوز برای ما عادی و پیش پا افتاده هستند به کار گیرم؛ یا اینکه این اندیشه‌ها را در پرتو آن نتایج شرح و بسط دهم.»^۴

نتایجی را که هگل در اینجا به آنها اشاره می‌کند، در واقع آرای عمده فلسفه اخلاق کانت هستند که وی آنها را در فلسفه خویش به کار می‌بندد. هگل این نظریات را در چندین نوشته دوران جوانی‌اش در باره «حکمت الاهی»، به کار می‌برد. به عنوان مثال، می‌توان کتاب وی را در باره «زندگی مسیح» در نظر گرفت. هگل، در این کتاب، مسیح را همانند یک پیرو معتقد کانت تصویر می‌کند. قانون اخلاقی کانت جانشین تعلیمات انجیل می‌شود، و مسیح حکمت عملی را تبلیغ می‌کند. باید اعتراف کرد که فکر هگل خالی از ظرافت نیست: انجیل لوقا رنگی از حقیقت کانتی به خود می‌گیرد. همین شور و شوقی را که هگل نسبت به اخلاق کانت نشان می‌دهد، می‌توان در رساله دیگری، که وی در همان سال با عنوان «جنبه تشریحی دین مسیح» نوشته است، بازیافت. در این کتاب هگل اعلام می‌کند که «غایت و جوهر هر دین حقیقی اخلاق انسان است.»^۵

✓ در اینجا هگل از نوجانب کانت و فلسفه «روشنگری» را می‌گیرد. به نظر او، احکام وضعی دین مسیح، جلوه‌ای از اقتدار عیسی مسیح است. در حقیقت، هگل در اینجا اقتدار کلیسا را (اعم از پروتستان و کاتولیک) زیر سؤال قرار می‌دهد. به نظر او، اشتباه کلیسا در این است که قدرت عقل بشری را نمی‌پذیرد، و خود را به

نظام خاص اخلاقی اش، که بر پایه های دین بنا شده است، محدود می سازد. به گفته هگل، اخلاق کلیسایی ساخته و پرداخته روح انسان نیست، بلکه ناشی از تعلیماتی خاص است. به همین سبب می توان گفت که اخلاق مسیحیت، به هیچ وجه، بر اصل خودمختاری اراده انسان بنا نگردیده است. از این دیدگاه است که هگل به اصول اخلاق کانتی، در برابر کلیسا، می نگرد. اما پرچم کانت، برای مدتی طولانی، بر فراز قلمرو هگل برافراشته نمی ماند. چهار سال بعد هگل رساله تازه ای را آماده می کند که این بار علیه فلسفه کانتی است، و این، آغاز مرحله نئی در تفکر هگل است. با این رساله، مجموعه نوشته های دوران جوانی وی در مورد «حکمت الاهی» به پایان می رسد.

کتاب «روح مسیحیت و سرنوشت آن» اثری خاص است. هگل، در این کتاب، برای نخستین بار، اخلاق کانتی را در برابر اخلاقی مبتنی بر عشق و زندگی قرار می دهد. هگل، در برابر مفهوم «وظیفه»، مسئله «عشق» را طرح می کند - که در آن انسان با سرنوشت خویش یگانه و با قانون همتراز است. حال آنکه قانون کانتی وحدت انسان را می شکند و او را علیه خویش برمی انگیزد؛ قانون کانتی سرچشمه کشمکش میان قوای روحی انسان است. به همین نحو، هگل اخلاق کانت را با قوانین دین یهود نزدیک می بیند. به عقیده او، هر دوی این قوانین منشاء گسستگی و پریشانی در روح آدمی اند. تنها عشق قادر است وحدت و یکپارچگی انسان رانجات دهد. چرا؟ زیرا «عشق بیان کننده هیچ وظیفه ای نیست، چیزی

«عام» در تقابل با چیزی «خاص» نیست، وحدتی تصویری نیست، بلکه اتحادی است آفریده روح، شیوه‌ای است آسمانی برای بودن.^۶

بسیاری از مفسران آثار هگل این کاروی را هم سنگ نوشته‌های گوته، شلینگ و هولدرلین می‌دانند. آنچه در این آخرین کار ایام جوانی هگل درباره «حکمت الاهی» قابل ملاحظه است، طریقی است که او برای فاصله گرفتن از فلسفه کانت در پیش می‌گیرد. این نخستین کوشش هگل است برای رد اخلاق کانتی. این کار به خواننده امکان می‌دهد تا در مورد نقد هگل از حکمت عملی کانت — آنچنان که بعدها در دیگر نوشته‌های وی دیده می‌شود — نظری اجمالی پیدا کند. این نوشته‌ها عبارتند از:

۱ — «ایمان و علم»، ۱۸۰۲

۲ — «پدیدارشناسی روح»، ۱۸۰۷ (بینش اخلاقی نسبت به جهان)

۳ — «خلاصه دایرة المعارف علوم فلسفی»، ۱۸۱۷، ۱۸۲۷ و

۱۸۳۰.

۴ — «درسهایی درباره تاریخ فلسفه»، بین سال‌های ۱۸۲۱ تا

۱۸۲۸.

۵ — «اصول فلسفه حقوق»، ۱۸۲۱ (اخلاق ذهنی)^{*}

در واقع، نقد هگل از حکمت عملی کانت، نقش مهمی در نحوه کار نظام فلسفی هگل داشت. این نقد به وی فرصت داد تا خطوط اصلی مفهوم «اخلاق عینی»^{**} را طرح کند. اما نقد اخلاق کانتی

* die Maralitat

** sittlichkeit

تنها سنگ بنای اندیشه «حیات اخلاقی» در نزد هگل نیست. تأثیر حقیقی در این زمینه ناشی از رویدادهای بزرگ تاریخی زمان اوست. بخش عمده تکوین نظام فلسفی هگل مدیون همین رویدادها است. او، در تمامی آثارش، همواره (مستقیم یا غیرمستقیم) به این پدیده‌های تاریخی اشاره می‌کند. خصوصیت و اصالت هریک از این وقایع تاریخی در نوشته‌های وی هویدا می‌گردد. او آنها را، در ذهن خود، به صورت تظاهرات گوناگون یک «روند عقلانی»، که به آن نام «تاریخ» می‌دهد، مجسم می‌سازد، آنچه هگل را در تماشاخانه تاریخ جهان مجذوب می‌کند، منطق درونی تاریخ است که علی‌رغم بازی خطرناک بازیگرانی که در هر مرحله از تکوین آن شرکت دارند، تاریخ را به حرکت درمی‌آورد. به همین دلیل است که هگل تاریخ را «سیر عقلانی ضروری روح جهانی» توصیف می‌کند.^۷ «روح جهانی»، بیانگر قانون تاریخ است. اراده آن، همان اراده تاریخ است. واقعیت آن، شیوه تحقق تاریخ عالم است. خودآگاهی از اختیار و آزادی، که هدف عام و شامل «عقل» است، تنها در این واقعیت و از طریق آن صورت می‌پذیرد. بنابراین، تاریخ انسان، تاریخ بازشناختن خود به عنوان موجودی «آزاد» است. اما انسان نمی‌تواند/ خود را مختار و آزاد ببیند مگر آنکه حقیقتاً آزاد باشد، یعنی «اراده آزاد» خود را اجابت کند. و به عقیده هگل، «تنها شکل اجابت آزادی» قطعاً جز در نظامی اخلاقی، که دولت فرمانروای اصلی آن است، تحقق نمی‌پذیرد.

مسأله دولت، به صورتی که هگل آن را طرح می‌کند، منشاء

مباحثات و مجادلات شدیدی در میان متخصصان فلسفه او شده است. گروهی هگل را نظریه پرداز سلطنت مطلقه پروس معرفی می‌کنند (مثلاً لوکاچ)؛ برخی دیگر (مانند رودلف هایم) وی را، به خاطر تدوین «فرمول بندی مطلق در زمینه محافظه کاری، آرامش طلبی و خوش بینی سیاسی» به چشم «دیکتاتور فلسفی آلمان» می‌نگرند.^۸ و سرانجام کسانی هستند که کارشان به گزافه گویی می‌کشد، چون هگل را متفکری می‌دانند که بنیان فلسفی دولت توتالیترنوین را پی افکنده است.

یک صد و پنجاه سال است که این کشمکش لفظی میان مفسران فلسفه سیاسی هگل ادامه دارد؛ بی آنکه روشنایی چندانی بر این مسئله، که همچنان گنگ و پیچیده باقی مانده، افکنده شود. فلسفه هگل همانند صخره‌ای عظیم در برابر دیدگان ما قد برافراشته است، اما از درک عظمت و معنای خاص آن عاجزیم. فلسفه هگل همچنان تاریک مانده است، نکات بسیاری در مورد آن باید روشن شود، همچنانکه این حکم در باره تمام تاریخ تفکر بشری نیز صادق است. اما فکر هگل خصوصیتی ویژه خود دارد که آن را از افکار فلاسفه دیگر متمایز می‌سازد. هگل، هم خادم و هم مخدوم فلسفه است. میان هگل و فلاسفه دیگر یک شکاف نیست، بلکه ورطه‌ای عمیق است. هگل نمونه‌ای عالی فیلسوف است. فلسفه، مین حیث فلسفه، با او پایان می‌پذیرد. به قول هربرت مارکوز، با هگل فلسفه مبدل به نظریه‌ای در مورد جامعه می‌شود: «بدینگونه فلسفه خود به جانب نظر و عمل اجتماعی روی می‌کند؛ و در این حالت، این دو

نیروی خارج از فلسفه نیستند؛ بلکه وارث مستقیم و مشروع آن محسوب می‌شوند.^۹

فلسفه سیاسی هگل، بیانگر نظریه اجتماعی نوین است. در مرکز این نظریه فکر «آزادی» قرار دارد. به این ترتیب، تاریخ تحقق آگاهی از اختیار و آزادی، با ظهور جامعه‌ای آزاد به سرانجام خود می‌رسد. بدینسان هگل، در برابر ساختهای اجتماعی - سیاسی کهنه حاکم بر اروپا، الگوی نوینی از جامعه و دولت عرضه می‌کند. با هگل، سیاست چهره‌ای فلسفی می‌یابد، و فلسفه همانند یک نظریه سیاسی تجلی می‌کند.

پس، به نظر هگل، تحقق یافتن فلسفه همانا ایجاد فضایی اجتماعی - سیاسی است. به عقیده او، «عقل» در عین حال هم فلسفی و هم سیاسی است. اگر «عقل فلسفی» با اندیشه و مفهوم «آزادی» صورت عینی می‌یابد، «عقل سیاسی» هم با ظهور جامعه مدنی و با تشکیل دولت نوین تحقق می‌پذیرد. در فلسفه هگل، «شکل کاملاً بسط یافته آزادی» به انجام خود می‌رسد.^{۱۰} از این لحاظ او وارث مشروع و قانونی فکر انقلاب کبیر فرانسه است. هگل «متفکر» انقلاب فرانسه است. فلسفه او منشاء این انقلاب نیست، بلکه نتیجه آن است. او انقلاب فرانسه را، بعینه، محور فلسفه خود قرار داده است. «هیچ فلسفه‌ای، تا به این اندازه و به این عمق، فلسفه انقلاب فرانسه نبوده است.»^{۱۱} هم چنین، هیچ انقلابی تا کنون نتوانسته است زمینه اجتماعی - سیاسی لازم را، برای پدید آمدن ادراک فلسفی نوینی از جامعه فراهم آورد. اگر انقلاب کبیر فرانسه،

با گسستن پیوندهای اجتماعی - سیاسی از دنیای قدیم، قلب تاریخ را شکافت، فلسفه هگل نیز، با یک گسست روش شناختی از «دانش» قدیم، ارکان شناخت کهنه را به لرزه درآورد.

فصل دوم انقلاب فرانسه و تشکیل دولت نوین

«انسان‌ها در بارهٔ فرداهای بهتر
بسیار سخن می‌گویند و خیال پردازی می‌کنند؛
و می‌بینیم که آنان دیوانه‌وار به سوی یک عصر طلایی،
عصری که در آن خوشبختی به انتظار آنان نشسته است، یورش می‌آورند؛
جهان گاهی پیر و زمانی جوان می‌شود،
اما انسان همواره امیدوار است سرنوشت بهتری یابد.»

شیلر: امید، ۱۷۹۷

در سال ۱۷۸۹، از عمر هگل تقریباً هیجده سال می‌گذشت. در این هنگام او در توینگن اقامت داشت. در همین سال است که کتاب شیلر، با عنوان «تاریخ جهان چه معنایی دارد و به چه نیتی مورد مطالعه قرار می‌گیرد؟»، و اثر یاکوبی، به نام «در بارهٔ فلسفه اسپینوزا، نامه‌هایی به مندلسون»، انتشار می‌یابد. از انتشار کتاب «نقد عقل عملی» کانت، و خلق «سمفونی ژوپیترا» به وسیلهٔ موزار فقط یک سال می‌گذرد. در این فضای فرهنگی بود که آلمان، در پی انتشار اخبار مربوط به سقوط زندان باستیل، از خواب بیدار شد. این واقعه در تاریخ بشریت بی سابقه بود. فریاد انقلاب در تمام اروپا طنین

افکند. به گفته دانتون، با سقوط باستیل، «آزادی در دنیای نو فوراً
کرد.»

هنگامی که آتش و شور انقلاب پاریس را فرا گرفته بود، آلمان
نیز خاموش نبود. ظاهراً حتی کانت، که در میان اهالی شهر
کونیگسبرگ به‌منظم بودن و انجام کارها در وقت و زمان معین شهرت
داشت، پس از شنیدن اخبار مربوط به وقوع انقلاب در فرانسه، برنامه
پیاده‌روی عادی خود را قطع کرد. او نیز، مانند همه متفکران آن
زمان، از وقوع انفجارگونه رویدادی به این وسعت شگفت زده شده بود.
او حیرتش را، در باب نمایش تاریخی ای که در برابر دیدگانش
می‌گذشت، به این‌گونه شرح می‌دهد: «انقلابی که در این روزگار
شاهد وقوع آن در میان ملتی سرشار از هوش و ذکاوت هستیم... در
روح تمام ناظران بیطرف، علاقه‌ای تا سرحد اشتیاق برخواهد
انگیخت.»^۱

در بین دیگر روشنفکران آلمان، که پیروزی انقلاب را در فرانسه
ستوده‌اند، می‌توانیم از فریدریش گوتلیب کلوپشتوک (که چندین غزل
به افتخار انقلاب فرانسه سرود)، و یوهان گوتلیپ فیخته (که با
شیفتگی و عشقی عظیم به «انقلاب»، رساله‌ای تحت عنوان
«ملاحظاتی به منظور تصحیح داوریه‌های عامه در باب انقلاب فرانسه»
نوشت) نام ببریم. فیخته، در این کتاب، مسأله حق یک ملت را در
انقلاب کردن و واژگون ساختن دولتی ستمگر مطرح می‌کند. وی، در
این اثر، وقایع تاریخی را همانند تصویرهایی آموزنده نشان می‌دهد. او
می‌گوید که انقلاب فرانسه را باید «تصویری گویا از این متن عظیم،

یعنی حقوق بشر و شأن انسان» به شمار آورد. ^۲ نظر فیخته دربارهٔ مسألهٔ انقلاب، عموماً و در بارهٔ انقلاب فرانسه خصوصاً، شایستهٔ مطالعهٔ عمیقتری است. اما بحث بیشتر دربارهٔ فیخته، در چهار چوب کاری مربوط به هگل، نادرست می‌نماید. با این همه، مقایسهٔ موضع این دو فیلسوف نسبت به حوادث ماورای راین می‌تواند جالب باشد. آثار «انقلابی» فیخته، میزان شور و شوق او را در این مورد نشان می‌دهد. او یکی از معدود متفکران آلمانی است که با شروع دوران «ترور» به فرانسه پُشت نکرد. اما با به قدرت رسیدن ناپلئون و پس از تسخیر پروس در ۱۸۰۶، سخنرانیهای مشهورش را با عنوان «خطابه‌هایی به ملت آلمان»، در ستایش میهن آلمانی درگیر در مخاطره، ایراد کرد. او طی این «خطابه‌ها» آلمانی‌ها را به اتحاد علیه دشمن کشورشان فراخواند. «خطابه‌ها» نمونه‌ای از روحیهٔ ناسیونالیستی تنگ و بسته هستند؛ و چه شگفت است چنین برخوردی از متفکری همچون فیخته.

با این حال، همهٔ متفکران آلمانی با فیخته و بقیهٔ هم‌وطنانش در این حس میهن پرستی آلمانی سهیم و شریک نبودند. هگل را می‌توان، چه به لحاظ موضعش نسبت به انقلاب فرانسه و چه به لحاظ شیوه‌ای که با آن این پدیدار تاریخی را در چهار چوب نظام فلسفی خویش بررسی می‌کند، در میان معاصرانش، موردی خاص—و حتی از بسیاری جهات نمونه—به شمار آورد. نیازی به گفتن نیست که تأثیر بلافصل پیروزی انقلاب فرانسه بر هگل جوان، بی‌مانند بود. تپش فریادهای مردم پاریس در ضربان قلب فیلسوف جوان باز

می‌تابید و احساس می‌شد. او سقوط باستیل را بارفقاییش—از جمله هولدرلین و شلینگ—جشن گرفت. هگل و شلینگ، به نشانه «آزادی باز یافته»، درختی کاشتند. این آرمان و ایده آل آزادی، از آن پس دیگر روح هگل را ترک نکرد.

سرچشمه‌های این ایده آل، برای هگل، هم در مدینه آتن قرار دارد و هم در روح انقلاب فرانسه. درباره تأثیر یونان باستان بر هگل با ارنست بلوخ هم سخن می‌شویم که می‌گوید: «یونان، از دیدگاه هگل، همان یونان جوانی از دست رفته است، یونان شهروند، یونان بامداد آپولونی.»^۳ به گفته هگل، در یونان افراد آزاد بودند، «اما این آزادی هنوز به آن حد از تجرید که ذهن فرد صرفاً وابسته به جوهر امر باشد» — یعنی به تکوین «دولت من حیث دولت» — نرسیده بود.^۴ به عقیده هگل، شهروند یونانی پیوندی با «دولت مجرد» نداشت؛ شهروند یونانی «دولت مجرد» را به هیچ وجه نمی‌شناخت. آنچه در یونان باستان جای «دولت» را می‌گرفت، مفهوم «وطن» بود. وطن برای یونانیان چیزی مقدس بود. به قول هگل، یونانی بدون وطن علتی برای زندگی نمی‌یافت. در یونان قدیم، مفهوم وطن می‌توانست حتی به یک شهر، مانند آتن، محدود شود. بنابراین، شهر آتن نمودار یک دولت کامل بود. در واقع، به نظر هگل، این‌گونه نگرش اخلاقی نسبت به زندگی بود که دوام و بقای دموکراسی را ممکن می‌ساخت؛ «زیرا در دموکراسی، اصل این است که شخصیت شهروند، یکپارچه و در عین حال شکل‌پذیر و سیال باشد...؛ او باید در هر تصمیم‌گیری، نه تنها با رأی، بلکه در عمل نیز شرکت کند...»^۵ آنچه را که هگل

در اینجا اساسی می‌شمارد مسألة «عالم گفتار» است. گفتار آتنی، گفتاری باز و مستقیم است. شرط ضروری وجود محیط اجتماعی یونانی، یعنی آگورا^{*}، همین گفتار است - که به یونانی لوگوس^{**} می‌گویند. ریشه‌های دموکراسی آتن در همین لوگوس، یا گفتار، فرورفته است. در اینجا هگل دو عالم «گفتار» و «نوشتار» را در برابر هم می‌نهد؛ درست به همان نحو که دورترین سلفش، افلاطون، در رساله «فایدروس»، می‌گوید: «کسی که فکر می‌کند می‌تواند هنری را به وسیله حروف به دیگری انتقال دهد، و نیز کسی که خیال می‌کند می‌تواند از این نوشته‌ها دانشی روشن و درست فراگیرد، حقیقتاً بسیار ساده لوح است...»؛ و باز در جای دیگری چنین می‌گوید: «هر که علم مربوط به عدالت و زیبایی و نیکی را دارا باشد، نمی‌تواند اندیشه‌هایش را در آبی سیاه‌رنگ بگذارد، و سپس به کمک قلم، با به کار بردن کلماتی ضعیف و سست، کلماتی که نمی‌توانند حقیقت را به درستی بی‌آموزانند، آنها را نشر دهد.»^۶

افلاطون، امکان آموزش به وسیله نوشته را رد می‌کند، هگل نیز نوشته‌های در باب دموکراسی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. بدبینی هگل نسبت به دموکراسی نوشتاری (یعنی دایره عمل سیاست غیرمستقیم)، در تقابل با دموکراسی گفتاری (یعنی دایره عمل سیاست مستقیم) به رد اصولی دنیای گرفتار بوروکراسی می‌انجامد. «دنیای کاغذبازی»، به گفته هگل «دنیای مرده‌ای» است.^۷ پیوند میان اعضای مدینه با دخالت یک نیروی سوم عملی می‌شود. این نیروی

* Agora

** logos

سوم موجود، «دولت» است؛ البته نه به معنای هگلی کلمه—زیرا به عقیده هگل، «دولت»، نشان دهنده آخرین مرحله تحقق «عقل» است به وسیله عقل و برای عقل، و بوجود آورنده «حیات عقلانی آزادی خود-آگاه»، به همان صورتی که، به دنبال پیروزی انقلاب کبیر فرانسه، در تاریخ ظاهر گردیده است. یکی از ویژگیهای چنین دولتی، «برقراری وحدت ملی کشور براساس واژگونی نظام خانخانی و سلسله مراتب امتیازات فئودالی» است.^۱ می‌توانیم بگوییم که دستاورد انقلاب فرانسه، کامل شدن وحدت ملی کشور بود، وحدتی که به وسیله رژیم سلطنتی قبل از انقلاب به‌گونه‌ای ناقص و به تدریج شکل گرفته بود. «رژیم گذشته» توانسته بود قلمرو ارضی کشور را، با ایجاد یک نظام اداری مبتنی بر سلسله مراتب و عدم تساوی، مشخص سازد. «انقلاب»، به عکس، این سلسله مراتب را واژگون ساخت. بدین ترتیب، تمامی فرانسویان می‌بایستی آزاد، و در برابر قانون، برابر باشند؛ به دنبال ایجاد حقوقی نو، ملتی نو پدید آمد. انقلابیون سال ۱۷۸۹ می‌کوشیدند تا با توسل به اصل حقوق فطری و طبیعی، خصلتی عام و جهانی به انقلاب فرانسه ببخشند. آنان فکر می‌کردند که با انجام این کار، از انقلابیون انگلیسی سال ۱۶۸۸ و انقلابیون امریکایی سال ۱۷۷۶، در کسب حقوقشان گامی فراتر می‌نهند. «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» نیز با این روحیه تدوین شد.

اما با اینکه اصالت حقیقی دستاوردهای انقلاب انگلستان و انقلاب امریکا را می‌توان در آثار فیلسوفان یا سیاستمدارانی نظیر

جان لاک، بنیامین فرانکلین، توماس جفرسون، یا توماس پین یافت، انقلاب فرانسه ابعادی بسیار عام‌تر و جهانی‌تر به خود گرفت: انقلاب کبیر فرانسه همچون گسستی عظیم از دنیای کهنه بود. این انقلاب، نتیجه نهایی چندین قرن تفکر و کوشش در راه بازگرداندن آزادی انسان به او در دنیای اجتماعی بود. و این امر ممکن نمی‌شد مگر به کمک انقلابهای انگلستان و ایالات متحد، که زمینه مساعد و لحظه مناسب را برای انفجار جامعه فرانسه فراهم کردند.

به عنوان مثال، جان لاک را در نظر بگیریم که در تفکر قرن هیجدهم نقشی مهم دارد. لاک یکی از ارکان تفکر سیاسی نوین است. وی «انقلاب سال ۱۶۸۸ را با توسل به اصل حقوق فطری توجیه کرد»، و خلاصه آن این است: «جامعه، که به منظور حراست از آزادی فرد بنیان نهاده شده، بر قرارداد آزاد مابین شهروندان استوار است؛ همچنین اساس قدرت حکومت نیز قراردادی است مابین مردم که منشاء اصلی قدرت‌اند، و نماینده آنان. که نباید از قدرتش جز برای حفظ حرمت حقوق غیرمدونی که از طرف خداوند متعال به فرد اعطاء شده است، استفاده کند.»^{۱۰}

در اینجا به وضوح می‌بینیم که فکر لاک چگونه با فکر سلفش، یعنی هابز، و نیز با فکر خلفش، یعنی روسو، نزدیک است. لاک، درست به مانند هابز، مسئله آزادی را در «وضع طبیعی و فطری» مطرح می‌سازد، و مانند او دو اصل «قرارداد» و «قدرت سیاسی» را می‌پذیرد. «قرارداد»، به نظر هر دو متفکر، عبارت از قراردادی مبتنی بر اطاعت از یک قدرت است؛ خواه این قدرت «سلطان» باشد (به

نظر هابز، یا «خداوند» باشد (به نظر لاک).

با روسو، نظریه جدید حقوق فطری وارد مرحله تازه‌ای می‌شود. روسو، به جای قانون فطری، قانون عقل را می‌گذارد که نظریه «اراده جمعی» مبین آن است. به این دلیل، به نظر روسو، «قرارداد اجتماعی» به هیچ وجه پیمان انقیاد نیست، بلکه پیمانی است برای «مشارکت» افراد و «همکاری» میان آنان در جامعه. بدین ترتیب، فرد متعلق به جامعه مدنی از هیچ کس تبعیت نمی‌کند مگر از اراده جمعی که حاصل جمع اراده‌های فردی است. بدینگونه، حقوق فرد خدشه‌ناپذیر و استوار باقی می‌ماند، زیرا وی با اطاعت از اراده جمعی، در واقع تنها از خودش اطاعت می‌کند: «هنگامی که همه مردم درباره همه مردم تصمیم می‌گیرند، تنها خود را منظور نظر دارند، و رابطه‌ای که در آن هنگام به وجود می‌آید، رابطه‌ای است میان جهات مختلف یک موضوع واحد، بدون اینکه کلیت این موضوع واحد دستخوش تجزیه و تقسیم گردد. پس موضوع تصمیم و حکم، همانند اراده‌ای که حکم می‌راند، جنبه عمومی و جمعی دارد. این عمل است که من آن را قانون می‌خوانم.»^{۱۱}

چند سال بعد، اصل ششم «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» خاطر نشان می‌سازد که «قانون، بیان اراده جمعی است». انقلاب فرانسه نه تنها خواستار رعایت حقوق فرد شد، بلکه به آن جامعه عمل نیز پوشاند. دو مفهوم «آزادی» و «برابری»، بنیاد حقوقی انقلاب فرانسه را فراهم کردند. افراد، دیگر از راه فطرت و طبیعت تعریف نمی‌شدند، بلکه با وجود قانون و در برابر آن، به یک «موقعیت

اجتماعی - سیاسی» دست می‌یافتند. بدینسان، «از آن پس، دیگر آزادی و برابری در حکم رویاها و آرزوهای دور و دراز نیستند؛ حقوقی هستند که به ما داده شده‌اند، حقوقی که، به طور کلی، از انسان جدایی ناپذیرند.»^{۱۲}

«اعلامیه حقوق بشر» بدل به «منشور حقوق» می‌شود. به موجب آن، هر انسانی از حقوقش آگاه است. همینکه حقوق فرد به وسیله این قوانین برقرار شد، لازم بود بنیادی حقوقی برای این قوانین پیدا کرد. از این لحاظ می‌بایستی نه تنها احکامی برای تعیین رابطه افراد با یکدیگر وضع شود، بلکه رابطه میان فرد و دولت نیز مشخص گردد. «پس مسأله عبارت بود از ایجاد «حقوق عمومی»، و تشکیل دولتی بر مبنای اصول حقوق فطری، دولتی که در آن هیچ چیزی نباشد که نتواند از این حقوق منتج شود، هیچ رابطه‌ای میان موجودات بشری نباشد که نتوان به آن رجوع داد، هیچ مورد بخصوصی وجود نداشته باشد که نتوان از یکی از اصول آن استنتاج کرد.»^{۱۳}

پس حق قانونگذاری متعلق به چه کسی است؟ اصل بیست و پنجم «اعلامیه حقوق بشرو شهروند» می‌گوید: حق قانونگذاری متعلق به «مردم» است. «مردم» کیستند؟ مردم، ملت است، جامعه است، قوانین است؛ در یک کلمه، مردم، دولت است. بدینسان ما از تشکیل حقوق فطری به تأسیس حقوق موضوعه می‌رسیم، زیرا همانگونه که سپس در کتاب خود - موسوم به «طبقه سوم چیست؟» - می‌گوید: «ملت فقط با حقوق فطری تشکیل می‌شود؛ در حالی که حکومت، برعکس، تنها به حقوق موضوعه تعلق دارد.»^{۱۴} بدینگونه،

اصل حاکمیت مردم به نظریه قدرت بلامنازع دولت می انجامد. به نظر انقلابیون سال ۱۷۸۹، مسئله، نه صرفاً تعیین بنیادی حقوقی برای جامعه جدید، بلکه یافتن مرجعی سیاسی برای حفظ این حقوق بود. به این دلیل است که «انقلاب اقتضا می کند که هیچ چیزی در حیات دولت نباید مبنایی بجز حقوق داشته باشد. انقلاب با پذیرش نظر منتسکیو در باره ساخت هدفمند دولت، اجابت خواسته های حقوق را هدف جامعه نو می داند.»^{۱۵}

بنابراین، غایت انقلاب کبیر فرانسه، تشکیل دولت نوین است. انقلاب فرانسه به دولت می انجامد— که تضمین کننده حقوق مکتسبه است. به عبارت دیگر، دولت نیرویی است که از حقوق عمومی حراست می کند. اصل دوازدهم «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» نیز همین امر را بخوبی تصریح می کند: «تضمین حقوق بشر و شهروند مستلزم یک نیروی عمومی است؛ پس این نیرو برای فایده همگان ایجاد می شود و نه برای استفاده خصوصی آن کسانی که این نیرو به دست آنها سپرده شده است.»^{۱۶} بنابراین، دولت، کلی است که جزایش (حقوق) صحه می گذارد و از آنها حفاظت می کند، و اجزاء این کل حیات می بخشند. و چون اجزا واقعیتشان را تنها در این کل می یابند، پس کل، حقیقت است.

از سوی دیگر، اگر کار فلسفه شناختن «کل» است، بنابراین، آن گونه که هگل می گوید، «علم حقوق بخشی از فلسفه است.» بدینسان، اندیشه های انقلاب کبیر فرانسه در مرکز «اصول فلسفه حقوق» هگل جای دارند. نظریه سیاسی هگل را می توان، در عین حال، هم

نوعی تفسیر و هم نوعی انتقاد از انقلاب فرانسه دانست. منجر شدن انقلاب فرانسه به سازمان یافتن عقلانی دولت در جامعه، یعنی به عقلانی شدن واقعیت، به هگل امکان می‌دهد تا اصل تقدم «عقل» بر واقعیت را مطرح سازد. پیروزی انقلاب فرانسه، هم کوششی بوده است در تحقق یک چهارچوب جدید اجتماعی - سیاسی، و هم جامه عمل پوشاندن به اندیشه‌هایی که هگل در سیستم فلسفی اش به تفکر در باره آنها می‌پردازد.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد که تفکر هگلی، «کوششی» نظری برای تدوین میراث انقلاب کبیر فرانسه در قالب یک سیستم فکری بوده است. نتیجه اینکه، «مبارزه بشریت درگیر با طبیعت و با سازمان اجتماعی موجود را، از این پس، ارتقاء معرفت راهبری خواهد کرد: جهان به نظام «عقل» بدل می‌شود.»^{۱۷}

فصل سوم

انقلاب کبیر فرانسه و عقل فلسفی

«فلسفه هگل و روش دیالکتیکی وی را فقط می‌توان در رابطه آنها با انقلاب کبیر فرانسه درک کرد. از لحاظ تاریخی، فلسفه هگل از نهضت انقلابی زمانه وی نشأت می‌گیرد. فلسفه وی توانست نهضت انقلابی معاصر خود را به زبان فکری بیان نماید.»

کارل گرش: تزهایی درباره هگل و انقلاب

در نخستین بخش کتاب «علم منطق»، هگل سیستم فلسفی اش را به «دایره ای» تشبیه می‌کند «که در آن آغاز همان انجام است و انجام همان آغاز.»^۱ در واقع، تصویر دایره در هر مرحله از فکر هگل دیده می‌شود. به عبارت دیگر، «کل» در تمام مراتب سیر خود حضور دارد. این سیر، در سیستم فلسفی هگل، به شکل بسط دیالکتیکی «ایده» در واقعیت صورت می‌پذیرد.

به گفته هگل، «ایده» ابتدافکری است یگانه با خویش، و، در عین حال، فعالیتی است که در تقابل با خویش قرار می‌گیرد. تا برای-خود شود؛ و در عین مقابله با خویش، از خویش خارج نمی‌شود. در نتیجه، علم به سه بخش تقسیم می‌گردد:

- ۱- منطق، یا علم ایده، در-خود و برای-خود؛
 ۲- فلسفه طبیعت، یا علم ایده، در موجودیت خارجی اش؛
 ۳- فلسفه روح، یا علم ایده، آنگاه که از موجودیت خارجی اش
 به خویش باز می‌گردد.^۲

از سوی دیگر، ایده، در حرکت بازگشت به خویش، به صورت
 سه حرکت گسترش‌یابنده متجلی می‌شود - سه حرکتی که سه بخش
 متوالی فلسفه روح را پدید می‌آورند. این سه بخش عبارتند از: روح
 ذهنی، روح عینی، روح مطلق.

روح ذهنی، یعنی «روح در حالت ذاتی و طبیعی خویش».

روح عینی، یعنی «روح عملی».

روح مطلق، یعنی «روح در تحقق محض خویش».

روح، به صورت مطلق آن، ابتدا به شکل هنر و سپس به شکل
 دین نمایان می‌شود، و سرانجام به علم فلسفی ختم می‌گردد - که به
 مثابه «شناخت مفهومی روح مطلق» است.^۳

پس فلسفه، آمیزه هنر و دین است. مکانی است که در آن مفهوم
 خود را باز می‌شناسد. «این مفهوم از فلسفه همان ایده است که به
 خود می‌اندیشد، همان حقیقت داننده است.»^۴ در واقع، سیستم
 فلسفی، تنها در پایان راه، به حقیقت خود می‌رسد، زیرا صرفاً در این
 مرتبه است که حقیقت به خود آگاه می‌شود. پس لازم بود فلسفه به
 سطح علم ارتقاء یابد تا بتواند به «دانش واقعی» عصر جدید مبدل
 شود. هگل، بدینگونه، در برابر فلسفه «روشنگری»، نحوه تازه‌ای از
 تفکر را مطرح می‌سازد.

این شیوه جدید به شکل «فکر گسستن» از عالم قدیم روح - «که بازنگری غیرجوهری خود است در خود» - نمایان می‌گردد.^۵ پس لازم است فلسفه از این لحظه توقف در جهان فکر بگذرد.

در زمان هگل، دنیای اجتماعی - سیاسی در تب و تاب و غلیان بود؛ با پیروزی آزادی بر بردگی و با نوید دنیایی نو، شیوه تازه‌ای در تفکر، برای درک ظهور آزادی در تاریخ بشریت و گفت و گو در باب آن، لازم بود.

با هگل، فلسفه وظیفه‌ای نوین به عهده می‌گیرد: این وظیفه را که، به منزله فکری دایرة المعارفی - که شاخه‌های مختلف علوم را در برمی‌گیرد، نمودار کلیت دانش بشری باشد. از سوی دیگر، فکر دایرة المعارفی مستلزم ایجاد روشی نوین در تفکر است. این همان روح «نظام» یا «سیستم» است، به صورتی که در آثار هگل می‌شناسیم. «علم در این فکر اصولاً همان نظام است.» پس فلسفه اساساً کلیتی است که تمام رشته‌های علوم را شامل می‌شود. بدین ترتیب، به تصویر دایره‌ای شکل کره‌ای کلی و جامع باز می‌گردیم که چندین دایره مجزا از هم را در محیط خود در برمی‌گیرد. هر یک از این دایره‌ها مرحله‌ای ضروری در معماری کل نظام است. غایت نظام، قاعده درونی تحول هر حقیقت خاص تلقی می‌شود. اما هر امر خاص، از آنجا که خاص است، به خاطر ظهور وضع خاص تازه‌ای، در عین حال، خود را نقض می‌کند؛ تا آنجا که تمام این تناقضات در تنها یک واقعیت واحد گرد آیند. این واقعیت عقلی است، و موضوع آن مفهوم خود آن است. پس عقلی

بودنش تنها به این علت است که بنیادِ گفتاری حقیقی است که دیگر در تناقض با خودش نیست. هر گفتاری در باب واقعیت در واقعیتی گفتاری و منطقی جای دارد؛ یعنی در واقعیتی عقلی. این است که کارتفکر برای هگل چیزی نیست جز «این حرکت وقفه ناپذیر میان گفتار فعال و واقعیتی که در این گفتار و این فعالیت تجلی می‌یابد.»^۷

این آمد و شد مستمر میان دو مرتبهٔ گفتار و واقعیت، همزمان، به صورت دو حرکت مختلف ظاهر می‌شود: به صورت حرکتی دایره‌ای، یعنی حرکتی «کلی و جامع» — که حاصل جمع حرکت‌های خاص نظام، و نیز وحدت تضادهایی است که در جریان «تحول» نظام پدیدار می‌گردند؛ و به صورت حرکتی خطی، که به کمک خطی مستقیم می‌توان آن را نمایش داد: خطی که از نخستین حقیقت عقلی که به خاطر خاص بودنش غیر حقیقی است — به وحدت حقیقت در مفهوم می‌رسد، و در این مسیر از مراتب مختلف حقیقت می‌گذرد — که هر یک، از آنجا که با خودش در تناقض است، محکوم به شکست و تباهی است. همچنین این راه منطقی تحقق مفهوم حقیقت، در چهار چوب کل نظام فلسفی هگلی، به صورت مسیری پدیدارشناختی تجلی می‌کند که مراحل رشد منظم آگاهی را به سمت علم نشان می‌دهد. این علم، دانش مطلق است که حقیقتش مکتسب از وحدت ارواح خاص است. «این ارواح خاص چیزی جز مراتبی در سیر تحولی مفهوم عام و شامل روح، در جریان تحقق عینی آن، نیستند.»^۸

تاریخ، مکان تحول خود آگاهی از آزادی است. روح، در واقعیت تاریخی اش، خود را از قید و بندها آزاد می‌سازد. حضور روح آزاد، واقعیت یافتن حقوق است؛ حقوق، نشان دهنده وجود عدالت در دل جامعه است. از سوی دیگر، به عقیده هگل، عدالت آنگاه می‌تواند وجود داشته باشد که به صورت قوانین موضوعه درآید. «هگل، از این جنبه، افلاطون را می‌ستاید، زیرا او نشان داده بود که عدالت تنها به شکل عینی عدالت حکمفرما، در ساخت دولت، قابل درک است.»^۹ و دولت، یعنی وضع قوانین.

با تکوین دولت، تحقق اجتماعی - سیاسی انسان به انجام می‌رسد. دولت آخرین مرحله تحول روح است. اما دولت، به مثابه «قدرتی دنیوی»، «چیزی متناهی» است. پس تشکیل دولت، حدّ نهایی نظام فلسفی هگل نیست. «باید آگاهی از ایده مطلق، به ترتیب زمانی، ابتدا به شکل دین و سپس به صورت فلسفه تحول یابد.»^{۱۰} وظیفه فلسفه است که در باب اصول اساسی دولت تعمق کند؛ یا به عبارت دیگر، درباره فرایند شکل‌گیری واقعیت به تفکر بپردازد. این است که «جغد مینرو^{*} تنها با فروافتادن شب به پرواز درمی‌آید.»^{۱۱} دور دایره به پایان می‌رسد، فلسفه به خودش بازمی‌گردد. پیش از این، نظام فلسفی هگل را با ترسیم دو حرکت خطی و دایره‌ای مشخص ساختیم؛ دو حرکتی که در جریان تحقق عینی خود نظام، مکمل هم هستند. این دو حرکت، در عین حال، راههای پرداختن به نظام فلسفی هگل را در اختیار ما می‌گذارند.

* minerve

برای فهمیدن هگل، کار فلسفی را نه تنها باید از او شروع کرد، بلکه همچنین و الزاماً باید با او شروع کرد. کوشش برای درک معنای نظام فلسفی هگل، از برون آن، غیرممکن می‌نماید؛ و حتی در مواردی که این امر امکان‌پذیر به نظر می‌رسد، نتایج به دست آمده هرگز نمی‌تواند کاملاً رضایت‌بخش باشد.

بنابراین، بهترین روش برای آشنایی با آثار هگل، پرداختن به خود فلسفه او است. دوره برای این کار وجود دارد: مطالعه خطی، یعنی مطالعه پدیدارشناختی - تاریخی؛ و مطالعه دایره‌ای یا منطقی. نظام فلسفی هگل، به صورت کلی و عام و شامل آن، بنایی عظیم و منطقی است. تفکر فلسفی درباره واقعیت، بدین معناست که گفتار فلسفی را به صورت علمی عام و شامل بنا نهمیم. اما علم عام و شامل، یا علم به امر عام و شامل، حاصل وحدت علوم خاص است، یعنی امور خاص مفهومی.

پس برای مطالعه فلسفه هگل دوره می‌توان برگزید:

۱- مطالعه جامع - که اقتضا می‌کند با در نظر گرفتن کلیت نظام

به آن پردازیم؛ این روش، کل مراتب را در نظر دارد.

۲- مطالعه مرحله به مرحله و پاندولی هر مرتبه خاص از کل. این

شیوه مطالعه، همانند روش نخست، سیستماتیک است؛ منتها علاوه

بر آن، مطالعه‌ای است که مرحله به مرحله، تألیف به تألیف، و... به

پیش می‌رود.

به این گونه است که می‌توانیم جای خاص هر مفهوم هگلی را در

نظام فلسفی وی نشان دهیم. همچنین این روش، برای مشخص

ساختن جایی که انقلاب کبیر فرانسه هم در آثار هگل و هم در کل نظام فلسفی او دارد معتبر است.

هگل، انقلاب فرانسه را صرفاً همچون لحظه‌ای از تاریخ جهان نمی‌نگرد. انقلاب فرانسه برای او معنای خاصی دارد، که همانا فرارسیدن آزادی مطلق است. چهره «آزادی مطلق»، و به دنبال آن چهره «ترور»، در سومین جزو بخش دوم فصل ششم «پدیدارشناسی روح» ظاهر می‌گردد. این چهره جایگزین جهان «سودمندی» می‌شود، جهان مطلوب «روشنگری».

«روشنگری»، در این مفهوم، «سودمندی» است که نشانه‌های راه دست‌یابی به آگاهی خویش را می‌جوید. از سوی دیگر، «سودمندی» هنوز امری عینی است، هر چند که از محو عین در ذهن خبر می‌دهد. نتیجه آنکه، عینیت سودمندی امری عَرَضی است. در واقع در دنیای اصحاب «دایرة المعارف» همه چیز «سودمند» به نظر می‌رسد، اما هیچ چیز قائم به خود نیست. در جهان سودمندی، خصیصه غیرجوهری اشیاء است که متجلی می‌شود. «روشنگری» در نبرد علیه تاریکیها، عالم وجدان را به سرزمین ویرانی‌ها بدل می‌کند. وجدان واقعی «روشنگری» با دنیایی روبه‌رو می‌شود که هنوز نتیجه فکر خودش نیست. به این جهت باید به نحوی عمل کند تا موضوع فکرش نیز جنبه عام و شامل یابد. «از این هنگام موضوع فکر دیگر در فراسوی «خود» نیست، و «خود»، دیگر تنها «خود» فردی نیست؛ بلکه موضوع فکریه «خود» «خود» تحقق یافته تبدیل می‌شود، هم چنانکه «خود» بدل به اراده عام می‌شود.^{۱۲} این فرمانروایی آزادی مطلق است، تحقق

بی واسطه اراده عام است.

بدین گونه است که هگل سقوط «رژیم گذشته» و تدوین «اعلامیه جهانی حقوق بشر» را نشان می‌دهد: جهان آزادی مطلق جایگزین دنیای «سودمندی» می‌شود. انسان خود را به صورت «عام» اثبات می‌کند. او دیگر به خود به عنوان این یا آن انسان نمی‌نگرد، بلکه خود را به عنوان انسان در کلیت و شمول آن می‌بیند. بدین صورت، عمل هر انسان در حد عمل اراده عام متجلی می‌شود، ضمن اینکه اراده عام حاصل جمع اراده‌های خاص است، یعنی اراده هر شهروند. اما هگل عقیده دارد که اراده عام، به طور کلی، هنوز وحدت حقیقی میان خاص و عام نیست، زیرا «عام هنوز شکل وجود بالفعلِ آزادِ «خود» را ندارد. در نتیجه، عام، در این «خود»، به هیچ کمالی، به هیچ محتوایی، به هیچ جهانی دست نمی‌یابد.»^{۱۳}

هگل شکست انقلاب فرانسه و منجر شدنش را به حکومت «ترور» به این شکل توصیف می‌کند. آزادی عام، با طرد هرگونه تعیین، سرانجام موفق نمی‌شود هیچ اثر مثبتی به وجود آورد. «پس تنها عمل و ثمره آزادی عام مرگ است.»^{۱۴} این مرگ نتیجه تجزیه وجدان به خود و به ضد خود است. حکومت انقلابی دیگر مجسم کننده اراده عام نیست، زیرا از مقوله «جزوی و خاص» است. پس اصل خود را نفی می‌کند، و نفی آزادی مطلق می‌گردد. «پس حکومت تنها می‌تواند به صورت یک فرقه سیاسی آشوب طلب ظاهر گردد.»^{۱۵} پس او خود را مجرم احساس می‌کند، اما این احساس مجرم بودن جایش را به بدگمانی می‌دهد. فرد، در رابطه با جزویت حکومت، به خودی خود

مورد ظنّ واقع می‌شود. مرگ در گوشه‌ها و زوایای خیابانها کمین می‌کند. آیا وجدان، زندانی این چهرهٔ تاریخی است؟ نه کاملاً؛ هنوز آخرین شانس برای او باقی است.

چگونه می‌توان از خشونت ناشی از تجرید آزادی و برابری گریخت. وجدان خواهد کوشید به خود بازگردد. و این به معنی «بیداری ذهنیت آزاد» است. این گذری است از «جهان آگاهی» یا وجدان جهان روسوبه دنیای کانت. نفی تجریدی آزادی مطلق این چنین به درون اخلاق کانتی راه می‌یابد. وجدان فلسفی از نوشکل می‌گیرد. روح عینی انقلاب فرانسه «به توسط» ارتش ناپلئون از رود راین می‌گذرد. صورت ظاهر این جابجایی، «تو باید» اخلاق کانتی است. بدین ترتیب وجدان، که در داخل سازمان اجتماعی تجزیه شده، باید راه‌حل‌های ناپلئونی و کانتی را باهم بپذیرد. به این صورت است که تصویر انقلاب فرانسه در چهارچوب کتاب «پدیدارشناسی روح» پایان می‌پذیرد. لازم به گفتن نیست که هگل در اینجا موضعی به منتها درجه ضد روسویی اتخاذ می‌کند. انتقاد از انقلاب فرانسه او را به انتقاد از روسو و اصول مندرج در کتاب «قرارداد اجتماعی» می‌کشاند. هگل، همانطور که کتاب «اصول فلسفهٔ حقوق» بخوبی آن را نشان می‌دهد، فکر قرارداد، به مثابهٔ غایت در-خود، را به دور می‌افکند.

به عقیدهٔ هگل، قرارداد به قلمرو حقوق مطلق محدود می‌شود، پس نمی‌تواند منشاء دولت باشد. وانگهی کافی است نگاهی به بند ۷۵ کتاب «اصول فلسفهٔ حقوق» بیفکنیم تا ببینیم هگل چگونه فکر

روسویی قرارداد اجتماعی را مردود می‌شمارد:

«— قرارداد از اختیار ناشی می‌شود.

— ... ارادهٔ واحدی که به وسیلهٔ قرارداد موجودیت محسوس می‌یابد، صرفاً اراده‌ای است که به وسیلهٔ طرفین قرارداد ایجاد شده است، پس تنها اراده‌ای معلوم و شناخته شده است، و نه اراده‌ای عمومی در-خود و برای-خود... ماهیت دولت هم، به طریق اولی، نتیجه و حاصل قرارداد نیست.»^{۱۶}

در نتیجه، بنا به نظر هگل، محور مرکزی نظریهٔ دولت نمی‌تواند در فکر قرارداد موجود باشد؛ زیرا که ارادهٔ عمومی لزوماً نشان دهندهٔ وحدت اراده‌های خصوصی نخواهد بود. شکست انقلاب فرانسه گواه این امر است. از آنجا که اصل آزادی در انقلاب فرانسه کاملاً صوری است، این اصل نمی‌تواند هدف غایی حیات اجتماعی باشد. هگل، در برابر این شکل سازمان اجتماعی، فلسفهٔ سیاسی خاص خود را مطرح می‌سازد. بدینسان به نظر می‌رسد انتقاد هگل از دوران «برور» و نظریهٔ اجتماعی - سیاسی او موازی و هم‌جهت باشند. «هگل اساس فلسفه‌اش را بر انقلاب فرانسه می‌نهد؛ و این کار را به نام فلسفه‌ای می‌کند که از خود این انقلاب فرا می‌گذرد.»^{۱۷} هگل متفکر انقلاب فرانسه است، نه نظریه پرداز آن. و به همین علت است که او، همانند هر متفکری، در برابر اصول این انقلاب متوقف نمی‌شود. او جرأت می‌کند آنها را نقد کند، از هم تمیز دهد، و دیگر اندیشه‌های اجتماعی - سیاسی را جایگزینشان سازد.

مسئلاً انقلاب فرانسه در کتاب «پدیدارشناسی روح» تنها به صورت

یکی از مراحل سیر دیالکتیکی «مطلق» در جریان تاریخ نشان داده شده، و آن هم مرحله‌ای که «عقل» هگلی آن را نفی می‌کند و از آن فرامی‌گذرد تا به منزلی بالاتر و پرمایه‌تر از روح دست یابد. لازم به گفتن نیست که هگل انقلاب فرانسه را به صورت کمال مطلوب آزادی بشری نمی‌نگرد، هر چند که در دوران جوانی اش آن را چنین می‌پنداشت. در این مرحله، دیگر با هگل جوان دوران اقامت در توینگن سروکاری نداریم، بلکه با هگلی روبه‌رو هستیم که اکنون دیگر طرح دایرةالمعارف گونه‌خویش را تدوین کرده است. بنابراین، او دیگر در برابر حوادث ماوراء راین، با احساسات ساده‌دانشجویی حیرت‌زده از عظمت و تازگی این تابلوی تاریخی صحبت نمی‌کند.

«پدیدارشناسی روح» کتابی است که تقریباً هفده سال بعد از شروع انقلاب در فرانسه نوشته شده است. در این فاصله زمانی، هگل و انقلاب هر دو چهره تازه‌ای یافته‌اند. در زمینه تاریخی، پیروزی ناپلئون در رینا و ورود شکوهمندان اش به این شهر، بر این دوره از زندگی فیلسوف اثر می‌گذارد. این «روح جهان» بود که بر اسبی نشسته بود، و آن روز هگل عبورش را مشاهده کرد؛ و وی به همین صورت، در نامه‌ای به تاریخ ۱۳ اکتبر ۱۸۰۶ آن را برای نیت‌ها مر نوشت. هگل به ناپلئون چگونه می‌نگرد؟ نقش تاریخی آن کسی که هگل «صدای آسمان» می‌خواندش چیست؟ ناپلئون، در نظر هگل، نجات‌دهنده انقلاب است. او هم محصول و هم نفسی عصر «ترور» روبسپیر است. ولی «در دوران ترور است که دولت متولد می‌شود...

این دولت، در نظر مؤلف پدیدارشناسی روح، امپراتوری ناپلئون است. «^{۱۸}

هگل دولت ناپلئونی را به عنوان نمونه کامل دولت جهانی برمی‌گزیند، دولتی که باید به محک آزمایش زده شود. وظیفه ادراک این دولت و نیز کلیت جهان ناپلئونی بر عهده هگل است. هگل متفکر انقلاب است، هرگاه بپذیریم که این انقلاب، به صورت کلی و یکپارچه، با سیستم ناپلئونی متجلی شده است. ناپلئون مظهر حقیقت تاریخی انقلاب است. امپراتوری ناپلئون «اثباتی» است که محصول فراگذشتن از نفی دیکتاتوری «آزادی مطلق مجرد» است.

هگل در وجود شخص ناپلئون آشتی آزادی و «عقل» رامی‌بیند. این آشتی، هم یادآور طرد فکر قرارداد اجتماعی و هم قبول حاکمیت دولت است. این مرحله نهایی تحول مفهوم آزادی است. ما در پایان تاریخ هستیم، پایان تاریخ به معنایی که هگل از آن اراده می‌کند. به کمک ناپلئون و سپاهش، اصول انقلاب در کشورهای دیگری غیر از فرانسه تحقق می‌یابد. به عقیده هگل، کار بست این اصول مقابله است با ظهور لیبرالیسم.

این لیبرالیسم سیاسی - اقتصادی نقطه مقابل استبداد شرقی است؛ مخصوصاً به این علت که بین دولت - به نحوی که هگل مطرح می‌سازد - و کلیسا جدایی وجود دارد. به عبارت دیگر، «برای اینکه دولت، به عنوان واقعیت اخلاقی «روح» آگاه از خود، موجودیت محسوس یابد، لازم است میان شکل قدرت و شکل ایمان تفاوت پدید آید.»^{۱۹}

این دولت، حقیقت روح و شرط سعادت انسان است. در نظر هگل، تحقق تدریجی این دولت، با گسستن اجتماعی - سیاسی انقلاب فرانسه از عالم قدیم ناپختگی «روح»، که در آن انگیزه فردی هیچ جایی نداشت، فرجام بیش از بیست قرن مبارزه انسان است به خاطر بازشناختن خود در جامعه سیاسی ای که به آن متعلق است.

ادیسه قهرمانانه «روح»، که در جهان یونان باستان با تولد آگاهی از آزادی آغاز می‌شود، نه تنها در انقلاب فرانسه پایان می‌پذیرد پدیده‌ای که هگل آن را «لحظه‌ای که خود از غیر واقعی بودن خارج می‌شود» توصیف می‌کند - بلکه در تحقق واقعی و عینی دولتی مقتدر و توانا به انجام می‌رسد.

در نظر هگل، پیروزی انقلاب فرانسه، پیروزی «جامعه مدنی» بر ساخت و بافت فئودالی گذشته است. جامعه مدنی، به گفته هگل، «نظام وابستگی متقابل» است.^{۲۰} این وابستگی متقابل در تقسیم کار متجلی می‌شود که، به عقیده هگل، پاسخگوی نظام احتیاجات و نیازها است. و «ثروت عمومی» را افزایش می‌دهد.^{۲۱} بدین سان، این نظام احتیاجات به مبادله متقابل عناصر مختلف، یعنی طبقات اجتماعی جامعه مدنی، بستگی می‌یابد.

این عناصر، یا طبقات، به واسطه نحوه کارشان در جامعه، و نیز به واسطه رویه‌ای که برای پاسخ گفتن به نیازهایشان به کار می‌برند، از هم متمایز می‌شوند. باید تصریح کرد که، در نظر هگل، تمایز میان طبقات اجتماعی بر منطقی صرفاً اقتصادی استوار است. به عقیده او،

«حالات، نظامات، و وضعیات* گوناگون هر دولت، به طور مطلق، عبارت از تفاوت‌هایی ملموس و عینی هستند که براساس آنها افراد به طبقات مختلف تقسیم می‌شوند. این تفاوت‌ها، قبل از هر چیز، بر نابرابری در ثروت، در مناسبات و در وظایف قرار می‌گیرد، همچنان که تا اندازه‌ای نیز بر نابرابری ارثی و نژادی...»^{۲۲}

پس مرکز توجه جامعه مدنی منحصرأ امور اقتصادی است. در واقع به نظر می‌رسد که توصیف هگل از ساخت اقتصادی جامعه جدید بورژوازی نتیجه مستقیم مطالعه آثار جیمز استوارت و آدام اسمیث باشد. وقتی هگل جامعه مدنی را به صورت نظام وابستگی متقابل احتیاجات تعریف می‌کند، آیا در واقع مشغول تکرار گفته‌های آدام اسمیث به نحوی انتزاعی تر و ذهنی تر نیست؟ زیرا به نظر آدام اسمیث، «هر انسان از طریق مبادله زندگی می‌کند، یا به عبارتی دیگر، مبدل به نوعی بازرگان می‌شود، و در این حال جامعه خود نیز دقیقاً جامعه‌ای بازرگانی است.»^{۲۳}

در نتیجه، آن جامعه بعد از انقلاب که هگل توصیف می‌کند جامعه صنعتی جدید است که کار جوهر آن را تشکیل می‌دهد به علاوه، «در برابر جوامع سیاسی و نظامی گذشته، جامعه بورژوازی جدید توانست خود را کاملاً از دولت جدا سازد و واقعیت مستقلی را تشکیل دهد که یکسره مبتنی بر روابط خصوصی است.»^{۲۴}

این جدایی در آثار هگل به صورتی اساسی ظاهر می‌گردد، هگل در کتاب «اصول فلسفه حقوق» توجه ما را به این مسئله جلب می‌کند. او

* Stands

در این باره چنین می‌گوید: «اگر دولت و جامعه مدنی را یک چیز بینگاریم، و اگر مقصد و وظیفه دولت را پاسداری از امنیت و تضمین مالکیت خصوصی و آزادی شخصی بدانیم، آنگاه هدف نهایی دولت، حفظ منافع افراد - به عنوان فرد - خواهد بود که به خاطر آن گرد هم آمده‌اند، و نتیجه این می‌شود که شرکت در دولت به اختیار و تصمیم هر یک از آنها واگذار شده است. حال آنکه دولت رابطه‌ای از نوعی دیگر با فرد دارد؛ از آنجا که دولت همان روح عینی است، فرد نمی‌تواند به خودی خود دارای حقیقتی باشد.»^{۲۵}

بنابراین، مرکز ثقل حقوقی - سیاسی جامعه مدنی تنها در اصل دولت قرار دارد. بدینسان، دولت نشان دهنده مرحله حقیقی «اخلاق عینی»^{*} است. واقعیت اخلاقی بودن تحقق عینی دولت از آنجا است که: اخلاق قومی در جامعه مدنی پدیدار می‌گردد، اما این اخلاق قومی حقیقت خود را تنها در مفهوم دولت می‌یابد. دولت، بنیاد ارگانیک جامعه مدنی است. دولت «ماشینی است که تنها یک کار می‌تواند انجام دهد: حرکت خود را به چرخ و دنده بی‌نهایت دیگر انتقال دهد.»^{۲۶}

درست همین ماشین نوین بود که در فرانسه به کار افتاد، و در رأس آن ناپلئون قرار داشت. از سوی دیگر، ناپلئون به علت ساخت نوین دولتش بود که توانست آلمان را مغلوب سازد، و «آلمان، در جریان جنگ علیه جمهوری فرانسه، خود به تجربه دریافت که از چه جهت، دیگر یک دولت نیست.»^{۲۷} و هگل نیز به ما می‌گوید که

* Sittlichkeit.

«آلمان دیگر یک دولت نیست.»^{۲۸}

پس آلمان باید دولتی قوی بشود تا بتواند وحدت سیاسی و استقلال ارضی اش را نجات بخشد. اما چگونه؟ به نظر هگل، یگانه امکان حصول این امر در به کار انداختن ساخت سیاسی جدیدی نهفته است. ایجاد این ساخت به معنای پدید آوردن نظم در میان ملت است. و چون هیچ نظامی هستی نمی‌پذیرد مگر از طریق استقرار یک نظام قضایی، که این نظام قضایی به نوبه خود ضامن اجرای قانون است، پس دولت نه فقط به صورت یک تصور ذهنی بلکه به صورت واقعی هم می‌تواند موجود باشد. این همان فرایندی است که در فرانسه، در دوران ناپلئون تحقق یافت. اینک، ما از مفهوم دولتی نوین، که براساس یک نظام جدید قوانین ایجاد شده است، به تشکیل واقعی و عینی دولت رسیدیم.

نتیجه

«دامنه‌دارترین پیامد نظری انقلاب فرانسه، ظهور مفهوم جدید تاریخ در فلسفه هگل بود.»

هانا آرنست: انقلاب

هر فلسفه‌ای در باب انقلاب، اندیشه‌ای است درباره واقعیت. از سوی دیگر، حقیقت واقعیت تنها در شکل‌های گوناگون سازمان اجتماعی تجلی می‌کند. بنابراین در باره یک انقلاب تنها هنگامی می‌توان به تفکر پرداخت که در چهارچوب تجربه شکل‌های مذکور قرار گیرد.

در این حد، هر تجربه سیاسی شکلی از زندگی اجتماعی است، که هم‌ارز و برابر با سعادت عمومی یا رونق جامعه خاصی است. هدف تمامی انقلاب‌ها استقرار این سعادت، و واقعیتشان محفوظ نگه داشتن این رونق است.

بدین جهت، تا به امروز، هر انقلابی شکستی برای سرافرازی انسان، و پیروزی و فتحی برای منطق تاریخ بوده است. آنچه مایه نیرومندی انسان است، قدرت او برای تفکر و تأمل در باب رویدادهای تاریخی و کوشش برای تغییر آنها است. تاریخ محل تأثیر متقابل این کوشش‌های انسانی است.

رابطه میان انقلاب کبیر فرانسه و هگل، رابطه میان «تاریخ» و «فکر» او است. با انقلاب سال ۱۷۸۹ فرانسه، تاریخ وارد مرحله نوین خود می‌شود. هگل نخستین کسی است که به صورتی منظم مفهوم نوین تاریخ را تدوین می‌کند. بنابراین، تنها به توسط انقلاب فرانسه است که فلسفه به قلمرو واقعیت پای می‌گذارد. واقعیت تنها در تاریخ معنای حقیقی خود را می‌یابد. پس امری عقلی است، از این جهت که حقیقت آن از مراحل مختلف تحقق تاریخ حاصل می‌گردد. بنابراین تاریخ، ساحت تحقق حقیقت جهان است. در نظر هگل، حقیقت جهان فقط به مثابه روح قابل درک است؛ و حرکت روح در تاریخ، شرط تحقق آزادی در جهان است. نقطه پایان این راه، تکوین مفهوم دولت است.

در نظر هگل، نقطه آغاز تکوین مفهوم دولت، پدید آمدن انقلاب در فرانسه، تجلی شکست آن در استقرار حکومت «تِرور»، و ظهور دوباره اش در ایجاد امپراتوری ناپلئون است.

به نظر هگل، فرانسه نمونه دولتی مقتدر است که می‌تواند حاکمیت ارضی اش را تضمین کند. این امتیازی است که فرانسه در جنگ علیه آلمان از آن برخوردار بود.

و اما آلمان، باید مفهوم دولت را - به معنایی که هگل از آن اراده می‌کند - جامه عمل بپوشاند. بنابراین هدفی که هگل برای آلمان زمان خویش تعیین می‌کند، تحقق سیاسی مفهوم فلسفی دولت - از نظر او - است. پس هگل - چنانکه خواسته اند او را معرفی کنند - ایدئولوگ دولت پروس نیست. زیرا نوشته های سیاسی او، در واقع، دفاعیاتی

در باب رژیم سیاسی زمان خود وی نیستند. هگل عصری را که در آن می‌زیست توجیه نمی‌کند، بلکه به صورتی فلسفی با آن مبارزه می‌کند. ایجاد مفهوم دولت در اندیشه‌های هگل شاهد این مدعا است.

هگل از واقعیت مفهومی می‌سازد و می‌کوشد آن را از نو واقعی سازد. و به این جهت است که نمی‌توان نظریه سیاسی او را، بدون مراجعه به مبانی وجودشناختی تفکر وی، دریافت.

به وسیله هگل، دو ساحت «منطق» و «سیاست» وحدت می‌یابند. به این معنا، هر کوششی برای اعتباربخشیدن به مفهوم واقعیت، ضرورتاً بدل به جریان تحقق این مفهوم می‌شود. انقلاب کبیر فرانسه شرط لازم این تحقق بود.

بخش دوم

جنگ از دیدگاه هگل

مورخان فلسفه بیشتر اوقات از هگل به عنوان «فلسوفی که جنگ را پدید آورنده افتخار می‌شمرد» نام می‌برند. اما گمان نمی‌رود که نسبت دادن چنین لقبی به هگل، آسیب مهمی بر نظام فکری وی وارد کرده باشد، بویژه که پیشداوری‌های حاکم بر زمان نتوانسته‌اند کمترین خللی در این نظام پدید آورند. و هر آن کس که می‌کوشد تا به بررسی اصالت تفکر هگلی پردازد، از دیدن بی‌اعتنایی‌هایی که معاصران ما به هنگام تفسیر و تعبیر افکار این فیلسوف به مسئولیت‌های خود نشان می‌دهند نمی‌تواند شگفت‌زده نشود و از خود نپرسد که در برابر داوریه‌های نادرستی که اینان نسبت به نظر هگل درباره «مفهوم جنگ» می‌کنند، و در عرضه این داوریه‌ها حتی یک لحظه تأمل را ضروری نمی‌دانند، چه باید گفت؟ داوریه‌هایی که به جای کوشش در راه روشن ساختن جایگاه «مفهوم جنگ» در فلسفه هگل، روح و چهره آن را دگرگون می‌کنند.

آیا در چنین مواردی بهتر آن نیست که مجادله را یکسره رها کنیم و با مراجعه به مجموعه آثار فیلسوف، به روشن ساختن هر چه دقیقتر نقشی که وی در نظام فلسفی خود به جنگ می‌دهد پردازیم؟ اگر چنین راهی را در پیش گیریم، آنگاه باید بکوشیم تا رابطه ثابتی را که مفهوم جنگ با روح نظام فلسفی هگل دارد نشان دهیم. زیرا می‌توان گفت که از دیدگاه هگل، مفهوم و نقش جنگ جزئی است

از نظام فلسفی او و بیرون از این نظام، معنای جنگ، نه «معین» است و نه «قابل تعیین». مسیر شکل‌گیری نظام نیز چیزی جز جهت یک حرکت منظم «منطقی - تجریدی» نیست؛ و تنها «به-واسطه» این حرکت است که «امر واقع»^{*} می‌تواند خود را متجلی سازد. هر نظام فلسفی نیز تنها هنگامی «نظام فلسفی» می‌شود که پدیدآورنده آن بتواند «به-واسطه» و «در» آزادی تام و تمام، فعالیت‌های ذهنی و اندیشه‌ای را که برای «نظام فلسفی شدن» آن ضروری است انجام داده باشد. به زبانِ هگل: نظام فلسفی تنها هنگامی می‌تواند واقعیت یابد که «علم آزادی» باشد؛ و «علم آزادی» به نظر این متفکر، عبارت است از «دانش واقعی فرآیند شناختن»، آن هم تنها هنگامی که موضوع «شناختن»، تفکر در باره «تحولات آزاد جهان» باشد. بنابراین می‌بینیم که به نظر هگل، «شناختن»، هر حرکتی را که در راه «بکار بستن واقعیت» به انجام رسد در برمی‌گیرد. پس برای واقعیت، هیچ‌گونه نظامی به جز نظم فرآیند شناختن آن واقعیت، متصور نیست. هنگامی که «فعالیت و عمل» را - که در تاریخ، یعنی در زمان و مکان تحقق می‌یابد - بررسی کنیم می‌بینیم که آن، در جریان تفکر عقلایی، به صورت «رابطه فرد با دیگری»، آن هم در کشمکش که این دو با یکدیگر دارند، ظاهر می‌شود؛ و کشمکش میان دو فرد، کشمکش و مبارزه‌ای است که هر یک از این دو برای «بازشناساندن خویش به دیگری» به عنوان «انسان آزاد و برابر» انجام می‌دهد. روشن است که تلاش و مبارزه‌ای که این دو فرد برای

* Lereel

«بازشناساندن خویش به دیگری» می‌کنند در جامعه تحقق می‌یابد، و در تاریخ نیز به صورت «مبارزه تا سرحد مرگ و زندگی» تجلی می‌نماید.

اما حتی با این مبارزه، «مسئله آزادی» حل نشده باقی می‌ماند زیرا تا هنگامی که «نظر» و «عمل» با یکدیگر پیوند نیابند و قلمرو واحدی را دربرنگیرند، «مسئله آزادی» حل نخواهد شد. و تنها در صورت آشتی «امر کلی و عام» با «امر تاریخی و خاص»، و تحقق یافتن «عقل» به صورت «واقعیت عقلانی» است که «آزادی» در حیات اخلاقی و در دولت واقعاً پدید می‌آید. در اینجا ما، در زمان واحد، هم با یک «نظریه عملی» و هم با یک «عمل نظری» سرو کار داریم؛ زیرا عقل نظری و عقل عملی هر دو با «واقعیت حقیقی» یکی هستند. به همین سبب، از دیدگاه هگل، «دولت» نهادی است که تحقق آزادی را در تاریخ، بالقوه در بردارد. دولت، قلمرو آشتی «امر ذهنی» با «امر عینی» است. دولت، نمودی است از وحدت ذاتی انسان و جهان. این وحدت به شکل «روح قوم» یا «روح ملی» تجلی می‌یابد. اما، با وصف آنچه گفتیم، «پیوند سیاسی» آحاد مردم یک قوم یا یک ملت با هم — که به صورت تشکیل «دولت واحد» متجلی می‌شود — مفهوم دولت را به تمام و کمال و روشن نمی‌کند.

به همین سبب، هر دولتی — برای آنکه از جانب دولتهای دیگر به عنوان دولتی «آزاد و مستقل» باز شناخته شود — باید به کشورهای دیگر که در فراسوی مرزهای آن قرار گرفته‌اند — نظر کند و با آنها رابطه به

وجود آورد. به این ترتیب، حیات هر دولت به کوششهایی بستگی دارد که برای بازشناساندن خود به دیگر دولتها، به عنوان یک «اراده حاکم» انجام می‌دهد. در همین جااست که «جنگ» — به‌مثابه «محور رابطه دولتها» — وارد صحنه می‌شود. هگل در این باره می‌گوید: «جنگ، لحظه‌ای است که در آن، هر آنچه خاص است و آرزو شمرده می‌شود، فعلیت و واقعیت می‌یابد. بنابراین، جنگ، همان معنایی را دارد که پیش از این روشن ساختیم. به واسطه جنگ است که سلامت اخلاقی اقوام پایدار می‌ماند؛ زیرا عوامل جبری و نیز فرآیندی که موجب پدید آمدن عاداتهای تغییرناپذیر می‌شوند، بر جنگ اثر نمی‌گذارند. جنگ همانند حرکت ناشی از وزیدن باد است که آبهای دریاچه‌ها را از فاسد شدن مصون می‌دارد. فساد که از آرامش پایدار آنها پدید می‌آید، نظیر همان فساد است که — در نتیجه صلح درازمدت، و به دلیل اقوی بر اثر «صلح جاوید» — ملتها را ضایع می‌کند.»^۱

— به نظر هگل، جنگ عاملی است که می‌تواند «آگاهی اجتماعی» هر ملت را، با حراست از وحدت معنوی آن، در برابر هرگونه فردگرایی استحکام بخشد؛ در صورتی که اگر «فردگرایی» به «خودگرایی» کشانده شود، حیات جامعه و دولت را به خطر خواهد افکند. در اینجا، معنای جنگ عبارت است از: «به حداقل رساندن — و در بهترین حالت، از میان بردن — شکافهایی که ممکن است میان «قلمرو حیات خصوصی» فرد شهروند، و «قلمرو حیات عمومی» دولت پدید آیند. به این ترتیب می‌بینیم که هگل جنگ را به مثابه

«صورتِ برترِ فعالیتِ سیاسی» می‌شمارد؛ فعالیتی که به شهروندان امکان می‌دهد، تا با حمایتِ از دولت، از ماهیتِ «شهروند بودنِ خویش» آگاهی یابند؛ و این درست همان مرتبتی است که هگل در کتاب «پدیدارشناسیِ روح» به جنگ می‌دهد. او در این کتاب، جنگ را به «معنی و صورتی» می‌گیرد که در آنها «جوهرِ اخلاق»، با آزادیِ مطلق و به شیوه‌ای خودمختار، در برابر هر وجود محدود و معین، به همان صورتِ «واقعیتِ خود» تجلی می‌نماید. اما، علاوه بر این، از طرفی جنگ موجب می‌شود که مالکیتِ خصوصی و آزادیِ شخصی، و حتی «خودِ شخص» محدود گردند و جنگ به عنوان «قدرتِ منفی» علیه آنها احساس شود؛ از طرف دیگر، جنگ موجب می‌شود که این «قدرتِ منفی»، به عنوان عامل بقا جلوه کند.^۲

این گفته هگل به این معنی است که جنگ، حسِ مسئولیتِ اخلاقی و سیاسی ای را که هر شهروند باید در برابر استقلال و حاکمیت دولت متبوعش داشته باشد بیدار می‌کند. جنگ امکان می‌دهد تا هر شهروند فاصله‌ای را که — در زمینه مالکیت خصوصی — میان خود و دولت متبوعش احساس می‌کند از میان بردارد و جوهرِ اخلاق را در کلیتی که دارد تحکیم کند. بنابراین، در پدیده جنگ، میان تعهدی که هر فرد برای دفاع از جامعه خود می‌کند، و مقدس شمردنِ اخلاق اجتماعی، نوعی هماهنگی به وجود می‌آید. پس جنگ، افزون بر آنچه گفتیم، در مورد رابطه شهروند با دولت، «وضع جدیدی» ایجاد می‌کند و پندارهایی را که ممکن است «جامعه شهری» در باره اثباتِ قدرتِ خود در برابر دولت داشته باشد از میان

می‌برد. به سخن دیگر، جنگ وسیله‌ای است برای اثبات ضروری بودن ایجاد روابط متقابل میان دولت و جامعه شهری.

از دیدگاه هگل، نقش فرد در جنگ، به هیچ‌روی دفاع از منافع خصوصی خودش نیست، بلکه بیشتر، حراست از حقی برتر است و آن حق برتر یعنی حق تعلق به جامعه و کشور و دولتی که باید به دفاع از آن قیام کند. احساس این حق برتر سبب می‌گردد تا در جنگ، اعضای جامعه بر خودخواهیهای خویش چیره شوند و به عنوان «ملت» به دفاع از سرزمین خویش قد برافرازند. و به همین دلیل است که جنگ را «قدرت منفی» می‌شمارد، قدرتی که «هر قوم و ملتی را مستحکمتر و یکپارچه‌تر» می‌سازد. «پس، از یک جانب جامعه می‌تواند در نظامهای مبتنی بر آزادی فردی و مالکیت خصوصی، و حقوق شخصی و حقوق واقعی، به خود سازمان دهد؛ و از جانب دیگر، شیوه‌های کار برای دست یافتن به هدفهای نخستین، یعنی هدفهایی که موضوع آنها دست یافتن به ثروت و لذت بردن از آن است، می‌توانند با هم جمع شوند، پیوند یابند، و مجموعه مستقلی را تشکیل دهند.» چنانکه هیپولیت درباره همین گفته هگل می‌گوید: «کسب ثروت و لذت بردن از آن، نشان دهنده از هم گسیختن وحدت اجتماعی است. جنگ، این وحدت را از نوبه وجود می‌آورد.» اما هگل - شاید با اشاره به عقاید کانت - می‌افزاید: «فکر ایجاد وحدت جهانی [برای استقرار صلح جاوید]، هم ساده لوحی است و هم عامل منفی موجود در این نظامها که مدام در حال جدا ساختن خود هستند. اما برای آنکه این نظامها در جدایی خویش

ریشه نگیرند و در این وضع، پایدار نمانند، برای آنکه «وجود کلی قوم» از «وجود خاص افراد» جدا نگردد و روح قوم از میان نرود، وظیفه دولت است که گاه گاه با ایجاد جنگ، بر ساختار موجود قوم و ملت لرزه افکند و نظم عادی آن را برهم زند، و به حقوقی که افراد برای کسب آزادی و نگهداری از آن دارند تجاوز کند. همچنین - حکومت باید به افرادی که خود را از کلیت قوم یا ملت جدا کرده اند و تنها به امنیت خویش می اندیشند و آرزو می کنند که «وجود برای خود» شوند و می خواهند که این وضع هیچ گاه مورد تجاوز قرار نگیرد، مزه مرگ را بچشانند.»^۳

به نظر هگل، نقش حکومت این است که نگذارد هیچ گونه گسستی که ممکن است میان آنچه او به نام «دنیای خود بنیاد فرد» می خواند و «واقعیت اجتماعی» پدید آید. چنین می نماید که هگل با اثبات این مطلب می خواهد از یادآوری ویران شدن یونان قدیم به عنوان مثال بپرهیزد؛ زیرا به نظر وی، انقراض یونان قدیم نتیجه «گسسته شدن روح افراد این قوم از «روح جمعی قوم» و گرایش به سوی خویشتن است. او می گوید: «ما می بینیم که افکار و احساسات درونی فرد، به گونه های مختلف تجلی می یابد؛ مثلاً، تحولات فکری فرد، دین زیبای یونانی را تهدید می کند، و احساسات تند و بوالهوسی وی، بنیانهای سیاسی و قوانین را به خطر می افکند...»^۴ بنابراین، از دیدگاه هگل، تا هنگامی که ذهنیات فرد از واقعیات و عینیات برونی جدا ماند، هیچ گونه نهاد سیاسی واقعی به وجود نخواهد آمد؛ و «خانه حقیقی آزادی را تنها در جایی

می‌توان بنا نهاد که در آن، فردیت ذهنی شهروند، با اخلاق واقعی مدینه یکپارچه شده باشد. «به عبارت دیگر، شهروند تنها با فراموش کردن منافع فردی و خصوصی اش است که آمادگی می‌یابد تا به هدفی که به خاطر آن حاضر است مرگ را بپذیرد، ارزش نهد. به عقیده هگل، این هدف، چیزی جز دولت نیست؛ اما دولتی که نجلی «جوهر اخلاق خودآگاه» باشد. پس می‌بینیم که هگل مرگ شهروند را به خاطر وجود و بقای دولت، به صورت کرداری می‌بیند که به وسیله آن، شهروند به سبب پذیرفتن مرگ—خود را به قلعه بلند «آزادی» می‌رساند؛ و هگل، بی هیچ تردیدی، این آزادی را بر فراز هر چیز دیگر می‌نهد.^۵ اما، به نظر این فیلسوف، اگر همین فرد، به خاطر دفاع از مالکیت خود، مرگ را بپذیرد، مرگی وی هیچ‌گونه ارزش اخلاقی نخواهد داشت و به هیچ روی نمی‌تواند او را به «آزادی» برساند.

پس می‌بینیم که از دیدگاه هگل، جنگ، مرحله‌ای است از تعالی «انسان - شهروند» در برابر دنیای نیازمندیهای وی. همچنین جنگ، تکاپویی است علیه «ثابت ماندن» و بی-واسطه بود ارزشهای مادی جامعه مدنی که شهروند را از متعالی‌ترین هدف وی—یعنی دست‌یافتن به آزادی واقعی—دور می‌کنند. جامعه‌ای مدنی را که به بیماری مالکیت فردی و خودسری اجتماعی دچار شده باشد، تنها می‌توان از راه شرکت دادن اعضای آن—یعنی شهروندان—در جنگ دولت آن مدینه با دولت مدینه دیگر علاج کرد. این اندیشه، هگل را به انجامی‌کشاند که جنگ را به عنوان عمل و اقدامی

به‌شمارد که موجب حفظ «سلامت اخلاقی» دولت می‌شود. به عقیده او، جنگ، به اختلافاتی که ممکن است میان شهروندان بر سر دفاع از منافع خصوصی شان درگیرد پایان می‌دهد. هگل در نوشته‌ای با عنوان «قانون اساسی آلمان»، در این باره چنین می‌نویسد: «عموماً سلامت هر دولت، کمتر در آرامش و صلح، و بیشتر در جنگ تجلی می‌کند. در آرامش و صلح، هدفی جز لذت بردن و فعالیت‌های انفرادی وجود ندارد؛ و در این شرایط، حکومت کردن یعنی: اداره بخردانه شهروندان؛ و برای این کار، به چیزی جز شناختن حکومت شوندگان و عادات آنان نیاز نیست. اما به‌عکس، در جنگ، نیرویی که هر فرد را به جامعه می‌پیوندد ظاهر می‌شود. در این شرایط است که می‌توان وظایف و الزاماتی را که منبث از این پیوند هستند و ادای آنها بر همه شهروندان واجب می‌شوند درک کرد و ارزش کوشش‌هایی را که آنان به میل و اراده خود آماده‌اند تا به خاطر تحقق این پیوند انجام دهند دید.»^۶

به نظر هگل، جنگ عملی است که دولت می‌تواند قدرت خود را بیازماید. بنابراین، جنگ، «وضع خاص» هر نظام سیاسی است. جنگ، تجلی سیاستی است که از راه آن هر ملتی می‌تواند جایگاهی را که در تاریخ دارد تعیین کند. بنا به گفته هگل: «ارزش جنگ، ارزشی است تاریخی.»^۷ در نظام فکری این فیلسوف، هر عملی قهرمانی که انسان انجام می‌دهد تا برای تعالی خود—از بند نیازهای طبیعی خویش فراگذرد، نشان دهنده محتوای اخلاقی و معنوی جنگ است. و این به آن معناست که تحقق عینی آزادی واقعی، نتیجه

قهرمانیهای ملتی است که شهامت لازم را برای فدا کردن خود، به پیروی از اراده تاریخی دولتش، داراست. به همین سبب در نظام فلسفی هگل، جنگ، مرحله مهمی از حرکت عقل است در عالم واقع. و از راه جنگ است که دولت، خود را به مثابه «تحقق عقلانی آزادی» متجلی می‌کند. به هنگام جنگ است که دولت به وحدت ایده آلی میان خود و ملت می‌رسد.

پس می‌بینیم که در فلسفه سیاسی هگل، جنگ، لحظه کلیدی سازمان یافتن زندگی اجتماعی است. «جنگ، یعنی خود فدا کردن فرد به نفع وجود کلی جامعه.»^۸ به این ترتیب، «فردیت فرد» در برابر «کلیت دولت» پرده بر چهره می‌کشد و فرد، با همین عمل، به کلیت دولت می‌پیوندد، دولتی که می‌کوشد تا وجود فردی خود را به دیگر دولتها بقبولاند. به عبارت دیگر، هر فرد—و به قول هگل، «انسان خاص»—«فرد گرایی خاص» خود را برای «فرد گرایی عام» دولت متبوع خود—یعنی دولتی که می‌کوشد تا خود را به عنوان نماینده ملت بشناساند—فدا می‌کند. «به خاطر ملت است که فرد با مرگ رویاروی می‌شود.»^۹

اما به عقیده هگل، جنگ، نتیجه رویاروی شدن روح قوم معینی است در برابر روح قوم دیگر، و نه نتیجه بروز قهر فردی؛ و بر مبنای همین اندیشه است که فیلسوف، وضع فرد را در جنگ توصیف می‌کند. به نظر او، «فرد در جنگ» چهره نامشخصی است که به سرنوشت خود بی‌اعتناست. جنگیدن ایجاب می‌کند که «فردیت اخلاقی» کنار گذاشته شود تا راه برای حرکت تاریخی قوم گشوده

گردد. و چون حرکت تاریخی هر قوم، خود تابع تاریخ جهان است، جنگ تجلی گاه «نیرنگ عقل تاریخی» می‌گردد؛ و می‌توان گفت که جنگها مراحل راهی هستند که عقل در تاریخ می‌پیماید. به گفته هگل: «در جنگها و هماوردیها که از چنین وضعها [یعنی رویاروی شدن دو قوم] پدید می‌آیند، بازشناساندن خود به دیگری، در رابطه با محتوایی معلوم تحقق می‌یابد، و بنابراین، جنگها در تاریخ جهان معنا پیدا می‌کنند.»^{۱۰}

پس جنگ حرکتی است که به واسطه آن، تاریخ، به صورت «تاریخ کلی جهان» پدید می‌آید. «براین اساس، جنگ مقام مهمی در جبر تاریخی «نیرنگ عقل» پیدا می‌کند. علاوه بر این، جنگ، به منزله رابطه اساسی میان روحهای اقوام تجلی می‌یابد، زیرا به وسیله جنگ است که روحهای اقوام، حقیقت تامه خود را با آرمانی کردن خویش، به صورت لحظاتی از فرآیند دیالکتیکی روح عالم نشان می‌دهند.»^{۱۱}

هگل، با آنکه جنگ را عملی تاریخی می‌داند—علی‌رغم کوشش بعضی کسان به این که او را متفکری جنگ طلب بشناسانند—به هیچ‌روی افکار و گفته‌های جنگ‌طلبان را نمی‌پذیرد؛ و این نکته را باید روشن ساخت که او هر صلحی را به مشابه وضع ایده‌آل نمی‌شمارد و معتقد است که صلح امری است که به قدرت نظامی دولت تعلق دارد. او در کتاب *Propédeutique Philosophique* درباره این قدرت به منزله «قدرت جنگ کردن و صلح کردن» سخن می‌گوید.^{۱۲} بنابراین می‌توان گفت که هگل

جنگ را یک «داده بی واسطه» نمی‌داند بلکه از دیدگاه او جنگ لحظه‌ای است دیالکتیکی از فرآیندی که رابطه میان دولت‌ها را تعیین می‌کند. پس اگر جنگ را حرکتی منفی بدانیم که وجود خاص و تفاوت هر دولت را با دیگر دولت‌ها نشان می‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که صلح—به عکس—نفی این تفاوت است، زیرا تفاوت نداشتن و «همسان شدن» [یا همسان بودن] دو دولت را با یکدیگر می‌نمایاند. پس صلح نشان دهنده همسانی میان هویت معنوی بی واسطه دو دولت است که منطقاً باید با یکدیگر متفاوت باشند. به عبارت دیگر، صلح تنها هنگامی تحقق می‌یابد که «نفی جنگ» باشد. به عقیده هگل، جنگ، چارچوبی سیاسی است که صلح در آن پرورش می‌یابد. صلح، عملی است اخلاقی که به وسیله آن مفهوم آزادی واقعیت می‌یابد. «آزادی» شرط لازم دستیابی به بازشناساندن خود از جانب دیگری است. اما به همان‌گونه که این عمل شرط لازم برای به وجود آمدن هرگونه رابطه آگاهانه انسانی است، به همان‌گونه نیز شرط لازم برای به وجود آوردن امکان تحقق تاریخ است. پس «آزادی» در «نمودشناسی» هگل، پایه و اساس جنگ میان اقوام و ملل در تاریخ است. جنگ، در عین حال، هم وسیله تحقق واقعی مفهوم آزادی در «عالم منطق» و هم وسیله تحقق واقعی آن در «عالم سیاست» است. بنابراین، «آزادی» شرط لازم برای نشان دادن سیاست است در حالی که جنگ فعالیت است اخلاقی—تاریخی که این سیاست را روشن می‌سازد. به همین دلیل باید گفت که روابط میان دو دولت نیز اساساً امری اخلاقی است؛ زیرا هر دولت فقط هنگامی دولت

است که در جنگ، آزادی خود را هم از لحاظ اخلاقی و هم از لحاظ سیاسی تجربه کرده باشد. پس جنگ، لحظه اخلاقی تحقق منطقی - سیاسی آزادی است. (تحقق منطقی، یعنی واقعیت یافتن مفهوم آزادی، و تحقق سیاسی، یعنی واقعیت یافتن «آزادی» در عالم سیاست و به عبارت دیگر بازشناساندن هر دولت به دولت دیگر، به عنوان دولتی آزاد و برابر.) اما در باره صلح، جز در چهارچوب تفکر در باره جنگ نمی‌توان اندیشید. به نظر هگل، کسی که این واقعیت را نپذیرد از درک فرآیند تحقق یافتن آزادی ناتوان خواهد بود. و انتقادی که هگل از آراء کانت در باره «صلح جاویدان» می‌کند از همین دیدگاه ریشه می‌گیرد. او می‌گوید: «بیشتر اوقات، صلح جاویدان را به منزله ایده آلی می‌شمارند که بشریت باید به سوی آن برود. مثلاً کانت پیشنهاد می‌کند که کنفدراسیونی از شهریان کشورها تشکیل شود تا کشمکشهای میان دولت‌ها راحل و فصل نماید. پایه گذاران اتحاد مقدس نیز در نظر داشتند که این سازمان، همانند همین کنفدراسیون عمل کند. اما هر دولت، فردیتی خاص خود دارد و عمل نفی، در محتوای فردیت نهفته است. پس اگر شماری از دولت‌ها بخواهند همچون اعضای یک خانواده با هم متحد شوند، این اتحاد باید به عنوان فردیت خاص، به دست خویش، ضد و دشمن خود را نیز به وجود آورد. تنها اقوام نیستند که از جنگ نیرومندتر بیرون می‌آیند بلکه ملت‌هایی هم که در درون خود منازعات و کشمکش‌هایی دارند، به واسطه جنگ بیرونی، صلح درونی می‌یابند. شک نیست که جنگ، آسیب‌هایی به مالکیت وارد می‌آورد، ولی این

آسیبها جزئی است از یک حرکت ضروری...»^{۱۳}

هگل طرح کانت را درباره «صلح جاویدان»، طرحی ساخته خیال می‌شمارد، طرحی که هرگز نمی‌تواند واقعیت یابد. به عقیده وی، کانت به ضرورت تاریخی جنگ توجه ندارد و فقط می‌کوشد تا قدرت تصمیمگیری دولت-ملت را به یک نهاد بین‌المللی بسپارد، نهادی که باید همانند «فدراسیون متشکل از اقوام» عمل کند. به سخن دیگر، همه استخوان‌بندی طرح «صلح جاویدان»، برای اندیشه بنا شده که تشکیل فدراسیونی از دولت‌های آزاد و جمهوریخواه، تنها راه دست یافتن به صلح جاویدان است؛ «در صورتی که می‌بینیم این طرح مبتنی بر ملاحظات اخلاقی و مذهبی یا ملاحظات از این قبیل است و بنابراین، به طور کلی همیشه، منبسط از اراده حاکم است و به همین سبب همواره در معرض احتمال انجام گرفتن یا نگرفتن است.»^{۱۴}

با نخستین نگاه چنین می‌نماید که انتقاد هگل از نگرش کانت در باره صلح، هیچ امکانی برای همسوس شدن نظریات این دو فیلسوف باقی نمی‌گذارد. اما اختلاف نظر این دو در مورد مسئله جنگ، مانع از آن نمی‌شود که در زمینه فلسفه تاریخ دارای آراء و عقاید نزدیک به هم باشند.^{۱۵} در واقع، کانت معتقد است که حرکت تاریخ ناشی از فعالیت‌هایی است زاییده از «مشیت طبیعت». بنابراین، خوش بینی او به انسان-که بانگرش وی در مورد ترقی و پیشرفت همراه است- از نظریه وی درباره «نیرنگ طبیعت» سرچشمه می‌گیرد، نظریه‌ای که هرگونه دریافتی را از فعالیت آزاد انسانها به منزله موتور تاریخ

غیرممکن می‌نماید؛ و این نتیجه‌ای است که از مطالعه نخستین پنج پیشنهادی که در نوشته کانت - به نام «اندیشه مربوط به تاریخ جهان، از دیدگاه جهان‌وطنی» انتشار در سال ۱۷۸۴ - منعکس است به دست می‌آید. اما چنین به نظر می‌رسد که کانت، از ششمین پیشنهاد به بعد، استنباط مکانیستی خود را از تاریخ رها می‌کند و استنباطی اخلاقی و نگرشی مبتنی بر نقش اراده در تاریخ جانشین آن می‌نماید. از این گذشته، موضع نظری جدید کانت در زمینه فلسفه تاریخ، بر نگرش وی در مورد انسان‌شناسی نیز اثر می‌گذارد. به همین سبب، چنانکه آلکساندر فیلوننکو و لوک فری بروشنی نشان داده‌اند، می‌توان تحول اندیشه کانت را در مورد رابطه میان اخلاق و سیاست، در آثار سالهای ۱۷۸۴ - ۱۷۹۵ او مشاهده کرد.

این تحول «ناشی از این است که نظریه طرح‌ریزی طبیعت، به علت این که کاملاً جنبه فرضی دارد، امکان می‌دهد که مادر مورد تاریخ دیدگاه‌های گوناگون داشته باشیم؛ که دیدگاه اخلاقی نیز یکی از آنهاست. کانت عقیده دارد که برای دست یافتن به چنین دیدگاهی باید از خوش‌بینی و حسن‌نیت مدد گرفت. اما چون برای به وجود آوردن این دیدگاه از توسل به خوش‌بینی گزیری نیست، می‌توان نتیجه گرفت که اصل و پایه ذاتی آن بدبینانه است، و الا مدد گرفتن از خوش‌بینی ضرورتی نمی‌یافت. و چون کانت ترجیح می‌دهد که دیدگاهی نظری داشته باشد، لذا در نوشته‌های خود پس از سال ۱۷۹۳ فقط در پی آن است که به آنان که - مانند ا.برک - انقلاب کبیر فرانسه را از دیدگاه ارتجاعی انتقاد می‌کنند پاسخ گوید.

از این جهت نیز می‌توان نتیجه گرفت که کانت طرفدار دیدگاه‌های روشنگری است، پس جای شگفتی نیست که او خود را موظف می‌بیند که، در برابر مرتجعان، از دیدگاه اتحاد نظر و عمل دفاع کند و خصیصه غیرتخیلی بودن ایده آل روشنگری را ثابت نماید.^{۱۶}

بنابراین ممکن است که نظریه هگل را درباره «نیرنگ تاریخ» با نظریه کانت درباره «طرح ریزی پنهانی طبیعت» نزدیک کرد. در درون این نیرنگ است (خواه نیرنگ تاریخ باشد و خواه نیرنگ طبیعت) که جنگ، به عنوان «عامل پیشرفت تاریخ به سوی صلح»، جای می‌گیرد. پس شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که در اندیشه کانت نیز—برای آنکه طبیعت بتواند در تاریخ، حرکت خود را به سوی صلح ادامه دهد—جنگ، ضروری و مفید است؛ بویژه که او چنین می‌نویسد: «طبیعت، از نو، از خوی ناسازگاری انسانها، و حتی از خوی ناسازگاری جوامع بزرگ و نهادهای سیاسی مخلوق انسانها، استفاده می‌کند تا بتواند در درون تضادهای اجتناب‌ناپذیر، وضع آرام و امنی ایجاد نماید. به عبارت دیگر، طبیعت، همیشه و مدام، به واسطه جنگها و فراهم آوردن مقدمات آنها، و نیز به واسطه پریشانیهایی که سرانجام پس از جنگ، و حتی در زمان صلح، در هر کشوری پدید می‌آید، کشورها را به سوی صلح می‌راند؛ به این سوی که بکوشند تا به حکم عقل (به حکمی که عقل، حتی بی آنکه کشورها چنین تجارب تلخ و اندوهناکی بکنند، به گوششان می‌گوید) عمل نمایند و به عبارت دیگر، از وضع اجتماعات متشکل از انسانهای وحشی، که در آنها قوانین حاکم بر کردار و رفتار آنان

وجود ندارد، بیرون آیند و به جامعه ملتهای متمدن بپیوندند. این کوششها در آغاز کامل نیستند ولی سرانجام، پس از تحمل مصیبتهای بسیار، پس از فروافتادن بسیار در غرقابها، حتی پس از بپایان رسیدن نیروهای درونیشان، به نتیجه می‌رسند.»^{۱۷} بنابراین، به عقیده کانت، برای دست یافتن به صلح جاویدان، باید دست طبیعت را باز گذارد.

اما در همین جا این پرسش طرح می‌شود که اگر همه چیز در طرح ریزی و فعالیتهای پنهانی طبیعت پدید می‌آید، پس در ذهن کانت، طرح ایجاد جمهوری چگونه پدید آمده است؟ زیرا اگر در قانون اساسی جمهوری، وظیفه تصمیمگیری در باره جنگ به عهده شهروندان واگذار شده باشد، پس نقطه نظر عقل عملی بر نقطه نظر عقل کلی چیره می‌شود؛ بویژه که «از دیدگاه عقل عملی، پیشرفت، حد و پایانی ندارد.»^{۱۸} چنانکه مشاهده می‌کنیم، به عقیده کانت، تاریخ، هیچگاه از حرکت باز نمی‌ایستد، زیرا موضوع آن انسان است. بنابراین، شاید بتوان گفت که او صلح را به منزله غایت و هدفی نمی‌شمرد که تاریخ بشری به سوی آن در حرکت است بلکه بیشتر آن را نتیجه پیشرفت انسانها در طول تاریخ می‌داند. پس چنین به نظر می‌آید که در فلسفه تاریخ کانت، «مشیت» نقش مطلق ندارد، زیرا به همان گونه که فیلوننکومی گوید—این مشیت تنها هنگامی می‌تواند نقش خود را ایفا کند که عقل عملی، از پیش، شرایط ایفای آن را فراهم آورده باشد. به زبان کانت، تحلیلهایی را که ارزش عینی ندارند باید کنار گذاشت زیرا اینگونه تحلیلهای مبتنی بر تفکر هستند و

از «داوری مطلق» سرچشمه نمی‌گیرند بلکه داوریهایی ذهنی هستند که معمولاً به صورت گزاره شرطی ابراز می‌شوند. و ما فقط می‌دانیم که از لحاظ نظری و با به کار گرفتن «نیروی داوری» خود، می‌توانیم وحدت امر واقع و امر عقلانی را در ذهن خویش فرض کنیم.^{۱۹} به این سبب باید گفت که کانت در فلسفه تاریخ خود فکر «عقلانی بودن تام و تمام امر واقع» را تنها به صورت فرض طرح می‌کند ولی این فرض را به اثبات نمی‌رساند. هدف او به هیچ‌روی این نیست که برای تاریخ قوانینی تدوین کند؛ قوانینی که نشان دهند «گذشته» تعیین‌کننده «آینده» است. به همین دلیل است که کانت در مورد تاریخ نه با زبان «یقین» بلکه با زبان «ظن و گمان» سخن می‌گوید و به این سبب نمی‌تواند با نظریه‌های «عقل‌گرا» در تاریخ — که پس از او در قرن نوزدهم پدید می‌آیند — موافق باشد.^{۲۵} به «گمان» وی، عقل عملی می‌کوشد تا با به کار گرفتن طبیعت، به عنوان وسیله و با توجه به انسان، به عنوان هدف غایی، این طبیعت، اسباب نیکبختی خود را فراهم آورد؛ زیرا به نظر کانت، انسان «به این سبب که در پهنه زمین تنها موجود برخوردار از عقل است — و بنابراین می‌تواند از سرخود هدفهایی برای خویش تعیین کند — مسلماً از این شأن و حیثیت نیز بهره‌مند است که لقب «خواجه» گیرد. همچنین اگر طبیعت را نظامی بشماریم که به سوی هدفی در حرکت است، پس باید انسان را با توجه به مقصد و مقصودش، هدف غایی طبیعت شمرد. اما رسیدن به این هدف فقط در شرایط معینی امکانپذیرست؛ یعنی مشروط به این است که انسان بداند و بخواهد که میان خود و طبیعت

رابطه ای برقرار کند تا بتواند، به گونه ای مستقل از طبیعت، هدف غایی گردد...»^{۲۱}

به این ترتیب می بینیم که انسان، با بهره گرفتن از «نیروی داوری» و دوراندیش خویش، خود را هدف و غایت طبیعت قرار دهد. از این دیدگاه می توان گفت که «فرهنگ»، هر آنچه را که «طبیعی» است مشروط می کند. اما در واقع، کانت در اینجا، ایده آل خود، یعنی قانون اساسی جمهوری را—به عنوان یگانه راه ایجاد هماهنگی میان انسانها—در کلمه «فرهنگ» جای می دهد.

بنابراین کانت، حرکت طبیعت به سوی دست یافتن به هدف غایی خود، عامل تحقق یافتن تاریخ است، در حالی که هگل «عقل» را عامل تحقق یافتن تاریخ می داند. پس «طبیعت نیست که به آزادی تحقق می بخشد بلکه مفهوم آزادی است که در طبیعت تحقق می یابد و به خود واقعیت می بخشد. واقعیت یافتن آزادی و سلطه یافتن نیکی در جهان واقعی، مستلزم انجام گرفتن فعالیت های اساسی از جانب انسان است.»^{۲۲} به عقیده کانت، «نهاد صلح جاویدان»—از طریق ایجاد فدراسیونی متشکل از کشورهای دارای رژیم جمهوری—جایگاه غایی تاریخی واقعیت یافتن نیکبختی سیاسی است.

هگل، پس از انتقاد از عقیده کانت درباره صلح جاویدان، نظریه وی را درباره نیکبختی نیز مورد سؤال قرار می دهد و آن را آشتی دروغین دو اندیشه جبر و اختیار، آشتی بی که در محدوده خوشبختی طلبی تجربی صورت می گیرد، می داند. زیرا فلسفه کانت، به دلیل ثنویت گرایی خود، نمی تواند حقیقت هر یک از دو مفهوم جبر و اختیار

زادریابد. درحالی که هگل، به عکس، از راه به کار بردن مفهوم «نفی نفی»، به یگانگی واقعی این دو مفهوم دست می یابد. به نظر هگل، دریافت یگانگی جبر و اختیار— که فقط در ظاهر به صورت دو مفهوم جدایی از یکدیگر هستند— تا هنگامی که میان «شناخت» و «امر واقع» و «عقل» و «معقول» اتحاد و یگانگی تام بوجود نیاید، ممتنع است. به عبارت دیگر، اصولاً غیرممکن است که بتوان در فلسفه هگل، «فلسفه عملی» را از «فلسفه شناخت» جدا کرد. فرآیند واقعیت یافتن «امر واقع» همان فرآیندی که هر انسان—در برابر انسان دیگر برای اثبات آزاد بودن خود دنبال می کند. هگل می گوید که نظر کانت در باره صلح جاویدان، نظری است که فقط از صورت این مفهوم سرچشمه می گیرد زیرا اساساً تفکر در باره آن، تنها از راه تفکر در باره صورت آن امکان پذیرست، و میان معنا و صورت این مفهوم، یگانگی و اتحاد وجود ندارد. بنابراین، فدراسیون متشکل از کشورهای آزاد، به هیچ روی نشان دهنده اتحاد و یگانگی واقعی آنها نیست.

هگل اعتقاد دارد که جنگیدن، پیش از هر چیز، عملی است اخلاقی، زیرا به وسیله آن، حقیقت آزادی در تاریخ تحقق می یابد. آزادی اخلاقی را نیز باید در جنگیدن یافت. از اینجا درمی یابیم که تا چه حد جدا ساختن اندیشه هگل در باره جنگ از حرکت ذاتی نظام فکری و فلسفی وی— که خود به مثابه «تجربه کردن آزادی» است— نادرست است. او، با تفکر در باره جنگ— به عنوان وسیله «به خود واقعیت بخشیدن روح»— رشته فکری فلسفه کلاسیک را در این زمینه قطع می کند. به نظر وی، علی رغم نظر فلاسفه کلاسیک، جنگ

مفهومی است کلیدی برای تحقق یافتن تاریخ. لذا می‌توان گفت که تفکر هگل در باره جنگ، تفکری است در راه به وجود آوردن مفهومی نوین در تکوین اندیشه «نوگرایی». فکر هگل و اندیشه کلاوزویتس در باره جنگ، و بویژه در باره تجربه ناپلئون، بسیار شبیه به یکدیگر است. کوزو در این باره می‌گوید: تجربه ناپلئون «ویژگی نوری دارد... زیرا به واسطه این تجربه و در این تجربه است که فرآیند واقعی تحول تاریخ— که در طول آن انسان، هم دنیاها را نوآفریده و هم با آفریدن آنها خود را متحول ساخته—تحقق می‌یابد. پس کشف عالم، یعنی کشف عالم هستی در کلیت تامه وجود آن در زمان و مکان.»^{۲۳}

چنانکه می‌بینیم، نوگرایی هگل به صورت تفکر در باره جنگ نیز تجلی می‌یابد، تفکری که می‌کوشد تا شرایط و امکانات واقعیت یافتن مفهوم جنگ را از لحظه تاریخی «یکی شدن سرباز و شهروند» فراهم آورد. عقلانی بودن این مفهوم، به شکل رابطه ذاتی جنگ با سیاست تجلی می‌یابد. این امر بروشنی نشان می‌دهد که هگل و کلاوزویتس به یک نتیجه رسیده‌اند؛ در حالی که حرکت فکری هگل، به عکس کلاوزویتس، جنبه استراتژیکی ندارد و کاملاً فلسفی است. با وصف این، نمی‌توان گفت که از ارزش استراتژیکی یکسره خالی است؛ زیرا این حرکت فکری در چهارچوب حرکت کلی نظام وی تکوین می‌شود؛ و به این شیوه است که نظام فلسفی هگل در فلسفه جنگ نیز محور نوری برای عقلانی کردن تاریخ می‌یابد. در اندیشه این فیلسوف، درک کارکرد مفهوم جنگ، راه را برای درک کارکرد کلی نظام هموار می‌کند. به عبارت دیگر، جهش منطقی - تجریدی فکر

هگل در رابطه با فیلسوفان پیش از او، تجلی مفهومی خود را در اندیشه جنگ به عنوان پایه و مبنای تحول اخلاق و سیاست در تاریخ می یابد. مسأله «بازشناساندن خود به دیگری» نیز به گونه ای طرح می شود که جنگیدن به تحول سیاسی - حقوقی عامل تاریخی جهت دهد. به این معنا، حرکت قاطعانه کشف امکانات ایجاد رابطه نمودشناسی و تاریخی میان دو «عامل» در تکوین نظریه ای درباره جنگ، به صورت زمینه ای برای تکوین طرح فکری هگل درباره آزادی ظاهر می شود.

بیوست

گاہنامہ زندگی و آثار ہگل

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۷۷۰	«لاووازیه» ^۱ ، عناصر تشکیل دهنده هوا را پیدا می‌کند.	نگارش کتاب «نظام طبیعت» ^۲ به وسیله «دولباک» ^۳ ؛ انتشار کتاب «بررسی‌هایی درباره اصول اقتصاد» در سال ۱۷۶۷ در لندن.	۲۷ اوت ۱۷۷۰، تولد هگل «گنورگ ویلهلم فردریک هگل» در اشتوتگارت. نام پدر: «گشورک لودویک هگل» نام مادر: «ماریا ماگدالنا فرام».	
۱۷۷۱	اختراع واتر فریم ^۴ به وسیله «آرک رایت» ^۵ .			
۱۷۷۲	دومین سفر «کوک» ^۶ .	انتشار کتاب «گوئتررلی-خینگن» ^۷ نوشته «گوته».		
۱۷۷۳	شورش «پوگاچف».			
۱۷۷۴		انتشار کتاب «ورتر» ^۸ نوشته «گوته».		
۱۷۷۵	«وات» ^۹ از بخار در صنعت استفاده می‌کند.	انتشار کتاب «مستمانی از فیزیولوگنومونیک» ^{۱۰} نوشته «لاواتر» ^{۱۱} .	ورود هگل به دبستان.	
۱۷۷۶	اعلام استقلال ایالات متحد آمریکا.	انتشار کتاب «بررسی‌هایی درباره ماهیت و علل ثروت ملل»، نوشته آدام اسمیت؛ و کتاب «انحطاط و سقوط امپراتوری رم»، نوشته «گیبون» ^{۱۲} .		
۱۷۷۷		انتشار کتاب «طوفان و شوق» ^{۱۳} نوشته «کلینگر» ^{۱۴} .		

1) Lavoisier 2) Le Systeme de la Nature 3) D'Holbach 4) Water-Frame 5) Arkwright 6) Cook 7) Goetz de Berlichingen 8) Werther 9) Watt 10) Fragments Physiognomiques 11) Lavater 12) Gibbon 13) Sturm und Drang 14) Klinger

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۷۷۸	مرگ «ژان ژاک روسو»؛ نگارش نمایشنامه «عروسی فیگارو» ^{۱۵} به وسیله «بومارشه» ^{۱۶} ؛ انتشار کتاب «دورانهای طبیعت» ^{۱۷} ، نوشته بوفون ^{۱۸} .			
۱۷۸۰			ورود هگل به مدرسه مذهبی «گیمنازیوم ایلمستر» ^{۱۹} او یازده سال در این مدرسه به تحصیل ادامه می‌دهد.	
۱۷۸۱	تسلیم ارتش انگلستان در یورک‌تاون ^{۲۰} .	انتشار کتاب «قطاع الطریقان»، نوشته «شیلر»؛ کتاب «نقد عقل محض» نوشته «کانت».		
۱۷۸۲		انتشار کتاب «درابسط خطرناک» ^{۲۱} ، نوشته «لاکلو» ^{۲۲} .		
۱۷۸۳	تجزیه آب به وسیله «لاووازیه»؛ اختراع نحوه تبدیل چدن به آهن		مرگ مادر هگل.	
۱۷۸۴		انتشار کتاب «نظریه‌هایی در باره فلسفه تاریخ»، نوشته «هردر» ^{۲۳} .		
۱۷۸۵	به کار انداختن نخستین ماشین پارچه‌بافی با استفاده از نیروی بخار.	انتشار کتاب «در باره فلسفه اسپینوزا»، نوشته «یاکوبی» ^{۲۴} . نخستین اجرای اُپرای «عروسیهای فیگارو» ^{۲۵} ، ساخته «موزارت»؛ و قطعه		هگل، یادداشت‌های روزانه مربوط به حیات فکری خود را به دوزبان آلمانی و لاتینی آغاز می‌کند.

15) Mariage de Figaro 16) Beaumarchais 17) Les Epoques de la Nature 18) Buffon 19) Gymnasium Illustre
20) Yorktown 21) Les Liaisons Dangereuses 22) Lacos 23) Herder 24) Jacobi 25) Les Noces de Figaros

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۷۸۶	مرگ فردریک دوم؛ به سلطنت رسیدن فردریک گیوم دوم.	ممدروف به «صبحگاهان» ^{۲۶} ، ساخته «مندلسون» ^{۲۷} .		
۱۷۸۷	تصویب قانون اساسی ایالات متحد آمریکا.	انتشار چاپ دوم «نقد عقل محض»؛ انتشار کتاب «ایفسی ژنی» ^{۳۰} نوشته «گوته»؛ و کتاب «دون کارلوس» ^{۳۱} ، نوشته «شیلسر»؛ و کتاب «مکانیک تحلیلی» ^{۳۲} ، نوشته «لاگرانژ» ^{۳۳} ؛ اجرای «دون ژوان» ^{۳۴} ، ساخته «موزارت».		«در باره دین یونانیان و رومیان».
۱۷۸۸		انتشار کتاب «نقد عقل عملی»، نوشته «کانت»؛ کتاب «آگمنوت» ^{۳۵} ، نوشته «گوته»؛ کتاب «شورش هلند»، نوشته «شیلر».	اخذ دیپلم پایان تحصیلات متوسطه؛ نام نویسی در مدرسه الاهیات فرقه پروتستان استیفت ^{۳۶} در نویسنگی، با استفاده از بورس تحصیلی.	نوشتن رساله «در باره چند تفاوت میان شاعران قدیم و جدید». این رساله، که مرکب از سه متن است، نخستین بار به وسیله «هوفمایستر» ^{۳۷} ، در مجموعه ای با عنوان «مدارکی در باره مسیر تحول هگل» در سال ۱۹۳۶ انتشار یافت.
۱۷۸۹	تشکیل مجلس نوسان در فرانسه؛ تسخیر زندان باستیل؛ انتشار «اعلامیه حقوق بشر و شهروند».	انتشار کتاب «مقدمه ای بر اصول اخلاق و قانونگذاری» نوشته «جرمی بنتام» ^{۳۸} .		

26) Matinée 27) Mendelsohn 28) Histoire de la Confédération Suisse 29) J. De Muller 30) Iphigénie 31) Don Carlos 32) Mécanique Analytique 33) Lagrange 34) Don Juan 35) Egmont 36) Stift 37) Hoffmeister 38) J. Bentham

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۷۹۰	مرگ ژوزف دوم، امپراتور اتریش و به سلطنت رسیدن لئوپولد دوم به جانشینی وی .	انتشار کتاب «نخستین فاست»، نوشته گوته؛ کتاب «نقد قوه داورى» نوشته کانت؛ کتاب «اندیشه هایى درباره انقلاب فرانسه»، نوشته «ادموند برک» ^{۳۹} .	هگل، درجه «اجتهاد در فلسفه» را دریافت می کند.	
۱۷۹۱	تشکیل مجلس مقتنه؛ به کار بردن تلگراف بصرى.	انتشار کتاب «حقوق بشر»، نوشته «تامس پین» ^{۴۰} .		
۱۷۹۲	مرگ لئوپولد دوم، فرانسواى دوم جانشین وی مى شود؛ در فرانسه: انتشارمانیفست «بروشویک» ^{۴۱} با عنوان «وطن درخطر است»؛ کمون پاریس؛ از میان رفتن سلطنت؛ تشکیل مجمع گنوانسیون.	انتشار کتاب «لژنامرئى» ^{۴۲} ، نوشته «ژان-پل»؛ کتاب «جنگ سى ساله» نوشته شیپلر؛ ترجمه «ایلیاد» به وسیله «وِس» ^{۴۳} ؛ کتاب «درباره انقلاب فرانسه» نوشته «فیخته».		
۱۷۹۳	اعدام لویی شانزدهم؛ تأسیس «کمیته نجات ملی»؛ استقرار حکومت وحشت؛ اختراع ماشین پنبه پاک کنى.		هگل از رساله خود در برابر هیئت داوران استیفت دفاع می کند؛ از پیشه کشیشی در فرقه پروتستان روی برمی گرداند و در شهر برون معلم سرخانه می شود.	تدوین رساله ای در باره «دین ملی و مسیحیت».
۱۷۹۴	قیام مسلحانه «کوشیوسکو» ^{۴۴} ؛ سقوط «روسیپر»؛ بسته شدن کلوب ژاکوبین ها.	انتشار کتاب «دین در محدوده عقل»، نوشته کانت؛ کتاب «طرح تابلوی ترقیبات روح بشری» ^{۴۵} ، نوشته گندورسه ^{۴۶} .		

39) E. Burke 40) Magister Philosophiæ 41) Th. Paine 42) Brunswick 43) La Loge Invisible 44) Voss 45) Kosciuszko 46) Esquisse d'un Tableau des Progrès Humains 47) Condorcet

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۷۹۵	تدوین قانون اساسی سال سوم بعد از انقلاب؛ دیرکتور جایگزین کنفوانسیون می‌شود.	انتشار کتاب «دکترین علم»، نوشته «فیخته»؛ کتاب «طرح صلح دائمی»، نوشته «کانت»؛ کتاب «در باره امکان تدوین نوعی فلسفه عام»، نوشته «شلینگ».		نگارش کتاب «زندگی مسیح»؛ و کتاب «موضع دین مسیحی». این دو نوشته در مجموعه‌ای تحت عنوان «نوشته‌های هگل جوان درباره حکمت الهی» در سال ۱۹۰۷ در توپینگن چاپ و منتشر شد.
۱۷۹۶	«توقیف بایسوف» ^{۴۸} . مرگ «کاترین دوم»، امپراتریس روسیه، و «پل» جانشین وی می‌شود؛ کشف واکنش‌های بی‌وسيلة «ژنر» ^{۴۹} .	کتابهای زیر منتشر می‌شوند: «نظریه درباره قدرت سیاسی» ^{۵۰} ، نوشته دو بونالد ^{۵۱} ؛ «مرفی نظام جهان» ^{۵۲} ، نوشته لاپلاس؛ «مبانی حقوق فطری» ^{۵۳} ، نوشته «فیخته»؛ «نامه‌هایی در باره نقد گرایسی و جزئی گرایسی»، نوشته «شلینگ».		«نخستین برنامه ایده آلیسم آلمانی»، نگارش «سفر نامه اوبرلند» ^{۵۴} ؛ این کتاب نیز بعدها به وسیله هوفمایستر به چاپ رسید.
۱۷۹۷	مرگ «فردریک گیوم دوم»؛ «فردریک گیوم سوم» جانشین وی می‌شود.	انتشار کتابهای زیر: «متافیزیک عرفیات»، نوشته «کانت»؛ «رساله درباره انقلاب» ^{۵۴} ، نوشته «شانتوسریسان»؛ «هیپریون» ^{۵۵} ، نوشته «هولدرلین».	معلمی سرخانه در شهر فرانکفورت.	نگارش: «وضع داخلی جدید در وورتمبرگ» که در سال ۱۹۱۳ جزو «نوشته‌های سیاسی هگل» به وسیله «لاسون» ^{۵۶} در لایپزیگ منتشر می‌شود؛ ترجمه و تفسیر «نامه‌های ژانداژاک کارت» ^{۵۷} ، «روح مسیحیت و تقدیر آن».

48) Babeuf 49) Jenner 50) Theorie du Pouvoir Politique 51) De Bonald 52) Exposition du Systeme du Monde 53) Les Fondements du Droit Naturel 54) Essai sur la Revolution 55) Hyperion 56) Lasson 57) Lettres de J.J.Carr

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۷۹۸	لشکرکشی ناپلئون به مصر؛ تشکیل «اتحاد دوم».	انتشار آثار زیر: «ترانه‌ها»، سروده «گونه» و «شیلر»؛ کتاب «بررسی در باره اصل مربوط به جمعیت»، نوشته «مالتوس».		
۱۷۹۹	کودتای «پیریال» ^{۵۸} ؛ پیروزی فرانسه در «زوریخ»؛ استقرار «کنسولا»؛ قانون اساسی سال هشتم بعد از انقلاب؛ تأسیس شورای دولتی.	انتشار کتاب: «گفتار در باره دین»، نوشته «شلایرماخر» ^{۵۹} ؛ و کتاب «مقصد انسان»، نوشته «فیخته». ساختن «سونات پاتنیک» به وسیله «تهرون».	فوت پدر هگل	از سال ۱۷۹۹ تا سال ۱۸۰۲، «قانون اساسی آلمان»؛ تفسیر کتاب «استوارت» ^{۶۰} به نام «بررسیهایی در باره اصول اقتصاد سیاسی».
۱۸۰۰	تأسیس «بانک دوفرانس» ^{۶۱} ؛ جنگ «مارنگو» ^{۶۲} ؛ جنگ «هوهلیندن» ^{۶۳} . اختراع باطری برق به وسیله «ولتا».	انتشار کتابهای زیر: «والشتاین» ^{۶۴} ، نوشته «شیلر»؛ «غول» ^{۶۵} ، نوشته «ژان. پل»؛ «سوسنم ایده‌آلیسم استملایی»، نوشته «شلینگ»؛ «در باره ادبیات» ^{۶۶} نوشته «مادام دو استائل» ^{۶۷} .		
۱۸۰۱	به سلطنت رسیدن آلكساندر اول در کشور روسیه.	انتشار کتابهای زیر: «آتالا» نوشته «شاتوبریان»، «در باره کار نقادی»، نوشته «یاکوبی».	هگل از رساله تحصیلی خود دفاع می‌کند؛ استخدام او به سمت «دمتیار آموزشی» در دانشگاه ینا. ^{۶۸}	انتشار: «مدار میاره» و «تفاوت میان سیستم‌های فیخته و شلینگ».

58) Prairial 59) Schleiermacher 60) Stuart 61) Banque De France 62) Marengo 63) Hohenlinden
64) Wallenstein 65) Titan 66) De la Litterature 67) Madame De Staël 68) Iéna

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۸۰۲	انعقاد قرارداد صلح «آمی پین» ^{۶۹} . قانون اساسی تدوین شده در سال دهم بعد از انقلاب.	انتشار کتابهای زیر: «مجموعه اشعار»، اثر «سووالیس» ^{۷۰} ؛ «نبوغ مسیحیت» ^{۷۱} ، نوشته شاتوبریان؛ «گفتگو در باره مبنای طبیعی و مبنای الاهی موجودات»، نوشته «شلینگ».	تأسیس «روزنامه نقادی فلسفه» در شهر ینا، به وسیله «شلینگ».	نگارش رساله «نظام اخلاق اجتماعی».
۱۸۰۳	نقض قرارداد صلح «آمی پین».	انتشار کتابهای زیر: «رساله اقتصاد سیاسی» ^{۷۲} ، تألیف «ژان - باتیس، سی» ^{۷۳} .	انتشار مقالات زیر، در «روزنامه نقادی فلسفه»: ۱- «در باره ماهیت نقادی فلسفه»؛ ۲- «عقل سلیم چگونه فلسفه را درک می کند»؛ ۳- «رابطه بدبینی گرامی با فلسفه»؛ ۴- «ایمان و دانش»؛ ۵- «در باره پرداختن به حقوق فطری با شیوه های علمی».	انتشار مقالات زیر، در «روزنامه نقادی فلسفه»: ۱- «در باره ماهیت نقادی فلسفه»؛ ۲- «عقل سلیم چگونه فلسفه را درک می کند»؛ ۳- «رابطه بدبینی گرامی با فلسفه»؛ ۴- «ایمان و دانش»؛ ۵- «در باره پرداختن به حقوق فطری با شیوه های علمی».
۱۸۰۴	تدوین قانون مدنی در فرانسه؛ ناپلئون اول خود را به عنوان امپراتور فرانسه اعلام می کند؛ قانون اساسی دوازدهمین سال پس از انقلاب.	انتشار آثار زیر: کتاب «هماهنگی جهانی» ^{۷۴} ، نوشته «شوریه» ^{۷۵} ؛ «سنفونی هروئیک»، ساخته «شهبون»؛ کتاب «فلسفه و دین»، نوشته «شلینگ».		از ۱۸۰۳ تا ۱۸۰۶ «درسهای ینا» که بین سالهای ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۲، به وسیله لاسون انتشار یافت.

69) Amiens 70) Novalis 71) Le Génie du Christianisme 72) Traité d'Economie Politique 73) J.B.Say 74) Harmonie Universelle 75) Fourier

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۸۰۵	تشکیل «سومین اتحاد» علیه ناپلئون؛ جنگهای: «اولم» ^{۷۶} ، «ترافالگار»، و «آسترلیتز»؛ قرارداد صلح «پرسبورگ» ^{۷۷} ؛ اختراع ماشین ابریشم بافی؛ فعالیت «محمد علی پاشا» در مصر.	انتشار کتابهای زیر: «گیم تل» ^{۷۸} از «شیلر» و «ژنه» از «شاتوبریان».	هگل، بنا به توصیه «گوته»، به عنوان «استاد فوق العاده» در دانشگاه «بنا» پذیرفته می‌شود.	
۱۸۰۶	ناپلئون رابطه خود را با پاپ قطع می‌کند؛ تشکیل کنفدراسیون «زن»؛ تشکیل چهارمین اتحاد علیه ناپلئون؛ ورود ناپلئون به برلن؛	انتشار کتاب «فیخته» به نام «مقدمه‌ای بر زندگی سعادتمند»		۱۸۰۶ - ۱۸۰۷، تدوین کتاب «پدیدارشناسی روح»
۱۸۰۷	عهدنامه «تیلیت» ^{۷۹} ؛ الغای سرواز در «پروس»؛ اصلاح ارتش و سازمان اداری «پروس».	انتشار کتاب «آفسیتریون» ^{۸۰} اثر «کلايست» ^{۸۱} و کتاب «لوان» ^{۸۲} از «ژان-پول».	هگل، مدیریت «گازت بامبرگ» ^{۸۳} را به عهده می‌گیرد؛ تولد پسر هگل به نام «لودوویگ» که در سال ۱۸۳۱ در خاور دور می‌میرد.	
۱۸۰۸	آغاز قیام مسلحانه در اسپانیا؛ «بولیوار» در شهر کاراکاس (ونزوئلا) به قدرت می‌رسد.	انتشار کتابهای زیر: - «سخنی با ملت آلمان» نوشته «فیخته»؛ - «فاوست»، اثر «گوته»؛ - «پنتزیه» ^{۸۴} ، نوشته «کلايست»؛ - «زبان و خرد هندیان»، نوشته «شیلر» ^{۸۵} .	هگل، بر اثر اقدامات «نیتهامر»، نخست به دبیری و سپس به مدیریت دبیرستان «سنت ایزید» ^{۸۶} واقع در شهر «نورنبرگ»، منصوب می‌شود.	
۱۸۰۹	توقیف پاپ.	انتشار کتاب: «بررسی‌هایی در باره ذات آزادی انسانی»، اثر «شلینگ».		

76) Ulm 77) Presbourg 78) Guillaume Tell 79) Tisllitt 80) Amphitryon 81) Kleist 82) Levan
83) Bamberg 84) Penthésilée 85) F. Schlegel

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۸۱۰	قیام سلطانه در مستعمرات اسپانیا؛ تأسیس دانشگاه برلین؛ اختراع ماشین کتف بافی؛ تدوین قانون جزا؛ پدید آمدن بحران اقتصادی در انگلستان.	انتشار کتب زیر: - «کاترین هیلبرون»، اثر «کلاپت»؛ - «در باره آلمان»، ^{۸۸} نوشته «مادم دوستانل». - «سنیف پیش درآمد «اگمونت» به وسیله «بنهون» از ۱۸۱۰ تا ۱۸۱۴ - «تمام نابلسوی «ضجای جنگ» به وسیله «گویا» ^{۸۹} .	ازدواج هگل با «ماری فون توچر» ^{۹۳} . در نتیجه این ازدواج هگل صاحب دو پسر می شود. پسر اول را «کارل» و پسر دوم را «امانوئل» نامگذاری می کند.	تدوین کتاب «مبانی فلسفی» ^{۹۰} از ۱۸۰۹ تا ۱۸۱۶.
۱۸۱۱	اصلاحات «هاردنبرگ» ^{۹۱} در پروس.	تدوین کتاب «تاریخ رم» از ۱۸۱۱ تا ۱۸۳۲ به وسیله «نیبو» ^{۹۲} .		
۱۸۱۲	آغاز «اتحاد ششم»؛ لشکرکشی ناپلئون به روسیه؛ عقب نشینی از روسیه.	انتشار کتب زیر: «چایلد هارولد» ^{۹۴} ، نوشته «آلرد بایرون»؛ «فانتازوس» ^{۹۵} ، نوشته «تی بک» ^{۹۶} .		تدوین کتاب «علم منطق» در سه جلد. از ۱۸۱۲ تا ۱۸۱۶.
۱۸۱۳	تشکیل «اتحاد هفتم».	انتشار اشعار «شلی» ^{۹۷} .		
۱۸۱۴	لشکرکشی به فرانسه؛ سقوط پاریس؛ خلع ناپلئون از سلطنت؛ آغاز کنگره وین؛ به کار انداختن لوکوموتیو استیفنس ^{۹۸} ؛ نخستین	انتشار کتب زیر: «از بناپارت تا بوربون ها» ^{۹۹} ، نوشته «شاتویریان»؛ «روابط		

86) Saint-Egyde 87) Catherine de Heilbronn 88) De l'Allemagne 89) Goya 90) Propédeutique Philosophique 91) Hardenberg 92) Niebuhr 93) Marie von Tucher 94) Child Harold 95) Phantusus 96) Tieck 97) Shelly 98) Stephenson 99) De Bonaparte Aux Bourbons

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۸۱۵	تزمایش استفاده از گاز برای روشنائی در لندن. حکومت صدروزه ناپلئون؛ جنگ واترلو؛ پادشاه پروس در ۲۳ مه این سال به اتباع خود وعده تدوین یک قانون اساسی را میدهد؛ «تشکیل اتحاد مقدس»؛ توسعه سازمانهای دانشجویی در آلمان	فیزیک و اخلاق» ^{۱۰۰} ، نوشته «مسن دو بییران» ^{۱۰۱} ؛ داستانهای «والتر اسکات» انتشار کتب زیر: تاریخ ادبیات قدیم و جدید، نوشته «شیلنگل»؛ «تاریخ طبیعی حیوانات بدون مهره»، نوشته «لامارک».		
۱۸۱۶	پدید آمدن شورشهای دهقانی در انگلستان.	انتشار کتب زیر: «تاریخ جهان»، نوشته: «شلوسر» ^{۱۰۲} ؛ «شیمی معدنی»، نوشته «برزیلیوس» ^{۱۰۳} ؛ «سیستم صرف افعال در زبان سانسکریت»، نوشته «بوپ» ^{۱۰۴} .	واگذاری کرسی فلسفه دانشگاه هایدلبرگ به هگل.	
۱۸۱۷	شدت یافتن سرکوبیهای پلیس آلمان.	انتشار کتب زیر: «اصول اقتصاد سیاسی»، نوشته: «ریکاردو» ^{۱۰۵} ؛ «صنعت»، نوشته «سن-سیون».		تألیف کتاب «دانشنامه علوم فلسفی»؛ انتشار دو مقاله از هگل در «سالنامه ادبی هایدلبرگ» با عناوین: «گزارشی در باره جلد سوم آثار یاکوبی»، و «در باره مذاکرات دولتهای وورتمبرگ در سالهای ۱۸۱۶ و ۱۸۱۵».
۱۸۱۸	تدوین قوانین اساسی برای «باوی یسر» و «باد»؛ اعتصاب کارگران نساجی در انگلستان.	انتشار کتب زیر: «جهان، به عنوان اراده و تصور» نوشته: «شوپنهاور»		انتخاب هگل برای کرسی فلسفه دانشگاه برلن.

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۸۱۹	تدوین قانون اساسی برای «وورتمبرگ»؛ اختیارات کارگری در انگلستان؛ تصویب قانون معروف به «شش ماده» برای سرکوبی فعالیت‌های کارگری؛ کشتن «کوتزبو» ^{۱۰۵} سرپرست تبلیغات تزار روسیه؛ کنفرانس «کارلسباد»؛ عبور نخستین کشتی بخار از اقیانوس اطلس.	انتشار کتیب زیر: «دیوان»، نوشته «گوته»؛ «دستور زبان آلمانی» به وسیله «گریم» ^{۱۰۶} . «ساختن قطعه پنج‌سازی برای دو ویولون» اثر «فرانتس شوبرت».		تقریر «درسهایی درباره تاریخ فلسفه» به وسیله هگل در دانشگاه برلن.
۱۸۲۰	انقلابات مادرید و ناپل و لیسیون؛ پدید آمدن ناآرامیهای سیاسی در آلمان؛ فعالیت دوباره «اتحاد مقدس»؛ اعمال سیاست سرکوب ایتالیایی به وسیله ارتش اتریش.	انتشار کتاب «تفکرات شاعرانه»، نوشته «لامارتین»؛ کشف الکترومانیسم به وسیله «اوستد» ^{۱۰۷} . کشف الکترودینامیسم به وسیله «آمپر»؛ ساختن آخرین سونات بتهون؛ انتشار کتاب «روسلان و لودمبلا» نوشته «پوشکین».	انتخاب هگل به عضویت کمیسیون بررسیهای علمی «براندنبورگ».	تقریر «درسهایی درباره زیباشناسی» به وسیله هگل.
۱۸۲۱	آغاز قیام مسلحانه در یونان.	انتشار کتاب: «عناصر اقتصاد سیاسی»، نوشته «جان استوارت میل»؛		تدوین کتاب «فلسفه حقوق»؛ انتشار کتاب «درسهایی درباره فلسفه دین».
۱۸۲۲	کنگره «ورون» ^{۱۰۸} ؛ سرکوب جنبش‌های انقلابی در اسپانیا و پرتغال؛ قتل عام «چیو» ^{۱۰۹} .	نگارش کتاب: «رساله مربوط به اتحادیه‌های کشاورزی»، به وسیله «فوریه»؛ «آثار دین فطری در خوشبختی بشریت» به وسیله «کروت» ^{۱۱۰} .	سفر هگل به بلژیک و هلند.	انتشار کتاب «درسهایی درباره فلسفه تاریخ».

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۸۲۳	سرکوبی روشنفکران به وسیله پلیس پروس؛ اعلامیه «سونرونه» در ایالات متحده آمریکا.	تصرف «میساسولنیس» ^{۱۱۱} و سنفونی نهم به وسیله «بتهوون».		انتشار هشت مقاله از هگل در «سالنامه نقادى علمی».
۱۸۲۴	تجدید سازمان دولت در پروس؛ بازداشت «ویکتور کوزن» ^{۱۱۲} در شهر «درسدن» به جرم داشتن عقاید لیبرال؛ به رسمیت شناختن جمهوری مکزیک، جمهوری کولومبیا، و جمهوری آرژانتین از جانب انگلستان؛ مرگ لویی هیجدهم؛ به روی کار آمدن شارل دهم.	کشف قوانین ترمودینامیک به وسیله «کارنو» ^{۱۱۳} ؛ تکمیل نابلوی «صحنه های کشتار» در «چی لو» ^{۱۱۴} ؛ به وسیله «دولاکروا» ^{۱۱۵} ؛ تنظیم آخرین کواتورهای بتهوون؛ تدوین کتاب «در باره دین» ^{۱۱۶} اثر «بنترام کنستان» ^{۱۱۷} .	سفر هگل به پراگ و وین.	
۱۸۲۵	مرگ الکساندر اول؛ کوشش برای کودتای نافرجام در روسیه به وسیله دسامبريست ها؛ وضع قانون مربوط به آزادی اعتصابات در انگلستان؛ فصلیه های «رابرت اوون» ^{۱۱۸} برای پشتیبانی از اتحادیه های کارگری و سازمانهای تعاونی.	آغاز به تهیه نقشه زمین شناسی فرانسه، تدوین کتاب «تاریخ تصرف انگلستان» ^{۱۱۹} به وسیله «تی بری» ^{۱۲۰} .		
۱۸۲۶	اعلام استقلال صربستان. ^{۱۲۱}	انتشار آغاز کتاب «تاریخ انقلاب انگلستان» ^{۱۲۲} به وسیله «گیزو» ^{۱۲۳} .		
۱۸۲۷	نبرد «ناوارن» ^{۱۲۴} ؛ به حکومت رسیدن «پیل» ^{۱۲۵} در بریتانیا.	انتشار کتاب «کرمول» اثر ویکتور هوگو؛ و کتاب «تاریخ جدید» اثر «میشله».	سفر هگل به پاریس و ملاقات وی با «ویکتور کوزن»؛ ملاقات با «گوته».	

111) Missa Solennis 112) Victor Cousin 113) Carnot 114) Scio 115) Delacroix 116) De La Religion 117) B. Constant 118) Robert Owen 119) Histoire de la Conquête de l'Angleterre 120) A. Thierry 121) Serbic 122) Histoire de la Revolution d'Angleterre 123) Guizot 124) Navarin 125) R. Peel

سال میلادی	رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی	رویدادهای فرهنگی	رویدادهای زندگی هگل	آثار هگل
۱۸۲۹	الغای «قانون تست» ^{۱۲۶} و استقرار آزادی در ایرلند.	انتشار مکاتبات «گوته» و «شیلر».	انتخاب هگل به ریاست دانشگاه؛ ملاقات وی با «شلینگ».	
۱۸۳۰	سقوط حکومت شارل دهم؛ به سلطنت رسیدن لویی فیلیپ در فرانسه؛ روی کار آمدن گیوم چهارم در آلمان؛ تصویب «قانون اصلاحات» به وسیله مجلس عوام انگلستان؛ استقرار حکومت موقت در لهستان؛ تدوین قانون اساسی برای منطقه «ساکس» و «هاننور»؛ اعلام استقلال یونان؛ اختراع ماشین خیاطی؛ اتصال لپور پول به منچستر به وسیله راه آهن.	انتشار کتاب «هرنانی» ^{۱۲۷} اثر «هگلو»؛ آغاز انتشار «دروس مربوط به فلسفه تحلیلی» ^{۱۲۸} اثر «اگوست کنت».		
۱۸۳۱	سرکوب لهستان به وسیله روسیه؛ تشکیل «کنفرانس لندن» در باره «بی طرفی بلژیک».	انتشار کتاب «تاریخ رم» اثر «میشله».	مرگ هگل بر اثر ابتلاء به وبا.	چاپ نخستین قسمت مقاله‌ای درباره «قانون اصلاحات در انگلستان» در روزنامه موسوم به «روزنامه دولت پروس». این مقاله سانسور شد و بقیه آن انتشار نیافت.

منابع پیش گفتار

- 1- H. Marcuse, *Raison et Révolution*, page 111.
- 2- G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* tome I, page 6.
- 3- G.W.F. Hegel, *Propedeutique Philosophique* page 91.
- 4- G.W.F. Hegel, *Propedeutique Philosophique* page 91.
- 5- G.W.F. Hegel, *Propedeutique Philosophique* page 91.
- 6- G.W.F. Hegel, *Propedeutique Philosophique* page 91.
- 7- G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Alrégé* Paragraphe 121, page 167.
- 8- G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Alrégé* paragraphe 142, page 177
- 9- H.Marcuse, *Raison et Révolution* page 187.
- 10- G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la philosophie* collection «Ideés» tonme I, page 125.
- 11- G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Alrégé* paragraphe 160, page 188.
- 12- G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*. tome, I page 8.
- 13- G.W.F. Hegel, *Propedeutique Philosophique* Page 108.
- 14- G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques* paragraphe 214, page 219.
- 15- Kostas Axelos: *Marx Penseur de la technique*, page 38.
- 16) _ G.W.F. Hegel, *La Reison dan l, Histoire*, Paris 1965 p. 140.
- 17) _ G.W.F. Hegel, *Principes de la Philosophie de Droit*, Paris 1978, p 58.
- 18) - G.W.F. Hegel, *Encyclopedie*, p. 470.
- 19) - G.W.F. Hegel, *Propedeutique Philosophique*, Paris 1963 p. 174.

١٩٧٩.

- ٢١- هگل: همان کتاب، صفحه ٣٢١.
- ٢٢- هگل: همان کتاب، صفحه ٣٣٠.
- ٢٣- هگل: منبع ردیف ١٩، پاراگراف ٢٠٧، صفحه ١٧٦.
- ٢٤- هگل: همان کتاب، پاراگراف ٢٠٧، صفحه ١٧٦.
- ٢٥- الکساندر کوژو، *Introduction a la Lecture de Hegel* ز صفحه ٤٢١، انتشارات گالیمار- پاریس ١٩٤٧.
- ٢٦- هگل: «آنسیکلوپدی»، پاراگراف ١٣، صفحه ٨٦.
- ٢٧- هگل: همان کتاب، پاراگراف ١٥، صفحه ٨٧.

منابع مقدمه

- 1- G.W.F- Hegel: *Lecons sur l'Histoire de la Philosophie*, (Introduction), Paris, Gallimard 1954, p. 97.
- 2- H. Marcuse: *Raison et Révolution*, Paris, Minuit 1968, p. 168.
- 3- G.W.F. Hegel: *La Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, Paris Aubier Montaigne 1941, p. 8.
- 4- G.W.F. Hegel: *L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* (1830), traduction de Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard 1970, §160, p. 188.
- 5- H. Marcuse: *Raison et Révolution*, pp. 273-4
- 6- Eric Weil: *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin 1966, p. 51.

منابع فصل اول

- 1- G.W.F. Hegel: *Principes de la Philosophie du Droit*, traduction de Robert Derathé, Paris, Vrin 1975, p 43.
- 2- J.F. Angelloz: *Le Romantisme Allemand*, Paris, Que sais-je? P.U.F. 1973, p. 118. .
- 3- Ernst Bloch: *Sujet - Objet*, (Eclaircissements sur Hegel) Paris, Gallimard 1962, p. 463.
- 4- G.W.F. Hegel, *Correspondance*, tome I (1785 - 1812). Paris, Gallimard 1962, p. 21.
- 5- Walter Kaufmann: *The Young Hegel and Religion in Hegel* (a collection of critical essays), University of Notre Dame Press 1976, p. 76.
- 6- G.W.F. Hegel: *Vie de Jésus* (Introduction) par D.D. Rosca, Paris, Aujourd'hui 1928, p. 30.
- 7- G.W.F. Hegel: *Leçons sur la Philosophie de L'Histoire*, Paris, Vrin 1979, p. 23.
- 8- Joachim Ritter: *Hegel et la Révolution Française*, Paris, Beauchesne 1970, p.5.
- 9- H. Marcuse: *Raison et Révolution*, p. 302.
- 10- Leo Strauss: *Droit Naturel et Histoire*, Paris, Plon 1954, p. 287.
- 11- Jachim Ritter, *op. cit.*, p. 19.

منابع فصل دوم

- 1- E. Kant: *Der Streit der Facilitäten*, traduit par G. Bianquis in *La Pensée Révolutionnaire*, Paris, Armand Colin 1964, p. 313.
- 2- J.G. Fichte: *Considérations sur la Révolution Française* traduction de Jules Barni, Paris, Payot 1974, p. 79.

- 3- Ernst Bloch: *Suiet-Obiet*, p.224.
- 4- G.W.F. Hegel. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, p. 193.
- 5- *Ibid.*, p. 196.
- 6- Platon: Phaidros, 275 (c) — 276 (c), in *Oeuvres Complètes*, 1926.

نیز رجوع شود، به ترجمه فارسی: دوره آثار افلاطون، جلد پنجم، صفحات ۱۳۵۳ و ۱۳۵۴

(خوارزمی، ۱۳۵۷ش.)

- 7- G.W.F Hegel: *op. cit.*, p. 196.
- 8- G.W.F. Hegel: *Principes de la Philosophie du Droit*, traduction de Robert Derathé, Paris, Vrin 1975, p. 275.
- 9- Albert Soboul: *La Révolution Française dans l'Histoire du Monde Contemporain*. Postface à Georges Lefebvre: *Quatre-Vingt-neuf*, Paris, Seuit 1970, p.249.
- 10- *Ibid.*, p. 268.
- 11- J.J. Rousseau: *Le Contrat Social*, Paris, 10/18 1963, p. 82.
- 12- B. Groethuysen: *Philosophie de la Révolution Française*, Paris, Gonthier 1956, p. 170.
- 13- *Ibid.*, p. 183
- 14- Abbé Sieyès: *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, Paris, Champion 1889, cité in *La Pensée Révolutionnaire*, Paris, Armand Colin 1964, p. 84.
- 15- B. Groethuysen: *op. cit.*, p. 241.
- 16- «La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen» citée in *La Pensée Révolutionnaire*, Paris, Armand Colin 1964, p. 212.
- 17- H. Marcuse: *Raison et Révolution*, Paris, Minuit 1968, p. 53.

منابع فصل سوم

- 1- G. W. F. Hegel: *Science de la Logique*, tome I, traduction P.J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne 1972, p. 43.
- 2- G. W. F. Hegel: *Morceaux Choisis I*, traduction H. Lefebvre et N. Guterman, Paris, Gallimard 1939, p. 41.
- 3- G. W. F. Hegel: *Propédeutique Philosophique*, traduction de Maurice de Gandillac, Paris, Gonthier 1963, p. 177.
- 4- G. W. F. Hegel: *L'Encyclopedie des Sciences Philosophiques* (1830), traduction de Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard 1970, § 574, p. 499..
- 5- *Ibid.*, l'avant-propos, p.16.
- 6- *Ibid.*, § 14, p. 87.
- 7- E. Weil: *Essais et Conférences*, tome I, Paris, Plon 1970, p. 136.
- 8- G. W. F. Hegel: *op. cit.*, p. 453.
- 9- E. Weil: *op. cit.*, p. 145 et 146.
- 10- G. W. F. Hegel: *Principes de la Philosophie du Droit*, traduction de Robert Derathé, Paris, Vrin 1975, p. 349.
- 11- *Ibid.*, la Préface, p. 59.
- 12- Jean Hyppolite: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne 1946, p. 438.
- 13- G. W. F. Hegel: *La Phénoménologie de l'Esprit*, tome II, Paris, Aubier Montaigne 1941, p. 170.
- 14- *Ibid.*, p. 136.
- 15- *Ibid.*, p. 136.
- 16- G. W. F. Hegel: *Principes de la Philosophie du Droit*, traduction de Robert Derathé, Paris, Vrin 1975, p. 126.
- 17- J. Habermas: *Théorie et Pratique*, tome I, Paris, Payot, p. 157.
- 18- A. Kojève: *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris,

Gallimard 1947, p. 194.

- 19- G. W. F. Hegel: *op. cit.*, p. 279.
- 20- *Ibid.* p. 215.
- 21- *Ibid.*, p. 199.
- 22- G. W. F. Hegel: *Propédeutique Philosophique*, traduction de Maurice de Gandillac, Paris, Gonthier 1963, § 198, p. 173.
- 23- Adam Smith: *Recherches sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations*, Livre I, Paris, Gallimard, p. 55.
- 24- K. Papaioannou: *La Raison et la Croix du Présent*, in G. W. F. Hegel: *Ecrits Politiques*, Paris, Champ Libre 1977, p. 410.
- 25- G. W. F. Hegel: *Principes de la Philosophie du Droit*, p. 258.
- 26- G. W. F. Hegel: *La Constitution de l'Allemagne*, traduction Michel Jacob, in *Ecrits Politiques*, p. 50.
- 27- *Ibid.*, p. 32.
- 28- *Ibid.*, p. 31.

منابع بخش دوم

- 1- G. W. F. Hegel: *Principes de la Philosophie du Droit* Paragraphe 324, Vrin, Paris, 1975, Pages 324 / 325.
- 2- G. W. F. Hegel: *La Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier Montaigne, Paris, 1939 / 1941, Tome II, Page 42.
- 3- *Ibid.*, pages 22/23
- 4- G. W. F. Hegel: *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Vrin, Paris, 1963, Page 204.
- 5- G. W. F. Hegel: *Des manières de traiter scientifiquement le Droit Naturel*, Vrin, Paris 1972, Page 53.
- 6- G. W. F. Hegel: *La constitution de l'Allemagne* in *Ecrits Politiques*, Editions Champ Libre, Paris 1977, Page 32.
- 7- Alexis Philonenko: *Ethique et Guerre dans la Pensée de Hegel*

- in *Essais sur la Philosophie de la Guerre*, Vrin, Paris 1976, Page 65.
- 8- G. W. F. Hegel: *La Realphilosophie d'Iena* (1805/ 1806), Payot Paris 1984, Page 278.
 - 9- G. W. F. Hegel: *Système de la Vie Ethique*, Payot, Paris 1976, Page 165.
 - 10- G. W. F. Hegel: *Principes de la Philosophie du Droit* Paragraphe 351 Rem, Vrin, Paris 1975, Page 338.
 - 11- B. Bourgeois: *La Pensée Politique de Hegel*, P.U.F. Paris 1969, Page 138.
 - 12- G. W. F. Hegel: *Propedeudique Philosophique*, paragraphe 28, Gonthier, Paris 1963, Page 48.
 - 13- G. W. F. Hegel: *Principes de la Philosophie du Droit*, Paragraphe 324 add. Vrin, Paris 1975, Pages 325 / 326.
 - 14- *Ibid.*, Paragraphe 333, Rem. Pages 330/331.
 - 15- Sur ce point nous renvoyons le lecteur au brillant exposé de Luc Ferry dans son livre *La Philosophie Politique*, tome II, deuxième section, deuxième chapitre.
 - 16- Voir note 2 de Page 195, in *Oeuvres Philosophiques* de Kant, Pléiade, tome II, Gallimard, Paris 1985, Page 1485.
 - 17- *Ibid.*, pages 196/197.
 - 18- A. Philonenko: *L'idée du progrès chez Kant* in *Etudes Kantiennes* Vrin, Paris 1984, page 72.
 - 19- Luc Ferry: *La Philosophie Politique*, tome II, P.U.F., Paris 1984, page 157.
 - 20- Voir la notice de Luc Ferry et de Heinz Wismann aux *Conjonctures sur le commencement de l'Histoire Humaine* in *Oeuvres Philosophiques* de Kant, Pléiade tome II, Gallimard, Paris 1985.

- 21- E. Kant: *Critique de la Faculté de Juger*, Paragraphe 83, Vrin, Paris 1974, Page 241.
- 22- G. Deleuze: *La Philosophie critique de Kant*, P.U.F., Paris 1963, Page 105.
- 23- A. Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, Pages 114 et 164.

کتابشناسی

الف. آثار هگل :

- 1- *Leçons sur L' Histoire de la Philosophie. tomes I et II,* traduction Gibelin, Paris, Gallimard 1954.
- 2- *La Phénoménologie de l'Esprit, tomes I et II,* traduction J.Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne 1941.
- 3- *L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* (1830), traduction M. de Gandillac, Paris, Gallimard 1970.
- 4- *Principes de la Philosophie du Droit,* traduction R. Derathé, Paris, Vrin 1975.
- 5- *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire,* traduction J. Gibelin, Paris, Vrin 1979.
- 6- *Science de la Logique,* tomes I, II et III, traduction J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne 1976, 1981.
- 7- *Propédeutique Philosophique,* traduction M. de Gandillac, Paris, Gonthier 1963.
- 8- *Vie de Jésus,* traduction D.D. Rosca, Paris, Editions d'Aujourd'hui 1928.
- 9- *Ecrits Politiques,* Paris, Champ Libre 1977.
- 10- *Leçons sur Platon,* traduction J.L. Vieillard - Baron, Paris, Aubier - Montaigne 1976.
- 11- *Système de la Vie Ethique,* traduction J. Taminiaux, Paris, Payot 1976.
- 12- *Premières Publications,* traduction M.Mery, Paris, Ophrys.
- 13- *L'Esprit du Christianisme et son Destin,* trad. Jacques Martin, Paris, Vrin 1971.

- 14- *Logique et Métaphysique*, (Iéna 1804 - 1805), trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard 1980.
- 15- *La Première Philosophie de l'Esprit*, trad. Guy Plenty-Bonjour, Paris, P.U.F., 1969.
- 16- *Recension des Oeuvres de F.H. Jacobi*, trad. A. Doz, Paris, Vrin 1976.
- 17- *Des Manières de Traiter Scientifiquement du Droit Naturel*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin 1972.
- 18- *La Relation du Scepticisme avec la Philosophie*, trad. B. Fanquet, Paris, Vrin 1972

ب. نوشته‌هایی دربارهٔ هگل:

- 1- T.W. Adorno: *Trois Etudes sur Hegel*, trad. Collège de Philosophie, Paris, Payot 1979.
- 2- E. Fleischmann: *La Philosophie Politique de Hegel*, Paris, Plon 1964.
- 3- E. Fleischmann: *La Science Universelle ou la Logique Universelle*, Paris, Plon 1968.
- 4- J. D'Hondt: *Hegel*, Paris, P.U.F. 1965.
- 5- J. Hyppolite: *Logique et Existence*, Paris, P.U.F. 1953.
- J. Juszezak: *Hegel et la Liberté*, Paris, Sedes 1980.
- W. Kaufmann: *Hegel, a Reinterpretation*, University of Notre - Dame Press 1978.
- 8- A. Koyré: *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris, Gallimard 1971.
- 9- P. J. Labarrière: *Introduction à une Lecture de La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier Montaigne 1979.
- 10- R. Legros: *Le Jeune Hegel et la Naissance de la Pensée Romantique*, Paris, Ousia 1980.
- 11- G. Lukacs: *The Young Hegel*, London, Merlin Press 1975.
- 12- K. Papaioannou: *Hegel*, Paris, Seghers 1962.

- 13- G. Rohrmoser: *Théologie et Aliénation dans la Pensée du Jeune Hegel*. Paris, Beauchesne 1970.
- 14- R. Vancourt: *La Pensée Religieuse de Hegel*. Paris P.U.F. 1965.

ج. نوشته‌هایی دربارهٔ انقلاب فرانسه:

- 1- E. J. Hobsbawn: *The Age of Revolution*, London, Abacus 1977.
- 2- A. Mathiez: *La Révolution Française*, tomes I et II, Paris, 10/18 1922.
- 3- Michelet: *Histoire de la Révolution Française*, tomes I et II, Paris, Laffont 1979.
- 4- A. Soboul: *Histoire de la Révolution Française*, tomes I et II, Paris, Gallimard 1962.
- 5- J.A. Sorel: *La Révolution Française et la Formation de l'Europe Moderne*, Paris, Payot 1965.
- 6- A. de Tocqueville: *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard.

د. منابع دیگر:

- 1- T. W. Adorno: *Dialectique Négative*, trad. Collège de Philosophie, Paris, Payot : 78.
- 2- Diderot: *Le Neveu de Rameau*, Paris 10/18.
- 3- K. Korsch: *Marxisme et Philosophie*, Paris, Minuit 1964.
- 4- K. Marx: *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, trad. M. Simon, Paris, Aubier - Montaigne 1971.
- 5- -----: *Critique de l'Etat Hégélien*, trad. K.Papaiaounnou, Paris, 10/18. 1976.
- 6- K. R. Popper: *The Open Society and its Enemies*, vol. II, London, Routledge & Kegan Paul 1945.

- 7- E. Weil: *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin 1974.
- 8- ———: «Kant et le Problème de la Politique», in *La Philosophie Politique de Kant*, Paris, P. U. F. 1962.
- 9- ———: «Hegel et le Concept de la Révolution», in *Archives de Philosophie* No. 39, 1976, pp. 3-19.



از این مجموعه تاکنون منتشر شده است:

استراتژی بزرگ
تحولات سیاسی در اتحاد شوروی
آخرین امپراتور
تحولات سیاسی در جمهوری خلق چین
انقلاب فرانسه و جنگ از دیدگاه هگل
هلموت اشمیت/هرمز همایون پور
یان داریبی شر/هرمز همایون پور
ادولرد بر/حسن کامشاد
یان داریبی شر/عباس هدایت وزیری
جان بگلو

از این مجموعه منتشر خواهد شد:

تحولات سیاسی در فرانسه
تحولات سیاسی در آلمان غربی
تحولات سیاسی در ایالات متحد آمریکا
مجاری دیپلماتیک
ماکیاولی، پیر سیاست
دو آلمان از ۱۹۴۵ به بعد
تاریخچه جامعه ملل
ظهور و سقوط قدرتهای بزرگ
یان داریبی شر/ناصر موفقیان
یان داریبی شر/حسن پستا
یان داریبی شر/رحیم قاسمیان
هامفری تره وایان/فریدون مجلسی
رامین جهاننگلو
هنری اشبی ترنر/محمدفرد سعیدی
اف. پی. والترز/فریدون زندفرد
پال کندی/م. قائد-ناصر موفقیان-
اکبر تبریزی

Download from:aghalibrary

قیمت با جلد شمیز ۸۵۰ ریال

قیمت با جلد زرکوب ۱۶۰۰ ریال