

دیدگاه اخلاقی هگل در پرتو نقدهای او به دیدگاه اخلاقی کانت

حسن احمدی زاده*

چکیده

ایمانوئل کانت در کتاب مبانی مابعدالطبیعی اخلاق، یگانه هدف خویش را جست‌وجو و برپایی عالی‌ترین اصل اخلاق معرفی می‌کند؛ اصلی که همچون قطب‌نمایی برای افعال اخلاقی باشد؛ اما هگل بر این باور است که دیدگاه اخلاقی کانت، انتزاعی و گویی بی‌محتواست؛ افزون‌براین، اصول اخلاقی کانت تناقض‌هایی دارد؛ از این رو، این نظام اخلاقی را در عمل ناممکن می‌کند. کانت اخلاق را در درجه اول، به حوزه فردی مربوط می‌داند؛ اما از دیدگاه هگل، فردی دانستن اخلاق، نادیده گرفتن جهانی اجتماعی و سیاسی را در پی دارد که در پس عمل اخلاقی فرد نهفته است؛ افزون‌براین، از منظر وی، تأکید کانت بر کلی‌سازی قانون اخلاق، ایرادهایی دارد؛ برای مثال، کلی‌سازی قاعده‌ها، آزمونی صرفاً سلبی است؛ یعنی حتی اگر این آزمون با موفقیت به انجام رسد، فقط نشان می‌دهد از لحاظ اخلاقی چه نباید بکنیم؛ اما نمی‌گوید چه باید بکنیم. در این جستار برآنیم تا با توجه به نقدهای هگل به دیدگاه اخلاقی کانت، مهم‌ترین اصول اخلاقی هگل را واکاوی کنیم.

کلیدواژه‌ها: اخلاق کانت، اخلاق هگل، کلی‌سازی، صورت‌گرایی.

* استادیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان (hasan.ahmadizade@gmail.com).

مقدمه

از زمان انتشار آثار کانت در فلسفه اخلاق تاکنون، دیدگاه اخلاقی وی باوجود تأثیراتش بر این حوزه، با نقدهای مختلفی مواجه بوده است. نقد اندیشه اخلاقی کانت، چه در فرااخلاق و چه در اخلاق هنجاری، بروز مکتب‌ها و تحلیل‌های اخلاقی مختلفی را در اخلاق غربی به دنبال داشته است. در جستار حاضر، با توجه به مبانی کانت در فلسفه اخلاق و البته بیشتر در اخلاق هنجاری، دیدگاه اخلاقی او را براساس اندیشه اخلاقی هگل بررسی و نقد می‌کنیم.

کار فیلسوف اخلاق چیست؟ کانت در مقدمه کتاب مبانی، یگانه هدف خویش را جست‌وجو و برپایی عالی‌ترین اصل اخلاق معرفی می‌کند (Kant, 1948: 17). وی در نخستین بخش این اثر می‌گوید وقتی مفاهیم اراده، خیر و وظیفه به‌خوبی تحلیل شود، می‌توان دید که «تطابق اعمال با نفس قانون کلی باید تنها اصل اراده باشد.» (Ibid) چنین روشی رنگ تجویز اخلاقی به خود می‌گیرد؛ یعنی نظریه‌ای اخلاقی درنهایت، تجویز دستوری می‌کند که رفتار ما باید چگونه باشد تا اخلاقی باشد. چنان‌که کانت می‌گوید: «دیگر چندان نیازی ندارم که برای یافتن اینکه چه باید بکنم تا به اراده خیر دست یابم، به مهارت یا استادی دور از دسترس برسم. اگرچه در روال امور جهان ناآزموده و در برابر اتفاقاتش ناآماده‌ام، فقط از خود می‌پرسم آیا می‌توانی این را نیز اراده کنی که قاعده تو باید قانونی کلی شود؟ اگر نتوانی، پس این قاعده باید کنار گذاشته شود.» (Kant, 1948: 19-20)؛ بنابراین، کانت در پی قطب‌نمایی است تا بتوان با آن خوب و بد را از هم تشخیص داد. چنین رویگری به‌ناچار هنجاری یا غیرتوصیفی است.

اما هگل برخلاف کانت، وظیفه فیلسوف را فقط فهم جهان می‌داند؛ ازاین‌رو، کار فیلسوف اخلاق نه عرضه بایدها و نبایدها یا پند و اندرزهای اخلاقی، بلکه کشف بنیادها و اصول نهفته آن‌هاست. این رویکرد به‌زیبایی در پیشگفتار عناصر فلسفه حق آمده است:

«وظیفه فلسفه فهم آن چیزی است که هست؛ زیرا آنچه هست، چیزی جز عقل نیست. هر فردی فرزند زمانه خویش است. فلسفه نیز همان زمانه خویش است؛

از آن حیث که به تفکر درآید. این تصور که فلسفه‌ای می‌تواند از جهان معاصر خود فراتر رود، به همان اندازه ابلهانه است که تصور کنیم فردی می‌تواند از فراز زمانه خود یا از فراز رود رودس بپرد. اگر نظریه او به واقع از زمانه‌اش فراتر رود، اگر این نظریه برای خود دنیایی بدان گونه که باید باشد بسازد، این نظریه بی‌گمان وجود خواهد داشت؛ اما تنها در درون عقاید آن فرد؛ فضایی انعطاف‌پذیر که تخیل می‌تواند در آن هرچه را که می‌خواهد، بنا کند [...] فلسفه در هیئت فکر جهان زمانی ظاهر می‌شود که فعلیت دوران شکل‌گیری خود را گذرانده و به حالت بلوغ خود رسیده باشد [...] جغد مینروا تنها هنگام غروب به پرواز درمی‌آید. (هگل، ۱۳۹۵: ۱۲).

به نظر هگل، افلاطون نیز در کتاب جمهوری چنین می‌کند: «جمهوری او چیزی نیست جز تفسیری از ماهیت جهان اخلاقی یونان.» (همان: ۱۳). اگر چه کانت برای پی بردن به ماهیت فعل اخلاقی و مفاهیم اخلاقی همچون اراده و وظیفه، بسیار تأمل می‌ورزد؛ اما هگل بر این باور است که فیلسوف نباید بیش از این پیش‌رود و اندیشه اخلاقی خود را صرف هنجارهای اخلاقی و بایدها و نبایدها کند؛ اما کانت می‌پذیرد کار وی وضع یا تجویز اصول اخلاقی نیست، بلکه وی فقط اصولی را آشکار می‌کند که در پس اعمال و عقاید اخلاقی انسان عادی نهفته است. وی در مقدمه کتاب مبانی می‌گوید قصدش این است که «به‌نحو تحلیلی از شناخت اخلاقی رایج، به صورت‌بندی عالی‌ترین اصل آن برود» (Kant, 1948: 14)؛ به عبارت دیگر، از توصیف و تحلیل عقاید رایج اخلاقی، چنین استنباط می‌شود که خودفرمانی^۱ اراده نه تنها پیوندی ناگسستنی با اخلاق دارد، بلکه یگانه بنیاد آن است (سالیوان، ۱۳۹۵: ۳۲).

۱۵۷

به نظر می‌رسد کانت گاهی از روش توصیفی‌اش عدول می‌کند و برای رد برخی از نظرات رایج اخلاقی، به چیزی فراتر از تحلیل خود اخلاق یا مفهوم خودفرمانی توسل می‌جوید؛ برای مثال اصالت منفعت و حس اخلاقی نه تنها با خود مفهوم اخلاق در تناقض‌اند،

1. autonomy

بلکه فسادهای اجتماعی و بی‌بندوباری را هم دامن می‌زنند؛ بنابراین، به‌نظر او خودفرمانی نه‌تنها یگانه‌اصل اراده است، بلکه باید چنین باشد (Walsh, 1969: 10).

ازاین‌رو، کانت عملی را که مبتنی بر هر اصلی جز اصل خودفرمانی باشد، اخلاقی نمی‌داند؛ «چه درمیان سبیری‌های منقرض‌شده باشد و چه درمیان اروپایی‌های جدید.» (کانت، ۱۳۸۸: ۱۶) خودفرمانی، که گاهی از آن با عنوان اصل خودآیینی یا استقلال اراده نیز یاد شده است، یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم اخلاق کانتی است که از تحلیل مفهوم «اراده نیک» نشأت می‌گیرد. کانت اراده نیک را تنها چیزی می‌داند که بالذات خوب است (Kant, 1948: 61). اراده نیک، اراده‌ای است که فقط براساس وظیفه عمل می‌کند، نه نتیجه؛ ازسوی دیگر، وظیفه، احترام به قانون اخلاقی است. قانون اخلاقی، قاعده‌ای است که عینیت، کلیت و ضرورت دارد. کانت صورت قانون اخلاقی را امر مطلق می‌داند: «تنها برپایه آن قاعده‌ای رفتار کن که درعین حال بتوانی بخواهی که آن قاعده، قانون عامی باشد.» (Ibid: 62) این امر مطلق صورت دیگری نیز دارد که همان اصل خودفرمانی یا خودآیینی اراده است: «اراده هر موجود عاقل، اراده قانون‌گذار عام است»؛ (Ibid) به عبارت دیگر، همیشه چنان رفتار کن که با اراده‌ات، قانون‌گذار مملکت خویش باشی (Kant, 1948: 69).

هگل نیز در جوانی، متأثر از کانت، تصویری این چنین از اخلاق در سر می‌پروراند. وی مخالف نوع زندگی اخلاقی یهودیان بود و مسیح را مصلحی اخلاقی می‌دانست که می‌کوشید آنان را از بند دگرفرمانی^۱ برهاند؛ اما بعدها به اهمیت نگرش تاریخی پی برد و دریافت که اخلاق در طول تاریخ به تکامل می‌رسد (استیس، ۱۳۷۲، ۱۴).

تعیین‌کنند اخلاق

به‌نظر کانت، خوبی عمل اخلاقی بسته به نیت درونی من از آن عمل است. اگرچه رخدادهای جهان بیرون من، همگی مقید به قانون علیت‌اند و من هیچ نظارتی بر آن‌ها ندارم؛

1. heteronomy

اما در جهان درون من آزادی کامل حکم فرماست؛ به عبارت دیگر، قصد من برای عمل اخلاقی معلول هیچ علت درونی یا برونی جز عقل و اراده خودم نیست. اراده فاعل اخلاقی باید خودتعیین کننده باشد (Kant, 1948, 75)؛ از این رو، تا آنجا که اراده فاعل اخلاقی و نیت او تعیین کننده است، البته اراده و نیتی که در راستای قانون اخلاقی باشد، نه اینکه به گراف تصمیم بگیرد، اخلاق می تواند فردی باشد.

اما به نظر هگل، توجه صرف به جنبه فردی اخلاق، نادیده گرفتن جهانی اجتماعی و سیاسی را در پی دارد که در عمل اخلاقی فرد نهفته است و در شکل گیری و ارزیابی آن نقش بنیادینی دارد (Taylor, 1985: 32). از نظر او «بالاترین حق فرد فقط این است که آنچه را عقلانی نمی داند، به رسمیت نشناسد.» (هگل، ۱۳۹۳، ۸۱). این سخن هگل، یعنی انسان عاقل فقط به لحاظ معرفتی می تواند تعیین کند چه خوب است و چه بد؛ اما برای تعیین خوبی و بدی اخلاقی رفتار در عمل، نمی توان فقط به دیدگاه معرفتی فرد بسنده کرد؛ در نتیجه، نمی توان از عواملی چشم پوشید که بیرون از قدرت تعیین کننده فردی است.^۱

آیا اخلاقی بودن عمل، فقط بسته به این است که مطابق قواعد و قوانین کلی باشد؛ همان طور که اعتبار مسئله ای ریاضی منوط به مطابق بودن آن با قواعد کلی ریاضی است؟ هنگام حل مسئله ای ریاضی نیازی نیست که من به اثبات اصول ریاضی بپردازم؛ چون علم دستاوردی جمعی است، نه فردی؛ پس اثبات دیگران برای من نیز حجیت دارد؛ اما در اخلاق، وضع گونه ای دیگر است؛ زیرا عمل اخلاقی تجلی اراده شخصی فاعل است و نمی تواند مبتنی بر تقلید یا اصول پذیرفته باشد؛ به عبارت دیگر، کسی که عمل اخلاقی را انجام می دهد، باید بتواند درستی قاعده خود را بدون توسل به نگرش دیگران یا عقیده جمع اثبات کند.

نقص این نگرش این است که فراموش می کند اخلاق در درجه اول، نهادی اجتماعی

۱. هگل وجدان را به دلیل جنبه شخصی اش، شرط کافی اخلاقی بودن عمل نمی داند. برای مطالعه بیشتر درباره نقد هگل به دیدگاه کانت درباره وجدان ر. ک. (Inwood, 1983: 125).

است و نقشی اجتماعی دارد (Wood, 1990: 36). همان طور که قانون حق انتخاب فردی را به رسمیت نمی‌شناسند، افراد جامعه نیز هیچ حقی برای انتخاب کردن یا نکردن قوانین اخلاق ندارند.

ممکن است بگویند چنین چیزی فقط به بخش کم‌اهمیت اخلاق، یعنی بخش قراردادی آن مربوط است؛ اما می‌توان پاسخ داد اگر بخش قراردادی اخلاق را حذف کنیم، آنگاه چه چیزی برای اخلاق می‌ماند؟ (Patten, 1990: 51). پاسخی که گویی کانت به این پرسش می‌دهد، این است که اخلاق مربوط به زندگی درونی و قلبی فرد است؛ درواقع، اخلاق چیزی نیست جز خلوص نیت (سالیوان، ۱۳۹۵: ۶۳)؛ اما به نظر هگل، اگر فقط به نیت قلبی شخص متوسل شویم، اخلاق به فردگرایی رومانتیک فرومی‌کاهد؛ افزون‌براین، قوانین اخلاق اعتبار بیناشخصی دارند؛^۱ پس ممکن نیست فقط با انتخاب شخص در ارتباط باشند (هگل، ۱۳۹۳: ۸۹).

صورت‌گرایی اخلاقی

هگل و کانت هر دو بر وجه عینی اخلاق تأکید می‌کنند و معتقدند محتوای قانون اخلاقی را می‌توان با عقل درک کرد؛ اما حوزه و کاربرد عقل همچون قوه اخلاقی، در نظر این دو کاملاً متفاوت است. به نظر کانت، عمل به شرطی اخلاقاً مشروع است که قاعده آن عمل را بتوان بدون اینکه دچار تناقض یا سازگاری منطقی شد، به صورت قانون کلی درآورد. این تطبیق عمل اخلاقی با قانون کلی اخلاقی را عقل عملی درمی‌یابد و همین عقل عملی است که گاهی کانت از آن با تعبیر «اراده عقلانی» یاد می‌کند (Kant, 1996: 66). در نظر کانت، کارکرد مهم عقل را باید در تعامل با اراده ملاحظه کرد؛ زیرا عقل همچون قوه‌ای عملی به ما داده شده است تا بر اراده ما تأثیر گذارد؛ به گونه‌ای که حتی شاید بتوان اراده خیر را که فقط منشأ عقلانی دارد، بنیادی‌ترین ویژگی و مبنای تحقق انسانیت در نظر او دانست. اما از نظر هگل،

1. interpersonal

افزون بر عقل عملی، ممکن است مؤلفه های دیگری مانند حس، تمایلات و تخیلات انسان، بر اراده و رفتار اخلاقی تأثیر بگذارد. او معتقد است نباید مانند کانت، عقل را برترین مؤلفه احترام برانگیز در انسان دانست؛ زیرا باعث سرکوب دیگر قوای مؤثر بر رفتار انسان می شود (Hegel, 1948: 265).

نقدهای هگل

(۱) به نظر می رسد سنجه کانت برای آزمودن اخلاقی بودن عمل، همان کلی سازی قواعد آزمون صرفاً سلبی است؛ یعنی حتی اگر این آزمون موفق باشد، فقط نشان می دهد از لحاظ اخلاقی چه نباید بکنیم؛ اما نمی گوید چه باید بکنیم (Walsh, 1969: 22). «اگر وظیفه را براساس عدم تناقض تعریف کنیم؛ یعنی تطابق صوری آن با خودش، که چیزی نیست جز بی تعینی انتزاعی، هیچ گاه به تعیین وظایف خاص نخواهیم رسید.» (Hegel, 1972: 57)

(۲) هگل انتقادی بسیار قوی تر مطرح می کند: سنجه کانت حتی در موارد منفی نیز کارگر نمی افتد؛

«یعنی هر عمل غیر اخلاقی یا بدی ممکن است با آن توجیه شود [...] نفی مالکیت، درست مثل نبود این یا آن قوم خاص، خانواده، غیره یا حتی نبود زندگی انسانی، به خودی خود مستلزم هیچ تناقضی نیست؛ اما اگر براساس مبانی دیگری از پیش پذیرفته باشیم که زندگی انسان باید وجود داشته باشد و مالکیت باید محترم شمرده شود، دزدی یا قتل مستلزم تناقض است. تناقض باید تناقض با چیزی باشد؛ یعنی تناقض با محتوایی که از آغاز، اصل ثابت پذیرفته شده است. فقط در نسبت با چنین اصلی است که عملی ممکن است مطابق یا متناقض باشد.» (Ibid: 135)

به نظر کانت قاعده ای عملی^۱ مانند اینکه هرگاه من قصد قرض گرفتن پولی را داشته باشم و قول دهم که آن را بازگردانم، هر چند می دانم این کار را هرگز انجام نخواهم داد،

1. maxim

هیچ گاه قانون کلی^۱ با خود سازگار نخواهد بود، بلکه ضرورتاً با خود متناقض است. اگر همه براساس این قاعده عمل کنند، «قول دادن و نفس هدف قول دادن» ناممکن می شود (Kant, 1948: 55). کانت این مثال را برای آزمون مطلق ذکر می کند که پیش تر به آن اشاره کردیم؛ اما به نظر هگل، حتی اگر بپذیریم با کلی شدن این قاعده، بنیان وفای به عهد برهم می ریزد، نمی توان نتیجه گرفت جهانی که در آن به هیچ عهدی وفا نمی شود، از جهانی که در آن به همه عهدها وفا می شود، کمتر اخلاقی است (Hegel, 1972: 63). ما فقط نشان داده ایم که استفاده از قانون وفای به عهد به قصد نقض آن، مستلزم تناقض است؛ اما به خودی خود اثبات نمی کند وفای به عهد اخلاقاً خوب است؛ پس کانت نتیجه ای را که تصور می رفت با توسل به آزمون کلی سازی توجیه کرده است (اخلاقی بودن وفای به عهد)، در استدلال خود از پیش پذیرفته بود (Houlgat, 1991, 47).

این انتقاد هگل هنگامی روشن تر می شود که به قواعدی توجه کنیم که به گمان کانت، آزمون کلی سازی را پشت سر می گذارند؛ اما نمی توانیم اراده کنیم آن ها به صورت قانون کلی درآیند. جهانی را تصور کنید که در آن هرکسی از دیگری کناره می گیرد و به نیازمندان هیچ کمکی نمی کند؛ «ناممکن است اراده کردن اینکه چنین اصلی باید در همه جا قانون کلی طبیعت لحاظ شود؛ زیرا اراده ای که این گونه تصمیم بگیرد، با خود در تضاد است.» (Kant, 1948: 56) فردی که اکنون بی نیاز است و وظیفه کمک به نیازمندان را انکار می کند، در شرایط معکوس یعنی در شرایطی که او نیازمند است و دیگران بی نیاز، تصور می کند دیگران باید به او کمک کنند. چنین اراده ای با خود ناسازگار است؛ زیرا در شرایط مقدر، دعوی اصلی (وظیفه کمک به نیازمندان) را دارد که اکنون آن را انکار می کند؛ اما باز به عقیده هگل، به خودی خود نشان نمی دهد که کمک نکردن به دیگران اخلاقی نیست، بلکه فقط نشان می دهد کسی که کمک کردن را رد می کند و درعین حال درخواست کمک می کند، با خود در تناقض است.

1. principle

برای غلبه بر این تناقض دو راه وجود دارد: یا اینکه آن شخص بپذیرد که وظیفه کمک به دیگران درباره او هم صدق می‌کند یا آن را وظیفه دیگران هم نداند که هنگام نیازمندی باید به او کمک کنند. درکل اگر عمل کردن براساس قاعده A و درعین حال درخواست کردن B باعث می‌شود دچار تناقض شوید، می‌توانید برای رفع این تناقض یا براساس A عمل نکنید یا از درخواست کردن B صرف‌نظر کنید. ضعف استدلال کانت این است که تصور می‌کند تنها راه ممکن برای رفع این تناقض، راه اول یعنی عمل نکردن براساس A است. به نظر هگل، کانت از پیش پذیرفته است که کمک به دیگران عمل خوبی است (Walsh, 1969: 62).

۳) انتقاد سوم هگل این است که عمل غیراخلاقی هم ممکن است با این آزمون توجیه شود (Hegel, 1972: 70). در جوامع توتالیتار، فرزندان را تشویق می‌کنند که اگر پدر و مادر علیه دولت فعالیت می‌کنند، جاسوسی آن‌ها را بکنند یا آن‌ها را به پلیس تحویل دهند؛ اما در جوامع دیگر چنین عملی از لحاظ اخلاقی شنیع است. فرض کنید بخواهیم از لحاظ اخلاقی بدی این عمل را توجیه کنیم. طبق قانون کلی‌سازی، جامعه‌ای را تصور کنید که در آن نه تنها هر فرزندی علیه پدر و مادر، بلکه هرکسی علیه بستگان خود جاسوسی کند. درست است که در چنین جامعه‌ای اعتماد متقابل و پایه‌های زندگی اجتماعی فرومی‌ریزد، این مطلب فقط نشان می‌دهد که زندگی فیزیکی ناممکن می‌شود، نه زندگی اخلاقی؛ یعنی درباره خوب یا بد بودن این عمل، به خودی خود چیزی به ما نمی‌گوید؛ مگر از پیش، خوبی یا بدی عمل، یعنی اخلاق را به خوبی یا بدی آن یا فایده‌اش برای زندگی فیزیکی و اجتماعی وابسته کنیم که چنین کاری بی‌شک با مبانی کانتی در تضاد است (Beiser, 2005: 156).

اما ممکن است طرفدار کانت بگوید این قاعده در دسته دوم جای می‌گیرد؛ یعنی در آن دسته که اگرچه پذیرش آن‌ها همچون قانونی کلی، به خودی خود مستلزم هیچ تناقضی نیست، در شرایط مقدر چنین است؛ یعنی کسی که فرزندان را به جاسوسی کردن پدر و مادرشان تشویق می‌کند، خود نمی‌پسندد که فرزندش جاسوسی او را بکند؛ اما باید گفت کسانی هستند که آن قدر به دولت وفادار و معتقدند که این قاعده را حتی درباره خود نیز می‌پذیرند؛ در نتیجه، از این لحاظ هم دچار هیچ تناقضی نمی‌شوند (Sedgwick, 2008: 85)؛ درواقع،

هگل می‌گوید آزمون کلی‌سازی به‌خودی‌خود چیزی به ما نمی‌گوید؛ مگر ازپیش‌درستی یا نادرستی برخی اعمال را پذیرفته باشیم. جالب است بدانیم که برخی مفسران عناصر شهودگرایانه‌ای را در تفکر اخلاقی کانت تشخیص داده‌اند که براساس آن‌ها انسان‌ها حتی قبل از آزمون کلی‌سازی، به اخلاقی بودن يك عمل ازراه شهود آگاه‌اند؛ ازاین‌رو، دیدگاه هگل درباره‌ی پیش‌فرض‌های اخلاقی کانت اثبات می‌شود (Paton, 1946: 135). درنهایت باید گفت به‌نظر هگل، آزمون‌های منطقی ارزش‌ها هیچ داورى‌ای نمی‌کنند.

تناقض‌های دیدگاه اخلاقی کانت

هگل در پدیدارشناسی روح، دیدگاه اخلاق‌گرایانه کانت را رویکردی به زندگی می‌داند، نه فقط تحلیل‌صوری و بی‌محتوا از اخلاق. هگل آن را هم مرحله‌ای از تاریخ بشر و هم طلیعه دیدگاه کامل خود می‌داند:

الف: این دیدگاه مرحله‌ای از تاریخ بشر است؛ چون جهان اخلاقی یونان، یعنی جایی را که در آن روح غرق در عینیت بود و فرهنگ فردمحور دوران پساهلنی را که در آن روح از خود بیگانه بود، با تأکید بر قانون کلی و انتخاب فردی ترکیب می‌کند (Hegel, 1977: 32).

ب: طلیعه دیدگاه کامل هگل است؛ چون با تأکید بر خودفرمانی اراده، راه به‌سوی نوعی ایدئالیسم می‌برد.

اما ضعف دیدگاه کانت این است که جولانگاه فعالیت روح را در جهانی بیگانه با آن می‌داند:

(۱) این دیدگاه قوانین حاکم بر طبیعت و قوانین حاکم بر فاعل اخلاقی را کاملاً ازهم جدا می‌داند. طبیعت قوانین خاص خودش را دارد و عالم اخلاق هم قوانین خاص خودش را. این دو حوزه هیچ ربطی به یکدیگر ندارند. نتیجه عملی و عینی فعل اخلاقی فرد، هیچ نقشی در ارزیابی اخلاقی بودن آن فعل ندارد، بلکه فقط نیت پاک و اخلاص درونی فرد است که تعیین می‌کند عمل او اخلاقی بوده است یا نه؛ اما نکته اینجاست که عمل اخلاقی، فعلی است که قرار است هدفی را در جهان طبیعت متحقق کند؛ بنابراین نمی‌توان رابطه این دو را به‌کل ازهم گسست (Hegel, 1977: 41)؛ به‌هرحال، برای تحقق عمل اخلاقی، جهان

طبیعت باید فرع بر فاعل اخلاقی و تابع آن شود؛ ازاین رو، عمل اخلاقی به موفقیت نمی رسد؛ مگر موجودی از بیرون هماهنگی و تطابق این دو حوزه به کلی ناهمگون را تضمین کند. این موجود همان خداست که برخلاف تصور همگان، ربطی به وضع قوانین اخلاقی ندارد؛ اما تحقق عمل اخلاقی را در جهان طبیعت تضمین می کند که به کل متفاوت با جهان اخلاق است؛ به عبارتی، سعادت را که به هیچ روی به خودی خود انگیزه عمل اخلاقی نیست، به فضیلت پیوند می زند.

اما هگل هرگز فاعل اخلاقی را جدای از طبیعت نمی داند:

«طبیعت فقط چیزی بیرونی نیست که آگاهی باید فعل خود را در آن تحقق بخشد. آگاهی ذاتاً چیزی است که این واقعیت جدامانده برایش وجود دارد؛ یعنی آگاهی نیز خود طبیعی و محتمل است. این طبیعت همان احساس است که در شکل انگیزه‌ها و امیال، صورت خواست به خود می گیرد و مقابل اراده ناب پدیدار می شود؛ اما این دو، یعنی اندیشه ناب و احساس، ذاتاً آگاهی واحدند.» (Hegel, 1977: 238)

۲) اما اینکه فاعل اخلاقی، طبیعت درونی یا امیال و هوس‌ها نیز دارد، مشکل او را مضاعف می کند. ازسویی او باید طبیعت بیرونی را اخلاقی کند و ازسوی دیگر، موظف است عناصر حسی درون خود را رام کند که در برابر انجام عمل اخلاقی مقاومت نشان می دهند. اعتقاد به خداوند، ضامن پیروزی انسان در نبرد اخلاقی با طبیعت است؛ اما آیا برای نبرد خطیر دوم، یعنی نبرد امیال و اراده ناب اخلاقی هم ضامنی هست؟ آیا می توان گفت خدا پیروزی این نبرد را هم تضمین می کند؟ خیر؛ زیرا این سخن یعنی فاعل اخلاقی درنهایت همان خداست. حساس ترین مرحله عمل اخلاقی همانا غلبه کردن بر امیال است (Stern, 2002: ۱۶۵)؛ اما چنان که خود کانت می پذیرد، از آنجا که انسان همواره موجودی است در بند امیال و هوس‌ها، هیچ عمل اخلاقی را نمی توان سراغ گرفت که تعیین کننده اراده ناب باشد؛ پس ما در اینجا باز به اصل موضوعه‌ای نیاز داریم: «انسان موجود جاودانی است و این جاودانگی جولانگاهی است که در آن فاعل اخلاقی درگیر پیشرفتی است بی پایان به سوی کمال اخلاقی.» (Kant, 1948: 93)

به نظر هگل، اصول موضوعه کانت، پنهان‌کننده تناقض‌هایی است که در ذات دیدگاه اخلاقی او نهفته است:

۱. دیدگاه اخلاقی مدعی است که به طبیعت، یعنی جهان بیرونی توجهی ندارد؛ اما حقیقت این است که برای تحقق فعل اخلاقی به آن نیاز دارد؛

۲. این دیدگاه هم نفی‌کننده امیال طبیعی و هم خواهان حفظ آن است. نفی‌کننده آن است؛ چون در نبرد عقل و میل، عقل باید پیروز شود؛ درعین حال خواهان حفظ آن است؛ چون اگر اصلاً میلی در کار نباشد تا عقل برای انجام عمل اخلاقی با آن مقابله کند، فعل اخلاقی هیچ ارزشی نخواهد داشت؛ پس میل که آنتی‌تز عقل اخلاقی است، همواره باید پابرجا باشد. هگل می‌گوید: «اخلاقی بودن [در منظر کانت] فقط وجدان اخلاقی است؛ آن هم همچون نیرویی منفی.» (Hegel, 1977: 619)

او معتقد است این سخن یعنی کسی که دیدگاه اخلاقی را برمی‌گزیند، درواقع هیچ‌گاه اخلاق را جدی نمی‌گیرد؛ چون با وجود ادعاهایش، خواهان رام شدن کامل طبیعت درونی خود نیست و به‌وضوح در اصل موضوعه دوم نمایان است که به‌انجام رسیدن این فرایند را به آینده‌ای جاودان و نامعین موکول می‌کند که هرگز دست‌یافتنی نیست. او ترجیح می‌دهد همواره در میانه این راه باشد تا اخلاق را نبرد بی‌پایانی تصور کند هرچند نبردی که پیشرفت به‌سوی پیروزی همواره در آن ممکن است؛ اما به نظر هگل چنین چیزی مهم‌ل است؛ زیرا اگر نبرد جان و تن بی‌پایان باشد، نتیجه جز این نیست که «نزدیک شدن به غایت اخلاق [هماهنگی میل و اراده] به‌معنای نزدیک شدن به نابودی آن است.» (Hegel, 1977: 637)

کانت در دین در محدوده عقل تنها، تکالیف را همچون فرمان‌های الهی می‌داند؛ اما تفسیر هگل دل‌خواهی و گزاف است و در حوصله این پژوهش کوتاه نمی‌گنجد. اگر کسی به هگل اعتراض کند که رفتار او با کانت ناعادلانه است و دیدگاه او را نادرست تفسیر می‌کند، هگل می‌تواند پاسخ دهد که روی سخن او نه با کانت، بلکه با نوع دیدگاه هرکسی مانند کانت است.

ویژگی‌های کلی اخلاق هگل را می‌توان چنین طبقه‌بندی کرد:

۱. این اخلاق نباید فقط اخلاقی باشد که براساس خلوص نیت بنا شده باشد؛
۲. افزون بر نیت، به فعل و تحقق عمل اخلاقی نیز توجه کند؛
۳. مستلزم جدایی فاعل اخلاقی در جهانی نباشد که در آن زندگی می‌کند؛
۴. توجیهش از رابطه میل و عقل اخلاقی، قانع‌کننده باشد.

دیدگاه اخلاقی منجر به دوگانگی می‌شود و ماهیت انسان را دو تکه می‌کند و رسیدن به غایت اخلاق نیز در این دیدگاه به معنای نابودی اخلاق است؛ چون چیزی نیست که فاعل اخلاقی با آن نبرد کند؛ به عبارتی، انسان اخلاقی طرفدار کانت، درواقع مدعی خواستن چیزی است (هماهنگی میل و اراده) که درواقع نمی‌تواند آن را بخواهد (Inwood, 1983: 136). البته می‌توان نقدهایی بر تفسیر هگل از دیدگاه کانت وارد کرد؛ برای مثال، کانت هیچ‌گاه نمی‌گوید هماهنگی اراده و میل، غایت فعل اخلاقی است، بلکه او غلبه اراده را بر میل، غایت فعل اخلاقی می‌داند. کانت می‌تواند بدون اینکه دچار تناقض شود، بپذیرد که تضاد این دو ابدی است و باوجوداین، رسیدن به کمال اخلاقی را ممکن بداند؛ زیرا کمال اخلاقی و ارزش آن نه در برطرف شدن این تضاد، بلکه در غلبه عقل یا اراده بر میل درعین این تضاد است.

ارزش، واقعیت و اخلاق عشق

به نظر هگل، اخلاقی زیستن براساس عشق، نخستین بار در مسیحیت متجلی شد. او این شیوه ایجاد انگیزش اخلاقی را مقابل شیوه‌ای می‌داند که کانت در نظام اخلاقی‌اش عرضه می‌کند؛ ازاین رو، اخلاق کانت را با اخلاق دین یهود پیوند می‌زند. هگل نخستین بار در مقاله «روح مسیحیت و سرنوشت آن» به مسئله «باید و است» نزدیک می‌شود. عقاید هگل در این مقاله، مانند همه نوشته‌های جوانی‌اش، با عقایدش در آثار اصلی‌اش متفاوت است؛ به همین دلیل، هگل تا زنده بود، آن‌ها را چاپ نکرد. هگل در این مقاله، نوعی تاریخ فلسفی زندگی اخلاقی و مذهبی یهود را عرضه کرده است که از ابراهیم آغاز می‌شود، با موسی ادامه می‌یابد و به آموزه اخلاقی مسیح ختم می‌شود (Hodgson, 2005: 22). به نظر هگل، زندگی

یهودیان باستان چندان جذاب نبود؛ چون آنان مردم منفعل و بی‌روحي بودند که در عوض کمک مادی، خود را بردهٔ خدای جبار خویش کرده بودند. یهودیان هیچ حق داوری فردی دربارهٔ فرمان‌هایی نداشتند که به آن‌ها داده می‌شد و هرگونه انتقاد و پرسشگری دربارهٔ این قوانین به معنای عدول از دین بود. این حق داوری را نخستین بار مسیح برای یهودیان به‌ارمغان آورد. هرچند مسیح مدعی بود که کامل‌کنندهٔ قانون عهد عتیق است، درواقع دگرگون‌کنندهٔ آن بود. مسیح به جای اینکه در قالب «تو باید ...» به آن‌ها فرمان‌های عینی دهد، کوشید با مفهوم عشق، میل رفتار اخلاقی را در قلب آن‌ها زنده کند (Ibid: 46).

هگل معتقد است اخلاق کانت درست مانند طرح اخلاقی یهودیان است؛ همان‌طور که در دین یهود، شکاف میان یهوه و مخلوقاتش چنان عمیق بود که آن‌ها چاره‌ای جز تسلیم نداشتند، در دیدگاه اخلاقی کانت هم عقل محض چنان بیگانه با امیال تجربی تصور شده است که اراده همواره به کراهت مقابل فرمان‌های عقل سر فرود می‌آورد. به نظر هگل این شکاف فقط با گذار به «اخلاق عشق» ممکن می‌شود. امر مطلق^۱ که از عقل محض اخلاقی گرفته شده است، انتزاعی بیش نیست و چون فقط مأخوذ از عقل است، فقط بخشی از طبیعت انسانی را منعکس می‌کند. «امر به دلیل کلی بودنش، چیزی جز "باید" نمی‌گوید و هیچ‌گونه "است"ی را دربر نمی‌گیرد. این امر یک باره ضعف و نقص آن را آشکار می‌کند. مسیح در برابر این فرامین، "فضیلت" را مطرح می‌کند که میلی عاشقانه است. این میل عاشقانه محتوای فرمان را سطحی و صورت امری آن را محو می‌کند؛ زیرا این صورت مستلزم تضادی است میان فرمان‌دهنده و چیزی که مقابل فرمان مقاومت می‌کند.» (Ibid: 215)

مسئلهٔ هگل در جوانی، جست‌وجوی ریشه‌های اخلاق درون انسان بود؛ آن‌هم به گونه‌ای که این درون، همهٔ وجود انسان را دربر گیرد، نه مانند طرح اخلاقی کانت فقط شامل بخشی از وجود انسان (عقل) باشد و درون او شکاف عمیقی ایجاد کند؛ از این رو، اگرچه هگل بعدها از این راه‌حل (عشق) دست کشید؛ اصل مسئله برایش باقی بماند. مفهوم

1. Categorical imperative

عشق بی‌شک متأثر از کاربرد این واژه در زندگانی مسیح بود. روح عشق، جامعه مسیحی را زنده کرد؛ زیرا اعضای آن از این به بعد همدیگر را در پرتو نور جدید نگریستند. آن‌ها دیگر افرادی جدا از یکدیگر نبودند که هر یک مقاصد شخصی خود را دنبال کنند، بلکه اعضای کل بزرگ‌تری بودند که هدف مشترکی داشتند. مسیحیان در آغوش مسیحیت «برای هم می‌مردند» تا «همدیگر را دریابند» (استیس، ۱۳۷۲، ۳۲)؛ از این رو، واقعیت آن‌ها بخشی از بدن مسیح بود و همین زندگی آزاد درونی بر مبنای عشق بود که منجر به کلیسای مسیحی شد.

هگل همین روابط پیچیده را در جامعه مدرن نیز می‌دید. هرچند از منظری، جامعه مدنی متشکل از افراد اتم‌واری به نظر می‌آید که هر یک خواسته‌ها و امیال فردی خود را جست‌وجو می‌کنند، در واقع این اتم‌ها در کل به هم پیوسته‌ای چنان درهم تنیده‌اند که ساختار درونی هر یک بدون توجه به کل، توجیه‌پذیر نیست (مجتهدی، ۱۳۸۹: ۶۲).

ارزش، واقعیت و اخلاق انضمامی

در مقاله «روح مسیحیت»، نقص اخلاق با عضو شدن در جامعه‌ای مسیحی جبران می‌شد که در آن افراد، فردیت خود را درازای آرمان بزرگ‌تری رها می‌کردند (Hegel, 1948: 196). بعدها هگل در فلسفه اصلی خود نیز همین دیدگاه کلی را منعکس کرد؛ اما این بار نقش کلیسا برعهده دولت یا قوم بود. اکنون بنیادهای اخلاقی افراد را باید در جامعه یا قوم آن‌ها جست‌وجو کرد؛ زیرا ذات انسان‌ها اجتماعی است و شیوه‌های تفکر و رفتار آن‌ها برگرفته از جامعه آن‌هاست و حقیقی‌ترین کل اجتماعی نیز چیزی جز دولت یا قوم نیست (Hegel, 1977: 231).

۱۶۹

اما چرا هگل دولت را حقیقی‌ترین کل اجتماعی می‌داند؟ وظایف فرزندان یا پدر در کلی به نام خانواده شکل می‌گیرد که کوچک‌تر از دولت است. وظایف کارگران یا کارمندان را جامعه اقتصادی معین می‌کند؛ حتی می‌توان گفت بسیاری از وظایف انسان‌ها برگرفته از وجدان اخلاقی آن‌هاست؛ یعنی انسان بماهو انسان از آنجاکه عضوی از جامعه بشری است، متعهد به تکالیفی اخلاقی می‌شود که از مرزهای دولت و قوم فراتر می‌روند، بنابراین، چرا هگل بنیان مطلق اخلاق را در دولت جست‌وجو می‌کند؟

برای پاسخ دادن به این پرسش باید فرایندی را دنبال کنیم که هگل در اخلاق انضمامی طی می کند تا به دولت برسد. در نظر او ابتدایی ترین شکل زندگی اخلاقی انضمامی، خانواده است. خانواده کل یک پارچه و درهم تنیده ای است که حقوق فردی اعضای آن تا زمان عضویتشان در این کل منتفی است. بنیاد طبیعی خانواده در عشق فیزیکی دو جنس مختلف قرار دارد. همسران می پذیرند تا فردیت های جداگانه خود را در درون کل جدیدی منحل کنند که هر دوی آن ها را دربر می گیرد. «در ظاهر به نظر می رسد که آن ها با کنار گذاشتن آزادی های شخصی، خود را محدود کرده اند؛ اما در واقع این وحدت چیزی جز آزادی آن ها نیست؛ چراکه در این وحدت، آن ها به خود آگاهی ذاتی خود دست می یابند.» (هگل، ۱۳۹۳: ۱۶۲) مقصود هگل این نیست که انسان هایی که ازدواج نمی کنند، هیچ گاه به زندگی خود آگاهانه دست نمی یابند، بلکه سخن او یعنی ازدواج با فراهم کردن امکانات زندگی مشترک که برای افراد مجرد دست نیافتنی است، فرصت های فراوانی را برای رسیدن به خود آگاهی در اختیار می گذارد. درست است انسان بدون ازدواج هم می تواند صاحب فرزند شود؛ اما بی شک این فرزند نمی تواند وارد کانون خانواده شود یا در دارایی آن شریک شود؛ یعنی هیچ گاه عضو بودن در کل درهم تنیده را درک نخواهد کرد. شاید بسیاری از چیزهایی که هگل درباره خانواده گفته است، امروز بی اعتبار باشد؛ همچنان نکته مهمی در سخنان او هست: خانواده نهادی اخلاقی است که اعضای آن هویت خود را با آن یکی می دانند و هیچ گاه حس نمی کنند خواسته ها و قوانین خانواده بر آن ها تحمیل شده است؛ با وجود این، در نظر هگل این نهاد نقص های خود را دارد. نخست اینکه، خانواده نهادی است ناپایدار که پیوسته از هم می پاشد و باید در نسل های متوالی بازسازی شود. دوم اینکه، این نهاد آزادی سوپرکتیو را از اعضایش سلب می کند. مصلحت خانواده از همه چیز اولی تر است؛ چیزی که انسان مدرن نمی تواند برتابد. و این مقدمه گذار از خانواده به «جامعه مدنی» است؛ یعنی حوزه ای که افراد در آن منافع ذاتاً شخصی و خصوصی خود را دنبال می کنند.

آنچه هگل درباره جامعه مدنی یا جامعه بورژوازی می گوید، مبتنی بر آثار اقتصاددانان سیاسی آن زمان است. هگل مانند بسیاری از آنان می دید که جمعیت شهرها پیوسته

رو به افزایش است، بدون اینکه هیچ گونه نظام ساخته و پرداخته‌ای برای ارضای خواسته‌ها و نیازهایشان طراحی شود. اقتصاددانان کوشیدند تا با کشف اصول ساده‌ای که در روابط توده‌ها و حرکت‌هایشان نهفته است، این روابط را تبیین کنند (Houlgat, 1991: 142)؛ اما دغدغه هگل در اصل این بود که ثابت کند جامعه مدنی نمی‌تواند در خود محصور^۱ و خودبسنده^۲ باقی بماند. وی برای اثبات این ادعا، دو استدلال اصلی اقامه می‌کند: نخست اینکه، در زندگی اقتصادی بورژوازی، افراد فقط زمانی به منافع شخصی خود دست می‌یابند که نهادهای دیگری نیز از آن‌ها حمایت کنند؛ برای مثال، به دلیل روابط اقتصادی پیچیده افراد، باید نهادهای قانون‌گذاری و اجرای قانون بر آن‌ها نظارت کنند، باید خدمات عمومی مانند آب و فاضلاب و ... در کار باشد تا زندگی در شهر با مشکلات جدی روبه‌رو نشود، تهی‌دستان، که فرزندان جامعه مدنی‌اند و خانواده‌هایشان دیگر نمی‌توانند از آن‌ها حفظ و حمایت کنند، باید از خدمات پلیس و تهیه مواد غذایی بهره‌مند شوند (هگل، ۱۳۹۳، ۱۷۰)؛ بنابراین، دادن آزادی بیش از اندازه به افراد برای دنبال کردن منافع شخصی‌شان، نتیجه معکوسی در پی دارد؛ یعنی افزایش نیاز مبرم به اقتدار^۳ عمومی.

استدلال دیگر هگل این است که جامعه اقتصادی بورژوازی، بذر فروپاشی خود را در خود پرورش می‌دهد. می‌توان ردپای نقدهای مارکس را به جامعه بورژوازی، در همین سخنان هگل یافت. تعقیب منافع خصوصی نه تنها افزایش جمعیت و صنعت را در پی دارد، بلکه به تخصصی کردن کارکردهای اقتصادی نیز می‌انجامد. و این نیز منجر به پیدایش طبقه خاصی (طبقه کارگر) می‌شود که تنها به نوع محدودی از کار وابسته است و بنابراین نمی‌تواند «از آزادی‌های وسیع جامعه مدنی و به ویژه منافع عقلانی و معنوی آن برخوردار باشد و از آن‌ها لذت ببرد.» (همان: ۲۴۳) با تمرکز ثروت در دست تعداد اندکی از اعضای

1. self-contained

2. self-sufficient

3. authority

جامعه و رکود اقتصادی در پی اش، «توده‌ای از تهی‌دستان و اوباش» پدید می‌آید که از عزت نفس و احترام به خود هم محروم‌اند؛ زیرا نمی‌توانند خود را با کار و کوشش حفظ کنند. اکنون بورژوازی مشکلی را پدید می‌آورد که خود از حل آن ناتوان است: اگر به طبقه کارگر تهی‌دست بیکار یارانه دهد، خلاف اصل فردباوری جامعه مدنی عمل کرده است؛ یعنی این اصل که منافع و دارایی هرکسی باید درازای کار و تلاش شخصی اش به دست آید و هیچ دارایی مشترکی در کار نیست و اگر برای آن‌ها فرصت‌های کاری فراهم کند، منجر به تولید اضافی در بازار کم‌مصرف می‌شود؛ پس جامعه مدنی با وجود این همه ثروت چندان هم قدرتمند نیست؛ زیرا نمی‌تواند از مازاد ثروت و پیدایش طبقه تهی‌دست جلوگیری کند. تنها چاره جامعه مدنی در چنین شرایطی این است که در جست‌وجوی بازار مصرف از مرزهای خود فراتر رود و وارد سرزمین‌های دیگری شود که به کالاهایی نیاز دارد که مازاد ثروت اوست یا از صنایع پیشرفته‌تر او محروم است؛ بنابراین جامعه مدنی حقیقی در نهایت بر اثر دیالکتیک درونی خود به سمت استعمارگری می‌رود که باز نیاز به اوتوریت عمومی را در جامعه مدنی گوشزد می‌کند.

پس همانطور که دیدیم نه تنها خانواده در مقابل فشارهای فردگرایانه جهان مدرن تاب نیاورد و به نهادهای شخصی جامعه مدنی منجر شد، بلکه جامعه مدنی نیز خود از درون به اقتدار نهادی به نام دولت تبدیل شد. ممکن است اعتراض شود که طبق گفته‌های خود هگل درباره تبدیل شدن جوامع مدنی به استعمارگری، سرمایه‌داری سرانجام به نظام بین‌المللی فئودالیتی تبدیل می‌شود؛ اما بی‌گمان هگل نمی‌پذیرفت که فارغ از هر نظارت سیاسی و ملی، تجارت بین‌المللی ممکن شود؛ از این رو، نظریه مارکسیستی را هرگز قبول نداشت که دولت دست‌پرورده طبقه اقتصادی غالب است، بلکه به نظر او دولت‌ها هستند که نظام‌های اقتصادی خاصی را پدید می‌آورند.

«دولت تحقق ایده اخلاقی است؛ روح اخلاقی است در کسوت روح جوهری که برای خود آشکار و هویدا شده است [...] دولت به‌طور بی‌واسطه در آداب و رسوم و به‌طور بی‌واسطه در خودآگاهی افراد، شناخت و فعالیت آن‌ها ریشه دارد [...] این اتحاد جوهری (دولت) فی‌نفسه هدف غایی مطلق و ثابت است که در آزادی وارد

برترین حق خود می‌شود؛ ازسوی دیگر، این هدف غایی، بالاترین حق را برگردن افراد دارد که برترین وظیفه آن‌ها این است که عضوی از دولت باشند.» (همان: ۲۵۷-۲۵۸).

برای درک سخنان هگل باید دقت کرد که در نظر او هیچ‌گاه دولت، نظام سیاسی صرف یا نظامی نیست که تا اندازه‌ای سیاسی و تا اندازه‌ای حقوقی باشد. دولتی که فقط سیاسی است، یا به قول هگل «دولت پیرونی»، همانی است که در جامعه مدنی متحقق شده بود؛ بنابراین نمی‌تواند همان تحقق ایده اخلاقی باشد. همان‌طور که گفتیم، دولت تجلی روح قومی است؛ ازاین رو، باید تمام ابعاد زندگی قومی را پوشش دهد؛ یعنی به همان اندازه که سیاسی و اقتصادی است، باید فرهنگی و تربیتی هم باشد.

حال رابطه دولت و اعضای آن چیست؟ برای پاسخ دادن به این پرسش باید به تبیین هگل از خانواده توجه کنیم. درست است که زن و شوهر با وارد شدن در نهاد خانواده، آزادی خود را محدود کرده‌اند؛ اما این محدودیت، امکان بهره‌مندی از آزادی برتر و زندگی متعالی‌تری را در کل مشترکی برای آن‌ها فراهم می‌کند. دولت نیز نهادی بیگانه با اعضای خود نیست و افراد هیچ‌گاه قوانین و آداب و رسوم جامعه را بر خود تحمیل شده نمی‌دانند، بلکه خویشتن حقیقی خود را حل شده در دولت می‌دانند. دولت در نظر هگل همان «روح عینی» است که تمام آداب و رسوم، فعالیت‌ها و شیوه‌های زندگی را دربر می‌گیرد که همگی محصول روح جامعه‌اند و افراد در تفکرات و اعمال خود، بی‌واسطه به آن متکی‌اند (Knowles, 2002: 114).

اکنون می‌توان فهمید چرا هگل برای حل کردن مسئله‌های فلسفه اخلاق، سراغ مفهوم دولت رفت. همه ما وابستگی عمیقی به وطن یا ملت خویش داریم؛ به‌ویژه هنگام جنگ یا وقتی خطری کشورمان را تهدید می‌کند. اگر دولت ما در جهان افتخار بیافریند، ما هم افتخار می‌کنیم و اگر سیاست شرم‌آوری پیشه کند، باز ما هستیم که شرمسار می‌شویم؛ پس دولت درواقع، تجلی افراد خود است، نه چیزی بیگانه و تحمیل شده بر آنان؛ چنان‌که کانت می‌پنداشت. با این دیدگاه، سرانجام به آرمان خودفرمانی دست می‌یابیم؛ آرمانی که کانت در

جست‌وجوی آن بود و به دلیل برداشت انتزاعی‌اش از عقل اخلاقی، هرگز نتوانست به آن دست یابد. اکنون قانون اخلاقی به جای اینکه با عقل محض و بنابراین غیرانسانی (چون طبیعت انسان سرشته با عقل و میل است) تحمیل شود، درون روزمره‌ترین فعالیت‌ها و آداب و رسوم قوم آشکارا دیده می‌شود.

هگل با این دیدگاه، یکی دیگر از نقص‌های اصلی فلسفه کانت، یعنی مسئله باید و هست یا شکاف ارزش و واقعیت را برطرف می‌کند. در فلسفه اخلاق کانت، ازسویی با بایدهی سر و کار داشتیم که همواره قرار بود محقق شود؛ اما نمی‌شد؛ ازسوی دیگر، با جهان واقعیت روبه‌رو بودیم که دربرابر غایت‌ها و آرمان‌های اخلاقی ما ختنی بود (Sedgwick, 2008: 68)؛ اما در اخلاق انضمامی هگل، شکاف میان باید و هست با تجسم اخلاق در آداب و رسوم اقوام و ملت‌ها از میان برداشته می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این جستار برآن بودیم تا نظام اخلاقی هگل را با توجه به نقدهای او به نظام اخلاقی کانت عرضه کنیم؛ ازاین‌رو، تلاش کردیم دیدگاه‌های اخلاقی هگل را نه جداگانه، بلکه با نگاهی به اندیشه اخلاقی کانت درباره اراده نیک، خودفرمانی، امر مطلق، صورت‌گرایی اخلاقی و ... واکاوی کنیم که در اخلاق کانتی بسیار مهم‌اند. در جستاری کوتاه نمی‌توان همه ابعاد دیدگاه اخلاقی کانت و نظام اخلاقی هگل را نقد و بررسی کرد؛ اما درمجموع، هگل تلاش می‌کند مسیر اخلاق را از رویکرد صورت‌گرایانه و متناقض کانتی به رویکردی انضمامی‌تر و به دور از تناقض‌هایی هدایت کند که اخلاق کانتی گرفتار آن‌هاست. در متن این جستار، به مهم‌ترین تناقض‌ها از دیدگاه هگل اشاره کردیم.

نکات اساسی موضع اخلاقی هگل عبارت است از:

۱. انسان ذاتاً موجودی است اجتماعی و تفکرات و اعمال او نیز به‌ناچار در محیط اجتماعی شکل می‌گیرد و پرورده می‌شود؛
۲. انسان‌ها از آنجاکه فرزندان قوم و ملت خود هستند، خود را با آن یکی می‌دانند؛ گویی رفتارها و سیاست‌های آن را از آن خود می‌دانند و حتی احساس می‌کنند درقبال اعمال و

سیاست‌های او مسئول‌اند؛

۳. قوانین و محدودیت‌های اخلاقی که جامعه یا دولت برای افراد وضع می‌کند، نه تنها مانعی در راه رسیدن به آزادی اخلاقی نیست، بلکه می‌توان گفت بدون آن‌ها امکان رفتارهای اخلاقی غایتمند از افراد سلب می‌شود؛

۴. حتی نقدهای بعضی افراد به هنجارها و آداب و رسوم جامعه، دراصل محصول خود جامعه است و ریشه در حرکت کل جامعه به سمت تعالی اخلاقی دارد.

منابع

۱. استیس، و. ت. (۱۳۷۲)، **فلسفه هگل**، ترجمه حمید عنایت، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران.
۲. سالیوان، راجر (۱۳۹۵)، **اخلاق در فلسفه کانت**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، طرح نو، تهران.
۳. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، **دین در محدود عقل تنها**، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، نقش‌ونگار، تهران.
۴. مجتهدی، کریم (۱۳۸۹)، **دربار هگل و فلسفه او**، امیرکبیر، تهران.
۵. هگل، فردریش، ویلهلم (۱۳۹۳)، **عناصر فلسفه حق**، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، قطره، تهران.
6. Beiser, Frederick (2005), **Hegel**, Routledge, London.
7. Hegel, G.W.F. (1948), "**Spirit of Christianity and its Fate**", in **Early Theological Writings**, Translated by T. M. Knox, Chicago University Press, Chicago.
8. _____ (1977), **Phenomenology of spirit**, translated by A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford.
9. Hodgson, Peter C. (2005), **Hegel and Christian Theology, A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion**, Oxford University Press, Oxford.
10. Houlgat, Stephen, (1991), **Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy**, Routledge, London.
11. Inwood, M. J. (1983), **Hegel**, Routledge, London.
12. Kant, Immanuel (1948), **Groundwork of Metaphysic of Morals**, translated by H. J. Paton, Routledge, London.
13. _____ (1996), **Critique of Practical Reason**, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge.
14. Knowles, Dudley, (2002), **Hegel and Philosophy of Right**, Routledge, London.
15. Paton, H. J. (1946), **Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy**, Oxford University Press, Oxford.

16. Patten, Alan (1999), **Hegel's Idea of Freedom**, Oxford University Press, Oxford.
17. Sedgwick, Sally (2008), **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction**, Cambridge University Press, Cambridge.
18. Taylor, Charles (1985), **Hegel**, Cambridge University Press, Cambridge.
19. Walsh, W. H. (1969), **Hegelian Ethics**, Macmillan, London.
20. Wood, A. W. (1990), **Hegel's Ethical Thought**, Cambridge University Press, Cambridge.