

عناصر فلسفة حق

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

عناصر فلسفه حق

یا

خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست

همراه با متن کامل افزوده‌های ادوارد گانز براساس
یادداشت‌های ه. گ. هوتهو و ک. گ. فون گریزهایم

ترجمه

مهبد ایرانی طلب

فهرست

۱	توضیح مترجم
۵	سالشمار زندگی هگل و فلسفه‌ی حق
۷	پیشگفتار
۷	[سبب تألیف کتاب]
۷	[رویش نظری]
۹	[پهنه‌ی اخلاق‌گرایی]
۱۲	[برداشت‌های سطحیِ اخیر از اخلاق‌گرایی و دولت]
۱۹	[رابطه‌ی فلسفه با دولت]

درآمد

۲۳	[بندهای ۱ تا ۲: رویش نظری]
۲۶	[بند ۳: فلسفه و علم حقوق]
۳۳	[بندهای ۴ تا ۱۰: آزادی]
۴۴	[بندهای ۱۱ تا ۲۱: تحوّل اراده‌ی آزاد]
۵۳	[بندهای ۲۲ تا ۲۸: اراده‌ی مطلقاً آزاد]
۵۸	[بندهای ۲۹ تا ۳۲: نظام حق]
۶۲	[بند ۳۳] بخش بندی [کتاب]

بخش نخست: حق مجرّد

۶۹	[بندهای ۳۴ تا ۴۰: شخصی]
	فصل ۱: دارایی
۷۵	[بندهای ۴۱ تا ۵۳: اشخاص و چیزها]

- الف: [بندهای ۵۴ تا ۵۸] تملک ۸۷
- ب: [بندهای ۵۹ تا ۶۴] بهره‌گیری از چیز ۹۲
- پ: [بندهای ۶۵ تا ۷۰] واگذاریِ دارایی ۹۹
- [بند ۷۱] گذر از دارایی به پیمان ۱۰۷

فصل ۲: پیمان

- [بندهای ۷۲ تا ۷۵: رابطه‌ی پیمانی] ۱۰۹
- [بندهای ۷۶ تا ۷۹: عناصرِ پیمان] ۱۱۲
- [بند ۸۰: گونه‌های پیمان] ۱۱۶
- [بند ۸۱: گذر به تخلف] ۸۱

فصل ۳: تخلف

- [بندهای ۸۲ تا ۸۳: مفهومِ تخلف] ۱۲۱
- الف: [بندهای ۸۴ تا ۸۶] تخلفِ غیرِ عمد ۱۲۳
- ب: [بندهای ۸۷ تا ۸۹] فریبکاری ۱۲۴
- پ: اجبار و جرم ۱۲۵
- [بندهای ۹۰ تا ۹۳: اجبار] ۱۲۵
- [بندهای ۹۴ تا ۹۶: جرم] ۱۲۷
- [بندهای ۹۷ تا ۹۹: حذفِ جرم] ۱۳۰
- [بندهای ۱۰۰ تا ۱۰۱: عدالت] ۱۳۳
- [بندهای ۱۰۲ تا ۱۰۳: کیفر و انتقام] ۱۳۷
- [بند ۱۰۴] گذر از حق به اخلاق ۱۳۸

بخش دوم: اخلاق

- [بندهای ۱۰۵ تا ۱۰۷: ذهنیت] ۱۴۳
- [بندهای ۱۰۸ تا ۱۱۲: ذهنیت و عینیت] ۱۴۵
- [بندهای ۱۱۳ تا ۱۱۴: کردار] ۱۴۸

فصل ۱: قصد و مسؤولیت

- [بندهای ۱۱۵ تا ۱۱۶: مسؤولیت و سزاواری] ۱۵۱

[بندهای ۱۱۷ تا ۱۱۸: قصد و حق معرفت] ۱۵۲

فصل ۲: نیت و بهروزی

[بندهای ۱۱۹ تا ۱۲۰: حق نیت] ۱۵۵

[بندهای ۱۲۱ تا ۱۲۵: ارضای خود و بهروزی] ۱۵۷

[بندهای ۱۲۶ تا ۱۲۸: حق و بهروزی] ۱۶۲

فصل ۳: نیکی و وجدان

[بندهای ۱۲۹ تا ۱۳۱: نیکی] ۱۶۵

[بند ۱۳۲: حق ژرف نگری در نیکی] ۱۶۷

[بندهای ۱۳۳ تا ۱۳۵: وظیفه‌ی اخلاقی] ۱۶۹

[بندهای ۱۳۶ تا ۱۳۸: وجدان حقیقی] ۱۷۲

[بندهای ۱۳۹ تا ۱۴۰: شرارت] ۱۷۶

[بند ۱۴۱: گذر از اخلاق به زندگی اخلاق‌گرایانه] ۱۹۴

بخش سوم: زندگی اخلاق‌گرایانه

[بندهای ۱۴۲ تا ۱۴۳: امر اخلاق‌گرایانه، همچون «مثال» آزادی] ۱۹۹

[بندهای ۱۴۴ تا ۱۴۵: عینیت اخلاق‌گرایانه] ۱۹۹

[بندهای ۱۴۶ تا ۱۴۷: ذهنیت اخلاق‌گرایانه] ۲۰۰

[بندهای ۱۴۸ تا ۱۴۹: وظیفه‌ی اخلاق‌گرایانه] ۲۰۱

[بندهای ۱۵۰ تا ۱۵۱: پرهیزگاری] ۲۰۳

[بندهای ۱۵۲ تا ۱۵۵: حق اخلاق‌گرایانه] ۲۰۶

[بندهای ۱۵۶ تا ۱۵۷: روح اخلاق‌گرایی] ۲۰۸

فصل ۱: خانواده

[بند ۱۵۸: عشق] ۲۱۱

[بند ۱۵۹: حق خانواده] ۲۱۲

[بند ۱۶۰: عناصر خانواده] ۲۱۲

الف: زناشویی ۲۱۲

[بندهای ۱۶۱ تا ۱۶۳: رابطه‌ی زناشویی] ۲۱۲

۲۱۶	[بند ۱۶۴: مراسم زناشویی]
۲۱۸	[بندهای ۱۶۵ تا ۱۶۶: تفاوتِ جنس‌ها]
۲۲۰	[بند ۱۶۷: یکتا همسری]
۲۲۰	[بند ۱۶۸: منع زناشویی با محارم]
۲۲۱	[بند ۱۶۹: داراییِ خانواده]
۲۲۱	ب: منابع مالی خانواده
۲۲۱	[بندهای ۱۷۰ تا ۱۷۱: داراییِ مشترک]
۲۲۲	[بند ۱۷۲: گروه خویشاوند]
۲۲۳	پ: پرورش فرزندان و انحلالِ خانواده
۲۲۳	[بند ۱۷۳: مهرِ پدر و مادری]
۲۲۴	[بندهای ۱۷۴ تا ۱۷۵: پرورش فرزندان]
۲۲۶	[بند ۱۷۶: طلاق]
۲۲۷	[بند ۱۷۷: رهاییِ فرزندان]
۲۲۷	[بندهای ۱۷۸ تا ۱۸۰: حقوقِ ارث]
۲۳۲	[بند ۱۸۱] گذر از خانواده به جامعه‌ی مدنی

فصل ۲: جامعه‌ی مدنی

۲۳۵	[بندهای ۱۸۲ تا ۱۸۴: جامعه‌ی اشخاص]
۲۳۷	[بندهای ۱۸۵ تا ۱۸۷: تحوّل و ویژگی]
۲۴۱	[بند ۱۸۸: عناصرِ جامعه‌ی مدنی]
۲۴۲	الف: نظام نیازها
۲۴۲	[بند ۱۸۹: نیازهای ذهنی]
۲۴۳	۱. [بندهای ۱۹۰ تا ۱۹۵] ماهیتِ نیازها و برآوردنِ آنها
۲۴۷	۲. [بندهای ۱۹۶ تا ۱۹۸] ماهیتِ کار
۲۴۸	۳. [بندهای ۱۹۹ تا ۲۰۸] منابعِ مالی [و طبقات]
۲۵۵	ب: اجرای عدالت
۲۵۵	[بند ۲۰۹ تا ۲۱۰: شناساییِ حقِّ شخصی]
۲۵۶	۱. [بندهای ۲۱۱ تا ۲۱۴] حق همچون قانون
۲۶۲	۲. [بندهای ۲۱۵ تا ۲۱۸] وجودِ قانون

۳. دادگاه ۲۶۸
- [بندهای ۲۱۹ تا ۲۲۱: نیاز به عدالتِ همگانی] ۲۶۸
- [بندهای ۲۲۲ تا ۲۲۸: جریانِ رسیدگی] ۲۶۹
- [بند ۲۲۹: گذر به پلیس و صنف] ۲۷۵
- پ: پلیس و صنف ۲۷۶
- [بند ۲۳۰: رفاه ویژه در مقام حق] ۲۷۶
۱. پلیس ۲۷۶
- [بندهای ۲۳۱ تا ۲۳۴: ضرورتِ مرجعِ همگانی] ۲۷۶
- [بندهای ۲۳۵ تا ۲۴۰: نیازِ جامعه‌ی مدنی به فوایع اقتصادی] ۲۷۸
- [بندهای ۲۴۱ تا ۲۴۵: تهیدستی در جامعه‌ی مدنی] ۲۸۲
- [بندهای ۲۴۶ تا ۲۴۸: گرایشِ جامعه‌ی مدنی به گسترشِ استعماری] ۲۸۵
- [بند ۲۴۹: گذر به صنف] ۲۸۷
۲. [بندهای ۲۵۰ تا ۲۵۵] صنف ۲۸۸
- [بند ۲۵۶: گذر از جامعه‌ی مدنی به دولت] ۲۹۱

فصل ۳: دولت

- [بندهای ۲۵۷ تا ۲۵۸: دولت در مقام «مثال» اخلاق‌گرایی و آزادی‌عینی] ۲۹۳
- [بند ۲۵۹: عناصر دولت] ۳۰۰
- الف: قانون اساسی ۳۰۱
- [بندهای ۲۶۰ تا ۲۶۲: رابطه‌ی دولت با افراد] ۳۰۱
- [بندهای ۲۶۳ تا ۲۶۶: رابطه‌ی دولت با نهادها] ۳۰۵
- [بندهای ۲۶۷ تا ۲۷۰: جنبه‌های ذهنی و عینی دولت: میهن‌پرستی، اصول تأسیسی دولت، دین] ۳۰۷
- [بند ۲۷۱: اصول تأسیسی دولت همچون اندامواره] ۳۲۵
- I. قانون اساسی از جهتِ درونی ۳۲۵
- [بندهای ۲۷۲ تا ۲۷۴: عناصر قانون اساسی بخردانه] ۳۲۵
۱. قوه‌ی زمامدار ۳۳۴
- [بند ۲۷۵: سه عنصر قوه‌ی زمامدار] ۳۳۴
- [یک، کلیت] ۳۳۴
- [بندهای ۲۷۶ تا ۲۷۸: ۱. یگانگی زمامدار] ۳۳۴
- [بند ۲۷۹: ۲. زمامدار در مقام شخصی منفرد و ذهن] ۳۳۷

- ۳۴۲ [بندهای ۲۸۰ تا ۲۸۱: ۳. زمامدار در مقام فردِ طبیعی]
- ۳۴۶ [بند ۲۸۲: حقّ عفو]
- ۳۴۷ [دو. بندهای ۲۸۳ تا ۲۸۴: ویژگی: حقّ زمامدار به گماردنِ مقام‌های اداری]
- ۳۴۸ [سه. بندهای ۲۸۵ تا ۲۸۶: فردیت: ثباتِ قوه‌ی زمامدار]
- ۳۴۹ ۲. قوه‌ی مجریّه
- ۳۴۹ [بندهای ۲۸۷ تا ۲۹۰: ساختارِ خدماتِ دولتی]
- ۳۵۳ [بندهای ۲۹۱ تا ۲۹۲: شرایطِ لازم برای سِمَت‌های دولتی]
- ۳۵۳ [بندهای ۲۹۳ تا ۲۹۷: وظایفِ کارمندانِ دولت]
- ۳۵۷ ۳. قوه‌ی مقننه
- ۳۵۷ [بندهای ۲۹۸ تا ۲۹۹: کارِ قانون‌گذاری]
- ۳۶۰ [بند ۳۰۰: نقش پادشاه و قوه‌ی مجریّه در قانون‌گذاری]
- ۳۶۱ [بندهای ۳۰۱ تا ۳۰۴: مجلسِ طبقات]
- ۳۶۷ [بندهای ۳۰۵ تا ۳۰۷: مجلسِ اعیان]
- ۳۶۸ [بند ۳۰۸: مجلسِ عوام]
- ۳۷۰ [بندهای ۳۰۹ تا ۳۱۰: وظیفه‌ی نمایندگان]
- ۳۷۲ [بند ۳۱۱: انتخابِ نمایندگان]
- ۳۷۳ [بندهای ۳۱۲ تا ۳۱۳: نظامِ دو مجلسی]
- ۳۷۴ [بندهای ۳۱۴ تا ۳۱۵: کارِ مجلسِ طبقات]
- ۳۷۵ [بندهای ۳۱۶ تا ۳۱۸: افکارِ عمومی]
- ۳۷۸ [بند ۳۱۹: آزادیِ ارتباطِ همگانی]
- ۳۸۱ [بند ۳۲۰: گذر به حاکمیتِ خارجی]

II. حاکمیتِ خارجی

- ۳۸۲ [بندهای ۳۲۱ تا ۳۲۴: دولت در مقامِ فرد]
- ۳۸۶ [بندهای ۳۲۵ تا ۳۲۸: طبقه‌ی نظامی و جنگ]
- ۳۸۹ [بند ۳۲۹: مرجعیتِ زمامدار در روابطِ خارجی]

ب. حقوقِ بین‌المللی

- ۳۸۹ [بندهای ۳۳۰ تا ۳۳۱: جایگاهِ حقوقِ بین‌المللی]
- ۳۹۱ [بندهای ۳۳۲ تا ۳۳۳: پیمان‌های دولت‌ها]

- ۳۹۲ [بندهای ۳۳۴ تا ۳۳۹: روابط میان دولت‌ها در زمان جنگ]
- ۳۹۵ [بند ۳۴۰: گذر از دولت به تاریخ جهانی]
- ۳۹۶ پ. تاریخ جهانی
- ۳۹۶ [بندهای ۳۴۱ تا ۳۴۴: تاریخ جهانی همچون تاریخ روح]
- ۳۹۷ [بند ۳۴۵: دیدگاه تاریخ جهانی بالاتر از داوری‌های اخلاقی یا اخلاق‌گرایانه جای دارد]
- ۳۹۸ [بندهای ۳۴۶ تا ۳۵۱: مراحل تاریخ جهانی همچون اصول ملی]
- ۴۰۰ [بندهای ۳۵۲ تا ۳۵۴: چهار قلمرو تاریخ جهانی]
- ۴۰۲ ۱. بند ۳۵۵: قلمرو شرقی
- ۴۰۳ ۲. بند ۳۵۶: قلمرو یونانی
- ۴۰۳ ۳. بند ۳۵۷: قلمرو رومی
- ۴۰۴ ۴. بندهای ۳۵۸ تا ۳۶۰: قلمرو ژرمنی
- ۴۰۹ نشانه‌های اختصاری
- ۴۱۵ یادداشت‌ها
- ۵۲۹ فهرست اعلام

یادداشت مترجم

عناصر فلسفه‌ی حق آخرین اثر عمده‌ی هگل است که نخستین بار در سال ۱۸۲۰ انتشار یافته. این اثر کوششی است از سوی هگل که نظریه‌ی اخلاق‌گرایی، حق طبیعی، فلسفه‌ی حقوق، نظریه‌ی سیاست و جامعه‌شناسی دولت نوین را در چارچوب فلسفه‌ی تاریخ خود بگنجانند و تا آنجا که من خبر دارم نخستین اثر کامل هگل است که به فارسی ترجمه و منتشر می‌شود.

هگل این کتاب را به تدریج از ۱۸۱۷ تا ۱۸۲۰، ضمن تدریس در دانشگاه‌های آلمان، تألیف کرده و به شیوه‌ی رایج زمان خود، آن را در بندهایی شماره‌دار تنظیم کرده است. اما، بعدها، مطالب بسیاری را به بندهایی افزوده و آن‌ها را «تذکر» نامیده است. افزون بر این، ادوارد گانز، شاگرد و دستیار هگل که چند سالی تدریس فلسفه‌ی حق را به جای هگل به عهده داشته، بخش‌هایی از یادداشت‌های دو تن دیگر از شاگردان هگل، یعنی ه. گ. هوتهو و ک. گ. فون‌گریزهایم را که از گفتارهای هگل فراهم آورده بودند، برگزیده و برای کار تدریس خود از آنان استفاده می‌کرده است. این برگزیده‌ها، با عنوان «افزوده» با نسخه‌ی ۱۸۳۰ این اثر همراه شده‌اند و از آن پس همواره در تمامی نسخه‌های آن به چاپ رسیده‌اند. در ترجمه‌ی حاضر، متن کامل «تذکر»های هگل آمده است و به پیروی از متن اصلی، در ستونی باریکتر چاپ شده تا تمایز آن‌ها از بندهای اصلی محفوظ بماند. افزوده‌های گانز هم در پایان بندهای مربوط به خود و با عنوان افزوده آمده است و در هر مورد، حرف‌های «ه» یا «گ» که پس از واژه‌ی افزوده ذکر گردیده، نشان می‌دهد که مبنای این افزوده‌ها، یادداشت‌های هوتهو یا گریزهایم بوده است.

پاره‌ای توضیح‌ها درباره‌ی زبان و سبک نوشته‌ی هگل، برای فهم این اثر پیچیده و بسیار دشوار ضرورت کامل دارد. پیچیدگی زبان هگل را باید، هم به ویژگی زبان فلسفی آلمانی که پیش از او با نوشته‌های لایب‌نیتس، کانت، یاکوبی، فیشته، شلینگ و دیگران هویتی ویژه به خود گرفته بوده، نسبت داد و هم به گرایش شخصی هگل که می‌کوشیده زبانی ویژه‌ی خود داشته باشد. نگرانی هگل را از سانسور حاکم بر دانشگاه‌های آلمان،

به ویژه پس از ۱۸۱۹، هم باید در نظر داشت. بسیاری از موضوع‌هایی که هگل، در این اثر، به صورتی سخت دشوار و پیچیده، نوشته، می‌توانست به زبانی ساده‌تر و روشن‌تر بیان شود.

به طور کلی، ویژگی‌های این زبان را که خود هگل چندان توجهی به دقت آن نداشته، با توجه به امر ترجمه‌ی آن به فارسی، باید چنین خلاصه کرد:

۱. هگل واژه‌های مترادف را به معناهای متفاوت و گاه، حتی، متضاد به کار می‌گیرد. از جمله *real* و *wirklich* که هر دو، در واقع، به یک معنا هستند. در ترجمه‌ی فارسی *real* را «واقعی» و *wirklich* را «بالفعل» ترجمه کرده‌ام. نمونه‌ی دیگری که می‌تواند دشواری بزرگی را در فهم نوشته‌ی هگل سبب شود، دو واژه‌ی *moralisch* و *sittlich* است که هر دو در آلمانی امروز و حتی آلمانی رایج زمان هگل به معنای «اخلاقی» هستند. اما، معنایی که هگل از واژه‌ی *moralisch* مراد می‌کند، اخلاق فردی و ذهنی و باطنی است و معنایی که از *sittlich* مراد می‌کند، اصول اخلاقی عرفی یا پذیرفته شده از سوی ارزش‌های حاکم جامعه است. بنابراین، برای حفظ این تفاوت، «اخلاقی» را در برابر *moralisch* و «اخلاق‌گرایی» را در برابر *sittlich* گذاشته‌ام و خواننده باید، این موضوع را همواره در نظر داشته باشد تا دچار سردرگمی و گمراهی نشود.

۲. واژه‌ی مفهوم را هر جا که به معنای ویژه‌ای که هگل برای آن قائل است، به کار رفته در درون « » آورده‌ام و در جاهای دیگر، بدون « ». «مثال» را در برابر *Idee* و مثال را در برابر *idee* آورده‌ام.

۳. منظور هگل از «منفی» تأثیرپذیر یا منفعل و از «مثبت»، تأثیرگذار است.

۴. دولت‌ها از زمان‌های بسیار دور وجود داشته‌اند. هر دولتی بر بنیاد اصولی استوار است. تا پیش از دوران، به اصطلاح، نوین، این اصول همواره مکتوب نبودند. بنابراین در مورد این دولت‌ها و در اشاره به کلیت موضوع، تعبیر اصول تأسیسی دولت را آورده‌ام (با توجه به این که واژه‌ی دولت، در اساس، با واژه‌ی حکومت مترادف نیست) و در جاهایی که اصول تشکیل‌دهنده (یا تأسیسی دولت‌ها) به صورت سندی مکتوب وجود دارد، تعبیر قانون اساسی را به کار گرفته‌ام. بدین ترتیب، تفاوتی را که هگل با دو تعبیر *staatsrecht* و *inners staatsrecht* رسانده، حفظ کرده‌ام. افزون بر این، در جاهایی، هگل *staatsrecht* را با صفت *politische* همراه ساخته است. در این موارد، قانون اساسی سیاسی یا، بسته به مورد، اساسنامه‌ی سیاسی را در برابر آن به کار برده‌ام.

۵. به هیچ روی نکوشیده‌ام شعرهایی را که هگل به مناسبت‌هایی در این کتاب نقل کرده به شعر ترجمه کنم. در نتیجه آنچه در متن می‌آید، تنها، معنای شعر است بی آن که

نشانی از قواعد شعری در آن باشد. در این موارد، نام و نشان کتاب‌هایی را که اصل این شعر را می‌توان در آن‌ها یافت، در حد امکان، در یادداشت‌های پایان کتاب، به دست داده‌ام.

۶. در جاهایی که فهم نوشته به دلیل اشاره‌های مبهم هگل به آثار و احوال و افکار دیگران، دشوار و حتی، ناممکن بوده، یادداشت‌هایی با استفاده از یادداشت‌های آلن وود و دیگر منابع در دسترس در پایان کتاب آورده‌ام و در متن، با شماره‌های بالای حروف به آن‌ها ارجاع داده‌ام. هر پانوشته‌ای که در پایان آن نشان «م.» هست از من و دیگر پانوشته‌ها از آن خود نویسنده است. هر آنچه در درون [آمده افزوده‌ی من است، به قصد روشن‌تر ساختن متن. اما، آنچه درون () آمده، اگر واژه‌ای غیر فارسی باشد، نشان می‌دهد که در متن اصلی واژه‌ای غیرآلمانی بوده که معادل فارسی آن در متن آمده و اصل واژه در () پس از آن ذکر گردیده است. عبارت‌ها و جمله‌های درون () از خود نویسنده است. واژه‌های ایتالیک، دقیقاً از متن اصلی پیروی می‌کند.

۷. هر گونه تعصبی را نسبت به به کارگیری واژه‌های عربی یا فارسی کنار گذارده‌ام. پراهمیت‌ترین نقش زبان انتقال مفاهیم و برقراری ارتباط معنایی است، به همین دلیل، در هر مورد مرسوم‌ترین و رایج‌ترین واژه‌ها را، بدون توجه به ریشه‌ی آبا و اجدادی فارسی، عربی یا غیر آن به کار گرفته‌ام. در ترجمه‌ی واژه‌های حقوقی، هم، واژه‌ها و تعبیرهای رایج در حقوق ایران را، هر چند که پاره‌ای از آن‌ها نادرست هستند، به کار گرفته‌ام.

۸. هر چند اظهار نظر درباره‌ی محتوای کتاب و فکر هگل را به عهده نمی‌گیرم، باید به این موضوع در همین جا اشاره کنم که خواننده‌ی فارسی زبان با خواندن این کتاب درخواهد یافت که این همه نوشته و سخن و نقادی و معرفی و توضیح و تفسیر و تعبیر که درباره‌ی فلسفه‌ی هگل خواننده یا شنیده تا چه حد با افکار بالفعل او متفاوت و حتی، متضاد است. چه بسیار فکری‌هایی که با صفت «هگلی» نزد همگان شناخته شده، که هیچ ارتباطی با افکار، گفته‌ها و نوشته‌های هگل ندارد. کژ فهمی فلسفه‌ی هگل را کسانی بنیان نهاده‌اند که معرفت خود را نسبت به او، از منابع دست دوم گرفته‌اند که نویسندگان آن آثار کوشیده‌اند، ضمن این نوشته‌ها، فلسفه‌ی او را به دیگران «بفهمانند» به همین دلیل نام هگل، مثلاً، با فلسفه‌ی تکاملی همراه شده، به گونه‌ای که گویا او این فلسفه را بنیاد نهاده است، در صورتی که هگل، از این جهت، وارث دیگران است، نه بنیان‌گذار و دیگر این که سه گانه‌ی مشهور «نهاد، برابر نهاد و هم نهاد» یا «تز، آنتی تز و سنتز» را، به اصطلاح، کلید فهم دیالکتیک هگل و تفکر تاریخی او دانسته‌اند. همین کتاب حاضر شاهد است بر این که این تصویر تا چه حد حقیقت دارد.

به گمان من، نیک‌تر آن است که خواننده ذهن خود را نسبت به کتابی از خودِ هگل که در پیشِ رویا در دست دارد، بگشاید و با خواندنِ آن، آنچه را که به نامِ هگل در ذهن داشته، در پرتوِ تفکرِ خودِ هگل، داوری کند.

۹. این هشدار را، هم، باید به خواننده بدهم که با کتابی سخت دشوار و پیچیده رو به‌روست. خواندنِ آن نه سرگرم‌کننده است و نه جذابیّت در بردارد. اما، دوستدار دانایی برای رسیدن به دانایی، زحمت بسیار را به جان می‌خرد تا به آن رضای اصیل و ماندگاری دست یابد که چون حاصل آید، جزئی از وجود آدمی می‌شود و هرگز، دیگر، او را ترک نمی‌گوید. کسی که به این رضا و رسیدن به آن علاقه‌ای ندارد، می‌تواند خود را از زحمتِ خواندن فلسفه معاف دارد.

سالشمارِ زندگیِ هگل و فلسفه‌ی حق

- ۱۷۷۰ تولد در ۲۷ اوت، اشتوتگارت، وورتمبرگ.
- ۱۷۸۸ ورود به مدرسه‌ی دینی توپین‌گن.
- ۱۷۹۳ از توپین‌گن می‌رود و نزد خانواده‌ای در برن سوییس، معلّم می‌شود.
- ۱۷۹۷ در فرانکفورت آم‌ماین معلّم خصوصی می‌شود.
- ۱۸۰۱ پس از مرگ پدر، میراث او را صرف تأمین شغلی آموزشی در ینا می‌کند. با یاری دوستش، شلینگ، معلّم بی حقوق دانشگاه می‌شود. نخستین اثر انتشار یافته‌ی هگل: تفاوت میان نظام فلسفه‌ی فیشته و شلینگ.
- ۱۸۰۲ ایمان و معرفت؛ درباره‌ی راه‌های بررسی علمی حقّ طبیعی.
- ۱۸۰۵ به مقام استادیاری برکشیده می‌شود.
- ۱۸۰۶ از دوروته آبورکهارت، زن شوهردار صاحب خانه‌اش، صاحب پسری نامشروع می‌شود.
- ۱۸۰۷ پدیدارشناسی روح. شکست نیروهای پروس از ناپلئون، در ینا، سبب تعطیلی دانشگاه می‌شود. هگل ناچار است در پی یافتن شغلی در جایی دیگر باشد. سر دبیر روزنامه‌ای در بامبرگ می‌شود.
- ۱۸۰۸ مدیر دبیرستانی در نورنبرگ می‌شود.
- ۱۸۱۲ با ماری فون توخر ازدواج می‌کند. دانش منطقی، جلد ۱.
- ۱۸۱۶ دانش منطقی، جلد ۲. استادی فلسفه در دانشگاه هایدلبرگ به او پیشنهاد می‌شود. نخستین چاپ دایرةالمعارف دانش‌های فلسفی در یک جلد، برای استفاده همچون درسامه‌ای برای درس‌های او در دانشگاه هایدلبرگ.
- ۱۸۱۷ آغاز گفتارهای هگل، در سال تحصیلی ۱۸۱۸ - ۱۸۱۷، درباره‌ی نظام فکری‌هایی که بعدها در فلسفه‌ی حق گنجانیده می‌شود.
- ۱۸۱۸ از هگل دعوت می‌شود که در مقام استادی کرسی فلسفه‌ی دانشگاه برلین

- جانشینِ فیشته (که در ۱۸۱۴ درگذشته) شود. در سالِ تحصیلی ۱۸۱۸-۱۸۱۹ برایِ دومین بار فلسفه‌ی حق را در دانشگاهِ برلین درس می‌دهد. احتمالاً دست نوشته‌ی این اثر کامل شده است. ۱۸۱۹
- ناآرامی‌های سیاسی و برقراریِ سانسور در دانشگاه‌ها به این می‌انجامد که هگلِ فلسفه‌ی حق را برایِ تجدیدنظر، پس بگیرد. برایِ سومین بار در سالِ تحصیلیِ ۱۸۲۰-۱۸۱۹، فلسفه‌ی حق را درس می‌دهد. ۱۸۲۰
- فلسفه‌ی حق را کامل می‌کند. ۱۸۲۱
- در ژانویه، فلسفه‌ی حق منتشر می‌شود. ۱۸۲۱
- برایِ چهارمین بار (۱۸۲۲-۱۸۲۱) مطالبِ آن را درس می‌دهد. ۱۸۲۲
- برایِ پنجمین بار فلسفه‌ی حق را درس می‌دهد (۱۸۲۳-۱۸۲۲). ۱۸۲۴
- برایِ ششمین بار فلسفه‌ی حق را درس می‌دهد (۱۸۲۵-۱۸۲۴). ۱۸۲۴
- در دایرة‌المعارف دانش‌های فلسفی تجدیدنظر می‌کند و آن را به سه جلد گسترش می‌دهد. ۱۸۲۷
- سومین چاپِ دایرة‌المعارفِ دانش‌های فلسفی. ۱۸۳۰
- درسِ فلسفه‌ی حق را برایِ هفتمین بار آغاز می‌کند. پس از یک ماه به بیماریِ وبا دچار می‌شود و در ۱۴ نوامبر می‌میرد. ۱۸۳۱

پیشگفتار

سبب اصلی انتشار این خلاصه، لزوم آشنا ساختن شنوندگان من با گفتارهایی است که من در جریان انجام وظایف رسمی خود، در زمینه‌ی فلسفه‌ی حق، ایراد می‌کنم.^۱ این درسنامه، شکل گسترده‌تر، و به‌ویژه، منظم‌تر همان مفاهیم بنیادی است که در ارتباط با این بخش از فلسفه، پیش از این در اثر دیگری که برای همراهی با درس‌هایم در نظر گرفته شده بود، آمده است؛ یعنی دایرة‌المعارف دانش‌های فلسفی (هایدلبرگ، ۱۸۱۷).^۲ هنگامی که قرار شد این خلاصه به چاپ برسد و بدین ترتیب، خوانندگان بیشتری آن را بخوانند، من این امکان را یافتم که پاره‌ای از تذکراتی آن را تفصیل بیشتری بدهم. هدف اصلی این تذکرات تفسیر اختصاری فکری است که با فکر من همخوانی یا تعارض دارند، یا تفسیر نتایج بعدی استدلال من است و یا دیگر مسائلی که ضمن درس‌هایم آن‌ها را روشن‌تر خواهم کرد. من این تذکرات را، در اینجا، به‌گونه‌ای تفصیل داده‌ام که، بسته به مورد، نکات تجریدی‌تر متن را روشن سازم و گزارش کامل‌تری از فکرات مرتبطی، که امروز رواج دارند، به دست دهم. در نتیجه پاره‌ای از این تذکرات گسترده‌تر از آن حدی شده‌اند که غالباً، از خلاصه‌ای انتظار می‌رود. اما، موضوع نوشته‌ای فشرده آن چیزی است که پهنه‌ی کامل یک دانش را در بر می‌گیرد؛ و آنچه که این فشرده را ممتاز می‌سازد - شاید، گذشته از افزوده‌هایی فرعی در اینجا و آنجا - در درجه‌ی نخست، شیوه‌ای است که این چنین نوشته‌ای، عناصر محتوایی را که از پیش آشنا و پذیرفته شده بوده است، نظم و ترتیب می‌بخشد و، همچنین، شکلی که چنین نوشته‌ای ضمن آن عرضه می‌شود، قواعد و اصول پذیرفته شده‌ای دارد که از پیش مورد توافق قرار گرفته است. اما، از چکیده‌ای فلسفی انتظار نمی‌رود که از این الگو پیروی کند، شاید به این دلیل که آنچه فلسفه به میان می‌آورد، همچون بافته‌های پنه‌لویه، که هر روز باید از نو آغاز شود،^۳ ناپایدار و سپنجی است.

در این شکی نیست که نخستین تفاوت میان این خلاصه و نوشته‌ای فشرده به شیوه‌ی مرسوم، روشی است که اصل راهنمای آن را تشکیل می‌دهد. اما، من در اینجا، چنین فرض می‌کنم که شیوه‌ی فلسفی گذر از یک موضوع به موضوع دیگر و به‌کارگیری اثبات

علمی - یعنی شکلِ نظریِ ادراک - در اساس، با دیگر شکل‌های ادراک متفاوت است.^۴ فهم این که چنین تفاوتی، تفاوتی ضرور است، یگانه چیزی است که می‌تواند فلسفه را از انحطاط شرم‌آوری که در روزگار ما بدان دچار شده، رهایی بخشد. در واقع امر، [همه] دریافته‌اند که شکل‌ها و قواعدِ منطقِ کهن - یعنی تعریف، طبقه‌بندی، و نتیجه‌گیری - که قواعدِ درکِ معرفت را در بر می‌گیرند، برای علمِ نظریِ کفایت نمی‌کند. یا بهتر بگوییم، بی‌کفایتی آن‌ها بیش از آن که شناخته شده باشد، احساس شده است. سپس، این قواعد کنار گذاشته شده، چنان که گویی چیزی جز بندهایی نبوده و راه برای به زبان آوردنِ خودسرانه‌ی آنچه در دل هست، تخیل، و شهودِ تصادفی گشوده شده؛ و از آنجا که، به‌رغم این امر، تأمل و روابطِ تفکر، ناگزیر، نقشی در این میان دارند، روشِ خوار داشته‌ی قیاس و دلیل‌تراشیِ عوامانه، ناخودآگاه، به کار گرفته شده است. - از آنجا که در اثرِ [دیگر] خود، دانشِ منطق^۵ به گونه‌ای کامل به موضوعِ ماهیت و چگونگیِ معرفتِ نظری پرداخته‌ام، در این خلاصه، تنها، در پاره‌ای موارد، تفسیری توضیحی در باره‌ی چگونگیِ روش آورده‌ام. با فرض این که موضوعِ معین است و به حکمِ ماهیتِ خود گوهری بس گوناگون دارد، از توضیحِ چگونگی و طرحِ فرآیندِ منطقی در هر یک از جزئیات خودداری کرده‌ام. اما، از سویی، انجامِ چنین کاری، شاید، زاید می‌بود، زیرا، آشنایی [خواننده] با روشِ علمی فرض گرفته‌ام و از سویی دیگر [خواننده] به زودی درخواهد یافت که کُل اثر، مانند ساختمانِ بخش‌های آن بر روحِ منطقی استوار است. من به‌ویژه، اصرار دارم که این رساله از این دیدگاه فهم شود و موردِ داوری قرار گیرد. زیرا این رساله [با علم سر و کار دارد و در علم، محتوا، در اساس، از شکلِ جدایی‌ناپذیر است.

این درست که، شاید، کسانی که در ظاهر، رویکردی بی‌نقص را برگزیده‌اند، بگویند که شکلِ کیفیتی مطلقاً برونی است و بر نفسِ موضوع، یعنی یگانه چیزی که اهمیت دارد، هیچ تأثیری ندارد؛ افزون بر این، شاید گفته شود که وظیفه‌ی نویسنده، به‌ویژه نویسنده‌ی فلسفی چیزی نیست جز کشفِ حقیقت‌ها، بیانِ حقیقت‌ها و گسترده‌ی حقیقت‌ها و مفهوم‌های درست.^۶ اما، اگر به این امر که این وظیفه، در عمل، چه گونه انجام می‌گیرد، توجه کنیم، از یک سو می‌بینیم که همان آتش کهن باز پخته و به خوردِ همگان داده می‌شود - البته شاید، انجام این کار به این صورت، فایده‌های ویژه‌ی خود را در امرِ آموزش و برانگیختنِ عواطف داشته باشد، هرچند که باید، بیش از آن، محصولِ زایدِ فعالیتی بیش از اندازه شورمندانه به‌شمار آید - «ابراهیم او را گفت: موسی و پیامبران را دارند؛ سخنِ ایشان را بشنوند».^۷ بالاتر از هر چیز، موقعیت‌های بسیاری دست می‌دهد که از لحنِ این نویسندگان و تظاهری که در وجودِ آنان به چشم می‌خورد، دچار شگفتی

شویم، چنان‌که گویی یگانه چیزی که دنیا، تاکنون کم داشته همین مُروجان پرشور حقیقت‌ها بوده و گویی آشی که اینان پخته‌اند حقیقت‌های تازه و بی‌مانندی را در خود دارد که باید، آن‌گونه که خود همواره مدّعی‌اند، یک‌راست به دل راه یابد، به‌ویژه «در روزگار کنونی». اما، از سوی دیگر، می‌بینیم که حقیقت‌هایی که به این صورت از سوی یک طرف به میان آورده می‌شود، به تأثیر حقیقت‌هایی که از سوی طرف‌های دیگر عرضه شده و، دقیقاً، از همان جنس است، حذف و ناپدید می‌شود. و اگر در میان این انبوه درهم حقیقت‌ها چیزی هست که نه کهنه است و نه تازه، اما در عوض مانندی و پایدار، چه‌گونه می‌توان آن را از این تأمل‌های بی‌شکل و ناپایدار جدا کرد - آیا ابزاری جز ابزار علمی برای [این] تشخیص و اثبات وجود دارد؟

آن حقیقتی که به حق، اخلاق‌گرایی و دولت مربوط می‌شود، در هر صورت، به همان اندازه کهن است که تبیین و انتشار آن در قوانین همگانی و اصول همگانی اخلاقی و دین. اکنون که ذهن متفکر از داشتن این حقیقت، به این صورت تقریبی، راضی نیست، نباید پرسید: پس این حقیقت به چه چیز دیگری نیازمند است؟ نیاز این حقیقت این است که درک شود، به گونه‌ای که آن محتوایی که در ذات خود، هم‌اکنون، بخردانه است، شکلی بخردانه پیدا کند و بدین ترتیب به دید تفکر آزاد موجه نماید. زیرا این تفکر در حد آنچه که داده شده است متوقف نمی‌شود، خواه آنچه که داده شده به اقتدار وضعی و برونی دولت یا توافق متقابل میان انسان‌ها یا به نیروی احساس درونی و دل‌پشتگرم باشد، یا به شهادت روح که بیدرنگ با این [احساس] هماهنگ می‌شود، بلکه [این تفکر] از خود آغاز می‌کند و بدین ترتیب، می‌خواهد خود را در اتحاد با حقیقت، در درونی‌ترین بخش وجود خود، بشناسد.

واکنش ساده‌ی عاطفه‌ی غریزی آن است که با یقینی درخور اعتماد، به حقیقتی که همگان آن را به رسمیت شناخته‌اند، ایمان بیاورد و کردار و موضع ثابت خود را در زندگی بر این شالوده‌ی استوار بنا نهد. اما این واکنش ساده، ممکن است با این دشواری مفروض روبه‌رو شود که چه‌گونه باید در میان گونه‌گونی بی‌نهایت عقاید، آنچه را که از سوی همگان پذیرفته و معتبر است، تشخیص دهد و کشف کند؛ و این سردرگمی و حیرت، ممکن است به سادگی، با نگرانی برحق و اصیلی نسبت به اصل موضوع عوضی گرفته شود. اما، در واقع امر، آنان که از این سردرگمی احساس غرور می‌کنند، در وضعیت هستند که درختان جنگل نمی‌گذارد جنگل را ببینند و یگانه سردرگمی و دشواری‌ای که وجود دارد، همان است که خود اینان آفریده‌اند؛ در حقیقت این سردرگمی و دشواری دلیل این است که آنان چیزی متفاوت با آنچه که، به‌گونه‌ای

همگانی شناخته و معتبر است، می‌خواهند، [یعنی] چیزی غیر از گوهر حق و [امر] اخلاق‌گرایانه. زیرا، در صورتی که اینان به‌راستی نگران حق و اخلاق‌گرایی و نه خودنمایی و ویژگی عقیده و وجود بودند به حقّ بنیادی، یعنی فرمان‌های اخلاق‌گرایانه و دولت‌گردن می‌نهادند و زندگی خود را با آن‌ها هماهنگ می‌ساختند. اما، دشواری دیگر از این واقعیت بدیهی برمی‌خیزد که موجودات انسانی فکر می‌کنند و آزادی خود و شالوده‌ی اخلاق‌گرایی را [در قلمرو] تفکر می‌جویند. اما، هر اندازه که این حقّ والا و خدایی باشد، در صورتی که یگانه معیار تفکر و یگانه راهی که تفکر ضمن آن، خود را آزاد تصور می‌کند، نسبت مستقیم با دور شدن آن از آنچه که به‌گونه‌ای همگانی شناخته و معتبر است، داشته باشد و بتواند چیزی ویژه برای خود ابداع کند، به ناحق بدل خواهد شد. این تصور که آزادی فکر و، به‌طور کلی، آزادی روح، تنها می‌تواند از راه جدایی از، یا حتی دشمنی با امور پذیرفته‌ی همگانی خود را آشکار کند، ظاهراً، امروز ژرف‌ترین ریشه‌ها را در امر ارتباط با دولت، یافته است؛ و دقیقاً به همین دلیل، ظاهراً، وظیفه‌ی اصلی فاسفه‌ی دولت، باز هم اختراع و گسترده‌ی یک نظریه‌ی دیگر، و به‌ویژه نظریه‌ای تازه و ویژه است. اگر این تصور و کردار همراه با آن را بررسی کنیم، باید ببینیم که در گذشته و اکنون، هرگز، هیچ دولت یا اصول تأسیسی دولتی وجود نداشته و ما باید اکنون (و این «اکنون» تا ابد تداوم دارد) باید از اول آغاز کنیم و دنیای اخلاق‌گرایی، تنها، در انتظار آن ساخته‌ها، کشف‌ها و دلایلی است که اکنون فراچنگ آمده است. تا آنجا که به طبیعت مربوط می‌شود، همه می‌پذیرند که فلسفه باید آن را همان‌گونه که هست، بشناسد، [و] سنگ فلسفه در جایی در درون خود طبیعت پنهان است، [و] طبیعت در درون خود بخرد است، و همین خرد فعلیت یافته‌ی حاضر در طبیعت است که معرفت باید آن را بجوید و به‌گونه‌ای مفهومی بشناسد - نه شکل‌ها و امور تصادفی و گذرا را که در سطح مشهود است، بلکه هماهنگی ابدی طبیعت را که ما آن را قانون و گوهر ذاتی نهفته در آن می‌نامیم. از سوی دیگر، جهان اخلاق‌گرایی، دولت یا خرد، بدان صورتی که خود را در عنصر خود آگاهی فعلیت می‌بخشد، ظاهراً، از این عنایت معرفت برخوردار نشده [و] معرفت پذیرفته است که] این خود خرد است که در واقع، در این عنصر به قدرت و اختیار دست یافته و خود را در اینجا اعمال می‌کند و در درون آن نهفته می‌ماند.* چنین

* افزوده (ه). قانون دو گونه است، قوانین طبیعت و قوانین حق: قوانین طبیعت به‌سادگی وجود دارند و تا هستند، معتبرند: این قوانین کاستی نمی‌پذیرند، هرچند که شاید در مواردی نادیده گرفته شوند. برای دانستن این که قانون طبیعت چیست، باید خود را با طبیعت آشنا کنیم، زیرا این قوانین درست‌اند و، تنها،

پنداشته می‌شود که جهانِ معنوی دستخوش تصادف و خودسرانگی است، خدا آن را به

→ دریافت‌های ما از آن‌ها می‌تواند نادرست باشد. مقیاس این قوانین، نسبت به ما، برونی است و فهم ما نسبت به آن‌ها هیچ چیز بر آن‌ها نمی‌افزاید و آن‌ها را پیش نمی‌برد: تنها، فهم ما نسبت به آن‌ها می‌تواند گسترش یابد. معرفت نسبت به حق از یک جهت به این معرفت شبیه و از جهتی دیگر با آن متفاوت است. ما قوانین حق را به همان شیوه‌ای می‌شناسیم [که قوانین طبیعت را]، یعنی همان‌گونه که هستند؛ اعضای جامعه قوانین را، کم و بیش همین‌گونه می‌شناسند و حقوقدان حرفه‌ای هم از حد آن چیزی که وجود دارد، فراتر نمی‌رود. اما، تفاوت در این است که در مورد قوانین حق، روح وارد موضوع می‌شود و نفس گوناگونی این قوانین توجه را به این موضوع جلب می‌کند که این قوانین مطلق نیستند. قوانین حق چیزهایی هستند که وضع شده‌اند، چیزهایی که از موجودات انسانی برآمده‌اند. پس، ناگزیر، ممکن است ندای درونی ما با آن‌ها هماهنگ باشد یا نباشد. انسان در حد آنچه که موجود است متوقف نمی‌شود، بلکه ادعا می‌کند که در درون خود مقیاس سنجش آنچه را که حق است، دارد؛ شاید در معرض ضرورت و قدرت نیروی برونی قرار گیرد، اما، چگونگی این امر هرگز مانند آن نیست که در معرض ضرورت طبیعی قرار گرفته باشد، زیرا خویشتن درونی او، همواره، به او می‌گوید که چیزها چه‌گونه باید باشند، و او در درون خود تصدیق یا انکار آنچه را که همچون امر درست پذیرفته شده، می‌یابد. در طبیعت، بالاترین حقیقت این است که فلان قانون وجود دارد؛ اما، در قوانین حق، آنچه هست به صرف بودن، درست نیست؛ برعکس، هرکس می‌خواهد که این قوانین با معیار او هماهنگ باشد. بدین ترتیب ممکن است تعارضی میان آنچه هست و آنچه باید باشد، میان حقی که در خود و با خود وجود دارد و دگرگونی نمی‌پذیرد [، از یک سو] و تعیین خودسرانه‌ی آنچه که از آن انتظار می‌رود همچون حق پذیرفته شود [، از سوی دیگر]، بروز کند. جدایی و تعارضی از این دست تنها در پهنه‌ی روح روی می‌دهد، و از آنجا که، بدین ترتیب، چنین می‌نماید که [این] امتیاز ویژه‌ی روح به ناهماهنگی و شوربختی بینجامد، ما، غالباً، از خودسرانگی زندگی روی برمی‌تابیم و به تأمل در طبیعت روی می‌آوریم و می‌خواهیم که طبیعت را الگوی خود قرار دهیم. اما، همین ناسازگاری‌های موجود میان آن حقی که در خود و با خود وجود دارد و آن چیزی که خودسرانگی آن را حق اعلام می‌کند، ما را ملزم می‌سازد که دقیقاً بفهمیم حق چیست. انسان باید، در حق، با خرد خویش رو در رو شود؛ بنابراین، باید بخردانگی حق را بسنجد و این وظیفه‌ی اصلی علم ماست، برخلاف علم حقوق موضوعه که غالباً، تنها، با تعارض‌ها سر و کار دارد. افزون بر این، دنیای امروز نیاز فوری‌تری به این بررسی دارد، زیرا در روزگاران گذشته، هنوز، قانون موجود از ارج و احترام برخوردار بود، در حالی که فرهنگ روزگار ما جهت تازه‌ای یافته و تفکر جای نخست را در شکل دادن به ارزش‌ها اشغال کرده است. نظریه‌هایی در رد آنچه که هم‌اکنون وجود دارد، مطرح می‌شود، نظریه‌هایی که می‌کوشند، با خود و در خود، درست و ضرور بنمایند. از امروز به بعد، نیاز بیشتری به تشخیص و فهم افکار [مربوط به] حق وجود خواهد داشت. از آنجا که تفکر جای خود را همچون شکلی بنیادی تثبیت کرده است، ما باید بکوشیم که حق را هم به زبان تفکر درک کنیم.

حال خود رها کرده، به گونه‌ای که، بنا به این الحاد جهان اخلاق‌گرایانه، حقیقت بیرون از جهان جای دارد و در عین حال، از آنجا که همچنین، تصوّر می‌شود که خرد در این جهان حضور دارد، حقیقت چیزی نیست جز یک مسأله [که ما خود باید بدان پاسخ گوئیم]. اما، به ما گفته شده است، که دقیقاً، همین وضع به هر متفکری اجازه می‌دهد، یا در واقع ناچارش می‌سازد که خود دست به ابتکاری بزند، هرچند که در جست‌وجوی سنگِ فلاسفه نباشد، زیرا این جست‌وجو به تأثیر فلسفه‌بافی‌های روزگار ما به جست‌وجویی زاید تبدیل شده و هرکس، در هر شرایطی، می‌تواند مطمئن باشد که این سنگ را در جیب خود دارد. کسانی که در درون فعلیت دولت زندگی می‌کنند و می‌توانند معرفت و اراده‌ی خود را در درون آن ارضا کنند - شمار چنین کسانی بسیار است، در واقع بسیار بیشتر از آنانی که آن را می‌دانند یا به آن می‌اندیشند، زیرا، در اساس این واقعیت همه را در بر می‌گیرد - یا، دست‌کم، کسانی که آگاهانه رضای خود را در درون دولت می‌یابند، به این ابتکارها و اطمینان خاطرها می‌خندند و آن‌ها را بازی بیهوده‌ای می‌یابند که گاه سرگرم‌کننده است، گاه اندکی جدی‌تر است، گاه جذاب است و گاه خطرناک. این فعالیت خستگی‌ناپذیر تأمل‌های بیهوده، در کنار پذیرش‌ها و واکنش‌هایی که با آن‌ها روبه‌رو می‌شود، در صورتی که فلسفه، در هیأت کلی خود، با هرگونه خواری و بی‌اعتباری، در نتیجه‌ی این رفتار روبه‌رو نمی‌شد، می‌توانست موضوعی جداگانه به حساب آید که به راه مستقل خود می‌رود. بدترین خواری‌ای که فلسفه به آن دچار شده، همان‌گونه که گفتم، این است که هر کس، در هر شرایطی، یقین دارد که همه‌ی فلسفه را می‌داند و می‌تواند بر آن داوری کند، هیچ فن یا علم دیگری با این حد از خواری روبه‌رو نیست، یعنی این فرض که آدمی می‌تواند آن را بیدرنگ از آن خود سازد.

در واقع، تا آنجا که ما دیده‌ایم، آنچه فلسفه در زمان‌های اخیر، در نهایت خودنمایی، در ارتباط با دولت اعلام داشته، بی‌گمان، به هر کس که می‌خواهد در این میان حرفی زده باشد، این اجازه را داده است که او هم همین کار را به حساب خود بکند و بدین ترتیب به خود ثابت کند که به فلسفه تسلط دارد. به هر حال، این فلسفه‌ی خودخوانده به صراحت

→ در صورتی که قرار باشد تفکر بر حق برتری یابد، چنین می‌نماید که راه به روی عقاید تصادفی گشوده شود؛ اما، تفکر اصیل، صرفاً، عقیده‌ای درباره‌ی چیزی یا امری نیست، بلکه «مفهوم» خود چیز یا امر است. «مفهوم» هر چیزی خودبه‌خود برای ما حاصل نمی‌شود. هرکس انگشت دارد و می‌تواند قلم مویی به دست بگیرد و نقاشی کند، اما این برای نقاش شدن کافی نیست. همین حکم، دقیقاً، در مورد فکر کردن هم صادق است. مثلاً، تفکر [درباره‌ی] حق، آنچه که هرکس خود می‌داند، نیست؛ برعکس، فکر کردن درست، شناسایی و درک موضوع است، پس دانایی ما باید دانایی علمی باشد.

گفته است که نفس حقیقت را نمی‌توان شناخت، و حقیقت از آن چیزی تشکیل می‌شود که در ارتباط با موضوع‌های اخلاق‌گرایانه، به ویژه، در ارتباط با دولت، حکومت و اصول تأسیسی دولت، از درون دل، عاطفه و شورمندی هر فردی فرا می‌جوشد. در این سخن چه چیزی برای چابلوسی نسبت به جوانان ناگفته مانده است؟^۸ و جوانان هم، بی‌گمان بدان توجه کرده‌اند. این مثل مشهور را که «او هر چه بخواهد به برگزیدگان خفته‌ی خود می‌دهد»، در مورد علم به کار گرفته‌اند، در نتیجه همه‌ی خفتگان خود را جزو برگزیدگان تصور کرده‌اند؛ اما مفاهیمی که اینان در خواب خود بدان‌ها دست یافته‌اند، نشان اصل و سرچشمه‌ی خود را بر خود دارند.^۹ یکی از رهبران این سپاه کم‌مایه‌ی، به اصطلاح، فلاسفه، یعنی آقای فریز،* در مراسمی رسمی و باشکوه، که پس از آن مشهور شده،^{۱۱} با بی‌پروایی این فکر را در خطابه‌ی خود درباره‌ی دولت و اصول تأسیسی دولت، مطرح کرده است: «در میان مردمی که روح اصیل اشتراک بر آنان، حاکم باشد، همه‌ی کارهای مربوط به امور همگانی، حیات خود را از پایین، از خود مردم کسب خواهد کرد؛ تشکّل‌های جاندار، که با پیوند مقدس دوستی، به گونه‌ای استوار، اتحاد یافته‌اند، خود را وقف تک‌تک طرح‌های آموزش همگانی و خدمت همگانی خواهند کرد؛» و غیره. -گرایش اصلی این فلسفه‌ی سطحی این است که علم را نه بر بنیاد گسترش فکر و «مفهوم» بلکه بر بنیاد ادراک بیواسطه و تحیل بی‌پایه استوار سازد؛ و به همین ترتیب می‌خواهد ساختمان پیچیده‌ی درونی امر اخلاق‌گرایانه، یعنی دولت و معماری بخردانگی آن را -که بر تفاوت قطعی میان پهنه‌های گوناگون زندگی و حقوق همگانی و نسبت‌های دقیقی استوار است که، ضمن آن، هر ستون، دیوار و پی به هم اتصال یافته‌اند، و قوت و نیروی کل از هماهنگی اجزا ناشی می‌شود- یعنی، این ساختار ظریف و دقیق را به حد آمیزه‌ای از «دل، دوستی و شورمندی» فروکشد.^{۱۲} بنابه این فکر، جهان اخلاق‌گرایی، مانند جهان اپیکور، باید به دست احتمال‌های ذهنی عقاید و خودسری‌ها سپرده شود؛ اما، بی‌گمان، چنین نیست.^{۱۳} با روش درمانی خاله‌زنکی نسبت دادن همه‌ی آن چیزهایی که خرد و نیروی فهم آن، در مدت چند هزار سال با رنج و زحمت فراهم آورده‌اند به احساس، همه‌ی دشواری‌های بصیرت و درک عقلی به راهنمایی «مفهوم» تفکر، به سادگی کنار گذارده می‌شود. مفیستوفلس گوته -چه مرجع معتبری!- در این چند مصرع، که من در جای دیگری هم آن را نقل کرده‌ام، چیزی نزدیک به همین معنا را می‌گوید:

* من در جای دیگری به کم‌مایگی دانش آقای فریز Herr Fries اشاره کرده‌ام: نگاه کنید به کتاب من دانش

منطق (نورنبرگ، ۱۸۱۲)، پیشگفتار، ص XVII'۱.

خرد و دانش را خوار شمار
این والاترین توانایی های انسانی را -
پس تو به اهریمن تسلیم شده‌ای
و بی گمان باید هلاک شوی.^{۱۴}

گام بعدی این دیدگاه، پنهان شدن در پس صورتکِ پرهیزگاری است؛ این کردار چه راه‌هایی را که نیموده است تا برای خود اعتباری دست و پا کند! این دیدگاه، به یاری دینداری و کتاب مقدس، به خود جرأت داده است که خوارشماری نظم اخلاق‌گرایانه و عینیت قوانین را توجیه کند. زیرا، بی‌گمان، همین پرهیزگاری است که آن حقیقتی را که در خود جهان، در گستره‌ای اندام‌ماژ تکثر یافته، در هاله‌ی شهود ساده‌ی احساس فرد می‌پوشاند. اما، در صورتی که پرهیزگاری، پرهیزگاری راستین باشد، به محض آن که از حالت باطنی سربرمی‌آورد و وارد روشنی کمال یافتگی «مثال» و سرشاری آشکار می‌شود و به همراه خود، از پرستش درونی خود نسبت به خداوند، احترام به قوانین و حقیقتی را که در خود و برای خود وجود دارد، می‌آورد و به حدی والاتر از شکل ذهنی احساس و الایش می‌یابد، شکل این گستره‌ای عاطفی‌ا را به دور می‌افکند.

می‌توان به آن شکل ویژه‌ی وجدان معذب که خود را در زبان آوری خودستایانه‌ی این فلسفه‌ی سطحی بروز می‌دهد، در این جا اشاره کرد؛ زیرا، در درجه‌ی نخست، دقیقاً، در جایی که به بالاترین حد بی‌روحي خود می‌رسد، بیشترین سخن را درباره‌ی روح می‌گوید، در آن جا که سخن آن به خشک‌ترین و بی‌جان‌ترین حد خود می‌رسد، بیشتر از همیشه، واژه‌های «زندگی» و «جان بخشیدن» را به کار می‌گیرد و در آن جا که بالاترین حد خودخواهی و تکبر توخالی را از خود نشان می‌دهد، بیش از همیشه به «مردم» متوسل می‌شود. اما، برجسته‌ترین نشانه‌ای که این فلسفه‌ی سطحی برپیشانی خود دارد، نفرت آن از قانون است. حق و اخلاق‌گرایی، و دنیای بالفعل حق و امر اخلاق‌گرایانه، با استفاده از ابزار تفکر درک می‌شوند و با ابزار تفکر، در آن چیزی که قانون را تشکیل می‌دهد، به خود شکل بخردانگی - یعنی کلیت و تعیین‌کنندگی - می‌دهند؛ و همین است آنچه که آن احساسی که این حق را برای خود محفوظ می‌دارد که هرچه می‌خواهد بکند و آن آگاهی‌ای را که حق را با اعتقاد ذهنی یکی می‌گیرد، دشمن اصلی خود [خود] به‌شمار می‌آورد. این احساس و این آگاهی [شکل حق را در مقام وظیفه و قانون [چیزی] مرده، سخنی سرد و بند و زنجیر می‌داند؛ زیرا خود را در قانون نمی‌شناسد و آزادی خود را هم، در قانون نمی‌شناسد، چون قانون خرد موضوع است و خرد به احساس اجازه نمی‌دهد که خود را با آتش و بزرگی خود گرم کند. بنابر این، همان‌گونه که در جای دیگری از این

در سنامه^{۱۵} گفته‌ام، قانون محکی است که برادران و دوستانِ دروغین، به اصطلاح، «مردم» خود را با آن، لو می‌دهند.

از آنجا که این سفسطه‌گریِ خودسرانه نام فلسفه را غصب کرده و انبوهی از مردمان را قانع ساخته که فلسفه چیزی جز همین فعالیت‌ها نیست، سخن گفتنِ فلسفی درباره‌ی ماهیتِ دولت به مایه‌ی بی‌آبرویی تبدیل شده است؛ و مردانِ درست‌اندیش را نمی‌توان سرزنش کرد که چرا، به محض آن که سخن از دانش فلسفی دولت می‌شنوند، شکیبایی از دست می‌دهند. جای شگفتی، هم، ندارد که حکومت‌ها، سرانجام، متوجه این شکلِ فلسفه‌بافی شده‌اند، زیرا فلسفه در روزگارِ ما، به هیچ روی، فنیِ خصوصی، مانند روزگارِ یونانیان، نیست؛ بلکه وجودی همگانی دارد و در تماس با همگان است، به‌ویژه – یا تنها – در خدمتِ دولت. حکومت‌ها به آن دسته از دانشورانِ خود که خود را وقف این موضوع کرده‌اند، به آن اندازه اعتماد داشته‌اند که امرِ گسترش و فهماندنِ فلسفه را، تنها، به آنان بسپارند – هرچند که در اینجا و آنجا، شاید، این کار را نه از سرِ اعتماد به دانش، بلکه از سرِ بی‌تفاوتی نسبت به آن کرده‌اند و کرسی‌های فلسفه را، تنها، برای حفظِ سنت، پایدار داشته‌اند (مانندِ فرانسه، که، در آن، تا جایی که من اطلاع دارم، دست‌کم، کرسی‌های متافیزیک از میان رفته است). اما، این اعتماد، غالباً، پاسخ شایسته‌ی خود را به همراه نداشته است و یا، در صورتی که انگیزه‌ی این اعتماد را بی‌تفاوتی بدانیم، انحطاطی را که پس از آن، در گُلِ معرفت روی داده، باید کفرِ این بی‌تفاوتی بدانیم. شاید، در نگاهِ نخست چنین بنماید که این فلسفه‌ی سطحی به‌گونه‌ای آشکار، با آرامش و نظمِ برونی سازگار است، از این جهت که هرگز نمی‌تواند به گوهرِ چیزها دست یابد. یا حتی به وجودِ این [گوهر] گمان ببرد؛ در این صورت و اگر که دولت، هم نیاز به تربیت و بصیرتی ژرف‌تر را در بر نمی‌گرفت و نمی‌خواست که این نیاز با دانش برآورده شود، دلیلی برای ترس از دخالتِ پلیس، دست‌کم در آغاز، وجود نمی‌داشت. اما، فلسفه‌ی سطحی، خودبه‌خود، تا آن‌جا که به [جهان] اخلاق‌گرایی و حق و وظیفه، به‌گونه‌ای کلی، مربوط می‌شود، به آن اصولی می‌انجامد که سطحی‌نگری را، در این پهنه، گسترش می‌دهد، یعنی اصولِ سوفسطاییان، به آن صورتِ روشنی که توصیفِ آن را در [آثار] افلاطون می‌یابیم.^{۱۶} این اصول آنچه را که حق است با هدف‌ها و عقایدِ ذهنی، با احساس و یقینِ ویژه‌ی ذهنی، یکی می‌گیرد و این چیزها به ویرانیِ اخلاق‌گراییِ باطنی و آگاهیِ درستکار و عشق و حق میانِ افراد و، همچنین، ویرانیِ نظمِ همگانی و قوانین دولت می‌انجامد. اهمیتی که چنین پدیدارهایی برای حکومت‌ها می‌یابند، به‌ندرت می‌تواند، مثلاً، به تأثیر این ادعا کاسته شود که صرفِ اعتمادی که دولت و متصدیِ یک مقام

رسمی از خود نشان داده‌اند، برای تضمین این که دولت باید آنچه را که سرچشمه‌ی بنیادی همه‌ی کردارها، یعنی اصولِ کلی، را فاسد می‌سازد، بپذیرد و به آن امکانِ حاکم شدن بدهد، و حتی، اجازه دهد که خود [دولت] موضوع ردّ و انکار قرار گیرد، چنان‌که گویی این ردّ و انکار، در اساس، موجه بوده است. این سخنِ کهن که «خدا اگر به کسی مقامی بدهد، به او عقل هم می‌دهد»^{۱۷}، امروز، به ندرت جدّی گرفته می‌شود.

در اهمیتی که اوضاع و احوال، حکومت‌ها را باز بدان واداشته که برای روشِ کارِ فلاسفه قایل شوند، بی‌گمان این واقعیت وجود دارد که ظاهراً، امروز، مطالعه‌ی فلسفه، از بسیاری جنبه‌های دیگر، نیازمندِ عنصرِ پشتیبانی و تشویق است. زیرا در این همه آثارِ انتشار یافته در زمینه‌ی علوم اثباتی، و همچنین آثارِ مربوط به آموزش دینی و نوشته‌های دیگر، خواننده با آن خوارشماری فلسفه که پیش از این، از آن یاد کردم، روبه‌رو می‌شود. بدین معنا که همان کسانی که [به‌گونه‌ای] نشان می‌دهند که رشدِ فکری‌شان به شدت، محدود است و با فلسفه، به کلی، بیگانه‌اند، چنان از فلسفه سخن می‌گویند که گویی آن را تمام کرده و کنار گذاشته‌اند؛ افزون بر این، ما، همچنین درمی‌یابیم که نویسندگانی از این دست، به تصریح، فلسفه را ردّ و انکار می‌کنند [و در ضمن،] آن را به صورت‌های گوناگون تعریف می‌کنند، [تعریف‌هایی مانند] درکِ مفهومی خدا و طبیعتِ مادی و معنوی؛ درکِ حقیقت؛ بلاهتِ مطلق؛ گستاخیِ گناهکارانه؛ و در تمامی این آثار، خرد و باز هم خرد و باز هم خرد است که متهم می‌شود، خوار می‌شود و محکوم می‌شود. یا، دست‌کم، به ما نشان می‌دهند که ادعاهای [واح شده، در باره‌ی] «مفهوم»، برای بسیاری از کسانی که سرگرم پژوهش، به اصطلاح، علمی هستند، مایه‌ی گونه‌ای سردرگمی است که نمی‌توانند از آن بگریزند. من می‌گویم، اگر آدمی با چنین پدیدارهایی روبه‌رو شود، ممکن است به این فکر بیفتد که سنت، از این دیدگاه، دیگر، نه ارزش احترام دارد و نه برای تضمین شکیبایی و وجودِ همگانی و متداومِ مطالعه‌ی فلسفه کفایت می‌کند.^{۱۸}

* هنگامی که نامه‌ای از یوهانس فون مولر (Werke [Tübingen, 1810-19], Part VIII, p. 56) را می‌خواندم، به یاد این دیدگاه‌ها افتادم. مولر از اوضاعِ شهرِ روم در ۱۸۰۳، یعنی زمان استیلا‌ی فرانسوی‌ها بر آن شهر، سخن می‌گوید: «معلّمی در پاسخ به این پرسش که وضعِ مؤسساتِ آموزش همگانی چگونه است، گفت: «On les tolère comme les brodeurs.» [وجود این مؤسسات را، چون وجودِ فاحشه‌خانه‌ها، تحمل می‌کنند].» هنوز می‌توان شنید که کسانی «نظریه‌ی»، به اصطلاح، «عقلی» یعنی منطق را توصیه می‌کنند، شاید به این دلیل که عقیده دارند، دیگر، کسی خود را به خاطر این دانش خشک و بی‌فایده، ناراحت نمی‌کند؛ یا شاید به این دلیل که توجه به منطق اگر، بسته‌گرفته، صورت گیرد، کسانی که آن را می‌آموزند، چیزی جز

— رجز خوانی‌ها و سخنان گستاخانه علیه فلسفه که تا این حد، در روزگار ما، رواج یافته، منظره‌ای بی‌همتا را در برابر دیدگان ما می‌گشاید. در این منظره، از یک سو، می‌بینیم که این گستاخی‌ها به دلیل این سطحی‌گری‌هایی که فلسفه بدان فرو افتاده، برحق است و از سوی دیگر، خود [این رجزخوانان] را می‌بینیم که به عنصری که خود در آن ریشه دارند، چنین ناسپاسانه پشت کرده‌اند. زیرا، این فلسفه‌بافی خودخوانده همه‌ی فکرها و تمامی موضوع‌ها را در یک سطح جای داده است، همان‌گونه که خودکامگی امپراتوران روم همه‌ی تفاوت‌های میان پاتریسی‌ها (اشراف) و بردگان، تقوا و شرارت، شرف و بی‌شرفی و دانایی و نادانی را از میان برد^۲. در نتیجه، مفاهیم حقیقت و قوانین اخلاق‌گرایی به حد عقاید و پندارهای ذهنی فرومی‌افتند و مجرمانه‌ترین اصول هم — از آنجا که آن‌ها هم پندارهایی هستند — با قوانین در یک ردیف قرار می‌گیرند؛ و به همین ترتیب، همه‌ی موضوع‌ها، هر اندازه، هم، که بی‌حاصل و تعمیم‌ناپذیر باشند و همه‌ی سخن‌ها، هر اندازه، هم، که سترون باشند با آن چیزهایی که توجه و نگرانی همه‌ی انسان‌های متفکر و پیوندهای جهان اخلاق‌گرایی را برمی‌انگیزد، در یک ردیف قرار می‌گیرند.

بنابراین، باید این امر را از خوش‌اقبالی دانش دانست — هرچند، در واقع، همان‌گونه که پیش از این گفته‌ام^۱، این یکی از نتایج ناگزیر نفس موضوع است — که این فلسفه‌بافی، که می‌توانست همچنان به کار تنیدن پيله‌ای از خورد اسکولاستیک به دور خود ادامه دهد، تماس نزدیکتری با فعلیت یافته است که در آن اصول حقوق و وظایف موضوعی جدی است و از پرتو آگاهی خود از این اصول جان می‌گیرد، و شکاف و جدایی آشکاری، در نهایت، میان این دو، نتیجه شده است. همین رابطه‌ی فلسفه با فعلیت است که موضوع کژفهمی‌ها را تشکیل می‌دهد و بنابراین، به تذکر پیشین خود باز می‌گردم، یعنی این تذکر که از آنجا که فلسفه کشف امر بخرد است، دقیقاً به همین دلیل، درک اکنون و امر بالفعل است، نه بنیان نهادن دنیایی دیگر که فقط خدا می‌داند در کجاست — شاید هم بتوانیم بگوییم در کجاست: در خطاهای این استدلال منطقی یکسویه و بی‌بنیاد. در رساله‌ای که به دنبال خواهد آمد، تذکر داده‌ام که حتی جمهور افلاطون، که نمونه‌ی کاملی از یک آرمان‌بی‌بنیاد است، در اساس، تجسم چیزی نیست جز ماهیت اخلاق‌گرایی یونانی؛ و افلاطون با آگاهی از این که اصلی ژرف‌تر که، در این زمینه، می‌توانست، بیدرنگ، تنها همچون آرزویی تحقق نیافته و در نتیجه، تنها، نیرویی ویرانگر خودنمایی کند، در کار نفوذ در اخلاق‌گرایی روزگار اوست، ناچار بود، برای بی‌اثر ساختن آن، از نفس آن آرزو

→ دستورالعمل‌های توخالی نخواهند یافت که نه سودی دارد و نه زبانی، بنابراین این توصیه، هم، احتمالاً، زبانی نخواهد داشت، هرچند که فایده‌ای هم ندارد.

یاری بجوید. اما، یاری‌ای که او بدان نیاز داشت، می‌بایست از بالا نازل شود و او در آغاز، تنها، می‌توانست آن را در شکلِ برونی و ویژه‌ی اخلاق‌گراییِ یونانی بجوید. افلاطون تصوّر می‌کرد که از این راه خواهد توانست بر آن نیروی ویرانگر پیروزی یابد و [در واقع امر،] به همین وسیله، شدیدترین ضربه را به انگیزه‌ای که در پشت آن نهفته بود، یعنی شخصیتِ آزاد نامحدود، وارد آورد. اما، او بزرگیِ روحِ خویش را با این واقعیت به اثبات رساند که همان اصلی که ویژگیِ مشخص «مثال» او بر آن استوار است، محوری است که انقلابِ مقدر جهانی برگرد آن می‌گردد.

آنچه معقول است، بالفعل است،

و آنچه بالفعل است، معقول است.^{۲۲}

این عقیده را هر آگاهی صادقی می‌پذیرد و فلسفه هم آن را می‌پذیرد و آن را آغازگاه خود در توجّه به جهان معنوی و طبیعی قرار می‌دهد. اگر تأمل، احساس، یا هر شکل دیگری که آگاهی ذهنی می‌تواند به خود بگیرد، اکنون را بیهوده بداند و با روح معرفت برتر به فراسوی آن بنگرد، خود را در موقعیتی بیهوده خواهد یافت؛ و از آنجا که، تنها، در اکنون فعلیت دارد، خود آن، چیزی جز بیهودگی نخواهد بود. از سوی دیگر، در صورتی که «مثال» [برتر]، «تنها، مثالی در میان مثال‌های دیگر»، [یا] نمودی در قلمرو عقیده به شمار آید، فلسفه بینشِ ضدّ آن را به میان خواهد کشید و خواهد گفت که هیچ چیز بالفعل نیست، جز «مثال» [برتر]. زیرا آنچه که اهمیت دارد، شناختِ گوهری است که در نموداری [امر] گذرا و [امر] سبجی، پایدار و ماندگار است و ابدیتی که اکنون حاضر است. معقول که مترادف با مثال برتر است، با ورود به وجود برونی فعلیت می‌یابد، در مجموعه‌ی بی‌نهایت شکل‌ها، نمودها و قالب‌ها آشکار می‌شود و هسته‌ی خود را با پوششی به رنگ‌های درخشان احاطه می‌کند که آگاهی، نخست، در آن جایگزین می‌شود، اما، تنها، «مفهوم» می‌تواند در این پوشش نفوذ کند تا تپش درونی آن را بیابد و ضربان مداوم آن را، حتی، در شکل‌های برونی بازشناسد. اما، اوضاع و احوال بی‌نهایت متفاوتی که با آشکار شدنِ گوهر در درون آن، در این بروئیت شکل می‌پذیرد، [یعنی] این ماده‌ی نامحدود و سازمان آن، موضوع فلسفه نیست. بررسی این امور به معنای دخالت در چیزهایی خواهد بود که فلسفه با آن‌ها کاری ندارد و می‌تواند خود را از زحمت پند دادن درباره‌ی آن‌ها در امان دارد. [مثلاً] افلاطون می‌توانست از توصیه کردن به پرستاران که هرگز کودکان را بی‌حرکت نگذارند و آنان را دائماً در آغوش خود تکان دهند، خودداری کند؛ و فیشته، هم، هیچ نیازی نداشت به این که مقرّرات مربوط به گذرنامه‌ی خویش را، تا آن حد به کمال رساند که مقرّر دارد، گذرنامه‌ی افرادِ مظنون، نه تنها باید

حاوی شرح مشخصاتِ فردیِ آنان باشد، بلکه باید شکلِ صورتِ آنان بر آن نقش شود.^{۲۳} در اندیشه بر چنین جزئیاتی، هیچ اثری از فلسفه برجای نمی‌ماند و فلسفه، به سادگی، می‌تواند از چنین فراخردمندی‌هایی پرهیز کند، زیرا دقیقاً، در ارتباط با این گوناگونی بی‌نهایتِ موضوع‌هاست که فلسفه باید بیشترین حدِ بلندنظری را از خود نشان دهد. دانشِ فلسفه، از این راه، همچنین، خود را از آن نفرتی که خودفروشی خردِ اعلا نسبت به مجموعه‌ای از شرایط و نهادها از خود بروز می‌دهد، برکنار خواهد داشت — نفرتی که پستیِ بالاترین لذت را از آن می‌برد، زیرا این یگانه راهی است که می‌تواند ضمن آن برای خود احترامی نسبت به خود کسب کند.

بنابراین، این رساله، در آن‌جا که از علم سیاست سخن می‌گوید، چیزی نخواهد بود، جز کوششی برای درک و تصویرکردنِ دولت، همچون موجودی اساساً معقول. این اثر، در مقام یک تألیفِ فلسفی، باید خود را تا حدِ ممکن از وظیفه‌ی تصویرِ دولت به‌گونه‌ای که باید باشد، دور کند؛ اگر راهنمایی‌هایی در این اثر آمده، برای راهنماییِ دولت به این که چه‌گونه باید باشد، نیست، بلکه منظور آن نشان‌دادن این است که دولت باید همچون جهانِ اخلاق‌گرایی شناخته شود.

Ἰδοὺ ῥόδοσ, ἰδοὺ τὸ πημα.

Hic Rhodus, hic saltus.^{۲۴*}

وظیفه‌ی فلسفه، فهم آنچه هست است، زیرا آنچه هست، یعنی خرد. تا آن‌جا که به فرد مربوط می‌شود، هر فردی، در هر صورت، فرزندِ زمانِ خویش است؛ به همین ترتیب، هم، فلسفه یعنی زمانه‌ی فلسفه، به صورتی که در افکارِ فهم شده است. این تصور که فلسفه‌ای می‌تواند از جهانِ معاصر خود فراتر رود، به همان اندازه ابلهانه است که تصور کنیم فردی می‌تواند از فراز زمانه‌ی خود، یا از فراز رودس، بپرد.^{۲۵} اگر نظریه‌ی او، به واقع، از زمانه‌ی او فراتر رود، اگر این نظریه برای خود دنیایی، بدان‌گونه که باید باشد، بسازد، این نظریه، بی‌گمان، وجود خواهد داشت، اما تنها در درونِ عقایدِ آن فرد — [یعنی] فضایی انعطاف‌پذیر که، در آن، تخیل می‌تواند هرچه را که می‌خواهد، بنا کند.

سخنی که پیش از این نقل کردم، با اندکی دگرگونی چنین خواهد شد:

اینجا گلِ سرخ است، اینجا برقِ ص.^{۲۶}

آنچه میانِ خرد، همچون روح خودآگاه و خرد، همچون فعلیتِ حاضر، قرار گرفته، آنچه این دو را از هم جدا می‌کند و از رضای یکی در دیگری جلوگیری می‌کند، قید و بندِ گونه‌ای تجرید است که به صورتِ «مفهوم»، آزاد نشده است. شناختِ گلِ سرخ در

* اینجا رودس است، همین‌جا بپر. - م.

صلیب اکنون^{۲۷} و از این راه، شادمانی یافتن در اکنون - این بصیرتِ تعقلی، همان آشتی با فعلیت است که فلسفه نثارِ کسانی می‌کند که ندایِ درونیِ دعوت به فهم را دریافته‌اند، تا آزادیِ ذهنیِ خود را در قلمرو جهانِ عنصری حفظ کنند و در عین حال، با آزادیِ ذهنیِ خود نه در موقعیتی ناپایدار و تصادفی، بلکه در چیزی که برای خود و در خود وجود دارد، بمانند.

این، همچنین، همان است که معنایِ متجسم‌ترِ آن چیزی را تشکیل می‌دهد که به صورتی تجریدی‌تر با عبارتِ اتحادِ شکل و محتوا، پیش از این، از آن سخن گفتیم. زیرا شکل، در متجسم‌ترین معنایِ خود، خرد است در هیأتِ ادراک، و محتوا، خرد است در هیأتِ گوهرِ مادیِ فعلیتِ اخلاق‌گرایانه و طبیعی؛ هیأتِ آگاهانه‌ی هر دوی این‌ها «مثال» فلسفی است. - این، لجاجتی است بزرگ، آن‌گونه لجاجتی است که مایه‌ی افتخار انسان‌هاست، یعنی این که نمی‌خواهند، در رویکردهایِ خود، چیزی را که تفکرِ آن را توجیه نکرده، بپذیرند - و این لجاجتِ صفت ویژه‌ی دورانِ نوین و، همچنین، اصلِ مشخصه‌ی مذهبِ پروتستان است. آن چیزی که لوتر به نام ایمان به احساس و شهادتِ روح بنیان نهاد، همان چیزی است که روح، در مرحله‌ی بالاتری از تحولِ خود، می‌خواهد در «مفهوم» بیابد، تا خود را در اکنون آزاد کند و بدینسان خود را در آن بیابد. این سخنِ مشهور شده است که «فلسفه‌ی نیمه‌کاره از خدا دور می‌شود» - و این، همان مقیاسِ نیمه‌کاره‌ای است که فهم را به نزدیک‌شدن به حقیقت تعریف می‌کند - «در حالی که فلسفه‌ی حقیقی به خدا راه می‌برد»^{۲۸}؛ همین حکم درباره‌ی فلسفه و دولت، هم صادق است. خرد با نزدیک‌شدنی که، به مانند چیزی «نه سرد و نه گرم»، «از دهان بیرون می‌ریزد»^{۲۹} راضی نخواهد شد؛ و به آن نومییدیِ سرد هم راضی نخواهد شد، نومییدیِ سردی که اعتراف می‌کند که در این دنیایِ سپنجی، چیزها یا بد هستند یا، در بهترین صورتِ خود، بی‌صفت، و در این دنیا، انتظار هیچ چیزِ بهتری را نمی‌توان داشت، پس، تنها، به همین یک دلیل هم که شده، باید با فعلیتِ سرِ سازگاری داشته باشیم. سازگاری‌ای که فهم با جهان بالفعل برقرار می‌سازد، گرمایی بیشتر از این، در خود دارد. سخنِ دیگری در موضوعِ صدورِ رهنمود درباره‌ی این که دنیا چگونه باید باشد: فلسفه، در هر حال، همواره خیلی دیر برای انجام این وظیفه دست به کار می‌شود. فلسفه در هیأتِ فکرِ جهان، زمانی ظاهر می‌شود که فعلیتِ دورانِ شکل‌گیریِ خود را گذرانده و به حالتِ بلوغِ خود رسیده است. این درسِ مفهومی، خواه‌ناخواه در تاریخ آشکار است، یعنی، تنها زمانی که فعلیتِ به حدِّ بلوغِ خود رسیده، [امر] مثالی در تضاد با واقعیت، ظاهر می‌شود و این جهانِ واقعی را، که در گوهرِ آن ادراک کرده، در قلمروئی فکری

بازسازی می‌کند.^{۳۰} آن‌گاه که فلسفه کهن سالی آن را با رنگِ خاکستری به تصویر می‌کشد، شکلی از زندگی به سالخوردگی رسیده و دیگر نمی‌تواند به جوانی بازگردد، بلکه، تنها، می‌تواند به یاریِ خاکستری [نقش شده] در خاکستریِ فلسفه شناخته شود؛ جغدِ مینروا، پرواز خود را، تنها، با آغازِ تاریکی، آغاز می‌کند.^{۳۱}

اما، اکنون زمان آن است که این پیشگفتار را به پایان بریم؛ در مقامِ پیشگفتار، وظیفه‌ی آن، به هر حال، این بود که تفسیری برونی و ذهنی از دیدگاهِ اثری که پیشگفتارِ آن است، به دست دهد. در صورتی که قرار باشد محتوایِ اثری فیلسوفانه موردِ بحث قرار گیرد، این کار باید، تنها، به شیوه‌ی علمی و عینی صورت گیرد؛ به همین دلیل، مؤلف [این اثر] هرگونه نقّادی را که به صورتی غیر از بحث علمی در نفسِ موضوع صورت گیرد، مؤخره‌ای ذهنی و ادعایی بی‌بنیاد به حساب خواهد آورد و نسبت به آن بی‌تفاوت خواهد ماند.

برلین، ۲۵ ژوئن ۱۸۲۰



درآمد

بند ۱

موضوع دانش فلسفی حق، «مثال» حق است - [یعنی] «مفهوم» حق و فعلیت یافتن آن.^۱

فلسفه با «مثال‌ها» سر و کار دارد، بنابراین آنچه که در تداول عام مفاهیم صرف خوانده می‌شود، ربطی به فلسفه ندارد. فلسفه نشان می‌دهد که این تعبیر یک وجهی و خالی از حقیقت است و تنها، «مفهوم» است که فعلیت دارد (نه آنچه که غالباً از این اسم مراد می‌شود، بلکه آنچه که جز تعیین تجربیدی فهم چیزی نیست) و آنهم به صورتی که به خود فعلیت می‌دهد. هر چیز دیگری غیر از این فعلیت که از سوی خود «مفهوم» وضع گردد، وجود ناپایدار، تضاد برون، عقیده، نمود بی‌گوهر، ناراستی، فریب و مانند این‌هاست. شکلی که «مفهوم» در فعلیت یافتن به خود می‌گیرد و برای درک خود «مفهوم» ضرور است، با قالب صرفاً «مفهوم» بودن آن تفاوت دارد و یکی دیگر از عناصر بنیادی «مثال» است.

افزوده (ه). «مفهوم» و وجود آن دو جنبه [ی یک چیز] اند که جدا و یگانه‌اند، مانند جان و جسم. جسم همان زندگی است که جان، و با این حال می‌توان گفت که این دو در بیرون از یکدیگر، جای دارند. جان بدون جسم، موجود زنده نخواهد بود و بالعکس. بدین ترتیب، وجود «مفهوم» جسم آن است، درست همان‌گونه که جسم از جانی که آن را آفریده، فرمان می‌پذیرد. جوانه‌ها، درخت را در خود دارند و محتوی تمامی نیروی آن هستند، اما، هنوز خود درخت نیستند. درخت، به گونه‌ای کامل به تصویر ساده‌ی جوانه وابسته است. در صورتی که جسم وابسته‌ی جان نباشد، چیز پست و بی‌ارزشی است. اتحاد وجود و «مفهوم»، و جسم و جان، «مثال» است. این

اتحاد، تنها، هماهنگی نیست، بلکه نفوذ دوجانبه‌ی کاملی است. هیچ چیز زنده نیست، مگر این که به گونه‌ای «مثال» باشد. «مثال» حق آزادی است و برای این که به راستی درک شود، باید در «مفهوم» خود و در وجود «مفهوم» خود، شناختنی باشد.

بند ۲

دانش حق بخشی از فلسفه است. بنابراین، باید «مثال» را که خرد نهفته در موضوع است، از درون «مفهوم» آشکار سازد؛ یا، می‌توان به این صورت گفت که باید رشد درونی و ویژه‌ی موضوع را بررسی کند. دانش حق، همچون بخشی [از فلسفه]، آغازگاه معینی دارد، که همان نتیجه و حقیقت چیزی است که پیش از آن بوده است و آنچه که پیش از آن بوده، حجت آن نتیجه است. پس، «مفهوم» حق، تا آنجا که مسأله‌ی در وجود آمدن آن مطرح است، در بیرون از محدوده‌ی دانش حق، جای می‌گیرد؛ در اینجا وجود آن مفروض است و باید داده به‌شمار آید.

افزوده (گ). فلسفه دایره‌ای را تشکیل می‌دهد^۲ و نقطه‌ی آغاز یا بیواسطه‌ای دارد - زیرا ناگزیر، باید از جایی آغاز شود - این نقطه نه آشکار است و نه نتیجه. اما نقطه‌ی آغاز فلسفه، به گونه‌ای بیواسطه، نسبی است. زیرا باید در نقطه‌ی پایان به صورت نتیجه درآید. فلسفه تسلسلی است که در هوا معلق نیست و بیواسطه آغاز نمی‌شود، بلکه در درون خود به کمال می‌رسد.

بنا به روش‌صوری و غیر فلسفی دانش، نخستین چیزی که لازم است و باید جست‌وجو شود، دست‌کم به دلیل شکل بیرونی علمی، تعریف است. دانش موضوعی حق نمی‌تواند زیاد در بند این امر باشد، زیرا هدف اصلی آن بیان این است که چه چیزی برحق و قانونی است، یعنی حکم‌های ویژه‌ی قانونی چه چیزهایی هستند. دلیل این هشدار هم همین است: ^۳ «omnis definitio in jure civil periculosa» در واقع امر، به هر اندازه که حکم‌های یک نظام مربوط به حق ناپیوسته‌تر و متناقض‌تر باشد، به همان نسبت، به دست دادن تعریف در درون آن، ناممکن‌تر خواهد بود؛ زیرا تعریف باید حکم‌های کلی را در برگیرد، اما در اینجا، تعریف،

* جمله‌ی لاتینی: در قانون مدنی، همه‌ی تعریف‌ها تقریبی است. - م.

بیدرنگ، عنصر متعارض - یعنی بیدادگری - را به روشنی تمام نمایان خواهد ساخت. بدین ترتیب، مثلاً، در حقوق روم، تعریف انسان ممکن نخواهد بود، زیرا این تعریف برده را در بر نمی‌گیرد؛ و حقیقت امر این است که جایگاه قانونی برده این تعریف را بی اعتبار می‌سازد. تعریف «مال» و «مالک» هم، در بسیاری از شرایط، به همین اندازه، بی پایه و بی اعتبار خواهد بود. - اما، نتیجه گیری یک تعریف، شاید با ابزار ریشه شناسی، یا، به گونه ای عمده، با تجرید موارد ویژه صورت گیرد، به گونه ای که در نهایت، بر بنیاد احساس ها و پندارهای آدمیان استوار شود. در این صورت، درستی تعریف وابسته به انطباق آن با پندارهای رایج خواهد بود. این روش یگانه چیزی را که برای علم اهمیت بنیادی دارد، نادیده می‌گیرد - یعنی، در ارتباط با محتوا، ضرورت موضوع در خود و با خود (در اینجا، حق) و در ارتباط با شکل، ماهیت «مفهوم» را. از سوی دیگر، مسأله ای اصلی در فهم فلسفی ضرورت «مفهوم» است و راهی که ضمن آن این «مفهوم» تبدیل به نتیجه شده، دلیل و استنتاج آن را تشکیل می‌دهد. بدین سان، با فرض این که محتوای آن به نفس ضرور است، گام بعدی، جست و جو برای یافتن چیزی در میان فکرها و زبان ماست که با آن ارتباط داشته باشد. اما، این «مفهوم» که در حقیقت خود، قائم به نفس خود است، شاید، تنها، با تصور ما از آن، متفاوت نباشد: این دو باید از جهت شکل و قالب باهم تفاوت داشته باشند. اما، اگر، تصور، هم، در محتوای خود خطا نباشد، «مفهوم» را می‌توان به صورتی نشان داد که تصور آن را در بر گرفته و «مفهوم» در گوهر خود در درون آن حاضر باشد؛ یعنی می‌توان تصور را به حد شکل «مفهوم» برکشید. اما، این تصور، چنان از این که معیار و محک «مفهوم»ی قرار گیرد که برای خود ضرور و حقیقی است، به دور است که باید حقیقت خود را از «مفهوم» کسب کند و خود را به یاری «مفهوم» بشناسد و تصحیح کند. - اما، از سوی دیگر، در صورتی که شیوه پیشین شناخت با تعریف های صوری، نتیجه گیری ها، دلیل ها و چیزهای دیگر خود، امروز از میان رفته باشد، شکل دیگری که جانشین آن شده، جانشین بدی است: یعنی «مثال» ها به طور کلی و همچنین «مثال» حق و حکم های بعدی آن را اخذ و به صورتی بیواسطه با عنوان هایی چون مدرک های آگاهی و احساس های

طبیعی یا تقویت شده‌ی ما، و دل و اشتیاقِ خودِ ما، همچون سرچشمه‌ی حق، اظهار کرده است.^۴ اگر این روش مناسب‌ترین روش باشد، پس، همچنین، غیرفلسفی‌ترین روش، هم، هست - بگذریم از جنبه‌های دیگر این دیدگاه، که مناسبیت بیواسطه‌ای با کردار دارد نه با شناخت. در حالی که روشِ نُحُستین - که مسلماً صوری است - دست‌کم، به شکلی «مفهوم» در تعریف‌های خود و شکلی ضروری شناخت در دلیل‌های خود، نیاز دارد، روش آگاهی و احساس بیواسطه‌ی ذهنیت، تصادف و خودسری معرفت را به اصول خود تبدیل کرده است. - در اینجا، آشنایی [خواننده را] با ماهیت روش علمی در فلسفه، به گونه‌ای که در منطقی فلسفی تفصیل داده شده، فرض گرفته‌ام.

بند ۳

حق به طور کلی، موضوعه است: (الف) به واسطه‌ی شکلی آن که در [فلان] دولت دارای اعتبار است و این مرجعیت قانونی اصلی است که زمینه‌ی معرفت نسبت به حق یعنی دانش موضوعی حق را فراهم می‌سازد. (ب) این حق، به واسطه‌ی محتوای خود عنصری موضوعه می‌یابد: (۱) به واسطه‌ی ویژگی‌های اختصاصی ملی مردم، مرحله‌ی رشد تاریخی و تمامی شبکه‌ی روابطی که زیر تأثیر ضرورت طبیعی قرار دارد؛^۱ (۲) به واسطه‌ی ضرورتی که به تأثیر آن، هر نظام قانونی حق باید در برگیرنده‌ی اجرای «مفهوم» کلی در قضایای ویژه و ویژگی‌های حاضر و برون ذاتی موضوع‌ها و موارد خاص باشد - این، دیگر، موضوع تفکر غیر تجربی و گسترش دادن «مفهوم» نیست، بلکه موضوع انطباق [امر] ویژه با [امر] کلی، از راه فهم است؛ (۳) به واسطه‌ی حکم‌های قطعی که برای تصمیم‌گیری در عمل ضرور است.

در صورتی که احساس‌های دل، گرایش‌های شخصی [و خودسرانگی‌ها برای رد و انکار حق] موضوعه و قوانین به کار گرفته شوند، دست‌کم، فلسفه نمی‌تواند این مرجع‌ها را به رسمیت بشناسد. اگر زور و استبداد یکی از عناصر حق موضوعه، باشد، همین حکم درباره‌ی آن صادق است، و هیچ ارتباطی به ماهیت حق ندارد. در همین کتاب (بندهای ۲۱۱ تا ۲۱۴) نشان خواهیم داد که حق در کدام نقطه، باید موضوعه شود. در

آنجا حکم‌هایی را مورد بحث قرار خواهم داد؛ [اما] در اینجا به این حکم‌ها، تنها، اشاره می‌کنم تا، هم، محدودیت‌های حق فلسفی را نشان داده باشم و هم، هرگونه فکر احتمالی را - انتظار که جای خود دارد - رد کرده باشم که گسترش منظم آن بتواند مجموعه‌ی مدوئی از قوانین را که مورد نیاز هر دولت بالفعلی است، تشکیل دهد. - قانون طبیعی یا حق فلسفی با حق موضوعه متفاوت است، اما، اگر این تفاوت را به تعارض یا تضاد تبدیل کنیم، دچار کژفهمی و خیمی شده‌ایم؛ تفاوت این دو مانند تفاوت میان «نهادها» و «پانديکت‌ها» است.^۲ - در موضوع عنصر تاریخی در حق موضوعه (در آغاز همین بند به آن اشاره کرده‌ام)؛ منتسکیو دیدگاه درست تاریخی، یعنی دیدگاه اصیل فلسفی را مطرح کرده است، [بدین معنا] که قانون‌گذاری، به‌طور کلی، و حکم‌های ویژه‌ی آن نباید به‌صورت مجزا و تجریدی مورد توجه قرار گیرد، بلکه باید همچون عنصری وابسته در تمامی‌یگانه، در پهنه‌ی همه‌ی موجبات دیگری که شخصیت ویژه‌ی یک ملت و یک عصر را می‌سازند، بررسی شود؛ در این پهنه است که [قوانین و حکم‌های قانونی] معنا‌ی راستین، و در نتیجه، توجیه خود را می‌یابند.^۳ - بررسی‌ی ظهور و گسترش حکم‌های حق، به‌گونه‌ای که در [بعدها] زمان آشکار می‌شوند کاری صرفاً تاریخی است. این کار، مانند کار شناخت انسجام منطقی این حکم‌ها از راه مقایسه‌ی آن‌ها با روابط قانونی‌ای که پیش از آن‌ها وجود داشته، در حد خود، کاری شایسته و پرارزش است، اما، هیچ ربطی به رویکرد فلسفی ندارد - مگر آن‌که، می‌توان گفت، گسترش از زمینه‌های فلسفی با گسترشی از «مفهوم» باهم عوضی گرفته شود و معنا‌ی توضیح و توجیه تاریخی به‌گونه‌ای تسری یابد که توجیهی را که در خود و برای خود معتبر است، در برگیرد.^۴ این تفاوت که بسیار بااهمیت است و هرگز نباید از نظر دور داشته شود، در عین حال، بسیار روشن، هم، هست؛ حکم حق می‌تواند به‌گونه‌ای جلوه‌گر شود که گویی در اوضاع و احوال حاکم و نهادهای موجود قانونی ریشه دارد و با آن‌ها هماهنگ است، با این همه خلاف حق و، در خود و با خود، نامعقول باشد، مانند بسیاری از حکم‌های قانون مدنی روم که ارتباط منطقی کاملاً پیوسته‌ای با نهادهای رومی، چون اقتدار پدران و زناشویی رومی، داشت. اما، حتی، در صورتی که حکم‌های حق برحق و معقول باشد، نشان‌دادن این امر که چنین است - و این کار را جز به یاری ابزار «مفهوم» نمی‌توان

به درستی انجام داد. یک چیز است و روشن کردن چگونگی ظهور تاریخی و اوضاع و احوال و نتایج و نیازها و رویدادهایی که به ظهور آن‌ها انجامیده، چیزی دیگر؛ این شکل نشان دادن و شناخت (عملی) با استفاده از علت‌های تقریبی یا صریحی را غالباً، «توضیح»، یا حتی، اغلب، «فهم» می‌خوانند، با این اعتقاد که این شناساندن تاریخی یگانه کار، یا دست‌کم، مهمترین کاری است که باید برای فهم قانون یا نهاد قانونی انجام داد؛ در حالی که، واقعیت این است که به مسأله‌ی به‌راستی بنیادی، یعنی «مفهوم» موضوع حتی اشاره‌ای هم نشده است. — به همین ترتیب، سخن از «مفهوم‌های حق» نزد رومیان یا ژرمن‌ها، یا «مفهوم‌های حق» به گونه‌ای که در این یا آن قانون مدون، تعریف شده‌اند، بسیار می‌شنویم، اما می‌بینیم که در این قوانین مدون هیچ اشاره‌ای به «مفهوم»‌ها نشده، بلکه از حکم‌های کلی حق، قضیه‌های ادراک، اصول، قوانین و مانند این‌ها یاد شده است. — با نادیده گرفتن تفاوت‌های مذکور می‌توان دیدگاه را دگرگون کرد و به جای جست‌وجوی توجیه حقیقی به دنبال توجیه بر بنیاد اوضاع و احوال رفت، یعنی استنتاجی منطقی از فرض‌هایی که به نفس خود به اندازه‌ی نتایجی که از آن‌ها به دست می‌آید، بی‌ارزش باشند، و غیره؛ خلاصه این‌که، امر نسبی به جای امر مطلق گرفته می‌شود و نمود ظاهری به جای ماهیت خود موضوع. هرگاه توجیهی تاریخی عناصر برونی را در عوض «مفهوم» به جای ریشه بگیرد، ناخودآگاهانه، ضد آن چیزی را که قصد داشته به دست خواهد آورد. در صورتی که بتوان نشان داد که ریشه‌ی یک نهاد، در شرایط ویژه‌ی زمان، یکسره مقتضی و ضرور بوده، دیدگاه تاریخی به هدف خود رسیده است. اما، در صورتی که فرض کنیم این کار به توجیه کلی نفس آن چیز خواهد انجامید، نتیجه، دقیقاً وارونه خواهد بود؛ زیرا از آنجا که آن شرایط نخستین، دیگر وجود ندارد، نهاد [مورد بحث] معنا و حق [وجودی] خود را از دست داده است. بدین ترتیب، اگر، فی‌المثل، وجود صومعه‌ها را با توسل به خدمات آن‌ها در امر آباد و مسکون ساختن سرزمین‌های نامسکون و حفظ سنت دانشوری از راه آموزش، نسخه‌برداری از متون و مانند این‌ها، توجیه کنیم و این خدمات را دلیل و هدف وجود آن‌ها بدانیم، نتیجه‌ای که از این خدمات گذشته خواهیم گرفت، این خواهد بود که چون، امروز، شرایط به گونه‌ای کامل، دگرگون شده، پس صومعه‌ها، دست‌کم از این جهت، زاید و بی‌فایده

شده‌اند. - از آنجا که نشان داده شده که معنای تاریخی ریشه‌ها، به همراه توضیح و آشکارسازی تاریخی آن‌ها، به زمینه‌ای متفاوت با نگاه فلسفی به همین ریشه‌ها و «مفهوم» موضوع تعلق دارد، این دو رویکرد، از همین جهت، نسبت به هم بی تفاوت خواهند بود. اما، چون، این دو رویکرد، همواره، چنین روابطی صلح‌آمیزی را، حتی در موضوع‌های علمی، حفظ نخواهند کرد، مطلبی را که به برخورد دو جانبه‌ی آن‌ها مربوط می‌شود، از کتاب جناب [گوستاو] هوگو به نام درسنامه‌ی تاریخ حقوق روم [Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts, 1790] نقل می‌کنم که چگونگی تضاد این دو رویکرد را روشن‌تر می‌سازد.^۵ جناب هوگو (چاپ پنجم [۱۸۱۸]، بند ۵۳) می‌گوید: «سیسرون الواح دوازده‌گانه را تحسین می‌کند، و در عین حال به فلاسفه به چشم خواری می‌نگرد»،^۶ اما، «دیدگاه فاووری‌نوس فیلسوف نسبت به این الواح، درست همانند دیدگاه فلاسفه‌ی بزرگ پس از او نسبت به حق موضوعه است». آقای هوگو در همان‌جا به این دیدگاه، با آوردن این توضیح، پاسخی قطعی و نهایی می‌دهد: «فاووری‌نوس الواح دوازده‌گانه را به همان اندازه کم‌درک می‌کرد که فلاسفه حق موضوعه را [کم] فهمیده‌اند». - سخن سکس‌توس سی‌سی‌لیوس به روایت [آتولوس] گلیوس در اثرش به نام *Noctes Atticae*, XX, I در رد فاووری‌نوس فیلسوف، پیش از هر چیز، اظهار اصلی درست و پایدار است که باید بنیاد توجه هر چیزی را که تأثیر آن، صرفاً، وضعی است، قرار گیرد. سی‌سی‌لیوس، هوشمندانه، به فاووری‌نوس می‌گوید:

«Non ignoras legum opportunitates et medelas pro temporum moribus et pro rerum publicarum generibus, ac pro utilitatum praesentium rationibus, proque vitiorum, quibus medendum est, fervoribus, mutari ac flecti, neque uno statu consistere, quin, ut facies coeli et maris, ita rerum atque fortunae tempestatibus variantur. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis... quid utilius plebiscito Voconio... quid tam necessarium existimatum est... quam lex Licinia...? Omnia tamen haec oblitterata et operta sunt civitatis opulentia...»*

* متنی لاتینی: «تو به خوبی می‌دانی که فواید و چاره‌هایی که قوانین در اختیار می‌نهند، مطابق با عُرف‌های زمانه و گونه‌های اصول تأسیسی دولت، با توجه به فواید فعلی و کاستی‌هایی که باید جبران

این قوانین تا آنجا که معنا و مناسبت آن‌ها با شرایط و اوضاع و احوال همخوانی دارد، موضوعه‌اند، بنابراین این ارزش آن‌ها، ارزشی صرفاً تاریخی است؛ و به همین دلیل، ماهیتی ناپایدار و گذرا دارند. خردمندانگی آنچه که قانون‌گذاران و حکومت‌ها برای اوضاع و احوال روزگار خود انجام داده‌اند و آنچه که در ارتباط با شرایطی که در آن می‌زیسته‌اند، مقرر داشته‌اند، مسأله‌ای جداگانه است که باید از سوی تاریخ ارزیابی شود، اما، شناخت آن در صورتی که این ارزیابی از یاری ژرف‌نگری‌های فلسفی برخوردار شود، بسیار ژرف‌تر خواهد بود. من در اینجا، نمونه‌ی دیگری از تلاش سسی‌سی‌لیوس را برای دفاع از الواح دوازده‌گانه در برابر فاووری‌نوس ذکر خواهم کرد. سسی‌سی‌لیوس بدین منظور، همان شیوه‌ی فریب‌آمیز همیشگی، یعنی فهم و شکل استدلال منطقی آن را به کار می‌گیرد، بدین معنا که دلیلی خوب برای چیزی بد می‌آورد و فکر می‌کند که، بدین ترتیب، آن چیز بد را توجیه کرده است. او از قانون نفرت‌انگیزی یاد می‌کند که پس از مدتی منسوخ شده بود. بنابه این قانون، بستانکار حق داشت بدهکار را بکشد یا او را به بردگی بفروشد و حتی، در صورتی که بستانکاران بیش از یک تن می‌بودند، می‌توانستند تکه‌هایی از بدن او را برای خود جداکنند و در صورتی که هریک از بستانکاران کمتر یا بیشتر از سهم خود از تن بدهکار می‌کند، متحمل هیچ‌گونه زیان قانونی نمی‌شد. (ایسن حکم می‌توانست برای شایلاک شکسپیر در تاجر ونیزی سودمند باشد و بی‌گمان، در کمال سپاسگزاری آن را می‌پذیرفت)^{۱۱}. سسی‌سی‌لیوس، در دفاع از این قانون، این دلیل خوب را می‌آورد که این قانون ضمانت اضافی حسن‌نیت را مقرر می‌داشت و با توجه به ماهیت نفرت‌انگیز این قانون، قصد هرگز آن نبوده که به اجرا درآید.^{۱۲} او، بدون فکر و ذکر، نه تنها از درک این موضوع که شرط اخیر، قصد پیشین را بی‌اثر می‌سازد، یعنی این

→ شوند، دگرگون می‌شوند و تفاوت پیدا می‌کنند و [این را هم می‌دانی] که [این فواید و چاره‌ها] به یک حال نمی‌مانند. برعکس، به تأثیر طوفان‌های تصادف و شرایط، دگرگون می‌شوند، درست همان‌گونه که طوفان‌ها چهره‌ی دریا و آسمان را دگرگون می‌کنند. چه چیزی می‌توانست سودمندتر از طرح‌های قانونی استولون باشد^۸...، چه چیزی می‌توانست از فرمان وولونیوس به حال مردم مفیدتر باشد^۹، ... و چه چیزی ضرورتاً... از قانون لی‌سی‌نی بود...؟ و با این همه تمامی این قوانین به تأثیر توانگری دولت کنونی؛ فراموش شده و از یادها رفته‌اند^{۱۰}...» -م.

که قانون، خود، باید ضامنِ حُسنِ نیت باشد، ناتوان مانده، بلکه این واقعیت را، هم، نادیده می‌گیرد که خود او، بیدرنگ پس از ذکر این موضوع، مثالی را آورده که نشان می‌دهد، چگونه قانونِ شهادتِ دروغ به دلیل شدتِ بیش از اندازه‌اش ملغی گردیده. - اما، روشن نیست که منظور آقای هوگو از گفتن این که فاووری نوس این قانون را نمی‌فهمیده، چیست؛ هر بچه مدرسه‌ای می‌تواند این قانون را بفهمد، و شایلاک بهتر از هر کس دیگری حکم مورد بحث را، که تا این حد به سودش بوده، می‌فهمیده است؛ شاید منظور آقای هوگو از واژه‌ی «فهمیدن» آن حدی از فهم بوده که به این قانع می‌شود که بتواند دلیلی خوب برای چنین قانونی بیابد. - تصادفاً، کژفهمی دیگری که سی‌سی‌لیوس، فاووری نوس را بدان متهم می‌کند، چیزی است که یک فیلسوف، بدون شرم، بدان اعتراف خواهد کرد. - یعنی، ناتوانیِ او از فهم این که منظور از واژه‌ی *iumentum*، به گونه‌ای که در قانون [شهادت]، «در برابر واژه‌ای *arcera*» به عنوانِ یگانه وسیله‌ای که می‌توان با آن آدمِ بیماری را برای ادای شهادت به دادگاه آورد، تنها اسب نبوده بلکه ارابه‌ی سرپوشیده یا ارابه هم بوده است.^{۱۳}

سی‌سی‌لیوس توانست از این حکم قانونی، دلیل دیگری بر کمال و دقتِ قوانینِ کهن بیابد، بدین ترتیب که دریافت [قانون‌گذار] در تعیین این که شاهدِ بیمار را چگونه باید به دادگاه فراخواند، تا آن حد پیش رفته که نه تنها میانِ اسب و ارابه تفاوت قایل شده، بلکه، حتی، میانِ گونه‌های متفاوت ارابه هم قائل به تفاوت شده است. - یعنی، بنابه توضیح سی‌سی‌لیوس، میانِ ارابه‌ی سرپوشیده‌ای که نشیمن‌گاه نرم و تشک‌دار دارد و ارابه‌ای که به این اندازه راحت نیست. بدین ترتیب، ما می‌مانیم و انتخاب میانِ شدت و سختگیریِ قانونِ اصلی و پیش‌یا افتادگیِ حکم‌هایی از این دست؛ اما، اگر چنین چیزهایی را - توصیف‌های دانشمندان از این چیزها که جای خود دارد - «پیش‌یا افتاده» بخوانیم، مرتکب یکی از بزرگترین بی‌ادبی‌ها نسبت به این یا آن رشته از دانشوری شده‌ایم.

اما، آقای هوگو، در درستمه‌ی پیشگفته، همچنین، فرصت آن را یافته که درباره‌ی خردمندی در ارتباط با حقوق مردم سخن بگوید، و من به‌ویژه

تحت تأثیر نکته‌های زیر قرار گرفته‌ام: جناب هوگو در بحث خود از دوره‌ی برپایی دولت تازمان الواح دوازده‌گانه (بندهای ۳۸ و ۳۹) می‌گوید که مردم (روم) نیازهای بسیاری داشتند و ناچار بودند کار بکنند و به یاری جانوران بارکش و چارپایان، مانند همان‌هایی که ما هم داریم، نیازمند بودند و سرزمین روم از تپه‌ها و دره‌های متناوب تشکیل می‌شد و شهر بر فراز تپه‌ای قرار داشت و مانند این‌ها. — شاید، هدف از این اشاره‌ها، آن بوده که کارهای منتسکیو را به کمال رساند، اما، به نظر نمی‌رسد که روح منتسکیو را تسخیر کرده باشد. آقای هوگو، سپس، (بند ۴۰) اشاره می‌کند «که وضع حق هنوز با برآوردن بالاترین اقتضاهای خرد، فاصله‌ی بسیار داشت.» (این سخن کاملاً درست است؛ قانون خانواده و بردگی و مانند آن‌ها حتی پایین‌ترین اقتضاهای خرد را برآورده نمی‌سازد). اما، آقای هوگو در توصیف دوره‌های بعدی، فراموش می‌کند به ما بگوید که کدام‌یک از قوانین روم — اگر اساساً چنین قانونی وجود داشته — بالاترین اقتضاهای خرد را برآورده می‌ساخت. به هر حال، آقای هوگو در بند ۲۸۹، از حقوقدانان کلاسیک در دوره‌ی بیشترین پیشرفت‌های حقوق روم و رسیدن آن به حدی که علم، سخن می‌گوید: «از خیلی وقت پیش به این موضوع توجه شده که حقوقدانان کلاسیک آموزش فلسفی دیده بودند؛ اما، «افراد بسیار کمی از این موضوع آگاهند» (البته چاپ‌های متعددی در سنامه‌ی آقای هوگو به ما اطمینان می‌دهد که، امروز، دیگر، خیلی‌ها از این موضوع آگاهند) «که هیچ گروهی از نویسندگان به اندازه‌ی حقوقدانان رومی شایسته‌ی آن نیستند که در کنار ریاضی‌دانان قرار گیرند، زیرا ایشان، هم، مانند ریاضی‌دانان، به قیاس منطقی از اصول بنیادی می‌پردازند و هیچ‌کس به اندازه‌ی آنان شایسته‌ی آن نیست که در کنار بنیان‌گذار نوین متافیزیک قرار گیرد، زیرا آنان، هم، مانند او با روشی مشخص، مفاهیم خود را گسترش می‌دهند — موضوع اخیر با این واقعیت شایان توجه اثبات می‌شود که در هیچ جای دیگری به اندازه‌ی آثار حقوقدانان کلاسیک و آثار کانت سه‌بهرگی دیده نمی‌شود.» — آن پیوستگی منطقی که لایب‌نیتس آن را می‌ستاید، بی‌گمان، یکی از ویژگی‌های بنیادی دانش حق است، همین حکم درباره‌ی ریاضیات و همه‌ی علوم [مربوط به] فهم صادق است؛ اما، این پیوستگی منطقی فهم هیچ ارتباطی به اقتضای خرد و دانش فلسفی

ندارد.^{۱۴} اما، گذشته از این، همین ناپیوستگی حقوقدانان و کنسول‌های قضایی (Praetor) روم را باید یکی از بزرگ‌ترین شایستگی‌های آنان دانست، زیرا همین ناپیوستگی به آنان امکان می‌داد که خود را از نهادهای بیدادگرانه و نفرت‌انگیز جدا سازند، هرچند، در عین حال ناچار بودند، به بهانه‌های موزیانه و حتی، ابلهانه (بلاهت هم گونه‌ای ناپیوستگی است)، تفاوت‌های لفظی اختراع کنند، تا نصّ الواح دوازده‌گانه محفوظ بماند. مانند موردی که bonorum possessio [تصرف اشیا] را به گونه‌ای معنا می‌کردند که توارث از آن مراد شود.^{۱۵} یا به یاری توهم یا تظاهر، چنین وانمود می‌کردند که فلان دختر پسر است (نگاه کنید به [J.G.] Heineccius، *Antiquitatum Romanarum... liber I* [Frankfurt, 1771], tit. II, §24).^{۱۶} اما، چسباندن حقوق‌دانان کلاسیک را به کانت، به استناد چند مورد سه‌بهرگی — به‌ویژه آن‌هایی که در یادداشت ۵ پیوسته به سخنان آقای هوگو ذکر گردیده — و چنین چیزی را «گسترش مفهوم‌ها» نامیدن، صفتی جز مسخره نمی‌تواند داشته باشد.

بند ۴

بنیاد حق، قلمرو روح به گونه‌ای کلی و مکان دقیق و نقطه‌ی جدایی آن اراده است؛ اراده آزاد است، به گونه‌ای که آزادی گوهر و سرنوشت خود را تشکیل می‌دهد و نظام حق قلمرو آزادی بالفعل است، دنیای روح است که از درون خود، همچون طبیعت ثانوی، در وجود آمده است.

افزوده (ه، گ). آزادی اراده را با توجه به طبیعت فیزیکی، به بهترین صورت، می‌توان توضیح کرد. آزادی به همان اندازه یکی از موجبات اراده است که جرم یکی از موجبات اجسام. اگر ماده را سنگین توصیف کنیم، شاید تصور شود که این محمول، محمولی مشروط بیش نیست؛ اما، چنین نیست، زیرا هیچ چیز مادی بی جرم نیست: برعکس، ماده همان جرم است. سنگینی جسم را تشکیل می‌دهد و خود، جسم است. آزادی و اراده هم، دقیقاً، همین حال را دارند، زیرا آنچه که آزاد است، اراده است. اراده بدون آزادی، سخن بی‌معنایی بیش نیست، درست همان‌گونه که آزادی، تنها، در هیأت اراده یا فاعل، بالفعل است. اما، درباره‌ی ارتباط میان اراده و فکر، نکته‌هایی

را باید خاطر نشان کنیم. روح فکر است به گونه‌ای کلی، و آدمی با فکر از حیوان ممتاز است. اما، نباید تصور کرد که آدمی از یک سو، فکر می‌کند و از سوی دیگر، اراده می‌کند و در یک دست فکر دارد و در دست دیگر اراده؛ این توصیف، توصیفی است بی‌معنا. تفاوت میان فکر و اراده، چیزی نیست جز تفاوت میان رویکردهای نظری و عملی. اما، این دو، دو قوه‌ی جدا از هم نیستند؛ برعکس اراده یکی از شکل‌های ویژه‌ی فکر کردن است - فکر انتقال خود به وجود، فکر، همچون برانگیختگی به وجود بخشیدن به خود. این تفاوت میان فکر و اراده را می‌توان چنین بیان کرد: هنگامی که من به موضوعی فکر می‌کنم، آن را به فکر تبدیل می‌سازم و آن را از کیفیت حسی آن محروم می‌سازم؛ آن را به چیزی تبدیل می‌کنم که از بنیاد و بیواسطه از آن من است. زیرا، تنها، زمانی که فکر می‌کنم با خویشتن هستم و، تنها، با این درک است که می‌توانم در موضوعی نفوذ کنم؛ آن موضوع، دیگر، در برابر من قرار نمی‌گیرد و من آن را از کیفیت خود آن که در برابر من، به نفس خود داشت، محروم کرده‌ام. همان‌گونه که آدم به حوا می‌گوید: «تو گوستی از گوشت من و استخوانی از استخوان من هستی»^۱، روح می‌گوید: «این روح روح من است و شخصیت بیگانه‌ی آن از میان رفته است.» هر تصویری تعمیم است، و این در فکر نهفته است. تعمیم دادن چیزی یعنی فکر کردن آن. «من» فکر کرده می‌شود و به همین ترتیب، [امر] کلی. آنگاه که من می‌گویم: «من»، هرگونه ویژگی را، همچون شخصیت من، خلق و خوی من، معرفت من و سن و سال من را نادیده می‌گیرم. «من» مطلقاً تهی است؛ چیزی جز یک نقطه نیست - [نقطه‌ای] ساده و با این همه، در عین سادگی، فعال. منظره‌ی رنگارنگ جهان در برابر من است؛ من رو در روی آن می‌ایستم و با این رویکرد [نظری] بر تضاد آن غلبه می‌کنم و محتوای آن را از آن خویش می‌سازم. «من» زمانی در جهان احساس آسودگی می‌کند که آن را بشناسد و حتی بیشتر احساس آسودگی خواهد کرد، زمانی که آن را درک کرده باشد. همین حکم درباره‌ی رویکرد نظری هم صادق است. از سوی دیگر، رویکرد عملی با فکر آغاز می‌شود، یعنی با خود «من» و چنین می‌نماید که در آغاز [با جهان] رو در رو باشد، زیرا، بی‌درنگ، جدایی را بنیان می‌نهد. من، تا آنجا که فاعل یا فعال باشم، یعنی تا آنجا که عمل کنم، خود را معین می‌سازم و معین ساختن خویش، دقیقاً، یعنی وضع کردن تفاوت. اما، این تفاوت‌هایی که من وضع می‌کنم، هم، باز از آن من هستند، تعیین‌کنندگی‌ها، هم، نسبت به من صدق می‌کنند و هدف‌هایی که من به سوی آن‌ها برانگیخته می‌شوم به من تعلق دارند. حال، حتی اگر این تعیین‌کنندگی‌ها و تفاوت‌ها را رها کنم، یعنی آن‌ها را در دنیای، به اصطلاح، برونی، وضع کنم، هنوز، همچنان از آن من هستند: آن‌ها چیزهایی هستند که من کرده یا ساخته‌ام و نشان ذهن مرا بر خود دارند. پس، این، همانا، تفاوت میان رویکردهای نظری و عملی است؛ اکنون باید رابطه‌ی میان آن‌ها را توصیف کنیم. [امر] نظری، در اساس، در [امر] عملی محاط شده است؛ این فکر که این دو از هم جدا هستند، مردود است، زیرا نمی‌توان بدون شعور، اراده داشت. برعکس، اراده [امر] نظری را در خود دارد. اراده

خود را تعیین می‌کند و این تعیین‌کنندگی، در درجه‌ی نخست، ماهیتی درونی دارد، زیرا آنچه را که من اراده می‌کنم، همچون هدف خود، به خود عرضه می‌دارم. حیوان به تأثیر غریزه عمل می‌کند، چیزی درونی آن را برمی‌انگیزد و، بنابراین، حیوان هم عمل می‌کند؛ اما، حیوان هیچ اراده‌ای ندارد، زیرا آنچه را که می‌خواهد، به خود عرضه نمی‌دارد. گزینش رویکردی نظری یا فکرکردن، بدون اراده، به همین اندازه، ناممکن است، زیرا ما، ناگزیر، در فکرکردن خود، فعال هستیم. محتوای چیزی که فکر کرده می‌شود، حتماً، شکل موجود را به خود می‌گیرد؛ اما، این موجود چیزی است با واسطه، چیزی که به تأثیر فعالیت ما وضع شده است. بنابراین، این رویکردهای متفاوت جدایی‌ناپذیرند: هر دو یکی و یکسان‌اند و هر دو این عناصر در هر فعالیت، چه فکرکردن و چه اراده کردن، به گونه‌ای یکسان وجود دارند.

در ارتباط با آزادی اراده، شاید روش کهن‌تر شناخت را به یاد آوریم. این روش، تنها، تصور اراده را فرض می‌گرفت و می‌کوشید با جداکردن اراده از این تصور، تعریفی از اراده به دست دهد؛ پس، به شیوه‌ی روان‌شناسی علی کهن، به اصطلاح، اثبات آزادی اراده از پاره‌ای احساس‌ها و پدیدارهای آگاهی عادی، مانند پشیمانی، گناه و مانند این‌ها، استنتاج می‌شد که ظاهراً، تنها می‌توانست با استناد به اراده‌ی آزاد، توضیح شود، اما، مناسب‌تر است که این فکر را بپذیریم که آزادی همچون یکی از واقعیت‌های آگاهی فرض می‌شود که ما باید، به سادگی، به آن باور داشته باشیم.^۲ این نتیجه‌گیری که اراده آزاد است و اراده و آزادی چیستند – همان‌گونه که در بند ۲ گفته آمد – تنها در گستره‌ی کل فلسفه ممکن است. خطوط اصلی این فرض این است که روح در آغاز شعور است و تصمیم‌هایی که روح در جریان تحوّل خویش می‌گیرد و از احساس تا فکر کردن نمودی و از فکرکردن نمودی تا تفکر را در بر می‌گیرد، راهی است که به یاری آن خود را همچون اراده، می‌سازد – [اراده‌ای] که در هیأت روح عملی، به گونه‌ای کلی، حقیقت تقریبی شعور است. من در دایره‌المعارف دانش‌های فلسفی (هایدلبرگ، ۱۸۱۷)، بندهای ۳۶۳ تا ۳۹۹، گزارشی از این مسائل به دست داده‌ام و امیدوارم، در آینده آن‌ها را بیشتر تفصیل دهم.^۳ من بر خود لازم می‌بینم، از این راه، در کاری که امیدوارم شناخت درست‌تری از ماهیت روح باشد، سهیم شوم، زیرا، همان‌گونه که در دایره‌المعارف (تذکر پیوسته به بند ۳۶۷)، گفته‌ام، تصور این دشوار است

که یک دانش فلسفی در چنین شرایط بد و تا این حد مورد غفلت قرار گرفته باشد که آموزه‌ی روح، که غالباً «روان‌شناسی» خوانده می‌شود، اکنون در آن قرار دارد.^۴ و اما آن عناصر «مفهوم» اراده که در این بند و بندهای آینده‌ی این درآمد از آن‌ها یاد شده و نتیجه‌ی فرضی است که پیش از این بدان اشاره کردم: شاید بتوان به یاری خودآگاهی هر فردی، تصویری از آن‌ها فراهم آورد. پیش از هر چیز، هر کس می‌تواند در خود، توانایی جدا شدن از هر چیز متصویری را کشف کند و به همین ترتیب خود را تعیین کند، هر محتوایی را در خویش و به تن خویش وضع کند؛ و، باز، به همین ترتیب نمونه‌ی تعیین‌کنندگی‌های دیگر [اراده] را در خودآگاهی خویش داشته باشد.

بند ۵

اراده مشتمل است بر (الف) عنصر حدناپذیری محض یا توجه مطلق «من» به درون خویشتن، که در آن هر محدودیتی و هر محتوایی مستحیل می‌شود، چه این محدودیت‌ها و محتواها، بیواسطه، به تأثیر طبیعت، به تأثیر نیازها، آرزوها یا انگیزش‌ها حاضر باشند، چه به صورت دیگری داده یا تعیین شده باشند. این امر، بی‌نهایت نامحدود تجرید مطلق یا کلیت است، فکرکردن محض به خویشتن است.

آنان که فکرکردن را قوه‌ای ویژه و جداگانه می‌دانند که با اراده، همچون قوه‌ای دیگر تفاوت دارد و آنانی که، افزون بر این، حتی، فکرکردن را به حال اراده زیان‌بخش می‌دانند - به‌ویژه به حال اراده‌ی نیک - از همان آغاز، نشان می‌دهند که به کلی از ماهیت اراده بی‌خبرند (این تذکری است که ما در موقعیت‌های دیگری در همین مبحث به آن بازخواهیم گشت).^۱ - تنها یک جنبه از اراده در اینجا تعریف شده است - یعنی این امکان مطلق جداشدن از هر محدودیتی که خود را در آن می‌یابم یا خود در خویش وضع کرده‌ام، [یعنی،] گریز از هر محتوایی که حکم محدودیت را دارد. در صورتی که اراده خود را از این راه تعیین کند، یا در صورتی که تفکر نمودی این جنبه را به نفس خود، به جای آزادی بگیرد و به آن توسل

جوید، این آزادی، آزادی منفی یا آزادی فهم خواهد بود. - این آزادی، آزادی خلأ است که به جایگاه شکل و اشتیاقی بالفعل برکشیده شده است. اگر این [آزادی]، مطلقاً نظری بماند، در گستره‌ی دینی، [چیزی همچون] تعصب تأمل غیر تجربی هندو خواهد شد؛^۲ اما، اگر به فعلیت روی آورد، در گستره‌های سیاست و دین، تعصب ویران‌گری، نابودسازی تمامی نظم اجتماعی موجود، نابودکردن همه‌ی افرادی که از سوی نظم معینی مظنون شناخته شده‌اند و محور هر سازمانی که بکوشد باز سربرآورد، خواهد شد.^۳ این اراده‌ی منفی، وجود خود را، تنها، در ویران‌سازی چیزی احساس خواهد کرد. این اراده، شاید باور داشته باشد که شرایط مثبتی را اراده می‌کند، مثلاً، شرایط برابری همگانی یا زندگی دینی جهانی؛ اما در واقع امر خواهان فعلیت یافتن مثبت این شرایط نیست، زیرا چنین [خواستنی]، بیدرنگ، گونه‌ای نظم را بنیان خواهد نهاد، یعنی ویژگی یافتن نهادها و افراد را؛ اما خود آگاهی این آزادی منفی، دقیقاً، از نفی و ویرانی ویژگی و موجبت عینی برمی‌خیزد. بدین سان، صرف نظر از این که این آزادی به اراده کردن چه چیزی باور داشته باشد، در ذات خود، نمی‌تواند چیزی جز تصویری تجربیدی، و فعلیت یافتن آن، چیزی جز خشم ویرانگری باشد.

افزوده (ه، گ). ذاتی این عنصر اراده این است که من می‌توانم خود را از همه چیز آزاد کنم، همه‌ی هدف‌ها را به دور افکنم و از همه چیز جدا شوم.^۴ تنها، آدمی قادر به دور افکندن همه چیز است، حتی زندگی خویش: او می‌تواند خود را بکشد. حیوان نمی‌تواند چنین کند؛ همواره، در وجوبی که با آن بیگانه است و، تنها، به آن خو می‌گیرد، همچنان، منفی می‌ماند. آدمی فکر کردن ناب به خویشتن است، و تنها در فکر کردن به خود این توانایی هست که به او کلیت ببخشد، یعنی توانایی این که تمامی ویژگی و تمامی محدودیت را از میان ببرد. این آزادی منفی یا آزادی فهم، یکسویه است، اما این یکسویگی همواره در درون خود، تعیین‌کنندگی بنیادی را حامل است و، بنابراین، نباید نادیده انگاشته شود؛ اما، نقص فهم این است که تعیین‌کنندگی یکسویه را یگانه و بی‌همتا می‌انگارد و آن را به جایگاهی برتر برمی‌کشد. این شکل از آزادی، در تاریخ، بسیار روی می‌دهد. مثلاً، هندوان بالاترین ارزش را برای پافشاری بر معرفت نسبت به یکسانی بسیط آدمی با خود، برای برجای ماندن در این فضای تهی باطن، همچون نوری بی‌رنگ در شهود ناب، و برای رد و انکار هرگونه فعالیت زندگی و همه‌ی هدف‌ها و همه‌ی نمودها قایل‌اند. بدین ترتیب، آدمی برهنه می‌شود. دیگر، هیچ تفاوتی میان موجود میرنده‌ی انسانی و برهنه وجود ندارد؛

بلکه هرگونه تمایزی، در این کلیت، از میان می‌رود. این شکل [از آزادی]، به گونه‌ای متجسّم تر، در تعصّبِ فعّالِ زندگی سیاسی و دینی، آشکار می‌شود. نمونه‌ی آن، حکومتِ هراس در انقلاب فرانسه است که در جریانِ آن، تصوّر می‌شد همه‌ی تفاوت‌های موجود میانِ استعدادها و اقتدار[ها] ملغی شده است. زمانه، زمانه‌ی ترس و لرز و ناشکیبایی در برابر هر چیزِ ویژه بود. زیرا تعصّب، تنها، چیزی را اراده می‌کند که تجریدی است، نه چیزی را که گویا و روشن است، به گونه‌ای که هرگاه تفاوت‌ها آشکار شوند، تعصّب آن‌ها را با حدناپذیریِ خود ناساز می‌یابد و حذفشان می‌کند. به همین دلیل است که مردم، در جریانِ انقلابِ فرانسه، باری دیگر نهادهایی را که خود آفریده بودند، ویران ساختند، زیرا همه‌ی نهادها با خودآگاهیِ تجریدیِ برابری ناسازگارند.

بند ۶

(ب) به همین ترتیب، «من» گذر از نامحدودیتِ نامعین به محدودیت، تعین و وضع محدودیتِ همچون محتوا و موضوع است. - این محتوا می‌تواند داده‌ی طبیعت باشد یا زاده‌ی «مفهوم» روح. «من» با این وضع کردنِ خود همچون چیزی معین، به وجود، به طور کلی، گام می‌نهد - [این است] عنصرِ مطلقِ تناهی یا ویژگیِ یافتنِ «من».

این دومین عنصرِ تعیین‌کنندگی به همان اندازه‌ی نخستین عنصر، منفی و حذف‌کننده است - زیرا که حذفِ نخستین نفی‌کنندگیِ تجریدی است. درست، همان‌گونه که امرِ ویژه، به گونه‌ای کلی، جزئی از امر کلی است، این دومین عنصر هم جزئی از نخستین عنصر است و چیزی نیست جز وضعِ آن چیزی که نخستین عنصر به نفسِ خود، هست. عنصرِ نخست - یعنی عنصرِ نخست، چنان که به نفسِ خود هست - نامحدودیتِ حقیقی یا کلیتِ «مفهوم» نیست، بلکه، تنها، چیزی است معین و یک‌وجهی. از آن‌جا که این عنصر، تجریدی است از تمامیِ حدپذیری [ها]، در ذاتِ خود بدونِ حدپذیری نیست؛ و این واقعیت که این عنصرِ تجریدی و یک‌وجهی است، حدپذیری، کاستی و محدودیتِ آن را تشکیل می‌دهد. - جدایی و تعیین‌کنندگیِ این دو عنصر را باید در فلسفه‌ی فیثته و، همچنین، فلسفه‌ی کانت و کسان دیگری یافت، با این تفاوت که در فیثته - اگر خود را به ظاهر او محدود کنیم - «من» همچون، امرِ نامحدود، (در نخستین فرض

نظریه‌ی معرفت‌او)، مطلقاً، تنها، به‌جای چیزی مثبت (و بدین ترتیب، همچون کلیت و هویت فهم) گرفته شده است. در نتیجه، این «من» مجرد، به نفس خود، حقیقت فرض شده است؛ و محدودیت - یعنی امر منفی، به‌طور کلی، خواه، همچون حدی برونی فرض شده باشد و خواه همچون کنشی از سوی خود «من» - چیزی است افزوده به آن (در فرض دوم).^۱ - گام بعدی که فلسفه‌ی نظری می‌بایست بردارد، شناخت نفی‌کنندگی‌ای بود که در امر کلی یا یکسانی به‌مانند «من» نهفته است - گامی که ضرورت آن را کسانی که از شناخت دوگانگی نامحدودیت و محدودیت، حتی در آن شکل نهفته و مجردی که فیثسته آن را درک می‌کرد، بازمانده‌اند، در نمی‌یابند.

افزوده (ه، گ). این عنصر دوم، عنصری متضاد می‌نماید. این عنصر باید در شکل کلی خود درک شود: این عنصر به آزادی تعلق دارد، اما تمامی آزادی را تشکیل نمی‌دهد. «من»، در اینجا، از حدناپذیری پیوسته سربرمی‌آورد تا جدا و معین شود، تا چیزی معین را همچون محتوا و موضوع خود وضع کند. من فقط اراده نمی‌کنم - چیزی را اراده می‌کنم. اراده‌ای که، همان‌گونه که در بند گذشته گفته شد، تنها، کلی مجرد را اراده می‌کند، هیچ را اراده می‌کند و بنابراین، اساساً، اراده نیست. آن [چیز] ویژه‌ای که اراده آن را اراده می‌کند، [یکی از] محدودیت‌ها است، زیرا اراده، برای آن که اراده باشد، باید، به‌گونه‌ای، خود را محدود کند. این امر که اراده چیزی را اراده می‌کند، حد یا نفی است. بدین‌سان، ویژگی دادن، همان است که، بنابه قاعده، محدودیت خوانده می‌شود. تفکر نظری، غالباً، عنصر نخست، یعنی امر نامحدود را مطلق و برتر می‌گیرد و برعکس، امر نامحدود را، تنها، نفی این حدناپذیری. اما این حدناپذیری، خود، چیزی نیست جز نفی‌کنندگی در ارتباط با امر حدپذیر، یا محدود: «من» همین تنهایی و نفی مطلق است. اراده‌ی حدناپذیر، از این نظر، به همان اندازه یکسویه است که [اراده‌ای که] در حدپذیری مطلق وجود دارد.

بند ۷

(پ) اراده اتحاد این دو عنصر است - [یعنی] ویژگی بازتافته در خود و در نتیجه باز داده شده به کلیت. این، فردیت، [یا] خودخواستگی «من» است و «من» از این راه خود را همچون نفی خود وضع می‌کند، یعنی همچون [چیزی] معین و محدود، و در عین حال با

خود می‌ماند، یعنی در اینهمانی با خود و کلیت؛ و در این تعیین‌کنندگی، تنها، به خود می‌پیوندد. - «من» خود را تا آن حدی تعیین می‌کند که خود مرجع نفی‌کنندگی باشد. «من» [در مقام این مرجع خود، نسبت به این حدپذیری بی‌تفاوت است؛ «من» این حدپذیری را همچون خویشتن خود و همچون امری] مثالی می‌شناسد، [یعنی] امکانی صرف که آن را محدود نمی‌کند، بلکه خود را، تنها به این دلیل که خود را در آن وضع می‌کند، در آن می‌یابد. - این، آزادی اراده است که «مفهوم» یا گوهرانگی، یا گرانس اراده را تشکیل می‌دهد، درست همان‌گونه که گرانس گوهرانگی جسم را تشکیل می‌دهد.

هر خود آگاهی ای خود را همچون امری کلی می‌شناسد، همچون امکان تجرید از هر چیز معین، و همچون امر ویژه، با موضوع، محتوا و هدفی معین. اما این دو عنصر چیزی جز مجردات نیستند؛ آنچه که واقعی و حقیقی است (و هر چیز حقیقی، واقعی است) [امر] کلی ای است که [امر] ویژه ضد آن است، اما این [امر] ویژه، از راه بازتافتن در خود، با امر کلی به آشتی رسیده است. این اتحاد، فردیت است، اما نه همچون واحدی یگانه در بیواسطگی خود - [یعنی نه] مانند آنچه که ما در تصور مرسوم خود از فردیت مراد می‌کنیم - بلکه مطابق با «مفهوم» فردیت (نگاه کنید به دایرةالمعارف دانش‌های فلسفی، بندهای ۱۱۲ تا ۱۱۴)؛^۱ به زبان دیگر، این فردیت چیزی نیست جز خود «مفهوم». آن دو عنصر نخستین را - [یعنی]، این که اراده می‌تواند از هر چیز جدا شود و دیگر این که اراده، هم، تعیین شده است (از سوی خود یا چیزی دیگر) - به آسانی می‌توان پذیرفت و فهمید، زیرا این عناصر در ذات خود، عناصر فهم‌اند و خالی از حقیقت. اما، عنصر سوم، یعنی عنصر حقیقی و نظری است (و به هر چیز حقیقی، تا آنجا که درک می‌شود، تنها می‌توان به گونه‌ای نظری فکر کرد) که فهم از ورود به آن خودداری می‌کند، زیرا «مفهوم»، دقیقاً، همان چیزی است که فهم همواره آن را ادراک‌ناپذیر می‌خواند. وظیفه‌ی اثبات و توضیح مفصل‌تر این درونی‌ترین ژرف‌نگری نظری - یعنی حدناپذیری در مقام نفی‌کنندگی به خود بازگردنده، این سرچشمه‌ی غایبی همه‌ی کنش‌ها، زندگی و آگاهی - به عهده‌ی منطق، در مقام فلسفه‌ی نظری محض است. - تنها چیز دیگری که برای تذکر در اینجا بر جای می‌ماند این است که وقتی می‌گوییم اراده کلی است و اراده خود را موجب می‌شود، به گونه‌ای

سخن می‌گوییم که گویی فرض کرده‌ایم که اراده ذهن یا زیرنهاد است. اما اراده تا زمانی که تعیین نشده، و تا زمانی که این تعیین‌شدگی مُسْتَحیل و مثالی نشده، کامل و کلی نخواهد بود؛ اراده تا زمانی که این کنش خود میانجی و این بازگشت به درون خود نباشد، اراده نخواهد بود.

افزوده (ه). آنچه که به درستی، اراده خوانده می‌شود، هر دو عنصر پیش‌گفته را در خود دارد. «من» پیش از هر چیز کنش ناب است، کلی‌ای است که با خود است؛ اما این کلی خود را ایجاب می‌کند و به همین نسبت، دیگر با خود نیست، بلکه خود را همچون «دیگر»ی وضع می‌کند و از آن پس، کلی نیست. پس، عنصر سوم این است که «من» در محدودیت خود، در این «دیگر»، با خود است؛ هرگاه خود را ایجاب می‌کند، هنوز با خود باقی می‌ماند و به پیوسته بودن به «کلی» پایان نمی‌دهد. پس، این، «مفهوم» متجسم آزادی است، در حالی که دو عنصر پیشین را، کاملاً، مجرد و یکسویه یافته‌ایم. اما، ما این آزادی را در شکل احساس داریم، مثلاً در دوستی و عشق.^۲ اینجا، ما به صورتی یکسویه در درون خود نیستیم، بلکه به اراده‌ی خود، خود را نسبت به «دیگر»ی محدود می‌کنیم، حتی، در این ضمن، خود را، در این محدودیت، همچون خود می‌شناسیم. انسان نباید، خود را در این حدپذیری مجبور احساس کند؛ برعکس، او با تلقی «دیگر» همچون «دیگر» به آگاهی از خود خواهد رسید. بدین‌سان، آزادی نه در حدناپذیری است و نه در حدپذیری، بلکه در هر دوی این‌ها، هم‌زمان، است. اراده‌ای که خود را، فقط، به یک «این» محدود می‌کند، اراده‌ی شخص لجوجی است که خود را غیرآزاد تصور می‌کند، مگر آن که «این» اراده را داشته باشد. اما، اراده به چیز محدودی بسته نیست؛ برعکس، باید پیش‌تر برود، زیرا ماهیت اراده این یکسویگی و محدودیت تنگ نیست. آزادی یعنی اراده کردن چیزی معین و در عین حال با خود بودن در این تعیین‌کنندگی و بار دیگر بازگشتن به [امر] کلی.

بند ۸

صفت ثانوی ویژگی‌یافتن (بند ۶ را ببینید) تفاوت میان شکل‌های اراده را تشکیل می‌دهد: (الف) در صورتی که تعیین‌شدگی تضادی شکلی میان [امر] ذهنی، از یک سو و [امر] عینی، همچون وجود برونی بیواسطه، از سوی دیگر، باشد، این اراده‌ی شکلی همچون خودآگاهی است که دنیایی برونی را در بیرون از خود می‌یابد. [این اراده] در مقام فردیت بازگردنده به درون خود با محدودیت خود، فرآیند برگردان هدف ذهنی به عینیت، به واسطه‌ی کنش و ابزاری [برونی] است. در روح، بدان‌گونه که در خود و با خود است، و به

همین دلیل، صفتِ آن مطلقاً حقیقی و از آن خود است (نگاه کنید به دایرةالمعارف، بند ۳۶۳)؛ رابطه‌ی آگاهی چیزی بیش از جنبه‌ی نمودِ اراده را تشکیل نمی‌دهد. این جنبه در اینجا، به گونه‌ی جداگانه، بیش از این مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

افزوده (ه). بررسیِ محدودیتِ اراده وظیفه‌ی فهم است و، در آغاز، نظری نیست. اراده، به هیچ‌روی، تنها، از جهتِ محتوا، محدود نمی‌شود، بلکه، همچنین، از جهتِ شکل، هم محدود می‌شود. محدودیتِ آن در ارتباط با شکل، هدفِ آن و تحققِ هدفِ آن است. این هدف، در آغاز، برای من، تنها، ذهنی و درونی است، اما، باید، همچنین، عینی شود و کاستیِ ذهنیتِ تنها را به دور افکند. در اینجا، شاید کسی بپرسد که این کاستی، چرا، اساساً، وجود دارد؟ اگر چیزی که دچار کاستی است، در عین حال، بالاتر از کاستیِ خود جای نگیرد، کاستیِ آن برای آن چیز، وجود ندارد. در نظرِ ما حیوان دچار کاستی است، اما در نظرِ خودِ حیوان چنین نیست. تا زمانی که هدفی، تنها، از آن ماست، به نظرِ ما کاستی است، زیرا در نظرِ ما، آزادی و ارادهٔ اتحادِ ذهن و عین است. پس، به ناچار، هدف باید به گونه‌ای عینی، وضع شود و این امر سبب نمی‌شود که هدف به محدودیتی یکسویه برسد، بلکه سبب می‌شود که به تحققِ خود برسد.

بند ۹

(ب) تا زمانی که موجباتِ اراده از آن خودِ اراده‌اند - یعنی ویژگیِ باییِ بازتافته‌ی آن به درون، به گونه‌ای کلی - محتوای آن هستند. این محتوا، در مقامِ محتوایِ اراده، مطابق با شکلی که پیش از این با عنوانِ (الف) باز نمودیم، هدفِ آن است - خواه، هدفِ درونی یا ذهنی اراده به گونه‌ای که در عملِ اراده کردن نمود می‌یابد، باشد؛ خواه، هدفِ آن، بدان‌گونه باشد که به واسطه‌ی کنشِ آن در زمانی که [امر] ذهنی را به عینیت وارد می‌کند، فعلیت و تحقق می‌یابد.

بند ۱۰

این محتوا، یا ایجابِ مشخصِ اراده، در اساس، بیواسطه است. بدین‌سان، اراده، تنها، در خود یا برای ما آزاد است، یا به گونه‌ای کلی، در «مفهوم» خود، اراده است. تنها، زمانی، اراده موضوعِ اراده است که برای خود آنچه که در خود هست، باشد.

بنا به این ایجاب، محدودیت، از این واقعیت تشکیل می‌گردد که آنچه که چیزی در خود یا مطابق با «مفهوم» خود، هست، در وجود یا نمود آن با آنچه که آن چیز برای خود هست، تفاوت دارد، بدین ترتیب، مثلاً برویت دوجانبه‌ی مجرد طبیعت، در خود، فضاست، اما برای خود، زمان است. باید به دو نکته در این ارتباط، توجه کرد: نخست آن‌که، چون [امر] حقیقی، به سادگی، «مثال» است، ما، در صورتی که آن را، تنها، بدان صورتی که در خود هست یا در «مفهوم» آن، درک کنیم، هنوز به موضوع یا تعیین‌کنندگی در [شکل] حقیقی آن پی نبرده‌ایم؛ و دوم آن‌که، چیزی همچون «مفهوم» یا در خود، به همین ترتیب، وجود دارد و این وجود شکلی است که مناسب موضوع است (مانند فضا در مثال بالا). جدایی‌ای که در جهان محدود، میان موجود در خود و موجود برای خود، حضور دارد، در عین حال، وجود صرف یا نمود جهان را تشکیل می‌دهد (نمونه‌های بیواسطه‌ی این اراده در ارتباط با اراده‌ی طبیعی و سپس، حتی شکلی و غیره خود را آشکار می‌کند). فهم در حد موجود در خود متوقف می‌شود و بنابر این آزادی را مطابق با این موجود در خود، قوه می‌خواند، زیرا آزادی در این جا چیزی جز امری بالقوه نیست. اما، فهم این حکم را مطلق و پایدار می‌داند و رابطه‌ی آزادی را با آن چیزی که آزادی اراده می‌کند، یا به طور کلی با واقعیت آن، تنها، اعمال آن بر موضوعی معین می‌داند؛ یعنی چیزی که به گوهر خود آزادی تعلق ندارد. بدین ترتیب، فهم، تنها، با امر مجرد سر و کار دارد، نه با «مثال» و حقیقت آزادی.^۱

افزوده (گ). اراده‌ای که تنها، بنابه «مفهوم» خود، اراده است، در خود، آزاد و در عین حال، غیر آزاد است، زیرا، تنها، در صورتی می‌تواند به راستی آزاد باشد که محتوایی معین باشد؛ در مورد اخیر، اراده برای خود آزاد است، موضوع آن آزادی است و [خود] آزادی هست. هر چیز که، فقط، مطابق با «مفهوم» خود است، هر چیز که صرفاً در خود است، تنها، بیواسطه است، تنها، طبیعی است. ما با این امر در تفکر نمودی آشنا می‌شویم. کودک، در خود، موجود انسانی است؛ تنها، در خود، عقل دارد، تنها، بالقوه‌ی عقل و آزادی است، و بنابراین، تنها، مطابق با «مفهوم» خود آزاد است. آنچه، هنوز، تنها، در خود وجود دارد، بالفعل وجود ندارد. انسانی که در خود خردمند است باید راه خود را به سوی فرآیند ساختن خود بگشاید، هم با برون رفتن از خود و هم با آموزش درونی خود، تا برای خود، هم، خردمند شود.

بند ۱۱

اراده‌ای که، هنوز، تنها، در خود آزاد است، اراده‌ی بیواسطه یا طبیعی است. ایجاب‌های آن تفاوتی که از سوی «مفهوم» خود خواهند در درون اراده وضع شده، در درون اراده‌ی بیواسطه همچون محتوایی که بیواسطه حاضر است، ظاهر می‌شود: این ایجاب‌ها برانگیختگی‌ها، هوس‌ها و گرایش‌هایی هستند که اراده با آن‌ها خود را به گونه‌ای طبیعی، محدود می‌یابد. این محتوا، در کنار ایجاب‌هایی که در درون آن تشکیل شده‌اند، به‌راستی در خردمندی اراده زاده می‌شود و به همین جهت، در خود، خردمندانه است؛ اما چون در شکلی چنین بیواسطه بیان شده، هنوز شکل خردمندی را ندارد.^۱ این محتوا، برای من، یکسره از آن من است، اما، این شکل و آن محتوا هنوز با هم تفاوت دارند، به گونه‌ای که اراده، اراده‌ای محدود در خود است.

روانشناسی تجربی این برانگیختگی‌ها و گرایش‌ها و نیازهای برآمده از آن‌ها را، هرگاه که، در تجربه‌ی خود، با آن‌ها برخورد می‌کند، یا فکر می‌کند که برخورد کرده است، تعریف و توصیف می‌کند و می‌کوشد این موضوع‌های داده شده را، به روش مرسوم، دسته‌بندی کند. ما در ادامه‌ی سخن در این مورد بحث خواهیم کرد که عنصر عینی این برانگیختگی‌ها چیست، این عنصر در حقیقت خود چه شکلی به خود می‌گیرد (بدون نابخردی‌ای که در مقام برانگیختگی، دارد)، و همچنین در وجود خود چه شکلی به خود می‌گیرد.

افزوده (ه). حیوان، هم، برانگیختگی، هوس و گرایش دارد، اما اراده ندارد و باید از برانگیختگی، در صورتی که چیزی برونی جلوی آن را نگیرد، اطاعت کند. اما، انسان، همچون [موجودی] کاملاً حدناپذیر، بر فراز برانگیختگی‌های خود می‌ایستد و می‌تواند آن‌ها را همچون چیزهایی از آن خود، محدود و وضع کند. برانگیختگی بخشی از طبیعت است، اما، وضع کردن آن در این «من» بستگی به اراده‌ی من دارد، که، به همین دلیل، نمی‌توانم به این واقعیت متوسل شوم که برانگیختگی ریشه در طبیعت دارد.

بند ۱۲

نظام این محتوا، بدان گونه‌ای که اکنون در بیواسطگی خود در اراده حضور دارد، تنها، به گونه‌ی انبوهی از برانگیختگی‌های گوناگون، موجود است که هر یک از آن‌ها به گونه‌ای کلی در کنار دیگران، از آن من است و در عین حال چیزی کلی و نامحدود است که

همه‌گونه هدفی دارد و می‌تواند از راه‌های گوناگون، ارضا شود. به همان اندازه که اراده، در این حدناپذیریِ دوگانه، شکل فردیت را به خود می‌دهد (بند ۷ را ببینید)، اراده‌ای تصمیم‌گیرنده است و، تنها، تا آن حدی که، در اساس، تصمیمی می‌گیرد، اراده‌ی بالفعل است.

تصمیم‌گرفتن درباره‌ی چیزی* (*etwas beschliessen*) یعنی حذف آن حدناپذیری‌ای که به موجب آن هر محتوایی در آغاز، چیزی جز احتمال نیست. اما، در زبان ما تعبیر متفاوت *sich entschliessen* [تصمیم‌گرفتن]** هم وجود دارد که نشان می‌دهد که حدناپذیری خود اراده، همچون چیزی بی‌اثر و در عین حال، بسیار زاینده، بذری تمامی وجود، ایجاب‌ها و هدف‌های خود را در خود دارد و آن‌ها را از درون خود می‌زاید.

بند ۱۳

اراده، با تصمیم‌گیری خود را همچون اراده‌ی فردی معین وضع می‌کند، همچون اراده‌ای که خود را از هر چیز دیگری ممتاز می‌سازد. اما، جدا از این محدودیت در مقام آگاهی (بند ۸ را ببینید)، اراده‌ی بیواسطه، به دلیل تفاوت موجود میان شکل و محتوای آن (بند ۱۱ را ببینید)، مطلقاً شکلی است؛ یگانه کار مناسب آن، کار تصمیم‌تجربیدی است، و محتوای آن، هنوز محتوا و محصول آزادی آن نیست.

تا آنجا که شعور، توانایی فکر کردن است، موضوع و محتوای آن، کلی می‌ماند و خود شعور، همچون کنشی کلی، رفتار می‌کند. [امر] کلی، همچنین، در قالب اراده، اساساً به این معناست: «آنچه که» در مقام فردیت، «از آن من است»؛ و در قالب [امر] بیواسطه، یعنی اراده‌ی شکلی، به معنای فردیت مجردی است که هنوز از کلیت آزاد آکنده نشده است. بنابراین، در اراده است که محدودیت شایسته‌ی شعور آغاز می‌گردد، و

*. معنای واژه به واژه‌ی این عبارت، این است: بستن چیزی. -م.

** معنای واژه به واژه‌ی این عبارت، این است: گشودن خود. -م.

تنها، با برکشیدن خود، بارِ دیگر، به سطح تفکر و با بخشیدن کلیت ماندگار به هدف‌های خود است که اراده تفاوت میان شکل و محتوا را حذف می‌کند و خود را اراده‌ی عینی و نامحدود می‌سازد. پس، کسانی که فکر می‌کنند که انسان در قلمرو اراده، به کلی، نامحدود است، اما انسان - یا خودِ خرد - در قلمرو تفکر محدود است، فهم درستی از چگونگی فکرکردن و اراده کردن، ندارند.^۱ تا زمانی که فکرکردن و اراده کردن هنوز از هم جدا باشند، وارونه‌ی این عقیده درست‌تر است، و خرد متفکر، در مقام اراده، خردی است که بر سر محدودیت خود تصمیم می‌گیرد.

افزوده (ه). اراده‌ای که درباره‌ی هیچ چیز تصمیم قاطع نمی‌گیرد، اراده‌ی بالفعل نیست؛ انسان بی‌شخصیت هرگز نمی‌تواند در مورد هیچ چیزی به تصمیم قاطع برسد. دلیل این بی‌تصمیمی شاید در حساسیتی بیش از حد ظریف نهفته باشد که می‌داند، با تعیین هر چیزی، آن چیز وارد قلمرو محدودیت می‌شود، محدودیتی بر خود تحمیل می‌کند و نامحدودیت را رها می‌کند؛ آن چیز، هنوز، نمی‌خواهد تمامیتی را که می‌خواهد، از دست بدهد. این حالت، حالتی است بی‌جان، هرچند که هدف آن زیبا بودن باشد.^۲ گوته می‌گوید: «هر آن کس که چیزهایی بزرگ را آرزو می‌کند، باید به محدود ساختن خویش توانا باشد.»^۳ انسان، تنها، با تصمیم‌گرفتن می‌تواند وارد فعلیت شود، هرچند که این فرآیند می‌تواند دردناک باشد؛ زیرا بی‌عملی ترجیح می‌دهد از آن خیال‌بافی‌ای که در آن امکانی کلی را برای خود محفوظ می‌دارد، بیرون نیاید. اما، امکان، هنوز، فعلیت نیست. پس، اراده‌ای که به خود اطمینان دارد، خود را در آنچه که تعیین‌اش می‌سازد، گم نمی‌کند.

بند ۱۴

اراده‌ی محدود، صرفاً در ارتباط با شکل خود، «این» نامحدود بازتافته در خودی است که با خود است (بند ۵ را ببینید). در این حالت، بر فراز محتوای خود، یعنی برانگیختگی‌های گوناگون و، همچنین، بر فراز راه‌های منفردی که این برانگیختگی‌ها ضمن آن‌ها فعلیت می‌یابند و به رضا دست می‌یابند، جای می‌گیرد. در عین حال، از آنجا که، تنها، از جهت شکلی، نامحدود است، همان‌گونه به این محتواها بسته است که به تعیین‌کنندگی‌های ماهیت خود و فعلیت برونی خود (بندهای ۶ و ۱۱ را ببینید)؛ اما، از آنجا که نامعین است، به این یا آن محتوا، به گونه‌ای ویژه، محدود نیست. این محتوا، در

این حد، تنها، محتوایی است ممکن برای بازتاب «من» به درون خود؛ ممکن است از آن من باشد یا نباشد؛ و «من» امکان تعیین خود با این [چیز] یا چیزی دیگر است، امکان گزینش میان این موجباتی است که «من» باید، از این جهت، آن‌ها را برونی به‌شمار آورد.^۱

بند ۱۵

بنابه این تعیین‌کنندگی، آزادی اراده خودسرانگی است و دو عامل را در خود دارد: [یکی،] تأمل آزاد، که از همه چیز جدا می‌شود و [دیگر،] وابستگی به محتوا و موضوعی که از درون یا برون داده شده است. از آنجا که این محتوا، که در خود همچون هدفی، ضرور است، در عین حال همچون محتوایی ممکن در برابر تأمل آزاد ایجاب می‌گردد، پس، نتیجه این می‌شود که خودسرانگی، احتمال است در هیأت اراده.

مرسوم‌ترین تصویری که ما از آزادی داریم، همان تصوّر خودسرانگی است – [یعنی،] وضعیت بینابینی تأمل میان اراده‌ای که تنها، به تأثیر انگیزش‌های طبیعی ایجاب شده و اراده‌ای که در خود و با خود آزاد است. هنگامی که گفته می‌شود آزادی، به‌طور کلی، یعنی توانایی انجام هر چیزی که آدمی می‌خواهد، این فکر، تنها، یک چیز را نشان می‌دهد و آن نبود کامل فرهنگ فکری است؛ زیرا این سخن کمترین آگاهی از آنچه که اراده را، که در خود و با خود آزاد است، یا حق یا اخلاق و مانند آن‌ها را تشکیل می‌دهد، نشان نمی‌دهد. تأمل، یعنی کلیت شکلی و اتحاد خود آگاهی، یقین تجریدی اراده است به آزادی خود، اما، هنوز حقیقت این آزادی نیست، زیرا، هنوز خود آن محتوا و هدف آن نیست، به‌گونه‌ای که وجه ذهنی، هنوز، چیزی است غیر از [وجه] عینی؛ بنابراین، محتوای این خودخواستگی، هم، مطلقاً و به‌سادگی محدود باقی می‌ماند. خودسرانگی، به‌جای آن که اراده [در شکل] حقیقی آن باشد، اراده در مقام تضاد است. – در بحثی که، به‌ویژه، در زمان [انتشار] مابعدالطبیعی ولف، در این باره برخاست که آیا اراده، در عمل آزاد است، یا معرفت ما نسبت به این آزادی چیزی جز توهم نیست، آنچه که مردم در نظر داشتند، خودسرانگی بود [نه اراده].^۱ موجبیّت، به‌درستی، محتوا را در برابر یقین این خودخواستگی تجریدی قرار داد، محتوایی که همچون چیزی نامنتظر، در آن یقین نمی‌گنجد و

بنابراین از برون به نزد آن می‌آید. هرچند که «برون» در اینجا دلالت دارد به برانگیختگی یا تصوّر یا، تنها، این واقعیت که آگاهی به گونه‌ای آکنده شده که محتوای آن از کنش خودخواسته‌ی خویش سرچشمه نگرفته است. در نتیجه، از آنجا که عنصر شکلی خودخواستگی آزاد در درون خودسرانگی نهفته است، در حالی که عنصر دیگر، چیزی است که به آن داده شده، به‌راستی هم، می‌توانیم خودسرانگی را، در صورتی که آن را معادل آزادی فرض کنیم، توهم بخوانیم. در تمامی فلسفه‌ی تأملی، مانند فلسفه‌ی کانت و، در نتیجه، تکرار یکسره سطحی آن در فلسفه‌ی فریز، آزادی چیزی نیست جز این خودگردگی شکلی.^۲

افزوده (ه). از آنجا که من امکان تعیین خود را در این یا آن جهت دارم - یعنی، چون من می‌توانم بگزینم - پس، اراده‌ی خودسرانه دارم، و این همان چیزی است که غالباً آزادی خوانده می‌شود. امکان‌گزینی که من دارم، در کلیت اراده نهفته است و به یاری آن می‌توانم این یا آن [چیز] را از آن خود کنم. این [چیز] که از آن من است، محتوایی است ویژه و بنابر این با من سازگار است؛ بدین سان، از من جداست و، تنها، به گونه‌ای بالقوه از آن من است، درست همان‌گونه که من، تنها، بالقوه‌ی اتحادیافتن با آن هستم. بنابر این، امکان‌گزینش در حدناپذیری «من» و حدپذیری محتوا نهفته است. به دلیل وجود همین محتوا، اراده آزاد نیست، هرچند که جنبه‌ی نامحدودیت را به معنای شکلی، در خود دارد. هیچ‌یک از این محتواها با اراده سازگار نیست و اراده، به‌راستی، در هیچ‌یک از آن‌ها حضور ندارد. این ذاتی خودسرانگی است که محتوا به تأثیر ماهیت اراده‌ی من، همچون اراده‌ی من تعیین نمی‌شود، بلکه به تأثیر احتمال چنین می‌شود؛ بدین سان، من هم به این محتوا وابسته‌ام، و این تضادی است که زمینه‌ی خودسرانگی را فراهم می‌آورد. انسان عامی فکر می‌کند که زمانی آزاد است که مجاز باشد خودسرانه عمل کند، اما همین خودسرانگی نشان می‌دهد که او آزاد نیست. آنگاه که من چیزی را که بخردانه است اراده می‌کنم، نه همچون فردی ویژه، بلکه بنابه مفهوم‌های کلی اخلاق‌گرایی عمل می‌کنم: من با عمل اخلاق‌گرایانه‌ی خود، نه از خود، بلکه از اصل اخلاق‌گرایی دفاع می‌کنم. اما، کسی که کار تباهی می‌کند به ویژگی خود برجستگی بیشتری می‌دهد. خردمندی شاهراهی است که هرکس آن را می‌پیماید و جایی است که، در آن، هیچ‌کس برجسته‌تر از دیگران نیست. آنگاه که هنرمندان بزرگ اثری را به پایان می‌رسانند، ما می‌توانیم بگوییم که آن اثر می‌بایست چنین باشد؛ یعنی، ویژگی هنرمند، به کلی، ناپدید شده و هیچ سبک‌پرستی‌ای در آن اثر به چشم نمی‌خورد. فیدایاس سبک‌پرستی ندارد؛ خود شکل زندگی می‌کند و برجستگی می‌یابد. اما، هنرمند هرچه بی‌مایه‌تر باشد، به همان نسبت، بیشتر خود او را می‌بینیم، ویژگی و خودسرانگی او را می‌بینیم.^۳ اگر پژوهش خود را در

حدّ خوسرانگی، در حدّ توانایی آدمی به اراده کردن این یا آن [چیز] محدود کنیم، [تصوّر خواهیم کرد که] این خودسرانگی، به راستی، آزادی او را تشکیل می‌دهد؛ امّا، اگر این را از یاد ببریم که محتوای آنچه که او اراده می‌کند، محتوایی است که به او داده شده، درمی‌یابیم که او به تأثیر این محتوا محدود شده و به همین جهت، دیگر آزاد نیست.

بند ۱۶

هر چیزی را که اراده به گزینش آن تصمیم گرفته (بند ۱۴ را ببینید)، می‌تواند، به همان ترتیب، رها کند (بند ۵ را ببینید). امّا، با این امکان گذر از محتوایی به محتوایی دیگر و جانشین ساختن هر یک با دیگری – و به همین ترتیب تا بی‌نهایت – از محدودیت نمی‌گریزد، زیرا هر یک از این محتواها با شکل [اراده] متفاوت و، بنابر این، محدود است؛ و متضادِ حدپذیری – یعنی حدناپذیری، بی‌تصمیمی یا تجرید – چیزی نیست جز عنصرِ دیگر که به همین اندازه یکسویه است.

بند ۱۷

آن امر متضادی که محتوای اراده‌ی خودسرانه است (بند ۵ را ببینید) به صورتِ دیالکتیکی برانگیختگی‌ها و گرایش‌هایی نمود می‌یابد که رضای هر یک از آن‌ها چنین ایجاب می‌کند که رضای دیگری فرودست یا فدا شود و به همین ترتیب تا آخر؛ و از آنجا که هر یک از برانگیختگی‌ها چیزی نیست جز جهتِ ساده‌ی حدپذیریِ خود آن و بنابر این، هیچ معیاری در درونِ خود ندارد، این حکم که آن برانگیختگی باید فرودست یا فدا شود، تصمیمِ احتمالیِ خودسرانگی است – خواه، خودسرانگی را حسابگری‌های فهم هدایت کند و به آن بگوید که بیشترین رضا را برای کدام برانگیختگی تأمین خواهد کرد و خواه هر ملاحظه‌ی متصوّر دیگری چنین کند.

افزوده (ه). برانگیختگی‌ها و گرایش‌ها، در درجه‌ی نُخست محتوای اراده‌اند و، تنها، تأمل بر فراز آن‌ها جای دارد؛ امّا، این برانگیختگی‌ها، خود، اجبارگر می‌شوند، به یکدیگر فشار می‌آورند و با همدیگر تعارض پیدا می‌کنند، و همه‌ی آن‌ها می‌خواهند که برآورده شوند. پس، اگر من همه‌ی آن‌ها را کنار بگذارم و خود را، تنها، به یکی از آن‌ها تسلیم کنم، خود را در محدودیتی ویرانگر

خواهم یافت، زیرا من به صرفِ عملِ خود تمامی کلّیتِ خود را، که نظامی از همه‌ی برانگیختگی‌هاست، از دست نهاده‌ام. اما، اگر، تنها، پاره‌ای برانگیختگی‌ها را فرودستِ [برانگیختگی‌های دیگری] قرار دهم؛ این هم فایده‌ی چندانی نخواهد داشت - این همان شیوه‌ی عملی است که فهم، غالباً، به آن روی می‌آورد - زیرا، در اینجا، هیچ معیاری برای مرتّب کردن این برانگیختگی‌ها وجود ندارد؛ بنابراین، تلاش برای رسیدن به چنین نظامی، غالباً، به سخنانِ ملال‌آور و بی‌معنا می‌انجامد.^۱

بند ۱۸

نمودِ دیالکتیک در ارتباط با قضاوت بر برانگیختگی‌ها این است که حکم‌های اراده‌ی بیواسطه، همچون چیزهایی ذاتی و به‌ناچار، مثبت، خوب است؛ پس گفته می‌شود که انسان در ذاتِ خود خوب است. اما، در آنجا که این حکم‌ها، حکم‌های طبیعت و مخالفِ آزادی و مفهومِ کلیِ روح و بنابراین منفی است، باید ریشه‌کن شوند؛ پس گفته می‌شود که انسان در ذاتِ خود شریر است. در این وضعیت، تصمیم‌گیری به سودِ هر یک از این دو اظهار، بستگی به خودسرانگیِ ذهنی دارد.^۱

افزوده (ه). این آموزه‌ی مسیحی که انسان در ذاتِ خود شریر است بر آن [آموزه] که انسان در ذاتِ خود خوب است، برتری دارد. این آموزه، در تعبیر فلسفی به این صورت فهم خواهد شد: انسان، در مقامِ روح، موجودی آزاد است که در موقعیتی قرار دارد که به خود اجازه‌ی آن را نمی‌دهد که از سوی برانگیختگی‌های طبیعی محدود گردد. زمانی که در شرایطِ بیواسطه و نامتمدنانه زندگی می‌کند، در وضعیتی است که نباید باشد و باید خود را از آن رهایی بخشد. این معنای آموزه‌ی نخستین گناه است که بدونِ آن مسیحیت دینِ آزادی نمی‌بود.

بند ۱۹

در بنیادِ خواستِ پلایش برانگیختگی‌ها این فکرِ کلی جای دارد که برانگیختگی‌ها باید از شکلِ تعیین‌پذیری بیواسطه و ذهنیت و احتمال‌پذیری محتوای خود آزاد و به گوهرِ اصلی خود بازگردند. حقیقتی که در پس این خواستِ نامحدود جای دارد این است که برانگیختگی‌ها باید [به] نظامِ بخردانه‌ی تعیینِ اراده [تبدیل] شوند؛ بدین‌سان، درکِ

[آنها] در چارچوبِ «مفهوم» محتوایِ دانشِ حق را تشکیل می‌دهد.

محتوایِ این دانش را می‌توان، با توجه به همه‌ی عناصر منفردِ آن، همچون حق، مالکیت، اخلاق، خانواده، دولت و غیره، به این صورت تشریح کرد: انسان به حکمِ طبیعتِ خود گرایش به حق و همچنین، گرایش به مالکیت و اخلاق، و همچنین گرایش به عشقِ جنسی و گرایش به معاشرت و غیره دارد.^۱ اگر کسی بخواهد این شکل از روان‌شناسیِ تجربی را به قالبی فلسفیِ مبتخر کند، با توجه به آنچه که در روزگارِ اخیر بر فلسفه گذشته (و پیش از این از آن یاد کردیم) و همچنان بر آن می‌گذرد، می‌تواند به بهایی اندک، این کار را بکند، یعنی با اظهار این که انسان در درونِ خود، همچون یکی از واقعیت‌های آگاهیِ خود، این را درمی‌یابد که حق، مالکیت، دولت و غیره را اراده می‌کند. همین محتوا، که در اینجا در هیأتِ برانگیختگی‌ها ظاهر می‌شود، بعدها در شکلِ دیگری، یعنی وظیفه‌ها باز خواهد گشت.^۲

بند ۲۰

آنگاه که تأمل به برانگیختگی‌ها، وانمودنِ آنها، ارزیابیِ آنها و مقایسه‌ی آنها با یکدیگر و، سپس، ابزارهایی که این برانگیختگی‌ها به کار می‌گیرند و نتایجِ آنها و غیره، توجه می‌کند، با برآیندی از رضا - یعنی با شادمانی^۱ - به این موضوعِ کلیتیِ شکلی می‌بخشد، و در این حالتِ برون‌ی آن را از خامی و بربرانگیِ آن پاک می‌کند. این پرورشِ کلیتِ تفکرِ ارزشِ حتمیِ تربیت است (مقایسه کنید با بند ۱۸۷).^۲

افزوده (ه). تفکر، در شادمانی، قدرتی نسبی بر نیروی طبیعیِ برانگیختگی‌ها به دست آورده است، زیرا، تفکر به شادمانی گذرا راضی نیست، بلکه تمامی شادمانی را می‌نواهد. این امر با تربیت پیوند دارد، بدان حد که تربیت، هم، [امری] کلی را به اجرا می‌گذارد. اما، دو عنصر در فکرِ مثالیِ شادمانی حضور دارد: نخستین عنصر، کلی‌ای است که بر همه‌ی ویژگی‌ها برتری دارد؛ اما، دومی: از آنجا که محتوایِ این کلی به نوبه‌ی خود چیزی جز لذتِ کلی نیست، [امر] منفرد و ویژه، یعنی کمیته‌ی متناهی، بار دیگر در اینجا آشکار می‌شود و ما ناچار می‌شویم به برانگیختگی بازگردیم. از آنجا که محتوایِ شادمانی در ذهنیت و احساس هر کس نهفته است، این هدفِ کلی،

خود، امری] ویژه است، به گونه‌ای که، هنوز، اتحاد حقیقی محتوا و شکل در آن حضور ندارد.

بند ۲۱

اما، حقیقت این کلیتِ شکلی که برایِ خود تعیین‌ناپذیر است و در آنچه که ذکر آن گذشت، با تعیین‌پذیریِ خود روبه‌رو می‌شود، کلیتِ خودخواهنده، اراده یا آزادی است. هرگاه کلیت یا خود اراده در مقامِ شکلی نامعین، یا محتوا، موضوع و هدف اراده باشند، اراده نه‌تنها، در خود، بلکه همچنین برایِ خود، آزاد است - این همانا «مثال» است در حقیقت آن.^۱

خودآگاهی اراده، در هیأتِ هوس یا برانگیختگی، حسّی است، درست همان‌گونه که قلمرو حس‌ها، به گونه‌ی کلی، دلالت به برویت دارد؛ و از همین‌جا آن شرایطی برمی‌خیزد که در آن، خودآگاهی نسبت به خود برونی است. اراده‌ی تأملی دو عنصر دارد - [یکی] همین عنصر حسّی است و [دیگری]، عنصر کلیتِ متفکر؛ اراده‌ای که در خود و برایِ خود موجود است، موضوع خود، هم، هست؛ پس خود آن کلیتِ ناب آن است. این کلیتِ بدان‌گونه است که بیواسطگی امر طبیعی و آن ویژگی‌ای که [امر] طبیعی، چون به تأثیر تأمل زاده شد، از آن برخوردار است، در درون آن مستحیل می‌شوند. اما، این فرآیند که در نتیجه‌ی آن [امر] ویژه کنار گذاشته و به حدّ [امر] کلی برکشیده می‌شود همان چیزی است که کنش تفکر خوانده شده است. آن خودآگاهی‌ای که موضوع، محتوا و هدف خود را می‌پالاید و آن‌ها را به حدّ این کلیت برمی‌کشد، این کار را همچون تفکری که خود را در اراده اظهار می‌کند، به انجام می‌رساند. اینجا نقطه‌ای است که در آن، روشن می‌شود که اراده، تنها، همچون شعورِ متفکر به‌راستی، خود و آزاد می‌شود. برده‌گوهرِ خود، نامحدودیتِ خود و آزادیِ خود را نمی‌شناسد؛ او خود را همچون گوهر نمی‌شناسد - او خود را در این مقام نمی‌شناسد، چون خود را فکر نمی‌کند. این خودآگاهی که خود را با تفکر، همچون گوهر، درک می‌کند و از این راه خود را از امرِ احتمالی و امرِ غیرحقیقی پاک می‌سازد، اصلِ حق، اخلاق و تمامی اخلاق‌گرایی را بنیان می‌نهد. آنان که درباره‌ی حق، اخلاق و اخلاق‌گرایی،

فیلسوفانه سخن می‌گویند و در عین حال می‌کوشند تفکر را کنار گذارند و به جای آن به احساس، دل، عاطفه و الهام توّسل جویند، بر خواری ژرفی که تفکر و علم به آن فرو افتاده‌اند، گواهی می‌دهند؛ زیرا خودِ علم، در وجود آنان در نومیدی و سُستی کامل غرق شده و، حتی، توحّش و بی‌فکری را اصولِ خود قرار داده و هر کاری که از دستش برآید می‌کند تا انسانیّت را از تمامی حقیقت، ارزندگی و شرفِ آن محروم سازد.

افزوده (ه). حقیقت، در فلسفه، یعنی این که «مفهوم» با واقعیت ربط داشته باشد. مثلاً، جسم واقعیت است و جان، «مفهوم». اما جان و جسم باید با هم جفت شوند؛ جسم مُرده هنوز وجود دارد، اما این وجود، دیگر، حقیقی نیست، زیرا وجودی بی «مفهوم» است: به همین دلیل است که جسم مُرده از هم می‌پاشد. اراده در حقیقتِ خود، چنان است که آنچه که اراده می‌کند، یعنی محتوای آن، با خود اراده یکی است، به گونه‌ای که آزادی را آزادیِ اراده می‌کند.

بند ۲۲

اراده‌ای که در خود و برای خود وجود دارد، به‌راستی نامحدود است، زیرا موضوع آن خود آن است، و بنابراین چیزی نیست که اراده آن را همچون غیر خود یا محدودیت می‌بیند؛ برعکس، اراده، صرفاً، در هیأتِ موضوع، به درون خود بازگشته است. افزون بر این، اراده، تنها، امکان، استعداد یا قوه (potentia) نیست، بلکه نامحدودِ بالفعل (infinitum actu) است، زیرا وجود «مفهوم» یا بروئیتِ عینی خود باطن است.

بنابراین، اگر کسی، تنها، از اراده‌ی آزاد، به این صورت، سخن گوید، بدون آن که تعیین کند که آن اراده، اراده‌ی است که در خود و برای خود آزاد است، آن کس، تنها، از گرایش به آزادی یا اراده‌ی محدود و طبیعی سخن می‌گوید (بند ۱۱ را ببینید)، نه از اراده‌ی آزاد. صرف‌نظر از این که آن کس چه بگوید یا باور داشته باشد. — هنگامی که فهم، نامتناهی را چیزی منفی و در نتیجه، فراسوی پهنه‌ی فهم به‌شمار می‌آورد، خیال می‌کند که با دورکردنِ هرچه بیشتر نامتناهی و فاصله گرفتن از آن همچون چیزی غریبه، آن را مفتخر می‌سازد. نامتناهی حقیقی در اراده‌ی آزاد فعلیت و حضور دارد. — اراده، خود، مثالی است که در خود حضور دارد.^۱

افزوده (ه). نامتناهی را، به درستی، با تصویر دایره توصیف کرده‌اند، زیرا خط راست تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و به آن نامتناهی صرفاً منفی و دروغینی دلالت دارد که، برخلاف نامتناهی حقیقی به درون خود باز نمی‌گردد. اراده‌ی آزاد، به‌راستی، نامتناهی است، زیرا صرفاً امکان یا گرایش نیست؛ برعکس، وجود برونی آن باطن آن است، خود آن است.

بند ۲۳

اراده، تنها، در این آزادی، به‌گونه‌ای کامل، با خود^۱ است، زیرا مرجعی جز خود ندارد، به‌گونه‌ای که هرگونه رابطه‌ی وابستگی به چیزی غیر از خود، به این ترتیب، از میان رفته است. - اراده حقیقی است، یا شاید درست‌تر باشد اگر بگوییم: خود حقیقت است، زیرا وجوب آن را موجود با وجود خود تشکیل می‌دهد - یعنی، همچون چیزی مخالف خود - چیزی که در «مفهوم» خود هست؛ یعنی «مفهوم» ناب به خود، همچون هدف و واقعیت خود، علم حضوری دارد.

بند ۲۴

اراده کلی است، زیرا تمامی محدودیت و فردیت ویژه در آن مستحیل می‌شود. چون این چیزها، تنها، در تفاوت میان «مفهوم» و موضوع یا محتوای آن، نهفته‌اند، یا به شکل دیگری نمود می‌یابند، [یعنی] در تفاوت میان «وجود برای خود» ذهنی اراده و «وجود در خود» آن، یا میان فردیت اختصاصی و تصمیم‌گیرنده‌ی آن [از یک سو] و کلیت آن [از سوی دیگر].

صفت‌های گوناگون کلیت در منطق به دست داده شده‌اند (نگاه کنید به دایرةالمعارف دانش‌های فلسفی، بندهای ۱۱۸ تا ۱۲۶).^۱ نخستین معنایی که اصطلاح «کلیت» برای تفکر نمودی دارد، کلیتی تجریدی و برونی است؛ اما، درباره‌ی آن کلیتی که در خود و برای خود، به‌گونه‌ای که در اینجا تعریف کردیم، وجود دارد، ما نباید نه به کلیت تأمل - یعنی اشتراک یا تمامیت - فکر کنیم و نه به آن کلیتی که در بیرون و در تضاد با فرد قرار می‌گیرد - یعنی هویت تجریدی فهم (تذکرهاى پیوسته به بند ۶ را ببینید).

کلیتِ موردِ بحث در درونِ خود، متجسّم و در نتیجه، برای خود موجود است و گوهرِ خودآگاهی و شخصیتِ نوعی و ذاتی یا مثالِ ذاتی آن است؛ این کلیت «مفهوم» آزادی است، در مقامِ کلی که تا فراسوی موضوعِ خود گسترش می‌یابد و در تعیین‌پذیری آن نفوذ می‌کند و در این تعیین‌پذیری، با خود یکی است. -کلی ای که در خود و برای خود وجود دارد، به گونه‌ای جهانشمول، همان چیزی است که بخرد [یا معقول] خوانده می‌شود و، تنها، به این شیوه‌ی نظری درک‌شدنی است.

بند ۲۵

[امر] ذهنی، تا جایی که به اراده، به‌طورِ کلی، مربوط می‌شود، دلالت دارد به جنبه‌ی خودآگاهِ اراده، [یعنی] فردیتِ آن (بند ۷ را ببینید) به‌گونه‌ای جدا از «مفهوم» آن که در خود وجود دارد. بنابراین، ذهنیتِ اراده دلالت دارد به (الف) شکلِ ناب و اتحادِ مطلقِ خودآگاهی با خود، که در آن، خودآگاهی، به معنایِ «من» = «من»، یکسره باطنی و به‌گونه‌ی تجربیدی وابسته به خود است - یعنی یقینِ نابِ خود، به‌گونه‌ای مجزّا از حقیقت؛ (ب) ویژگیِ اراده همچون خودسرانگی و همچون محتوایِ احتمالیِ هر هدفی که ممکن است اراده دنبال کند؛ (پ) شکلِ یکسویه به‌طورِ کلی (بند ۸ را ببینید)، تا آنجا که آنچه که اراده شده، صرفِ نظر از چگونگیِ محتوایِ آن، هنوز محتوایی است متعلّق به خودآگاهی، [یعنی]، هدفی تحقق‌نیافته.

بند ۲۶

(الف) اراده، تا آنجا که خود تعیین‌کننده‌ی خود است و در نتیجه با مفهومِ خود همسانی دارد و به‌درستی خود است، اراده‌ای تماماً، عینی است؛ (ب) امّا، اراده‌ی عینی، به همان نسبتی که فاقدِ شکلِ نامحدودِ خودآگاهی باشد، اراده‌ای است غرقه در موضوع یا شرطِ خود - صرفِ نظر از این که محتوایِ شرط چه چیزی باشد - این اراده، اراده‌ی کودک است، اراده‌ی اخلاق‌گرایی^۱ یا اراده‌ی برده، [یا] اراده‌ی خُرافی و غیره است؛ (پ) عینیتِ شکلِ یکسویه و مخالفِ وجوبِ اراده است و، بدین‌سان، بیواسطگی وجود،

همچون وجود برونی است؛ اراده، به این معنا، تا زمانی که هدف‌های آن برآورده نشوند، نسبت به خود عینی نمی‌شود.

این حکم‌های منطقیِ ذهنیت و عینیت را از آن رو در اینجا برشمردیم که به صراحت، درباره‌ی آنها - که در آنچه پس از این خواهد آمد بسیار به کار گرفته خواهند شد - این تذکر را بدهیم که مانند دیگر تمایزها و حکم‌های برابر نهادی حکمت نظری، این حکم‌ها، نیز، به دلیل محدودیت و، در نتیجه، ماهیت دیالکتیکی خود، به ضد خود تبدیل می‌شوند. اما، دیگر حکم‌های برابر نهادی، از این دست، برای تفکر نمودی و فهم، معنایی ثابت می‌یابند، زیرا هنوز، هویت آنها، تنها، هویتی باطنی است. از سوی دیگر، چنین برابر نهادهایی - که هرچند تجریدی فرض می‌شوند، در عین حال حکم‌های متعلق به اراده‌اند که فقط، در مقام [اموری] متجسم شناختنی هستند - در اراده، به خودی خود به هویت خود به گونه‌ای بی‌نظمی در معناهای خود می‌انجامند، بی‌نظمی‌ای که فهم، نادانسته در آن فرو می‌افتد. - بدین ترتیب، اراده، همچون آزادی‌ای که وجود باطنی دارد، خود ذهنیت است؛ پس، ذهنیت «مفهوم» اراده و به ناچار، عینیت آن است؛ اما ذهنیت آن، در رودرویی با عینیت، تناهی است؛ با این همه، اراده، در این تضاد، با خود نیست بلکه درگیر موضوع است و تناهی آن، به همین اندازه، در این واقعیت نهفته است که ذهنی نیست، و غیره. - بدین سان، اهمیتی که باید در آنچه که پس از این خواهد آمد، برای جنبه‌های ذهنی یا عینی اراده قایل شویم، باید در هر مورد از زمینه‌ای [بحث]، که وضعیت آنها را در ارتباط با تمامیت تعریف می‌کند، روشن شود.

افزوده (ه). غالباً چنین تصور می‌شود که ذهنی و عینی به گونه‌ای قطعی با هم مخالف‌اند. اما، چنین نیست؛ در واقع امر، این دو درهم تداخل می‌کنند، زیرا حکم‌های تجریدی مانند مثبت و منفی نیستند، بلکه معنایی متجسم‌تر دارند. اگر، نخست، اصطلاح «ذهنی» را در نظر بگیریم، خواهیم دید که این واژه می‌تواند به هدفی دلالت کند که ویژه‌ی یک ذهن معین باشد. به این معنا، فلان اثر بسیار بد هنری که به هدف نمی‌رسد، اثری مطلقاً ذهنی است. اما، همین اصطلاح را می‌توان درباره‌ی محتوای اراده به کار گرفت و در این صورت، به گونه‌ای تقریبی، مترادف «خودسرانه» خواهد بود: محتوای ذهنی، محتوایی است که، تنها، به ذهن تعلق دارد. بدین سان، مثلاً، کردارهای بد، صرفاً ذهنی‌اند. - اما، افزون بر این، ما می‌توانیم «من» نهی نابی را که، تنها،

خود آن موضوع آن است و توان آن را دارد که از هر محتوای دیگری جدا شود، نیز، ذهنی بخوانیم. بدین سان، ذهنیت می‌تواند معنایی کاملاً ویژه داشته باشد یا به معنای چیزی باشد که به گونه‌ی برجسته‌ای موجه است، چون هر چیزی که من باید آن را بشناسم، این وظیفه را، هم، دارد که از آن من شود و اعتبار خود را در من به دست آورد. آزمندی نامحدود ذهنیت چنان است که همه چیز را در این سرچشمه‌ی ساده‌ی «من» ناب گرد می‌آورد و مصرف می‌کند. اصطلاح «عینی» را هم، به همین ترتیب، می‌توان به معناهای گوناگونی درک کرد. می‌توانیم از آن هر چیزی را که عین خود قرار می‌دهیم درک کنیم، خواه این عین‌ها وجودهای بالفعل باشند، خواه صرفاً فکریایی باشند که در تضاد با خود قرار می‌دهیم. اما، همچنین، از اصطلاح عینیت، بیواسطگی وجودی را درک می‌کنیم که هدف باید در آن تحقق یابد: حتی در صورتی که هدف به نفس خود، تماماً، ویژه و ذهنی باشد، باز هم، به محض آن که نمود می‌یابد، ما آن را عینی می‌خوانیم. اما، اراده‌ی عینی، آن اراده‌ی هم هست که حقیقت در آن حضور دارد. بدین ترتیب اراده‌ی خداوند، اراده‌ی اخلاق‌گرایانه، عینی است. ما، همچنین، می‌توانیم اراده‌ی را که یکسره در عین خود غرقه است، عینی بخوانیم، مانند اراده‌ی کودک، که بر بنیاد اعتماد استوار است و آزادی ذهنی ندارد، و اراده‌ی برده، که هنوز خود را آزاد نمی‌شناسد و در نتیجه اراده‌ی است که اراده‌ی از آن خود ندارد. به این معنا، هر اراده‌ی که کنش‌های آن را نیرویی بیگانه هدایت می‌کند و هنوز بازگشت نامحدود خود را به درون خود به کمال نرسانده است، عینی است.

بند ۲۷

و جوب مطلق، یا می‌توان گفت، برانگیختگی مطلق روح آزاد (بند ۲۱ را ببینید) این است که خود را در موضوع خود به آزادی بدل کند - آن را عینی کند، هم به این معنا که نظام بخردانه‌ی خود روح شود و هم به این معنا که این نظام فعلیت بیواسطه شود (بند ۲۶ را ببینید). این امر، روح را بدان توانا می‌سازد که، همچون «مثال»، برای خود آن چیزی باشد که اراده در خود هست. «مفهوم» تجریدی «مثال» اراده، به طور کلی، این است: اراده‌ی آزادی که اراده‌ی آزاد را اراده می‌کند.^۱

بند ۲۸

کنش اراده عبارت است از حذف کردن تعارض میان ذهنیت و عینیت و تبدیل هدف‌های خود از حالت حدپذیری ذهنی به حالت حدپذیری عینی و در ضمن، باقی ماندن با خود، در این عینیت. جدا از قالب شکلی آگاهی (بند ۸ را ببینید) که در آن عینیت، تنها، در

هیأتِ فعلیّتِ بیواسطه حضور دارد، این کنشِ تحوّل‌بنیادی محتوایِ گوهری «مثال» است (بند ۲۱ را ببینید)، تحوّلِ است که ضمن آن مفهوم «مثال» را، که خود، نخست، تجریدی است، محدود می‌کند تا تمامیّتِ نظام خود را فراهم آورد. این تمامیّت، در مقامِ عنصری بنیادی، از تضاد میانِ هدفی مطلقاً ذهنی [از یک سو] و تحققِ آن [از سوی دیگر] مستقل است و در هر دوی این شکل‌ها، یکسان است.

بند ۲۹

به‌طور کلی، حق آن وجودی است که وجودِ اراده‌ی آزاد است.^۱ پس، حق، به‌طور کلی، آزادی است، در مقام «مثال».

در تعریفِ کانت از حق (نگاه کنید به پیشگفتارِ نظریه‌ی حق کانت [1797] *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*)، که به‌گونه‌ای گسترده پذیرفته شده است، عنصرِ اصلی، این است: «محدودیّتِ آزادی یا اراده‌ی خودسرانه‌ی من، بدان صورتی که بتواند با اراده‌ی خودسرانه‌ی هرکس دیگر، بنابه قانونی همگانی، همزیستی کند».^۲ این تعریف، از سویی، تنها، یک حکم منفی را در بر می‌گیرد - یعنی محدودیّت؛ و از سویی دیگر، [عنصری] مثبت را - یعنی قانونی همگانی یا به اصطلاح، «قانونِ خرد»، یعنی هماهنگیِ اراده‌ی خودسرانه‌ی هر فرد با اراده‌ی خودسرانه‌ی دیگری - که به‌سادگی، به [اصل] آشنایِ هویتِ شکلی و قانونِ تعارض می‌انجامد. این تعریف از حق تجسّم آن نظری است که، به‌ویژه، از زمان روسو رواج یافته و بنابه آن، چنین فرض می‌شود که بنیادِ گوهری و عاملِ نخستین، نه اراده، همچون اراده‌ی بخردی است که در خود و برای خود وجود دارد و نه روح همچون روح حقیقی، بلکه اراده و روح، همچون فردی ویژه، همچون اراده‌ی یک شخص است، در خودسرانگیِ مجزّایش.^۳ هرگاه این اصل پذیرفته شود، [امر] بخرد، تنها، خواهد توانست همچون محدودیّتی نسبت به آزادیِ موردِ بحث، و نه بخردانگیِ ذاتی، جلوه کند و کلی‌ای بیرونی و شکلی پنداشته خواهد شد. این دیدگاه از هرگونه تفکرِ نظری خالی است و «مفهوم» فلسفی آن را رد می‌کند و در عین حال پدیدارهایی را به ذهنِ مردم و جهانِ بالفعل وارد

کرده که ماهیت دهشتناک آنها، با سطحی‌گری افکاری که بر بنیاد آنها پدید آمده، همخوانی دارد.^۴

بند ۳۰

حقّ چیزی است مطلقاً مقدّمس، به این دلیل ساده که وجود «مفهوم» مطلق آزادی خودآگاهی است. اما شکل‌گرایی حقّ - و همچنین وظیفه^۱ - از مراحل گوناگون تحوّل «مفهوم» آزادی برمی‌خیزد. برخلاف گونه‌ی شکلی‌تر، یعنی تجربیدی‌تر، و در نتیجه، محدودتر حقّ، آن پهنه و مرحله‌ای از روح که در آن، روح عناصر دیگری را که در مثال آن وجود دارند، در خود، تعیین کرده و تحقق بخشیده است، حقّ والاتری را صاحب است، زیرا این پهنه، پهنه‌ی متجسّم‌تری است که، در درون خود، غنی‌تر و به‌گونه‌ای حقیقی‌تر، کلی است.

هر مرحله‌ای از تحوّل «مثال» آزادی، حقّ مجزای خود را دارد، زیرا [هر مرحله‌ای] وجود آزادی در یکی از ایجاب‌های خود آن است. هنگامی که از تضاد میان اخلاق یا اخلاق‌گرایی با حق سخن می‌گوییم، حقّ مورد بحث چیزی نیست جز حقّ نُخستی و شکلی شخصیت مجرّد. اخلاق، اخلاق‌گرایی و مصلحت‌دولت - هر یک از این‌ها یکی از گونه‌های مشخص حق است، زیرا هر یک از آن‌ها به آزادی شکل و وجودی معین می‌بخشد. این‌ها، تنها، در صورتی با هم برخورد پیدا می‌کنند که همه به یک میزان حق باشند؛ اگر دیدگاه اخلاقی روح هم حق نبود - آزادی یکی از شکل‌های آن است - احتمالاً، با حقّ شخصیت یا هر حقّ دیگری برخورد نمی‌کرد، زیرا هر حقّی تجسّم «مفهوم» آزادی است، بالاترین وجوب روح است و هر چیز دیگری در ارتباط با آن خالی از گوهر است. اما این عنصر ثانوی هم مشمول برخوردی است: این عنصر محدودیتی را تحمیل می‌کند که در نتیجه‌ی آن، حقّی فرودست حقّی دیگر می‌شود؛ تنها، حقّ روح جهان، به معنایی نامحدود، مطلق است.

بند ۳۱

روشی که، در علم، «مفهوم» به یاری آن از درون خود گسترش می‌یابد و چیزی نیست جز پیشرفتی ذاتی و درونی و رسیدن به امور تعیین‌کننده‌ی خود، برای منطق آشناست. پیشرفت آن، نه بستگی به این حکم دارد که فلان شرایط حاضر است و نه به انطباق دادن داده‌هایی که سرچشمه‌ای برونی دارند با امر کلی.

اصل محرکه‌ی «مفهوم»، که نه تنها ویژگی‌های کلی را تحلیل می‌برد، بلکه، همچنین، آنان را می‌سازد، چیزی است که من آن را دیالکتیک می‌خوانم. پس، منظور من آن‌گونه دیالکتیک نیست که موضوع یا قضیه یا چیزی مانند این‌ها را که به احساس یا آگاهی بیواسطه، به‌طور کلی، داده شده، می‌گیرد و آن را مستحیل می‌سازد، درهم می‌آمیزد، به این سو و آن سو می‌کشانند و یگانه هدف آن، این است که به ضد آن برسد - [یعنی] شکلی منفی که غالباً، حتی در [آثار] افلاطون، هم، به چشم می‌خورد.^۱ چنین دیالکتیکی شاید هدف نهایی خود را، [رسیدن به] ضد فکری مفروض بدانند، یا به شیوه‌ی آشتی‌ناپذیر شکاکیت کهن، رد [فلان فکر] بدانند، یا به شیوه‌ی دست و پا شکسته، نزدیک شدن به حقیقت تصور کنند. این آخری یکی از اقدام‌های نیمه‌کاره‌ی [دنیای] نوین است. دیالکتیک والاتر «مفهوم»، تنها به عرضه و درک حکم، همچون عاملی متضاد و محدودکننده خلاصه نمی‌شود، بلکه عرضه و درک محتوا و نتیجه‌ی مثبت آن حکم را، نیز، در بر می‌گیرد؛ و همین امر، به تنهایی، همان چیزی است که از آن، تحوّل و پیشرفت ذاتی می‌سازد. پس، این دیالکتیک کنش برون‌ی تفکر ذهنی نیست، بلکه، نفس جان محتواست که شاخه‌ها و میوه‌ی خود را، به‌گونه‌ای انداموار، به بار می‌آورد. این تحوّل «مثال»، همچون کنش بخردانگی خود، چیزی است که فکر - که امری ذهنی است - تنها، آن را مشاهده می‌کند، بدون آن که چیزی از سوی خود بر آن بیفزاید. توجه بخردانه به چیزی به این معناست که خرد را بدان و ادار نسازیم که از برون به موضوع ربط پیدا کند تا بتواند روی آن کاری انجام دهد، زیرا، موضوع، خود برای خود، بخرد است؛ موضوع روح است با آزادی آن، اوج خرد خود‌آگاه است که، در اینجا، به خود فعلیت می‌بخشد و خود را همچون دنیایی موجود می‌آفریند؛ و یگانه وظیفه‌ی دانش این است که از این کار،

که از سوی خودِ خرد به انجام می‌رسد، آگاهی یابد.

بند ۳۲

حکم‌های موجود در تحوّل «مفهوم»، از سویی، خود «مفهوم» هستند، امّا، از سوی دیگر، از آنجا که «مفهوم»، در اساس، «مثال» است، شکل وجود را دارند، و به همین دلیل، سلسله‌ی «مفهوم‌ها» بی‌کی نتیجه می‌شود، در عین حال، سلسله‌ای از شکل‌هاست؛ دانش باید آن‌ها را به این چشم ببیند.

به معنایی نظری‌تر، شکل وجود هر «مفهوم» و تعیین‌پذیری آن، یکی و یکسان‌اند. امّا، باید به خاطر داشت که عناصری که نتیجه‌ی آن‌ها شکل تعیین‌پذیری ثانوی «مفهوم» است، همچون صفات «مفهوم»، در تحوّل علمی «مثال»، بر آن تقدّم دارند، امّا، همچون شکل‌هایی، در تحوّل زمانی آن، در برابر آن ظاهر نمی‌شوند. بدین سان، «مثال»، در صفت خود، در مقام خانواده، مستلزم آن صفات «مفهوم» است که، همان‌گونه که در یکی از بخش‌های آینده‌ی این کتاب نشان خواهیم داد، از آن‌ها نتیجه می‌شود. امّا، وجه دیگر این تحوّل، این است که این فرض‌های پیشین درونی باید، همچنین، برای خود و همچون شکل‌هایی، حاضر باشند، مانند حقّ مالکیت، قرار داد، اخلاق و غیره، و تنها در مرحله‌ی پیشرفته‌تر فرهنگ است که عناصر تحوّل به این شکل مشخص وجود می‌رسند.

افزوده (ه). «مثال» باید، به گونه‌ای مداوم، خود را هرچه بیشتر، در خود، موجب شود، زیرا در آغاز چیزی نیست جز مفهومی مجرد. امّا، این «مفهوم» مجرد آغازین، هرگز متروک نمی‌شود. برعکس، به گونه‌ای مداوم، در خود غنی‌تر می‌شود، به گونه‌ای که واپسین و جوب، غنی‌ترین و جوب هم هست. آن واجباتی که در گذشته، تنها، در خود وجود داشتند، بدین وسیله، به خودکفایی آزادانه‌ی خود می‌رسند، امّا، از راهی که ضمن آن «مفهوم» همان روحی [که بوده] می‌ماند و همه‌چیز را به هم پیوند می‌دهد و تنها از راه فرآیندی ذاتی به گوناگونی خود می‌رسد. بنابراین، نمی‌توان گفت که «مفهوم» به چیز تازه‌ای می‌رسد؛ برعکس، آخرین و جوب، از جهت یگانگی، با نخستین و جوب، مصادف می‌شود. بدین ترتیب، «مفهوم»، حتی در صورتی که،

ظاهراً، در وجود خود پاره پاره شده باشد، این امر چیزی ظاهری بیش نیست و، در نهایت، همه‌ی اجزای آن به درون «مفهوم» کلی بازمی‌گردند. در علوم تجربی، قاعده این است که آنچه را که از راه تفکر نمودی یافت شده و پس از آن که فلان مورد منفرد، با فلان کیفیت مشترک انطباق یافت، این کیفیت مشترک «مفهوم» خوانده شود. این روشی نیست که ما [فلاسفه] به کار می‌بندیم، زیرا ما می‌خواهیم این را بررسی کنیم که «مفهوم» چه گونه خود را ایجاب می‌کند و خود را بدان وامی‌داریم که چیزی از فکرها و عقیده‌های خود بر آن نیفزاییم. چیزی که ما از این راه به دست می‌آوریم، سلسله‌ی فکرها و سلسله‌ی شکل‌های موجودی است که ممکن است در آن‌ها، تداوم زمانی نمودار شدن بالفعل [آن فکرها و شکل‌ها]، تا حدودی، با تداوم مفهومی آن‌ها، تفاوت داشته باشد. بدین ترتیب، نمی‌توانیم بگوییم که، مثلاً، مالکیت پیش از خانواده وجود داشته است، هرچند که، نخست، به موضوع مالکیت پرداخته باشیم. در اینجا، می‌توان پرسید که چرا ما با والاترین مورد، یعنی حقیقت متجسم آغاز نمی‌کنیم. پاسخ این است که ما می‌خواهیم حقیقت را دقیقاً در قالب یک نتیجه ببینیم، و برای رسیدن به این هدف، باید، نخست، خود «مفهوم» مجرد را درک کنیم. آنچه که بالفعل است، [یعنی] شکلی که «مفهوم» به خود می‌گیرد، از دید ما، تنها، مرحله‌ی بعدی و فراتر است، حتی در صورتی که خود آن، از آغاز وارد فعلیت شده باشد. راهی که ما پی می‌گیریم، راهی است که شکل‌های تجریدی خود را در آن آشکار می‌سازند، اما نه بدان صورتی که برای خود وجود دارند، بلکه به صورتی غیرحقیقی.

بخش بندی [کتاب]

بند ۳۳

بنابه مراحل تحوّل «مثال» اراده که در خود و برای خود آزاد است، اراده الف. بی‌واسطه است؛ بنابراین، «مفهوم» آن مجرد است، مانند مفهوم شخصیت؛ و وجود آن، چیزی است بی‌واسطه و برونی؛ - [این پهنه را] پهنه‌ی حق مجرد یا شکلی [می‌خوانیم]؛

ب. از وجود برونی خود به درون خود بازتافته است، همچون فردیت ذهنی در تقابل با «کلی» محدود است - [یعنی] «کلی» ای که تا اندازه‌ای چیزی است درونی، [یعنی] «کلی» و تا اندازه‌ای چیزی است برونی، [یعنی] جهان موجود، و این دو جنبه‌ی «مثال»، تنها، از خلال یکدیگر میانجی یکدیگر می‌شوند، «مثال» در تقسیم یا وجود ویژه‌ی خود، حق اراده‌ی ذهنی در ارتباط با حق جهان و در ارتباط با حق «مثال» - که به هر حال، تنها، در خود وجود دارد؛ - [این پهنه را] پهنه‌ی اخلاق [می‌خوانیم]؛

پ. اتحاد و حقیقت این دو عنصر مجرد است - «مثال» به فکر درآمده‌ی نیکی که در اراده‌ی بازتافته به درون و جهان‌برونی، تحقق یافته است؛ - به گونه‌ای که آزادی، همچون گوهر، به همان اندازه وجود دارد که همچون فعلیت، ضرورت و اراده‌ی ذهنی؛ - [یعنی] «مثال» در وجود کلی خود در خود و برای خود؛ این پهنه را پهنه‌ی [زندگی اخلاق‌گرایانه] می‌خوانیم.

اما، گوهر اخلاق‌گرایی، به نوبه‌ی خود

(الف) روح طبیعی [است]؛ - خانواده [است]،

(ب) در حالت تقسیم و نمود [است]؛ - جامعه‌ی مدنی [است]،

(پ) دولت، در مقام آزادی است، که به همین اندازه، در خودکفایی اراده‌ی ویژه، کلی و عینی است؛ روح بالفعل و اندامواره‌ی (۱) هر قومی (۲) خود را، از راه رابطه میان روح‌های ویژه‌ی ملی فعلیت می‌بخشد و آشکار می‌کند (۳) و در تاریخ جهانی، همچون روح جهان، خود را فعلیت می‌بخشد و آشکار می‌کند و حق آن بالاترین حق است.

بنابه منطقی نظری، چیز یا محتوایی که، تنها، بنابه «مفهوم» خود یا بدان‌گونه که در خود هست، وضع شده باشد، شکل بیواسطگی یا موجود دارد؛ «مفهومی» که برای خود و در قالب «مفهوم» وجود دارد، چیز متفاوتی است و، دیگر، بیواسطه نیست. - اصلی که بخش‌بندی بالا را محدود می‌کند، هم، به همین ترتیب فرض گرفته می‌شود. - بخش‌بندی‌ها را می‌توان بازبینی تاریخی بخش‌های [این کتاب] به حساب آورد، زیرا مراحل گوناگون باید خود را از خود محتوا، همچون لحظه‌هایی در تحوّل «مثال»، بیافرینند. تقسیم‌بندی‌های فلسفی، بی‌گمان، طبقه‌بندی برونی نیست - یعنی طبقه‌بندی برونی موضوع‌هایی داده شده، بر بنیاد یک یا چند اصل برون ذاتی سامان‌دهی [نیست] - بلکه دگرگونی ذاتی خود «مفهوم» است. - اخلاق و اخلاق‌گرایی، که غالباً به معنایی کم و بیش مترادف گرفته می‌شوند، در اینجا به معناهایی، یکسره، متفاوت به کار گرفته شده‌اند.^۲ با این همه، ظاهراً، حتی تفکر نمودی، هم، این دو معنا را از هم جدا می‌کند؛ شیوه‌ی کانتی به کارگیری واژه‌ها، اصطلاح اخلاق را ترجیح می‌دهد، زیرا، به راستی، اصول عملی فلسفه‌ی کانت، تماماً،

محدود به این مفهوم است و حتی، دیدگاه اخلاق‌گرایی را ناممکن می‌سازد و در واقع، به صراحت، حدود آن را نقض می‌کند و [خود] آن را ویران می‌سازد. اما، حتی، در صورتی که اخلاق و اخلاق‌گرایی، از نظر ریشه‌ای مترادف باشند، از آنجا که، امروز، واژه‌های متفاوتی هستند، می‌توان آن‌ها را برای رساندن مفهومی متفاوت به کار برد.

افزوده (ه). زمانی که در اینجا از حق سخن می‌گوییم، منظور ما، تنها، حق مدنی، یعنی آنچه که در تداول عام از این عبارت فهم می‌شود، نیست، بلکه اخلاق، اخلاق‌گرایی و تاریخ جهانی، هم، هست. این چیزها هم به اینجا تعلق دارند، چون «مفهوم» فکرها را، در رابطه‌ی حقیقی آن‌ها، به هم نزدیک می‌سازد. اگر، قرار بر این باشد که اراده‌ی آزاد، مجرد باقی نماند، باید، نخست، به خود وجودی بدهد و نخستین اجزای تشکیل‌دهنده‌ی این وجود، چیزها، یعنی موضوع‌های برونی، هستند. نخستین شکل آزادی آن شکلی است که ما باید آن را دارایی بدانیم، [یعنی،] پهنه‌ی حق شکلی و مجرد؛ دارایی در شکل میانجی‌گرانه‌اش، همچون قرارداد، و حق در صورت نقض شدنش یعنی تبه‌کاری و کیفر، هم، اجزای همین پهنه [یعنی، حق شکلی و مجرد] است. آزادی‌ای که در اینجا داریم، چیزی است که ما آن را شخص می‌خوانیم، یعنی فاعلی که آزاد است و، به‌راستی، برای خود آزاد است و به خود وجودی، در قلمرو چیزها، می‌دهد. اما، این بیواسطگی صرف وجود با آزادی همخوانی ندارد و نفی این محدودیت پهنه‌ی اخلاق است. پس، من دیگر، فقط در این چیز بیواسطه آزاد نیستم، بلکه در بیواسطگی ملغی شده‌ی آزادم – یعنی در خودم، در قلمرو ذهنی، آزادم. در این پهنه، همه چیز بستگی به بصیرت من، نیت من و هدفی که من پی‌گیری می‌کنم، دارد، زیرا، اکنون برونیت، دیگر، بی‌اهمیت به حساب می‌آید. اما، نیکی، که در اینجا هدف کلی است، نباید، تنها، همراه من بماند؛ برعکس، باید تحقق یابد. زیرا، اراده‌ی ذهنی می‌خواهد که آنچه که نسبت به آن درونی است – یعنی، هدف آن – به وجودی برونی برسد و به‌ناچار، نیکی در وجود برونی، به انجام رسد. اخلاق و نخستین عنصر حق شکلی، هر دو تجربدهایی هستند که حقیقت آن‌ها، تنها، در زندگی اخلاق‌گرایانه رسیدنی است. بدین‌سان، زندگی اخلاق‌گرایانه اتحاد اراده در «مفهوم» آن و اراده‌ی فرد، یعنی فاعل، است. وجود آغازی آن، باز، چیزی است طبیعی، در هیأت عشق و احساس – [یعنی،] خانواده؛ در اینجا، فرد به برکناری شخص خود غلبه می‌کند و خود و آگاهی خود را در درون یک «کل» می‌یابد. اما، در مرحله‌ی بعدی، ما شاهد ناپدید شدن زندگی اخلاقی، به معنای خاص آن، و ناپدید شدن اتحاد گوهری می‌شویم: خانواده تجزیه می‌شود و اعضای آن، همچون افرادی خودکفا، نسبت به یکدیگر رفتار می‌کنند، زیرا، تنها، پیوند نیاز متقابل آن‌ها را در کنار هم نگاه می‌دارد. این مرحله‌ی جامعه‌ی مدنی، اغلب، با دولت، یکی و یکسان گرفته شده است. اما، دولت، تنها، در سومین مرحله، سر

برمی‌آورد، [یعنی] در مرحله‌ی زندگی اخلاق‌گرایانه و روح که در آن، اتحادِ خطیر و ضرورِ فردیتِ خودکفا با گوه‌رانگیِ کلی روی می‌دهد. پس، حقّ دولت برتر از مراحلِ دیگر است: این حق، آزادی در متجسّم‌ترین شکلِ آن است که، تنها، در برابرِ حقیقتِ مطلق و متعالیِ روحِ جهان فرودست است و بس.

*

بخش نخست

حقّ مجرد

بند ۳۴

اراده که در خود و برای خود آزاد است، همان‌گونه که در «مفهوم» مجرد خود هست، در وضعیت معین بیواسطگی است. در نتیجه، برخلاف واقعیت، اراده فعلیت منفی خود است که رجوع آن به خود، یکسره، تجریدی است – [این را] اراده‌ی ذاتاً فردی فاعل [می‌خوانم]. اراده، در هماهنگی با عنصر ویژگی اراده، محتوایی، هم، دارد که از هدف‌های معین تشکیل می‌شود و در هیأت فردیت اختصاصی، به‌گونه‌ای هم‌زمان، با این محتوا، همچون دنیایی برونی که بیواسطه با آن رو در رو است، روبه‌رو می‌شود.

افزوده (ه). معنای این سخن من که می‌گویم اراده که در خود و برای خود آزاد است، همان‌گونه که در «مفهوم» مجرد خود هست، در وضعیت معین بیواسطگی است، این‌گونه باید فهم شود: «مثالی» کمال‌یافته‌ی اراده آن وضعیت است که در آن مفهوم خود را به تمامی، تحقق بخشیده و وجود «مفهوم» در آن، چیزی نیست جز تحول خود «مفهوم». اما، در آغاز، «مفهوم» مجرد است – یعنی، هرچند همه‌ی صفات آن در درون آن جای دارند، این صفات چیزی بیش از آن که در «مفهوم» جای دارد، نیستند: آن‌ها، تنها، در خود وجود دارند و هنوز به تمامیتی قائم به خود، تحول نیافته‌اند. اگر من می‌گویم که من آزادم، «من» هنوز، همین موجود در خود است، بدون این که هیچ ضدی داشته باشد. از سوی دیگر، ضدی وجود دارد؛ زیرا در این پهنه، من همچون اراده‌ی فردی حضور دارم، در حالی که نیکی کلی است، هرچند که در درون من باشد. بدین‌سان، اراده، هم‌اکنون، و در اینجا، عوامل مشخص فردیت و کلیت را در خود دارد و، در نتیجه، معین است. اما، چنین تمایزی، در آغاز، وجود ندارد، زیرا در نخستین مرحله‌ی اتحاد تجریدی، پیشرفت یا میانجی‌گری‌ای وجود ندارد؛ در اینجا، اراده شکل بیواسطگی، شکل موجود را دارد. پس، بصیرت بنیادی‌ای که باید در اینجا به‌دست آورد، این است که این تعیین‌ناپذیری، خود، تعیین‌پذیری است. زیرا تعیین‌ناپذیری عبارت از این است که هنوز، تمایزی میان اراده و محتوای آن وجود نداشته باشد؛ اما، خود تعیین‌ناپذیری، زمانی که در تضاد با تعیین‌پذیر قرار گیرد، محدودیت تعیین‌پذیر بودن را به خود می‌پذیرد؛ در اینجا، هویت مجرد است که تعیین‌پذیری آن را تشکیل می‌دهد؛ بدین ترتیب، اراده، اراده‌ی منفرد می‌شود – [یعنی] شخص [می‌شود].

بند ۳۵

کلیت این اراده‌ای که برای خود آزاد است، کلیت شکلی است، یعنی رجوع خود آگاهانه (و در غیر این صورت، بی محتوا) و ساده‌ی اراده به خود در فردیت خود [است]؛ تا اینجا، فاعل یک شخص است. ذاتی شخصیت این است که من، در مقام این شخص، از هر جهت معین هستم (از جهت اراده، برانگیختگی و هوس درونی و خودسرانه‌ام، و همچنین، در ارتباط با وجود بیواسطه‌ی برونی‌ام)، و محدود هستم، با این حال، یکسره، راجع به خود هستم و به همین دلیل خود را در عین محدودیت خود، نامحدود، کلی و آزاد می‌دانم.

شخصیت، تنها، در آن نقطه‌ای آغاز می‌شود که فاعل، صرفاً، آگاهی‌ای نسبت به خود، به‌طور کلی همچون [چیزی] متجسم، و از جهانی محدود، نداشته باشد، بلکه آگاهی او از خود همچون «من»ی مطلقاً تجربیدی باشد که در وجود او تمامی محدودیت و اعتبار نفی شود و از اعتبار بیفتد. بنابراین، در شخصیت، معرفت نسبت به خود همچون یک عین وجود دارد، اما، همچون عینی که به یاری تفکر به نامحدودیت بسیط و، در نتیجه، مطلقاً یکسان با خود، برکشیده شده باشد. افراد و آدمیان، تا زمانی که به این تفکر ناب و معرفت نسبت به خود نرسیده باشند، هنوز شخصیت ندارند. روحی که در خود و با خود وجود دارد، از این جهت با روح در نمود آن تفاوت دارد، زیرا در همان وجوبی که در آن، این روح دوّمی، تنها، خودآگاه است - آگاهی نسبت به خود، اما، تنها در انطباق با اراده‌ی طبیعی و اضداد آن که هنوز برونی‌اند (نگاه کنید به پدیدارشناسی روح، بامبرگ و وورتس بورگ، ۱۸۰۷ ص ۱۰۱ به بعد و دایرةالمعارف دانش‌های فلسفی، بند ۳۴۴)^۲ - هدف و موضوع روح نخستین، همچون «من» مجرد و آزاد، خود او، و در نتیجه، شخص است.

افزوده (ه). اراده‌ای که برای خود وجود دارد، یا اراده‌ی مجرد، شخص است. بالاترین دستاورد یک انسان این است که شخص باشد؛ اما، به‌رغم این، تجرید ساده‌ی «شخص»، حتی در قالب یک اصطلاح، حالتی مغرورانه با خود دارد.^۳ شخص، در اساس، با فاعل متفاوت است، زیرا فاعل، تنها، امکان شخصیت است، چون هر چیز جاننداری فاعل است. بنابراین، شخص فاعلی است که از این فاعلیت آگاه است، چون، من، در مقام شخص، کاملاً برای خودم هستم: شخص

فردیتِ آزادی است در وجودِ نابِ برای خود. من، در مقامِ این شخص، خود را همچون آزاد در خود می‌شناسم و می‌توانم از همه‌چیز مجرّد شوم، زیرا هیچ چیز با من رو در رو نمی‌شود، جز شخصیتِ ناب. و، باز، در مقامِ این شخص، من چیزی هستم یکسره معین: سنم فلان است، بلندی قامت فلان است، در این اتاق هستم و بسیاری چیزهای ویژه‌ی دیگر که من هستم. بدین ترتیب، شخصیت، در عین حال هم والاترین [چیز] است و هم، [چیزی] مطلقاً معمولی؛ شخصیتِ حاوی همین اتحادِ میان نامحدود و محدود است، حاوی مرزهای معین و بی‌مرزی کامل است. والاترین دستاوردِ شخص حفظ و پشتیبانی از این تعارض است، تعارضی که هیچ چیز دیگری در پهنه‌ی طبیعت نه آن را در بر می‌گیرد و نه می‌تواند آن را تاب آورد.

بند ۳۶

۱. شخصیت، به‌گونه‌ای کلی، حاوی ظرفیتِ حق است و مفهوم و بنیادِ تجرید را (که خود مجرّد است) و به‌ناچار، حقِ شکلی را تشکیل می‌دهد. پس، فرمانِ حق این است: شخص باش و به دیگران، همچون اشخاص، حرمت گذار.^۱

بند ۳۷

۲. ویژگیِ اراده، در واقع، یکی از عناصرِ درونیِ آگاهیِ اراده است (بند ۳۴ را ببینید)، اما، هنوز به همین صورت در شخصیتِ مجرّد وجود ندارد. بدین ترتیب، هرچند که ویژگیِ اراده حضور دارد - در قالبِ هوس، نیاز، برانگیختگی‌ها، ترجیحِ احتمالی و غیره - هنوز، با شخصیت، با صفتِ آزادی، متفاوت است. - بنابراین، در حقِ شکلی، مسأله، مسأله‌ی منافع ویژه، بهروزی یا امتیازِ من نیست، مسأله‌ی زمینه‌ای که با آن، اراده‌ی من، یعنی بصیرت و گرایشِ من، تعیین شود، هم، نیست.^۱

افزوده (ه). از آنجا که ویژگی، در وجود شخص، هنوز همچون آزادی حضور ندارد، هر چیزی که وابسته‌ی ویژگی است، در اینجا، هیچ اهمیتی ندارد. اگر کسی، تنها، به حقِ شکلی خود توجه و علاقه داشته باشد، این حالتِ او را می‌توان لجاجتِ ناب خواند، مانند آن حالتی که اغلب در آدم‌هایی که نارسایی عاطفی دارند به چشم می‌خورد؛ زیرا آدم‌های بی‌فرهنگ به شدت بر حقوقِ خود پای می‌فشارند، در حالی که کسانی که ذهنی نجیب‌تر دارند، می‌کوشند تا دریابند آیا موضوعِ موردِ بحث جنبه‌ها و وجوه دیگری هم دارد یا نه. بدین ترتیب حقِ مجرّد، در آغاز،

چیزی جز امکانِ صرف نیست و از همین جهت، در قیاس با تمامی پهنه‌ی رابطه، ویژگیِ شکلی دارد. در نتیجه، تعیین‌کنندگیِ حق به من مجوزی می‌دهد، اما، ضرورتِ مطلق و وجود ندارد که به من حکم کند حقوق خود را پی‌گیری کنم، چون این یک جنبه از جنبه‌های کُلّی رابطه است. زیرا امکان به معنای بودن است که، همچنین، معنای نبودن را، هم، دارد.

بند ۳۸

با توجه به گنش متجسم و روابط اخلاقی و اخلاق‌گرایانه، حق مجرد، در قیاس با دیگر محتواهای آن‌ها، چیزی جز امکان نیست و، بنابراین، وجوب حق چیزی نیست جز اجازه یا مجوز. ضرورت این حق، به دلیل تجربیدی بودن آن، محدود به امر منفی است - [یعنی] عدم تعرض به شخصیت و آنچه که از شخصیت نتیجه می‌شود. پس، تنها، ممنوعیت‌های حق وجود دارد و شکل مثبت فرمان‌های حق، در والاترین محتوای خود، مبتنی بر منع است.^۲

بند ۳۹

۳. فردیتِ تصمیم‌گیرنده و بیواسطه‌ی شخص خود را با طبیعتی که در برابر خود می‌یابد، ارتباط می‌دهد. پس، شخصیت اراده، همچون امر ذهنی در تضاد با طبیعت، در برابر آن قرار می‌گیرد. اما، از آنجا که شخصیت در خود نامحدود و کلی است، محدودیتِ ذهنی بودن صرف در تضاد با آن و کان‌لم‌یکن است. شخصیت آن است که دست به عمل می‌زند تا بر این محدودیت غلبه کند و به خود واقعیت بخشد - یا به زبان دیگر، آن وجود را همچون وجود خود وضع کند.

بند ۴۰

حق، در درجه‌ی نخست آن وجود بیواسطه‌ای است که آزادی، به گونه‌ای بیواسطه به خود می‌دهد،
(الف) همچون مالکیت، که دارایی است؛ آزادی در اینجا، آزادی اراده‌ی مجرد، به گونه‌ای کلی است، یا، به همین ترتیب، آزادی یک شخص منفرد که، تنها، با خود ارتباط

می‌یابد.

(ب) شخص، در تمایز بخشیدن خود نسبت به خود، خود را به شخص دیگری ربط می‌دهد، و واقعیت این است که این دو شخص، فقط، در مقام مالک دارایی، در نظر یکدیگر وجود دارند.^۱ اینهمانی این دو، در خود، از راه انتقال دارایی یکی به دیگری به یاری اراده‌ی مشترک و احترام لازم به حقوق هر دو شخص، وجود می‌یابد - یعنی از راه قرارداد.

(پ) اراده‌ای که مانند اراده‌ی مورد (الف)، ضمن رجوع به خود در درون خود دگرگونی یافته و برخلاف مورد (ب) از شخص دیگری تمایز نیافته، همچون اراده‌ای ویژه، با خود، در مقام اراده‌ای که در خود و برای خود وجود دارد، متفاوت و با آن مخالف است. این [اراده و این وضعیت] گناه و بزه را تشکیل می‌دهد.

بخش‌بندی حق به حق اشخاص و چیزها و حق کردار، مانند بسیاری دیگر از این‌گونه بخش‌بندی‌ها، در درجه‌ی نخست، می‌خواهد نظمی برونی را بر توده‌ی بی‌نظم و سامان‌نیافته‌ی موضوع‌هایی که در برابر ماست، تحمیل کند. ویژگی اصلی این بخش‌بندی، راه سردرگمی است که این بخش‌بندی، ضمن آن، حقوقی را که شرط پیشین آن‌ها روابطی گوهری است، مانند خانواده و دولت، با حقوقی که، تنها، به شخصیت مجرد ربط دارند، درهم می‌آمیزد. بخش‌بندی حقوق از سوی کانت، که پس از او مورد پذیرش دیگران قرار گرفته، به حق چیزها، حق اشخاص و حق شخصی از گونه‌ی واقعی^۲، نمونه‌ای است از این سردرگمی. تفصیل دادن درباره‌ی بی‌قرینگی و فقر مفهومی بخش‌بندی [حق] به حق اشخاص و حق چیزها، که بنیاد حقوق روم را تشکیل می‌دهد (حق کردار به آیین دادرسی مربوط می‌شود و جایی در این طبقه‌بندی ندارد)، ما را از موضوع بحث دور خواهد کرد. در اینجا، دست‌کم، این نکته روشن است که شخصیت، به تنهایی، حقی را به چیزها و اگذار می‌کند و در نتیجه حقی شخصی در اصل، حق چیزهاست - «چیز» در اینجا به معنای عام و اژه است، یعنی هر چیزی که نسبت به آزادی من، برونی است، از جمله، حتی تن و زندگی من. این حق چیزها، از این نظر، حق شخصیت است. اما، آنچه که در حقوق روم، حق اشخاص خوانده می‌شود، تنها، کسی را در بر می‌گیرد که از جایگاه حقوقی ویژه‌ای برخوردار باشد (نگاه کنید به *Hienecius, Elementa*

در برابر بردگی، چیزی نیست جز جایگاه یا موقعیت اجتماعی.^۳ جدا از حق مربوط به بردگان (که کودکان را هم می‌توان، عملاً، در شمار آنان جای داد) و موقعیت بی‌حقی (*capitis diminutio*)^۴، محتوای، به اصطلاح، حق اشخاص در حقوق روم به روابط خانوادگی مربوط می‌شود.^۵ افزون بر این، در [آثار] کانت، روابط خانوادگی متعلق به حقوق شخصی از گونه‌ی واقعی است.^۶ بنابراین، حق اشخاص در حقوق روم، حق شخص به معنای عام نیست، بلکه حق شخص ویژه است؛ پس از این، نشان خواهم داد که اصل بنیادی روابط خانوادگی، در واقع الغای حق شخصیت است. پس، ناگزیر، چنین می‌نماید که بحث از حق شخص در هیأت تعیین‌پذیری ویژه‌ی او، پیش از بحث از حق کلی شخصیت، کار بیهوده‌ای باشد. - به نظر کانت، حقوق شخصی، آن حقوقی است که از پیمانی نتیجه می‌شود که به موجب آن، من چیزی را می‌دهم یا خدمتی را به‌جا می‌آورم - [یعنی همان چیزی که] در حقوق روم *ius adrem* [خوانده شده] که نتیجه‌ی تعهد (*obligatio*) است.^۷ بی‌گمان، تنها، شخص^۸ متعهد به اجرای مفاد قرارداد است، درست همان‌گونه که، تنها، شخص می‌تواند این حق را به دست آورد که اجرای مفاد قرارداد را بخواهد. اما، چنین حقی را، به صرف این دلیل، نمی‌توان حق شخصی خواند؛ حقوق از هرگونه‌ای که باشند، تنها، می‌توانند به شخص تعلق پیدا کنند و از دید عینی، حق مبتنی بر قرارداد، حق به شخص نیست، بلکه، تنها، حق به چیزی است برونی نسبت به شخص یا چیزی که شخص می‌تواند در آن دخل و تصرف کند، یعنی در تمام موارد، چیز [یا چیزهایی].

فصل ۱

دارایی

بند ۴۱

شخص باید پهنه‌ی آزادی برونی را به خود بدهد تا وجودی همچون «مثال» داشته باشد.^۱ شخص اراده‌ی نامتناهی است، اراده‌ای که در این نخستین تعیین‌کنندگی، که هنوز یکسره مجرد است، با خود و برای خود وجود دارد. در نتیجه، این پهنه‌ی جدا از اراده، که شاید پهنه‌ی آزادی اراده را تشکیل دهد، به همان ترتیب، به صورت متفاوت بیواسطه و جدایی‌پذیر از اراده تعیین شده است.

افزوده (ه). جنبه‌ی بخردانه‌ی دارایی را نباید در برآوردن نیازها، بلکه در استحاله‌ی ذهنیت صرف شخصیت جست. شخص تا زمانی که دارایی ندارد، وجودی در مقام خرد، ندارد. حتی، در صورتی که این نخستین واقعیت آزادی من، چیزی برونی و بدین ترتیب واقعیتی بی‌اعتبار باشد، شخصیت مجرد، نمی‌تواند، در بیواسطگی خود، وجود دیگری، جز در تعیین‌کنندگی بیواسطگی، داشته باشد.

بند ۴۲

چیزی که به گونه‌ای بیواسطه با روح آزاد، به نظر روح و در خود، متفاوت است، [امر] برونی، به طور کلی، است - [یعنی] چیز، چیزی غیر آزاد، غیر شخصی و بدون حقوق.

واژه‌ی «چیز» (Sache)، مانند واژه‌ی «عینی» دو معنای متضاد دارد.^۱ از

سویی، آنگاه که می‌گوییم: «همین چیز» یا «آنچه که اهمیت دارد، چیز است نه شخص» به چیزی اشاره می‌کنیم که گوهری است. از سوی دیگر، زمانی که [چیز] را در برابر شخص قرار می‌دهیم (همچون چیزی مجزا از ذهن ویژه)، متضاد [امر] گوهری می‌شود: این چیز، همان چیزی است، که بنا به تعریف مطلقاً برونی است. - آنچه که نسبت به روح آزاد (که باید به روشنی از آگاهی صرف تمیز داده شود) در خود و برای خود، برونی است؛ و به همین دلیل، تعریف «مفهوم» طبیعت این است: برونی در خود.

افزوده (ه). از آنجا که چیز ذهنیت ندارد، نه تنها نسبت به ذهن، بلکه، همچنین، نسبت به خود، برونی است. فضا و زمان، بدین معنا، برونی‌اند. خود من، در مقام موضوع حواس، برونی، فضایی و زمانی‌ام. در جایی که من شعور حسی دارم، آن را از چیزی دارم که نسبت به خود، برونی است. حیوان هم می‌تواند از راه شعور درک کند، اما، جان حیوان، جان یا خود را مُدْرَکِ [شعور] قرار نمی‌دهد، بلکه چیزهای برونی را [مُدْرَکِ شعورِ خود قرار می‌دهد].

بند ۴۳

شخص، در مقام مفهوم بیواسطه و همچنین، اساساً، همچون فرد، وجودی طبیعی دارد؛ بخشی در درون خود و بخشی، همچون چیزی که مانند جهانی برونی با آن ارتباط پیدا می‌کند. - تنها، همین چیزها با صفت بیواسطه‌ی خود، در ارتباط با شخصیت، که خود، هنوز در بیواسطگی آغازین خود قرار دارد، در اینجا، مطرح‌اند، نه آن صفاتی که این چیزها می‌توانند به واسطه‌ی اراده به خود بگیرند.

دستاوردهای فکری، دانش‌ها، هنرها، حتی برگزاری مراسم مذهبی (مانند وعظ، نماز جماعت، نماز و دعاخوانی در مراسم تبرک)، اختراع‌ها و مانند این‌ها، موضوع پیمان قرار می‌گیرند؛ در شیوه‌ای که ضمن آن این امور خرید و فروش می‌شوند یا مورد معاملات دیگری قرار می‌گیرند، با این امور به گونه‌ای مشابه با چیزهایی که به عنوان چیز شناخته شده‌اند، رفتار می‌شود. می‌توان پرسید که آیا هنرمند، دانشور و افرادی مانند آنان مالک قانونی هنر، دانش، توانایی ایراد موعظه، برگزاری نماز جماعت و غیره، هستند؟ - یعنی آیا چنین موضوع‌هایی «چیز» هستند؟ ما در این که

دستاوردهایی مانند معرفت، مهارت و مانند آن‌ها را چیز بخوانیم، تردید داریم؛ زیرا از سویی، چنین داشته‌هایی موضوع مذاکره و توافق تجاری قرار می‌گیرند و از سویی دیگر و در عین حال، ماهیتی باطنی و معنوی دارند. در نتیجه، شاید فهم تعریف جایگاه حقوقی آن‌ها را دشوار بیابد، زیرا، فهم، تنها، در این قالب دو وجهی می‌تواند بیندیشد که چیزی یا چیز هست یا چیز نیست. (درست همان‌گونه که باید چیزی یا ممتاهی باشد یا ناممتاهی).^۱ معرفت، دانش‌ها، استعدادها و مانند این‌ها، بی‌گمان صفت‌های روح آزادند، و نسبت به آن درونی‌اند نه برونی؛ امّا، روح توانایی این را دارد که از راه بیان و آشکارسازی آن‌ها، به آن‌ها وجودی برونی بدهد و در آن‌ها دخل و تصرف کند (پایین‌تر را ببینید)، به گونه‌ای که این‌ها در تعریف چیزها بگنجد. بدین ترتیب، این امور، در آغاز، ویژگی بیواسطه ندارند، امّا، تنها، به واسطه‌ی روح که صفات درونی خود را به بیواسطگی و بروئیت بدل می‌سازد، بیواسطه می‌شوند. بنابه حکم بیدادگرانه و عرفی حقوق روم، کودکان، از دید پدر، چیز بودند. در نتیجه، پدر مالک قانونی فرزندان خود بود، هر چند که پدر، همچنین، رابطه‌ی اخلاق‌گرایانه‌ی مهر را هم با آنان داشت (که، بی‌گمان، به تأثیر بیدادی که بر کودکان می‌رفت، بسیار تضعیف می‌شد). بدین ترتیب، در این مورد، اتحادی میان دو حکم وجود داشت - هر چند اتحادی بس بیدادگرانه - که یکی کودک را چیز می‌دانست و دیگری کودک را چیز نمی‌دانست. - حقی مجرّد، تنها، بدین لحاظ، به شخص و در نتیجه، به [امر] ویژه می‌پردازد که متعلق به وجود و پهنه‌ی آزادی شخص است. امّا، حقی مجرّد تا آن جایی به [امر] ویژه توجه دارد که [امر] ویژه از شخص جدایی‌پذیر و به گونه‌ای بیواسطه، با آن متفاوت است - خواه، این جدایی صفت بنیادی آن را تشکیل دهد، خواه، آن را به یاری اراده‌ی ذهنی بپذیرد، بدین ترتیب دستاوردهای فکری، دانش‌ها و مانند آن‌ها، تنها، با ویژگی خود در مقام داشته‌های قانونی به این بحث مربوط می‌شوند؛ آن مالکیت جسم و جان که از راه آموزش، مطالعه، خوگیری و مانند این‌ها به دست می‌آید و دارایی درونی روح را تشکیل می‌دهد، در اینجا مورد بحث قرار نمی‌گیرد. امّا، گذر این دارایی ذهنی به بروئیت، که ضمن آن، این دارایی وارد تعریف دارایی قانونی و بر حق می‌شود، تنها، زمانی مورد بحث قرار خواهد

گرفت که ما به [موضوع] واگذاریِ دارایی رسیده باشیم.

بند ۴۴

شخص حق دارد اراده‌ی خود را به هر چیزی متوجه سازد. چیز، از این راه از آن من می‌شود و اراده‌ی مرا همچون هدفِ گوهریِ خود (چیز، خود، چنین هدفی در درونِ خود، ندارد)، صفتِ خود و جانِ خود، کسب می‌کند - [این را] حقِ مطلقِ اختصاص دادن به خود که موجوداتِ انسانی نسبت به همه‌ی چیزها دارند [می‌خوانیم].

آن، به اصطلاح، فلسفه‌ای که واقعیت را - به مفهوم خودبستگی و موجود ناب برای خود و در خود - به چیزهای منفردِ بیواسطه، به قلمرو غیرشخصی نسبت می‌دهد، همچنین آن فلسفه‌ای که به ما اطمینان می‌دهد که روح نمی‌تواند حقیقت را دریابد یا بداند که چیز در خود چیست، بیدرنگ، از سوی گرایش اراده‌ی آزاد به این چیزها، رد و انکار می‌شود. در صورتی که چیزهایی، به اصطلاح، برونی نشانه‌ای از خودبستگی برای آگاهی، برای علمِ حضوری یا برای تفکر نمودی داشته باشند، [پس] اراده‌ی آزاد، برخلاف آن‌ها، شکلِ مثالی و حقیقتِ چنین فعلیتی خواهد بود.

افزوده (ه). هر چیزی می‌تواند داراییِ آدمیان شود، زیرا آدمی اراده‌ی آزاد است و، بدین لحاظ، در خود و برای خود وجود دارد، در حالی که آنچه که با او رو در رو می‌شود، این صفت را ندارد. پس، هرکسی حق دارد اراده‌ی خود را به چیز یا چیز را به اراده‌ی خود بدل کند، یا، به زبانِ دیگر، چیز را مستحیل کند و آن را به داراییِ خود بدل سازد؛ زیرا، چیز، در مقامِ برونیّت، هیچ هدفی در خود ندارد و رجوع نامحدود به خود نیست، بلکه نسبت به خود، چیزی برونی است. آفریده‌ی جاندار (حیوان)، هم، به همین ترتیب، برونی و به همین دلیل، خود، چیز است. اراده، به تنهایی، نامحدود، [و] در ارتباط با هر چیز دیگر مطلق است، در حالی که، آن دیگری، به سهم خود، نسبی است. بدین ترتیب، اختصاص دادنِ چیزی به خود، در اساس، تنها، به معنای آشکارشدنِ برتریِ اراده‌ی من در ارتباط با چیز و نشان دادنِ این است که چیز در خود و برای خود وجود ندارد و در خود، غایت نیست. این آشکارسازی از راه بخشیدنِ غایتی به چیز، غیر از آن غایتی که آن چیز،

به گونه‌ی بیواسطه، داشته، از سوی من، روی می‌دهد؛ من به آفریده‌ی جاندار، در مقام دارایی خود، جانی، غیر از آن که پیش از این داشته، می‌بخشم؛ من جان خود را به او می‌دهم. در نتیجه، اراده آن مثالی‌انگاری‌ای است که به چیزها، آنگونه که هستند، به این عنوان که در خود و برای خود هستند، توجه نمی‌کند، در حالی که واقع‌انگاری آن‌ها را مطلق می‌خواند، حتی در صورتی که چیزها، تنها، در شکل محدود یافت شوند. حتی، حیوان هم از این فلسفه‌ی واقع‌انگار فراتر رفته است، زیرا چیزها را مصرف می‌کند و بدین وسیله ثابت می‌کند که آن‌ها، مطلقاً، خودبسنده نیستند.^۲

بند ۴۵

حتی، داشتن قدرت برونی نسبت به چیزی، مالکیت را تشکیل می‌دهد، همان‌گونه که آن موقعیت ویژه‌ای که در آن، من چیزی را، به تأثیر نیاز طبیعی، برانگیختگی و اراده‌ی خودسرانه، از آن خود می‌سازم، بهره‌ی ویژه‌ی مالکیت است. اما، آن موقعیتی که در آن، من، در مقام اراده‌ی آزاد، در آنچه که آن را مالک هستم، موضوعی برای خود هستم و تنها با این وسیله اراده‌ی بالفعل می‌شوم، عنصر اصیل و برحق مالکیت را، [یعنی] صفت دارایی را تشکیل می‌دهد.^۱

در ارتباط با نیازها - در صورتی که آن‌ها را مُقَدّم بر امور دیگر بگیریم - مالکیت دارایی چیزی چون وسیله خواهد نمود؛ اما، حقیقت قضیه این است که، از دیدگاه آزادی، دارایی، همچون نخستین وجود آزادی، هدفی است بنیادی برای خود آن.

بند ۴۶

از آنجا که اراده‌ی من، در مقام [اراده‌ی] شخصی و، به‌ناچار، اراده‌ی یک فرد در دارایی عینیت می‌یابد، دارایی صفت دارایی خصوصی به خود می‌گیرد؛ و دارایی مشترک، که به حکم ماهیت خود، ممکن است مالکان فردی جداگانه‌ای داشته باشد، حکم اشتراک ذاتاً انحلال‌پذیری را پیدا می‌کند که ضمن آن، در خود، موضوعی برای اراده‌ی خودسرانه

می‌شود، خواه، من سهم خود را در آن حفظ کنم و خواه نکنم.

بهره‌برداری از چیزهای عنصری، به حکم ماهیت خود، نمی‌تواند به صورت مالکیت خصوصی، اختصاصی شود. - قوانین کشاورزی روم، تجسم تعارض میان مالکیت اشتراکی و خصوصی زمین است؛ شکل اخیر می‌بایست، همچون عنصری بخردانه‌تر، برتری خود را حفظ کند، هر چند که [این برتری] به زیان حقوق دیگر باشد.^۱ - دارایی حبس شده‌ی خانوادگی، حاوی عنصری است که حق فرد، و در نتیجه، مالکیت خصوصی را نقض می‌کند.^۲ اما، شاید لازم آید که آن موجباتی را که به مالکیت خصوصی مربوط می‌شود جزو بهنه‌ی والاتری از حق، مانند جماعت یا دولت، قرار داد، مانند مواردی که دارایی خصوصی، دارایی، به اصطلاح، شخص حقوقی (*moralische Person*) یا دارایی موقوفه می‌شود. با این همه، چنین موارد استثنایی را نمی‌توان با احتمال‌پذیری، خودسرانگی خصوصی یا سود خصوصی توجیه کرد، بلکه چنین مواردی، تنها در سازمان بخردانه‌ی دولت توجیه‌پذیر است. - یکی از اصول «مثال» جمهور افلاطون، تعدی ظالمانه‌ای است که به شخص روا داشته می‌شود، چون که شخص از داشتن دارایی خصوصی منع شده است.^۳ فکر برادری دینی یا دوستانه و حتی اجباری همراه با دارایی اشتراکی و منع اصل مالکیت خصوصی، به سادگی به آن ذهنیتی خطور می‌کند که ماهیت آزادی روح و حق را به گونه‌ای نادرست ارزیابی می‌کند و آن را در [محدوده‌ی] عناصر تعیین‌کننده‌ی آن، نمی‌شناسد. درباره‌ی بُعد اخلاقی یا دینی [موضوع، باید گفت که] از زمانی که دوستان اپیکور خواستند انجمنی از این دست، و با دارایی اشتراکی برپا کنند، آنان را به این دلیل ساده که طرح آنان نشان‌دهنده‌ی بی‌اعتمادی است و کسانی که به یکدیگر اعتماد ندارند، با هم دوست نیستند، از این کار باز داشت. (دیورژن لائرتی ۶.IX).

افزوده (ه). در دارایی، اراده‌ی من شخصی است، اما شخص هستی معینی است؛ بدین‌سان، دارایی جنبه‌ی شخصی این اراده‌ی معین می‌شود. از آنجا که من از راه دارایی، به اراده‌ی خود وجود می‌بخشم، دارایی، هم، باید این صفت را داشته باشد که همین هستی معین، یعنی تعلق داشتن به من باشد. این است آموزه‌ی پراهمیت ضرورت دارایی خصوصی. حتی در صورتی

که دولت استثناهایی قائل شده باشد، تنها دولت است که می‌تواند چنین کند؛ امّا، داراییِ خصوصی، به‌ویژه در دورانِ خودِ ما، اغلب، از سویِ دولت، اعتبارِ تازه‌ای یافته است. بدین ترتیب، مثلاً، بسیاری از دولت‌ها، به حق، صومعه‌ها را منحل کرده‌اند، زیرا جماعت، در نهایت، همان حق را نسبت به دارایی ندارد که شخص دارد.

بند ۴۷

من، در مقامِ شخص، خود، فردی بیواسطه‌ام؛ معنای گسترده‌تر این تعریف این است که، در درجه‌ی نخست، من با این جسمِ انداموارِ زنده هستم که وجودِ برونی و اختصاصیِ من است، و چون محتوایِ آن کلی است، بالقوگیِ واقعیِ تمامیِ وجودی است که بعداً به هر صورتی محدود تواند شد. من در مقامِ شخص، در عین حال، مالکِ زندگی و جسمِ خود، مانند چیزهای دیگر هستم، امّا، تنها، در صورتی که چنین اراده کنم.

از این دیدگاه که من، نه همچون مفهومی که برایِ خود وجود دارد، بلکه همچون مفهومِ بیواسطه وجود دارم، این واقعیت که من زنده‌ام و جسمی انداموار دارم بستگی به مفهومِ زندگی و «مفهوم» روح در مقامِ جان دارد. — یعنی عناصری که از فلسفه‌ی طبیعت و انسان‌شناسی گرفته شده‌اند (دایرة‌المعارف دانش‌های فلسفی، بندهای ۲۵۹ و بعد؛ مقایسه کنید با بندهای ۱۶۱، ۱۶۴، ۲۹۸ و ۳۱۸).^۱

من این اندام‌ها و زندگیِ خود را، تنها، تا زمانی دارم که چنین اراده کنم؛ حیوان نمی‌تواند اندام‌های خود را قطع یا خود را نابود کند، امّا انسان می‌توان چنین کند.

افزوده (ه). حیوانات، به‌راستی مالکِ خود هستند: جانِ آن‌ها مالکِ جسمِ آن‌هاست. امّا، حَقّی نسبت به زندگیِ خود ندارند، زیرا چنین اراده نمی‌کنند.

بند ۴۸

جسم، تا آنجا که وجودِ بیواسطه است با روح تناسب ندارد؛ جسم، پیش از آن که عضوِ اراده‌کننده‌ی روح و ابزاریِ مُلهم از جان باشد، باید از سویِ روحِ مُملک شده باشد (بند ۵۷ را ببینید). — امّا، در همان حال که من مالکِ بیواسطه‌ی جسمِ خود هستم، به نظرِ دیگران،

در اساس، هستی آزادی در درونِ جسمِ خود هستم.

تنها، به همین دلیل که من در مقام یک هستی آزاد در درونِ جسمِ خود زنده هستم، این وجودِ زنده نمی‌تواند همچون حیوانی بارکش موردِ سوء استفاده قرار گیرد. تا آنجا که من زنده‌ام، جانِ من («مفهوم» و در سطحی بالاتر، هستیِ آزاد) و جسمِ من از هم جدا نیستند؛ جسمِ من وجودِ آزادی است و من به واسطه‌ی آن احساس می‌کنم. بنابراین، این، تنها، فهمی سفسطه‌آمیز و خالی از هرگونه «مثال» است که می‌تواند در اینجا تمایزی قایل شود که به موجب آن چیزِ در خود، [یعنی] جان، در صورتی که جسمِ مورد تعرض قرار گیرد و وجودِ شخصِ محکومِ قدرتِ دیگری شود، نه دست می‌خورد و نه تحت تأثیر قرار می‌گیرد.^۱ من نمی‌توانم از وجودِ خود به درونِ خود واپس روم و وجود را نسبت به خودِ برونی سازمان می‌توانم احساس‌های ویژه‌ای را بیرون از خود حفظ کنم و حتی اگر در بند باشم، آزاد باشم. اما، این اراده‌ی من است؛ به نظر دیگران، من در جسمِ خود هستم. من، تنها، تا آنجا برای دیگران آزاد هستم که در وجودِ خود آزاد باشم: این قضیه، قضیه‌ای است عینی (نگاه کنید به دانشِ منطق، جلد ۱ [چاپ نُخست، ۱۸۱۲] ص ۴۹ به بعد).^۲ خشونتی که به دستِ دیگران به جسمِ من روا داشته شود، خشونتی است که به من روا داشته شده است. از آنجا که من دارای احساس هستم، تماس با جسمِ من یا خشونت نسبت به آن، بیدرنگ همچون [چیزی] بالفعل و حاضر بر من تأثیر می‌گذارد. همین امر تفاوتِ میانِ بیانِ [وارد به] شخصِ من و تعرضِ به داراییِ برونی مرا تشکیل می‌دهد؛ زیرا در موردِ اخیر، اراده‌ی من این حضور و فعلیتِ بیدرنگ را ندارد.

بند ۴۹

جنبه‌ی بخردانه در ارتباط با چیزهای برونی، این است که من مالکِ دارایی هستم؛ اما، جنبه‌ی ویژه، هدف‌ها، نیازها، خودسرانگی، استعدادها، شرایطِ برونی و مانند این‌ها را در بر می‌گیرد (بند ۴۵ را ببینید). صرفِ دارایی، در مقامِ دارایی، بستگی به همین چیزها

دارد، اما، این جنبه‌ی ویژه، در این پهنه‌ی مجرّد شخصیت، هنوز به صورتی یکسان با آزادی، وضع نشده است. بنابراین، این موضوع که من چه و چقدر دارم، تا جایی که به حق مربوط می‌شود، یکسره احتمالی است.

اگر ما بتوانیم در اینجا، که هنوز تمایزی صورت نگرفته، درباره‌ی بیش از یک شخص سخن بگوییم، باید بگوییم که، از نظر شخصیت، این اشخاص با هم برابرند. اما، این قضیه، قضیه‌ای بی‌معنا و حشو قبیح است؛ زیرا شخص، همچون امری مجرّد، دقیقاً همان چیزی است که هنوز ویژگی نیافته و در تمایزی معین وضع نشده است. برابری هویت مجرّد فهم است؛ نخستین چیزی است که برای تفکر تأمل‌کننده و در نتیجه، برای پیش‌پافتادگی روح، به‌گونه‌ای کلی، آنگاه که به رابطه‌ی یگانگی با تفاوت برمی‌خورد، حاصل می‌شود. برابری، در این صورت، تنها، می‌تواند برابری اشخاص مجرّد، همچون اشخاص مجرّد، باشد که بدین ترتیب، هر چیزی را که به دارایی، یعنی بنیاد نابرابری، مربوط می‌شود، مستثنی می‌سازد.^۱ آنگاه، خواستار برابری در توزیع زمین، یا حتی، دیگر منابع موجود، می‌شوند. فهمی که این خواسته را مطرح می‌سازد، یکسره تهی و سطحی است، از این جهت که این ویژگی، نه تنها، احتمال برونی طبیعت، بلکه، همچنین، تمامی پهنه‌ی طبیعت معنوی را، با همه‌ی ویژگی و گوناگونی نامحدود آن و خرد متحوّل پیوسته‌ی آن، فرامی‌گیرد. نمی‌توان از بیدادگری طبیعت در زمینه‌ی توزیع نابرابر دارایی‌ها و منابع سخن گفت، زیرا طبیعت آزاد نیست و بنابراین، نه دادگر است و نه بیدادگر. این که همه‌ی آدمیان باید به [امکان] گذران زندگی خود برای برآوردن نیازهای خود دسترسی داشته باشند، از سویی، آرزویی اخلاقی است؛ و زمانی که به این صورت نامحدود بیان می‌گردد، به راستی خیرخواهانه است، اما، مانند همه‌ی چیزهای خیرخواهانه، و عینی ندارد. از سویی دیگر، امکان گذران زندگی چیزی است متفاوت با دارایی و به پهنه‌ای دیگر، یعنی جامعه‌ی مدنی، تعلق دارد.

افزوده (ه). برابری‌ای که، شاید، کسی بخواهد، مثلاً، از راه توزیع کالاها برقرار کند، در هر صورت، پس از مدّت کوتاهی از میان خواهد رفت، زیرا همه‌ی منابع وابسته به کار و کوشش

است. امّا، در صورتی که چیزی غیرعملی باشد، نباید عملی شود. زیرا، در حالی که انسان‌ها، بی‌گمان، برابرند، تنها، در مقام شخص برابرند، یعنی در ارتباط با سرچشمه‌ی دارایی‌شان. پس، هرکس باید دارایی داشته باشد.^۲ بنابراین، اگر ما بخواهیم از برابری سخن بگوییم، همین برابری است که باید بدان توجه کنیم. امّا، این برابری با تعریف ویژگی، با این مسأله که من چقدر دارایی دارم، متفاوت است. در این زمینه، نادرست خواهد بود اگر بگوییم که عدالت اقتضا می‌کند که دارایی همه برابر باشد؛ زیرا این عقیده، تنها، خواستار آن می‌شود که همه دارایی داشته باشند. در واقع، ویژگی همان وضعیتی است که نابرابری با آن مناسبت دارد و همان وضعیتی است که، در آن، برابری خلاف حق خواهد بود. در این شکلی نیست که انسان‌ها، غالباً، حسرت چیزهای دیگران را می‌خورند؛ امّا، این دقیقاً چیزی است خلاف حق، چون حق آن چیزی است که نسبت به ویژگی بی تفاوت می‌ماند.

بند ۵۰

این که چیزی از آن شخصی است که تصادفاً نخستین کسی بوده که آن را تملک کرده،^۱ سخنی بدیهی و حکمی زاید است، زیرا شخص دومی نمی‌تواند مالک چیزی باشد که، هم‌اکنون، دارایی شخص دیگری است.

افزوده (ه). حکم‌های مذکور، به‌طور عمده، به این قضیه مربوط می‌شوند که شخصیت باید در دارایی وجود داشته باشد. پس، این که نخستین شخصی که چیزی را تملک می‌کند، مالک آن هم هست، یکی از نتیجه‌های آن، چیزی است که گفته شد. نخستین شخص به این دلیل که نخستین شخص است، مالک برحق نیست، بلکه به این دلیل که او اراده‌ای آزاد است مالک برحق است، زیرا واقعیت این است که چون کس دیگری پس از او می‌آید، او نخستین شخص می‌شود.

بند ۵۱

فکر و اراده‌ی درونی من که چیزی باید از آن من باشد، برای تشکیل دارایی، که وجود شخصیت است، کافی نیست؛ لازمه‌ی این امر این است که من باید آن [چیز] را تملک کنم. وجودی که اراده‌ی من از این راه بدان می‌رسد، توانایی آن را به این که از سوی دیگران به رسمیت شناخته شود، در برمی‌گیرد. — این که چیزی که من می‌توانم آن را تملک کنم باید بدون مالک باشد (بند ۵۰ را ببینید) شرط منفی بدیهی است؛ یا به زبان

دیگر، این امر را به رابطه‌ی پیش‌بینی شده با دیگران برمی‌گردد.

افزوده (ه، گ). «مفهوم» دارایی مستلزم آن است که شخصی اراده‌ی خود را به چیزی قرار دهد و مرحله‌ی بعدی، دقیقاً، به رسمیت شناخته شدن این «مفهوم» است. کنش درونی اراده‌ی من که می‌گوید فلان چیز از آن من است، باید، از سوی دیگران، هم، شناخته‌شده باشد. اگر چیزی را از آن خود کنم، به آن چیز نسبتی می‌دهم که باید، در آن، به شکلی برونی، آشکار شود و، تنها، در اراده‌ی درونی من باقی بماند. غالباً، چنین روی می‌دهد که کودکان، آنگاه که با اختصاص یافتن چیزی از سوی دیگران مخالف هستند، بر خواست پیشین خود پای می‌فشارند؛ اما، برای انسان‌های بالغ، این خواست کافی نیست، زیرا شکل ذهنیت باید از میان برود و راه خود را به سوی عینیت بگشاید.

بند ۵۲

تملک چیزی، ماده‌ی آن را به دارایی من بدل می‌سازد، زیرا ماده به نفس خود، مالک خود نیست.

ماده در برابر من پایداری می‌کند (و ماده چیزی نیست جز پایداری در برابر من). یعنی، «وجود در خود» تجربیدی خود را به من، تنها، در کیفیت من در مقام روح مجرد، یعنی روح حس‌کننده، می‌نمایاند. (نمودارسازی حسی، به خطا، وجود حس‌کننده‌ی روح را متجسم و وجود بخردانه‌ی آن را مجرد می‌گیرد). اما، در ارتباط با اراده و دارایی، این «وجود در خود» ماده هیچ حقیقتی ندارد. تملک چیزی، همچون کنشی برونی، که به یاری آن، حق کلی نسبت به اختصاص دادن چیزهای طبیعی به خود، تحقق می‌یابد، در چارچوب شرایط نیروی بدنی، زیرکی و مهارت جای می‌گیرد. یعنی، تمامی آن ابزارهایی که ما به یاری آن‌ها مالکیت فیزیکی چیزها را به دست می‌آوریم. با توجه به تفاوت‌های کمی (چندی) میان چیزهای طبیعی، راه‌های بی‌شماری وجود دارد که آدمی می‌تواند به یاری آن راه‌ها، بر آن چیزها استیلا یابد و آن‌ها را به تملک خود درآورد و انجام این کار به همین اندازه در معرض محدودیت و احتمال قرار دارد. در هر حال، صورت‌های نوعی و عنصری چیزی، موضوع فردیت شخصی قرار

نمی‌گیرند؛ این صورت‌ها برای آن که به چنین موضوعی بدل شوند و موضوع مالکیت قرار گیرند، باید، نخست، فردی شوند (مانند دمی هوا و جرعه‌ای آب). درباره‌ی ناممکنی تملک جنسی برونی، به همان صورتی که هست، یا ناممکنی تملک [چیز] عنصری، باید گفت که ملاحظه‌ی نهایی، ناممکنی فیزیکی برونی انجام این کار نیست، بلکه این واقعیت است که شخص، در مقام اراده، خود را همچون فرد تعیین می‌کند؛ پس، او، همچنین، در مقام شخص، با جهان برونی همچون چیزهای فردی ارتباط دارد (تذکرها‌ی مرا در بندهای ۱۳ و ۴۳ ببینید). - بدین ترتیب، استیلا و تملک برونی چیزها، به گونه‌های بی‌شماری، کم و بیش نامعین و ناکامل می‌شود. ماده، به هر حال، هرگز بدون شکلی بنیادی وجود ندارد و به واسطه‌ی همین شکل است که ماده چیزی می‌شود. هرچه من این شکل را بیشتر به خود اختصاص دهم، بیشتر مالک بالفعل چیز می‌شوم. مصرف چیزهای خوردنی، نفوذ و دگرگون‌سازی ماهیت کیفی‌ای است که به واسطه‌ی آن، این چیزها، پیش از مصرف‌شدن، همان چیزی بودند که بودند. تربیت جسم انداموار من با مهارت‌های گوناگون، به مانند پرورش روح من، به همین ترتیب، کم و بیش، نفوذ در جسم و روح و تملک آن‌هاست؛ روح چیزی است که من به کامل‌ترین صورتی می‌توانم به خود اختصاص دهم. اما، این فعلیت تملک با دارایی، در مقام دارایی، که با اراده‌ی آزاد به کمال می‌رسد، تفاوت دارد. چیز، در برابر اراده‌ی آزاد هیچ صفت ویژه‌ای را برای خود حفظ نمی‌کند، حتی در صورتی که تملک، همچون رابطه‌ای برونی، هنوز جنبه‌ای برونی را حفظ کرده باشد. تجرید بی‌معنای ماده‌ای بدون خواص، در مورد دارایی، تصور می‌رود نسبت به من برونی [باشد و همچنان]، دارایی خود چیز بماند، چیزی است که تفکر باید بر آن غلبه کند.

افزوده (گ). فیشته این پرسش را مطرح کرده است که آیا ماده هم، در صورتی که من به آن شکل بدهم، به من تعلق دارد یا نه.^۱ از آنچه فیشته می‌گوید، چنین برمی‌آید که اگر من جامی از زر بسازم، هر کسی اختیار خواهد داشت که زر را برای خود بردارد، به شرط آن که با این کار، به کار دست من زبانی نرساند. این دو، هر اندازه که از هم، از نظر تصور، جدایی‌پذیر باشند، باز این جدایی چیزی جز موشکافی خالی از معنایی نخواهد بود؛ زیرا، اگر، من مزرعه‌ای را تملک کنم و

در آن کشت و کار کنم، نه تنها شیارهای شُخْم دارایی من است، بلکه بقیه‌ی اجزای آن هم همین حال را دارند، یعنی زمینی که به آن شیارها تعلق دارد، از آن من است؛ به این دلیل که من قصد دارم این ماده را در هیأت کلی آن تملک کنم: بنابراین این ماده [همچنان،] بی صاحب یا دارایی خود ماده نمی ماند. زیرا، حتی، اگر ماده، نسبت به شکلی که من به موضوع [کار خود] داده‌ام، برونی باقی بماند، خود شکل نشانه‌ی تعلق چیز به من است؛ بنابراین، چیز نسبت به اراده‌ی من یا برونی، یا در بیرون از آنچه من اراده کرده‌ام، نخواهد ماند. بدین ترتیب، هیچ چیزی وجود ندارد که بتوان به واسطه‌ی کسی دیگر آن را تملک کرد.

بند ۵۳

موجبات دقیق تر دارایی را باید در رابطه‌ی اراده با چیز یافت. این رابطه (الف) به معنایی بیواسطه، در صورتی که اراده در چیز، همچون امری ایجابی وجود داشته باشد، [آن اراده،] تملک است؛ (ب) در صورتی که چیز، در ارتباط با اراده سلبی باشد، اراده، در آن، همچون چیزی که باید نفی شود - [یعنی] مصرف شود، وجود دارد؛ (پ) بازتاب اراده است از چیز به درون خود - یعنی واگذاری؛ - [این‌ها،] حکم‌های ایجابی، سلبی و نامحدود درباره‌ی چیز [هستند].^۱

الف. تملک

بند ۵۴

تملک از سه راه تحقق می‌پذیرد: تصرف فیزیکی چیزی، شکل دادن به چیزی و صرف اعلام مالکیت چیزی.

افزوده (گ). این شکل‌های تملک، تحوّل از صفت تفرّد را به صفت کلیت در بر می‌گیرد. تصرف فیزیکی، تنها، در مورد چیز منفرد روی می‌دهد، در حالی که اعلام مالکیت، یعنی تملک، در چارچوب تفکر نمودی. در مورد اخیر، من تصویری از چیز دارم و چنین فرض می‌کنم که چیز در تمامیت خود از آن من است، و نه، تنها، آن بخشی از آن که من می‌توانم از راه فیزیکی آن را تملک کنم.

بند ۵۵

(الف) از دیدگاه حواس، تصرف فیزیکی کامل‌ترین شکل تملک است، زیرا من، به گونه‌ای بیواسطه در این مالکیت حضور دارم و اراده‌ی من نیز در آن تشخیص‌پذیر است. اما، این شکل، درگُل، صرفاً ذهنی، گذرا و به شدت محدود است؛ هم از نظر دامنه و هم به حکم ماهیت کیفی موضوع‌ها. - دامنه‌ی این شکل می‌تواند با ابزارهای دیگری گسترش یابد - مثلاً با ارتباطی که من می‌توانم میان چیزی و چیزهای دیگری که غیر از آن به من تعلق دارند، برقرار کنم، یا با رابطه‌ای که به تأثیر تصادف برقرار می‌شود.

نیروهای مکانیکی، جنگ‌افزارها و ابزارها میزان قدرت مرا افزایش می‌دهند. ارتباط میان دارایی من و چیز مجاور آن می‌تواند این امکان را برای من، بیش از مالکی دیگر، یا حتی اختصاصاً برای من، فراهم آورد که مالک چیزی شوم یا از آن بهره‌گیرم؛ یا ممکن است افزایش [چیزی] به دارایی من به تصادف ناخودبسنده‌ی چیزی که به آن افزوده شده، تعبیر شود.^۱ این ارتباط‌ها می‌تواند واقعیت‌هایی از این دست را در برگیرد که زمین من در کنار دریا یا رودخانه‌ای قرار داشته باشد، یا دارایی غیرمنقول من مجاور زمینی باشد که برای شکار، مرتع یا موارد استفاده‌ی دیگر مناسب باشد، یا سنگ یا منابع معدنی دیگری در زیر مزرعه‌ی من نهفته باشد، یا شاید، گنجی در زمین یا زیر زمینی باشد که از آن من است و چیزهای دیگری مانند این‌ها؛ یا ارتباط‌هایی که تنها با گذر زمان و در نتیجه‌ی تصادف ممکن است برقرار شود، مانند پاره‌ای از، به اصطلاح، پیوسته‌های طبیعی، ته‌نشست‌های رسوبی و مانند آن‌ها یا چیزهایی که دریا در ساحل به جا می‌گذارد. (زاد و ولد حیوانات هم، در واقع، جزو نمات منابع متعلق به من است؛ اما، از آنجا که این رابطه، رابطه‌ای انداموار است، چیزی برونی به چیزی که من، از پیش، مالک بوده‌ام افزوده نشده، بنابراین، این مورد، از جهت چگونگی، با نمات دیگر متفاوت است.)^۲ تمامی این موارد، هم بستگی‌هایی برونی است که پیوند اتحاد آن نه «مفهوم» است و نه نیرویی حیاتی. بنابراین، وظیفه‌ی فهم این است که دلایل له و علیه این موارد را ارائه و ارزیابی کند و وظیفه‌ی قانون‌گذاری موضوعی این است که در این مورد که آیا روابط میان چیزهای مطرحه کم و بیش، بنیادی هست یا نه، تصمیم قطعی بگیرد.

افزوده (گ). تملک، همواره، در ذاتِ خود، ناکامل است. من چیزی بیش از آنچه را که می توانم با جسم خود لمس کنم تملک نمی کنم، امّا، از این سخن، بیدرنگ، چنین برمی آید که چیزهای برونی به میزانی بیش از آن که برای من گرفتنی است، گسترش دارند. پس، هرگاه من چیز معینی را در تملکِ خود داشته باشم، چیزِ دیگری بدان پیوسته خواهد بود. من با دست هایم چیزها را تملک می کنم، امّا، دسترسیِ دست هایم می تواند گسترش یابد. دست اندامِ پُر اهمیتی است که هیچ حیوانی آن را ندارد و چیزی که با آن گرفته می شود، می تواند، خود، ابزاری برای افزودن به دامنه ی دسترسی دست باشد. زمانی که من چیزی را تملک می کنم، فهم، بیدرنگ چنین نتیجه می گیرد که نه تنها آن چیزی که من، به گونه ای بیواسطه، تملک کرده ام از آن من است، بلکه چیزی که بدان پیوسته است، هم، از آن من است. در اینجا، حقِ موضوعه باید رأیِ خود را صادر کند، زیرا هیچ چیز دیگری نمی توان از این مفهوم استنتاج کرد.

بند ۵۶

(ب) زمانی که من به چیزی شکل می دهم، ویژگیِ معینِ آن، در مقامِ داراییِ من، برونیّتِ وجودیِ مستقلّی می یابد و دیگر، محدود به حضورِ من در این زمان و فضا و معرفت و خواستِ کنونیِ من نخواهد بود.

شکل دادن به چیزی، آن صورتی از تملک است که بیش از همه [ی صورت های دیگر] با «مثال» هماهنگی دارد، چون ذهنی و عینی را با هم ترکیب می کند. در غیر این صورت، چیز، به گونه ای نامحدود، بسته به ماهیّت کیفیِ موضوع ها و گوناگونیِ هدف های عینی، دگرگون می شود. — در اینجا، باید شکل دادن به [موجودات] انداموار را، هم، بیفزاییم. تأثیری که من بر این چیزها دارم، صرفاً برونی نمی ماند، بلکه از سویِ آن ها جذب می گردد، مانند کشت کردن در خاک، کاشتن گیاهان و اهلی کردن، غذا دادن و حفظ کردن حیوانات؛ نمونه های دیگر عبارتند از تدبیرهایی که ما برای بهره گیری از موادّ خام یا نیروهای طبیعت به کار می بندیم، یا نفوذ و تأثیر ماده ای بر ماده ی دیگر که ما آن را سبب می شویم و مانند این ها.

افزوده (ه). این شکل دادن، در زمینه‌های تجربی، می‌تواند گوناگون‌ترین شکل‌ها را به خود بگیرد. به مزرعه‌ای که آن را کشت می‌کنم، بدین ترتیب، شکل داده می‌شود. در قلمرو نائداموار، من، همواره، به گونه‌ای مستقیم به آن شکل نمی‌دهم. مثلاً، اگر آسیایی بادی بسازم، به هوا شکل نداده‌ام، بلکه شکلی را بنا کرده‌ام تا از باد بهره بگیرم، بادی که نمی‌تواند، به صرف این دلیل که من، خود، به آن شکل نداده‌ام، از من گرفته شود. حتی این واقعیت که من جانور شکاری را نگهداری می‌کنم، می‌تواند گونه‌ای شکل دادن به‌شمار آید، زیرا این، هم، گونه‌ای رفتار است که هدف آن حفظ موضوع مورد بحث است. تربیت حیوانات، بی‌گمان، راه مستقیم‌تر شکل دادن به آن‌هاست و من در این فرآیند نقش بزرگ‌تری ایفا می‌کنم.

بند ۵۷

انسان، در وجود بیواسطه‌ی خود، در خود، هستی‌ای طبیعی، و نسبت به مفهوم خود برونی است؛ تنها، از راه پرورش جسم و روح خود، در اساس، به یاری شناخت خودآگاهانه‌ی خود، در مقام [موجودی] آزاد است که انسان خود را تملک می‌کند و به صورتی جدا از دارایی دیگران، دارایی خود می‌شود. به زبان دیگر، این تملک خود، همچنین، فعلیت بخشیدن به چیزی است که آدمی در چارچوب «مفهوم» خود هست (مانند امکان، ظرفیت، یا پذیرندگی). از این راه، آنچه که کسی در «مفهوم» هست، برای نخستین بار همچون خویشتن خود، و همچنین در مقام موضوعی جدا از خودآگاهی ساده، وضع می‌شود و بدین ترتیب آمادگی پذیرش شکل چیز را پیدا می‌کند (مقایسه کنید با تذکر پیوسته به بند ۴۳).

توجیه بی‌پایه‌ی بردگی (به هر بهانه‌ای، چون نیروی بدنی، اسارت در زمان جنگ، نجات و حفظ زندگی، نگهداری [از برده]، تربیت، خیرخواهی، رضایت تلویحی خود برده و مانند این‌ها)، و نیز، توجیه جایگاه حقوقی برده‌دار، برپایه‌ی [اصل] سروری و تمامی دیدگاه‌های تاریخی درباره‌ی حق بردگی و برده‌داری، [همگی] بر این فرض استوارند که انسان موجودی صرفاً طبیعی است که وجود او (که اراده‌ی خودسرانه، هم، بخشی است از آن) با «مفهوم» او انطباق ندارد. از سوی دیگر، این ادعا که بردگی مطلقاً خلاف حق است، پیوندی استوار با مفهوم انسان در مقام چیزی که در ذات خود آزاد است، دارد؛ [و این ادعا] در آنجا که انسان را به حکم طبیعت آزاد

می‌داند، یا (و نتیجه‌ی این، هم، همان است) «مفهوم» را، بدین لحاظ و در [لحظه‌ی] بیواسطگی آن به جای «مثال»، حقیقت می‌پندارد، ادعایی است یکسویه. این آنتی‌نومی [یا خلاف آمد] هم، مانند همه‌ی آنتی‌نومی‌ها، برپایه‌ی تفکر شکلی استوار است که دو عنصر از یک «مثال» را، جدا از هم، برمی‌گزیند و مطرح می‌سازد، به گونه‌ای که هر دو آن‌ها خالی از حقیقت می‌شود و با «مثال» انطباق نمی‌یابد.^۱ روح آزاد، دقیقاً، همین است که وجودش مفهوم صرف یا در خود نباشد (بند ۲۱ را ببینید)، بلکه در غلبه بر این مرحله‌ی شکلی وجود خود و به ناچار، همچنین، وجود طبیعی بیواسطه، و دادن وجودی به خود، باشد که مطلقاً از آن خود و آزاد است. آن وجه از آنتی‌نومی که مفهوم آزادی را مطرح می‌سازد، این امتیاز را دارد که آغازگاه مطلق را - هر چند، تنها، آغازگاه را - در راه رسیدن به حقیقت در بر می‌گیرد، اما، وجه دیگر، که از حد وجود بی‌مفهوم فراتر نمی‌رود، دیدگاه خردمندی و حق را، اصلاً، در بر نمی‌گیرد. دیدگاه اراده‌ی آزاد، که حق و دانش حق با آن آغاز می‌شوند، هم اکنون، در ورای آن دیدگاه نادرستی قرار دارد که به موجب آن انسان همچون موجودی طبیعی و همچون «مفهوم» وجود دارد که، تنها در خود موجود است، و بنابر این می‌تواند به بردگی کشیده شود. نمود^۲ پیشین و دروغین با روحی همراه است که هنوز به فراسوی دیدگاه آگاهی خود نرفته است؛ دیالکتیک «مفهوم» و آگاهی آزادی‌ای که هنوز، صرفاً، بیواسطه است، در این مرحله، به مبارزه بر سر شناسایی و رابطه‌ی برده‌داری و بردگی جان می‌دهد (نگاه کنید به پدیدارشناسی روح، صص ۱۱۵ به بعد و دایرةالمعارف دانش‌های فلسفی، بندهای ۳۲۵ به بعد).^۳ اما، این که روح عینی، [یعنی] محتوای حق، دیگر نباید، صرفاً، در مفهوم ذهنی خود درک شود و در نتیجه، پذیرش ناپذیری آدمی، در خود و برای خود، برای بردگی، دیگر نباید، صرفاً، همچون چیزی که باید باشد، درک شود، بصیرتی است که تنها، زمانی، دست می‌دهد که ما دریافته باشیم که «مثال» آزادی، به گونه‌ای حقیقی، تنها، همچون دولت وجود دارد.

افزوده (ه). اگر به این عقیده که انسان در خود و برای خود آزاد است، ایمانِ راسخ داشته باشیم، به همین دلیل بردگی را محکوم خواهیم کرد. اما، اگر کسی برده است، اراده‌ی خود او مسؤول است،

درست همان‌گونه که مسؤوَلِیَّتْ متوجّه اراده‌ی مردم است، در صورتی که آن مردم فرودست شده باشند. پس، گناه بردگی، تنها به گردن کسانی که مردم را به بردگی یا فرودستی می‌گیرند، نیست، بلکه به گردن خود بردگان و فرودستان، هم، هست. بردگی در مرحله‌ی بینابینی میان زندگی طبیعی انسانی و شرایط به‌راستی اخلاق‌گرایانه، روی می‌دهد؛ بردگی در دنیایی روی می‌دهد که در آن، گناه، هنوز، حقّ است. در اینجا، گناه معتبر است، به گونه‌ای که جایگاهی که اشغال می‌کند، جایگاهی است ناگزیر.

بند ۵۸

(پ) آن شکلِ تملّک که در خود فعلیّت ندارد، امّا، صرفاً اراده‌ی مرا می‌نمایاند، هنگامی واقع می‌شود که من چیزی را با نشانه‌ای مشخص کنم تا نشان دهم که اراده‌ی خود را بر آن قرار داده‌ام. این شکلِ تملّک از جهتِ دامنه‌ی عینی و معنا، بسیار نامحدود است.

افزوده (ه). تملّک از راه نشان‌گذاری کامل‌ترین شکل است، زیرا، تأثیر نشان در دیگر راه‌های تملّک، کم و بیش [به صورتی] تلویحی [موجود] است. اگر من چیزی را تصرّف کنم یا به آن شکل بدهم، معنای نهایی این کارها، هم، نشان‌گذاری است، نشانی که دیگران را مخاطب قرار می‌دهد تا آن‌ها را [از چیز] دور کند و نشان دهد که من اراده‌ی خود را در چیز قرار داده‌ام. زیرا مفهوم نشان این است که چیز به آن صورتی که هست اهمیّت ندارد، بلکه به آن صورتی اهمیّت دارد که می‌خواهد معنایی را برساند. مثلاً، نشانی که بر کلاه نصب می‌شود، تابعیّت از دولتی را می‌رساند، هرچند که رنگ [آن] ربطی به ملّت ندارد و خود را معرفی نمی‌کند، بلکه ملّت را معرفی می‌کند. انسان‌ها، دقیقاً، به دلیل توانایی خود به ساختن نشان و به‌دست آوردن چیزها از این راه، چیرگی خود را بر چیزها به نمایش می‌گذارند.

ب. بهره‌گیری از چیز

بند ۵۹

چیز از راه تملّک یافتن من بر آن، صفت از آن من بودن را به خود می‌گیرد، و اراده رابطه‌ای مثبت با آن می‌یابد. در درون این یکسانی، چیز همچون چیزی منفی وضع می‌شود و اراده‌ی من در این ارتباط، اراده، نیاز یا ترجیح ویژه و مانند این‌هاست. امّا، نیاز

من، در مقامِ ویژگیِ یک اراده، عاملِ مثبتی است که به رضا دست می‌یابد و چیز، در مقامِ منفی در خود، تنها، برای نیاز من وجود دارد و به آن خدمت می‌کند. - بهره‌گیری یعنی برآورده شدنِ نیاز من از راهِ دگرگون کردن، نبود کردن یا مصرف کردنِ چیز، که ماهیتِ بی خودِ آن از همین جا آشکار می‌شود و بدین ترتیب سرنوشتِ آن تحقق می‌یابد.

بهره‌گیری جنبه‌ی واقعی [چیز] است و آن‌گاه که تفکرِ نمودیِ داراییِ بلااستفاده را موات یا بلاصاحب می‌خواند و اختصاصِ غیرقانونیِ آن را به خود به این دلیل که مالکِ آن از آن بهره نگرفته است، توجیه می‌کند، به فعلیتِ دارایی نظر دارد. - اما، اراده‌ی مالک که بنا به آن، چیزی از آن اوست، نخستین بنیادِ گوه‌ریِ دارایی است و حکمِ ثانویِ بهره‌گیری چیزی نیست جز شکلِ ظاهری و ویژه‌ی این شالوده‌ی کلی که [حکمِ بهره‌گیری] تابعِ آن است.

افزوده (ه، گ). در حالی که من چیزی را کاملاً و به گونه‌ای کلی از راهِ نشاندار کردنِ آن به عنوانِ مالِ خود تملک می‌کنم، بهره‌ی آن رابطه‌ای کلی تر را تشکیل می‌دهد، زیرا چیز، دیگر، در ویژگیِ خود شناخته نمی‌شود، بلکه از سویِ من نفی می‌گردد. چیز به ابزاری برای برآوردنِ نیاز من تبدیل می‌شود. زمانی که من و چیز به هم می‌رسیم، یکی از ما باید کیفیتِ [جدداگانه‌ی] خود را از دست بدهد تا ما بتوانیم یکی شویم. اما، من زنده‌ام، [یعنی] فاعلی اراده‌کننده و به‌راستی مثبت هستم؛ چیز، از سویِ دیگر، هستی‌ای طبیعی* است. پس، چیز باید نبود شود و من برجای بمانم، و این، به‌طور کلی، امتیاز و علتِ وجودیِ [هستی] انداموار است.

بند ۶۰

بهره‌گیری از چیز از راهِ تصرفِ بیواسطه، در ذاتِ خود، تملکی منفرد است. اما، در جایی که بهره‌گیری مبتنی بر نیازی مداوم است و به بهره‌گیری مکرر از محصولی نوشونده [یا تجدید شدنی] می‌انجامد - شاید، حتی همراه با محدود ساختنِ خویش به منظور تضمین

* متن اصلی این عبارت این است: *ist das Natürliche* و معادلِ فارسی آن همان است که در متن ترجمه‌ی فارسی آمده. اما گریزهایم این عبارت را *ist das Negative* یادداشت کرده که معادلِ فارسی آن چنین می‌شود: منفی است. هر دوی این عبارات با موضوع متن می‌خوانند. در ضمن باید توجه داشت که هگل تقریباً در همه‌ی نوشته‌های خود «منفی» را به معنای «منفعل» یا «تأثیرپذیر» به کار برده است. - م.

این نوشوندگی، این امر و شرایط دیگر آن تصرف بیواسطه و منفرد را به نشانه‌ای بدل می‌سازد که دلالت به تملک کلی دارد، و به همین دلیل، من اصل عنصری یا انداموار، یا هر امر دیگری را که چنین محصولاتی به آن‌ها وابسته‌اند، تملک می‌کنم.

بند ۶۱

از آنجا که گوهر چیز برای خود که دارایی من است، برویبت آن است، یعنی ناگوهریبت آن - چون در ارتباط با من، آن چیز غایتی در خود نیست (بند ۴۲ را ببینید) - و از آنجا که این برویبت واقعیت یافته همان بهره‌گیری یا کاربردی است که من آن چیز را بدان اختصاص داده‌ام، چنین نتیجه می‌شود که تملک بهره‌گیری یا کاربرد آن چیز، چیز در تمامیت خود است. بدین ترتیب، در صورتی که من تمامی بهره‌ی چیز را صاحب باشم، مالک آن خواهم بود؛ و در ورائی تمامی پهنه‌ی بهره‌ی آن چیز، چیزی از چیز بر جای نمی‌ماند که بتواند دارایی کسی دیگر شود.

افزوده (گ). نسبت بهره‌گیری به دارایی مانند نسبت گوهر و عرض، باطنی به ظاهری، یا نیرو به نمایش نیرو است. نیرو، تنها، به آن میزان وجود دارد که خود را آشکار می‌سازد؛ مزرعه، تنها، در صورتی مزرعه است که محصولی بدهد.^۱ پس، آن کسی که بهره‌ی مزرعه را صاحب است، مالک کل آن است، و شناسایی هرگونه دارایی دیگری در خود چیز، تجریدی بی‌معنا خواهد بود.^۲

بند ۶۲

بنابر این، تنها، اختیار نسبت به بهره‌گیری محدود یا موقتی از چیزی یا به تملک محدود یا موقتی آن (تملک در شکل امکان محدود یا موقتی بهره‌گیری از آن) با مالکیت خود چیز متفاوت است. اگر تمامی پهنه‌ی چیزی از آن من بود، اما مالکیت مجرد [آن] از آن کس دیگری فرض می‌شد، اراده‌ی من در تمامی آن چیز، همچون مال من نفوذ می‌کرد (بند پیشین و ۵۲ را ببینید)، و در عین حال چیزی را در بر می‌گرفت که اراده‌ی من نمی‌توانست در آن نفوذ کند، یعنی اراده، و در واقع، اراده‌ی بی‌معنای کسی دیگر را. من، در مقام اراده‌ی مثبت، در این صورت، در یک زمان، نسبت به خودم و در [آن] چیز، عینی و غیر عینی می‌بودم - [این را] رابطه‌ی تعارض مطلق [می‌خوانم]. - بنابر این، مالکیت، در

اساس، مالکیت آزاد و کامل است.^۱

تفاوت میان حق نسبت به تمامی دامنهی بهره‌ی چیزی و مالکیت مجزّد یکی از دستاوردهای فهم میان‌تهی است که در نظر آن، «مثال» - در اینجا، همچون اتحاد مالکیت، یا حتی اراده‌ی شخصی به‌طور کلی [از سوی] و واقعیت آن [از سوی دیگر] - حقیقت نیست، بلکه، این دو عنصر در حالت جدایی از یکدیگر، چیزهایی حقیقی به حساب می‌آیند. بنابراین، این تفاوت، در مقام رابطه‌ای بالفعل، رابطه‌ی مالکیت بی‌معنایی است که می‌توان آن را دیوانگی شخصیت خواند (در صورتی که واژه‌ی «دیوانگی»، تنها، به معنای تضادی بیواسطه در درون یک شخص و میان مثال ذهنی او و فعلیت او، به کار نمی‌رفت)، زیرا، اصطلاح «از آن من»، در حالی که به یک موضوع تنها دلالت دارد، باید هم به معنای اراده‌ی فردی و اختصاصی من باشد و هم به معنای اراده‌ی فردی و اختصاصی دیگری، بدون آن که میانگینی میان این دو وجود داشته باشد.^۲ در کتاب نهاده‌ها، کتاب II، فصل ۴، به ما گفته می‌شود:

'*Ususfructus est ius alienis rebus utedifruendi salva rerum substantia*'.

و سپس:

'*ne tamen in universum inutiles essent proprietates semper abscedente usufructu, placuit, certis modis extinguere usufructum et ad proprietatem reverti.*'^{*}

«قانون مقرر داشته است» - انگار که ترجیح یا تصمیمی نخستین لازم بوده تا با حکمی از این دست، به این تمایز بی‌معنا، معنایی بدهد! دارایی‌ای که متحمل «توقّف دایمی مالکیت منافع» شده باشد، نه تنها «غیرقابل استفاده» خواهد بود، بلکه، دیگر در اساس، «دارایی» نخواهد بود. - اینجا، جای بحث درباره‌ی دیگر تمایزهای موجود در خود دارایی

* مالکیت منافع عبارت است از حق بهره‌گیری و استفاده از ثمره‌های دارایی دیگری به این شرط که اصل آن محفوظ بماند... اما، بدین منظور که دارایی‌ها به تأثیر توقّف دایمی مالکیت منافع غیرقابل استفاده نشوند، قانون مقرر داشته است که در شرایط ویژه‌ای، حق مالکیت منافع باید لغو و بهره‌گیری به مالک دارایی بازگردد. - م.

نیست، مانند تمایز میان *manicipi res* و *nec manicipi* و *dominium* و *Quiritarium* و *Bonitarium* و مانند این‌ها، زیرا این تمایزها با هیچ‌یک از تعریف‌های مفهومی دارایی ارتباطی ندارند و چیزی نیستند جز نکته‌هایی تاریخی که با این [بخش از] حق همراهند.^۳ اما، از سویی، تمایز مورد بحث در روابط ناشی از مالکیت عین دارایی و مالکیت منافع دارایی، در قرارداد عمری یا رُقبی و روابطی که در دوران‌های متأخرتر در املاکی که به صورت اقطاع اداره می‌شد، همراه با اجاره‌ی موروثی و دیگر مالیات‌ها، پرداخت‌ها، حقوق فئودالی و مانند این‌ها، در همه‌ی شکل‌های گوناگون آن، که در آن‌ها این هزینه‌ها برگشت‌پذیر نیست، وجود دارد.^۴ از سویی دیگر، این تمایز در مواردی که مالکیت منافع همراه با هزینه‌هایی است که در نتیجه‌ی آن‌ها، مالکیت عین، ضمناً، مالکیت منافع، هم، می‌شود، وجود ندارد. اگر این روابط چیزی جز تمایز مذکور را، به معنای مجرد خود، در بر نمی‌گرفت در واقع، به وجود دو خدایگان (*domini*) دلالت نمی‌کرد، بلکه به وجود یک مالک، از یک سو، و یک خدایگان، که بر چیزی خدایگانی نمی‌کند، از سویی دیگر، دلالت می‌کرد. اما، به تأثیر هزینه‌های متعلق به دارایی، ما دو مالک داریم که رابطه‌ی دوجانبه باهم دارند. با این حال، رابطه‌ی این دو، مالکیت مشترک نیست، هرچند که تبدیل آن به مالکیت مشترک بسیار ساده است. این تبدیل از زمانی آغاز شده که، به تأثیر مالکیت عین، حاصل و نمای دارایی محاسبه و به عنوان جنبه‌ی اصلی آن منظور شده، به گونه‌ای که جنبه‌ی محاسبه‌ناپذیر مالکیت، که شاید تصور می‌شده دارایی را از نجات برخوردار می‌سازد، تابع جنبه‌ی سودمندی آن، که در این مورد، عنصر بخردانه‌ی آن است، قرار گرفته.

نزدیک به یک و نیم هزاره است که آزادی شخصیت، در دوران مسیحیت رو به شکوفایی نهاده و برای بخشی — هرچند، تنها، بخشی کوچک — از بنی آدم، اصلی کلی شده است.^۵ اما، می‌توان گفت، زمان درازی نیست که آزادی دارایی در اینجا و آنجا، همچون اصل، پذیرفته شده است — [و این امر] نمونه‌ای از تاریخ جهانی است که نشان می‌دهد روح به چه مدت زمانی نیاز دارد تا در خود — آگاهی خود پیشرفت کند و هشدار می‌دهد به ناشیکبایی عقیده.

بند ۶۳

چیزی که از آن بهره گرفته می‌شود، چیز منفردی است که از جهت کیفی [یا چونی] و کمی [یا چندی] معین و محدود است و به نیاز ویژه‌ای ربط داده شده است. اما، سودمندی ویژه‌ی آن، که از جهت کمی معین است، در عین حال با چیزهای دیگری که همان کاربرد را دارند قیاس‌پذیر است، درست همان‌گونه که آن نیاز ویژه‌ای که چیز در خدمت آن است، در عین حال، نیاز به‌طور کلی است و به همین ترتیب، در عین ویژگی خود، با نیازهای دیگر قیاس‌پذیر است. در نتیجه، آن چیز، همچنین، با چیزهایی که در خدمت نیازهای دیگری هستند، قیاس‌پذیر است. این کلیت، که صفت بسیط آن نتیجه‌ی ویژگی آن، به‌گونه‌ای است که در عین حال از این کیفیت ویژه‌ی خود جداست، ارزش آن چیز است، که گوه‌رنگی حقیقی چیز با آن تعیین و موضوع آگاهی واقع می‌شود. من، در مقام مالک چیز، هم مالک ارزش آن هستم و هم، مالک بهره‌ی آن.

وجه مشخصه‌ی دارایی فئودالی این است که مستأجر [زمین کشاورزی]، تنها، مالک بهره [فایده‌ی] چیز است، نه ارزش آن.

افزوده (ه). در اینجا، [امر] کیفی [چونی] در شکل [امر] کمی [چندی] ناپدید می‌شود. زیرا، در صورتی که من از «نیاز» سخن بگویم، این واژه، واژه‌ای است که می‌تواند به بسیاری چیزها دلالت کند، و چیزی که سبب می‌شود همه‌ی آنها هم‌مقیاس شوند، کیفیت مشترک آنهاست.^۱ بدین ترتیب، پیشرفت فکر، در اینجا، از کیفیت ویژه‌ی چیز به‌سوی مرحله‌ای است که ضمن آن، این کیفیت معین بی‌تأثیر می‌شود، یعنی مرحله‌ی کمیّت. وضعیتی مشابه این در ریاضیات وجود دارد. مثلاً، اگر من دایره، بیضی و هذلولی را تعریف کنم، دیده خواهد شد که هر یک از آنها، به‌گونه‌ای مشخص، با دیگری تفاوت دارد. با این همه، تفاوت‌های موجود در این خط‌های مستدیر، تنها به‌گونه‌ی کمی تعریف می‌شود، یعنی، بدین‌گونه که یگانه‌عامل مربوط، تفاوتی کمی است که، فقط، به ضریب‌های آنها، به ابعاد صرفاً تجربی آنها، مربوط می‌شود. در مورد دارایی، صفت کمی‌ای که از کیفی سر بر می‌آورد، ارزش است. در اینجا، عامل کمی واحدی برای اندازه‌گیری کیفیت فراهم می‌آورد و به همین لحاظ، هم، حفظ می‌شود و، هم، جانشین. در بررسی مفهوم ارزش، چیز جز نشانه‌ای تلقی نخواهد شد و نه در مقام خود، بلکه به‌میزانی که می‌ارزد به حساب خواهد آمد. مثلاً، یک برگ سفته [یا برات] معرفت کیفیت خود در مقام کاغذ نیست، بلکه صرفاً نشانه‌ای است، نماینده‌ی [امر] کلی دیگری یعنی ارزش. ارزش هر چیز می‌تواند، در ارتباط با نیاز، بسیار دگرگون شود؛ اما، اگر نخواهیم ماهیت ویژه‌ی ارزش آن را بیان

کنیم، بلکه قصد ما بیان ارزش آن به صورتی مجزّد باشد، این کار را با پول انجام می‌دهیم. پول می‌تواند نماینده‌ی هر چیزی باشد، امّا، از آنجا که خود نیاز را تعریف نمی‌کند، بلکه، تنها، نشانه‌ای است به جای آن، خود آن، به نوبه‌ی خود تابع ارزش ویژه‌ای است که صرفاً، به صورت مجزّد بیانش می‌کند. در واقع، ممکن است مالک چیزی باشیم، بی آن که، در عین حال مالک ارزش آن باشیم. خانواده‌ای که نمی‌تواند ملک خود را بفروشد یا به رهن بدهد، مالک ارزش آن نیست. امّا، از آنجا که این شکل دارایی با «مفهوم» دارایی سازگاری ندارد، چنین محدودیت‌هایی (اجاره‌داری فئودالی و حبس مال) امروز، در بیشتر موارد، رو به ناپدید شدن دارند.

بند ۶۴

شکل داده شده به دارایی و نشانه‌ای که به آن دلالت دارد، بدون حضور ذهنی اراده، خود، چیزی جز امور برونی صرف نیستند. امّا، این حضور، که بهره‌گیری، به کارگیری یا یکی دیگر از شکل‌های بیانی اراده است، در زمان جای دارد و عامل عینی نسبت به آن، تداوم این شکل بیانی است. بدون این [حضور]، چیزی بی صاحب خواهد شد، زیرا فعلیت اراده و دارایی آن را رها کرده‌اند. در نتیجه من می‌توانم به موجب مرور زمان [مملک یا مُسقط]، دارایی به دست آورم یا دارایی از دست بدهم.^۱

بنابراین، مرور زمان، تنها، به دلیل ملاحظه‌ای برونی که با حق، به معنای دقیق واژه، در تعارض است، وارد حق نشده - یعنی هدف از آن پایان دادن به دعاوی و سردرگمی؛ آبی که ادعاهای کهنه، به یاری آن امنیت دارایی را تهدید می‌کند و چیزهایی مانند این، نبوده است. برعکس، مرور زمان برپایه‌ی وجوب واقعیت دارایی، وجوب نیاز اراده به بیان خود به قصد تملک چیزی، استوار است. - یادگارهای همگانی دارایی ملی‌اند، یا اگر دقیق‌تر بگوییم (مانند همه‌ی آثار هنری، بدون توجه به بهره‌ی آن‌ها)، جان یادآوری و افتخاری که در این آثار نهفته، به آن‌ها، همچون غایت‌هایی خودبسنده و جاندار، اعتبار می‌بخشد؛ امّا اگر این جان آن‌ها را ترک کند، از این جهت و تا جایی که به ملت مربوط می‌شود، بی صاحب خواهند بود و به دارایی‌های خصوصی اتّفاقی بدل خواهند گردید [که هرکسی می‌تواند آن‌ها را تملک کند]، مانند، مثلاً، آثار هنری یونانی و مصری [موجود] در ترکیه. - حق مالکیت خصوصی که خانواده‌ی مؤلف [یا

پدید آورنده] نسبت به آثار او دارد، به دلایلی مشابه، مشمولِ مرورِ زمان است؛ این آثار از آن جهت بی صاحب می شوند که، مانند آثار تاریخی متعلق به همگان (اما به گونه‌ای وارونه) به دارایی همگانی بدل می گردند و، بسته به بهره‌گیری ویژه‌ای که از چیز مورد بحث می شود، دارایی خصوصی اتفاقی می شوند. - زمین بایری که برای دفن [مردگان] وقف شده یا، حتی، در اصل برای عَدَمِ بهره‌گیری همیشگی وقف می شود، تجسّم اراده‌ی خودسرانه‌ی غایب و تهی از معنایی است. ایراد زیان به این اراده، ایراد زیان به چیز بالفعلی نیست و بنابراین نمی تواند تضمین یا محترم داشته شود.

افزوده (ه). مرور زمان بر بنیاد این فرض استوار است که من، دیگر، چیز را از آن خود نمی دانم. زیرا، اگر قرار است، چیزی از آن من بماند، تداوم اراده‌ی من ضرور است و این تداوم در بهره‌گیری از چیز مورد بحث یا حفظ آن، آشکار می شود. - از دست دادن ارزش که یادگاری‌های همگانی ممکن است مشمول آن شوند، در دوران اصلاح دین [رفورماسیون]، غالباً، در مورد صندوق ذخیره‌ی عشاء ربّانی، به چشم می خورد. روح مذهب کهن، یعنی ذخیره‌ی عشاء ربّانی، از میان رفته بود و در نتیجه، می توانست، همچون دارایی، تملک شود.^۲

پ. واگذاری دارایی

بند ۶۵

برای من ممکن است که دارایی‌ام را واگذار کنم، زیرا دارایی من تا آن حد از آن من است که اراده‌ام را در آن تجسّم می‌بخشم. بدین سان، من می‌توانم از هر چیز متعلق به خود، همچون مالِ کس دیگری، به اراده‌ی او واگذارم، اما، تنها در صورتی که چیز، در ماهیت خود، برونی باشد.^۱

افزوده (ه). در حالی که مرور زمان [مُسَقِط] گونه‌ای از واگذاری دارایی، بدون اعلان مستقیم از سوی اراده است، واگذاری واقعی اعلان این امر از سوی اراده است که من، دیگر، نمی‌خواهم فلان چیز را از آن خود بدانم. کلّ مسأله را می‌توان بدین صورت نگاه کرد که واگذاری شکل حقیقی تملک است. نخستین عنصر در دارایی، تملک چیزی به گونه‌ای بیواسطه است؛ بهره‌گیری

ابزار دیگری برای به دست آوردن دارایی است؛ و عنصر سوم اتحاد دو عنصر نخستین است، یعنی تملک چیزی از راه انتقال گرفتن آن.

بند ۶۶

بنابراین آن چیزهایی، یا بهتر بگوییم، صفاتی گوهری، که شخصیت مجزا و گوهر کلی خود آگاهی مرا تشکیل می دهند، واگذاری ناپذیرند، و حق من به آن‌ها مشمول مرور زمان نیست. این چیزها عبارتند از شخصیت من به گونه‌ای کلی، آزادی کلی اراده، زندگی اخلاق‌گرایانه و دین من.

این فکر که آن چیزی که روح بنابه «مفهوم» خود، یا در خود، هست باید وجود هم داشته باشد و در خود موجود باشد (و به همین دلیل باید شخصی باشد که قادر به تملک دارایی است و زندگی اخلاق‌گرایانه و دین دارد) [«مثال» است] - این «مثال»، خود، «مفهوم» روح است. (روح در مقام علت خود (*causa sui*) یعنی علت آزاد، همان است که «ماهیت آن را به هیچ صورت دیگری جز موجود نمی‌توان درک کرد»^۱). در همین «مفهوم» روح، یعنی این که، تنها همان است که به موجب خود هست و بازگشت نامحدود آن از بیواسطگی طبیعی وجود خود، به درون خود،^۲ امکان تعارضی نهفته است، یعنی، شاید آنچه که روح، تنها، در خود هست با آنچه، تنها، برای خود هست تفاوت داشته باشد (بند ۵۷ را ببینید)، یا برعکس، آنچه که، تنها، برای خود هست - مانند شرارت در مورد اراده - شاید با آنچه که روح در خود هست، تفاوت داشته باشد. امکان واگذاری شخصیت و موجودیت گوهری آن، چه این واگذاری به صراحت روی دهد و چه به گونه‌ای ناخودآگاه، در همین جا نهفته است. - نمونه‌های واگذاری شخصیت عبارت است از بردگی، سرواژ، عدم اهلیت تملک دارایی، محدودیت آزادی تملک و مانند این‌ها. واگذاری بخردانگی هوشمندانه، اخلاقیات، زندگی اخلاق‌گرایانه و دین [واگذاری ای است] که در خرافه

*. اسپینوزا، اخلاق، I، I: 'cuius natura non potest consipi nisi existens.' در متن اصلی به لاتینی آمده

آشکار می‌شود تا کردارهایی را که باید از من سربرند (مانند زمانی که کسی، به تصریح، می‌پذیرد که مرتکبِ راهزنی، قتل و مانند این‌ها شود، یا در معرض امکان ارتکابِ جرم قرار گیرد) یا این را که من چه‌گونه باید فرمان‌های وجدان، حقیقتِ دینی و مانند این‌ها را تعبیر و تفسیر کنم، تعیین و تجویز کنند. - حَقِّ [شخص] به چنین چیزهایی و اگذاری ناپذیری از شمولِ مرور زمان بیرون است، زیرا آن‌گنشی که من به یاریِ آن، شخصیت و اصلِ گوهریِ خویش را تملک می‌کنم و از خود موجودی مسؤول می‌سازم که ارزش‌های اخلاقی و دینی دارد و اهلیتِ این را دارد که حقوقی داشته باشد، این موجبات را از آن برویّتی که، به تنهایی، آن‌ها را از این قابلیت که دارایی کسی دیگر شوند، برخوردار ساخته، دور می‌کند. زمانی که برویّتِ آن‌ها، از این راه از میان رفت، ایجابِ زمان و همه‌ی دلایل دیگری که می‌تواند از رضا یا پذیرشِ پیشینِ من برآید، اعتبارِ خود را از دست می‌دهد. این بازگشتِ من به درونِ خود، که به یاریِ آن خود را در مقامِ «مثال»، در مقامِ شخصِ دارایِ حقوق و اخلاق، موجود می‌سازم، جانشینِ آن رابطه‌ی پیشین و برخطایی می‌شود که من و طرفِ دیگر با رفتارِ خود نسبت به وجودِ نامتناهی خودآگاهی، همچون چیزی برونی و روداشتنِ چنین رفتاری نسبت به آن، کرده‌ایم. - این بازگشتِ [من] به درونِ خود، تضادی را که ذاتیِ واگذاریِ صلاحیتِ من به داشتنِ حقوق، زندگیِ اخلاقی و دینداری به دیگران است، آشکار می‌سازد؛ زیرا، من، خود، مالکِ این چیزها نبودم و به محضِ آن که مالکِ آن‌ها شدم، آن‌ها، در اساس، تنها، همچون چیزهایی از آنِ من وجود دارند، نه همچون چیزهایی برونی.

افزوده (ه). ذاتیِ این موضوع، این است که برده مطلقاً حق دارد خود را آزاد کند، و اگر کسی پذیرفته است که زندگیِ اخلاق‌گرایانه‌ی خود را صرفِ راهزنی و آدم‌کشی کند، این [پذیرش] به خودیِ خود، بیهوده و بی‌معناست، و هرکسی این حق را دارد که چنین پیمانی را لغو کند. همین حکم در موردی هم صادق است که من دینداریِ خود را در اختیارِ کشیشی بگذارم که اعتراف‌گیرِ من است، زیرا آدمی باید بر سرِ چنین موضوع‌های باطنی، مطلقاً در درونِ خود تصمیم بگیرد. دینداری‌ای که بخشی از آن در نظارتِ دیگری است، دینداریِ اصیلی نیست، زیرا روحِ «یکی» بیشتر نیست و باید در درونِ من خانه کند؛ اتحادِ موجود در خود و موجود برایِ خود چیزی

است که باید متعلق به من باشد.

بند ۶۷

من می‌توانم دستاوردهای منفرد مهارت‌های ویژه‌ی جسمی و ذهنی و توانایی‌های عملی خود را به کس دیگری واگذار کنم و به او اجازه دهم که برای مدت‌زمان معینی از آنها بهره بگیرد، زیرا به شرط آن که این دستاوردها تابع این محدودیت باشند، رابطه‌ای برونی با تمامیت و کلیت من می‌یابند. من با واگذاری همه‌ی وقتم، که به صورت کار تجسم می‌یابد، و تمامیت تولیدم، کیفیت فعالیت کلی و فعلیت خود شخصیتم را به دارایی یک نفر دیگر تبدیل می‌کنم.

این رابطه، مشابه همان رابطه‌ای است که پیش از این (بند ۶۱) از آن سخن گفتیم و میان گوهر چیز و بهره‌ی آن وجود دارد؛ همان‌گونه که بهره از گوهر، تنها تا آنجا که محدود باشد، جداست، بهره‌گیری از نیروهای من، هم، با خود این نیروها - و به‌ناچار، با من - تنها، در صورتی که از جهت کمی محدود باشد، تفاوت دارد؛ نیرو یعنی تمامی نمودهای آن، همان‌گونه که گوهر یعنی تمامی عرض‌های آن و کلی یعنی تمامی ویژگی‌های آن.

افزوده (ه). تمایزی که در اینجا از آن سخن گفته شد، تفاوت میان برده و خدمتگزار یا کارگر مزدور دوران نوین است. برده‌ی آتنی، شاید، کارهای جسمی ساده‌تر و کار فکری بیشتری می‌بایست انجام دهد، تا آنچه که خدمتگزاران دوران ما، اغلب، انجام می‌دهند، اما او، با این همه، برده بود، زیرا تمامی پهنه‌ی فعالیت او به برده‌دارش واگذار شده بود.

بند ۶۸

کیفیت اختصاصی دستاورد فکری ممکن است، به دلیل چگونگی شیوه‌ای که ضمن آن بیان گردیده، بیدرنگ به کیفیت برونی چیزی تبدیل شود و این چیز ممکن است، پس از آن، به نوبه‌ی خود از سوی دیگران تولید شود. مالک تازه ممکن است با به‌دست آوردن آن، فکری را که آن چیز انتقال می‌دهد، یا نوآوری‌های فنی‌ای را که آن چیز تجسم

می‌بخشد به خود اختصاص دهد، و همین امکان است که گاه (مانند آثار ادبی) یگانه هدف این چیزها و ارزش آن‌ها را همچون، دستیافت تشکیل می‌دهد؛ افزون بر این، مالک تازه، در عین حال، مالکیت شیوه‌های کلی و ابزارهای بیان کردن خویش را به همان صورت و تولید پُرشمار همان چیزها را به دست می‌آورد.

در آثار هنری، شکل که فکر را به گونه‌ای محسوس، در واسطه‌ای برونی عرضه می‌دارد، در مقام چیز، تا بدان پایه دستاورد مشخص هنرمندی منفرد است که هر گره‌ای از آن، در اساس، محصول مهارت فکری و فنی گرده‌بردار است. در مورد اثر ادبی، شکل که از آن چیزی برونی می‌سازد مانند اختراع ابزاری فنی، از گونه‌ی مکانیکی است. زیرا در اثر ادبی، فکر، نه به صورتی متجسم بلکه با سلسله‌ای از نشانه‌های مجزا و مجرد عرضه می‌شود و در ابزار فنی، فکر محتوایی یکسره مکانیکی دارد؛ و راه‌ها و ابزار ساختن این چیزها، در مقام چیز، به محدوده‌ی مهارت‌های عادی تعلق دارد. — در میان دو حد اثر هنری و محصول پیشه‌وری دستی، مراحل میانی هست که کم و بیش از ویژگی‌های این یا آن حد بهره دارد.

بند ۶۹

از آنجا که هر شخصی با دستیابی به چنین محصولی تمامی فایده و ارزش آن را با داشتن یک نسخه از آن تملک می‌کند، با همین یک نمونه‌ی منفرد از آن، مالک کامل و آزاد آن می‌شود. اما مؤلف کتاب یا مخترع ابزار فنی، همچنان، مالک شیوه‌ها و ابزارهای کلی باز تولید این دستاوردها و چیزها باقی می‌ماند، زیرا او این شیوه‌ها و ابزارهای کلی را به گونه‌ای بیواسطه، واگذار نکرده است، بلکه می‌تواند آن‌ها را همچون شکل ویژه‌ی بیانی خود، برای خود حفظ کند.

ماهیت حق مؤلف یا مخترع، در اصل، شامل تحمیل خودسرانه‌ی این شرط، در زمان واگذاری یک نسخه از اثر خود، نمی‌شود که اختیاری که شخص دیگر از این راه برای تولید آن محصولات، همچون چیز [تملک‌شدنی] به حساب خود به دست می‌آورد، دارایی آن شخص دیگر

نشود، بلکه همچنان، داراییِ مخترع باشد. نخستین پرسش این است که این جدایی میان مالکیتِ چیز و اختیاری که این چیز برای ساختنِ چیزهایی، به نوبه‌ی خود [به شخص انتقال‌گیرنده] می‌دهد، یکی از بخش‌های جایز «مفهوم» هست یا نه، و آیا [این جدایی] مالکیتِ کامل و آزاد را نقض نمی‌کند؟] (بند ۶۲ را ببینید) - این تنها به اراده‌ی خودسرانه‌ی آفریننده‌ی فکری بستگی دارد که اختیارِ باز تولیدِ چیزهای مورد بحث را برای خود نگه دارد، یا این اختیار را، همچون چیزی داراییِ ارزش، واگذار کند، یا هیچ ارزشی از سوی خود برای آن تعیین نکند و به همراه آن چیز منفرد از آن اختیار، هم، چشم‌پوشی کند. زیرا این اختیار این ویژگی را دارد که آن جنبه از چیز است که سبب می‌شود [آن چیز] صرفاً، دارایی نباشد، بلکه منبع مالی باشد (بندهای ۱۷۷ به بعد را ببینید)، به گونه‌ای که کیفیتِ اخیر در چگونگی بهره‌گیری برون‌ی‌ای نهفته است که چیز به آن اختصاص یافته و با بهره‌گیری‌ای که آن چیز، به گونه‌ای بیواسطه، برای آن در نظر گرفته شده بود، متفاوت و از آن مجزاست. (بهره‌ی مطرح شده در اینجا، آن بهره‌ای نیست که *accessio naturalis* (پیوسته‌ی طبیعی) خوانده شده، مانند زاد و ولد حیوانات (*foetura*)). پس، از آنجا که این تفاوت در آن چیزی وجود دارد که به حکم ماهیتِ خود تقسیم‌پذیر است (در بهره‌گیری برون‌ی‌ای)، نگاه داشتن بخشی از بهره و در عین حال واگذاری بخشی دیگر، به معنای حفظ مالکیت بدون سودمندی (*utile*) نیست. - ابزار مطلقاً منفی، و در عین حال بنیادی‌ترین ابزار برای پیش بردن دانش‌ها و فنون، حمایت از کسانی است که در این زمینه‌ها کار می‌کنند، در برابر دزدی و تأمین امنیتِ داراییِ آنان، همان‌گونه که نخستین و مهمترین ابزار گسترش بازرگانی و صنعت، حمایت از آن‌ها در برابر راهزنی بوده است. - افزون بر این، سرنوشتِ دستاوردِ فکر باید از سوی افرادِ دیگر درک و به یاری فکر نمودی، حافظه، تفکر و مانند این‌ها، جذب شود. از همین جاست که شکلِ بیانی که این افراد، به یاری آن و به نوبه‌ی خود، از آنچه که آموخته‌اند (آموختن، تنها، به معنای از برکردن یا حفظ کردن واژه‌ها نیست) - افکار دیگران را تنها می‌توان با تفکر درک کرد و این بازاندیشی، هم، گونه‌ای آموختن است)، چیزی واگذاری‌پذیر می‌سازند، همواره می‌خواهد قالبی شخصی داشته باشد،

به گونه‌ای که افراد بتوانند سرچشمه‌هایی را که از آن جاری می‌شوند، دارایی خود به‌شمار آورند و بتوانند مدعی حَقِّ خود به باز تولید آن شوند. پراکنش دانش‌ها، به‌طور کلی، و کار ویژه‌ی آموزش، به‌ویژه، هماهنگ با تعیین‌کنندگی آن و وظیفه‌ای که با آن همراه است (به‌ویژه در مورد دانش‌های موضوعه، آموزه‌ی کلیسا، علم حقوق و مانند آن‌ها) عبارت است از تکرار افکار مستقری که همه‌ی آن‌ها، پیش از این، از سرچشمه‌های برونی بیان شده و فراهم آمده است؛ همین حکم درباره‌ی نوشته‌هایی که هدف آن‌ها آموزش و پراکنش و انتشار علوم است، صدق می‌کند. این که گنجینه‌ی موجود معرفت و به‌ویژه، افکار کسان دیگری که مالکیت برونی دستاوردهای فکری خود را حفظ می‌کنند، در نتیجه‌ی شکل تازه‌ای که از راه بیان تکراری به خود می‌گیرند، تا چه میزان دارایی فکری ویژه‌ی فردی که آن‌ها را باز تولید می‌کند، می‌گردد و از این راه به او حَقِّ آن را می‌دهد (یا این حق را از او سلب می‌کند) که به نوبه‌ی خود، آن‌ها را دارایی برونی خود کند، نمی‌تواند، به دقت، در چارچوب حَقِّ و قانون تعیین، و از این راه، تعریف شود. همین حکم درباره‌ی میزانی که تکراری از این دست در نوشته‌ای منتشر شده، مشمول دزدی معنوی می‌شود، صادق است. بنابراین، دزدی معنوی باید موضوع شرافت باشد، و شرافت باید آدیان را از ارتکاب آن بازدارد. بدین ترتیب، قوانین مربوط به نقض حَقِّ تألیف، به هدف خود، یعنی حفاظت از حقوق مالکیت مؤلفان و ناشران، تا حدّ (هرچند بسیار محدود) تعیین شده می‌رسند.^۱ این که هر کس به آسانی می‌تواند شکل چیزی را به عمد دگرگون سازد یا دگرگونی بی‌اهمیتی در دانشی عمده یا در نظریه‌ای جامع که کس دیگری آن را پرداخته، ابداع کند، یا حتی، ناممکنی وفادار ماندن به اصل و اژه‌هایی که مؤلف اصلی به کار گرفته، در زمانی که کسی می‌خواهد آنچه را که [از سخن او] آموخته، شرح و تفصیل دهد - صرف نظر از هدف‌های ویژه‌ای که چنین تکراری را ایجاب می‌کند - خودبه‌خود، سبب پدیدار شدن گوناگونی بی‌حدّ و حصر تحریف‌هایی می‌شود که نشان کم‌وبیش دروغین تعلق به خود [تحریف‌کننده] را به دارایی دیگران می‌زند. مثلاً، صدها و صدها وجیزه، گزیده، گلچین و مانند این‌ها، کتاب‌های حساب، هندسه، نوشته‌های دینی و مانند این‌ها نشان می‌دهند که چگونه هر فکر

نویی که در نشریات جدی، سالنامه‌های شعری، دانشنامه‌ها و مانند آن‌ها انتشار می‌یابد، می‌تواند بیدرنگ با همان عنوان یا عنوانی دیگر گزارش شود و با این حال، دارایی خود نویسنده و انمود گردد. این امر، به سادگی، می‌تواند این تأثیر را داشته باشد که سودی که مؤلف یا مالک حق اختراع از کار یا فکر نوی خود انتظار داشته، از میان برود، برای هر دو طرف کاهش یابد، یا برای همگان ضایع گردد. - اما، درباره‌ی تأثیر شرافت در جلوگیری از دزدی معنوی باید گفت که شایان توجه است که اصطلاح «دزدی معنوی» یا در واقع، «سرقه ادبی»، این روزها، دیگر به گوش نمی‌رسد. این امر شاید به این دلیل باشد که شرافت تأثیری را که می‌بایست در از میان بردن دزدی معنوی داشته باشد، داشته، یا به این دلیل که دزدی معنوی دیگر زشتی خود را از دست داده و احساس بی‌بازاری از آن ناپدید شده است، یا به این دلیل که فکری تازه و بی‌اهمیت و دگرگونی‌ای در شکل برونی، تا بدان پایه نشانه‌ی اصالت و دستاورد فکری مستقل به حساب می‌آید که دیگر، هرگز به ذهن کسی خطور نمی‌کند که ظن دزدی معنوی ببرد.

بند ۷۰

تمامیت فراگیر کنش برونی، یعنی زندگی، نسبت به شخصیت برونی نیست، بلکه خود این شخصیت و بیواسطه است. فرادادن یا قربانی کردن زندگی، برعکس، ضد وجود این شخصیت است. بنابراین، من در هیچ شرایطی حق ندارم زندگی‌ام را واگذار کنم، و، تنها، «مثالی» اخلاق‌گرایانه، در مقام چیزی که این شخصیت در خود منفرد بیواسطه در آن غرقه گشته و اختیار بالفعلی را تشکیل می‌دهد که این شخصیت بدان پشتگرم است، این حق را دارد. بدین سان، همان‌گونه که زندگی، بدین لحاظ، بیواسطه است، مرگ هم، در عین حال، نفي بیواسطه‌ی آن است، در نتیجه، مرگ باید از بیرون بیاید، خواه همچون رویدادی طبیعی باشد، خواه در خدمت «مثال» و به دست غریبه‌ای.

افزوده (ه). بی‌گمان، شخص منفرد هستی فرودستی است که باید خود را وقف کُل اخلاق‌گرایانه کند. در نتیجه، اگر دولت زندگی فرد را طلب کند، فرد باید آن را تسلیم کند. اما، آیا انسان مجاز

است جانِ خود را بگیرد؟ شاید، خودکشی در نخستین نگاه، کرداری دلاورانه بنماید، هرچند دلاوری پستِ خیاطان و کُلفت‌ها. از سویِ دیگر، خودکشی را می‌توان گونه‌ای شوربختی به‌شمار آورد، زیرا نتیجه‌ی آشفته‌گیِ درونی است. امّا، پرسشِ اصلی این است: آیا من حق دارم خودکشی کنم؟ پاسخ این خواهد بود که من در مقام این فرد، سرورِ زندگیِ خود نیستم، زیرا تمامیتِ فراگیرِ کنش، یعنی زندگی، نسبت به شخصیتِ برونی نیست، بلکه خود، بیواسطه، این [شخصیت] است. پس، سخن گفتن از حقّ شخص به زندگیِ خود، سخنی متناقض خواهد بود، زیرا این معنا را خواهد داشت که، گویی، شخصِ حقّی نسبت به خود دارد. امّا، شخص چنین حقّی ندارد، زیرا بر فرازِ خود جای ندارد و نمی‌تواند درباره‌ی خود قضاوت کند. زمانی که هرکول خود را سوزاند یا پروتوس خود را به روی تیغ‌های شمشیر خود افکند، این رفتار، رفتارِ قهرمانی در ارتباط با شخصیتِ خود بود؛ امّا، اگر مسأله، مسأله‌ی حقّ بسیطِ خودکشی باشد، حتّی قهرمانان هم این حق را ندارند.^۱

گذر از دارایی به پیمان

بند ۷۱

وجود در مقامِ موجودِ معین، در اساس، موجود بودن برای دیگری است (تذکّره‌های پیوسته به بند ۴۸ را ببینید). دارایی، با توجّه به وجود آن، همچون چیزی برونی، برای چیزهایِ برونیِ دیگر و در متنِ ضرورت و احتمالِ آن‌ها وجود دارد. امّا، وجود آن برای دیگری، مانند وجود اراده، تنها، می‌تواند برای اراده‌ی شخصِ دیگری باشد. این رابطه‌ی اراده با اراده‌ی زمینه‌ی راستین و مشخصی است که در آن، آزادی وجود دارد. این میانجی‌گری که به واسطه‌ی آن من دیگر، نه صرفاً به وسیله‌ی فلان چیز و اراده‌ی ذهنی‌ام، بلکه، همچنین، به وسیله‌ی اراده‌ی دیگر، مالکِ داراییِ خود و به‌ناچار در متنِ اراده‌ی مشترک هستم، پهنه‌ی پیمان را تشکیل می‌دهد.

به حکمِ خرد، داشتنِ روابطِ پیمانی - دادن، مبادله، بازرگانی و مانند این‌ها - برای آدمیان به همان اندازه ضرور است که داشتنِ دارایی (تذکّره‌های پیوسته به بند ۴۵ را ببینید). تا جایی که آگاهیِ خودِ آدمیان مطرح است، نیاز، به گونه‌ای کلی - خیرخواهی، سودمندی و مانند آن‌ها - است که آنان را به بستنِ پیمان و امی دارد؛ امّا، دراصل، خردِ آدمیان

را رهبری می‌کند، یعنی «مثال» وجود واقعی شخصیت آزاد («واقعی» به معنای «چیزی که، تنها، در اراده حضور دارد»). پیمان مستلزم این است که طرفین آن یکدیگر را همچون شخص و مالک دارایی بشناسند؛ و از آنجا که این امر رابطه‌ای مربوط به روح عینی است، عنصر شناسایی در آن موجود و مفروض است (مقایسه کنید با بند ۳۵ و تذکرات پیوسته به بند ۵۷).^۱

افزوده (ه). در پیمان، من به واسطه‌ی اراده‌ی مشترک، دارایی دارم. زیرا خواسته‌ی خرد این است که اراده‌ی ذهنی باید کلی‌تر شود و خود را به این فعلیت یافتن برکشد. بدین‌سان، اراده‌ی من حدود خود را در مقام این اراده، در پیمان، حفظ می‌کند، اما در اشتراک با اراده‌ی دیگر. از سوی دیگر، اراده‌ی کلی، در اینجا، هنوز تنها، در شکل و قالب اشتراک نمایان می‌شود.

❖

فصل ۲

پیمان

بند ۷۲

آن دارایی که جنبه‌ی وجود و برویثت آن، دیگر، صرف چیز نیست بلکه عنصر یک اراده (و به ناچار، اراده‌ی شخص دیگر) را در بر می‌گیرد، از راه پیمان در وجود می‌آید. این فرآیندی است که ضمن آن تضاد زیر نمودار می‌شود و به نتیجه می‌رسد: من که برای خود وجود دارم و اراده‌ی [کس] دیگری را به خود راه نمی‌دهم، مالک دارایی هستم و چنین خواهم ماند، اما، تنها تا زمانی که با یکی ساختن اراده‌ی خود با اراده‌ی دیگری، دیگر، مالک دارایی نباشم.

بند ۷۳

نه تنها، برای من امکان دارد که یک قلم از دارایی [خود] را همچون چیزی برونی از خود دور سازم (بند ۶۵ را ببینید) - بلکه به حکم «مفهوم»، ناچار هم هستم آن را همچون دارایی از خود دور کنم تا اراده‌ی من، همچون موجود، بتواند نسبت به من عینی شود. اما، بنابه این عنصر، اراده‌ی من، در مقام عینیت یافتگی، در عین حال یک اراده‌ی دیگر است. پس، این عنصر، که این ضرورت «مفهوم» در آن، واقعی است، اتحاد اراده‌های متفاوت است، که تفاوت و جدایی خود را کنارگذاشته‌اند. اما، این اینهمانی اراده‌های متفاوت (در این مرحله)، هنوز، تلویحاً دلالت دارد به این که هریک از این اراده‌ها، برای خود،

اراده‌ای است جداگانه و به همین حال خواهد ماند و با اراده‌ی دیگر، یکی نیست.

بند ۷۴

بنابراین، این رابطه میانجی‌گری اراده‌ای یکسان در درون جدایی مطلق میان مالکان دارایی‌ای است که برای خود وجود دارند. این رابطه در برگیرنده‌ی این دلالت است که هر طرف، مطابق با اراده‌ی خود و اراده‌ی طرف دیگر، دیگر مالک دارایی نیست، هر طرفی یگانه می‌ماند، و یگانه می‌شود. این میانجی‌گری اراده است برای تسلیم یک دارایی (یک دارایی منفرد) و اراده به پذیرش آن دارایی (و، به ناچار، دارایی کسی دیگر). متن این میانجی‌گری، متن اینهمانی است، از این جهت که یک خواست، تنها در صورتی تصمیمی می‌گیرد که خواست دیگری حضور داشته باشد.

بند ۷۵

از آنجا که دو طرف پیمان، همچون اشخاص بیواسطه‌ی خودبسنده با یکدیگر ارتباط می‌یابند، (الف) پیمان نتیجه‌ی اراده‌ی خودسرانه است؛ (ب) اراده‌ی یکسانی که در خلال پیمان در وجود می‌آید، تنها، اراده‌ای است که از سوی طرفین پیمان وضع می‌شود، پس، تنها، اراده‌ای مشترک است،^۱ نه اراده‌ای که در خود و برای خود کلی است؛ (پ) موضوع پیمان چیز برونی منفردی است، زیرا، تنها، چیزهایی از این دست، تابع اراده‌ی صرفاً خودسرانه‌ی طرفین پیمان به منظور انتقال [دادن و گرفتن] آن‌ها، هستند (بند ۶۵ به بعد را ببینید).

بنابر این، زناشویی را نمی‌توان جزو «مفهوم» پیمان دسته‌بندی کرد؛ این دسته‌بندی - که آن را، تنها، می‌توان شرم‌آور خواند - در اثر کانت، عناصر مابعدالطبیعی نظریه‌ی حق (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*)، صص ۱۰۶ به بعد، مطرح گردیده است.^۲ - ماهیت دولت هم به همین اندازه با رابطه‌ی پیمانی بی‌ارتباط است، خواه چنین فرض شود که دولت عبارت است از پیمانی میان همه با همه، خواه پیمانی میان همه و زمامدار و حکومت.^۳ - وارد کردن نابه‌جای این رابطه و همه‌ی روابط مربوط به

مالکیتِ خصوصی به روابطِ سیاسی بیشترین سردرگمی‌ها را در حقوقِ اساسی و در عمل، سبب شده است. درست همان‌گونه که در روزگارانِ گذشته، حقوق و وظایفِ سیاسی را داراییِ جدایی‌ناپذیر و خصوصیِ افرادِ خاصی در تعارض با حَقِّ زمامدار و دولت می‌دانستند و آن را چنین می‌خواندند، در دورانِ اخیر، حقوقِ زمامدار و دولت را همچون موضوعِ پیمان و مبتنی بر پیمانی دانسته‌اند که صرفاً، محصولِ اراده‌ای مشترک است و از اراده‌ی خودسرانه‌ی کسانی که برای تشکیلِ دولت گرد آمده‌اند، نتیجه می‌شود. - صرفِ نظر از تفاوت‌هایی که، شاید، این دو دیدگاه، از جهتی، داشته باشند، وجهِ مشترکِ هر دوی آن‌ها این است که صفاتِ مالکیتِ خصوصی را به پهنه‌ای وارد کرده‌اند که ماهیتی یکسره متفاوت و متعالی‌تر دارد. («زندگیِ اخلاق‌گرایانه» و «دولت» را در همین کتاب ببینید).

افزوده (ه). در دوران‌های اخیر، رسم شده است که دولت را پیمانی میانِ همه با همه بینگارند. به ما گفته شده که هر کسی با زمامدار پیمانی می‌بندد و زمامدار به نوبه‌ی خود با رعایا. این نظر نتیجه‌ی تفکری سطحی است که، تنها، با اتّحادی یگانه از اراده‌های متفاوت روبه‌رو می‌شود. اما، در یک پیمان، دو اراده‌ی یکسان وجود دارد، که هر دوی آن‌ها شخص هستند و می‌خواهند مالکِ دارایی بمانند؛ بنابراین، پیمان از اراده‌ی خودسرانه‌ی شخص سرچشمه می‌گیرد - سرچشمه‌ای که وجهِ اشتراکِ زناشویی با پیمان است.^۴ اما، در موضوع دولت، این قضیه از همان آغاز به گونه‌ی دیگری است، زیرا اراده‌ی خودسرانه‌ی افراد در شرایطی نیست که از دولت بگسلد، چون فرد، به حکم ماهیتِ خود، رعیتِ آن است. سرنوشت بخردانه‌ی آدمیان این است که در درونِ یک دولت زندگی کنند، و حتی در صورتی که هنوز دولتی حضور ندارد، خرد چنین حکم می‌کند که دولتی برقرار شود. دولت، خود، باید به افراد اجازه دهد که به آن وارد یا از آن خارج شوند، به گونه‌ای که این امر بستگی به اراده‌ی خودسرانه‌ی افرادِ مورد بحث نداشته باشد؛ در نتیجه، دولت بر بنیادِ پیمان، که شرطِ پیشینِ آن اراده‌ی خودسرانه است، استوار نیست. نادرست خواهد بود اگر بگوییم که اراده‌ی خودسرانه‌ی هر کسی به بنیان‌گذاریِ دولت تواناست؛ برعکس، هر فردی، مطلقاً ناگزیر است که در درونِ دولت زندگی کند. پیشرفتِ بزرگی که دولت در دورانِ نوین بدان دست یافته، این است که دولتِ هدفی در خود و برای خود، برای دولت می‌ماند، و دیگر، هر فردی نمی‌تواند، همچون آنچه که در سده‌های میانه مرسوم بود، رابطه‌ی خود را با دولت بر بنیادِ شرط‌های خصوصیِ خود استوار سازد.

بند ۷۶

پیمان شکیلی است، در صورتی که دو رضایی که به موجب اراده‌ی مشترک در وجود می‌آید - [یعنی] عنصر منفی واگذاری چیزی و عنصر مثبت پذیرش آن چیز - به گونه‌ای جداگانه از سوی دو طرف پیمان تحقق پذیرد: این پیمان، پیمان هبه است. اما، پیمان را در صورتی می‌توان واقعی خواند که هر یک از دو اراده‌ای که پیمان می‌بندند، تمامیت این عنصرهای میانجی باشد و در نتیجه هر یک از آن دو در انعقاد آن پیمان مالک دارایی بشود و بماند: این پیمان، پیمان مبادله است.

افزوده (ه). پیمان مستلزم دو رضا در ارتباط با دو چیز است: زیرا من، هم، می‌خواهم دارایی به‌دست آورم و، هم، می‌خواهم آن را واگذار کنم. پیمان، زمانی واقعی است که هر یک از طرف‌ها تمامی عمل رضا را انجام دهد، [یعنی] هم، واگذاری و، هم، کسب دارایی و باقی ماندن در حالت مالک دارایی در عین واگذاری آن؛ و پیمان شکیلی است، در صورتی که، تنها، یک طرف دارایی را کسب یا واگذار کند.

بند ۷۷

از آنجا که در یک پیمان واقعی، هر یک از طرف‌ها، همان دارایی را که با آن وارد پیمان شده برای خود حفظ و همزمان با آن، واگذار می‌کند، آن دارایی که همچون موجودی در خود، در درون پیمان ثابت می‌ماند، با چیزهایی برونی که مالکان خود را در فرآیند معامله عوض می‌کنند، متفاوت است. این دارایی نخستین، ارزش است که موضوع‌های پیمان، صرف نظر از هرگونه تفاوت کمی و برونی که ممکن است میان چیزهای مبادله شده وجود داشته باشد، نسبت به آن، با هم برابرند؛ این جنبه، جنبه‌ی کلی آن‌هاست (بند ۶۳ را ببینید).

این حکم که زیان فاحش^۱ (*laesio enormis*) تعهد ناشی از پیمان را فسخ می‌کند، ریشه در مفهوم پیمان دارد، و به ویژه در آن عنصری که به موجب آن، طرف پیمان، با واگذاری دارایی خود، مالک دارایی می‌ماند و دقیق‌تر این که، از جهت کمی به همان حالتی که پیش از [معامله] بود باقی می‌ماند. اما، اگر پیمان یا شرطی به منظور واگذاری چیزهای واگذاری ناپذیر بسته شود،

زیان حاصله، فاحش نخواهد بود (زیان فاحش به زبانی گفته می‌شود که از نصف ارزش فزون‌تر باشد)، بلکه بی‌نهایت خواهد بود (بند ۶۶ را ببینید). افزون بر این، عهد، نخست، به دلیل محتوای خود با پیمان تفاوت دارد، زیرا به یک بخش یا عنصر از کل پیمان مربوط می‌شود، و به این دلیل که عهد حل و فصل شکلی پیمان است (پس از این با تفصیل بیشتری به این موضوع خواهیم پرداخت).^۳ عهد از جهت محتوای خود، تنها، صفت شکلی پیمان را در بر دارد، یعنی رضای یک طرف به دادن چیزی و رضای طرف دیگر به گرفتن آن؛ بنابراین این جزو پیمان‌های، به اصطلاح، یک‌جانبه، دسته‌بندی شده است. تفاوت میان پیمان‌های یک‌جانبه و دو‌جانبه^۴ و دیگر دسته‌بندی‌های پیمان‌ها در حقوق روم، از جهتی، گروه‌بندی‌هایی سطحی است که بر بنیاد یک جنبه و غالباً جنبه‌ای برونی، مانند تشریفاتی که همراه پیمان‌هاست، استوار است؛ و از جهت‌هایی دیگر (ضمن چیزهای دیگر) احکامی را که مربوط به ماهیت خود پیمان است، با احکام دیگری که، تنها، به اجرای عدالت (*actiones*) و نتایج قضایی قانون موضوعه مربوط است و غالباً از شرایطی یکسره برونی نتیجه می‌شود و ناقص «مفهوم» قانون است، با هم خلط می‌کند.

بند ۷۸

تفاوت میان‌داری و تصرف، [یعنی] جنبه‌های گوهری و برونی مالکیت (بند ۴۵ را ببینید)، در پیمان، به تفاوت میان اراده‌ی مشترک در هیأت توافق و فعلیت یافتن آن از راه اجرا، بدل می‌شود. توافقی که حاصل شده، به نفس خود و بدون توجه به اجرای آن، فکری است متعلق به تفکری نمودی که باید وجودی ویژه، مطابق با حالت ویژه‌ای که تفکرهای نمودی، ضمن آن در نشانه‌ها وجود می‌یابند، به آن داده شود (دایرة‌المعارف دانش‌های فلسفی، بندهای ۳۷۹ و بعد را ببینید).^۱ این امر با بیان عهد به یاری حرکت‌های شکلی و کنش‌های نمادین دیگر، به ویژه اظهار زبانی خاص، یعنی مناسب‌ترین ابزار نمود فکری تحقق می‌یابد.

بنابه این تعریف، عهد، در واقع، قالبی است که محتوای پیمان، یعنی آنچه

که در آن قطع گردیده، وجود خود را همچون چیزی که هنوز، تنها، نمود یافته، در آن می‌یابد. اما، این نمود چیزی جز قالب نیست و چنین معنا نمی‌دهد که محتوا، هنوز ویژگی ذهنی دارد، مانند چیزی که باید آن را به فلان و بهمان راه، آرزو یا اراده کرد. برعکس، محتوا آن تصمیمی است که اراده، سرانجام، درباره‌ی این موضوع‌ها، خواهد گرفت.

افزوده (ه). همان‌گونه که در نظریه‌ی دارایی، میان تملک و تصرف، [یعنی] میان [امر] گوهری و [امر] صرفاً برونی، قائل به تفاوت شدیم، در پیمان، هم، این تفاوت میان اراده‌ی مشترک، همچون توافق، و اراده‌ی ویژه، همچون اجرا، وجود دارد. ماهیت پیمان حکم می‌کند که اراده‌ی مشترک و اراده‌ی ویژه، هر دو، بیان شوند، زیرا پیمان رابطه‌ای است میان یک اراده با اراده‌ی دیگر. بنابر این، توافق (که خود را به یاری نشانه‌ای آشکار می‌سازد) و اجرا، نزد مردم متمدن (*gebildeten*) از هم جدا شده، در حالی که ممکن است نزد نامتمدنان با هم همزمان و مصادف باشند. در جنگل‌های سیلان، قوم بازرگانی هستند که دارایی خود را به نمایش می‌گذارند و در آرامش کامل منتظر می‌مانند تا دیگران ببینند و دارایی خود را در کنار دارایی آنان قرار دهند؛ در اینجا هیچ تفاوتی میان اظهار خاموش اراده و اجرای آن وجود ندارد.

بند ۷۹

عهد جنبه‌ی اراده و در نتیجه، عنصر اصلی حق را در پیمان در بر می‌گیرد. برخلاف این، تصرف که تا زمانی که پیمان هنوز اجرا نشده به قوت خود باقی می‌ماند، به نفس خود صرفاً جنبه‌ای برونی است و موجب آن، تنها، در اراده است. من، از راه عهد، یک قلم از دارایی خود و اراده‌ی خودسرانه‌ی خود را نسبت به آن واگذار کرده‌ام و آن قلم دارایی طرف دیگر شده است. در چارچوب حق، من، بدین ترتیب، با عهد ملزم شده‌ام که آنچه را بر سر آن توافق شده اجرا کنم.

تفاوت میان قول صرف و پیمان در این واقعیت نهفته است که در قول، هر آن چیزی که من قصد دارم بدهم، انجام دهم یا اجرا کنم به گونه‌ی چیزی در آینده بیان می‌شود و هنوز، تصمیم ذهنی اراده‌ی من باقی می‌ماند که، بنابراین، من می‌توانم آن را دگرگون سازم. از سوی دیگر، عهد در پیمان،

خود، وجودِ تصمیمِ اراده‌ی من است، به این معنا که من به موجب آن، چیزی را که مالک هستم واگذار کرده‌ام، و آن چیز، دیگر، اکنون، دارایی من نیست و من از هم‌اکنون آن را همچون دارایی طرف دیگر می‌شناسم. تفاوت میانِ *pactum* (قراردادِ عرفی یا قولنامه) و *contractus* (قراردادِ رسمی) تفاوتِ نادرستی است.^۱ - فیشته روزگاری، عقیده داشت که تعهد من به رعایتِ پیمان، تنها، زمانی آغاز می‌شود که طرفِ دیگر به اجرای تعهد خود، به موجبِ قرارداد [آغاز کند، زیرا تا زمانی که او چنین نکرده است، من نمی‌دانم که اظهارِ پیشینِ او جدی بوده است یا نه؛ پس، تعهد به اجرا می‌تواند، تنها، ماهیتی اخلاقی داشته باشد، نه این که بر بنیادِ حق استوار باشد.^۲ اما، اظهارِ عهد، تنها، اظهاری کلی نیست؛ برعکس، این اظهار تجسّم اراده‌ی مشترکی است که در وجود آمده و جانشینِ خودسرانگیِ تمایلی [مفرد] و اختیارِ آن به دگرگونی شده است. بنابراین، مسأله این نیست که رویکردِ طرفِ دیگر شاید، در باطن، دگرگون شده باشد، یا سرانجام دگرگون شود، بلکه این است که آیا او حقی به این رویکرد متفاوت دارد یا نه. حتی، اگر طرفِ دیگر به اجرای تعهد خود، به موجبِ قرارداد [آغاز کند، من این اراده‌ی خودسرانه را که به من امکان می‌دهد تعهد خود را انجام ندهم، حفظ می‌کنم. بطلانِ عقیده‌ی فیشته از این جا، بیدرنگ آشکار می‌شود که این عقیده حقوقی قراردادها را بر بنیادِ نامحدودِ دروغین^۳، بازگشتِ نامحدود و تقسیم نامحدودِ زمان، ماده، عمل و مانند این‌ها، استوار می‌سازد. وجودی که اراده در شکلیتِ حرکات یا در زبان دارد و به نفسِ خود تعیین‌کننده است، همانا وجودِ کاملِ اراده، همچون اراده‌ی فکری است و اجرای توافق چیزی نیست جز نتیجه‌ی فارغ از خودِ آن. - این واقعیت که در حقّ موضوعه، پیمان‌های، به اصطلاح، واقعی از پیمان‌های، به اصطلاح، اجماعی ممتازند - بدین معنا که پیمان‌های نخستین تنها در صورتی نافذ به‌شمار می‌آیند که رضای طرفی^۲ اجرای بالفعل را در پی داشته باشد (*res, traditio rei*) - در اینجا هیچ معنایی ندارد.^۴ پیمان‌هایی از گونه‌ی نخست، از یک سو، مواردِ ویژه‌ای هستند که در آن‌ها، فقط انتقال [چیزها] است که به من امکان می‌دهد تعهد خود را [در توافق] اجرا کنم و تعهد من نسبت به اجرای آن تنها در صورتی به چیز مورد بحث مربوط می‌شود که به‌دست من رسیده باشد، مانند وام،

قراردادهای اجاره، و ودیعه (و همچنین، پیمان‌های دیگر) - [یعنی] شرایطی که نه به ماهیت رابطه‌ی میان عهد و اجرا، بلکه چگونگی اجرا ربط دارد. و از سوی دیگر، اراده‌ی خودسرانه، همواره این اختیار را دارد که در هر پیمانی، شرط کند که تعهد یک طرف به اجرای مفاد قرارداد نباید در خود پیمان، بدین لحاظ، گنجانده شود، بلکه باید بستگی به این داشته باشد که، نخست، طرف دیگر تعهد خود را اجرا کند.

بند ۸۰

دسته‌بندی پیمان‌ها و تحلیل خردمندانه‌ی آن‌ها، در پرتو این دسته‌بندی، از گونه‌های گوناگون پیمان‌ها، باید نه بر بنیاد شرایط برونی، بلکه تفاوت‌های ذاتی خود پیمان استوار باشد. - این تمایزها عبارتند از تمایز میان پیمان‌های شکلی و پیمان‌های واقعی، میان مالکیت و تصرف و بهره‌گیری، و میان ارزش و چیز ویژه. بدین ترتیب بر بنیاد این تمایزها گونه‌های زیر را در پیمان‌ها خواهیم شناخت (دسته‌بندی‌ای که در اینجا می‌آید، یکسره، با دسته‌بندی کانت در عناصر مابعدالطبیعی نظریه‌ی حق (*Mtaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*))، صص ۱۲۰ و بعد، انطباق دارد، و می‌توان انتظار داشت که آن دسته‌بندی کهن و بی‌سر و ته پیمان‌ها به واقعی و اجماعی، با نام و بی‌نام و مانند این‌ها، دیر زمانی است که جای خود را به دسته‌بندی‌ای بخردانه داده باشد):

الف. پیمان هبه (هدیه)، مشتمل بر

۱. هبه‌ی یک چیز؛ هدیه به معنای اخص.

۲. عاریه‌ی یک چیز، یعنی دادن بخشی از آن یا بهره‌ی معین و فایده‌ی آن؛ عاریه دهنده، در اینجا، مالک چیز باقی می‌ماند (*mutuum* و *commodatum* بدون پرداخت بهره یا قرض الحسنه). در این مورد، چیز، یا عین معین است، یا ممکن است، حتی اگر عین معین باشد، کلی تلقی شود یا چیزی که به نفیس خود کلی به حساب می‌آید (مانند پول).

۳. هبه (هدیه‌ی خدمت از هرگونه‌ای، مانند صرف نگاه‌داری از یک قلم از دارایی (*depositum*)). واگذاری از راه وصیت، یعنی هبه‌ی چیزی به این شرط که طرف دیگر تا زمان مرگ واهب (یعنی زمانی که واهب، به هر حال دیگر مالک آن چیز نخواهد بود) نباید مالک آن شود، جایی در مفهوم پیمان ندارد، بلکه مربوط به جامعه‌ی مدنی و

قانونِ موضوعه است.

ب. پیمانِ مبادله

۱. مبادله به صورتِ

(یک) هرگونه چیزی، یعنی چیزی معین با چیز دیگری از همان جنس.

(دو) خرید یا فروش (venditio, emitio)؛ مبادله‌ی چیزی معین با چیزی که همچون

کلی تعیین شده و، تنها، ارزش به حساب می‌آید، بدون آن که هیچ‌گونه صفت

ویژه‌ی سودمندی دیگری داشته باشد - یعنی پول.

۲. اجاره‌دادن یا اجاره کردن (conductio, locatio)؛ واگذاری [حَقِّ] استفاده‌ی موقت از دارایی

در برابر اجاره‌بها، یعنی

(یک) در مورد چیزی معین: اجاره دادن به معنای اخصّ واژه، یا

(دو) در مورد چیزی کلی، به گونه‌ای که موجر، تنها، مالک این [چیز] کلی، یا به زبان

دیگر، مالک اجاره‌بها باقی می‌ماند (mutuum)، یا commodatum، در صورتی که

اجاره‌بهایی پرداخت شود). دیگر ویژگی‌های تجربی چیز (خواه چوبدستی

باشد، خواه ابزار باشد و خواه خانه و مانند این‌ها، res fungibilis یا non

fungibilis) احکام دیگری را سبب می‌شوند (مانند الف - ۲ مذکور، هبه

همچون هدیه)، اما این‌ها اهمیتی ندارند.

۳. پیمانِ مزدوری (locatio operae)؛ واگذاری دستاورد یا خدمات من (در صورتی که واگذار

شدنی باشد) برای مدت محدود یا به شرط معین دیگری (بند ۶۷ را ببینید).

وکالت یا پیمان‌های دیگری که اجرای آن‌ها بستگی به شخصیت یا اعتماد [توکل] یا

استعدادهایی والا دارد و میان اجرای آن و ارزش برونی آن (که در اینجا، دیگر، نه

دستمزد، بلکه سرفرازان خوانده می‌شود)، گونه‌ای ارزیابی ناپذیری بروز می‌کند، نیز، به

همین دسته از پیمان‌ها تعلق دارند.

پ. کامل کردن پیمان (cautio) بارهن دادن

در پیمان‌هایی که به موجب آن‌ها من منافع چیزی را واگذار می‌کنم، دیگر، متصرف

آن نیستم بلکه هنوز مالک آن هستم (مانند زمانی که چیزی را به اجاره واگذار

می‌کنم). افزون بر این، در پیمان‌های مبادله، فروش و هبه، ممکن است مالک چیزی

شده باشم بدون آن که هنوز آن را تصرف کرده باشم و همین دوگانگی در ارتباط با هر

اجرای تعهدی که گام‌به‌گام صورت می‌گیرد، بروز می‌کند. در اینجا، تأثیر رهن این

است که در یک مورد، من تصرف بالفعل ارزش را همچون آن چیزی که هنوز دارایی

من هست یا به تازگی دارایی من شده، بدون متصرف بودن چیز ویژه‌ای که باید به

تصرف بدهم یا باید تحویل بگیرم، به دست می آورم و در مورد دیگر، متصرف آن باقی می مانم. رهن چیز معینی است، اما، تنها، تا حد ارزش آن دارایی که به تصرف کس دیگری داده‌ام یا آن دارایی که من باید تصرف کنم، دارایی من است. اما، در صورتی که ویژگی آن یا ارزش مازادی که ممکن است داشته باشد، مورد توجه باشد، همچنان دارایی کسی باقی می ماند که رهن می دهد. در نتیجه، رهن دادن، خود، پیمان نیست بلکه، تنها، عهد است (بند ۷۷ را ببینید)، یعنی، عنصری است که پیمان را از جهت تصرف دارایی کامل می کند. - گرو و پایندان [ضمان] شکل های ویژه‌ی رهن هستند.

افزوده (ه). تمایزهای زیر را در مورد پیمان برقرار کردیم: ضمن آن که من از راه توافق (عهد) مالک یک قلم از دارایی می شوم، هنوز آن را متصرف نیستم، بلکه، تنها، از راه اجرای قرارداد آن را متصرف می شوم. اکنون، اگر مالکیت کامل چیز را داشته باشم، هدف از رهن این است که من باید در عین حال ارزش دارایی را متصرف شوم و، نیز، اجرای قرارداد از راه رهن در خود توافق تضمین شود. پایندان یکی از شکل های رهن است که از راه آن، کسی قول یا اعتبار خود را همچون تضمین اجرای تعهد از سوی من به میان می آورد. در اینجا، شخص نقشی را برعهده می گیرد، که در رهن، از سوی چیز ایفا می شود.

بند ۸۱

در هر یک از روابط اشخاص با یکدیگر، اراده های آنان، نه تنها در خود یکسان است و در یک پیمان، از سوی آنان همچون اراده ای مشترک وضع می شود، بلکه این اراده ویژه، هم، هست. از آنجا که این اشخاص، اشخاص بیواسطه اند، همخوانی اراده های ویژه ی آنان با اراده ای که در خود وجود دارد و آن اراده ای که، تنها، به واسطه ی اراده ی نخستین، وجود دارد، امری است مطلقاً احتمال پذیر. اگر اراده ی ویژه، برای خود، با [اراده ی] کلی متفاوت باشد، رویکرد و گرایش آن با خودسرانگی و احتمال مشخص می شود و [این اراده] به مخالفت با آنچه که در خود حق است، وارد می گردد؛ [این مخالفت] همان تخلف است.

گذر به تخلف به تأثیر این ضرورت منطقی برتر صورت می گیرد که عناصر «مفهوم» - در اینجا، عنصر حق، در خود یا اراده در مقام کلی، و عنصر حق در وجود خود که به سادگی، ویژگی اراده است - باید همچون [عنصری]

متفاوت در خود وضع شوند؛ این متعلق است به واقعیّت تجریدی «مفهوم». اما، این ویژگی اراده، برای خود، خودسرانگی و احتمال است، و من، در پیمان، از این امور، تنها، همچون خودسرانگی در ارتباط با چیزی منفرد چشم‌پوشی کرده‌ام، نه همچون خودسرانگی و احتمال خود اراده.

افزوده (ه). در پیمان، رابطه‌ی دو اراده را داشتیم همچون اراده‌ای مشترک. این اراده‌ی یکسان، به هر حال، تنها به گونه‌ای نسبی، کلی است - اراده‌ی کلی وضع شده - و به همین دلیل هنوز مخالف اراده‌ی ویژه است. با این حال، پیمان یا قرارداد حَقِّ استلزام اجرای آن را در بر می‌گیرد؛ اما، این هم، باز موضوع اراده‌ی ویژه است، که ممکن است، بدین لحاظ، ناقض این حق، که در خود وجود دارد، عمل کند. بدین ترتیب، در این نقطه نفی‌ای ظاهر می‌شود که پیش از این در مرحله‌ی متقدّم‌تری در اراده‌ای که برای خود وجود دارد، حضور داشت، این نفی چیزی نیست جز تخلف. خط سیر کلی این فرآیند این است که اراده از بیواسطگی خود پاک می‌شود، به گونه‌ای که آن ویژگی از اراده‌ی مشترک برمی‌گردد و سپس در مخالفت با آن ظاهر می‌شود. در پیمان، طرف‌هایی که به آن رضا می‌دهند، اراده‌های ویژه‌ی خود را با خود حفظ می‌کنند؛ بدین ترتیب، پیمان، هنوز از مرحله‌ی خودسرانگی فراتر نرفته و، بنابر این، نسبت به تخلف آسیب‌پذیر می‌ماند.

فصل ۳

تخلف

بند ۸۲

حَقِّ در خود، همچون چیزی وضع شده در پیمان حاضر است و کلیتِ درونی آن همچون عاملی مشترک در خودسرانگی و اراده‌های ویژه‌ی کسانی که پیمان به آن‌ها مربوط می‌شود، حضور دارد. این نموداریِ حق، که خودِ حق و وجودِ گوهریِ آن، [یعنی] اراده‌ی ویژه، در آن، به گونه‌ای بیواسطه با هم مصادف می‌شوند - یعنی به گونه‌ای احتمالی - در موردی که تخلف صورت می‌گیرد، به راه خود ادامه می‌دهد تا به وانمودی تبدیل شود - [یعنی به] تعارض میانِ حَقِّ در خود و اراده‌ی ویژه، در مقام چیزی که، در آن، حق به حَقِّ ویژه بدل می‌شود. اما، حقیقتِ این وانمود این است که کان‌لم یکن است و حق، خود را با نفیِ این نفیِ خویش بارِ دیگر برقرار می‌سازد.^۱ حَقِّ به واسطه‌ی این فرایند میانجی‌گری که به یاریِ آن از نفیِ خود به خود باز می‌گردد، خود را به هیأتِ بالفعل و معتبر ایجاب می‌کند، در حالی که در آغاز، تنها، در خود و چیزی بیواسطه بود.

افزوده (ه). حَقِّ در خود، [یعنی] اراده‌ی کلی، در اساس، از سوی اراده‌ی ویژه ایجاب می‌شود و بدین ترتیب، در رابطه‌ای با چیزی جای می‌گیرد که ناگوهری است. این رابطه‌ی رابطه‌ی گوهر است با عَرَضِ خود. حتّی، در صورتی که عَرَضِ ناگوهر همخوانی داشته باشد، از دیدگاه دیگری با آن همخوانی ندارد، زیرا عَرَضِ مرحله‌ی احتمال، یا گوهر در ارتباط با ناگوهر است. اما در زمانِ تخلف، عَرَضِ پیشتر می‌رود و بَدَل به وانمود می‌شود. وانمود یعنی وجودی که با گوهر تناسب ندارد، یعنی جدایی و وضع‌شدگی بی‌معنای گوهر، به گونه‌ای که در هر دو مورد، [وانمود و

گوهر، [تمايز آن‌ها چیزی جز تفاوت [صرف] نیست. بنابر این، وانمود ناحقیقی است که ناپدید می‌شود، چون می‌خواهد برای خود وجود داشته باشد، و در این ناپدید شدن، گوهر خود را همچون گوهر نشان داده است، یعنی، همچون قدرتی برتر از وانمود. گوهر نفی خود را نفی کرده و به همین دلیل اثبات شده است. تخلف وانمودی است از این دست و به واسطه‌ی ناپدید شدن آن، حق صفت چیزی ثابت و معتبر را به دست می‌آورد. آنچه که ما از آن به نام گوهر یاد کردیم، حق است در خود که اراده‌ی ویژه در مخالفت با آن و در مقام [امر] ناحقیقی مستحیل می‌شود. در حالی که حق، پیش از این، تنها، وجودی بیواسطه داشت، اکنون که از نفی خویش باز می‌گردد، بالفعل می‌شود؛ زیرا فعلیت آن چیزی است که مؤثر است و خود را در دگرسانی خود حفظ می‌کند، در حالی که [چیز یا امر] بیواسطه هنوز می‌تواند نفی شود.

بند ۸۳

حق، همچون چیزی ویژه و بنابر این، مرکب، برخلاف کلیت و سادگی وجود در خود آن، شکل وانمود را به خود می‌گیرد. این وانمود یا در خود است یا بیواسطه، یا از سوی فاعل در مقام وانمود وضع شده است، یا از سوی فاعل در مقام [چیزی] مطلقاً کان‌لم‌یکن - بدین ترتیب، [این وانمود] تخلف غیر عمد یا مدنی، فریب‌کاری یا جرم خواهد شد.

افزوده (ه). بدین ترتیب، تخلف وانمود گوهر است که خود را همچون [چیزی] خود بسنده وضع می‌کند. در صورتی که وانمود، تنها در خود حضور داشته باشد و برای خود وجود نداشته باشد - یعنی اگر تخلف به دید من برحق باشد - تخلف، تخلف غیر عمد خواهد بود. در اینجا، وانمود از دیدگاه حق وجود دارد، اما از دیدگاه من وجود ندارد. دومین [گونه‌ی] تخلف، فریب‌کاری است. در اینجا، تخلف از دیدگاه خود حق وانمود نیست، بلکه آنچه روی می‌دهد این است که من وانمودی می‌آفرینم تا شخص دیگری را بفریبم. زمانی که کسی را فریب می‌دهم، حق به نظر من وانمودی بیش نیست. در مورد نخست [تخلف مدنی یا تخلف غیر عمد]، تخلف از دیدگاه حق وانمود بود. در مورد دوم، حق از دیدگاه من چیزی جز وانمود نیست، یعنی از دیدگاه تخلف. سومین [گونه‌ی] تخلف، جرم است. این مورد هم در خود و هم به نظر من تخلف است. اما، در اینجا، من تخلف را اراده می‌کنم و حتی، نمود حق را هم به کار نمی‌بندم. از شخص دیگر، که جرم به زیان او واقع شده انتظار نمی‌رود که تخلف را، که در خود و برای خود وجود دارد، به چشم حق نگاه کند. تفاوت میان جرم و فریب در این است که، در دومی شناسایی حق، هنوز در هیأت کنش حضور دارد، اما این شناسایی، به همان نسبت، در جرم، غایب است.

الف. تخلف غیر عمد

بند ۸۴

مالکیت (بند ۵۴ را ببینید) و پیمان، به نفس خود و با گونه‌های ویژه‌ی خود، پیش از هر چیز، شکل‌های بیانی و نتایج گوناگون اراده‌ی من، به گونه‌ای کلی، هستند؛ اما، از آنجا که اراده در ذات خود کلی است، پس مالکیت و پیمان، به دلیل شناسایی آن‌ها از سوی دیگران، ادعاهای قانونی هم، هستند. این چیزها، به دلیل گوناگونی و برویّت متقابل خود، می‌توانند مورد توجه اشخاص متفاوتی قرار گیرند که همگی نظر به یک چیز خاص دارند و هر یک از آنان، با اتکا به قوّت ادعای ویژه‌ی خود، آن چیز را دارایی خود می‌داند. این امر به تعارض حق‌ها می‌انجامد.

بند ۸۵

چنین تعارضی، که ضمن آن ادعایی قانونی نسبت به چیزی مطرح می‌شود و پهنه‌ی دعوی مدنی [یا حقوقی]* را تشکیل می‌دهد، شناسایی حق را همچون عاملی کلی و تعیین‌کننده در بر دارد، به گونه‌ای که چیز بتواند به کسی تعلق یابد که حقی نسبت به آن دارد. دعوی، تنها، به انضمام [یا زیر نهشت] چیز در دارایی این یا آن طرف [دعوی] مربوط می‌شود. - [یعنی] قضاوتی یکسره منفی که به موجب آن در محمول «از آن من»، تنها، [امر] ویژه نفی می‌شود.

بند ۸۶

برای طرف‌های دعوی، شناسایی حق با منافع ویژه و متعارض و دیدگاه‌های آنان پیوند دارد. حق در خود، در مخالفت با این وانمود^۱ و در عین حال، در درون این وانمود (بند ۸۵ را ببینید)، همچون چیزی نمایان و ضرور آشکار می‌گردد. اما، در آغاز چیزی جز تعهد نمی‌نماید، زیرا اراده، هنوز، همچون اراده‌ای که خود را از بیواسطگی نفع، بدان‌گونه که همچون اراده‌ای ویژه، هدف خود را اراده‌ی کلی قرار داده باشد، حضور

* این دعوی را در حقوق ایران، «حقوقی» می‌خوانند نه «مدنی»، هر چند که «مدنی» درست‌تر است. - م.

ندارد. همچنین، در اینجا، همچون فعلیّتی شناخته شده از آن‌گونه‌ای که، طرف‌های دعوی در روبه‌رو شدن با آن، ناچار باشند دیدگاه‌ها و منافع ویژه‌ی خود را به دور افکنند، ایجاب نمی‌شود.

افزوده (ه). آن چیزی که، در خود، حق است، دلیلی معین دارد و از آن تخلّفی که من آن را حق می‌پندارم نیز، با این یا آن دلیل دفاع می‌کنم. ماهیّت [امر] محدود و ویژه این است که جای احتمال را باز می‌گذارد؛ بنابر این تعارض ناگزیر است، زیرا ما، در اینجا، در سطح [امر] محدود هستیم. تخلّفی از این دست، تنها، اراده‌ی ویژه را نفی می‌کند، و در همان حال حقّ کلیّ محفوظ و مورد احترام است؛ در نتیجه، این تخلّف غیر جدّی‌ترین تخلّف‌هاست. اگر من بگویم که گل سرخ، سرخ نیست، این را می‌پذیرم که آن گل، رنگی دارد. پس، جنس را انکار نمی‌کنم، بلکه رنگی ویژه، یعنی سرخ، را انکار می‌کنم. در اینجا، هم، حق به رسمیت شناخته می‌شود. هر شخصی آن چیزی را اراده می‌کند که حق است و از هر شخصی انتظار می‌رود که، تنها، چیزی را بگیرد که حق است؛ تخلّف این اشخاص، تنها، در این است که آنچه را خود اراده می‌کنند، حق می‌پندارند.

ب. فریبکاری

بند ۸۷

حقّ در خود، که از حقّ ویژه و موجود متمایز است، در واقع الزامی است که در مقام [امر] بنیادی تعیین می‌شود؛ امّا، بدین لحاظ، در عین حال، تنها، الزام است و از این جهت، صرفاً ذهنی است، پس به ناچار غیر واجب [یا ممکن] است و وانمودی بیش نیست. هرگاه [امر] کلیّ، بدین ترتیب، از سوی اراده‌ی ویژه به حدّ وانمود صرف فروکشیده شود و در پیمان، پیش از هر چیز، به حدّ اشتراک صرفاً برونی اراده‌ها فرو افتد، فریبکاری در وجود می‌آید.

افزوده (ه). در این دومین سطح تخلّف، اراده‌ی ویژه محترم داشته می‌شود، امّا، حقّ کلیّ محترم داشته نمی‌شود. در فریبکاری، اراده‌ی ویژه مورد تجاوز قرار نمی‌گیرد، زیرا، به شخص فریب‌خورده این توهم داده می‌شود که او حقّ خود را گرفته است. بدین ترتیب، حق که واجب است، همچون چیزی ذهنی، [یعنی] وانمود صرف، وضع می‌شود و این [امر] فریبکاری را تشکیل می‌دهد.

بند ۸۸

ضمن پیمان، من یک قلم دارایی، به حساب ماهیت ویژه‌ی چیز مورد بحث به دست می‌آورم، و در عین حال، در پرتو کلیت درونی‌ای که آن چیز دارد؛ هم به واسطه‌ی ارزش خود و هم به واسطه‌ی این که دارایی کس دیگری بوده است. اراده‌ی خودسرانه‌ی طرف دیگر ممکن است مرا با وانمودی دروغین درباره‌ی آنچه که من به دست می‌آورم، دچار توهم کند، به گونه‌ای که پیمان [من و طرف من]، شاید، از جهت توافقی دوجانبه بر سر مبادله‌ی این چیز معین با تفرّد بیواسطه‌ی آن، بی نقص باشد، امّا، فاقد چیزی که در خود کلی است، باشد. (برای آگاهی از حکم نامحدود در شکل ایجابی آن یا قضیه‌ی یکسانی، دایرة‌المعارف دانشی‌های فلسفی، بند ۱۲۱ را ببینید).^۱

بند ۸۹

این که عنصر عینی یا کلی، در برابر پذیرش چیز، صرفاً در مقام این چیز، و در مخالفت با صرف عقاید و خودسرانگی اراده، باید همچون ارزش شناسایی پذیر باشد و در مقام حق اعتبار داشته باشد، و این که اراده‌ی خودسرانه‌ی ذهنی در صورتی که خلاف حق باشد، باید مستحیل شود، باز، پیش از هر چیز، چیزی نیست جز الزام.

افزوده (ه). تخلّف مدنی و غیر عمد کيفر ندارد، زیرا در چنین مواردی، من چیزی خلاف حق اراده نکرده‌ام. امّا، در مورد فریبکاری، کيفرهایی مقرر است، زیرا در اینجا، موضوع، موضوع تجاوز به حق است.

پ. اجبار و جرم

بند ۹۰

هرگاه مالک دارایی باشم، اراده‌ی من در چیزی برونی تجسّم می‌یابد. این بدین معناست که اراده‌ی من، به همان میزانی که در چیز برونی بازتاب یافته، در آن گرفتار و اسیر ضرورت شده است. در این وضعیت، اراده‌ی من یا زور را، به گونه‌ای کلی، تجربه می‌کند، یا شاید، ناچار از فدا کردن یا انجام چیزی شود که شرط حفظ فلان دارایی یا

موجودی وضع شده است و از همین جا اجبار را تحمّل کند.

افزوده (ه). تخلف به معنای اخصّ، جرم است، چون ضمن آن، نه حقّ در خود و نه حق به گونه‌ای که به نظر من می‌رسد، محترم داشته نمی‌شود - یعنی، هر دو سو، عینی و ذهنی، مورد تجاوز قرار می‌گیرند.

بند ۹۱

بی‌گمان، آدمی، در مقام موجودی جاندار، می‌تواند مورد استیلا قرار گیرد - یعنی وجه فیزیکی و دیگر صفات برونی او می‌تواند محکوم قدرت دیگران شود. اما، اراده‌ی آزاد در خود و با خود نمی‌تواند مجبور (بند ۵ را ببینید) شود، جز در صورتی که نتواند خود را از آن بُعد برونی که در آن گرفتار شده، یا از تصوّر آن بُعد، دور سازد (بند ۷ را ببینید). تنها، کسی که اراده می‌کند که مجبور شود، به چیزی مجبور می‌شود^۱.

بند ۹۲

اراده «مثال» یا، در عمل، آزاد است، در صورتی که وجود داشته باشد و وجودی که خود را در آن تجسّم بخشیده، موجود آزاد باشد. در نتیجه، زور یا اجبار، بیدرنگ، خود را در «مفهوم» خود نابود می‌سازد، زیرا شکل بیانی اراده‌ای است که بیان یا وجود اراده را حذف می‌کند. بنابراین، زور یا اجبار، در هیأت تجریدی، خلاف حق است.

بند ۹۳

چون اجبار خود را در مفهوم خود نابود می‌کند، شکل ظاهری واقعی آن این واقعیت است که اجبار را، اجبار حذف می‌کند؛ بنابراین، این نه تنها، به گونه‌ای مشروط، حق است بلکه ضرورت هم هست - یعنی اجبار دومی که اجبار نخستین را حذف می‌کند.

نقض پیمان از راه خودداری از اجرای آنچه که مقرر می‌دارد یا خودداری از انجام وظایف برحق نسبت به خانواده یا دولت، چه به تأثیر فعل باشد،

چه به تأثیرِ ترکِ فعل، یا در جایی که من داراییِ ای را که به کسی تعلق دارد یا خدمتی را که او استحقاق آن را دارد از او دریغ می‌کنم یا از او می‌ستانم اجبارِ آغازی یا دست‌کم، زور است. - اجبار در تربیتِ کودکان، یا اجبار علیه توخّش و جاهلیّت، بی‌گمان به اجبارِ آغازی می‌ماند نه به اجباری که پس از روی دادنِ اجبارِ آغازی، روی می‌دهد. اما اراده‌ی صرفاً طبیعی، در ذاتِ خود، زوری است علیه «مثال» آزادی، همچون چیزی که در خود وجود دارد و باید در برابر این نامتمدنانه محافظت شود و در درون آن از شناسایی برخوردار گردد. یا وجودی اخلاق‌گرایانه در خانواده و دولت وضع شده است، که در این صورت آن وضعیّت طبیعی که در بالا به آن اشاره کردیم، خشوتی است نسبت به آن؛ یا چیزی جز حالتِ طبیعت وجود ندارد، یعنی حالتی که، تنها، زور بر آن حاکم است، که در این صورت، «مثال» حقّ قهرمانان^۱ را علیه آن برقرار می‌سازد.

افزوده (ه). [وجود] قهرمانان در درونِ دولت، دیگر، ممکن نیست: قهرمانان، تنها، در غیاب تمدّن ظهور می‌کنند. هدفی که آنان دنبال می‌کنند، برحق، ضرور و سیاسی* است، و آنان این هدف را همچون آرمانِ خویش نافذ می‌سازند. قهرمانانی که دولت را بنیان نهاده‌اند و زناشویی و کشاورزی را ابداع کرده‌اند، مسلماً، همچون حقّ شناخته‌شده‌ی خود، چنین نکرده‌اند و این کردارها، هنوز، [دستاورد] اراده‌ی ویژه‌ی آنان می‌نماید. اما، این اجباری که از سوی قهرمانان به کار گرفته شده، در مقامِ حقّ برتر «مثال» در برابر حالتِ طبیعت، اجباری برحقّ است، زیرا نیکی، به تنهایی، در رویارویی با نیروی طبیعت، تأثیر چندانی نخواهد داشت.

بند ۹۴

حقّ مجرّد حقّی جبری است، زیرا تخلفی که از آن صورت می‌گیرد، زوری است علیه وجودِ آزادی من در چیزی برونی. در نتیجه، حفاظت از این وجود، در برابر چنین زوری، خود، گنشی برونی و زوری خواهد نمود که جانشین زورِ آغازی می‌شود.

تعریفِ حقّ مجرّد - یا حقّ به معنای دقیق - از همان آغاز، همچون حقّی که

*. در نسخه‌ی یادداشت‌های هوتهو، به جای واژه‌ی *Staatlich* (سیاسی)، واژه‌ی *Sittlich* (اخلاق‌گرایانه)

به کارگیری اجبار^۱ را توجیه می‌کند، به معنای تعبیر آن در پرتو نتیجه‌ای خواهد بود که، تنها، به گونه‌ی غیرمستقیم، از تخلف حاصل می‌شود.

افزوده (ه). در اینجا، باید توجه ویژه‌ای به تمایز میان حق و اخلاق کرد. در پهنه‌ی اخلاق – یعنی، هنگامی که من به درون خود بازتاب یافته‌ام – گونه‌ای دوگانگی وجود دارد، زیرا نیکی غایت من و «مثالی» است که من باید خود را به یاری آن تعیین کنم. وجود نیکی تصمیم من است و من آن را در درون خود تحقق می‌بخشم؛ اما، این وجود، یکسره باطنی است، به گونه‌ای که اجبار نمی‌تواند نسبت به آن اعمال شود. بدین ترتیب، قوانین دولت نمی‌تواند مدعی این شود که به خواسته‌های درونی شخص تسری یابد، زیرا در پهنه‌ی اخلاق، من، تنها، برای خود وجود دارم و در این محدوده، زور معنایی ندارد.

بند ۹۵

به کاربردن آغازی اجبار، همچون زوری که از سوی فاعلی مختار به گونه‌ای به کار گرفته می‌شود که به وجود آزادی، به معنای متجسم آن، تجاوز می‌کند – یعنی تجاوز به حق در مقام حق – جرم است. این امر حکم نامحدود سلبی را به معنای کامل آن تشکیل می‌دهد (کتاب من [دانش منطق، جلد II، ص ۹۹ را ببینید) که به تأثیر آن نه تنها امر ویژه – یعنی انضمام چیزی تحت اراده‌ی من (بند ۸۵ را ببینید) – بلکه، عنصر کلی و نامحدود، هم، در محمول «از آن من» – یعنی صلاحیت من برای [داشتن] حقوق، نفی می‌شود. در اینجا میانجی‌گری عقیده‌ی من وجود ندارد (یعنی آنچه که در فریبکاری به چشم می‌خورد؛ بند ۸۸ را ببینید)، بلکه برخلاف آن جریان می‌یابد. این پهنه، پهنه‌ی قانون کیفری است.

حق، که تجاوز به آن، جرم است، مسلماً، تاکنون، تنها به آن شکل‌هایی ظاهر شده که ما آن‌ها را بررسی کردیم؛ پس جرم، هم، در زمان حاضر، تنها، آن معنای اختصاصی تری را دارد که با این حکم‌ها همراه است. اما، عنصر بنیادی در درون این شکل‌ها امر کلی است که در تحول بعدی حق و در شکل‌هایی که بعدها به خود می‌گیرد، ثابت می‌ماند؛ بنابراین، تجاوز به حق، یعنی جرم، هم، در همخوانی با «مفهوم» خود، همان که بود، می‌ماند. پس، حکمی که در بند آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت، درباره‌ی محتوای ویژه و محدودتر جرم، یعنی نقض عهد، خیانت، تقلب،

جعل و مانند این‌ها، صادق خواهد بود.

بند ۹۶

تنها، اراده‌ی موجود می‌تواند نقض گردد. اما، اراده، با وجود خود، به پهنه‌ی گسترش کمی و محدودیت‌های کیفی وارد، و در نتیجه، دگرگون می‌شود. بدین‌سان، وجه عینی جرم، هم، تفاوت می‌کند و این تفاوت بستگی دارد به این‌که وجود و حدپذیری اراده، در کل، در تمامی ابعاد خود، و به ناچار، در آن محدودیتی که به مفهوم اراده ارتباط دارد، نقض گردد (مانند موارد قتل، بردگی، اجبار دینی و مانند این‌ها) یا تنها، در یک بخش، و در این صورت، کدام یک از محدودیت‌های کمی آن.

دیدگاه رواقی که [می‌گوید:] تنها یک فضیلت و یک شرارت وجود دارد، قوانینِ دراکن آن‌که هر جرمی را با مرگ کیفر می‌دهد، و قانونِ جاهلانه‌ی حیثیتِ شکلی که هر موردِ نقضِ قانون را بزهی علیه شخصیت نامتناهی می‌شمارد، همه، در یک چیز اشتراک دارند: از حدِ فکرِ تجربیدی اراده و شخصیتِ آزاد فراتر نمی‌روند، و شخصیت را در آن وجود معین و متجسّمی که باید همچون «مثال» داشته باشد، نمی‌بینند. - تمایز میانِ راهزنی و سرقت تمایزی کمی است، زیرا در راهزنی، «من» من، هم، در مقام آگاهی حاضر و به ناچار، این نامحدودیتِ ذهنی مورد تجاوز قرار می‌گیرد، [ضمن آن‌که] زور علیه شخص من به کار گرفته می‌شود. - پاره‌ای از تعریف‌های کیفی [جرم]، مانند خطری برای امنیت همگانی، ریشه در شرایطی دارند که دقیق‌تر تعریف شده‌اند، اما، غالباً، به گونه‌ای غیرمستقیم و در پرتو نتایج دیگر درک می‌شوند، نه در چارچوب «مفهوم» موضوع. بدین ترتیب، جرمی که در ذات خود و در ویژگی بیواسطه‌ی خود، خطرناک است، از جهت شدت و چگونگی خود، جدی‌تر است. - کیفیتِ ذهنی و اخلاقی جرم به تمایزی بالاتر ربط پیدا می‌کند که تعیین می‌کند فلان رویداد یا کردار، به هر معنایی، تا چه حدی کنش به شمار می‌آید، و ماهیتِ درونی کنش چیست (که پس از این مورد بحث قرار خواهد گرفت).

افزوده (ه). تفکر نمی‌تواند تعیین کند که هر جرمی چه گونه باید کیفر ببیند؛ برای این کار حکم‌های موضوعه ضرور است. به هر حال، با پیشرفت آموزش، رویکردها [ی مردم] نسبت به جرم شکیبانه‌تر شده و امروز، کیفرها آن شدتی را یکصد سال پیش داشتند، ندارند. خود جرم‌ها و کیفرها نیستند که دگرگون می‌شوند، بلکه رابطه‌ی میان این دو است که دگرگون می‌شود.

بند ۹۷

هر گاه نقض حق در مقام حق روی دهد، دارای وجودی وضعی و برونی هست، اما این وجود، در درون خود، بیهوده و تهی است. تظاهر بیهودگی آن [در] این است که بیهودگی نقض [حق]، هم [همراه با آن] در وجود می‌آید؛ این، فعلیت حق است، در مقام ضرورت آن، که میان خود و خود، با حذف نقض خود، میانجی‌گری می‌کند.

افزوده (ه). در نتیجه‌ی جرم، چیزی دگرگون می‌شود و آن چیز همراه با این دگرگونی وجود دارد؛ اما این وجود متضاد خود چیز است و به همین دلیل، در ذات خود بیهوده و تهی است. این بیهودگی در این [فرض] نهفته است که حق، در مقام حق، حذف شده است. اما، حق، در مقام [امری] مطلق، نمی‌تواند حذف شود، به گونه‌ای که اظهار جرم، در خود، بیهوده و تهی است و این بیهودگی گوه‌ر تأثیر جرم است. اما، هر چیز که بیهوده و تهی است باید خود را به همین صورت آشکار سازد - یعنی، آن چیز، خود باید به صورتی آسیب‌پذیر ظاهر شود. کردار مجرمانه، رویداد مثبت آغازینی نیست که کیفر را، همچون نفی خود، به دنبال داشته باشد، بلکه خود، منفی است، پس کیفر چیزی نیست جز نفی نفی. بدین ترتیب، حق بالفعل حذف این نقض است، و دقیقاً در این شرایط است که حق اعتبار خود را نشان می‌دهد و خود را همچون وجودی ضرور و بواسطه به اثبات می‌رساند.

بند ۹۸

[آن موردی از] نقض [حق] که، تنها، بر وجود برونی یا دارایی‌ها تأثیر می‌گذارد، زیان یا خسارتی است که به فلان دارایی یا منبع مالی وارد می‌آید؛ حذف این نقض، در موردی که موجب خسارت شده، رضای مدنی [یا حقوقی] به صورت غرامت است (در صورتی که غرامت ممکن باشد).

درباره‌ی این رضا [باید گفت]، در صورتی که خسارت در حدّ نابودی [چیز] و روی هم رفته جبران‌ناپذیر باشد، ویژگیِ کلیِ خسارت، در هیأتِ ارزش، باید، در هر مورد، جایِ ویژگیِ کیفیِ معینِ آن [چیز] را بگیرد.

بند ۹۹

اما، آسیبی که به اراده‌ی موجود در خود، می‌رسد (و همچنین، به اراده‌ی طرفِ آسیب‌رسان و اراده‌ی طرفِ آسیب‌دیده و هر کس دیگر) هیچ وجودِ مثبتی، در این اراده، بدین لحاظ، و در پی آمد و حاملِ [آسیب] ندارد. این اراده‌ی موجود در خود (یعنی حق یا قانون در خود)، برای خود، چیزی است که وجودِ برونی ندارد و به همین دلیل آسیب‌ناپذیر است. به همین ترتیب، آسیبِ نسبت به اراده‌ی ویژه‌ی طرفِ زیان‌دیده و دیگران چیزی است یکسره منفی. وجودِ مثبتِ آسیب، تنها، از اراده‌ی ویژه‌ی مجرم تشکیل می‌شود. بدین ترتیب، وارد آمدنِ آسیب به مجرم، همچون اراده‌ای موجود، حذفِ جرم است و اعاده‌ی حق و در صورتی که چنین نشود، جرم از اعتبار برخوردار خواهد شد.

نظریه‌ی کیفر یکی از آن مباحثی است که در علم حقوق موضوعه‌ی دورانِ اخیر، بدترین سرانجام را پیدا کرده است؛ زیرا در این نظریه، فهمِ نابسندۀ است و عاملِ بینادئ «مفهوم» است. - اگر جرم و حذفِ آن، که به کیفر تعریف شده، تنها، شرارت به گونه‌ای کلی، دانسته شود، آدمی ممکن است اراده کردنِ شرارتی را، به این دلیل که شرارتِ دیگری، هم اکنون حاضر است، نابخردانه بداند (نگاه کنید به نوشته‌ی کلاین، عناصر حقوقِ کیفری [Grundsätze des Peinlichen Rechts] بند ۹ و بعد).^۱ [قابل شدن] این صفتِ سطحی [برای] شرارت، نخستین فرضِ نظریه‌های گوناگون کیفر را تشکیل می‌دهد که کیفر را به جلوگیری، بازدارندگی، تهدید، اجبار و مانند این‌ها، تعریف می‌کنند و برعکس، آنچه را که قرار است از کیفر نتیجه شود، به همین صورتِ سطحی، نیکی می‌خوانند. اما، مسأله، صرفاً شرارت یا این یا آن نیکی نیست؛ بلکه، مسأله، به روشنی، مسأله‌ی تخلف و عدالت است. اما، در نتیجه‌ی این دیدگاه‌های سطحی، هدفِ عینیِ عدالت، که دیدگاهِ نخستین و بنیادی در ارتباط با جرم است، کنار گذاشته شده؛ سپس،

خود به خود، توجه و نگرانی بنیادی، اکنون، تبدیل به دیدگاهی اخلاقی شده است؛ یعنی جنبه‌ی ذهنی جرم، آمیخته با تصورات پیش پا افتاده‌ی روان‌شناختی انگیزه‌ها و نیروی محرک حسی متضاد با خرد، و اجبار روان‌شناختی و تأثیرهای روان‌شناختی بر تفکر نمودی شده است (انگار که خود این تأثیرها از سوی آزادی به چیزهایی یکسره احتمالی تبدیل نشده بوده‌اند). ملاحظاتی گوناگونی که با کیفر، همچون پدیدار و با رابطه‌ی آن با آگاهی ویژه تناسب دارند، و به تأثیر آن بر فکر نمودی (همچون بازدارنده، اصلاح کننده و مانند این‌ها) توجه دارند، در زمینه‌ی مناسب خود اهمیت بنیادی دارند، هر چند، در درجه‌ی نخست، تنها، در ارتباط با چگونگی کیفر. اما، مسلم گرفته می‌شود که کیفر در خود و برای خود، دادگرانه است. در بحث حاضر، ما فقط به ضرورت حذف جرم - نه همچون سرچشمه‌ی شرارت، بلکه همچون نقض حق در مقام حق - توجه داریم، و همچنین با چگونگی وجودی که جرم دارد و آن هم باید حذف شود. این وجود، شرارت حقیقی است که باید از میان برداشته شود و مسأله‌ی اصلی این است که این شرارت در کجا جای دارد. تا زمانی که مفاهیم مربوط به این امر به گونه‌ای قطعی شناخته نشده، چاره‌ای نیست جز این که سردرگمی بر دیدگاه‌های ما از کیفر حاکم باشد.

افزوده (ه). نظریه‌ی فویرباخ^۲، کیفر را بر بنیاد تهدید استوار می‌سازد و می‌گوید که هر گاه کسی، به رغم تهدید، مرتکب جرم شد، باید کیفر ببیند، زیرا مجرم پیش از ارتکاب جرم، از آن آگاه بوده است. اما، تهدید تا چه حد با حق سازگار است؟ تهدید چنین فرض می‌کند که آدمیان آزاد نیستند و می‌کوشد آنان را با نمایش فلان شرارت، مجبور سازد. اما، حق و عدالت باید جایگاه خود را در آزادی و اراده بجویند نه در آن نبود آزادی که هدف تهدید است. توجیه کیفر از این راه، بدان می‌ماند که چوبی را به سگی نشان دهیم؛ معنای این توجیه این است که با آدمی، به جای آن که شرف و آزادی او را محترم بداریم، مثل سگ رفتار کنیم. اما، تهدیدی، که شاید در نهایت، کسی را بدان وادارد که آزادی خود را با پایداری در برابر آن، نشان دهد، عدالت را یکسره کنار می‌گذارد. اجبار روان‌شناختی، تنها، می‌تواند به تفاوت‌های کمی و کیفی در درون جرم ربط پیدا کند، نه به ماهیت جرم، و هر نظام قانونی‌ای که از این آموزه زاده شده باشد، بنیاد درستی ندارد.

بند ۱۰۰

آسیبی که به مجرم وارد آورده می‌شود نه تنها در خود دادگرانه است (و چون دادگرانه است، در عین حال اراده‌ی مجرم است به صورتی که در خود هست، وجود آزادی او و حقی اوست)، حقی برای خود مجرم، هم، هست، یعنی حقی است که در اراده‌ی موجود او، در کردار او، وضع می‌گردد. زیرا ذاتی کردار او این است که، مانند کردار هر موجود بخردی، صفت کلی دارد و با اجرای اراده‌ی خود، قانونی گذارده است که برای خود و در کردار خود آن را به رسمیت شناخته و بنابراین می‌تواند مضمول این قانون و مضمول حقی خود قرار گیرد.

همه می‌دانند که بکار یا^۱ درباره‌ی حقی دولت به اعمال کیفر مرگ، به این استدلال که نمی‌توان چنین استنباط کرد که پیمان اجتماعی رضای افراد را به این که کشته شوند، هم، دربرمی‌گیرد، تردید کرده و گفته است که ما باید وارونه‌ی این استنباط را بپذیریم. اما، دولت به هیچ روی پیمان نیست (بند ۵۷ را ببینید)، و گوهر بنیادی آن از حفاظت و تضمین بی‌قید و شرط جان و دارایی افراد، تشکیل نمی‌گردد، بلکه دولت آن مرحله‌ی بالاتری است که حتی می‌تواند مدعی جان و دارایی افراد و خواهان فدا شدن آنان شود. - از این‌ها گذشته، کردار مجرم نه تنها «مفهوم» جرم و بخردانگی آن را در خود و برای خود دربرمی‌گیرد، که دولت باید آن را با یا بدون رضای افراد، اعمال کند، بلکه همچنین، بخردانگی شکلی خواست فرد را نیز، شامل می‌شود. در صورتی که کیفری که از این امر نتیجه می‌شود، تجسم حقی خود مجرم به شمار آید، به مجرم همچون موجودی بخرد افتخار داده شده است. - در صورتی که مفهوم و میزان کیفر مجرم از کردار خود او نتیجه نشده باشد، این افتخار از او دریغ شده است؛ همچنین، در صورتی که، مجرم جانوری زیان‌آور به شمار آید که باید بی‌زیان شود یا با نظر بازداری یا اصلاح کیفر ببیند، باز این افتخار از او دریغ شده است. - افزون بر این تا آنجا که به شکل وجود عدالت مربوط می‌شود، [باید گفت:] شکلی که عدالت در درون دولت دارد، یعنی شکل کیفر، یگانه شکل آن نیست، و دولت، در ذات خود یکی از شرایط ضرور عدالت نیست.

افزوده (ه). بکاریا در آنجا که می‌گوید آدمیان باید رضا دهند به این که کیفر ببینند، درست می‌گوید، امّا، مجرم این رضا را با نفس کردار خود می‌دهد. هم ماهیّت جرم و هم اراده‌ی مجرم حکم می‌کند که [مصدق] [نقض] [حقّی] که مجرم مسؤول آن است، حذف شود. با این همه، کوشش‌های بکاریا در راه الغای کیفر مرگ آثار سودمندی داشته است. حتی، با این که نه یوزف دوم و نه فرانسویان، سرانجام، نتوانستند این کیفر را یکسره لغو کنند^۲، مردم، رفته رفته، این درک را یافته‌اند که کدام جرم شایسته‌ی کیفر مرگ هست و کدام جرم چنین نیست. در نتیجه، موارد کیفر مرگ کمتر شده است و به راستی هم این شکلِ نهایی کیفر شایسته‌ی همین است.^۳

بند ۱۰۱

حذفِ جرم، مکافات است، در صورتی که مکافات، به حکم «مفهوم» خود، نقض یک نقض باشد و در صورتی که جرم، در وجود خود، شدت کمی و کیفی معینی داشته باشد، به گونه‌ای که نفی آن، در مقام موجود، هم، شدت معینی داشته باشد. امّا، این یکسانی که مبتنی بر «مفهوم» است، برابری در صفت و ویژه‌ی نقض نیست، بلکه برابری در صفت در خود آن است - یعنی برابری در ارزش.

مرسوم علم این است که حکم - در اینجا، حکم کیفر - به زبان نموده‌های کلی تجربه‌ی روان‌شناختی آگاهانه تعریف شود. در مورد کیفر، این تجربه نشان می‌دهد که احساس همگانی اقوام و افراد نسبت به جرم این هست و همواره، هم، این بوده است که جرم مستحق کیفر است و آنچه که مجرم کرده باید بر خود او روی دهد. این درک‌پذیر نیست که چه گونه آن دانش‌هایی که احکام خود را از نموده‌های کلی بر می‌گیرند، در مواردی دیگر قضایایی را که با آن، به اصطلاح، واقعیت‌های کلی تناقض دارند، باید بپذیرند. - امّا، حکم برابری، دشواری بزرگی را به فکر مکافات وارد کرده است، هر چند که درستی آن چیزی که به کیفر تعریف شده (از جهت صفت کمی و کیفی کیفر) در هر صورت، موضوعی است که پس از گوهر ذاتی موضوع، بروز می‌کند. حتّی، اگر، برای یافتن این تعریف ثانوی کیفر، ما ناچار از یافتن اصولی غیر از آنچه که درباره‌ی جنبه‌ی کلی کیفر صدق می‌کند، می‌بودیم، این جنبه‌ی کلی همان که هست، می‌بود. با این همه، خود «مفهوم» باید همواره اصل بنیادی را دربرگیرد، حتّی در موردی

ویژه. اما، این تعریف «مفهوم»، دقیقاً همان رابطه‌ی ضروری است [که می‌گوید] جرم، در مقام اراده‌ای که، در خود، بیهوده و بی‌اعتبار است، به همین دلیل، بی‌اعتباری خویش را در خود دارد و این بی‌اعتباری در هیأتِ کیفر آشکار می‌شود. همین یکسانی درونی است که به نظرِ فهم در وجود برونی، همچون برابری بازتاب می‌یابد. این صفتِ کمی و کیفیِ جرم و حذفِ آن، بدین ترتیب، در پهنه‌ی برونیّت جای می‌گیرد و در این پهنه، هیچ حکمِ مطلق، در هیچ صورتی، ممکن نیست (بند ۴۹ را ببینید). در قلمرو چیزهای محدود، حکمِ مطلق چیزی جز ضرورت نیست و فهم باید محدودیت‌های هر چه بیشتری را بر این ضرورت اعمال کند - و این بالاترین اهمیت را دارد - اما این کار تا بی‌نهایت تداوم می‌یابد و هرگز چیزی بالاتر از تحققِ تقریبی را اجازه نمی‌دهد. - اگر ما، نه تنها، این ماهیتِ قلمرو محدود [یت] را نادیده بگیریم، بلکه، همچنین، از حدِ برابری مجرّد و ویژه فراتر نرویم، آنگاه که می‌خواهیم کیفرها را تعریف کنیم، با دشواری گذرناپذیری روبه‌رو خواهیم شد (به ویژه، در صورتی که روان‌شناسی، هم، به نیروی انگیزش‌های حسی و به همان نسبت، نیروی فزون‌تر اراده‌ی شرارت یا - اگر ما چنین ترجیح دهیم - به همان نسبت، نیروی کمتر آزادی و اراده، به گونه‌ی کلی، همچون نتیجه‌ی آن انگیزش‌ها، استناد کند). افزون بر این، تصویر کردن جنبه‌ی تلافی‌جویی کیفر به صورتی بی‌معنا، کار ساده‌ای است (دزدی همچون تلافی دزدی، راهزنی در برابر راهزنی، چشم در برابر چشم، و دندان در برابر دندان،^۱ به گونه‌ای که آدمی بتواند، حتی انسان‌های بی‌وجدان را نیز، به صورتِ آدم‌های یک چشم یا بی‌دندان تصور کند)؛ اما، «مفهوم» هیچ ربطی به این امر [بی‌معنا ندارد و عرضه‌ی این فکر] برابری ویژه، در نظر «مفهوم»، چیزی نیست جز موضوعی سزاوار سرزنش. ارزش، در مقام برابری درونی چیزها، که در وجود [ذاتی] خود، به روشنی، با هم تفاوت دارند، میزانی است که در ارتباط با پیمان‌ها (بند ۷۷ را ببینید) و دعاوی مدنی و نه جرایم به میان آمده (بند ۹۸ را ببینید)* و معرفی چیزی را از سوی ما به حدی بالاتر از

*. در تمامی نسخه‌های در دسترس متن اصلی به بند ۹۵ ارجاع داده شده که ظاهراً خطاست، و درست آن باید بند ۹۸ باشد. - م.

صفت بیواسطه‌ی آن و به حدّ [امر] کلی برمی‌کشد. در جرم، که صفت اصلی آن، جنبه‌ی نامحدودِ کردار است، آن جنبه‌ای که، تنها، به گونه‌ای برونی ویژه است بیدرنگ ناپدید می‌شود و برابری، صرفاً، [به صورت] میزانِ بنیادیِ استحقاقِ گوهری مجرم بر جای می‌ماند، نه میزانِ ویژه‌ی شکل برونی‌ای که مکافات باید به خود بگیرد. تنها، در چارچوبِ این شکل ویژه است که سرقت و راهزنی [از یک سو] و جریمه و حبس و مانند آن‌ها [از سوی دیگر] یکسره نابرابرند، در حالی که در چارچوبِ ارزش خود، یعنی صفت کلی آسیب با هم قیاس پذیرند. پس، همان‌گونه که بدان اشاره شد، این امر موضوعی است برای فهم که در این ارزش مشترک، معادلی تقریبی بیابد. اگر ما این ارتباط را، به گونه‌ای که در خود هست، میان جرم و بطلان آن یا فکر ارزش و قیاس پذیری جرم و کیفر را در چارچوبِ ارزش درک نکنیم، ممکن است به آنجا برسیم که کیفری مناسب را، صرفاً، ترکیبِ مطلقاً خودسرانه‌ی آسیب‌رسانی با کشتی نامشروع بدانیم (نگاه کنید به کتاب کلاین، عناصر حقوق کیفری، بند ۹)^۲.

افزوده (ه). مکافات ارتباط درونی و یکسانی دو حکمی است که نمودی متفاوت دارند و همچنین، نسبت به یکدیگر وجودی برونی دارند. هرگاه، مجرم با مکافات رو به رو می‌شود، این رو به روی نمود سرنوشتی غریبه را دارد که به او تعلق ندارد؛ اما، همان‌گونه که دیده‌ایم، کیفر چیزی نیست جز یکی از نمودهای جرم، یعنی نیمه‌ای از جرم است که نیمه‌ی دیگر آن را ایجاب می‌کند. چیزی که در نگاه نخست، تلافی جویی را قابل اعتراض می‌نمایاند، این است که تلافی به چیزی غیر اخلاقی، مانند انتقام می‌ماند و بدین ترتیب می‌تواند همچون موضوعی شخصی تعبیر شود. اما، نه عنصر شخصی، بلکه خود «مفهوم» است که مکافات را اجرا می‌کند. خداوند در کتاب مقدس می‌گوید: «انتقام از آن من است»^۳ و اگر واژه‌ی پادافره [مکافات] هوس‌بازی‌های اراده‌ی ذهنی را تداعی کند، باید پاسخ داد که پادافره چیزی نیست جز شکل جرم که به سوی خود چرخیده است. ائومنیدها^۴ می‌خواهند، اما جرم آنان را بیدار می‌کند؛ بدین سان که کردار پادافره خود را با خود می‌آورد. اما، هر چند پادافره نمی‌تواند به برابری ویژه برسد، در مورد قتل، که ناگزیر به کیفر مرگ می‌انجامد، چنین نیست. زیرا، از آنجا که زندگی سراسر پهنه‌ی وجود را فرامی‌گیرد، کیفر قتل نمی‌تواند از ارزش تشکیل شود - زیرا هیچ چیزی معادل زندگی نیست - بلکه، تنها، از گرفتن یک زندگی دیگر، تشکیل می‌شود.

بند ۱۰۲

در این پهنه‌ی بیواسطگی حق، حذف جرم، در درجه‌ی نُخُست، کین خواهی است و محتوای آن در صورتی عادلانه است که پادافره را تشکیل دهد. اما از جهتِ قالب، کنش اراده‌ای ذهنی است که می‌تواند نامحدود [بِت] خود را متوجّه [مورد] نقض [حقی] که روی می‌دهد، سازد و بنابراین عدالت آن، روی هم رفته، احتمالی است، درست همان گونه که در نظر طرفِ دیگر، تنها اراده‌ای ویژه است. بدین سان، کین خواهی، همچون کردارِ مثبتِ اراده‌ای ویژه، خود به نقضِ تازه‌ای بدل می‌شود؛ [و] به دلیل این تضاد، بخشی از حرکتی نامحدود می‌شود و به گونه‌ای نامحدود، از نسلی به نسلِ دیگر به ارث می‌رسد.

در جایی که جرایم، نه همچون *Crimina Publica* (جرم عمومی)، بلکه همچون *Crimina Privata* (جرم خصوصی) تحت پیگرد و موردِ کیفر قرار می‌گیرند (مانند سرقت و راهزنی نزد یهودیان و رومیان و حتی، امروز در موردِ پاره‌ای جرایم در انگلیس و مانند این‌ها)، کیفر هنوز، دست‌کم، یک عنصر کین خواهی را در خود دارد.^۱ کین خواهی شخصی با کین خواهی قهرمانان، شهسوارانِ ماجراجو و مانند این‌ها، که به دورانِ سر برآوردن نخستین دولت‌ها تعلق دارد، متفاوت است.

افزوده (ه). در آن شرایط اجتماعی که نه قاضی وجود دارد و نه قانون، کیفر همواره شکلی کین خواهی به خود می‌گیرد؛ این [امر] تا آنجا که کردارِ اراده‌ای ذهنی و در نتیجه، بدون ارتباط با محتوا باشد، نابسند می‌ماند. درست است که اعضای یک دادگاه هم چیزی جز شخص نیستند، اما اراده‌ی آنان اراده‌ی کلّی قانون است و آنان نمی‌کوشند کیفر را به چیزی جز آنچه که به گونه‌ای طبیعی در موضوع رسیدگی حضور دارد، تسرّی دهند. از سوی دیگر، طرفِ زیان دیده تخلف را با محدودیت‌های کمی و کیفی آن درک نمی‌کند، بلکه آن را صرفاً، تخلفی بدون صفات کمی آن می‌داند و ممکن است در تلافی جوییِ خود زیاده‌روی کند و این زیاده‌روی، به نوبه‌ی خود، به تخلفی دیگر بینجامد. نزد اقوام بی‌فرهنگ (*ungebildeten*)، کین خواهی پایان‌ناپذیر است، مانند اعراب که تنها، نیرویی فرادست یا ناممکنی کین خواهی می‌تواند به انتقام جوییِ آنان پایان دهد.* هنوز بازمانده‌ی کین خواهی در پاره‌ای قوانین امروزی، بر جای مانده است، مانند مواردی که به افراد اختیار می‌دهد جرم را به دادگاه بکشانند یا نه.

*. این جمله به روشنی، جهل و تعصّبِ نژادپرستانه‌ی هگل را آشکار می‌کند. - م.

بند ۱۰۳

اگر خواهان این شویم که این تضاد، که در اینجا در چگونگی حذفِ تخلف به چشم می‌خورد، مانند خطاهایی که در موارد دیگری بروز می‌کند، حل شود (بندهای ۸۶ و ۸۹ را ببینید)، به معنای آن است که خواهان عدالتی شویم که از گرایش ذهنی و شکل ذهنی و خودسرانگی قدرت آزاد باشد - یعنی عدالتی کیفی، نه انتقام جو. لازمه‌ی این امر، پیش از هر چیز اراده‌ای است که، در مقام اراده‌ای ویژه و ذهنی، کلی را، در مقام کلی اراده کند. اما، این مفهوم اخلاقی خواسته‌ی صرف نیست؛ این «مفهوم» در جریان خود این جنبش سر بر آورده است.

گذر از حق به اخلاق

بند ۱۰۴

بدین ترتیب، جرم و عدالت انتقام جو شکلی تحولِ اراده را، در زمانی که به حد تفاوت گذاردن میان اراده‌ی کلی که در خود وجود دارد، و اراده‌ی منفرد که در تعارض با اراده‌ی کلی و برای خود وجود دارد، رسیده باشد، به نمایش می‌گذارد. این دو [جرم و عدالت انتقام جو]، همچنین، نشان می‌دهند که چه گونه اراده‌ای که در خود وجود دارد، از راه مستحیل کردن این تعارض، به درون خود بازگشته و از این راه، خود، بالفعل و برای خود شده است. حق در نتیجه‌ی وضع خود، در تضاد با اراده‌ی منفردی که فقط برای خود وجود دارد، هست و به دلیل ضرورت خود، همچون [امر] بالفعل شناخته شده است. - این شکلی [تحول اراده] در ضمن، پیشرفت بیشتری در تعیین شدگی درونی اراده از سوی «مفهوم» آن، هم، هست. تحقق اراده از سوی خود آن، در همخوانی با «مفهوم» آن، فرآیندی است که اراده به یاری آن وجود خود و آن قالب بیواسطگی را که در آغاز در آن حاضر است و شکلی آن در پهنه‌ی حق مجرد است، مستحیل می‌سازد (بند ۲۱ را ببینید). در نتیجه، نخست، خود را در تعارض میان اراده‌ی کلی که در خود وجود دارد و اراده‌ی منفرد که برای خود وجود دارد، وضع می‌کند؛ سپس با مستحیل ساختن این تعارض - نفی نفی - خود را همچون اراده، در وجود خود تعیین می‌کند، به گونه‌ای که نه تنها، در خود، اراده‌ای آزاد است، بلکه برای خود، [و] همچون منفی مرتبط با خود، همین حال را دارد. بدین ترتیب، اکنون، موضوع آن، شخصیت آن است - و در حق مجرد، اراده چیزی نیست جز شخصیت. ذهنیت نامحدود آزادی که اکنون برای خود وجود دارد،

اصلی دیدگاه اخلاقی را تشکیل می‌دهد.

اگر، بار دیگر و از نزدیک، عناصری را که «مفهوم» آزادی، با گذر از آن‌ها از تعیین‌پذیری آغازی و تجربیدی اراده به تعیین‌پذیری مرتبط با خود آن و به ناچار، به خود خواستگی ذهنیت می‌رسد، نگاه کنیم، خواهیم دید که این عناصر از این قرارند: در دارایی تعیین‌پذیری اراده مالکیت مجرد است و بنابراین در چیزی برونی جای دارد؛ در پیمان، مالکیت به واسطه‌ی اراده و صرفاً در حالت اشتراک است؛ در تخلف، اراده‌ی پهنه‌ی حق در وجود مجرد فی نفسه یا بیواسطگی آن، در مقام احتمال، از سوی اراده‌ی منفرد، که خود محتمل است، وضع می‌گردد. در دیدگاه اخلاقی، این [احتمال‌پذیری مجرد اراده] به نسبتی که خود این احتمال‌پذیری، به گونه‌ی بازتافته در خود و یکسان با خود، احتمال‌پذیری نامحدود و باطناً حاضر اراده، یعنی ذهنیت آن است، مهار شده است.

افزوده (ه). بخشی از حقیقت این است که «مفهوم» باید وجود داشته باشد و این وجود باید با «مفهوم» انطباق داشته باشد. در حق، اراده در چیزی برونی وجود دارد امّا، مرحله‌ی بعدی برای اراده این است که فی نفسه، در چیزی درونی، وجود داشته باشد. باید، در مقام ذهنیت، برای خود وجود داشته باشد و با خود رو به رو شود. این رابطه با خود رابطه‌ی تصدیق است، امّا، تنها، با مستحیل ساختن بیواسطگی خود می‌تواند به آن برسد. آن بیواسطگی که در جرم مستحیل می‌شود، بدین ترتیب، از راه کیفر – یعنی بطلان این بطلان – به تصدیق، یعنی اخلاق، راه می‌برد.

*

بخش دوم

اخلاق

بند ۱۰۵

دیدگاه اخلاقی، دیدگاه اراده است در حالتی که اراده، نه تنها، در خود بلکه همچنین برای خود، نامحدود است (بند ۱۰۴ را ببینید). این بازتاب اراده به درون خود و هویت آن نزد خود، در تعارض با وجود خود و بیواسطگی آن و حدپذیری‌هایی که در درون بیواسطگی پرورش می‌یابند، شخص را همچون ذهن تعیین می‌کنند.

بند ۱۰۶

از آنجا که ذهنیت، اکنون، حدپذیری «مفهوم» را تشکیل می‌دهد و از مفهوم، در مقام «مفهوم»، متمایز است (یعنی از اراده که وجود در خود دارد [متمایز است])، و [اگر] دقیق‌تر [بگوییم]، از آنجا که اراده‌ی ذهن، در مقام فردی که برای خود وجود دارد، همزمان موجود است (یعنی، هنوز بیواسطگی را در خود دارد)، پس، ذهنیت وجود «مفهوم» را تشکیل می‌دهد. - بدین ترتیب، زمینه‌ای والاتر، برای آزادی تعیین شده است؛ جنبه‌ی وجود [ی] «مثال»، عنصر واقعی آن، اکنون، ذهنیت اراده است. تنها، در اراده، همچون اراده‌ی ذهنی است که آزادی، یا اراده‌ای که در خود وجود دارد، می‌تواند بالفعل شود.

بدین ترتیب، دومین پهنه، یعنی پهنه‌ی اخلاق، در تمامیت خود، جنبه‌ی واقعی مفهوم آزادی را به نمایش می‌گذارد. فرآیند درون این پهنه به گونه‌ای است که اراده‌ای که نخست، تنها برای خود وجود دارد و به گونه‌ای بیواسطه، تنها، در خود، با اراده‌ی که در خود وجود دارد (یعنی اراده‌ی کل)، یکسان است، مستحیل می‌شود؛ و ضمن این که این تفاوت را، که خود خود را در آن غرق کرده، پشت سر خود بر جای می‌گذارد، همچون [چیزی] یکسان با اراده‌ای که در خود وجود دارد، برای خود وضع می‌شود. در نتیجه، این جنبش بارورساختن زمینی است که اکنون آزادی بر آن استقرار یافته، یعنی ذهنیت. ذهنیت که در آغاز مجرد است - یعنی از «مفهوم» متمایز است - با «مفهوم» یکسان می‌شود، به گونه‌ای که،

از همین جا، «مثال» به تحقق حقیقی خود می‌رسد. بدین ترتیب، اراده‌ی ذهنی، به همان نسبت، خود را عینی و در نتیجه، به راستی متجسم، تعیین می‌کند.

افزوده (ه). برای حق، به معنای دقیق آن، تفاوتی نمی‌کرد که اصل یا گرایش من کدام است. این مسأله‌ی خودخواستگی و انگیزش اراده و هدف آن، اکنون، در ارتباط با اخلاق، مطرح می‌شود. آدمیان انتظار دارند که مطابق با خودخواستگی خود مورد دآوری قرار گیرند و از این جهت آزادند، صرف نظر از هر گونه موجبات برونی که در کار باشد. شکستن حریم این اعتقاد درونی آدمیان، ناممکن است؛ حرمت این حریم واجب و بنابراین اراده‌ی اخلاقی دسترسی‌ناپذیر است. ارزشمندی آدمی با کردارهای باطنی او تعیین می‌شود، پس دیدگاه اخلاقی دیدگاه آزادی‌ای است که برای خود وجود دارد.

بند ۱۰۷

خودخواستگی اراده، در عین حال یکی از عناصر «مفهوم» آن، هم، هست، و ذهنیت، تنها، جنبه‌ی وجودی آن نیست، بلکه محدودیت آن هم، هست (بند ۱۰۴ را ببینید). اراده‌ای که به [صفات] ذهنی و آزاد برای خود تعریف می‌شود، هر چند، در آغاز، تنها «مفهوم» است، وجود دارد تا «مثال» شود. بنابراین، دیدگاه اخلاقی شکل حق اراده‌ی ذهنی را به خود می‌گیرد. بنا به این حق، اراده می‌تواند چیزی را بشناسد یا چیزی باشد، اما، تنها، در صورتی که آن چیز از آن خود آن باشد و در صورتی که اراده برای خود و در آن، در مقام ذهنیت، حضور داشته باشد.

تا آنجا که به این جنبه مربوط می‌شود، فرآیند دیدگاه اخلاقی که در بالا بدان اشاره شد (تذکر پیوسته به بند ۱۰۶ را ببینید)، شکل زیر را به خود می‌گیرد: تحول حق اراده‌ی ذهنی - یا شکل وجود آن - است که به واسطه‌ی آن، این اراده‌ی ذهنی آن چیزی را که همچون خود در عین خود می‌شناسد، تعیین می‌کند، به گونه‌ای که این جنبه «مفهوم» حقیقی اراده می‌شود - یعنی به معنای کلیت خود اراده، عینی می‌شود.

افزوده (ه). این تعیین‌کنندگی کامل ذهنیت اراده، باز، کلی است که در مقام ذهنیت، باید عینیت، هم داشته باشد. آزادی، تنها، در ذهن می‌تواند تحقق یابد، زیرا ذهن ماده‌ی حقیقی این تحقق

است. اما، این وجودِ اراده که ما آن را ذهنیت خوانده‌ایم با اراده‌ای که در خود و برای خود وجود دارد، متفاوت است. زیرا اراده برای این که اراده‌ای در خود و برای خود بشود، باید خود را از این یکسوگی دوم، [یعنی،] ذهنیت محض، آزاد سازد. در اخلاقیّت، دلبستگی متمایز آدمی است که مطرح می‌شود، و ارزش والای این دلبستگی، دقیقاً، از این واقعیت تشکیل می‌گردد که آدمی خود را مطلق می‌داند و خود را تعیین می‌کند. انسان بی‌فرهنگ می‌پذیرد که زور بی‌رحم و شرایط طبیعی به او فرمان دهند؛ کودکان اراده‌ی اخلاقی ندارند و می‌پذیرند که پدر و مادر [تکلیف آنان] را تعیین کنند؛ اما انسان با فرهنگ و [کسی] که در باطن در حال تحوّل است، چنین اراده می‌کند که خود، در هر چه می‌کند، حضور داشته باشد.

بند ۱۰۸

بنابراین اراده‌ی ذهنی، در مقام اراده‌ی بیواسطه برای خود و متمایز از اراده‌ای که در خود وجود دارد (تذکر پیوسته به بند ۱۰۶ را ببینید)، مجرد، محیط و شکلی است. اما، نه تنها، ذهنیت، خود، شکلی است، بلکه در مقام خود خواستگی نامحدود اراده، جنبه‌ی شکلی اراده را، به گونه‌ای کلی، تشکیل می‌دهد. آنگاه که [ذهنیت] برای نخستین بار در اراده‌ی منفرد ظاهر می‌شود، هنوز در مقامی یکسان با مفهوم اراده وضع نشده است، در نتیجه، دیدگاه اخلاقی، دیدگاه رابطه، تعهد یا التزام است. – و از آنجا که تفاوت ذهنیت، به همین ترتیب، محدودیتی را در برمی‌گیرد که به واسطه‌ی آن، با عینیت، در مقام وجود برونی تعارض دارد، ما، در اینجا، با دیدگاه آگاهی، هم، رو به رو می‌شویم (بند ۸ را ببینید) – [یعنی] دیدگاه تفاوت، محدودیت و ظهور اراده به طور کلی.

[امر] اخلاقی، در درجه‌ی نخست، تنها به ضد [امر] غیراخلاقی تعریف نمی‌شود، همان‌گونه که درست، به معنایی بیواسطه، ضد غلط نیست. برعکس، دیدگاه کلی اخلاقی و غیراخلاقی، به گونه‌ای یکسان بر بنیاد ذهنیت اراده استوار است.

افزوده (ه). در اخلاق (Moralität)، باید به خودخواستگی همچون فعالیت خستگی‌ناپذیری اندیشید که هنوز نمی‌تواند به چیزی که هست، برسد. تنها، در پهنه‌ی اخلاق‌گرایی (Sittlich) است که اراده با مفهوم اراده یکی می‌شود و مفهوم اراده، به تنهایی، محتوای آن را تشکیل می‌دهد. در پهنه‌ی اخلاقی، اراده هنوز به آن اراده‌ای که در خود وجود دارد، مربوط است، پس دیدگاه تفاوت

است و فرآیندی که با آن همراه است، فرآیندی است که به وجوب آن اراده‌ی ذهنی با محتوای خود یکسان می‌شود. تعهد که، به ناچار، هنوز در اخلاق حضور دارد، تنها در پهنه‌ی اخلاق‌گرایی تحقق می‌یابد. افزون بر این، این «دیگری» که اراده‌ی ذهنی با آن در ارتباط است، [چیزی] دو وجهی است: نخست، عنصر گوه‌ری «مفهوم» است و دوم، آن چیزی است که به گونه‌ای برونی وجود دارد. حتی در صورتی که نیکی در اراده‌ی ذهنی وضع شده باشد، هنوز به تحقق آن نخواهد انجامید.

بند ۱۰۹

این جنبه‌ی شکلی [اراده]، بنا به صفت کلی خود، پیش از هر چیز، تعارض میان ذهنیت و عینیت و کنش همراه با این تعارض را دربرمی‌گیرد (بند ۸ را ببینید). دقیق‌تر این که، عناصر آن از این قرارند: وجود و حدپذیری در «مفهوم»، یکسان‌اند (بند ۱۰۴ را ببینید)، و اراده در مقام ذهنیت، خود، همین «مفهوم» است. وجوه دوگانه [یعنی ذهنیت و عینیت] باید از هم تشخیص داده شوند - هر یک به گونه‌ای مستقل - و به گونه‌ای یکسان وضع گردند. در اراده‌ی خود خواسته، حدپذیری، (الف) در آغاز، از سوی خود اراده در اراده وضع شده است - [یعنی]، همچون ویژگی آن در درون خود، [یا] محتوایی که به خود می‌دهد. این، نخستین نفی است و محدودیت شکلی این نفی این است که چیزی است صرفاً وضع شده و ذهنی. این محدودیت، در مقام بازتاب نامحدود به درون خود، برای خود اراده حاضر است و (ب) اراده خواست غالب آمدن بر این محدودیت است - یعنی عملی تبدیل این محتوا از ذهنیت به عینیت، به گونه‌ی کلی، [و] به وجودی بیواسطه! (پ) یکسانی بسیط اراده با خود، در این تعارض، محتوا یا هدفی است که در هر دو طرف تعارض، ثابت و نسبت به این تفاوت‌های شکلی ثابت می‌ماند.

بند ۱۱۰

اما، این یکسانی محتوا، صفت دقیق‌تر و متمایز خود را در دیدگاه اخلاقی می‌یابد، که در آن، آزادی، [یعنی] این یکسانی اراده با خود، در نظر اراده حاضر است (بند ۱۰۵ را ببینید).

(الف) محتوا، برای من همچون از آن من، به گونه‌ای تعیین می‌شود که، در هویت خود،

شاملِ ذهِنیتِ من برای من شود، نه تنها، همچون غایتِ درونیِ من، بلکه، همچنین، تا آنجا که این غایتِ عینیتِ برونی یافته باشد.

افزوده (ه) محتوای اراده‌ی ذهنی یا اخلاقی و جویی را از آن خود دربرمی‌گیرد: [این محتوا، حتی در صورتی که به شکل عینیت رسیده باشد، باید، هنوز ذهِنیت مرا در خود داشته باشد، و کردار من باید، تنها، تا آن حدی به معنایِ هدف و نیت من گرفته شود که من به گونه‌ای باطنی آن را تعیین کرده‌ام. تنها، آنچه را که در اراده‌ی من حضور داشته، در آن شکل بیانی اراده، همچون چیزی از آن خود می‌شناسم، و انتظار دارم بارِ دیگر با آگاهیِ ذهنی خود در آن رو به رو شوم.

بند ۱۱۱

(ب) هر چند که محتوا چیزی ویژه را دربرمی‌گیرد - صرف نظر از این که این چیز از کجا آمده باشد - در مقامِ محتوایِ اراده‌ای که با حدپذیریِ خود به درونِ خود بازتاب یافته، و در نتیجه، [در مقامِ محتوایِ اراده‌ی یکسان با خود و کلی]، این چیزها را [تجسم می‌بخشد: (یک) صفتِ درونیِ انطباق با اراده‌ای که در خود وجود دارد، یا دارا بودنِ عینیتِ «مفهوم» را؛ اما (دو) چون اراده‌ی ذهنی، در صورتی که برای خود وجود داشته باشد، در عین حال هنوز شکلی است (بند ۱۰۸ را ببینید)، این امر چیزی جز التزام نیست و هنوز این احتمال را دربرمی‌گیرد که شاید محتوا منطبق با «مفهوم» نباشد.

بند ۱۱۲

(پ) ضمن آن که من ذهِنیتِ خود را در اجرایِ هدف‌های خود حفظ می‌کنم (بند ۱۱۰ را ببینید)، در عین حال، در جریانِ عینی ساختنِ آن‌ها بدین صورت، این ذهِنیت را در بیواسطگیِ آن و در نتیجه، [در ویژگیِ آن، در مقامِ ذهِنیتِ فردیِ خود، مستقیلاً می‌سازم. اما، آن ذهِنیتِ برونی که، بدین ترتیب، با من یکسان است، اراده‌ی دیگران است (بند ۷۳ را ببینید). - اکنون، بنیادِ وجودِ اراده، ذهِنیت است (بند ۱۰۶ را ببینید)، و اراده‌ی دیگران وجودی است که من به هدفِ خود می‌دهم و در عین حال، برای من «دیگر» است. - بنابراین، اجرایِ هدفِ من، یکسانیِ اراده‌ی من و اراده‌ی دیگران را در خود دارد - [این امر] بازگشتیِ ایجابی به اراده‌ی دیگران را [در خود] دارد.

بنابراین، عینیتِ هدف، هر گاه به اجرا در آید سه معنا را دربرمی‌گیرد - یا می‌توان گفت که اتحادِ این سه عنصر را دربرمی‌گیرد: (یک) وجودِ بیواسطه‌ی برونی است (بند ۱۰۹ را ببینید)، (دو) با «مفهوم» همخوانی دارد (بند ۱۱۲ را ببینید) و (سه) ذهنیتِ کلی است. ذهنیتی که در این عینیتِ محفوظ می‌ماند، به گونه‌ای است که (یک) هدفِ عینی، هدفِ من است، پس من در آن، همچون این فرد محفوظ می‌مانم (بند ۱۱۰ را ببینید)؛ عناصرِ (دو) و (سه‌ی) ذهنیت با عناصرِ (دو) و (سه‌ی) عینیت مصادف می‌شوند (بالاتر را ببینید). - این امر که این صفات، که از دیدگاه اخلاقیّت از یکدیگر متمایزند، بدین ترتیب، تنها، در هیأتِ تضاد با هم متحد می‌شوند، به گونه‌ای دقیق‌تر، محدودیتِ این پهنه، یا صفتِ آن را در هیأتِ نمود، تشکیل می‌دهد (بند ۱۰۸ را ببینید)؛ و تحوّلِ این دیدگاه، تحوّلِ این تضادها و حلِ آنهاست (هر چند که حلّ [تضادها] در این پهنه، تنها، می‌تواند نسبی باشد).

افزوده (ه). در ارتباط با حقِ شکلی، دریافتیم که این حق، تنها، ممنوعیت را دربرمی‌گیرد و هر کرداری که دقیقاً مطابق با حق باشد، در ارتباط با اراده‌ی دیگران صفتی یکسره منفی دارد. از سوی دیگر، در اخلاقیّت، صفتِ اراده‌ی من نسبت به اراده‌ی دیگران، مثبت است - یعنی اراده‌ای که در خود وجود دارد، به گونه‌ای باطنی، در آنچه که اراده‌ی ذهنی تحقق می‌دهد، حضور دارد. این امر به تولید یا دگرگون‌سازی چیزی موجود می‌انجامد که به نوبه‌ی خود به اراده‌ی دیگران ربط دارد. مفهوم اخلاق عبارت است از رویکردِ درونیِ اراده به خود. امّا، در اینجا، تنها، یک اراده حضور ندارد. برعکس، عینیتِ یابیِ آن، همچنین، صفتی را دربرمی‌گیرد که اراده‌ی فردی به یاریِ آن مستحیل می‌شود؛ و در نتیجه، از آنجا که صفتِ یکسویگی ناپدید می‌گردد، اکنون دو اراده، با رابطه‌ای مثبت نسبت به یکدیگر، وضع می‌گردند. در پهنه‌ی حق، هر نیتی که اراده‌ی دیگران ممکن است در ارتباط با اراده‌ی من، که به خود در هیأتِ دارایی وجود می‌بخشد، داشته باشد، بی‌ربط است. امّا، در پهنه‌ی اخلاق، خیرِ دیگران، هم، مطرح است و تنها در این نقطه است که این ارتباطِ مثبت معنا پیدا می‌کند.

بند ۱۱۳

کردارِ بیانِ اراده، در هیأتِ ذهنی یا اخلاقی است. کردارِ صفاتِ زیر را دربرمی‌گیرد: (یک) باید در برونیّت خود، از سوی من، از آن من شناخته شود؛ (دو) رابطه‌ی بنیادیِ آن با مفهوم، رابطه‌ی تعهد است؛ و (سه) رابطه‌ی بنیادی با اراده‌ی دیگران دارد.

ما، تنها، با بیانِ اراده‌ی اخلاقی است که به کردار می‌رسیم. وجودی که اراده، در حقّ شکلی، به خود می‌دهد در چیزی بیواسطه جای دارد و خود، بیواسطه است. [اراده] در آغاز و به نفسِ خود، رابطه‌ی صریحی با «مفهوم»، که هنوز با اراده‌ی ذهنی متعارض یا متمایز است، ندارد، با اراده‌ی دیگران، هم، رابطه‌ی مثبتی ندارد؛ فرمانِ حق، در صفتِ بنیادی آن، چیزی جز منع نیست (بند ۳۸ را ببینید). مسلم است که پیمان و تخلف در نقطه‌ی آغازِ ارتباط با اراده‌ی دیگران جای دارند - اما توافقی که در پیمان نتیجه می‌شود، مبتنی بر خودسرانگی است؛ و رابطه‌ی بنیادی آن با اراده‌ی دیگران، در چارچوبِ حق، از آنجا که من دارایی خود را برای خود حفظ می‌کنم (به صورتِ ارزشِ آن) و به طرفِ دیگر اجازه می‌دهم که دارایی خود را برای خود حفظ کند، رابطه‌ای منفی است. از سوی دیگر، آن جنبه‌ی جرم که سرچشمه‌ی آن در اراده‌ی ذهنی است و چگونگی وجودِ آن در آن اراده، تنها، اکنون مطرح می‌گردد. - محتوایِ فلان کردارِ قانونی، که از سوی احکامِ قانونی تعیین شده، نمی‌تواند به من نسبت داده شود؛ بدین ترتیب [این کردار]، تنها، پاره‌ای از عناصرِ کردارِ اخلاقی، به معنایِ اخصّ، را دربرمی‌گیرد و این عناصر، هم، تنها، حضوری برونی دارند. پس، آن جنبه‌ای از کردار که آن را اخلاقی، به معنایِ اخصّ، می‌سازد از وجهِ قانونی آن متمایز است.

بند ۱۱۴

حقّ اراده‌ی اخلاقی سه جنبه را دربرمی‌گیرد:

(الف) حقّ مجرد یا شکلیِ کردار، که بنا بر آن، محتوایِ کردارِ من، به صورتی که در وجود بیواسطه تحقق می‌یابد، مطلقاً از آن من است، به گونه‌ای که کردارِ هدفِ اراده‌ی ذهنی است.

(ب) جنبه‌ی ویژه‌ی کردار، محتوایِ درونیِ آن است، (یک) یعنی حالتی که ضمن آن ویژگی‌کلی آن برای من تعیین می‌شود - این امر ارزشِ کردار و دلیل این که من آن را معتبر می‌دانم، یعنی نیّت آن را تشکیل می‌دهد؛ (دو) محتوایِ آن، همچون هدفِ ویژه‌ی وجودِ ویژه و ذهنیِ من، بهروزی است.

(پ) این محتوا، هر چند صفتِ باطنی دارد، در عین حال به کلیتِ خود، و بدین ترتیب، به آن عینیتی که در خود و برای خود وجود دارد، برکشیده شده است؛ بدین لحاظ، [این محتوا] هدفِ مطلقِ اراده است، یعنی نیکی، و متضادِ آن، در پهنه‌ی تأمل، کلیتِ ذهنی است، خواه [کلیتِ] شرارت، خواه [کلیتِ] آگاهی.

افزوده (ه). برای این که کرداری اخلاقی باشد، باید نخست با هدفِ من همخوانی داشته باشد، زیرا این حقِ اراده‌ی اخلاقی است که، در وجودِ خود، تنها، آنچه را که به گونه‌ای باطنی همچون هدفِ حاضر بود، به رسمیت بشناسد. هدف، تنها، به این شرطِ شکلی مربوط می‌شود که اراده‌ی برونی، هم، همچون عنصری درونی، در درونِ من حاضر باشد. از سوی دیگر، در عنصرِ دوم، مسأله‌ی نیتی که در پسِ کردارِ جاری دارد مطرح می‌شود — یعنی ارزشِ نسبیِ کردار در ارتباط با من. و سرانجام، عنصرِ سوم، تنها ارزشِ نسبیِ کردار نیست، بلکه ارزشِ کلیِ آن، یعنی نیکی، است. نخستین جدایی در کردارِ [اخلاقی] جدایی است میانِ آنچه که هدف است و آنچه که در پهنه‌ی وجودِ تحقق می‌یابد؛ دومین [جدایی]، جدایی است میانِ آنچه که در برون، همچون اراده‌ی کلی حاضر است و آن صفتِ درونی که من به آن می‌دهم؛ و سرانجام، عاملِ آن است که نیت باید، همچنین، محتوای کلیِ [کردار] باشد. نیکی نیت است که به [حدِّ] مفهومِ اراده برکشیده شده است.

*

فصل ۱

قصد و مسؤولیت

بند ۱۱۵

محدودیت اراده‌ی ذهنی در بیواسطگیِ کردار، به گونه‌ای بیواسطه، از این واقعیت تشکیل می‌شود که کردارِ اراده مستلزم موضوعی برونی به همراه شرایط ملازم گوناگون است. کُنش دگرگونی‌ای را نسبت به این وجود مفروض وضع می‌کند، و اراده تا آنجا که محمول تجریدی «از آن من» بر این وجودی که به این ترتیب دگرگون شده، صدق می‌کند، یکسره مسؤولِ آن است.

رویداد یا وضعیتی که بروز کرده، فعلیتی برونی و واقعی است که شمارِ نامعینی از شرایط ملازم را همراه خود دارد. هر عنصر منفردی که بتوان آن را همچون شرط، دلیل یا علتِ چنین وضعیتی به شمار آورد و به صورتی در بروز آن وضعیت سهم داشته، می‌توان یکسره یا دست کم تاحدی، مسؤولِ آن وضعیت دانست. بنابراین در موردِ رویدادی پیچیده (مانند انقلابِ فرانسه)، فهمِ شکلی می‌تواند از میانِ شرایطِ بی‌شمار، آنچه را که می‌خواهد، مسؤولِ آن رویداد بداند.

افزوده (ه). ممکن است من برای هر چیزی که در هدف من بوده، مسؤول شناخته شوم، و این امر در جایی که جرم مطرح است، اهمیت اصلی دارد. اما، مسؤولیت، تنها، قضاوتی یکسره برونی را در موردِ این که من کاری را انجام داده‌ام یا نه، دربرمی‌گیرد؛ و این واقعیت که من در موردِ فلان چیز مسؤول هستم، به این معنا نیست که آن چیز را می‌توان به من نسبت داد.

بند ۱۱۶

اگر از سوی چیزهایی متعلق به من، در مقام چیزهایی برونی که در زمینه‌ای متغیر وجود دارند و کاری انجام می‌دهند، آسیبی به دیگران وارد آید، مسلم است که این آسیب نتیجه‌ی فعلی من نیست (این امر، حتی، ممکن است درباره‌ی خود من، همچون بدنه‌ای مکانیکی یا هستی‌ای جاندار، هم صدق کند). اما این آسیب، کم و بیش تقصیر من است، زیرا چیزهایی که آن را سبب شده‌اند، گذشته از هر چیز، از آن من هستند، هر چند که آن‌ها به نوبه‌ی خود، کم و بیش، بسته به ماهیت ویژه‌ی خود، موضوع فرمان، نظارت و چیزهای دیگری هستند که [همگی از آن] من هستند.

بند ۱۱۷

اراده‌ی فاعل خودمختار، در هدف‌هایی که در ارتباط با وجودی که در برابر خود دارد، دنبال می‌کند، تصویری از شرایطی که آن وجود آن‌ها را دربرمی‌گیرد، دارد. اما، از آنجا که، به دلیل همین فرض پیشین، اراده محدود است، پدیدار عینی برای آن احتمالی است و شاید چیزی را دربرگیرد که با آن چیزی که در تصور اراده از آن، حضور داشت، متفاوت باشد. اما، این حق اراده است که تنها آن جنبه‌هایی از کرده‌ی خود را که تصور می‌کرد در هدف خود فرض گرفته است و در قصد آن حضور داشتند، به عنوان کنش خود بشناسد و مسؤلیت آن‌ها را بپذیرد. من، تنها، در صورتی می‌توانم پاسخگویی عملی باشم که اراده‌ی من مسؤل آن بوده باشد - [این حق معرفت است].

افزوده (ه). اراده وجودی را در برابر خود دارد که باید بر روی آن عمل کند؛ اما، برای این که به این کار توانا باشد باید تصویری از آن وجود، داشته باشد. من، تنها، در صورتی، به راستی مسؤل هستم که معرفتی نسبت به وجود برابر خود داشته باشم. از آنجا که اراده چنین فرضی دارد، متناهی است - یا بهتر بگوییم، از آنجا که اراده متناهی است چنین فرضی دارد. در صورتی که تفکر و خواست من بخردانه باشد، دیدگاه من، دیدگاه تنهایی نخواهد بود، زیرا موضوعی که من بر روی آن عمل می‌کنم، در ارتباط با من چیزی دیگر نخواهد بود. اما، محدودیت و تنگی همواره ذاتی تنهایی است. من با «دیگر»ی رو به رو هستم که، تنها، محتمل و، تنها، از جهت برونی ضرور است، و شاید با من موافق باشد و شاید با من مخالف باشد. اما، من، تنها آن چیزی هستم که با آزادی من ربط دارد، و اراده‌ی من، تنها، مسؤل کرداری است که من به آن

معرفت دارم. اُدیپ که ندانسته پدرِ خود را کشت، نمی‌تواند مَثَم به پدرکشی شود، هر چند که قوانینِ باستانی اهمیتِ کمتری برای عنصرِ ذهنی، [یعنی] مسؤلیت قایل بودند، تا [قوانین] امروزی. به همین دلیل است که در روزگار باستان، بَسگاه‌هایی برای پذیرش پناهندگان و حفاظت از آنان در برابر انتقام‌جویی، برپا می‌شد.^۱

بند ۱۱۸

افزون بر این، کُنش، تا آنجا که به وجودِ برونی تحویل می‌گردد، نتایجِ گوناگونی دارد؛ زیرا، وجودِ برونی به دلیلِ زمینه‌ی خود در ضرورتِ برونی، به تمامِ جَهت‌ها گسترش می‌یابد. این نتایج، در مقامِ شکلِ برونِ سویی که جانِ آن، هدفی است که کنش متوجهِ آن است، همچون بخشی پیوسته به کنش تعلق دارند. اما، کُنش، در مقامِ هدفی که به درونِ جهانِ برونی تحویل گردیده، در عینِ حال در معرضِ نیروهای برونی قرار دارد که چیزهایی را پیوسته‌ی آن می‌سازند که کاملاً با آن چیزی که [کنش] به نفسِ خود هست متفاوتند، و آن را به نتایجی دور دست و بیگانه می‌کشاند. پس، اراده این حق را دارد که، تنها، مسؤلیتِ نخستین مجموعه‌ی نتایج را بپذیرد، زیرا، تنها، این نتایجِ بخشی از قصدِ آن بوده‌اند.

تمایز میانِ نتایجِ احتمالی و ضرور نامعین است، در صورتی که: ضرورت در پهنه‌ی متناهی همچون ضرورتِ برونی در رابطه‌ای میانِ چیزهای منفردی که در مقامِ هستی‌هایی خود بسنده، همراه با بی‌تفاوتی متقابل و به گونه‌ای برونی با هم جمع می‌آیند، در وجود آید. این پندِ اخلاقی که به ما اندرز می‌دهد که نتیجه‌ی کردارهای خود را نادیده بگیریم و پند دیگری که به ما اندرز می‌دهد بر کردارها بر بنیادِ نتایجِ آن‌ها قضاوت کنیم و نتایج را معیار بر حق بودن و نیکی قرار دهیم، هر دو به یک میزان [محصول] فهمِ تجربیدی‌اند. در صورتی که نتایجِ شکلِ متناسب و ذاتیِ کردار باشند، تنها، ماهیتِ آن را آشکار می‌سازند و چیزی نیستند جز خودِ کردار؛ به همین دلیل، کردار نمی‌تواند آن‌ها را رد کند یا نادیده بگیرد.^۱ اما، نتایج، همچنین، تداخل‌های برونی و افزوده‌های احتمالی را دربرمی‌گیرند که هیچ ربطی به ماهیتِ خودِ کردار ندارند. — تحوّل در قلمرو وجودِ تضادی که ضرورتِ [امر] متناهی آن را دربرمی‌گیرد، به

سادگی، تبدیلِ ضرورت به احتمال و بالعکس است. بنابراین، از این دیدگاه، گُنش یعنی تسلیم کردنِ خود به این قانون. - از اینجا چنین نتیجه می‌شود که مجرم، در صورتی که کردارِ او نتایج زیان‌بارِ کمتری داشته باشد، سود خواهد بُرد، درست همان‌گونه که کردارِ نیک باید این را بپذیرد که ممکن است هیچ نتیجه‌ای نداشته باشد یا نتایج نسبتاً محدودی داشته باشد؛ همچنین این هم نتیجه می‌شود که، هر گاه نتایج جُرمی به گونه‌ای کامل‌تر تحقق یابد، خودِ جُرم مسؤُول آن نتایج خواهد بود. خودآگاهیِ قهرمانانه (مانند آنچه که در مصیبت‌نامه‌هایی چون مصیبت‌نامه‌ی اُدیپ هست) هنوز از حدِ سادگی بی‌غُل و غِشِ خود فراتر نرفته است که بر تمایز میان عمل و کردار، میانِ رویدادِ برونی و قصد و معرفت به شرایط، تأمل کند، یا نتایج را به دقت تحلیل کند، بلکه مسؤُولیتِ عمل را در تمامیتِ آن می‌پذیرد.^۲

افزوده (ه). این واقعیت که من، تنها، چیزی را که از آن تصویری (*Vorstellung*)^{*} داشته‌ام، می‌شناسم گذر به قصد را تشکیل می‌دهد. زیرا من، تنها، می‌توانم مسؤُولِ آن چیزی باشم که شرایطِ آن را می‌دانسته‌ام. اما، شرایطِ ضرورِ خود را با هر کنشی پیوند می‌دهند - حتی در صورتی که آن چیزی که من آن را آغاز می‌کنم یکسره فردی و بیواسطه باشد - و به همین نسبت عنصرِ کلیِ محصور در آن هستند. این درست است که من نمی‌توانم آن شرایطی را که ممکن است از آن‌ها جلوگیری کرد، پیش‌بینی کنم، اما، باید با ماهیتِ کلیِ کردارِ فردی آشنا باشم.^۳ آنچه که در اینجا مطرح است، جنبه‌ی فردی نیست، بلکه، کل است که نه به ویژگیِ معینِ کنش، بلکه به ماهیتِ کلیِ آن مربوط می‌شود. پس، گذر از قصد به نیت از این واقعیت تشکیل می‌شود که من باید، نه تنها از کنش فردی خود، بلکه، همچنین از کلی‌ای که با آن همراه است، آگاه باشم. هر گاه [کلی] بدین صورت آشکار گردد، کلی همان است که من اراده کرده‌ام، یعنی نیت من.

※

※. در یادداشت‌های هوتهو به جای واژه‌ی *Vorstellung* واژه‌ی *Vorsate* آمده است، در نتیجه ترجمه‌ی این عبارت چنین خواهد شد: «تنها، آن چیزی که قصد من بود...». - م.

فصل ۲

نیّت و بهروزی

بند ۱۱۹

وجود برونی کنش مجموعه‌ای گوناگون از ارتباط‌هاست که می‌توان آن‌ها را همچون [چیزی] فرض کرد که تا بی‌نهایت، به واحدهای منفرد تقسیم شده و خود کنش را می‌توان [امری] دانست که تنها، نخستین واحد از این واحدها را در آغاز، لمس کرده است. اما، حقیقت فرد [امر] کلی است و ویژگی معین کنش برای خود آن، محتوایی مجزا و محدود به یک واحد برونی نیست، بلکه محتوایی کلی است که همه‌ی ارتباط‌های آن را در درون خود دربرمی‌گیرد. قصد که از فاعلی متفکر ناشی می‌شود، تنها، واحد منفرد را دربر نمی‌گیرد، بلکه، در اساس، همان جنبه‌ی کلی که بدان اشاره کردیم، [یعنی] نیّت را، دربرمی‌گیرد.

واژه‌ی *Absicht* [= نیّت] در معنای ریشه‌ای خود تجرید را دربرمی‌گیرد* هم به عنوان شکل کلیّت و هم به عنوان گزینش جنبه‌ی ویژه‌ای از چیز واقعی. کوشش در توجیه چیزی بر بنیاد نیّت آن یعنی مجزّا کردن جنبه‌ای منفرد به طور کامل و اظهار این که این [جنبه] گوهر ذهنی کردار است. - قضاوت بر کردار همچون فعلی برونی و بدون تعیین این که آن کردار درست یا نادرست است، یعنی نسبت دادن محمولی کلی به آن و دسته‌بندی آن همچون آتش افروزی، قتل و مانند این‌ها. - فعلیّت برونی با تعیین‌کنندگی

*. واژه‌ی *Absicht* (نیّت) از فعل *absehen* (بازبینی کردن - مرور کردن) مشتق است و هگل در اینجا، این اشتقاق را با تعبیر «بازبینی» به تجرید وجهی از یک چیز، با فکر تجرید پیوند داده است. - م.

خود، از واحدهایی منفرد تشکیل می‌شود و نشان می‌دهد که رابطه‌های برونئی ذاتی ماهیت آن هستند. فعلیت، در آغاز، تنها، از یک نقطه‌ی منفرد لمس می‌شود (مانند آتش‌افروزی، که ضمن آن، شعله، به گونه‌ای مستقیم، به بخش کوچکی از چوب تماس داده می‌شود - این امر تنها می‌تواند مضمول فرض قرار گیرد، نه حکم)، اما، ماهیت کلی این نقطه دلالت بر گسترش آن دارد. در اندامواره‌های جاندار، اجزای منفرد، به گونه‌ای بیواسطه، نه همچون بخش، بلکه همچون اندامی که [امر] کلی، بدین لحاظ [در آن] حاضر است، وجود دارند. پس، در قتل، تکه‌ای گوشت، همچون هستی ای منفرد نیست که آسیب می‌بیند، بلکه نفس زندگی درون آن است. از سویی، تأمل، بابتی خبری از ماهیت منطقی فرد و [امر] کلی، خود را به تحلیل تفصیلی واحدها و نتایج منفرد راضی می‌کند؛ و از سوی دیگر، ماهیت فعل متناهی این است که چنین احتمال‌های جدایی‌پذیری را دربرگیرد. فکر *dolus indirectus* (بدخواهی بواسطه)^۱، به همین دلیل ابداع شده بود.

افزوده (ه). در این شکی نیست که شمار بیشتر یا کمتری از شرایط [برونی] می‌تواند در جریان فلان کردار مداخله کند. مثلاً، در یک مورد آتش‌افروزی، شاید آتش گسترش نیابد یا برعکس، به میزانی بیش از آن که نیت مجرم بوده، گسترش یابد. با این همه، در اینجا، نباید تمایزی میان بخت مساعد و بخت نامساعد قایل شد، زیرا آدمیان در کردارهای خود، به حکم ضرورت درگیر برویت هستند. مثلی کهن می‌گوید: «سنگ که پرتاب شد، دیگر، از آن شیطان است.» من با عمل، خود را در معرض شوربختی قرار می‌دهم و در نتیجه، شوربختی حقی نسبت به من می‌یابد و یکی از [جنبه] موجودیت خواست من می‌شود.

بند ۱۲۰

حقیقت این است که کیفیت کلی کردار، نه تنها، باید در خود وجود داشته باشد، بلکه از سوی فاعل شناخته شده باشد و در نتیجه، همواره، در اراده‌ی ذهنی او حضور داشته باشد؛ و برعکس، آن چیزی که می‌توان آن را حقیقت عینیت کردار خواند، حقیقت عینیت کردار است به اظهار خود همچون چیزی که از سوی ذهن، در مقام فاعلی متفکر، شناخته و اراده شده است.

حق نسبت به این بصیرت دلالت دارد بر این که مسؤولیتِ کودکان، ابلهان، مجنونان و مانند این‌ها، نسبت به کردارِ خود یا یکسره غایب است و یا کاهش یافته است. - اما، درست همان‌گونه که کردارها، در وجودِ برونیِ خود، نتایج احتمالی را دربرمی‌گیرند، وجودِ ذهنی، هم، در جایی که قدرت و نیرویِ خودآگاهی و حضورِ ذهن وجود دارد، گونه‌ای بی‌تصمیمی را دربرمی‌گیرد. اما، این بی‌تصمیمی، تنها، در ارتباط با بلاهت، جنون و مانند این‌ها و کودکی می‌تواند به حساب آید، زیرا، تنها، این شرایطِ صریح می‌تواند ویژگیِ تفکر و اراده‌ی آزاد را بی‌اثر سازد و به ما اجازه‌ی آن را دهد که شرفِ فردِ متفکر بودن و اراده بودن را از فاعل دریغ کنیم.

بند ۱۲۱

کیفیتِ کلی هر کرداری محتوایِ دگرگون‌شونده‌ی کردار، به گونه‌ای کلی، است که به حدّ شکلی ساده‌ی کلیت رسیده است. اما، ذهن، در حالتِ باز تافته در خود و در نتیجه، همچون هستی‌ای ویژه نسبت به ویژگیِ قلمرو عینی، محتوایِ ویژه‌ی خود را در هیأتِ هدفِ خود دارد و این، جان و تعیین‌کننده‌ی کردار است. این واقعیت که این عنصرِ ویژگیِ فاعل از سوی کردار در بر گرفته می‌شود و در کردار تحقق می‌یابد، آزادیِ ذهنی را به صورتی متجسّم، یعنی حیّیِ ذهن را نسبت به این که رضایِ خود را در کردار بجوید، تشکیل می‌دهد.

افزوده (ه). من، برای خود و باز تافته در خود، هنوز هستیِ ویژه‌ای در ارتباط با برونیّتِ کردار خود، هستم. هدفِ من محتوایِ تعیین‌کننده‌ی کردار را تشکیل می‌دهد. مثلاً، قتل و آتش‌افروزی، همچون [اموری] کلی، محتوایِ مثبتِ مرا، در مقامِ ذهن، تشکیل نمی‌دهند. اگر کسی، جرایمی از این دست را مرتکب شود، ما می‌پرسیم که چرا چنین کرده است. قتل، برای نفسِ قتل ارتکاب نشده است؛ بلکه هدفِ مثبتِ ویژه‌ای، هم، حاضر بوده است. اما، اگر بگوییم که قتل برای صرفِ لذّتِ کشتن ارتکاب شده، خودِ این لذّتِ محتوایِ ذهن، بدین لحاظ، خواهد بود، و فعلِ ارضایِ خواسته‌ی ذهن، بدین ترتیب، انگیزه‌ی فعل، به گونه‌ای دقیق‌تر، آن چیزی است که ما آن را عنصرِ اخلاقی می‌خوانیم و این عنصر، در زمینه‌ی حاضر، دو معنا دارد - کلی‌ای که ذاتیِ قصد است، و جنبه‌ی ویژه‌ی نیّت. به ویژه، در دوره‌ی اخیر، چنین رایج شده که از انگیزه‌های کردار پرسش

کنند، هر چند که این پرسش، به سادگی در این قالب خلاصه می‌شود که «آیا این مرد درستکار است؟ آیا وظیفه‌ی خود را انجام می‌دهد؟» امروز، ما می‌کوشیم دل مردم را بکاویم و بدین ترتیب دژه‌ی ژرفی را میان قلمرو عینی کردارها و قلمرو درونی و ذهنی انگیزه‌ها فرض می‌کنیم. تصمیم ذهن، بی‌گمان، باید مورد توجه باشد: ذهن چیزی را اراده می‌کند که زمینه‌ی آن در خود ذهن جای دارد؛ ذهن برآورده شدن هوس خود و رضای شورمندی خود را اراده می‌کند. اما، «نیکی» و «حق» هم محتوا هستند - نه، صرفاً، محتوایی طبیعی، بلکه محتوایی که از سوی بخردانگی من وضع شده است؛ و تبدیل محتوای اراده‌ام به آزادی‌ام، یکسره، تصمیم خود آزادی من است. بنابراین، دیدگاه والای اخلاقی از یافتن رضا از کردار خود تشکیل می‌گردد، نه از توقف در لبه‌ی دژه‌ای که میان خودآگاهی آدمی و عینیت فعل، دهان باز کرده است - هر چند که این رویکرد دوم، بی‌گمان، بر پاره‌ای دوران‌های تاریخ جهانی و [پاره‌ای دوره‌های] زندگی افراد استیلا می‌یابد.

بند ۱۲۲

این جنبه‌ی ویژه، ارزش و معنای ذهنی کردار را، در نظر من، به آن می‌دهد. بر خلاف این هدف - یعنی، نیت از دیدگاه محتوای آن - ویژگی بیواسطه‌ی کردار در محتوای بعدی آن به صورت ابزاری در می‌آید. در صورتی که این هدف، هدفی متناهی باشد، ممکن است، به نوبه‌ی خود، تبدیل به هدفی برای [رسیدن به] نیت بعدی شود، و به همین ترتیب تا بی‌نهایت.

بند ۱۲۳

همه‌ی آنچه که، در اینجا، خود را، همچون محتوای این هدف‌ها، می‌نمایند [از این قرار] است: (الف) خود فعالیت شکلی، تا آنجا که ذهن به گونه‌ای فعالانه خود را پای بند هر آن چیزی می‌کند که باید آن را هدف خود بداند و برای رسیدن به آن تلاش کند - زیرا آدمیان آرزومند آنند که برای رسیدن به هر آن چیزی که آنان را، همچون چیزی از آن خود ایشان، به خود جلب می‌کند یا باید به خود جلب کند، دست به عمل بزنند. (ب) اما، آزادی ذهن، که هنوز مجرد و شکلی است، تنها، در وجود ذهنی طبیعی خود، محتوایی معین‌تر دارد - [یعنی، در] نیازها، گرایش‌ها، اشتیاق‌ها، عقیده‌ها، خیال‌ها و مانند این‌ها. ارضای این محتوا، به‌روزی یا نیک‌بختی است، هم، در صفات ویژه‌ی آن و هم، در جنبه‌ی کلی آن - [یعنی،] هدف‌های متناهی به گونه‌ای کلی.

این است دیدگاهِ رابطه (بند ۱۰۸ را ببینید)، که ضمن آن، ذهن با گوناگونی [خود] تعیین می‌شود و بدین صورت چیزی ویژه به‌شمار می‌آید و محتوای اراده‌ی طبیعی نمودار می‌شود (بند ۱۱ را ببینید). امّا، اراده، در اینجا، به همان گونه‌ای نیست که در بیواسطگی خود هست؛ بلکه، این محتوا، که متعلّق به اراده‌ای است که به درون خود بازتاب یافته، به حدّ هدفی کلی، یعنی هدفِ بهروزی یا نیک‌بختی برکشیده می‌شود (نگاه کنید به دایرة‌المعارفِ دانش‌های فلسفی، بندهای ۳۹۵ و بعد).^۱ این است دیدگاهِ تفکّری که هنوز اراده را در آزادی آن نمی‌شناسد، امّا، بر محتوای آن همچون چیزی طبیعی و داده شده، تأمل می‌کند - مانند [آنچه که] در روزگارِ کرزوس و سولون [بود].^۲

افزوده (ه). تا زمانی که تعیین‌کننده‌های نیک‌بختی حاضر و داده شده باشند، تعیین‌کننده‌های حقیقی آزادی نیستند، [و آزادی] تا زمانی که «نیکی» را همچون هدفی فی‌نفسه برنگزیده، به راستی، برای خود حاضر نیست. در اینجا، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا آدمی این حق را دارد که هدف‌هایی را برای خود قایل شود که نه مبتنی بر آزادی، بلکه، تنها، مبتنی بر این واقعیت باشد که فاعل موجودی است جاندار، یا نه. این واقعیت که آدمی موجودی است جاندار، امری احتمالی نیست، امّا، به حکمِ خرد و در محدوده‌ی آن، آدمی این حق را دارد که نیازهای خود را هدفِ خود بداند. در زنده بودن چیزِ خوارکننده‌ای وجود ندارد و ما امکانِ جانشین وجود داشتن در معنویتی والاتر را نداریم. تنها، با برکشیدن آنچه که حاضر و داده شده است به حدّ فرآیندی خود آفریننده است که پهنی والاتر «نیکی» دسترسی‌پذیر است (هر چند که این تمایز بدان معنا نیست که این دو جنبه با هم سازش‌ناپذیرند).

بند ۱۲۴

از آنجا که رضای ذهنی خود فرد (از جمله، شناسایی او در هیأتِ ابرومندی و خوش‌نامی) را، هم باید در تحقق دادن به هدف‌هایی جست، که در خود و برای خود معتبرند، گفتن این که، تنها، هدفی از این دست، هدفی اراده شده و تحقق یافته، خواهد نمود، اظهار بی‌معنای فهم تجریدی است، و همین حال را دارد قایل بودن به این که در «خواستن»، هدف‌های عینی و ذهنی به گونه‌ای متقابل، انحصاری‌اند. در واقع، چنین رویکردهایی، حتی بدتر، هم، می‌شوند اگر به این اظهار بینجامند که از آنجا که رضای

ذهنی حضور دارد (همان گونه که هر گاه کاری کامل می شود، همواره چنین است)، نیّت بنیادی فاعل را نسبت به آن چیزی که هدفِ عینی، تنها، وسیله‌ی رسیدن به آن بوده، تشکیل می دهد. - آنچه که ذهن هست، سلسله‌ی کُنش‌های آن است. اگر این سلسله، سلسله‌ی آفریده‌هایی بی ارزش باشد، پس ذهنیّت خواستن، هم، بی ارزش است؛ و برعکس، اگر سلسله‌ی کُنش‌های فرد ماهیّتی گوهری داشته باشد، پس اراده‌ی درونی او هم چنین ماهیّتی خواهد داشت.^۱

حقّ و ویژگیِ ذهن نسبت به رضا، یا - اگر به صورتی دیگر بگوییم - حقّ آزادیِ ذهنی: نقطه‌ی محوری و کانونِ تفاوت میانِ دورانِ باستان و دورانِ نوین است. این حق، با نامحدودیتِ خود، در مسیحیّت بیان گردیده و اصلِ کلی و بالفعلِ شکلِ تازه‌ای از جهان شده است. شکل‌های اختصاصی تر آن عبارتند از عشق، [امر] رُمانتیک، رستگاریِ ابدی فرد در مقام غایت و جز این‌ها؛ سپس اخلاق و وجدان و به دنبالِ آن‌ها شکل‌های دیگری که پاره‌ای از آن‌ها، مانند اصلِ جامعه‌ی مدنی و عناصرِ اصولِ تأسیسی دولتِ سیاسی از برجستگیِ بیشتری [در بحث‌های] آینده [ی این کتاب] برخوردار خواهند شد؛ در حالی که شکل‌های دیگر در درونِ تاریخ، به گونه‌ای کلی، و به ویژه در تاریخ هنر، علوم و فلسفه، آشکار می شوند. این اصلِ ویژگی، مسلماً عنصری است در درونِ یک برابر نهاد و دستِ کم در آغاز، به همان اندازه با [امر] کلی یکسان است که از آن متمایز است. امّا، تفکرِ تجربیدی این عنصر را، تنها، در تفاوت و تضادِ آن با [امر] کلی می بیند و بدین ترتیب، دیدگاهی از اخلاق، همچون مبارزه‌ای ابدی و دشمنانه با رضایِ خود آدمی، می سازد، مانند آنچه که در این فرمان گفته می شود: «با نفرت و بیزاری، آنچه را که وظیفه حکم می کند به جای آر.»^۲ همین [شکل] فهم آن دیدگاه روان‌شناختی را از تاریخ می سازد که می کوشد همه‌ی کارها و افرادِ بزرگ را با مسخِ آن گرایش‌ها و اشتیاق‌هایی که هم با فعالیتِ ارزنده رضا می شدند و هم با نام‌آوری و افتخار و نتایج دیگر همراه بودند، به گرایشِ عمده و انگیزه‌ی مؤثرِ کردارها، کوچک و بی بها کند - [یعنی] در واقع، تمامی آن جنبه‌ی ویژه‌ای را که این [شکلِ فهم] از پیش، در ذاتِ خود، پست و بی ارزش خوانده است. همین رویکرد به ما اطمینان می دهد که، از آنجا که کارهای بزرگ و کرداری که با سلسله‌ی از

این کارها همراه است چیزهای بزرگی را در جهان سبب گردیده و در نتیجه، قدرت، افتخار و نام‌آوری را برای فاعل منفرد به ارمغان آورده، [پس] نفیس بزرگی نیست که به فرد تعلق می‌گیرد، بلکه، تنها، آن نتایج ویژه و برونی حاصل از این کردارهاست که به او تعلق می‌گیرد؛ و چون این جنبه‌ی ویژه یکی از نتایج [کردار فرد است]، به همین دلیل باید چنین فرض کرد که هدف، در واقع یگانه هدف [این افراد بزرگ، رسیدن به همین نتایج] بوده است. - تفکری از این دست، تنها، وجه ذهنی افراد بزرگ را می‌بیند - چون بنیاد خود [این شکل تفکر] هم، ذهنی است - و عنصر ارزنده‌ی موجود در این ظاهر خودفروشانه را، که خود آن را ساخته و پرداخته است، نادیده می‌گیرد. این است دیدگاه «آن خانه شاگردهای (Valets de Chambre) روان‌شناس که در نظر آنان هیچ قهرمانی وجود ندارد، نه به این دلیل که قهرمانان قهرمان نیستند، بلکه به این دلیل که خانه شاگردها، خانه شاگرد هستند» (پدیدارشناسی روح، ص ۶۱۶ را ببینید).^۳

افزوده (ه). «در چیزهای بزرگ، همین بس که اراده کنیم»^۴ [این سخن] به درستی، به این معناست که ما باید چیزی بزرگ اراده کنیم. اما، باید، همچنین، بتوانیم آن را تحقق بخشیم، در غیر این صورت اراده کردن ما بیهوده است. دسته گل‌های اراده کردن صرف، برگ‌های خشکیده‌ای است که هرگز سبز نبوده است.

بند ۱۲۵

ذهنیت، با محتوای ویژه‌ی بهروزی خود، باز تافته به درون خود و نامتناهی است، و در نتیجه به [امر] کلی، هم [یعنی] اراده‌ای که در خود موجود است، ارتباط دارد. این عنصر [کلی]، که در آغاز، در خود این ویژگی وضع شده، بهروزی دیگران، یا در شکل کامل، اما یکسره تهی از معنای خود، بهروزی همگان را دربرمی‌گیرد. بدین ترتیب، بهروزی بسیاری دیگر از موجودات، به گونه‌ی کلی، هدف بنیادی و حق ذهنیت است. اما، از آنجا که کلی‌ای که در خود و برای خود وجود دارد، به گونه‌ای متمایز از این محتوای ویژه، تاکنون و فراسوی مرحله‌ی حق تعریف نشده، این هدف‌های ویژگی، با تمام تفاوتی که با کلی

*. در اصل به لاتین است: «In magnis voluisse sat»

دارند، شاید با آن همخوانی داشته باشند - و شاید، هم، نداشته باشند.

بند ۱۲۶

به هر حال، ویژگی من، مانند ویژگی دیگران، تنها، در صورتی حق است که من آزاد باشم. پس [این ویژگی] نمی‌تواند خود را در تضاد با این پایه‌ی بنیادی که بر آن استوار است، اظهار کند؛ و نیت من به تأمین بهروزی خودم و دیگران - در مورد اخیر، این نیت، نیت اخلاقی خوانده می‌شود - نمی‌تواند کرداری را که تخلف است، توجیه کند.

یکی از فاسدترین شعارهای اخلاقی روزگار ما این است که باید به نیت، به اصطلاح، اخلاقی در پس کردارهای ناحق توجه کنیم و ذهن‌های پست را با دل‌های، به اصطلاح پاک، یعنی دل‌هایی که بهروزی خود و شاید، حتی، بهروزی دیگران را اراده می‌کنند، به تصور آوریم. این شعار، تا حدی، از دوران «پاک دلی»^۱ پیش از کانت ریشه می‌گیرد و، مثلاً، گوهر [آثار] نمایشی آشنا و مؤثری را تشکیل می‌دهد.^۲ اما، این آموزه در شکلی افراطی‌تر، هم، جان تازه‌ای گرفته و شور و اشتیاق درونی و عواطف، یعنی قالب ویژگی، بدین لحاظ، معیار این سنجش قرار گرفته که چه چیزی بر حق، بخردانه و متعالی است. در نتیجه، جرایم و اصول هادی آن‌ها، حتی در صورتی که مبتذل‌ترین و بی‌معناترین توهم‌ها یا عقایدی ابلهانه باشند به این استدلال که بر بنیاد عواطف و شور و اشتیاق استوارند، بر حق، بخردانه و عالی وانمود می‌گردند. (برای تفصیل بیشتر، تذکر، پیوسته به بند ۱۴۰ را ببینید). - افزون بر این، آن دیدگاهی را که از زاویه‌ی آن حق و بهروزی در اینجا موضوع بررسی هستند، نباید از یاد ببریم - یعنی در مقام حق شکلی و بهروزی ویژه‌ی فرد. خیر، به اصطلاح، مشترک یا بهروزی دولت، یعنی حق روح بالفعل و متجسم، پهنه‌ای یکسره متفاوت است که در آن حق شکلی به همان اندازه عنصری فرعی است که بهروزی و نیک‌بختی ویژه‌ی فرد. پیش از این توجه دادیم (بند ۲۹ را ببینید) که یکی از رایج‌ترین اشتباهات تجرید، پافشاری بر حقوق خصوصی و بهروزی خصوصی همچون امری در خود و برای خود معتبر، در رویارویی با فراگیرندگی دولت، است.

افزوده (ه). این پاسخ مشهور که «من ضرورتی در این نمی‌بینم»^۳ که به مردی مُفتری داده شد که عذرِ کردار خود را با این سخن می‌خواست: «اما، من باید زندگی کنم»^۳ در اینجا مناسبت دارد. ۳ زیرا، زندگی، هر گاه با قلمرو والای آزادی رو در رو شود، اساساً ضرورتی ندارد. آنگاه که سنِ کریسپین چرمی را دزدید تا با آن برای تهیدستان کفش درست کند، کردار او هم اخلاقی بود و هم ناحق و بنابراین، نامعتبر.^۴

بند ۱۲۷

ویژگیِ دلبستگی‌های اراده‌ی طبیعی، روی هم رفته و در هیأتِ تمامیِ بسیط، وجودِ شخصی است، در مقامِ زندگی. این زندگی، در مخاطره‌ای شدید و در برخورد با داراییِ قانونی کسی دیگر، می‌تواند (نه از جهتِ انصاف، بلکه همچون حق) مدعیِ حقِ اضطراب شود؛ زیرا در غیر این صورت، [یا] آسیبی نامحدود به وجود، همراه با نابودیِ کاملِ حقوق [وارد خواهد آمد و یا] آسیبی به یک فرد و وجودِ محدودِ آزادی؛ و در نتیجه‌ی آن، حق، بدین لحاظ، و اهلیتِ طرفِ آسیب دیده برای داشتنِ حقوق که تنها از ناحیه‌ی این داراییِ خود آسیب دیده، همچنان، [چون گذشته] واجب‌الرعایه خواهد ماند.

صله‌ی مستحقّی از حقِ اضطراب نتیجه می‌شود و به موجب آن، بدهکار اجازه دارد ابزار کار، ابزار کشاورزی، جامه‌ها و به طور کلی هر مقدار [یا تعداد] از اموالِ خود را - یعنی [در واقع] داراییِ بستانکارانِ خود را - به میزانی که برای معاش او ضرور تشخیص گردیده، حتی در همان جایگاهی که در جامعه داشته، برای خود حفظ کند.

افزوده (ه). زندگی، در مقامِ تمامیتِ غایت‌ها، دارایِ حقّی است که با حقِّ مجردِ تعارض دارد. اگر، مثلاً، زندگی بتواند با دزدیدنِ قرصِ نانی حفظ شود، این دزدی، بی‌گمان، تجاوزی است به داراییِ کسی دیگر، اما، اگر این عمل را سرقت [به معنایِ دقیق] بگیریم، خطا که ده‌ایم. اگر کسی که زندگی‌اش در خطر است، اجازه‌ی آن را نداشته باشد که برای نجات خود اقدامی کند، محکوم به از دست دادنِ تمامیِ حقوقِ خود خواهد بود؛ و از آنجا که از زندگی محروم خواهد شد، تمامیِ آزادی او نفی خواهد شد. بی‌گمان، حفظِ زندگی شرایطِ پیشینِ بسیاری دارد و اگر نگاه ما به آینده

۳. در اصل به فرانسه آمده است: «Je n'en vois pas la nécessité» - م.

۴. در اصل به فرانسه آمده است: «il faut donc que vive» - م.

باشد، باید به این جزئیات توجه کنیم. اما، یگانه امر ضرور، این است که اکنون زندگی کنیم؛ آینده مطلق نیست و همواره در معرض احتمال جای دارد. در نتیجه، تنها ضرورتِ اکنون بیواسطه می‌تواند کردارِ تخلف‌آمیز را توجیه کند، زیرا حذفِ آن هم، به نوبه‌ی خود، مستلزم تخلف است – آن هم تخلفِ غایی، یعنی انکارِ تمام و کمالِ وجودِ آزادی. یاد کردن از *beneficium competentiae* [صله‌ی مستحقّی] در اینجا مناسب است، زیرا پیوندهای خویشاوندی و دیگر روابطِ نزدیک به این حق می‌انجامد که هیچ‌کس نباید به خاطر حق، یکسره قربانی شود.^۲

بند ۱۲۸

این ضرورتِ تناهی و، در نتیجه، احتمال‌پذیریِ حق و بهروزی را آشکار می‌سازد – [یعنی، تناهی و احتمال‌پذیری] وجودِ مجردِ آزادی را به صورتی جدا از وجودِ شخصی ویژه و [تناهی و احتمال‌پذیری] پهنه‌ی اراده‌ی ویژه را به صورتی جدا از فراگیرندگیِ حق. ویژگیِ یک طرفه و مثالیِ آن‌ها از همین راه وضع می‌گردد، درست همان گونه که در «مفهوم» آن‌ها، پیش از این، تعیین شده بود. حق، تاکنون (بند ۱۰۶ را ببینید) وجودِ خود را همچون اراده‌ی ویژه تعیین کرده است؛ و ذهنیت، در ویژگیِ جامعِ خود، خود وجودِ آزادی است (بند ۱۲۷ را ببینید)، درست همان گونه که در خود و در مقامِ به خود بازگردندگیِ نامحدودِ اراده، جنبه‌ی کلیِ آزادی است. دو عنصرِ موجود در حق و ذهنیت، که بدین ترتیب یکپارچه شده‌اند تا به حقیقت و هویتِ خود برسند – هر چند که در آغاز، هنوز، رابطه‌ای نسبی با هم دارند – نیکی (همچون کلیِ تحقق‌یافته‌ای که در خود و برای خود تعیین شده) و وجدان (همچون ذهنیتِ نامتناهی و آگاه^{*} باطنی که محتوای خود را در درونِ خود تعیین می‌کند، هستند.

*

*. در اینجا و در سراسر فصلِ آینده (فصل ۳)، هگل رابطه‌ی ریشه‌ای میانِ واژه‌های *Gewissen* (وجدان)، *Wissen* (معرفت، دانایی) و *Gewissheit* (حتمیت، یقین) را برای بیان پیوستگی میانِ آن‌ها به کار گرفته است. حفظِ این رابطه در ترجمه‌ی فارسی ممکن نیست، اما این امر سببِ نفهمیدنِ منظورِ هگل نخواهد شد. - م.

فصل ۳

نیکی و وجدان

بند ۱۲۹

نیکی «مثال» است، در مقام یگانگی «مفهوم» اراده با اراده‌ی ویژه که در آن، حق مجرد، بهروزی، ذهنیت دانایی و احتمالی بودن وجود برونی، [همگی] در مقام خود بسنده‌ی برای خود، در آن [نیکی] مستحیل می‌شوند؛ اما، در عین حال، گوهر آن‌ها در آن محاط و محفوظ است. [نیکی] آزادی تحقق یافته است، غایت مطلق و نهایی جهان است.

افزوده (ه). هر مرحله‌ای، در واقع، «مثال» است، اما، مراحل نخستی‌تر، آن را به شکلی تجریدی‌تر دربرمی‌گیرند. مثلاً، حتی «من» در مقام شخصیت، هم، «مثال» است، اما به تجریدی‌ترین شکل خود. بنابراین، نیکی «مثالی» است که تعین بیشتری یافته است، یگانگی «مفهوم» اراده و اراده‌ی ویژه است. نیکی به حق مجرد تعلق ندارد، اما محتوایی کامل دارد که معنای آن حق و بهروزی را فرا می‌گیرد.

بند ۱۳۰

در درون این مثال، بهروزی هیچ اعتباری برای خود در مقام وجود فرد و اراده‌ی ویژه ندارد، بلکه، تنها، در مقام بهروزی کلی، و در اساس، همچون کلی در خود اعتبار دارد، یعنی در انطباق با آزادی؛ بهروزی بدون حق، نیکی نیست. به همین ترتیب، حق بدون بهروزی نیکی نیست. (نتیجه‌ی اجرای عدالت نباید نابودی جهان باشد).^۱ پس، از آنجا که نیکی باید ناگزیر از راه اراده‌ی ویژه فعلیت یابد و از آنجا که نیکی، در عین حال، گوهر

اراده‌ی ویژه است، حقی مطلق دارد که از حق مجرّد دارایی و غایت‌های ویژه‌ی بهروزی متمایز است. در صورتی که هر یک از این دو عنصر با نیکی متعارض باشد، تنها در صورتی اعتبار دارد که با آن هماهنگ و تابع آن باشد.

بند ۱۳۱

برای اراده‌ی ذهنی، هم، نیکی مطلقاً بنیادی است، و اراده‌ی ذهنی تنها در صورتی ارزش و شرف دارد که بصیرت و نیت آن با نیکی همخوانی داشته باشد. در صورتی که نیکی، در این نقطه، هنوز، «مثالی» مجرّد نیکی باشد، اراده‌ی ذهنی، هنوز در مقام یکسان‌شدگی و همخوانی با آن قرار ندارد. بدین ترتیب، رابطه‌ای با نیکی دارد، رابطه‌ای که به موجب آن، نیکی باید ویژگی بنیادی آن باشد و به یاری آن، باید نیکی را غایت خود قرار دهد و آن را تحقق بخشد - همان‌گونه که نیکی، به سهم خود، تنها ابزاری که برای ورود به فعلیت دارد، اراده‌ی ذهنی است.

افزوده (ه). نیکی حقیقت اراده‌ی ویژه است، اما اراده، تنها، آن چیزی است که خود را به آن ملزم می‌سازد؛ اراده در ذات خود نیک نیست، اما می‌تواند، تنها، با کوشش خود آنچه هست، بشود. از سوی دیگر، خود نیکی، بدون اراده‌ی ذهنی، چیزی نیست جز تجرید که از آن واقعیتی که مقدر است، تنها، از خلال اراده‌ی ذهنی بدان دست یابد، تهی است. پس، تحوّل نیکی سه مرحله دارد: (۱) نیکی باید در نظر من اراده‌ای ویژه باشد - زیرا خود من اراده هستم - و من باید آن را بشناسم؛ (۲) ماهیت نیکی باید تبیین شود و صفات ویژه‌ی آن باید آشکار گردد؛ (۳) و نیکی باید برای خود تعیین شود و همچون ذهنیت نامتناهی که برای خود وجود دارد، ویژگی یابد. این تعیین‌کنندگی باطنی، وجدان است.

بند ۱۳۲

حق اراده‌ی ذهنی این است که هر آن چیزی را که قرار است معتبر بشناسد، همچون نیکی درک کرده باشد، و باید برای هر کرداری - همچون هدف خود که به عینیت برونی تحویل گردیده - بنا به درک آن از ارزشی که آن کردار در این عینیت دارد، با صفات درست یا نادرست، خیر یا شر، مشروع یا نامشروع، مسؤول شناخته شود.

نیکی، در کُل، ذاتِ اراده است در گوهرانگی و کَلِیَّتِ آن - [یعنی،] اراده در حقیقتِ آن؛ پس، نیکی، بدون استثنا، تنها، در تفکر و از خلالِ تفکر وجود دارد. در نتیجه، اظهار این که آدمیان نمی‌توانند حقیقت را بدانند، بلکه، تنها، باید با نمودها سر کنند، یا این که تفکر به حالِ اراده‌ی نیک زیان‌بار است، و فکرهای دیگری از این دست، روح را از ارزش و شرفِ عقلی و ارزش و شرفِ اخلاق‌گرایانه، محروم می‌سازند. - حقّ به رسمیت نشناختن هر چیزی که من آن را بخردانه نمی‌یابم، والاترین حقّ ذهن است، امّا، به دلیل تعیین‌کنندگیِ آن، [این حق]، در عینِ حال، شکلی است؛ از سویِ دیگر، حقّ [امر] بخردانه - در مقام [امر] عینی - نسبت به ذهن، قطعاً ثابت است. - بینش، به دلیل صفتِ شکلی خود، می‌تواند به یک میزان، حقیقی یا عقیده‌ای صرف و خطا باشد. از دیدگاه چیزی که هنوز پهنه‌ی اخلاق به حساب می‌آید، دست‌یابیِ فرد به این حقّ بینش، بستگی به تربیتِ ذهنی ویژه‌ی او دارد. شاید من خود را به این ملزم سازم و این را حقّ ذهنی درونی بدانم که بینش من نسبت به فلان تعهد باید بر بنیادِ دلایلی نیک استوار باشد و من باید از سویِ آن قانع شده باشم، و افزون بر این، باید آن را در چارچوبِ «مفهوم» و ماهیتِ آن شناخته باشم. امّا، هر چیزی را که لازم بدانم تا عقیده‌ی خود را به این که فلان کردار خوب، مُجاز یا غیر مُجاز است، ارضا کنم - و در نتیجه فاعلِ آن را از این جهت، برای آن کردار، مسؤول بدانم - به هیچ روی از حقّ عینیّت نمی‌کاهد. - این حقّ بینش نسبت به نیکی از حقّ بینش نسبت به کردار نیک متمایز است (بند ۱۱۷ را ببینید). تا آنجا که به این حقّ اخیر مربوط می‌شود، حقّ عینیّت شکلِ زیر را به خود می‌گیرد: از آنجا که کردار عبارت است از دگرگون‌سازی ای که باید در جهانی بالفعل وجود یابد و بدین ترتیب، خواهانِ شناخته شدن در این جهان است، پس باید، به طور کلی، با آن چیزی که در این جهان، معتبر شناخته شده، همخوانی داشته باشد. هر کس که کرداری را در جهانِ بالفعل اراده می‌کند، به صرفِ این اراده کردن، خود را تسلیم قوانینِ آن جهان کرده و عینیّتِ آن را به رسمیت شناخته است. - به همین ترتیب، مسؤولیتِ قانونی، در دولت، همچون عینیّتِ «مفهوم» خرد، نباید در حدّ آن چیزی که فرد تصوّر می‌کند با خرد او یا چیز دیگری همخوان است، یا [در حدّ] بینشِ ذهنی [فرد] نسبت به درستی یا نادرستی، خوبی یا بدی، یا هر چیز دیگری که ممکن است فرد آن را برای

ارضای عقیده‌ی خود لازم بدانند، متوقف شود. در این زمینه‌ی عینی، حقّ بینش درباره‌ی بینش نسبت به مشروعیت یا نامشروعیت صدق می‌کند، یعنی نسبت به آن چیزی که در مقام حقّ به رسمیت شناخته شده و به معنای نُحُستی خود محدود است، یعنی معرفت به معنای آشنایی با آنچه که قانونی است و به همان نسبت، اجباری است. دولت از خلال ماهیت همگانی قوانین و کلیت عرف‌ها و عادت‌ها، جنبه‌ی شکلی حقّ بینش و آن احتمال‌پذیری‌ای را که این حقّ هنوز در محدوده‌ی دیدگاه [اخلاقی] غالب، برای ذهن دارد، از آن می‌گیرد. حقّ ذهن به موصوف ساختن کردار به خوب یا بد، مشروع یا نامشروع، در مورد کودکان، ابلهان و مجانین، این تأثیر را، هم، دارد که مسؤولیت آنان را، از این جهت، کاهش دهد یا یکسره باطل کند؛ اما، تعیین حدّی معین برای این شرایط و تعیین سطح مسؤولیت مرتبط با اینان، ناممکن است. اما، به کارگیری جنون آنی، طغیان احساسات، سرمستی و به طور کلی آنچه که نیروی انگیزه‌های حسّی خوانده می‌شود (ضمن مستثنی کردن هر چیزی که می‌تواند حقّ اضطراب را تشکیل دهد - بند ۱۲۷ را ببینید*) به منظور قایل شدن مسؤولیت یا تعیین خود جرم و میزان کیفرپذیری آن و در نظر گرفتن شرایطی مانند [آنچه که ذکرش گذشت] و تخفیف گناه مجرم، باز (بند ۱۰۰ و تذکر پیوسته به بند ۱۲۰ را ببینید*)، سلب حقّ و شرف انسانی از مجرم است؛ زیرا ماهیت آدمی دقیقاً از این واقعیت تشکیل می‌گردد که او در ذات خود کلی است، و نه تجریدی از فلان عنصر و پاره‌ای منفرد از معرفت. - درست همان‌گونه که آن چیزی که [شخص] آتش‌افروز آن را به آتش می‌کشد، آن تکه‌ی چوبی که [شاید] به اندازه‌ی یک کف دست پهنا داشته باشد، نیست، بلکه [امر] کلی موجود در آن است - یعنی تمامی خانه - خود [شخص] آتش‌افروز، هم، در مقام یک ذره، تنها جنبه‌ی منفرد این عنصر یا این اشتیاق انتقام‌جویی، نیست. اگر چنین بود، [شخص] آتش‌افروز [در حکم] جانوری می‌بود که می‌بایست به دلیل خطرناک بودن و آمادگی‌اش به دچار شدن به حمله‌های پیش‌بینی‌ناپذیر خشم، بر سرش کوبید. گفته شده است که مجرم، در لحظه‌ی کردار [مجرمانه‌ی خود]، باید

*. در متن به بند ۱۲۰ ارجاع داده شده که، ظاهراً، نادرست است. - م.

*. در متن به بند ۱۱۹ ارجاع داده شده که، ظاهراً، نادرست است. - م.

تصوّر روشنی از تخلف‌آمیز بودن و کیفرپذیری [کردار خود] داشته باشد، تا بتوان او را نسبت به آن، به عنوان جرم، مسؤول دانست. این شرط، که در ظاهر از حقّ ذهنیت اخلاقی او پشتیبانی می‌کند، در واقع، طبیعت ذاتی او را در مقام موجودی هوشمند، انکار می‌کند؛ زیرا این طبیعت، در وجود فعّال خود، محدود به آن شکلی نیست که در روان‌شناسی ولف به خود می‌گیرد. یعنی شکل تصورات روشن - و تنها، در موارد جنون به آن حدی از اختلال [و آشفتگی] می‌رسد که از معرفت و انجام چیزهای منفرد، [یکسره] جدا می‌گردد.^۱ - پهنه‌ای که در آن، شرایط پیش گفته، همچون دلایلی برای تخفیف کیفر مورد توجه قرار می‌گیرند، پهنه‌ی حقّ نیست، بلکه پهنه‌ی بخشاینده‌ی است.

بند ۱۳۳

رابطه‌ی نیکی با ذهن ویژه آن است که نیکی و ویژگی گوه‌ری اراده‌ی ذهن است، که، بدین ترتیب، تعهدی بی‌چون و چرا در این ارتباط دارد. چون ویژگی از نیکی متمایز است و در محدوده‌ی اراده‌ی ذهنی جای می‌گیرد، نیکی در آغاز، تنها، همچون گوه‌رانگی تجربیدی کلی ایجاب می‌شود. یعنی، همچون وظیفه. با توجه به این ایجاب، وظیفه باید به خاطر وظیفه به جای آورده شود.^۱

افزوده (ه). عنصر بنیادی اراده برای من، وظیفه است. حال، اگر من چیزی جدا از این واقعیت که نیکی وظیفه‌ی من است، ندانم، در تجربید، به فراسوی وظیفه نخواهم رفت. من باید وظیفه را به خاطر خود آن به جای آورم و این به معنای حقیقی، عینیت خود من است که من با این کار آن را تحقق می‌بخشم. من با انجام وظیفه‌ام، با خود و آزاد هستم. شایستگی و دیدگاه والای فلسفه‌ی اخلاقی کانت در این است که بر این اهمیت وظیفه پای فشرده است.

بند ۱۳۴

از آنجا که کردار، به نفس خود، نیازمند محتوایی ویژه و غایتی معین است، در حالی که وظیفه، در تجربید، چنین چیزی را دربر نمی‌گیرد، [پس] این پرسش مطرح می‌شود: وظیفه چیست؟ برای تعریف [وظیفه] همه‌ی آنچه که تا اینجا، در دست داریم، این است: به

جای آوردن حق، و پیش بُردنِ بهروزی، بهروزیِ خود و بهروزی با صفتِ کلی، [یعنی] بهروزی دیگران (بند ۱۱۹ را ببینید).

افزوده (ه). این، همان پرسشی است که کسی که می‌خواست بداند چه باید بکند تا زندگی ابدی را به دست آورد، از عیسی [مسیح] کرد. ^۱ زیرا جنبه‌ی کلی نیکی، یا نیکی در تجرید، نمی‌تواند در مقام چیزی مجزود تحقق یابد؛ [بلکه] باید، نخست صفتِ ثانوی و ویژگی را بیابد.

بند ۱۳۵

به هر حال، صفتِ خودِ وظیفه این صفات را دربر نمی‌گیرد. اما، از آنجا که هر دوی این‌ها مشروط و محدودند، سبب گذر به پهنه‌ی والاتر نامشروط، [یعنی] پهنه‌ی وظیفه، می‌شوند. پس، همه‌ی آنچه که برای خودِ وظیفه بر جای مانده، در صورتی که عنصرِ گوهری یا کلی در خود آگاهی اخلاقی باشد و در ضمن در درونِ خود، تنها، با خود مربوط باشد، کلیتِ مجرد است که صفتِ آن هویتِ بدون محتوا یا به گونه‌ای تجریدی، مثبت است، یعنی نامعین [است].

هر اندازه، هم که تأکید بر خود خواستگی ناب و نامشروط اراده، در مقام ریشه‌ی وظیفه، ضرور باشد – زیرا معرفت نسبت به اراده، نخست، در فلسفه‌ی کانت، به بنیادی استوار و آغازگاهی، از راه تفکر درباره‌ی خودمختاری نامحدود آن، دست یافته است (بند ۱۳۳ را ببینید) – چسبیدن به دیدگاهی صرفاً اخلاقی (*moralisch*)، بدون گذر به «مفهوم» اخلاق‌گرایی (*sittlich*)، این دست یافتگی را به شکل‌گرایی تهی از محتوا و علم اخلاق را به زبان آوری بی‌معنایی درباره‌ی وظیفه به خاطر وظیفه فرو خواهد کشید. از این دیدگاه، هیچ گونه نظریه‌ی ثابت و ماندنی درباره‌ی وظایف، ممکن نیست. در واقع، می‌توان موادی از بیرون وارد کرد و بر بنیاد آن‌ها وظایف ویژه را نتیجه گرفت، اما، نمی‌توان به تعیین وظایف ویژه بر بنیاد تعریف بالا از وظیفه در قالب نبود تضاد، [یا] رابطه‌ی شکلی با خود که هیچ تفاوتی با ویژگی‌های نامعینی تجریدی ندارد، رسید؛ و حتی در صورتی که چنین محتوای ویژه‌ای برای کردار مورد توجه قرار گیرد، هیچ معیاری، در این اصل، برای تعیین این که این محتوا وظیفه است، وجود

ندارد. برعکس، توجیه هر تخلف یا هر شکل غیر اخلاقی کردار، از این راه ممکن است. - قالب ثانوی کانت - [یعنی] شایستگی هر کرداری برای آن که همچون شعار اخلاقی کلی با آن روبه رو شویم - تصویر ملموس‌تری از وضعیت مورد بحث در اختیار می‌نهد، اما، به نفس خود در برگیرنده‌ی هیچ اصل دیگری جدا از هویت شکلی و آن نبود تضادی که به آن اشاره کردیم، نیست. - این واقعیت که نادارایی وجود دارد، به نفس خود، متناقض‌تر از نبود این یا آن قوم، خانواده‌ی منفرد و مانند این‌ها یا نبود کاملی زندگی انسانی، نیست. اما، اگر ثابت و فرض شده باشد که دارایی و زندگی انسانی باید وجود داشته باشند و حرمت داشته باشند، پس ارتکاب سرقت یا قتل [با آن فرض] متضاد است؛ تضاد باید تضاد با چیزی باشد، یعنی با محتوایی که از پیش و به گونه‌ای بنیادی، در مقام اصلی تثبیت شده، وجود دارد. کردار، تنها، نسبت به اصلی از این دست رابطه‌ی انطباق یا تضاد دارد. اما، اگر قرار باشد وظیفه‌ای، صرفاً، همچون وظیفه و نه به دلیل محتوای آن اراده شود، هویتی شکلی است که به ناچار خالی از هر محتوا و صفتی خواهد بود.

آنتی‌نومی‌ها و شکل‌های دیگری که این تکلیف ابدی به خود می‌گیرد و از میان آن‌ها، تنها، دیدگاه اخلاقی رابطه به سادگی، یش و پس می‌رود، بی‌آن که بتواند آن‌ها را حل کند و به فراسوی تکلیف برسد، در کتاب من، پدیدارشناسی روح، صص ۵۵۰ به بعد مورد بحث قرار گرفته‌اند؛ مقایسه کنید با دایرة‌المعارف دانش‌های فلسفی، بندهای ۴۲۰ به بعد.^۱

افزوده (ه). ضمن آن که پیش از این تأکید کردیم که دیدگاه فلسفه‌ی کانت از این جهت که هماهنگی وظیفه و خرد را اظهار می‌کند، دیدگاهی عالی است، در اینجا، باید اشاره کنیم که این دیدگاه، از این جهت که خالی از هر گونه گویایی است، دیدگاهی ناقص می‌نماید. زیرا این حکم که «این را در نظر بگیر که آیا شعار تو می‌تواند همچون اصلی فراگیر اظهار شود»^۲ شعاری بی‌نقص می‌بود، اگر ما اصول معینی برای آن که بدانیم چه گونه عمل کنیم، می‌داشتیم. به زبان دیگر، در صورتی که ما از اصلی این انتظار را داشته باشیم که بتواند نقش تعیین‌کننده‌ی قانونی جهانی را ایفا کند، این امر مستلزم آن خواهد بود که آن اصل محتوایی داشته باشد؛ و اگر این محتوا وجود داشت، اعمال آن اصل کاری ساده بود. اما، در اینجا، خود اصل هنوز وجود ندارد و این معیار که تضادی نباید وجود داشته باشد، معیاری بی‌حاصل است - زیرا در جایی که چیزی

وجود ندارد، تضادی، هم، نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بند ۱۳۶

به دلیل ویژگی مجرد نیکی، عنصر دیگر «مثال»، یعنی ویژگی در هیأت کلی، در محدوده‌ی ذهنیت جای می‌گیرد. ذهنیت در کلیت بازتابه‌ی آن در خود، تعیین مطلق و باطنی خود است؛ همان است که ویژگی را وضع می‌کند و عامل تصمیم‌گیرنده و تعیین‌کننده است - [یعنی] وجدان.^۱

افزوده (ه). می‌توان به عالی‌ترین صورت درباره‌ی وظیفه سخن گفت و چنین سخن‌گفتنی آدمی را شکوه و جلال می‌بخشد و دل او را از غرور پُر می‌کند. اما، اگر این سخن به چیز معینی نینجامد، سرانجام، ملال‌انگیز می‌شود، زیرا روح به آن ویژگی‌ای که شایسته‌ی آن است نیاز دارد. از سوی دیگر، وجدان آن ژرف‌ترین تنهایی باطنی درون خویش است که در آن، تمامی چیزهای برونی و تمامی محدودیت‌ها ناپدید شده‌اند - کناره‌گیری تام و تمام به درون خود است. آدمی، در مقام وجدان دیگر بسته‌ی غایب و ویژگی نیست، به گونه‌ای که وجدان نماینده‌ی دیدگاهی والاست، یکی از دیدگاه‌های دنیای نوین است که برای نخستین بار به این آگاهی، به این فروافتادن به درون خویش، دست یافته است. در دروان‌های نخست‌تر و حسی‌تر چیزی برونی و داده شده را در برابر خود دارند، چه این چیز دین باشد، چه حق باشد؛ اما وجدان [من] خود را همچون تفکر می‌شناسد و این تفکر من یگانه‌ی سرچشمه‌ی تعهد من است.

بند ۱۳۷

وجدان حقیقی‌گرایش دادن اراده است به آن چیزی که در خود و برای خود نیک است؛ بنابراین، وجدان اصولی ثابت دارد و این اصول، در نظر آن، ویژگی تعیین‌کنندگی و وظیفی را دارند که برای خود عینی‌اند. وجدان، بر خلاف محتوای خود یعنی حقیقت - صرفاً جنبه‌ی شکلی فعالیت اراده است که، در مقام این اراده، هیچ محتوای جداگانه‌ای از آن خود ندارد. اما، نظام عینی این اصول و وظایف و اتحاد معرفت ذهنی با این نظام، تنها، زمانی وجود دارند که حصول به دیدگاه اخلاق‌گرایانه صورت گرفته باشد. اینجا، در درون دیدگاه شکلی اخلاق، وجدان فاقد این محتوای عینی است و بدین ترتیب، به نفس

خود، تعیینِ شکلی نامحدودِ خود است که، دقیقاً به همین دلیل، در عین حال، تعیینِ این ذهن، هم، هست.

وجدانِ استحقاقِ مطلقِ خودآگاهیِ ذهنی را به دانستنِ در خود و از خود این که حق و وظیفه چیستند و به رسمیت شناختنِ، تنها، آن چیزی را که بدین ترتیب دانسته، در مقامِ نیکی، بیان می‌دارد؛ وجدان، همچنین، از اظهارِ این که آن چیزی که وجدان بدین ترتیب می‌داند و اراده می‌کند، به راستی، حق و وظیفه است، تشکیل می‌گردد. وجدان، در مقامِ این یگانگیِ معرفتِ ذهنی با آن معرفتی که در خود و برای خود وجود دارد، حَرَمی است که تجاوز به آن در حُکمِ اهانت به مقدّسات است. امّا، این که وجدانِ فلان فردِ معین با این «مثال» وجدانِ همخوانی دارد یا نه و این که آیا آنچه که این وجدانِ آن را نیکی می‌داند یا نیکی می‌خواند، به گونه‌ای بالفعل، هم، نیک هست یا نه، تنها، می‌تواند از رویِ محتوایِ این نیکیِ فرضی شناخته شود. چیزی که حق و وظیفه را، همچون بخردانگی در خود و برای خود تصمیم‌های اراده، تشکیل می‌دهد، در اساس، نه داراییِ ویژه‌ی یک فرد است و نه شکلیِ آن شکلِ احساس یا هر گونه معرفتِ منفردِ دیگر - یعنی [معرفتِ] حسی - است، بلکه، در اساس، شکلِ صفاتِ کلیّیِ تفکر است، یعنی شکلِ قوانین و اصول. بنابراین، وجدانِ موضوعِ قضاوتِ درباره‌ی حقیقت یا خطایِ آن است، و توسلِ انحصاریِ آن به خود، مستقیماً با آنچه که می‌خواهد باشد، مخالف است - یعنی، قاعده‌ای برای شکلِ کلیّی و بخردانه‌ی کردار که در خود و برای خود معتبر است. در نتیجه، دولت نمی‌تواند وجدان را در شکلِ جداگانه‌ی آن، یعنی معرفتِ ذهنی، به رسمیت بشناسد، همان‌گونه که علم، هم، نمی‌تواند اعتباری برای عقیده و اظهارِ ذهنی و توسلِ به عقیده‌ی ذهنی قایل‌گردد؛ چیزی که در درونِ وجدانِ حقیقی، متمایز نیست، با این حال، تشخیص‌پذیر است و این، همانا ذهنیتِ تعیین‌کننده‌ی معرفت و خواست است که می‌تواند خود را از محتوایِ حقیقی جدا کند، خود را برای خود وضع کند و محتوا را به حدّ شکل و وانمود فروکشد. بنابراین، ابهامی که با وجدان همراه است نتیجه‌ی این واقعیت است که از پیش چنین فرض می‌شود که وجدانِ اینهمانی معرفت و خواستِ ذهنی را با نیکیِ حقیقی تعیین می‌کند، و بدین سبب،

مقدّس دانسته و خوانده می‌شود، در حالی که وجدان، در مقام بازتابِ صرفاً ذهنیِ خودآگاهی به درونِ خود، همچنین، مدعیِ مرجعیتی می‌شود که، تنها، به خودِ آن اینهمانی، به دلیلِ محتوایِ بخردانه‌ی آن که در خود و برای خود معتبر است، تعلق دارد. دیدگاهِ اخلاقی، که در این رساله از دیدگاهِ اخلاق‌گرایانه متمایز گردیده، تنها، وجدانِ شکلی را دربرمی‌گیرد؛ اشاره به وجدانِ حقیقی، [در اینجا] تنها از آن روی صورت گرفته تا ویژگیِ متفاوتِ آن نشان داده شود و از این کژفهمی که ما در اینجا درباره‌ی وجدانِ حقیقی و نه وجدانِ شکلی، که در واقع موضوع اصلی سخن ما [در اینجا] است، سخن می‌گوییم، جلوگیری کرده باشیم. وجدانِ حقیقی در گرایشِ اخلاق‌گرایانه جای دارد، که، تنها، در بخشِ آینده [این کتاب] از آن سخن خواهیم گفت. امّا، وجدانِ دینی، یکسره در بیرون از این پهنه جای دارد.^۱

افزوده (ه). هرگاه از وجدان سخن می‌گوییم، شاید به سادگی چنین تصور شود که، چون شکلِ آن شکلِ باطنِ تجریدی است، پس در خود و برای خود وجدانِ حقیقی است. امّا، وجدانِ حقیقی آن است که این را برای اراده تعیین می‌کند که چه چیزی در خود و برای خود، نیک و وظیفه است. امّا، در اینجا، ما، تنها، با نیکی در هیأتِ تجرید سر و کار داریم و وجدانِ هنوز فاقدِ این محتوای عینی است و هنوز، تنها، تعیین نامحدودِ خود است.

بند ۱۳۸

این ذهنیت، در مقام خودخواستگیِ تجریدی و تعیینِ ناب و انحصاری نسبت به خود، در صورتی که نیروی قضاوتی باشد که به تنهایی، به پشتوانه‌ی درونِ خود تعیین کند که چه چیزی در ارتباط با محتوایی مفروض نیک است و در ضمن نیرویی باشد که نیکی، که در آغاز جز «مثال» و تعهد نیست، فعلیتِ خود را مدیون آن باشد، تمامی جنبه‌های معینِ حق، وظیفه و وجود را در خود مستحیل می‌سازد.

خودآگاهی‌ای که توانسته باشد به این بازتابِ مطلق به درونِ خود برسد، خود را در این بازتابِ آگاهی‌ای می‌داند که نمی‌تواند و نباید با هیچ‌چیز و جوپ موجود یا مفروضی سازش کند. گرایش به نگرستنِ باطنی به

درونِ خود و شناختن و تعیین کردنِ درونی این که چه چیزی بر حق و نیک است، در شکل هایی که این گرایش، غالباً، در تاریخ به خود می‌گیرد (مانند قضیه‌ی سقراط، رواقیان و مانند آن‌ها)، در دوران‌هایی نمود می‌یابد که آنچه به گونه‌ای بالفعل و در [پهنه‌ی] عُرف، به رسمیت شناخته شده، نمی‌تواند اراده‌ی نیک‌تر را ارضا کند. هر گاه ایمانِ جهانِ موجود آزادی به اراده‌ی نیک‌تر سُست شود، این اراده دیگر خود را در وظایفی که این جهان آن‌ها را به رسمیت شناخته، نمی‌یابد و باید آن هماهنگی‌ای را که در فعلیت از دست داده، تنها، در باطنِ مثالی بجوید. آنگاه که خودآگاهیِ حقّ شکلی خود را، از این راه، درک کرد و به دست آورد، همه چیز بستگی به چگونگیِ محتوایی دارد که به خود می‌دهد.^۱

افزوده (ه). اگر به این فرآیند استحاله از نزدیک‌تر نگاه کنیم و ببینیم که چه گونه همه‌ی ایجاب‌ها در این مفهوم بسیط جذب می‌شوند و باید بارِ دیگر از آن انتشار یابند، در خواهیم یافت که این فرآیند، در درجه‌ی نخست، بستگی به این واقعیت دارد که به یاریِ تفکر می‌توان نشان داد که همه‌ی چیزهایی که ما آن‌ها را همچون حق یا وظیفه می‌شناسیم باطل و بیهوده و محدود است و به هیچ روی، مطلق نیست. اما، درست همان گونه که ذهنیت هر محتوایی را در خود مستحیل می‌سازد، می‌تواند، به نوبه‌ی خود، آن را از درونِ خود بپرورد. هر چیزی که در قلمرو اخلاق‌گرایی به وجود می‌آید، محصولِ این فعالیتِ روح است. از سویِ دیگر، این دیدگاه همان گونه که دیدگاهی صرفاً مجرد است، ناقص هم هست. هر گاه من از آزادیِ خود، همچون گوهری در درونِ خود آگاه باشم، بی‌عمل خواهم بود و هیچ کاری نخواهم کرد. اما، اگر من دست به عمل بزنم و در جست و جوی اصولی باشم، در پی یافتن تعیین‌کننده‌هایی بر خواهم آمد، و در اینجا این الزام وجود خواهد داشت که این تعیین‌کننده‌ها باید از «مفهوم» اراده‌ی آزاد استنتاج شوند. بدین ترتیب، ضمن آن که مستحیل کردن حقّ یا وظیفه در درونِ ذهنیت، درست خواهد بود، همین امر، از سویِ دیگر، در صورتی که این بنیاد تجریدی، به نوبه‌ی خود، تحوّل نیابد، نادرست خواهد بود. تنها، در درون‌هایی که جهانِ بالفعل وجودی تهی، بی‌روح و نامسکون باشد، شاید فرد مجاز باشد که از فعلیت بگریزد و به درونِ زندگی درونی خود واپس نشیند. سقراط در زمانی ظاهر شد که دموکراسی آتن به ویرانی افتاده بود. سقراط جهانِ موجود را مستحیل ساخت و در جست و جوی حق و نیکی به درونِ خود، واپس نشست. حتی در روزگارِ ما هم، گاه، احترام نسبت به نظم موجود، به درجاتِ گوناگون، از میان می‌رود و آدمیان می‌کوشند ارزش‌های پذیرفته شده را با اراده‌ی خود، با آنچه که خود به رسمیت شناخته‌اند، برابر نهند.

بند ۱۳۹

در جایی که همه‌ی واجباتی که در گذشته معتبر بودند، از میان رفته باشند و اراده در حالتِ باطنیتِ ناب باشد، خودآگاهی توانایی آن را دارد که یا کلی در خود و برای خود را اصل خویش قرار دهد، یا خودسرانگی و ویژگی خود را، و خودسرانگی و ویژگی خود را نسبت به کلی برتری دهد و آن را از راه کردار خود به رسمیت بشناسد - یعنی می‌تواند شر باشد.^۱

وجدان، در مقام ذهنیتِ شکلی، به سادگی، از این امکان تشکیل می‌شود که در هر لحظه‌ای به شر روی آورد؛ زیرا هم اخلاق و هم شرارت ریشه‌ی مشترکی در آن یقین خود از خود دارند که برای خود وجود دارد و برای خود می‌داند و تصمیم می‌گیرد.

به طور کلی، ریشه‌ی شر در راز - یعنی، جنبه‌ی نظری - آزادی، در ضرورتی، جای دارد که به همراه آن از مرحله‌ی طبیعی اراده سر بر می‌آورد و ویژگی‌ای باطنی در ارتباط با آن به خود می‌گیرد. همین مرحله‌ی طبیعی اراده است که همچون تضاد با خود، همچون [چیزی] که در این تعارض سازش‌ناپذیر است، در وجود می‌آید و بدین ترتیب، همین ویژگی خود اراده است که، سپس، خود را همچون شر تعریف می‌کند. زیرا ویژگی، تنها، در هیأتِ دوگانگی وجود دارد - در قضیه‌ی حاضر، همچون تعارض میان مرحله‌ی طبیعی اراده و باطنیت آن. در درون این تعارض، باطنیت اراده، تنها، موجود به‌نفسه‌ی نسبی و شکلی است که محتوای خود را، تنها، می‌تواند از هوس، برانگیختگی، گرایش و مانند این‌ها بگیرد. حال، درباره‌ی این هوس‌ها، برانگیختگی‌ها و مانند این‌ها گفته می‌شود که شاید خوب و شاید بد باشند. اما، آنگاه که اراده این اجازه را می‌دهد که محتوایش از سوی این هوس‌ها و مانند آن تعیین شود، با صفتِ احتمالی‌ای که این‌ها در مقام [نیروهای] طبیعی دارند و همچنین، به واسطه‌ی شکلی که اراده در این نقطه دارد [یعنی] شکلی و ویژگی، با کلیت در مقام عینیتِ درونی تعارض پیدا می‌کند، یعنی با نیکی، که همراه با بازتاب خود به درون و آگاهی شناسنده‌ی اراده، همچون متعارضی شدید نسبت به عینیتِ بیواسطه، [و] نسبت به [امر] صرفاً طبیعی، نمایان می‌شود. در این صورت، باطنیت اراده شر است. بنابراین، آدمی، در خود

یا به حکم طبیعت، و در ضمن از راه بازتاب یافتن به درون خود، شر است، به گونه‌ای که نه طبیعت، بدین لحاظ (جدا از طبیعی بودن اراده که پیوسته‌ی محتوای ویژه‌ی خود می‌ماند) و نه بازتاب بازگشته به درون خود، یعنی در دریافت کلی (مگر این که پیوسته‌ی آن تعارضی که به آن اشاره شد، بماند) [هیچ یک] به نفس خود، شر نیستند. - این جنبه‌ی ضرورت شر با این واقعیت، هم، مطلقاً، در اتحاد است که این شر بدان صورتی ایجاب شده که بالضروره نباید باشد، یعنی باید حذف شود. مسأله بدین صورت نیست که آن دیدگاه جدایی که در بالا بدان اشاره شد، هرگز نباید ظاهر شود - برعکس همین [امر] است که تمایز میان حیوان نابخرد و آدمی را تشکیل می‌دهد. اما، اراده نباید در این نقطه متوقف شود و به ویژگی همچون [اصل] بنیادی بچسبد و [امر] کلی را ارها کند؛ باید بر دیدگاه جدایی، همچون چیزی باطل و بیهوده غلبه کرد. در ارتباط با این ضرورت شر، ذهنیت است که در مقام نامحدودیت این بازتاب، با این تعارض رو به رو می‌شود و در آن حضور دارد؛ اگر در این پیوندگاه، متوقف شود - یعنی اگر شر باشد - پس، برای خود حضور دارد، فردیت جداگانه‌ی خود را حفظ می‌کند و خود، همین اراده‌ی خودسرانه خواهد بود. پس، ذهن فردی، بدین صورت، است که بار تمامی مسؤولیت شرارت خود را به دوش می‌کشد.

افزوده (ه). یقین تجریدی که خود را بنیاد همه چیز تصور می‌کند، در درون خود این امکان را دارد که کلیت «مفهوم» را اراده کند، اما [این امکان را] هم دارد که محتوایی ویژه را اصل [کرداری] خود بگیرد و آن را به رسمیت بشناسد. نتیجه، یکی، این خواهد بود که تجرید تعیین خود از خود همواره، بخشی از شرارت است - یعنی [گزینش] دومین امکان - و [دیگر] این که تنها، انسان خوب است - اما، فقط در صورتی که بتواند شرور باشد [اما، چنین نشود]. نیکی و بدی جدایی‌ناپذیرند، و جدایی‌ناپذیری آن‌ها از این واقعیت ناشی می‌شود که «مفهوم» موضوع خود می‌شود و، در مقام موضوع، بیدرنگ، صفت تفاوت را تجسم می‌بخشد. اراده‌ی شر چیزی خلاف کلیت اراده را اراده می‌کند، در حالی که نیکی بنا به محتوای حقیقی مفهوم خود عمل می‌کند. دشواری پیوسته به این پرسش که اراده چه گونه می‌تواند شرور هم باشد، غالباً، به این دلیل بروز می‌کند که ما فکر می‌کنیم اراده رابطه‌ای مثبت با خود دارد و با آن، همچون چیزی معین [و محدود] رو به رو می‌شویم که [گویا] برای خود، یعنی در مقام نیکی، وجود دارد. اما، مسأله‌ی سرچشمه‌ی شر، به گونه‌ای دقیق‌تر، این را نشان می‌دهد: «منفی چه گونه به درون مثبت

می‌آید؟» اگر فرض کنیم که خداوند، در آفرینش جهان، مطلقاً مثبت است، صرف نظر از این که به کدام سو روی بیاوریم، ناممکن خواهد بود که منفی را در این مثبت باز شناسیم؛ زیرا فرض این که شرارت را خدا اجازه داده است به این معنا خواهد بود که رابطه‌ای تأثیرپذیرانه را از سوی او فرض کنیم و این فرض ناپسند و بی‌معنا خواهد بود. در تفکر نمودی اسطوره‌ی دینی، سرچشمه‌ی شرارت درک نشده است؛ یعنی، هیچ‌گونه شناسایی نسبت به یکی در دیگری وجود ندارد، آنچه هست نمودار شدن توالی و همزیستی‌ای است که به موجب آن منفی از برون وارد مثبت می‌شود. اما، این نمی‌تواند تفکر را قانع سازد، زیرا تفکر دلیل و ضرورتی را می‌جوید و مثبت می‌خواهد منفی را همچون منفی که ریشه در مثبت دارد باز شناسد. پاسخ [این مسأله] از دیدگاه «مفهوم»، در خود «مفهوم» نهفته است، زیرا «مفهوم» - یا به بیانی دقیق‌تر، «مثال» - این ویژگی گوهری را دارد که خود را دگرگون سازد و به گونه‌ای منفی وضع کند. در صورتی که ما، صرفاً به مثبت، یعنی به نیکی محض که، بنا به فرض، در ذات خود نیک است، توجه کنیم، تعریفی بی‌معنا از فهم خواهیم داشت که به این تجرید یکسویه خواهد چسبید و به صرف طرح [این] پرسش، از آن چیزی دشوار خواهد ساخت. اما، از دیدگاه «مفهوم»، مثبت بودن همچون کشش و دگرگون‌سازی خود درک می‌شود. بدین ترتیب، شر هم مانند نیکی ریشه در اراده دارد، و اراده، در مفهوم خود، هم نیک است و هم بد. اراده‌ی طبیعی، در خود، تضاد خود دگرگون‌سازی است، [یعنی، تضاد میان] وجود داشتن برای خود و [وجود داشتن برای] درون [است]. پس، گفتن این که شرارت این تعریف دقیق‌تر را دربرمی‌گیرد که آدمی، در صورتی که اراده‌اش طبیعی باشد، شرور است، و ارونی این فکر سوم خواهد بود که دقیقاً اراده‌ی طبیعی است که معصوم و خوب است. اما، اراده‌ی طبیعی با محتوای آزادی مخالف است، و کودک و انسان تربیت نشده که اراده‌های آنان طبیعی است، به همین دلیل، به میزان کمتری مسئولِ کردارهای خود هستند. بدین سان، هر گاه ما از آدمیان سخن می‌گوییم، منظور ما کودکان نیست بلکه افرادِ خودآگاه است و هر گاه از نیکی سخن می‌گوییم، منظورمان معرفت نسبت به نیکی است. این درست است که [امر] طبیعی، در خود، رُک و راست است و نه خوب است و نه بد؛ اما، در ارتباط با اراده همچون آزادی و همچون معرفت به آزادی، [امر] طبیعی صفت غیرآزاد را دربرمی‌گیرد و در نتیجه شرور است. در صورتی که انسان [امر] طبیعی را اراده کند، این دیگر صرفاً طبیعی نیست، بلکه نفی نیکی در مقام «مفهوم» اراده است. - اما، اگر چنین استدلال شود که، از آنجا که شرارت ذاتی «مفهوم» ضرورت است، [پس] انسان با ارتکاب شرارت مسئول نخواهد بود، باید پاسخ داده شود که تصمیم‌کردار خود انسان است، محصول آزادی و مسؤولیت اوست. اسطوره‌ی دینی به ما می‌گوید که انسان از جهت معرفت خود به نیک و بد، مانند خداوند است، و این همانندی، در واقع، از این جهت که ضرورت، در اینجا، ضرورت طبیعی نیست، وجود دارد - اما، تصمیم در واقع حذف این دوگانگی نیک و بد است. از آنجا که من، هم، با نیکی و، هم با بدی رو به رو هستم، می‌توانم در

میان آن‌ها دست به گزینش بزنم؛ می‌توانم یکی از آن‌ها را بگزینم و یکی از آن‌ها را در ذهنیت خود جذب کنم. پس، این در ذاتِ شرارت است که انسان می‌تواند آن را اراده کند، اما بالضروره ناچار از این کار نیست.

بند ۱۴۰

خودآگاهی می‌داند چه گونه جنبه‌ای مثبت در هدفِ غاییِ خود کشف کند (بند ۱۳۵ را ببینید)؛ زیرا این هدف، در مقامِ بخشی از قصدِ کرداریِ بالفعل و متجسمِ ناگزیر جنبه‌ای ایجابی دارد. به پشتوانه‌ی این جنبه‌ی ایجابی، که وظیفه و نیئی تحسین‌برانگیز اِدانسته می‌شود، خودآگاهی می‌تواند چنین اظهار کند که کردارِ آن، هم، برای دیگران و هم، برای خودِ آن خوب است. اما، خودآگاهی به دلیل اندیشیدن به خود و با خبر شدن از ویژگیِ کلیِ اراده، که از آن نتیجه می‌شود، در وضعیتی است که محتوای اساساً سلبیِ کردارِ خود را، که همزمان در درونِ آن حاضر است، با این ویژگیِ کلیِ مقایسه کند. اظهار این که این کردار برای دیگران خوب است، ریاکاری است؛ و اظهار این که برای خودِ خودآگاهی خوب است، یعنی رسیدن به حدی افراطی تر که در آن حد، ذهنیتِ خود را مطلق می‌خواند.

این آخرین و پیچیده‌ترین شکلِ شرارت که به تأثیرِ آن، شرارت از [وارد شدن] به نیکی و نیکی از [وارد شدن] به شرارت باز داشته می‌شود، و آگاهی، با دانستن این که توانایی این وارونه‌سازی را دارد، خود را مطلق می‌شناسد، از دیدگاهِ اخلاق، آخرین حدِ افراط‌گریِ ذهنیت است. این همان شکلی است که شرارت در روزگار ما تا حدِ رسیدن به آن پیش رفته است - [آن هم،] از برکتِ وجودِ فلسفه، یعنی این سطحی‌گریِ فکری که مفهومی ژرف را چنان پیچ و تاب داده که به این شکل در آمده و به خود جرأت داده که خود را فلسفه بخواند، همان گونه که به خود جرأت داده شرارت را نیکی بخواند. در تذکرِ حاضر، من، به اختصار، به شکل‌های عمده‌ای که این ذهنیت به خود می‌گیرد، اشاره می‌کنم:

(الف) ریاکاری عناصرِ زیر را در برمی‌گیرد: (یک) معرفت به کلی حقیقی، یا به صورتِ صرفِ احساسِ حق و وظیفه یا معرفت و شناسایی بیشتر نسبت به این‌ها؛ (دو) خواستنِ [چیز] ویژه‌ای که با این [امر] کلی در تضاد است؛ و (سه) مقایسه‌ی زیرکانه‌ی این دو عنصر به گونه‌ای که خواستِ

ویژه، برای خود آگاهی اراده کننده، در هیأت شرارت تعیین شود. این صفات به کردار همراه با وجدان معذب دلالت دارند، اما هنوز به حد ریاکاری کامل نمی‌رسند. - روزگاری این پرسش اهمیت زیادی داشت که آیا فلان کردار در صورتی که همراه با وجدانی معذب صورت گرفته باشد، شرارت‌آمیز است، یعنی همراه با آگاهی کامل نسبت به عناصری که بدان‌ها اشاره کردیم [است؟] - پاسکال (4) *Lettres provinciales* [نامه‌های شهرستانی] به خوبی، نتایج پاسخ مثبت به این پرسش را توصیف کرده است:

«Il seront tous damnés ces demi-pêcheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs pêcheurs, pêcheurs endurcis, pêcheurs sans mélange, pleins et archevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable a force de s'y aban donner.»^{۳*}

- حق ذهنی خود آگاهی به شناختن کردار با صفت نیک یا بد، در خود و با خود، نباید متعارض با حق مطلق عینیت این صفت انگاشته شود، به

۳. «همه‌ی آنان لعنت خواهند شد، این نیمه گناهکارانی که چیزی از عشق به تقوا را در خود نگه داشته‌اند. اما، آن گناهکاران آشکار، گناهکاران سخت شده، گناهکاران بی‌کم و کاست، کامل و رسیده؛ دوزخ نمی‌تواند آن‌ها را نگه دارد: آنان با تسلیم کامل خود شیطان را فریب داده‌اند.»^۱ - م.

۱. در همین زمینه، پاسکال، همچنین شفاعت مسیح دوخته به صلیب را از دشمنان خود نقل می‌کند: «پدر، آنان را بخشای، زیرا نمی‌دانند چه می‌کنند»^۲ - این تمنا، تمناي زایدی است، [زیرا] اگر این که نمی‌دانستند چه می‌کنند صفت شرارت را از کردار آنان باز می‌گرفت، دیگر نیازی به بخشایش نمی‌بود. پاسکال عقیده‌ی ارسطو را هم نقل می‌کند (اخلاق نیکو مآخی ۲. III) که میان کردار *οὐκ εἰδώς* [آوکس ای دوس = نادانسته] و کردار *αἴσθησις* [آگوئو = به تأثیر نادانی] قابل به تفاوت است^۳؛ در مورد نخست، یعنی نادانسته، شخص به گونه‌ای غیر ارادی عمل می‌کند (این نادانستگی به شرایط برونی مربوط می‌شود؛ بند ۱۱۷ را ببینید) و نمی‌توان او را برای کردارش مسؤوّل دانست.^۴ اما، ارسطو درباره‌ی مورد دوم، [کردار به تأثیر نادانی]، می‌گوید: «همه‌ی آدم‌های شرور از درک این که چه باید بکنند کوتاهی و از انجام آن خودداری می‌کنند، و دقیقاً همین نقص [آمائوتیا = *αμαρτία*] از آنان مردمی بی‌انصاف و به طور کلی، شرور می‌سازد. نادانی نسبت به انتخاب میان نیکی و بدی به این معنا نیست که فلان کردار غیر ارادی است (یعنی این که فاعل آن را نمی‌توان مسؤوّل آن دانست)، بلکه تنها به این معناست که [آن کردار] بد است.»^۵ بی‌گمان، ارسطو بصیرت ژرف‌تری نسبت به پیوند میان ادراک و خواست داشته است، تا آن چیزی که در فلسفه‌ی سطحی رواج یافته و چنین می‌آموزد که عواطف و شورمندی و نه ادراک اصول حقیقی کردار اخلاقی‌گرایانه‌اند.^۶

گونه‌ای که این دو نسبت به یکدیگر جدایی‌پذیر، بی‌تأثیر و احتمالی وانمود شوند، همین رابطه‌ی اخیر بود که، به ویژه، در بحث‌های کهنه درباره‌ی لطف مؤثر امری بنیادی به شمار می‌آمد.^۷ شرارت، در جنبه‌ی شکلی خود، متمایزترین دارایی فرد است، زیرا، دقیقاً ذهنیت اوست که خود را، مطلقاً برای خود وضع می‌کند، و مسؤولیت اوست (بند ۱۳۹ و تذکر پیوسته به آن را ببینید)؛ و در وجه عینی، انسان، به حکم «مفهوم» خود، روح و بخردانگی به طور کلی است، و صفت خود دانستگی کلیت را، کاملاً در درون خود دارد. بنابراین، اگر وجه نیک او – و همچنین صفت شرورانه‌ی کردار او را در مقام شرارت – از او جدا کنیم و او را نسبت به کردار شرورانه‌اش مسؤول ندانیم، شرفی را که شایسته‌ی «مفهوم» اوست، از او دریغ داشته‌ایم. این که آگاهی از این عناصر در تفاوت‌های مربوطه‌ی آن‌ها چه گونه است، و در مقام ادراک پرورش یافته به چه میزانی از روشنی یا تیرگی رسیده، و وجدان پیوسته با کرداری شرورانه تا چه میزان، کم و بیش، در شکل [خود] شرور است – همه‌ی این‌ها، پرسش‌های کم‌اهمیت‌تری هستند که ویژگی تجربی بیشتری دارند.

(ب) دست به عمل زدن به صورتی شرورانه و با وجدانی شرورانه، به ریاکاری نمی‌انجامد.^۸ ریاکاری، افزون بر این‌ها، صفت شکلی ناراستی را دربرمی‌گیرد که به یاری آن، شر، نخست، به نظر دیگران، نیکی جلوه داده می‌شود و [شخص] شرور، خود را از هر جهت برونی، خوب، با وجدان، مؤمن و مانند این‌ها می‌نمایاند – که [این همه] چیزی نیست جز نیرنگی برای فریب دیگران. اما، دوم این که، شخص شرور ممکن است در نیکی‌ای که در زمان‌های دیگر می‌کند، یا در دینداری خود، یا در هر گونه دلیل نیک دیگری، ابزاری برای شرارتی که می‌کند، نزد خود، بیابد، بدین صورت که می‌تواند این دلایل را برای تحریف شرارت خود به صورتی که خود آن را نیک می‌پندارد، به کارگیرد. این امکان در درون ذهنیت وجود دارد، زیرا، در مقام منفیت مجرد، می‌داند که همه‌ی صفات فرودست آنند و از آن ناشی می‌شوند.

(پ) باید نخست آن روشی را که احتمال باوری نام گرفته در این تحریف بگنجانیم.^۹ این روش این اصل را می‌پذیرد که هر کرداری مجاز است و می‌توان با وجدان آسوده به آن دست زد، در صورتی که آگاهی بتواند دلیل

کافی برای آن بیابد - حتی اگر این دلیل مرجعیت یک متأله باشد، و حتی اگر دانسته باشد که دیگر متألهان به گونه‌ای مشخص قضاوت آن متأله را مردود دانسته‌اند. حتی، در این فکر، هم، هنوز این آگاهی درست حضور دارد که دلیل و مرجعیتی از این دست، تنها، احتمالی را به دست می‌دهد، هر چند که همین احتمال برای اقناع وجدان بسنده تصور شود. در عین حال، پذیرفته می‌شود که دلیل کافی، صرفاً از آن گونه دلایل است که دلایلی دیگر، که دست کم به همان اندازه اعتبار دارند، شاید در کنار آن وجود داشته باشند. نشانه‌ی دیگری از عینیت را هم در این روش می‌توان سراغ کرد و آن این است که این روش چنین فرض می‌کند که یک دلیل باید عامل تعیین کننده باشد. اما، از آنجا که گزینش میان نیک و بد وابسته به دلایل کافی بسیاری، از جمله آن مرجعیت‌هایی که بدان اشاره کردیم، تصور می‌شود - به رغم این واقعیت که این دلایل بسیار پرشمار و ناهماهنگ‌اند - روشن است که نه عینیت موضوع، بلکه ذهنیت است که عامل تعیین کننده را تشکیل می‌دهد. در نتیجه، ترجیح [شخص] و اراده‌ی خودسرانه داور نیک و بد [شده‌اند] و اخلاق‌گرایی و دین‌داری به حاشیه رانده شده‌اند. اما، این واقعیت که ذهنیت خود فاعل است که تصمیم می‌گیرد، هنوز، در مقام اصل [راهنما] شناخته نشده است - برعکس (همان گونه که بدان اشاره شد)، چنین ادعا می‌شود که دلیل عامل تعیین کننده است. از این جهت، احتمال باوری، هنوز یکی از شکل‌های ریاکاری است.

(ت) مرحله‌ای که بیدرنگ بالا [ی] مرحله‌ی پیشین [جای دارد،] این دیدگاه [است که اراده‌ی نیک از اراده‌ی نیکی تشکیل می‌گردد؛ تصور می‌شود که این اراده‌ی نیک به گونه‌ای تجریدی کافی و در واقع، یگانه شرط لازم برای نیک بودن خود کردار است. از آنجا که کردار، همچون خواست معین دارای محتوایی است، در حالی که نیکی تجریدی چیزی را تعیین نمی‌کند، پس وظیفه‌ی ذهنیت ویژه است که تعیین و تحقق این تجرید را به آن بدهد. درست همان گونه که در احتمال باوری، هر کس که خود *Révérénd Père* (پدر محترم [یکی از لقب‌های کشیشان]) دانشمندی نیست، متکی به مرجعیت یکی از این متألهان است تا محتوایی معین را در حوزه‌ی کلی صفت نیکی بگنجاند، در اینجا، هر ذهنی، به گونه‌ای

بیواسطه، از این افتخار برخوردار می‌گردد که برای نیکی مجرد محتوایی تأمین کند یا - و این، هم، همان نتیجه را دارد - محتوایی را در حوزه‌ی [امری] کلی بگنجانند. این محتوا، تنها، یکی از جنبه‌های گوناگون کرداری متجسّم است، که پاره‌ای از آن جنبه‌ها، می‌توانند، حتی، توصیف آن را همچون مجرمانه و شرورانه توجیه کنند. اما، آن صفتِ ذهنی ای که من به نیکی می‌دهم، نیکی ای است که من در عمل می‌شناسم، یعنی نیتِ خیرِ من (بند ۱۱۴ را ببینید). بدین ترتیب تناقضی میانِ صفت‌ها بروز می‌کند، زیرا یکی از آن‌ها می‌گوید که فلان کردار خوب است، در حالی که صفاتِ دیگر می‌گویند که آن کردار مجرمانه است. 'پس، چنین می‌نماید که این پرسش، در موردِ کرداری بالفعل، مطرح خواهد شد که آیا نیت، به گونه‌ای بالفعل، نیک هست یا نه. اما، شاید، تنها، به گونه‌ای کلی، نیکی نیتِ بالفعل نباشد؛ در واقع، اگر ما این دیدگاه را بپذیریم که نیکی تجریدی دلیل تعیین کننده‌ی ذهن است، همواره باید چنین باشد. آسیبی که به تأثیر کرداری همراه با حُسن نیت که صفتِ آن از جهاتِ دیگر مجرمانه و شرورانه است، وارد می‌آید، بی‌گمان نیک است و ظاهراً همه چیز بستگی به این دارد که کدام جنبه‌ی کردار از تملی جنبه‌های دیگر [آن] بنیادی‌تر است. اما، این پرسش عینی در اینجا طرح شدنی نیست - یا به زبان دیگر، نفسِ ذهنیتِ آگاهی است که تصمیم آن، به تنهایی، عنصرِ عینی را تشکیل می‌دهد. بنیادی و نیک، به هر حال، مترادف‌اند؛ نخستین هم به همان اندازه تجریدی است که دومی؛ نیکی همان چیزی است که با توجه به اراده، بنیادی است، و چیزی که باید از این جهت بنیادی باشد، دقیقاً کرداری است که در مقام نیک برای من تعریف شده باشد. اما این نیکی مجرد، که یکسره از محتوا تهی است، می‌تواند به سادگی و به کلی به معنای هر چیز ایجابی فروکشیده شود - هر چیز، یعنی، چیزی که گونه‌ای اعتبار دارد و در صفتِ بیواسطه‌ی خود، می‌تواند هدفی بنیادی به شمار آید (مانند نیکی کردن به درماندگان یا مراقبت از خودم، زندگیم، خانواده‌ام و مانند این‌ها). نتیجه‌ی بیواسطه‌ی این [حکم]، به نفسِ خود، این است که هر محتوایی که هر کسی می‌خواهد، می‌تواند در حوزه‌ی نیکی گنجانده شود. افزون بر این، همان گونه که نیکی تجریدی بیش نیست، بدی هم تهِی از محتواست و تعیین شدگی خود را از ذهنیتِ من می‌گیرد؛ و این هم،

سرچشمه‌ی هدف اخلاقی تنفر از بدی و ریشه کنی آن، در مقام کیفیتی میانه، است. - سرقت، خیانت، قتل و مانند این‌ها، در مقام کردار - یعنی، به گونه‌ای کلی، نتایج اراده‌ای ذهنی - صفت بیواسطه‌ی راضی‌کنندگی چنین اراده‌ای را دارند، و به ناچار، چیزهایی مثبت هستند؛ و برای تبدیل کردار به کردار نیک، مسأله، تنها، این است که این جنبه‌ی مثبت را در دست زدن به آن کردار، نیت خود بدانم، و این جنبه، در این صورت، عامل بنیادی در توصیف کردار با صفت نیک است، زیرا من آن را در نیت خود، نیک می‌دانم. دزدی به منظور یاری رساندن به درماندگان، دزدی یا ترک خدمت در زمان نبرد به منظور انجام وظیفه‌ی خود نسبت به حفظ زندگی خود یا خانواده‌ی خود (که شاید به تهیدستی فروافتاده باشد)، قتل به انگیزه‌ی تنفر یا انتقام - یعنی برای ارضای خودآگاهی نسبت به حقوق خود یا نسبت به حق، به طور کلی و با خبر شدن از خباثت کسی دیگر، یا گناهی که او نسبت به خود احساس‌کننده یا دیگران یا جهان یا مردم، به طور کلی، مرتکب شده، با از میان بردن این فرد خبیث که تجسم خباثت است، و از این راه، ادای سهم خود، دست کم، نسبت به هدف غایی ریشه کنی شرارت - همه‌ی این کردارها، به دلیل جنبه‌ی مثبت محتوای خود، به این ترتیب به کردارهایی همراه با حسن نیت و در نتیجه، نیک تبدیل می‌شوند.^{۱۱} حتی، پایین‌ترین میزان تفاهم برای کشف جنبه‌ای مثبت در هر کرداری و در نتیجه کشف دلیل یا نیتی درست در پس آن، یعنی همان کاری که متألّهان دانشمند می‌کنند، بسنده است. بدین سبب، گفته شده است که، در واقع، چیزی به نام انسانِ شُرور وجود ندارد، زیرا هیچ کس شرارت را به دلیل نفس شرارت - یعنی منفی ناب - اراده نمی‌کند، بلکه همواره چیزی مثبت، و به ناچار، بنا به دیدگاه مورد بحث، همواره چیزی نیک را اراده می‌کند. در این نیکی تجربیدی، تمایز میان نیک و بد، همراه با تمامی وظایف بالفعل، از میان رفته است؛ در نتیجه صرف اراده کردن نیکی و داشتن نیت خیر در کردار خود، بیشتر به شرارت می‌ماند تا به نیکی، از این جهت که نیکی، تنها، در این شکل تجربیدی اراده می‌شود، به گونه‌ای که تعیین صفت آن به اراده‌ی خودسرانه‌ی ذهن واگذار می‌گردد. قضیه‌ی مشهور هدف وسیله را توجیه می‌کند، هم، به همین پهنه تعلق دارد.^{۱۲} - این تعبیر، روی هم رفته و در نگاه نخست، پیش پا افتاده و

بی‌معناست. می‌توان به همین شیوه‌ی سرسری پاسخ داد که هدفِ دادگرانه، بی‌گمان، وسیله را توجیه می‌کند، در حالی که هدفِ بیدادگرانه وسیله را توجیه نمی‌کند. گفتنِ این که وسیله بر حق است، اگر که هدف بر حق باشد، چیزی نیست جز حشوِ قبیح، زیرا وسیله دقیقاً آن است که به نفسِ خود چیزی نیست، بلکه برای چیز دیگری وجود دارد و صفت و ارزش آن وابسته‌ی این چیز اخیر، یعنی هدفِ آن است – در صورتی که به راستی وسیله باشد. – اما، معنای قضیه‌ی مذکور، تنها در دلالتِ شکلیِ آن نهفته نیست؛ این قضیه را به معنایی معین‌تر هم می‌توان درک کرد [و آن معنا این است] که [هر کس] مُجاز است و حتّی وظیفه دارد که، چیزی را که به نفسِ خود، در اساس وسیله نیست، همچون وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی نیک به کارگیرد، به چیزی که در نفسِ خود حَرَم است تجاوز کند و بدین ترتیب، از جُرم وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی نیک بسازد. در وجودِ [پیروان] این قضیه، از سویی، آگاهی نامعینی نسبت به دیالکتیکِ آن عنصرِ مثبتِ پیش‌گفته در احکامِ جداگانه‌ی حق و اخلاق‌گرایی یا نسبت به قضایایی کلی و به همین اندازه نامعین، مانند «تو نباید بکشی» یا «به فکرِ بهروزی خود و خانواده‌ات باش» وجود دارد. دادگاه‌ها و سربازان [به معنای اعم] نه تنها حق، بلکه وظیفه دارند آدمیان را بکشند؛ اما، در اینجا، تعریف‌هایِ دقیقی وجود دارد که این [امر] را برای افرادِ ویژه و شرایطِ ویژه‌ای مُجاز و اجباری می‌کند. به همین ترتیب، بهروزی من و بهروزی خانواده‌ی من، هم، باید فرودستِ هدف‌های والتر قرارگیرد و در نتیجه به حدّ وسیله، فروکشیده شود. اما، آنچه که ما آن را جُرم می‌خوانیم، قضیه‌ای کلی از این دست نیست که [به گونه‌ای،] نامعین به حالِ خود رها شود و [با این حال] هنوز موضوع یک دیالکتیک باشد؛ برعکس، [این چیز] پیش از این به صورتی معین و عینی تعریف شده است. حال، آنچه که در برابر این حکم قد برافراشته – یعنی آن هدفِ مقدّسی که گمان می‌رود جُرم را تبرئه کند – چیزی نیست جز عقیده‌ای ذهنی درباره‌ی چیزی که نیک یا نیک‌تر است. این همان چیزی است که هرگاه خواست در حدّ نیکی مجرّد متوقف می‌شود، روی می‌دهد، به گونه‌ای که هر ویژگی معینِ نیکی و بدی یا درست و نادرست که در خود و برای خود وجود و اعتبار دارد، حذف می‌گردد و در عوض، این تعیین‌کنندگی به

احساس، تخیل و بوالهوسی فرد واگذار می‌گردد.

(ث) آنگاه که چنین ادعا می‌شود که ماهیت اخلاق گرایانه‌ی کردار را اعتقادی که چیزی را بر حق می‌داند، تعیین می‌کند، عقیده‌ی ذهنی، به صراحت، همچون معیار حق و وظیفه شناخته می‌شود.^{۱۳} نیکی‌ای که اراده می‌شود هنوز محتوایی ندارد؛ و اصل اعتقاد این ویژگی ثانوی را دربرمی‌گیرد که گنجاندن فلان کردار در حوزه‌ی تعیین‌کنندگی نیکی، مسؤولیت ذهن است. در این شرایط، هرگونه نمود عینیت اخلاق‌گرایانه، یکسره، از میان رفته است، آموزه‌هایی از این دست پیوند نزدیکی با آن فلسفه‌ی خود بنیاد دارد که تاکنون بسیار به آن اشاره کرده‌ایم و منکر آن است که حقیقت - و حقیقت روح در مقام اراده و بخردانگی آن در صورتی که خود را فعلیت بخشد، باید در احکام اخلاق‌گرایانه یافت شود - می‌تواند شناخته آید. از آنجا که این فلسفه بافی می‌گوید که معرفت حقیقت چیزی جز خودفروشی بی‌معنایی نیست که پهنه‌ی ادراک را استعلا می‌بخشد و ادراک چیزی جز نمود صرف نیست، باید، بیدرنگ، همین نمود را در جایی که کردار مطرح است، اصل کرداری خویش قرار دهد و بدین ترتیب [امر] اخلاق‌گرایانه را با نگرش جداگانه‌ی فرد و اعتقاد ویژه‌ی او برابر نهد. ذلتی که فلسفه بدین ترتیب به آن فرو افتاده در نگاه نخست و به چشم جهان، رویدادی یکسره بی‌اهمیت است که، تنها، بر ژاژخایی‌های فرهنگستان نشینان تأثیر نهاده است؛ اما، چنین دیدگاهی، خواه ناخواه، بخشی از دیدگاه ما نسبت به اخلاق‌گرایی خواهد شد که یکی از عناصر بنیادی فلسفه است و تنها، آن‌گاه است که دلالت‌های این دیدگاه‌ها در [پهنه‌ی] فعلیت و برای [پهنه‌ی] فعلیت آشکار خواهد شد. -

رواج این دیدگاه که اعتقاد ذهنی یگانه تعیین‌کننده‌ی ماهیت اخلاق‌گرایانه‌ی کردار است، این تأثیر را داشته که اشاره به ریاکاری، که زمانو بسیار صورت می‌گرفت، این روزها بسیار نادر شده است؛ زیرا توصیف شرارت با ریاکاری بدین معناست که پاره‌ای کردارها در خود و برای خود، تخلف‌آمیز، بدخواهانه و جرم هستند و مرتکب آن‌ها، در صورتی که اصول واجبات برونی دینی و پای‌بندی به اصول اخلاقی را، حتی در هیأت وانمودی که ضمن آن، از آن‌ها سوء استفاده می‌کند، بدانند و بشناسند، به ناچار، از اینکه این کردارها [ی] خلاف حق [چه ماهیتی

دارند، باخبر است. یا در ارتباط با شرارت، به طور کلی، چنین فرض می‌شد که شناختِ نیکی و دانستنِ این که چه گونه باید آن را از بدی باز شناخت، وظیفه [ی هر فردی] است. اما، به هر حال و در هر شرایطی، این التزام وجود دارد که آدمیان در صورتی که آدم هستند، نه حیوان، نباید دست به کردارهای بدخواهانه و مجرمانه بزنند و باید در برابر چنین کردارهایی مسؤول باشند. اما در صورتی که دل پاک، نیت های خیر و اعتقادِ ذهنی را عواملی بدانیم که ارزشِ کردارها را به آنها می‌دهند، پس دیگر ریاکاری یا شرارت، به کلی، وجود نخواهد داشت؛ زیرا هر شخصی خواهد توانست هر چه را که انجام می‌دهد با اندیشه‌ی نیت‌ها و انگیزه‌های نیک به چیزی نیک دگرگون سازد، و [سپس] عنصرِ اعتقادِ او آن را به نیکی تبدیل خواهد کرد.* بدین سان، دیگر چیزی به نام جرم یا بدخواهی، در خود و برای خود، وجود ندارد و به جای آن گناهکاران بی‌پروا و آشکار، سخت شده و بی‌کم و کاست که پیش از این بدان‌ها اشاره کردیم و آگاهی از توجیه کامل به یاری نیت و اعتقاد را خواهیم داشت. نیت خیر من در کردار من و اعتقاد من به نیکی آن، آن کردار را نیک می‌سازد. در جایی که ما سخن از قضاوت و صدور حکم درباره‌ی کرداری می‌گوییم، بنا به این اصل، فاعل باید، تنها، بر بنیاد نیت و اعتقاد یا ایمان او قضاوت شود - ایمان نه به آن معنایی که مسیح آن را در حقیقت عینی می‌خواهد (به گونه‌ای که قضاوت درباره‌ی شخصی که ایمان ندارد، یعنی درباره‌ی کسی که اعتقاد او در محتوای خود بد است، مطابق با این محتوای بد، باید منفی باشد)، بلکه به معنای وفاداری به اعتقاد خود (در صورتی

». «در این که او اعتقادی کامل دارد، من کمترین شکی ندارم. اما، چه بسیارند کسانی که با چنین اعتقادی آغاز می‌کنند و مرتکب بدترین کارها می‌شوند! بدین ترتیب، در صورتی که بتوان برای هر چیزی چنین دلایلی قابل شد، دیگر، هیچ قضاوت بخردانه‌ای بر سر نیک و بد یا تصمیم‌های شرافت‌مندانه و ردیلا نه ممکن نخواهد بود؛ در این صورت، توهم حقوقی برابر با خرد خواهد داشت، یا، بهتر بگوییم، خرد دیگر هیچ گونه حقوق یا مرجعیت معتبری نخواهد داشت؛ صدای آن صدایی بی‌معنا خواهد بود؛ آن کسی که تردیدی ندارد، صاحب حقیقت خواهد بود!

من از [تصویر] نتایج این شکیبایی، که، تنها به سود بی‌خردی خواهد بود، به خود می‌لرزم.» (ف. ه. یا کوبی به کنت هولمر، اوپتین، ۵ اوت ۱۸۰۰، درباره‌ی تغییر مذهب کنت شتولبرگ، در برونس (برلین، اود- ۱۸۰۲).

که شخصی، در کردارِ خود، نسبت به اعتقادِ خود صادق بماند)، یعنی به معنای وفاداریِ شکلی و ذهنی، که، به تنهایی، با وظیفه هماهنگ است. از آنجا که این اصلِ اعتقاد، در عین حال، به گونه‌ای ذهنی تعیین می‌شود، فکرِ محتمل بودنِ خطاِ خود را به ما می‌نمایاند و این فکر به نوبه‌ی خود مستلزمِ قانونی است که در خود و برای خود، وجود داشته باشد. امّا، قانون [خود] عمل نمی‌کند؛ تنها، انسان، بالفعل عمل می‌کند. و، بنا به اصلِ بالا، یگانه معیارِ ارزش‌گذاریِ کردارهایِ انسانی، آن میزانی است که فردِ موردِ بحث، قانون را در اعتقادِ خود ترکیب کرده است. امّا، اگر، بر این اساس، آنچه که باید بر بنیادِ قانونِ موردِ بحثِ قضاوت شود، کردارها نباشند - یعنی به هر صورت با قانونِ سنجیده شوند - گفتنِ این که آن قانون برای چیست یا برای خدمت به کدام هدفی وجود دارد، ناممکن خواهد بود. چنین قانونی به حدِّ نوشته‌ی برونیِ صرف، و در واقع، به حدِّ سخنی بی‌معنا فروکشیده خواهد شد، زیرا، تنها، اعتقادِ من است که آن را برای من قانون و وظیفه‌ای الزام‌آور می‌سازد. - چنین قانونی می‌تواند مرجعیتِ خداوند و دولت را پشت سرِ خود داشته باشد، و [همچنین] مرجعیتِ هزاران سالی که این قانون پیوندی بوده که انسان‌ها و تمامی کرده‌ها و سرنوشت‌های آنان را به هم اتصال می‌داده و حفظ می‌کرده است - مرجعیت‌هایی که اعتقادهای فردی بی‌شماری را دربرمی‌گیرد. پس، اگر من مرجعیتِ اعتقادِ فردی خود را در برابر تمامی این‌ها قرار دهم - و اعتبارِ مرجعیتِ فردی من در مقامِ مرجعیت، چیزی جز مرجعیت نیست - شاید، این در آغاز، جسارتی هیولایی بنماید. امّا، این نمود از سوی همان اصلی که اعتقادِ ذهنی را معیار و میزانِ خود قرار می‌دهد، ردّ و انکار می‌شود. - امّا، اگر منطقی‌ستیزیِ والای خرد و وجدان - که دانشِ سطحی و سופسطایی‌گریِ مفلوک، هرگز نمی‌توانند یکسره آن را از خود دور کنند - امکانِ خطا را می‌پذیرد، نفسِ این واقعیت که جرم و شرارت، به گونه‌ای کلی، به عنوانِ خطا دسته بندی می‌شوند، گناه را به کم‌ترین حدّ پایین می‌آورد. زیرا بشر جایز الخطاست^{۱۵}، و کیست که در این یا آن مورد اشتباه نکرده باشد، [مثلاً] در این باره [که دیروز ناهار، برگِ کلم خورده یا کلم پیچ، یا در باره‌ی مسائل بی‌شماری با اهمیت بیشتر یا کمتر؟ با این همه، تمایز میان بی‌اهمیت و پراهمیت، در صورتی که ذهنیتِ اعتقادِ یگانه معیار باشد، از میان خواهد

رفت. این که آن منطق ستیزی والایی که بدان اشاره کردیم امکانِ خطا را می‌پذیرد، جزو ماهیت آن است؛ اما، آنگاه که پیشتر می‌رود و می‌گوید که اعتقاد بد چیزی جز خطا نیست، در واقع به گونه‌ی دیگری منطق ستیزی، یعنی نادرستی، تبدیل می‌شود. زیرا در مورد نخست، چنین تصور می‌شود که اعتقاد بنیاد اخلاق‌گرایی و ارزش‌گرایی عالی انسان است و بدین ترتیب، ارزشی عالی و مقدّس خوانده می‌شود؛ و در مورد دوم، تمامی چیزهایی که ما با آن‌ها سروکار داریم، خطاست، و اعتقاد من بی‌اهمیت و احتمالی است، در واقع پیشامدی مطلقاً برونی است که ممکن است من به این یا آن دلیل با آن روبه‌رو شوم. و اگر من نتوانم حقیقت را بشناسم، اعتقاد من به راستی چیز بسیار بی‌اهمیتی است؛ زیرا در این صورت، این که من چه گونه فکر می‌کنم هیچ اهمیتی ندارد، و یگانه چیزی که برای من به‌جا می‌ماند که به آن فکر کنم، آن نیکی‌تھی از معنایی است که [نتیجہ‌ی] تجرید فهم است. - شاید این هم باید گفته شود که در آنجا که شکل‌کردار دیگران در ارتباط با کردار من مطرح است، از این اصل توجیه کردن بر بنیاد اعتقاد، چنین نتیجه می‌شود که، اگر ایمان و اعتقاد دیگران، ایشان را بدان وادارد که کردارهای مرا جرم بدانند، آنان این حق را دارند که چنین کنند - و این نتیجه‌ای است که به واسطه‌ی آن، من نه تنها، از پیش، از تمامی امتیاز خود محروم خواهم شد، بلکه، به سادگی، از وضعیت آزادی و آبرومندی به وضعیت اسارت و بی‌آبرویی فروکشیده خواهم شد. من در عدالتی که در اینجا موضوع آن قرار گرفته‌ام - و در ذات خود، عدالت خود من هم هست - صرفاً اعتقاد ذهنی کسی دیگر را تجربه می‌کنم و آنگاه که این عدالت اجرا می‌شود، خود را، صرفاً، بازیچه‌ی دست نیروی برونی می‌یابم.

(ح) عالی‌ترین شکلی که این ذهنیت ضمن آن به گونه‌ای کامل درک و بیان گردیده، شکلی است که واژه‌ی «طنز» یا «نادان‌نمایی» را که از افلاطون گرفته شده، در توصیف آن به کار گرفته‌اند.^{۱۶} اما، تنها، این نام از افلاطون گرفته شده است [بدون آن که معنای آن به درستی درک شده باشد]، زیرا افلاطون آن را به شیوه‌ای اطلاق کرده است که سقراط در گفت و گوهای شخصی خود برای دفاع از «مثال» حقیقت و عدالت در برابر خود رضایی آگاهی آموزش نیافتگان و سوفسطاییان به کار می‌گرفت؛ اما، آنچه که

سقراط آن را بدین ترتیب، ریشخند می‌کرد همین آگاهی [از خودراضی] بود، نه خود «مثال». طنز، تنها، به شیوه‌ی سخن گفتن در ارتباط با مردم مربوط می‌شود؛ تحرک بنیادی تفکر، بدون این جهت شخصی، تحرک دیالکتیک است و افلاطون چنان از مطرح ساختن نفس دیالکتیک، در مقام عامل غایی و خود «مثال» به دور بود (طنز که جای خود دارد)، که به این سرگردانی تفکر، و به ویژه، عقیده‌ی ذهنی، با غرقه ساختن گوهریت آن در «مثال»، پایان داد. * آنچه که اکنون باید بدان پردازیم، این است:

*. همکار مرحوم من، پروفیسور زولگر، بی‌گمان، تعبیر «طنز» را، که فریدریش فون شلیگل در آغاز فعالیت ادبی خود ابداع کرده، گرفته و معنای آن را به گونه‌ای گسترش داده که آن ذهنیتی را که خود را برتر از همه می‌داند، در برمی‌گیرد. اما، وجه دقیق‌تر قضاوت زولگر این تعریف را رد می‌کرد و بصیرت فلسفی او تنها یک جنبه از این [تعریف] را در خود حفظ کرده است، یعنی عنصر دیالکتیکی به معنای اخص را، یعنی تپش محرک تأمل نظری را. اما، من نتیجه‌گیری‌های او را یکسره روشن نمی‌بایم و نمی‌توانم با مفاهیمی که در آخرین و مهمترین اثر تفصیلی خود، نقادی گنارهای آگوست ویلهلم فون شلیگل درباره هنر نمایش و ادبیات (سالنامه‌ی وین، جلد VII، صص ۹۰ و بعد) مطرح ساخته، موافق باشم. زولگر در این باره می‌گوید (ص ۹۲): «طنز حقیقی از این دیدگاه آغاز می‌شود که تا زمانی که آدمیان در این دنیای حاضر به سر می‌برند، تنها می‌توانند سرنوشت خود را، حتی به عالی‌ترین معنای آن، در این دنیا تحقق بخشند. هر ابزاری که به پندار ما، به یاری آن می‌توانیم هدف‌های محدود را استعلا بخشیم، چیزی جز تخیلی بیهوده و تهی نیست... حتی والاترین چیزها، تنها، به شکلی محدود و منتهی به روی‌گنیش ما گشوده است.» این [سخن]، اگر به درستی درک شود، نظری افلاطونی است که در رد آن تلاش بیهوده برای رسیدن به نامحدود (مجردی) که زولگر پیش از این به آن اشاره کرده بود، به درستی بیان شده است. اما، گفتن این که والاترین چیزها در شکلی محدود و منتهی، مانند قلمرو اخلاق‌گرایی، حضور دارد – و قلمرو اخلاق‌گرایی، در اساس، فعلیت و گنیش است – تفاوت بسیار دارد با گفتن این که این هدف، هدفی منتهی است؛ شکل و قالب تناهمی محتوا، یعنی قلمرو اخلاق‌گرایی را از هیچ یک از گوهریت‌های آن یا نامتناهی‌ای که ذاتی آن است، محروم نمی‌سازد. زولگر باز می‌گوید: «و دقیقاً به همین دلیل، این [الاترین چیزها] به اندازه‌ی پست‌ترین چیزها، در [وجود] ما، بی‌اهمیت است، و خواه ناخواه به همراه ما و ذهن‌های بی‌اهمیت ما از میان می‌رود. زیرا، این چیز، به راستی، تنها در وجود خداوند حضور دارد، و آنگاه که از وجود ما ناپدید می‌شود، به صورت چیزی خدایی در می‌آید که ما در آن سهمی نمی‌داشتیم، اگر که حضور بیواسطه‌ی این الوهیت که حتی با ناپدید شدن فعلیت ما آشکار می‌شود، نمی‌بود؛ اما آن حالت ذهنی‌ای که این حضور در رویدادهای انسانی، برای آن آشکار می‌گردد، طنزی است مصیبت‌بار.» اسم خودسرانه‌ی «طنز»، در خود، نیازمند تفسیر نیست، اما در این که والاترین چیزها همراه با بی‌اهمیتی ما از میان می‌رود، و این که [امر] الوهی، تنها زمانی آشکار می‌شود که فعلیت ما

یگانه اوج ممکن آن ذهنیتی که خود را غایت همه چیز می‌داند در این است که خود را در آن قدرت تصمیم‌گیری و قطع‌کنندگی درباره‌ی حقیقت، حق و وظیفه تصور کند که هم اکنون به گونه‌ای ضمنی در درون شکل‌های پیشین حضور دارد. بدین ترتیب، این ذهنیت، در واقع، از معرفت نسبت به وجه عینی اخلاق‌گرایی تشکیل می‌شود، اما، بدون آن غفلت از خود و انکار خویشی که به گونه‌ای جدی خود را غرقه‌ی این عینیت می‌سازد و آن را بنیاد کردار خود قرار می‌دهد. هر چند رابطه‌ای با این عینیت دارد، در عین حال خود را از آن دور می‌کند و خود را آن چیزی می‌داند که به فلان صورت اراده می‌کند و تصمیم می‌گیرد، اما ممکن است به صورتی دیگر اراده کند و تصمیم بگیرد. - [این ذهنیت به دیگران می‌گوید:]

→ ناپدید شود، گونه‌ای ابهام وجود دارد، همچنین در آنچه که در صفحه‌ی ۹۱ به ما گفته می‌شود: «ما می‌بینیم که قهرمانان ایمان خود را به شریف‌ترین و لطیف‌ترین جنبه‌های خواست‌ها و احساس‌های خود از دست می‌دهند، نه تنها در ارتباط با آن چیزهایی که این خواست‌ها و احساس‌ها بدان‌ها می‌انجامند، بلکه، همچنین، در ارتباط با سرچشمه و ارزش آن‌ها؛ در واقع ما از تباهی بهترین کسان برانگیخته می‌شویم.» سقوط مصیبت‌بار چهره‌هایی که والاترین ارزش‌های اخلاقی را دارند می‌تواند ما را مجذوب کند، برانگیزد و ما را به پذیرش رویداد قانع سازد، اما، تنها در صورتی که چنین چهره‌هایی در رویارویی دو جانبه ظاهر شوند و دارای نیروهای اخلاقی‌ای باشند که به یک اندازه موجه، اما متمایز باشد و از بخت بد با هم رو در رو باشند. (تباهی عادلانه‌ی ناجوانمردان و جانباختگان کامل و خودستا - مانند قهرمان مصیبت‌نامه‌ی نوین گناه *(Die Schild)*^{۱۸} - بی‌گمان برای قانون‌کیفری جزیبیت دارد، اما نه برای هنر حقیقی، که ما در اینجا به آن توجه داریم.) [این قهرمانان] در نتیجه‌ی تعارض با اصلی اخلاق‌گرایانه با گناه رو در رو می‌شوند و از همین جا راستی و ناراستی دو طرف و به همراه آن، «مثال» حقیقی اخلاقی سر بر می‌آورد که با پالایش یافتگی و پیروزی خود بر این یکسوئی، در [وجود] ما به آشتی می‌رسد. پس، آنچه که از میان می‌رود، والاترین چیز در [وجود] ما نیست، و ما نه از تباهی بهترین کسان بلکه از پیروزی [امر] حقیقی برانگیخته می‌شویم. این است شایستگی اخلاق‌گرایانه‌ی ناب و حقیقی مصیبت‌نامه [های] باستانی، که من با تفصیل بیشتر در پدیدارشناسی روح (صص ۴۰۴ و بعد؛ مقایسه شود با صص ۶۸۳ به بعد) توضیح داده‌ام.^{۱۹} (در مصیبت‌نامه‌ی ژمانتیک این صفت، دگرگونی دیگری می‌یابد.) اما، «مثال» اخلاق‌گرایانه، بدون این رویارویی‌های تأسف بار و تباهی افرادی که در این نگون بختی گرفتار آمده‌اند، در جهان اخلاق‌گرایانه فعلیت یافته و حاضر است؛ و این که والاترین چیز نباید در فعلیت خود بی‌اهمیت بنماید، چیزی است که وجود اخلاق‌گرایانه‌ی واقعی، [یعنی] دولت، آن را هدف خود قرار می‌دهد و به آن تحقق می‌بخشد، و [همان] چیزی است که خودآگاهی اخلاق‌گرایانه صاحب آن است، بر آن شهود می‌یابد و از آن باخبر است و ادراک متفکر آن را در دولت می‌شناسد.

«شما در واقع، قانونی را همچون چیزی که در خود و برای خود وجود دارد می‌پذیرید؛ من هم چنین می‌کنم، اما من از شما پیش‌تر می‌روم، زیرا من فراتر از این قانون هستم و می‌توانم هر طور که دوست دارم، چنین یا چنان کنم. آنچه که عالی است، نهاده نیست، بلکه منم، منم که عالی و اختیاردارِ قانون و نهاده هستم؛ من صرفاً با این‌ها بازی می‌کنم، همان‌گونه که با بوالهوسی‌های خود بازی می‌کنم و با این آگاهی طنزآلود که ضمن آن اجازه می‌دهم که والاترین چیزها نابود شوند، صرفاً خود را سرگرم می‌کنم.»

— ذهنیت، در این شکل، از هر گونه محتوایی از جهت حقوق و وظایف و قوانین ^{تھی} و در نتیجه شرور است (شرور، آن هم به گونه‌ای ذاتی و یکسره کلی)؛ افزون بر این، قالب آن قالبِ خلأ ذهنی است، از این جهت که خود را همین [امر] تهی از هر محتوا می‌داند و با این دانستن، خود را مطلق می‌پندارد. — مسائلی مانند این که این خودرضایی مطلق، تنها در حد پرستش شخصی خود نمی‌ماند، بلکه شاید حتی جماعتی را بسازد که مایه‌ی پیوند و گوهر آن، مثلاً، از اطمینان بخشی‌های متقابل وجدانی، نیت‌های خیر، و برخورداری از این خلوص دوجانبه، و بالاتر از همه، دل‌گرمی به جلال این خودشناسی و بیان خویشتن و پروردن و گسترش دادن کارهایی از این دست تشکیل شود؛ و این که آن چیزی که «جان زیبا» خوانده شده (یعنی آن گونه‌ی نجیب‌ترِ ذهنیت که هر چه از هر گونه عینیتی ^{تھی} تر می‌شود، بیشتر رنگ می‌بازد و بدین ترتیب، هیچ فعلی از خود ندارد) و پاره‌ای پدیدارهای دیگری که به آن مرحله‌ای [از ذهنیت] که ما در اینجا بدان توجه می‌کنیم، ربط دارد، همه پرشش‌هایی است که من در پدیدارشناسی روح (صص ۶۰۵ به بعد) از آنها بحث کرده‌ام. سراسر فصل «c» از آن اثر، [با عنوان] «وجدان» باید با آنچه که در اینجا گفته آمد، مقایسه شود، به ویژه، در ارتباط با گذر به مرحله‌ای بالاتر، به گونه‌ای کلی (اگرچه این موضوع اخیر در پدیدارشناسی به گونه‌ای دیگر تعریف شده است).^{۲۰}

افزوده (ه). تفکر نمودی می‌تواند پیش‌تر رود و اراده‌ی شریر را به نمودی از نیکی تبدیل کند. حتی، اگر نتواند ماهیت شر را دگرگون سازد، می‌تواند آن را نیک جلوه دهد. از آنجا که هر کرداری جنبه‌ی مثبتی دارد و چون صفت نیک، در مقام ضد شر هم می‌تواند به حد [صفت] مثبت فرو

کشیده شود، پس من می‌توانم مدعی شوم که کردار من با توجه به نیت من، نیک است. بدین ترتیب، شر به نیکی پیوسته است، نه تنها در آگاهی، بلکه، همچنین، در وجه مثبت خود. در صورتی که خود آگاهی کردار خود را نیکی در حق دیگران وانمود سازد، این کردار شکل ریاکاری به خود می‌گیرد؛ اما، اگر بتواند چنین اظهار کند که کرده‌ی او در ارزیابی خود او، هم، نیک است، ما به حد بالاتری از ذهنیت رسیده‌ایم که خود را مطلق می‌داند. در نظر ذهنیتی از این دست، نیکی و بدی، در خود و برای خود، از میان رفته‌اند و این ذهنیت می‌تواند هر چه را که خواست یا توانایی‌اش به او اجازه داد، نیک یابد جلوه دهد. این دیدگاه، دیدگاه سوفسطایی‌گری مطلق است که خود را همچون قانون‌گذاری وارد عرصه می‌کند و تمایز میان نیک و بد را به اراده‌ی خودسرانه‌ی خود وامی‌گذارد. و اما، ریاکاری پیش از هر چیز، آن ریاکاران دینی (یا تارتوفاها) را دربرمی‌گیرد که تمامی تشریفات واجب را به جا می‌آورند و شاید، حتی، به نفس خود مؤمن هم باشند، اما در عین حال هر کاری را که دوست دارند، می‌کنند. این روزها، دیگر سخن چندانی درباره‌ی ریاکاران نمی‌شنویم، یکی به این دلیل که این اتهام، اتهام بسیار شدیدی می‌نماید و دیگر این که ریاکاری در شکل بیواسطه‌ی خود، کم و بیش، از میان رفته است. این دروغ‌گویی بی‌شرمانه و قبای نیکی، دیگر شفاف‌تر از آن شده‌اند که چیزی از پس آن‌ها دیده نشود، و تمایز میان نیکی کردن از سویی و بدی کردن از سویی دیگر، به میزان گذشته وجود ندارد، چون آموزش [دیدگی] فزاینده [ی مردم] این صفات متضاد را بدان واداشته که با وضوح کمتری نمایان شوند. در عوض، ریاکاری، امروز، صورتک ظریف‌تر احتمال باوری را بر چهره زده، [و احتمال باوری] عبارت است از تلاش در راه جلوه دادن گناه همچون چیزی نیک از دیدگاه وجدان خود شخص. این امر، تنها در صورتی می‌تواند میسر شود که اخلاق و نیکی از سوی مرجعی تعیین شود، به گونه‌ای که به تعداد مراجع، دلایلی برای ادعای این که بدی نیک است، وجود داشته باشد. متألّهان دلیل تراش، به ویژه یسوعی‌ها، بر روی این موارد وجدان کار کرده و به گونه‌ای بی‌پایان آن‌ها را تکثیر کرده‌اند.

با پالایش یافتن این موارد به بالاترین حدّ ظرافت، تعارض‌های بی‌شماری به میان می‌آید و برابر نهادهای نیک و بد چنان مخدوش می‌شوند که، در موارد فردی، قطب‌های متضاد جا به جا شدن از آب در می‌آیند. تنها چیزی که [در اینجا]، طلب می‌شود احتمال است، یعنی نزدیک شدن به نیکی به گونه‌ای که بتواند با فلان دلیل یا از سوی فلان مرجع اثبات شود. بدین سان، این دیدگاه، صاحب این صفت ویژه است که، تنها، محتوایی تجربیدی دارد؛ محتوای واقعی [از این دیدگاه] بی‌بنیاد وانمود می‌شود - یا به زبان دیگر، مُجاز است که صرفاً به عقیده بستگی داشته باشد. بدین ترتیب، ممکن است کسی مرتکب جرمی شده باشد، در حالی که نیکی را اراده می‌کرده است. مثلاً، اگر انسان شروری به قتل برسد، این اظهار که قاتل قصد داشته در برابر شرارت پایداری کند و آن را تخفیف دهد، می‌تواند همچون جنبه‌ی مثبت [کرده‌ی قاتل] عنوان شود. گام بعدی به فراسوی احتمال باوری این است که، دیگر، مرجعیت یا ادعای کس دیگری

جز خودِ ذهن، یعنی عقیده‌ی خودِ آن، که می‌تواند به تنهایی چیزی را نیک کند، ضرورت ندارد. نابسندگیِ این [دیدگاه] در این است که همه چیز باید، تنها، به عقیده باز گردد، و دیگر حقی که در خود و برای خود موجود است، وجود ندارد، [یعنی] حقی که این عقیده می‌توانست صرفاً قالب آن باشد. بی‌گمان، این که من فلان کار را به حکمِ عادت یا عرف بکنم یا به این دلیل که یکسره به حقیقتِ آن یقین کرده‌ام، موضوع بی‌اهمیتی نیست. اما، حقیقتِ عینی، هم، با اعتقادِ من تفاوت دارد، زیرا اعتقادِ من هیچ‌گونه تمایزی میانِ نیک و بد قایل نیست؛ اعتقاد، همواره اعتقاد است و بدی، تنها، می‌تواند آن چیزی باشد که من بدان اعتقاد ندارم. ضمنِ این که این دیدگاه، دیدگاهِ موردِ الایبی است که نیک و بد را از یاد می‌برد، در عینِ حال می‌پذیرد که خود در معرض خطاست و به همین دلیل از جایگاهِ والای خود به زیر می‌افتد و بار دیگر [چیزی] احتمالی می‌شود و چنین می‌نماید که شایسته‌ی هیچ احترامی نباشد. این شکل [همان] طنز است، [یعنی] این آگاهی که اصلِ اعتقادِ ارزشی اندک دارد و بنا به این معیارِ عالی، تنها خودسرانگی حاکم است. این دیدگاه، در واقع، یکی از محصولاتِ فلسفه‌ی فیشته است که می‌گوید «من» مطلق است، یعنی یقین مطلق است، خودیّتِ کلی‌ای است که تحوّل بعدی آن به عینیّت می‌انجامد.^{۲۱} در واقع، نمی‌توان گفت که فیشته [خود] از اراده‌ی خودسرانه‌ی ذهن، اصلی در پهنه‌ی عملی ساخته است، بلکه این [اصلِ متعلق به] ویژگان، به معنای «خودیّت و ویژه»ی فریدریش فون شلیگل، خود، بعدها، در ارتباط با نیکی و زیبایی به مقامِ الوهیت برکشیده شد. این [دیدگاه] دلالت دارد به این که نیکی عینی چیزی نیست جز آنچه که ساخته‌ی اعتقادِ من است، تنها من به آن عقیده دارم، و من، در مقامِ خدایگان و فرمانروا، [هر گونه که بخواهم] می‌توانم آن را وادار به آمدن و رفتن کنم. به محض آن که خود را به چیزی عینی ارتباط دهم، آن چیز، دیگر، برای من وجود نخواهد داشت و بدین ترتیب، من بر فرازِ خلایبِ عظیمِ ایستاده‌ام و شکل‌هایی را به افسون حاضر می‌کنم و آن‌ها را نابود می‌سازم. این آخرین و پراهمیت‌ترین دیدگاهِ ذهنی، تنها در عصری بسیار با فرهنگ که در آن، ایمان وجهِ جدیِ خود را از دست داده، می‌تواند بروز کند، [عصری] که اکنون، در اساس، تنها در بیهودگی همه‌ی چیزها، وجود دارد.

گذر از اخلاق به زندگی اخلاق‌گرایانه

بند ۱۴۱

نیکی، در مقامِ امرِ کلیِ گوهریِ آزادی [که در ضمن] هنوز چیزی تجریدی [است]، به ناچار نیازمند صفات و همچنین، اصلی تعیین‌کننده است (هر چند که این اصل با خودِ نیکی یکسان است). به همین ترتیب وجدان، در مقامِ اصلِ ناب و تجریدی تعیین‌کنندگی، باید صفاتی کلی و عینی داشته باشد. هر دوی این‌ها [یعنی نیکی و وجدان]، اگر،

بدین ترتیب، به حدّ تمامیت‌هایی مستقل برکشیده شوند، نامعین‌هایی خواهند شد که باید معین شوند. - اما، ترکیب این دو تمامیت نسبی به درون یکسانی مطلق، پیش از این و در خود صورت پذیرفته است، زیرا نفس این ذهنیت خودیقینی ناب با تحلیل رفتن خود در خلأ خود، با کلیت تجریدی نیکی یکسان است؛ یکسانی نیکی و اراده‌ی ذهنی - که متجسم است - [یعنی] حقیقت این دو، زندگی اخلاق‌گرایانه است.

گذری مفهومی از این دست را به یاری منطق بهتر می‌توان فهمید. در اینجا، همین اندازه کافی است گفته شود که ماهیت [امر] محدود و [امر] متناهی - که در اینجا نیکی مجردی است که صرفاً باید باشد و ذهنیتی به همین اندازه تجریدی که صرفاً باید نیک باشد - این است که ضدّ خود را در درون خود داشته باشند، [یعنی]، [نیکی] [باید] فعلیت خود [را دارا باشد]، و ذهنیت (عنصر فعلیت اخلاق‌گرایی) [باید] [نیکی] [را دارا باشد]؛ اما، از آنجا که این‌ها یکسویه‌اند، هنوز در مقام آن چیزی که در خود هستند، وضع نشده‌اند. این‌ها در منقبت خود وضع می‌شوند، زیرا، چون خود را به گونه‌ای یکسویه، در مقام تمامیت‌های مستقل تشکیل می‌دهند و هر دو از پذیرش آن چیزی که به نفس خود در درون آن‌ها حضور دارد سرباز می‌زنند - نیکی فاقد ذهنیت و تعیین‌کنندگی است و تعیین‌کننده، یعنی ذهنیت فاقد وجود در خود است - خود را حذف می‌کنند و به واسطه‌ی همین به حدّ عناصر فروکشیده می‌شوند، به حدّ عناصر «مفهوم» که همچون اتحاد آن‌ها آشکار می‌شود و به دلیل وضع کردن عناصر خود به واقعیت رسیده است، به گونه‌ای که اکنون همچون «مثال» وجود دارد؛ این همان «مفهوم»ی است که صفات خود را تا رسیدن به واقعیت تحوّل بخشیده است و در ضمن، در مقام گوهر آن‌ها که در خود وجود دارد، در یکسانی آن‌ها حضور دارد. - وجود آزادی که به گونه‌ای بیواسطه همچون حق حضور داشت، در بازتاب خود آگاهی همچون نیکی تعیین شود؛ پس، سومین مرحله، که در اینجا، در گذر خود همچون حقیقت این نیکی و این ذهنیت، حضور دارد، حقیقت ذهنیت و حق هم، هست. امر اخلاق‌گرایانه، سرشتی ذهنی است، اما به آن حقیقت تعلق دارد که در نفس خود موجود است. این را که این «مثال» حقیقت «مفهوم» آزادی است نمی‌توان فرض کرد یا از احساس یا هر سرچشمه‌ی دیگری نتیجه گرفت،

بلکه، در فلسفه، تنها می‌توان اثبات کرد. یگانه استنتاج این «مثال» از این واقعیت تشکیل می‌شود که می‌توان شاهد آن بود که حق و خودآگاهی اخلاقی، به نفس خود به این «مثال»، همچون نتیجه‌ی خود باز گردند. - آنانی که فکر می‌کنند در فلسفه، از اثبات و استنتاج چشم‌پوشی کنند، نشان می‌دهند که هنوز از کمترین درک نسبت به این که فلسفه چیست، ناتوانند؛ اینان می‌توانند درباره‌ی موضوع‌های دیگر سخن بگویند، اما کسانی که می‌خواهند بدون «مفهوم» سخن بگویند، هیچ حقی به شرکت در بحث فلسفی ندارند.

افزوده (ه). هیچ یک از دو اصلی که تاکنون بررسی کرده‌ایم، یعنی نیکی تجریدی و وجدان، ضد خود را ندارند: نیکی تجریدی در ناتوانی کاملی محو می‌شود که من می‌توانم آن را به هر محتوایی اختصاص دهم، و ذهنیت روح هم، از این جهت که هیچ‌گونه معنای عینی ندارد، کمتر از آن یکی به بی‌نویی دچار نمی‌شود. بنابراین، ممکن است حسرتی برای رسیدن به وضعیتی عینی در وجود آید، وضعیتی که در آن، آدمی با رغبت و صرفاً برای گریز از شکنجه‌ی بیهودگی و منفیت، خود را به فرومایگی اسارت و بندگی کامل، تسلیم کند. این که بسیاری از پروتستان‌ها، اخیراً به کلیسای کاتولیک پیوسته‌اند^۱، به این دلیل است که زندگی درونی خود را بی‌برگ و نوا یافته بودند و نقطه‌ای ثابت، تکیه‌گاه و مرجعی می‌جستند، حتی، با وجود این که چیزی که به دست می‌خواستند آورد، دقیقاً، ثبات فکر نباشد. اتحاد [امر] ذهنی با نیکی عینی که در خود و برای خود موجود است، زندگی اخلاق‌گرایانه است، و آشتی و یگانگی‌ای که [از این اتحاد] نتیجه می‌شود، با «مفهوم» هماهنگ است. در حالی که اخلاق شکل‌کلی اراده است در جنبه‌ی ذهنی آن، زندگی اخلاق‌گرایانه، تنها، شکل ذهنی و خودخواستگی اراده نیست: این [زندگی اخلاق‌گرایانه] «مفهوم» ویژه‌ی خود را دارد، یعنی آزادی، که محتوای آن است. پهنه‌ی حق و پهنه‌ی اخلاق نمی‌توانند به گونه‌ای مستقل وجود داشته باشند؛ اخلاق‌گرایی باید پشتیبان و تکیه‌گاه آن‌ها باشد. زیرا، حق عنصر ذهنیت ندارد، این حق به نوبه‌ی خود، تنها به اخلاق تعلق دارد، پس هیچ یک از این دو عنصر هیچ‌گونه فعلیت مستقل ندارند. تنها، نامتناهی، [یعنی] «مثال»، فعلیت دارد. حق، تنها، همچون شاخه‌ای از یک کُل وجود دارد، یا همچون گیاهی بالارونده که باید به درختی تکیه کند که ریشه‌هایی استوار در خود و برای خود، دارد.

بخش سوم

زندگی اخلاق‌گرایانه

بند ۱۴۲

زندگی اخلاق‌گرایانه «مثال» آزادی است در مقام نیکی جاننداری که معرفت و خواست آن از خود آگاهی است و فعلیت آن از راه کنش خود آگاهانه. به همین ترتیب، در وجود اخلاق‌گرایانه است که خود آگاهی هدف برانگیزاننده^۱ و بنیادی را که در خود و با خود موجود است، می‌یابد. بنابراین، زندگی اخلاق‌گرایانه مفهوم آزادی است که جهان موجود و ماهیت خود آگاهی شده است.

بند ۱۴۳

از آنجا که این اتحاد «مفهوم» اراده با وجود آن، یعنی اراده‌ی ویژه، معرفت است، آگاهی از تفاوت میان این عناصر «مثال» وجود دارد، اما بدان گونه که هر یک از این عناصر، برای خود، تمامیت «مثال» شده و آن دیگری بنیاد و محتوای آن است.

بند ۱۴۴

(الف) پهنه‌ی عینی اخلاق‌گرایی که جای نیکی مجرد را می‌گیرد، گوهری است که با ذهنیت، همچون شکلی نامحدود، متجسم شده است. بنابراین، تمایزهایی در درون خود وضع می‌کند که، بدین سان، از سوی «مفهوم» تعیین می‌شوند. این تمایزها به اخلاق‌گرایی محتوایی ثابت می‌دهند که به نفس خود ضرور است و وجود آن تا فرآز عقاید و گزینش‌های ذهنی برکشیده است: این‌ها قوانین و نهادهایی هستند که در خود و برای خود وجود دارند.

افزوده (ه). هر دو عنصر عینی و ذهنی در زندگی اخلاق‌گرایانه، همچون کل، وجود دارند، اما این عناصر، تنها، شکل‌های آن هستند. گوهر آن نیکی است، یعنی تحقق عینی [در اتحاد] با ذهنیت.

اگر به زندگی اخلاق‌گرایانه از دیدگاه عینی نگاه کنیم، می‌توانیم بگوییم که انسان اخلاق‌گرا از خود بی‌خبر است. بدین معنا، آنتی‌گونه اعلام کرد که هیچ‌کس نمی‌داند قوانین از کجا می‌آیند: قوانین جاودانند.^۱ یعنی تعین آن‌ها در خود و برای خود موجود است و از ماهیت آن‌ها ناشی می‌شود. اما، این عنصر گوهری از آگاهی، هم، برخوردار است، هر چند که جایگاه آن، همواره، تنها همان جایگاه یک عنصر است.

بند ۱۴۵

این واقعیت که پهنه‌ی اخلاق‌گرایی نظام این تعین‌های «مثال» است، بخردانگی آن را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب، پهنه‌ی اخلاق‌گرایی، آزادی یا اراده‌ای است که در مقام عینیت در خود و برای خود موجود است، همچون دور ضرورتی که عناصر آن نیروهای اخلاق‌گرایانه‌ای هستند که بر زندگی افراد حاکم‌اند. این نیروها، در وجود این افراد - که نسبت به آن‌ها عرضی‌اند - نمود، شکل پدیداری و فعلیت دارند.

افزوده (ه). از آنجا که صفات اخلاق‌گرایی «مفهوم» آزادی را تشکیل می‌دهند، گوهرانگی یا ماهیت کلی افراد هستند و افراد نسبت به این صفات چیزی جز عرض نیستند. وجود داشتن یا وجود نداشتن فرد برای زندگی عینی اخلاق‌گرایانه بی‌تفاوت است و زندگی عینی اخلاق‌گرایانه به تنهایی، دوام دارد و نیرویی است که بر زندگی افراد حکومت می‌کند. بنابراین زندگی اخلاق‌گرایانه همچون عدالت ابدی یا خدایانی که در خود و برای خود وجود دارند برای ملت‌ها نمودار شده است و کوشش‌های بیهوده‌ی افراد در برابر این‌ها چیزی نیست جز بازی امواج.^۱

بند ۱۴۶

(ب) گوهر، در این خودآگاهی بالفعل، خود را می‌شناسد و بدین ترتیب موضوع معرفت قرار می‌گیرد. گوهر اخلاق‌گرایی و قوانین و نیروهای آن، از یک سو، تا آنجا که هستند، به بالاترین معنای کلام، خود بسنده‌اند. بدین ترتیب، مرجع و قدرتی هستند که بنیاد آن‌ها بی‌نهایت استوارتر از وجود طبیعت است.

خورشید، ماه، کوه‌ها، رودها و تمامی چیزهای طبیعی اطراف ما، هستند. این چیزها، در ارتباط با آگاهی، این اقتدار را دارند که، نه تنها در درجه‌ی

نخست موجود باشند، بلکه طبیعتی ویژه دارند که آگاهی آن را می‌شناسد و به یاری آن در رفتار خود با این چیزها، برخورد خود با این چیزها و بهره‌گیری خود از این چیزها، هدایت می‌شود. اقتدار قوانین اخلاق‌گرایانه، بی‌نهایت بیشتر است، زیرا چیزهای طبیعی، تنها، به صورتی تماماً برونی و پراکنده، خردمندی از خود نشان می‌دهند و این خردمندی را در پس صورتک احتمال پنهان می‌دارند.

بند ۱۴۷

از سوی دیگر، این [قوانین اخلاق‌گرایانه] با ذهن غریبه نیستند. برعکس، ذهن نسبت به آن‌ها، همان شهود معنوی را دارد که نسبت به ماهیت خود، و در این شهود از خود باخبر است و چنان زیست می‌کند که گویی در عنصر خود است که از خود آن متمایز نیست - رابطه‌ای که بیواسطه و حتی از رابطه‌ی ایمان یا اعتماد، هم، به یکسانی نزدیک‌تر است.^۱

ایمان و اعتماد با ظهور اندیشه در وجود می‌آیند و مستلزم نمودها و تمایزهایی هستند. مثلاً، باور داشتن به دین شرک و مشرک بودن دو چیز متفاوت است. آن رابطه - یا بهتر بگوییم، آن یکسانی بی‌رابطه - که [امراً] اخلاق‌گرایانه، در آن، اصل زنده‌ی بالفعل خودآگاهی است، شاید، به راستی به رابطه‌ی ایمان و اعتقاد یا، به واسطه‌ی تأمل ثانوی، به بصیرتی مبتنی بر دلایل تبدیل شود که شاید با هدف‌ها، دلستگی‌ها و ملاحظات ویژه‌ای، به همراه امید یابیم یا التزام‌های تاریخی آغاز گردد. اما، درک بسنده‌ی این یکسانی به تفکر مفهومی تعلق دارد.

بند ۱۴۸

تمامی این صفات گوه‌ری وظایفی هستند که برای اراده‌ی فرد الزام آورند؛ زیرا فرد، در مقام ذهن و نامحدودیت ذاتی - یا محدود شده‌ای از جهتی ویژه - از آن‌ها متمایز است و در نتیجه، در رابطه‌ای با آن‌ها قرار دارد که مانند رابطه‌ی اوست با وجود گوه‌ری خود او.

بنابراین، نظریه‌ی اخلاق‌گرایانه‌ی وظایف^۱ - به معنای عینی آن، نه بدان گونه که در اصل تھی از معنای ذهنیت اخلاقی، به اصطلاح، درک شده است، و در واقع، هیچ چیز را تعریف نمی‌کند (بند ۱۳۴ را ببینید) - از آن تحوّل نظام‌دار دؤر ضرورت اخلاق‌گرایانه تشکیل می‌شود که [بحث آن] بخش سوم اثر [حاضر] را تشکیل می‌دهد.^۲ تفاوت میان شکل عرضه‌ی این [نظریه]، در اینجا، با نظریه‌ی وظایف تنها در این واقعیت نهفته است که بحثی که [در اینجا] از پی خواهد آمد، صرفاً، نشان می‌دهد که احکام اخلاق‌گرایانه روابطی ضرورند و در هر موردی از ذکر این موضوع که «بنابراین، این حکم یکی از وظایف آدمیان است» خودداری می‌کند. - نظریه‌ای درباره‌ی وظایف، جز در صورتی که بخشی از دانش فلسفی باشد، ماده و موضوع خود را از روابط موجود می‌گیرد و رابطه‌ی آن را با فکرهای خود [شخص] و با اصولی که همه با آن رو به رو می‌شوند و تفکرات، هدف‌ها، برانگیختگی‌ها، احساس‌ها و مانند این‌ها، نشان می‌دهد؛ و می‌تواند ضمن اقامه‌ی دلایلی برای توجیه هر یک از وظایف، نتایج دیگری را هم نتیجه بگیرد که این وظیفه ممکن است، در ارتباط با روابط اخلاق‌گرایانه‌ی دیگر یا با بهروزی و عقیده داشته باشد. اما، نظریه‌ای ماندگار و منسجم درباره‌ی وظایف، نمی‌تواند چیزی جز گسترش دادن آن روابطی باشد که از سوی «مثال» آزادی ایجاب می‌شوند و بنابراین در تمامیت خود، در درون دولت، بالفعل هستند.

بند ۱۴۹

وظیفه‌ای الزام‌آور، تنها، می‌تواند در ارتباط با ذهنیت نامعین یا آزادی مجرد و برانگیختگی‌های اراده‌ی طبیعی یا اراده‌ی اخلاقی که نیکی نامعین خود را خودسرانه تعیین می‌کند، همچون محدودیتی بنماید. اما، فرد، رهایی خود را در وظیفه می‌یابد. او، از سویی از وابستگی خویش به برانگیختگی‌های صرفاً طبیعی، و از باری که در مقام ذهنی ویژه در تأمل‌های اخلاقی خود بر تعهد و هوس بر دوش دارد، رها می‌شود؛ و از سوی دیگر از آن ذهنیت نامعین که به وجود یا تعیین‌کنندگی عینی کردار نمی‌رسد و در درون خود می‌ماند و فعلیت نمی‌یابد، رها می‌شود. فرد، در [محدوده‌ی] وظیفه، خود را بدان

گونه رها می‌سازد که به آزادیِ گوهری برسد.

افزوده (ه). وظیفه، تنها، اراده‌ی خودسرانه‌ی ذهنیت را محدود می‌کند و، تنها، با آن نیکیِ مجردی برخورد پیدا می‌کند که ذهنیت بدان چنگ زده است. هر گاه مردم می‌گویند که می‌خواهند آزاد باشند، معنای این گفته، نخست، این است که مردم می‌خواهند به معنایی مجرد آزاد باشند، و هر گونه تعیین‌کنندگی و بخش‌بندی در درون دولت، محدودیتی بر این آزادی به شمار می‌آید.^۱ از این جهت، وظیفه محدودیت آزادی نیست، بلکه [محدودیت آزادی در حالت تجرید، یعنی ناآزادی است: این [محدودیت به معنای] رسیدن به وجود بنیادی است]، دستیابی به آزادی مثبت است.

بند ۱۵۰

اخلاق‌گرایی، در صورتی که در ویژگیِ طبیعتاً تعیین شده‌ی فرد، در مقام فرد، بازتاب یا بد، فضیلت خواهد بود؛ و از آنجا که فضیلت نمودار چیزی جز بسندگیِ بسیط فرد نسبت به وظایف محیطی که فرد به آن تعلق دارد، نیست، امر اخلاق‌گرایانه درستکاری خواهد بود.

در جماعتی اخلاق‌گرایانه، گفتن این که هر کس برای آن که متقی باشد چه باید بکند و وظایفی که او باید به جا آورد کدام است، کار ساده‌ای است. او باید، به سادگی، آنچه را تجویز شده، به صراحت بیان شده و برای او در وضعیت او شناخته است، انجام دهد. درستکاری کیفیت کلی است که می‌تواند از او خواسته شود؛ یا به نام حق و یا به نام اخلاق‌گرایی. اما، ممکن است از دیدگاه اخلاق، درستکاری، به سادگی، چیزی متعلق به نظمی پست‌تر، بنماید که در فراسوی آن، آدمی باید انتظارهای بیشتری از خود و دیگران داشته باشد. زیرا، اشتیاق چیزی ویژه بودن با [امر کلی]، با چیزی که در خود و برای خود موجود است، ارضا نمی‌شود؛ [این اشتیاق] تنها، در [امر] استثنایی است که به آگاهی از تمایز خود می‌رسد. - جنبه‌های متفاوت درستکاری را، هم، می‌توان فضیلت خواند، چون آن‌ها هم صفات فرد هستند - هر چند که در قیاس با دیگر افراد، به او اختصاص ندارند. اما سخن از فضیلت، به گونه‌ای کلی، می‌تواند به سادگی، به حد سخنوری

تهی از معنا برسد، زیرا، تنها، به چیزی تجربیدی و نامعین اشاره می‌کند؛ و چنین سخنی، با دلایل و توصیف‌های خود، همچون اراده‌ی خودسرانه و بوالهوسی ذهنی، فرد را مخاطب قرار می‌دهد. در درون نظم اخلاق‌گرایانه‌ی داده شده‌ای که روابط آن به کمال تحوّل و فعلیت رسیده باشد، جایگاه و فعلیت فضیلت به معنای دقیق، تنها در شرایط فوق‌العاده یا در جایی است که روابط گفته شده با هم تعارض پیدا کنند. اما، این تعارض‌ها باید تعارض‌هایی بی‌سابقه باشند، زیرا تأمل اخلاقی می‌تواند در هر جا که بخواهد تعارض‌هایی برای خود اختراع کند و بدین ترتیب، این آگاهی را به خود بدهد که چیزی ویژه در کار است و از خودگذشتگی‌هایی روی داده است.^۱ به همین دلیل است که این شکل فضیلت در جوامع و جماعت‌های بی‌تمدن بیشتر دیده می‌شود، زیرا [امر] اخلاقی و فعلیت یافتن آن [در این جوامع] بیشتر [از جوامع متمدن] به بصیرت فردی و نبوغ اختصاصی و طبیعی افراد بستگی دارد. به همین دلیل، باستانیان تقوا را، به ویژه به هرکول نسبت می‌دادند.^۲ و از آنجا که در دولت‌های دوران باستان، زندگی اخلاق‌گرایانه، هنوز به حدّ این نظام آزاد تکامل و عینیت خود بسنده تحوّل نیافته بود، این کمبود می‌بایست با نبوغ اختصاصی افراد جبران شود. - در صورتی که نظریه‌ی فضایل، تنها، نظریه‌ی وظایف نباشد و بدین‌سان، جنبه‌های ویژه‌ی شخصیت را که از سوی طبیعت تعیین می‌گردند، دربرگیرد، پس [این نظریه،] تاریخ طبیعی روح خواهد بود.

از آنجا که فضایل [امر] اخلاق‌گرایانه در مصادیق ویژه‌ی آن هستند، و چون، در این جنبه‌ی ذهنی، نامعین‌اند، اصل چندی بیشی یا کمی در تعیین آن‌ها نقشی خواهد داشت.^۳ بنابراین، بحث درباره‌ی آن‌ها، آن کمبودها یا شرارت‌هایی را که ضدّ آن‌ها هستند، دربرمی‌گیرد، مانند [فلسفه‌ی] ارسطو، که هر فضیلت ویژه‌ای را به حدّ میانه‌ی زیاده‌روی [در امری] و غفلت [از همان امر] تعریف کرده است. - همان محتوایی که شکل وظایف و سپس، فضایل را به خود می‌گیرد، شکل برانگیختگی‌ها را نیز، به خود می‌گیرد (تذکر پیوسته به بند ۱۹ را ببینید). محتوای اصلی همه‌ی این‌ها، یکی است، اما در انگیزه‌ها، این محتوا هنوز به اراده‌ی بیواسطه و به حس‌کنندگی طبیعی تعلق دارد و هنوز بدان اندازه تکامل

نیافته است که به حدّ تعیین‌کنندگی [امر] اخلاق‌گرایانه برسد. بنابراین، یگانه چیز مشترک برانگیختگی‌ها با وظایف و فضایل، موضوع تجربیدی آنهاست، و از آنجا که خود این [موضوع] در خود نامعین است، پس نمی‌تواند برای مشخص کردن آنها، با صفات نیک یا بد، به کار گرفته شود. اگر، به گونه‌ای گزینشی، جنبه‌ی مثبت آنها را از آنها تجرید کنیم، نیکاند و اگر، برعکس، جنبه‌ی منفی آنها را از آنها تجرید کنیم، بداند (بند ۱۸ را ببینید).

افزوده (ه). اگر این یا آن کردار شخصی اخلاق‌گرایانه باشد، این امر به تنهایی او را برخوردار از فضیلت نمی‌سازد؛ این شخص در صورتی برخوردار از فضیلت می‌شود که این شکل رفتار، وجه ثابت شخصیت او باشد. فضیلت بیشتر از چیره‌دستی اخلاق‌گرایانه تشکیل می‌شود، و این که ما امروز کمتر از گذشته، سخن از فضیلت می‌گوییم، به این دلیل است که [امر] اخلاقی، دیگر به اندازه‌ی گذشته، شکل فرد ویژه‌ای نیست. فرانسوی‌ها، مردمی هستند که بیشتر از همه درباره‌ی فضیلت سخن می‌گویند، زیرا نزد آنان، فرد، بیشتر با صفات اختصاصی و شکل طبیعی رفتار، مشخص می‌شود. اما، آلمانی‌ها با فکرتند و نزد آنان، همین محتوا شکل کلیت را به خود می‌گیرد.

بند ۱۵۱

اما، اگر [امر] اخلاق‌گرایانه، به سادگی و همچون شکل همگانی رفتار افراد، با فعلیت آنان یکسان باشد، در هیأت عرف نمود می‌یابد؛ و عادت [امر] اخلاقی، همچون طبیعتی ثانوی نمود می‌یابد که جای اراده‌ی نخستین و مطلقاً طبیعی را می‌گیرد و جان‌فراگیر (یا ساری در همگان) معنا و فعلیت وجود فرد می‌شود. این، روح زنده و حاضر همچون جهان است و تنها، بدین سان است که گوهر روح وجود داشتن در هیأت روح را آغاز می‌کند.

افزوده (ه). همان گونه که طبیعت قوانینی دارد، و همان گونه که حیوانات، درختان و خورشید از قانون خود اطاعت می‌کنند، عرف قانونی است که با روح آزادی تناسب دارد. عرف آن چیزی است که حق و اخلاق هنوز بدان نرسیده‌اند، یعنی روح. زیرا، در حق، ویژگی هنوز ویژگی «مفهوم» نیست، بلکه، تنها، ویژگی اراده‌ی طبیعی است. به همین ترتیب، از دیدگاه اخلاقی، خودآگاهی، هنوز آگاهی معنوی نیست. در این مرحله، مسأله، تنها مسأله‌ی ارزش ذهن، در خود،

است - یعنی ذهنی که خود را هماهنگ با نیکی در مقام متضادِ بدی تعیین می‌کند، هنوز شکلِ اراده‌ی خودسرانه دارد. در اینجا، از سوی دیگر، و در سطح اخلاق‌گرایی، روح همچون اراده‌ی روح حضور دارد و دارای محتوایی گوهری است که با خود همخوانی دارد. تربیت یعنی فَنِ اخلاق‌گرا ساختنِ آدمیان: این [فن] آدمیان را موجوداتی طبیعی می‌بیند و به آنان نشان می‌دهد که چه گونه می‌توانند بارِ دیگر متولد شوند و چه گونه طبیعتِ نخستینِ آنان می‌تواند به طبیعتِ ثانوی، [یعنی] طبیعتِ معنوی تبدیل شود، به گونه‌ای که این معنویت برای آنان عادت شود. تعارض میان اراده‌ی طبیعی و اراده‌ی ذهنی، در عادت، از میان می‌رود و پایداریِ ذهن شکسته می‌شود؛ از این جهت، عادت بخشی از اخلاق‌گرایی است، همان‌گونه که بخشی از تفکر فلسفی است، زیرا لازمه‌ی تفکر فلسفی این است که ذهن به گونه‌ای تربیت یابد که در برابر خیال‌های خودسرانه پایداری کند و این خیال‌ها باید مفهوم شوند و باید بر آنها چیره شد تا راه برای تفکر بخردانه گشوده شود. آدمیان، حتی، به تأثیر عادت می‌میرند - یعنی در صورتی که یکسره، به زندگی معتاد شده و از جهتِ ذهنی و جسمی سُست شده باشند، و تعارض میان آگاهیِ ذهنی و فعالیتِ ذهنی [در وجود آنان] ناپدید شده باشد. زیرا آدمیان، تنها، در صورتی فعال هستند که هنوز به چیزی نرسیده باشند و بخواهند خود را اظهار کنند و نشان دهند که برای رسیدن به آن، چه می‌توانند بکنند. هر گاه این [خواستار] تحقق یافت، فعالیت و سرزندگیِ آدمیان ناپدید می‌شود و آن از دست دادنِ دلبستگی که از این امر نتیجه می‌شود، مرگِ ذهنی یا جسمی خواهد بود.

بند ۱۵۲

بدین ترتیب، گوهرائگی اخلاق‌گرایی به حق خود رسیده است و حق به اعتبار. یعنی، خودآرادگی فرد و وجدانِ خود او و کوششِ آن برای وجود داشتن برای خود و تعارض آن با گوهرائگی اخلاق‌گرایی، ناپدید شده‌اند؛ زیرا شخصیتِ اخلاق‌گرا می‌داند که هدفی که او را به جنبش می‌آورد، کلی‌ای است که هر چند خود بی جنبش است، از راه صفاتِ خود به بخردانگی بالفعل تحوّل یافته و این [شخصیت] درمی‌یابد که شرفِ خود او و تمامی وجودِ متداومِ هدف‌های ویژه‌ی او بر این کلیت استوار است و در درونِ آن فعلیت می‌یابد. ذهنیت، خود، شکلِ مطلق و فعلیتِ موجودِ گوهر است و تفاوتِ میانِ ذهن، از یک سو، و گوهر در مقامِ موضوع، هدف و قدرتِ آن، از سوی دیگر، همانند تفاوتِ شکلِ آنهاست و هر دوی این تفاوت‌ها با بیواسطگیِ برابری از میان رفته‌اند.

ذهنیت، که زمینه‌ای است که «مفهوم» آزادی، در آن، وجود دارد (بند ۱۰۶ را

ببینید)، و در سطح اخلاق، هنوز از «مفهوم» خود متمایز است، در قلمرو اخلاق‌گرایی، آن [صورتی از] وجود «مفهوم» است که نسبت به آن بسنده است.

بند ۱۵۳

حقّ افراد نسبت به عزم ذهنی خود برای رسیدن به آزادی، در صورتی تحقق می‌یابد که آنان متعلّق به فعلیت اخلاق‌گرایانه باشند؛ زیرا یقین آنان نسبت به آزادی خود در چنین عینیتی، حقیقت دارد و در قلمرو اخلاق‌گرایی است که افراد، به گونه‌ای بالفعل، صاحبِ گوهر خود و کلیتِ درونی خود هستند (بند ۱۴۷ را ببینید).

هنگامی که پدری از فیثاغورثی خواست که او را درباره‌ی بهترین راه تربیت پسر خود در زمینه‌ی مسائل اخلاق‌گرایانه پند دهد، فیلسوف چنین پاسخ داد: «او را تبعه‌ی دولتی بساز که قوانین خوب دارد.» (این سخن را به دیگران هم نسبت داده‌اند).^۱

افزوده (ه). آن تجربه‌های تربیتی که ضمن آن‌ها آدمیان را از زندگی عادی این دوران جدا می‌کنند و آنان را در روستا پرورش می‌دهند (مقایسه کنید با امیل روسو)، تجربه‌هایی بی‌هوده بوده‌اند، زیرا نمی‌توان آدمیان را به گونه‌ای موفقیت‌آمیز از قوانین جهان جدا کرد.^۲ حتی در صورتی که لازم باشد بچه‌ها در تنهایی تربیت شوند، نباید چنین تصوّر کرد که نقّس جهان معنوی، سرانجام، راه خود را به درون این تنهایی نخواهد گشود و قدرت روح جهانی کمتر از آن است که بر چنین جاهای دورافتاده‌ای استیلا نیابد. فرد، تنها با تبعیت از دولتی خوب به حقّ خود می‌رسد.

بند ۱۵۴

حقّ افراد نسبت به ویژگی خود، هم، در گوهرانگی اخلاق‌گرایانه نهفته است، زیرا ویژگی شکل نمودی برونی است که [امر] اخلاق‌گرایانه در آن وجود دارد.

بند ۱۵۵

پس، وظیفه و حق در این یکسانی اراده‌ی کلی و ویژه، با هم مصادف می‌شوند، و در پهنه‌ی اخلاق‌گرایی، آدمی در صورتی حقوقی دارد که وظایفی داشته باشد و در صورتی

وظایفی دارد که حقوقی داشته باشد. در حقّ مجرّد، من حق دارم و کس دیگری وظیفه‌ی پیوسته به آن [حق] را؛ و در اخلاق، این صرفاً تعهدی است که حقّ معرفت و خواست من و حقّ بهروزی من، باید با وظایف من وحدت یابد و به گونه‌ای عینی وجود داشته باشد.

افزوده (ه). برده نمی‌تواند وظیفه‌ای داشته باشد؛ تنها آدمیان آزاد وظایفی دارند. در صورتی که تمامی حقوق در یک سو و تمامی وظایف در سویی دیگر می‌بود، همه چیز از هم می‌پاشید، زیرا، در اینجا، یکسانی این‌ها یگانه شالوده‌ای است که ما باید بر آن استوار باشیم.

بند ۱۵۶

گوهری اخلاق‌گرا، در مقام دربرگیرنده‌ی خود آگاهی که برای خود موجود است و با «مفهوم» خود متحد شده است، روح بالفعلی یک خانواده یا یک قوم است.

افزوده (ه). اخلاق‌گرایی بر خلاف نیکی، مجرّد نیست، بلکه به شدت بالفعل است. روح فعلیت دارد و افراد اعراض آن هستند. بنابراین، همواره دو دیدگاه ممکن در پهنه‌ی اخلاق‌گرایی وجود دارد: یا از گوهرانگی آغاز می‌کنیم، یا به شیوه‌ای ذره‌انگارانه آغاز می‌کنیم و از اصل فردیت رو به بالا می‌رویم. این دیدگاه دومی روح را کنار می‌گذارد، زیرا، تنها، به انباشتگی می‌رسد، در حالی که روح چیز منفردی نیست، بلکه اتحاد فرد و کلی [با هم] است.

بند ۱۵۷

«مفهوم» این «مثال»، تنها، همچون روح، همچون معرفت نسبت به خود و فعلیت، وجود دارد، زیرا عینیت یافتن خود است، حرکت در درون شکل عناصر آن است. بنابراین، «مفهوم»

الف. روح اخلاق‌گرایانه‌ی بیواسطه یا طبیعی است - خانواده.

این گوهرانگی به حالت از دست رفتن یگانگی، تقسیم و دیدگاه نسبیّت می‌رسد و بدین ترتیب،

ب. جامعه‌ی مدنی است، یعنی تجمع اعضایی، همچون افرادی خودبسند، در چیزی که کلیتی شکلی است و به اقتضای نیازهای آنان و به موجب اصول اساسی قانونی، همچون

ابزاری برای [تأمین] امنیت اشخاص و دارایی‌ها و به موجبِ نظمی برون‌ی برای [حفظ] منافع ویژه و مشترکِ اعضا فراهم آمده است.

این حالتِ برون‌ی

پ. به درون باز می‌گردد و بر هدف و فعلیتِ کلیِ گوهری و زندگیِ همگانی که بدان اختصاص یافته، تمرکز می‌یابد - یعنی در اصولِ تأسیسی دولت.

فصل ۱

خانواده

بند ۱۵۸

صفتِ تعیین‌کننده‌ی خانواده، در مقام گوهرائگی بیواسطه‌ی روح، احساس روح است نسبت به یگانگی خود، یعنی عشق. بدین ترتیب، سرشت [در خور خانواده] عبارت است از خودآگاهی داشتن به فردیت خود در درون این یگانگی، همچون بنیادی که در خود و برای خود موجود است، به گونه‌ای که آدمی نه همچون شخصی مستقل، بلکه همچون عضوی در آن حضور دارد.

افزوده (ه). عشق، به طور کلی، به معنای آگاهی از یگانگی من با دیگری است، به گونه‌ای که من به خود وانهادن نیستم، بلکه خودآگاهی خود را، تنها، از راه چشم‌پوشی از وجود مستقل خود و آگاهی از یگانگی خود با دیگری و دیگری با خود، به دست می‌آورم. اما، عشق احساس است، یعنی زندگی اخلاق‌گرایانه است در شکل طبیعی آن. عشق، دیگر، در دولت حضور ندارد. در آنجا [یعنی دولت] آدمی از یگانگی در هیأت قانون آگاه است؛ در آنجا، محتوا باید بخردانه باشد و من باید آن را بشناسم. نخستین عنصر عشق این است که من نمی‌خواهم شخص مستقل و برای خود باشم و اگر چنین باشم احساس کمبود و ناکاملی خواهم کرد. عنصر دوم این است که خود را در شخص دیگری می‌یابم و در این شخص شناسایی می‌یابم و این شخص به نوبه‌ی خود در من شناسایی می‌یابد. بنابراین عشق مهیب‌ترین تضاد است؛ فهم نمی‌تواند این [تضاد] را حل کند، زیرا هیچ چیزی سرکش‌تر از این نازک رفتاری خودآگاهی نیست که نفی می‌شود و، با این حال، من باید آن را همچون [امری] مثبت دارا باشم. عشق، هم محصول و هم قطع این تضاد است. عشق، در مقام قاطعیت خود، یگانگی اخلاق‌گرایانه است.

بند ۱۵۹

حقی که به دلیل [وجود] واحد خانواده به فرد تعلق دارد و، در درجه‌ی نخست، از زندگی او در این واحد تشکیل می‌شود، همچون عنصرِ مجرّدِ فردیتِ معین و محدود، تنها، زمانی شکلی قانونی به خود می‌گیرد که خانواده به انحلال آغاز می‌کند. در این وضعیت، آنان که باید اعضای خانواده باشند، در سرشت و فعلیت خود، مانند اشخاص خود بسنده می‌شوند و اکنون به گونه‌ای جداگانه و با حالتی مطلقاً برونی از چیزی برخوردار می‌شوند - منابع مالی، غذا، هزینه‌ی تحصیل و مانند این‌ها - که پیش از این سهم آن‌ها، در مقام عنصری معین در درون خانواده، بوده است.

افزوده (گ). حق خانواده، به درستی، از این واقعیت تشکیل می‌شود که گوهرانگی آن باید وجود داشته باشد. بدین سان، این حق، حقی است در برابر برونیّت و در برابر ترک واحد خانواده. از سوی دیگر، عشق، خود، احساسی است که ویژگی ذهنی دارد و یگانگی نمی‌تواند خود را علیه آن اظهار کند. پس، در صورتی که یگانگی ضرور باشد، باید، تنها در ارتباط با آن چیزهایی طلب شود که به حکم ماهیت خود برونی‌اند و مشروط به احساس نیستند.

بند ۱۶۰

خانواده از جهات زیر به کمال می‌رسد:

- (الف) در شکلی «مفهوم» بیواسطه‌ی خود، در مقام زناشویی؛
- (ب) در وجود برونی، همچون اموال و دارایی‌های خانواده و اداره‌ی آن‌ها؛
- (پ) در پرورش فرزندان و انحلال خانواده.

الف. زناشویی

بند ۱۶۱

زناشویی، همچون رابطه‌ی بیواسطه‌ی اخلاق‌گرایانه، نخست، عنصر سرزندگی طبیعی را دربرمی‌گیرد؛ و از آنجا که این رابطه، رابطه‌ای گوهری است، زندگی را در تمامیت آن

دربرمی‌گیرد، یعنی همچون فعلیتِ نوع* و فرآیندِ آن (دایرة‌المعارفِ دانش‌های فلسفی، بندهای ۱۶۷ و بعد و ۲۸۸ و بعد را ببینید).^۱ دوم، اتحاد جنس‌های طبیعی، در خودآگاهی، که صرفاً باطنی بود (یا، تنها، در خود، وجود داشت) و وجودِ آن به همین دلیل، صرفاً برونی بود، به یگانگی معنوی، به عشقِ خودآگاه بدل می‌شود.

افزوده (گ). زناشویی، در اساس، رابطه‌ای اخلاق‌گرایانه است. در گذشته، به ویژه در بیشترِ نظام‌های قانونِ طبیعی، به جنبه‌ی جسمی یا ویژگیِ طبیعیِ زناشویی توجه داشتند. در نتیجه، زناشویی، تنها، رابطه‌ای جنسی به شمار می‌آمد و دیگر صفاتِ آن، به کلی، از نظر دور می‌ماند.^۲ اما، تعبیرِ زناشویی به پیمانی مدنی، یعنی، فکری که هنوز حتی نزد کانت هم یافت می‌شود، به همین اندازه ناپخته است.^۳ بنا به این تعبیر، زناشویی به روابطِ خودسرانه‌ی میانِ افرادِ شکلِ قراردادی می‌دهد، و بدین ترتیب، به حدِّ قراردادی که به طرفین مربوطه اجازه می‌دهد که از یکدیگر بهره‌برداری کنند، فرو کشیده می‌شود. تصورِ سوم، که آن هم به همین اندازه ناپذیرفتنی است زناشویی را، به سادگی، با عشق برابر می‌نهد؛ اما، عشق در مقامِ احساس، از هر سو به روی احتمال گشوده است و این شکلی است که [امر] اخلاق‌گرایانه نمی‌تواند به خود بگیرد.^۴ بنابراین، زناشویی را باید، به گونه‌ای دقیق‌تر، به عشقِ اخلاق‌گرایانه‌ی منطبق با حق تعریف کرد که از جنبه‌های گذرا، هوسبازانه و مطلقاً ذهنیِ عشق، پاک است.

بند ۱۶۲

سرچشمه‌ی ذهنیِ زناشویی، ممکن است، به میزانِ زیادی، گرایشِ ویژه‌ی دو شخصی باشد که این رابطه را برقرار می‌کنند، یا پیش‌بینی و ابتکارِ پدر و مادر و مانند این‌ها. اما، سرچشمه‌ی عینیِ آن رضای آزادانه‌ی اشخاصِ موردِ بحث است و به ویژه رضای آنان به تشکیل شخصیِ یگانه و از دست نهادنِ شخصیت‌های طبیعی و فردیِ خود، در درونِ این یگانگی. یگانگیِ آنان، از این جهت، گونه‌ای محدودسازیِ خود است، اما از آنجا که آنان به خودآگاهیِ گوهریِ خود، در درونِ [این یگانگی] می‌رسند، این [یگانگی] در واقع، رهاییِ آنان است.

*. هگل واژه‌ی *Gattung* را که به معنای «نوع» است در این فصل درباره‌ی زناشویی به کار برده است. این واژه با واژه‌ی *Begattung* به معنای «جفت‌گیری»، «هماغوشی» هم ریشه است و هگل که غالباً این گونه روابط ریشه‌ای را به کار می‌گیرد، بی‌گمان از این نزدیکی معناها آگاه بوده است. — م.

وارد شدن به حالت زناشویی، تصمیمی عینی و در نتیجه، وظیفه‌ای اخلاق‌گرایانه است. سرچشمه‌ی برونی هر زناشویی مفروضی، به حکم ماهیت خود احتمالی است، و به ویژه، بستگی به سطح پیشرفت تفکر متأمل دارد. در یک حد، گام نخست را پدر و مادر خیرخواه بر می‌دارند، و هنگامی که اشخاصی که قرار است در عشق یگانه شوند، یکدیگر را همچون یاران مقدر خود می‌شناسند، تمایلی دو جانبه نتیجه می‌شود. در یک حد دیگر، تمایل دو جانبه‌ی دو شخص است که در مقام این دو فرد بی‌نهایت ویژگی یافته، نخست در وجود می‌آید. - حالت نخستین، یا هر حالت دیگری را که ضمن آن، تصمیم به زناشویی بر تمایل تقدم دارد، به گونه‌ای که دو تن در یگانگی بالفعل زناشویی به هم می‌رسند، می‌توان مسیری اخلاق‌گرایانه‌تر به شمار آورد. - در حالت دوم، تمایز ویژه‌ی بی‌نهایت است که ادعاهای خود را اظهار می‌کند؛ این امر با اصل ذهنی دنیای نوین در ارتباط است (تذکر پیوسته به بند ۱۲۴ را ببینید). - اما، در آن آثار نمایشی نوین و دیگر ساخته‌های هنری که در آن‌ها، عشق میان جنس‌ها، موضوع اصلی را تشکیل می‌دهد، با عنصر سرایت‌کننده‌ی یخ‌زدگی روبه‌رو هستیم که به درون‌گرایی آن شورمندی‌ای کشیده شده‌اند که این آثار به یاری احتمال‌پذیری همراه با این عنصر، تصویر می‌کنند. زیرا سراسر موضوع به گونه‌ای عرضه می‌شود که گویی، تنها به این افراد ویژه بستگی دارد. شاید این امر برای آنان اهمیتی بی‌نهایت داشته باشد، اما به نفس خود، چنین اهمیتی ندارد.^۱

افزوده (ه). نزد آن اقوامی که برای جنس مؤنث احترام چندانی قایل نیستند، پدر و مادر، خودسرانه، زناشویی را ترتیب می‌دهند، بدون آن که نظر پسر یا دختر را جویا شوند؛ پسر یا دختر این ترتیب را می‌پذیرند، زیرا ویژگی احساس، هنوز، مدعی چیزی برای خود نیست. یگانه دل‌واپسی دختر این است که شوهری بیابد و یگانه دل‌واپسی مرد، این که زنی پیدا کند. در شرایط دیگری، شاید ملاحظات مربوط به ثروت، روابط یا هدف‌های سیاسی، نقش تعیین‌کننده‌ای در نتیجه [امر] داشته باشند. این امر، در صورتی که زناشویی ابزاری برای رسیدن به هدف‌های دیگر شود، می‌تواند تأثیرهایی بس ناخوشایند داشته باشد. از سوی دیگر، در دوران نوین، سرچشمه‌ی ذهنی [زناشویی]، یعنی حالت عاشقی، یگانه عامل پراهمیت به شمار می‌آید. در اینجا، چنین تصور می‌شود که هر کس باید به آن اندازه صبر کند تا وقتش فرارسد، و

هر کس، تنها می‌تواند عشق خود را نثار فرد معینی کند.

بند ۱۶۳

جنبه‌ی اخلاق‌گرایانه‌ی زناشویی از آگاهی از این یگانگی همچون هدفی بنیادی، و بنابراین، از عشق، اعتماد و سهم کردن [دیگری] در تمامی وجود فرد، تشکیل می‌شود. هر گاه این تمایل و فعلیت حاضر باشند، انگیزه‌ی طبیعی به حدِ عَرَضِیَّتِ عنصری از عناصر طبیعت که مقدر است در نفس رضای خود فروکش کند، فروکشیده می‌شود، در حالی که پیوند معنوی حقوق خود را همچون عامل گوهری اظهار می‌کند و بدین ترتیب، همچون [امری] به نفس انحلال‌ناپذیر و بر فراز احتمال‌پذیری شورمندی‌ها و بوالهوسی [های] گذرا و ویژه، دوام می‌یابد.

پیش از این (بند ۷۵) توجه کردیم که زناشویی، در صورتی که بنیان اصلی آن مطرح باشد، رابطه‌ای قراردادی نیست. زیرا، ماهیت دقیق زناشویی آغاز شدن از دیدگاه پیمان است - یعنی، [دیدگاه] شخصیت منفرد، در مقام واحدی خودبسنده - به قصد مستحیل کردن پیمان. آن یکسانی شخصیت‌ها که به موجب آن، خانواده شخصی یگانه و اعضای آن عَرَض‌های آن هستند، (هر چند که گوهر، در اساس، رابطه‌ی عَرَض‌ها با خود آن است - دایرة‌المعارف دانش‌های فلسفی، بند ۹۵ را ببینید) ^۱ روح اخلاق‌گرایی است. اگر خود این روح را در نظر بگیریم - یعنی جدا از جوهر بسیاری که این روح، به دلیل وجود خود در این افراد و در آن عناصر نمودی‌ای که با گذر زمان و به صورت‌های گوناگون آشکار می‌شود، دارد و به آن در شکلی که در خور تفکر نمودی است بنگریم، [خواهیم دید که] این روح، در مقام خدایان خانواده و مانند آن‌ها مورد تکریم و احترام بوده است؛ و به طور کلی، ویژگی دینی زناشویی و خانواده، یعنی پاکدامنی، در این روح تجسم می‌یابد. ^۲ جدا کردن [امر] الهی و [امر] گوهری از وجود این روح، به معنای تجریدی دیگر خواهد بود که احساس و آگاهی یگانگی معنوی را همچون چیزی که، به خطا، عشق افلاطونی خوانده شده، دسته بندی می‌کند. این جداسازی با رویکرد ژهبانی همراه است که عنصر زندگی طبیعی را یکسره منفی می‌داند و با این جداسازی، آن را از اهمیت

فی نفسهی نامحدودی برخوردار می‌سازد.

افزوده (ه، گ). زناشویی با کنیزداری از این جهت تفاوت دارد که کنیزداری، در اصل، به ارضای انگیزه‌ی طبیعی ربط دارد، در حالی که این انگیزه در زناشویی، فرودست قرار می‌گیرد. به همین دلیل است که در زناشویی، می‌توان بدون شرم، از پاره‌ای کردارهای طبیعی سخن گفت که [سخن گفتن از آن‌ها] در روابط غیر زناشویی سبب بروز احساس شرم خواهد شد. به همین دلیل، هم، هست که زناشویی باید، در خود، انحلال‌ناپذیر باشد؛ زیرا هدف غایی زناشویی، هدف غایی اخلاق‌گرایانه است، و این هدف چنان والا است که هر چیز دیگری در برابر آن ناتوان و تابع اعتبار آن می‌نماید. [پیوند] زناشویی نباید به تأثیر شورمندی گسخته شود، زیرا شورمندی فرودست آن است. امّا، زناشویی، تنها، در خود، انحلال‌ناپذیر است، زیرا همان گونه که مسیح می‌گوید، طلاق، تنها «به دلیل سختی دل‌های ایشان»^۳ مُجاز است. از آنجا که زناشویی عنصر احساس را در بر می‌گیرد، مطلق نیست، بلکه ناپایدار است و در درون خود احتمال انحلال را دارد. امّا، همه‌ی قانون‌گذاری‌ها باید این انحلال را هر چه ممکن است دشوارتر سازند و از حق اخلاق‌گرایی در برابر بوالهوسی دفاع کنند.

بند ۱۶۴

همان گونه که معمولاً هر پیمانی، فی نفسه، انتقال‌داری را در بر می‌گیرد (بند ۷۹ را ببینید)، اعلامِ رضا نسبت به پیوند اخلاق‌گرایانه‌ی زناشویی و شناسایی و تأیید آن از سوی خانواده و جماعت، انعقاد و فعلیت‌شکلی زناشویی را تشکیل می‌دهد. (این که کلیسادر این ارتباط نقشی ایفا می‌کند، موضوعی است که نمی‌تواند در اینجا مورد بحث قرار گیرد.) بنابراین، تنها، پس از این که این مراسم، در مقام تکمیل [جنبه‌ی] گوهری [زناشویی] به یاری نشانه – یعنی با استفاده از زبان، همچون معنوی‌ترین وجود [امر] معنوی (بند ۷۸ را ببینید) – صورت گرفت، این پیوند به گونه‌ای اخلاق‌گرایانه تشکیل می‌گردد. بدین ترتیب، عنصری نفسانی که به زندگی طبیعی ربط دارد، در زمینه‌ی اخلاق‌گرایانه‌ی خود، همچون نتیجه‌ای عَرَضی و متعلّق به وجود برونی پیوند اخلاق‌گرایانه، جای می‌گیرد، پیوندی که شاید، حتی، صرفاً از عشق و حمایت دو جانبه تشکیل شده باشد.

اگر، برای تعیین یا ارزیابی احکام شرعی [زناشویی]، پرسیده شود که

هدف اصلی زناشویی چیست، [می‌توان پاسخ داد که] این هدف اصلی بدین معنا خواهد بود که هر چیزی که جنبه‌ی منفرد فعلیت آن، بنیادی‌تر از [جنبه‌های] دیگر باشد، [هدف اصلی زناشویی است]. اما، هیچ یک از جنبه‌ها، به نفس خود تمامی محتوای آن را که در خود و برای خود موجود است، تشکیل نمی‌دهد. یعنی ویژگی اخلاق‌گرایانه‌ی آن را. و شاید این یا آن جنبه‌ی وجودی آن غایب باشد، بدون آن که به ماهیت زناشویی خللی وارد آید. در صورتی که بسته شدن پیمان زناشویی را بدین صورت، یعنی مراسمی که ضمن آن گوهر این پیوند، همچون کیفیت اخلاق‌گرایانه و بالاتر از احتمال‌پذیری احساس و تمایل ویژه، اعلام و تأیید می‌شود. تشریفاتی برونی و صرفاً فریضه‌ای مدنی بدانیم، چیزی از این کردار بر جای نمی‌ماند جز، شاید، قصد ارشاد و تصدیق رابطه‌ی مدنی زن و شوهر. یا این پاسخ که ازدواج [در واقع، چیزی نیست جز اجرای موضوعی و خودسرانه‌ی فریضه‌ای مدنی یا کلیسایی، که نه تنها ربطی به ماهیت زناشویی ندارد، بلکه در صورتی که عواطف، به تأثیر این فریضه، بدان گرایش یابند که ارزشی برای [تشریفات] شکلی بستن [پیمان زناشویی] قابل شوند و به آن به چشم شرطی نگاه کنند که باید نخست تحقق یابد تا [پس از آن] زن و شوهر بتوانند خود را یکسره به یکدیگر اختصاص دهند. جدایی را وارد کشش عاشقانه می‌کند و همچون عاملی غریبه، بر خلاف جهت باطنیت این یگانگی، حرکت می‌کند. هر چند که این عقیده مدعی آن است که والاترین مفهوم آزادی، باطنیت و کمال عشق را مطرح می‌سازد، در واقع ویژگی اخلاق‌گرایانه‌ی عشق را رد و انکار می‌کند، یعنی آن مهارکنندگی و فرودست‌سازی انگیزه‌ی طبیعی صرف را که به گونه‌ای طبیعی در شرم حضور دارد و آگاهی شاخص‌تر معنوی آن را به حد پاکدامنی و اخلاص بر می‌کشد. این عقیده، به گونه‌ای مشخص‌تر، صفت اخلاق‌گرایانه [ی زناشویی] را کنار می‌گذارد. این امر از این واقعیت تشکیل می‌شود که آگاهی از طبیعت و ذهنیت خود سر بر می‌آورد تا به تفکر [امر] گوهری متوجه شود. آگاهی به جای آن که احتمال‌پذیری و خودسرانگی تمایل نفسانی را برای خود حفظ کند، این خودسرانگی را از پیوند زناشویی می‌گیرد و، ضمن این که خود را نزد خدایان خانواده به گرو می‌گذارد، آن را به گوهرانگی واگذار می‌کند؛ بدین ترتیب عنصر نفسانی

را به حدّ عنصری صرفاً شرطی فرو می‌کشد - یعنی مشروط به ویژگی حقیقی و اخلاق‌گرایانه‌ی رابطه و شناسایی پیوند زناشویی، همچون پیوندی اخلاق‌گرایانه - گستاخی و متحد آن، یعنی فهم، نمی‌توانند ماهیت نظری رابطه‌ی گوهری را دریابند؛ اما، تمامی عواطف فاسد نشده و نظام‌های قانونی اقوام مسیحی با این ماهیت نظری همخوانی دارند.

افزوده (گ). فریدریش فون شلیگل در اثر خود، لوسینده و یکی از پیروان او در نامه‌هایی بی‌نام و نشان (لوبک و لاپتسیگ، ۱۸۰۰) چنین استدلال کرده‌اند که آیین [قانونی] زناشویی زاید، و تشریفات است که می‌توان آن را نادیده گرفت، به این دلیل که عشق عنصر گوهری است و ارزش آن، شاید حتی، به تأثیر این تشریفات، کاسته شود.^۱ این نویسندگان تسلیم جسمانی را برای اثبات آزادی و شدت عشق ضرور می‌دانند - استدلالی که زبناگان با آن ناآشنا نیستند. باید توجه کرد که در روابط میان مرد و زن، دختر شرافت خود را با تسلیم جسمانی از دست می‌دهد، اما این حکم در مورد مرد، یکسره صادق نیست، [زیرا مرد] زمینه‌ی دیگری، هم، غیر از خانواده، برای کنش اخلاق‌گرایانه [در اختیار] دارد. مشغله‌ی دختر، در اساس، تنها، محدود به رابطه‌ی زناشویی است؛ بنابراین، عشق باید شکل زناشویی به خود بگیرد و عناصر متفاوتی که در عشق حضور دارند به رابطه‌ی به راستی بخردانه‌ی خود با یکدیگر، برسند.

بند ۱۶۵

تعیین‌پذیری طبیعی دو جنس به تأثیر بخردانگی خود، معنایی فکری و اخلاق‌گرایانه می‌یابد. این معنا از سوی تفاوتی تعیین می‌شود که گوهرانگی اخلاق‌گرایانه، در مقام «مفهوم» در خود، خود را بدان بخش می‌کند تا سرزندگی آن از این راه به یگانگی متجسمی دست یابد.

بند ۱۶۶

بنابراین، یکی [از دو جنس] معنویتی است که خود را به خود بسندگی شخصی با موجود برای خود و معرفت و خواست کلیت آزادبخش می‌کند، یعنی به خود آگاهی تفکر مفهومی و خواست هدف عینی و غایی. و [جنس] دیگر معنویتی است که یگانگی خود

را در مقام معرفت و خواست [امر] گوهری در هیأت فردیت و احساس متجسم، حفظ می‌کند. در روابط برونی، [جنس] نخستین نیرومند و اثرگذار است و [جنس] دومی اثرپذیر و ذهنی. بنابراین، زندگی گوهری بالفعلِ مردیادار دولت، آموختن و مانند این‌هاست یا در کار و مبارزه با جهان برونی و با خویشتن، به گونه‌ای که تنها با بخش کردن خود، راه خویش را به سوی یگانگی خود بسنده با خود می‌گشاید. مرد، در خانواده، شهودی آرامش بخش نسبت به این یگانگی، و زندگی عاطفی و اخلاق‌گرایانه‌ی ذهنی می‌یابد. اما، اشتغالِ بنیادی زن در خانواده است و سرشت اخلاق‌گرایانه‌ی او از این پاکدامنی تشکیل می‌گردد.

در یکی از عالی‌ترین نمایش‌های پاکدامنی - [یعنی] آنتی‌گونه‌ی سوفوکل - این صفت، در درجه‌ی نخست، قانون زن خوانده شده است، و همچون قانونِ گوهرانگیِ عاطفی و ذهنی، قانون باطنیتی که هنوز به حد کمالِ فعلیت نیافته، همچون قانونِ خدایان باستان و خدایان جهان زیرزمین، همچون قانونی ابدی که هیچ‌کس نمی‌داند از کجا آمده و در تعارض با قانون همگانی و قانون دولت، تصویر شده است - تعارضی که والاترین جایگاه را در اخلاق‌گرایی، و بنابراین، در مصیبت‌نامه‌ها دارد و در نمایشنامه‌ی یگانه، در هیأت زنانگی و مردانگی فردیت یافته است؛ (مقایسه کنید با پدیدارشناسی روح، صص ۳۸۳ به بعد و ۴۱۷ به بعد).

افزوده (ه، گ). زنان می‌توانند به خوبی آموزش ببینند، اما برای دانش‌های والا، فلسفه و پاره‌ای آفرینش‌های هنری که نیازمند عنصری کلی است، ساخته نشده‌اند.^۲ شاید دارای بصیرت، ذوق و ظرافت باشند، اما مثالیت ندارند. تفاوت میان مرد و زن به تفاوت میان حیوان و گیاه می‌ماند؛ حیوان، از جهت ویژگی، به مرد نزدیک‌تر است و گیاه به زن، زیرا گیاه گشوده شدنی صلح‌آمیزتر است که اصل آن یگانگی نامحدودتر احساس است. هرگاه حکومت در دست زنان باشد، دولت در مخاطره است، زیرا کردهای آنان نه بر شالوده‌ی اقتضاهای کلیت بلکه بر شالوده‌ی گرایش و عقیده‌ی احتمال‌پذیر استوار است. تربیت زنان به گونه‌ای نامحسوس، چنان که گویی در فضای تفکر نمودی باشد، بیشتر از راه زیستن تا از راه کسب معرفت، صورت می‌گیرد، در حالی که مرد، تنها، از راه رسیدن به تفکر و کوشش‌های فنی گوناگون به جایگاه خود می‌رسد.

بند ۱۶۷

زناشویی، در اساس، یکتاهمسری است، زیرا شخصیت یا فردیت انحصاری بیواسطه است که این رابطه را برقرار می‌سازد و خود را تسلیم آن می‌کند و در نتیجه، حقیقت و باطنیت آن (یعنی [شکل ذهنی گوهرانگی])، تنها، از تسلیم دو جانبه و جدایی‌ناپذیر این شخصیت مایه می‌گیرد.^۱ شخصیت، تنها، در صورتی به حق آگاهی از خود در دیگری می‌رسد که دیگری در این اینهمانی، همچون شخص، یعنی فردیت ذره‌ای، حضور داشته باشد.

زناشویی، و در اساس یکتاهمسری، یکی از اصول مطلق است که زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی جامعه بر بنیاد آن استوار است؛ بنابراین، نهاد زناشویی یکی از عناصر اصلی بنیان‌گذاری دولت‌ها از سوی خدایان یا قهرمانان است.

بند ۱۶۸

افزون بر این‌ها، از آنجا که زناشویی بر پایه‌ی تسلیم آزادانه‌ی شخصیت‌ها از سوی هر دو جنس در وجود می‌آید و این شخصیت برای خود آن‌ها به گونه‌ای نامحدود یکتاست، پس [پیمان] زناشویی نباید در میان جمعی از کسانی که به گونه‌ای طبیعی، هوئی یکسان دارند و از هر جهت با یکدیگر آشنا هستند، بسته شود. یعنی جمعی که در آن، افراد در ارتباط با یکدیگر، شخصیت ویژه‌ی خود را ندارند. بلکه باید [میان] خانواده‌ها و شخصیت‌هایی صورت گیرد که اصل جداگانه‌ای دارند. بنابراین، زناشویی میان بستگان نسبی با مفهوم زناشویی، همچون کردار اخلاق‌گرایانه‌ی آزادی و نه پیوندی که بنیاد آن وجود طبیعی بیواسطه و انگیزه‌های آن است، تعارض دارد و در نتیجه با احساس طبیعی اصیل هم در تعارض است.

اگر خود زناشویی پیمانی خودسرانه به شمار آید که بنیاد آن نه قانون طبیعی بلکه انگیزه‌ی طبیعی جنسی است، و اگر دلایل برون‌ی یکتاهمسری، حتی از روابط جسمانی میان جمعی از مردان و جمعی از

زنان نتیجه شده باشد، و احساس‌های مبهم به عنوان دلیل منع زناشویی میان بستگان نسبی مطرح شده باشد، همه‌ی این استدلال‌ها بر بنیاد فکر مشترک حالت طبیعی و طبیعی بودن حق و غیاب مفهوم بخردانگی و آزادی، استوار است.

افزوده (ه). نُحُست آن که، زناشویی میان بستگان نسبی، حتی، با احساس شرم هم ناسازگار است، اما این انزجار از سوی [خود] «مفهوم» موضوع توجیه می‌شود. به زبان دیگر، چیزی که هم اکنون یگانه است نمی‌تواند، تنها، با زناشویی یگانه شود. در صورتی که رابطه‌ی طبیعی صرف در نظر گرفته شود، همه می‌دانند که تولید مثل در درون یک خانواده از حیوانات، فرزندان ناتوان‌تر پدید می‌آورد، زیرا آن چیزی که قرار است وحدت یابد، باید نُحُست، جدا باشد؛ نیروی آفرینندگی، مانند نیروی روح، متناسب با شدت و قوت تضادهایی که [این نیرو] خود را با آن‌ها تشکیل می‌دهد، افزون‌تر می‌شود. آشنایی، همبستگی و عادت فعالیت مشترک نباید پیش از زناشویی وجود داشته باشد: [همه‌ی این‌ها] باید، تنها، در درون زناشویی کشف شود، و هر چه زناشویی غنی‌تر باشد و اجزای بیشتری داشته باشد، ارزش این کشف بیشتر خواهد بود.

بند ۱۶۹

واقعیت برونی خانواده، در مقام شخص، در دارایی است؛ و شخصیت بنیادی آن در دارایی، به صورت منابع مالی، وجود دارد.

ب. منابع مالی خانواده

بند ۱۷۰

خانواده، تنها، دارایی ندارد؛ بلکه، در مقام شخص کلی و پایدار، با نیاز به دارایی‌هایی رو به رو می‌شود که دائمی و اطمینان بخش خوانده می‌شوند، یعنی، خانواده نیازمند منابع مالی است. دارایی مجرد، عنصر خودسرانه‌ی نیاز ویژه‌ی فرد مجرد [یعنی ازدواج نکرده] را دربرمی‌گیرد؛ در اینجا، این عنصر همراه با خودخواهی هوس، به برآوردن [نیازها] و تحصیل مال به قصدی اشتراکی، یعنی کیفیت اخلاق‌گرایانه، تبدیل می‌شود.

آغازِ داراییِ دایمی، در پیوند با نهادِ زناشویی، در افسانه‌های بنیان‌گذاریِ دولت‌ها، یا دستِ کم، زندگیِ اجتماعیِ متمدنانه، پدیدار می‌شود. امّا، ماهیتِ دقیقِ این منابعِ مالی و شیوه‌ی راستینِ تحکیمِ آن‌ها در پهنه‌ی جامعه‌ی مدنی آشکار شده است.

بند ۱۷۱

خانواده، در مقامِ شخصِ حقوقی و در ارتباط با دیگران باید از سویِ شوهر، در مقامِ رییسِ آن، نمایندگی شود. افزون بر این، شوهر، در درجه‌ی نخست، مسؤولِ کسبِ برونیِ دارایی و برآوردنِ نیازهای خانواده است، و نظارت و اداره‌ی منابعِ مالیِ خانواده، هم، به عهده‌ی اوست. این منابع، داراییِ مشترک است، به گونه‌ای که هیچ یک از اعضای خانواده داراییِ ویژه‌ای ندارد، هر چند هر یک از آنان نسبت به داراییِ مشترکِ حقیقی دارد. امّا، ممکن است این حق و نظارت بر منابعِ مالیِ خانواده از سویِ رییسِ خانواده با هم تعارض پیدا کنند، زیرا گرایش اخلاق‌گرایانه‌ی خانواده هنوز بیواسطه است (بند ۱۵۸ را ببینید) و در معرضِ ویژگیِ بایی و احتمال‌پذیری قرار دارد.

بند ۱۷۲

هر گاه ازدواجی صورت می‌گیرد، خانواده‌ای تازه تشکیل می‌شود و این خانواده در ارتباط با گروهِ خویشاوندی یا خاندان‌هایی که از آن‌ها برخاسته، خودبسنده است؛ پیوندِ آن با این گروه یا خاندان بر بنیاد رابطه‌ی خونیِ طبیعی استوار است، امّا خانواده‌ی تازه بر بنیادِ عشقِ اخلاق‌گرایانه استوار است. بنابراین، داراییِ هر فرد، هم، در اساس، با رابطه‌ی زناشویی او در ارتباط است و با گروهِ خویشاوندی یا خاندانِ خود رابطه‌ی دورتری دارد.

مهریه* که محدودیتی بر مالکیتِ مشترکِ شرکا بر اموالشان برقرار می‌کند،

*. مهریه در حقوق کشورهای مسیحی تنها در صورتی حال می‌شود که شوهر پیش از زن بمیرد. در حقوق

و تدابیری که تداومِ برخورداري زن را از حمایتِ قانونی تأمین می‌کند و مانند این‌ها، از این جهت اهمیت دارند که انحلالِ زناشویی را در صورتِ مرگِ طبیعی، طلاق و مانند این‌ها پیش‌بینی می‌کنند و می‌کوشند این امر را تضمین کنند که در صورتِ بروزِ چنین شرایطی، سهمِ اعضاي خانواده از داراییِ مشترک محفوظ بماند.

افزوده (ه). بسیاری از نظام‌های قانونی خانواده را به صورتِ گسترده در نظر می‌گیرند و آن را [به این صورت] پیوندِ بنیادی به شمار می‌آورند، در نتیجه پیوندِ دیگری که هر خانواده‌ی خاص را متحد می‌سازد، در قیاس [با این صورتِ گسترده] کم اهمیت‌تر می‌نماید. بدین ترتیب در حقوقِ کهنِ روم، زن در چارچوب ازدواجی که چندان الزام‌آور نبود، رابطه‌ی نزدیکتری با بستگانِ [نسبی] خود داشت تا با فرزندان و شوهرِ خود، و در دورانِ قانونِ فئودالی، حفظِ آبرومندیِ خاندان (*splendor familiae*) سبب می‌شد که، تنها، اعضای مذکرِ خانواده را متعلق به آن به شمار آورند و خانواده را به شکلی گسترده‌ی آن، مهمترین عامل بدانند و خانواده‌ی تازه تشکیل یافته از نظرها پنهان بماند. با این همه، هر خانواده‌ی تازه‌ای بنیادی‌تر از زمینه‌ی گسترده‌ی خویشاوندیِ خونی است، و زن و شوهر و فرزندانِ هسته‌ی خاصی را در برابر چیزی تشکیل می‌دهند که می‌تواند به معنایی ویژه، خانواده خوانده شود. بنابراین، شرایطِ مالی افراد باید ارتباطی بنیادی‌تر با ازدواجِ آنان داشته باشد تا با دایره‌ی گسترده‌تر روابطِ خونی آنان.

پ. پرورش فرزندان و انحلالِ خانواده

بند ۱۷۳

یگانگیِ زناشویی، که در ذاتِ خود، باطنیت و سرشتِ صرف است، اما در وجودِ [خود] میان دو ذهن تقسیم می‌شود، در [وجود] بچه‌ها، خود، وجودی می‌شود که برای خود موجود است و موضوعی می‌شود که پدر و مادر آن را همچون مهر و وجودِ گوهری خود دوست می‌دارند. — از دیدگاهِ طبیعت، فرضِ پیشین اشخاصی که به گونه‌ای بیواسطه وجود دارند — همچون پدر و مادر — در اینجا به نتیجه تبدیل می‌شود، [یعنی] فرآیندی که در

→ ما مهریه به محض بسته شدن پیمان زناشویی، حال می‌شود. منظورِ هگل، طبعاً، مهریه در شکل مسیحی آن است. — م.

سلسله‌ی نامحدودِ نسل‌هایی که یکدیگر را در وجود می‌آورند و فرضِ پیشینِ یکدیگر هستند، تداوم می‌یابد. این همان شکلی است که روحِ ساده‌ی خدایانِ خانواده خود را در آن، همچون نوعی در قلمروِ محدودِ طبیعت آشکار می‌سازد.

افزوده (ه). رابطه‌ی عشق میان مرد و زن هنوز رابطه‌ای عینی نیست؛ زیرا، حتی در صورتی که این احساسِ یگانگی بنیادی آنان باشد، این یگانگی، هنوز، عینیت ندارد. پدر و مادر، تنها، در وجود فرزندانِ خود به این یگانگی می‌رسند، و در وجود آنان تمامیِ یگانگیِ خود را در برابر خود می‌بینند. در وجود فرزند، مادر شوهرِ خود را و شوهرِ همسرِ خود را دوست می‌دارد؛ آنان در وجود فرزندِ عشقِ خود را در برابر خود می‌بینند. در حالی که یگانگیِ زن و شوهر در منابعِ مالی [مشترک] آنان، چیزی برون‌ی است، این [یگانگی] در وجود فرزندانِ آنان به شکلی معنوی حضور دارد که پدر و مادر در آن دوست داشته می‌شوند و دوست می‌دارند.

بند ۱۷۴

بچه‌ها این حق را دارند که به هزینه‌ی خانواده پرورش یابند و از آنان مراقبت شود. حقِ پدر و مادر نسبت به خدماتِ فرزندانِ در مقامِ خدماتِ مبتنی و محدود است به توجهِ مشترک و دلسوزی برای خانواده به گونه‌ای کلی. به همین ترتیب، حقِ پدر و مادر نسبت به اراده‌ی خودسرانه‌ی فرزندان به پایانِ پرورش و منضبط ساختنِ آنان محدود می‌شود. هدفی که تنبیه‌ها بدان متوجه هستند، عدالت به معنای خاصِ آن نیست؛ بلکه ماهیتی ذهنی و اخلاقی دارد که می‌کوشد تأثیری بازدارنده بر آزادی‌ای داشته باشد، که هنوز گرفتارِ طبیعت است، و [امر] کلی را در درونِ آگاهی و اراده‌ی فرزندان بپرورد.

افزوده (ه). آدمیان به یاریِ غریزه به آن چیزی که مقدر است، بشوند، نمی‌رسند؛ بلکه باید با کوشش‌های خود به آن برسند. این [امر] بنیادِ حقِ فرزند است نسبت به پرورش یافتن. همین حکم درباره‌ی اقوامی که تحتِ حکومت‌های پدر سالار به سر می‌برند، صادق است: این مردمان از خزانه‌های مرکزی تغذیه می‌شوند و افرادِ بالغِ خود بسنده به شمار نمی‌آیند. بنابراین خدماتی که می‌توان از بچه‌ها انتظار داشت، باید، تنها، در خدمتِ هدفِ پرورشِ آنان باشد. بچه‌ها نباید به نفسِ خود توجیه شود، زیرا غیراخلاق‌گرایانه‌ترین رابطه، آن رابطه‌ای است که بچه‌ها در آن برده باشند.^۱ یکی از عناصرِ اصلی در پرورش کودک، انضباط است که هدفِ آن شکستنِ خودِ ارادگیِ اوست به منظور از میان بردنِ [امور] صرفاً حسی و طبیعی. نباید تصور کرد

که محبت، به تنهایی برای رسیدن به این هدف بسنده است؛ زیرا، دقیقاً، اراده‌ی بیواسطه است که مطابق با تخیلات و هوس‌های بیواسطه عمل می‌کند، به جای آن که مطابق با دلایل و نمودها عمل کند. اگر دلایل را به بچه‌ها عرضه کنیم، آنان باید تصمیم بگیرند که این دلایل را بپذیرند یا نه و بدین ترتیب همه چیز بستگی به بوالهوسی بچه‌ها خواهد داشت.^۲ این واقعیت که پدر و مادر عنصر کلی و بنیادی را تشکیل می‌دهند، فرمانبرداری فرزندان را از آنان ضرور می‌سازد. اگر احساس فرودستی، که آرزوی بزرگ شدن را در بچه‌ها پدید می‌آورد، در وجود آنان پرورش نیابد، گستاخ و بی‌ادب خواهند شد.^۳

بند ۱۷۵

بچه‌ها در ذات خود آزادند، و زندگی آنان چیزی نیست جز وجود بیواسطه‌ی این آزادی؛^۱ بنابراین مانند چیزها نیستند که به دیگران یا به پدر و مادر خود تعلق داشته باشند. تا آنجا که به رابطه‌ی بچه‌ها با خانواده مربوط می‌شود، پرورش آنان این صفت مثبت را دارد که در وجود آنان، به [امر] اخلاق‌گرایی شکل احساس بیواسطه‌ای داده می‌شود که هنوز متضادی ندارد، به گونه‌ای که نخستین مراحل زندگی عاطفی بچه‌ها می‌تواند، همچون شالوده‌ی زندگی اخلاق‌گرایانه، در عشق، اعتماد و فرمانبرداری در این زمینه زیسته شود. اما، در همین ارتباط، پرورش بچه‌ها این صفت منفی را دارد که آنان را از آن بیواسطگی طبیعی که در اصل در آن می‌زیسته‌اند به خودبسندگی و آزادی شخصیت می‌کشاند و بدین ترتیب آنان را به ترک واحد طبیعی خانواده توانا می‌سازد.

وضعیت بردگی بچه‌های رومی یکی از آن نهادهایی است که قوانین روم را بیش از چیزهای دیگر زشت و لگه‌دار می‌نمایاند، و این تجاوز به آسیب‌پذیرترین و درونی‌ترین زندگی اخلاق‌گرایی یکی از مهمترین عناصری است که به ما امکان می‌دهد ویژگی رومیان را در تاریخ جهان و گرایش آنان را به شکلی انگاری حقوقی درک کنیم. - ضرورت پرورش در [وجود] بچه‌ها به صورت احساس نارضایی، در خود، نسبت به آن حالتی که در آن هستند، [و] به صورت گرایش به تعلق داشتن به دنیای بزرگترهایی که برتری آنان را حس می‌کنند، یا در هیأت آرزوی بزرگ شدن، حضور دارد. شیوه‌ی تربیت از راه بازی، خود بچگی را در ذات خود ارزنده می‌داند، آن را به این صورت به بچه‌ها عرضه می‌دارد، و

چیزهای جدی - و خود این شیوه - را به شکلی کودکانه فرو می‌کشد که خود بچه‌ها برای آن احترامی قایل نیستند.^۲ این شیوه با معرفی بچه‌ها همچون [آدم‌های] بالغ، به بچه‌ها، آن‌هم در آن حالت نابلغی‌ای که بچه‌ها احساس می‌کنند در آن هستند، با تلاش در راه راضی ساختن آنان از آن حالتی که در آن هستند، نیاز حقیقی خود بچه‌ها را به چیزی بهتر، مخدوش و تحریف می‌کند؛ از سویی در آنان نسبت به روابط بنیادی دنیای معنوی بی‌تفاوتی و بی‌اعتنایی پدید می‌آورد و از سوی دیگر، سبب می‌شود که همان کسانی را که خود را به صورتی کودکانه و خوار به آنان نموده‌اند، خوار بشمارند و در آنان خودفروشی و خودستایی‌ای پدید آید که [به تأثیر آن] از برتری خود خشنود باشند.

افزوده (ه، گ). آدمی باید در بچگی خود با پدر و مادرش در محفلی از عشق و اعتماد زیسته باشد، و بخردانگی باید در [وجود] او، همچون شخصی‌ترین ذهنیت او پدید آمده باشد. در نخستین سال‌های کودکی، نقش مادر در پرورش کودک، بیشترین اهمیت را دارد، زیرا اخلاق‌گرایی باید در قالب احساس، در وجود کودک جای گیر شود. باید توجه کرد که، به طور کلی، محبت فرزندان به پدر و مادر از محبت پدر و مادر به فرزندان کمتر است، زیرا فرزندان هر روز مستقل‌تر و نیرومندتر می‌شوند و پدر و مادر خود را پشت سر می‌گذارند، در حالی که پدر و مادر، در وجود فرزندان، شکلی عینی و متجسم یگانگی خود را دارا هستند.

بند ۱۷۶

زناشویی، هنوز، تنها، «مثال» بیواسطه‌ی اخلاق‌گرایی است و بدین سان، فعلیت عینی آن در باطنیت تمایل و احساس است. این امر دلیل احتمال‌پذیری بنیادی آن را توضیح می‌دهد. درست همان‌گونه که اجبار به ازدواج نمی‌تواند وجود داشته باشد، پیوندی صرفاً قانونی یا موضوعه نمی‌تواند وجود داشته باشد که همسران را، پس از آن که تمایلات و کردارهای آنان متضاد و دشمنانه شد، در کنار هم نگاه دارد. در هر حال، مرجع اخلاق‌گرایانه‌ی سومی ضرور است تا از حق زناشویی - یعنی گوه‌رانگی اخلاق‌گرایانه - در برابر این فکر که تمایل دشمنانه‌ای [در فلان رابطه‌ی زناشویی] حضور دارد، و در برابر احتمال‌پذیری حالت‌های گذرای خُلقی و مانند این‌ها پشتیبانی کند و چنین چیزهای [گذرای] را از بیگانگی بی‌کم و کاست تشخیص دهد و پیش از این که

اطمینان حاصل نکرده است که پدر و مادر مطلقاً از هم بیزار [و نسبت به هم بیگانه] شده‌اند، به آنان اجازه‌ی طلاق ندهد.

افزوده (ه). از آنجا که زناشویی، تنها، بر شالوده‌ی احساس ذهنی و احتمال‌پذیر استوار است، می‌تواند مُنحل شود. از سوی دیگر، دولت در معرض جدایی قرار ندارد، زیرا که بر شالوده‌ی قانون استوار است. زناشویی، بی‌گمان، باید انحلال‌ناپذیر باشد، اما این انحلال‌ناپذیری چیزی بیش از تعهد نیست. در هر حال، از آنجا که زناشویی نهادی اخلاق‌گرایانه است، نمی‌تواند به تأثیر اراده‌ی خودسرانه منحل شود، بلکه این انحلال باید، تنها، از سوی مرجعی اخلاق‌گرا صورت گیرد، خواه این مرجع کلیسا باشد و خواه، محکمه. در صورتی که بیگانگی بی‌کم و کاستی روی داده باشد - مثلاً به تأثیر زناکاری - حتی مرجع دینی باید اجازه‌ی طلاق بدهد.

بند ۱۷۷

انحلال اخلاق‌گرایانه‌ی خانواده از این واقعیت تشکیل می‌شود که فرزندان به اندازه‌ای بزرگ شوند که شخصیت‌هایی آزاد شوند و چون به سن بلوغ رسند، همچون اشخاص حقوقی شناخته می‌شوند و خواهند توانست، هم، دارایی از آن خود داشته باشند و هم خانواده‌هایی از آن خود بنیان نهند - پسران در مقام ربیب خانواده و دختران در مقام همسر. این [پسران و دختران]، اکنون در این خانواده [ی تازه] صفت گوهری خود را خواهند داشت و از اهمیت خانواده‌ی نخستین آنان، در مقام آغاز گاه و نقطه‌ی عزیمت آنان، کاسته خواهد شد و در ضمن، حقوق مقوله‌ی تجربیدی گروه خویشاوند، باز هم، کمتر خواهد شد.

بند ۱۷۸

انحلال طبیعی خانواده به تأثیر مرگ پدر و مادر، به ویژه شوهر، به توارث منابع مالی خانواده می‌انجامد. توارث، در اساس، یعنی تملک و اختصاص دادن دارایی به خود از سوی فرد، از میان چیزهایی که به نفس خود، منابع مالی مشترک است - راهی برای کسب مال، که در موارد بستگی‌های دورتر و با افزایش خودبستگی اشخاص و خانواده‌ها در نتیجه‌ی پراکندگی جامعه‌ی مدنی، و کاهش تمایل به یگانگی و انجامیدن

هر ازدواجی به قطع روابط خانوادگی پیشین و بنیان گرفتن خانواده‌ای تازه و خودبسنده، هر روز از تعیین کنندگی آن کاسته می‌شود.

پنداری [ی هست] که [بنا به آن] توارث بر بنیاد این واقعیت استوار است که با مرگ شخص، منابع مالی او دارای بلاصاحب می‌شود و بدین لحاظ، نخستین شخص امکان می‌یابد که آن‌ها را تملک کند و چون غالباً بستگان متوفی، معمولاً نزدیکترین کسان [متوفی] هستند که بدین ترتیب [دارایی او را] تملک می‌کنند، این رویداد غالب به حکم قانون‌گذاری وضعی، و به منظور حفظ نظم، تبدیل به قاعده‌ای شده است - این تصور ماهیت رابطه‌ی خانوادگی را نادیده می‌گیرد.^۱

بند ۱۷۹

انحلال [خانواده] اراده‌ی خودسرانه‌ی فرد را آزاد می‌گذارد که یا تمامی منابع مالی خود را مطابق با بوالهوسی‌ها، عقاید و هدف‌های خود صرف کند یا محفلی از دوستان، آشنایان و مانند این‌ها را جانشین خانواده‌ی خود کند و ضمن وصیت‌نامه‌ای این امر را اعلام دارد و بدین ترتیب، آنان وراثت قانونی او شوند.

تشکیل چنین محفلی، ضمن این که توجیهی اخلاق‌گرایانه برای اراده فراهم می‌سازد که منابع مالی [خود] را از این راه واگذار کند - به ویژه در صورتی که نفس تشکیل چنین محفلی دلالت‌هایی وصیت‌نامه‌ای داشته باشد - به اندازه‌ای احتمال‌پذیری، خودسرانگی، گرایش به دنبال کردن هدف‌های خودخواهانه و مانند این‌ها را دربرمی‌گیرد که عنصر اخلاق‌گرایانه‌ی آن به شدت محو و ناپیدا می‌شود؛ و پذیرش این که اراده‌ی خودسرانه مختار است [دارایی خود را با وصیت به هر کسی که خواست] ببخشد، این احتمال را بیشتر می‌کند که به نقض روابط اخلاق‌گرایانه و به آرزوها و وابستگی‌های پست بینجامد، و موقعیت و توجیهی برای خوسرانگی ابلهانه و نسبت دادن پنهانی و مودیانه‌ی این، به اصطلاح، احسان‌ها و بخشش‌ها به شرایط بیهوده و ستم‌کارانه و رنجش‌آمیز فراهم

سازد که پس از مرگ موصی خود را آشکار می‌سازند، که در این صورت، دارایی او، در هر حال، دیگر از آن او نخواهد بود.

بند ۱۸۰

این اصل که اعضای خانواده اشخاصی خودبسنده و دارای حق می‌شوند (بند ۱۷۷) این اجازه را می‌دهد که اندکی از این خودسرانگی و تبعیض در محفل خانواده و نزد وارثان طبیعی بروز کند؛ اما، اگر قرار است که رابطه‌ی بنیادی [خانوادگی] زبان بیند، این امر باید به میزانی بسیار محدود روی دهد.

خودسرانگی ساده و مستقیم فرد در گذشته نمی‌تواند اصل حق اراده کردن قرار گیرد، به ویژه، در صورتی که بر خلاف حق بنیادی خانواده باشد؛ زیرا عشق و احترام خانواده نسبت به عضو درگذشته‌ی خود، در درجه‌ی نخست، یگانه ضامن این امر است که اراده‌ی خودسرانه‌ی او پس از مرگش محترم داشته شود. این خودسرانگی، در خود، چیزی ندارد که شایسته‌ی احترامی بیش از حق خود خانواده باشد - برعکس. در غیر این صورت، اعتبار خواسته‌ای که در وصیت نامه‌ای ذکر شده، تنها به شناسایی خودسرانه‌ی آن از سوی دیگران بستگی خواهد داشت. اما، اعتباری از این دست، تنها، و پیش از هر چیز، زمانی می‌تواند پذیرفته شود که رابطه‌ای که آن خواسته بخشی جدایی‌ناپذیر از آن را تشکیل می‌دهد، دورتر و نامؤثر شود. اما، بی‌تأثیر بودن در رابطه‌ی خانوادگی، زمانی که خانواده، عملاً، وجود دارد، باید امری غیر اخلاق‌گرایانه دانسته شود، و تسری اعتبار خواسته‌های خودسرانه، به زبان روابط خانوادگی، در ذات خود، ناتوان ساختن موضع اخلاق‌گرایانه‌ی خانواده خواهد بود. - به هر حال، تلقی این خودسرانگی همچون اصل عمده‌ی توارث در خانواده، بخشی از آن جنبه‌ی خشن و غیر اخلاق‌گرایانه‌ی حقوقی روم است که پیش از این بدان اشاره کردیم، و به موجب آن پدر، حتی می‌توانست پسر خود را بفروشد و در صورتی که دیگران پسر را آزاد می‌کردند، دوباره تحت اقتدار پدر خود قرار می‌گرفت و، عملاً، آزاد

نمی‌شد، مگر آن که برای سومین بار به او آزادی داده می‌شد.^۲ بنا به این قوانین، پسر هرگز نه خود به خود رشید می‌شد و نه اهلیتِ حقوقی پیدا می‌کرد و غنایم جنگی یگانه دارایی‌ای بود که می‌توانست تملک کند؛^۳ و در صورتی که از راه فروخته شدن و سه بار آزاد شدن به ترتیبی که ذکر آن گذشت، از محدوده‌ی اقتدار پدر بیرون می‌رفت، نمی‌توانست در کنار دیگر کسانی که در حالتِ بردگی خانواده بر جای مانده بودند، ارث ببرد، مگر این که در وصیت‌نامه به صراحت ذکر می‌شد. به همین ترتیب، زن (در صورتی که همچون بانو، و نه همچون کسی که ازدواج کرده و در نتیجه برده شده است و^۴ موقعیتِ بردگی دارد، یا به خانه‌ی شوهر می‌گذاشت) همچنان متعلق به خانواده‌ای می‌ماند که از آن آمده بود، نه متعلق به خانواده‌ای که، با ازدواج خود، به سهم خود، بنیان نهاده بود و اکنون عملاً از آن خود او بود؛ در نتیجه نمی‌توانست از اموالِ کسانی که عملاً خانواده‌اش بودند ارث ببرد و آنان هم نمی‌توانستند از همسر و مادرِ خود ارث ببرند.^۴ – پیش از این توجه کرده‌ایم (تذکر پیوسته به بند ۳ را ببینید) که در اجرای قانون، چه گونه از کنار این جنبه‌های غیر اخلاق‌گرایانه‌ی این قانون و قوانین دیگری از این دست، می‌گذشتند، مثلاً به یاری [گذاردن] عبارتِ *bonoram possessio* (تصرفِ اشیا) به جای *hereditas* (وارث)، و یا این توهم که واژه‌ی *filia* (دختر) را *filius* (پسر) بخوانند (این واقعیت که *possessio bonorum* به نوبه‌ی خود با *possessio bonorum* تفاوت دارد به آن معرفتی تعلق دارد که ویژه‌ی خبره‌های مسائلِ حقوقی است).^۵ این امر، همان گونه که ما بدان توجه کرده‌ایم، ضرورتِ غم‌انگیزی است که قاضی ناچار بود در برخورد با قوانینِ بد بدان دست یازد تا بتواند با ابزارهای نیرنگ‌بازانه، بخردانگی را، دزدکی وارد، دست کم، پاره‌ای از، نتایج این قوانین کند. این کار با بی‌ثباتیِ دهشتناکِ نهادهای اصلی [دولت] و فعالیتِ دیوانه‌وارِ قانون‌گذاری همراه بود تا جلوی بروز شرارت‌هایی را که از آن نتیجه می‌شد، بگیرد. – نتایج غیر اخلاق‌گرایانه‌ای که این حق خودسرانگی در خواسته‌های وصیت‌نامه‌ای، میان رومیان داشت به حد کافی از تاریخ و روایت‌های لوسیان و نویسندگان دیگر [برای ما] آشناست.^۶ – این جزو

*. در متن به لاتینی آمده است: *in manum coveniret, in mancipio esset* – م.

خودِ ماهیتِ زناشویی، همچون زندگی بیواسطه‌ای اخلاق‌گرایانه، است که آمیزه‌ای از روابطِ گوه‌ری، احتمال‌پذیریِ طبیعی و خودسرانگیِ درونی باشد. پس، اگر به خودسرانگی نسبت به حق [امر] گوه‌ری در نتیجه‌ی بردگیِ بچه‌ها و دیگر احکامی که بدان اشاره شد و یا احکام دیگری که با [نتایج این احکام] پیوند دارد، از جمله سهولتِ طلاق در روم، برتری داده شود، راهی قانونی به سوی فسادِ اخلاقی گشوده خواهد شد، به زبان دیگر، قوانینِ چنین فسادِ را ناگزیر خواهند ساخت - بدان گونه که [، مثلاً،] حتی سیسرون (که چه بسیار چیزهای زیبا در اثر خود، درباره‌ی وظایف (*De Officiis*) و دیگر آثار خود، در باب *honestum* (اخلاق) و *decorum* (آداب دانی) نوشته است) توانست زنِ خود را طلاق دهد تا بتواند از محلِّ جهیزیه‌ی همسرِ تازه‌ی خود بدهی‌هایش را بپردازد.^۷

آن نهادِ قانونِ ارث که به منظور حفظِ خانواده و بلند کردنِ آوازه‌ی آن با بهره‌گیری از نیابت و وصایتِ خانوادگی^۸، دختران را به سودِ پسران از ارث محروم می‌سازد، یا به سودِ پسر ارشد، دیگر فرزندان را از ارث محروم می‌کند (یا به هر گونه بی‌دادگری دیگری امکان بروز می‌دهد)، از یک سو اصلِ آزادیِ دارایی را نقض می‌کند (بند ۶۲ را ببینید) و از سوی دیگر بر بنیادِ خودسرانگیِ ای استوار است که، در خود و برای خود، هیچ حقی به شناسایی ندارد - یا، اگر دقیق‌تر بگوییم، نیتِ آن بیشتر حفظِ این گروهِ خویشاوند یا خاندان است، تا این خانواده. اما، نه این خاندان یا گروهِ خویشاوند، بلکه خانواده «مثالی» است که این حق را [به شناسایی] دارد، و احتمالِ این که آزادیِ [واگذاری] منابعِ مالی و برابری در ارث شکلِ اخلاق‌گرایی و خود خانواده‌ها را حفظ کنند، بیش از اضدادِ آن‌هاست. -

نهادهایی چون نهادهای رومی، حقِ زناشویی را بد درک می‌کنند (بند ۱۷۲ را ببینید)، زیرا زناشویی به بنیان‌گذاریِ خانواده‌ای متمایز و بالفعل می‌انجامد و در مقایسه با این [خانواده]، آن چیزی که به معنای گسترده، خانواده خوانده می‌شود - یعنی، سلسله یا تیره - چیزی جز تجریدی نخواهد بود که با جان‌نشین شدن هر نسلی به جای نسلِ پیشین، به گونه‌ای مداوم دورتر و غیرواقعی‌تر می‌شود (بند ۱۷۷ را ببینید). عشق، یعنی عنصرِ اخلاق‌گرایانه در زناشویی، در مقامِ عشق، احساسی است نسبت به افرادِ بالفعل در زمانِ حال، نه نسبت به تجرید. - (برای آگاهی از این

تجربید فهم در مقام اصل تاریخ جهانی امپراتوری روم، بند ۳۶۵ را ببینید).
پهنه‌ی والاطر سیاست همراه خود، حق نخست زادگی و حبس
انعطاف‌ناپذیر منابع را می‌آورد - اما، نه به گونه‌ای خودسرانه، بلکه
همچون نتیجه‌ی ضرور «مثال» دولت؛ اما، به این موضوع پس از این
خواهیم پرداخت (بند ۳۰۶ را ببینید).

افزوده (ه، گ). پدر، در دوره‌ی آغازی روم می‌توانست فرزندان خود را از ارث محروم کند و حتی آنان را بکشد؛^۱ بعدها، این اختیار از میان رفت. تلاش‌هایی برای آفریدن نظامی از این ناسازگاری میان [امر] غیراخلاق‌گرایانه و اقتباس‌های اخلاق‌گرایانه‌ی آن صورت گرفته و وفاداری به همین نظام است که دشواری و نارسایی قانون ارث ما را تشکیل می‌دهد. در مجاز بودن وصیت شکی نیست؛ اما، دیدگاه ما در مجاز شناختن وصیت باید این باشد که این حق خودسرانگی از انحلال خانواده و فاصله‌ی میان اعضای آن مایه می‌گیرد و با آن افزایش می‌یابد؛ و خانواده‌ی، به اصطلاح، دوستانه که وصیت‌نامه‌ی آن را در وجود می‌آورد، تنها می‌تواند در صورت غیاب خانواده‌ی نزدیکی که نتیجه‌ی زناشویی و [وجود] فرزندان است، در وجود آید. وصیت، به گونه‌ای کلی، جنبه‌ای ناپذیرفتنی و ناخوشایند دارد، زیرا من با وصیت کردن، کسانی را مشخص می‌کنم که نسبت به آنان محبتی دارم. اما، محبت [چیزی] خودسرانه است؛ آن را می‌توان از راه‌های گوناگون، با وانمودهای دروغین یا در پیوند با دلایل ابلهانه‌ی گوناگون به دست آورد، و ممکن است به [حالت] وظیفه‌خوری بینجامد که [برای رسیدن به این فرصت] در برابر بزرگترین بی‌شرافتی‌ها تسلیم شده باشد. در انگلیس، که همه‌گونه غرابت جزو بیماری‌های بومی آن است^۲، فکرهای ابلهانه‌ی بیشماری با وصیت‌نامه‌ها همراه است.

گذر از خانواده به جامعه‌ی مدنی

بند ۱۸۱

خانواده، به صورتی طبیعی، و در اساس، به تأثیر اصل شخصیت، از هم می‌پاشد، و به کثرتی از خانواده‌ها [تبدیل می‌شود] که رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر، به طور کلی، رابطه‌ی اشخاص متجسم خود بسنده و در نتیجه، از گونه‌ای برونی است. به زبان دیگر، آن

**. به احتمال زیاد، واژه‌های میان دو «» افزوده‌ی گانز است. - م.

عناصری که در یگانگی خانواده، همچون «مثال» اخلاق‌گرایی که هنوز در «مفهوم» خود است، با هم پیوند دارند، باید از «مفهوم» رها شوند و به واقعیت خود بسنده برسند. این مرحله، مرحله‌ی تفاوت است. اگر نخست به زبان تجرید سخن بگوییم، این [مرحله] صفت و ویژگی را سبب می‌شود که به کلیت ربط دارد، اما به گونه‌ای که کلیت شالوده‌ی آن است - هر چند که هنوز، تنها، شالوده‌ی درونی آن است؛ در نتیجه، این کلیت، تنها، همچون نمودی شکلی در [امر] ویژه حضور دارد. بنابراین، این رابطه‌ی بازگشتگی، نخست، از دست رفتن زندگی اخلاق‌گرایانه را نشان می‌دهد؛ یا، از آنجا که، زندگی اخلاقی، در مقام شالوده، ناگزیر، نمودار می‌گردد (دایرةالمعارف دانش‌های فلسفی، بندهای ۶۴ و بعد و ۸۱ و بعد را ببینید)^۱، این رابطه‌ی دنیای نمود [امر] اخلاق‌گرایانه، یعنی جامعه‌ی مدنی را تشکیل می‌دهد.

گسترش خانواده، همچون گذر آن به اصلی دیگر، در [پهنه‌ی] وجود، یا گسترشی صلح‌آمیز است که در نتیجه‌ی آن [خانواده] قوم یا ملتی می‌شود که بدین ترتیب ریشه‌ی طبیعی مشترکی دارد، یا جمع آمدن جماعت‌های خانوادگی پراکنده است به تأثیر نفوذ قدرتی مسلط و یا اتحادی داوطلبانه که به تأثیر نیازهای به هم پیوسته و ارضای دوجانبه‌ی آن‌ها شتاب می‌گیرد.

افزوده (ه). آغاز گاه کلیت در اینجا، خودبستگی [امر] ویژه است، بدان گونه که چنین می‌نماید که زندگی اخلاق‌گرایانه، در این سطح، از دست رفته است، زیرا در واقع، این هویت خانواده است که آگاهی آن را عامل نخست، الهی، و تعهدآور می‌داند. اما، اکنون، رابطه‌ای در وجود می‌آید که به موجب آن، [امر] ویژه باید نخستین اصل تعیین‌کننده‌ی من باشد و بدین ترتیب، تعیین‌کنندگی اخلاق‌گرایانه مستحیل می‌شود. اما، من در واقع، به سادگی، دچار کژفهمی هستم، زیرا در همان حال که من باور دارم که وابسته‌ی [امر] ویژه هستم، [امر] کلی و ضرورت زمینه‌[ی گسترده‌تر]، همچنان، عاملی نخست و بنیادی است. بدین سان، من به کلی در سطح نمود هستم، و در همان حال که ویژگی من، همچنان، اصل تعیین‌کننده‌ی من است - یعنی هدف غایی من [است] - من به موجب آن در خدمت کلی‌ای هستم که، در واقع، بالاترین قدرت را نسبت به من [اعمال می‌کند].

فصل ۲

جامعه‌ی مدنی

بند ۱۸۲

شخص متجسم که، در مقام شخصی ویژه، همچون تمامی از نیازها و آمیزه‌ای از ضرورت طبیعی و خودسرانگی، هدف غایی خویشتن است، یکی از اصول جامعه‌ی مدنی است. اما، این شخص ویژه، در اساس، در [حالت] رابطه با ویژگی‌های مشابه [با خود] قرار دارد، و رابطه‌ی این ویژگی‌ها به گونه‌ای است که هر یک از آنان خود را اظهار می‌کند و از [وجود] دیگران و در نتیجه، و در عین حال از میانجی‌گری اختصاصی شکل کلیت، که دومین اصلی [جامعه‌ی مدنی] است، به رضا دست می‌یابد.

افزوده (ه، گ). جامعه‌ی مدنی [مرحله‌ی] تفاوت است که در بین راه میان خانواده و دولت جای دارد، حتی اگر رشد کامل آن پس از رشد دولت روی دهد؛ زیرا جامعه‌ی مدنی، در مقام دگرگونگی، مستلزم دولت است تا آن را همچون هستی‌ای خودبسنده در برابر داشته باشد تا از خود نگهداری کند. افزون بر این، آفرینش جامعه‌ی مدنی به دنیای نوین تعلق دارد، که برای نخستین بار به همه‌ی صفات «مثال» امکان می‌دهد که به حقوق خود برسند. اگر دولت اتحاد اشخاص متفاوت، اتحادی که صرفاً اشتراک [دلبستگی‌هاست] وانمود شود، این [تعریف] تنها درباره‌ی صفت جامعه‌ی مدنی صادق است. بسیاری از مدافعان نوین قانون اساسی نتوانسته‌اند دیدگاهی جز این از دولت ارائه دهند. در جامعه‌ی مدنی، هر فردی هدف غایی خویش است و تمامی چیزهای دیگر هیچ معنایی برای او ندارد. اما، نمی‌تواند، بدون رابطه با دیگران به هدف‌های خود برسد؛ بنابراین، این دیگران ابزار رسیدن [شخص] ویژه به هدف‌های او هستند.

اما هدف ویژه، با رابطه‌ی خود با دیگران، شکل کلیت به خود می‌گیرد و به گونه‌ای همزمان با تحققِ بهروزی دیگران، ارضا می‌شود. از آنجا که ویژگی به وضعیت کلیت پیوسته است، تمامی [جامعه‌ی مدنی]، پهنه‌ی میانجی‌گری‌ای است که همه‌ی ویژگی‌های فردی، همه‌ی استعدادها، و همه‌ی رویدادهای تولد و بخت و اقبال، در آن، رها می‌شوند، و مکانی است که تمامی امواج شورمندی‌ها در آن، برمی‌خیزند و یگانه چیز حاکم بر آن‌ها، خرد است که از خلال آن‌ها می‌درخشد. ویژگی‌ای که از سوی کلیت محدود شده، یگانه معیاری است که هر [شخص] ویژه به یاری آن، بهروزی خود را بنیان می‌نهد.

بند ۱۸۳

هدف خودخواهانه، در تحقق خود و در حالی که بدین ترتیب با کلیت مشروط شده، نظامی از وابستگی‌های متقابل همه جانبه برقرار می‌کند، به گونه‌ای که معیشت و بهروزی فرد و وجود بر حق او با معیشت، بهروزی و حقوق همگان در هم آمیخته و به این امور وابسته است و تنها، در این بستر، فعلیت و تأمین دارد. می‌توان این نظام را، در نخستین نگاه، حالت برونی، حالت ضرورت^۱ و از آن فهم دانست.

بند ۱۸۴

آنگاه که «مثال» بدین صورت تقسیم می‌شود، به عناصر بنیادی خود، وجودی متمایز می‌بخشد - به ویژگی حق رشد و بیان خود را در تمامی جهات می‌دهد و به کلیت حق اثبات خود را؛ هم، همچون زمینه و شکل ضرور ویژگی و هم، همچون نیرویی که پشت سر آن جای دارد و هدف غایی آن است. - نظام زندگی اخلاق‌گرایانه، غرقه در مرزهای افراطی خود، عنصر تجریدی واقعیّت «مثال» را تشکیل می‌دهد، که در اینجا، تنها، همچون تمامیّت نسبی و ضرورت درونی این نمود برونی، حضور دارد.

افزوده (ه). در اینجا، [امر] اخلاق‌گرایانه غرقه در مرزهای افراطی خود است، و یگانگی بیواسطه‌ی خانواده از هم پاشیده و [به] کثرت [تبدیل] شده است. در اینجا، واقعیّت برونیّت است، از هم پاشیدن «مفهوم» است، خودبستگی عناصر رها شده و موجود آن است. هر چند که ویژگی و کلیت در جامعه‌ی مدنی از هم جدا شده‌اند، باز هم به هم پیوسته و مشروط به

یکدیگرند. هر چند که هر یک [از این دو] ضد دیگری می‌نماید و تصوّر می‌کند که می‌تواند با دور کردن آن دیگری از خود، وجود داشته باشد، باز هم، هر یک شرط آن دیگری است. بدین‌سان، مثلاً، بیشتر مردم پرداخت مالیات را تجاوز به ویژگی خود تصوّر می‌کنند، [یعنی] عنصری دشمنانه که به هدف‌های خود آنان زیان می‌رساند؛ اما، هر اندازه هم که این تصوّر درست بنماید، ویژگی هدف‌های خود مردم، بدون [امر] کلی نمی‌تواند ارضا شود،* و کشوری که هیچ مالیاتی در آن پرداخت نشود، به زحمت می‌تواند با تقویت منافع ویژه‌ی خود، از برجستگی برخوردار شود. به همین ترتیب، شاید چنین بنماید که برای [امر] کلی نیک‌تر آن است که نیروی [امر] ویژه را جذب کند، مانند آنچه که، مثلاً، در جمهور افلاطون توصیف شده است؛ اما، این هم، باز، چیزی ظاهری است، زیرا، این دو تنها، با یکدیگر و برای یکدیگر وجود دارند و به یکدیگر تبدیل می‌شوند. من با پیشبرد هدف خود، [امر] کلی را پیش می‌برم و این، به نوبه‌ی خود، هدف مرا پیش می‌برد.^۱

بند ۱۸۵

ویژگی در خود، از سویی، با برآوردن نیازهای خود، خودسرانگی احتمال‌پذیر، و بوالهوسی ذهنی، از هر سو زیاده‌روی می‌کند و خود را در «مفهوم» گوهری خود و با عمل لذت بردن، نابود می‌کند؛ از سوی دیگر، ارضای نیازهای ضرور و احتمالی، همچون [چیزی] هیجانی و همواره وابسته به احتمال‌پذیری پرونی و خودسرانگی و در عین حال محدود به تأثیر کلیت، در ذات خود، احتمالی است. جامعه‌ی مدنی، در این اضداد و درهم آمیختگی آن‌ها، منظره‌ی اسراف‌کاری و فلاکت را در کنار تباهی جسمی و اخلاقی‌ای که در هر دوی این‌ها مشترک است، به نمایش می‌گذارد.

تحول خود بسنده‌ی ویژگی (با تذکر پیوسته به بند ۱۲۴ مقایسه کنید) عنصری است که در دولت‌های دنیای باستان، به صورت سیلی تباهی اخلاقی و همچون دلیل غایی سقوط [این دولت‌ها] آشکار می‌گردد. این دولت‌ها، که پاره‌ای از آن‌ها بر بنیاد اصل پدرسالاری و دینی و پاره‌ای دیگر بر بنیاد اصل معنوی‌تر، اما، ساده‌تر زندگی اخلاق‌گرایانه، و همه‌ی آن‌ها بر بنیاد شعور طبیعی نخستین استوار بودند، نتوانستند آن گسیختگی

*. بقیه‌ی این جمله در یادداشت‌های هوتو که این «افزوده» بر بنیاد آن فراهم آمده، وجود ندارد. - م.

را که با بازگشت نامحدود خود آگاهی به درون خود، روی نمود، تاب آورند. با آغاز این بازگشت، نخست همچون تمایل و سپس در حالت فعلیت، [این دولت‌ها] در برابر آن تسلیم شدند، زیرا آن اصل ساده‌ای که آن‌ها هنوز بر آن استوار بودند، آن قدرت نامحدود راستین را نداشت که، تنها، در آن وحدتی حضور دارد که به تضاد درون خرد اجازه‌ی آن را می‌دهد که تا آخرین حد نیروی خود رشد کند، و بر آن چنان استیلا یافته است که خود را در درون آن محفوظ دارد و آن را به تمامی در درون خود محاط کند. افلاطون، در جمهور خود، گوهر زندگی اخلاق‌گرایانه را در زیبایی و حقیقت مثالی آن عرضه می‌دارد؛ اما نمی‌تواند با اصل ویژگی خود بسنده، که به گونه‌ای ناگهانی زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی یونان زمان او را به خود گرفتار کرده بود، کنار آید، جز این که دولت مطلقاً گوهری خود را در تعارض با آن و بیرون راندن آن [از این دولت] بنا کند؛ از آغاز آن در [شکل] مالکیت خصوصی (تذکر پیوسته به بند ۴۶ را ببینید)^۱ و خانواده^۲ تا تحول بعدی آن، همچون اراده‌ی خودسرانه‌ی افراد و انتخاب موقعیت اجتماعی از سوی آنان و چیزهای دیگر.^۳ این نارسایی، همچنین، توضیح می‌دهد که چرا حقیقت بزرگ گوهری جمهور او به گونه‌ای ناکامل فهم شده، و غالباً به رؤیای تفکر تجریدی تعبیر شده، [یعنی] چیزی که اغلب صورت آرمانی [یا مثالی] خوانده می‌شود. اصل شخصیت ذاتاً نامتناهی و خودبسنده‌ی فرد، اصل آزادی ذهنی که به شکلی باطنی در دین مسیحی و به شکل برونی (که به همین دلیل با کلیت تجریدی پیوند داشت) در جهان رومی، سر برآورد، از حق خود در آن شکل صرفاً گوهری روح بالفعل [در جمهور افلاطون] محروم است. این اصل از جهت تاریخی متأخرتر از جهان یونانی است و اندیشه‌ی فلسفی‌ای که می‌تواند این ژرفاها را بکاود، به همین ترتیب، متأخرتر از «مثال» گوهری فلسفه‌ی یونانی است.

افزوده (ه). ویژگی، در خود، اسراف‌کاری بی‌حد و مرز است، و شکل‌های این اسراف‌کاری، خود، بی‌حد و مرز است. آدمیان با وانمودها و تصوّرهای خود، هوس‌های خود را، که بر خلاف غرایز حیوانی دایره‌ای بسته را تشکیل نمی‌دهند، گسترش می‌دهند و آن‌ها را تا نامتناهی دروغین می‌کشانند. اما، از سوی دیگر، محرومیت و نیازمندی، هم، بی‌حد و مرزاند، و این وضعیت آشفته، تنها، با مداخله‌ی نیرومندانه‌ی دولت می‌تواند به حالت هماهنگی بازگردانده شود. هر

چند دولتِ افلاطون کوشید به ویژگی اجازه‌ی وجود ندهد، این کار فایده‌ای ندارد، چون این راه‌حل با حقّ نامتناهی «مثال» به این که به ویژگی آزادی آن را اجازه دهد، در تضاد است. در دین مسیحی بود که برای نخستین بار حقّ ذهنیت، در کنار نامحدودیت موجود در خود، سربرآورد؛ و در این وضعیت، تمامیت باید از این نیرو، هم، برخوردار باشد که ویژگی را با یگانگی اخلاق‌گرایانه هماهنگ سازد.

بند ۱۸۶

اما، اصلِ ویژگی، به صرفِ تحوّل خود تا حدّ تمامیت به کلیت می‌رسد، و تنها در کلیت است که نسبت به فعلیت مثبت، حقیقت و حق دارد. این یگانگی، یگانگی یکسانی اخلاق‌گرایانه نیست، زیرا در این سطح از گسیختگی (بند ۱۸۴ را ببینید)، دو اصل خودبسنده‌اند؛ و به همین دلیل، یگانگی نه در مقام آزادی، بلکه در مقام ضرورت حضور دارد که به موجب آن [امر] ویژه باید به حدّ شکلی کلیت برسد و ماندگاری خود را در این شکل بجوید و بیابد.

بند ۱۸۷

افراد، در مقام رعایای این دولت، اشخاصی خصوصی‌اند که دلبستگی‌های آنان هدفِ آنان است. از آنجا که این هدف از خلال [امر] کلی میانجی‌گری می‌شود، و بدین سان [امر] کلی در چشم افراد، ابزار می‌نماید، [پس] افراد در صورتی می‌توانند به هدف‌های خود برسند که خود، معرفت، خواست و کردار خود را به صورتی کلی تعریف کنند و از خود حلقه‌های [زنجیره‌ی] این پیوستگی را بسازند. در این وضعیت، دلبستگی «مثال»، که در آگاهی این اعضای جامعه‌ی مدنی، بدین لحاظ، حضور ندارد، فرآیندی است که به موجب آن فردیت و طبیعتِ آنان، هم به تأثیر ضرورتِ طبیعی و هم به تأثیر نیازهای خودسرانه‌ی آنان به حدّ آزادی شکلی و کلیت شکلی معرفت و خواست برکشیده می‌شود، و ذهنیت و ویژگی خود را می‌آموزد.

فکر بی‌گناهی حالتِ طبیعت و فکرِ سادگی و صفای اخلاق‌گرایانه‌ی اقوام
بی‌فرهنگ، دلالت دارند بر این که آموزش و پرورش چیزی مطلقاً برونی و

پیوسته به تباهی به شمار آید.^۱ از سوی دیگر، اگر باور داشته باشیم که نیازها، ارضای نیازها، لذت‌ها و آسودگی‌های زندگی فرد و مانند این‌ها، هدف‌هایی مطلق‌اند، تربیت را صرفاً ابزاری برای رسیدن به این هدف‌ها خواهیم دانست. هر دوی این دیدگاه‌ها ناآشنایی با ماهیت روح و هدف خرد را نشان می‌دهند. روح، تنها، از راه تقسیم درونی و با تحمیل این محدودیت و تناهی بر خود، در [هیأت] نیازهای طبیعی، و پیوستگی این ضرورت برونی، و بانفس فرآیند سازگار ساختن خود با این محدودیت‌ها، و با چیره شدن بر آن‌ها و رسیدن به وجود عینی خود در درون آن‌ها، به فعلیت خود می‌رسد. در نتیجه، هدف خرد نه آن سادگی اخلاق‌گرایانه‌ی طبیعی است که پیش از این بدان اشاره شد، و نه، همچنان‌که ویژگی تحول می‌یابد، آن لذت‌هایی است که از راه آموزش به دست می‌آیند. هدف خرد [به جای این چیزها،] تلاش در راه از میان برداشتن سادگی طبیعی است، خواه در هیأت به خویشتنی اثرپذیرانه [باشد] و خواه در هیأت توحش معرفت و خواست [باشد] - یعنی از میان برداشتن آن بیواسطگی و فردیتی که روح در آن غرقه است، به گونه‌ای که این برویت بتواند [شکل] آن بخردانگی‌ای را که شایسته‌ی آن است، به خود بگیرد، یعنی شکل کلیت یا شکل فهم را. بدین ترتیب، آزادی روح در درون این [بخردانگی] وجود دارد؛ و روح، در این عنصر، که، فی نفسه با صفت آزادی آن بیگانه است، برای خود می‌شود و باید، تنها، با چیزی که مهر خود را بر آن زده و خود آن را حاصل آورده سر کند. - با همین ابزار، شکل کلیت، برای خود، در [هیأت] فکر در وجود می‌آید، یعنی یگانه شکلی که عنصر شایسته‌ای برای وجود «مثال» است. بنابراین، تربیت، در صفت مطلق خود، رهایی و تلاش در جهت رسیدن به رهایی والاتر، است؛ گذر مطلق به گوه‌رانگی مطلقاً ذهنی زندگی اخلاق‌گرایانه است، که دیگر بیواسطه و طبیعی نیست، بلکه معنوی، و در عین حال، به حد صورت کلیت برکشیده شده است. در درون ذهن، این رهایی تلاش دشوار مخالفت با ذهنیت صرف رفتار است، مخالفت با بیواسطگی هوس و با خودفروشی ذهنی احساس و خودسرانگی بوالهوسی است. این واقعیت که این تلاش، تلاش دشوار است پاره‌ای از بی‌مهری‌هایی را که باید تحمل کند، توضیح می‌دهد. اما، از راه همین تلاش تربیتی است که اراده‌ی ذهنی، حتی در درون خود، به

عینیت، خواهد رسید، عینیتی که اراده‌ی ذهنی، تنها، در آن، این شایستگی و توانایی را دارد که فعلیت «مثال» باشد. - افزون بر این‌ها، این صورت کلیت که ویژگی راه خود را به سوی آن گشوده و خود را پرورش داده است، یعنی به شکل فهم، در عین حال این اطمینان را می‌دهد که ویژگی وجود در خود اصیل فردیت شود؛ و از آنجا که کلیت، هم محتوایی را که آن را آکنده می‌سازد و هم، خود خواستگی نامحدود خود را از ویژگی می‌گیرد، خود ویژگی، همچون ذهنیت آزادی که وجود در خود نامحدود دارد، در زندگی اخلاق‌گرایانه حضور دارد. این سطح، سطحی است که در آن آشکار می‌شود که تربیت یکی از عناصر ذاتی [امر] مطلق است و ارزشی نامحدود دارد.

افزوده (ه). مراد از مردم تربیت یافته، شاید، در درجه‌ی نخست، کسانی باشد که همان کاری را می‌کنند که دیگران [هم] می‌کنند، [اما] ویژگی‌های شخصی خود را به رُخ نمی‌کشند، در حالی که دقیقاً همین ویژگی‌هاست که [مردم] تربیت نیافته آن‌ها را به نمایش می‌گذارند، زیرا رفتار آنان از سوی جنبه‌های کلی موضوع رفتار آنان هدایت نمی‌شود. آدم تربیت نیافته، در روابط خود با دیگران، می‌تواند به سادگی سبب آزدگی شود، زیرا رفتارش بدون فکر است و بر احساس‌های دیگران تأمل نمی‌کند. [هر چند] نمی‌خواهد کسی را بیازارد، اما، رفتار او با [این] اراده‌اش هماهنگ نیست. بدین‌سان، تربیت ویژگی را چنان جلا می‌دهد که با ماهیت موضوع هماهنگ شود. اصالت حقیقی، که موضوع [کلی] با آن ساخته می‌شود به تربیت حقیقی نیازمند است، در حالی که اصالت دروغین شکل‌های زمختی به خود می‌گیرد که، تنها، برای تربیت نیافتگان روی می‌دهد.

بند ۱۸۸

جامعه‌ی مدنی سه عنصر زیر را دربرمی‌گیرد:

الف. میانجی‌گری میان نیاز و ارضای فرد از راه کار او، و کار و ارضای نیازهای همه‌ی دیگران - [این را] نظام نیازها [می‌خوانیم].

ب. فعلیت [امر] کلی آزادی محاط در آن، حراست از دارایی از راه اجرای عدالت.

پ. تدابیری در برابر احتمال‌پذیری‌ای که در نظام‌های مذکور بر جای می‌ماند، و حفاظت از نفع ویژه همچون نفع مشترک، با استفاده از پلیس و مقام‌های شهری.

الف. نظام نیازها

بند ۱۸۹

ویژگی، در نخستین تعیین‌پذیری خود، در مقام چیزی که با کلی اراده، در مجموع، تعارض دارد (بند ۶ را ببینید)، نیاز ذهنی است که از این راه‌ها به عینیت خود، یعنی رضای خود می‌رسد: (الف) چیزهای برونی که دارایی و محصول نیازها و اراده‌های دیگران است و (ب) فعالیت و کار، همچون میانجی‌ای میان دو جنبه. هدف نیاز ذهنی رضای ویژگی ذهنی است، اما، در ارتباط میان آن و نیازها و اراده‌ی خودسرانه و آزاد دیگران، کلیت خود را اظهار می‌کند، و آن نمودی از بخردانگی که در پهنه‌ی تناهی، نتیجه می‌شود، فهم است. این جنبه، جنبه‌ی عمده‌ای است که باید در اینجا مورد توجه قرار گیرد و خود آن عنصر آشتی‌دهنده را در این پهنه تشکیل می‌دهد.

اقتصاد سیاسی، دانشی است که با نظرگاه‌های مذکور آغاز می‌کند، اما باید، همچنین، پیشتر رود و روابط توده‌ای و حرکت‌های توده‌ای را در صفات و پیچیدگی کیفی و کمی آن‌ها توضیح دهد. - این دانش یکی از دانش‌هایی است که در دوران نوین در وجود آمده و [این دوران، خود] زمینه‌ی این دانش‌ها بوده است. رشد دانش از این جهت شایان توجه است که نشان می‌دهد، فکر چه گونه از میان انبوه بی‌پایان جزئیاتی که با آن رو به رو می‌شود، اصول ساده‌ی موضوع و فهمی را که در آن دست‌اندرکار است و بر آن نظارت دارد، بیرون می‌کشد (اسمیت، سه، و ریکاردو را ببینید).^۱ - در پهنه‌ی نیازها، شناخت این نمودهای بخردانگی که در موضوع حضور دارد و در درون آن فعال است، از سویی، تأثیری آشتی‌دهنده دارد؛ اما از سویی دیگر، اینجا زمینه‌ای است که فهم با هدف‌های ذهنی و عقاید اخلاقی خود، نارضایی و خشم اخلاقی خود را بروز می‌دهد.

افزوده (ه، گ). نیازهایی همگانی مانند خوراکی، نوشیدنی، پوشیدنی و مانند این‌ها وجود دارد و چگونگی برآوردن آن‌ها یکسره به شرایط احتمالی بستگی دارد. بارآوری خاک در جاهای گوناگون، کمتر یا بیشتر است، پاره‌ای سال‌ها پُر محصول‌تر و پاره‌ای سال‌ها کم‌محصول‌تر است، فلان آدم سخت‌کوش‌تر است و دیگری کاهل‌تر. اما، این تکثیر خودسرانگی صفات همگانی را از

درون خود می‌آفریند و این فعالیت به ظاهر پراکنده و حساب نشده زیر تأثیر ضرورتی قرار دارد که از خود ناشی می‌شود. کشف آن ضرورتی که در اینجا در کار است، موضوع اقتصاد سیاسی است، یعنی دانشی که به تفکر اعتبار می‌بخشد، زیرا قوانینی را کشف می‌کند که بر انبوهی از رویدادهای احتمالی حاکم است. منظره‌ی جذابی است دیدن این که چه گونه تمامی این به هم پیوستگی‌ها بر همدیگر بازتاب دارند، چه گونه پهنه‌های ویژه در هیأت گروه در کنار هم جای می‌گیرند، بر هم تأثیر می‌گذارند و به همدیگر یاری می‌رسانند یا مانع یکدیگر می‌شوند. از آنجا که در ظاهر همه چیز بستگی به اراده‌ی خودسرانه‌ی فرد دارد، این شبکه‌ی کنش‌ها که در نگاه نخست باور نکردنی می‌نماید، به ویژه شایان توجه است؛ این شبکه به منظومه‌ی سیاره‌ها می‌ماند که در چشم ما چیزی جز حرکاتی بی‌نظم نمی‌نماید، با این حال قوانین حاکم بر آن را می‌توان شناخت.

۱. ماهیت نیازها و برآوردن آنها

بند ۱۹۰

راه‌ها و ابزارهایی که حیوان می‌تواند با بهره‌گیری از آنها نیازهایش را برآورد، دامنه‌ای محدود دارد، و نیازهای حیوان، نیز، به همین ترتیب محدود است. آدمی هر چند [مانند حیوان] وابسته‌ی نیازهاست، اما می‌تواند این وابستگی را استعلا بخشد تا کلیت خود را به نمایش گذارد، نخست با تکثیر نیازهای خود و ابزار برآوردن آنها] و دوم با تقسیم و گوناگون‌سازی نیاز متجسم به بخش‌ها و جنبه‌های منفرد که به نیازهای متفاوت، ویژگی یافته و در نتیجه، تجریدی، تبدیل می‌شود.

در حق، موضوع شخص است؛ در سطح اخلاق، موضوع ذهن است، در خانواده، عضو خانواده است و در جامعه‌ی مدنی، به گونه‌ای کلی، شهروند (به معنای بورژوا). اینجا، در سطح نیازها (مقایسه کنید با تذکر پیوسته به بسند ۱۳۲)، [موضوع] آن تجرید تفکر نمودی است که آ را آدمی می‌خوانیم، این مورد نخستین و در واقع یگانه موردی است که ما به آدمی به این معنا، اشاره می‌کنیم.

افزوده (ه). حیوان هستی ویژه‌ای است که غریزه‌ی خود و ابزار ارضای آن را دارد، ابزارهایی که مرزهای آن گذرناپذیر است. حشراتی هستند که به گیاه ویژه‌ای وابسته‌اند، و جانوران دیگری که

پهنه‌ی [زیستی] آنان گسترده‌تر است و می‌توانند در آب و هواهایی متفاوت زندگی کنند؛ اما، همواره عامل محدود کننده [برای جانوران] در مقایسه با پهنه‌ای که به روی آدمی گشوده است، وجود دارد. نیاز به خوردنی و پوشاک، ضرورت پذیرفتن خوراکی خام و آماده ساختن آن برای خوردن و از میان بردن بیواسطگی طبیعی آن، بدین معناست که زندگی آدمی دشوارتر از زندگی حیوان است - و باید، هم چنین باشد، زیرا آدمی موجودی روحانی است. فهم، که می‌تواند تمایزها را درک کند، این نیازها را از گونه‌گونی برخوردار می‌سازد؛ و از آنجا که سلیقه و سودمندی معیار قضاوت می‌شود، خود نیازها از آن‌ها تأثیر می‌پذیرند. در نهایت، دیگر نه نیاز، بلکه عقیده است که باید ارضا شود، و این یکی از وجوه متمایز تربیت است که [چیز] متجسس را به اجزای آن تجزیه می‌کند. نفیس تکثیر نیازها تأثیری بازدارنده بر هوس دارد، زیرا اگر آدمیان از چیزهای بسیار بهره‌گیرند، فشار هر یک از چیزهایی که ممکن است بدان نیازمند شوند، کمتر می‌شود، و این امر نشانه‌ای است از این که ضرورت، در کل، نیروی کمتری می‌یابد.

بند ۱۹۱

به همین ترتیب، ابزاری که از سوی نیازهای ویژگی یافته به کار گرفته می‌شود، و به گونه‌ای کلی راه‌هایی که ضمن آنها این [نیازها] برآورده می‌شوند، تقسیم می‌شوند و تکثیر می‌یابند، به گونه‌ای که به نوبه‌ی خود به هدف‌های نسبی و نیازهای مجرد تبدیل می‌گردند. این امر فرآیند نامتناهی تکثیر یافتن است که به همان میزان، تنوع یافتن این صفات و قضاوت بر مناسبت ابزارها با هدف‌های ابزارها هم هست - این [فرآیند] پالایش [است].

افزوده (ه). آن چیزی که انتلمیسی‌ها آن را *comfortable* [راحتی‌بخش] می‌خوانند چیزی است مطلقاً بی‌حد؛ شاخه‌های فرعی آن بی‌پایان‌اند، زیرا هر راحتی‌ای، به نوبه‌ی خود وجه کمتر راحت [خود] را آشکار می‌سازد و اختراع‌هایی که [از این امر] نتیجه می‌شود بی‌پایان است. بنابراین، نیاز را نه آن کسانی که آن را به گونه‌ای مستقیم تجربه می‌کنند، بلکه آن کسانی که می‌کوشند از پدیدار شدن آن سود برند، می‌آفرینند.

بند ۱۹۲

نیازها و ابزارها، همچون چیزهایی موجود در واقعیت، موجودی برای دیگرانی می‌شوند که رضای آنان با نیازها و کار آنان به گونه‌ای دو جانبه مشروط می‌شود. آن تجربیدی که کیفیت نیازها و ابزار می‌شود، تعیین‌کننده‌ی روابط دو جانبه میان افراد، هم، می‌شود. این

کلیت، همچون کیفیت شناخته شده بودن، عنصری است که نیازها، ابزارها و شکل‌های رضای جداگانه و تجربیدی را به [نیازها، ابزارها و شکل‌های رضای] متجسّم، یعنی اجتماعی تبدیل می‌سازد.

افزوده (ه). این واقعیت که من ناچارم با دیگر مردمان سازگار شوم، شکلی کلیت را در این نقطه، وارد عمل می‌کند. من ابزار رضای خود را از دیگران به دست می‌آورم و در نتیجه باید عقاید آنان را بپذیرم. امّا، در عین حال، ناچارم ابزاری بسازم که به یاری آن، دیگران بتوانند راضی شوند. بدین‌سان، هر ابزاری به سود ابزار دیگری کار می‌کند و با آن پیوند می‌یابد. بدین صورت، هر چیز ویژه‌ای، صفتی اجتماعی به خود می‌گیرد؛ در مورد شیوه‌ی لباس پوشیدن و زمان غذا خوردن، قرارهای ویژه‌ای وجود دارد که آدمی باید آن‌ها را بپذیرد، زیرا این چیزها ارزش آن را ندارند که کسی بخواهد به دلیل نشان دادن بصیرت [ویژه‌ی] خود، خود را دچار مشکل کند و بخردانه آن است که آدمی مانند دیگران رفتار کند.

بند ۱۹۳

بدین ترتیب، این عنصر تعیین‌کننده‌ی ویژه‌ی هدف برای خودابزارها و مالکیت آن‌ها می‌شود، همچنین برای چگونگی راهی که ضمن آن، نیازها برآورده می‌شوند. افزون بر این، این [عنصر] بیدرنگ، لزوم برابری را از این جهت، با دیگران، دربرمی‌گیرد. از یک سو، نیاز به این برابری، همراه با تقلید، همچون فرآیندی که مردم به یاری آن خود را مانند دیگران می‌سازند، و از سوی دیگر، نیاز ویژه‌ی (که آن هم در اینجا حضور دارد) به اظهار خود از راه فلان صفت متمایز، خود، سرچشمه‌ی بالفعل تکثیر و گسترش نیازها می‌شوند.

بند ۱۹۴

در میان نیازهای اجتماعی، همچون ترکیبی از نیازهای بیواسطه یا طبیعی و نیازهای تفکر نمودی، نیازهای معنوی، در مقام [امر] کلی، [به دیگر نیازها] برتری دارند. در نتیجه، این عنصر اجتماعی جنبه‌ی رهایی را دربرمی‌گیرد، زیرا ضرورت قطعی و طبیعی نیاز پنهان می‌شود و رابطه‌ی انسان با عقیده‌ی خود او، که کلی است و با ضرورتی که از سوی خود

او، به تنهایی، تحمیل گردیده، [برجستگی پیدا می‌کند]، نه ضرورتی صرفاً برونی، [با] احتمال‌پذیری درونی و خودسرانگی.

این تصوّر [وجود دارد که] آدمی در ارتباط با نیازهای خود، در - به اصطلاح - حالت طبیعت، به آزادی زندگی می‌کرده و در آن، تنها، - به اصطلاح - نیازهایی طبیعی و ساده داشته و برای برآوردن این نیازها، تنها آن ابزارهایی را به کار می‌گرفته که طبیعتی احتمال‌پذیر آن‌ها را بیواسطه در اختیارش می‌نهاده است.^۱ - این تصوّر، حتی در صورتی که عنصر رهایی بخشی را که در کار وجود دارد، نادیده بگیریم (و پایین‌تر از آن بحث خواهیم کرد)، برخطاست. زیرا شرایطی که ضمن آن، نیازهای طبیعی به گونه‌ای بیواسطه برآورده می‌شدند، شرایطی بود که ضمن آن معنویت غرقه در طبیعت بود، و در نتیجه چیزی نبود جز شرایط توحش و ناآزادی؛ در حالی که آزادی، تنها، از بازتاب [امر] روحانی به درون خود، تمایز آن از [امر] طبیعی و تأمل آن بر [امر] طبیعی، تشکیل می‌شود.

بند ۱۹۵

این رهایی شکلی است، زیرا ویژگی هدف‌ها [همچنان] محتوای اصلی [آن] می‌ماند. گرایش شرایط اجتماعی به سوی تکثیر و ویژگی‌یابی نامحدود نیازها، ابزارها و لذت‌ها - یعنی تجمل - گراشی که، مانند تمایز میان نیازهای طبیعی و [نیازهای] تربیت یافته، هیچ حدی ندارد، افزایش نامحدود وابستگی و نیازمندی را دربرمی‌گیرد. این [وابستگی و نیازمندی] با ماده‌ای رو در روست که پایداری بی‌نهایتی می‌کند، یعنی با ابزارهایی که ویژگی آن‌ها در این است که دارایی اراده‌ی آزاد [دیگران] هستند و بنابراین مطلقاً تسلیم ناشدنی‌اند.

افزوده (ه). دیوژن، در تمامی شخصیت خود در مقام [شخصی] کلبی^۱، در واقع چیزی نبود جز محصول زندگی اجتماعی آن، و آنچه که [رفتار] او را تعیین می‌کرد، عقیده‌ای بود که تمامی شیوه‌ی زندگی او نسبت به آن واکنش نشان می‌داد. بنابراین، شیوه‌ی زندگی او، چیز مستقلی نبود، بلکه، تنها، یکی از نتایج این شرایط اجتماعی، و در ذات خود، یکی از ثمره‌های غیر جذاب تجمل بود. در جایی که، در یک سو، تجمل در اوج خود است، نیازمندی و محرومیت،

هم، از سوی دیگر، به همان میزان عظیم است، پس کلبی مذهبی از سوی افراط کاری متضادِ تهذبِ [اخلاقی] به [واکنش] فرا خوانده می‌شود.

۲. ماهیت کار

بند ۱۹۶

میانجی‌ای که به یاری آن ابزارهای مناسب و ویژگی‌یافته برای [برآوردن] نیازهای ویژگی‌یافته فراهم و آماده می‌شود، کار است. کار، به گونه‌ای مشخص، از راه‌هایی بسیار گوناگون، موادی را که به گونه‌ای بیواسطه از سوی طبیعت در اختیار نهاده شده، در مورد این نیازهای بی‌شمار، به کار می‌گیرد. این فرآیند شکل دهی، ابزارها را از ارزش و مناسبت آن‌ها برخوردار می‌سازد، به گونه‌ای که انسان، در مقام مصرف‌کننده، عمده، با محصولات انسانی سر و کار دارد، و آنچه که مصرف می‌کند، تلاش و کوشش انسانی است.

افزوده (ه). مواد بیواسطه‌ی بسیار کم شماری هستند که نیازی به فرآوری ندارند: حتی هوا هم باید فراهم شود - مثلاً، باید گرم شود - و شاید آب چیزی بی‌همتا باشد که می‌توان آن را به همان صورتی که یافت می‌شود، نوشید. با زحمت و عرق جبین موجودات انسانی است که انسان به ابزارهایی برای برآوردن نیازهای خود دست می‌یابد.

بند ۱۹۷

مجموعه‌ی صفات و موضوع‌هایی که ارزش توجه را دارند، شالوده‌ای است که آموزش نظری بر آن استوار می‌شود. این [امر] تنها، مجموعه‌ای از نمودها و اقسام معرفت را دربر نمی‌گیرد، بلکه توانایی تشکیل این نمودها و گذر از یکی به دیگری را به گونه‌ای شتابان و همه‌جانبه، درک روابط پیچیده و کلی و مانند این‌ها را دربر می‌گیرد - این امر، آموزش فهم، به گونه‌ای کلی است و بنابراین زبان را، هم، دربر می‌گیرد. آموزش عملی از راه کار، از نیاز جاوید ساختن خود و عادت مشغول بودن به چیزی، از محدود بودن فعالیت آدمی به مناسبت داشتن با ماهیت ماده‌ی مربوط و، به ویژه، اراده‌ی خودسرانه‌ی دیگران، و از کسب عادت فعالیت عینی و مهارت‌هایی که کاربرد آن‌ها کلی است، از راه این انضباط [رفتاری]، تشکیل می‌گردد.

افزوده (ه). انسان تربیت نیافته کاهل است و به دلیل تخیل مبهم و منزوی خود با انسان تربیت یافته تفاوت دارد، زیرا آموزش عملی، دقیقاً از نیاز و عادت به مشغول بودن تشکیل می‌شود. آدم خام دست همواره چیزی غیر از آنچه که قصد داشته بسازد، می‌سازد، زیرا بر کردارهای خود مسلط نیست. اما کارگری را می‌توان ماهر خواند که چیز را همان گونه می‌سازد که باید بسازد، و در کردارهای ذهنی خود، با هیچ مانعی بر سر راه رسیدن به هدفی که آن را دنبال می‌کند، بر نمی‌خورد.

بند ۱۹۸

اما، جنبه‌ی کلی و عینی کار از آن تجریدی تشکیل می‌شود که شخصیتی ویژه به ابزارها و نیازها، و به ناچار، به محصولات می‌دهد و بدین ترتیب تقسیم کار را در وجود می‌آورد. به تأثیر این تقسیم، کار فرد ساده‌تر می‌شود، به گونه‌ای که مهارت او در کار مجردش، و حجم بازدهی او بیشتر می‌شود. در عین حال، این تجرید مهارت و ابزار وابستگی و تقابل موجودات انسانی را در برآورده ساختن دیگر نیازهای آن‌ها، کامل و به کلی، ناگزیر می‌سازد. افزون بر این، تجرید تولید. کار را به گونه‌ای روزافزون مکانیکی می‌کند، به گونه‌ای که موجود انسانی، سرانجام، می‌تواند کنار بایستد و بگذارد که ماشین جای او را بگیرد.

۳. منابع [و طبقات]

بند ۱۹۹

در این وابستگی و تقابل کار و برآوردن نیازها، خودخواهی ذهنی به ادای سهم در برآوردن نیازهای هر کس دیگر تبدیل می‌شود. به تأثیر جنبشی دیالکتیکی، [امر] ویژه از سوی [امر] کلی میانجی‌گری می‌شود، به گونه‌ای که هر فرد با تأمین معیشت، تولید و بهره‌مندی خود، موجبات معیشت را برای دیگران فراهم می‌سازد، برای دیگران تولید می‌کند و موجبات بهره‌مندی دیگران را فراهم می‌آورد.^۱ این ضرورت که ذاتی وابستگی هر کس به همه و با آن اندر پیوسته است، اکنون، در نظر هر فرد، در هیأت منابع همگانی و همیشگی، آشکار می‌شود (بند ۱۷۰ را ببینید) و هر فردی، با آموزش و مهارت خود، امکان سهم شدن در آن را دارد؛ بدین ترتیب، فرد از معیشت خود آسوده خاطر می‌شود، درست همان گونه که منابع همگانی از درآمدی که او با کار خود به دست می‌آورد، حفظ و بر آن افزوده می‌شود.

بند ۲۰۰

اما، امکانِ سهیم شدن در منابع همگانی - یعنی داشتن منابع ویژه - مشروط است به موجودی بنیادی و بیواسطه‌ی خودِ هر کس (یعنی سرمایه)، از یک سو و به مهارتِ هر کس، از سوی دیگر؛ شرطِ دومی، به نوبه‌ی خود، مشروط است به شرطِ نخستین، اما، همچنین، مشروط است به اوضاع و احوالِ احتمالی که گونه‌گونی آن، تفاوت‌ها را در رشدِ توانایی‌های طبیعی جسمی و ذهنی که، در اساس، به نفسِ خود، نابرابرند، سبب می‌شود. این تفاوت‌ها، در این بهنه‌ی ویژگی، خود را از هر جهت و در هر سطح آشکار می‌سازند و ضمن پیوند با اوضاع و احوالِ احتمالی و خودسرانه‌ی دیگر، ناگزیر، به نابرابری منابع و مهارت‌های افراد می‌انجامند.

حقِ ویژگیِ عینیِ روح که در «مثال» مُحاط است، نابرابریِ آدمیان را در جامعه‌ی مدنی، از میان نمی‌برد - نابرابری‌ای که از سوی طبیعت که عنصرِ نابرابری است، وضع شده است - اما، در واقع، آن را از خودِ روح پدید می‌آورد و آن را به حدِ نابرابریِ مهارت‌ها، منابع، و حتی آموزشِ فکری و اخلاقی برمی‌کشد. مخالفت با این حق، همراه با طلب کردنِ برابری یکی از ویژگی‌های فهمِ تهی است، که این تجرید و تعهدِ خود را به جای [امر] واقع و بخردانه می‌گیرد. این بهنه‌ی ویژگی تصور می‌کند که کلی است، اما در یکسانی صرفاً نسبی خود با [امر] کلی، ویژگی طبیعی و خودسرانه‌ی خود را، و به ناچار، بازمانده‌های حالتِ طبیعت را حفظ می‌کند. افزون بر این، خردی که ذاتیِ نظامِ نیازهای انسانی و جنبشِ این نیازهاست، این نظام را به کلی که از عناصر متفاوت تشکیل یافته، تبدیل می‌سازد (بند ۲۰۱ را ببینید).

بند ۲۰۱

ابزارهای بی‌نهایت گوناگون و جنبش‌های به همان اندازه بی‌شمار و درهم پیچیده‌ی تولید و مبادله‌ی متقابل، به تأثیرِ کلیتی که ذاتیِ محتوای آن‌هاست، در یک نقطه گرد می‌آیند و به صورتِ توده‌هایی فراگیر، دسته‌بندی می‌شوند. در نتیجه، تمامی [این] توده‌ی انبوه به نظام‌های ویژه‌ی نیازها، همراه با ابزارهای مربوط، کارهای گوناگون، شکل‌های برآوردن [نیاز]، و آموزشِ نظری و عملی تحوّل می‌یابند - نظام‌هایی که افراد، به گونه‌ای جداگانه، بدان‌ها، یعنی طبقاتِ اجتماعی، وابستگی می‌یابند.

افزوده (ه). چگونگی تقسیم منابع همگانی بستگی به ویژگی شخصی هر یک از افراد [سهیم در

آن دارد؛ اما، تفاوت‌های همگانی‌ای که جامعه‌ی مدنی بدان ویژگی یافته، در اساس، ناگزیر است. در حالی که خانواده پایه‌ی نخستین دولت است، طبقات دومین پایه است. این پایه‌ی دوم اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا اشخاص خصوصی، به رغم خودخواهی خویش، ضرور می‌بینند که به دیگران توسل جویند. در نتیجه، این امر، ریشه‌ای است که خودخواهی را با [امر] کلی، یعنی دولت، پیوند می‌دهد، و دولت باید مراقب این باشد که اطمینان حاصل کند که این پیوند، پیوندی محکم و پایدار است.

بند ۲۰۲

طبقات، بنا به «مفهوم»، به طبقه‌ی گوه‌ری یا بیواسطه، طبقه‌ی اندیشنده یا شکلی و طبقه‌ی کلی تعریف می‌شوند.

بند ۲۰۳

(الف) طبقه‌ی گوه‌ری منابع خود را در محصولات طبیعیِ خاکی می‌جوید که آن را کشت می‌کند - خاکی که می‌تواند دارایی خصوصی باشد و، تنها، نیازمند بهره‌کشی نامحدود نیست، بلکه نیازمند شکل دهی به گونه‌ای عینی است. با فرض پیوند میان کار و بهره‌وری با فصل‌های ثابت و وابستگی محصول به ویژگی‌های دگرگون‌شونده‌ی فرآیندهای طبیعی، هدفی که نیاز، در این مورد متوجه آن است هدف تأمین آینده خواهد شد. اما، به دلیل شرایطی که این تأمین زیر تأثیر آن‌ها قرار دارد، ویژگی یکی از [شکل‌های] معیشت را در خود حفظ می‌کند که در آن، اندیشه و اراده‌ی فرد نقش‌چندانی ندارد، و بدین ترتیب گرایش گوه‌ری آن، در گُل، گرایش به زندگی اخلاق‌گرایانه است که بنیاد آن را رابطه‌ی خانوادگی و اعتماد تشکیل می‌دهد.

آغاز واقعی و شالوده‌ی اصلی دولت‌ها را، به درستی، با پدیدار شدن کشاورزی و زناشویی، برابر دانسته‌اند. نخستین اصل کشت و کار روی زمین و در نتیجه‌ی آن، دارایی خصوصی را همراه خود می‌آورد (مقایسه کنید با تذکر پیوسته به بند ۱۷۰)، و زندگی کوچگرانه‌ای وحشیان را، که معاش خود را در جنبش دایمی می‌جویند، به آرامش قانون مدنی و ارضای

همراه با اطمینانِ خاطرِ نیازها، تبدیل می‌کند. این امر با محدود شدنِ عشقِ جنسی به زناشویی همراه است و پیوندِ زناشویی، به نوبه‌ی خود، به گونه‌ای گسترش می‌یابد که اتحادی پایدار و در ذاتِ خودِ کلی شود، در ضمن، نیاز به مراقبت از خانواده تبدیل می‌شود و مالکیت به دارایی خانوادگی. امنیت، همبستگی، برآوردنِ همیشگیِ نیازها و مانند این‌ها – [یعنی] صفاتی که این نهادها در آغاز خود را بدان معرفی می‌کردند – چیزی نیستند جز قالب‌های کلیت و شکل‌هایی که بخردانگی، [یعنی] هدفِ مطلق و غایی، با اظهارِ خود در این موضوع‌ها، به خود گرفته است. – چه چیزی می‌تواند، در این ارتباط، جذاب‌تر از توضیحاتِ استادانه و هوشمندانه‌ای باشد که دوست بسیار محترم من، آقای کرویتسر، درباره‌ی جشن‌ها، تصویرها و زیارتگاه‌های روستایی باستانیان داده است (به ویژه در چهارمین جلدِ اثر خود، اسطوره‌ها و نمادها)^۱؟ در آگاهیِ باستانیان، پدیدار شدنِ کشاورزی و نهادهای وابسته به آن، کردارهایی الوهی بود، و در نتیجه با احترامی دینی به آن‌ها می‌نگریستند. نتیجه‌ی دیگر، که در دیگر طبقات، هم، روی می‌دهد این است که ویژگیِ گوهریِ این طبقه به سازگاری‌هایی در ارتباط با قانونِ مدنی می‌انجامد – به ویژه با اجرای قانون – و همچنین در ارتباط با آموزش و کارآموزی و نیز با دین؛ این دگرگونی‌ها نه بر محتوای گوهری، بلکه، تنها، بر شکل و رشدِ اندیشه تأثیر می‌گذارند.

افزوده (ه). در روزگارِ ما، اقتصاد [کشاورزی]، هم، مانند [تولید] کارخانه‌ای، با اندیشه اداره می‌شود، و در نتیجه، ویژگی‌ای همچون ویژگیِ طبقه‌ی دوم ((بند ۲۰۴ را ببینید)) و متضاد با ویژگیِ طبیعی بودنِ خود، به خود می‌گیرد. با این همه، این طبقه‌ی نخستین، همواره شیوه‌ی پدرسالارانه و گرایشِ گوهری‌ای را که با آن همراه است، حفظ خواهد کرد. در اینجا، آدمی با احساس بیواسطه و اکتنش نشان می‌دهد، همان‌گونه که آنچه را بدو می‌رسد، می‌پذیرد؛ او خدا را سپاس می‌گوید و با ایمان و اطمینان به این که این برکت ادامه خواهد داشت، زندگی می‌کند. آنچه که به دست می‌آورد برای او بسنده است؛ آن را تمام مصرف می‌کند، زیرا که باز هم برای او تأمین خواهد شد. این گرایش، گرایشی ساده است که در بندگردآوریِ ثروت نیست؛ این گرایش را، همچنین، می‌توان به گرایشِ نجبایِ کهن تعریف کرد که هر چه داشتند مصرف می‌کردند. در این طبقه، نقش اصلی را طبیعت بازی می‌کند و تلاش انسانی فرودست آن است. اما، در دومین

طبقه، نفسِ فهمِ بنیادی است، و فرآورده‌های طبیعت را می‌توان، تنها، موادِ خام دانست.

بند ۲۰۴

(ب) طبقه‌ی دادوستد و صنعتِ کارِ شکل دادن به فرآورده‌های طبیعی را به عهده دارد، و برای تأمین معاشِ خود به کارِ خویش، اندیشه و فهم و، در اساس، به میانجی‌گریِ خود میان نیازها و کارِ دیگران، متکی است. آنچه را که این طبقه تولید می‌کند و از آن بهره‌مند می‌شود، به گونه‌ای عمده به خود و فعالیتِ خود مدیون است. — کارِ آن، به نوبه‌ی خود، به کارهای فرعی تقسیم می‌شود: کاری که به شیوه‌ای نسبتاً متجسس و در پاسخ به نیازهای فردی و به درخواستِ افراد انجام می‌گیرد (طبقه‌ی پیشه‌وری)؛ کارِ تجربیدی‌تر تولیدِ انبوه که نیازهای فردی را برآورده می‌سازد، اما تقاضا برای آن همگانی‌تر است (طبقه‌ی تولیدکنندگان کارخانه‌ای)؛ و کارِ مبادله‌ی کالاها، متفاوت با هم، به گونه‌ای عمده با استفاده از ابزار همگانی مبادله، یعنی پول، که ارزش تجربیدیِ تمامی کالاها در آن تحقق می‌یابد (طبقه‌ی بازرگانی).

افزوده (ه). در طبقه‌ی بازرگانی و صنعت، فردِ ناچار است به خود متکی باشد، و این احساسِ خودیّت با طلبِ وضعیتی که در آن، از حق محافظت می‌شود، پیوندی نزدیک دارد. به همین دلیل، حسّ آزادی و نظم، به گونه‌ای عمده در شهرها پدیدار شده است. از سویِ دیگر، طبقه‌ی نخستین، نیازی اندک به این دارد که به فکرِ خود باشد: چیزی که او به دست می‌آورد هدیه‌ای است بیگانه، هدیه‌ای از سویِ طبیعت. این احساسِ وابستگی، برای این طبقه، احساسی بنیادی است، و می‌تواند به سادگی با پذیرشِ هر آن چیزی که از سویِ دیگر مردمان بر سرش بیاید، همراه شود. بنابراین، نخستین طبقه، بیشتر به فرودستی گرایشی دارد و دومین طبقه به آزادی.

بند ۲۰۵

(پ). کارِ طبقه‌ی کلی، منافع کلی جامعه است. بنابراین، باید از کارِ برای برآوردنِ مستقیمِ نیازهای خود معاف باشد: یا از راه داشتنِ منابعِ مالیِ خصوصی، یا با دریافتِ تاوان از دولتی که از خدماتِ آن بهره می‌گیرد، به گونه‌ای که نفعِ خصوصی از راهِ کار کردن برای کُل برآورده شود.

بند ۲۰۶

از سوی، طبقات، با عینی شدنِ ویژگی برای خود، به دسته‌های کلی «مفهوم» تقسیم می‌شوند. اما، از سوی دیگر، این مسأله که [هر] فردی به کدام طبقه‌ی ویژه تعلق خواهد یافت به گرایش طبیعی، تولد و اوضاع و احوال بستگی دارد، هر چند که [امر] تعیین‌کننده‌ی نهایی و بنیادی، عقیده‌ی ذهنی و اراده‌ی خودسرانه‌ی ویژه‌اند که به حق، شایستگی و شرافتِ خود در این پهنه می‌رسند. بدین ترتیب، آنچه در این پهنه از راه ضرورتِ درونی روی می‌دهد، در عین حال از سوی اراده‌ی خودسرانه میانجی‌گری می‌شود، و در نظر آگاهی‌ذهنی، شکل این را دارد که [گویا] محصولِ اراده‌ی خود آن بوده است.^۱

از این جهت، هم، تفاوتی میان زندگی سیاسی شرق و غرب، و هم، میان دنیای باستان و دنیای نوین، در ارتباط با اصل ویژگی و خودسرانگی ذهنی، خود را آشکار می‌سازد. در [مورد] نخست، تقسیم کلی [جامعه] به طبقات به گونه‌ای عینی و خودبه‌خود، صورت گرفته است، زیرا این امر، به نفس خود، بخردانه است؛ اما در عین حال اصل ویژگی ذهنی از حقوق خود محروم شد، مثلاً، آنگاه که، در جمهور افلاطون، [کار] اختصاص دادن افراد به طبقات معین به حاکمان (کتاب سوم، ص ۳۲۰، نسخه‌ی تسوایبروکن، جلد VI [a-d] ۱۴۱۵)، و یا، مانند [آنچه که] در نظام کاستِ هندی [دید می‌شود]، به صرف تولد و گذار شده است.^۲ بدین سان، ویژگی ذهنی، که از سازمان کلی [جامعه] بیرون رانده شده و با آن سازگاری ندارد، در نتیجه [ی این امر] – [و] از آنجا که همچون عنصری بنیادی ظاهر می‌شود – خود را همچون عنصری بیگانه، همچون تباهی نظم اجتماعی نشان می‌دهد (تذکر پیوسته به بند ۱۸۵ را ببینید). این ویژگی ذهنی [یا آن مورد نخستین را برمی‌اندازد، مانند [آنچه که] در دولت‌های یونانی و در جمهوری روم [روی داد]؛ و یا، در صورتی که نظم اجتماعی در مقام قدرتِ حاکمه – یا شاید، در مقام مرجعیتی دینی – جان در ببرد، همچون تباهی باطنی و انحطاطی بی‌کم و کاست خواهد نمود، مانند [آنچه که] تا حدودی، در اسپارت [روی داد] و اکنون به گونه‌ای کامل در هند روی می‌دهد. – اما، در صورتی که ویژگی ذهنی از سوی نظم عینی پشتیبانی شود و با این [نظم] سازگاری یابد و در عین حال حقوق خود را حفظ کند، یگانه اصلِ مُحَرِّکِ جامعه‌ی مدنی و رشدِ فعالیتِ فکری، شایستگی و

آبرومندی خواهد شد. شناسایی و حقی که بر پایه‌ی آن، همه‌ی آن چیزی که به حکم خرد در جامعه‌ی مدنی و در دولت ضرور است، باید در عین حال به واسطه‌ی اراده‌ی خودسرانه، قوت اجرایی یابد، تعریف دقیق‌تر آن چیزی است که در درجه‌ی نخست از فکر کلی آزادی مراد می‌شود (بند ۱۲۱ را ببینید).

بند ۲۰۷

فرد، تنها، با ورود به وجود، به گونه‌ای کلی، و به ناچار، ویژگی محدود، به فعلیت می‌رسد؛ بنابراین باید خود را، منحصراً به یکی از پهنه‌های ویژه‌ی نیاز محدود کند. پس، گرایش اخلاق‌گرایانه در درون این نظام، گرایش به درستکاری و آبرومندی طبقه‌ی خود شخص است، به گونه‌ای که هر فردی با فرآیند خودخواستگی، و به یاری فعالیت، پشتکار و مهارت، عضو یکی از عناصر جامعه‌ی مدنی می‌شود و معاش خود را در این جایگاه تأمین می‌کند؛ و به صرف این میانجی‌گری با [امر] کلی، هم رفاه خود را تأمین می‌کند و، هم، در چشم خود و در چشم دیگران، به شناسایی دست می‌یابد. - اخلاق جای مناسب خود را در این پهنه می‌یابد، [یعنی] جایی که تأمل برگش‌های خود و هدف‌های بهروزی و نیازهای ویژه بر آن حاکم است و احتمال‌پذیری در ارضای این نیازها، حتی یاری منفرد و احتمالی را به وظیفه مبدل می‌سازد.

در آغاز راه - به ویژه در جوانی - فرد از فکر وابستگی یافتن به طبقه‌ای معین طفره می‌رود و این [فکر] را محدودیتی که بر تصمیم‌گیری او تحمیل شده، و ضرورتی مطلقاً برونی می‌داند. این یکی از نتایج فکر کردن تجریدی است که در [امر] کلی و امی ماند و به فعلیت نمی‌رسد؛ این [فکر] در نمی‌یابد که «مفهوم» برای آن که وجود داشته باشد، باید، پیش از هر چیز، وارد تمایز میان «مفهوم» و واقعیت آن، و به ناچار، وارد تعیین‌پذیری و ویژگی شود (بند ۷ را ببینید) و فکر تجریدی، تنها، بدین ترتیب می‌تواند به فعلیت و عینیت اخلاق‌گرایانه برسد.

افزوده (ه). هر گاه می‌گوییم که آدمی باید کسی باشد، منظورمان این است که باید به طبقه‌ای معین تعلق داشته باشد؛ زیرا کسی بودن، یعنی وجود‌گوهری داشتن. آدمی بدون طبقه، شخصی صرفاً خصوصی است و کلیتِ بالفعل ندارد. از سوی دیگر، شاید فرد با ویژگی خود، خود را کلی ببیند و تصور کند که اگر عضو طبقه‌ای شود، خود را فرو کشیده است. این فکر، فکری خطاست که تصور کنیم اگر چیزی به وجودی برسد که برای آن ضرور است، به تأثیر آن خود را محدود و تسلیم کرده است.

بند ۲۰۸

اصل این نظام نیازها، همچون اصلِ ویژگی معرفت و خواست، آن کلیتی را در خود دارد که در خود و برای خود موجود است، یعنی کلیتِ آزادی، اما، تنها، به گونه‌ای تجریدی و به ناچار، همچون حقِ دارایی. اما، در اینجا، این حق، دیگر، تنها، در خود حضور ندارد، بلکه در فعلیتِ معتبر خود، همچون محافظت از دارایی از راه اجرای عدالت، حضور دارد.

ب. اجرای عدالت

بند ۲۰۹

نسبیتِ رابطه‌ی دو جانبه میان نیازها و کار به منظور برآوردنِ این نیازها، در درجه‌ی نخست، بازگشتِ آن را به درونِ خود، همچون شخصیتِ نامتناهی، به طور کلی، یعنی حقِ (مجرد) دربرمی‌گیرد. اما، همین پهنه‌ی نسبیت است - مانند پهنه‌ی تربیت - که وجودی به حق می‌دهد که در آن به گونه‌ای کلی، شناخته، درک و اراده می‌شود، و در آن، به واسطه‌ی این صفتِ شناخته شدن و اراده شدن، اعتبار و فعلیتِ عینی دارد.

این امر بخشی است از تربیت، بخشی از فکر کردن، همچون آگاهی فرد در شکل کلیت، که من همچون شخصی کلی درک می‌شوم، و از این جهت، همه یکسانند. آدمی به این دلیل آدمی به حساب می‌آید که آدمی است، نه به این دلیل که یهودی، کاتولیک، پروتستان، آلمانی، ایتالیایی و جز این‌هاست. این آگاهی، که هدفِ تفکر است، اهمیتی بی‌نهایت دارد و،

تنها، در صورتی نابسنده است که موضعی ثابت - مثلاً، [چیزی] مانند جهان وطنی - در مخالفت با زندگی متجسم دولت، بگیرد.

افزوده (ه). از سویی، به واسطه‌ی نظام ویزگی است که حق، از جهت برونی، همچون محافظی برای منافع و دلبستگی‌های ویژه، ناگزیر می‌شود. حتی در صورتی که سرچشمه‌ی حق «مفهوم» باشد، حق، تنها، به این دلیل در وجود می‌آید که در ارتباط با نیازها، سودمند است. برای درکی حق به زبان تفکر، آدمی باید آموخته باشد که چه گونه فکر کند و صرفاً در پهنه‌ی حس محدود نمانده باشد؛ آدمی باید شکل کلیت را بر موضوع‌ها انطباق دهد و به همین ترتیب اراده‌ی خود را بر بنیاد [اصلی] کلی نظم دهد. تنها، پس از این که آدمیان نیازهایی بی‌شمار برای خود آفریده باشند، و دستیابی به این نیازها با ارضای آن‌ها در هم پیچیده شده باشد، قوانین می‌توانند در وجود آیند.

بند ۲۱۰

فعلیت عینی حق، بخشی، از حضور آن برای آگاهی و به گونه‌ای دانسته بودن، و بخشی از داشتن قدرت فعلیت از سوی آن، از داشتن اعتبار و، به ناچار، همچنین، از شناخته شدن همچون [امری] که به گونه‌ای کلی معتبر است، تشکیل می‌گردد.

۱. حق همچون قانون

بند ۲۱۱

هر گاه چیزی که در خود، حق است، در موجودیت عینی خود وضع شود، - یعنی از سوی تفکر برای آگاهی تعیین شود و همچون چیزی که حق و معتبر است شناخته شود - قانون می‌شود؛ و با این صفت، حق، حق موضوعه، به طور کلی، می‌شود.

وضع کردن چیزی همچون [امری] کلی - یعنی وارد کردن آن به آگاهی همچون [امری] کلی - همان گونه که همه می‌دانند، فکر کردن است (مقایسه کنید با تذکرات پیوسته به بندهای ۱۳ و ۲۱)؛ هر گاه محتوا از

این راه به ساده‌ترین شکل خود فروکشیده شود، تعیین‌پذیری نهایی خود را یافته است. چیزی که حق است، تنها، زمانی که قانون می‌شود شکل کلیت و تعیین‌پذیری حقیقی خود را به خود می‌گیرد. بدین ترتیب، فرآیند قانون‌گذاری نباید صرفاً نمود یکی از عناصر آن باشد که به موجب آن، چیزی به عنوان قاعده‌ی رفتاری که برای همه کس معتبر است، اعلام شود؛ مهمتر از این، عنصر درونی و بنیادی، یعنی درک محتواس است در کلیت معینی آن. از آنجا که تنها جانوران هستند که قانون آنان غریزه‌ی آنان است، در حالی که تنها، آدمیان هستند که قانون آنان عرف است، حقوق عرفی عنصر تفکر بودن و دانسته بودن را دربرمی‌گیرد. تفاوت میان این‌ها و قوانین، به سادگی، در این واقعیت نهفته است که حقوق عرفی به صورتی ذهنی و احتمال‌پذیر دانسته است، به گونه‌ای که این حقوق، برای خود، نامعین‌ترند و کلیت تفکر [در آن‌ها] مبهم‌تر است؛ و افزون بر این‌ها، اختیار آگاهی داشتن از این یا آن جنبه‌ی حق، یا حق به گونه‌ای کلی، دارایی اتفاقی جمع کوچکی از مردم است. این دیدگاه که چنین حقوقی، به این دلیل که شکل عرف‌ها را به خود می‌گیرند، و بخشی از زندگی شده‌اند، [پس] موقعیتی ممتاز دارند، توهمی بیش نیست، زیرا قوانین معتبر ملت، صرفاً به این دلیل که نوشته یا تدوین شده‌اند، از این که عرف ملت باشند، باز نمی‌مانند. (افزون بر این‌ها، امروز، دقیقاً در پهنه‌هایی که بی‌جان‌ترین مواد و بی‌جان‌ترین فکرها را دربرمی‌گیرد، بیشترین سخن از زندگی و بخشی از زندگی شدن، گفته می‌شود.) آنگاه که حقوق عرفی، سرانجام، گردآوری و با هم ترکیب می‌شود، - این کار باید در یکی از مراحل آغازی، نزد مردمی که به میزان [معینی] از تربیت دست یافته‌اند، صورت گیرد - این مجموعه قانون‌نامه را تشکیل می‌دهد؛ و از آنجا که مجموعه‌ای بیش نیست، صفات بی‌شکلی، نامعینی و نابسندگی را خواهد داشت. تفاوت اصلی میان این مجموعه و قانون‌نامه، به مفهوم دقیق، این است که در دومی، اصول حق با کلیت آن‌ها و در نتیجه، تعیین‌پذیری آن‌ها، به زبان تفکر درک و بیان شده است. همان‌گونه که همه می‌دانند، قانون سرزمین (یا قانون مشترک *common law*) انگلیس، قوانین نوشته (قوانین شکلی) و قوانین، به اصطلاح، نانوشته را دربرمی‌گیرد، [و] این قانون نانوشته، تصادفاً، به صورت نوشته ثبت شده است و آگاهی از آن، تنها، با خواندن

آن به دست خواهد آمد (آن هم، خواندن مجلدهای بسیاری که آن را در خود دارد). اما، سردرگمی بزرگی که هم در زمینه‌ی اجرای قانون و هم در زمینه‌ی نفیِ موضوع، در انگلیس حاکم است، از سوی کسانی که با آن آشنا هستند، توصیف شده است.^۱ هم اینان، به ویژه به این موضوع توجه کرده‌اند که، چون آرای دادگاه‌ها و قضات قانونِ نانوشته را دربرمی‌گیرد، قضاات همواره نقیض قانون‌گذار را ایفا می‌کنند؟ این قضاات، هم، به مرجعیتِ اسلافِ خود متکی‌اند - چون همین کسان قانون نانوشته را تبیین می‌کردند - و هم، از آن مستقل‌اند، زیرا، خود قانونِ نانوشته را بدان وارد می‌سازند و، در نتیجه، اختیار دارند در این مورد قضاوت کنند که آیا تصمیم‌های گذشته با قانون نانوشته انطباق داشته یا نه. - از چنین سردرگمی‌ای که ممکن بود در کار اجرای عدالت در آخرین دوره‌ی امپراتوری روم، به دلیل مرجعیت‌های متفاوت حقوق‌دانان، روی دهد، با چاره‌ای خردمندانه جلوگیری [کردند؛ بدین صورت که] امپراتور فرمانی صادر کرد که قانونِ منقولات^۲ خوانده شد و [در واقع،] گونه‌ای انجمن دانشمندان بود [با عضویت] حقوق‌دانانی مرده که رأی اکثریت و سِمَت ریاست در آن مجری بود (تاریخ حقوق روم اثر هوگو [سخه‌ی ۱۷۹۹]، بند ۳۵۴ را ببینید). - انکار توانایی تدوین قانون نامه در ملتی متمدن، یا حقوق‌دانانِ آن ملت، می‌تواند یکی از بزرگترین توهین‌ها به آن ملت یا آن حقوق‌دانان باشد؛^۳ زیرا لازمی این کار آفریدن نظامی از قوانین با محتوایی نوین نیست، بلکه، تنها، این است که محتوای کنونی قوانین، در کلیت معین آن شناخته آید - یعنی با ابزار تفکر درک شود - و سپس با موارد ویژه انطباق داده شود.

افزوده (ه، گ). خورشید و سیارات، هم، قوانین [ویژه‌ی] خود را دارند، اما از آن بی‌خبرند. اقوام بی‌فرهنگ زیر حاکمیت برانگیختگی‌ها، عادت‌ها و احساس‌ها هستند، اما نسبت به آن‌ها آگاهی ندارند. آنگاه که حق وضع و دانسته می‌شود، تمامی احتمال‌پذیری‌های احساس و عقیده و شکل‌های انتقام، شفقت، و خودخواهی، از سر راه کنار می‌روند، به گونه‌ای که تنها، آنگاه حق به تعیین‌پذیری حقیقی خود می‌رسد و مطابق با آن گرامی داشته می‌شود. [حق]، تنها از راه انضباط درک شدن توانایی کلیت را پیدا می‌کند. اختلاف نظرهایی در کار اجرای قانون بروز می‌کند و فهم قاضی در اینجا جای ویژه‌ی خود را دارد؛ این امر مطلقاً ضرور است، زیرا در غیر این صورت،

اجرای قانون، روندی یکسره مکانیکی خواهد بود. اما، زیاده‌روی در از میان بردن این اختلاف، به طور کلی، از راه اتکای زیاد به تشخیص قاضی، چاره‌ی بسیار بدتری است، زیرا اختلاف نظر ذاتی تفکر، خودآگاهی متفکر و دیالکتیک آن است، در حالی که صرف تصمیم یک قاضی، [امری] خودسرانه خواهد بود. غالباً در دفاع از حقوق عرفی گفته می‌شود که این حقوق صفتی جاندار دارد، اما این صفت جاندار، یعنی یکسانی حکم با ذهن، تمامی گوهر موضوع نیست؛ حق باید با تفکر دانسته شود، باید نظامی در خود باشد و می‌تواند، بدین لحاظ نزد ملت‌های متمدن اعتباری داشته باشد. این که اخیراً گفته شده که ملت‌ها استعداد قانون‌گذاری ندارند، نه تنها توهین‌آمیز، بلکه ابلهانه است، زیرا حتی این شایستگی را برای افراد قائل نیست که مهارت [لازم] را برای فروکشیدن انبوه بی‌پایان قوانین موجود به نظامی منسجم داشته باشند، [آن هم] به رغم این واقعیت که اصرار نامحدود روزگار ما، دقیقاً، به نظام‌پردازی، یعنی برکشیدن [موضوع‌ها] به حد کلی است. همچنین گفته شده است که مجموعه‌های آرا، مانند آنچه که در *corpus juris* (مجموعه‌ی آرا)^۵ یافت می‌شود از قانون نامه‌ای که به صورت فراگیر تدوین شده باشد بسیار پرارزش‌تر است، به این استدلال که این آرا، همواره گونه‌ای ویژگی و پیوند با تاریخ را در خود حفظ می‌کنند که مردم خواهان جدا شدن از آن نیستند. اما، قانون انگلیس، در عمل، و به روشنی نشان می‌دهد که چنین مجموعه‌هایی تا چه حد می‌تواند زیانبار باشد.

بند ۲۱۲

در این یکسانی در خود بودن و موضوعه بودن، تنها آن چیزی که قانون است، در مقام حق، الزام‌آور است. از آنجا که وضع شدگی جنبه‌ی وجود را در آنچه که احتمال‌پذیری خود ارادگی و پاره‌ای عوامل دیگر، ممکن است در آن مداخله کنند، تشکیل می‌دهد، آنچه که قانون است شاید در محتوای خود با آنچه که، در خود، حق است، تفاوت داشته باشد.

در حق موضوعه، چیزی که مشروع است، سرچشمه‌ی درک چیزی است که حق است، یا، دقیقتر، چیزی که قانونی است؛ دانش موضوعه حق، از این جهت، دانشی تاریخی است که اصل آن اصل مرجعیت است. هر چیز دیگری که بروز کند، موضوع فهم است و به دسته‌بندی برونی، گردآوری، نتایج و کاربردهای ثانوی و چیزهای دیگری از این دست مربوط می‌شود. آنگاه که فهم به ماهیت خود موضوع می‌پردازد، نظریه‌های آن (مثلاً درباره‌ی حقوق کیفری) نشان می‌دهد که، با استدلال قیاسی خود، به چه

میزان می‌تواند زیانبار باشد. - از یک سو، دانش موضوعی، نه تنها حق، بلکه وظیفه‌ای ضرور دارد که از داده‌های موضوعی خود، تحوّل تاریخی و کاربردها و شاخ و برگ‌های تعریف‌های حق را، به تفصیل، استنتاج و نتایج آن‌ها را دنبال کند؛ اما، از سوی دیگر، اگر پرسیده شود که پس از همه‌ی این برهان‌ها، یکی از تعریف‌های حق بخردانه هست یا نه، کسانی که به این دانش اشتغال دارند، دست کم نباید، مطلقاً شگفت‌زده شوند، حتی در صورتی که این پرسش را نامربوط بدانند. - برای آگاهی از [چگونگی فهم قانون]، تذکر پیوسته به بند ۳ را ببینید.

بند ۲۱۳

ضمن آن که حق، در درجه‌ی نخست، در قالب وضع شدگی در وجود می‌آید، از جهت محتوا، هم در وجود می‌آید، هر گاه: به ماده‌ی جامعه‌ی مدنی منطبق شود - [یعنی،] به روابط آن و انواع دارایی و پیمان‌ها با همه‌ی گوناگونی و پیچیدگی روزافزون آن‌ها - و به روابط اخلاق‌گرایانه‌ی مبتنی بر عاطفه، عشق و اعتماد (اما، تنها، در صورتی که این چیزها دارای جنبه‌ی حقّ مجرد باشند - بند ۱۵۹ را ببینید). از آنجا که اخلاق و فرمان‌های اخلاقی به اراده، در شخصی‌ترین ذهنیت و ویژگی آن مربوط می‌شود، نمی‌تواند موضوع قانون‌گذاری وضعی قرار گیرد. دیگر موادی که می‌تواند محتوای موضوعی حق قرار گیرد [از سوی حقوق و وظایفی که از خود اجرائی عدالت، از دولت و مانند این‌ها ناشی می‌شود، فراهم می‌آید.

افزوده (گ). در روابط والای زناشویی، عشق، دین و دولت، تنها، آن جنبه‌هایی که به حکم ماهیت خود، بُعدی برونی دارند، می‌توانند موضوع قانون‌گذاری قرار گیرند. با این حال، قانون‌گذاری اقوام گوناگون، از این جهت، تفاوت‌های بسیاری با یکدیگر، دارد. مثلاً، دولت چین قانونی دارد که مقرر می‌دارد شوهر زن نخست خود را بیش از زنان دیگرش دوست بدارد. در صورتی که شوهر از این جهت که رفتاری مخالف با این حکم داشته مجرم شناخته شود، به تنبیه بدنی محکوم خواهد شد. در قانون‌های کهن، احکام بسیاری وجود دارد که به وفاداری و درستکاری مربوط می‌شود و با ماهیت قانون سازگاری ندارد، زیرا، صرفاً، به قلمرو باطن مربوط می‌شود. تنها، در مورد سوگند است، که همه چیز به وجدان ارجاع می‌شود و درستکاری و

وفاداری باید، در اینجا، مسائلی بنیادی به شمار آورده شوند.

بند ۲۱۴

اما، جدا از اِعمالِ [حَقِّ موضوعه] به [امر] ویژه، این واقعیت که حَقُّ وضع شده است، آن را نسبت به موردِ منفرد، انطباق‌پذیر می‌سازد. بدین ترتیب، [حق] وارد پهنه‌ی امرِ کَمِّ می‌شود که با «مفهوم» تعیین نمی‌شود (یعنی امرِ کَمِّ در خود، با تعریفِ ارزش، آنگاه که یک موردِ کَمِّ جانشینِ موردِ کَمِّ دیگر می‌شود). تعریف از روی «مفهوم»، تنها، محدودیتی همگانی را تحمیل می‌کند که در درونِ آن، گوناگونی‌ها، هم، ممکنند. اما، این گوناگونی‌ها، در صورتی که قرار باشد چیزی فعلیت یابد، باید از میان برداشته شوند، و در این نقطه تصمیمی احتمال‌پذیر و خودسرانه در محدوده‌ی مذکور، گرفته خواهد شد.

در همین توجُّه [امر] کلی، نه تنها بر موردِ ویژه، بلکه بر موردی منفرد – یعنی اِعمالِ بیواسطه‌ی آن – است که جنبه‌ی مطلقاً وضعی قانون، به گونه‌ای عمده، نهفته است. ناممکن است که به یاریِ خرد تعیین کنیم، یا با اِعمالِ تعریفی که از «مفهوم» برگرفته شده، حکم کنیم که کیفر عادلانه‌ی فلان خلاف تنبیه بدنی به میزانِ چهل تازیانه است یا سی و نه تازیانه^۱، پنج تالر جریمه است یا چهار تالر و بیست و سه گروش یا کمتر^۲، یا حبس به مدت یک سال یا ۳۶۴ روز یا کمتر، یا یک سال و یک، دو یا سه روز. و با این همه، حتی یک ضربه‌ی تازیانه، یا یک تالر یا گروش، یک هفته یا یک روز حبس زیادتر یا کمتر چیزی جز بیدادگری نخواهد بود. – خودِ خرد است که درمی‌یابد که احتمال‌پذیری، تضاد و همسانیِ قلمرو و حَقِّ [ویژه‌ی] خود را دارند (هر چند که محدود باشد)، و نمی‌کوشد این تضادها را به حدِّ معادله‌ای ساده فرو کشد؛ در اینجا، یگانه دغدغه‌ی حاضر، فعلیت یافتن است، [یعنی] این دغدغه که باید به حکم یا تصمیمی رسید، بی‌آن که چگونگی [تصمیم] اهمیتی داشته باشد (در محدوده‌ای مفروض). این تصمیم به اعتماد به نفسِ شکلی تعلق دارد، به ذهنیتِ تجربیدی که شاید یا به این توانایی خود – در محدوده‌ای مفروض – که سخن کوتاه کند تا شاید به نتیجه‌ای قاطع برسد، پشتگرم باشد و یا به دستاویزهایی برای تصمیم‌گیری، مانند گزینشِ عددی بدونِ کسری، یا [عددی مانند] چهل

منهای یک. [این مسأله، باز] هیچ تفاوتی نمی‌کند، اگر قانون این حکم‌های نهایی را که فعلیت به آن‌ها نیاز دارد، تعیین نکند، بلکه این را به قاضی واگذارد که [در این باره] تصمیم بگیرد و تنها او را به بیشینه‌ها و کمینه‌هایی محدود سازد؛ زیرا بیشینه‌ها و کمینه‌ها، خود، اعدادی بدون کسری، از این دست هستند و نیاز قاضی را به رسیدن به حکمی محدود و مطلقاً اثباتی از این دست که بدان اشاره شد برطرف نمی‌کنند، بلکه آن را همچون وظیفه‌ای ناگزیر، به او محوّل می‌سازند.

افزوده (ه، گ). یکی از جنبه‌های قانون و اجرای عدالت هست که محکوم احتمال‌پذیری است، و این جنبه از این واقعیت نتیجه می‌شود که قانون حکمی کلی است که باید بر موارد منفرد اعمال گردد. اگر کسی به این احتمال‌پذیری اعتراض کند، اعتراض او، چیزی، صرفاً، تجریدی خواهد بود. مثلاً، شدت کيفر را نمی‌توان با هیچ تعریف مفهومی‌ای پیوند داد، و هر چیزی که بدان حکم داده می‌شود، از این جهت، همواره خودسرانه خواهد بود. اما، این احتمال‌پذیری، در نفس خود، ناگزیر است؛ و اگر کسی آن را همچون استدلالی کلی علیه فلان مجموعه‌ی قوانین به کار گیرد، تا، مثلاً، ثابت کند که این مجموعه ناکامل است، این کار دقیقاً جنبه‌ای را نادیده می‌گیرد، که رسیدن به کمال، در آن، ناممکن است و باید به همین صورتی که هست پذیرفته شود.

۲. وجود قانون

بند ۲۱۵

برای این که قانون، الزام‌آور باشد، با توجه به حقّ خود آگاهی (بند ۱۳۲ و تذکر پیوسته به آن را ببینید)، باید به آگاهی همگان برسد.

آویختن [متن] قوانین در چنان بلندی‌ای که هیچ شهروندی نتواند آن را بخواند، یعنی همان کاری که دیونی زیوس جبار کرد، بیدادگری‌ای است درست از همان گونه که آن‌ها را در توده‌ای از کتاب‌های تخصصی و مجموعه‌های آرایی فروپوشانیم، که بر بنیاد قضاوت‌ها، عقاید و رویه‌های

متعارض و مانند این‌ها فراهم آمده و همه به زبانی بیگانه [یعنی لاتینی] نوشته شده، به گونه‌ای که آگاهی از قوانینی که هم اکنون قوت اجرایی دارند، تنها برای کسانی که از آن‌ها موضوعی برای مطالعات دانشورانه ساخته‌اند، ممکن باشد. — آن حاکمانی که مجموعه‌ای از قوانین به قوم خود داده‌اند — هر چند مجموعه‌ی بی‌شکلی چون مجموعه‌ی قوانین ژوستینی‌ن یا قانون زمین که در قانون نامه‌ای منظم و معین گنجانده شده^۲ — نه تنها بزرگترین نیک‌خواهان اقوام خود بوده‌اند، و از ستایش و سپاس شایسته‌ی این اقوام برخوردار شده‌اند، [بلکه] آنچه کرده‌اند، در ضمن، کرداری دادگرانه بوده است.

افزوده (گ). صنف حقوقدان که معرفت ویژه‌ای از قوانین دارد، غالباً این معرفت را انحصار خود می‌داند و هیچ توجهی به کسانی که جزو اعضای آن نیستند، ندارد. به همین ترتیب، فیزیکدانان از «نظریه‌ی رنگ‌ها»ی گوته آزرده خاطر شده‌اند، چون گوته به صنف آنان تعلق ندارد و افزون بر این شاعر هم هست. اما، درست همان‌گونه که لازم نیست آدمی کفشدوز باشد تا تشخیص دهد که فلان کفش اندازه‌ی پایش هست یا نه، برای دانستن موضوع‌هایی که جنبه‌ی فراگیر دارند، لازم نیست آدمی به صنف ویژه‌ای تعلق داشته باشد. حق با آزادی پیوند دارد، یعنی با پرارزش‌ترین و مقدس‌ترین دارایی انسان، و اگر قرار باشد حق برای او الزام‌آور باشد، انسان باید از آن باخبر باشد.

بند ۲۱۶

از سویی، احکام ساده و کلی برای قوانین همگانی ضرور است، اما از سوی دیگر، ماهیت ماده‌ی منتهای مورد بحث به احکام ثانوی بی‌پایانی می‌انجامد. دامنه‌ی قانون، از سویی، باید تمامیتی کامل و خودبسنده باشد، اما، از سوی دیگر، نیازی دایمی به احکام قانونی تازه وجود دارد. اما، از آنجا که این آنتی‌نومی چیزی نیست جز نتیجه‌ی ویژگی یا بی‌اصول کلی که خود، ثابت می‌مانند، حق نسبت به قانونی کامل به جای خود می‌ماند، همان‌گونه که حق [ایجاب می‌کند] که این اصول ساده، بدون بازگشت به ویژگی‌یافتگی‌های خود و به گونه‌ای متمایز از این ویژگی‌یافتگی‌ها، قابل درک و تدوین باشند.

یکی از سرچشمه‌های اصلی پیچیدگی قانون‌گذاری این است که [امر] بخردانه، یعنی آن چیزی که در خود و برای خود بر حق است، شاید به تدریج در نهادهایی آغازی نفوذ کند که عنصری بیدادگرانه را دربرمی‌گیرند، و بنابراین، اهمیتی صرفاً تاریخی دارند. این امر در مورد نهادهای رومی، همان‌گونه که ذکر آن گذشت (تذکر پیوسته به بند ۱۸۰ را ببینید) و در مورد قانون کهن فئودالی صورت پذیرفته است. اما درک این موضوع اهمیتی بنیادی دارد که نفس ماهیت ماده‌ی متناهی، هر گاه احکامی که، در خود و برای خود کلی و بخردانه‌اند در مورد آن به کار بسته شوند، به پیشرفتی نامتناهی می‌انجامد. - بنابراین نادرست خواهد بود، اگر خواهان این شویم که قانون جامع باشد، [جامع بدین معنا که] مطلقاً کامل و بی‌نیاز از هر گونه احکام ثانوی باشد (این خواسته، به گونه‌ای برجسته، مرضی آلمانی است) و از پذیرش، یعنی فعلیت یافتن چیزی که به اصطلاح، ناکامل است، به این دلیل که شایستگی چنان کمالی را ندارد، سرباز زنیم. هر دوی این خطاها مبتنی است بر کژ فهمی ماهیت موضوع‌هایی متناهی، همچون قانون مدنی که، به اصطلاح، کمال آن نزدیک شدن دایمی به کمال است، و کژفهمی تفاوت میان کلی خرد و کلی فهم، و به کارگیری فهم در مورد ماده‌ی متناهی و منفرد که پهنه‌ای متناهی دارد. - گواهی عقل به راستی سلیم [این] است: «بزرگترین دشمن نیکی، نیکترین است»* که عقل مشترک بی‌معنای دلیل تراشی و تأمل آن را رد و انکار می‌کند.^۱

افزوده (ه، گ). کمال یعنی مجموعه‌ی جامع تمامی اجزای منفردی که به پهنه‌ای معین تعلق دارند، و هیچ دانش یا زمینه‌ای از معرفت، نمی‌تواند، از این جهت، کامل باشد. پس، اگر گفته شود که فلسفه یا هر دانش دیگری ناکامل است، به سادگی می‌توان نتیجه گرفت که باید در انتظار بخش باقیمانده بمانیم تا [به آن دانش] افزوده گردد، زیرا شاید هنوز بهترین چیز فرارسیده باشد. اما، این راه، راه پیشرفت نیست، خواه در هندسه که [در آن] حکم‌های تازه، با وجود این که چنین می‌نماید که [هندسه] موضوعی بسته باشد، همچنان سر برمی‌آورند، و خواه در فلسفه، که همواره آماده‌ی ویژگی‌یابی‌های بیشتر است، هر چند که با «مثال» کلی سر و کار دارد. قانون کلی،

*. این جمله در متن، به فرانسه آمده است: 'le plus grand ennemi du bien c'est le mieux.'

همواره، ده فرمان بوده است؛ و ترویج نکردنِ قانونِ «تو نباید بکشی» به این بهانه که قانون نمی‌تواند کامل باشد، به روشنی، بی‌معناست. حتی، تأملِ بی‌پایه هم، می‌تواند به این نتیجه برسد که هر قانونی می‌تواند بهبود یابد، زیرا تصوّر این که آن چیزی که با شکوه‌ترین، والاترین و زیباترین چیز است، باز می‌تواند با شکوه‌تر، والاتر و زیباتر باشد، ممکن است. درختی سترگ و کهن شاخه‌های بیشتر و بیشتری می‌دهد، بی‌آن که درختی تازه باشد؛ با این همه خودداری از کاشتن نهالی تازه، تنها به این دلیل که شاید شاخه‌های تازه‌ای بدهد، ابلهانه خواهد بود.

بند ۲۱۷

درست همان‌گونه که حق، در خود، در جامعه‌ی مدنی، قانون می‌شود، حقّ فردی من، هم، که وجود آن پیش از این، بیواسطه و مجرد بود، هر گاه وجود آن همچون بخشی از اراده و معرفتِ کلی شناخته آید، معنایی تازه می‌یابد. بنابراین، کسبِ دارایی و معاملاتِ مربوط به آن باید در قالبی که این وجود بدان می‌دهد، صورت گیرد و تبیین شود. در نتیجه، دارایی بر بنیادِ پیمان و آن تشریفاتِ که می‌تواند آن را در برابرِ قانون اثبات کند و بدان اعتبار بخشد، استوار می‌شود.

شکل‌های آغازی، یعنی بیواسطه‌ی کسبِ دارایی و استحقاق (بندهای ۵۴ و بعد را ببینید)، در واقع، در جامعه‌ی مدنی متروک می‌شود، و تنها، به صورتِ رویدادهای منفرد یا عناصرِ محدود، روی می‌دهد. - هم، احساس، که به [امر] ذهنی محدود می‌ماند، و هم تأملِ تجربیدی، که به گوهرهای تجربیدی خود چنگ می‌زند، این تشریفات را رد می‌کنند، در حالی که فهمِ مُرده، شاید، به سهمِ خود، بر این تشریفات به جای [اصل] موضوع پای فشارد و بر آن‌ها تا بی‌نهایت بیفزاید. - افزون بر این، فرآیندِ تحوّل با محتوایی آغاز می‌شود که شکل آن حسّی و بیواسطه است و به یاریِ کارِ طولانی و سخت به شکلی از تفکر می‌رسد که مناسب این محتواست و در نتیجه به آن، بیانی ساده و بسنده می‌بخشد. ماهیتِ این فرآیند این است که، در مرحله‌ای که تحوّل حقّ تازه آغاز می‌شود، تشریفات و مراسم بسیار پرطول و تفصیل‌اند و خودِ موضوع به شمار می‌آیند نه نمادِ آن؛ به همین دلیل است که، حتی در حقوق روم، انبوهی از احکام، و به ویژه، ردّ و بدل کردنِ عباراتی [ویژه]، به جای آن که جای خود

را به احکام تفکر و ابزارهای بسنده‌ی بیان آن‌ها بدهند، از گذشته به جا مانده‌اند.

افزوده (ه، گ). هر گاه حق، بدان گونه که هست، وضع شود، قانون است. من چیزی را تصرف یا مالی را تملک می‌کنم که آن را همچون چیزی بی‌صاحب به خود اختصاص داده‌ام؛ اکنون، این دارایی باید، همچنین، همچون [چیزی] از آن من شناخته و وضع شود. به همین دلیل، تشریفات در ارتباط با دارایی، در جامعه وجود دارد: سنگ چین [دور زمین] نشانه‌ای است برای شناسایی دیگران، و دفترهای ثبت املاک و دارایی‌ها [به همین منظور] ترتیب می‌یابند. اکثر دارایی‌ها در جامعه‌ی مدنی بر بنیاد پیمان استوار است و تشریفات این پیمان ثابت و معین است. شاید کسی به این تشریفات با بی‌تفاوتی نگاه کند و عقیده داشته باشد که این تشریفات، تنها، به این دلیل وجود دارد که پولی نصیب مقامات شود؛ حتی ممکن است این تشریفات را توهین‌آمیز و نشانه‌ی بی‌اعتمادی بدانند، به این دلیل که این تشریفات قول مردانه را دست‌کم می‌گیرد و آن را بی‌اعتبار می‌سازد؛ اما، جنبه‌ی بنیادی این شکل‌ها این است که چیزی که در خود حق است، باید، همچنین، همچون حق وضع شود. اراده‌ی من اراده‌ی بخردانه است؛ این اراده اعتبار دارد و این اعتبار باید از سوی دیگران شناخته آید. اینجا نقطه‌ای است که ذهنیت من و ذهنیت دیگران باید کنار گذارد شود، و اراده به امنیت، ثبات و عینیتی برسد که، تنها، شکل می‌تواند آن‌ها را به آن بدهد.

بند ۲۱۸

از آنجا که دارایی و شخصیت در جامعه‌ی مدنی از شناسایی و اعتبار قانونی برخوردارند، جرم، دیگر تنها، زبان رساندن به نامتناهی ذهنی نیست، بلکه زبان رساندن به هدف کلی است که وجود آن ذاتاً ثابت و نیرومند است. از اینجا این دیدگاه در وجود می‌آید که فلان کردار شاید خطری برای جامعه باشد. این امر، از سویی بر شدت جرم می‌افزاید؛ اما، از سوی دیگر، قدرت جامعه، اکنون، اعتماد به نفس یافته و همین امر از اهمیت برونی زبان می‌کاهد و سبب ملایمت بیشتر [جامعه] در [تعیین] کیفر می‌شود.

این واقعیت که زبان به یک عضو جامعه، زبان همه‌ی دیگر اعضاست، ماهیت جرم را نه از جهت «مفهوم» آن، بلکه از جهت وجود برونی آن دگرگون می‌سازد؛ زیرا، زبان، اکنون برگرایش‌ها و آگاهی جامعه‌ی مدنی

تأثیر می‌گذارد، و نه فقط بر وجودِ طرفی که بیواسطه از جرم زیان دیده است. در دوران‌های قهرمانی - مصیبت‌نامه‌های باستانی را ببینید - شهروندان جرایمی را که اعضای خاندان‌های سلطنتی نسبت به یکدیگر مرتکب می‌شوند، زیان به خود نمی‌دانند. - جرم، در ذاتِ خود، زبانی نامتناهی است، اما، در مقام وجود، باید برحسب تفاوت‌های کمی و کیفی سنجیده شود (بند ۹۶ را ببینید)؛ و از آنجا که وجود آن، در اساس، همچون نمود و آگاهی اعتبار قوانین تعیین می‌شود، خطر آن برای جامعه‌ی مدنی یکی از صفات شدت آن است، یا حتی، یکی از صفات کیفی آن است. به هر حال، این کیفیت یا شدت، بسته به شرایط جامعه‌ی مدنی، تفاوت می‌کند، و این است توجیه تعیین کیفر مرگ برای سرقت چند پول سیاه یا یک دانه شلغم و همچنین، کیفری ملایم برای سرقت صدها برابر این. هر چند چنین می‌نماید که این دیدگاه که جرایم تهدیدی نسبت به جامعه‌ی مدنی است، سبب افزایش جرایم شود، در واقع همین دیدگاه عامل اصلی کاهش کیفرها شده است. بنابراین، قانون کیفری محصول زمانه‌ی آن و شرایط حاضر جامعه‌ی مدنی است.

افزوده (ه). این که جرمی که در جامعه ارتکاب می‌شود باید بزرگتر جلوه کند و با این حال با ملایمت بیشتری کیفر ببیند، تناقضی آشکار است. اما، ضمن آن که جامعه نمی‌تواند جرم را بی‌کیفر بگذارد - چون، در این صورت، جرم همچون حق وضع خواهد شد - این واقعیت که جامعه اعتماد به نفس دارد، به این معناست که جرم، در قیاس [با جامعه]، همواره ویژگی مطلقاً فردی دارد، [و] پدیداری است بی‌ثبات و منفرد. نفس ثبات جامعه به جرم موقعیت چیزی صرفاً ذهنی را می‌دهد که به نظر می‌رسد بیش از آن که محصول اراده‌ی عمدی باشد، محصول انگیزه‌های طبیعی است. این دیدگاه سبب می‌شود که جرم چیزی ملایم‌تر بنماید، به گونه‌ای که کیفر آن، هم، ملایم‌تر شود. در صورتی که جامعه، هنوز، از درون بی‌ثبات باشد، کیفر باید سرمشق باشد، زیرا کیفر، خود، ضد سرمشقی است در برابر سرمشقی جرم. اما، در جامعه‌ای که از درون با ثبات است، وضع شدگی جرم چنان بی‌توان است که حذف این وضع شدگی، خود باید ابعدی مشابه داشته باشد. بدین ترتیب، کیفرهای شدید، در خود و برای خود، بیدادگرانه نیستند، بلکه با شرایط زمانه‌ی خود تناسب دارند؛ قانون کیفری نمی‌تواند برای همه‌ی دوران‌ها معتبر باشد، و جرایم نمودهایی از وجودند که می‌توانند با رد و انکاری بیش یا کم رو به رو شوند.

۳. دادگاه

بند ۲۱۹

آنگاه که حق در هیأتِ قانون در وجود آید، وجودی برای خود می‌یابد؛ حق در برابر خواست‌ها و عقاید ویژه، خودبسنده است و باید خود را همچون [هری] کلی اظهار کند. این شناسایی و فعلیت بخشیدن به حق در موردی ویژه، بدون احساس دلبستگی ویژه، مسؤولیت مرجعی همگانی، یعنی دادگاه است.

سرچشمه‌ی تاریخی قضاوت و دادگاه‌ها، شاید شکل رابطه‌ای پدرسالارانه، رابطه‌ی اجبارگری یا گزینش آزاد را به خود گرفته باشد؛ اما، این امر، تا آنجا که به «مفهوم» موضوع مربوط می‌شود، با آن مناسبتی ندارد. اگر مانند جناب فون هالر (در اثرش، احیای علم سیاست)^۱، ایجاد صلاحیت قضایی را از سوی شهریان و حکومت‌ها، به لطف و بزرگواری خودسرانه [ی آنان] نسبت دهیم، [این فکر] نمونه‌ای از بی‌فکری‌ای خواهد بود که نمی‌تواند درک کند که چون نهادهای قانونی و سیاسی، به گونه‌ای کلی و در ذات خود نهادهایی بخردانه هستند، در خود و برای خود ضروراند، و آن شکلی که در آغاز، این نهادها در درون آن در وجود آمده‌اند، هیچ ربطی به بحث درباره‌ی شالوده‌ی بخردانه‌ی آن‌ها ندارد. صورت افراطی و مخالف با این دیدگاه، این فکر خام است که اجرای عدالت را، مانند روزگار حق جنگاوری خصوصی، کاربرد نا به جای زور، سرکوبی آزادی و حکومت مطلقه می‌داند.^۲ اجرای عدالت باید، هم، وظیفه و هم حق مرجع همگانی دانسته شود، و در مقام حق، به هیچ روی وابسته به این نیست که افراد بخواهند آن را به مرجعی بسپارند یا نه.

بند ۲۲۰

آنگاه که حق علیه جرم، شکل کین خواهی به خود می‌گیرد (بند ۱۰۲ را ببینید)، صرفاً حق در خود است، به شکلی که قانونی نیست، یعنی در وجود خود منصفانه نیست. اکنون، به جای طرف زبان دیده، کلی زبان دیده ظاهر می‌شود، و فعلیت متمایز آن در دادگاه است.

دادگاه پی‌گردد و کیفرپذیر کردن جرم را به عهده می‌گیرد، در نتیجه این آموزه دیگر صرفاً کین‌خواهی ذهنی و دلبخواهی نیست، بلکه به آشتی‌راستین حق با خود، یعنی کیفر تبدیل می‌شود. از جهت عینی، این آشتی با قانونی انطباق می‌یابد، که بازسازی می‌شود و بدین ترتیب، از راه حذف جرم، خود را در مقام اعتبار فعلیت می‌بخشد؛ و از جهت ذهنی، نسبت به مجرم اعمال می‌گردد، بدین ترتیب که قانون او، که برای او شناخته شده و معتبر و برای محافظت از اوست، در مورد او به گونه‌ای اجرا می‌شود که خود او، در آن، رضای عدالت و صرفاً اجرای آن چیزی را که برای او مناسب است، می‌یابد.

بند ۲۲۱

هر عضو جامعه‌ی مدنی، هر گاه حقّ او معارض پیدا کند، حق دارد به دادگاه رجوع کند و همچنین وظیفه دارد که به اقتدار دادگاه تسلیم شود و، تنها، رأی آن را بپذیرد.

افزوده (ه). از آنجا که هر فردی حق دارد به دادگاه رجوع کند، پس باید از قانون باخبر باشد، در غیر این صورت، این اختیار هیچ سودی به حان او نخواهد داشت. اما، فرد، همچنین، وظیفه دارد به اقتدار دادگاه تسلیم شود. در نظام فئودالی، قدرتمندان، غالباً، چنین نمی‌کردند و اگر به پیشگاه دادگاه فراخوانده می‌شدند، با آن در می‌افتادند و کردار دادگاه را خلاف حق می‌دانستند. اما، شرایطی از این دست با علّت وجودی دادگاه در تضاد است. در روزگار متأخرتر، شهریاران حاکم ناچار شده‌اند اقتدار دادگاه‌ها را در مسائل خصوصی به رسمیت بشناسند و در دولت‌های آزاد، غالباً در محاکمات محکوم می‌شوند.

بند ۲۲۲

در دادگاه‌ها، حقّ این صفت را پیدا می‌کند که باید اثبات شدنی باشد. جریان رسیدگی طرف‌ها را در موقعیتی قرار می‌دهد که ناچارند مدارک و استدلال‌های قانونی خود را به اثبات برسانند و قاضی و خود را با موضوع مورد بحث آشنا سازند. خود این مراحل حقّاند؛ بنابراین مسیر آن‌ها باید از سوی قانون تعیین شود، و همچنین بخشی بنیادی از علم نظری حقوق را تشکیل می‌دهند [آیین دادرسی].

افزوده (ه). شاید دانستن این موضوع که شاید آدمی حقی داشته باشد، اما این حق، به دلیل

اثبات ناپذیری، از او دریغ شود، سبب خشم گردد. اما، حقی که من دارم باید حقی وضع شده، هم باشد: من باید بتوانم آن را توصیف و اثبات کنم، و حقی که وجود فی نفسه دارد، نمی تواند از سوی جامعه شناخته آید، مگر آن که وضع شده باشد.

بند ۲۲۳

تجزیه‌ی اقدام‌های حقوقی به اقدام‌های جداگانه‌ی هر چه بیشتر به همراه حقوقی جداگانه‌ی هر یک از آن‌ها، هیچ حد و مرز ذاتی‌ای ندارد. جریان رسیدگی که در ذات خود چیزی جز وسیله نیست، با این تجزیه شدن، همچون چیزی برونی نسبت به هدف خود، با آن به تعارض برمی‌خیزد. — طرف‌ها حق دارند وارد مسیر این تشریفاتی شوند، که حقی آنان است. اما، چون این تشریفات می‌تواند، خود به شری یا حتی به ابزاری برای بیدادگری تبدیل شود، قانون باید طرف‌ها را به این ملزم کند که به دادگاهی ساده رجوع کنند (محکمه‌ی داور یا دادگاه صلح) تا شاید بتوانند اختلاف‌های خود را، پیش از آن که پیش‌تر بروند، در همان جا حل کنند. این امر برای محافظت از آنان — و خود حق که موضوع بنیادی است — در برابر جریان رسیدگی و سوء استفاده از آن است.

انصاف فاصله گرفتن از حقی شکلی است به لحاظ ملاحظات اخلاقی و مانند آن، و در درجه‌ی نخست به محتوای مسأله‌ی قضایی می‌پردازد. وظیفه‌ی دادگاه انصاف، در هر حال، این خواهد بود که بدون پیروی کردن از تشریفات جریان رسیدگی و به ویژه، مدرک عینی، بدان صورتی که قانون ممکن است آن را تعبیر کند، در دعوایی منفرد به صدور رأی پردازد؛ این دادگاه، همچنین، در چارچوب دعوای منفرد و اصله رأی خواهد داد، نه در چارچوب ایجاد رویه‌ی قضایی.^۱

بند ۲۲۴

حقوق آگاهی ذهنی، تنها، محدود به لزوم انتشار قوانین نیست (بند ۲۱۵ را ببینید)، بلکه امکان باخبر شدن از این که قانون چه گونه در موارد ویژه فعلیت می‌یابد، یعنی آگاهی از مسیر رسیدگی برونی، استدلال‌های قضایی و مانند این‌ها هم هست — [به این می‌گوییم]

علنی بودن اجرای عدالت؛ زیرا مسیر قانون، در خود، رویدادی است که اعتبار کلی دارد، و هر چند که محتوای ویژه‌ی فلان دعوی شاید، تنها برای خود طرف‌های [دعوی] با اهمیت باشد، محتوای کلی آن (یعنی حقی که در درون آن هست و تصمیم‌گیری درباره‌ی این حق) برای همه با اهمیت است.

مشورت‌های اعضای دادگاه در میان خودشان درباره‌ی رأیی که باید بدهند، بیان عقاید و دیدگاه‌هایی است که هنوز ویژه‌اند و بنابراین ماهیتی همگانی ندارند.

افزوده (ه). عقل سلیم رُک و راست، اجرای علنی عدالت را درست و مناسب می‌بیند.^۱ یکی از موانع عمده‌ی تحقق این امر، همواره جایگاه بلند آن کسانی بوده است که اختیار قضاوت دارند، زیرا اینان دوست ندارند در برابر مردم عادی ظاهر شوند، ضمن این که خود را پاسداران حقی می‌دانند که عوام الناس نباید بدان دسترسی داشته باشند. اما یکی از نخستین صفات هر حقی این است که شهروندان باید به آن اعتماد داشته باشند، و این همان جنبه‌ای است که ایجاب می‌کند که دادگستردن به گونه‌ای علنی انجام گیرد. حق علنی بودن [نخست] بر پایه‌ی این واقعیت استوار است که هدف دادگاه حق است، که در مقام [امری] کلی باید در برابر [امری] کلی حاضر شود، و [دوم] بر پایه‌ی این واقعیت که شهروندان از این راه قانع می‌شوند که عدالت، به گونه‌ای بالفعل، در حال اجراست.

بند ۲۲۵

دادگستردن، همچون انطباق مورد منفرد با قانون، دو جنبه‌ی متمایز را دربرمی‌گیرد: نخست، معرفت نسبت به چگونگی موضوع در انفرادی بواسطه‌ی آن - یعنی آیا پیمانی یا چیزی مانند آن بسته شده است، آیا تخلفی صورت گرفته است و متهم کیست، و در قانون کیفری، آیا ویژگی اصلی، یعنی ویژگی کیفرپذیر عمل با نیت قبلی بوده یا نه (تذکر پیوسته به بند ۱۱۹ را ببینید)؛ و دوم، اشمال قانون بازگرداننده‌ی حق بر مورد، که در موارد کیفری، کیفر رادبرمی‌گیرد. صدور رأی در مورد این دو جنبه‌ی متمایز، هر یک کاری متمایز است.

در نظام قضایی روم، تمایز میان این دو وظیفه به این شکل بود که پرتور

(*Praetor*) رأی خود را با این فرض که واقعیتهای موضوع چنین و چنان است اعلام می‌کرد و سپس [شخصی را به سِمَتِ] ایودکس (*iudex*) منصوب می‌کرد تا درباره‌ی این واقعیتهای تحقیق کند.^۱ - در نظام قضایی انگلیس، [موضوع] به بصیرت یا اراده‌ی خودسرانه‌ی دادستان واگذار می‌شود تا عملاً [مورد رسیدگی] را در چارچوبِ ویژگیِ کیفیِ آن بگنجانند (مثلاً قتل از درجه‌ی اوّل یا قتل از درجه‌ی دوم)، و دادگاه هر چند که نتیجه‌گیریِ او را نادرست تشخیص دهد، نمی‌تواند بر خلافِ آن رأی دهد.^۲

بند ۲۲۶

در درجه‌ی نخست، نظارت بر تمامی جریان تحقیق و جریان دعوی میان طرف‌ها (که خود، حق‌هایی هستند - بند ۲۲۲ را ببینید)، و افزون بر این، دومین جنبه‌ی قضاوت قانونی (بند ۲۲۵ را ببینید) وظیفه‌ی ویژه‌ی قاضی حرفه‌ای است. از آنجا که قاضی عضو قانون است، دعوی باید برای او آماده شود تا بتواند آن را [با قانون مربوط] انطباق دهد؛ یعنی، باید از ویژگی به ظاهر تجربی خود به درآید، تا واقعیتهای شناخته شده از گونه‌ای کلی شود.

بند ۲۲۷

نخستین جنبه از این جنبه‌ها - [یعنی] معرفت نسبت به مورد در انفرادی بواسطه‌ی آن و گنجاندن آن در چارچوب قانونی - فی نفسه، هیچ گونه دادگستردنی را دربر نمی‌گیرد. این معرفت، معرفتی است که هر شخص فرهیخته‌ای ممکن است در پی آن باشد. عامل اصلی در دسته‌بندی فلان فعل، عنصر ذهنی بینش و نیت فاعل است (بخش ۲ را ببینید)؛ افزون بر این، بینه ربطی به موضوع‌های خرد یا موضوع‌های فهم ندارد، بلکه، تنها به جزئیات، اوضاع و احوال و موضوع‌های شعور حسّی و اطمینان ذهنی می‌پردازد، به گونه‌ای که هیچ حکم مطلقاً عینی را دربر نمی‌گیرد. به این دلایل، عوامل نهایی در این تصمیم‌گیری، یقین ذهنی و وجدان (*animi sentio*) است^۱؛ و در مورد بینه، که مبتنی بر اظهارات و تصدیق‌های دیگران است، تضمین نهایی (هر چند، ذهنی) سوگند است.

در برخورد با این موضوع، توجه به چگونگی بینه‌ای که در اینجا مطرح است و تشخیص آن از گونه‌های دیگر دریافت و دلیل، اهمیت زیادی دارد. آوردن دلیل برای [اثبات] یکی از احکام خرد مانند مفهوم حق - یعنی شناسایی ضرورت آن - شیوه‌ای را می‌طلبد که با شیوه‌ی اثبات قضیه در هندسه متفاوت است. افزون بر این، در هندسه، شکل [هندسی] با فهم تعیین و مطابق با قانونی، تجریدی می‌شود. اما در مورد محتوایی تجربی مانند مدرک، ماده‌ی ادراک شعور حسی مفروض و اطمینان ذهنی حواس است، به همراه گواهی‌ها و اظهارات مربوط به آن ماده؛ و از این اظهارات، گواهی‌ها، اوضاع و احوال و مانند این‌ها، نتیجه‌گیری صورت می‌گیرد. حقیقتی عینی که از این ماده و از شیوه‌ای که با آن مناسبت دارد، نتیجه می‌شود، هنگامی که می‌کوشند آن را به گونه‌ای عینی و برای خود تعریف کنند، به نیمه بیهوشی می‌انجامد و در مقام نتیجه‌ای مطلقاً منطقی که در عین حال، حامل غیرمنطقی بودن شکلی ای هم هست، به کفرهای فوق‌العاده. این حقیقت عینی چیزی یکسره متفاوت با حقیقت حکم خرد یا قضیه‌ای که محتوای آن را فهم، پیش از این، و به گونه‌ای برای خود تعیین کرده است، معنا می‌دهد. شناسایی این گونه‌ی حقیقت تجربی درباره‌ی یک رویداد در محدوده‌ی صفت قضایی اختصاصی دادگاه قرار دارد و این صفت، به آن کیفیتی اختصاصی، و در نتیجه‌ی آن، حقی فی‌نفسه و ویژه می‌دهد که این وظیفه را انجام دهد و انجام این وظیفه را برای آن ناگزیر می‌سازد - نشان دادن این چیزها عامل مهمی است در بررسی این که قضاوت درباره‌ی امور واقع و مسائل قضایی به چه میزان باید به دادگاه‌های رسمی سپرده شود.

افزوده (ه). هیچ دلیلی وجود ندارد که به پشتوانه‌ی آن چنین تصوّر کنیم که، تنها، قاضی حرفه‌ای باید امور واقع موضوع را تعیین کند، زیرا هر کسی که آموزشی دیده باشد (آموزشی غیر از آموزش صرفاً قضایی) در اینجا شایستگی دارد. ارزیابی مدارک [مربوط به] موضوع بر بنیاد اوضاع و احوال تجربی، گواهی‌های [موجود] در مورد کردار مورد بحث و ادراک‌های شعوری مشابه، و همچنین، آن مدارکی که از آن‌ها می‌توان نتایجی را در مورد خود کردار گرفت و آن را محتمل یا نامحتمل خواهد نمود، استوار است. در اینجا، هدف رسیدن به یقین است، نه رسیدن به حقیقت به معنای والای آن، که همواره صفت ابدی دارد. این یقین، اقناع ذهنی یا وجدان

است، و در اینجا مسأله این است: این یقین در یک دادگاه چه شکلی باید به خود بگیرد؟ این الزام که غالباً در قانون آلمان بدان برمی‌خوریم و طبق آن مجرم باید به گناه خود اعتراف کند، از آنجا که حق خودآگاهی ذهنی را ادا می‌کند، حاوی حقیقت است؛ زیرا آن چیزی که قضات بدان رأی می‌دهند نباید با آن چیزی که در آگاهی هست، تفاوت داشته باشد، و تنها در صورت اعتراف مجرم است که، دیگر، رأی دادگاه چیزی بیگانه با مجرم را دربر نمی‌گیرد. اما، دشواری در جایی بروز می‌کند که مجرم گناه خود را انکار می‌کند با این نتیجه که گرایش عدالت جانب‌دار می‌گردد. از سوی دیگر، در صورتی که قرار باشد یقین ذهنی قاضی حاکم شود، عنصر شدت، بار دیگر، وارد موضوع می‌شود، زیرا، دیگر، با شخص مورد بحث همچون فردی آزاد رفتار نمی‌شود. حیدر میانه‌ای این امکان‌ها [الزام به این است که رأی گناهکاری یا بی‌گناهی از جان مجرم ناشی شود - مانند محاکمه از سوی هیأت منصفه].

بند ۲۲۸

آنگاه که رأی دادگاه صادر می‌شود - به این معنا که موضوع رسیدگی با قانون انطباق داده می‌شود - حق خودآگاهی طرف [زبان دیده] در ارتباط با قانون حفظ می‌شود، چون که قانون دانسته و در نتیجه، قانون طرف مورد بحث است؛ و در ارتباط با انطباق مورد با قانون حفظ می‌شود، چون که فرآیند قانون، فرآیندی همگانی است. اما، تا آنجا که به تصمیم‌گیری درباره‌ی محتوای ذهنی ویژه و برونی موضوع مربوط می‌شود (که معرفت نسبت به آن متعلق است به نخستین جنبه‌ای که در بند ۲۲۵ بدان اشاره شد)، این حق با اطمینانی برآورده می‌شود که می‌توان به ذهنیت کسانی داشت که رأی را صادر می‌کنند. این اطمینان، پیش از هر چیز، بر شالوده‌ی برابری آنان با طرف مورد بحث، از جهت ویژگی آنان استوار است - یعنی جایگاه اجتماعی آنان و [اموری] از این دست.

هر گاه ضرورت علنی بودن اجرای عدالت و آنچه را که محاکمه از سوی هیأت منصفه خوانده شده، بررسی کنیم، می‌توانیم حق خودآگاهی، [یعنی] عنصر آزادی ذهنی را دیدگاه بنیادی بدانیم.^۱ هر آنچه که می‌تواند در دفاع از این نهادها به استناد سودمندی آنها گفته آید، در اساس، در این حق خلاصه می‌شود. ملاحظات و دلایل دیگری که به فایده‌ها و زیان‌های این نهادها مربوط می‌شود، شاید استدلال‌های موافق و مخالف را برانگیزد؛ اما، مانند تمامی زمینه‌های استدلال، این‌ها یا ثانوی و غیر قطعی‌اند، یا از

پهنه‌های دیگر، و شاید والاتر فرض شده‌اند. شاید اجرای عدالت می‌توانست، در خود، از سوی دادگاه‌های مطلقاً حرفه‌ای به خوبی صورت گیرد، حتی بهتر از نهادهای دیگر. اما، حتی اگر این امکان می‌توانست به حدّ احتمال‌پذیری برسد - یا حتی به حدّ ضرورت - باز هم مناسبتی نداشت، زیرا در طرف مخالف، همواره حقّ خودآگاهی هست که باز بر ادعاهای خود پافشاری می‌کند و درمی‌یابد که این ادعاها برآورده نشده‌اند. - با توجه به ماهیت تمامی مجموعه‌ی قوانین، معرفت نسبت به حق و آیین دادرسی در دادگاه‌ها، همچنین توانایی پی‌گیری حقوق خود، می‌تواند به مالّ طبقه‌ای اجتماعی تبدیل شود که حتی با مجموعه‌ی واژگانی که به کار می‌گیرد خود را [از دیگر اعضای جامعه] مستثنی می‌کند، چون که این واژگان برای کسانی که حقوقشان در معرض خطر است، زبانی بیگانه است. در چنین وضعیتی، اعضای جامعه‌ی مدنی، که برای گذران عمر به فعالیت خود، معرفت و خواست خود وابسته‌اند، نه تنها با شخصی‌ترین منافع خود، بلکه همچنین، با شالوده‌ی بنیادی و بخردانه‌ی این منافع، یعنی حق، بیگانه می‌مانند و در ارتباط با این طبقه، به حدّ شرایط قیومت، و حتی گونه‌ای بندگی، فروکشیده می‌شوند. حتی در صورتی که حقّ آن را داشته باشند که از نظر جسمی در دادگاه حاضر باشند، [با] نفوذی در آن داشته باشند (*in iudicio stare*) همه‌ی این‌ها، در صورتی که با روح و معرفت خود در آنجا حاضر نباشند، چیزی به حساب نمی‌آید و حقی که از آن برخوردار می‌شوند، باز هم، برای آنان تقدیری برونی خواهد بود.

بند ۲۲۹

در اجرای عدالت، جامعه‌ی مدنی، که در آن، «مثال» خود را در ویژگی گم کرده و در گسستگی میان درون و برون دوباره شده است، به «مفهوم» خود، به یگانگی [امرئ] کلی که در خود [و] همراه با ویژگی ذهنی وجود دارد، بازمی‌گردد (هر چند که این ویژگی، ویژگی مورد منفرد است، و [امر] کلی، کلی حق مجرد). فعلیت یافتن این یگانگی، در تسری آن به تمامی گستره‌ی ویژگی، نخست، در مقام اتحادی نسبی، تعریف پلیس را

تشکیل می‌دهد؛ و دوم در مقامِ تمامی محدود، اما، متجسّم، مقامات شهری را.

افزوده (ه). در جامعه‌ی مدنی، کلیّت صرفاً ضرورت است. تا آنجا که نیازها مطرحند، حق، بدین لحاظ، یگانه نقطه‌ی ثابت است. اما، این حق که، تنها، پهنه‌ای محدود است، فقط به حفظ آن چیزی مربوط می‌شود که من دارم؛ بهروزی چیزی است برونی نسبت به این حق. با این همه، این بهروزی صفتی بنیادی در نظام نیازهاست. پس، [امر] کلی، که در آغاز چیزی جز حق نیست، باید بر سراسر پهنه‌ی ویژگی گسترده شود. عدالت، عاملی است اصلی در جامعه‌ی مدنی: قوانین خوب سبب شکوفایی دولت می‌شوند، و مالکیت آزاد یکی از شرایط بنیادی پیروزی آن است. اما، از آنجا که من یکسره درگیر ویژگی هستم، این حق را دارم که بخواهم، در این پهنه، بهروزی ویژه‌ی من تأمین شود. باید بهروزی من، ویژگی من به حساب آورده شود، و این وظیفه‌ی پلیس و مقامات شهری است.

پ - پلیس و صنف

بند ۲۳۰

در نظام نیازها، معیشت و بهروزی هر فرد، امکانی است که تحقق آن مشروط است به اراده‌ی خودسرانه و طبیعت ویژه‌ی خود فرد، همچنین مشروط است به نظام عینی نیازها. از راه اجرای عدالت، تجاوز به دارایی و شخصیت بی‌اثر می‌شود. اما، حق که به گونه‌ای بالفعل در ویژگی حضور دارد، تنها بدین معنا نیست که احتمال‌پذیری‌هایی که با این یا آن هدف تداخل می‌کنند، باید حذف شوند و امنیت کامل اشخاص و دارایی‌ها باید تضمین شود، بلکه به این معنا، هم، هست که معیشت و بهروزی افراد باید تأمین گردد - یعنی با این بهروزی ویژه باید همچون حقی رفتار شود تا در نتیجه، فعلیت یابد.

۱. پلیس^۱

بند ۲۳۱

در صورتی که آن اصلی که بر این یا آن هدف حاکم است، هنوز اصل اراده‌ی ویژه باشد، آن مرجع همگانی که امنیت را تضمین می‌کند، از سویی و پیش از هر چیز، به پهنه‌ی

احتمال‌پذیری‌ها و از سویی دیگر، نظمی برون‌ی، محدود خواهد ماند.

بند ۲۳۲

غیر از جرایمی که مرجع همگانی باید از آن‌ها جلوگیری کند یا [مرتکب آن‌ها را] به دست عدالت بسپارد - یعنی احتمال‌پذیری در هیأت شرارت خودسرانه - خوسرانگی مجاز کردارهای ذاتاً قانونی و به کارگیری خصوصی‌داری، هم، روابطی برون‌ی با افراد دیگر، و با تدبیرهای همگانی دیگری دارد که برای پیشبرد هدف‌های مشترک دیگری طرح شده‌اند. کردارهای خصوصی، از راه این جنبه‌ی کلی موضوعی نامعین می‌شوند که از نظارت من بیرون می‌رود و می‌تواند به دیگران بدی کند یا به آنان زیان برساند یا، در عمل چنین کند.

بند ۲۳۳

بی‌گمان، تنها، این احتمال هست که شاید زیانی وارد آید. اما، این واقعیت که زیانی وارد نمی‌آید، به همین اندازه، احتمالی است. این همان جنبه‌ی زیان‌رسانی است که در چنین کردارهایی نهفته است و در نتیجه، دلیل‌نهایی عدالت‌کیفری، بدان صورتی است که از سوی پلیس اجرا می‌شود.

بند ۲۳۴

روابط وجود برون‌ی در نامتناهی فهم جای می‌گیرد؛ در نتیجه هیچ مرز در خودی میان آنچه زیان‌آور است و آنچه زیان‌آور نیست (حتی از جهت جرم بودن)، میان آنچه مظنون است و آنچه مظنون نیست، یا میان آنچه که باید ممنوع یا تحت نظر باشد و آنچه باید از ممنوعیت، نظارت و ظن و بازجویی و مسؤولیت مصون باشد، وجود ندارد. تعیین دقیق تر [این مرزها] به عرف، روح محتوای قانون اساسی، شرایط حاکم، فوریت‌های جاری و مانند این‌ها بستگی خواهد داشت.

افزوده (ه). هیچ تعریف ثابتی در اینجا ممکن نیست، و هیچ مرز مطلق نمی‌توان ترسیم کرد. در

اینجا، همه چیز شخصی است؛ عقیده‌ی ذهنی وارد عمل می‌شود، و روح قانون اساسی و خطرهای جاری شریک دقیق‌تری را تعیین خواهند کرد. مثلاً، در زمان جنگ، پاره‌ای از چیزها که در زمان‌های دیگر بی‌زیان هستند، باید زیان‌آور دانسته شوند. پلیس، به دلیل این جنبه‌های احتمالی و شخصیت خودسرانه، گونه‌ای ویژگی بدگمانی به خود می‌گیرد. وقتی واکنش گسترش بسیار یابد، شاید پلیس بدان گرایش یابد که هر چیزی را که می‌تواند، در پهنه‌ی نفوذ خود قرار دهد، زیرا می‌توان جنبه‌ی زیان‌آور بالقوه‌ای در هر چیزی پیدا کرد. در چنین مواردی، ممکن است پلیس بسیار خرده‌گیر شود و زندگی عادی افراد را دچار اختلال کند. اما، هر اندازه هم که این امر مایه‌ی دردسر و سختی باشد، هیچ مرز عینی‌ای نمی‌تواند در اینجا رسم شود.^۱

بند ۲۳۵

افزایش و وابستگی نامحدود نیازهای روزانه، به همدیگر، تأمین و مبادله‌ی ابزارها برای برآوردن این نیازها (یعنی فرآیندی که هر کس به تداوم بی‌وقفه‌ی آن وابسته است) و لزوم کوتاه کردن جست و جوها و مذاکرات [مربوط به این امور] تا حد ممکن، جنبه‌هایی از نفع مشترک را پدیدار می‌سازند که در آن، کاریک تن، در عین حال، از جانب همه انجام می‌گیرد؛ این امور، همچنین، ابزارها و تدبیرهایی را در وجود می‌آورند که شاید برای جامعه مفید باشند. این کارهای عمومی و تدبیرهای خدمات همگانی نیاز به نظارت و پیش‌بینی از سوی مقام همگانی دارد.

بند ۲۳۶

منافع متفاوت تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان ممکن است با هم تعارض پیدا کنند، و حتی در صورتی که، روابط درست آنان، در کل، به گونه‌ای خودکار برقرار شود، تنظیم آن، هم، باید از سوی سازمانی که بالاتر از دو طرف جای دارد، صورت گیرد. حتی تنظیم موضوع‌های منفرد (مانند تعیین بهای عادی‌ترین ضرورت‌های زندگی) بر پایه‌ی این واقعیت استوار است که، وقتی کالاهایی که مصرف کاملاً همگانی دارند به صورت همگانی وارد بازار می‌شوند، به فردی ویژه عرضه نمی‌گردند، بلکه به فرد به معنای کلی، یعنی همگان، عرضه می‌گردند؛ و وظیفه‌ی دفاع از حق همگان در برابر تقلب، و بازرسی کالاهای بازار، می‌تواند، همچون امری مشترک، به مقامی همگانی سپرده شود.

— اما، دلیل اصلی این که چرا پاره‌ای پیش‌بینی‌ها و نظارت‌های همگانی ضرورت دارد، این است که بخش‌های بزرگی از صنایع وابسته به شرایط برونی و ترکیب‌هایی دوردست هستند که جزئیات آن‌ها نمی‌تواند از سوی افرادی که به دلیل مشاغل خود با این زمینه‌های کاری پیوند دارند، درک شود.

در نقطه‌ی مخالف آزادی مبادله و بازرگانی در جامعه‌ی مدنی، تدبیرهای همگانی برای تأمین معیشت و تعیین کار هر کس، جای دارد. این تدبیرها، مثلاً، ساختمان اهرام [مصر] را در روزگار باستان و کارهای بزرگ دیگر را در مصر و آسیا دربرمی‌گرفت که برای رسیدن به هدف‌های همگانی صورت می‌پذیرفتند و در آن‌ها، میانجی‌کار فرد اراده‌ی خودسرانه‌ی ویژه‌ی او و نفع و دلبستگی ویژه‌ی او نبود. این نفع و دلبستگی، علیه نظام یافتگی خود از بالا، به آزادی مبادله و بازرگانی متوسل می‌شود؛ اما، هر چه کورکورانه‌تر خود را در هدف‌های خودخواهانه‌ی خویش غرقه می‌سازد، [به همان نسبت] به آن نظام یافتگی [از بالا] نیازمندتر می‌شود تا [این نظام یافتگی] مدت زمان آن تشنج‌های خطرناکی را که برخورد و کشاکش [میان] این منافع و دلبستگی [ها] در وجود می‌آورد، هر چه کوتاه‌تر کند و از راه ضرورتی ناخودآگاه [این منافع و دلبستگی‌ها را] به حالت تعادل بازگرداند.

افزوده (ه). هدف نظارت‌ها و پیش‌بینی‌هایی که از سوی پلیس صورت می‌گیرد میانجی‌گری میان فرد و امکان کلی است که برای رسیدن به هدف‌های فرد در دسترس است. پلیس باید روشنایی خیابان‌ها، پل سازی، قیمت‌گذاری کالاهای ضروری روزمره و بهداشت همگانی را تأمین کند. درباره‌ی این موضوع دو دیدگاه عمده وجود دارد. یکی می‌گوید که پلیس باید بر همه چیز نظارت، داشته باشد،^۱ و دیگری می‌گوید که پلیس نباید هیچ دخالتی در این مسائل داشته باشد، زیرا هر کس از سوی نیازهای دیگران در کردار خود راهنمایی خواهد شد. فرد، بی‌گمان باید حقی تأمین زندگی خود را از این یا آن راه داشته باشد؛ اما، از سوی دیگر، «همگان» هم، این حق را دارد که انتظار داشته باشد کارهای ضروری مناسب انجام شود. هر دوی این دیدگاه‌ها باید رعایت شوند، و آزادی مبادله نباید چنان باشد که به خیر همگانی آسیب رساند.

بند ۲۳۷

اکنون، حتی در صورتی که این امکان برای افراد وجود داشته باشد که در منابع همگانی سهیم شوند و حتی اگر این امکان از سوی مقام همگانی تضمین شود - گذشته از این واقعیت که این تضمین باید همواره ناکامل باشد - این امکان در معرض احتمال‌پذیری‌هایی از گونه‌ی ذهنی خواهد بود. هر چه این امکان شرایطی چون مهارت، سلامتی، سرمایه و مانند این‌ها را بیشتر فرض می‌گیرد، این حکم صادق‌تر می‌شود.

بند ۲۳۸

در آغاز، خانواده کلی‌گوهری است که وظیفه‌ی آن تأمین این جنبه‌ی ویژه‌ی فرد است، هم با دادن ابزارها و مهارت‌هایی که برای تأمین معاش خود از منابع همگانی بدان‌ها نیاز دارد، و هم با تأمین معیشت و نگهداری او در صورتی که خود او توانایی مراقبت از خود را نداشته باشد. امّا، جامعه‌ی مدنی فرد را از پیوندهای خانوادگی جدا می‌سازد، اعضای خانواده را نسبت به هم بیگانه می‌کند و آنان را اشخاصی خود بسنده می‌شناسد. افزون بر این‌ها، جامعه‌ی مدنی خاکِ خود را جانشین طبیعت غیرآلی برونی و خاکِ پدر می‌کند که فرد معاش خود را از آن تأمین می‌کرد، و وجودِ کلی خود خانواده را محکوم وابستگی به جامعه‌ی مدنی و احتمال‌پذیری می‌سازد. بدین ترتیب، فرد فرزند جامعه‌ی مدنی می‌شود، که ادعاهای بسیاری نسبت به او دارد و او حقوقی در ارتباط با آن.

افزوده (ه). بی‌گمان، خانواده باید برای افراد عضو خود خوراک فراهم آورد، امّا در جامعه‌ی مدنی، خانواده فرودست است و صرفاً شالوده‌ها را استوار می‌سازد؛ تأثیر آن، دیگر، چندان فراگیر نیست. از سوی دیگر، جامعه‌ی مدنی قدرتِ سترگی است که آدمیان را به سوی خود می‌کشد و آنان را وامی‌دارد که برای آن کار کنند، همه چیز را به آن مدیون باشند و هر کاری را با ابزار[های] آن انجام دهند. بدین سان، آدمی اگر قرار باشد عضو جامعه‌ی مدنی باشد، حقوق و ادعاهایی در ارتباط با آن خواهد داشت، درست همان گونه که حقوق و ادعاهایی در ارتباط با خانواده‌ی خود داشت. جامعه‌ی مدنی باید اعضای خود را محافظت و از حقوق آنان دفاع کند، همان گونه که فرد در برابر حقوق جامعه‌ی مدنی موظف است.

بند ۲۳۹

جامعه‌ی مدنی با این صفتِ خود، در مقامِ خانواده‌ی کلی، وظیفه و حق دارد که، به رغم خودسرانگی و تصمیم‌پذیر و مادر، بر آموزش فرزندان، تا آنجا که این امر بر شایستگی آنان برای عضویت در جامعه تأثیر دارد، نظارت و نفوذ داشته باشد، و به ویژه، در صورتی که قرار باشد این آموزش نه از سوی خود پدر و مادر، بلکه از سوی دیگران، تکمیل شود. در صورتی که بتوان ترتیب‌های اشتراکی برای این منظور فراهم آورد، جامعه‌ی مدنی ملزم به این کار است.

افزوده (ه، گ). ترسیمِ مرزی میان حقوق پدر و مادر و حقوق جامعه‌ی مدنی، در اینجا، دشوار است. تا آنجا که به آموزش مربوط می‌شود، پدران و مادران، غالباً، تصور می‌کنند که آزادی کامل دارند و می‌توانند هر چه می‌خواهند، بکنند. مخالفتِ عمده با آموزش همگانی از سوی پدران و مادران ابراز می‌شود، و آنان هستند که به آموزگاران و نهادهای آموزشی اعتراض و از آنها شکایت می‌کنند، چون خواسته‌ی آنان چیز دیگری است. با این همه، جامعه حق دارد دیدگاه‌های آزموده‌ی خود را درباره‌ی مسائلی از این دست دنبال کند و پدران و مادران را وادارد که فرزندان خود را به مدرسه بفرستند، آنان را در برابر بیماری‌ها ایمن سازند و مانند این‌ها. بحث‌هایی که در فرانسه بر سر طلبِ آزادی آموزش (یعنی پشتیبانی از خواسته‌ی پدران و مادران) و نظارتِ دولت در گرفته، نمونه‌ی گویایی در این زمینه است.*

بند ۲۴۰

به همین ترتیب، جامعه وظیفه و حق دارد در مقامِ سرپرست، به جای کسانی دست به عمل بزند که امنیتِ معیشتِ خود و خانواده‌ی خود را با اسراف‌کاری‌های خود از میان می‌برند، و هدف [منطبق با امر کلی] آنان و جامعه را به جای خودشان، تحقق بخشد.

افزوده (گ). در آتن، قانون هر شهروندی را ملزم می‌ساخت که حساب درآمدهای خود را پس بدهد؛ امروزه، دیدگاه [غالب] این است که این امر، موضوعی مطلقاً خصوصی است.^۱ از سویی، این درست است که هر فردی وجودی مستقل دارد؛ اما از سویی دیگر، فرد عضوی از نظام جامعه‌ی مدنی است، و درست همان‌گونه که هر انسانی حق دارد معیشتِ خود را از جامعه

*. این جمله‌ی آخری در یادداشت‌های هوتهو و گریزهایم وجود ندارد. - م.

بخواهد، جامعه هم باید او را در برابر خود او حفظ کند. مسأله، در اینجا، تنها گرسنگی نیست؛ دیدگاه گسترده تر لزوم جلوگیری از سربرآوردن شوغایبان (Pöbel) است. از آنجا که جامعه ملزم به سیر کردن اعضای خود است، حتی این را هم دارد که آنان را به تأمین معیشت خود تشویق کند.

بند ۲۴۱

اما، نه تنها خودسرانگی، بلکه، همچنین، شرایط تصادفی بدنی و اوضاع و احوالی مبتنی بر شرایط برونی (بند ۲۰۰ را ببینید) می تواند افراد را به تهیدستی فرو کشد. در این شرایط، آنان می مانند و نیازهای جامعه‌ی مدنی و با این حال - از آنجا که جامعه، در عین حال ابزارهای طبیعی کسب مال را از آنان گرفته (بند ۲۱۷ را ببینید)، و همچنین پیوند خانوادگی را در معنای گسترده‌ی آن، در مقام گروه خویشاوند در خود مستحیل ساخته (بند ۱۸۱ را ببینید) - تهیدستان، کم و بیش از تمامی مزایای جامعه، مانند توانایی به دست آوردن مهارت و آموزش به گونه‌ای کلی، اجرای عدالت، مراقبت بهداشتی و حتی، غالباً، از تسلا‌ی دین محروم می شوند. مقامات همگانی نقش خانواده را برای تهیدستان به عهده می گیرند، نه تنها در ارتباط با کاستی های آنان، بلکه در ارتباط با گرایش [آنان] به بیکارگی، کینه جویی، و دیگر شرارت هایی که از محنت و احساس قربانی شدگی آنان به بار می آید.

بند ۲۴۲

جنبه‌ی ذهنی تهیدستی، و به طور کلی هر گونه محرومیتی که افراد، حتی در محیط طبیعی خود، در معرض آنها قرار دارند، نیازمند یاری ذهنی است، هم در ارتباط با شرایط ویژه‌ی آنان و هم در ارتباط با عاطفه و عشق. این وضعیت، وضعیتی است که اخلاق، با وجود تمامی تدبیرهای همگانی، کار بسیاری برای انجام دادن [در گستره‌ی آن] می یابد. اما، از آنجا که این یاری، هم در خود و هم در تأثیرهای خود، دلبخواهی است، جامعه می کوشد آن را از راه شناخت جنبه‌های همگانی محرومیت و برداشتن گام هایی در جهت درمان آنها، غیر ضرورتر سازد.

صفت دلبخواهی صدقه و بخشش های خیرخواهانه (مانند روشن کردن

چراغ در برابر شمایل مقدّسین، و مانند این‌ها) با نوانخانه‌ها، بیمارستان‌ها، تأمین‌روشنایی خیابان‌ها و مانند این‌ها، تکمیل می‌شود. خیرات و میراث هنوز چشم‌انداز گسترده‌ای برای عمل [در پیش‌رو] دارد، و اشتباه خواهد کرد اگر بخواهد کار سبک کردن [بار] نیازمندی را به ویژگی عاطفه و تصمیم‌گرایی و معرفت خود محدود سازد و [باز اشتباه خواهد کرد] اگر از مقررات و حکم‌های همگانی که صفتی اجباری دارند، احساس آزرده‌گی و توهین‌شدگی کند. برعکس، در صورتی که جای کمتری برای اقدام فرد در پرتو عقیده‌ی ویژه‌ی او بر جای مانده باشد (در قیاس با آنچه که به صورتی همگانی تدبیر شده)، باید شرایط همگانی [جامعه] را کامل‌تر دانست.^۱

بند ۲۴۳

هرگاه فعالیت جامعه‌ی مدنی نامحدود باشد، از جهت درونی به گسترش دادن جمعیت و بارآوری خود خواهد پرداخت. - از سویی، با همگانی شدن اجتماع آدمیان به دلیل نیازهای آنان و به همراه آن، [همگانی شدن] راه‌هایی که ضمن آن‌ها ابزارهایی برای برآوردن این نیازها طرح و فراهم می‌شود؛ بر انباشتگی ثروت افزوده می‌شود؛ زیرا بزرگترین سود از این همگانی شدن دوگانه به بار می‌آید. اما، از سوی دیگر، تخصصی شدن و محدودیت کار معین نیز افزایش می‌یابد، و به همین ترتیب، وابستگی و نیازمندی طبقه‌ای^۱ که به این [شکل] کار پیوند خورده است؛ این امر، به نوبه‌ی خود به ناتوانی از احساس و بهره‌مندی از آزادی‌های گسترده‌تر، و به ویژه، موهبت‌های معنوی جامعه‌ی مدنی می‌انجامد.

بند ۲۴۴

آنگاه که توده‌ی بزرگی از مردم به پایین‌تر از سطح معیاری زندگی فرو می‌افتند - این سطح معیاری [به گونه‌ای خودکار خود را در سطح ضرور برای یک عضو جامعه‌ی مورد بحث تنظیم می‌کند - آن احساس حق، درستکاری و آبرومندی که از تأمین معاش آدمی

با فعالیت و کارِ خود برمی‌خیزد، از میان می‌رود. این امر به پدیدار شدنِ غوغایان می‌انجامد، که به نوبه‌ی خود، تمرکزِ بی‌تناسبِ ثروت را در دست‌هایی معدود، بسیار آسان‌تر می‌سازد.

افزوده (گ). پایین‌ترین سطح معاش، یعنی سطح معاش غوغایان، خود را به گونه‌ای خودکار تعریف می‌کند، اما این حدِ کمینه، در میان اقوامِ گوناگون، بسیار متفاوت است. در انگلیس، حتی تهیدست‌ترین کس هم معتقد است که حقوقِ خود را دارد؛ این [امر واقع] با آنچه که تهیدستان در دیگر کشورها، بدان راضی‌اند تفاوت دارد. تهیدستی، فی‌نفسه، مردم را به غوغایی‌گری نمی‌کشاند؛ غوغایی‌گری، تنها، با گرایشی که با تهیدستی همراه است زاده می‌شود، یعنی با طغیانِ باطنی بر ثروتمندان، بر جامعه، بر حکومت و مانند این‌ها. همچنین، کسانی که به تصادف وابسته‌اند، بیکاره و کاهل می‌شوند، مانند گدایان (*lazzaroni*) ناپل. این امر، به نوبه‌ی خود به این بلا می‌انجامد که غوغایان به آن اندازه غرور نخواهند داشت که معاشِ خود را با کارِ خود تأمین کنند، با این حال مدعیِ آنند که حق دارند معاشِ آنان به آنان برسد. هیچ کس نمی‌تواند، حقی را علیه طبیعت اظهار کند، اما در درونِ شرایطِ جامعه، سختی به ناگاه، شکلی شرارتی را به خود می‌گیرد که این یا آن طبقه را به خود مبتلا کرده است. این مسأله‌ی پر اهمیت که تهیدستی را چه‌گونه می‌توان چاره کرد، مسأله‌ای است که جوامع نوین را، به ویژه، دچار تشویش و عذاب می‌کند.^۱

بند ۲۴۵

در صورتی که قرار می‌بود بارِ مستقیم [معیشت] بر دوشِ طبقه‌ی ثروتمندتر بیفتد، یا اگر لوازمِ مستقیم [ادامه‌ی زندگی] در دیگر نهادهایِ همگانی (مانند بیمارستان‌ها، بنیادها و دیرهای ثروتمند) برای نگه داشتنِ توده‌های روزافزون به تهیدستی افتاده در حدِ معیارِ عادی زندگی، در دسترس بود، معیشتِ نیازمندان بدونِ واسطه‌ی کار تأمین می‌گردید؛ [اما] چنین چیزی خلافِ اصلِ جامعه‌ی مدنی و احساسِ خودبسندگی و غرور در میانِ افرادِ عضوِ آن می‌بود. امکانِ دیگر این است که زندگی [توده‌ها] به واسطه‌ی کار (یعنی فرصت و امکانِ کارکردن) تأمین شود؛ در این صورت حجمِ تولید افزایش خواهد یافت؛ اما، بلا دقیقاً در همین تولید بیش از اندازه و نبودِ مصرف‌کنندگانِ متناسب با آن، که خود تولیدکننده‌اند، نهفته است، و این [وضعیت] به تأثیرِ هر یک از دو تدبیرِ مورد بحث تشدید خواهد شد. همین امر نشان می‌دهد که به رغمِ فزونیِ ثروت، جامعه‌ی مدنی به

اندازه‌ی کافی ثروتمند نیست - یعنی منابع مشخص خود آن کافی نیست - تا از فزونی تهیدستی و تشکیل طبقه‌ی غوغاییان جلوگیری کند.

نمونه‌ی انگلیس به ما اجازه می‌دهد که این پدیدارها را در مقیاسی بزرگ مطالعه کنیم، به ویژه نتایجی که به تأثیر مالیات برای تهیدستان، بخشش‌های بی حساب [دولتی] و خیرات و مبرات به همین اندازه نامحدود خصوصی و بالاتر از همه، به تأثیر انحلال صنف‌ها به بار آمده است. در آنجا (به ویژه در اسکاتلند)، چنین دریافته‌اند که مستقیم‌ترین ابزار رویارویی با تهیدستی، و به ویژه، با ترک شرم و آبرومندی، همچون بنیادهای ذهنی جامعه و با تبلی و اسراف کاری که غوغاییان را در وجود می‌آورد، این است که تهیدستان را به دست تقدیرشان بسپارند و آنان را به سوی گدایی کردن از همگان هدایت کنند.

بند ۲۴۶

این دیالکتیکِ درونی جامعه آن را - یا در درجه‌ی نخست، این جامعه‌ی ویژه را - بدان وامی‌دارد که به آن سوی مرزهای خود برود و در میان ملت‌های دیگر پی مصرف‌کننده و، به ناچار، لوازم معشیت خود بگردد، [یعنی ملت‌هایی] که آن چیزهایی را که [آن جامعه] مازاد دارد، ندارند یا به گونه‌ای کلی از جهت تولیدکنندگی و چیزهایی مانند آن، از آن [جامعه] واپس افتاده‌اند.

بند ۲۴۷

درست همان گونه که خاک، زمین سفت و محکم، شرط لازم اصل زندگی خانوادگی است، دریا عنصر طبیعی صنعت است که به روابط آن با جهان برونی جان می‌دهد. صنعت با قراردادن سودجویی در معرض خطر، در عین حال، به مقامی والاتر از آن برکشیده می‌شود؛ و عنصر سیالیت، خطر و ویرانی را جانشین پیوندهای خاک و محفل‌های محدود زندگی مدنی با لذت‌ها و هوس‌های آن، می‌کند. صنعت با این واسطه‌ی عالی ارتباطی، پیوندهای مبادله‌ای میان کشورهای دوردست برقرار می‌سازد،

رابطه‌ای قانونی که پیمان‌ها را در وجود می‌آورد؛ و در عین حال، این مبادله بزرگترین ذخیره‌ی آموزشی و سرچشمه‌ای است که بازرگانی اهمیت خود را در تاریخ جهانی، از آن کسب می‌کند.

رودخانه‌ها، بر خلاف آنچه که در دوران نوین تصور شده، مرزهای طبیعی نیستند. برعکس، رودخانه‌ها و اقیانوس‌ها آدمیان را به هم پیوند می‌دهند. هوراس، هم، سخنی خالی از دقت گفته است:

deus abscondit

Prudens Oceano dissociabili

*Terras**

این امر نه تنها از این واقعیت آشکار است که قبیله یا قومی یگانه در حوزه‌ی رودخانه‌ها مسکن دارند، بلکه، مثلاً، از روابطی که در گذشته میان یونان، ایونیا و یونان بزرگ، میان بریتانی و بریتانیا، میان دانمارک و نروژ، سوئد، فنلاند، لیوونیا و جاهای دیگر وجود داشته، هم آشکار است؛ این امر، همچنین، به ویژه، آنگاه روشن می‌شود که این [روابط] را در برابر تماس اندک تر میان ساکنان نواحی ساحلی و نواحی دور از ساحل جای دهیم. — اما برای آن که دریاییم چه ذخیره‌ی آموزشی‌ای در پیوند از راه دریا وجود دارد، باید رابطه‌ی ملت‌هایی را که آفرینندگی در آن‌ها شکوفا شده با دریا، با رابطه‌ی آن ملت‌هایی با دریا قیاس کنیم که از دریانوردی پرهیز داشته‌اند و مانند مصریان و هندیان، از درون، دچار رکود شده‌اند و به ژرفای ترسناک‌ترین و فلاکت‌بارترین خرافه‌ها سقوط کرده‌اند؛ باید به این واقعیت هم توجه کنیم که چه گونه همه‌ی ملت‌های بزرگ و متهور راه خود را به سوی دریا می‌گشایند.

بند ۲۴۸

این پیوند مداوم، ابزارهای ضرور را برای مستعمره‌سازی، هم، فراهم می‌آورد — چه به گونه‌ای پراکنده و چه به گونه‌ای منظم — که جامعه‌ی مدنی پیشرفته به سوی آن رانده می‌شود، و از این راه، اصل خانواده را برای بخشی از جمعیت خود در سرزمین تازه، و

*. «خدایی عاقبت اندیش خشکی‌ها را با اقیانوس سواکننده از هم جدا کرد». ۱ - م.

بازار و پهنه‌ای تازه را برای فعالیت صنعتی، برای خود، تأمین می‌کند.

افزوده (گ). جامعه‌ی مدنی به سوی ایجاد مستعمره‌نشین رانده می‌شود. افزایش جمعیت، به تنهایی، این تأثیر را دارد؛ اما عاملی ویژه [در این زمینه] سر بر آوردن انبوهی از مردم است که با فزونی گرفتن تولید بر نیازهای مصرف‌کنندگان، نمی‌توانند نیازهای خود را با کار خود برآورده سازند. مستعمره سازی پراکنده، به ویژه در آلمان وجود دارد. مستعمره‌نشینان به آمریکا یا روسیه می‌روند و هیچ رابطه‌ای را با میهن خود حفظ نمی‌کنند و در نتیجه، هیچ فایده‌ای برای آن ندارند. گونه‌ی دوم مستعمره‌سازی، که با گونه‌ی نخست آن به کلی تفاوت دارد، گونه‌ی منظم است. این گونه‌ی دوم از سوی دولت آغاز می‌گردد که از راه درست اجرای آن آگاه است و آن را بر همین اساس سامان می‌دهد. این شکل مستعمره‌سازی، اغلب از سوی باستانیان، به ویژه یونانیان، به کار بسته می‌شد. کار سخت کار شهروند یونانی نبود و فعالیت او، در عوض، متوجه امور همگانی می‌شد. در نتیجه، هر گاه رشد جمعیت به حدی می‌رسید که تأمین معاش آن ممکن بود دشوار شود، جوانان به منطقه‌ای تازه فرستاده می‌شدند، که یا مشخصاً برگزیده شده بود یا می‌بایست به گونه‌ای تصادفی یافته شود. در دوره‌های متأخرتر، مستعمرات از حقوق یکسانی با کشور مادر برخوردار نشده‌اند و این وضعیت به جنگ و، در نهایت، به استقلال انجامیده است، همان گونه که تاریخ مستعمرات انگلیس و اسپانیا نشان می‌دهد. رهایی مستعمرات، خود، بزرگترین فایده را برای دولت مادر دارد، درست همان گونه که آزادی بردگان بزرگترین فایده را برای برده‌دار دارد.^۱

بند ۲۴۹

آنچه که پلیس آن را تأمین می‌کند، در درجه‌ی نخست فعلیت بخشیدن و حفظ کلی‌ای است که ویژگی جامعه‌ی مدنی آن را دربرمی‌گیرد، و [این کار را] در مقام نظم و ترتیباتی برونی برای محافظت و امنیت توده‌هایی با هدف‌ها و منافع ویژه که معیشت خود را در این [امر] کلی فراهم می‌سازند، انجام می‌دهد؛ پلیس، همچنین، در مقام مرجع هادی بالاتر آن منافع را تأمین می‌کند که به فراسوی جامعه‌ی مورد بحث تسری می‌یابد (بند ۲۴۶ را ببینید). خود ویژگی، هماهنگ با «مثال» این [امر] کلی را می‌سازد، که در منافع، هدف و موضوع اراده و فعالیت ذاتی آن حضور دارد، با این نتیجه که [امر] اخلاق‌گرایانه، همچون اصلی ذاتی به جامعه‌ی مدنی باز می‌گردد؛ این امر صفت صنف را تشکیل می‌دهد.

۲. صنف

بند ۲۵۰

طبقه‌ی کشاورزی به دلیل گوه‌رانگی زندگی طبیعی و خانوادگی خود، در درون خود، به صورتی بیواسطه، کلی متجسّمی دارد که در آن زندگی می‌کند. بنا به تعریف، [امر] کلی برای طبقه‌ی کلی، بنیاد و هدف کردار آن است. طبقه‌ی واسطه، یعنی طبقه‌ی داد و ستد و صنعت، در اساس، متوجه [امر] ویژه است، و بنابراین، صنف، به ویژه، مشخصه‌ی آن است.^۱

بند ۲۵۱

کاری که از سوی جامعه‌ی مدنی انجام می‌گیرد، بنا به ماهیت ویژه‌ی آن، به شاخه‌های متفاوت تقسیم می‌شود. از آنجا که همانندی ذاتی این [امور] ویژه، همچون کیفیت مشترک تمامی آن‌ها، در شراکت، در وجود می‌آید، هدف خودخواهانه که در پی نفع ویژه‌ی خود است، خود را در عین حال همچون هدفی کلی درمی‌یابد و بیان می‌کند؛ و عضو جامعه‌ی مدنی، بنا به مهارت ویژه‌ی خود، عضوی از صنفی است که هدف کلی آن، یکسره متجسّم است، و اقی دید آن گسترده‌تر از هدف نهفته در پیشه‌ای نیست که مشغله و دلبستگی خاص آن صنف است.

بند ۲۵۲

بنا به این تعریف، صنف حق دارد، زیر نظارت مرجع همگانی، در محدوده‌ی بسته‌ی خود منافع خویش را حفظ کند، اعضای تازه‌ای را بر بنیاد صفت عینی مهارت و درستی آنان و به تعدادی که به حکم قراین کلی تعیین می‌گردد، به اعضای خود بیفزاید، از اعضای خود در برابر احتمال‌هایی ویژه حمایت کند، و به دیگران به گونه‌ای آموزش دهد که شایستگی عضویت را پیدا کنند. خلاصه این که، این حق را دارد که نقش خانواده‌ی دوم را برای اعضای خود ایفا کند، نقشی که باید در مورد جامعه‌ی مدنی، به گونه‌ای کلی، که از افراد و نیازهای ویژه آن‌ها دورتر است، نامعین‌تر بماند.

پیشه‌ور با کارگر روزمزد تفاوت دارد، همچنین با کسی که آماده است خدمتی احتمالی و ائتفاقی انجام دهد. پیشه‌ور که استادکار است - یا می‌خواهد استادکار بشود - عضو انجمنی هست، اما نه برای [به دست آوردن] سود ائتفاقی، بلکه برای تمامی محدوددهی کلیت معیشت ویژه‌ی خود. - امتیازهای ویژه، به معنای حقوق شاخه‌ای از جامعه‌ی مدنی که صنفی را تشکیل می‌دهد، با امتیازهای ویژه‌ی خاص به معنای ریشه‌ای تفاوت دارد، از این جهت که امتیازهای ویژه به معنای دومی، استثناهایی احتمالی‌اند نسبت به قانون همگانی، در حالی که امتیازهای ویژه به معنای نخستین چیزی نیست جز احکامی قانوناً ثابت که جزو ماهیت ویژه‌ی یکی از شاخه‌های بنیادی خود است.

بند ۲۵۳

خانواده نه تنها بنیاد محکم خود - یعنی منابع مالی اطمینان بخش خود (بند ۱۷۰ را ببینید) - را، از این جهت که معاش آن تضمین می‌شود، به شرط [داشتن] صلاحیت [معین] در صنف می‌یابد، بلکه این دو [یعنی معاش و صلاحیت آن] به رسمیت شناخته می‌شوند، به گونه‌ای که عضو فلان صنف نیازی بدان ندارد که شایستگی و درآمد ثابت و مبرم معاش خود را - یعنی این واقعیت را که کسی هست - با مدرکی برونی نشان دهد. بدین ترتیب، این امر، هم، به رسمیت شناخته می‌شود که او به‌کلی تعلق دارد که آن‌کُل، خود، یکی از اعضای جامعه، به گونه‌ای کلی است، و دل بستگی‌ای بدان دارد، و می‌کوشد هدف کمتر خودخواهانه‌ی این کُل را پیش برد. بدین‌سان، او حیثیت خود را در طبقه‌ی خود می‌یابد.

نهاد صنف، همچون یکی از تضمین‌کنندگان منابع مالی، با ظهور کشاورزی و مالکیت خصوصی در پهنه‌ای دیگر ارتباط دارد (ت رپیوسته به بند ۲۰۳ را ببینید). - آنگاه که شکایت‌هایی از آن تحمل و عشق طبقات پیشه‌مند (*gewerbeteibenden*) به اسراف‌کاری می‌شنویم که با پدید آمدن غوغاییان همراه است، (بند ۲۴۴ را ببینید)، نباید افزون بر علت‌های دیگر (مانند افزایش ماهیت مکانیکی کار)، شالوده‌ی اخلاق‌گرایانه‌ی این امر را به گونه‌ای که پیش از این، به آن اشاره کردیم، از یاد ببریم. در صورتی که

فرد عضوِ صنفی که قانوناً به رسمیت شناخته شده است، نباشد (و تنها، از راه شناسایی قانونی است که جماعتی به صنف تبدیل می‌شود)، این فرد محروم از حیثیت تعلق به یک طبقه خواهد بود. تفرّد او، او را به حدّ جنبه‌ی خودخواهانه‌ی کارش فرو خواهد کشید، و معاش و رضای او خالی از ثبات خواهد بود. پس، او خواهد کوشید که از راه نمایش برونی موفقیت در کار خود به شناسایی دست یابد، و این نمایش هیچ محدودیتی ندارد، زیرا در صورتی که طبقه‌ی او وجود نداشته باشد، برای او ممکن نخواهد بود که به شیوه‌ای مناسب طبقه‌ی خود زندگی کند؛ چون تنها، جماعتی می‌تواند در جامعه‌ی مدنی وجود داشته باشد که به گونه‌ای قانونی تشکیل و شناخته شده باشد. بنابراین، هیچ شیوه‌ای برای زندگی که جنبه‌ای همگانی‌تر داشته باشد و برای آن طبقه مناسب باشد، نمی‌توان تدبیر کرد. - در [محدوده‌ی] صنف، کمکی که تهیدستی دریافت می‌دارد، ویزگی دلبخواهی و خواردارندگی بیدادگرانه‌ی خود را از دست می‌دهد، و ثروت، در اجرای وظیفه‌ای که در برابر وابستگان خود دارد، توانایی تحریک نخوت را در وجود دارنده‌ی آن و حسادت را در وجود دیگران از دست می‌دهد؛ درستکاری هم، از شناسایی و حیثیتی که شایسته‌ی آن است، برخوردار می‌گردد.

بند ۲۵۴

در صنف، حقّ به اصطلاح صیغی نسبت به به‌کارگیری مهارت آدمی و به دست آوردن آنچه که از این راه به دست آوردنی است، تنها به آن حدّی که مهارت، به گونه‌ای بخردانه، تعریف شده باشد، محدود است. یعنی، از عقیده و تصمیم‌گیری شخصی، از خطر آن برای خود شخص و دیگران رهایی یافته باشد، و شناخته و تضمین شده باشد و در عین حال به حدّ کرداری آگاهانه برای [رسیدن] به هدفی مشترک، برکشیده شده باشد.

بند ۲۵۵

خانواده نخستین ریشه‌ی اخلاق‌گرایانه‌ی دولت است؛ صنف دومین ریشه است و بنیاد آن در جامعه‌ی مدنی است. خانواده عناصر ویزگی ذهنی و کلیت عینی را در یگانگی گوهری دربرمی‌گیرد؛ اما در صنف، این عناصر، که در جامعه‌ی مدنی، نخست به ویزگی

باز تافته به درونِ نیاز و برآورده شدنِ [نیاز] و کلیتِ تجریدیِ قانونی تقسیم می‌شوند، به گونه‌ای باطنی، چنان یگانه می‌شوند که بهروزی ویژه در این یگانگی حضور دارد و فعلیت می‌یابد.

تقدّس زناشویی و حیثیتی که پیوسته‌ی صنف است، دو عنصری هستند که بی‌نظمیِ جامعه‌ی مدنی برگردها می‌گردد.

افزوده (ه). هنگامی که در این اواخر، صنف‌ها ملغی شدند، هدف آن بود که فرد مراقبِ خود باشد. اما، حتی در صورتی که ما این را بپذیریم، باز [واقعیت این است که] صنف بر تعهد فرد به تأمین معاش خود تأثیری ندارد. در دولت‌های نوین، شهروندان، تنها، سهم محدودی در کارِ همگانی دولت دارند؛ اما ضرور است که برای انسانِ اخلاق‌گرا فعالیتِ همگانی افزون بر هدفِ خصوصی او تأمین گردد. این [فعالیت] همگانی، که در دولت‌های نوین، همیشه برای او ممکن نمی‌گردد، می‌تواند در صنف یافته شود. پیش از این دیدیم^۱ که فرد ضمن تأمین معاش خود در جامعه‌ی مدنی، برای دیگران هم کار می‌کند. اما، این ضرورتِ ناآگاهانه بسنده نیست؛ این فعالیت، تنها، در صنف، [بخشی] دانسته و متفکرانه [از] زندگی اخلاق‌گرایانه می‌شود. بی‌گمان، صنف باید زیر نظارتِ عالی دولت قرار گیرد، زیرا در غیر این صورت دچار تحجر و رکود خواهد شد و به حدّ نظامِ فلاکت‌بار رسته‌ای سقوط خواهد کرد.^۲ اما، صنف، در خود و برای خود رسته‌ای بسته نیست؛ بلکه ابزاری است برای دادنِ جایگاهی اخلاق‌گرایانه به کارِ انفرادی، و پذیرفتنِ آن در محفلی که در آن نیرو و احترام به دست می‌آورد.

بند ۲۵۶

هدفِ صنف، که محدود و متناهی است، حقیقتِ خود را در هدفی که در خود و برای خود کلی است و در فعلیتِ مطلقِ این هدف، به دست می‌آورد. جدایی و هویتِ نسبی‌ای که در سازمانِ برونی پلیس حضور داشت، هم، همین حال را دارد. بدین ترتیب، پهنه‌ی جامعه‌ی مدنی به دولت گذر می‌کند.

شهرِ جایگاهِ کوشش و تلاشِ مدنی است، جایگاهِ تأمل در خود فرورفته و جداگانه‌ی افرادی است که محافظت از خود را در ارتباط با دیگر اشخاصِ حقوقی تمهید می‌کنند. روستا جایگاهِ زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی مبتنی بر

طبیعت و خانواده است. شهر و روستا - این دو، در کُل دو عنصرِ مثالی را تشکیل می‌دهند که دولت، همچون زمینه‌ی حقیقیِ آن‌ها ظاهر می‌شود. - این تحوّلِ زندگیِ اخلاق‌گرایانه از خلالِ جدانشدگیِ جامعه‌ی مدنی و رسیدنِ آن به دولت، که نشان داده شد که زمینه‌ی حقیقیِ آن‌هاست، اثباتِ علمیِ مفهومِ دولت است، اثباتی که، تنها تحوّلِ از این دست می‌تواند آن را فراهم آورد. - از آنجا که چنین می‌نماید که دولتِ نتیجه‌ی آن تحوّلِ «مفهوم» علمی باشد که خود زمینه‌ی حقیقیِ آن هم هست، میانجی‌گری و شباهتی که پیش از این بدان اشاره شد، به همین ترتیب، جای خود را به بیواسطگی می‌دهد. بنابراین در [جهان] بالفعل، دولت به طور کلی، در واقع، عاملِ نخستین است؛ تنها، در درونِ دولت است که خانواده، نخست به جامعه‌ی مدنی تحوّل می‌یابد، و تنها، مثالِ خودِ دولت است که به این دو عنصر تقسیم می‌شود. در تحوّلِ جامعه‌ی مدنی، گوهرِ اخلاق‌گرای بی‌شکلِ نامتناهیِ خود را به خود می‌گیرد، و این دو عنصرِ آتی را در خود دارد: (۱) تفکیکِ نامتناهی تا آن نقطه‌ای که در آن، وجودِ باطنیِ خود آگاهی به موجودِ برایِ خود می‌رسد و (۲) شکلِ کلیت که در تربیت حضور دارد، [یعنی] شکلِ تفکری که روح به موجبِ آن، همچون تمامیتی انداموار در قوانین و نهادها، یعنی در اراده‌ی خود، همچون تفکر، نسبت به خود عینی و بالفعل است.

فصل ۳

دولت

بند ۲۵۷

دولت فعلیت «مثال» اخلاق‌گرایانه است - روح اخلاق‌گرایی [است] در مقام اراده‌ی گوهری، که در نظر خود [آن] صریح و روشن است، و فکر می‌کند و خود را می‌شناسد و آنچه را که می‌شناسد، تا آنجا که آن را می‌شناسد، به اجرا می‌گذارد. وجود بیواسطه‌ی دولت از عرف است و وجود باواسطه‌ی آن از خودآگاهی فرد، از معرفت و فعالیت فرد است، همان‌گونه که خودآگاهی، به دلیل سرشت خود، آزادی گوهری خود را، در مقام ماهیت خود، هدف خود و محصول فعالیت خود، از دولت دارد.

خدایان خانواده، خدایان درونی و زیرین هستند، و روح ملت (آئینه)، الوهیتی است که خود را می‌شناسد و اراده می‌کند. پاکدامنی احساس است و زندگی اخلاق‌گرایانه‌ای است که احساس بر آن حاکم است، و تقوای سیاسی اراده کردن آن هدف به فکر در آمده‌ای است که در خود و برای خود وجود دارد.

بند ۲۵۸

دولت فعلیت یافتن اراده‌ی گوهری است، فعلیتی که دولت آن را در خودآگاهی ویژه داراست، هرگاه این خودآگاهی به کلیت خود برکشیده شده باشد؛ در این مقام، بخردانگی در خود و برای خود است. این اتحاد گوهری، در خود، هدف غایی مطلق و

ثابت است، و در آن، آزادی وارد بالاترین حق خود می‌شود، همان گونه که این هدف غایی بالاترین حق را در ارتباط با افراد دارد که بالاترین وظیفه‌ی آنان، این است که عضو دولت باشند.

اگر دولت به جای جامعه‌ی مدنی گرفته شود و صفت آن برابر با امنیت و پاسداری از دارایی و آزادی شخصی فرض شود، نفع افراد، بدین لحاظ، هدفی غایی خواهد شد که [افراد] برای [رسیدن به] آن با هم متحد شده‌اند؛ همچنین این نتیجه به دست خواهد آمد که این عضویت در دولت امری اختیاری است. - اما، رابطه‌ی دولت با فرد از گونه‌ای، به کلی، متفاوت است. از آنجا که دولت روح عینی است، تنها، از راه عضویت در دولت است که خود فرد عینیت، حقیقت و زندگی اخلاق‌گرایانه دارد. این اتحاد، بدین لحاظ، خود، محتوا و هدف حقیقی است، و سرنوشت افراد این است که حیاتی کلی را به سر برند؛ این شالوده‌ی گوهری و به کلی معتبر، آغازگاه و نتیجه‌ی رضا، فعالیت و شکل رفتار ویژه و ثانوی آنان است. - بخردانگی، از دیدگاه تجریدی، به طور کلی از اتحاد و نفوذ دوجانبه‌ی کلیت و فردیت تشکیل می‌گردد. بخردانگی، در اینجا، به معنایی متجسم و از جهت محتوای آن، از اتحاد آزادی عینی (یعنی آزادی اراده‌ی گوهری کلی) و آزادی ذهنی (یعنی آزادی معرفت فردی و آزادی اراده در پی‌گیری هدف‌های ویژه از سوی آن) تشکیل می‌گردد. و از جهت شکل آن، از کردار خود خواسته، مطابق با قوانین و اصول مبتنی بر تفکر، و در نتیجه، کلی تشکیل می‌گردد. - این «مثال» همانا وجود روح است در مقام ضرور و سرمدی، در خود و برای خود. - تا آنجا که به خود «مثال» دولت مربوط می‌شود، هیچ تفاوتی نمی‌کند که سرچشمه‌ی تاریخی دولت به طور کلی (یا هر دولت خاصی با حقوق و صفات آن) چه بوده است - [یعنی تفاوتی نمی‌کند که] دولت از شرایط پدرسالارانه، [یا] به تأثیر ترس یا اعتماد، [یا] به تأثیر صنف‌ها و مانند آن‌ها در وجود آمده باشد، و [این هم تفاوتی نمی‌کند که] بنیاد حقوق آن با عنوان‌هایی چون شالوده‌ی الهی و حق موضوعه یا پیمان، یا عادت و مانند آن‌ها، درک و درآگاهی [آدمیان] جایگیر شده باشد. در ارتباط با درک علمی، که یگانه موضوع مورد توجه ما در اینجا است، این‌ها مسائلی ظاهری و بنابراین،

موضوع تاریخ‌اند. تا آنجا که مرجعیت هر دولت بالفعلی به مسأله‌ی دلایل توجه می‌کند، این دلایل از شکل‌هایی از حق که در آن دولت معتبرند، ناشی می‌شوند. – رویکرد فلسفی، تنها، با جنبه‌ی درونی همه‌ی این امور، [یعنی] با «مفهوم» در مقام تفکر، سر و کار دارد. تا آنجا که به پژوهش درباره‌ی این «مفهوم» مربوط می‌شود، [باید گفت که] این دستاورد روسو بود که اراده را همچون اصل دولت مطرح ساخت، اصلی که، نه تنها تفکر شکل آن است (مانند، مثلاً، غریزه‌ی اجتماعی یا مرجعیت الهی)، بلکه محتوای آن هم هست، و در واقع خود فکر کردن است. اما، روسو به اراده، تنها، در شکل محدود اراده‌ی منفرد توجه می‌کرد (فیشته، هم، بعدها، چنین می‌کرد) و اراده‌ی کلی را نه همچون بخردانگی اراده در خود و برای خود، بلکه، تنها، عنصری مشترک می‌دید که از این اراده‌ی منفرد، همچون اراده‌ای آگاه برمی‌خیزد.^۱ بدین ترتیب، اتحاد افراد در درون دولت پیمانی می‌شود، که به همین دلیل بر بنیاد اراده‌ی خودسرانه و عقاید آنان، و رضای صریحی که به تشخیص خود ابراز کرده‌اند، استوار است؛ و نتایج ثانوی که از این امر ناشی می‌شوند و صرفاً به فهم ارتباط دارند، عنصر اصلی را که در خود و برای خود موجود است و مرجعیت و شکوه زمامداری آن را نابود می‌سازند. در نتیجه، آنگاه که این تجربدها از قدرت برخوردار شدند، تا آنجا که ما خبر داریم، برای نخستین بار در تاریخ انسان، منظره‌ای هولناک آراستند که در آن، تمامی شرایط موجود و مفروض در درون دولتی عمده و بالفعل سرنگون و اصول تأسیسی آن، از همان اصل‌های نخستین، مطلقاً در چارچوب تفکر، زیر و رو شد؛ نیتی که در پس این تفکر جای داشت آن بود که آن را از چیزی برخوردار سازند که گمان می‌رفت شالوده‌ای مطلقاً بخردانه باشد. از سوی دیگر، از آنجا که این همه چیزی نبود جز تجربدهایی گسیخته از «مثال»، همین تجربدها این کشش و کوشش را به [یکی از] ترسناک‌ترین و ویرانگرترین رویداد [ها] تبدیل کردند.^۲ – در رد اصل اراده‌ی منفرد، باید آن مفهوم بنیادی را به یاد داشته باشیم که بنا به آن، اراده‌ی عینی به نفس خود، یعنی در «مفهوم» خود، بخردانه است، چه افراد این را دریابند و به تشخیص خود اراده کنند، چه افراد این را دریابند و به تشخیص خود اراده نکنند. – دیگر این که ضد آن، معرفت و خواست، ذهنیت آزادی (که یگانه محتوای اصل

اراده‌ی منفرد است)، تنها، یک عنصر (و در نتیجه عنصری یک وجهی) از «مثال اراده‌ی بخردانه را تجسم می‌بخشد که، تنها، به این دلیل بخردانه است که هم، در خود و هم، برای خود، وجود دارد. — همچنین، فکر دیگری که با این فکر که دولت را می‌توان با ادراک همچون چیزی فی‌نفسه بخرد شناخت، در تعارض است، [این فکر است] که بروینت نمود و احتمال‌هایی چون حاجت، نیاز به حفاظت، نیرو، ثروت و مانند این‌ها را نه عناصر تحوّل تاریخی، بلکه خود گوهر دولت فرض کنیم. در اینجا، اصل ادراک، بار دیگر، اصل فردیت جداگانه است، اما تفکر این فردیت به آن اندازه مطرح نیست که وارونه‌ی آن، یعنی فردیت تجربی با تمامی کیفیت‌های نیرو و ناتوانی، ثروت و تهیدستی و مانند آن‌ها. این فکر نادیده گرفتن جاودانگی و بخردانگی دولت، در خود و برای خود، و باز داشتن تفکر از درک ماهیت درونی آن، هرگز به شکلی چنین ناب نمایان نشده است که در [اثر] جناب فون هالر، احیای علم سیاست نمایان شده است.^۳ این [اثر] از این جهت ناب است که در همه‌ی کوشش‌های دیگری که برای درک ماهیت دولت صورت گرفته، هر چند که اصول [راهنمای] آن‌ها یکسویه و سطحی باشد، باز، همین نفس قصد درک دولت فکرها یا حکم‌های کلی را با خود می‌آورد. اما، در اینجا، جناب فون هالر نه تنها به عمد، خود را از محتوای بخردانه‌ی دولت و شکل تفکر خلاص می‌کند، بلکه با شور و حرارتی آتشین این هر دو را تکفیر می‌کند. این احیایی گمان بخشی از آن چیزی را که جناب فون هالر به ما اطمینان می‌دهد که نفوذ گسترده‌ی آن است، مدیون این واقعیت است که توانسته، در شکل بیانی خود، همه‌ی تفکرها را به دور افکند و از این راه موفق شده که از تمامی این اثر قطعه‌ای یگانه، از جهت بی‌فکری آن، بسازد. زیرا از این راه، این اثر از سردرگمی و ناپیوستگی‌ای که تأثیر شکل بیانی آن را کاهش می‌دهد، دوری جسته است؛ [یعنی شکل بیانی‌ای که] در آن، اشاره به [امر] گوهری با [امر] احتمالی درهم شده و نشانه‌های [امر] کلی و [امر] بخرد با [امر] صرفاً تجربی و برونی به هم آمیخته شده‌اند، با این نتیجه که در گستره‌ی [چیزهای] بی‌معنا و بی‌اهمیت، پهنه‌ی والای نامتناهی را به ما یادآوری می‌کند. — این شکل بیانی از جهت دیگری هم به همین اندازه منسجم است. زیرا ضمن این که پهنه‌ی احتمال‌پذیری، و نه [امر] گوهری، به جای

ماهیت دولت گرفته شده، محتوای این اثر، دقیقاً در بی‌انسجامی کامل بی‌فکری آن از انسجام برخوردار است، از این جهت که بدون توجه به راه خود می‌رود و به سادگی تمام، از موضوعی سخن می‌گوید که یک لحظه پیش ضد آن را پذیرفته بود.*

*. کتاب مورد بحث، از نظر ویژگی‌هایی که بدان اشاره شد، کتاب بی‌مانندی است. آتش خشم نویسنده، فی‌نفسه، می‌توانست چیز اصیلی باشد، زیرا این آتش را نظریه‌های دروغینی افروخته‌اند که در بالا بدان‌ها اشاره شد (و آغازکننده آن‌ها روسو بوده است)، و بالاتر از همه، کوشش‌هایی که برای عملی کردن این نظریه‌ها صورت گرفته است. اما، جناب فون هالر برای گریز از این [نظریه‌ها] به افراط‌گرایی در جهت مخالف آن‌ها روی آورده که به کلی خالی از تفکر است و بنابراین نمی‌تواند، مدعی هیچ گوهری شود - یعنی نفرتی کینه جوینانه از همه‌ی قوانین و قانون‌گذاری‌ها، و تمامی حقوقی شکلی و تعیین شده از سوی قانون. نفرت از قانون، [نفرت] از حقی که قانون آن را تعیین کرده، محکی است که به یاری آن تعصب، سبک مغزی و نیت خیر فریب‌کارانه به صراحت و قاطعیت خود را آشکار می‌سازند، صرف‌نظر از این که کدام صورتک را بر چهره زده باشند - اصالتی از گونه‌ی اصالت جناب فون هالر، همواره پدیداری شایان توجه است، و من چند نمونه از آن را برای آن دسته از خوانندگان خود که هنوز با کتاب او آشنا نشده‌اند، در اینجا می‌آورم. جناب فون هالر، نخست اصل بنیادی خود را مطرح می‌سازد (جلد ۱، صص ۳۴۲ به بعد)، یعنی [این اصل را که] «همان‌گونه که در جهان بی‌جان، بزرگتر جانشین کوچکتر، و قدرتمند جانشین ناتوان می‌شود و مانند این‌ها، در میان جانوران، هم، و نیز در میان آدمیان، همین قانون در شکل‌هایی نجیبانه‌تر (و همچنین، غالباً و مطمئناً، نانجیبانه‌تر) (واژه‌های درون پرانتز معترضه‌ی هگل است. - م.) نمود می‌یابد»، و «بنابراین، این مشیت ابدی و دگرگونی ناپذیر خداست که قدرتمندتر حکومت می‌کند، باید حکومت کند و همواره حکومت خواهد کرد.» حتی از این [جمله] و [جمله‌های] دیگری که پس از این خواهد آمد، روشن است که آنچه در این متن از قدرت مراد می‌شود، قدرت عدالت و اصول اخلاقی نیست، بلکه قدرت احتمال‌پذیر طبیعت است. جناب فون هالر، ضمن دلایل دیگر (صص ۳۶۵ به بعد)، از این واقعیت یاد می‌کند که طبیعت با خردی ستایش برانگیز، چنین مقرر داشته است که صرف احساس برتری خود از سوی کسی به گونه‌ای پایداری ناپذیر شخصیت [او] را نجات بخشد و دقیقاً، از رشد آن فضیلت‌هایی که از هر چیز دیگری در نظر فرودستان [او] ضرورت‌تر است، پشتیبانی کند. او با زبان‌آوری شکلی پرزرق و برقی می‌پرسد: «آیا این نیرومندان هستند یا ناتوانان که در پهنه‌ی علوم، غالباً از اقتدار و اعتماد [دیگران به خود] برای رسیدن به هدف‌های خود خواهانه‌ی خود و به زیان مردم خوشباور، سوء استفاده می‌کنند، آیا در میان حقوق‌دانان، استادان علم آنان، و کلای حلیه‌گر و پست و عیب جو هستند که به امیدهای موکلان خوشباور خیانت می‌کنند، سفید را سیاه و سیاه را سفید می‌خوانند، از قوانین همچون ابزاری برای بیدادگری سوء استفاده می‌کنند، از کسانی که نیازمند حمایت آنان هستند گدا می‌سازند، و همچون کرکسان گرسنه، بره‌ی بی‌گناه را

افزوده (گ). دولت، در خود و برای خود، تمامیت اخلاق‌گرایی است، فعلیت یافتن آزادی است، و هدف مطلق خرد آن است که آزادی بالفعل باشد. دولت روحی است که در جهان حضور دارد و آگاهانه خود را در آن می‌شناسد، در حالی که در طبیعت، خود را، تنها، در هیأت دیگر خود، همچون روحی خفته فعلیت می‌بخشد. تنها، زمانی که در آگاهی حضور دارد، در حالی که خود را

→ تکه تکه می‌کنند [۹] و مانند این‌ها «جناب فون هالر، در اینجا از یاد می‌برد که این زبان‌آوری را دقیقاً برای دفاع از این حکم که حکومت نیرومندتران مشیت ابدی خداوند است، به کار گرفته است، یعنی همان مشیتی که طبق آن کرکش بره را تکه تکه می‌کند، و کسانی که معرفت آنان از قانون به آنان قدرت بیشتری می‌دهد، حق دارند که مردم خوشبختی را که به حمایت آنان نیاز دارند، غارت کنند، چون [این مردم خوشبختی] ناتوان‌تر هستند. اما، در جایی که حتی یک فکر هم وجود ندارد، انتظار این که دو فکر با هم جمع آیند، انتظاری بیهوده است. — در این شکی نیست که جناب فون هالر دشمن قانون‌نامه‌هاست. به عقیده‌ی او قوانین مدنی، از سویی، یکسره «غیرضروراند، از این جهت که این قوانین به گونه‌ای بدیهی از قانون طبیعت پیروی می‌کنند» در صورتی که مردم همواره به این اصل ژرف قانع می‌بودند که همه‌ی این‌ها بدیهی است، این همه کوشش و تلاشی که از آغاز در وجود آمدن دولت‌ها صرف قانون‌گذاری و قانون‌نویسی شده و هنوز هم صرف چیزهایی چون مطالعه‌ی علم حقوق می‌شود، هیچ ضرورتی نمی‌داشت. «از سویی دیگر، قوانین، در واقع، نه برای اشخاص خصوصی، بلکه همچون راهنمایی برای قاضیان دون پایه وضع می‌شوند تا آنان را از اراده‌ی قاضی القضاات آگاه کنند. قضاوت کردن به هیچ روی وظیفه‌ی دولت نیست (جلد ۱، صص ۲۹۷ به بعد و همه جای دیگر)، بلکه خیرات و میراث است، خدمتی است که از سویی کسانی که قدرت بیشتری دارند و همچون چیزی زاید بر وظیفه، عرضه می‌گردد. قضا کامل‌ترین ابزار تضمین حق نیست، بلکه در واقع، نامطمئن و نامعین است. این یگانه ابزاری است که حقوق‌دانان نوین برای ما بر جای گذارده‌اند، زیرا آنان سه ابزار دیگر را از ما گرفته‌اند، [یعنی] همان ابزارهایی که به گونه‌ای فوری و اطمینان بخش ما را به هدف می‌رسانند، و جدا از نظام قانونی، طبیعت مهربان آن‌ها را به آدمیان داده است تا آزادی بر حق خود را تأمین کنند.» و می‌دانید این سه ابزار کدام‌اند؟ — «(۱) اطاعت شخصی از قانون طبیعی و تلقین آن؛ (۲) پایداری در برابر بیدادگری؛ و (۳) گریز، آنگاه که هیچ کمک دیگری در دسترس نیست.» (حقوق‌دانان در قیاس با طبیعت مهربان، چه قدر نامهربان‌اند!) «اما، قانون طبیعی و الهی که طبیعت بخشنده به هر کس داده (جلد ۱، صص ۲۹۲) این است: هر کسی را همچون شخصی برابر با خود محترم بدار.» (بر بنیاد اصول خود نویسنده، این سخن را باید چنین خواند: «آن کسی را محترم بدار که با تو نه برابر، بلکه از تو قدرتمندتر است.») «به کسی که به تو آسیبی نمی‌رساند، آسیب مرسان؛ جز آنچه کسی به تو مدیون است، چیزی از کسی نخواه.» (اما، مگر کسی چیزی به کسی مدیون است؟) «اما از این هم بالاتر: همسایه‌ات را دوست بدار و هر جا که می‌توانی به او خدمت کن.» — ظاهراً اجرای این قانون ضرورت قانون‌گذاری و قانون اساسی را از میان می‌برد. دیدن این که جناب فون هالر این واقعیت را که به رغم اجرای این قانون، قانون‌گذاری و قوانین اساسی در جهان

چیزی موجود می‌داند، دولت است. هر بحثی درباره‌ی آزادی نباید با فردیت یا خودآگاهی فردی، بلکه باید، تنها، با گوهر خودآگاهی آغاز شود؛ زیرا چه آدمیان این را بدانند، چه ندانند، این گوهر خود را همچون قدرتی خود بسنده تحقّق می‌بخشد، قدرتی که هر یک از افراد چیزی نیستند جز یکی از عناصر آن. دولت از گام برداشتن خدا در جهان تشکیل می‌شود و شالوده‌ی آن، قدرت

→ پدیدار شده‌اند، چه گونه تعبیر می‌کند، چیز جالب توجهی است. نویسنده در جلد سوم صص ۳۶۲ به بعد، به موضوع «به اصطلاح آزادی‌های ملی» می‌رسد، یعنی قوانین قضایی و اساسی ملت‌ها. (در این معنای گسترده، هر حقی را که قانون تعیین کرده باشد می‌توان آزادی خواند). درباره‌ی این قوانین، از جمله، می‌گوید: «که محتوای آن‌ها، غالباً بی‌اهمیت است، هر چند که شاید در کتاب‌ها ارزش زیادی برای این آزادی‌های مستند قابل شوند.» پس وقتی می‌بینیم که نویسنده در اینجا به آزادی‌های ملی طبقات اجتماعی امپراتوری آلمان^۴، ملت انگلیس (مانند ماگناکارتا^۵) «که به هر حال به دلیل زبان کهنه‌اش کم خوانده می‌شود و کمتر از آن، درک می‌گردد»، اعلامیه‌ی حقوق^۶ و مانند آن‌ها، ملت مجار و دیگران اشاره می‌کند، در نهایت شگفتی در می‌یابیم که این داری‌ها [ای ملی] که روزگاری آن همه با ارزش شمرده می‌شدند، هیچ اهمیتی ندارند، و تنها در کتاب‌هاست که این ملت‌ها ارزشی برای قوانین خود قابل می‌شوند، [یعنی قوانینی که] بر هر تکه از پوششی که افراد به تن می‌کنند و هر لقمه‌ی نانی که می‌خورند تأثیر دارد و تأثیر آن‌ها هر روز و هر ساعت بر هر چیزی احساس می‌شود. — اگر نام قانون نامه‌ی عمومی پروس^۷ را هم به زبان بیاوریم، جناب فون هالر درباره‌ی آن هم با ناخشنودی ویژه‌ای سخن می‌گوید (جلد ۱ صص ۱۸۵ و بعد)، چون خطاهای غیرفلسفی. (عنوان نوشته‌ی هالر چنین است: *neuphilosophischen Irrtümer* (خطاهای فلسفی نوین) که ظاهراً هگل آن درست نخوانده یا درست نقل نکرده است. — م.). (البته، نه دست کم فلسفه‌ی کانتی که جناب فون هالر با کینه‌ی ویژه‌ای نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد) تأثیری باور نکردنی بر آن نهاده است، و بالاتر از همه، ضمن چیزهای دیگر، به دولت اشاره می‌کند؛ سرچشمه‌های دولت، هدف دولت، رییس دولت، وظایف رییس دولت، کارمندان دولت و مانند این‌ها. به عقیده‌ی جناب فون هالر از همه بدتر «حقی بستن مالیات» است «به منابع مالی خصوصی افراد، کسب آنان، تولید آنان، یا مصرف آنان، تا هزینه‌ی نیازهای دولت را تأمین کند؛ زیرا این امر بدان معناست که نه خود پادشاه (چون منابع مالی دولت داری خصوصی زمامدار نیست، بلکه منابع مالی خود دولت است) و نه شهروندان پروس هیچ چیز از آن خود ندارند، نه نفس خود را و نه اموال خود را، و همه‌ی اتباع [دولت] به چشم قانون، رعیت هستند، زیرا نمی‌توانند از خدمت به دولت خودداری کنند.»

در قلّه‌ی این خام فکری، شاید سرگرم‌کننده‌ترین چیز، شور و هیجانی است که جناب فون هالر با آن، از لذت بیان ناشدنی خود به تأثیر این اکتشاف‌ها سخن می‌گوید (جلد ۱، پیشگفتار [صص XIII تا XXIV]) — «شادمانی ای که تنها، دوست حقیقت هنگامی می‌تواند آن را احساس کند که پس از جست و جویی صادقانه به این یقین دست می‌یابد که... شاید بتوان گفت (بله، به راستی هم «شاید بتوان گفت»!) سخن

خرد است که خود را همچون اراده فعلیت می‌بخشد. در بررسی «مثال» دولت، نباید دولت [یا دولت‌هایی] ویژه یا نهادهایی ویژه، بلکه باید «مثال»، این خدای بالفعل را تمام و کمال، در نظر داشته باشیم. هر دولتی، حتی اگر ما آن را، در پرتو اصول خود، بد بدانیم، و حتی اگر این یا آن نارسایی را در آن بباییم، بدون استثنا، عناصر بنیادی وجود خود را در خود دارد (به این شرط که یکی از دولت‌های بالتسبه پیشرفته‌ی دوران ما باشد). اما، از آنجا که یافتن نارسایی‌ها آسان‌تر است از درک [جنبه‌های] مثبت، هر کسی ممکن است به سادگی دچار خطای غفلت از اندامه‌ی درونی دولت و توجه به جنبه‌های منفرد شود. دولت اثر هنری نیست؛ در جهان و به ناچار در پهنه‌ی خودسرانگی، احتمال‌پذیری و خطاکاری وجود دارد و رفتار بد می‌تواند آن را از بسیاری جهات از شکل بیندازد. اما، زشت‌ترین انسان، جانی، علیل و فالج هم هنوز انسانی زنده است؛ جنبه‌ی مثبت - زندگی - به رغم این نارسایی‌ها باز هم وجود دارد، و همین جنبه‌ی مثبت است که ما در اینجا با آن سر و کار داریم.

بند ۲۵۹

«مثال» دولت

(الف) فعلیت بیواسطه دارد و دولت منفرد است، همچون اندامواره‌ای وابسته به خود -

[این را] اصول تأسیسی [دولت] یا قانون اساسی [می‌خوانیم]؛

(ب) به رابطه‌ی دولت منفرد با دولت‌های دیگر گذر می‌کند - [این را] حقوق بین‌الملل

[می‌خوانیم]؛

(پ) «مثال» کلی است، همچون جنس [در منطق] و همچون قدرت مطلق در ارتباط با

دولت‌های منفرد - [این را] روح که فعلیت خود را در فرآیند تاریخ جهانی به خود

→ طبیعت، [یعنی] کلام خود خداوند را یافته است. «(برعکس، کلام خداوند، به صراحت، الهام‌های خود را از سخن طبیعت و انسان طبیعی جدا می‌کند). جناب فون هالر به ما می‌گوید که «چه گونه می‌توانسته از شدت شگفتی محض به زانو افتد، چه گونه سیل اشک شادمانی از چشمانش روان شده و دینداری زنده و جاندار از آن لحظه در درونش اوج گرفته است.» - به جای این بهتر بود دینداری جناب فون هالر [بر این حالت او] همچون سخت‌ترین کیفر خداوند، سخت می‌گریست (زیرا این سخت‌ترین قضاوتی است که آدمیان می‌توانند آن را تجربه کنند) که تا این حد از تفکر و خردمندی، و از احترام به قوانین، و از معرفت به این که برای وظایف دولت و حقوق شهروندان تا چه حد پراهمیت و الهی است که از سوی قانون تعیین شده باشند، به دور افتاده است - او چنان از این همه به دور افتاده که بیهودگی توانسته خود را در چشم او کلام خداوند جلوه دهد.

می‌دهد [می‌خوانیم].

افزوده (گ). دولت در مقام فعلیت، در اساس، دولت منفرد است، و بالاتر از آن، دولتی ویژه. فردیت باید از ویژگی تشخیص داده شود؛ [فردیت] عنصری است در درونِ نفس «مثال» دولت، در حالی که ویژگی به تاریخ تعلق دارد. دولت‌ها، بدین لحاظ، از یکدیگر مستقل‌اند و در نتیجه، رابطه‌ی آن‌ها، تنها می‌تواند رابطه‌ای برونی باشد، به گونه‌ای که باید عاملِ سومِ بالاتر از آن‌ها وجود داشته باشد که آن‌ها را به هم پیوند دهد. این عامل سوم، در واقع، روح است که در تاریخ جهانی به خود فعلیت می‌بخشد و قاضی مطلق دولت‌هاست. بی‌گمان، چند دولت می‌توانند متحد شوند و به گونه‌ای، بر دولت‌های دیگر قضاوت کنند، یا ممکن است اتحاد تشکیل دهند (مانند اتحاد مقدس^۱)، امّا، این چیزها همواره، یکسره نسبی و محدود است، مانند [آرمان] صلح ابدی. یگانه و تنها قاضی مطلق که همواره اقتدار خود را بر [دولت‌های] ویژه اعمال می‌کند، روح است که در خود و برای خود موجود است و خود را همچون [امر] کلی و همچون جنس فعال در تاریخ جهانی، آشکار می‌سازد.

الف. قانون اساسی

بند ۲۶۰

دولت فعلیت آزادی متجسم است. امّا، آزادی متجسم نیازمند آن است که فردیت شخصی و دلبستگی‌های ویژه‌ی آن به شکفتگی کامل خود برسند و برای خود، به شناسایی حق خود دست یابند (در درون نظام خانواده و جامعه‌ی مدنی)، همچنین، باید، از سویی، به میل خود به درون دلبستگی [امر] کلی راه یابند، و از سویی دیگر، دانسته و به اراده‌ی خود، این دلبستگی کلی را، حتی همچون روح گوهری خود بشناسند، و فعالیت آن را همچون هدف غایی خود دنبال کنند. تأثیر این [امر] آن است که [امر] کلی بدون دلبستگی، معرفت و خواست [امر] ویژه به اعتبار یا کمال نمی‌رسد، و دیگر این که افراد همچون اشخاص خصوصی و صرفاً برای این دلبستگی‌ها زندگی نمی‌کنند، بدون آن که در عین حال اراده‌ی خود را به سویی هدفی کلی متوجه سازند و با دانستگی آگاهانه نسبت به این هدف، دست به عمل زنند. اصل دولت‌های نوین نیرو و ژرفایی بزرگ دارد، زیرا به اصل ذهنیت اجازه می‌دهد که در حد افراطی و خودبسندگی ویژگی شخصی به

کمال رسد، ضمن آن که آن را به یگانگی گوهری باز می‌گرداند و بدین ترتیب، این یگانگی را در خودِ اصلِ ذهنیت حفظ می‌کند.

افزوده (ه، گ). «مثال» دولت در دورانِ نوین این صفتِ مشخص را دارد که دولتِ فعلیت یافتنِ آزادی است، نه تنها بنا به بوالهوسیِ ذهنی، بلکه بنا به «مفهوم» اراده، یعنی بنا به کلیت و الوهیتِ آن. دولت‌های ناکامل آن دولت‌هایی هستند که در آن‌ها «مثال» دولت هنوز نادیدنی است و صفاتِ ویژه‌ی این «مثال» هنوز به خودبستگیِ آزاد نرسیده‌اند. در دولت‌های کلاسیکِ باستانی [یعنی یونان و روم]، کلیت، به واقع، حضور داشت، اما ویژگی، هنوز، رها و آزاد نشده و به کلیت بازگردانده نشده بود، یعنی به هدفِ کلیّ کُل. گوهرِ دولتِ نوین این است که [امر] کلی باید با آزادیِ کاملِ ویژگی و بهروزیِ افراد پیوند داشته باشد و به ناچار، دلبستگیِ خانواده و جامعه‌ی مدنی باید متوجه دولت شود؛ اما کلیتِ هدف نمی‌تواند بدونِ معرفت و خواستِ شخصیِ افرادِ ویژه، که باید حقوقی خود را حفظ کنند، از این پیشتر برود. بدین ترتیب، [امر] کلی باید فعال شود، اما، از سویِ دیگر، ذهنیت باید همچون کلیّ جاندار رشد کند. تنها در صورتی که هر دوی این عناصر، در اوجِ خود، حضور داشته باشند، می‌توان دولت را بسامان و به راستی سازمان یافته دانست.

بند ۲۶۱

دولت در ارتباط با پهنه‌های حقوقِ خصوصی و بهروزیِ خصوصی، و پهنه‌های خانواده و جامعه‌ی مدنی، از سویی، ضرورتی برونّی و قدرتی فرادست است که قوانین و دلبستگی‌های آن [امور] فرودست آن و بدان وابسته‌اند. اما، از سویِ دیگر، این هدفِ ذاتی آن هاست، و نیروی آن از یگانگیِ هدفِ کلی و غایی آن با دلبستگیِ افراد تشکیل می‌گردد، [یعنی] از این واقعیت که آنان وظایفی در برابر دولت دارند، به همان نسبتی که حقوقی دارند (بند ۱۵۵ را ببینید).

همان‌گونه که پیش از این بدان اشاره شد (در تذکرِ پیوسته به بند ۳)، منتسکیو بود که بهتر از هر کس، در اثرِ مشهورِ خود، *L'Esprit des Lois* [روح القوانین]، هم به این فکر که قوانین، از جمله قوانین مربوط به حقوق مدنی، به ویژه، به مشخصه‌های خاصّ [هر] دولت وابسته‌اند، و هم، به این دیدگاهِ فلسفی که جزء باید، تنها، در ارتباط با کلّ بررسی شود، توجه کرد

و کوشید آن‌ها را تفصیل دهد.^۱ - وظیفه، در درجه‌ی نخست، رویکردی است به سوی چیزی که در نظر من، در خود و برای خود گوهری و کلی است. از سوی دیگر، حق، به گونه‌ای کلی، وجود این عنصر گوهری است، و در نتیجه جنبه‌ی ویژه‌ی آن عنصر و آزادی ویژه‌ی خود من است.^۲ بدین ترتیب، در سطحی شکلی، چنین می‌نماید که حق و وظیفه به جنبه‌ها یا اشخاص متفاوتی تعلق داشته باشند. در دولت، در مقام هستی‌ای اخلاق‌گرایانه و همچون نفوذ دو جانبه‌ی [امر] گوهری و [امر] ویژه، تعهد من به [امر] گوهری، در عین حال، وجود آزادی ویژه‌ی من است؛ یعنی، وظیفه و حق، در درون دولت، در رابطه‌ای یکی و یکسان، یگانه می‌شوند. اما، گذشته از این، از آنجا که عناصر مجزا، همچنین، به شکل و واقعیت مشخصه‌ی خود در درون دولت می‌رسند، به گونه‌ای که تمایز میان حق و وظیفه، بار دیگر، در این نقطه سر بر می‌آورد، این عناصر هر چند در خود (یعنی به معنایی شکلی) یکسان‌اند، در عین حال، در محتوای خود متفاوتند. در پهنه‌های قانون مدنی و اخلاق، رابطه‌ی میان حق و وظیفه خالی از ضرورت بالفعل است، به گونه‌ای که، تنها، برابری مجرد محتوا [در این پهنه‌ها] حضور دارد؛ در این پهنه‌های مجرد، آنچه برای یک شخص حق است باید برای دیگری، هم، حق باشد، و آنچه وظیفه‌ی یک شخص است، باید وظیفه‌ی شخص دیگر هم باشد. آن یکسانی مطلق وظیفه و حق [که پیش از این بدان اشاره شد]، در اینجا، تنها، همچون یکسانی معادل محتوای می‌دهد، از این جهت که تعیین‌پذیری محتوا، خود، یکسره کلی است؛ یعنی، اصلی یگانه برای وظیفه حق وجود دارد که همان آزادی آدمیان است. در نتیجه، بردگان هیچ وظیفه‌ای ندارند چون هیچ حقوقی ندارند و بالعکس. (وظایف دینی در اینجا، منظور نظر ما نیست.)^۳ - اما، در تحول «مثال» متجسم، عناصر آن تفاوت می‌یابند، و تعیین‌پذیری آن‌ها، در عین حال، محتوایی متفاوت می‌شود: در خانواده، حقوق فرزند محتوای یکسانی با وظایف فرزند در برابر پدر ندارد، و حقوق اعضای جامعه‌ی مدنی محتوای یکسانی با وظایف آنان نسبت به زمامدار و حکومت ندارد. - مفهوم یگانگی وظیفه و حق، که بدان اشاره شد، عاملی است که بیشترین اهمیت را دارد، و نیروی درونی دولت‌ها در آن تجسم می‌یابد. - جنبه‌ی مجرد وظیفه، به سادگی، از نادیده گرفتن و مستثنی

کردنِ دلبستگی‌هایی ویژه، همچون عنصری بی‌بنیاد و حتی بی‌ارزش، تشکیل می‌گردد. اما، در صورتی که جنبه‌ی متجسّم، یعنی «مثال» را در نظر بگیریم، می‌توانیم دریابیم که عنصرِ ویژگی هم عنصری بنیادی است، و به همین دلیل رضای آن، هم، مطلقاً ضروری است؛ فرد باید، در فرآیند انجام وظیفه‌ی خویش، به گونه‌ای به دلبستگی و رضای خود دست یابد یا حساب خود را تسویه کند، و از وضعیتی او در درون دولت، باید حقی به او تعلق گیرد که به موجب آن، هدف کلی، هدف ویژه‌ی خود او شود. دلبستگی‌های ویژه، قطعاً نباید کنار گذاشته شوند، چه رسد به این که سرکوب شوند؛ برعکس این دلبستگی‌ها باید با [امر] کلی هماهنگ گردند، به گونه‌ای که هم خود آن‌ها و هم [امر] کلی محفوظ ماندند. فرد، که وظایف او به او جایگاه عضو جامعه‌ی مدنی را می‌دهد، درمی‌یابد که با انجام وظایف خود در مقام عضو جامعه مدنی، حفاظت از جان و دارایی خود، توجه به بهروزی ویژه‌ی خود، رضای ماهیت گوهری خود، و آگاهی و خوددانشی عضویت در کلی را به دست می‌آورد. و از راه انجام وظایف خود، همچون خدمات و کارهایی که به نیابت از سوی دولت به عهده می‌گیرد، خود دولت محافظت و تأمین می‌شود. از دید تجریدی، یگانه دلبستگی [امر] کلی این خواهد بود که [اطمینان یابد] کارها و خدماتی که طلب می‌کند، همچون وظیفه انجام می‌گیرد.

افزوده (ه). همه چیز به یگانگی [امر] کلی و [امر] ویژه در درون دولت بستگی دارد. در دولت‌های باستانی، هدف ذهنی، با اراده‌ی دولت، به کلی یکسان بود؛ اما، در دوران نوین، ما انتظار داریم که دیدگاه‌های خود، خواست خود، و وجدان خود را داشته باشیم. باستانیان هیچ یک از این‌ها را به معنای امروزی، نداشتند؛ در نظر آنان، عامل غایبی اراده‌ی دولت بود. در حالی که در نظام‌های حکومتی خودکامه‌ی آسیایی، فرد زندگی درونی و توجیهی در درون خود ندارد، در دنیای نوین، آدمیان انتظار دارند که زندگی درونی آنان محترم داشته شود. همراهی وظیفه و حق جنبه‌ای دوگانه دارد، از این جهت که آنچه دولت همچون وظیفه طلب می‌کند، باید به معنایی بیواسطه حق افراد، هم باشد، زیرا این امر چیزی بیشتر از سازمان مفهوم آزادی نیست. صفات اراده‌ی فرد به واسطه‌ی دولت، وجودی عینی می‌یابد، و تنها به واسطه‌ی دولت است که افراد به حقیقت و فعلیت خود می‌رسند. دولت یگانه شرط پیشین رسیدن به هدف‌ها و بهروزی ویژه است.

بند ۲۶۲

«مثال» بالفعل روحی است که خود را به دو پهنه‌ی مثالی «مفهوم» خود - خانواده و جامعه‌ی مدنی - همچون شکلِ متناهیِ خود، تجزیه می‌کند، و از این راه از مثالیتِ خود سر بر می‌آورد تا برای خود، روح نامتناهی و بالفعل شود. روح با این کار، ماده‌ی فعلیتِ متناهیِ خود، یعنی افراد را در هیأت توده، به این دو پهنه اختصاص می‌دهد، آن هم به صورتی که، در هر موردِ منفردی، چنین می‌نماید که این اختصاص دادن به واسطه‌ی اوضاع و احوال، به تأثیر اراده‌ی خودسرانه و گزینشِ شخصیِ شغل از سوی فرد صورت گرفته است (بند ۱۸۵ و تذکرِ پیوسته به آن را ببینید).^۱

افزوده (ه). در جمهورِ افلاطون، آزادیِ ذهنی، هنوز، به رسمیت شناخته نشده است، زیرا مقام‌های حکومتی افراد را به کارها می‌گمارند.^۲ در بسیاری از دولت‌های شرقی، [چگونگی] تولد بر این گماردن حاکم است. اما، آزادیِ ذهنی، که باید محترم داشته شود، آزادیِ گزینش را از سوی افراد ایجاب می‌کند.

بند ۲۶۳

روح، در این پهنه‌ها که عناصرِ آن، [یعنی] فردیت و ویژگی، واقعیتِ بیواسطه و بازتافته‌ی خود را دارند، همچون کلیتِ عینیِ آن‌ها حضور دارد و خود را در آن‌ها، همچون قدرتِ [امر] بخرَد در ضرورت (بند ۱۸۴ را ببینید)، یعنی همچون نهادهایی که پیش از این به آن‌ها اشاره شد، آشکار می‌سازد.^۱

افزوده (ه). دولت، در مقامِ روح به صفاتِ ویژه‌ی «مفهوم» یا شکلِ وجودیِ خود تجزیه می‌شود. اگر نمونه‌ای را از طبیعت، مثلاً، دستگاهِ عصبی را در نظر بگیریم، خواهیم دید که این دستگاه، نظامِ حس است: عنصرِ مجردِ با خود بودن و در نتیجه داشتنِ هویتِ خود^۳ است. اما، تحلیلِ حس دو جنبه را نشان می‌دهد، و این دو جنبه به گونه‌ای از هم جدا شده‌اند که هر دوی آن‌ها نظام‌هایی کامل به نظر می‌رسند: عنصرِ نخستِ احساسِ مجرد یا خودبستگی، جنبشِ گنبدِ درونی، تولیدِ مثل، تغذیه‌ی درونیِ خود، رشد و هاضمه است. عنصرِ دوم آن است که این با خود بودن در تعارض با عنصرِ تفاوت یا جنبشِ برونی قرار می‌گیرد. این [عنصر، عنصرِ تحریک‌پذیری و جنبشِ برونیِ حس است که نظامی از آن خود را تشکیل می‌دهد، و جانوران پستی وجود دارند که این نظام را به گونه‌ای مشخص و جدا از یگانگیِ حیوانِ درونی که جان بر آن حاکم است، در

خود پرورش داده‌اند. اگر این روابط طبیعی را با روابط روح مقایسه کنیم، باید خانواده را به حس‌کنندگی و جامعه‌ی مدنی را به تحریک‌پذیری مانند کنیم. پس، عاملِ سوم دولت است، [یعنی] خودِ دستگاهِ عصبی، با سازمانِ درونی‌اش؛ اما این دستگاه، تنها، در صورتی زنده است که هر دو عنصر - در اینجا، خانواده و جامعه‌ی مدنی - در درونِ آن پرورش یافته باشند. قوانینی که بر این‌ها حاکم‌اند نهادهای آن بخردانگی‌ای است که خود را در درونِ آن‌ها آشکار می‌سازد. اما، زمینه و حقیقتِ غایبی این نهادها روح است که هدفِ کلی و موضوع شناخته شده‌ی آن هاست. خانواده، هم، اخلاق‌گرایانه است، اما هدفِ آن هدفی شناخته شده نیست؛ اما، در جامعه‌ی مدنی، جداییِ عاملِ تعیین‌کننده است.

بند ۲۶۴

افراد در هیأتِ توده، خود، ماهیت‌های روحانی هستند و بنابراین عنصری دوگانه را تجسّم می‌بخشند، یعنی حدّ افراطیِ فردیت که برای خود می‌شناسد و اراده می‌کند، و حدّ افراطیِ کلیت که [امر] گوه‌ری را می‌شناسد و اراده می‌کند. بنابراین، می‌توانند از هر دوی این جنبه‌ها به حقّ خود برسند، اما تنها در صورتی که هم، همچون اشخاصِ خصوصی و، هم، همچون اشخاصِ گوه‌ری، فعلیت داشته باشند. در پهنه‌های موردِ بحث [یعنی] خانواده و جامعه‌ی مدنی، از جهتِ نخستین، مستقیماً به حقّ خود می‌رسند؛ و از جهتِ دومی، از راه کشفِ خودآگاهیِ بنیادیِ خود در نهادها [ی اجتماعی]، همچون آن جنبه‌ی کلیِ دلبستگی‌های ویژه‌ی خود که در خود وجود دارد، و با به دست آوردنِ مشغله و فعالیتی که در درونِ صنفی، از راه این نهادها، متوجّه [امری] کلی است، به این حق دست می‌یابند.

بند ۲۶۵

این نهادها، با هم، اصولِ تأسیسیِ دولت - یعنی بخردانگیِ رشد یافته و فعلیت یافته - را در قلمروِ ویژگی تشکیل می‌دهند و بنابراین شالوده‌ی استوار دولت و اعتماد و گرایش افراد به سوی آن هستند. این [نهادها] ستون‌هایی هستند که آزادیِ همگانی بر آن استوار است، زیرا در درونِ آن‌هاست که آزادیِ ویژه شناخته شده و بخردانه است؛ پس یگانگیِ آزادی و ضرورت، به نفسِ خود، در درونِ این نهادها حضور دارد.

افزوده (گ). پیش از این توجه دادیم که حرمت زناشویی و نهادهایی که جامعه‌ی مدنی، در آن‌ها نمودی اخلاق‌گرایانه به خود می‌گیرد، ثباتِ کُل را تشکیل می‌دهد - یعنی [امر] کَلِّی، در عین حال موضوع توجه و نگرانی هر یک [از افراد] در مقام [هستی] ویژه است، آنچه که [در اینجا] بیش از هر چیز اهمیت دارد، این است که قانون خرد باید با قانون آزادی ویژه ادغام شود و هدف ویژه‌ی من با [امر] کَلِّی یکسان گردد؛ در غیر این صورت، دولت باید در هوا معلق بماند. این، خود دانستگی افراد است که فعلیت دولت را تشکیل می‌دهد، و ثبات آن از یکسانی این دو جنبه‌ی مورد بحث در وجود می‌آید. اغلب گفته شده است که هدف غایی دولت نیک‌بختی اتباع آن است. این سخن، بی‌گمان، درست است، زیرا در صورتی که بهروزی مردم دچار کاستی باشد، اگر هدف‌های ذهنی آنان برآورده نشود، و اگر چنین دریابند که دولت، بدین لحاظ، ابزار رسیدن به این رضا نیست، خود دولت بر پایه‌ی لرزان جای خواهد گرفت.

بند ۲۶۶

اما، روح نسبت به خود عینی و بالفعل است، نه تنها در مقام این ضرورت و قلمرو نمود، بلکه همچنین در مقام مثالیت و تبعید درونی این‌ها. بدین ترتیب، این کلیت گوهری موضوع و هدف خود می‌شود، با این نتیجه که ضرورت مورد بحث، به همین ترتیب، موضوع و هدف خود در شکل آزادی می‌شود.

بند ۲۶۷

ضرورت در مثالیت، تحوّل «مثال» در درون خود است؛ در مقام گوهرانگی ذهنی، سرشت سیاسی [فرد] است، و در مقام گوهرانگی عینی - بر خلاف آن یکی - اندامواری دولت، دولت سیاسی به معنای خاص، و اصول تأسیسی آن است.

افزوده (گ). یگانگی آزادی که خود را اراده می‌کند و می‌شناسد، در آغاز، همچون ضرورتی وجود دارد. در اینجا، [امر] گوهری همچون وجود ذهنی افراد حضور دارد؛ اما شکل دیگر ضرورت اندامواره است، یعنی روح فرآیندی است در درون خود که از جهت درونی بسامان است و در درون خود تفاوت‌هایی را وضع می‌کند که به واسطه‌ی آن‌ها دور خود را کامل می‌سازد.

بند ۲۶۸

سرشت سیاسی، یعنی میهن‌پرستی به گونه‌ای کلی، یقینی است مبتنی بر حقیقت (در حالی که یقین صرفاً ذهنی از حقیقت مایه نمی‌گیرد، بلکه عقیده‌ی صرف است) و خواستی که عادت شده است. بدین لحاظ، این صرفاً یکی از نتایج نهادهای درون دولت است، نتیجه‌ای که بخردانگی به گونه‌ای بالفعل در آن حضور دارد، همان گونه که بخردانگی کاربُرد عملی خود را از راه‌گنیش هماهنگ با نهادهای دولت کسب می‌کند. - این سرشت، در کل، یا سرشت اعتماد است (که ممکن است، کم و بیش به بصیرتی تربیت یافته تبدیل شود)، یا این آگاهی که دل‌بستگی گوه‌ری یا ویژه‌ی من در دل‌بستگی [موجود] دیگری (در اینجا، دولت) و در رابطه‌ی این [موجود دیگر] با من، در مقام فرد، نهفته و محفوظ است. در نتیجه، این [موجود] دیگر، بیدرنگ، دیگر در نظر من «دیگر» نخواهد بود، و من با این آگاهی، آزاد هستم.

میهن‌پرستی را، اغلب، به آمادگی برای انجام فداکاری‌ها و کارهای فوق‌العاده معنا می‌کنند. اما، میهن‌پرستی، در اصل آن سرشتی است که در شرایط و اوضاع و احوال عادی زندگی، از روی عادت می‌داند که جماعت بنیاد گوه‌ری و هدف است. همین آگاهی است که، چون در تمامی شرایط زندگی عادی درستی خود را به اثبات رساند، زمینه‌ی آمادگی برای تلاش‌های فوق‌العاده را فراهم می‌آورد. اما، همان گونه که آدمیان غالباً ترجیح می‌دهند بزرگواری به جای حق راهنمای آنان باشد، به سادگی خود را قانع می‌سازند که این میهن‌پرستی فوق‌العاده را دارند تا خود را از [این] سرشت اصیل معاف بدانند یا بهانه‌ای برای نبود آن [در وجود خود] بتراشند. - افزون بر این، اگر این سرشت را چیزی فرض کنیم که می‌تواند به گونه‌ای مستقل در وجود آید و از نمودها و تفکرات ذهنی سرچشمه گیرد، آن را به جای عقیده گرفته‌ایم؛ زیرا در این تعبیر، این سرشت از زمینه‌ی حقیقی خود، یعنی واقعیت عینی محروم گردیده است.

افزوده (ه). مردم تربیت نیافته از بحث کردن و عیب‌جویی لذت می‌برند، زیرا عیب‌جویی آسان است، اما شناخت نیکی و ضرورت باطنی آن دشوار است. آموزش، در مراحل نخستین خود، همواره با عیب‌جویی آغاز می‌شود، اما زمانی که به کمال می‌رسد، عنصر مثبت را در همه چیز می‌بیند. در دین، گفتن این که این یا آن چیز خرافه است به همین اندازه آسان است، اما درک

حقیقتی که در دین نهفته بسیار دشوارتر است. بدین ترتیب، باید سرشت سیاسی ظاهری مردم را از آنچه که از ته دل اراده می‌کنند، تشخیص داد؛ زیرا، مردم در باطن، به واقع چیزی را اراده می‌کنند، اما به جزئیات می‌چسبند و از خودفروشی مدعی بصیرت عالی شدن، لذت می‌برند. مردم اطمینان دارند که دولت همچنان وجود خواهد داشت و دل‌بستگی‌های ویژه، تنها، در درون آن می‌تواند تحقق یابد؛ اما عادت ما را نسبت به بنیاد تمامی وجود خود نابینا می‌سازد. این به فکر کسی که شب هنگام، در امن و امان، از خیابان‌ها می‌گذرد، خطور نمی‌کند که شاید اوضاع گونه‌ی دیگری بود، زیرا این عادت [زیستن در] امن و امان، طبیعت ثانوی [ما] شده و ما به ندرت به این فکر می‌افتیم که این [امن و امان]، تنها، تأثیر نهادهایی ویژه است. تفکر نمودی غالباً چنین تصوّر می‌کند که زور دولت را استوار می‌دارد؛ اما چیزی که [در واقع] آن را استوار می‌دارد، به سادگی، احساس بنیادی نظمی است که هر کسی آن را دارد.

بند ۲۶۹

سرشت [سیاسی] محتوای به‌ویژه تعیین شده‌ی خود را از جنبه‌های گوناگون اندامواره‌ی دولت می‌گیرد. این اندامواره‌ی تحوّل «مثال» است در تفاوت‌های آن و فعلیت این تفاوت‌ها. بنابراین، این جنبه‌های متفاوت قوه‌های گوناگون [در درون دولت] است، با وظایف و کارهای مربوط به آن‌ها، که به واسطه‌ی آن‌ها، [امر] کلی مُدام خود را می‌سازد. [امر] کلی این کار را به صورتی ناگزیر می‌کند، زیرا این قوای گوناگون از سوی ماهیت «مفهوم» تعیین می‌گردند؛ و با این کار خود را حفظ می‌کند، زیرا خود شرط لازم ساخته شدن خود است. این اندامواره‌ی اساسنامه‌ی سیاسی است.

افزوده (گ). دولت اندامواره است، یعنی تحوّل «مثال» در تفاوت‌های آن. بنابراین، این جنبه‌های متفاوت قوه‌های گوناگون‌اند با وظایف و کارهای مربوط به آن‌ها، که [امر] کلی، به واسطه‌ی آن‌ها، مُدام خود را به گونه‌ای ناگزیر، می‌سازد و از این راه خود را حفظ می‌کند، زیرا خود شرط لازم ساخته شدن خود است. این اندامواره‌ی اساسنامه‌ی سیاسی است؛ پیوسته از دولت ناشی می‌شود، همان‌گونه که ابزار است که به یاری آن دولت خود را حفظ می‌کند. اگر این دو از هم دور شوند و جنبه‌های متفاوت از هم رها شوند، اتحادی که اصول تأسیسی دولت آن را می‌سازد، دیگر برقرار نخواهد بود. تمثیل شکم و دیگر اعضا [ی بدن] در اینجا مناسبت دارد.^۱ طبیعت اندامواره این است که اگر اجزای آن هویت یکسانی بیابند یا یکی از آن‌ها خواهان جدایی شود، همه‌ی اعضای آن از میان خواهند رفت. گزاره‌ها، اصول و مانند آن‌ها ما را در ارزیابی دولت، که

باید همچون اندامواره‌ای درک شود، به جایی نخواهند رساند، درست همان گونه که گزاره‌ها به ما هیچ کمکی در درک ماهیت خداوند نمی‌کنند، زیرا وجود او باید همان گونه که در ذات خود هست، بیواسطه درک شود.^۲

بند ۲۷۰

این واقعیت که هدف دولت، هم، دلبستگی کلی است، هم، حفظ دلبستگی‌های ویژه در درون دلبستگی کلی، همچون گوهر این دلبستگی‌ها، [امور زیر را] تشکیل می‌دهد: (۱) فعلیت مجرد یا گوهرانگی دولت. اما این گوهرانگی (۲) ضرورت دولت است، زیرا به تفاوت‌های مفهومی در درون کارکردهای دولت تقسیم می‌شود؛ و این تفاوت‌ها، به دلیل این گوهرانگی، صفات بالفعل و ثابت یا قوه‌ها هستند. (۳) اما نفس این گوهرانگی روحی است که خود را می‌شناسد و اراده می‌کند، چنان که گویی قالب تربیت را پیموده باشد. بنابراین دولت آنچه را که اراده می‌کند، می‌شناسد، و آن را در کلیت آن، همچون چیزی که موضوع فکر قرار گرفته، می‌شناسد. در نتیجه، مطابق با هدف‌های دانسته و اصول شناخته شده، و با قوانینی که نه تنها به نفس خود قانون‌اند، بلکه برای آگاهی، هم، قانون‌اند، دست به کردار و عمل می‌زند؛ و به همین ترتیب، با معرفت معین از اوضاع و احوال و روابط موجود، تا آنجا که اعمال آن با این اوضاع و احوال و روابط مناسبت دارد، عمل می‌کند.

اکنون به جایی رسیده‌ایم که باید به موضوع رابطه‌ی دولت با دین اشاره کنیم، زیرا در دوره‌های اخیر بارها گفته شده که دین بنیاد دولت است، و حتی چنین فرض شده که این اظهار کُل علم سیاست را تشکیل می‌دهد. هیچ اظهاری به این اندازه مستعد ایجاد سردرگمی، یا در حقیقت برقراری سردرگمی به جای اساسنامه‌ی سیاسی و شکلی که ادراک باید به خود بگیرد، نیست. - شاید در آغاز، این امر، امری شک‌برانگیز بنماید که در زمان‌های پریشانی، جدایی و ستم همگانی، مردم بیش از زمان‌های دیگر به دین توسل می‌جویند و توسل بدان را توصیه می‌کنند، و برای تسلا یافتن در برابر گناه و دست یافتن به امید، همچون جبرانی در برابر شکست، به دین ارجاع داده می‌شوند. [اما] زمانی که به این دستور دین [مسیحی] بیشتر توجه می‌کنیم که می‌گوید ما باید دلبستگی‌های دنیوی و

مسیر رویدادهای بالفعل را، به رغم این واقعیت که دولت روحی است که در جهان حضور دارد، با بی تفاوتی تلقی کنیم، به نظر نمی‌رسد این پند دینی به منظور پیشبرد دلبستگی و نقش دولت همچون هدفی بنیادی و جدی داده شده باشد. برعکس، چنین می‌نماید که [این پند] تمامی دستگاه سیاسی را چیزی بی‌اهمیت و [مایه‌ی] خودسرانگی معرفی می‌کند، یا به این دلیل که [این فرمان] به گونه‌ای تدوین شده که نشان دهد که دولت زیر استیلاي هدف‌های ناشی از هوای نفس، زور پیدادگرانه و مانند آن‌ها قرار دارد، یا به این دلیل که می‌کوشد اعتباری اختصاصی را برای خود حفظ کند و مدعی مرجعیت برای تعیین و اجرای حق گردد. هر چند مسخره خواهد بود که تمامی نارضایی از استبداد را با گفتن این که ستم دیدگان در دین تسلايي می‌جویند، رد کنیم، این را هم نباید از یاد ببریم که دین می‌تواند شکلی به خود بگیرد که به سخت‌ترین اسارت در بندهای خرافه و بی‌بها کردن آدمیان تا سطحی پایین‌تر از جانوران، بینجامد (مانند آنچه که نزد مصریان [باستان] و هندیان هست که به جانوران همچون موجوداتی برتر احترام می‌گذارند).^۲ این پدیدار شاید، دست‌کم توجه ما را به این واقعیت جلب کند که ما نباید با زبانی کلی درباره‌ی دین سخن گوئیم، و چیزی که ما در عوض این بدان نیاز داریم، این است که خود را از پاره‌ای شکل‌ها که دین به خود می‌گیرد نجات دهیم و از حقوق خرد و خودآگاهی دفاع کنیم. - اما، صفت اصلی رابطه میان دین و دولت را تنها در صورتی می‌توانیم کشف کنیم که مفهوم دین را به یاد آوریم. محتوای دین حقیقت مطلق است، و بنابراین، پیوسته‌ی سرشتی به غایت والاست. دین در مقام شهود، احساس و ادراکی نمودی که دل‌نگرانی آن خداست، در مقام بنیاد نامحدود و علتی که همه چیز بدان بستگی دارد، این التزام را دربرمی‌گیرد که هر چیز دیگری باید در ارتباط با خدا دیده شود و تصدیق، توجیه، و اطمینان خاطر یقین را از این سرچشمه اخذ کند. در این ارتباط است که دولت، قوانین، و وظایف، تا آنجا که به آگاهی مربوط می‌شود، بالاترین تأیید خود را اخذ می‌کنند، و در بالاترین سطح نسبت به آن ملزم می‌شوند؛ زیرا حتی [تمامی] دولت، قوانین و وظایف هم در فعلیت خود چیزی محدود است که به پهنه‌ای والاتر گذر می‌کند که بنیاد آن در آن پهنه جای دارد (دایرة‌المعارف دانش‌های فلسفی، بند ۴۵۳ را

بینید). بنابراین، آن نقطه‌ای را، هم، در برمی‌گیرد، که به رغم هر دگرگونی، شکستِ هدف‌ها و دل‌بستگی‌های بالفعل و از دست رفتنِ دارایی‌ها، آگاهی به دگرگونی‌ناپذیری و والاترین آزادی و رضا را فراهم می‌آورد.* پس، در صورتی که دین‌بنیادی را تشکیل می‌دهد که قلمرو اخلاق‌گرایی را به گونه‌ای کلی، و ماهیتِ دولت را همچون اراده‌ی الهی، به گونه‌ای اختصاصی‌تر، تجسم می‌بخشد، در عین حال چیزی جز بنیاد نیست؛ و در همین جاست که این دو از هم فاصله می‌گیرند. دولت، اراده‌ی الهی است همچون روح حاضر که در مقام شکل و سازمان یک جهان‌گشایش می‌یابد. — کسانی که در برخورد با دولت از این که از شکل دین فراتر روند، خودداری می‌کنند، رفتارشان به رفتار کسانی می‌ماند که، در قلمرو ادراک، ادعا می‌کنند که حق با آن‌هاست حتی با این که همواره در ماهیت متوقف می‌شوند، بی آن که از حد این تجرید فراتر روند و به وجود برسند، یا مانند کسانی که (تذکر پیوسته به بند ۱۴۰ را ببینید)، تنها، نیکی مجرّد را اراده می‌کنند و تعیین این را که چه چیزی نیک است به اراده‌ی خودسرانه و امی‌گذارند. دین رابطه با مطلق است در قالب احساس، تفکر نمودی و ایمان، و در مرکز محیط آن، همه چیز صرفاً تصادفی و ناپایدار است. پس، اگر ما هم، در ارتباط با دولت به این شکل توسل جویم و به گونه‌ای عمل کنیم که گویی این [شکل] در اساس، عامل معتبر و تعیین‌کننده در این زمینه، هم هست، بدین ترتیب دولت را، همچون اندامواره‌ای که در درون آن تفاوت‌های پایدار، قوانین و نهادهایی رشد یافته‌اند در معرض بی‌ثباتی، ناامنی و گسستگی قرار داده‌ایم. قوانین، در مقام عنصر عینی و کلی [در درون دولت]، دیگر، صفت پایدار و معتبر نخواهند داشت، بلکه

* دین، مانند ادراک و علم، شکل جداگانه‌ای را اصل خود قرار داده که با اصل دولت متفاوت است. بنابراین، همه‌ی این چیزها وارد دولت می‌شوند، یا همچون ابزاری برای آموزش و پروراندن [گرایش‌های مناسب برای دولت] و یا، به این دلیل که، در اساس، هدف‌هایی فی‌نفسه هستند، چون وجودی برونی دارند. در هر دو صورت، اصول دولت بر آن‌ها جاری است. رساله‌ای عینی و جامع درباره‌ی دولت، باید به این پهنه‌ها هم، در کنار هنر، شرایط طبیعی صرف و مانند این‌ها، از جهت مناسبت آن‌ها با دولت و موقعیت آن‌ها در دولت، توجه کند. در رساله‌ی حاضر، که در آن، شرح اصول دولت در پهنه‌ی متمایز خود آن و مطابق با «مثال» آن مورد توجه است، اصول این پهنه‌های دیگر و سرّی حق دولت به آن‌ها، تنها می‌تواند به گونه‌ای اجمالی صورت گیرد.

صفتی منفی در ارتباط با آن شکلی که هر چیز معینی را در پرده‌ی ابهام می‌پیچد و بدین ترتیب، ویژگی‌ای ذهنی به خود می‌گیرد، پیدا خواهند کرد. نتیجه‌ی این امر برای رفتار انسانی، [پندهایی از این دست] خواهد بود: «مرد صالح تابع قانون نیست»، «پرهیزگار باش و هر چه می‌خواهی بکن»، یا «تو می‌توانی خود را به دست خودسرانگی و هوای نفس خود بسپاری، و کسانی را که از این رهگذر زیان می‌بینند به تسلّا و امید دین رهنمون شوی، یا (حتّی بدتر از این)، رد و انکار کنی و به گناه بددینی محکوم سازی».^۴ اما، در صورتی که این رویکرد منفی، در حدّ سرشت و دیدگاهی باطنی نماند، بلکه در عوض آن به سوی جهان بالفعل بازگردد و خود را در آن اظهار کند، به خشک‌اندیشی دینی خواهد انجامید که مانند خشک‌اندیشی سیاسی، تمامی نهادهای سیاسی و نظم قانونی را همچون محدودیت‌های بازدارنده‌ی عواطف درونی و [اموری] بی‌تناسب با عدم تناهای این عواطف، ردّ و انکار خواهد کرد، و همچنین مالکیت خصوصی، زناشویی، روابط و وظایف جامعه‌ی مدنی و مانند این‌ها را، همچون چیزهایی که شایسته‌ی عشق و آزادی احساسی نیستند، مردود خواهد شمرد. اما، از آنجا که هنوز باید در ارتباط با وجود و کردار بالفعل، تصمیم‌هایی گرفته شود، همان چیزهایی روی می‌دهد که در صورت [حاکمیت] آن، ذهنیت اراده، به طور کلی [روی می‌دهد] که خود را مطلق می‌داند (بند ۱۴۰ را ببینید)، یعنی تصمیم‌ها بر بنیاد وانمودهای ذهنی، یعنی عقیده و بوالهوسی اراده‌ی خودسرانه گرفته خواهند شد. - اما، حقیقت - در تعارض با این حقیقتی که خود را در ذهنیت احساس و فکر کردن نمودی فرو می‌پوشاند - گذر خطیر و پراهمیت [امر] درونی به [امر] برونی است، [یعنی] آن ترکیب خرد در واقعیت که تمامی تاریخ جهانی در تلاش رسیدن به آن بوده است. انسانیت فرهیخته با این تلاش، وجود بخردانه، نهادهای سیاسی و قوانین را فعلیت بخشیده و نسبت به آن‌ها آگاهی یافته است. کسانی که «خداندگار را می‌جویند» و به جای تلاش در جهت برکشیدن ذهنیت خود به درک حقیقت و معرفت به حق و وظیفه، با عقیده‌ی تهی از آموزش یافتگی خود، به خود اطمینان می‌دهند که همه چیز را بیواسطه در اختیار دارند، هیچ چیز جز نادانی، بی‌حرمتی و ویران‌سازی همه‌ی روابط اخلاق‌گرایانه را به بار نخواهند آورد. این‌ها

نتایج ضرور آن گرایش دینی هستند که، فقط بر شکل آن پای می فشارد، و در نتیجه به دشمنی با فعلیت و حقیقتی که به شکلی کلی در درون قوانین حضور دارد، برمی خیزد. اما، این گرایش نیازی بدان ندارد که ناگزیر خود را از این راه فعلیت بخشد. می تواند با دیدگاه منفی خود، ویژگی باطنی خود را حفظ کند، با نهادها و قوانین همساز شود، به سادگی، با آه و افسوس، یا خوارشماری و آرزومندی به این چیزها تسلیم شود. در روزگار ما، این نه نیرو، بلکه ناتوانی است که دینداری را به گونه ای پرهیزگاری جدلی تبدیل کرده است، خواه با نیازی اصیل همراه باشد، خواه، صرفاً، با خود نمایی برآورده نشده. به جای این که آدمی بر عقاید خود از راه زحمت مطالعه و منضبط کردن خواست خود چیره شود تا بتواند آن را به حد اطاعت آزادانه برکشد، آسان ترین راه این است که درک حقیقت عینی را رد و انکار کند، احساس گله مندی و، به ناچار، نخوت را در خود پیورود و در خداشناسی خود، همه ی آنچه را که برای دیدن آن سویی قوانین و نهادهای سیاسی لازم است، بیابد، درباره ی آن ها قضاوت کند، و در این باره که چه گونه باید باشند، حکم صادر کند. و به راستی هم، از آنجا که این ها یافته های دلی پرهیزگار است، باید خطاناپذیر و بی چون و چرا باشد؛ زیرا در صورتی که ما دین را بنیاد نیات و اظهارات خود قرار دهیم، نیات و اظهارات ما نمی توانند به دلیل سطحی بودن یا بیدادگرانه بودنشان بر خطا باشند.^۵

اما، در صورتی که دین مورد بحث از گونه ای اصیل باشد و این رویکرد منفی و جدلی را نسبت به دولت نداشته باشد، بلکه آن را به رسمیت بشناسد و تأیید کند، آن، هم، جایگاه و حرفی از آن خود خواهد داشت. امر عبادت از اعمال و آموزه ها تشکیل می شود، برای انجام آن نیاز به اموال و دارایی هایی هست، همچنین افرادی که خود را وقف خدمت به جماعت کرده باشند. بدین ترتیب، رابطه ی میان دولت و جماعت دینی در وجود می آید و صفت این رابطه، صفتی ساده است. ماهیت قضیه حکم می کند که دولت به وظیفه ی خود با دادن هر گونه یاری به جماعت دینی و تأمین حفاظت از آن در پیشبرد هدف دینی آن، عمل کند. به راستی هم، از آنجا که دین آن عنصری است که دولت را در ژرف ترین سطح سرشت اتباع آن یکپارچه می سازد، دولت، حتی، باید از همه ی اتباع خود بخواهد که

به این جماعت تعلق یابند - اما به هر جماعتی که خود می‌خواهند، زیرا دولت نمی‌تواند در مورد محتوای ایمان دینی [اختیاری داشته باشد، چون این امر به بُعد باطنی تفکر نمودی مربوط می‌شود. دولتی که به دلیل رشد کاملی سازمان خود، قدرتمند است می‌تواند، از این جهت، روشی شکیبانه‌تر اتخاذ کند و موضوع‌هایی فردی را که ممکن است بر آن تأثیر گذارد، نادیده انگارد، یا حتی نسبت به جماعت‌هایی که مذهب آنان حتی وظایف مستقیم آنان را نسبت به دولت به رسمیت نمی‌شناسد، شکیبا باشد (هر چند که این امر طبعاً به شمار جمعیت آنان بستگی دارد). دولت می‌تواند این کار را با واگذارن اعضای این چنین جماعت‌هایی به جامعه‌ی مدنی و قوانین آن انجام دهد و بدین راضی باشد که آنان وظایف مستقیم خود را نسبت به دولت به گونه‌ی تأثیرپذیرانه انجام دهند، مثلاً با تبدیل یا جانشین‌سازی [وظایف].* اما از آنجا که جماعت مذهبی صاحب

*. درباره‌ی کوئیکرها، آناپتیست‌ها و مانند آن‌ها می‌توان گفت که ایشان، تنها، اعضای فعال جامعه‌ی مدنی هستند، و در مقام اشخاص خصوصی، روابط صرفاً خصوصی با مردم دیگر دارند. حتی در این زمینه هم، آنان را از ادای سوگند معاف کرده‌اند؛ وظایف خود را نسبت به دولت به شیوه‌ای تأثیرپذیرانه به جا می‌آورند، و با این که یکی از مهمترین این وظایف، یعنی دفاع از دولت را در برابر دشمنان آن، یکسره رد و انکار می‌کنند، این اجازه را یافته‌اند که این وظیفه را از راه جانشین کردن خدمت دیگری به جای آن، به انجام رسانند.^۶ دولت، نسبت به این فرقه‌ها، به معنای دقیق واژه، شکیبایی می‌کند؛ زیرا از آنجا که این فرقه‌ها وظایف خود را نسبت به دولت به رسمیت نمی‌شناسند، نمی‌توانند مدعی حقی تعلق به دولت باشند. هنگامی که، جنبشی پر قدرت در کنگره‌ی آمریکا برای العای بردگی سیاهپوستان پدیدار شده بود، یکی از نمایندگان ایالت‌های جنوبی با زیرکی پاسخ داد: «سیاهان ما را به ما واگذارید و کوئیکرها را برای خود نگه دارید.» - تنها، در صورتی که دولت از جهات دیگر قدرتمند باشد، می‌تواند چنین چیزهای خلاف قاعده را، به پشتوانه‌ی - بالاتر از هر چیز - قدرت عرف و بخردانگی درونی نهادهای خود برای کاهش دادن وفایق آمدن بر این خلاف قاعدگی‌ها نادیده انگارد و در صورتی که نخواهد حقوق خود را در این زمینه‌ها، دقیقاً اعمال کند، نسبت به آن‌ها شکیبا باشد. مثلاً، هر چند که دادن، حتی، حقوق به یهودیان، به این استناد که این مردم را نباید، تنها، گروه دینی ویژه‌ای، بلکه باید، همچنین، اعضای ملت بیگانه به حساب آورد، خلاف حقی شکلی باشد، هنگامه‌ای که این دیدگاه و دیدگاه‌های [مشابه] دیگر بر پا کردند، این واقعیت را نادیده گرفت که یهودیان، در درجه‌ی نخست، آدم هستند؛ این صفت [آدم بودن]، صفتی تجریدی و بی‌اثر نیست (تذکر پیوسته به بند ۲۰۹ را ببینید)، زیرا نتیجه‌ی آن، این است که اعطای حقوق مدنی به کسانی که از آن

دارایی است و غیر از آن، اعمال نیایشی را به یاری افرادی که به همین منظور به خدمت گرفته شده‌اند، انجام می‌دهد، از قلمرو باطنی به امور دنیوی و در نتیجه، به حوزه‌ی دولت وارد می‌شود و بدین ترتیب خود را بیواسطه تحت قوانین آن قرار می‌دهد. این درست است که سوگند و پهنه‌ی اخلاق‌گرایی، به طور کلی، از جمله روابط زناشویی، آن نفوذ و الایش باطنی سرشت را دربرمی‌گیرند که در ژرف‌ترین سطح از سوی دین تأیید می‌شود. اما، از آنجا که روابط اخلاق‌گرایانه، در اساس، روابط بخردانگی بالفعل هستند، حقوق این بخردانگی باید نخست در درون آن‌ها اظهار گردد، و سپس تأیید کلیسا، همچون جنبه‌ی صرفاً باطنی و تجریدی‌تر آن‌ها، به این حقوق افزوده گردد. - اما، در موارد دیگری که جماعت کلیسا خود را اظهار می‌کند، این اظهار در موضوع اصول عقاید جنبه‌ی باطنی بیشتری دارد تا در اعمال نیایشی و رفتارهای دیگری از این دست. در مورد اخیر، روشن است که جنبه‌ی قانونی، دست‌کم، در ذات خود موضوعی است برای دولت. (البته، کلیساها، هم، توانسته‌اند خادمان و دارایی خود را از حوزه‌ی اقتدار و اختیار قضایی دولت بیرون برند، و حتی اختیار قضاوت بر افراد عادی را در موضوع‌هایی چون طلاق، ادای سوگند و مانند آن‌ها که دین در آن‌ها نقشی دارد، به دست آورند). - نقش پلیس در مورد این اعمال، نامعین‌تر است، اما این موضع به ماهیت کارکرد پلیس ارتباط دارد و این حکم، به همین ترتیب، درباره‌ی دیگر کردارهای صرفاً مدنی، هم، صادق است (بند ۲۳۴ را ببینید). هرگاه افرادی با گرایش‌های مذهبی یکسان به هم می‌پیوندند تا جماعت یا صنفی تشکیل

→ برخوردار می‌شوند، این خودآگاهی را می‌دهد که همچون اشخاص دارای حقوق در جامعه‌ی مدنی شناخته شده‌اند و از همین ریشه‌ی نامتناهی و برکنار از هر تأثیر دیگری است که جذب آنان در جامعه‌ی آلمانی^۷ به گونه‌ای مطلوب، از جهت رویکرد و گرایش [ایشان] نتیجه خواهد شد.^۷ یهودیان [اگر از حقوق مدنی برخوردار نمی‌شدند] در همان [حالت] محرومیت می‌ماندند که به واسطه‌ی آن مورد سرزنش قرار می‌گرفته‌اند، و این امر، به حق، تقصیر را به گردن دولت می‌انداخت که آن‌ها را محروم ساخته بود؛ زیرا، در آن صورت، دولت از شناسایی اصل خود، در مقام نهادی عینی که قدرتی از آن خود دارد، شانه خالی کرده بود (با بخش پایانی تذکر پیوسته به بند ۲۶۸ مقایسه کنید). در حالی که طلب محرومیت یهودیان مدعی آن بود که بر پایه‌ی والاترین حق استوار است، در عمل اوج بلاهت از آب درآمد، ضمن آن که ثابت شد شیوه‌ای که حکومت‌ها برگزیدند، داهیانه و شرافتمندانه بوده است.^۸

دهند، این جماعت یا صنف، به طور کلی، موضوع نظارت پلیس و دولت قرار خواهد گرفت. - اما، خود اصول عقاید، به حوزه‌ی وجدان تعلق دارد، و از حق آزادی ذهنی خود آگاهی برخوردار است، یعنی آن پهنه‌ی باطنی که حوزه‌ی [عمل] دولت نیست. با این همه، دولت، هم، اصول عقایدی دارد، زیرا نهادهای آن و هر آن چیزی که دولت آن را در ارتباط با حق، قانون اساسی و مانند این‌ها معتبر می‌داند، در اساس، به شکل تفکر، همچون قانون، وجود دارند. و از آنجا که دولت نه مکانیسم، بلکه زندگی بخردانه‌ی آزادی خود آگاه و نظام جهان اخلاق‌گرایانه است، گرایش [اتباع آن]، و همچنین آگاهی آنان از این گرایش درباره‌ی اصول، عنصری است بنیادی در دولت بالفعل، اما، اصول عقاید کلیسا، به نوبه‌ی خود، تنها موضوعی باطنی برای وجدان نیست؛ این اصول، در مقام اصول عقاید، در واقع، اظهار است، حتی، اظهار محتوایی است که با اصول اخلاق‌گرایانه و قوانین دولت ارتباط نزدیک، یا حتی مستقیم دارد. پس، دولت و کلیسا در این نقطه یا در توافق مستقیم هستند یا در تضاد مستقیم. کلیسا شاید تا آن حد پیش برود که تفاوت‌های موجود میان حوزه‌های کلیسا و دولت [را تضادی آشکار بنمایاند، زیرا ممکن است این دیدگاه را برگزیند که در حالی که کلیسا محتوای مطلق دین و [امر] معنوی را، به طور کلی، تجسم می‌بخشد و در نتیجه، عنصر اخلاق‌گرایی هم بخشی از موضوع توجه و نگرانی آن است، دولت چارچوبی مکانیکی است که در خدمت هدف‌های برونی و غیر معنوی است. شاید کلیسا خود را پادشاهی خدا، یا دست کم راه و مدخلی بدانند که به پادشاهی خدا می‌رسد، و دولت را پادشاهی دنیا، یعنی سپنجی و متناهی بدانند؛ به زبان دیگر، شاید خود را هدفی در خود بدانند، اما دولت را صرفاً وسیله. و در آنجا که آموزش اصول عقاید مطرح می‌شود، شاید این ادعاها با این ادعا همراه شود که دولت باید، نه تنها، در این مسائل به کلیسا آزادی کامل بدهد، بلکه باید تعالیم آن را، همچون اصول عقاید، بدون توجه به محتوای آن‌ها، با احترامی بی‌قید و شرط تلقی کند، به این دلیل که کلیسا، به تنهایی مسؤول تعیین و تعریف آن‌هاست. اما، در همان حال که کلیسا این ادعاها را بر بنیاد این استدلال گسترده استوار می‌کند که عنصر معنوی، به کلی، دارایی آن است، علم و ادراک، به طور کلی، هم، در این حوزه

نمایندگانی دارند و، خود، همچون کلیسایی، به تمامیتی همراه با اصل متمایز خود، تحوّل می‌یابند که شاید خود را دارای همان منزلت کلیسا، بدانند، با توجیهی، حتی، قانع‌کننده‌تر. بدین ترتیب، شاید، علم هم همان استقلال را از دولت طلب کند، و با دولت صرفاً همچون وسیله‌ای رفتار کند که باید در خدمت علم، همچون هدفی در خود، باشد. - افزون بر این، هیچ تفاوتی به حال رابطه‌ی میان کلیسا و دولت نمی‌کند که افراد و سران جماعت‌ها که خود را وقف خدمت به جماعت دینی کرده‌اند، تا آن حدّ پیش بروند که به زندگی جدا از دولت ادامه دهند، به گونه‌ای که، تنها، دیگر اعضای جماعت آنان زیر استیلاي آن قرار گیرند، یا از جهات دیگر در درون دولت باقی بمانند و کار کلیسایی خود را صرفاً یکی از جنبه‌های جایگاه اجتماعی خود بدانند، که آن را جدا از دولت حفظ می‌کنند. پیش از هر چیز، باید توجه کرد که این رابطه، پیوسته‌ی آن دیدگاهی از دولت است که بنا به آن، یگانه و وظیفه‌ی دولت حفظ و تأمین زندگی، دارایی و اراده‌ی خودسرانه‌ی هر کس است، تا آنجا که هیچ کس به زندگی، دارایی و اراده‌ی خودسرانه‌ی دیگران تجاوز نکند؛ بنا به این دیدگاه، دولت صرفاً ترتیبی است که ضرورت آن را ایجاد کرده است. پس، عنصر والاتر آن چیزی که در خود و برای خود حقیقی است، مانند دینداری ذهنی و علم نظری، در بیرون از دولت جای می‌گیرد، که در مقام علمی در خود و برای خود، صرفاً باید [نسبت به این عنصر] ادای احترام کند و بدین ترتیب از شخصیت اخلاق‌گرایانه‌ی خاصه‌ی خود محروم شود. به راستی هم، تاریخ به ما نشان می‌دهد که در گذشته، دوره‌ها و شرایط جاهلانه‌ای وجود داشته که در آن تمامی معنویت والا در کلیسا جای داشته، در حالی که دولت چیزی نبوده است جز دستگاه این جهانی خشونت، خودسرانگی و بوالهوسی و آن تعارض تجریدی [میان کلیسا و دولت] که پیش از این بدان اشاره کردیم، اصل عمده‌ی فعلیت بوده است (بند ۳۵۸ را ببینید).^۹ اما این ادعا که این وضعیّت، وضعیتی است که به راستی با «مثال» همخوانی دارد، بدین معناست که بیش از حدّ، کورکورانه و سطحی پیش برویم. برعکس، رشد این «مثال» این حقیقت را به اثبات رسانده که روح، در مقام آزادی و خردمندی، در ذات خود اخلاق‌گراست، «مثال» حقیقی بخردانگی بالفعل است، و همین بخردانگی

است که همچون دولت وجود دارد. این هم، به همین روشنی، از این «مثال» برآمده است که حقیقت اخلاق‌گرایانه‌ای که «مثال» آن را تجسم می‌بخشد، همچون محتوایی که شکل کلیت بدان اعطا شده - یعنی همچون قانون - برای آگاهی متفکر وجود دارد، و دولت، به گونه‌ای کلی هدف‌های آن را می‌داند، و با آگاهی‌ای مصمم و مطابق با اصول، آن‌ها می‌شناسد و به اجرا می‌گذارد. باری، همان‌گونه که اشاره کردیم، حقیقت موضوع کلی دین است، اما در هیأت محتوایی داده شده که صفات بنیادی آن به زبان مفاهیم و تفکر شناخته نشده است. به همین ترتیب، رابطه‌ی فرد با این موضوع تکلیفی است مبتنی بر مرجعیت؛ و گواهی روح و دل خود او، در مقام چیزی که عنصر آزادی را دربرمی‌گیرد، ایمان و احساس است. بصیرت فلسفی درمی‌یابد که کلیسا و دولت، تا آنجا که محتوای آن‌ها، که حقیقت و بخردانگی است، مطرح است، با هم تعارضی ندارند، اما صرفاً از جهت شکل با هم تفاوت دارند. بدین ترتیب، آنگاه که کلیسا می‌خواهد اصول عقایدی را مطرح سازد (هر چند که کلیساهایی بوده‌اند و هستند که خود را به عبادت محدود می‌کنند، و کلیساهای دیگری که کار اصلی آن‌ها عبادت است و اصول عقاید و آگاهی فرهیخته‌تری در آن‌ها، اهمیتی درجه دوم دارند)، و اصول عقاید آن به اصول عینی، به تفکرات اخلاق‌گرایانه و بخردانه ربط پیدا می‌کند، شکل بیان [آن کلیسا]، این اصول عقاید را بیدرنگ به حوزه‌ی دولت وارد می‌سازد. دولت، برخلاف ایمان و مرجعیت کلیسا در ارتباط با اخلاق‌گرایی، حق، قوانین و نهادها و یقین ذهنی آن، دارای معرفت است. محتوا، در درون اصول خود، دیگر، در اساس، محدود به شکل احساس و ایمان نیست، بلکه به تفکر معین تعلق دارد. آنگاه که محتوایی [که در خود و برای خود وجود دارد، همچون محتوایی ویژه در شکل دین، همچون اصول عقایدی ویژه کلیسا در مقام جماعتی مذهبی، ظاهر می‌شود، بیرون از حوزه‌ی [نظارت] دولت جای می‌گیرد. (در مذهب پروتستان، علمی وجود ندارد، به گونه‌ای که روحانیتی که در مقام امانت‌دار انحصاری اصول عقاید کلیسا عمل کند، نیز، وجود ندارد.) از آنجا که اصول اخلاق‌گرایانه و سازمان عمومی دولت می‌تواند به درون حوزه‌ی دین کشیده شود و نه تنها شاید، بلکه همچنین باید، با رجوع به دین تعیین گردد، این ارجاع به خود دولت اعتبار دینی می‌دهد. از سوی

دیگر، دولت حق و شکل خودآگاهی، بخردانگی عینی، حق اعمال بخردانگی عینی و دفاع از آن را در برابر اظهارهایی که بر شالوده‌ی تعبیر ذهنی از حقیقت استوارند، برای خود محفوظ می‌دارد، صرف نظر از این که این حقیقت چه یقین‌ها و مرجعیت‌هایی را با خود همراه داشته باشد. از آنجا که اصل گوهری شکل دولت، در مقام امری کلی، تفکر است، در واقع، آزادی تفکر و علم، نخست از دولت سرچشمه گرفته است (در حالی که، کلیسا بود که جوردانو و رونو را سوزاند^۱ و گالیله را بدان واداشت که به زانو بیفتد و از شرح کردن نظریه‌ی کوپرنیکی منظومه‌ی شمسی توبه کند^{۱۱} و مانند این‌ها).^{*} بدین ترتیب علم را هم باید جانبدار دولت یافت، زیرا آن

*. نگاه کنید به [اثر] لاپلاس، شرح نظام جهان [Exposition du Système du monde (Paris, 1796)] کتاب ۷، فصل ۴: «آنگاه که گالیلئو کشف‌هایی را که به یاری دوربین نجومی انجام داده بود، اعلام کرد (صُور زهره و غیره)، در عین حال نشان داد که این کشف‌ها، بدون هیچ شکّی، حرکت زمین را ثابت می‌کنند. اما فکر این حرکت را مجلسی از اسقف‌ها کفرآمیز اعلام کرده بود، و گالیلئو، یعنی مشهورترین مدافع آن، به محکمه‌ی تفتیش عقاید فراخوانده [و در آنجا] بدان واداشته شد که برای رهایی از محکومیت سنگینی به زندان، حرف خود را پس بگیرد. یکی از نیرومندترین اشتیاق‌ها، در وجود مردی هوشمند، اشتیاق حقیقت است. گالیلئو، که به استناد مشاهدات خود، به حرکت زمین یقین داشت، زمان درازی به فکر نوشتن اثر تازه‌ای بود که قصد داشت همه‌ی دلایل کافی را برای اثبات این امر، در آن بیاورد. اما، برای آن که از شرّ آن آزار و تعقیبی که می‌دانست به آن دچار خواهد شد، در امان بماند، این دلایل را در قالب گفت و گویی میان سه تن گنجانده. روشن است که مدافع نظام کوپرنیکی [در این اثر] درست می‌گوید؛ اما از آنجا که گالیلئو حکم قطعی در این باره صادر نکرده بود، و چون تا حدّ ممکن به اعتراض‌هایی که از سوی هواداران بطلمیوس عنوان گردیده، بها داده بود، به خود حق می‌داد که انتظار آن را داشته باشد که بدون مزاحمت از آرامشی که سالخوردگی و کوشش‌های یک عمر او برایش فراهم آورده بود، برخوردار شود. [اما] در هفتاد سالگی‌اش، بار دیگر به حضور در برابر محکمه‌ی تفتیش عقاید فرا خوانده شد؛ به زندان‌اش افکندند، و در آنجا به او تکلیف کردند که عقاید خود را برای دومین بار پس بگیرد، با این تهدید که به کیفر کافران مرتد محکوم خواهد شد. [پس] وادارش ساختند که این توبه نامه را امضا کند: «من، گالیلئو، که به نفس خود، در هفتاد سالگی، در پیشگاه محکمه حاضر شده‌ام، در حالی که به زانو افتاده‌ام و انجیل‌های مقدّس را در برابر دیدگان و در دست‌های خود دارم، از صمیم دل و ایمانی درست، بیهودگی، نادرستی و کفرآمیزی نظریه‌ی حرکت زمین را محکوم و نفرین، و از آن توبه می‌کنم» و غیره. چه منظره‌ای است، دیدن مرد احترام برانگیز سالخورده‌ای، که سراسر عمر دراز خود را، تنها، وقف مطالعه‌ی طبیعت کرده، به زانو افتاده باشد و بر خلاف گواهی وجدان خود از آن حقیقتی که به گونه‌ای قانع‌کننده آشکارش ساخته بود، توبه کند! حکم محکمه‌ی تفتیش عقاید او را به

هم همان عنصر شکل را مانند دولت داراست و هدف آن ادراک حقیقت عینی و بخردانگی از راه تفکر است. بی‌گمان، ادراک به یاری فکر کردن می‌تواند از سطح علم به سطح عقیده و استدلال قیاسی فرو افتد، و با توجه کردن به موضوع‌های اخلاق‌گرایانه و سازمان دولت، خود را در تعارض با اصول آن‌ها قرار دهد. و شاید با این کار دست به همان وانمودهایی بزند که کلیسا در پهنه‌ی متمایز خود بدان‌ها دست می‌زند، یعنی وانمودن عقاید خود به جای خرد و حق خودآگاهی ذهنی به آزادی عقیده و ایمان. اصل این ذهنیت معرفت پیش از این مورد بحث قرار گرفته است (تذکر پیوسته به بند ۱۴۰ را ببینید). همه‌ی آنچه که باید در اینجا بدان اشاره کنیم، این است که رویکرد دولت نسبت به عقیده - در صورتی که صرفاً عقیده، [یعنی] محتوایی ذهنی باشد که به همین دلیل، هیچ نیرو یا قدرت درونی‌ای ندارد، صرف نظر از این که ادعاهای آن تا چه حد بر آب و تاب باشد - از سویی، بی‌تفاوتی کامل است، مانند رویکرد آن نقاشانی که به سه رنگ اصلی روی تخته‌رنگ‌های خود چسبیده‌اند، بدون آن که به خرده‌مندی مکتب‌هایی که به آن‌ها می‌گویند هفت [رنگ اصلی] وجود دارد، توجهی کنند. اما، از سویی دیگر، هر گاه این عقاید مبتنی بر اصول زیانبار، وجودی کلی به خود بدهند که فعلیت را نادیده بگیرد، دولت باید حقیقت عینی و اصول زندگی اخلاق‌گرایانه را حفظ کند؛ و در صورتی که شکل‌انگاری ذهنیت نامشروط بخواهد علم را شالوده و آغازگاه خود قرار دهد و نهادهای آموزشی خود دولت را با تحریک آن‌ها به انجام تظاهرهایی همانند تظاهرهای کلیسایی، علیه آن برانگیزد، باید، باز، همین کار را بکند. و برعکس، هر گاه با کلیسایی رو به رو شود که مدعی مرجعیت نامحدود و نامشروط است، باید حق شکلی خودآگاهی را نسبت به بصیرت و یقین خود، و به گونه‌ای کلی نسبت به افکاری که باید حقیقت عینی به شمار آید، طلب کند.

موضوع یگانگی دولت و کلیسا، یعنی موضوعی که آن هم، همچون آرمانی

→ حبس ابد محکوم کرد. یک سال پس از آن، با پادرمیانی دوک بزرگ فلورانس، آزاد شد. گالیلیو در سال ۱۶۴۲ جان داد. سراسر اروپا بر از دست رفتن او گریست، اروپایی که تلاش‌های او آن را از تاریکی به در آورده و از قضاوتی که محکمه‌ای منفور بر مردی چنین سترگ روا داشته بود، برمی‌افروخت.»

غایی، در دوره‌های اخیر مورد بحث و دفاع قرار گرفته، نیز، می‌تواند در اینجا مطرح گردد.^{۱۲} هر چند یگانگی بنیادی آن‌ها در حقیقت اصول و گرایش نهفته است، این امر هم به همان اندازه بنیادی است که همراه با این یگانگی، تفاوت میان شکل‌های آگاهی آن‌ها، به وجودی ویژه برسد. آن یگانگی کلیسا و دولت را که این همه خواهان دارد، باید در خودکامگی شرقی جست - اما در این مورد، دولتی به معنای آن ترکیب حق، زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی آزاد، و رشد اندامواری که به تنهایی شایسته‌ی روح است، وجود ندارد. - افزون بر این، اگر قرار باشد که دولت، همچون فعلیت اخلاق‌گرایانه‌ی خودشناس روح وجود یابد، شکل آن باید از شکل مرجعیت ایمان تمایز پیدا کند. اما، این تمایز، تنها در صورتی نمود می‌یابد که کلیسا به نوبه‌ی خود، در درون خود تجزیه شود. دولت، تنها، در صورتی که بالاتر از کلیساهای ویژه جای گیرد، می‌تواند به کلیت تفکر، همچون اصل شکلی خود دست یابد و آن را در وجود آورد، اما برای شناخت این امر، نه تنها باید دانست که کلیت در ذات خود چیست، بلکه همچنین باید دانست که وجود آن چیست. در نتیجه، تجزیه‌ی کلیسا، نه تنها مایه‌ی بداقبالی دولت نیست و نبوده، بلکه تنها به تأثیر همین تجزیه بوده است که دولت توانسته سرنوشت خود را، در مقام بخردانگی خودآگاه و زندگی اخلاقی، تحقق بخشد. این تجزیه، به همین اندازه، فرخنده‌ترین چیزی بوده که می‌توانسته برای کلیسا و تفکر، تا آنجا که آزادی و بخردانگی آن‌ها مطرح است، روی دهد.

افزوده (ه). دولت بالفعل است، و فعلیت آن از این واقعیت تشکیل می‌گردد که دل بستگی کل، خود را از راه هدف‌های ویژه می‌شناسد. فعلیت، همواره یگانگی کلیت و ویژگی است، انحلال کلیت در ویژگی است؛ پس، ویژگی خودبسنده می‌نماید، هر چند که از سوی کل حفظ و پشتیبانی شود. در صورتی که این یگانگی وجود نداشته باشد، هیچ چیز نمی‌تواند بالفعل باشد، حتی در صورتی که دارای وجود فرض شود. دولت بد دولتی است که صرفاً وجود دارد؛ جسمی بیمار هم وجود دارد، اما واقعیت حقیقی ندارد. دستی که [از بدن] جدا شده، هنوز به دست می‌ماند و وجود دارد، اما فعلیتی ندارد.^{۱۳} فعلیت حقیقی ضرورت است: هر آنچه بالفعل است، در خود، ضرور است. ضرورت از تجزیه‌ی کل به تمایزهایی در درون «مفهوم»، و از این واقعیت تشکیل می‌گردد که این کل تجزیه شده تعیین‌پذیری ثابت و پایداری از خود نشان می‌دهد که مُرده و ثابت نیست، بلکه به ساختن خود در [حالت] انحلال خود، ادامه می‌دهد. یکی از

بخش‌های اصلی دولتی رشد یافته، آگاهی یا تفکر است؛ بنابراین دولت می‌داند که چه چیزی را اراده می‌کند و آن را همچون موضوع تفکر می‌شناسد. پس، چون جایگاه معرفت در درون دولت است، جایگاه علم، هم، همین جاست نه در کلیسا. با این وجود، در روزگار اخیر سخن بسیار در این باره گفته شده که دولت باید از درون دین برآید. دولت روح رشد یافته است و عناصر خود را در پرتو آگاهی به نمایش می‌گذارد؛ و این واقعیت که آنچه در درون «مثال» نهفته از درون عینیت سر برمی‌آورد، بدین معناست که دولت همچون هستی‌ای متناهی نمود می‌یابد و به همین دلیل پهنه‌ای دنیوی به نظر می‌آید، در حالی که مذهب خود را پهنه‌ای نامتناهی معرفی می‌کند. در نتیجه، دولت فرودست می‌نماید، و چون متناهی نمی‌تواند به ذات خود وجود داشته باشد، گفته می‌شود که به کلیسا، همچون شالوده‌ی خود نیازمند است. [همچنین،] گفته می‌شود که دولت، در مقام هستی‌ای متناهی، فاقد توجیه است و تنها از راه دین می‌تواند تقدیس شود و به نامتناهی تعلق یابد. اما، این دیدگاه نسبت به موضوع، به شدت یکسویه است. دولت، به راستی و در اساس، دنیوی و متناهی است، و هدف‌ها و قدرت‌های ویژه دارد؛ اما دنیوی بودن آن، تنها، یکی از جنبه‌های آن است، و تنها دریافتی بی‌روح می‌تواند آن را صرفاً متناهی بداند. زیرا دولت جانی دارد که به آن زندگی می‌بخشد و این جان زندگی بخش ذهنیت است که از یک سو تمایزها را می‌آفریند اما از سوی دیگر یگانگی آن‌ها را محفوظ می‌دارد. در قلمرو دین، هم، تمایزها و عناصر متناهی وجود دارند. گفته می‌شود که خدا سه در یک است؛ پس سه تعیین‌کنندگی هست، و تنها، یگانگی این‌هاست که روح را تشکیل می‌دهد. در نتیجه، اگر ما ماهیت الهی را به صورت متجسم درک می‌کنیم، این ادراک، تنها، به یاری تمایزها ممکن است. بدین ترتیب، عناصر متناهی باید، هم، در قلمرو الهی و هم، در قلمرو دنیوی یافت شود، و این که گفته می‌شود که روح دنیوی، یعنی دولت، مطلقاً متناهی است، دیدگاهی یکسویه را می‌رساند، زیرا فعلیت نابخرد نیست. بی‌گمان، دولتی بد، مطلقاً دنیوی و متناهی است، اما دولت بخرد، در درون خود، نامتناهی است. دوم این که چنین استدلال شده است که دولت باید توجیه خود را از دین اخذ کند. «مثال» در درون دین، روحی است که در عاطفه درونی شده است، اما همین «مثال» است که در دولت، به خود، بیانی دنیوی می‌دهد و در معرفت و خواست، وجود و فعلیتی برای خود تأمین می‌کند. بدین ترتیب، گفتن این که دولت باید بر بنیاد دین استوار گردد، شاید بدین معنا باشد که دولت باید مبتنی بر خردمندی باشد و از درون آن رشد کند. اما همین حکم هم، می‌تواند بدین صورت بد فهمیده شود که گویا آن آدمیانی که روح آنان اسیر مذهبی ناآزاد است، بیشتر از دیگران آمادگی اطاعت کردن دارند. اما، دین مسیحی، دین آزادی است. — هر چند شاید چنین شده باشد که این آزادی به تأثیر خرافه به ناآزادی منحرف شده باشد. پس، در صورتی که حکم مذکور چنین معنا دهد که افراد بدین دلیل باید دین داشته باشند که روح درین آنان، بتواند به گونه‌ی مؤثرتری در درون دولت زیر فشار قرار گیرد، معنای این حکم، معنای بدی است؛ اما اگر منظور این است که آدمیان باید برای دولت، همچون کُلی که آنان شاخه‌های آن هستند، احترام قابل باشند، بهترین راه رسیدن به این، بی‌گمان [راه] بصیرت فلسفی به گوهر آن است. اما، اگر این

بصیرت وجود نداشته باشد، گرایش دینی ممکن است به همان نتیجه بینجامد. در نتیجه، دولت شاید نیازمند دین و ایمان باشد. اما، دولت، در اساس، متفاوت با دین می‌ماند، زیرا چیزی که دولت بدان نیاز دارد، شکل وظیفه‌ای قانونی را دارد، و این که این وظیفه به یاری چه چیزی به جا آورده می‌شود، برای رویکرد عاطفی بی تفاوت است. از سوی دیگر، زمینه‌ی دین باطنیت است؛ و درست همان گونه که دولت، اگر خواسته‌های خود را به گونه‌ای دینی تحمیل کند، به حقیقت باطنیت آسیب رسانده است، کلیسا هم اگر مانند دولت عمل کند و کیفرهایی برقرار سازد، به [حد] مذهبی جبار فروخواهد افتاد. سومین تفاوت که با آنچه هم اکنون گفتیم پیوند دارد، این است که محتوای دین پوشیده است و پوشیده خواهد ماند، به گونه‌ای که عاطفه، احساس و تفکر نمودی زمینه‌هایی هستند که بر آن استوارند. در این زمینه، همه چیز شکل ذهنیت دارد، در حالی که دولت خود را فعلیت می‌بخشد و به تعیین پذیری‌های خود وجودی ثابت می‌دهد. بدین ترتیب، در صورتی که دینداری افراطی می‌کوشید خود را با همان حالتی که غالباً در محدوده‌ی خود به خود می‌گیرد، در دولت اظهار کند، سازمان دولت را سرنگون می‌کرد؛ زیرا تفاوت‌های درون دولت از هم دورند، در حالی که همه چیز در دین، بدون استثنا، به تمامیت بازمی‌گردد. و اگر این تمامیت می‌کوشید که همه‌ی روابط دولت را در اختیار خود بگیرد، به تعصب و خشکاندیشی تبدیل می‌شد؛ می‌خواست که کل را در هر [امر] ویژه‌ی بیابد، و تنها با نبود کردن [امر] ویژه می‌توانست به این هدف برسد، زیرا خشکاندیشی، به سادگی، چیزی نیست جز خودداری از پذیرش تفاوت‌های ویژه. به زبان دیگر می‌توان گفت که این سخن که «قوانین برای پرهیزگاران ساخته نشده‌اند» چیزی نیست جز بیان این خشکاندیشی. زیرا هر گاه پرهیزگاری نقش دولت را برعهده گیرد، هیچ چیز تعریف شده‌ای را نمی‌تواند تحمل کند، بلکه همه‌ی آن‌ها را نابود خواهد ساخت. حال از همین قرار خواهد بود، اگر پرهیزگاری تصمیم‌گیری را به وجدان و باطنیت و گذار می‌کرد و دلایل آن را محدود نمی‌ساختند؛ زیرا باطنیت در پی دلایلی نیست و در برابر خود مسؤولیتی ندارد. بدین ترتیب، در صورتی که قرار باشد پرهیزگاری فعلیت دولت را تشکیل دهد، همه‌ی قوانین به کناری گذارده خواهند شد و احساس ذهنی قانون‌گذاری خواهد کرد. این احساس شاید خودسرانگی ناب باشد، و ما، تنها، از روی کردارهای آن می‌توانیم بگویم که چنین هست یا نه. اما در صورتی که [این احساس‌ها،] کردارها یا فرمان‌ها باشند، شکل قوانین را به خود می‌گیرند، و این با آن احساس ذهنی‌ای که بدان اشاره شد، در تضاد آشکار است. شاید خداوند، در مقام موضوع این احساس، تعیین‌کننده به شمار آید؛ اما، خداوند «مثالی» کلی و فراگیر است که در درون این احساس نامعین می‌ماند، و بدان اندازه گسترش نیافته است که آن چیزی را که به هیأتی تحول یافته در درون دولت هست، تعیین کند. نفس این واقعیت که همه چیز در درون دولت ثابت و محفوظ است، دفاعی است در برابر خودسرانگی و عقیده‌ی وضعی. بدین ترتیب، کلیسا، بدین لحاظ، نباید مهار حکومت را در دست بگیرد.

بند ۲۷۱

اصول سیاسی تأسیسی، نخست، سازمان دولت و فرآیند زندگی انداموار آن است که به خود بازمی‌گردد، و در آن [اصول] عناصر خود را در درون خود تجزیه می‌کند و آن‌ها را تا حدّ وجودی تثبیت شده رشد می‌دهد.

دوم، دولت با انفراذ خود، واحدی انحصاری است که در نتیجه، روابطی با دیگران دارد؛ از این راه اجزای خود را به سوی برون برمی‌گرداند و، بنا به این تعیین‌کنندگی، اجزای موجود خود را در درون خود، در مثالیت آن‌ها، وضع می‌کند.

افزوده (ه). همان‌گونه که در اندامواره‌ی زنده، تحریک‌پذیری، خود، از جهتی کیفیتی درونی است که بدین لحاظ به اندامواره تعلق دارد، در اینجا، هم، بازگشت برونی به سوی درون هدایت می‌شود. جنبه‌ی درونی دولت، بدین لحاظ، قدرت مدنی است، و جهت برونی آن قدرت نظامی است، هر چند که این دومی جنبه‌ی ویژه‌ای در درون خود دولت، هم، هست. تعادل این دو جنبه، عامل پراهمیتی در تاریخ دولت است. گاه، قدرت مدنی به کلی غایب است و [دولت] یکسره متکی به قدرت نظامی است، مانند روزگار امپراتوران روم* و پرتوری‌ها؛ و در زمان‌های دیگر – مانند دوران نوین – قدرت نظامی چیزی نیست جز یکی از محصولات قدرت مدنی، که همه‌ی اعضای آن شایسته‌ی پذیرفته شدن به خدمت نظامی هستند.

I. قانون اساسی از جهت درونی

بند ۲۷۲

قانون اساسی بخردانه است، در صورتی که دولت فعالیت خود را در درون خود، بنا به ماهیت «مفهوم»، تجزیه و تعیین کند. دولت به گونه‌ای چنین می‌کند که هر یک از قوای مورد بحث، در خود، تمامی می‌شود: چون هر یک عناصر دیگر را دربرمی‌گیرد و آن عناصر را به حالت فعال، در خود دارد، و چون همه‌ی آن قوا، در مقام تعیین‌های تجزیه‌ی «مفهوم» به کلی، در درون مثالیت آن باقی می‌مانند و چیزی را تشکیل نمی‌دهند جز کلی یکتا و منفرد.

*. این جمله در یادداشت‌های هوتهو و گریزهایم، در همین جا به پایان می‌رسد، بقیه‌ی آن، ظاهراً افزوده‌ی

در زمان‌های اخیر، انبوه بی‌پایانی از سخنان بی‌معنا را درباره‌ی قانون اساسی و خود خرد شنیده‌ایم. بی‌روح‌ترین این سخنان را آن کسانی در آلمان گفته‌اند که به خود باورانده‌اند که بهتر از هر کس دیگری – به ویژه، حکومت‌ها – فهمیده‌اند که قانون اساسی چیست، و فکر می‌کنند که همه‌ی سطحی‌نگری‌های آنان به گونه‌ای انکارناپذیر، موجه است، چون به خیال خود بر بنیاد دین و دینداری استوار است. جای شگفتی ندارد که چرا این سخنان [سبب‌گردیده که] حال مردم خردمند از واژه‌های «خرد»، «روشنگری»، «حق» و مانند آن‌ها، و همچنین، از واژه‌های «قانون اساسی» و «آزادی» به هم بخورد، و آدمی از این که باز هم وارد بحث قوانین اساسی سیاسی شود احساس شرم کند.^۱ اما، دست کم، می‌توان امیدوار بود که زیاده‌روی‌هایی از این دست به یقین گسترده‌تر در این زمینه بینجامد که درک فلسفی این موضوع‌ها نه با منطق‌آوری یا با [بررسی] هدف‌ها، دلیل‌ها و سودمندی‌ها – چه رسد به عاطفه، عشق و اشتیاق – بلکه، تنها، با «مفهوم» ممکن خواهد بود؛ و باید به این هم امیدوار باشیم که آن کسانی که فکر می‌کنند الوهیت درک ناشدنی است و درک حقیقت کوششی بی‌فایده است، دیگر در این بحث شرکت نکنند. به هر حال، نه پرحرفی‌های نسنجیده و نه احساساتی‌گری آموزنده‌ای که عواطف و اشتیاق این کسان می‌آفریند، هیچ یک نمی‌تواند مدعی شایستگی توجیه فلسفه شود.

در میان فکرهایی که امروز رایج است، فکر تجزیه‌ی ناگزیر قوای دولت اشاره‌ای را می‌طلبد (با توجه به بند ۲۶۹).^۲ این موضوع، موضوعی است بسیار پراهمیت که اگر به معنای حقیقی خود فهم شود، می‌تواند به حق، تضمین آزادی همگانی به حساب آید؛ اما در ضمن، فکری است که دُرست همان کسانی که فکر می‌کنند به تأثیر عشق و اشتیاق سخن می‌گویند، از آن هیچ نمی‌دانند و نمی‌خواهند بدانند، زیرا دقیقاً در این فکر است که عنصر تعیین‌پذیری خردمندانه نهفته است. به زبان دیگر، اصل تفکیک قوا عنصر بنیادی تفاوت، [یعنی] بخردانگی واقعی را دربرمی‌گیرد؛ اما، دید فهم تجریدی این است که، از یک سو، صفت دروغین خودبستگی مطلق هر یک از قوا را در ارتباط با دیگری به این اصل نسبت دهد، و از سوی دیگر، به گونه‌ای یکسویه، رابطه‌ی این قوا را با یکدیگر

به رابطه‌ای منفی، [یعنی] رابطه‌ی محدودیتِ دو جانبه، تعبیر کند. بنا به این دیدگاه، واکنش هر قوه‌ای نسبت به قوایِ دیگر ناشی از دشمنی و ترس است، چنان‌که گویی با شرارتی رو به روست، و صفتِ آن‌ها چنان است که با هم تعارض دارند، و به یاریِ این موازنه، تعادلِ همگانی، و نه اتحادی جاندار، برقرار می‌سازند. تنها، خودخواستگی «مفهوم» در درونِ خود، و نه هیچ هدف یا سودمندیِ دیگری، است که سرچشمه‌ی مطلقِ قوایِ متفاوت را در بر می‌گیرد، و تنها به همین دلیل است که سازمانِ دولت، در ذاتِ خود، بخردانه و تصویری از خردِ ابدی است. - این را که چه گونه «مفهوم» و در نتیجه «مثال» به گونه‌ای متجسّم، در خود تعیین می‌شوند و از این راه عناصرِ خود - کلیت، ویژگی و فردیت - را وضع می‌کنند، به گونه‌ای تجربیدی، باید از منطقِ آموخت (البته، نه آن منطقی که به کار بستنِ آن رواج دارد).^۳ در هر حال، با [امر] منفی آغاز کردن و نشان دادنِ بدخواهی و بی‌اعتمادیِ بدخواهی در جایِ عاملِ نخستین، و سپس، بر پایه‌ی این فرض، راه‌هایِ دفاعیِ زیرکانه‌ای تدبیر کردن، که کاراییِ آن‌ها، صرفاً بستگی به ضدِ دفاع دارد، تا آنجا که به تفکرِ مربوط می‌شود، ویژه‌ی فهمِ منفی است، و تا آنجا که به گرایشِ مربوط می‌شود، ویژه‌ی نگرشِ غوغاییان است (بند ۲۴۴ را ببینید). - در صورتی که قوا - یعنی آن چیزهایی که قوایِ مجریّه و مقتنه خوانده شده‌اند - به خود بستگی دست یابند، ویرانیِ دولت، به همان گونه‌ای که در مقیاسی سترگ شاهدِ آن بوده‌ایم^۴، بیدرنگ وضع می‌گردد؛ یا در صورتی که دولت، در اساس، حفظ شود، گونه‌ای یگانگی به تأثیرِ برخوردی که در نتیجه‌ی آن یک قوه بر قوایِ دیگر استیلا می‌یابد، به گونه‌ای موقتی تثبیت می‌گردد، و تنها از این راه است که [هدف] بنیادی، [یعنی] بقایِ دولت، تأمین می‌شود.

افزوده (ه). هیچ چیز را نباید از دولت انتظار داشت، جز آنچه که نمودی است از بخردانگی. دولتِ دنیایی است که روح برایِ خود آفریده است؛ بنابراین مسیری معین را می‌پیماید که در خود و برایِ خود وجود دارد. ما چه بسیار سخن خرد خداوندی را در طبیعت می‌شنویم! اما، حتی یک لحظه نباید تصوّر کنیم که دنیایِ جسمانیِ طبیعت بالاتر از دنیا روح است؛ زیرا دولت به همان اندازه بالاتر از زندگیِ جسمانی است که روح بالاتر از طبیعت است. بنابراین، ما باید به

دولت همچون الوهیتی زمینی حرمت گذاریم و دریابیم که اگر شناختِ طبیعتِ دشوار است، شناختِ دولتِ کاری است بس دشوارتر. این امر دارای بیشترین اهمیت است که، در دورانِ اخیر، به دریافت‌های ویژه‌ای درباره‌ی دولت، به گونه‌ای کلی، رسیده‌ایم و سرگرم بحث و تعریفِ قوانینِ اساسی شده‌ایم. اما، این امر هم هنوز مسأله را حل نمی‌کند؛ این هم ناگزیر است که خرد را به دریافتی خردمندانه برسانیم، بدانیم که گوهرِ آن چیست، و دریابیم که برجسته‌ترین جنبه‌ی آن، همواره، گوهری‌ترین جنبه‌ی آن نیست. بدین ترتیب، ضمن آن که قوای دولت باید، حتماً، مشخص شوند، هر یک باید کلی را در خود تشکیل دهد و عناصرِ دیگر را در درونِ خود جای دهد. آنگاه که از فعالیت‌های متمایز این قوا سخن می‌گوییم، نباید دچار این خطای بزرگ شویم که این [موضوع] را بدین معنا بگیریم که هر قوه‌ای باید به گونه‌ای مستقل و جداگانه وجود داشته باشد؛ برعکس، این قوا باید، تنها، همچون عناصر «مفهوم» [از هم] مشخص باشند. از سوی دیگر، در صورتی که این تفاوت‌ها به گونه‌ای مستقل و جداگانه وجود داشته باشند، روشن است که دو هستی خودبسنده نمی‌توانند اتحادی تشکیل دهند، بلکه باید، قطعاً، برخوردی را سبب شوند که به تأثیر آن، یا کل ویران شود یا یگانگی با زور برقرار گردد. بدین سان، در جریانِ انقلابِ فرانسه، گاه قوه‌ی مقننه قوه‌ی، به اصطلاح، مجریه را در خود محاط کرد و گاه قوه‌ی مجریه قوه‌ی مقننه را، به گونه‌ای که، در این چارچوب، مثلاً، طرح خواسته‌ی اخلاقی هماهنگی، بی‌معنا می‌بود. زیرا، در صورتی که موضوع را به عواطفِ احاله دهیم، مسلماً، خود را از هر دردسری در امان داشته‌ایم؛ اما، هر چند که احساس اخلاق‌گرایانه، شاید ضرور باشد، صلاحیت آن را ندارد که به نقیض خود، [چگونگی] قوای دولت را تعیین کند. پس، نکته‌ی اصلی که باید بدان توجه کنیم، این است که، همان‌گونه که تعیین‌کنندگی‌های قوا، در خود، کل است، همه‌ی آن‌ها، هم، در وجود خود، کلی «مفهوم» را تشکیل می‌دهند. ما، غالباً از سه قوه سخن می‌گوییم - مقننه، مجریه و قضائیه. نخستین این‌ها به کلیت مربوط می‌شود و دومی به ویژگی، اما قوه‌ی قضائیه سومین بخش تشکیل دهنده «مفهوم» نیست، زیرا افراد آن در بیرون از پهنه‌های مذکور جای دارد.

بند ۲۷۳

بنابراین دولتِ سیاسی به سه عنصر بنیادی تفکیک می‌شود: ۱

(الف) قوه‌ی تعیین و تثبیت [امر] کلی - قوه‌ی مقننه؛

(ب) گنجاندن پهنه‌های ویژه و موارد منفرد در حوزه‌ی [امر] کلی - قوه‌ی مجریه؛

(پ) ذهنیت در مقام تصمیم‌گیری اراده - قوه‌ی زمامدار، که قوای متفاوت در آن در اتحادی منفرد یگانه می‌شوند، و رأس و نقطه‌ی آغاز کل، یعنی پادشاهی مشروطه است.

تحوّل دولت به پادشاهی مشروطه، دستاورد جهان نوین است، که «مثال» گوهری در آن، به شکل نامحدود رسیده است. تاریخ این استغراق روح جهانی در خود، یا - و این هم همان نتیجه را دارد - این تحوّل آزادانه، که ضمن آن، «مثال» عناصر خود را (و این‌ها چیزی جز عناصر آن نیستند) همچون تمامیت‌هایی از خود رها می‌سازد و با این کار آن‌ها را در آن یگانگی «مفهوم» می‌گنجاند که بخردانگی واقعی از آن تشکیل می‌گردد - تاریخ این شکل‌گیری حقیقی زندگی اخلاق‌گرایانه، موضوع تاریخ همگانی جهانی است.

طبقه‌بندی دیرینه‌ی اصول تأسیسی دولت [یا قانون اساسی] به پادشاهی، آریستوکراسی و دموکراسی متضمن فرض یگانگی گوهری‌ای است که هنوز تجزیه نشده و هنوز به گوناگونی درونی خود نرسیده است (مانند سازمانی که در درون خود تحوّل می‌یابد) و در نتیجه هنوز بدون ژرفا و بخردانگی متجسّم است.^۲ بنابراین، این طبقه‌بندی از دید دنیای باستان درست و حقیقی است؛ زیرا در مورد یگانگی‌ای که هنوز گوهری است و هنوز به تحوّل مطلق خود در درون خود نرسیده، تفاوت، در اساس، برونی است و پیش از هر چیز، تفاوتی در شمار کسانی می‌نماید که گمان می‌رود این یگانگی گوهری در وجود آنان نهفته باشد (دایرة‌المعارف دانش‌های فلسفی، بند ۵۲ را ببینید).^{*} این شکل‌ها، که در آن مرحله، به کلیت‌های متفاوت تعلق دارند، در پادشاهی مشروطه به [جایگاه قانونی] عناصر [تشکیل دهنده‌ی دولت] تبدیل می‌شوند. یک تن پادشاه است؛ چند تن در قوه‌ی مجریه شرکت دارند، و شماری بسیار عضو قوه‌ی مقننه هستند. اما، همان گونه که گفتیم، این تفاوت‌های صرفاً کمی، تفاوت‌هایی سطحی است و «مفهوم» موضوع را نمی‌رساند. در دوران اخیر، سخن بسیار درباره‌ی عناصر دموکراتیک و اشرافی موجود در پادشاهی گفته شده است، اما این، هم، به همان اندازه، با موضوع بی‌ارتباط است؛ زیرا تا آنجا که صفت‌های مورد بحث در پادشاهی حضور دارند، ویژگی دموکراتیک و اشرافی خود را از دست داده‌اند. - پاره‌ای از تعریف‌های اصول تأسیسی دولت، دولت

*. نخستین چاپ کتاب حاضر به بند ۸۲ دایرة‌المعارف (چاپ نخست) ارجاع می‌دهد، اما چنین می‌نماید

که بند ۵۲^۳ درست‌تر باشد. - م.

را تجریدی معرفی می‌کنند که حکومت می‌کند و فرمان‌هایی صادر می‌کند و این موضوع را بدون توضیح رها می‌کنند - یا آن را بی‌اهمیت می‌شمارند - که یک تن یا چند تن یا همه در رأس این دولت جای داشته باشند. -

فیثته در حقوق طبیعی خود (بخش ۱، ص ۱۹۶) می‌گوید: «همه‌ی این شکل‌ها درست و مناسب است، به شرط آن که [نهاد] بازبینی^۴ (نهادی که فیثته آن را همچون پارسنگی در برابر بالاترین قوه، تدبیر کرده است) وجود داشته باشد و بتواند حق همگانی را پیش برد و از آن حفاظت کند.»

- دیدگاهی از این دست (مانند [نهاد] بازبینی) محصول آن درک سطحی از دولت است که پیش از این بدان اشاره شد. در صورتی که شرایط اجتماعی بسیار ساده باشد، این تفاوت‌ها، بی‌گمان، یا اهمیتی اندک دارند و یا اهمیتی ندارند؛ بدین سان، مثلاً، موسی، در قانون خود، دگرگونی‌های نهادی را، در صورتی که مردم خواهان شاه باشند، پیش‌بینی نکرده است، بلکه صرفاً این فرمان را افزوده است که شاه نباید اسب، زن، سیم و زر بسیار داشته باشد (سفر تئینه ۱۷: ۱۶ و بعد). - افزون بر این، بی‌گمان، به معنایی، می‌توان گفت که «مثال» هم، نسبت به این سه شکل مورد بحث، بی‌تفاوت است (از جمله شکل پادشاهی، دست کم به معنای محدود آن در مقام امکان جانشین آریستوکراسی و دموکراسی)؛ اما، «مثال» نسبت به این شکل‌ها به معنایی متضاد [با معنای سخن فیثته] بی‌تفاوت است، زیرا هر سه‌ی این شکل‌ها با «مثال»، در تحول بخردانه‌ی آن بی‌ارتباط‌اند (بند ۲۷۲ را ببینید)، و «مثال» در هیچ یک از آن‌ها نمی‌تواند به حق و فعلیت خود دست یابد. به همین دلیل، پرسیدن این که کدام یک از این‌ها ستوده‌تر است، مطلقاً بی‌معنا شده است؛ این شکل‌ها، تنها در زمینه‌ای تاریخی، می‌توانند مورد بحث قرار گیرند. - با این همه، در اینجا و در بسیاری موارد دیگر باید سپاسگزار ژرفای بصیرت منتسکیو در توصیف مشهور او از این شکل‌های حکومت باشیم. اما، ضمن پذیرش دقت توصیف او، باید آن را درست بفهمیم. همه می‌دانند که او تقواری اصل دموکراسی خوانده است^۵؛ و چنین قانون اساسی‌ای، به راستی، بستگی به سرشت [اعضای جامعه]، همچون شکلی مطلقاً گوهری دارد که در آن، بخردانگی اراده که در خود و برای خود موجود است، هنوز، تحت حاکمیت این قانون اساسی، وجود دارد. اما، منتسکیو^۶ می‌افزاید که

انگلیس سده‌ی هفدهم، صحنه‌ی روشنی است که نشان می‌دهد چه گونه کوشش در راه برقراری دموکراسی به دلیل نبود تقوا در وجود رهبران به هدر رفت، و سپس تذکر می‌دهد که چون تقوا از جمهوری ناپدید شود، جاه‌طلبی مهار آن کسانی را دلشان نسبت به آن آسیب‌پذیر است، در دست می‌گیرد و آزمندی همه را بنده‌ی خود می‌کند، به گونه‌ای که دولت طعمه‌ی بهره‌کشی همگانی می‌شود و نیروی آن، تنها، در قدرت تنی چند و سرکشی همگان خلاصه می‌گردد. به این تذکرها باید پاسخ داد که همچنان که شرایط جامعه پیشرفته‌تر می‌شود و قدرت‌های ویژگی گسترش می‌یابند و رها می‌شوند، دیگر متقی بودن سران دولت بسنده نخواهد بود؛ اگر قرار باشد که کل توان حفظ یگانگی خود را داشته باشد و به نیروهای ویژگی گسترش یافته حقوق مثبت و منفی آن‌ها را بدهد، یک شکل دیگر قانون بخردانه، جدا از قانون سرشت [فردی] ضرور خواهد بود. به همین ترتیب باید از این کژفهمی خودداری کنیم که بپنداریم، از آنجا که در [نظامی] جمهوری، سرشت تقوا شکل‌گوه‌ری است، پس در [نظام] پادشاهی، این سرشت، سرشتی زاید، یا حتی، یکسره غایب خواهد بود؛ این را هم نباید بپنداریم که تقوا و کردار قانوناً تعیین شده‌ی سازمانی مفصل، به گونه‌ای دو جانبه، متضاد و ناسازگار هستند. - این دیدگاه که میانه‌روی اصل آریستوکراسی است به واگرایی رشدیابنده‌ای میان قدرت همگانی و منافع خصوصی می‌انجامد، که در عین حال چنان مستقیماً بر یکدیگر تأثیر می‌نهند که این اصول اساسی، در ذات خود، آمادگی آن را خواهد داشت که بیدرنگ به سخت‌ترین شرایط جباریت یا بی‌قانونی تبدیل شود - همان گونه که تاریخ روم بر آن گواه است - و بدین ترتیب خود را ویران سازد. - این واقعیت که منتسکیو حیثیت را اصل پادشاهی می‌داند، کافی است که نشان دهد آن پادشاهی‌ای که در ذهن دارد نه شکل پدرسالار یا باستانی است و نه آن شکلی که اصول تأسیسی عینی دولت را پدید آورده است، بلکه پادشاهی فتودالی است، از آن گونه‌ای که روابطی که اصول تأسیسی آن، آن‌ها را پوشش داده، همچون حقوق مالکیت خصوصی و امتیازهای افراد و صنف‌ها، به گونه‌ای پایدار، تثبیت گردیده‌اند. از آنجا که زندگی دولت، بنا به این قانون اساسی بر بنیاد شخصیت‌های ممتازی استوار است که بخش بزرگی از

آنچه باید برای حفظ دولت انجام داد به تشخیص [و تصمیم] آنان سپرده شده، جنبه‌ی عینی خدمات آنان، نه از وظایف، بلکه از وانمودن‌ها و عقاید [آنان] تشکیل می‌گردد؛ در نتیجه، دولت، نه به یاری وظیفه، بلکه صرفاً به یاری حیثیت، پایدار داشته می‌شود.

طبعاً پرسش دیگری در اینجا مطرح می‌شود: چه کسی باید قانون اساسی را تدوین کند؟ این پرسش به قدر کافی روشن می‌نماید، اما دقت بیشتر نشان می‌دهد که پرسشی بی‌معناست. زیرا چنین فرض می‌کند که تا همین حالا هیچ قانون اساسی‌ای وجود نداشته و، تنها، انبوهی از افراد جدا از هم وجود دارد. چنین انبوهی چه‌گونه می‌تواند به قانون اساسی برسد، با تدبیر خود یا با کمکی که از بیرون می‌رسد، از راه نوع پرستی، تفکر یا زور [؟ پاسخ این پرسش‌ها] به عهده‌ی خود آن انبوه است، زیرا «مفهوم» بر انبوه [بی‌سامان] انطباق‌پذیر نیست. - اما، در صورتی که این پرسش چنین فرض می‌کند که قانونی اساسی، هم اکنون وجود دارد، [واژه‌ی] تدوین قانون اساسی، تنها می‌تواند به معنای دگرگون ساختن آن باشد، و نفس این واقعیت که قانون اساسی‌ای [موجود] فرض شده، بیدرنگ چنین دلالت می‌کند که این دگرگونی، تنها، به صورتی مطابق با قانون اساسی، می‌تواند صورت گیرد. - اما این، در هر صورت، امری مطلقاً بنیادی است که اصول تأسیسی دولت را نباید چیزی ساخته شده به شمار آورد، هر چند که آغازی در [بعد] زمان داشته بوده باشد. برعکس، اصول تأسیسی دولت، به سادگی، آن چیزی است که در خود و برای خود وجود دارد، و بنابراین باید الوهی و پایدار و بالاتر از پهنه‌ی تمامی چیزهای ساخته شده، به شمار آید.^۹

افزوده (ه). اصل سراسری دنیای نوین، آزادی ذهنیت است، که بنا بر آن همه‌ی جنبه‌های بنیادی حاضر در تمامیت معنوی رشد می‌کنند و به حق خود وارد می‌شوند. اگر ما با این دیدگاه آغاز کنیم، به زحمت می‌توانیم این پرسش بی‌معنا را طرح کنیم که کدام شکل، پادشاهی یا دموکراسی، بهتر است. تنها می‌توانیم بگوییم که شکل‌های همه‌ی* اصول تأسیسی دولت یکسویه‌اند، اگر نتوانند اصل ذهنیت آزاد را در درون خود تحمل کنند و با خرد کمال یافته

*. در یادداشت‌های هتھو که این افزوده بر بنیاد آن استوار است، این واژه به جای *aller* (همه)، *alter* (باستانی) است که به گمان من قطعاً غلط است. در متن گانز این واژه به شکلی که معادل آن در ترجمه‌ی فارسی آمده، اصلاح شده است. - م.

بند ۲۷۴

از آنجا که روح، تنها، همچون آن چیزی که روح خود را بدان می‌شناسد، بالفعل است، و از آنجا که دولت، در مقام روح ملت، هم، قانونی است که به تمامی روابط درون آن، و هم، عرف‌ها و آگاهی‌های فردی که بدان تعلق دارند، نفوذ می‌کند، قانون اساسی هر ملتی، به گونه‌ای کلی، بستگی به ماهیت و پیشرفت خود آگاهی آن دارد؛ در این خود آگاهی، آزادی ذهنی و به ناچار، همچنین، فعلیت قانون اساسی آن ملت نهفته است.

این خواسته که به ملتی، قانون اساسی بدون پیشینه داده شود، حتی در صورتی که محتوای آن کم و بیش بخردانه باشد، فکری است که دقیقاً همان عنصری را نادیده می‌گیرد که به تأثیر آن، قانون اساسی چیزی بالاتر از صرف محصول فکر است. بنابراین، هر ملتی قانون اساسی مناسب و شایسته‌ی خود را دارد.

افزوده (ه). قانون اساسی باید در تمامی روابط درون آن نفوذ کند. مثلاً، ناپلئون کوشید به اسپانیایی‌ها قانون اساسی بدون پیشینه بدهد، اما نتایج [این کار] به اندازه‌ی کافی بد بود. زیرا قانون اساسی به سادگی ساخته نمی‌شود: قانون اساسی حاصل کار سده‌هاست، «مثال» و آگاهی [امر] بخرد است (در صورتی که این آگاهی در ملتی رشد کرده باشد). بنابراین هیچ قانون اساسی‌ای نمی‌تواند به گونه‌ای صرفاً ذهنی آفریده شود. آنچه که ناپلئون به اسپانیایی‌ها داد از آنچه که آنان پیش از آن داشتند بخردانه‌تر بود، با این حال آن را همچون چیزی غریبه رد کردند، زیرا هنوز به اندازه‌ی کافی تربیت نیافته بودند.^۱ قانون اساسی یک ملت باید تجسم احساس آن ملت از حقوق خود و شرایط [حاضر] باشد؛ در غیر این صورت، هیچ معنا یا ارزشی نخواهد داشت، حتی در صورتی که به معنایی برونی وجود داشته باشد. بی‌گمان، نیاز و آرزوی داشتن قانون اساسی بهتری، شاید، اغلب، در وجود افرادی باشد، اما این که همه‌ی توده‌ی مردم از این فکر آکنده باشند، موضوع دیگری است و تا زمان‌های آینده روی نخواهد داد. اصل اخلاقیّت یا باطنیّت سقراط محصول زمانه‌ی او بود، اما زمان درازی گذشت تا این اصل [بخشی از] خود آگاهی همگانی شد.

۱. قوه‌ی زاممدار

بند ۲۷۵

قوه‌ی زاممدار، خود، سه عنصرِ تمامیت را در درونِ خود دربرمی‌گیرد (بند ۲۷۲ را ببینید)، یعنی کلیتِ قانونِ اساسی و قوانینِ [عادی]، ریزنی همچون رجوع [امر] ویژه به [امر] کلی، و عنصرِ تصمیم‌نهایی در مقامِ خودخواستگی‌ای که هر چیز دیگری به آن برمی‌گردد و فعلیتِ هر چیز دیگری از آن مایه می‌گیرد. این خودخواستگی مطلقاً اصلِ مشخص‌کننده‌ی قوه‌ی زاممدار را، بدین لحاظ، تشکیل می‌دهد، و به همین دلیل نخست به آن خواهیم پرداخت.

افزوده (ه). با قوه‌ی زاممدار آغاز می‌کنیم، یعنی با عنصرِ افراد، زیرا این عنصر، سه عنصرِ دولت را در مقامِ تمامیت، در خود دارد. به زبانِ دیگر، «من»، در عینِ حال، فردترین و کلی‌ترین عنصر است. در ظاهر، طبیعت هم، ویژگیِ فرد را دارد، اما، واقعیت — یعنی نامثالیّت یا برونیّت دو جانبه — آن چیزی نیست که با خود وجود دارد؛ زیرا در واقعیت، واحدهای منفردگوناگون در کنار هم به سر می‌برند. از سویِ دیگر، در روح، همه‌ی عناصرِ گوناگون، تنها، به گونه‌ای مثالی و همچون یک یگانگی، حضور دارند. بدین ترتیب، دولت، با ویژگیِ معنویِ خود، تظاهرِ همه‌ی عناصرِ خود است، اما افراد*، در عینِ حال، جانِ درونی و اصلِ جان‌بخشِ آن است، [و این افراد، شکلِ] زاممداری به خود می‌گیرد، که همه‌ی تفاوت‌ها را در درونِ خود می‌گنجاند.

بند ۲۷۶

۱. صفتِ بنیادیِ دولتِ سیاسیِ یگانگی یا مثالیّتِ گوهریِ عناصرِ آن است. (الف) قوا و کارهای ویژه‌ی دولت، در این یگانگی، هم، مستحیل و هم حفظ می‌شوند. اما، این عناصر، تنها، بدین معنا حفظ می‌شوند که نه همچون هستی‌های مستقل، بلکه، تنها، تا آن حد و بدان معنا توجیه می‌گردند که از سویِ «مثال» کُل تعیین می‌شود؛ سرچشمه‌ی آن‌ها مرجعیتِ کُل است و آن‌ها اعضایِ دگرگون‌شونده‌ی آن هستند، درست همان‌گونه که کُل خود بسیطِ آن‌هاست.

*. در متن یادداشت‌های هوتهو به جای افراد. مثالیّت (Idealiät) آمده است. — م.

افزوده (گ). این مثالیتِ عناصرِ [دولت] مانندِ زندگی در جسمی انداموار است: در هر نقطه‌ای حضور دارد، در تمام آن، تنها، یکی است، و هیچ پایداری‌ای در برابر آن وجود ندارد. هر نقطه‌ای که از آن جدا شود، می‌میرد. همین حکم در موردِ مثالیتِ همه‌ی طبقاتِ منفرد، قوه‌ها و صنفاها صادق است، صرف نظر از این که گرایش آن‌ها به این که برای خود به سر برند و وجود داشته باشند، تا چه میزان زیاد باشد. از این جهت، به معده‌ی موجودی زنده می‌مانند که خود را به استقلال وضع می‌کند، امّا، در عین حال، مستحیل و قربانی می‌شود و [خود را] در درونِ کُل نادیده می‌گیرد.^۱

بند ۲۷۷

(ب) کارها و فعالیت‌های ویژه‌ی دولت، همچون عناصرِ اصلیِ آن به آن تعلق دارند، و افرادی که این‌ها را به اجرا می‌گذارند، نه به دلیلِ شخصیتِ بیواسطه‌ی خود، بلکه، تنها، به دلیلِ صفاتِ کلی و عینیِ خود با آن‌ها همراه می‌شوند. در نتیجه، پیوند میان این کارها و شخصیت‌های ویژه، بدین لحاظ، در اساس، برونی و احتمال‌پذیر است. به این دلیل، کارها و اختیارهای دولت نمی‌تواند دارایِ خصوصی باشد.^۱

افزوده (گ). فعالیتِ دولت با افراد پیوند دارد. امّا، این افراد، استحقاقِ انجام این وظایف را نه به حکمِ ماهیتِ خود، بلکه به دلیلِ صفاتِ عینیِ خود به دست آورده‌اند. توانایی، مهارت، و شخصیتِ صفاتِ ویژه‌ی فردی هستند که باید برای شغلِ ویژه‌ای آموزش و تعلیم بیند. به همین دلیل، سِمَتِ رسمی را نه می‌توان فروخت و نه به ارث گذاشت. در فرانسه، کرسی‌های مجلس، در گذشته، فروخته می‌شد، همان‌گونه که درجه‌ی افسری در ارتش انگلیس تا امروز، همین حال را دارد؛ این شیوه با اصولِ تأسیسی قرونِ وسطایی پاره‌ای دولت‌ها ارتباط داشت (یا هنوز، دارد)، و امروز، این اصولِ تأسیسی رو به ناپدید شدن دارند.

بند ۲۷۸

دو صفتی که ذکر آن‌ها گذشت – یعنی این که کارها و قوای دولت خودبسنده و ثابت نیستند، نه به نفسِ خود و نه در اراده‌ی ویژه‌ی افراد، بلکه در نهایت، ریشه در دولت، همچون خودِ بسیطِ آن‌ها دارند – [و] حاکمیتِ دولت، ک.ا. ۱۰۸۶

این [که گفته شد] حاکمیت داخلی است. دومین جنبه حاکمیت خارجی است (پایین تر را ببینید). - در پادشاهی فتودال روزگاران گذشته، دولت، بی‌گمان، حاکمیت خارجی داشت، اما در داخل، نه خود پادشاه و نه دولت، هیچ یک حاکمیت نداشتند. از سویی (مقایسه کنید با تذکر پیوسته به بند ۲۷۳)، کارها و قوای دولت و جامعه‌ی مدنی در اختیار صنف‌ها و جماعت‌های مستقل بود، به گونه‌ای که کلی، بیشتر [حکم] انبوهی را داشت تا اندامواره‌ای؛ از سویی دیگر، این کارها و قوا دارای خصوصی افراد بود، به گونه‌ای که آنچه این افراد می‌بایست در ارتباط با کل انجام دهند، به عقیده و تشخیص خود آنان بستگی داشت. - مثالی که حاکمیت را می‌سازد همان تعیین‌کنندگی‌ای است که بنا به آن، به اصطلاح، بخش‌های اندامواره‌ی حیوانی، [صرفاً] بخش نیستند، بلکه اعضا یا عناصر اندامواری هستند که جدایی و وجود جداگانه‌ی آنان، بیماری را سبب می‌شود (دایرة‌المعارف دانش‌های فلسفی، بند ۲۹۳ را ببینید).^۱ این همان اصلی است (بند ۷ را ببینید) که در مفهوم مجرد اراده به آن برخوردیم (تذکر پیوسته به بند ۲۷۹ را ببینید) و همچون منفیت به خود بازگردنده، و، به ناچار، همچون کلیتی است که خود را به فردیتی تعریف می‌کند، که تمامی ویژگی و حدپذیری در آن مستحیل می‌گردند - یعنی زمینه‌ی مطلق و خود خواسته. برای درک این موضوع، آدمی باید، نخست کل «مفهوم» گوهر و ذهنیت حقیقی «مفهوم» را فهمیده باشد. - از آنجا که حاکمیت مثالیّت هر اقتدار ویژه‌ای است، فروافتادن در این کژفهمی بسیار متداول که این مثالیّت را به جای قدرت صرف و خودسرانگی تهی از معنا بگیریم، و حاکمیت را با خودکامگی یکی و یکسان تصور کنیم، بسیار محتمل است. اما، خودکامگی به معنای شرایط بی‌قانونی، به طور کلی، است که در آن اراده‌ی ویژه، بدین لحاظ، چه متعلق به پادشاه باشد و چه متعلق به مردم (توده‌سالاری) قانون شمرده می‌شود (یا دقیق‌تر بگوییم، جانشین قانون می‌شود)، در حالی که حاکمیت را باید، تنها، در شرایط قانونی و منطبق با قانون اساسی، همچون عنصر مثالیّت پهنه‌ها و وظایف ویژه، جست. به زبان دیگر، این پهنه‌ها، نه در هدف‌ها و شکل‌های کرداری خود، مستقل یا خود بسنده‌اند و نه به تنهایی در خود مستغرق‌اند؛ برعکس، تعیین‌کننده‌ی این هدف‌ها و شکل‌های کرداری، هدف کل است

(که توصیفِ نامعین «بهروزی دولت» را به طور کلی، درباره‌ی آن به کار گرفته‌اند). این مثالیت خود را از دو راه آشکار می‌سازد. - در زمان صلح، اجزا و سمت‌های درون دولت [راه‌ارضای خود و هدف‌های خود را در پیش می‌گیرند و این امر، از جهتی، تنها، نتیجه‌ی ضرورت ناآگاهانه‌ی موضوع است که خودخواهی آن‌ها به سهیم شدن در محافظتِ دو جانبه و حفظِ کل، دگرگون می‌شود (بند ۱۸۳ را ببینید). اما، از جهتی دیگر، نفوذِ مستقیم از بالا، هم هست که به گونه‌ای مداوم، آن‌ها را به هدفِ کل باز می‌گرداند و در نتیجه محدودشان می‌سازد (بند ۲۸۹، «قوه‌ی مجریه» را ببینید) و در عین حال بدان وادارشان می‌سازد که خدماتِ مستقیمی برای حفظِ کل انجام دهند. - اما در وضعیتِ بحران - چه در امور داخلی و چه در امور خارجی - اندامواره و پهنه‌های ویژه‌ای که آن اندامواره، پیش از آن، از آن‌ها تشکیل می‌شده، به دور «مفهوم» بسیطِ حاکمیت گرد می‌آیند، و این حاکمیت است که رستگاریِ دولت بدان سپرده شده است، در ضمن کارهایی که تا پیش از این وضعیتِ بحران، مشروع بوده‌اند، محدود می‌شوند؛ و اینجاست که آن مثالیتی که پیش از این بدان اشاره شد به فعلیتِ مشخص خود می‌رسد (بند ۳۲۱ را ببینید).

بند ۲۷۹

۲. حاکمیت، که در آغاز، تنها، تفکرِ کلی این مثالیت است، تنها می‌تواند همچون ذهنیتی که به خود یقین دارد، و همچون خودخواستگیِ مجردِ اراده، که اختیارِ تصمیم‌نهایی با اوست - و به همین دلیل نیازمند دلیل نیست - وجود داشته باشد. این جنبه‌ی فردیتِ دولت است، بدین لحاظ؛ و تنها از این جنبه است که خودِ دولت یکی است. اما، ذهنیت، تنها، همچون ذهن به حقیقتِ خود می‌رسد، و شخصیت، تنها، هـ چون شخص، و در اصولِ تأسیسی‌ای که به حدِ بخردانگیِ واقعی پیش رفته است، هر یک از سه عنصرِ «مفهوم» شکلِ متمایز خود را که برای خودبالفعل است، دارد. پس، این عنصرِ مطلقاً تعیین‌کننده‌ی کل، فردیت به گونه‌ای کلی نیست، بلکه یک فرد، یعنی پادشاه است.

رشدِ ذاتیِ یک دانش و اشتقاقِ تمامیِ محتوایِ آن از «مفهوم» بسیط، کیفیت

مشخصی دارد که شرح آن خواهد آمد (و بی‌گمان هیچ چیز بدون این اشتقاق شایسته‌ی نام‌دانشی فلسفی نیست). هر مفهومی - در اینجا، اراده - که با تجرّد آغاز می‌کند (زیرا خود آن آغاز آن است)، ویژگی خود را حفظ می‌کند، و در عین حال، صفات خود را باز، صرفاً به نفس خود، تحکیم می‌بخشد و از این راه، محتوایی متجسّم به دست می‌آورد. بدین ترتیب، عنصر بنیادی شخصیت که در آغاز و در [پهنه‌ی] حقّ بیواسطه، مجرد بود، و با گذشتن از شکل‌های گوناگون ذهنیت همچنان تحوّل یافته تا بدین نقطه رسیده، در [پهنه‌ی] حقّ مطلق، [یعنی] در دولت، و در عینیت کامل اراده، شخصیت دولت، [و] یقین آن به خود، می‌شود. این [مرحله‌ی] آخرین، که خود بسیط آن جانشین همه‌ی ویژگی‌ها می‌شود، به سنجش استدلال‌ها و استدلال‌های مخالف (که تردید و دودلی در میان آن‌ها، از هر سویی همواره ممکن است) پایان می‌دهد و با «من اراده می‌کنم» خود، آن‌ها را قطع می‌کند و بدین ترتیب، تمامی فعالیت و فعلیت را آغاز می‌نهد. - اما، شخصیت (و ذهنیت، به گونه‌ای کلی)، در مقام نامتناهی و به خود بازگردنده، تنها، و به سادگی در مقام شخص، یعنی ذهنی که در خود و برای خود موجود است، حقیقت خود را - و در واقع، حقیقت بیواسطه و تقریبی خود را - می‌یابد؛ و آنچه که برای خود موجود است، به سادگی، یکی، هم، هست. شخصیت دولت، تنها، همچون یک شخص، یعنی، پادشاه، فعلیت دارد. - شخصیت «مفهوم» را، بدین لحاظ، بیان می‌دارد، در حالی که شخص، همچنین، فعلیت «مفهوم» را تجسّم می‌بخشد، و «مفهوم»، تنها، هنگامی که بدین ترتیب، [یعنی همچون شخص] محدود گردد، «مثال» یا حقیقت خواهد بود. - شخصی، به اصطلاح، اخلاقی، [مانند] جامعه، جماعت یا خانواده، به هر اندازه که خود آن متجسّم باشد، شخصیت را، تنها، به گونه‌ای تجریدی و همچون یکی از عناصر خود، دربرمی‌گیرد. در چنین شخصی، شخصیت هنوز به حقیقت وجود خود نرسیده است. اما، دولت، دقیقاً همین تمامیت است که عناصر «مفهوم» بنا به حقیقت مشخص خود، در آن به فعلیت می‌رسند. - همه‌ی این صفات، هم فی‌نفسه و هم در شکل‌هایی که به خود می‌گیرند، در این رساله مورد بحث قرار گرفته‌اند؛ اما، از آن روی در اینجا تکرار می‌شوند که هر چند، هنگامی که شکلی ویژه به خود می‌گیرند، بیدرنگ پذیرفته می‌شوند، هر

گاه در موقعیت حقیقی خود ظاهر می‌شوند، یعنی نه به حالت جداگانه، بلکه در حقیقت خود در مقام عناصر «مثال»، دیگر، به دقت، شناخته و درک نمی‌شوند. - بنابراین درک «مفهوم» پادشاهی برای منطق‌آوری - یعنی رویکرد متأمل فهم - بسیار دشوار است، زیرا این منطق‌آوری در حد تعریف‌های جداگانه متوقف می‌شود، و در نتیجه چیزی جز دلایل [منفرد] دیدگاه‌های محدود و نتیجه‌گیری از این دلایل، نمی‌شناسد. پس، شأن پادشاه را، نه تنها از جهت شکل، بلکه همچنین، از جهت تعریف، چیزی مأخوذ معرفی می‌کند، در حالی که نفس «مفهوم» پادشاهی این است که از چیز دیگری اخذ نشده است، بلکه یکسره خوبنیاد است. بنابراین، این فکر که حتی پادشاه بر اقتدار الهی استوار است، نزدیکترین [دیدگاه] به «مفهوم» است، زیرا [این دیدگاه]، جنبه‌ی نامشروط حق مورد بحث را می‌رساند. اما، کژفهمی‌های همراه با این فکر، به اندازه‌ی کافی [برای همه] آشناست، و وظیفه‌ی پژوهش فلسفی، دقیقاً، از درک این کیفیت الهی تشکیل می‌گردد.

اصطلاح «حاکمیت مردم» را شاید بتوان برای اشاره به مردمی که برای تمامی هدف‌های خارجی خودبسنده‌اند و دولتی از آن خود تشکیل می‌دهند، به کار گرفت، مانند مردم بریتانیای کبیر - به گونه‌ای مجزا از مردمان انگلیس، اسکاتلند، یا ایرلند یا مردم و نیز، جنوا، سیلان و مانند آن‌ها که اکنون، دیگر، دارای حاکمیت نیستند، چون دیگر، شهریاران حاکم یا حکومت‌های عالی از آن خود ندارند. - این را هم می‌توان گفت که حاکمیت داخلی از آن مردم است، اما، تنها، در صورتی که از کل [دولت]، به معنای گسترده و مطابق با این تعریف پیش گفته (بندهای ۲۷۷ و ۲۷۸ را ببینید) که حاکمیت متعلق به دولت است، سخن بگوییم. اما اصطلاح «حاکمیت مردم» به آن معنای رایجی که به کارگیری آن در روزگار اخیر آغاز شده، به چیزی مخالف با آن حاکمیتی که در پادشاه وجود دارد، اشاره می‌کند. حاکمیت مردم، در این معنای مخالف، یکی از آن تفکرهای سردرگمی است که بر بنیاد فکر تحریف‌شده‌ی مردم استوار است. مردم، بدون پادشاه خود و آن بسامانی کل که به حکم ضرورت و بیواسطه، پیوسته‌ی پادشاهی است، توده‌ای بی‌شکل خواهند بود. توده‌ی بی‌شکل، دیگر، دولت نیست، و هیچ یک از آن چیزهایی که تنها در کُلّی که از درون

سامان یافته، با آن برخورد می‌کنیم (مانند حاکمیت، حکومت، دادگاه، مقامات عمومی، طبقات و مانند آن‌ها) در آن وجود ندارد. تنها، زمانی که عناصری از این دست، که به سازمان و زندگی سیاسی مربوط می‌شوند، نزد مردمی پدیدار شود، مردم دیگر آن تجرید نامعینی که فکر کلی [واژه‌ی] مردم به آن دلالت دارد، نخواهند بود. - اگر «حاکمیت مردم» به معنای شکل جمهوری [حکومت] یا به گونه‌ای اختصاصی‌تر، دموکراسی گرفته شود (زیرا اصطلاح «جمهوری» ترکیب‌های تجربی بسیار دیگری را هم در بر می‌گیرد که با بحث فلسفی تناسبی ندارند)، پس آنچه باید در این باره گفته می‌شد، پیش از این گفته شده است (تذکر پیوسته به بند ۲۷۳ را ببینید)، و در برابر «مثالی» تحول یافته، دیگر چیزی برای افزودن به آن‌ها بر جای نمی‌ماند. - اگر مردمی نه همچون قبیله‌ای پدرسالار معرفی شود، و نه در حالتی تحول نیافته که شکل‌های دموکراتیک یا آریستوکراتیک، شاید، در آن وجود داشته باشد (تذکر پیوسته به بند ۲۷۳ را ببینید) - یا در واقع در هر حالت خودسرانه و ناندامواره‌ی دیگری - بلکه در حالت تمامیتی از درون تحول یافته و به راستی انداموار ظاهر شود، حاکمیت آن در شخصیت کل خواهد بود، که به نوبه‌ی خود از واقعیتی مناسب با مفهوم آن، یعنی شخص پادشاه، تشکیل خواهد شد.

آن مرحله‌ای که در بالا بدان اشاره کردیم و اصول تأسیسی دولت، در آن، به دموکراسی، آریستوکراسی و پادشاهی تقسیم می‌شد، - یعنی دیدگاه یگانگی گوهری که در درون خود می‌ماند و هنوز به تفکیک نامحدود خود و استغراق در خود نرسیده است - عنصر تصمیم نهایی و خودخواسته‌ی اراده، در فعلیت مجزای خود، همچون عنصر انداموار ذاتی دولت، به نفس خود سر بر نخواهد آورد. بی‌گمان، حتی زمانی که دولت این شکل‌های نه چندان تحول یافته را به خود می‌گیرد، همواره باید فردی در رأس آن باشد. این فرد یا هم اکنون، بدین لحاظ، حضور دارد، مانند [آنچه که] در پادشاهی‌هایی از گونه‌ی مورد بحث، هست، یا، در آریستوکراسی‌ها و به گونه‌ای اختصاصی‌تر، در دموکراسی‌ها، می‌تواند از میان دولتمردان یا سرداران به گونه‌ای احتمالی و به اقتضای شرایط ویژه، برخیزد؛ زیرا همه‌ی کنش‌ها و همه‌ی فعلیت‌ها، با رهبری در مقام واحد تصمیم‌گیرنده‌ی قطعی، آغاز و اجرا می‌شود. اما این ذهنیت

تصمیم‌گیری، که در اتحادی از قوا که هنوز تفکیک نشده، مُحاط است، یا باید در آغازگاه و ظهورِ خود نهفته باشد یا سَمْتی نه چندان فرودست را اشغال کرده باشد. تا زمانی که سرانِ دولت در چنین شرایطی قرار داشتند، تنها، در پهنه‌ای فراسوی [دسترسی] خود [آنان] بود که می‌شد تصمیمی ناب و خالص را، در هیأتِ تقدیری که [رویدادها را] از بیرون تعیین می‌کرد، یافت. این تصمیم، همچون عنصری در درونِ «مثال»، می‌بایست در وجود آید، اما ریشه‌های آن در بیرون از دایره‌ی آزادی انسان، که دولت آن را احاطه کرده است، جای داشت. - این است سرچشمه‌ی نیاز به این که تصمیم‌های نهایی را درباره‌ی مسائل عمده و ملاحظاتِ پراهمیتِ دولت، بر پایه‌ی آنچه از هاتقان، داثمون [daemon] (در موردِ سقراط)، احشای جانوران، شکل غذا خوردن یا پرواز پرندگان [یا تطیّر] و مانند آن‌ها برمی‌آید، استوار سازند؛ زیرا در آن زمان که آدمیان هنوز ژرفایِ خودآگاهی را نیپیموده بودند یا از حالتِ یگانگیِ گوهریِ تفکیک نشده سر بر نیاورده بودند تا برایِ خود وجود داشته باشند، هنوز توانِ آن را نداشتند که این تصمیم را در درون وجود خود تشخیص دهند. در داثمونِ سقراط (مقایسه کنید با [تذکرِ پیوسته به] بند ۱۳۸) می‌توانیم ببینیم که چه گونه اراده‌ای که در گذشته، به سادگی خود را به فراسویِ خود، افکنده بود، به این آغاز کرد که به درونِ خود رو کند و خود را از درونِ بشناسد، و این آغازِ خودشناسی و در نتیجه، آزادیِ راستین است. از آنجا که این آزادیِ راستین «مثال»، دقیقاً، از این امر تشکیل می‌شود که به هر یک از عناصرِ بخردانگی، فعلیتِ خودآگاه و حاضرِ خود آن داده شود، به واسطه‌ی این آزادی است که نقشِ یک آگاهی [منفرد] به یقین خودخواهنده‌ی نهایی، که نقطه‌ی اوج مفهوم اراده را تشکیل می‌دهد، اختصاص می‌یابد. اما، این خودخواستگیِ نهایی، تنها در صورتی می‌تواند در پهنه‌ی آزادیِ انسان جای گیرد که این جایگاهِ عالی را اشغال کند، برایِ خود مجزاً باشد و بالاتر از هر چیز ویژه و مشروط جای گیرد؛ زیرا، تنها، از این راه است که فعلیتِ آن با «مفهوم» آن انطباق می‌یابد.

افزوده (گ). در سازمانِ دولت (که در اینجا به معنای پادشاهیِ مشروطه است)، یگانه چیزی که باید بدان توجه کنیم، ضرورتِ درونی «مثال» است؛ هیچ ملاحظه‌ی دیگری ربطی [به موضوع]

ندارد. به دولت باید همچون بنایی سترگ، همچون نگاره خطی از خرد نگاه کرد که در فعلیت آشکار می‌شود. بنابراین، هیچ یک از ملاحظات سودمندی، بروئیت و مانند این‌ها جایی در بحث فلسفی [درباره‌ی این موضوع] ندارند. تفکر نمودی می‌تواند، به سادگی، این را دریابد که دولت اراده‌ی خود خواهند و مطلقاً حاکم و سرچشمه‌ی نهایی تصمیم‌گیری است. اما، درک این «من اراده می‌کنم» همچون یک شخص، دشوارتر است، زیرا این [تعریف] به این امر دلالت ندارد که شاید پادشاه خودسرانه عمل کند: برعکس، او با محتوای متجسم ریزنی‌هایی که می‌کند، محدود می‌شود، و در صورتی که قانون اساسی به گونه‌ای با ثبات استوار گردیده باشد، غالباً کاری ندارد جز امضا کردن [با] اسم خود. اما، این اسم اهمیت دارد: مرحله‌ی نهایی و بالاترین مقام است. [شاید] می‌توانستیم بگوییم که سامانی انداموار در دموکراسی زیبای آتن وجود داشته است، اما، بیدرنگ، درمی‌یابیم که یونانیان، تصمیم نهایی را بر پدیدارهایی یکسره برونی استوار می‌کردند، مانند [سخن] هاتقان، احشای جانوران قربانی، و پرواز پرندگان، و طبیعت را نیرویی می‌دیدند که به یاری این ابزارها آنچه را که برای آدمیان نیک است، اعلام می‌دارد و بیان می‌کند. در آن زمان، خودآگاهی هنوز به تجرید ذهنیت نرسیده بود، و هنوز در نیافته بود که «من اراده می‌کنم» را باید خود انسان در لحظه‌ی گرفتن تصمیم، بیان کند. این «من اراده می‌کنم»، همان تفاوت بزرگ را میان دنیای باستان و دنیای نوین تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که باید وجود متمایز خود را در بنای سترگ دولت داشته باشد. اما، بدبختانه، این حکم، اغلب، حکمی برونی و وابسته به اختیار [افراد] به شمار می‌آید.

بند ۲۸۰

۳. از نگاه تجریدی، این خود نهایی اراده‌ی دولت بسیط و بنابراین، فردیتی بیواسطه است، به گونه‌ای که صفت طبیعی بودن در نفس «مفهوم» آن نهفته است. بنابراین، پادشاه، در اساس در مقام این فرد، در تجرید از هر محتوای دیگری تعیین می‌شود، و این فرد به گونه‌ای بیواسطه و طبیعی، یعنی با تولد طبیعی خود مقدر می‌گردد تا شأن پادشاه را دارا شود.

این گذر از «مفهوم» خودخواستگی ناب به بیواسطگی وجود، و به ناچار، به قلمرو طبیعی، ماهیتی مطلقاً نظری دارد، و در نتیجه، درک آن متعلق به فلسفه‌ی منطقی است. افزون بر این، این گذر، در کل، همان گذری است که ما با شناخت ماهیت کلی اراده با آن آشنا می‌شویم، [یعنی] فرآیندی که

محتوایی را از ذهنیت (مانند هدفی که در نظر است) به وجود وارد می‌سازد (بند ۸ را ببینید). اما، شکل متمایز «مثال» و گذری که در اینجا مورد بحث است، دگرگونی بیواسطه‌ی خودخواستگی ناب‌اراده است (یعنی خود «مفهوم» بسیط) به این [هستی ویژه]، به وجود طبیعی، بدون میانجی‌گری محتوایی ویژه (مانند هدفِ فلان‌کردار). در، به اصطلاح، اثبات‌هستی شناختی وجود خدا، همین دگرگونی «مفهوم» مطلق به موجود است که «مثال» را در دوران نوین از ژرفای آن برخوردار ساخته است. اما، همین امر، اخیراً، درک ناشدنی اعلام شده و این حکم^۱ به رد و انکار کلی درک حقیقت می‌انجامد، زیرا حقیقت چیزی نیست جز یگانگی «مفهوم» وجود (بند ۲۳ را ببینید).^۱ از آنجا که این یگانگی در آگاهی فهم یافت نمی‌تواند شد، که هنوز این دو عنصر حقیقت را جداگانه می‌انگارد، شاید این آگاهی، در زمینه‌ی حاضر، احتمال ایمانی را به این یگانگی بپذیرد. اما، از آنجا که مثال پادشاه، یکسره در محدوده‌ی آگاهی عادی، حاضر انگاشته می‌شود، فهم بر جدایی [دو عنصر آن] و نتایجی که استدلال زیرکانه‌ی آن می‌تواند از این [جدایی] بگیرد، پای می‌فشارد. در نتیجه، این را انکار می‌کند که عنصر تصمیم‌نهایی در دولت در خود و برای خود (یعنی «مفهوم» خرد) با [امر] بیواسطه و [امر] طبیعی پیوند دارد، و از اینجا نتیجه می‌گیرد که، نخست، این پیوند احتمالی است، و دوم – چون بخردانگی را با جدایی مطلق دو عنصر یکی می‌گیرد – این پیوند نابخردانه است. نتایج ویران‌گر بعدی برای «مثال» دولت از همین جا، به دنبال می‌آید.

افزوده (ه). یکی از اعتراض‌های رایج به پادشاهی این است که پادشاهی امور را به دست احتمال‌پذیری می‌سپارد – چون ممکن است پادشاه تربیت درستی نداشته باشد یا شایسته‌ی تصدی عالی‌ترین مقام نباشد – پس، بخردانه دانستن چنین وضعیتی تھی از معناست. اما، این اعتراض بر بنیاد این فرض نامعتبر استوار است که شخصیت ویژه‌ی پادشاه دارای اهمیت حیاتی است. در دولتی که به حد کمال سازمان یافته، مسأله، تنها، مسأله‌ی بالاترین مرحله‌ی تصمیم‌گیری رسمی است، و شرط لازم پادشاه، تنها، این است که «آری» بگوید و به جزئیات توجه کند؛ زیرا مقام عالی باید چنان باشد که شخصیت ویژه‌ی احرازکننده‌ی آن هیچ اهمیتی نداشته باشد. هر صفت دیگری که شاید، پادشاه افزون بر نقش تصمیم‌گیری نهایی خود داشته باشد، متعلق به [پهنه‌ی] ویژگی است، و نباید اجازه‌ی آن را یابد که بر مسأله [ی مورد بحث]

تأثیری داشته باشد. ممکن است شرایطی وجود داشته باشد که در آن، این ویژگی نقشی استثنایی بازی کند، اما در آن صورت، یا دولت به گونه‌ای کامل تحوّل نیافته، یا بدسامان یافته است. در پادشاهی نظم یافته، جنبه‌ی عینی، چیزی نیست جز ملاحظه‌ی قانون، و پادشاه، صرفاً، باید «من اراده می‌کنم» ذهنی خود را به آن بیفزاید.^۲

بند ۲۸۱

دو عنصر در یگانگی تفکیک شده‌ی خود – یعنی خویشتنِ نهایی بی‌دلیل اراده، و وجود آن، که آن هم، به ناچار، بی‌دلیل است (و بنا به تعریف به طبیعت تعلق دارد) – «مثالی» چیزی را تشکیل می‌دهند که اراده‌ی خودسرانه بر آن بی‌تأثیر است، یعنی شکوه زمامداری. یگانگی بالفعل دولت در این یگانگی نهفته است، و تنها، به تأثیر بیواسطگی درونی و برونی آن است که این یگانگی از این که به تأثیر دشمنی جناح‌هایی که در اطراف تخت پادشاهی هستند به پهنه‌ی ویژگی، با تمامی خودسرانگی‌ها، هدف‌ها و گرایش‌های آن فروکشیده شود، و از سُستی و ویرانی قدرت دولت، در امان ماند.

حقوق تولد و ارث، شالوده‌ی مشروعیت را تشکیل می‌دهد، یعنی شالوده‌ی، نه تنها، حقی صرفاً موضوعه، بلکه همچنین [حقی که] «مثالی» [آن را دربرمی‌گیرد]. – در صورتی که چگونگی جانشینی به روشنی تعریف شده باشد – یعنی در صورتی که تخت به ارث برسد – از تشکیل جناح‌ها در زمانی که تخت خالی می‌ماند، جلوگیری می‌شود؛ این شرط، از زمان‌های دور و به درستی، در حمایت از جانشینی موروثی مورد استناد قرار گرفته است. با این همه، این جنبه، چیزی جز نتیجه نیست، و اگر به جای سبب گرفته شود، شکوه فرمانروایی را تا حدّ دلیل تراشی بی‌بها خواهد کرد و، با نادیده گرفتن صفت بیواسطگی بی‌دلیل و وجود نهایی باطنی آن، آن را نه بر بنیاد «مثالی» دولت که ذاتی آن است، بلکه بر بنیاد چیزی در بیرون از آن، [مثلاً،] فکری که ویژگی متفاوتی دارد، مانند بهروزی دولت یا مردم، استوار خواهد ساخت. در واقع، می‌توان از چنین حکمی، با استفاده از حدود اوسط [medios terminos] توارث را نتیجه گرفت؛ اما به کارگیری حدود اوسط دیگر، و به ناچار، نتایج دیگر هم، به همین اندازه ممکن خواهد بود، و نتایجی که از این بهروزی مردم (salut du

peuple) گرفته شده مشهورتر از آن است که نیاز به ذکر داشته باشد. - به این دلایل، تنها، فلسفه می‌تواند این شکوه فرمانروایی را با ایزارِ تفکر بررسی کند، زیرا هر روش بررسی دیگری، غیر از روش نظری «مثال» نامحدود و خود بنیاد، ماهیت شکوه فرمانروایی را، در خود و برای خود، الغا می‌کند. - شاید فکر پادشاهی انتخابی^۱، فکری بس طبیعی جلوه کند، یعنی روشن‌ترین فکر به نظر تفکر سطحی؛ می‌توان چنین استدلال کرد که چون پادشاه باید در فکر مسائل و منافع مردم باشد، پس مردم باید این اختیار را داشته باشند که تصمیم بگیرند به‌روزی خود را به دست چه کسی بسپارند، و حتی حکومت کردن، تنها، از این سپارش برمی‌خیزد. این دیدگاه، مانند فکرهاي پادشاه در مقام نخستین خادم دولت^۲، رابطه‌ی پیمانی میان پادشاه و مردم و مانند این‌ها، خود را بر اراده به معنای بوالهوسی، عقیده، و خودسرانگی بسیاران استوار می‌سازد - [یعنی] حکمی که، همان‌گونه که پیش از این دیده‌ایم^۳ ((بندهای ۱۸۲ تا ۱۸۹ را ببینید))، اهمیت بزرگ در جامعه‌ی مدنی دارد (یا می‌کوشد خود را چنین جلوه دهد)، اما، [حتی] اصل [بنیادی] خانواده هم نیست، چه رسد به دولت، و مطلقاً با «مثال» زندگی اخلاق‌گرایانه ناسازگار است. - در واقع، برای دلیل تراشی، حتی این هم امکان دارد که از نتایج پادشاهی انتخابی چنین نتیجه بگیرد که این نهاد، بدترین نهاد است. اما، این نتایج به چشم دلیل تراشی صرفاً احتمال یا امکان می‌نماید، هر چند که این نتایج، در واقع، پیوسته‌های گوهري این نهاد است. یعنی، ماهیت وضعیتی [موجود] در پادشاهی انتخابی که به واسطه‌ی آن، اراده‌ی ویژه به سرچشمه‌ی نهایی تصمیم‌ها بدل می‌شود، بدین معناست که قانون اساسی پیمانی انتخابی شود، یعنی تسلیم قدرت دولت به تشخیص اراده‌ی ویژه؛ در نتیجه، قوای ویژه‌ی دولت به دارایی خصوصی تبدیل می‌گردد، حاکمیت دولت سستی می‌گیرد و از میان می‌رود، و دولت از درون تحلیل می‌رود و از برون بران می‌شود.^۴

افزوده (گ). برای درک «مثال» پادشاه، کافی نیست بگوییم که خداوند پادشاهان را برگمارده است، زیرا خداوند همه چیز را آفریده است، حتی بدترین چیزها را.^۵ دیدگاه سودمندی، هم، ما را به جایی نمی‌رساند، چون همواره می‌توان به ناسودمندی‌ها [ی پادشاهان] اشاره کرد. به شمار آوردن پادشاهی همچون حقی موضوعه، هم، به همان اندازه بی‌فایده است. این واقعیت که من دارایی دارم، واقعیتی ضرور است، اما این یا آن دارایی ویژه [امری] احتمالی است، و حتی که به

موجب آن فلان فرد باید بالاترین سِمَت را احراز کند، در صورتی که به معنایی تجربیدی و وضعی گرفته شود، همین حکم درباره‌ی آن صادق است. اما، این حق، در مقام نیازی محسوس، حضور دارد، آن هم، همچون نیاز موضوع در خود و برای خود. پادشاهان به دلیل نیروهای بدنی یا هوش خود، برجستگی ندارند، با این همه میلیون‌ها تن آنان را در مقام حاکمان خود، می‌پذیرند. اما، بی‌معنا خواهد بود اگر گفته شود که مردم اجازه‌ی آن را می‌دهند که بر خلاف منافع، هدف‌ها و نیت‌هایشان، بر آن‌ها حکومت شود، زیرا مردم به این اندازه نادان نیستند؛ این نیاز آن‌هاست، نیروی درونی «مثال» است که آنان را وادار می‌سازد چنین حکومتی را بپذیرند و [همین چیزها] آنان را، حتی در صورتی که چنین بنماید که آگاهانه با آن مخالفاند، در این وضعیت نگاه می‌دارد. بدین ترتیب، در حالی که پادشاه در مقام رییس دولت و بخشی از قانون اساسی عمل می‌کند، این را باید گفت که مردمی که [سرزمینشان] به اشغال درآمده، از دید اصول تأسیسی دولت، با فرمانروای خود یکسانی ندارند. اگر شورشی در استانی که در جنگ فتح شده، روی دهد، این شورش با شورش در درون دولتی که به درستی سازمان یافته، یکی و یکسان نیست. مردم مغلوب [که شورش می‌کنند] علیه فرمانروای دارای حاکمیت خود شورش نکرده‌اند، و مرتکب جرم سیاسی نشده‌اند، زیرا با کسی که بر آن استیلا دارد، مطابق با «مثال» یا به تأثیر ضرورت قانون اساسی، پیوندی ندارند. تنها، پیمان وجود دارد، نه اتحادی سیاسی. پاسخ ناپلئون به نمایندگان ارفورت این بود: «من شهریار شما نیستم، سرور شما هستم.»^{۶*}

بند ۲۸۲

حاکمیت پادشاه سرچشمه‌ی حق عفو مجرمان است، زیرا تنها زمامدار این اختیار را دارد که قدرت روح را در بی‌اثر کردن آنچه که انجام گرفته و بی‌اثر کردن جرم با بخشش و فراموش کردن، فعلیت بخشد.

حق عفو یکی از والاترین شناسایی‌های شکوه فرمانروایی روح است. — افزون بر این، این حق یکی از آن مواردی است که ضمن آن، تصمیمی از پهنه‌ای بالاتر در پهنه‌ی پایین‌تر اجرا می‌شود یا در آن بازتاب می‌یابد. — اما چنین اجراهایی موضوع دانشی ویژه است، که باید تمامی گونه‌های

*. پاسخ ناپلئون در متن، به فرانسه آمده است:

تجربیی موضوع خود را بررسی کند (مقایسه کنید با [نخستین] پانوشته‌ی تذکرِ پیوسته به بند ۲۷۰). - نمونه‌ی دیگرِ اجراهایی از این دست، انطباق [موارد] با مفهوم جرم (که پیش از این بدان برخوردیم - بندهای ۹۵ تا ۱۰۲ را ببینید) زیان‌های وارده به دولت، به طور کلی، است یا به حاکمیت، شکوه فرمانروایی و به شخصیت شهریارِ زمامدار؛ چنین زیان‌هایی، در واقع، در ردیف بالاترین جرایم قرار می‌گیرند و آیین دادرسی ویژه‌ای [در مورد آن‌ها اجرا می‌شود] و مانند این‌ها.

افزوده (ه). عفو صرف‌نظر کردن از کیفر است، اما حذف حق نیست. برعکس، حق همچنان مجری است، و فرد عفو شده باز هم مجرم است؛ عفو نمی‌گوید که او جرمی را مرتکب نشده است. این حذف کیفر ممکن است از سوی دین صورت گیرد، زیرا آنچه به عمل آمده می‌تواند در روح و از سوی خود روح بی‌اثر گردد.^۱ اما، در صورتی که [قرار باشد] در این جهان صورت گیرد، باید تنها در شکوه فرمانروایی جست و جو شود و حق و ویژه‌ی تصمیم‌بی‌دلیل [زمامدار] است.

بند ۲۸۳

دومین عنصری که قوه‌ی زمامدار آن را دربرمی‌گیرد، عنصر ویژه‌ی یا عنصر محتوایی معین و گنجانیدن آن در [امر] کلی است. در صورتی که این عنصر به وجودی ویژه دست یابد، این کار را در بالاترین سِمَت‌های رایزنی و در وجود افرادی می‌کند که این سمت‌ها را احراز کرده‌اند؛ این افراد محتوای امور جاری دولت، یا حکم‌هایی قانونی را که نیازهای کنونی آن‌ها را ایجاب کرده‌اند، همراه با جنبه‌های عینی آن‌ها، دلایل تصمیم، قوانین مربوط، شرایط و اوضاع و احوال و مانند این‌ها را تسلیم پادشاه می‌کنند تا او درباره‌ی آن‌ها تصمیم بگیرد. گماردن افراد به این سِمَت‌ها و برکناری آنان در محدوده‌ی اراده‌ی خودسرانه و نامحدود پادشاه جای دارد، زیرا این افراد با او تماس شخصی دارند.^۱

بند ۲۸۴

یگانه عامل‌هایی که می‌توان افراد را نسبت به آن‌ها پاسخگو دانست - یعنی آن چیزهایی که می‌توانند به گونه‌ای عینی اثبات شوند، و آن چیزهایی که می‌توان، جدا از اراده‌ی شخصی پادشاه، بدین لحاظ، نظری را درباره‌ی آن‌ها جویا شد - جنبه‌های عینی تصمیم،

مانند معرفت نسبت به محتوا و اوضاع و احوال و دلایل قانونی و غیر آن، برای تصمیم‌گیری است. تنها، در موضوع‌هایی از این دست می‌توان سمت‌های رایزنی و وابستگان آن‌ها را پاسخ‌گو دانست.^۱ اما، شکوه فرمانروایی متمایز پادشاه، در مقام ذهنیت نهایی تصمیم، در حدی بالاتر از هر گونه مسؤولیتی در مورد کردارهای حکومت جای دارد.

بند ۲۸۵

سومین عنصر قدرت حکمران به [امر] کلی در خود و برای خود مربوط می‌شود، که به گونه‌ی ذهنی در وجدان پادشاه و به گونه‌ای عینی در قانون اساسی و قوانین در کل، حضور دارد. از این جهت، قوه‌ی زمامدار عناصر دیگر را ایجاب می‌کند، درست همان گونه که هر یک از این عناصر قوه‌ی زمامدار را ایجاب می‌کند.

بند ۲۸۶

ضمانت عینی قوه‌ی زمامدار و جانشینی قانونی از راه توارث و مانند این‌ها، در این واقعیت نهفته است که، درست همان گونه که این پهنه فعلیت خود را متمایز از دیگر عناصری که به حکم خرد تعیین شده‌اند، دارد، این عناصر دیگر، هم، حقوق و وظایف متمایز خود را، مطابق با صفت خود، دارند. هر یک از اعضا، با حفظ خود به گونه‌ای مستقل، اعضای دیگر را هم، با ویژگی متمایز خود آن‌ها، در درون اندامواره‌ی خردمند حفظ می‌کند.

یکی از دستاوردهای اخیر تاریخ رساندن اصول تأسیسی پادشاهی به نقطه‌ای است که در آن، جانشینی موروثی به گونه‌ای ثابت، بر پایه‌ی نخست زادگی استوار شده است. بدین ترتیب، پادشاهی به اصل پدرسالاری که خود در آن ریشه دارد بازگشته است، هر چند که اکنون این صفت برتر را دارد که به موجب آن، پادشاه بالاترین جایگاه در دولتی است که به گونه‌ای انداموار تحول یافته است. این دستاورد برای آزادی همگانی و اصول تأسیسی بخردانه [ی دولت] بیشترین اهمیت را دارد، هر چند که غالباً بسیار بد درک می‌شود. همان گونه که پیش از این دیدیم - حتی، با این که، با احترام از آن یاد می‌شود. بدین ترتیب، تاریخ حکومت‌های خودکامه و پادشاهی‌های مطلقاً فئودال روزگاران گذشته

زنجیره‌ی طغیان‌ها، اعمالِ خشونت از سوی حاکمان، جنگ‌های داخلی، سقوطِ شهریاران و دودمان‌های حکمران، و در نتیجه، ویرانی و انهدام را در هر دو جبهه‌ی داخلی و خارجی، به نمایش می‌گذارد. دلیل این امر آن است که، در چنین شرایطی، تقسیم کار سیاست، چیزی است یکسره مکانیکی، که ضمن آن بخش‌های گوناگون سیاست میانِ واسال‌ها، پاشاها و مانند آن‌ها توزیع می‌شود، به گونه‌ای که تفاوت [میان این عناصر]، تفاوتِ صفت و شکل نیست، بلکه صرفاً قدرتِ کمتر یا بیشتر است. بدین ترتیب، هر بخشی خود را به تنهایی حفظ می‌کند، و با این کار، تنها، امرِ خود را پیش می‌برد، بدون آن که دیگران را هم با خود همراه سازد، و در درونِ خود مجموعه‌ی کاملی از آنچه برای استقلال و خودبسندگی می‌خواهد، دارد. در رابطه‌ی انداموار، واحدهای آن، بخش نیستند بلکه عضو هستند، و هر یک ضمن انجام وظایف خود، دیگران را حفظ می‌کند؛ هدفِ گروهی و محصولِ هر یک [از اعضا] حفظِ اعضایِ دیگر و در عین حال حفظِ خود است. ضمانت‌هایی که برای تداوم جانشینی و قوه‌ی زمامدار، به گونه‌ای کلی، یا برای عدالت، آزادی همگانی و مانند این‌ها، لازم است، به یاریِ نهادها تأمین می‌شود. عامل‌هایی چون عشق به مردم، شخصیت، سوگند، اجبار و مانند این‌ها، شاید بتواند ضمانت‌های ذهنی به شمار آید؛ اما، آنگاه که ما با قانونِ اساسی سر و کار داریم، تنها، ضمانت‌ها و نهادهای عینی را به حساب می‌آوریم، یعنی اجزایی که به گونه‌ای انداموار با هم پیوند دارند و به گونه‌ای متقابل [یکدیگر را] مشروط می‌سازند. پس، آزادی همگانی، به گونه‌ای کلی، و جانشینی موروثی یکدیگر را به گونه‌ای دو جانبه تضمین می‌کنند و همراهی آن‌ها مطلق است، زیرا آزادی همگانیِ قانونِ اساسی بخردانه است، و ویژگیِ موروثی زمامدار، همان گونه که نشان دادیم، عنصری است نهفته در «مفهوم» آن.

ب. قوه‌ی مجریّه

بند ۲۸۷

اجرا و اعمالِ تصمیم‌های حکمران، و به طور کلی اجرا و تصدیقِ تصمیم‌های پیشین، قوانین جاری، نهادها و تدبیرهای [ضرور] برای پیش بردن هدف‌های مشترک و مانند

این‌ها چیزهایی جدا از خود تصمیم‌ها هستند. این وظیفه‌ی انطباق‌مورد، در کُل، به قوه‌ی مجریه تعلق دارد، که قوای قضائیه و پلیس را هم در بر می‌گیرد؛ این [دو قوه‌ی اخیر] ارتباط بیواسطه‌تری با امور جامعه‌ی مدنی دارند، و دل‌بستگی‌های کلی را در این هدف‌ها اظهار می‌کنند.

بند ۲۸۸

منافع مشترک ویژه‌ای که در محدوده‌ی جامعه‌ی مدنی، و در بیرون از منافع کلی دولت، جای می‌گیرند، همچون منفعی که در خود و برای خود وجود دارند (بند ۲۵۶ را ببینید)، از سوی صنف‌ها (بند ۲۵۱ را ببینید) اداره می‌شود که نماینده‌ی جماعت‌ها و مشاغل و طبقات گوناگون‌اند، با مقامات، سرپرستان و گردانندگان و مانند آن‌ها، که به این صنف‌ها تعلق دارند. از سویی، کار این گردانندگان محافظت از مالکیت خصوصی و منافع این پهنه‌های ویژه است، و از این جهت، بخشی از اقتدار آنان بر بنیاد اعتماد همشهریان و همگنان آنان به ایشان استوار است. از سوی دیگر، این محافل باید تابع منافع بالاتر دولت باشند. بنابراین، احراز این سِمَت‌ها، به طور کلی، با آمیخته‌ای از آرای همگانی طرف‌های ذینفع، و تأیید و تعیین مقامی بالاتر صورت می‌گیرد.^۱

بند ۲۸۹

در میان این حقوق ویژه، کار تصدیق، قانونیت و منافع کلی دولت، و بازگرداندن این حقوق به [امر] کلی، باید از سوی مأموران قوه‌ی مجریه، یعنی کارمندان دولت و هیأت‌های عالی‌تر مشاور انجام گیرد. هیأت‌های اخیر، به حکم ضرورت، باید به صورت گروهی کار کنند و در وجود ریسان خود که با پادشاه در تماس‌اند همگرایی یابند.^۱

همان‌گونه که جامعه‌ی مدنی صحنه‌ی برخوردی است که ضمن آن نفع خصوصی هر فرد با نفع خصوصی هر فرد دیگری برخورد پیدا می‌کند، در اینجا، هم، ما با برخورد میان منافع خصوصی و دل‌نگرانی‌های جماعت، و میان هر دوی این‌ها [از سویی] و دیدگاه‌ها و خط‌مشی‌های دولت [از سوی دیگر] رو به رو می‌شویم. روح صنف، که زمانی در وجود

می‌آید که پهنه‌های ویژه از شناسایی قانونی برخوردار می‌شوند، اکنون و در عین حال، به گونه‌ای درونی به روح دولت تبدیل می‌شود، زیرا، در وجود دولت ابزار تأمین هدف‌های ویژه‌ی خود را می‌یابد. این است راز میهن‌پرستی اعضای جامعه‌ی مدنی، بدین معنا که دولت را گوهر خود می‌شناسند، زیرا این دولت است که از قلمروهای ویژه‌ی آنان و شناسایی قانونی، اقتدار و بهروزی ایشان حمایت می‌کند. در صورتی که روح صنف، ریشه‌ی [امر] ویژه را در [امر] کلی، به گونه‌ای بیواسطه دربرگیرد، آن ژرفا و نیروی سرشتی را که دولت آن را داراست باید در این روح یافت.

اداره‌ی امور یک صنف از سوی سرپرستان خود آن، غالباً نامناسب است، زیرا هر چند آنان منافع و امور مجزای خود را می‌شناسند و آن را پیش رو دارند، درک چندان کاملی از پیوند میان این امور، منافع و شرایط دورتر و دیدگاه‌های کلی ندارند. افزون بر این، شرایط دیگری هم، همین تأثیر را دارد، مانند تماس نزدیک شخصی و گونه‌های دیگر برابری میان سرپرستان و کسانی که باید فرودست آنان باشند و راه‌های گوناگونی که ضمن آن‌ها، این سرپرستان به دیگران وابسته‌اند و مانند این‌ها. اما، این قلمرو شخصی را می‌توان متعلق به عنصر آزادی شکلی دانست که عرصه‌ای را فراهم می‌آورد که در آن به درک شخصی و تصمیم‌های شخصی و اجرای آن‌ها، و همچنین به شورمندی‌ها و تخیل‌های جزیی پر و بال داده می‌شود. این امر به نسبت ناچیزی آن کاری که بدین ترتیب تباہ می‌شود یا با کارایی کمتر و زحمت بیشتر به انجام می‌رسد و مانند این‌ها، و بسته به بی‌اهمیتی نسبی آن در قیاس با دل‌نگرانی‌های همگانی‌تر دولت، کم و بیش پذیرفتنی است؛ و همین حکم صادق است درباره‌ی این که انجام پرزحمت یا ابلهانه‌ی چنین کار بی‌اهمیتی به گونه‌ای مستقیم‌تر به رضا و خودپسندی برآمده از آن، ربط داده می‌شود.

بند ۲۹۰

تقسیم کار (بند ۱۹۸ را ببینید) در کار اجرایی، هم، نمودار می‌شود. پس، سازمان‌های اجزای رسمی با این وظیفه‌ی شکلی و دشوار رو به رو می‌شود که [از سویی]، اطمینان حاصل کند که زندگی مدنی به گونه‌ای متجسم از پایین اداره خواهد شد، یعنی از همان جایی که

زندگی مدنی متجسم است، اما از سوی دیگر، با این مسأله رو به رو می‌شود که کار مورد بحث باید به شاخه‌های مجرد خود تقسیم و از سوی اجزای جداگانه انجام شود؛ این اجزای جداگانه باید همچون مرکزهای جداگانه‌ای عمل کنند که فعالیت‌های آن‌ها، بار دیگر، هم در پایین‌ترین سطح و هم در نظارت از سوی بالاترین مقام اجرایی، [نسبت به یکدیگر] همگرایی یابند.^۱

افزوده (گ). مهمترین مسأله‌ی قوه‌ی مجریه تقسیم وظایف است. کار قوه‌ی مجریه، انتقال از [امر] کلی به [امر] ویژه و فرد است، و وظایف آن باید مطابق با شاخه‌های متفاوت آن تقسیم شود. اما، دشواری در [حصول اطمینان از این است] که این وظایف، بار دیگر، در بالاترین و پایین‌ترین سطوح با هم جمع آیند. زیرا، مثلاً، هر چند اختیار پلیس و دستگاه قضایی، [نسبت به هم] واگرا هستند، در هر مورد ویژه [با هم] همگرا می‌شوند. تدبیری که اغلب در این شرایط اندیشیده می‌شود، برگماری صدر اعظم، نخست‌وزیر یا شورای کابینه است که کار حکومت را در بالاترین سطح آسان کند. اما این تدبیر شاید این نتیجه را داشته باشد که، باز، همه چیز از بالا و از سوی قدرت وزارت‌ی اداره شود، و وظایف، به قول معروف، متمرکز گردد.^۲ این امر در اقدام‌هایی که برای [تأمین] نفع کلی دولت صورت می‌گیرد، با روانی، شتاب و اثربخشی بسیار، همراه خواهد بود. ترتیبی از این دست از سوی انقلاب فرانسه ابداع شد و به دست ناپلئون گسترش بیشتری یافت، و هنوز، در فرانسه‌ی امروز، وجود دارد. از سوی دیگر، فرانسه صنف و اتحادیه‌های اشتراکی ندارد - یعنی، محافلی که منافع ویژه و کلی، در آن‌ها، با هم جمع می‌آیند. بی‌گمان، این محافل در سده‌های میانه، خود بسندگی بیش از حدی به دست آوردند، به گونه‌ای که دولت‌هایی در درون دولت شدند که به شیوه‌ای سرسختانه، از اجرای هدف‌های همگانی جلوگیری می‌کردند. اما، هر چند چنین چیزی نباید روی دهد، هنوز هم می‌توان گفت که نیروی متناسب دولت‌ها در جماعت‌های [درونی] آن‌ها نهفته است. قوه‌ی مجریه، در این جماعت‌ها با منافع مشروعی رو به رو می‌شود که باید آن‌ها را محترم بدارد؛ و از آنجا که دستگاه اداری باید، تنها، این منافع را تشویق کند - ضمن آن که بر آن‌ها نظارت می‌کند - فرد حفاظتی برای اعمال حقوق خود به دست می‌آورد، به گونه‌ای که منافع ویژه‌ی او با حفظ کل پیوند می‌خورد. اکنون، مدت زمانی است که، سازمان همواره از بالا هدایت شده است، و بخش بزرگی از کوشش‌ها صرف چنین سازمانی شده، با این تصور که سطح پایین‌تر توده‌ها را می‌توان به سادگی به حالتی کم و بیش سازمان‌نا یافته به حال خود رها کرد. اما، این واقعیت اهمیتی بسیار دارد که توده‌ها باید سازمان یابند، زیرا تنها در آن صورت است که نیرو یا قدرتی را تشکیل خواهند داد؛ در غیر این صورت، توده‌ها انباشته‌ای بیش نیستند، [یعنی] مجموعه‌ای از ذره‌های پراکنده. قدرت مشروع، تنها، زمانی پا خواهد گرفت که قلمروهای ویژه سازمان یافته باشند.

بند ۲۹۱

وظایف اجرایی، در اساس، عینی است؛ بدین لحاظ، از پیش درباره‌ی آن‌ها تصمیم‌بنیادی گرفته شده است (بند ۲۸۷ را ببینید)، و باید از سوی افراد تحقق و فعلیت یابد. افراد به حکم تولد یا طبیعت فردی برای احراز سمتی ویژه مقدر نشده‌اند، زیرا هیچ پیوند بیواسطه یا طبیعی میان این دو امر وجود ندارد. عنصر عینی در شغل افراد، معرفت و اثبات توانایی است؛ اثبات توانایی این را تضمین خواهد کرد که نیازهای دولت برآورده خواهد شد، و در مقام یگانه شرط [به کارگمارده شدن]، در عین حال، امکان پیوستن به طبقه‌ی کلی را برای هر یک از اعضای جامعه‌ی مدنی تضمین خواهد کرد.^۱

بند ۲۹۲

مسئله است که شمار نامعینی نامزد برای [احراز] سمت‌های دولتی وجود دارد، زیرا شرایط لازم برای احراز این سمت‌ها نبوغ را دربرنمی‌گیرد (بر خلاف آن که، مثلاً، هنر مستلزم نبوغ است)، و شایستگی‌های نسبی آنان را نمی‌توان با قطعیت تعیین کرد. گزیدن فلان شخص ویژه برای سمتی مفروض، برگماردن او، و دادن اختیار انجام کار همگانی به او، تصمیم‌هایی ذهنی‌اند، از این جهت که یک فرد و یک سمت را، همچون دو عاملی که رابطه‌ی دو جانبه‌ی آن‌ها، باید، همواره احتمالی باشد، با هم پیوند می‌دهند. این جنبه‌ی ذهنی به زمامدار، در مقام قدرت عالی و تعیین‌کننده در درون دولت مربوط می‌شود.

بند ۲۹۳

وظایف ویژه‌ی درون دولت که پادشاه آن‌ها را به اجزای دولتی محول می‌سازد، بخشی از جنبه‌ی عینی حاکمیت را تشکیل می‌دهد که در او نهفته است. تفاوت‌های ویژه میان این وظایف از ماهیت موضوع برمی‌خیزند؛ و همان‌گونه که فعالیت اجزای دولتی چیزی جز انجام فلان وظیفه نیست، کار آن‌ها، هم، حقی را تشکیل می‌دهد که از احتمال‌پذیری مصون است.

بند ۲۹۴

فردی که به موجب فرمان زمامدار به سمتی گمارده شده (بند ۲۹۲ را ببینید) باید وظایف خود را انجام دهد، وظایفی که جنبه‌ی گوهری سمت او را، همچون یکی از شرایط برگماري او، تشکیل می‌دهند. در نتیجه‌ی این سمت گوهری، برگماري او درآمد او را تأمین می‌کند، رضای ویژگی او را تضمین می‌کند (بند ۲۶۴ را ببینید) و وضعیت برونی و فعالیت رسمی او را از گونه‌های دیگر وابستگی و نفوذ ذهنی رها می‌سازد.^۱

دولت روی خدمت خودسرانه و دلخواهی حساب نمی‌کند (مثلاً، اجرای عدالت از سوی سلحشوران سرگردان)، دقیقاً به این دلیل که خدمت‌هایی از این دست دلخواهی و خودسرانه‌اند، و چون کسانی که این خدمت‌ها را انجام می‌دهند، این حق را برای خود محفوظ می‌دارند که بنا به دیدگاه‌های ذهنی خود چنین کنند، یا اگر دلشان نخواهد، اصلاً آن خدمت را انجام ندهند و به جای آن در پی هدف‌های ذهنی باشند. در ارتباط با خدمت دولت، نقطه‌ی مقابل سلحشور سرگردان، کارمندی است که کار خود را صرفاً از روی نیاز، بدون هیچ وظیفه [شناسی] راستین و در نتیجه، بدون حق انجام می‌دهد. - در واقع، خدمت دولت نیازمند کسانی است که این خدمت را به قصد قربانی کردن رضای مستقل و دلخواهی هدف‌های ذهنی خود انجام می‌دهند و بدین ترتیب، [این خدمت] به آنان حق می‌دهد که رضای خود را در اجرای وظایف خود، و تنها در اجرای وظایف خود، بجویند. اینجا و در این زمینه است که آن پیوند میان منافع کلی و ویژه را باید یافت که مفهوم دولت و ثبات درونی آن را تشکیل می‌دهد (بند ۲۶۰ را ببینید). - همچنین، رابطه [ی کارمند دولت] با اداره‌اش، رابطه‌ی پیمان نیست (بند ۷۵ را ببینید)، هر چند که طرف‌های مربوط رضای خود را اعلام می‌دارند و خدمتی انجام می‌دهند. کارمند دولت استخدام نمی‌شود تا مانند پیمانکار، کاری احتمال‌پذیر را به انجام رساند، بلکه این رابطه [با کار خود] را به دلستگی عمده‌ی وجود معنوی و ویژه‌ی خود تبدیل می‌سازد. به همین ترتیب، وظیفه‌ای که او باید انجام دهد و آن را به او سپرده‌اند، چیز مطلقاً ویژه‌ای نیست که کیفیتی برونی داشته باشد؛ ارزش چنین چیزی، کیفیتی باطنی است که، به همین دلیل، از ماهیت برونی آن مجزاست، به گونه‌ای که اگر، آنچه مقرر گردیده، ایفا

نشود، به آن خللی وارد نمی‌آید (بند ۷۷ را ببینید). اما، وظیفه‌ای که کارمند دولت باید آن را انجام دهد، در ویژگی بیواسطه‌ی خود، در خود و برای خود، ارزش است. پس، تخلفی که با اجرا نکردن یا نقض عمده‌ی [قانون] ارتکاب می‌شود (یعنی با کرداری که خلاف وظیفه‌ی شخص است و در هر دوی این موارد مصداق دارد) نقض خودمحتوای کلی است، یعنی قضاوتی است که به گونه‌ای نامحدود منفی است (با بند ۹۵ مقایسه کنید)، و به ناچار، جرم یا حتی، جرمی بزرگ است. - ارضای تضمین شده‌ی نیازهای ویژه، آن ضرورت برونی را بر طرف می‌سازد که شاید کسی را بدان وادارد که ابزارهای ارضای آن را از محل فعالیت‌ها و وظایف رسمی خود، بجوید. کسانی که کار دولت به ایشان سپرده شده، حفاظی را در [قالب] قدرت فراگیر دولت، در برابر عامل ذهنی دیگری می‌یابند، یعنی شورمندی‌های خصوصی حکومت‌شوندگان، که منافع خصوصی آنان و چیزهای دیگری از این دست، هر گاه [امر] کلی علیه آنان اعمال شود، زیان می‌بیند.

بند ۲۹۵

حفاظت از دولت و حکومت‌شوندگان در برابر سوء استفاده از قدرت از سوی اداره‌های دولتی و اعضای آن، از یک سو، مسؤلیت مستقیم سلسله مراتب خود آنان است؛ از سوی دیگر، این حفاظت در شناسایی‌ای نهفته است که جماعت‌ها و صنف‌ها از آن برخوردار می‌شوند، زیرا این امر خودسرانگی ذهنی را از این باز می‌دارد که به حساب خود در اختیارهایی که به مقام‌های اداری سپرده شده، مداخله کند و آن نظارت از بالا را که تا حد رفتار فردی گسترش نمی‌یابد، از پایین تکمیل کند.

رفتار و تربیت مقام‌ها و کارمندان اداری نقطه‌ای است که قوانین و تصمیم‌های اجرایی، در آن، با افراد تماس می‌یابند و به فعلیت تبدیل می‌شوند. پس، این عاملی است که رضا و اعتماد جامعه‌ی مدنی نسبت به قوه‌ی مجریه‌ی بدان بستگی دارد، همچنین است اجرا (یا تحریف و ناکام ماندن) نیات حکومت - بدین معنا که آن شیوه‌ای که ضمن آن، این نیات

به اجرا در می‌آیند در احساس و ضمیر [مردم]، به جای محتوای آن نیتی که قرار است اجرا شود، ارزنده خواهد نمود، هر چند که خود آن محتوا شاید ماهیتی ناگوار داشته باشد. به دلیل ویژگی بیواسطه و شخصی این محتوا، نظارت از بالا، تنها، به گونه‌ای نسبی می‌تواند به هدف خود برسد، و همچنین، این هدف ممکن است با مانع‌هایی در هیأت نفع مشترک کارمندان، از جهت حفظ همبستگی میان خود در رویارویی با فرودستان و فرادستان آنان، رو به رو شود. ضرورت از میان برداشتن چنین مانع‌هایی، به ویژه در مواردی که نهادهای مربوطه، از جهات دیگر، هم، هنوز، تسببه، ناکامل باشند، مداخله‌ی عالی‌تری زمامدار را طلب و توجیه می‌کند (مانند مداخله‌ی فردریک کبیر در ماجرای مشهور آرنولد آسیابان).^۱

بند ۲۹۶

این که بی‌غرضی، درستکاری و رفتار مؤدبانه تبدیل به عادت شود، تا حدودی به آموزش اصول اخلاقی و تفکر بستگی دارد، زیرا این آموزش پارسنگی معنوی در برابر تمرین‌های مکانیکی و چیزهای دیگری از این دست که ذاتی آموختن دانش‌های، به اصطلاح، مناسب این زمینه‌ها [ای اداری] است، فراهم می‌سازد، هم در کارآموزی و هم در انجام کار و مانند این‌ها. اما، اندازه‌ی دولت، هم، امر پراهمیتی است، زیرا، هم از بار پیوندهای خانوادگی و دیگر التزام‌های - صوصی می‌کاهد و هم نیروی شورمندی‌هایی چون کین‌خواهی، نفرت و مانند آن‌ها را کاهش می‌دهد و از تأثیر آن‌ها می‌کاهد. این جنبه‌های ذهنی، خود به خود، در کسانی که به کار منافع بزرگتر دولتی بزرگ سرگرم‌اند، از میان می‌رود، زیرا آنان عادت می‌کنند که با منافع، دیدگاه‌ها و کارهای فراگیر سر و کار داشته باشند.

بند ۲۹۷

اعضای قوه‌ی مجریه و کارمندان دولت، بخش عمده‌ی طبقه‌ی اجتماعی متوسط (des Mittelstandes) را تشکیل می‌دهند، که آگاهی تربیت یافته و قانونمدار توده‌ی مردم را تجسم می‌بخشد. نهادهایی که این طبقه‌ی اجتماعی را از این باز می‌دارد که حالت

مجزایِ اشرافیت به خود بگیرد و دانش‌آموختگی و مهارت خود را همچون ابزاری برای استیلا [بر دیگران] به کار گیرد [یکی] زمامدار است که از بالا بر این [طبقه] تأثیر می‌گذارد و [دیگر] حقوقِ صنف‌هاست که از پایین بر این [طبقه] مؤثر می‌افتد.

به همین ترتیب بود که اجرای عدالت، که هدفِ آن منافع بر حق همه‌ی افراد است، روزگاری به ابزاری برای سودجویی و استیلا تبدیل شد، زیرا معرفت به حق در پس [سنت] دانشوری و زبانی بیگانه [یعنی لاتینی] پنهان شده بود، و معرفت به فرآیند رسیدگی قضایی در پس تشریفات پیچیده.

افزوده (ه، گ). طبقه‌ی اجتماعی متوسط، که کارمندان دولت به آن تعلق دارند، دارای آگاهی سیاسی است و طبقه‌ای است که بیشترین تحصیلات را دارد. به همین دلیل، در آنجا که درستکاری و آگاهی مطرح است، تکیه‌گاه اصلی دولت است. در نتیجه، سطح دولتی که طبقه‌ی اجتماعی متوسط ندارد، نمی‌تواند بالا باشد. این حکم، مثلاً، درباره‌ی روسیه صادق است که توده‌ای از سرف‌ها و توده‌ی دیگری از حاکمان دارد. رشد و گسترش این طبقه‌ی اجتماعی متوسط، اهمیتی عمده برای منافع دولت دارد، اما این امر تنها در سازمانی مانند آنچه که پیش از این بدان توجه کردیم، می‌تواند روی دهد، یعنی سازمانی که در آن، شناسایی قانونی به اجزایی تعلق گیرد که بالنسبه مستقل باشند، و خودسرانگی دستگاه اداری از سوی نهادهایی از این دست، در هم شکسته شود. کردار مطابق با حق همگانی و عادت به چنین کرداری، نتایج مخالفت اجزایی است که در خود، خودبسنده‌اند.

پ. قوه‌ی مقننه

بند ۲۹۸

قوه‌ی مقننه با قوانین، از این جهت که قوانین به تعریف‌های تازه و ثانوی نیاز دارند، مربوط می‌شود، همچنین با آن مسائل داخلی دولت که محتوای آن‌ها یکسره کلی است. این قوه، خود، بخشی است از قانون اساسی که خود آن را مقرر داشته و [قانون اساسی] در خود و برای خود، در بیرون از آن پهنه‌ای جای دارد که قوه‌ی مقننه بتواند در آن نقش تعیین‌کننده‌ی مستقیم داشته باشد؛ اما قانون اساسی به تأثیر تکامل بعدی قوانین و ویژگی

پیش رونده‌ی مسائل کلی حکومت، دستخوش تحوّل می‌شود.

افزوده (ه). قانون اساسی باید، در خود و برای خود، شالوده‌ی مُحکم و شناخته شده‌ای باشد که قوه‌ی مقننه بر آن استوار می‌گردد، به گونه‌ای که در آغاز، نیاز به ساخته شدن آن نباشد، بدین ترتیب، قانون اساسی هست، امّا، به گونه‌ای به همین اندازه بنیادی، در حال شدن، [هم] هست، یعنی تحوّل پیش رونده را از سر می‌گذراند. این پیشرفت، دگرگونی‌ای است که به گونه‌ای نامحسوس و بدون این که شکلی دگرگونی داشته باشد، روی می‌دهد. مثلاً این امر که ثروت شهریانِ آلمانی و خانواده‌ی آنان، در اصل، دارایی خصوصی بود، و سپس، بدون برخورد و تضادی به دارایی پادشاه، یعنی ثروت دولت، تبدیل شد، به این دلیل بود که شهریان این ضرورت را احساس می‌کردند که دارایی‌های خود را دست نخورده بدارند و ضمانت‌هایی در این مورد از کشور و طبقات آن طلب می‌کردند.^۱ پس، این طبقات چنان وارد کار شدند که ثروت‌های مورد بحث حفظ شد، در نتیجه شهریان نظارت اختصاصی خود را به آن‌ها از دست دادند. به همین ترتیب، روزگاری، امپراتور قاضی‌ای بود که به هر سوی امپراتوری می‌رفت و عدالت را اجرا می‌کرد. بعدها، رشد (صرفاً ظاهری) فرهنگ، این را برای امپراتور، به گونه‌ای برون‌ی، ضرور ساخت که هر چه بیشتر، دیگران را نماینده‌ی مقام قضایی خود کند و این امر به انتقال اختیار قضایی از شخص زمامدار به قضات [قانوندان] انجامید.^۲ بدین سان، شرایط به گونه‌ای، ظاهراً، آرام و نامحسوس، دگرگون می‌شوند، با این نتیجه که قانون اساسی و یژگی خود را پس از گذشت زمانی دراز، به کلی، دگرگون می‌سازد.

بند ۲۹۹

این موضوع‌ها، در آنجا که به افراد مربوط می‌شود، به گونه‌ای دقیق‌تر، به این صورت‌ها تعیین می‌شوند: (الف) در ارتباط با سودهایی که دولت امکان برخورداری از آن‌ها را برای ایشان فراهم می‌سازد، و (ب) در ارتباط با خدمت‌هایی که آنان باید برای دولت انجام دهند. صورت دوم، قوانین حق مدنی به طور کلی، حقوق جماعت‌ها و صنف‌ها، تمامی ترتیب‌هایی که ویژگی کلی دارند، و، به گونه‌ای غیر مستقیم (بند ۲۹۸ را ببینید)، قانون اساسی را، در هیأت کلی، در بر می‌گیرد. امّا، درباره‌ی [انجام] خدمت به دولت [باید گفت]: تنها زمانی که این خدمات به صورت پول، در مقام ارزش موجود و همگانی چیزها و خدمات، تعریف شوند، می‌توان آن‌ها را به درستی و در ضمن، به گونه‌ای تعیین کرد که کار و خدمات ویژه‌ای که فرد می‌تواند اجرا کند به واسطه‌ی اراده‌ی خودسرانه‌ی خود او،

صورت گرفته باشد.

در کل می‌توان میان آنچه که موضوع قانون‌گذاری کلی است و آنچه که باید به جهت‌گیری دستگاه‌های اداری و هر یک از گونه‌های آیین‌نامه‌های حکومتی واگذار شود، تفاوت قایل شد، از این جهت که قانون، تنها، آنچه را که از نظر محتوا یکسره کلی است دربرمی‌گیرد - یعنی احکام قانونی - در حالی که دومی (یعنی آیین‌نامه‌های حکومتی)، [امر] ویژه و راه‌ها و ابزارهایی را که به یاری آن‌ها اقدام‌هایی [برای تحقق احکام] انجام می‌شود، دربرمی‌گیرد. اما، این تمایز، تمایزی مطلقاً قطعی نیست، دست کم به این دلیل که قانون برای آن که قانون باشد، باید چیزی بیش از صرف فرمانی کلی باشد (مانند «تو نباید بکشی») - مقایسه کنید با تذکر پیوسته به بند ۱۴۰ (ص ۲۰۹)، یعنی باید، به نفس خود معین باشد؛ اما، هر چه قانون معین‌تر باشد، محتوای آن، به آن صورتی که هست، اجرا شدنی‌تر خواهد بود. اما، در عین حال، حکمی که بدین پایه دورنگر باشد، به قوانین جنبه‌ای آزمایشی خواهد داد که، ناگزیر، پس از آن که به واقع به اجرا درآمد، موضوع اصلاح قرار خواهد گرفت، و این امر از قانونیت آن‌ها خواهد کاست. این ذاتی یگانگی انداموار خود قوای دولت است که روحی یکی و یکسان [امر] کلی را مقرر دارد و با اجرای آن، آن را به فعلیت معین رساند. - شاید در آغاز چنین بنماید که دولت نیازی به خدمات مستقیم از سوی مهارت‌ها، دارایی‌ها، فعالیت‌ها، و استعدادها [اتباع خود] و منابع جاندار بسیار گوناگونی ندارد که بدین گونه تجسم می‌یابند و در ضمن، با سرشت [دارندگان این چیزها] همراه هستند، بلکه تنها مدعی یک منبع است که شکل پول به خود می‌گیرد. (خدمات مربوط به دفاع از دولت در برابر دشمنان آن، جزو وظایفی است که در فصل آینده بررسی خواهند شد). اما، پول، در واقع، منبعی ویژه در میان منابع‌های دیگر نیست؛ بلکه، جنبه‌ی همگانی همه‌ی آن‌هاست، به صورتی که آن‌ها خود را در وجودی برونی بیان می‌دارند، که ضمن آن، می‌توانند چیز شناخته شوند. تنها، در این نقطه‌ی نهایی برویت است که می‌توان خدمات را به گونه‌ای چندی، یعنی درست و منصفانه تعریف کرد. - در جمهور افلاطون این وظیفه‌ی پاسداران است که افراد را به طبقه‌ی ویژه‌ی آنان اختصاص

دهند و تعیین کنند که کدام خدمت ویژه را باید انجام دهند (با تذکر پیوسته به بند ۱۸۵ مقایسه کنید). در پادشاهی‌های فئودال، خدماتی که از واسال‌ها خواسته می‌شد، نامعین بود، اما این واسال‌ها، می‌بایست، همچنین در سِمَت ویژه‌ی خود، مثلاً قضاوت، خدمت کنند. ا خدمات‌هایی که در مشرق زمین و مصر در ارتباط با بنای ساختمان‌های عظیم و مانند آن‌ها، تحمیل می‌شد، هم، چگونگی ویژه‌ای داشت. در شرایطی از این دست، آنچه که غایب است اصل آزادی ذهنی است که به موجب آن، فعالیت گوهری فرد (که محتوای آن، به هر حال، ماهیتی ویژه، در خدمات مورد بحث دارد) از سویی اراده‌ی ویژه‌ی خود فرد میانجی‌گری می‌شود. از این حق نمی‌توان برخوردار شد، مگر آن که طلب خدمت بر پایه‌ی ارزش همگانی [پول] بیان شود، و همین امر دلیل این است که چرا این دگرگونی صورت گرفته است.

افزوده (ه). دو جنبه‌ی قانون اساسی، به ترتیب، به حقوق و خدمات افراد مربوط می‌شود. نزدیک به تمامی خدمات، امروز، به پول تبدیل شده‌اند. وظایف نظامی، امروز، تقریباً، یگانه خدمت شخصی است که صفت اجباری دارد. در روزگاران گذشته، چیزهای بسیار بیشتری، به معنایی متجسس، از افراد خواسته می‌شد، و آنان را مطابق با مهارت آنان به کار فرا می‌خواندند. در روزگار ما دولت نیازمندی‌های خود را می‌خرد. شاید در نگاه نخست، این شیوه، شیوه‌ای تجربیدی، بی‌جان و بی‌روح بنماید، همچنین شاید چنین بنماید که اگر دولت با خدمات مجرد راضی شود، نشانه‌ی انحطاط آن باشد. اما، ذاتی اصلی دولت نوین این است که همه‌ی کردارهای فرد باید از سویی اراده‌ی او میانجی‌گری شود. به هر حال، عدالت برابری به گونه‌ی بسیار مؤثری، با پول میسر است. در غیر این صورت، [یعنی] اگر معیار [انتظار دولت از فرد] توانایی تجربیدی می‌بود، فرد با استعداد می‌بایست مالیات خیلی بیشتری از فرد بی‌استعداد بپردازد. اما، نفس این واقعیت که امروز، از مردم می‌خواهند که تنها آن چیزی را بدهند که توان دادن آن را دارند، یکی از نشانه‌های این امر است که آزادی همگانی مورد احترام است.

بند ۳۰۰

دو عنصر دیگر، نقش پراهمیتی در قوه‌ی مقننه، به گونه‌ای کلی، ایفا می‌کنند، یعنی پادشاهی در مقام قوه‌ی تصمیم نهایی، و قوه‌ی مجریه در مقام عنصر مشاوره‌ی که از کل با جنبه‌های پرشمار آن و اصول بالفعلی که در درون آن تثبیت شده‌اند، آگاهی و اطلاع همه

جانبه دارد و از نیازهای قدرتِ دولت، به ویژه، باخبر است. عنصرِ نهاییِ [قوه‌ی مقتنه] طبقات است.

افزوده (ه، گ). یکی از کژفهمی‌های موجود درباره‌ی دولت این دیدگاه است که اعضای قوه‌ی مجریه نباید راهی به بخش‌های قانون‌گذاری داشته باشند؛ مثلاً، در مجلس مؤسسان [فرانسه] چنین فکر می‌کردند.^۱ در انگلیس، وزیران باید عضو پارلمان باشند، و این درست است، زیرا کسانی که در حکومت شرکت می‌کنند باید با قوه‌ی مقتنه همراه باشند، نه این که با آن مخالف باشند. فکر، به اصطلاح، استقلالِ قوا این خطای بنیادی را دربرمی‌گیرد که قوا باید مستقل و با این حال، به گونه‌ای متقابل محدود کننده باشند. اما، اگر قوا مستقل باشند، یگانگی دولت، که بالاترین ضرورت است، نابود خواهد شد.^۲

بند ۳۰۱

نقشِ مجلسِ طبقات این است که نفع و دلبستگی همگانی را، نه تنها، در خود، بلکه همچنین برای خود در وجود آورد، یعنی عنصرِ ذهنیِ آزادیِ شکلی، [یا] آگاهیِ همگانی را همچون کلیتِ تجربیِ دیدگاه‌ها و تفکراتِ بسیاران در وجود آورد.

تعبیر «بسیاران» (ای پولوی *οἰπολλοί*) کلیتِ تجربی را دقیق‌تر از تعبیر «همه» می‌رساند. زیرا، اگر گفته شود که روشن است که تعبیر «همه» از همان آغاز، دستِ کم کودکان، زنان و مانند آنان را مستثنی می‌کند، به همین دلیل، روشن‌تر این است که تعبیر مطلقاً معین «همه» نباید برای اشاره به چیز دیگری که مطلقاً نامعین است به کار گرفته شود.^۱ - در واقع، آن قدر فکری نادرست و پیچیده و سخنان نامربوط درباره‌ی «مردم»، «قانون اساسی» و «مجلس طبقات» وارد عقاید رایج شده که کوشش برای برشمردن، بحث کردن و اصلاح کردن آن‌ها کاری بیهوده خواهد بود. هر گاه آگاهی عادی به ضرورت و سودمندی تشکیل مجلس طبقات توجه می‌کند، غالباً، نقطه‌ی آغاز آن، مثلاً، این فکر خواهد بود که نمایندگان مردم، یا در واقع خود مردم، باید بهتر از هر کس دیگری بدانند که چه چیزی برایشان از همه چیز بهتر است، و اراده‌ی خود آنان، بی‌گمان، از هر چیز دیگری برای رسیدن به آن، مناسب‌تر است. درباره‌ی نخستین حکم از

این احکام، [باید گفت که] در واقع، وارونه‌ی آن درست است، زیرا اگر منظور از اصطلاح «مردم» بخش ویژه‌ای از اعضای دولت باشد، به آن بخش از اعضای جامعه‌ی مدنی دلالت دارد که اراده‌ی خود را نمی‌شناسند. شناختن آنچه که کسی اراده می‌کند، و حتی بالاتر از آن، دانستن این که اراده‌ای که در خود و برای خود وجود دارد - یعنی خرد - چه چیزی را اراده می‌کند، نتیجه‌ی ادراک و بصیرتی ژرف است، و این دقیقاً همان چیزی است که «مردم» ندارند. - با اندکی تأمل می‌توان دریافت که آن ضمانتی که مجلس طبقات برای بهروزی فراگیر و آزادی همگانی فراهم می‌آورد، در هیچ بصیرت ویژه‌ای، که شاید ایشان آن را دارا باشند، نهفته نیست. زیرا بالاترین مقامات در درون دولت، به حکم ضرورت، بصیرتی ژرف‌تر و همه‌جانبه‌تر درباره‌ی ماهیت نهادها و نیازهای دولت دارند، و با وظایف آن آشنا‌ترند و بهتر می‌توانند از عهده‌ی انجام آن‌ها برآیند، به گونه‌ای که می‌توانند آنچه را که بهتر از همه است، حتی بدون مجلس طبقات، انجام دهند، درست همان گونه که می‌توانند، همچنان، آنچه را که بهتر از همه است، در زمانی که مجلس طبقات تشکیل گردیده است، انجام دهند. آن ضمانت [، که پیش از این بدان اشاره شد،] بی‌گمان در بصیرت مکملی نهفته است که نمایندگان دارند، [یعنی] نخست، [آن بصیرتی که] نسبت به آن دسته از مقام‌های اداری دارند که چندان به چشم فرادستان آن‌ها نمی‌آید، و به ویژه، نسبت به نیازها و نارسایی‌های فوری‌تر و اختصاصی‌تری که آن‌ها را به صورتی متجسم در برابر دیدگان خود می‌بینند؛ و دوم، [این ضمانت] در تأثیری نهفته است که انتظار نقادی، در واقع نقادی همگانی از سوی همگان بر مقام‌های اداری دارد و آنان را بدان وامی‌دارد که نهایت بصیرت خود را، حتی پیش از آن که [کاری را] آغاز کنند، در انجام وظایف خود و طرح‌هایی که قصد ارائه‌ی آن‌ها را دارند، به کار گیرند، و طرح‌های خود را، تنها، به تأثیر پاک‌ترین انگیزه‌ها به اجرا در آورند. (این اجبار، به همین اندازه، بر خود اعضای مجلس طبقات، هم مؤثر است.) اما، درباره‌ی این که مجلس طبقات نسبت به بهروزی همگانی حُسنِ نیت دارد، پیش از این توجه کردیم (تذکر پیوسته به بند ۲۷۲ را ببینید) که ویژگی غوغاییان، و به طور کلی، دیدگاه منفی این است که سوء نیت یا نیت نه چندان خیر را در

حکومت فرض بگیرد. اگر قرار باشد به این فرض پاسخی در خور داده شود، باید این اتهام متقابل را مطرح کرد که چون اصلِ مجلس طبقات فردیت، دیدگاه شخصی و منافع و دلبستگی‌های ویژه است، اعضای آن بدین گرایش دارند که کوشش‌های خود را بدین سو و به زیان منافع همگانی متوجه سازند، در حالی که دیگر عناصر [حاضر] در قدرت دولت، به حکم ماهیت خود، وقف هدف کلی اند و گرایش بدان دارند که دیدگاه دولت را بپذیرند. اما، درباره‌ی آن ضمانت کلی که گفته می‌شود، تنها، در وجود مجلس طبقات نهفته است، باید گفت که هر یک از دیگر نهادهای درون دولت در این ویژگی که ضمانتی برای بهروزی همگانی و آزادی بخردانه باشند، با مجلس طبقات سهیم‌اند؛ و در پاره‌ای از این نهادها - مانند حاکمیت پادشاه، جانشینی موروثی، اصول تأسیسی دادگاه‌ها و مانند آن‌ها - این ضمانت به میزانی بسیار بیشتر وجود دارد. بنابراین، تعریف مفهومی درست مجلس طبقات باید در این واقعیت یافت شود که در وجود این مجلس، عنصر ذهنی آزادی همگانی - بصیرت شخصی و اراده‌ی شخصی آن پهنه‌ای که در این اثر، جامعه‌ی مدنی خوانده شده - در ارتباط با دولت در وجود می‌آید. دیدگاه فلسفی، در اینجا، مانند هر جای دیگری، به ما این توان را می‌بخشد که چنین نتیجه بگیریم که این عنصر یکی از تعیین‌های «مثال» است، آنگاه که «مثال» به تحویل کامل خود رسیده باشد، و ضرورت ذاتی این عنصر نباید ضرورت‌های برونی و سودمندی‌ها گرفته شود.

افزوده (ه). رویکرد حکومت به مجلس طبقات، در اساس، نباید دشمنانه باشد، و این عقیده که این رابطه، به حکم ضرورت، رابطه‌ای دشمنانه است، اشتباهی است غم‌انگیز. حکومت طرفی نیست که با طرف دیگری در افتاده باشد، بدان گونه که هر دو طرف برای گرفتن امتیاز از یکدیگر با هم مبارزه کنند؛ و اگر دولتی بدین حالت ناگوار دچار آید، این را دیگر نمی‌توان سلامتی خواند، بلکه باید آن را شوربختی نامید.^۲ افزون بر این، مالیات‌هایی را که مجلس طبقات با آن‌ها موافقت می‌کند، نباید هدیه‌ای به دولت دانست؛ برعکس، این مالیات‌ها به سود کسانی مورد موافقت قرار گرفته که با آن موافقت کرده‌اند. اهمیت راستین مجلس طبقات در این است که از راه آن، دولت وارد آگاهی ذهنی مردم می‌شود، و مردم به مشارکت در دولت آغاز می‌کنند.

بند ۳۰۲

مجلس طبقات در مقام عضوی واسطه در میان کُل حکومت از یک سو و مردم که به گروه‌های ویژه و افراد تقسیم می‌شوند، از سوی دیگر، جای دارد. نقش اعضای این مجلس [چنین ایجاب می‌کند که به میزانی برابر، حس و سرشت دولت و حکومت و دلبستگی‌ها و منافع ویژه‌ی گروه‌های [گوناگون] افراد را در خود تجسم بخشند. در عین حال، این موقعیت بدین معناست که آنان در وظیفه‌ی میانجی‌گری قدرت سازمان یافته‌ی قوه‌ی مجریه سهم هستند، و از سویی این امر را تأمین می‌کنند که قوه‌ی زمامدار نهایی منزوی – و به ناچار، تنها، قدرت خودسرانه‌ی استیلاگری – به نظر نیاید، و از سوی دیگر، این [امر] را تأمین می‌کنند که منافع و دلبستگی‌های ویژه‌ی جماعت‌ها، صنف‌ها و افراد، نیز، منزوی نشود. یا حتی از این هم مهمتر، اعضای این مجلس [موجب می‌شوند که افراد خود را همچون خیل یا انبوهی که عقاید و خواست‌های آنان هیچ سازمانی ندارد، نمایند، و به قدرت سترگی که با دولت انداموار سر ناسازگاری دارد، تبدیل نشوند.^۱

یکی از پر اهمیت‌ترین بصیرت‌های منطقی این است که عنصری معین، هر گاه در مقام مخالفت قرار گیرد، موقعیت حد نهایی را پیدا می‌کند، صفت خود را از دست می‌دهد و به تأثیر این که در عین حال حد میانه است، عنصری انداموار می‌شود.^۲ تأکید بر این جنبه در زمینه‌ی [موضوع] حاضر اهمیت بسیار دارد، زیرا، تعصبی رایج، اما بس خطرناک، این است که مجلس طبقات را، تنها، از دیدگاه مخالفت آن با حکومت معرفی کنند، چنان که گویا این موضع، موضع بنیادی این مجلس است. اعضای این مجلس، تنها، از راه انجام وظیفه‌ی میانجی‌گری خود، کیفیت انداموار خود، یعنی ترکیب شدن خود را در تمامیت، به نمایش می‌گذارند. در نتیجه، نفس مخالفت آنان به حد و انمود [مخالفت] فروکشیده می‌شود. اگر این مخالفت ظاهر شود، و مخالفتی سطحی نباشد، بلکه به گونه‌ای بالفعل، صفتی بنیادی به خود بگیرد، دولت نزدیک به نابودی خواهد بود. – ماهیت موضوع، خود، نشان می‌دهد که در صورتی که موضوع‌های مورد اختلاف، عناصر بنیادی اندامواره‌ی سیاسی نباشد، بلکه چیزهای جزئی و تخصصی‌تر باشد، و در صورتی که شورمندی‌ای که با این محتوا همراه است از رقابت جناحی بر سر منافع و دلبستگی‌های ذهنی، مانند احراز یکی از سمت‌های بالای دولتی باشد، اختلاف از آن گونه [ای] که

ذکرش گذشت] نیست.

افزوده (ه). قانون اساسی، در اصل، نظام میانجی‌گری است. در دولت‌های خودکامه، که در آن تنها، حاکمان و مردم وجود دارند، مردم، تنها، همچون توده‌ای عمل می‌کنند. اگر که، در اساس، عملی بکنند - که با هر سازمانی مخالف است. اما، آنگاه که مردم عضوی از اندامواره [ی دولت] شود، توده به صورتی مشروع و منظم به منافع خود دست می‌یابد. اما، اگر چنین ابزارهایی در دسترس نباشد، توده‌ها، همواره خود را به صورتی خشونت‌بار اظهار می‌کنند. به همین دلیل است که خودکامگان، در دولت‌های خودکامه، همواره ناز مردم را می‌کشند و خشم خود را، تنها، بر سر همراهان نزدیک خود خالی می‌کنند. همچنین، مردم، در چنین دولت‌هایی مالیات‌های اندکی می‌پردازند، در حالی که در دولت‌های مشروطه، مالیات‌ها در نتیجه‌ی آگاهی خود مردم افزایش می‌یابد. واقعیت این است که در هیچ کشوری به اندازه‌ی انگلیس، مالیات پرداخت نمی‌شود.

بند ۳۰۳

یکی از بخش‌های جدایی‌ناپذیر تعریف طبقه‌ی کلی - یا دقیق‌تر، طبقه‌ای که خود را وقب خدمت به حکومت می‌کند - این است که [امر] کلی هدف فعالیت گوهری آن است؛ و طبقه‌ی خصوصی، در مقام یکی از عناصر قوه‌ی مقننه، وظیفه و اهمیت سیاسی پیدا می‌کند. طبقه‌ی خصوصی، نمی‌تواند، با این سمت، در هیأت توده‌ای بسیط و تفکیک نشده یا خیلی که به ذره‌هایی مجزا تقسیم شده، ظاهر شود. در عوض، همان‌گونه که اکنون هست، یعنی همچون طبقه‌ای که از دو بخش مشخص تشکیل گردیده، ظاهر می‌شود: یکی بر بنیاد رابطه‌ی گوهری استوار است، و دیگری بر بنیاد نیازهای ویژه و کاری که میان این دو میانجی‌گری می‌کند (بند ۲۰۱ و بعد را ببینید). تنها از این جهت است که پیوندی حقیقی میان [امر] ویژه که در دولت فعلیت دارد و [امر] کلی، وجود دارد.

آنچه [که گفتیم] با یکی دیگر از فکرهای رایج در تعارض است، یعنی این فکر که اگر طبقه‌ی خصوصی به سطحی برکشیده شود که در [امر] منافع و دلبستگی کلی، از راه قوه‌ی مقننه سهم شود باید در هیأت افراد در آن حضور یابد، خواه نمایندگان برای انجام این وظیفه انتخاب شوند، خواه هر فردی به تن خود حق رأی داشته باشد.^۱ این دیدگاه ذره‌انگارانه و

تجربیدی حتی در درون خانواده و جامعه‌ی مدنی هم مصداق ندارد، [یعنی] جاهایی که فرد در آن‌ها، تنها، در مقام عضوی از کل حضور می‌یابد. اما، دولت، در اساس، سازمانی است که اعضای آن، گروه‌هایی را برای خود تشکیل می‌دهند، و هیچ یک از عناصر درون آن نباید در هیأت خیلی سازمان نیافته، ظاهر شود. بسیاران، همچون افراد منفرد - و این، یکی از تعبیرهای محبوب از [واژه‌ی] «مردم» است - به راستی با هم زندگی می‌کنند، اما، تنها، در هیأت خیل، یعنی توده‌ای بی‌شکل که، ناگزیر، جنبش و فعالیت آن، تنها، می‌تواند بدوی، نابخردانه، وحشیانه و هراس‌انگیز باشد. هر گاه سخن دیگری درباره‌ی «مردم» همچون کُلّی سازمان نیافته می‌شنویم، از پیش می‌دانیم که باید در انتظار کُلّی بافی‌ها و سخنوری‌های یکسویه باشیم. - این فکر که [می‌گوید] آن جماعت‌هایی که هم اکنون در گروه‌هایی که بدان اشاره شد، حضور دارند، می‌توانند باز، به مجرد ورود به پهنه‌ی سیاست - یعنی پهنه‌ی والاترین کلیت متجسم - به افراد تقسیم شوند، زندگی مدنی و سیاسی را از هم جدا می‌کند و زندگی سیاسی را، می‌توان گفت، در هوا معلق می‌دارد؛ زیرا، [در این صورت] بنیاد [زندگی سیاسی] چیزی جز فردیت تجربیدی اراده‌ی خودسرانه و عقیده نخواهد بود، و بدین ترتیب، به جای آن که، شالوده‌ی آن در خود و برای خود، ثابت و مشروع باشد، شالوده‌ی آن احتمال‌پذیری خواهد بود. - هر چند طبقات جامعه‌ی مدنی، به گونه‌ای کُلّی و مجلس طبقات به معنای سیاسی، در، به اصطلاح، نظریه‌های سیاسی، چیزهایی دور از هم معرفی می‌شوند، کاربرد زبان شناختی، هنوز آن یگانگی‌ای را که در روزگاران گذشته، بی‌گمان، داشته‌اند محفوظ می‌دارد.

بند ۳۰۴

اعضای مجلس طبقات در زمان احراز سِمَتِ سیاسی خود، آن تمایزهایی را که در زمینه‌های پیشین [طبقاتی خود] داشتند، در صفت خود حفظ می‌کنند. موضع تجربیدی آغازی آنان - یعنی حدّ نهایی کلیت تجربی در برابر اصل زمامداری یا پادشاهی، به گونه‌ای کُلّی - تنها، احتمال موافقت و ناگزیر، احتمال مخالفت را دربر می‌گیرد. این موضع تجربیدی،

تنها، زمانی که میانجی‌گری آن در وجود می‌آید، رابطه‌ای بخردانه می‌شود (یعنی نتیجه‌ای [منطقی] - مقایسه کنید با تذکر پیوسته به بند ۳۰۲). درست مانند موردِ قوه‌ی زمامداری، این وظیفه از سوی قوه‌ی مجریه انجام شده است (بند ۳۰۰ را ببینید)، پس وظیفه‌ی وجود داشتن، در مقام عنصر میانجی باید به یکی از عناصر طبقات واگذار گردد.

بند ۳۰۵

یکی از طبقات جامعه‌ی مدنی این اصل را دربرمی‌گیرد که فی نفسه، با این رابطه‌ی سیاسی انطباق‌پذیر است، یعنی طبقه‌ی زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی طبیعی [یعنی کشاورزان]؛ بنیاد آن، زندگی خانوادگی است، و از جهت تأمین معاش، مالکیت زمین. بدین ترتیب، این طبقه، در جنبه‌ی ویژه‌ی خود، در آن خواست مستقل و تعیین‌کنندگی طبیعی که در عنصر حاکمیت هم وجود دارد، با آن سهم است.

بند ۳۰۶

این طبقه آمادگی بیشتری برای نقش و اهمیت سیاسی خود دارد، زیرا منابع ثروت آن به یک میزان، از منابع دولتی و بی‌اطمینانی تجارت و سودجویی و تمامی نوسانات دارایی، بی‌نیاز و برکنار است. این طبقه، همچنین، از لطف قوه‌ی مجریه و توده‌ها هم بی‌نیاز است، و حتی در برابر خودسرائگی خود، هم، مصونیت دارد، [و این مصونیت نتیجه‌ی این واقعیت است که آن دسته از اعضای این طبقه که به این کار [یعنی، کشاورزی] خوانده می‌شوند، بر خلاف دیگر اعضای جامعه‌ی مدنی، نه حق واگذاری آزادانه‌ی تمامی دارایی خود را دارند و نه حق دانستن این را که دارایی آنان به نسبت مهری که فرزندانشان نسبت به آن‌ها دارند، میان آنان تقسیم خواهد شد. پس، ثروت آنان دارایی موروثی غیرقابل واگذاری، به شرط نخست‌زادگی، می‌شود.

افزوده (ه). این طبقه خواستی مستقل تر دارد. به گونه‌ای کلی، طبقه‌ی زمینداران را می‌توان به بخش دانش‌آموخته و طبقه‌ی کشاورزان تقسیم کرد. اما طبقه‌ی داد و ستد و صنعت، که وابسته‌ی نیازها و برآوردن آن‌هاست، و طبقه‌ی کلی، که یکسره وابسته به دولت است، هر دو با این دو بخش [یعنی طبقه‌ی کشاورزان] متفاوت‌اند. امنیت و ثبات این طبقه می‌تواند به یاری نهاد

نخست زادگی افزایش یابد، اما، این امر، تنها، به معنایی سیاسی مطلوب است، زیرا از خودگذشتگی در راه این هدف سیاسی را دربرمی‌گیرد که به پسر ارشد امکان زندگی مستقل بدهد. توجیه [اصل ارث بردن بر بنیاد] نخست زادگی در این واقعیت نهفته است که دولت باید بتواند روی گرایش [به خدمت سیاسی]، نه تنها همچون احتمال، بلکه همچون [چیزی] که به حکم ضرورت [در جامعه] وجود دارد، حساب کند. درست است که این گرایش با داشتن [یا نداشتن] ثروت ارتباط دارد؛ اما، ارتباط بالنسبه ناگزیر میان این دو از این واقعیت تشکیل می‌شود که کسی که منابع مالی مستقل دارد، به تأثیر شرایط برونی محدود نمی‌شود، و در نتیجه می‌تواند نقش خود را، بدون مزاحمت، ایفا کند و به سود دولت دست به عمل بزند. اما، در جایی که نهادهای سیاسی در آن وجود ندارد، برقراری و پیش‌برد [حق] نخست زادگی، چیزی جز بند و زنجیر آزادی حق مدنی نخواهد بود، و [این نهاد] یا باید معنایی سیاسی بیابد، یا با انقضای نهایی خود رو به رو شود.*

بند ۳۰۷

بدین ترتیب، حق این بخش از طبقه‌ی گوهری، به راستی، بر بنیاد اصل طبیعی خانواده استوار است؛ اما، در عین حال، این اصل به تأثیر از خودگذشتگی‌های صریح در راه هدف سیاسی، جهتی تازه می‌یابد، به گونه‌ای که این طبقه، در اساس، برای فعالیت‌هایی که به هدف سیاسی ارتباط دارد، آماده است. در نتیجه، این طبقه، هم، بر اساس تولد و بدون احتمال‌پذیری انتخاب، به چنین کاری خوانده می‌شود و استحقاق آن را می‌یابد. پس، این طبقه جایگاهی محکم و گوهری را در میان خودسرانگی ذهنی و احتمال‌پذیری دو حد افراطی اشغال می‌کند؛ و درست همان‌گونه که خود آن پارسنگی را در برابر عنصر قدرت زامدار دربرمی‌گیرد (بند ۳۰۵ را ببینید)، در نیازها و حقوق حد افراطی دیگر سهم می‌گردد، به گونه‌ای که به تکیه‌گاهی برای تخت پادشاهی و جامعه [ی مدنی] تبدیل می‌شود.

بند ۳۰۸

دومین بخش مجلس طبقات عنصر دگرگون‌شونده‌ی جامعه‌ی مدنی را دربرمی‌گیرد، که، تنها، می‌تواند، نقش خود را به یاری نمایندگان ایفا کند؛ دلیل برونی این امر شمار اعضای آن است، اما دلیل اصلی در چگونگی تعیین‌کنندگی و فعالیت آن نهفته است. در صورتی

*. آخرین جمله باید از خود‌گاز باشد، چون در یادداشت‌های هوتهو یا گریزهایم، این جمله وجود ندارد.

که این نمایندگان از سوی جامعه‌ی مدنی انتخاب شوند، روشن است که جامعه، با انتخاب آنان، همان‌گونه عمل می‌کند که هست. یعنی به واحدهای ذره‌ای منفردی تقسیم نشده است که صرفاً برای لحظه‌ای گرد آمده باشند تا عملی منفرد و گذرا را انجام دهند بی آن که پیوستگی بیشتری داشته باشند؛ برعکس، [جامعه] در انجمن‌ها، جماعت‌ها و صنف‌هایی از آن خود سامان یافته که، هر چند پیش از این وجود داشته‌اند، اکنون [یعنی، زمان انتخاب نمایندگان]، از این راه، تأکیدی سیاسی یافته‌اند. وجود مجلس طبقات و اجلاس آن با استحقاق این طبقه به انتخاب نمایندگان به درخواست قوه‌ی زمامدار، و استحقاق نخستین طبقه که [به تن خود در مجلس] حاضر شود، (بند ۳۰۷ را ببینید) ضمانت تأسیسی خود را به دست می‌آورد.

این فکر که همه‌ی افراد باید در رایزنی و تصمیم‌گیری درباره‌ی مسائل کلی دولت شرکت کنند - بدین استدلال که همه‌ی آنان عضو دولت‌اند و مسائل دولت مسائل همه است، به گونه‌ای که هر کس حق دارد با معرفت و خواست خود در آن‌ها شرکت کند - می‌کوشد عنصری دموکراتیک و خالی از شکلی بخردانه را به اندام دولت پیوند بزند، هر چند که دولت، تنها، به دلیل شکلی بخردانه‌ی خود، اندامواره است. این فکر دقیقاً بدین جهت موخه می‌نماید که در تعریف تجریدی عضویت دولت در می‌ماند و بدین دلیل که فکر سطحی به تجریدها می‌چسبد. رایزنی بخردانه یا آگاهی «مثال» متجسم است، و به همین جهت با معنای عملی حقیقی مصادف می‌شود، که خود چیزی نیست جز معنای بخردانه یا معنای «مثال»؛ اما، این نباید با صرف یکنواختی انجام کار وفاق پهنه‌ای محدود عوضی گرفته شود. دولت متجسم، کلی است که در گروه‌های ویژه‌ی خود سامان یافته است. هر یک از اعضای دولت، عضو طبقه‌ای از این دست است، و تنها، با این صفت عینی می‌توان به او در ارتباط با دولت توجه کرد. صفت کلی، در اساس، دو عنصر را دربرمی‌گیرد، زیرا او شخصی خصوصی و عین حال موجودی متفکر است که آگاهی و خواست [امر] کلی را دارد. اما، این آگاهی و خواست تهی خواهد ماند و به تحقق و زندگی بالفعل نخواهد رسید، مگر آن‌که با ویژگی آکنده شود، و این ویژگی، ویژگی طبقه و تعیین شدگی است. در غیر این صورت، فرد [در حد] دسته‌ی نوعی بر جای می‌ماند، اما، تنها، در درون دسته‌ی نوعی بعدی به فعلیت کلی ذاتی خود

می‌رسد. - در نتیجه، در پهنه‌ی صنفِ خود، جماعتِ خود و مانند این‌هاست که فرد، نخست به صفتِ بالفعل و جاندارِ خود در مقامِ کلی می‌رسد، و پس از آن اختیار خواهد داشت که واردِ هر پهنه‌ای بشود، از جمله طبقه‌ی کلی که آمادگی او، او را شایسته‌ی آن می‌سازد. این فکر که هر کس باید در مسائل دولت سهیم شود، به این فرضِ بعدی می‌انجامد که هر کس در این موضوع‌ها خبره است؛ این هم تھی از معناست، صرفِ نظر از این که این سخن تا چه حد متواتر باشد. به هر حال، به تصور افکارِ عمومی (بند ۳۱۶ را ببینید) راه برای هر کس باز است که عقایدِ ذهنی خود را درباره‌ی امرِ کلی بیان کند و آن‌ها را به اجرا در آورد.

بند ۳۰۹

از آنجا که نمایندگان انتخاب می‌شوند تا موضوع‌هایی را که دارای اهمیتِ همگانی هستند به بحث بگذارند و درباره‌ی آن‌ها تصمیم بگیرند، هدف از چنین انتخاباتی برگماردنِ افرادی است که به نظرِ رأی‌دهندگان، بهتر از خودِ آنان آن موضوع‌ها را درک می‌کنند. همچنین انتظار [رأی‌دهندگان] این است که این افرادِ منافعِ همگانی را فدایِ منافعِ جماعتی یا صنفی نخواهند کرد، بلکه از منافعِ همگانی پشتیبانی خواهند کرد. بنابراین، موقعیتِ انتخاب‌شدگان، موقعیتِ کارگزار یا قیّم نیست، به ویژه آن که هدف از این گردِ هم آمدن، فراهم آوردنِ جایگاه‌هایی است برای تبادلِ جاندارِ نظر‌ها و رایزنی‌های جمعی که ضمن آن شرکت‌کنندگان یکدیگر را راهنمایی و قانع می‌کنند.

افزوده (گ). ابداعِ نمایندگی بدین معناست که رضا، به گونه‌ای مستقیم، نه از سویِ هر کس، بلکه، تنها، از سویِ نمایندگان مختار اظهار می‌گردد، زیرا فرد، دیگر، در مقامِ شخصِ نامتناهی نقشی ندارد. نمایندگی بر بنیادِ اعتماد استوار است، اما اعتماد با این که من رأیِ خود را شخصاً بدهم، یکی نیست. تصمیم‌گیریِ اکثریت، هم، با این اصل که من باید شخصاً در هر چیزی که تعهدی را به من تحمیل می‌کند، حضور داشته باشم، تفاوت دارد. من می‌توانم به شخصی اعتماد کنم، در صورتی که باور داشته باشم او دارایِ آن بصیرتی هست که هدفِ مرا چنان پیگیری کند که گویی هدفِ خود اوست، و در موردِ آن با بیشترین معرفت و پاک‌ترین وجدانِ خود اقدام کند. بدین ترتیب، اصلِ اراده‌ی ذهنیِ فرد، دیگر مصداق نخواهد داشت، زیرا اعتماد، واگذاردنِ هدفی به

اصول اخلاقی فلان انسان و رفتار، کردارها و خرد متجسم و کلی اوست. بنابراین، نیک‌تر آن است هر کس که عضو مجلس طبقات می‌شود، دارای شخصیت، بصیرت و اراده‌ای همخوان با وظیفه‌ی شرکت در مسائل و دل‌نگرانی‌های همگانی باشد. زیرا ضرور نیست که فرد، در مقام هستی منفرد مجردی، حرف یا عقیده‌ای داشته باشد؛ برعکس، آنچه که اهمیت دارد این است که از دل‌بستگی‌ها و منافع او در مجلسی که با مسائل همگانی سر و کار دارد، پشتیبانی شود. رأی‌دهندگان باید ضمانتی داشته باشند که نماینده‌ی برگزیده‌ی این هدف را پیگیری خواهد کرد و آن را تحقق خواهد بخشید.

بند ۳۱۰

در دومین بخش از مجلس طبقات، که اعضای آن از عنصر دگرگون شونده و گوناگونی‌پذیر در جامعه‌ی مدنی برگزیده شده‌اند، ضمانت این که نمایندگان صفات و سرشت لازم برای [رسیدن به] این هدف را دارند - حتی استقلال مالی در نخستین بخش [مجلس طبقات] ادا شده [و ضرورتی به رعایت آن در مورد نمایندگان دیگر طبقات وجود ندارد] - پیش از هر چیز از گرایش، مهارت و معرفتی از منافع و دل‌بستگی‌های دولت و جامعه‌ی مدنی تشکیل می‌شود که آنان از راه انجام بالفعل کار در سمت‌های تصمیم‌گیرندگی یا مشاغل سیاسی به دست آورده‌اند و شایستگی خود را در عمل ثابت کرده‌اند؛ این ضمانت، همچنین، از حسن اقتدار و شمس سیاسی که ایشان در این فرآیند به دست آورده و آن را به آزمایش گذارده‌اند، تشکیل می‌گردد.

عقیده‌ی ذهنی‌ای که افراد درباره‌ی خود دارند، در صورتی که با رجوع صریح به «مردم»، سطحی و حتی توهین‌آمیز شده باشد، شاید نیاز به چنین ضمانت‌هایی پیدا کند. اما، صفت دولت عینیت است، نه عقیده‌ی ذهنی و اعتماد به نفسی که با آن همراه است. دولت، تنها، متوجه آن جنبه‌هایی از افراد است که به گونه‌ای عینی تشخیص‌پذیر و آزمه‌ر باشد، و باید در مورد دومین بخش مجلس طبقات، توجه بیشتری به این جنبه‌ها بکند، زیرا این بخش در منافع و فعالیت‌هایی ریشه دارد که متوجه امر [ویژه است، و در آن، احتمال‌پذیری، ناپایداری و اراده‌ی خودسرانه حتی بیان خود را دارند. - روی هم رفته، شرط برونی داشتن میزان معینی دارایی نمود افراط‌کاری یک طرفه‌ی برویت را دارد که در برابر

افراط‌کاری یک طرفه‌ی دیگر قرار می‌گیرد، [یعنی] عقیده و اعتماد صرفاً ذهنی رأی دهندگان. هر دوی این افراط‌کاری‌ها، به دلیل تجریدی بودن خود، با آن کیفیت‌های متجسّمی که برای رایزنی در کار سیاست ضرور است و شرایط بر شمرده در بند ۳۰۲ آن‌ها را دربرمی‌گیرد، تعارض دارد. با این همه، انتخاب افراد برای احراز سمت‌های تصمیم‌گیرندگی و دیگر امور صنف‌ها و جماعت‌ها، زمینه‌ای را تشکیل می‌دهد که در آن، شرط [داشتن] دارایی توانسته است مؤثر باشد، به ویژه در صورتی که پاره‌ای از این وظایف بدون دریافت مُزد انجام گیرد؛ و [همین ترتیب] برای کار مجلس طبقات هم مناسب است، در صورتی که اعضای آن حقوق دریافت نکنند.^۱

بند ۳۱۱

با توجه به این که نمایندگان از سوی جامعه‌ی مدنی انتخاب می‌شوند، این هم مطلوب است که با نیازها، ناکامی‌ها و دل‌بستگی‌های ویژه‌ی آن آشنا باشند و از آن‌ها جانبداری کنند. با فرض ماهیت جامعه‌ی مدنی، نمایندگان از سوی صنف‌های گوناگون انتخاب می‌شوند (بند ۳۰۸ را ببینید)، و این شیوه‌ی ساده را تجربه‌ها و فکرهای ذرّه‌انگارانه [درباره‌ی جامعه] مختل نمی‌سازد. در نتیجه، به گونه‌ای مستقیم، ضرورت‌هایی را که در بالا بدان‌ها اشاره شد، برآورده می‌سازد، و خود رأی‌گیری یا کاری است به کلی زاید و یا می‌تواند به بازی بی‌اهمیت عقیده‌ی خودسرانه تبدیل شود.

روشن است که نفع همگانی در آن است که نمایندگان افرادی باشند که خود با هر یک از شاخه‌های عمده‌ی جامعه (مانند بازرگانی، صنایع تولیدی و مانند آن‌ها) آشنایی کامل داشته و در کار آن‌ها سهم باشند. این امر مسأله‌ای است پر اهمیت که فکر انتخابات سست بنیاد و بی‌ترتیب آن را به بخت و اقبال محوّل می‌کند. هر یک از این شاخه‌های جامعه، به هر حال، حقّی برابر با شاخه‌های دیگر نسبت به نمایندگی دارد. در صورتی که نمایندگان، وکیل به شمار آیند، این اصطلاح نمی‌تواند به معنایی انداموار و بخردانه درباره‌ی آنان به کار گرفته شود، مگر آن که آنان

وکیل افراد در مقام خیل نباشند، بلکه وکیل یکی از پهنه‌های بنیادی جامعه، یعنی منافع و دل‌بستگی‌های عمده‌ی آن باشند. بدین ترتیب، نمایندگی، دیگر، به معنای جایگزینی یک فرد به جای فرد دیگر نخواهد بود؛ برعکس، خود دل‌بستگی و منافع در وجود نماینده‌ی آن به گونه‌ای بالفعل حضور خواهد داشت، و نماینده‌ی کارش این خواهد بود که عنصری عینی را که خود تجسم آن است، نمایندگی کند. در انتخابات توده‌ای، باید به این موضوع توجه کرد که، به ویژه در دولت‌های بزرگ، [مردم] حوزه‌های انتخاباتی، ناگزیر، بی تفاوت می‌شوند، چرا که یک رأی، آنگاه که شمار [رأی دهندگان] زیاد است تأثیر چندانی نخواهد داشت؛ و هر چقدر هم آنان را به ارج نهادن به حق رأی تشویق کنند، باز آن کسانی که از این حق برخوردارند، از بهره‌گیری از آن خودداری می‌کنند. در نتیجه، نهادی از این دست به هدفی ضد آن چیزی که می‌خواسته می‌رسد، و انتخابات زیر استیلائی چند تن، فلان جناح، و ناگزیر، آن منافع احتمال‌پذیری قرار می‌گیرد که به ویژه برای بی‌اثر کردن آن تدبیر شده بود.

بند ۳۱۲

هر یک از دو بخش مجلس طبقات (بندهای ۳۰۵ و ۳۰۸ را ببینید) دگرگونی ویژه‌ای در فرآیند رایزنی‌ها پدید می‌آورند؛ و از آنجا که یکی از دو عنصر مورد بحث، وظیفه‌ی مشخص میانجی‌گری را در این پهنه دارد - [یعنی] میانجی‌گری میان دو موجود - این عنصر، هم، باید وجودی جداگانه بیابد. بنابراین مجلس طبقات به دو مجلس تقسیم خواهد شد.^۱

بند ۳۱۳

این تقسیم، با ایجاد کثرت درجات، تصمیم‌گیری‌های پخته را بیشتر تضمین می‌کند و آن کیفیت نسجیده‌ای را که احساس لحظه‌ای با خود می‌آورد و می‌تواند بر تصمیم‌گیری از راه رأی اکثریت تأثیر بگذارد، از میان می‌برد. بالاتر از این‌ها، این تقسیم سبب آن خواهد

شد که احتمال مخالفت مستقیم مجلس با حکومت کمتر شود؛ و در صورتی که عنصر میانجی هم، تصادفاً، طرف مجلس دوم را بگیرد، نظر مجلس دوم وزن بیشتری خواهد داشت، زیرا بی طرف تر خواهد نمود و مخالفت [مجلس نخست]، ظاهراً، بی اثر خواهد شد.

بند ۳۱۴

تعریف مجلس طبقات در مقام یک نهاد، آن را ملزم نمی سازد که در رایزنی ها و تصمیم گیری های خود درباره ی کار خود دولت، به بهترین نتیجه ی ممکن برسد، زیرا نقش آن، از این جهت، نقشی است صرفاً مکمل (بند ۳۰۱ را ببینید). مجلس، این وظیفه ی مشخص را دارد که از راه شرکت خود در معرفت، رایزنی ها و تصمیم گیری درباره ی مسائل همگانی، در این مورد اطمینان یابد که عنصر آزادی شکلی در ارتباط با آن دسته از اعضای جامعه ی مدنی که سهمی در حکومت ندارند، به حق خود خواهد رسید. بدین ترتیب، آنچه که پیش از هر چیز به تأثیر علنی بودن کار مجلس، گسترش می یابد، معرفت همگانی است.

بند ۳۱۵

تأمین این امکان معرفت جنبه ای کلی تر دارد، بدین معنا که به افکار عمومی اجازه می دهد، برای نخستین بار، به تفکرات و بصیرت حقیقی درباره ی شرایط و «مفهوم» دولت و امور آن دست یابد، و از این راه بتواند قضاوت های بخردانه تری درباره ی دولت صورت دهد. بدین ترتیب، مردم با وظایف، توانایی ها، شایستگی ها و مهارت های اداره های دولتی و کارمندان دولت، هم، آشنا می شوند و می آموزند که به آن ها احترام بگذارند. و همان گونه که این عمومیت موقعیتی شایان توجه برای رشد این توانایی ها فراهم می آورد و زمینه ای را در اختیار آن ها می گذارد که بتوانند در آن به افتخارات بزرگ دست یابند، درمانی، هم، برای خودبینی افراد و توده و ابزاری – در واقع، یکی از پراهمیت ترین ابزارها – برای تربیت آن ها به دست می دهد.

افزوده (ه، گ). در صورتی که مجلس های طبقات در حضور مردم تشکیل جلسه دهند، منظره ای

را فراهم خواهند آورد که ارزش آموزشی برجسته‌ای برای اعضای جامعه‌ی مدنی دارد، و از این منظره است که مردم، بالاتر از هر چیز، می‌توانند ماهیت حقیقی منافع و دلبستگی‌های خود را بشناسند. همه این را پذیرفته‌اند که هر کس می‌داند چه چیزی برای دولت خوب است، و مجلس طبقات، تنها، این معرفت را به بحث می‌گذارد. اما، در واقع، قضیه درست و ازونه‌ی این است، زیرا، تنها، در چنین جلساتی است که آن شایستگی‌ها، توانایی‌ها و مهارت‌هایی رشد می‌کنند که باید الگو شوند. بی‌گمان، این جلسات برای وزیران خسته‌کننده است، چون باید، خود، به زیرکی و فصاحت مجهز باشند تا حمله‌هایی را که در اینجا به آنان می‌شود، پاسخ گویند. با این حال، این علنی بودن پراهمیت‌ترین ابزار آموزشی در ارتباط با منافع کلی دولت است. در کشوری که این علنی بودن وجود دارد، رویکرد بسیار جاندارتری نسبت به دولت به چشم می‌خورد، تا در جایی که مجلس‌های طبقات جلسه‌ای ندارند یا به صورت علنی جلسه نمی‌کنند. دو مجلس، تنها، با باخبر کردن مردم از هر حرکتی که می‌کنند، می‌توانند با دلالت‌های گسترده‌تر افکار عمومی در تماس باشند. آنگاه معلوم می‌شود که تصورات فلان مرد در خانه در کنار همسر و دوستانش، تفاوت بسیاری با رویدادهای مجلسی بزرگ دارد که در آن، فکری زیرکانه با فکری دیگر رو در رو می‌شود.

بند ۳۱۶

آزادی ذهنی شکلی، که افراد به یاری آن، قضاوت‌ها، عقیده‌ها و توصیه‌های خود را درباره‌ی موضوع‌هایی که اهمیت همگانی دارند، می‌پرورند و بیان می‌دارند، نمود جمعی خود را در آن چیزی که افکار عمومی خوانده شده، می‌یابد. در افکار عمومی [امر] کلی در خود و برای خود، یعنی [امر] گوهری و [امر] حقیقی، با متضاد خود، با آنچه که به نفس خود، همچون عقاید ویژه‌ی بسیاران، مشخص است، پیوند دارد. بنابراین این وجود [یعنی، افکار عمومی]، چیزی است آشکارا متناقض با خود، و انمودی است از ادراک؛ در آن، به همان اندازه [امر] بی‌بنیاد حضور دارد که [امر] بنیادی.

افزوده (گ). افکار عمومی شیوه‌ی سازمان نیافته‌ای است که ضمن آن، اراده و عقاید مردم خود را آشکار می‌سازد. هر چیزی که به گونه‌ای بالفعل در دولت از شناسایی برخوردار می‌شود، بی‌گمان، وظیفه‌ای انداموار را به انجام می‌رساند، این حکم درباره‌ی قانون اساسی، هم، صادق است. اما، افکار عمومی در تمامی دوران‌ها، نیرویی عمده بوده است، و این حکم به ویژه درباره‌ی دوران ما صادق است که در آن، اصل آزادی ذهنی چنین اهمیت و معنایی دارد. هر چیزی

که، امروز، قرار است از شناسایی برخوردار شود، از راه زور به آن نمی‌رسد، در حدی اندک از راه عادت و عرف چنین می‌شود، اما شناسایی عمده از راه بصیرت و استدلال خردمندانه حاصل می‌شود.

بند ۳۱۷

بنابراین، افکار عمومی نه تنها به اصول گوه‌ری و ابدی عدالت – [یعنی،] محتوای حقیقی و محصول تمامی قوانین اساسی و قانون‌گذاری‌ها و شرایط کلی – در هیأت عقل سلیم [یا عقل مشترک یا خرد مشترک] (بنیادی اخلاق‌گرایانه که در وجود هر کس به شکل داوری درون ذاتی حضور دارد)، بلکه، همچنین به نیازهای حقیقی و گرایش‌های مشروع فعلیت، تجسم می‌بخشد. – به محض آن که این محتوای درونی به آگاهی می‌رسد و در قالب قضایای کلی عرضه می‌گردد (خواه به نفس خود و خواه به قصد خردورزی درباره‌ی نیازهای محسوس و یا رویدادها، چگونگی اداره‌ی امور و اوضاع و احوال درون دولت)، تمامی احتمال‌پذیری‌های عقیده، با نادانی و پرتی آن، خبرهای نادرست آن و خطاهایش در قضاوت، بر صحنه می‌آیند. از آنجا که آنچه در اینجا مطرح است آگاهی از ماهیت مشخص دیدگاه‌ها و معرفت است، [باید گفت] هر چه محتوای عقیده‌ای بدتر باشد، مشخص‌تر خواهد بود؛ زیرا بد آن است که محتوایش یکسره ویژه و مشخص باشد، در حالی که بخردانه آن است که در خود و برای خود، کلی است، و مشخص آن است که عقیده از آن احساس غرور می‌کند.

پس این را نباید تفاوت ذهنی دیدگاه‌ها بدانیم که از یک سو به ما می‌گویند که صدای مردم صدای خداست [Vox populi, vox dei] و از سوی دیگر – مثلاً، آریوستو – می‌گوید:*

Che'l Volgare ignorante ogn' un riprenda

*. یا گوته می‌گوید:

Zuchlagen kann die Masse

Da ist sie respektabel,

Vrteilen gelingt ihr miserabel.^۲

«توده‌ها می‌توانند به گونه‌ای احترام برانگیز بجنند، اما، قضاوت‌های آنان رفت‌انگیز است.»

E palri più di quel che meno intenda^{*1}

افکار عمومی هر دوی این صفت‌ها را، هم زمان، دارد، و اگر، حقیقت و خطای بی‌پایان در درون آن، چنین رابطه‌ی نزدیکی با هم دارند، هیچ یک از آن‌ها به راستی جدی نیستند. شاید تصمیم بر سر این که کدام را باید جدی گرفت، کار دشواری باشد، و حتی اگر ما به [فکر] بیان بیواسطه‌ی افکار عمومی بچسبیم، باز واقعیت همین خواهد بود. اما، از آنجا که [امر] گوهری محتوای درونی [افکار عمومی] است، تنها همین را می‌توان یکسره جدی گرفت. اما [امر] گوهری را از روی افکار عمومی نمی‌توان شناخت؛ نفیس‌گوهرانگی آن بدین معناست که آن را، تنها، در خود و از روی خود آن می‌توان شناخت. این امر هیچ اهمیتی ندارد که فلان عقیده با چه شور و حرارتی باور داشته می‌شود، یا با چه جدیتی تصدیق می‌شود یا مورد حمله و ردّ و انکار قرار می‌گیرد، این‌ها معیار آنچه که در واقع مطرح است، نیستند؛ اما، آخرین چیزی که این عقیده را می‌توان ادا را به پذیرش آن کرد، این است که جدیت آن، اصلاً جدی نیست. — [روزگاری]، [روحی بزرگ این پرسش را موضوع مسابقه‌ی مقاله‌نویسی قرار داد: «آیا فریب دادن مردم مجاز است؟»^۳ یگانه پاسخ ممکن این است که فریب دادن مردم درباره‌ی بنیاد گوهری آنان، درباره‌ی ماهیت و ویژگی روح آنان ناممکن است، اما، مردم، خود، خود را درباره‌ی چگونگی شناخت این ویژگی و قضاوت درباره‌ی رویدادها، کردارهای خود و مانند این‌ها، فریب می‌دهند.

افزوده (ه). اصل دنیای نوین ایجاب می‌کند که هر چه که باید از سوی همه کس به رسمیت شناخته شود باید از سوی هر کسی که استحقاق این شناسایی را دارد، دیده شود. اما، افزون بر این، هر فردی می‌خواهد طرف ریزنی قرار گیرد و به سخناش گوش فراداده شود. هر گاه این مسؤلیت را به جا آورد و حرف خود را زد، ذهنیت او راضی می‌شود و او بسیاری چیزها را تحمل خواهد کرد. در فرانسه، همواره^{**}، آزادی‌گفتار را کم‌خطرتر از سکوت دانسته‌اند، زیرا در صورتی که مردم سکوت می‌کردند، این وحشت به وجود می‌آمد که مخالفت با چیزی را پنهان

*. در اصل به ایتالیایی آمده است: «توده‌ی نادان از هر کسی عیب‌جویی می‌کند و از آنچه کمتر می‌فهمد، بیشتر سخن می‌گوید.»

** در یادداشت‌های هوتهو واژه‌ی immer (همواره) وجود ندارد. — م.

داشته‌اند، در حالی که [سخن گفتن و] استدلال کردن راهی برای خروج [احساسات برهم فشرده] و اندکی رضا به آنان می‌بخشد و در ضمن پیشرفت موضوع مورد بحث را، نیز، تسهیل می‌کند.

بند ۳۱۸

بنابراین، افکار عمومی شایستگی آن را دارد که هم، محترم داشته شود و هم، خوار – باید به دلیل [چگونگی] آگاهی متجسم و شکل بیانی‌اش خوار داشته شود، و باید به دلیل شالوده‌ی بنیادی‌اش، که در آن آگاهی متجسم، تنها، به گونه‌ای کم و بیش مبهم، نمود می‌یابد، محترم داشته شود. از آنجا که هیچ معیاری را برای متمایز ساختن دربر نمی‌گیرد و نمی‌تواند جنبه‌ی گوهری خود را به سطح معرفت معین برکشد، نخستین شرط شکلی تحقق چیزی بزرگ یا بخردانه، چه در فعلیت و چه در دانش، مستقل بودن از افکار عمومی است. دستاورد بزرگ، هم، می‌تواند، به نوبه‌ی خود، مطمئن باشد که عقیده سرانجام آن را خواهد پذیرفت، آن را خواهد شناخت، و آن را همچون یکی از داوری‌های درون ذاتی خود بر خواهد گزید.

افزوده (ه). همه گونه خطا و حقیقت در افکار عمومی وجود دارد، اما، امتیاز ویژه‌ی مرد بزرگ کشف حقیقت در درون آن است. آن کس که اراده‌ی عصر خود را بیان می‌دارد، به آن می‌گوید که اراده‌اش چیست، و این اراده را به سرانجام می‌رساند، مرد بزرگ عصر است.^۱ آنچه او می‌کند، گوهر و محتوای درونی عصر است، و او به عصر [خود] فعلیت می‌بخشد؛ و هیچ کس نمی‌تواند چیزی بزرگ را تحقق بخشد، مگر آن که بتواند افکار عمومی را که در اینجا و آنجا بدان برمی‌خورد، خوار دارد.

بند ۳۱۹

آزادی ارتباط همگانی (که از دو شکل آن، مطبوعات [یا سخن مکتوب] تماسی گسترده‌تر از سخن شفاهی، برقرار می‌سازد، اما، سرزندگی سخن شفاهی را ندارد)، برآوردن تمایل سوزان آدمی به بیان عقیده‌ی خود و بیان شده داشتن آن، به گونه‌ی مستقیم، از سوی آن قوانین و مقرراتی تضمین می‌شود که پلیس مجری آنهاست و از زیاده‌روی [در بیان عقیده] جلوگیری می‌کند و آن را کیفر می‌دهد. اما، این آزادی، به گونه‌ی غیر مستقیم

با ویژگی بی‌زیانی خود تضمین می‌شود که آن را بیشتر به بخردانگی قانون اساسی و ثبات حکومت مدیون است، و همچنین، به علنی بودن جلسات مجلس طبقات. این آزادی از سوی مجلس طبقات بی‌زیان می‌شود، زیرا جلسات آن به بصیرت‌های ژرف و دانش آموخته درباره‌ی مسائل مربوط به دولت امکان بیان می‌دهد، و چیز پراهمیتی را ناگفته نمی‌گذارد تا دیگران بیان کنند، و بالاتر از همه، امکان این تصور را از میان می‌برد که آنچه دیگران می‌خواهند بگویند، اهمیت و تأثیر مشخصی دارد. اما، این آزادی با بی‌تفاوتی و سرزنشی که سخن سطحی و بدخواهانه، با شتاب و ناگزیر به جان می‌خورد، هم، تضمین می‌شود.

تعریف آزادی مطبوعات به آزادی گفتن و نوشتن هر آنچه که آدمی می‌خواهد، برابر با این خواهد بود که گفته شود آزادی به گونه‌ی کلی به معنای آزادی انجام دادن هر آن چیزی است که آدمی می‌خواهد. — چنین سخنی نتیجه‌ی فکر کردنی یکسره تربیت نایافته، خام، و سطحی است، افزون بر این، بنا به ماهیت موضوع، فکر شکل‌انگار در هیچ جای دیگری به اندازه‌ی این موضوع لجوج و آشتی‌ناپذیر نیست، زیرا موضوع مورد بحث، گذراترین، دلبخواهی‌ترین و ویژه‌ترین جنبه‌ی گوناگونی بی‌نهایت محتوا و تغییر لحن‌های عقیده است. فراسوی تحریک مستقیم به سرقت، قتل، شورش و مانند این‌ها، هنر و فن پرورش شکل‌های بیانی جای دارد که به نفس خود، چیزی کلی و نامعین می‌نماید، اما، در عین حال معنایی ویژه را پنهان می‌دارد، یا به نتایجی می‌انجامد که به گونه‌ای بالفعل بیان نشده‌اند و نمی‌توان این را تعیین کرد که آن نتایج، به واقع، از آنچه بیان شده نتیجه شده‌اند و آیا نیت [گوینده یا نویسنده] آن بوده که چنین نتایجی [از سخنش] گرفته شود یا نه. همین نامعین بودن موضوع و شکل آن سبب می‌شود که قوانین مربوط نتوانند به آن قطعیتی که لازمه‌ی قانون است، برسند؛ و از آنجا که هر تخلف، جرم، یا ایراد زبانی، در اینجا، شکلی بس ویژه و ذهنی به خود می‌گیرد، قضاوت درباره‌ی آن، هم، تصمیمی یکسره ذهنی خواهد بود. افزون بر این، زبانی از این دست متوجه افکار، عقیده و اراده‌ی دیگران است و دیگران آن عنصری هستند که این زیان در آن، فعلیت می‌یابد. اما، این عنصر بخشی از آزادی دیگران است، و به همین دلیل، این که آن کردار زبانبار، به گونه‌ای بالفعل، کرداری [مجرمانه] را تشکیل می‌دهد یا نه، به آنان بستگی دارد. — بنابراین، قوانین، در این زمینه، به دلیل نامعین بودن آن‌ها، جای نقادی دارند، و همچنین، به این

دلیل که گردش‌های قلم و شکل‌های بیانی می‌توانند به گونه‌ای به کار گرفته شوند که از کنار قانون بگذرند یا مدعی شوند که تصمیم قضایی، قضاوتی ذهنی است. در صورتی که چیز بیان شده، عملی زیانبار دانسته شود، می‌توان چنین استدلال کرد که این چیز، در اساس، عمل نیست، بلکه، تنها، از سویی، عقیده و تفکر است و از سوی دیگر، سخن. بدین ترتیب، گفته می‌شود که صرف عقیده و سخن باید از کیفر معاف باشند، زیرا شکل و محتوای آن‌ها مطلقاً ذهنی است و بی‌اهمیت و بی‌اثر است، و همین عقیده و سخن باید بسیار محترم و گرامی باشد، چون عقیده دارای شخصی است، به معنوی‌ترین شکل آن و سخن بیان و استفاده از این دارای شخصی است. - اما، مسأله‌ی اساسی در اینجا این هست و خواهد بود که تمامی زبان‌های وارد به حیثیت افراد، تهمت، سوء استفاده، افترا زدن به حکومت، به ادارات آن و کارمندان آن، و به ویژه به شخص زمامدار، خوار شمردن قوانین، تحریک به شورش و مانند این‌ها، همه، جرم‌هایی هستند با شدت‌های بسیار متفاوت. این واقعیت که چنین اعمالی، در نتیجه‌ی آن عنصری که ضمن آن بیان می‌شوند، شکلی نامعین‌تر پیدا می‌کنند، این ویژگی بنیادی را دگرگون نمی‌سازد، و بنابراین، تأثیر آن، به سادگی، این است که پهنه‌ی ذهنی‌ای که این جرایم در آن ارتکاب می‌شوند، شکل و ماهیت و اکنش [حکومت را در برابر آن‌ها] تعیین کند. در همین پهنه است که جرمی ارتکاب می‌شود که ناگزیر، به ذهنیت دیدگاه، احتمال‌پذیری و مانند آن‌ها، در واکنش به آن اعمال، می‌انجامد، خواه این واکنش اقدام‌های پیش‌گیرنده‌ی پلیس باشد و خواه کیفر به معنای خاص آن. در اینجا، هم، مانند همیشه، تفکر شکل انگار، باز، ماهیت متجسم و گوهری موضوع را به سود جنبه‌هایی فردی که به نمود برونی تعلق دارد و تجربدهایی که خود از آن نتیجه می‌گیرد، به یاری استدلال‌های خود، بی‌اعتبار جلوه می‌دهد. اما، دانش - در صورتی که به راستی، دانش باشد - جایی در پهنه‌ی عقیده و دیدگاه‌های ذهنی ندارد، و بیان و اظهار آن از هنر اشارات، گردش‌های قلم، سخنان نیمه‌کاره و پنهان‌کاری تشکیل نمی‌شود، بلکه معناها و مفاهیم آن به صورتی صریح، قاطع و گشوده بیان می‌گردد. در نتیجه، در ردیف افکار عمومی جای نمی‌گیرد (بند ۳۱۶ را ببینید).^۱ - افزون بر این، همان‌گونه که پیش از این گفته‌ام، آن عنصری که دیدگاه‌ها و بیان آن‌ها، در آن، یکسره به عمل تبدیل

می‌شوند و وجود بالفعل می‌یابند، آگاهی، اصول و عقاید دیگران است. در نتیجه، این جنبه‌ی کردارها - یعنی تأثیر ویژه و خطری که برای افراد جامعه و دولت دارند (بند ۲۱۸ را ببینید) - به همین ترتیب، به چگونگی این عنصر بستگی دارد، درست همان گونه که جرّقه‌ای که روی بشکه‌ی باروت می‌افتد بسیار خطرناک‌تر است از آن که بر زمین بیفتد و بدون آن که اثری از خود بر جای گذارد، ناپدید شود. - بدین سان، درست همان گونه که سخنان علمی حق و حمایت از خود را در موضوع و محتوای خود دارند، سخنان نادرست هم، حمایت یا دست‌کم، شکیبایی نسبت به خود را در [احساس] خواری و نفرتی که نصیب خود می‌سازند، به دست می‌آورند. پاره‌ای از این دست جرم‌ها را، که شاید حتی فی‌نفسه، کیفرپذیر باشند، باید به آن گونه‌ای از حیث انتقام‌جویی نسبت داد که ناتوانی درونی، آنگاه که خود را از سوی استعدادها و شایستگی‌های برتر در فشار می‌بیند، خود را ملزم به اعمال آن می‌یابد تا خود را بار دیگر در برابر آن برتری اظهار کند و به بی‌اعتباری خود، خودآگاهی تازه‌ای بدهد. بدین سان، سربازان رومی در جریان خواندن سرودهای پیروزی، سرودهای طنزآمیزی [هم،] می‌خواندند تا از امپراتوران خود انتقامی بی‌ضرر بگیرند و خدمت سخت و اطاعت خود را، و به ویژه این واقعیت را که نامشان در طومار افتخار ذکر نشده بود، از این راه جبران کنند؛ بدین ترتیب، تعادل، به گونه‌ای، برقرار می‌شد.^۲ آن گونه‌ی نخست [یعنی گونه‌ی] بدخواهانه و کینه‌جویانه‌ی انتقام، با نفرت و خواری‌ای که برمی‌انگیزد، بی‌اثر می‌شود، و مانند مردمی که شاید نقش بیننده و شنونده‌ی این کردارها را ایفا کنند، به بدخواهی تهی از معنا و خود محکوم سازی‌ای که در آن نهفته، محدود می‌گردد.

بند ۳۲۰

ذهنیت، که برونی‌ترین نمود آن انحلال زندگی کنونی دولت به تأثیر عقیده و استدلال بدان گونه‌ای است که عقیده و استدلال ویژگی عارضی خود را اظهار می‌دارند و از این راه خود را نابود می‌کنند، فعلیت حقیقی خود را در ضد خود می‌یابد، یعنی در ذهنیت

یکسان با اراده‌ی گوهری، ذهنیتی که مفهوم قوه‌ی زمامدار را تشکیل می‌دهد، و در مقام مثالیت کل، تاکنون به حق و وجود خود نرسیده است.

افزوده (ه). ما پیش از این به ذهنیت در ارتباط با پادشاه در مقام بالاترین نقطه‌ی دولت، توجه کرده‌ایم. جنبه‌ی دیگر آن نمود خودسرانه‌ی آن در افکار عمومی، همچون برونی‌ترین نمود آن است. ذهنیت پادشاه، در خود، مجرد است، اما باید در مثالیتی که کل را فرا می‌گیرد، کیفیت متجسم یابد. دولت امن دولتی است که تمامی شاخه‌های زندگی مدنی در آن زیست می‌کنند، ضمن آن که زیست جمعی و جداگانه‌ی آنان از «مثال» کل ناشی می‌شود. این فرآیند، باید همچنين، در مثالیت کل، نمود یابد.

II. حاکمیت خارجی

بند ۳۲۱

حاکمیت داخلی (بند ۲۷۸ را ببینید) همین یکسانی است، در صورتی که عناصر روح و فعلیت آن، یعنی دولت، در ضرورت خود تحول یافته باشند و در مقام اعضای دولت زیست کنند. اما، روح، که در آزادی خود، بازگشتی بی‌نهایت منفی به خود است، در اساس، موجود برای خودی است که تفاوت‌های ماندگار را در خود ترکیب می‌کند و بنابراین یگانه و بی‌همتاست. دولت، با این صفت خود، فردیت دارد، و در اساس، همچون فرد است و در وجود زمامدار، فردی بیواسطه و بالفعل است (بند ۲۷۹ را ببینید).

بند ۳۲۲

فردیت، در مقام موجود در خود، در رابطه‌ی هر دولت [با دولت‌های دیگر، نمود می‌یابد، که هر یک از آن‌ها در ارتباط با دیگران، مستقل است. از آنجا که موجود در خود روح بالفعل در این استقلال وجود دارد، استقلال نخستین آزادی و برترین شرف یک ملت است.

آن کسانی که از آرزوهای تمامیتی سخن می‌گویند که دولتی کم و بیش

مستقل را با مرکز خود آن دربرمی‌گیرد، به این که این نقطه‌ی کانونی استقلال خود را ترک کند تا با دولت دیگری، کلی را تشکیل دهد، از ماهیت تمامیت و خودآگاهی‌ای که ملتی خودمختار دارد، بی‌خبرند.^۱ - پس، آن اقتدار آغازینی که دولت‌ها در زمان ظهور خود در تاریخ دارند، به سادگی، همین استقلال است، حتی در صورتی که یکسره تجریدی و بدون هر گونه رشد درونی باشد. بنابراین، [امر] هماهنگ با این نخستین ظهور این است که رییس دولت یک فرد باشد، فردی چون یک پدرسالار یا رییس قبیله.

بند ۳۲۳

بدین ترتیب، در [پهنه‌ی] وجود، این رابطه‌ی منفی دولت با خود، همچون رابطه‌ی یکی دیگر با یکی دیگر نمود می‌یابد، چنان که گویی [امر] منفی چیزی برونی است. بنابراین، وجود این رابطه‌ی منفی شکل رویداد، شکل درگیر شدن با رویدادهایی احتمال‌پذیر را به خود می‌گیرد که از بیرون آمده‌اند. با این حال، این رابطه‌ی منفی والاترین عنصر خود دولت است - [یعنی،] فعلیت نامتناهی مثالیت هر چیز متناهی در درون آن [است]. این همان جنبه‌ای است که به تأثیر آن، گوهر، همچون اختیار مطلق دولت، بر هر چیز فردی و ویژه، بر زندگی، دارایی، و حقوق دارایی، و بر گروه‌های گسترده‌تر درون آن، به بطلان این چیزها وجود می‌بخشد و آن را در نظر آگاهی حاضر می‌سازد.

بند ۳۲۴

این صفت که به موجب آن منافع و حقوق افراد، همچون عنصری گذرا، وضع می‌گردد، در عین حال جنبه‌ی مثبت آنان است، یعنی آن جنبه‌ای از فردیت آنان که عارضی و دگرگون شونده نیست، بلکه موجودی در خود و برای خود است. بنابراین، این رابطه و شناسایی آن، وظیفه‌ی گوهری افراد است - وظیفه‌ی آنان است نسبت به حفظ این فردیت گوهری - یعنی استقلال و حاکمیت دولت - حتی در صورتی که زندگی و دارایی‌شان، همچنین، عقاید و تمامی آن چیزهایی که در محدوده‌ی زندگی جای

می‌گیرد، به خطر افتد یا قربانی شود.

اشتباهی بزرگ خواهد بود، اگر دولت، آنگاه که این قربانی را طلب می‌کند، به سادگی با جامعه‌ی مدنی معادل گرفته شود، و اگر هدفِ نهایی آن، تنها، امنیتِ زندگی و داراییِ افراد تصور شود. زیرا این امنیت را با قربانی کردنِ چیزی که امن تصور می‌شود، نمی‌توان تأمین کرد. - برعکس. - عنصرِ اخلاق‌گرایانه‌ی جنگ در آنچه که گفتیم نهفته است. زیرا، جنگ را نباید شراً مطلق، و عارضه‌ای صرفاً برونی دانست که سببِ آن، هم، خود، عارضی است، خواه این سبب در شورمندی‌های حاکمان یا ملت‌ها، در بیدادگری‌ها و مانند این‌ها نهفته باشد، خواه در هر چیز دیگری که به آن گونه‌ای که باید باشد، نیست. هر چیزی که به حکم ماهیتِ خود احتمالی است، در معرض احتمال‌ها قرار دارد، و بنابراین، خود این سرنوشتِ ضرورت است. - همان‌گونه که، در تمامی چنین مواردی، فلسفه و «مفهوم» بر دیدگاهِ عارضی بودنِ صرف فائق می‌آیند و آن را وانمودی می‌یابند که گوهرِ آن ضرورت است. این ضرور است که متناهی - مانند دارایی و زندگی - همچون [اموری] عارضی، وضع شوند، زیرا عارضی بودنِ «مفهوم» [امر] متناهی است. از سویی، این ضرورت شکلِ قدرتِ طبیعی را به خود می‌گیرد، و هر چیز متناهی میرا و سپنجی است. اما، در گوهرِ اخلاق‌گرایی، یعنی دولت، طبیعت از این قدرت محروم شده و ضرورت به کرداری از روی آزادی، به چیزی که ویژگیِ اخلاق‌گرایانه دارد، برکشیده شده است. سپنجی [امر] متناهی، اکنون، به نابودسازیِ عمدی تبدیل می‌شود، و نفی‌کنندگی‌ای که در بُنِ آن جای دارد، فردیتِ گوهریِ متناسب با گوهرِ اخلاق‌گرایی می‌شود. - جنگ آن وضعیتی است که در آن، بیهودگیِ امور و چیزهایِ دنیوی - که در زمان‌هایِ دیگر، صرفاً سخنی حکیمانه می‌نماید - اهمیتیِ جدی می‌یابد، و بنابراین، عنصری می‌شود که مثالیتِ [امر] ویژه، در آن، به حقِ خود می‌رسد و فعلیت می‌شود. اهمیتِ والایِ جنگ این است که سبب می‌شود (همان‌گونه که در جای دیگری گفته‌ام)، «سلامتِ اخلاقیِ ملت‌ها، از جهتِ بی‌تفاوتیِ آنان نسبت به همیشگی بودنِ ایجاب‌هایِ متناهی، حفظ شود، درست همان‌گونه که جنبشِ بادها دریا را از رکودی که آرامشی دراز سبب خواهد شد، محفوظ

می‌دارد - [این رکود] را صلحی درازمدت، نگوئیم جاودانی، در میان ملت‌ها پدید خواهد آورد.^۱ درباره‌ی این ایراد که این، تنها «مثالی» فلسفی است یا - به قول معروف - توجیه تقدیر است، و جنگ‌های بالفعل توجیه محکمتری می‌طلبند، پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت.^۲ - مثالیته‌ی که، در هیأت رابطه‌ای برونی و احتمال‌پذیر، در جنگ نمود می‌یابد، مانند همان مثالیته‌ی است که به موجب آن نیروهای درونی دولت، عناصر انداموارِ کل هستند. این امر را رویدادهای گوناگون تاریخی نشان می‌دهد، مانند آن مواردی که جنگ‌های پیروزمندانه، ناآرامی داخلی را برطرف کرده‌اند و قدرت داخلی دولت را تحکیم بخشیده‌اند.^۳ پدیدارهای دیگری از این دست، از این قرارند: ملت‌هایی که تمایلی به پذیرش حاکمیت داخلی ندارند یا از آن می‌ترسند، ممکن است مطیع دیگران شوند، و شکست آن‌ها در رسیدن به افتخار و پیروزی در مبارزه برای استقلال، متناسب با شکست آغازی آن‌ها در سامان‌دهی قدرت دولت، از درون، بوده است (یعنی آزادی آن‌ها از ترس مرگ، مرده است)؛ و دولت‌هایی که استقلال آن‌ها نه از سوی نیروی مسلح آن‌ها، بلکه عوامل دیگری تضمین می‌شود (مانند آن دولت‌هایی که به گونه‌ای بی‌تناسب، در قیاس با همسایگان خود کوچکند)، توانسته‌اند با قانون اساسی درونی به وجود خود ادامه دهند، و به نفیس خود، نمی‌توانسته‌اند صلح داخلی یا خارجی را تأمین کنند.

افزوده (گ). در [حالت] صلح، پیوندهای زندگی مدنی گسترش می‌یابند، همه‌ی پهنه‌های آن ثبات و استقرار می‌یابند، و در درازمدت، مردم به شیوه‌های [زندگی] خود خو می‌گیرند. صفات ویژه‌ی آنان، به گونه‌ای روزافزون سخت و ثابت می‌شود. اما، یگانگی جسم برای سلامتی ضرور است، و اگر اعضای آن از درون سخت شوند، مرگ فرا خواهد رسید. صلح جاودانی، اغلب، همچون آرمانی که بنی آدم باید بدان نزدیک شوند، طلب می‌شود. بدین ترتیب، کانت پیشنهاد کرد که اتحادیه‌ای از زمامداران برای حل و فصل اختلاف‌های میان دولت‌ها [برپا شود]، و هدف از اتحاد مقدس، نهادی، کم و بیش از این دست بود.^۴ اما، دولت یک فرد است، و نفع یکی از بخش‌های بنیادی فردیت است. پس، حتی در صورتی که چند دولتی همچون خانواده‌ای، به هم بیوندند، این اتحاد، در فردیت خود، باید تضاد را سبب شود و دشمنی بیافریند. نه تنها، اقوام با نیرومندی بیشتری از جنگ برمی‌خیزند، بلکه ملت‌هایی که دچار نارضایی‌های مدنی هستند، در

نتیجه‌ی جنگ با دشمنانِ خارجیِ خود به صلح داخلی دست می‌یابند. بی‌گمان، جنگِ دارایی را ناامن می‌کند، اما این ناامنیِ واقعی، چیزی نیست جز جنبشی ضرور. ما سخنانِ بسیاری درباره‌ی ناپایداری، بیهودگی و بی‌ثباتیِ چیزهای دنیوی می‌شنویم، اما همه‌ی کسانی که این سخن‌ها را می‌شنوند، به هر اندازه که تحت تأثیر قرار گیرند، باور دارند که با این حال، آنچه را که از آن ایشان است، حفظ خواهند کرد. اما در صورتی که این ناامنی، به گونه‌ای بالفعل، در هیأتِ سوارانی که شمشیرهایِ خود را کشیده‌اند، به قضیه‌ای جدی تبدیل شود، احساس‌هایِ تهذیب‌کننده‌ای که این وضع را پیش‌بینی می‌کردند به نفرت از فاتحانِ بدل خواهند شد. اما، با این همه، جنگ‌ها در هر زمانی که در ماهیتِ اوضاع و احوال نهفته باشند، روی خواهند داد؛ بذرها بارِ دیگر می‌رویند، و سخن‌ها در برابرِ برگشت‌هایِ مهیبِ تاریخ، به سکوت بدل می‌شوند.*

بند ۳۲۵

از آنجا که از خودگذشتگی برایِ فردیتِ دولت، رابطه‌ی گوهریِ هر کس و بنابراین، وظیفه‌ای کلی است، خودِ آن، در مقامِ یکی از جنبه‌هایِ مثالیتِ (متفاوت از واقعیت)، در عین حال، رابطه‌ای ویژه با طبقه‌ای از آن خود - طبقه‌ی دلیران - می‌شود که بدان پیوسته است.

بند ۳۲۶

موضوع اختلاف‌هایِ میانِ دولت‌ها می‌تواند هر یک از جنبه‌هایِ ویژه‌ی رابطه‌ی دو جانبه‌ی آن‌ها باشد، و وظیفه‌ی گروه ویژه‌ای که دفاع از دولت بدان سپرده شده، در همین جا نهفته است. اما، در صورتی که دولت، بدین لحاظ، و استقلالِ آن در مخاطره باشد، وظیفه‌ی همه‌ی اعضایِ جامعه را بدان ملزم می‌سازد که به دفاع از آن برخیزند.^۱ در صورتی که تمامی دولت، بدین ترتیب، نیرویی مسلح شود و از زندگیِ داخلیِ خود جدا گردد تا در جبهه‌ای خارجی دست به عمل زند، جنگِ دفاعی به جنگ به قصد فتح بدل خواهد شد.

*. این جمله‌ی آخری در یادداشت‌های گریزهایم، که گانز این افزوده را بر بنیادِ آن فراهم آورده، وجود

این واقعیت که نیروی مسلح دولت ارتشی دائمی می‌شود و کار انجام وظیفه‌ی دفاع از آن، طبقه‌ای را تشکیل می‌دهد، نتیجه‌ی همان ضرورتی است که به موجب آن دیگر عناصر، منافع و وظایف [در جامعه] طبقاتی را چون طبقات بارآوری، داد و ستد و صنعت، خدمات دولتی، کاسبی و مانند آن‌ها، پدید می‌آورند. استدلال منطقی که در میان دلایل مورد بحث، پیش و پس می‌رود، به تأمل‌هایی درباره‌ی فواید یا زیان‌هایی به کار گرفتن ارتش‌های دائمی میدان می‌دهد، و عقیده بیدرنگ بر زیان‌های ارتش دائمی [تأکید می‌کند، زیرا درک «مفهوم» یک چیز دشوارتر است از درک جنبه‌های منفرد و برونی آن، و نیز به این دلیل که منافع و هدف‌های ویژگی (هزینه‌های مربوط و نتایج آن، مالیات‌های سنگین‌تر و مانند این‌ها) در آگاهی جامعه‌ی مدنی، از آن چه که در خود و برای خود ضرور است اهمیت بیشتری دارد، و در نتیجه، تنها، ابزاری برای رسیدن به هدف‌های ویژه به شمار می‌آید.

بند ۳۲۷

دلاوری در نفس خود، فضیلتی شکلی است، زیرا بالاترین حدّ جدایی آزادی از تمامی هدف‌های ویژه، دارایی‌ها، لذت‌ها، و زندگی است (هر چند که شیوه‌ای که دلاوری این چیزها را نفی می‌کند برونی و بالفعل است)، و نیز به این دلیل که گذشتن از این‌ها، همچون اعمال دلاوری، در نفس خود، ماهیتی معنوی ندارد؛ افزون بر این، گرایش درونی [آن] می‌تواند این یا آن دلیل باشد، و نتیجه‌ی بالفعل آن شاید، تنها، برای دیگران وجود داشته باشد، نه برای خود آن.

افزوده (گ). طبقه‌ی نظامی، طبقه‌ی کلی‌ای است که [کار] دفاع از قلمرو [دول] بدان سپرده شده است و وظیفه‌ی آن این است که به مثالیت درون خود وجود بخشد، یعنی خود را قربانی کند. دلاوری گونه‌هایی چند دارد. بی‌باکی جانور یا راهزن، دلاوری برای رسیدن به افتخار، و دلاوری سلحشوران، شکل‌های راستین آن نیستند. دلاوری حقیقی ملت‌های متمدن، آمادگی آنان است برای از خودگذشتگی در خدمت دولت، به گونه‌ای که فرد چیزی بیش از یکی در میان بسیاریان به شمار نیاید. در اینجا، نه بی‌باکی، بلکه یکپارچگی با [امر] کلی عامل مهم است. در هند، پانصد

مرد، بیست هزار مردی را که آدم‌های بزدلی نبودند، شکست دادند، زیرا [آن بیست هزار مرد] گرایش به این که یکپارچه با دیگران، دست به عمل بزنند، نداشتند.^۱

بند ۳۲۸

معنای دلاوری، در مقام گرایش، در هدف حقیقی، مطلق و غایی، یعنی حاکمیت دولت نهفته است. فعلیت این هدف غایی، در مقام ثمره‌ی دلاوری، به واسطه‌ی تسلیم فعلیت شخصی تحقق می‌یابد. بنابراین، این پدیدار، سختی و شدتِ اضداد را تجسم می‌بخشد: نفسِ جدا ماندگی [از دلبستگی‌های طبیعی انسانی]، اما، همچون وجود آزادی؛ نهایتِ خودبستگی موجود در خود، که در عین حال، در خدمتِ فرمانی برونی، وجود دارد؛ اطاعتِ کامل و انکارِ عقیده و خردورزی شخصی، و به ناچار، غیابِ شخصیِ ذهن، در کنارِ شدیدترین و همه‌جانبه‌ترین حضورِ ذهن و قاطعیت در لحظه‌ای معین؛ دشمنانه‌ترین، و در نتیجه، شخصی‌ترین عمل علیه افراد، به همراه رویکردی مطلقاً بی‌تفاوت و حتی خیرخواهانه نسبت به آنان، در مقام فرد.

به خطر افکندن زندگی خود، بی‌گمان، برتر از ترسیدن از مرگ است، اما، همچنین، مطلقاً منفی و بنابراین، در خود، نامعین و بی‌ارزش است. تنها، هدف و محتوایی مثبت می‌تواند به این بی‌باکی معنا بخشد. راهزنان و آدم‌کشانی که هدفِ آنان مجرمانه است، ماجراجویانی که هدفِ آنان ثمره‌ی عقیده‌ی خودِ آنان است و کسانی مانند ایشان، هم، بی‌باکیِ این را دارند که زندگی خود را به خطر افکنند. - اصلِ دنیای نوین - [یعنی،] تفکر و [امر] کلی - به دلاوریِ شکل و الاتری داده است، از این جهت که به نظر می‌رسد نمودِ آن مکانیکی‌تر است و [دیگر،] کنشِ شخصی ویژه، همچون کنشِ عضوی از کل، نیست. همچنین، چنین می‌نماید که متوجه اشخاص منفرد نیست، بلکه متوجه کلی [است] که دشمن است، به گونه‌ای که بی‌باکی شخصی، غیر شخصی می‌نماید. به همین دلیل است که اصلِ تفکرِ سلاح آتشین را اختراع کرده است، و این اختراع که تصادفی در وجود نیامده، شکلِ صرفاً شخصیِ دلاوری را به شکلی تجریدی‌تر تبدیل کرده است.^۱

بند ۳۲۹

جهت‌گیریِ خارجیِ دولت از این واقعیت مایه می‌گیرد که دولت ذهنی است منفرد. بنابراین رابطه‌ی آن با دولت‌های دیگر در اختیارِ زمامدار قرار می‌گیرد، که مسؤولیتِ یگانه و مستقیم فرماندهی نیروهای مسلح، برقراری و اداره‌ی روابط با دولت‌های دیگر با استفاده از سفیران و مانند آنان، و [اعلانِ جنگ و صلح و انعقادِ پیمان] با دولت‌های دیگر [را، از هر گونه‌ای، به عهده دارد.

افزوده (گ). در، تقریباً، تمامی کشورهای اروپایی، بالاترین مرجع قدرت فردی، قدرتِ زمامدار است، که اختیارِ روابط خارجی را در دست دارد. در جایی که مجلس طبقات بخشی از قانون اساسی را تشکیل می‌دهد، شاید این پرسش پیش آید که آیا این مجلس نباید مسؤول جنگ و صلح باشد؟ این مجلس، به هر حال، نفوذ خود را، به ویژه، در زمینه‌ی تأمین مالی حفظ می‌کند. مثلاً، در انگلیس، بدون پشتیبانی مردم، نمی‌توان جنگ کرد. اما، اگر چنین تصور شود که شهیارانِ حاکم و کابینه‌ها بیش از پارلمان‌ها دستخوش شورمندی می‌شوند، و بنا به [همین تصور]، کوشش شود که مسؤولیت جنگ و صلح به پارلمان‌ها محول شود، [به این تصور] باید پاسخ داد که همه‌ی ملت‌ها، اغلب، بیش از حاکمان خود، دستخوش احساسات و شورمندی هستند. در انگلیس، در مواردی، همه‌ی مردم بر جنگ پافشاری کرده‌اند و به معنایی، وزیران را به آن واداشته‌اند. محبوبیت پیت از این واقعیت مایه می‌گرفت که می‌دانست چه گونه با خواست‌های جاریِ ملت سازگار شود.* مردم، تنها، پس [از آغاز جنگ] که آتش احساساتشان سرد می‌شد، درمی‌یافتند که جنگ بی‌فایده و غیر ضرور بوده، و بدون محاسبه‌ی بهای آن بدان وارد شده‌اند.^۲ افزون بر این، دولت، تنها، با یک دولت دیگر رابطه ندارد، بلکه با دولت‌های بسیار رابطه دارد؛ و پیچیدگی این روابط چنان حساسیت و ظرافتی می‌یابد که تنها بالاترین مقام [دولت] می‌تواند از عهده‌ی آن برآید.

ب. حقوق بین‌الملل

بند ۳۳۰

حقوق بین‌الملل به روابط میان دولت‌های مستقل مربوط است. بنابراین محتوای آن، در خود و برای خود شکل تعهد را می‌گیرد، زیرا فعلیت آن بستگی به اراده‌های جداگانه و دارای حاکمیت دارد.

*. این جمله در یادداشت‌های گریزه‌هایم که این افزوده بر بنیاد آن فراهم آمده، وجود ندارد. - م.

افزوده (ه). دولت‌ها اشخاصِ خصوصی نیستند، بلکه تمامیت‌هایی یکسره مستقل‌اند که روابط میان آن‌ها مانند روابط صرفاً اخلاقی یا روابط حقی خصوصی نیست. کوشش‌های بسیاری صورت گرفته تا حق و اخلاقیاتِ خصوصی را به دولت‌ها تسری دهند، اما، وضعیتِ اشخاصِ خصوصی از این قرار است که آنان تابع اقتدارِ دادگاهی هستند که آنچه را، فی‌نفسه، حق است اجرا می‌کند. رابطه‌ی میان دولت‌ها هم باید در ذاتِ خود منطبق با حق باشد، اما در امور جهانی، آن چیزی که وجود در خود دارد باید قدرت هم داشته باشد. اما از آنجا که قدرتی وجود ندارد که حکم کند چه چیزی، در ارتباط با دولت، فی‌نفسه حق است و چنین حکم‌هایی را فعلیت بخشد، این رابطه باید همواره رابطه‌ی تعهد باقی بماند. رابطه‌ی میان دولت‌ها رابطه‌ی واحدهایی مستقل است که شرایط دو جانبه‌ای را برقرار می‌سازد، اما در عین حال بالاتر از این شرایط جای دارد.

بند ۳۳۱

دولتِ ملّی روح است در بخردانگیِ گوهری و فعلیتِ بیواسطه‌ی خود، و بنابراین قدرتِ مطلقِ روی زمین است؛ در نتیجه هر دولتی هستی حاکم و مستقلى در ارتباط با دیگران است. دولت استحقاقی نخستى و مطلق دارد به این که قدرتی حاکم و مستقل در چشم دیگران باشد، یعنی از سوی آنان به رسمیت شناخته شود. اما، در ضمن، این استحقاق، استحقاقی مطلقاً شکلی است، و این الزام که دولت باید، تنها، به این دلیل که دولت است به رسمیت شناخته شود، الزامی تجریدی است. این که دولت، در واقع، در خود و برای خود، وجود دارد یا نه، بستگی به محتوای آن دارد - [یعنی] قانون اساسی و شرایط [حاضر] آن؛ و شناسایی که لازمه‌ی آن، این است که این دو [یعنی شکل و محتوا] یکسان باشند، بستگی به درک و اراده‌ی دولت دیگر دارد.

دولت، بدون رابطه با دولت‌های دیگر نمی‌تواند فردی بالفعل باشد، همان گونه که فرد نمی‌تواند بدون رابطه با افراد دیگر فردی بالفعل باشد (بند ۳۲۲ را ببینید). از سوی دیگر، مشروعیتِ فلان دولت، و دقیق‌تر - در صورتی که روابط خارجی داشته باشد - مشروعیتِ قدرتِ زمامدار آن، مسأله‌ای مطلقاً داخلی است (هیچ دولتی نباید در امور داخلی کشور دیگری دخالت کند). از سوی دیگر، این هم امری بنیادی است که این مشروعیت باید با شناسایی آن از سوی دولت‌های دیگر تکمیل شود. اما، این شناسایی این ضمانت را می‌طلبد که [این] دولت، هم، آن دولت‌هایی

دیگری را که قرار است آن را به رسمیت بشناسند، به رسمیت خواهد شناخت، یعنی به استقلال آن‌ها احترام خواهد گذاشت؛ در نتیجه، این دولت‌های دیگر نمی‌توانند نسبت به امور داخلی آن بی‌تفاوت باشند. - مثلاً، در مورد مردمی بدوی، یا هر مردم دیگری که در سطح پایین فرهنگ قرار دارند، حتی این پرسش پیش می‌آید که این مردم را تا چه حد می‌توان دولت به شمار آورد. دیدگاه دینی (بدان گونه که در گذشته نسبت به ملت‌های یهودی و مسلمان وجود داشت) ممکن است، افزون بر این، تعارضی را سبب شود که آن هویت کلی را که لازمه‌ی شناسایی است، از آن دریغ دارد.

افزوده (گ). ناپلئون پیش از [پیمان] صلح کامپوفورم میو گفته است: «جمهوری فرانسه همان اندازه به شناسایی نیاز دارد که آفتاب»^۱، این سخن آن نیروی وجودی را می‌رساند که تضمین شناسایی را با خود همراه دارد، هر چند که به صراحت تدوین نشده باشد.

بند ۳۳۲

فعلیت بیواسطه‌ای که دولت‌ها در آن با هم همزیستی می‌کنند، در اقبال روابط گوناگونی ویژگی می‌یابند که اراده‌ی مستقل و خودسرانه‌ی دو طرف آن را تعیین می‌کند، و به همین دلیل، به گونه‌ای کلی، ماهیت پیمان‌ها را دارد. اما، گوناگونی این پیمان‌ها بسیار کمتر است از آنچه در جامعه‌ی مدنی وجود دارد، [زیرا] در جامعه‌ی مدنی، افراد از جنبه‌های بی‌شماری وابستگی متقابل دارند، در حالی که دولت‌های مستقل، در درجه‌ی نخست «کُل»‌هایی هستند که می‌توانند نیازهای خود را در داخل برآورند.

بند ۳۳۳

اصل حقوق بین‌الملل، در مقام آن حق کلی که باید در خود و برای خود (جدا از محتوای ویژه‌ی پیمان‌های موضوعه)، اعتبار بین‌المللی داشته باشد، این است که پیمان‌ها، که تعهدات متقابل دولت‌ها بدان‌ها بستگی دارند، باید مراعات شوند. اما، از آنجا که حاکمیت

*. دنباله‌ی این جمله در یادداشت‌های گریه‌هایم وجود ندارد. - م.

دولت‌ها اصل حاکم بر روابط متقابل آن‌هاست، دولت‌ها، از این جهت، در حالت طبیعت [= قانون جنگل] نسبت به یکدیگر به سر می‌برند، و حقوق آن‌ها، نه در اراده‌ای کلی و فراگیر که اختیارات تأسیسی بر آن‌ها داشته باشد، بلکه در اراده‌های ویژه‌ی آن‌ها فعلیت می‌یابد. در نتیجه، حکم کلی حقوق بین‌الملل، تنها، در حد تعهد باقی می‌ماند، و سرنوشت روابطی که پیمان‌ها آن‌ها را تعیین می‌کنند این است که با تعلیق این روابط در حال دگرگونی باشد.

قاضی‌ای که میان دولت‌ها قضاوت کند وجود ندارد، آنچه هست، در نهایت، داور و میانجی است، و حتی حضور این‌ها هم امری است دلبخواهی، یعنی اراده‌های ویژه بر سر آن تصمیم می‌گیرند. فکر کانت درباره‌ی صلح جاودانی که از سوی فدراسیونی از دولت‌ها تضمین می‌شود که تمامی اختلاف‌ها را حل و فصل خواهد کرد، و در مقام قدرتی که از سوی هر دولتی، به رسمیت شناخته شده، به عدم توافق‌ها پایان خواهد داد و بدین ترتیب این امکان را که این اختلاف‌ها و عدم توافق‌ها] از راه جنگ حل شود، از میان خواهد برد، [در واقع]، توافقی میان دولت‌ها را فرض می‌گیرد. اما این توافق، بر هر شالوده‌ای، اعم از اخلاقی، دینی یا هر زمینه یا ملاحظه‌ی دیگری که استوار باشد، همواره وابسته به اراده‌های ویژه‌ی زمامداران خواهد بود، و بنابراین، باز هم رنگ دلبخواهی خواهد داشت.

بند ۳۳۴

پس، در صورتی که هیچ توافقی نتواند میان اراده‌های ویژه برقرار شود، اختلاف‌های میان دولت‌ها، تنها، از راه جنگ حل خواهد شد. از آنجا که پهنه‌ی دولت گسترده، و روابط آن به دلیل وجود اتباع آن بسیار گوناگون است، می‌تواند، به سادگی، از جهت‌های بسیاری آسیب بیند. اما، این که کدام یک از این آسیب‌ها را باید نقض ویژه‌ی پیمان‌ها یا آسیب به شناسایی و حیثیت دولت دانست، در ذات خود، تعیین‌پذیر نیست؛ زیرا دولت می‌تواند جاودانگی و حیثیت خود را به هر یک از این دلبستگی‌های منفرد وابسته سازد، و در صورتی که فردیت پر قدرتی داشته باشد که به تأثیر صلح و آرامش درازمدت

داخلی، تشویق شود، بدان‌گرایش خواهد یافت که به جست و جوی یافتن موقعیتی برای انجام عملیات [نظامی] در خارج، برآید.

بند ۳۳۵

افزون بر این، دولت، در مقام هستی‌ای یکسره معنوی، نمی‌تواند خود را به تماشای این که زبانی، در واقع، وارد آمده است، محدود کند. برعکس، علت دیگری برای ناسازگاری در قالب تصور آن آسیب، همچون خطری که از سوی دولتی دیگر [نخستین دولت را] تهدید می‌کند، [یا] در قالب برآوردهای دگرگون‌شونده‌ای که به میزان کم یا زیاد محتمل می‌نماید، [یا] در قالب حدس‌هایی در مورد نیات آن دولت دیگر و مانند این‌ها [در ذهن دولت] جان می‌گیرد.

بند ۳۳۶

رابطه‌ی دولت‌ها با یکدیگر، رابطه میان هستی‌هایی مستقل، و به ناچار، میان اراده‌های ویژه است، و اعتبار پیمان‌ها، دقیقاً، به همین امر بستگی دارد. اما، اراده‌ی ویژه‌ی گل، تا آنجا که به محتوای آن مربوط می‌شود، بهروزی کلی آن است. پس، این بهروزی بالاترین قانون هر دولت در رابطه‌ی آن با دیگران است، به ویژه، از آنجا که «مثال» دولت، دقیقاً آن است که تضاد میان حق، همچون آزادی مجرّد، و محتوای ویژه‌ای که آن را آکنده می‌سازد، یعنی بهروزی خود دولت، باید در درون آن ملغی شود، و شناسایی آغازی دولت‌ها بر بنیاد این «مثال»، همچون کلی متجسم، استوار است (بند ۳۳۱ را ببینید).

بند ۳۳۷

بهروزی گوهری دولت، بهروزی آن است در مقام دولتی ویژه از جهت منافع و شرایط معین و از جهت شرایط خارجی آن، که به همان اندازه اختصاصی است، در ارتباط با پیمان‌های ویژه‌ای که بر آن‌ها حاکم است. بنابراین، حکومت [این پیمان‌ها] موضوع خرید ویژه است، نه مال‌اندیشی کلی (با تذکر پیوسته به بند ۳۲۴ مقایسه کنید)، همان‌گونه که هدف [دولت] در ارتباط با دولت‌های دیگر و اصول آن برای توجیه جنگ‌ها [بی‌] که

می‌کند] و پیمان‌ها [بی‌ی که می‌بندد،] تفکر کلی (انسان دوستانه) نیست، بلکه، به‌روزی بالفعل آن در ویژگی معین آن است که، به گونه‌ای بالفعل آسیب دیده یا مورد تهدید قرار گرفته است.

روزگاری، سخن بسیار درباره‌ی تضاد میان اخلاقیات و سیاست و التزام سیاست به پیروی از اخلاقیات گفته می‌شد.^۱ در اینجا، کافی است، به گونه‌ای کلی تذکر دهیم که به‌روزی دولت توجیهی یکسره متفاوت با به‌روزی فرد دارد. وجود بیواسطه‌ی دولت در مقام گوهر اخلاق‌گرایی، یعنی حق آن، به گونه‌ای مستقیم، نه در وجود تجربیدی، بلکه در وجود متجسم نمود می‌یابد، و تنها، این وجود متجسم می‌تواند اصل [راهنمای] کردار و رفتار آن قرار گیرد، نه هر یک از آن تفکرات کلی بسیاری که فرمان‌های اخلاقی تصور می‌شوند. این اتهام که، در این تضاد ادعایی، همواره این سیاست است که بر خطاست، در واقع، بر بنیاد تصورهای سطحی از اخلاقیات، ماهیت دولت، و رابطه‌ی دولت با دیدگاه اخلاقی، استوار است.

بند ۳۳۸

این واقعیت که دولت‌ها، به گونه‌ای دوجانبه، یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند، حتی در [حالت] جنگ - یعنی در [شرایط ناهقی، زور و بی‌قاعدگی - باز هم، همچنان به حال پیوندی باقی می‌ماند که [آن دولت‌ها] به موجب آن، اعتبار خود را برای همدیگر، در وجود خود برای خود و در خود، حفظ می‌کنند، به گونه‌ای که حتی در زمان جنگ، تعریف جنگ، تعریف چیزی است که باید به پایان رسد. بدین ترتیب، جنگ متضمن تعریف حقوق بین‌الملل است، [بدین معنا که حقوق بین‌الملل] باید امکان صلح را حفظ کند^۱ - به گونه‌ای که، مثلاً، سفیران باید محترم داشته شوند و جنگ در هیچ شرایطی نباید علیه نهادهای داخلی و زندگی خصوصی و خانوادگی، یا افراد غیر نظامی، صورت گیرد.

افزوده (گ). بنابراین، جنگ‌های نوین به صورتی انسانی [!] صورت می‌گیرند، و اشخاص با نفرت با یکدیگر رو به رو نمی‌شوند. در نهایت، نبردهای تن به تن در خطوط مقدم روی

می‌دهد، اما در خود ارتش‌ها، درگیری جنگی چیزی نامحسوس است که نسبت به وظیفه که هر طرف در وجود طرف دیگر، بدان احترام می‌گذارد، در درجه‌ی دوم جای می‌گیرد.

بند ۳۳۹

رفتار دولت‌ها با یکدیگر در زمان جنگ (مانند گرفتن اسیر) و واگذاری امتیاز به اتباع دولتی دیگر، در زمان صلح، به قصد [برقراری] تماس‌های خصوصی، و مانند این‌ها، پیش از هر چیز به عرف‌های ملی بستگی دارد، زیرا اموری از این دست، جنبه‌ی کلی [این] رفتار است که در هر شرایطی حفظ می‌شود.

افزوده (گ). ملت‌های اروپایی، از جهت اصل کلی قوانین، عرف‌ها، و فرهنگ، خانواده‌ای را تشکیل می‌دهند، در نتیجه، رفتار آن‌ها در چارچوب حقوق بین‌الملل، به گونه‌ای تعدیل می‌شود که اگر این [اصل] وجود نمی‌داشت، [با بروز آن شرایط] انجام شرارت‌های دوجانبه [بر آن] حاکم می‌شد. روابط میان دولت‌ها بی‌ثبات است و قاضی‌ای که به اختلاف‌ها پایان دهد، وجود ندارد؛ بالاترین قاضی چیزی نیست جز روح کلی که در خود و برای خود موجود است، یعنی روح جهانی.

بند ۳۴۰

از آنجا که دولت‌ها، در روابط دوجانبه‌ی خود، همچون هستی‌هایی ویژه، عمل می‌کنند، گسترده‌ترین چشم‌انداز این روابط، نه تنها آشفتگی بی‌پایان بی‌قاعدگی خارجی، بلکه آشفتگی بی‌پایان شورمندی‌ها، منافع، هدف‌ها، استعدادها و شایستگی‌ها، خشونت، خطاکاری و شرارت را با ویژگی‌های درونی آن‌ها دربرمی‌گیرد. در این آشفتگی، خودکلی اخلاق‌گرایانه – [یعنی] استقلال دولت – در معرض بی‌قاعدگی قرار دارد. اصول ارواح ملت‌ها، به طور کلی، ماهیتی محدود دارند، [یکی] به دلیل آن ویژگی‌ای که آن‌ها، در مقام افراد موجود، در آن، فعلیت عینی و خودآگاهی دارند، و [دیگر این‌که] کردارها و سرنوشت‌های آن‌ها در روابط متقابل آن‌ها، دیالکتیک آشکار تناهی این ارواح است. از راه این دیالکتیک است که روح کلی، روح جهان، خود را در آزادی خود از همه‌ی محدودیت‌ها، می‌سازد، و همین روح است که حق خود را – که بالاترین حق است – در تاریخ جهانی، در مقام دیوان قضاوت جهان، بر ارواح متناهی اعمال می‌کند.^۱

پ. تاریخ جهانی

بند ۳۴۱

عنصر روح کلی، شهود و تصویر در هنر؛ احساس و تفکر نمودی در دین؛ و تفکر ناب و آزاد در فلسفه، است. در تاریخ جهانی، این عنصر فعلیت معنوی است در تمامی درجات دروئیت و بروئیت. تاریخ جهانی دیوان قضاوت است، زیرا [امر] ویژه - یعنی خدایان خانواده، جامعه مدنی، و ارواح ملت‌ها با فعلیت‌های گوناگون خود - در کلیت آن، تنها همچون آرمان حضور دارد، و جنبش روح در این عنصر، نمایش این واقعیت است.

بند ۳۴۲

افزون بر این، تنها قدرت روح نیست که در تاریخ جهانی قضاوت می‌کند - یعنی روح ضرورت مجرد و نابخردانه‌ی تقدیری کور نیست. برعکس، از آنجا که روح، در خود و برای خود، خرد است، و از آنجا که وجود در خود خرد در روح معرفت است، تاریخ جهانی تحولی است ناگزیر، [که آغازگاه آن] از «مفهوم» آزادی روح به تنهایی، از مفهوم عناصر خرد، و به ناچار، از «مفهوم» خودآگاهی و آزادی روح است. تاریخ جهانی آشکار شدن و فعلیت یافتن روح کلی است.

بند ۳۴۳

تاریخ روح کردار خرد آن است؛ زیرا روح، تنها، آن چیزی است که می‌کند، و کردار آن - در اینجا، در مقام روح - این است که خود را موضوع آگاهی خود قرار دهد، و خود را در تعبیر خود از خود برای خود درک کند. این درک وجود و اصل آن است، و کمال عمل ادراک، در ضمن، جدایی و فراروش آن است. به زبان شکلی، روح که این ادراک را از نو درک می‌کند و - یا - از جدایی خود به درون خود بازمی‌گردد، روحی است که در مرحله‌ای بالاتر از آن [مرحله‌ای] جای دارد که در ادراک پیشین خود، در آن، جای داشت.

مسأله‌ی کمال‌پذیری^۱ و تربیت بنی آدم از همین جا مایه می‌گیرد.^۲ آنان که

این کمال‌پذیری را اعلام کرده‌اند، خبری مبهم از ماهیت روح داشته‌اند، که قانون موجودیت آن *νω υι θεαυτου* [گنوزی سی اتون = خود را بشناس] است، و چون روح درک کرد که چیست، شکلی بالاتر از آن چه موجودیت آن در آغاز از آن تشکیل می‌شد، به خود می‌گیرد. اما در نظر کسانی که این فکر را رد می‌کنند، روح، همچنان واژه‌ای تهی از معنا، و تاریخ، همچنان، بازی بی معنای آرزومندی‌ها، شورمندی‌های بی‌قاعده و، گویا، «صرفاً انسانی» مانده است. حتی، اگر، این کسان، در عین حال، با توسل به مشیت الهی و الگویی مبتنی بر مشیت الهی، ایمان خود را به نیرویی برتر اعلام کنند، باز هم فکر آنان تهی از معنا خواهد بود، زیرا آنان، همچنین، به صراحت اعلام می‌دارند که الگوی مشیت الهی فراسوی فهم و ادراک آنان جای دارد.

بند ۳۴۴

دولت‌ها، ملت‌ها، و افرادِ درگیر در این کارِ روح‌جهانی، همراه با اصلی ویژه و معین خود، [در صحنه‌ی جهان] سر برمی‌آورند، که تعبیر و فعلیت آن از ترکیب و تمامی قلمرو و وضعیت آنان، از آغاز تا پایان، تشکیل می‌گردد. آنان، در آگاهی خود از این فعلیت و اشتغالِ خاطرِ خود به دل بستگی‌ها [و جنبه‌های گوناگون این فعلیت]، ابزار و اجزای بی‌خبر آن فعالیتِ باطنی هستند که شکل‌هایی که خود آنان به خود می‌گیرند، در درون آن، می‌میرند، و در همان حال، روح، در خود و برای خود، راه خود را هموار می‌سازد و آن را به سوی فراز و نشیب به مرحله‌ی بعدی و بالاتر خود، می‌پیماید.

بند ۳۴۵

دادگری و تقوا، خطاکاری، خشونت و بدخواهی، توانایی‌های بالقوه و تحقق آن‌ها در کردارها، شورمندی‌های کوچک و بزرگ، گناه و بی‌گناهی، جلال فرد و زندگی ملی، استقلال، خوش اقبالی و بداقبالی دولت‌ها و افراد – همه‌ی این‌ها معنا و ارزش معین خود را در پهنه‌ی فعلیت آگاهانه دارند، [و در این] فعلیت، داوری و عدالت – هر چند عدالتی

ناکامل - سهم آن‌ها می‌شود. تاریخ جهانی در بیرون از این دیدگاه‌ها جای می‌گیرد؛ آن عنصر ضروری «مثالی» روح جهانی که مرحله‌ی کنونی آن را تشکیل می‌دهد، در آن [یعنی، تاریخ جهانی] به حقّ مطلق خود می‌رسد، و ملّتی که در این نقطه [ای زمانی] به سر می‌برد و کردارهای آن ملت، به تحقق، بخت و نام‌آوری دست می‌یابند.^۱

بند ۳۴۶

از آنجا که تاریخ فرآیندی است که از راه آن، روح شکل رویدادها و فعلیت طبیعی بیواسطه به خود می‌گیرد، مراحل پیشرفت آن، همچون اصول بیواسطه‌ی طبیعی موجودند؛ و چون این‌ها طبیعی هستند، کثرتی از هستی‌های جداگانه را تشکیل می‌دهند، چنان‌که یکی از آن‌ها به هر ملّتی، در وجود جغرافیایی و انسان شناختی آن، اختصاص می‌یابد.

بند ۳۴۷

ملّتی که چنین عنصری، همچون اصلی طبیعی، بدان اختصاص یافته، وظیفه‌ی اجرای این اصل را در فرآیند خودپروری خودآگاهی روح جهانی به عهده دارد. این ملّت، در این عصر [معین] ملّت مسلط در تاریخ جهانی است، و، تنها، یک بار در تاریخ می‌تواند این نقش دوران‌سازی را داشته باشد (بند ۳۴۶ را ببینید). در برابر این حقّ مطلق که این [ملّت]، در مقام حامل مرحله‌ی کنونی پیشرفت روح دارد، ارواح ملّت‌های دیگر، هیچ حقی ندارند و مانند آن ملّت‌هایی که دورانشان به سر رسیده، دیگر، در تاریخ به حساب نمی‌آیند.

تاریخ ویژه‌ی ملّتی که در تاریخ جهانی نقشی دارد، از سویی، رشد اصل آن را از مرحله‌ی کودکی نهفته‌ی آن تا زمانی که در خودآگاهی اخلاق‌گرایانه، شکوفا می‌شود و اثر خود را در تاریخ همگانی [جهان] می‌گذارد، دربر می‌گیرد، و از سویی دیگر، دوره‌ی زوال و سقوط آن را - زیرا این دوره، ظهور اصلی برتر را در درون آن نشان می‌دهد که نفی‌کننده‌ی اصل خود آن است.^۱ این امر بر فراز ویش روح به اصلی برتر و، به ناچار بر فراز ویش تاریخ جهانی به ملّتی دیگر، تأکید می‌کند. از این دوره به بعد، آن ملّت نخستین، دلبستگی مطلق خود را، دیگر، از دست داده، و

هر چند، اصل برتر را، به گونه‌ای مثبت، جذب و در پیشرفتِ خود ترکیب خواهد کرد، [اما] نسبت به آن همچون عنصری برونی، و بدون سرزندگی و نیرومندی، واکنش نشان خواهد داد. شاید استقلالِ خود را از دست بدهد، یا شاید جان در ببرد و به وجودِ خود همچون دولتی ویژه یا گروهی از دولت‌ها تداوم بخشد و به گونه‌ای احتمال‌پذیر با همه گونه تجربه‌گری داخلی یا برخوردهای خارجی دست به‌گریبان باشد.

بند ۳۴۸

در پیشاپیش همه‌ی کنش‌ها، از جمله کنش‌هایی [برآمده از داشتن نقش در تاریخ جهانی، افراد، همچون ذهنیت‌هایی که [امر] گوهری از سوی آنان فعلیت می‌یابد، جای دارند (تذکر پیوسته به بند ۲۷۹ را ببینید).^۱ از آنجا که این افراد تعین زنده‌ی کردارِ گوهری روح جهانی‌اند و در نتیجه، بیواسطه از آن هویت می‌گیرند، خود آنان نمی‌توانند آن را درک کنند و منظور و هدفِ آنان، این نیست (بند ۳۴۴ را ببینید). آنان از افتخار یا سپاسگزاری، بدین لحاظ، چه از سوی معاصرانِ خود (بند ۳۴۴ را ببینید)، چه از سوی افکارِ عمومی نسل‌های آینده، بی‌بهره می‌مانند؛ تنها چیزی که این افکار برای آن‌ها قائل است، شهرتی نامیراست، همچون ذهنیت‌هایی شکلی [در زمینه‌ی نقشِ آنان].^۲

بند ۳۴۹

در مرحله‌ی آغازی، ملت دولت نیست، و فراروشِ فلان خانواده، قبیله، گروه خویشاوند، توده [ای از مردم]، و مانند آن‌ها به شرایط دولت، تحققِ شکلی «مثال» را در درونِ آن، تشکیل می‌دهد. در صورتی که ملت، در مقامِ گوهر اخلاق‌گرایانه – و این چیزی است که ملت به نفسِ خود، هست – این شکل را نداشته باشد، فاقدِ عینیتِ داشتنِ وجودی کلی و از جهتِ کلی معتبر، در نظرِ خود و دیگران در [هیأت] قوانین، همچون، محدودیت‌های تفکر، خواهد بود، و در نتیجه به رسمیت شناخته نخواهد شد؛ از آنجا که استقلالِ آن، قانونیتِ عینی یا بخردانگیِ تثبیت شده‌ای برای خود ندارد، صرفاً شکلی است و به حاکمیت نمی‌انجامد.

حتی در پهنه‌ی پندارهایِ عادی، ما شرایطِ پدرسالاری را قانونِ اساسی نمی‌خوانیم، همچنین، مردمی را که در این شرایط به سر می‌برند، دولت یا استقلالِ آن را حاکمیت نمی‌خوانیم. در نتیجه، آغازِ واقعی تاریخ، از سویی، نسبت به بی‌گناهیِ کودکانه‌ای که هیچ دلبستگی‌ای ندارد، مؤخر است و از سویی دیگر، نسبت به دلاوریِ مبارزه‌ی شکلی بر سرِ شناسایی و انتقام (با بند ۳۳۱ و تذکرِ پیوسته به بند ۵۷ مقایسه کنید).

بند ۳۵۰

این حقّ مطلق «مثال» است که در احکامِ قانونی و نهادهایِ عینی، که با زناشویی و کشاورزی آغاز می‌شوند، نمود یابد (تذکرِ پیوسته به بند ۲۰۳ را ببینید)، خواه، شکلی که [این حق] در آن فعلیت می‌یابد، قانونِ خیرخواهانه‌ی الهی بنماید، خواه خشونت و بدکرداری. این حق، حقّ قهرمانان است نسبت به بنیان‌گذاریِ دولت‌ها.^۱

بند ۳۵۱

این حکم به ملت‌های متمدن حق می‌دهد که ملت‌هایِ دیگری را که از جهتِ عناصرِ گوهریِ دولت، پیشرفتِ کمتری کرده‌اند، بی‌فرهنگ بدانند و با آنان چون مردمِ بی‌فرهنگ رفتار کنند (مانندِ رابطه‌ی شبانان با شکارگران، و رابطه‌ی کشاورزان با آن دو تاییِ دیگر)، با این آگاهی که حقوقِ این ملت‌ها با حقوقِ خودِ آنان برابر نیست و استقلالِ آن‌ها، صرفاً شکلی است. در نتیجه، جنگ‌ها و برخوردهایی که در این شرایط روی می‌دهند، از این جهت برای تاریخِ جهانی اهمیت دارند که، این جنگ‌ها مبارزه بر سرِ شناسایی به پشتوانه‌ی محتوایی ویژه‌اند.

بند ۳۵۲

حقیقت و سرنوشتِ «مثال‌ها»ی متجسّم ارواحِ ملی، در «مثال» متجسّم، در مقامِ کلیتِ مطلق، یعنی در روحِ جهانی نهفته است که این «مثال‌ها» همچون گماشتگانِ فعلیت بخشیدن به آن و گواهان و نشانه‌هایِ شکوه و جلالِ آن، برگردِ تختش، ایستاده‌اند.

«مثال»] در مقام روح، به سادگی، جنبش کنش خود آن است برای به دست آوردن معرفت مطلق از خود و از این راه، رها ساختن آگاهی خود از شکل بیواسطگی طبیعی و آمدن به خود. اصول نهفته در پس ترکیب‌هایی که این خودآگاهی، در جریان رهاسازی خود، به خود می‌گیرد - یعنی قلمروهای تاریخی جهانی - چهار قلمرو است.

بند ۳۵۳

روح، در تجلی نخستین و بیواسطه‌ی خود، شکل روح گوهری را همچون هویتی که فردیت، در آن، در ماهیت خود غرقه است، و هنوز در آن، برای خود، مشروعیت ندارد، اصل خود قرار می‌دهد.

دومین اصل، معرفت این روح گوهری است، به گونه‌ای که روح محتوایی مثبت و تحقق روح و وجود برای خود آن، همچون شکل زنده‌ی خود می‌شود - یعنی فردیت اخلاق‌گرایانه‌ی زیبا.

سومین اصل، مجذوب شدن این موجود برای خود خودشناس است به خود تا نقطه‌ی کلیت مجرد؛ بدین ترتیب، این اصل ضد نامحدود جهان عینی می‌شود که در عین حال، روح آن را به خود آن واگذاشته است.

اصل چهارمین ترکیب، دگرگونی این تضاد روحانی است، بدان گونه که روح در باطنیت خود به حقیقت و گوهر متجسم خود می‌رسد، و با جهان عینی به سازگاری و آشتی می‌رسد؛ و چون این روح، با بازگشت خود به گوهرانگی اصلی خود، روحی است که از تضاد نامحدود بازگشته، حقیقت و تفکر خود را، همچون دنیای فعلیت قانونی می‌سازد و آن را می‌شناسد.

بند ۳۵۴

بنا به این چهار اصل، قلمروهای تاریخی جهانی، چهار قلمرو است: ۱. شرقی، ۲. یونانی، ۳. رومی، ۴. ژرمنی.

بند ۳۵۵

۱. قلمرو شرقی

جهان بینی این قلمرو نخستین، از درون، یکپارچه و گوهری [یعنی کشاورزی] است، و زادگاه آن، کلی طبیعی جامعه‌ی پدرسالار است. در این جهان‌بینی، حکومت این جهانی، حکومتی ثئوکرات است، حاکم کاهن اعظم یا یکی از خدایان است، اصول تأسیسی دولت و قوانین، در عین حال دین هم هستند، و فرمان‌های دینی و اخلاقی - یا دقیق‌تر: سنت‌ها - قوانین حق و قوانین دولت هم هستند. در درون این کلی پرشکوه، شخصیت فردی هیچ حقوقی ندارد و به کلی ناپدید می‌شود. طبیعت برونی به گونه‌ای بیواسطه، الهی یا زینت بخش خدایان است، و تاریخ جهان بالفعل شعر است. تمایزهایی که میان جنبه‌های گوناگون عرف‌ها، حکومت و دولت گسترش می‌یابد، جای قوانین را می‌گیرد، و حتی در جایی که عرف‌ها ساده‌اند، این تمایزها، آیین‌هایی پرزحمت، پر طول و تفصیل و خرافی‌اند - عوارض قدرت شخصی و حکومت خودسرانه و تقسیم جامعه به طبقات، در هیأت نظام طبیعی کاست، سخت و دگرگونی‌ناپذیر می‌شود. در نتیجه، دولت شرقی، تنها، در تحرک خود زندگی می‌کند، و چون هیچ چیز در آن ثبات ندارد و هر آن چیزی، هم، که ثبات یافته، متحجر است، این تحرک متوجه خارج [از کشور] می‌شود و به خشم [و نفرت] عنصری و ویرانی تبدیل می‌شود. آرامش درونی، آرامش زندگی خصوصی و غرق شدن در ناتوانی و خستگی است.

آن لحظه‌ای از رشد دولت، که [در آن] معنویت، هنوز گوهری و طبیعی است، در مقام شکل، آغاز مطلق تاریخ هر دولتی را تشکیل می‌دهد. این امر، با درکی عالمانه و ژرف و با توجه به تاریخ دولت‌هایی ویژه، از سوی دکتر شتور در اثرش به نام سقوط دولت‌های طبیعی (برلین، ۱۸۱۲) مورد تأکید قرار گرفته و نشان داده شده است. این اثر راه را برای [رسیدن به] دیدی بخردانه از تاریخ اصول تأسیسی دولت و تاریخ عمومی، گشوده است.^۱ نویسنده‌ی کتاب، همچنین، نشان داده است که اصل ذهنیت و آزادی خودآگاه در ملت ژرمن وجود دارد؛ اما از آنجا که رساله‌ی او از سقوط دولت‌های طبیعی فراتر نمی‌رود، این اصل، تنها، تا آنجا دنبال شده است که یا به صورت بی‌ثباتی، خودسرانگی انسانی و فساد نمود می‌یابد، یا شکل ویژه‌ی عاطفه را به خود می‌گیرد، بدون این که به عینیت

گوهرانگی خودآگاه یا قانونیتِ سامان یافته، تحوّل یابد.

بند ۳۵۶

۲. قلمرو یونانی

در این قلمرو، یگانگیِ گوهری [امر] متناهی و [امر] نامتناهی حضور دارد، اما، تنها، همچون زیرساختی اسرارآمیز، که چون خاطره‌ای کم فروغ به دوردست‌ها و تصویرهای فرادش رانده شده است. این زیرساخت، که بار دیگر از روح خوداشتقاقِ زاده و وارد معنویتِ فرد و آفتابِ معرفت شده، به گونه‌ای دگرگون و بازسازی شده که به زیبایی و زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی آرامی تبدیل شود. در این محدوده، اصلِ فردیتِ شخصی، سر بر می‌آورد، هر چند که هنوز به خود نپرداخته، بلکه یگانگیِ مثالیِ خود را حفظ کرده است. در نتیجه، کُل به سلسله‌ای از ارواحِ ملّی ویژه تقسیم می‌شود، و از سویی، تصمیمِ نهاییِ اراده، هنوز نه به ذهنیتِ خودآگاهی‌ای که برایِ خود موجود است، بلکه به نیرویی که در بالا و بیرون از آن جای دارد، واگذار می‌شود (تذکرِ پیوسته به بند ۲۷۹ را ببینید)، ضمنِ آن که، از سویی دیگر، ویژگیِ پیوسته به نیازها، هنوز بخشی از [پهنه‌ی] آزادی نشده است، بلکه به طبقه‌ی بردگان محدود است.

بند ۳۵۷

۳. قلمرو رومی

در این قلمرو، اشتقاق، با تجزیه‌ی کاملِ زندگی اخلاق‌گرایانه به دو حدِ افراطیِ خودآگاهیِ شخصی یا خصوصی و کلیتِ تجریدی، به پایان می‌رسد. این تضاد، که با کشاکشِ میانِ فراساتِ گوهری آریستوکراسی و اصلِ شخصیتِ زاد، در شکلِ دموکراتیک آغاز می‌گردد، به خرافه و برقراریِ قدرتی بی‌رحم و آزمند از سویی، و غوغاییانی فاسد از سویی دیگر می‌انجامد. فروپاشیِ کل به شوربختی همگانی و نابودیِ زندگی اخلاق‌گرایانه می‌انجامد که ضمنِ آن فردیتِ ملت‌ها در یگانگیِ پرستشگاهِ همه‌ی خدایان محو می‌گردد، و همه‌ی افراد به حدّ اشخاصِ خصوصی با جایگاهِ حقوقی

برابر و حقوقی شکلی فرو می‌افتند، و در نتیجه، افراد، تنها، به یاری اراده‌ای مجرد و خودسرانه که هر روز ابعادی غول‌آسوتر می‌یابد، در کنار هم باقی می‌مانند.

بند ۳۵۸

۴. قلمرو ژرمنی

روح، رنجه از این زبانی که خود و دنیای او دیده و درد بی‌پایانی که از آن نتیجه می‌شود (و مردمی ویژه، یعنی یهودیان^۱ برای تحمل آن حاضر و آماده بوده‌اند)، در حد نهایی منفیت مطلق خود به خود باز می‌گردد. این همان برگشتگاهی است که در خود و برای خود وجود دارد. روح، اکنون، قطعیت نامحدود باطنیت خود، اصل یگانگی ماهیت الهی و انسانی و آشتی حقیقت عینی و آزادی را که در درون خود آگاهی و ذهنیت، نمود یافته، باز می‌یابد. وظیفه‌ی تحقق بخشیدن به این آشتی به اصل نوردیک [= شمالی اروپایی] اقوام ژرمنی^۲ واگذار می‌شود.

بند ۳۵۹

باطنیت این اصل، آشتی و پایان یافتن تمامی تضادهاست - که هنوز امری [تجربیدی است - و در احساس ایمان، عشق و امید وجود دارد. این اصل محتوای خود را آشکار می‌سازد تا آن را به حد فعلیت و بخردانگی خود آگاهانه برکشد، از آن قلمروئی خاکی بسازد که بر بنیاد عواطف، وفاداری، و همراهی آزادانه‌ی افراد استوار باشد - هر چند که، همچنین، این قلمرو با این ذهنیت، قلمرو بی‌فرهنگی اخلاق‌گرایانه و خودسرانگی ناپخته است که برای خود وجود دارد. این [محتوا] با قلمرو اُخروی و فکری‌ای در تضاد است، که هر چند به راستی، حقیقت روح درون آن است، هنوز موضوع تفکر قرار نگرفته و بنابراین هنوز در پرده‌ی بی‌فرهنگی فکر نمودی، پنهان است؛ این قلمرو، در مقام قدرتی معنوی که بر عواطف جنگ انداخته، نقش نیروی ناآزاد و هراس‌انگیز را در ارتباط با عواطف ایفا می‌کند.^۱

بند ۳۶۰

در مبارزه‌ی سختِ میانِ این دو قلمرو - که تفاوت‌های آن‌ها، به رغم این واقعیت که هر دو در وحدت و «مثال» یگانه‌ای ریشه دارند به حدّ تضادِ مطلق رسیده - قلمرو معنوی وجودِ بهشتِ خود را به روی زمین و در این جهان، به خاکی بودنِ عادیِ فعلیت و تفکر نمودی، می‌آورد. از سویِ دیگر، قلمروِ خاکی، وجودِ برایِ خودِ مجردِ خود را تا سطحِ تفکر و اصلِ وجود داشتن و دانستنِ بخردانه رشد می‌دهد، یعنی تا حدّ بخردانگیِ حق و قانون. در نتیجه، تضادِ آن‌ها، در خود، از میان رفته و به پوسته‌ای میان‌تھی تبدیل می‌شود. روزگارِ کنونی بی‌فرهنگی و خودسرانگیِ بیدادگرانه‌ی خود را به دورافکننده، و حقیقتِ اُخرویّت و نیروی بی‌قاعده‌ی خود را؛ به گونه‌ای که آشتیِ حقیقی که دولت را همچون تصویر و فعلیتِ خرد، آشکار می‌سازد، عینی شده است. خودآگاهی، در وجودِ دولت، فعلیتِ معرفت و خواستِ خود را در تحوّلِ انداموار می‌یابد، [و] در دین، احساس و نمودِ این حقیقت را همچون بنیادیتِ مثالی؛ اما، [خودآگاهی] با دانش، درکِ آزادانه و همه‌جانبه‌ی این حقیقت را در تمامیِ جلوه‌های مکملِ آن، یعنی دولت، طبیعت و دنیایِ مثالی، یکی و یکسان خواهد یافت.

یادداشت‌ها

راهنمای نشانه‌های اختصاری که در یادداشت‌ها به کار گرفته شده

در یادداشت‌ها، نقل قول‌هایی که از آثار هگل، کانت، فیخته و فریز شده با نشانه‌هایی اختصاری زیر مشخص گردیده است و در هر مورد نشان داده شده که نقل قول‌ها به جلد، صفحه یا بند (= §) ارجاع می‌دهند.

نوشته‌های هگل

- Werke *Hegel: Werke: Theorie werkausgabe.* Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970
مجموعه‌ی آثار هگل / جلد و صفحه.
- B *Hegels Briefe,* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981.
نامه‌های هگل / جلد و صفحه.
- D *Differenz des Ficht's und Schelling' schen System der Philosophie* (1801),
Werke II.
تفاوت میان نظام‌های فلسفی فیخته و شلینگ / در جلد II مجموعه‌ی آثار
- DV *Die Verfassung Deutschlands, Werke I.*
قانون اساسی آلمان
- E H *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817, Heidelberg version).
Hegels sämtliche werke, IV. Auflage der Jubiläumsausgabe, ed. Hermann
Glockner.
Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968, vol. VI.

دایرةالمعارف دانش‌های فلسفی / شماره‌ی بند = §

E L *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften I* (1817, rev. 1827, 1830)
Werke VIII.

دایرةالمعارف دانش‌های فلسفی نسخه‌ی ۳۰-۱۸۲۷ / شماره‌ی بند = §

E N *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften II* (1817, rev. 1827, 1830),
Werke IX.

فلسفه‌ی طبیعت / شماره‌ی بند = §

E G *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (1817, rev. 1827, 1830),
Werke X.

فلسفه‌ی ذهن / شماره‌ی بند = § افزوده = A

E W *Glauben und Wissen* (1802), *Werke II.*

ایمان و معرفت / صفحه

J R *Jenaer Realphilosophie* (1805-1806) (*Jenenser Real philosophie II*), ed. J.
Hoffmeister.
Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.

مجله‌ی فلسفی ینا

J R I *Jenenser Realphilosophie* (1803-1804). ed. J. Hoffmeister, Hamburg: Felix
Meiner Verlag, 1930.

مجله‌ی فلسفی ینا / صفحه.

L W [*Beurteilung der*] *Ver handlungen in der Landstände des Königreichs Würtem -*
berg im Jahr 1815 und 1816, werke IV.

شرح مذاکرات مجلس طبقات در پادشاهی وورتمبرگ، ۱۸۱۶-۱۸۱۵

N P *Nürnberg propädeutik* (1808-1811), *werke IV.*

N R *Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802), *Werke*
II.

مجله‌ی آموزشی نونبرگ درباره‌ی دانش حقوق طبیعی / صفحه.

Ph G *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Werke* III.

پدیدارشناسی روح / شماره‌ی بند = §

P R *Philosophie des Rechts* (1821), *Werke* VII.

فلسفه‌ی حق (ترجمه‌ی حاضر) / شماره‌ی بند، تذکر: ت، افزوده: اف

R B *Über die englische Reformbill* (1831), *Werke* XI.

درباره‌ی لایحه‌ی اصلاحات انگلیس

S P *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, *Werke* II.

رابطه‌ی شکاکیت با فلسفه، شرح دگرگونی‌های آن و مقایسه‌ی تازه‌ترین شکل [آن] با شکل کهن

S S *System der Sittlichkeit* (1802), ed. G. Lasson.

Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967.

نظام اخلاق‌گرایی / صفحه.

T J *Theologische Jugendschriften* (1793-1800), *Werke* I.

V A *Vorlesungen über die Ästhetik*, 3. vol. *Werke* XII-XV.

V G *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister. Hamburg 1955.

گفتارهایی درباره‌ی تاریخ / صفحه.

V G P *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I-III, *Werke* XVIII - XX.

تأملاتی بر تاریخ فلسفه / جلد، صفحه.

V P G *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke*, XII.

تأملاتی بر فلسفه‌ی تاریخ / صفحه.

V P R *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. K. H. Itling. Stuttgart: Frommann Verlag.

گفتارهایی درباره‌ی فلسفه‌ی حق / جلد، صفحه.

شامل یادداشت‌ها و نسخه‌برداری‌هایی از گفتارهای هگل در ۱۸۱۸-۱۸۱۹

(نسخه‌برداری س. گ. هومایر)، ۱۸۲۲-۱۸۲۱، ۱۸۲۳-۱۸۲۲ (نسخه‌برداری ه. گ.)

هوتهو)، ۱۸۲۴-۱۸۲۵ (نسخه‌برداری ک. گ. فون. گریزهایم، ۱۸۳۱ (نسخه‌برداری د.

ف اشتراوس).

V P R 17 *Die philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817-1818) und Homeyer (Berlin 1818-1819)* ed. K. H. Itling. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1983.

فلسفه‌ی حق (مشهور به نسخه‌ی ایتلینگ) / صفحه.

V P R 19 *Philosophie des Rechts: Die Vorkesung von 1819/1820.* ed. Dieter Henrich. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1983.

فلسفه‌ی حق (مشهور به نسخه‌ی زورکامپ) / صفحه.

V R *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke XVI - XVII.*

گفتارهایی درباره‌ی دین / جلد، صفحه.

W L *Wissenschaft der Logik (1812, 1816), Werke V - VI.*

دانش منطق / جلد، صفحه.

نوشته‌های کانت

G S *Kants Gesammelte Schriften.* Berlin: Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, 1910 -

مجموعه‌ی آثار کانت / جلد، صفحه.

A/B *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Raymund Schmidt. Hamburg: Meiner, 1965.

نقادی خرد ناب / چاپ نخست (A)، چاپ دوم (B)، صفحه، مثال: ۱۱۶ / A ۸۴

E F *Aum ewigen Frieden*, G S VIII.

صلح جاودانی / صفحه.

G *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, G S IV.

بنیادهای مابعدالطبیعه‌ی اخلاق / صفحه.

Kp V *Kritik der praktischen Vernunft*, G S V.

نقادی خرد عملی / صفحه.

- R *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, G S VI.
دین در محدوده‌ی خرد / صفحه.
- R L *Metaphysik der Sitten*: G S VI.
عناصر مابعدالطبیعی عدالت / صفحه، گاهی شماره‌ی بند = §
- T L *Metaphysik der Sitten*: Tugendlere, G S VI.
مابعدالطبیعی فضیلت / صفحه.
- T P *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Tueorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, G S VIII.
درباره‌ی این مَثَلِ سایر: شاید در نظر درست باشد، اما در عمل چنین نیست / صفحه.
- V E *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, ed. P. Menzer (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924).
گفتارهای کانت درباره‌ی اخلاقیات / صفحه.

نوشته‌های فیشته

- F W *Fichte Werke*, ed. I. H. Fichte. Berlin: W. de Gruyter und mbH, 1971.
مجموعه‌ی آثار فیشته / جلد، صفحه.
- F R *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1793) F W VI.
کوششی در راه تصحیح داوری همگانی درباره‌ی انقلاب فرانسه
- G N R *Grundlagen des Naturrechts* (1796) F W III.
دانش حقوق
- S L *System der Sittenlehre* (1798), F W IV.
دانش اخلاق
- W *Wissenschaftslehre* (1794), F W I.
دانش معرفت

نوشته‌های فریز

- A K V *Anthropologische Kritik der Vernunft* Heidelberg: Winter, 1838.
نقادی انسان‌شناختی خرد / صفحه، در مواردی: شماره‌ی فصل.
- N K V *Neue Kritik der Vernunft* (1807).
نقادی تازه‌ی خرد / جلد، صفحه، در مواردی: شماره‌ی فصل.
- D B S *von deutschen Bund und deutscher Staatsverfassung; allgemeine staatsreehtliche Ansichten*. Heidelberg: Mohr und Winter, 1816.
فدراسیون آلمانی و قانون اساسی آلمان / بخش، صفحه.
- F D B 'Feierrede an die teutschen Burschen' *Oppositionsblatt oder Weimarischw Zeitung* 30 oktober 1817.
پیام به انجمن‌های دانشجویی آلمان
- G D J *über die Gefährdung des Wohlstandes und Characters der Deutschen durch die Juden*. Heidelberg: Mohr und Winter, 1816.
درباره‌ی خطر یهودیان برای بهروزی و شخصیت آلمان / صفحه.
- H P P *Handbuch der praktischen Philosophie*. Heidelberg: Mohr und Winter, 1818.
راهنمای فلسفه‌ی عملی
- J E *Julius und Evagoras: oder, Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman*. (1813), Heidelberg: Christian Friedrich Winter, 1822.
گفت و گو درباره‌ی اخلاق و دین: داستانی فلسفی / صفحه.

یادداشت‌ها

پیشگفتار

۱. هگل هفت بار موضوع‌های فلسفه‌ی حق را درس داده است:
 ۱. هایدلبرگ، ۱۸۱۸-۱۸۱۷. متن: EH (یادداشت ۲ را ببینید).
 - نسخه‌برداری: پ. واین‌مان، دانشجوی حقوق (VPR17 35-202).
۲. برلین، ۱۸۱۹-۱۸۱۸. متن: EH. نسخه‌برداری: س. گ. هومایر (VPR1, 217-352; VPR17 203-285) احتمالاً در این زمان هگل نسخه‌ای از فلسفه‌ی حق را به پایان رسانده بود، اما به دلیل برقراری ناگهانی سانسور (یادداشت ۱۸ را ببینید) آن را پس گرفته و در آن تجدیدنظر کرده است.
۳. برلین، ۱۸۲۰-۱۸۱۹. متن: EH. نسخه‌برداری: بی‌نام (VPR19). فلسفه‌ی حق در ۱۸۲۰ به پایان رسید، در اوایل ۱۸۲۱ منتشر شد.
۴. برلین، ۱۸۲۲-۱۸۲۱. متن: PR. نسخه‌برداری: بر جای نمانده.
۵. برلین، ۱۸۲۳-۱۸۲۲. متن: PR. ه. گ. هوتهو (VPR III, 87-871)
۶. برلین، ۱۸۲۵-۱۸۲۴. متن: فلسفه‌ی حق. نسخه‌برداری: ک. گ. فون گریزهایم (VPR IV, 67-752).
۷. برلین، ۱۸۳۱. متن: فلسفه‌ی حق. نسخه‌برداری: داوید فریدریش اشتراوس (متأله هگلی جوان) (VPR IV, 905-925). (هگل تازه این دور از گفتارهای خود را درباره‌ی فلسفه‌ی حق آغاز کرده بود که به وبا مبتلا شد و در ۱۴ نوامبر ۱۸۳۱ جان داد).

در بیشتر سال‌های دهه‌ی ۱۸۲۰، هگل ترجیح می‌داد، خود، فلسفه‌ی حق را درس ندهد، و همکار جوانش، ادوآرد گانز (۱۷۹۸-۱۸۳۹) به جای او این کار را انجام می‌داد. یادداشت‌های هوتهو (۱۸۲۲-۱۸۲۳) و گریزهایم (۱۸۲۴-۱۸۲۵)

مبنای «افزوده» های گانز به فلسفه‌ی حق قرار گرفت و نخستین بار با نسخه‌ی ۱۸۳۳ منتشر شد؛ مقایسه کنید با

Eduard Gans, *Naturrecht und Universalrechtschichte* 1827-1833 ed.

Manfred Ridel (Stuttgart, Klett-Cotta, 1981).

حق طبیعی و تاریخ عمومی حقوق

۲. هگل دایرةالمعارف دانش‌های فلسفی را نخستین بار در ۱۸۱۷ در هایدلبرگ انتشار داد. موضوع‌های فلسفه‌ی حق با عنوان «روح عینی» (EH بندهای ۴۰۰ تا ۴۵۲) در این کتاب، به صورتی خلاصه‌تر آمده است. هگل این بحث را در نسخه‌ی بعدی (۳ جلد) دایرةالمعارف تفصیل داده است (چاپ دوم ۱۸۲۷، چاپ سوم ۱۸۳۰) (EG بندهای ۴۸۳ تا ۵۵۲).

۳. پنه‌لوپه، همسر اودیسه به خواستگاران خود که در زمان غیبت دراز شوهرش از ایتاکا، مزاحمش بودند، قول داد که به محض پایان یافتن کار بافتن کفنی که برای لائرتس، پدرشوهرش، می‌بافد، با یکی از آن‌ها ازدواج کند. اما، شب‌ها آنچه را که در مدت روز بافته بود، می‌شکافت، تا بافتن کفن هرگز به پایان نرسد (هومر، اودیسه، ۱۵۵-۱۳۷، ۱۹).

۴. هگل «شکل نظری ادراک» را صفت مشخصه‌ی فلسفه‌ی خود می‌داند. کامل‌ترین شرح تفاوت‌های موجود میان تفکر نظری و دیگر رویکردهای فلسفی را باید در درآمدی جست که بعدها برای دایرةالمعارف خود، در ۱۸۲۷ نوشت (E L بندهای ۱ تا ۸۳).

۵. بهترین و موجزترین شرح روش نظری او را، پیش از ۱۸۲۰، باید در پیشگفتار و درآمد او به دانش منطق جست (WLV، ۱۳ تا ۵۶ / ۵۶ تا ۵۹).

۶. مقایسه کنید با یاکوب فریدریش فریز (۱۸۴۳-۱۷۷۳):

برای ما آلمانی‌ها شکوه شایستگی‌های میهن‌پرستی و دینداری، اخیراً در زندگی ما آشکار و اهمیت آن‌ها در زندگی هر فرد روشن‌تر شده است. باشد که روح سلامت شایستگی‌های مردم آلمان در زندگی همگانی قدرتمندتر شود: ما چنین می‌خواهیم و چنین امید داریم! من فکر می‌کنم، می‌توانم سهم خود را در این کار بزرگ با پیشبرد شرح علمی حقایق اخلاقی به زبان آلمانی، ادا کنم. (فریز، HPP VI).

هگل و فریز رقیبان دیرینه‌ی یکدیگر بودند. هر دو در دانشگاه ینا، از ۱۸۰۱ تا

۱۸۰۵ سِمَتِ استادِ وابسته (Privatdozent) داشتند، تا این که در ۱۸۰۵ فریز به مقام استادی فلسفه در دانشگاه هایدلبرگ رسید. هگل از پیشرفت فریز به تلخی احساس نارضایی می‌کرد، و فریز آنچه در توان داشت برای جلوگیری از پیشرفت هگل انجام می‌داد. هگل در ۱۸۱۱ به دوستِ خود، نیت‌هامر، نوشته است:

خیلی وقت است که فریز را می‌شناسم. می‌دانم که او با تفسیر فلسفه‌ی کانت به سطحی‌ترین شکل، با آبکی کردنِ هر چه بیشترِ آن، و سطحی‌تر کردنِ آن، از آن فراتر رفته است... نخستین جلد [نظامِ منطقی] او [بی‌روح، مطلقاً سطحی، کهنه، پیش‌پافتاده و فاقدِ کمترین شباهتی به پیوستگی علمی است. توضیحات [او در جلدِ دوم]... چرندبافی‌های توضیحی [ویژه‌ی] تالارهای سخنرانی است، به گونه‌ای که تنها، آدمی بی‌مغز و به تأثیر بخارِ معده می‌تواند به این حد برسد. ترجیح می‌دهم، دیگر چیزی درباره‌ی افکارِ فلاکت‌بارِ او نگویم. (BI، ۲۷۵/۳۳۹-۳۳۸).

فریز یازده سال در مقام استادی در هایدلبرگ باقی ماند و هگل بخش عمده‌ی این مدت را در مقام مدیریتِ دبیرستانی در نورنبرگ در جا می‌زد. پس از آن که فریز به استادی دانشگاه ینا رسید، هگل به عنوانِ جانشینِ او در هایدلبرگ، به زندگی دانشگاهی بازگشت. اما، در سال ۱۸۱۸، هگل به مقامِ آبرومندِ استادیِ کرسیِ فلسفه در برلین برکشیده شد. در سالِ ۱۸۲۰، فریز در نتیجه‌ی، به اصطلاح، «تعقیبِ مردمِ فریبان» از سویِ واپس‌گرایانی که به حکومتِ پروس رسیده بودند، (یادداشت ۱۸ را ببینید)، به دلیل شرکت در جشنواره‌ی وارث‌بورگ (یادداشت‌های ۱۱ و ۱۲ را ببینید) از استادی ینا محروم شد. (در سالِ ۱۸۲۴ به این مقام بازگشت).

در سال ۱۸۱۹، چند تن از شاگردان و دستیارانِ هگل (از جمله گوستاو آس وروس (۱۸۳۳-۱۷۹۸)، فریدریش ویلهلم کارووه (۱۸۵۲-۱۷۸۹)، فریدریش کریستف فورستر (۱۸۶۸-۱۷۹۱)، ولثوپولد فون هنینگ (۱۷۹۱، ۱۸۶۶) مشمولِ همین تعقیب و آزار قرار گرفتند. هگل به قصدِ یاری به آن‌ها پا درمیانی کرد، بی‌آن که همواره در این زمینه موفقیتی داشته باشد (برای آزادیِ آس وروس، مبلغ ۵۰۰ تالرِ امپراتوری - معادلِ حدودِ ۳ ماه حقوقِ خود را - وجه الضمان پرداخت کرد، با این همه تا ۱۸۲۶ او را آزاد نکردند). دلایلی وجود داشت که هگل نگرانِ مقامِ دانشگاهیِ خود و سرنوشتِ فلسفه‌ی حق، در دستانِ سانسور، باشد. هگل، در

پیشگفتار خود به این کتاب، می‌کوشد سانسورچی‌ها را قانع کند که فلسفه‌ی دولت او چیز خطرناک یا تحریک‌آمیزی در خود ندارد؛ کینه‌جویی شخصی و نه چندان جوانمردانه‌ی هگل از یکی از قربانیان تعقیب و آزار سیاسی جنبه‌ی حفاظت از خود آمیخته به فرصت‌طلبی، هم، دارد.

۷. مقایسه کنید با انجیل لوقا، ۲۹: ۱۶.

۸. در اینجا هم، باز، هگل فریز را در نظر دارد. DBS نوشته‌ی فریز به «جوانان آلمان» تقدیم شده بود. (DBS 3):

اعتقاد دینی به سرچشمه‌ی مقدس همه‌ی چیزها، به وجود خداوند و زندگی جاودان، نباید به گونه‌ای علمی استدلال و اثبات شود، همچنین، نباید به جای اصول اثباتی علمی به کار گرفته شود؛ بلکه، این اعتقادات، در حقیقت، تفکرات بنیادی آن احساس‌های پیش از حسی هستند که حقیقت سرمدی را از راه الهام و سرسپردگی به زیبایی نموده‌های طبیعی، و بالاتر از همه، زیبایی معنوی زندگی انسانی، می‌شناسند. (فریز، HPP، ۷-۶)

به گونه‌ای کلی‌تر، شاید منظور هگل اشاره به فلسفه‌ی خردستیز ژماتیک‌ها، و به ویژه، آنانی باشد که تحت تأثیر مسیحیت یا اروپا (۱۷۹۹) (که غالباً به فریدریش فون هاردنبرگ (مشهور به نووالیس) (۱۸۰۱-۱۷۷۲) منسوب می‌شود) و افکار سیاسی یوهان گوتلیب فیشته (۱۸۱۴-۱۷۶۲) در اثرش به نام نظریه‌ی دولت (۱۸۱۳) که پس از مرگش انتشار یافته، قرار داشته‌اند.

۹. مقایسه کنید با کتاب مزایم داود، ۲: ۱۲۷: «بیهوده است که صبح زود برخیزید، و شب دیر بخوابید، نان مشقت را بخورید، زیرا او به محبوبان خود خواب را می‌بخشد.» ترجمه‌ی واژه به واژه‌ی آخرین عبارت این نسخه‌ی لوتری کتاب مقدس، چنین خواهد شد: «او به دوستان خود آن [یعنی نان] را در خواب می‌بخشد». هگل در اینجا هم به شیوه‌ی همیشگی خود، نقل قول را نیمه‌کاره آورده است.

۱۰. مقایسه کنید با این پانویس از کتاب هگل، دانش منطقی:

آخرین تعریف [دانش منطقی] که اخیراً ظاهر شده، یعنی نظام منطقی فریز به بنیادهای انسان شناختی باز می‌گردد. سطحی بودن فکر یا عقیده‌ای که این تعریف بر آن استوار است، چه در خود و برای خود و چه در کاربرد آن [در مورد مقولات]، مرا

از زحمتِ توجّه کردن به این اثر بی‌ارزش معاف می‌دارد. (۴۷/۵۲، WL۷).

فریز کوشید از هر گونه توجهی به کتابِ دانشِ منطقیِ هگل (که این پانویس در آن آمده) جلوگیری کند؛ و سرانجام خود او در ۱۸۱۴ به نقّادی آن پرداخت، آن هم به گونه‌ای بسیار مفصل‌تر و با زبانی که به هیچ روی مؤدبانه‌تر از زبانِ هگل نبود. (نگاه کنید به B (II, 381-382).

۱۱. اشاره‌ی هگل به جشنواره‌ی اکتبر ۱۸۱۷ است. در ۱۸ و ۱۹ اکتبر آن سال، انجمن‌های دانشجویی جشنواره‌ای را در وارت بورگ در شهر آیزناخ برپا کردند تا سیصدمین سالِ اصلاح‌گریِ لوتر و چهارمین سالِ پیروزی بر نیروهای ناپلئون را در جنگِ لایپتسیگ جشن بگیرند. نزدیک به پانصد تن دانشجوی از ۱۲ دانشگاه و چند تن از استادانِ آنان در این جشن شرکت کردند. استادانِ برجسته‌ی حاضر، لورنتس اوکن (۱۷۷۹-۱۸۵۱) و فریز بودند. این جشنواره یکی از نخستین نشانه‌های «نارضاییِ دانشجویی» در دانشگاه‌های آلمان بود. این جشنواره «انجمن سراسریِ دانشجویانِ آلمانی» را بنیان نهاد که «اصول» آن خواهانِ وحدتِ آلمان، حقیقت‌نمایندگی در سطح ملی و حکومتِ مشروطه بود و با سازمانِ اجتماعیِ فئودال و دولتِ پلیسی مخالفت می‌کرد. روحیه‌ی آنان آمیخته‌ای بود احساسی (که پیوستگی چندانی هم نداشت) از آرمان‌های انقلابِ فرانسه و ملت‌گراییِ آلمانی، انداموارگیِ رمانتیک و دینِ مسیحی. در نخستین روز این جشنواره، سنتِ آلمانیِ کتاب‌سوزی اجرا شد و در جریانِ آن کتاب‌های «ضدِ آلمانی» از جمله قانون‌نامه‌ی ناپلئون، قوانین پلیسیِ پروس و آثار نویسندگان واپس‌گرایی چون کارل لودویگ فون هالر (۱۷۶۸-۱۸۵۴، یادداشت ۱۵ را ببینید) و اگوست فون کوتسبوی (۱۷۶۱-۱۸۱۹، یادداشت ۱۸ را ببینید) سوزانده شدند. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866* (München: C. H. Beck, 1983), p. 280.

مقاماتِ آلمانی، جشنواره‌ی وارت بورگ را تهدیدی مستقیم نسبت به خود دانستند. اشاره‌ی هگل در اینجا به جشنواره‌ی «بدنام» وارت بورگ، ظاهراً خصمانه است. اما، حقیقتِ قضیه حضورِ دشمنِ هگل، یعنی فریز است که خشم و نفرت او را از این جشنواره برانگیخته است. هگل، خود، یکی از حامیانِ انجمن‌های دانشجویی در هایدلبرگ و برلین بود و با این که خود در جشنواره‌ی وارت بورگ حضور نداشت با بسیاری از کسانی که در آن شرکت کرده بودند، پیوندهای نزدیک داشت. هگل

دوستِ نزدیکِ اوکن بود و چند تن از شاگردانِ او در انجمنِ دانشجوییِ فعال بودند، همچنین، گوتلیب فون توخرِ برادرزینِ هگل و روبرت و ویلهلم وِسل هوفت که پسرِ نامشروع او با آن‌ها زندگی می‌کرد. کارل فریدریش ارُنست فرومان (۱۸۳۸-۱۷۶۵)، دوست و ناشرِ آثارِ هگل، هم، پسری داشت که در آن جشنواره حاضر بود و گزارشی پرشور از سخنرانی‌های آن انتشار داد:

Friedrich Johannes Frommann, *Das Burschenfest der Wartburg* (Jena: Friedrich Frommann, 1818).

کارووه سخنرانی برجسته‌ای در این جشنواره ایراد کرد و «انجمنِ سراسریِ دانشجویان» را بنیان نهاد. (هگل بعدها کوشید کارووه را به سمتِ دستیارِ خود در برلین برگمارد، اما، به دلیلِ فعالیت‌های نامطلوبِ سیاسیِ او، موفق نشد.) هگل و فریز نمایندگانِ گرایش‌های متعارض در جنبش دانشجوییِ آلمان هستند. فریز جمهوری خواه، هوادارِ وحدتِ آلمان و ملت‌گراییِ آلمانی است. هگل هوادارِ پادشاهی مشروطه (همین کتاب، بندهای ۲۷۳ و تذکرِ پیوسته به بند ۲۷۸ را ببینید) و نهادهای نمایندگی (همین کتاب بندهای ۳۰۲ تا ۳۱۴)، و مخالفِ جدیِ نهادهای فئودال است (همین کتاب، بند ۴۶ و تذکرِ پیوسته به بند ۶۲ و بند ۶۴ و تذکرِ پیوسته به بند ۷۵ و افزوده‌ی بند ۱۷۲ و افزوده‌ی بند ۱۸۰ و تذکرِ پیوسته به بند ۲۷۳ و تذکرِ پیوسته به بند ۲۷۸ و تذکرِ پیوسته به بند ۲۸۶). او به عقایدِ واپس‌گرایانه‌ی هالر حمله می‌کند (همین کتاب بند ۲۸۵ و تذکرِ پیوسته به آن). اما قانون نامه‌های پروس و ناپلئون را می‌ستاید (همین کتاب، تذکرِ پیوسته به بند ۲۱۱، بند ۲۱۶، تذکرِ پیوسته به بند ۲۵۸؛ VPR 19، ص ۱۷۲). رویکردِ هگل به ملت‌گراییِ آلمانی و اتحادِ آلمان چندان پرشور نیست: هگل در مقامِ آلمانیِ جنوبیِ اهلِ دوک‌نشینِ وورتمبرگ که از دیرباز حکومتِ نمایندگی داشته، نگرانِ جذبِ دولت‌های کوچکِ آلمانی در «ملتِ آلمان» است (همین کتاب، تذکرِ پیوسته به بند ۳۲۲ و یادداشت ۱)؛ هگل تعبیرِ تحقیرآمیزِ *Deutschdumm* (بلاهِتِ آلمانی) را به جای تعبیرِ ملیت‌گرایانه‌ی *Deutchtum* (آلمانی‌گری یا توتونیسیم) به کار گرفته است (B II, 43/3/2).

۱۲. ظاهراً اشاره‌ی هگل به این بخش از سخنرانی فریز است:

اما اگر روح مردمی به روح مشترکِ راستین برسد، آنگاه عدالت، پاکدامنی و میهن‌پرستیِ ایثارگرانه بر آن مردم حاکم خواهد شد؛ آنگاه در تمامیِ اموری که اهمیتِ همگانی دارند، زندگیِ این مردم از پایین، یعنی از مردم، مایه خواهد گرفت.

نه تنها شکلِ قانون و اقتدار، نه تنها اجبارِ شخصیِ مسؤولیتِ رسمی، بلکه، همچنین، روحِ اطاعتِ فرد را به حرکت خواهد آورد؛ عشقِ به معرفت و کوششِ دانشجو، سببِ شور و شوقِ معلّم خواهد شد، و روحِ مردم، قاضی را به سوی عدالت خواهد کشید. و انجمن‌های جاندار، در درونِ این مردم، خود را وقفِ کارهایِ مربوط به آموزشِ مردم و خدمت به مردم خواهند کرد، مردمی که با تارهایِ ناگسستنیِ دوستی، به هم پیوسته‌اند. (فریز، FDB, HPP 328-329).

حمله‌ی هگل را به فریز، همواره نشانه‌ی «محافظه‌کاری» او در برابرِ «آزادی خواهی» فریز دانسته‌اند. مدافعانِ هگل، در پاسخ، دفاعِ هگل را از برقراریِ حقوقِ مدنیِ برابر برایِ یهودیان در برابرِ سامی ستیزی بدخواهانه‌ی فریز ذکر کرده‌اند. با این همه، سامی ستیزی در آن دوره، صرفِ نظر از این که ما چه احساسی نسبت به آن داشته باشیم، معیارِ درستی برایِ سنجشِ موضعِ سیاسیِ فرد، نبوده است. قضاوتِ ویکتور کوزنِ فرانسوی (۱۸۶۷-۱۷۹۲)، شاید ما را به حقیقتِ قضیه نزدیکتر سازد:

در زمینه‌ی سیاست، آقایِ هگل یگانه مردِ آلمانی است که من همواره بیشترین توافق را با او داشته‌ام. او هم، مانند من، آکنده از روح نوین بود؛ او انقلابِ فرانسه را، پس از مسیحیت، بزرگترین گامی می‌دانست که بنی آدم به پیش برداشته است و هرگز پرسش‌های او درباره‌ی مسائل و چهره‌هایِ این دوران بزرگ، از من، پایان نمی‌گرفت. او به گونه‌ای ژرف، آزادی خواه بود بدون آن که کمترین نشانی از جمهوری خواهی در او باشد.

(Victor Cousin, 'Souvenirs d'Allemagne,' *Revue des deux mondes*, Août 1866, pp. 616-617).

هگل، در پیشگفتارِ فلسفه‌ی حق، بر مخالفت‌هایِ فلسفیِ خود (که واقعی است) با فریز پای می‌فشارد، اما، تصویری که از مخالفتِ خود با او در زمینه‌ی سیاسی به دست می‌دهد اغراق‌آمیز و شاید به انگیزه‌ی فرصت‌طلبی او باشد. مثلاً، هگل، با نارضایی، این عقیده‌ی فریز را نقل می‌کند که امورِ همگانی باید «از پایین» جان گیرد، اما خود او می‌گوید که «زندگیِ مدنی باید به گونه‌ای متجسّم از پایین، یعنی از آن جایی که زندگیِ مدنی متجسّم است، اداره شود» (همین کتاب، بند ۲۹۰). فریز، هم، مانند هگل هوادارِ «دگرگونیِ تدریجیِ قانون اساسی» (Fries, DBS, 165) همچون راهی

برای تحقق روح نوین است، بدون نتایج هولناک انقلاب فرانسه (احساس فریز نسبت به انقلاب فرانسه، بر خلاف هگل، یکسره دشمنانه است)؛ هر دوی آن‌ها خواهان حکومتی مشروطه و مجلس‌های طبقات هستند که هم نجبا و هم بورژوازی در آن نماینده داشته باشند (همین کتاب بندهای ۲۸۹ تا ۳۲۰ و فریز، DBSI، ۱۴۶ تا ۱۶۲). اختلاف نظرهای فلسفی نمی‌تواند دلیل دشمنی هگل با فریز باشد؛ هگل با ف. ه. یاکوبی (۱۸۱۹-۱۷۴۳) فیلسوف سالخورده‌ای که عقاید فلسفی اش بسیار نزدیک به عقاید فلسفی فریز بود، روابط دوستانه داشت. دشمنی میان هگل و فریز، بیشتر فلسفی بود تا سیاسی و بیشتر شخصی بود تا فلسفی.

۱۳. اپیکوروس یا اپیکور یا اپیکور، فیلسوف یونانی (حدود ۳۴۱ تا ۲۷۱ پ م م) عقیده داشت که در طبیعت چیزی وجود ندارد، جز اتم (ذره‌ی تجزیه‌ناپذیر) و خلأ، اما می‌کوشید این عقیده را با دیدگاه‌های تعارض‌انگارانه و ناموجبت‌انگارانه‌ی خود درباره‌ی آزادی اراده آشتی دهد، در نتیجه به آنجا رسید که گونه‌ای بی‌هدفی را در طبیعت تشخیص دهد. لوکرسیوس فیلسوف اپیکوری رومی (حدود ۹۹ تا ۵۵ پ م) گفته است که اتم‌ها به گونه‌ای بی‌هدف در مسیرهایی موازی به این سو و آن سو می‌روند. در هیچ یک از نوشته‌های اپیکور که به دست ما رسیده چنین عقیده‌ای دیده نمی‌شود، اما به گونه‌ای گسترده، این عقیده را به اپیکور نسبت می‌دهند و احتمال این که این عقیده از آن خود او باشد، وجود دارد. هگل، هم، شاید در اینجا رد و انکار هر گونه غایت طبیعی را از سوی اپیکور در نظر داشته است.

۱۴. نقل قول هگل از گوته است که، با چند بی‌دقتی کوچک، چند سطر از سخنان مفیستوفلیس را دربرمی‌گیرد: فلاوست بخش ۱، مصرع‌های ۱۸۵۱ تا ۱۸۵۵:

خرد و دانش را جز خوار مدار

این والاترین توانایی‌های انسانی را

بگذار تا با جادو و وهم

با روح فریب به قدرت رسی

آنگاه من بی‌گمان تو را در خواهم یافت!

و مصرع‌های ۱۸۶۶ تا ۱۸۶۷:

و حتی اگر خود را تسلیم اهریمن نمی‌کرد

باز هم می‌بایست بمیرد!

Goethe, *Werke* III ed. Erich Trunz (München: Beck, 1982), P. 61.

هگل همین بخش از شعر گوته را به همین صورت نادرست در PhG بند ۳۶۰ هم نقل

کرده است.

۱۵. مقایسه کنید با همین کتاب، تذکرِ افزوده به بند ۲۵۸. این تذکرِ ضمنِ نقّادی دیدگاه‌های کارل لودویگ فون هالر واپس‌گراییِ ژمانتیک، داده شده است. نوشته‌ی فون هالر به نام احیای علم سیاست، یا نظریه‌ی شرایطِ طبیعی - اجتماعی، در برابرِ توهمِ شرایطِ ساختگی - مدنی (Winterthur: Steiner, 1810-1820) یکی از کتاب‌هایی بود که در جریانِ جشنواره‌ی وارت‌بورگ سوزانده شد (همین کتاب بند ۲۵۸، یادداشت ۳). مدافعانِ هگل به این قضیه، همچون دلیلی بر اثباتِ بی‌طرفی و انصافِ هگل اشاره می‌کنند - یعنی برقراریِ تعادل میانِ حمله‌ی خود به فریز لیبرال و حمله به فون هالر محافظه‌کار. اما، در واقع چیزی نیرنگ‌بازانه‌تر از انصاف در اینجا، در کار است. هگل می‌کوشد تصویرِ نقّادیِ تُندخود را از هالر واپس‌گراییِ اقتدارگرا (که در زمان نوشتن این پیشگفتار در دربارِ پروس محبوب بود) به گونه‌ای ارائه دهد که گویا در ردّ دیدگاه‌های فریز است. (رویکردِ مساعدِ واپس‌گرایانِ پروس نسبت به فون هالر، ناگهان در ۱۸۲۱ دگرگون شد، چون بر آن‌ها آشکار شد که هالر، پنهانی، به مذهب کاتولیکِ رومی گرویده است، به این دلیل که به این نتیجه رسیده بود که روح اصلاح‌گریِ لوتری، ناگزیر به انقلابِ فرانسه انجامیده و او دوست داشت تا حدّ ممکن خود را از این انقلاب دور نگه دارد.)

۱۶. مقایسه کنید با افلاطون، گرگیاس a ۴۶۳ تا d ۴۶۵؛ جمهور a ۴۳۹ تا e ۴۹۵؛ سوفسطایی. ۲۱۷a تا ۲۱۸a.

۱۷. این مَثَلِ سایر در اصل، بدین صورت است:

Wer ein Amt erhält im Land, der erhält auch den Verstand.

«هر کس مقامی در زمین پیدا می‌کند، فهم هم پیدا می‌کند». این مَثَلِ غالباً به منظوری طعنه‌آمیز به کار گرفته می‌شود، همان‌گونه که هگل هم در اینجا همین کار را کرده است.

۱۸. اشاره است به فرمان‌های کارلسباد در ۱۸۱۹ و سانسوری که پس از آن برقرار شد و آثاری چون فلسفه‌ی حق بدان دچار شدند. این فرمان‌ها بخشی برجسته از جنبش واپس‌گراییِ سیاسی بود که ناگهان، در تابستان ۱۸۱۹ آغاز شد. پس از شکستِ پروس به دستِ ناپلئون در ۱۸۰۸، هاینریش کارل فوم شتاین (۱۷۵۷-۱۸۳۱) اصلاحاتی را آغاز کرد. این اصلاحاتِ الغایِ سرف‌داری، بازسازیِ اداریِ حکومت و ارتش، و رهایی نسبی اقتصادِ سرمایه‌داری از محدودیت‌های فئودالی و صنفی را دربرمی‌گرفت. آرمان‌گرایی، سازش‌ناپذیری و دشمنیِ ملت‌گرایانه‌ی او با ناپلئون در

سال ۱۸۱۰ به برکناری او انجامید. امّا، بسیاری از اصلاحات او که (به رغم رویکرد منفی او نسبت به ناپلئون) از فرانسوی‌ها گرفته برداری شده بود، پس از سال ۱۸۱۱ از سوی کارل اُگوست فون هاردنبرگ (۱۸۲۲-۱۷۵۰) دنبال شد.

در ۲۳ مارس ۱۸۱۹، شاعر واپس‌گرا، اگوست فون کوتسبوی (۱۸۱۹-۱۷۶۱) به دست دانشجویی به نام کارل لودویگ ساند (۱۸۲۰-۱۷۹۵) کشته شد. ساند فکر می‌کرد (و این فکر او احتمالاً درست بود) که کوتسبوی جاسوس روسیه است. ساند یکی از یاران کارل فولن (۱۸۴۰-۱۷۹۵) یکی از شاگردان فریز بود، که از «نظریه‌ی هراس‌افکنی فردی» دفاع می‌کرد، بنا به این نظریه، چنین قتلی، اگر انگیزه‌ی سیاسی داشت، کرداری ارجمند بود، «جنگ افراد، جنگ یک فرد با فردی دیگر».

K.G. Faber, 'Student und Politik in der ersten deutschen Bursechenschaft', *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 21 (1970); cf. Karl Alexander von Müller, *Karl Ludwig Sand* (Munich: C. H. Beck, 1925), und Richard Preziger, *Die politischen Ideen des Karl Follen* (Tübingen: Mohr, 1912).

قتل کوتسبوی همان بهانه‌ای بود که واپس‌گرایانِ پروسی به دنبالش می‌گشتند، و از آن همچون نقطه‌ی کانونی و اکتشِ نجبا علیه جنبش اصلاح‌گری استفاده کردند. این رویداد، همچنین، موقعیت مناسبی برای متریش و نیروهای واپس‌گرای سراسر اروپا بود، که با نگرانی و خشم جهت‌گیری لیبرالی امور را در اروپا نظاره می‌کردند. در ماه اوت ۱۸۱۹، گردهمایی قدرت‌های آلمانی در کارلسباد (اکنون در جمهوری چک) برگزار شد که به صدور فرمان‌های کارلسباد انجامید. این فرمان‌ها مقرر می‌داشت که در سراسر دولت‌های عضو فدراسیون که در این گردهمایی شرکت کرده بودند، قوانین به منظور برکناری آن دسته از معلمان دانشگاهی که «بر ذهن جوانان از راه تبلیغ آموزه‌های فاسد که بر خلاف نظم و آرامش همگانی است یا قصد براندازی اصول نهادهای سیاسی موجود را دارد، تأثیر می‌گذارند» از کار برکنار شوند؛ سانسور بر کار دانشگاهیان و انتشارات دانشگاهی برقرار شود؛ و هیأتی برای بررسی «فعالیت‌های انقلابی و انجمن‌های مردم فریب» برگمارده شود.

(Theodor Schieder, *Vom deutschen Bund zum deutschen Reich 1815-1871* (Stuttgart: Klett, 1970), pp. 30-31).

هگل در همان زمان دست‌نوشته‌ی فلسفه‌ی حق را به پایان رسانده بود. امّا، به تأثیر شرایط تازه، آن را پس گرفت و در آن تجدیدنظر کرد. همان‌گونه که پیش از این بدان اشاره شد، پیشگفتار، به ویژه، قصد آن دارد که به هر گونه ظن احتمالی سانسور

در مورد عقاید سیاسی هگل پایان دهد.

19. Johannes von Müller, *Sämtliche Werke* XXXII, ed. Johann Georg Müller (Stuttgart and Tübingen: J. G. Cotta, 1835), p. 240.

یوهانس فون مولر (۱۷۵۲-۱۸۰۹) مورخ و دیپلماتِ سویسی پیشرو و دوستِ گوته، شیللر و هردر است که به پادشاه انتخاب‌کننده‌ی ماینتس، یوزف دوم پادشاه اتریش و در آخرین سال‌های عمر، به ناپلئون بوناپارت خدمت می‌کرد. آنچه در متن از او نقل شده، بخشی است از توصیفِ اوضاع ملالت‌انگیز و نومیدکننده‌ای که بر شهر روم در زمان اشغال فرانسه حاکم بوده است.

۲۰. مقایسه کنید با PhG بند ۴۸۲؛ VPG، ۳۸۰ تا ۳۸۵ / ۳۱۴ تا ۳۱۸.

۲۱. هگل، ظاهراً، به دو بند پیش اشاره می‌کند که در آن ادعا کرده که در دنیای نوین، فلسفه وجودی همگانی دارد، در حالی که وجود آن نزد یونانیان فنی خصوصی بود. ۲۲. هگل در شرح‌های گذشته‌ی خود بر این سخن مشهور، می‌کوشد نشان دهد که این سخن بدین معنا نیست که همه چیز همان‌گونه است که باید باشد، یا، به گونه‌ای اختصاصی‌تر، نظم موجود سیاسی همواره بخردانه نیست:

اما، اکنون که من از فعلیت سخن گفته‌ام، بدیهی است که شما بخواهید بدانید من این واژه را به چه معنایی به کار گرفته‌ام، چون من فعلیت را در منطقی تفصیلی مطرح کرده‌ام، و آن را دقیقاً، نه تنها، از [امر] محتمل، که وجود دارد، بلکه آن را از دو معنای وجود (Dasein, Existenz) و احکام دیگر، جدا کرده‌ام... هرگاه [فهم] با «باید» خود رو به چیزها، نهادها، شرایط و امور دیگری می‌آورد که بی‌اهمیت، برون‌ی و سپنجی هستند و ممکن است فعلیتی نسبی برای زمانی معین و در زمینه‌ای معین داشته باشند، شاید حق با آن باشد و چیزهای زیادی [در آن زمان و در آن زمینه بیابد] که ربطی به احکام کلی نداشته باشند. زیرا، چه کسی به آن اندازه درایت ندارد که در اطراف خود بسیاری چیزها را نبیند که چنان‌که باید باشند، نیستند؟ اما، این درایت بر خطا خواهد بود اگر تصوّر کند که این چیزها و «باید» آن‌ها جایی در دل‌بستگی‌های دانش فلسفی دارند. زیرا دانش، تنها با «مثال» سر و کار دارد که بدان اندازه ناتوان نیست که «باید» بدون وجود بالفعل باشد؛ پس فلسفه باید با فعلیتی سر و کار داشته باشد که آن چیزها، نهادها، شرایط و مانند آن‌ها، تنها صورتِ برون‌ی آن هستند.

(EL بند ۶؛ برای آگاهی از بحثِ هگل درباره‌ی «فعلیت» در منطق او نگاه کنید به EL بندهای ۱۴۲ تا ۱۴۷ و WL VI، ۱۸۶ تا ۲۱۳ / ۵۴۱ تا ۵۵۰؛ مقایسه کنید با VGP II

۹۵ تا ۹۶ و ۱۱۰ تا ۱۱۱ و VPR IV، ۹۲۳ تا ۹۲۴).

هگل در واقع به تقدس وضع موجود اعتقادی ندارد، اما ترس و فرصت‌طلبی او را بدان وامی دارد که در گفتارهای ۱۸۱۷-۱۸۲۰ بر جنبه‌ی پوینده و پیشرونده‌ی خرد که در راه تحقق بخشیدن خود در جهان است، تأکید کند، بدین ترتیب هگل، هم، نارضایی خود را به گونه‌ای به زبان آورده و، هم، همه چیز را بخردانه اعلام کرده است: «آنچه بالفعل است بخرد می‌شود و آنچه بخرد است بالفعل می‌شود» (VPR19، ۵۱)؛ «آنچه که بخردانه است باید روی دهد، زیرا، در کل، قانون اساسی چیزی نیست جز تحویل آن» (VPR17، 157). همچنین مقایسه کنید با همین کتاب بند ۲۵۸ اف.

۲۳. مقایسه کنید با افلاطون، نوامیس a ۷۸۹ تا b ۷۹۰؛ فیشته، GNR بند ۲۱، ۳۷۹/۲۹۵.
 ۲۴. «اینجا [را] رودس گیر [و] همین جا بپر.» این سخن از یکی از قصه‌های ایزوپ مایه گرفته است:

مرد لاف زن

ورزشکاری که همشهریان او همواره بر او خرده می‌گرفتند که مرد چندان مردانه‌ای نیست، از شهر خود رفت و پس از مدتی بازگشت و لاف زد که نه تنها در شهرهای دیگر دلاوری‌های بزرگ کرده، بلکه در شهر رودس چنان پرشی کرده که هیچ یک از قهرمانان المپیک قادر به انجام آن نبوده‌اند. او، همچنین مدعی شد که مردم آن شهرها را، هر گاه به این شهر آمدند، بر ادعای خود گواه خواهد گرفت. یکی از کسانی که سخنان او را می‌شنید، به سخن آمد و گفت: «خوب، دوست من، اگر تو می‌گویی که سخت راست است، نیازی به گواه نداری، اینجا را رودس گیر، و همین جا بپر.»

۲۵. ظاهراً، منظور هگل در اینجا، پریدن بر فراز شهر رودس یا بندرگاه آن است که پیکره‌ی غول‌آسای آپولون در حدود ۳۰۰ پ م م به شکرانه‌ی پایداری شهر در برابر سپاه آنتی‌گونیوس اول، پادشاه مقدونیه به گونه‌ای برپا شده بود که یک پای آن در یک سو و پای دیگرش در سوی دیگر شهر جای داشت. هگل قصه‌ی ایزوپ را به صورتی دیگر فهمیده است.

۲۶. در زبان یونانی رودوس (Rhodos) هم به معنای شهر رودس است و هم به معنای رز یا

گلِ سرخ، و در زبان لاتینی سالتا (*salta*) هم به معنای پریدن است و هم به معنای رقصیدن. این جناس به هگل چنین القا می‌کند که تهورِ درکِ بخردانگیِ امرِ بالفعل، به معنای یافتنِ راهی برای آرام گرفتن در «اکنون»، هم هست.

۲۷. متن را با این یادداشت از گفتارهای هگل مقایسه کنید: «اکنون» در نظر تأمل و به ویژه در نظر خودبینی چون صلیب می‌نماید (در حقیقت، [صلیب] ضرورت) – و فلسفه [به ما] می‌آموزد که گلِ سرخ – یعنی خرد را – در این صلیب بیابیم» (VPR II، ۱۸۹؛ VR I، ۲۸۴ تا ۲۸۵ و I / ۲۷۲). تصوّر گلِ سرخ در صلیب، ظاهراً، از نام و نشانه‌ی روزن‌کرویتس (Rosenkreutz) به ذهن هگل القا شده است. روزن‌کرویتس انجمن سرّی مذهبی است که احتمالاً در سده‌ی هفدهم با تأثیر از علم جفر اعراب در آلمان پدید آمده است. نمایندگان برجسته‌ی آن میثائل ماینر (۱۶۲۲-۱۵۶۸) و ربرت فلود (۱۶۳۷-۱۵۷۵) هستند. این نام که لاتینی شده‌ی آن *rosa crucis* است از نام بنیان‌گذار ادعایی این انجمن، کریستیان روزن‌کرویتس (سده‌ی چهاردهم میلادی) گرفته شده است. اما خود این نام برای اعضای این انجمن معنایی عقیدتی دارد که با این شعار آنان آمیخته است: «بدون صلیب، بدون تاج»: یعنی آدمی، تنها از راه «صلیب» (رنج‌های این جهانی) به «گل سرخ» (امر الهی) می‌رسد. این انجمن هنوز در آلمان و پاره‌ای کشورهای دیگر اروپا وجود دارد.

۲۸. «فلسفه به میزانی اندک، شاید آدمی را به الحاد بکشاند، اما میزانِ بیشترِ آن آدمی را به دین باز می‌گرداند».

Francis Bacon, *The Advancement of Learning Works I*, ed. Spedding, Ellis, and Heath (London: Longman), 1857-1874, p. 436.

۲۹. «پس چون فاتر هستی، یعنی نه گرم و نه سرد تو را از دهانِ خود قی خواهم کرد.» (مکاشفهی یوحنا ی رسول، ۱۶:۳).

۳۰. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل در ۱۸۲۰-۱۸۱۹:

دورانِ نوین، با تفکر، تعیین کرده است که چه چیزی بخردانه و کامل است، و در ضمن قبا یِ گرد و غبار و زنگ‌زدگی را از [قامتِ امر] مثبت‌کننده است. این نیست جز اصلِ بنیادی فلسفه، اصلِ درکِ آزادانه‌ی حقیقت که دیگر در قبا یِ احتمال پوشیده نیست. [این] دوران، اکنون، کاری ندارد جز این که دریا بد چه چیزی در شرف روی دادن است و از این راه، آن را با تفکر هماهنگ سازد. این است راه فلسفه. (VPR 19)

. (۲۹۰)

۳۱. جغد پرنده‌ی مقدّس مینروا (به یونانی: آننا) الهه‌ی خرد است. معنای ظاهری این سخن مشهور این است که ادراک فلسفی هر تمدنی، تنها زمانی آغاز می‌گردد که فرهنگ رو به زوال می‌رود (VG: ۵۸/۶۶، ۱۷۸ تا ۱۸۰ / ۱۴۵ تا ۱۴۷).

بند ۱

۱. تفکّر عادی «مفهوم» را با چیزی کلی که از چیزهای جزئی یا ویژه تجرید کرده، می‌شناسد. نامی که هگل بر این شناسایی می‌نهد «نمود» یا «حکم فهم» است. به نظر هگل، «مفهوم» یعنی «امر آزاد»، «اصل زندگی و در عین حال، مطلقاً متجسّم» (EL بند ۱۶۰، اف)؛ «مفهوم، در صورتی که به وجودی [تحوّل یافته] رسیده باشد که آزاد باشد، چیزی جز «من» یا خود آگاهی ناب نیست» (WL VI و 253/583). «مفهوم» می‌کوشد به خود وجود عینی بالفعل بدهد، در این حالت «مثال» خوانده می‌شود: «مثال» «مفهوم» بسنده است» (WL VI, 462/755)، «مثال» [امر] حقیقی است، در خود و برای خود، یگانگی مطلق «مفهوم» و عینیت است» (EL بند ۲۱۳).

بند ۲

۱. تفصیل «اثبات» «مفهوم» حق در دایرةالمعارف به دست داده شده است (مقایسه کنید با EG بندهای ۴۸۵ تا ۴۸۷). فلسفه‌ی حق شکل گسترش یافته‌ی آن بخش از نظام هگلی است که در E G بندهای ۴۸۸ تا ۵۵۲ شرح گردیده است.

۲. این فرض که فلسفه دایره‌ای را تشکیل می‌دهد، ظاهراً در پس فکر انتخاب عنوان *Enzyklopädie* (دایرةالمعارف) برای شرح کامل نظام هگل جای دارد. (EL بندهای ۱۵ تا ۱۸).

۳. «در قانون مدنی، همه‌ی تعریف‌ها تقریبی است» (ژوستینی‌ن، مجموعه ۵۰، ۱۷، ۲۰۲، فلسفه‌ی حق بند ۳، یادداشت ۲). این تعریف را غالباً، به ایاولونوس Javolenus حقوق‌دان رومی سده‌ی نخست پس از میلاد مسیح نسبت می‌دهند.

۴. عبارت «مدرک‌های آگاهی» اثر فیشته را با همین عنوان، مدرک‌های آگاهی (۱۸۱۳) (FW II، ۵۷۳ تا ۶۹۱) به خاطر می‌آورد، اما چنین می‌نماید که تذکر هگل، به ویژه، روان‌شناختی کردن فلسفه‌ی استعلایی کانت را از سوی فریز در نظر دارد:

کانت این اشتباه بزرگ را کرد که ادراک استعلایی را گونه‌ای ادراک پیشین تصور کرد و در نتیجه ماهیت جبری و روان‌شناختی آن را از یاد برد. این اشتباه نتیجه‌ی ناگزیر آن اشتباه دیگر است که ما پیش از این آن را نکوهش کردیم، یعنی گرفتن استنتاج فلسفی به جای گونه‌ای دلیل اثباتی که او [کانت] آن را دلیل اثباتی استعلایی خوانده است.

(Fries, AKV, I, 29; HPP 367-370; Hegel, VGP III, 418-419/510-511).

در اواسط دهه‌ی ۱۷۹۰، عبارت «مدرک‌های آگاهی» با نظریه‌های ریشه‌شناختی کریستیان ارهارد شمید (۱۷۶۱-۱۸۱۲) فیلسوف کاتتی ینایی پیوند نزدیک داشت. این فیلسوف هدف حمله‌های اهانت‌آمیز فیشته قرار گرفته است (FW II, 421-458).

بند ۳

۱. نگاه کنید به «شالوده‌ی جغرافیایی تاریخ جهانی» (VPG 105-132/ 79-102) و «زمینه‌ی طبیعی یا شالوده‌ی جغرافیایی تاریخ جهانی» (VG 198-241/152-239).

۲. نهاده‌ها و پاندکت‌ها (عنوان لاتینی: *Digest* = وجیزه، مجموعه) دو بخش نخست از چهار بخش قانون‌نامه هستند که بعدها نام کلی *Corpus iuris civilis* (مجموعه‌ی قوانین کشوری) را گرفتند که در سال ۵۲۹ میلادی از سوی ژوستینی‌ن، امپراتور روم (زمان حکومت، ۵۲۷ تا ۵۶۵) گردآوری و تدوین شد. این مجموعه مشتمل است بر:

۱. نهاده‌ها: درسنامه‌ی کلی و جامع حقوق روم است. این کتاب بر بنیاد نهاده‌های گایی یوس (حدود ۱۱۰ تا ۱۸۰ م)، حقوقدانی که در دوران آنتونیوس پیوس و مارکوس آئورلیوس زندگی می‌کرده، فراهم آمده است. (ژوستینی‌ن منابع این کتاب را نابود کرده است، اما متن اصلی نهاده‌های گایی یوس، بر پوست نوشته‌ای در سال ۱۸۱۶ به دست بارتولد گئورگ نیبور (۱۷۷۶-۱۸۳۱) کشف شد.)

۲. پاندکت‌ها (از *pan dechesthai* به معنای «بر روی هم»): مجموعه‌ی مفصل‌تری است از منابع حقوقی پیشین که عنوان‌بندی شده است.

۳. کُدکس *Codex* مجموعه‌ی فرمان‌های امپراتوران روم که حکم قانون را پیدا کرده است.

۴. تازه‌ها *Novel*، قوانین تازه‌ای که خود ژوستینی‌ن گذارده است.

این مجموعه‌ی قوانین در سده‌ی یازدهم میلادی در مدرسه‌ی حقوق بولونیا پذیرفته شد و بعدها شالوده‌ی تمامی نظام‌های حقوقی نوین سراسر اروپا - به استثنای بریتانیا - گردید. نسخه‌ی معتبر این مجموعه را مومن و کرویگر (Mommsen, Krueger) فراهم

آورده‌اند و پس از آنان، این مجموعه به تمام زبان‌های اروپایی ترجمه شده است. هر گاه در بحث‌های حقوقی یا قوانین اروپایی به حقوق روم اشاره می‌شود، غالباً، منظور همین مجموعه است.

۳. نوشته‌ی هگل را مقایسه کنید با این بخش از نوشته‌های منتسکیو:

آن حکومتی که بیش از [حکومت‌های دیگر] با طبیعت همخوانی دارد، حکومتی است که به بهترین شکل با خوی و سرشت مردمی که به سود آنان تشکیل شده، توافق دارد... قانون، به گونه‌ی کلی، خرد انسانی است، چون بر تمامی ساکنان زمین حاکم است: قوانین سیاسی و مدنی هر ملتی باید، تنها، موارد ویژه‌ای باشد که خرد انسانی بر آن‌ها اعمال شده است. قوانین باید به گونه‌ای با مردمی که برای آنان تدوین یافته انطباق داشته باشد که اگر قوانین ملتی برای ملتی دیگر مناسب باشد، رویدادی استثنایی به شمار آید. قوانین باید با ماهیت و اصل هر حکومت در ارتباط باشد: چه حکومت آن را تشکیل دهد، همان گونه که در مورد قوانین سیاسی صادق است، و چه حکومت از آن پشتیبانی کند، همان گونه که در مورد نهادهای مدنی صادق است. قوانین باید با آب و هوای هر کشوری، با کیفیت خاک آن، با موقعیت و مساحت آن، با شغل اصلی بومیان آن در ارتباط باشد... قوانین باید با آن میزانی از آزادی که اصول تأسیسی دولت تاب آن را دارد در ارتباط باشد؛ با دین ساکنان آن، با تمایلات، ثروت‌ها، تعداد، تجارت، حالات و عرف‌های آنان ارتباط داشته باشد. خلاصه این که، قوانین به همدیگر ارتباط دارند، همچنین به سرچشمه‌ی خود، به نیت قانون‌گذار، و به نظم چیزهایی که بر آن‌ها استوار گردیده‌اند؛ قوانین باید از تمامی این جهات بررسی شوند. (شارل لویی دو زوگوندا، بارون دومونتسکیو، روح القوانین I، ۱/۳).

۴. این سخنان هگل در ردّ مکتب تاریخی حقوق است، که نماینده‌ی عمده‌ی آن، فریدریش کارل فون ساوینبی (۱۷۷۹-۱۸۶۱) همکار هگل در برلین، بود. (بند ۲۱۱، یادداشت ۴). مکتب تاریخی حقوق علیه روشنگری که می‌خواست قانون را در چارچوب خردی غیرتاریخی تعبیر کند، واکنش نشان می‌داد و می‌کوشید قانون را به گونه‌ای تاریخی درک کند و آن را بر بنیاد معنایی که در زمینه‌ی اجتماعی که این احکام در آن در وجود می‌آمدند، بررسی کند. این رویکرد به تاریخ تجربی حقوق اهمیت ویژه‌ای می‌داد، اما در ضمن احترامی ژمانتیک برای فرادش و میراث ملی قائل بود و ادعاهای خرد انسانی را در پهنه‌ی اجتماعی و سیاسی انکار می‌کرد و از این جهت با رد و انکار ژمانتیک

روشنگری و آرمان‌های انقلاب فرانسه هم‌رأی بود. همین جنبه‌ی اخیرِ مکتبِ تاریخی است که نقادِیِ هگل را برمی‌انگیزد. ساوین پی یکی از نمایندگانِ عمده‌ی محافظه‌کاریِ پروسی در دانشگاه‌ها بود؛ رابطه‌ی او و هگل، هم از جهتِ فلسفی و هم از جهتِ شخصی رابطه‌ای چندان دوستانه نبود. هگل در این کتاب هرگز از ساوین پی نام نمی‌برد (هر چند در VPR 17, 54 چنین کرده است)، اما بی‌گمان در تذکراتِ پیوسته به بندهای ۲۱۱ و ۲۱۲ این کتاب، منظور او ساوین پی است.

۵. گوستاو ریتر فون هوگو (۱۸۴۴-۱۷۶۴)، یکی از اعضایِ مکتبِ تاریخیِ حقوق، استادِ حقوق در گوتینگن بود. اشاره‌ی هگل به اثر او به نام *Lehrbuch des römischen Rechts* (درسنامه‌ی حقوقِ روم) (Berlin: A. Mylius) است.

۶. الواح دوازده‌گانه، نخستین قانون نامه‌ی رومی است که در ۴۵۰ پ م م فراهم آمده است. اشاره‌ی هگل در اینجا به این سخنِ مارکوس تولیوس سیسرون (۱۰۶ تا ۴۳ پ م م) است: «به نظر من، به راستی چنین می‌نماید که تمامی مجموعه‌های کتاب‌های فلسفی، چه از جهتِ اهمیت و چه از جهتِ غنایِ سودمندی، در برابرِ یک کتاب کوچک که قانون الواح دوازده‌گانه را دربرداشته باشد، هیچ ارزشی ندارد.» (Cicero, *De oratore* I. 44).

۷. آئولوسِ گلیوس در سده‌ی دوم میلادی می‌زیست. اثر او به نام *Noctes Atticae* (شب‌های آتیک) بیست کتاب مقاله است که موضوع‌های گوناگونی را دربرمی‌گیرد و منبع پرارزشی است از نکته‌ها، نقل قول‌ها، و تعبیرهایی درباره‌ی زندگی در روم عصرِ کلاسیک. فاووری‌نوس فیلسوفِ سده‌ی سوم میلادی بود که در آزل در گل زاده شده بود و آئولوس گلیوس او را تحسین می‌کرد. سکستوس سی سی لئوس حقوقدانیِ افریقایی بود. فاووری‌نوس و سکستوس سی سی لئوس به دربار امپراتور هادریان (۱۱۷ تا ۱۳۸ میلادی) وابسته بودند. گفت و گویِ این دو تن نیتِ هوگو را می‌رساند (یادداشت‌های ۴ و ۵ همین بند را ببینید)، زیرا در این گفت و گو، حقوقدانی که از تاریخ حقوق باخبر است، نقادِ فیلسوف را از قانون‌گذاری‌های دیرینه تصحیح می‌کند و نشان می‌دهد که این قوانین بر بنیادِ کژفهمی‌هایی به تأثیر بی‌خبری از شرایطی تاریخی که این قوانین در آن‌ها گذارده شده‌اند، استوارند.

۸. در ۳۷۶ پ م م، در زمانِ جمهوریِ روم، پ. لی سی نیوس استولون و ل. سکستیوس لائرانوس، تربیون‌ها (نمایندگانِ مردم عادی) اقداماتی را پیشنهاد کردند (غالباً، پیشنهادهای لی سی نی خوانده می‌شود) که هدفِ آن‌ها اصلاحاتی در کارِ کشاورزی، کاهشِ نابرابریِ سیاسی میان پاتری‌سی‌ها (اشراف) و پله‌بی‌ها (مردم غیر اشرافی) و کاستن از پریشانیِ تنگدستان (به ویژه بدهکاران) بود. قانونِ استولون مالکیتِ زمین را

برای هر انسان آزاد (فرد غیر برده) به ۵۰۰ یوگرا محدود می‌کرد. به‌رغم اعتراض اشراف، این قوانین در ۳۶۷ پ م با موفقیتی بزرگ، قوت اجرایی یافتند، اما در سال ۱۰۰ میلادی کهنه و منسوخ شدند (لیوی، تاریخ روم، ۲، ۶، ۳۵ تا ۳۸).

۹. *lex voconia* که در سال ۱۶۹ پیش از میلاد مسیح اعلام شد، به موضوع ارث زنان نظام بخشیید (Cicero, *De republica* 3.10).

۱۰. همان گونه که آئولوس گلیوس روشن می‌سازد، مُراد از «قانون لی سی نی» در اینجا قانونی است درباره‌ی اسراف کاری که به تأثیر توانگری منسوخ شده بود (شب‌های آتیک ۲۰، ۱، ۲۵).

۱۱. شایلاک سه هزار دوکا به باسانیو وام می‌دهد، به این شرط که اگر از بازپرداخت آن خودداری کند، شایلاک یک پوند از گوشت تن آتونیو (دوست و ضامن باسانیو) را، که به انگیزه‌ی دوستی، سخاوتمندانه این شرط را می‌پذیرد، بکند (ویلیام شکسپیر، تاجر ونیزی، I. III). به یاری تفسیر دقیقی که پورشیا از این قرارداد می‌کند، شایلاک از اجرای این شرط بازداشته می‌شود.

۱۲. این چیزی است که آئولوس گلیوس آن را عقیده‌ی سکستوس سی سی لیوس معرفی می‌کند (Noctes Atticae 20. 1. 41-50).

۱۳. در سال ۱۰۰ میلادی، *iumentum* به معنای حیوان بارکش بود؛ در زمان وضع این قانون منظور از این واژه، وسیله‌ی نقلیه‌ای بود که حیوانی با یوغ آن را می‌کشد (Noctes Atticae 20. 1. 28-30) *arcea* وسیله‌ی نقلیه‌ی سرپوشیده است؛ به نظر فاووری نوس تصریح این وسیله‌ی نقلیه برای آوردن گواهان بیمار به دادگاه، زیاده‌روی است (Noctes Atticae 20. 1. 29-31).

۱۴. هوگو برای اثبات این ادعای خود که حقوقدانان، از جهت گرفتن نتایج قیاسی دقیق از اصول بر متافیزیکدانان برتری دارند، به سخن لایب‌نیتس استناد کرده است: «علم حقوق، خود، دانشی است که با استدلال رابطه‌ی نزدیک دارد، و در میان آثار باستانی هیچ چیزی را به اندازه‌ی پانڈکت‌ها (مجموعه‌ی قوانین رومی) نیافته‌ام که به احکام هندسی نزدیکتر باشد». اما، هگل نتیجه‌گیری قیاسی را وجه سطحی فلسفه (E L)، بندهای ۱۸۱ و ۲۳۱) و مشخصه‌ی متعصبانه‌ی مابعدالطبیعه‌ی فهم می‌داند (E L) بندهای ۲۶ تا ۳۶).

۱۵. الواح دوازده‌گانه به فرزندان که از اقتدار پدر خارج شده بودند اجازه‌ی ارث بردن از ثروت پدر نمی‌داد (*partia potestas*)، یادداشت ۱ بند ۱۷۲، یادداشت‌های ۲، ۳، ۹ بند ۱۸۰ همین کتاب)؛ کنسول‌های قضایی رومی به جای لغو این قاعده، به چنین فرزندان

اجازه می‌دادند که بنا به فرضی قانونی با عنوان *bonorum possessio* (تصرفِ اشیا) در ثروت پدر سهم شوند. این تدبیر در اثری از گایوس به نام *نهاده‌ها* (3.25-28) ضبط شده است.

۱۶. این تدبیر قضایی را یکی از منابع اصلیِ هگل درباره‌ی حقوق روم ذکر کرده است: Johann Christian Gottlieb Heinccius (1681-1714), *Antiquitatum Romanarum iurispradentiam illustrantium syntagma* (Halaе de Magdeburg: Novi Bibliopolli, 1719).

نام فارسی این اثر: رساله‌ی تفصیلی درباره‌ی علم حقوق روم باستان.

بند ۴

۱. مقایسه کنید با سفر پیدایش ۲۳-۲۲: ۲. هگل به عادتِ همیشگی اش نقل قول را دقیق نیاورده است. شکلِ دقیقِ آن این است: «و آدم گفت همانا این است استخوانی از استخوان‌هایم و گوشتی از گوشتم...»

۲. اشاره است به موضع کانت درباره‌ی آزادی اراده، و به ویژه‌ی موضع فریز (VPG III, 419/511)، کانت، گاه، آزادی اراده را، در کنار وجود خداوند و بیمرگی روح، جزو موضوع‌های ایمان یا باور می‌داند (نقادی خورد ناب، B XXX)؛ اما این نظر را که ما آگاهی بیواسطه‌ای از آزادی داریم، ردّ می‌کند (KpV 4/4). از سوی دیگر، فریز فکر می‌کند که «حقیقت‌های بنیادی اخلاقی با ضرورتی بیواسطه و انکارناپذیر، برای آدمیان اعتبار دارد، بنابراین آدمی از آزادی خود، آگاه است»؛ فریز، گاه، از این حکم چنین نتیجه می‌گیرد که ما نیازمند باور داشتن به این امر نیستیم، همان‌گونه که نیازمند باور به وجود خداوند و بیمرگی هستیم؛ اما در جاهای دیگری، سخن از «باور» یا «ایمانی» می‌گوید که ما به آزادی خود بر بنیاد آگاهی اخلاقی، داریم (Fries, AK V I, XVII-XVIII; II, 259; III, 251).

۳. E G بند‌های ۴۴۰ تا ۴۸۲.

۴. E G بند ۴۴۴.

بند ۵

۱. از گفتارهای هگل در ۱۸۲۳-۱۸۲۲: «آزادی نَفَسِ فکر کردن است. آن کس که فکر کردن را رد می‌کند و از آزادی سخن می‌گوید، اصلاً نمی‌داند که درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گوید» (V G P III, 308/402). از آنچه که هگل در جای دیگری می‌گوید،

می‌توان حدس زد که هدف این سخن او خردگرایی وُلف است (یادداشت ۱ بند ۱۵ همین کتاب; EL § 28, A; V G P III, 312/407, E G § 468).

۲. VR I, 345-350/ II, 31-40.

۳. در فلسفه‌ی حق، هگل از انقلاب فرانسه به نیکی یاد نمی‌کند، اما این کار او، بی‌گمان، نشانه‌ی تسلیم او به سانسورِ حکومتِ پروس است (یادداشت ۶ پیشگفتار را ببینید) در تذکرِ پیوسته به بند ۲۵۸ همین کتاب از انقلابِ فرانسه چنین یاد می‌کند: «... تمامی شرایط موجود و مفروض در درونِ دولتی عمده و بالفعل سرنگون و اصولِ تأسیسی آن، از همان نخستین اصول، و مطلقاً در چارچوب تفکر، زیر و رو شد». هگل حکومتِ هراس را نتیجه‌ی برخورداریِ دولت از اصل آزادی، به گونه‌ای نامحدود می‌داند، اما خودِ انقلاب را تحققِ غلبه‌ی روح بر بیگانگیِ روح از خود می‌داند که هدف‌هایِ اخرویِ مسیحیت را اینجا و اکنون فعلیت بخشیده است (PhG بندهای ۵۸۴ تا ۵۹۳). هگل، هر چند، هرگز ژاکوبین نبود، انقلاب را رویدادیِ سترگ و پیش‌برنده در تاریخ جهانی می‌دانست (VPG ۵۳۱ تا ۵۳۵ / ۴۴۹ تا ۴۵۹)، در سال ۱۸۰۷، و پس از فتحِ پروس به دست ارتشِ ناپلئون نوشته است:

ملتِ فرانسه، از برکتِ انقلابِ خود، خود را از بسیاری از نهادهایی که روح انسانی به دلیلِ رشدی که کرده است، در آن نمی‌گنجید، رها کرده است، مانند کودکی که کفشی را که دیگر به پایش نمی‌خورد به دور می‌اندازد. این نهادها که روزگاری این ملت را در تنگنا نهاده بود، امروز، همچون بندهایی بی‌روح، ملت‌های دیگر را در تنگنا نهاده است. اما، از همه‌ی این‌ها بالاتر، ترس از مرگ را به همراهِ عادت به زندگی از خود دور کرده است - [عاداتی] که با دگرگون شدنِ صحنه، دیگر، خودبسنده نیست. همین امر به این ملت آن قدرتِ سترگی را می‌دهد که آن را علیه دیگران به نمایش می‌گذارد. این ملت، ملت‌های دیگر را که گرفتارِ بی‌حسی و کودنی شده‌اند از پای درمی‌آورد، [و همین ملت‌ها] سرانجام، زمانی که بر کاهلیِ خود برای ورود به صحنه‌ی فعلیت، غالب آمدند، شاید... از آموزگاران خود، هم، بیشتر روند.

(BI, 85/123)

دانشجویی گفته است که در سال ۱۸۲۶، هگل هنوز، در روزِ فتحِ باستیل، به سلامتی انقلاب می‌نوشید: «او [، هگل]، اهمیتِ این روز را توضیح داد و گفت هرگز سالی نگذشته است که او این سالروز را بدین ترتیب گرامی نداشته باشد».

Philosophy (New York: Atherton, 1970), p. 20. Jean Hyppolite *studies in Hegel and Marx* (New York: Harper, 1966), pp. 35-69; Joachim Ritter, *Hegel and French Revolution* (Cambridge, MA MI T press, 1974).

با این همه، یک چیز در اینجا مسلم است و آن فرصت‌طلبی و قدرت‌پرستیِ هگل است که ظاهراً، در تمام عمرش دگرگون نشد.

۴. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهایِ هگل در ۱۸۲۴-۱۸۲۵: «آدمی می‌تواند از هر محتوایی جدا شود، خود را از آن رها کند، من می‌توانم هر چیزی را که در نمود من هست رها کنم، می‌توانم خود را یکسره تهی کنم... آدمی این خودآگاهی را دارد که به گرفتنِ هر محتوایی توانا باشد، یا آن را از خود دور کند، می‌تواند به هر پیوندی، دوستی یا عشق، یا هر چیز دیگری که باشد، پایان دهد.» (VPR IV, 111-112).

بند ۶

۱. در کتاب فیشته، دانشِ معرفت (Wissenschaftlehre)، نخستین اصلِ معرفت، یکسانیِ «من» با خود است (W § I, 90-101/93-102). دومین اصل، تعارض است، که ضمن آن «من»، برای این که مفهومی معین از خود تشکیل دهد، باید «غیر من»ی را وضع کند (W § 2, 101-105/102-105). هگل می‌گوید که خودآگاهی و آگاهی به غیر خود دو اصلِ پشت سر هم نیستند، بلکه از یکدیگر جدایی ناپذیرند. (EG § § 449-450) مقایسه کنید با Hegel, VGP III, 388-396/481-489.

بند ۷

۱. EL § 163-165.

۲. مقایسه کنید با EG § 471.

بند ۸

۱. مقایسه کنید با WG § 440.

بند ۱۰

۱. چنین می‌نماید که منظورِ هگل در اینجا، خردگرایی به شیوه‌ی ولف باشد. مقایسه کنید با A و 35 § EL (یادداشت ۱ بند ۵ را ببینید).

بند ۱۱

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل در ۱۸۲۴-۱۸۲۵:

همه‌ی برانگیختگی‌ها بخردانه نیستند، اما همه‌ی تصمیم‌های اراده، در هیأت برانگیختگی وجود می‌یابند. اراده در مقام طبیعی [بودن] می‌تواند نابخردانه، هم، باشد، علیه خرد باشد، دلبخواهی باشد... برانگیختگی‌های نابخردانه، برانگیختگی‌های ناشی از حسادت و برانگیختگی‌های بدخواهانه محتوایی گوهری ندارند و هیچ یک از سوی «مفهوم» ایجاب نشده‌اند، دلبخواهی‌اند و نابخردانه، و بنابراین، در اینجا، موضوع صحبت ما نیستند. (VPR IV, 128).

بند ۱۳

۱. دکارت (تفکرات IV)، امکان خطا را در این واقعیت می‌داند که آزادی اراده‌ی آدمی نامحدود است، در حالی که هوش آدمی محدود است.
 ۲. اشاره است به آرمان «جان زیبا» که گوته، شیلر و ژماتیک‌ها آن را مطرح ساخته‌اند (مقایسه کنید با PhG بند ۶۶۸). یادداشت ۱۹ بند ۱۴۰ را ببینید.
 ۳. نقل قول هگل، مثل همیشه، دقیق نیست. این نقل قول از سه سطر آخر غزل گوته است، به نام «طبیعت و هنر»:
 هر آن کس که در پی چیزی سترگ است باید خود را محدود سازد
 چیره‌دستی، تنها، در محدودیت خود را آشکار می‌کند
 و تنها قانون می‌تواند به ما آزادی دهد.

Goethe, *Werke I*, ed. Erich Trunz (München: Beck, 1982), p. 245.

بند ۱۴

۱. مقایسه کنید با E G بندهای ۴۷۶ تا ۴۷۸.

بند ۱۵

۱. کریستیان ولف، (۱۷۵۴-۱۶۷۹)، یکی از پیروان لایب‌نتیس و پرنفوذترین فیلسوف آلمان در نیمه‌ی نخست سده‌ی هجدهم بود. در سال ۱۷۲۳ به تحریک کشیشان از استادی دانشگاه هاله برکنار شد (در سال ۱۷۴۰، همزمان با آغاز پادشاهی فردریک

کبیر، بار دیگر به مقام خود بازگشت). یکی از نکته‌های مورد اختلاف، این اتهام بود که وُلّف آزادی اراده را انکار می‌کند، زیرا می‌گوید که هر خواستی را دلیلی کافی تعیین می‌کند. (VGP III, 256-257/350-351; EL § 35, A).

۲. این درست است که کانت می‌گوید، تنها، *willkür* و نه *wille* آزاد است (TL 212-213/9-10). اما، منظور او از این سخن این نیست که هنگامی آزادانه‌تر عمل می‌کنیم که خودسرانه‌تر عمل کرده باشیم. منظور کانت برخلاف آنچه که هگل از آن درک کرده، این است که آزادی ما از این توانایی تشکیل می‌شود که تصمیم بگیریم از کدام حکم اخلاقی پیروی کنیم (از قوه‌ی *Willkür* (تصمیم گرفتن) = لاتینی: *arbitrium*) نه از قوه‌ی *wille* (آرزو یا هوس کردن = لاتینی: *voluntas*) که، به گونه‌ای خردمندانه به قوه‌ی تصمیم‌گیری ما تسلیم می‌شود. هگل این دیدگاه را، باز، به گونه‌ای، بی‌پایه، به فریز، نسبت می‌دهد (VGP III, 419/511). اما این نظر که آزادی از خودسرانگی تشکیل می‌شود، نظرِ پاره‌ای از رمانتیک‌ها، از جمله فریدریش شلیگل بود (یادداشت بعدی را ببینید).

۳. فیدلیاس (حدود ۵۰۰ تا ۴۳۰ پ م م)، دوستِ پریکلِس و یکی از بزرگترین هنرمندان آتن بود که ۳ پیکره از آتنه در آکروپولیس ساخت و سازنده، یا دست‌کم، طراح کتیبه‌ی پارتنون بود. سخنِ هگل در اینجا، اشاره‌ی انتقادآمیزی است به نظریه‌های رمانتیک‌ی درباره‌ی هنر، که برتری شعرِ نوین را بر شعرِ کهن در این امر می‌داند که آثار هنری نوین ویژگی‌های شخصی و خودسرانگی‌های هنرمند را بیان می‌کند. چنین می‌نماید که سخنِ هگل، به گونه‌ای مشخص، پاسخ او به شلیگل باشد که میان شعرِ «رمانتیک» و شعرِ «کلاسیک» قائل به تضاد بود:

شعرِ رمانتیک، شعرِ پیشروِ فراگیر است. این شعر می‌تواند، چنان یکسره در موضوع خود گم شود که می‌توان هدفِ نهاییِ آن را پرداختنِ شخصیتِ افرادِ شاعرانه، از هر گونه‌ای دانست؛ و با این همه، هیچ شکلی به این اندازه برای بیانِ کاملِ روحِ مؤلف از سویِ خود، کامل نیست، به گونه‌ای که چه بسیار هنرمندانی که می‌خواستند رمانتی بنویسند، خواه ناخواه، خود را تصویر کرده‌اند... قالبِ نوعیِ رمانتیک... به تنهایی، نامحدود است، همان گونه که به تنهایی، آزاد است؛ بالاترین قانونِ آن، این است که خودسرانگیِ مؤلفِ محکوم هیچ قانونی نباشد. قالبِ رمانتیک، یگانه قالبی است که بیش از قالب است، اما، گویی، خود شعر است؛ زیرا، به معنایی، همه‌ی شعرها باید رمانتیک باشد یا رمانتیک هست.

Friedrich Schlegel, 'Athenäums-Fragment' 116 (1798), *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe II, Charakteristiken und Kritiken I*, ed. Hans Eichner (München: Paderborn, 1966).

بند ۱۷

۱. «سخنانِ ملال آور و بی‌معنا» احتمالاً همان چیزی است که کانت آن را «پندهای دوران‌اندیشی» می‌خواند، «یعنی آن چیزهای [مربوط به] پرهیز، صرفه‌جویی، ادب و خودداری که از روی تجربه، بهروزی را در حدّ میانه تأمین می‌کنند» (Kant, G 418/36). هگل، هم، مانند کانت فکر می‌کند که چون آرزوها و شرایط انسانی بسیار گوناگون‌اند، هیچ اصل کلی‌ای وجود ندارد، که همواره و بدون استثنا به نیک‌بختی آدمی بینجامد.

بند ۱۸

۱. در روزگارِ هگل، این فکر که طبیعت انسانی، در اساس، نیک است، با نام روسو پیوند داشت. کانت از این فکر مسیحی که طبیعت انسانی گرایشی بنیادی به شرارت دارد دفاع کرده بود و سبب رنجش‌گفته شده بود. اما نظر کانت این نبود که گرایش‌ها و انگیزه‌های طبیعی انسانی شرورانه است، بلکه می‌گفت که اراده‌ی انسانی، که آزاد است هوس‌های طبیعی را مطیع قانون خرد سازد، تمایل به این دارد که وارونه‌ی این کار را بکند. (R z 6/21, 36/31).

بند ۱۹

۱. احتمالاً اشاره‌ی غیرمنصفانه‌ای است به بحث فریز درباره‌ی «برانگیختگی‌های خرد انسانی». (AKV teil 3, § § 178-183) که در آن گرایش‌های فکری و اخلاقی ما را به تربیت «برانگیختگی»‌هایی که به گونه‌ای تجربی در وجود ما هست، تعبیر کرده است: «این که چه چیزی می‌تواند در آموزش من مؤثر باشد، به تجربه بستگی دارد، و حتی این که من به این آموزش علاقه‌مندم، برای من واقعیتی است مربوط به ادراک درونی؛ پس من این برانگیختگی را، در اینجا، با قضاوت تجربی درک می‌کنم، نه به ضرورتی پیشین» (ALV III, 72, § 182).

۲. مقایسه کنید با § § 133, 148 PR.

بند ۲۰

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل در ۱۸۲۳-۱۸۲۲:
با این پرسش آغاز می‌کنیم: آدمی چه باید بکند؟ پاسخ این است که باید طبیعت انسانی را بشناسیم. آدمی این و آن برانگیختگی را دارد. هرگاه همه‌ی آن‌ها در هدفی یگانه خلاصه شوند، نظریه‌ی نیک‌بختی از همین جا مایه می‌گیرد. آدمی رضای خود را در چه چیزی باید بجوید؟ برانگیختگی‌ها؛ اما نه برانگیختگی‌های فردی؛ ما باید حساب این را بکنیم که یکی، تا چه حد، بر دیگری اولویت پیدا می‌کند. (VPR III, 143-144; EG § § 479-480)
۲. مقایسه کنید با یادداشت ۲، بند ۱۲۳.

بند ۲۱

۱. مقایسه کنید با 158-159 § EL.

بند ۲۲

۱. مقایسه کنید با 54 A § EL.

بند ۲۳

۱. هگل آزادی تجریدی را به «با خود بودن» تعریف می‌کند: «من می‌توانم خود را به کلی، تهی کنم. من، تنها با خود، من هستم» (197 § PhG و یادداشت بند ۵، VPR IV, PR III). اما آزادی متجسم یا مطلق را «با خود بودن در [امری] دیگر» می‌داند (EL § 382, A, 469, 24 A PR § 48; EG § § 382, A, 469). من در صورتی مطلقاً آزادم که حتی آن چیزی که، همچون موضوعی، در تضاد با خود قرار می‌دهم، باز، خودم باشم. «آن چیزی که در آن آزادم، باید خود من باشد» (VPR III, 180). من «در آن حضور دارم» در صورتی که «من آن را وضع کرده باشم»، در صورتی که «از آن من» باشد یا در صورتی که در آن «با آن خودمانی باشم». در اینجا، «ذهن در وطن خویش است، در عنصر خویش است.» (VPR₁₉, 122). منظور از این ادعای هگل که دولت فعلیت آزادی متجسم است (PR 260) این است که «خود» فرد، در دولت، به کامل‌ترین شکل در وطن خویش یا «با خود» است، یا دست‌کم، آن چیزهایی که «خود»، در آن‌ها، در وطن خویش است، برای فعلیت یافتن، نیاز به نهادهای دولت دارند. در این کتاب، واژه‌ی «دولت»

را نباید با «حکومت» به هیچ روی مترادف گرفت: دولت وضعیّت بالفعل وجود اجتماعی انسان است، بدین ترتیب، از آنجا که هر انسانی در محدوده‌ی دولتی زندگی می‌کند، هیچ فعلیّت اجتماعی‌ای بیرون از دولت وجود ندارد، هر چند که این فعلیّت ذهنیّت یا معنویّت باشد.

بند ۲۴

۱. مقایسه کنید با EL § § 168-179.

بند ۲۶

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل در ۱۸۲۵-۱۸۲۴:

اراده‌ی اخلاق‌گرایانه، کلی‌ترین وجود [اراده] است. تا آنجا که اراده‌ی ذهنی در عُرْف غرقه است، اخلاق‌گرایانه است، اما، تنها، به گونه‌ای عینی و کلی. این اراده می‌تواند اخلاق‌گرا باشد؛ اما در صورتی که، تنها، به گونه‌ای کلی، عینی باشد، می‌تواند محتوایی غیر اخلاق‌گرایانه داشته باشد. آزادی ذهنی خالی از این [محتوا] است و این امر را در روزگار ما عنصری بنیادی می‌پندارند. (VPR IV, 146; VPR III, 161)

بند ۲۷

۱. مقایسه کنید با EG § 69 A.

بند ۲۹

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل در ۱۸۲۵-۱۸۲۴:

حق بر بنیاد آزادی استوار است، که باید «مثال» باشد، باید وجود [و] واقعیّت داشته باشد؛ و این است حق. حق، همچنین، صفت خطّ راست (recta linea) را دارد، چیزی [است] که با چیزی دیگر، با فلان قاعده، منطبق می‌شود، اما در اینجا، حق وجود اراده‌ی آزاد است... ما با نموداری حق آغاز نمی‌کنیم، یعنی با آنچه مردم آن را به جای حق می‌گیرند؛ موضوع سخن ما آزادی است که باید خود را تحقّق بخشد، و این تحقّق، حق است. اما، افزون بر این، اکنون می‌گوییم که نمودهای دیگر حق

- دروغین است، زیرا، تنها، این یکی ضرور است، یعنی این که آزادی به خود وجود بدهد؛ این محتوا، محتوای ضرور است، [و] این تعریف را با مثال‌ها روشن خواهم کرد و سراسر این رساله مثالی از این دست خواهد بود. (VPR IV, 149)
۲. اصل بنیادی حق به نظر کانت این است: «در برون، به گونه‌ای عمل کن که اجرای آزادانه‌ی قوه‌ی تصمیم‌گیری تو بتواند در کنار آزادی هر کس دیگر، بنا به قانونی کلی، وجود داشته باشد». (Kant, RL § C, 230/35)
۳. مقایسه کنید با PR § 261 A.
۴. احتمالاً، اشاره‌ی هگل به انقلاب فرانسه و حکومت هراس است. مقایسه کنید با یادداشت ۳ بند ۵.

بند ۳۰

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای ۱۸۱۸ - ۱۸۱۷ هگل در هایدلبرگ: «حق، به گونه‌ای کلی، رابطه‌ای است که با آزادی اراده و تحقق آن تشکیل می‌شود. وظیفه چنین رابطه‌ای است، در صورتی که به نظر من بنیادی برسد، من باید آن را بشناسم، آن را محترم بدارم یا آن را بیافرینم». (VPR 17 40; PR § § 148-149)

بند ۳۱

۱. مقایسه کنید با VGP II, 62-861/49-71. اما، خود هگل در دایرة‌المعارف، دیالکتیک را دارای نتیجه‌ای مطلقاً منفی معرفی می‌کند، و آن را در برابر مرحله‌ی نظری خرد جای می‌دهد که کار آن درک اضداد دیالکتیکی است در یگانگی آن‌ها. (EL § § 81-82).
۲. مقایسه کنید با مقاله‌ی سال ۱۸۰۲ هگل: «رابطه‌ی شکاکیت با فلسفه، شرح شکل‌های متفاوت آن و مقایسه‌ی تازه‌ترین شکل [آن] با شکل کهن» (SP)؛ مقایسه کنید با PhG § § 202-206, VGP II, 358-402/328-373.

بند ۳۳

۱. قصد هگل این است که فلسفه‌ی حق بر بنیاد روش نظری، که مراحل آن عناصر مثال مطلق است، بنا گردد (EL § § 236-242). این عناصر با ساختمان منطقی نظری انطباق دارند: (۱) موجود بیواسطه (EL § 240)، (۲) گوهر (EL § 241)، (۳) «مفهوم» و (۴)

«مثال» (EL § 242). ظاهراً، حقّ مجرّد به مرحله‌ی موجود بیواسطه مربوط می‌شود. (مقایسه کنید با PR بند ۳۴)، اخلاق به مرحله‌ی گوهر یا تأمل (مقایسه کنید با PR بند ۱۰۵)، و زندگی اخلاق‌گرایانه به پهنه‌ی «مفهوم»؛ و این دلالت دارد بر این که دولت، در مقام زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی کاملاً تحوّل یافته، باید به «مثال» مربوط باشد. امّا، هگل زندگی اخلاق‌گرایانه را «مثال» (PR بند ۱۴۲) و دولت را فعلیّت «مثال» اخلاق‌گرایانه خوانده است (PR بند ۲۵۷). در ضمن خواننده‌ی فارسی زبان باید این را در نظر داشته باشد که دو واژه‌ی *moralisch* و *sittlich* در زبان آلمانی با هم مترادف هستند. امّا هگل، به شیوه‌ی خودسرانه‌ی همیشگی خود این دو واژه را به معنای متفاوتی به کار گرفته است. واژه‌ی نخستین را به همان معنایی که در فارسی هم اخلاقی تعبیر می‌شود به کار گرفته، امّا واژه‌ی دومی را به معنای اصول، عرف‌ها و قواعد حاکم بر زندگی اجتماعی و سیاسی. در ترجمه‌ی فارسی «اخلاقی» را در برابر *moralisch* و «اخلاق‌گرایی» را در برابر *sittlich* گذاشته‌ام. هگل خود، افزون بر اشاره‌ای که در همین تذکره افزوده به بند ۳۳ به موضوع مترادف این دو واژه کرده، در جای دیگری، یعنی حاشیه‌ی بند ۱۴۸ نوشته‌ی دیگری با عنوان *ethische pflichtenlehre* (نظریه‌ی اخلاق‌گرایانه‌ی وظایف) می‌نویسد: «*Ethisch-statt moralisch-sittlich*»، یعنی این سه واژه را به یک معنا گرفته و *statt moralisch* (اخلاق دولتی) کلید منظور او را در این جا، به دست می‌دهد (VPR III, 557). یادداشت ۲ همین بند را، هم، ببینید.

۲. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای ۱۸۱۷-۱۸۱۸ هگل در هایدلبرگ:

در اینجا، تمایزی میان اخلاق و اخلاق‌گرایی وجود دارد. اخلاق [امر] اندیشیده است؛ امّا، اخلاق‌گرایی نفوذ متقابل [امر] ذهنی و [امر] عینی است در یکدیگر. (هر چند، مطلوب آن است که می‌توانستیم همه چیز را به زبان خود بیان کنیم، فلسفه ما را بدان وامی‌دارد که [چیزهای] دورتر، [یعنی] اندیشیده را به نامی بیگانه [لاتین] بنامیم - همان گونه که در مورد بودن [sein] و وجود داشتن [Existenz] عمل می‌کنیم.) حق و اخلاق عناصر مثالی‌اند؛ وجود آنها، تنها در زندگی اخلاق‌گرایانه است. اخلاق بالفعل، تنها، اخلاق کل است در زندگی اخلاق‌گرایانه (89 VPR₁₇).

«اخلاق» به زندگی ذهنی فاعل منفرد مربوط می‌شود، در صورتی که آن فاعل خود را از وضعیّت اجتماعی و تاریخی خود جدا کند و به گونه‌ای نقّادانه بر آنها بیندیشد، یا اضطراب اخلاقی خود او بدون توجه به آن وضعیّت‌ها، ذهن او را اشغال

کند؛ هگل آهنگِ آن دارد که اخلاق را با دیدگاهِ کانتی فلسفه‌ی اخلاق یکی و یکسان کند (مقایسه کنید با 596-598 PhG § § 105-108, PR § § 503-512 EG). «اخلاق‌گرایی» یا «زندگی اخلاقی» (*Sittlichkeit*) معنایی نزدیک به «اخلاق عرفی و اجتماعی» دارد. هگل این واژه را برای اشاره به نظامِ نهادهای اجتماعی (PR § 144) و رویکردِ اخلاقی فردی که از این نهادها هویت می‌گیرد و با آن‌ها زندگی می‌کند، به کار گرفته است (PR § § 146-147). انتظارِ هگل این است که زندگی اخلاق‌گرایانه آنچه را که به تأثیرِ اخلاق جدا شده، هماهنگ کند یا بارِ دیگر متحد سازد. (PhG § § 347-357, 438-445 ; EG § § 515-516 PR § 141 ; PR § § 142-157).

بند ۳۵

۱. مقایسه کنید با PR § 5.
۲. مقایسه کنید با PhG § § 166-167; EG § 424.
۳. PhG § 480.

بند ۳۷

۱. مقایسه کنید با PR § § 127-128.

بند ۳۸

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل: «مُجاز» یعنی «ممکن مطابق با حق» (VPR₁₇ 43)؛ «آن چیزی مُجاز است که به اراده‌ی آزادِ من تجاوز نکند؛ یکی از ضمانت‌های این امر» این است که دیگران آن را به رسمیت بشناسند» (VPR I, 255).
۲. «همه‌ی فرمان‌های حق، تنها، نهی‌کننده‌اند (جُز فرمانِ «شخص باش»))» (VPR₁₇ 45)؛ مقایسه کنید با؛ با PR § 36 و یادداشتِ ۱ (آن).

بند ۴۰

۱. برای آگاهی از تقسیم دیرینه‌ی حق به حقوق اشخاص، چیزها و اعمال در حقوق روم، نگاه کنید به ژوستینی نی‌ین، نهاده‌ها ۱۲.۲.۱؛ ژوستینی نی‌ین: مجموعه ۱، ۵، ۱، و گایوس، نهاده‌ها ۸.۱.
۲. کانت، RL بند ۱۰، ۲۶۰. «حق چیزها» حق مالکیت بر آن‌هاست (RL)، بندهای ۱۱ تا

۱۷)؛ «حقّ اشخاص» حقّ نسبت به انجام داوطلبانه‌ی اعمال است از سوی شخص یا اشخاص، که با پیمان حاصل می‌شود (RL بندهای ۱۸ تا ۲۱)؛ «حقوق شخصی از گونه‌ی واقعی» (RL بند ۲۲) حقوقی است که روابط خانوادگی ایشان را در برمی‌گیرد: حقّ همسران نسبت به یکدیگر (RL بندهای ۲۴ تا ۲۷) و حقّ پدر و مادر نسبت به فرزندان (RL بندهای ۲۸ تا ۲۹).

۳. بنا به یکی از منابع اصلی حقوق روم، که هگل در اختیار داشته: «طبق قانون، آدمی و شخص از هم متمایزند. آدمی موجودی است که دارای جسم انسانی و ذهنی است که از خرد برخوردار گردیده؛ شخص، آدمی است که دارای جایگاه حقوقی ویژه‌ای شناخته شده است.»

(J.G Heineccius, *Elementa iuris Civilis* (Amstelodami [Amsterdam], 1726, § 75).

۴. واژه‌ی *caput* به معنای داشتن جایگاه حقوقی ویژه‌ای است؛ شخص مشمول *capitis dimintio* (بی‌حقی) می‌شود، در صورتی که این جایگاه دگرگون شود یا از میان برود، مانند آن که شخصی به بردگی فروخته شود. (ژوستی‌نی‌ن، نهاده‌ها، ۱، ۱۶، ۱-۲؛ گایوس، نهاده‌ها، ۱، ۱۶۰).

۵. شاید سرچشمه‌ی شناسایی حقّ اشخاص با قانون خانواده این باشد که در حقوق روم، هر کس می‌بایست دارای سه چیز باشد تا «شخص» شناخته شود: (۱) *caput*، یا جایگاه حقوقی (یادداشت ۴ را ببینید)، (۲) *libertas*، یا اهلیت آن که از حقوق و تکالیف فرد آزاد (غیر برده‌ی) رومی برخوردار شود و (۳) *familia* یا اهلیت آن که از حقوق و تکالیف عضویت در خانواده‌ی رومی برخوردار باشد (ژوستی‌نی‌ن، مجموعه ۵، ۱). اما، همان گونه که هگل هم می‌دانست، «شخص»، گاه، به معنایی گسترده‌تر هم در حقوق روم به کار گرفته می‌شد، به گونه‌ای که، حتی برده هم می‌توانست، گاه، «شخص» خوانده شود.

(PhG § 477; VPG 383/316).

۶. Kant, RL § § 22-30.

۷. Kant, RL § § 18-21.

بند ۴۱

۱. مقایسه کنید با Fichte, GNR 41-44/63-68.

بند ۴۲

۱. مقایسه کنید با PR § 26.

بند ۴۳

۱. اشاره است به آنتی‌نومی خرد ناب (کانت) که در آن چنین استدلال شده که، مثلاً، ماده نه به گونه‌ای متناهی و نه به گونه‌ای نامتناهی، تقسیم‌پذیر است (A 524-532/ B 552-560). استدلالِ هگل این است که ماده را هم می‌توان به گونه‌ای متناهی و هم به گونه‌ای نامتناهی تقسیم‌پذیر دانست، در صورتی که مفهوم کمیّت، هم صفتِ تجرّد و هم صفتِ امتداد را دربرگیرد (WL V, 216-227/190-199; EL § 100).

بند ۴۴

۱. اشاره است به نظریه‌ی کانت که ما می‌توانیم فکر کنیم، اما نمی‌توانیم چیزها را همان گونه که در خود هستند، بشناسیم؛ مقایسه کنید با PhG §, EL § 44.
۲. مقایسه کنید با PhG § 109.

بند ۴۵

۱. در جاهای دیگر، هگل به پیروی از فیثته (GNR 130/182) می‌گوید که چیزی که تصرف را به تملک تبدیل می‌کند، شناساییِ تصرفِ من از سوی اشخاصِ دیگر است (NP 237; VPR₁₇ 56-57; EG § 490; PR § 71 R).

بند ۴۶

۱. اشاره است به مبارزه بر سر اصلاحاتِ ارضی که از سوی تی بریوس سمپرونویس گراکوس و برادرش گایوس گراکوس، در سده‌ی دوم پ م م درگرفت. این اصلاحاتِ *ager publicus*، یا زمین‌هایی را که از راه فتح به دست رومیان افتاده بود و تصرف آن زمین‌ها را دربرمی‌گرفت. قانونی که در ۱۳۳ پ م م از سوی تی بریوس گراکوس نهاده شد، پهناوریِ زمینی را که هر کس می‌توانست تصرف کند محدود می‌کرد و مقرر می‌داشت که مازاد آن، میان زمیندارانِ کوچک‌تر تقسیم شود. زمیندارانِ بزرگ در همان سال تصمیم به کشتن تی بریوس گراکوس گرفتند، اما در سال ۱۲۴ گایوس گراکوس این قوانین را تأیید کرد (در سال ۱۲۱ خود او هم کشته شد). در سال ۱۱۱

پ م م، lex Thoria بسیاری از اصلاحات برادران گراکوس را ملغی کرد. چنین می‌نماید که هگل عمل برادران گراکوس را اعمالِ حقّ جماعت بر *ager publicus* می‌داند و مخالفان ایشان را اظهارکننده‌ی حقّ افراد نسبت به تصرف زمین.

۲. *fideicommissa* معادلِ فارسیِ دقیق ندارد، چون در حقوق ما چنین تأسیسی وجود ندارد. به هر حال می‌توان حبس مال را در برابر آن قرار داد، با این تفاوت که حبس مال در حقوق ما نه اجباری است و نه محدود به زمینه‌ای ویژه، در حالی که حبس مال به این مفهوم که مورد نظر هگل است حقوق وراثت را به انتقال مال موروثی به دیگران محدود و آنان را ملزم می‌کند که مال را در خانواده نگه دارند: «هر گاه لازم باشد که قطعه‌ی زمین یا مال دیگری، برای همیشه» یا برای چند نسل معین در مالکیت خانواده بماند، این قاعده را حبس مال خانوادگی (*Fideicommiss*) گویند (قانون نامه‌ی عمومی پروس ۱۷۴۹، بخش ۲، بهره‌ی ۲-۴، بند ۲۳؛ مقایسه کنید با ژوس تی نی‌ین، نهاده‌ها ۲۳-۲، گایوس، نهاده‌ها ۲۷۴-۲۴۶ و ۲). هگل این احکام را اعمال محدودیت‌های ناحق نسبت به حق مالکیت خصوصی می‌داند (مقایسه کنید با ۱۸۰ § PR). اما، همچنین می‌گوید که دارایی خانواده، به واقع، دارایی اشتراکی است و پدر، تنها، نقش اداره‌کننده‌ی آن را دارد؛ معنای این سخن این است که هگل حق پدر را به بخشیدن دارایی به کسانی، بیرون از خانواده، محدود می‌سازد، زیرا دارایی خانواده دارایی مشترک است، نه دارایی خصوصی پدر (PR § 178-180).

۳. افلاطون در جمهور مقرر می‌دارد که شیوه‌ی زندگی پاسداران تحقق این سخن مشهور باشد: «همه چیز میان دوستان مشترک است»، از جمله زنان، فرزندان و دارایی (جمهور ۴۲۴ الف، ۴۴۹ پ). اما، احکامی ویژه پاسداران را ملزم می‌سازد که در خانه‌های متعلق به دولت زندگی کنند، پولی نداشته باشند، و «تنها، در صورتی که ضرور افتد»، دارایی شخصی داشته باشند. (جمهور ۴۱۶ ث). پس از آن، شاید به گونه‌ای اغراق‌آمیز، مدعی آن می‌شود که پاسداران مالک هیچ چیز، جز تن خود، نیستند. (جمهور ۴۶۴ پ - ث). اما، این سختگیری‌ها تنها شامل حال پاسداران می‌شود، نه شامل حال پرشمارترین طبقه در دولت افلاطون، که سهمی در حکومت سیاسی ندارند، بلکه صاحب ثروت‌اند، یعنی «زمین، خانه‌های بزرگ و زیبا و ائانه‌ای که مناسب آن‌هاست، زر و سیم و همه‌ی چیزهایی که تصور می‌شود انسان را نیک‌بخت می‌سازد» (جمهور ۴۱۷ ب). اما این همه را مقایسه کنید با تعبیر غریبه‌ی آنتی در نوامیس ۷۳۹ ب - ت:

جامعه و دولت مثالی، و بهترین قوانین را در جایی خواهی یافت که این مثل مشهور، «دارایی دوستان به درستی تقسیم می‌شود»، در سراسر دولت، تا حدی ممکن، تحقق یافته باشد. اکنون، من نمی‌دانم که، به واقع، چنین چیزی - اشتراک در زنان، فرزندان و دارایی - امروز، در جایی وجود دارد یا زمانی وجود خواهد داشت، اما، در هر حال در چنین دولتی، فکر «مالکیت خصوصی» به هر صورت ممکن از زندگی حذف خواهد شد. (افلاطون، نوامیس ۷۳۹ ب - ت).

بند ۴۷

۱. مقایسه کنید با EN § 337-352; EL § 213, 216; EN § 376; EG § 399.

بند ۴۸

۱. گفتارهای هگل دلالت دارند به این که منظور او از این «سفسطه» ای که آن را رد می‌کند، سخن اوگوست فون ریبرگ، یکی از نقادان انقلاب فرانسه است (VRP₁₇ 55; VPR IV, 196).

۲. مقایسه کنید با WL V, 125-131/ 117-122.

بند ۴۹

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل در هایدلبرگ در ۱۸۱۷-۱۸۱۸:

شخص، به حکم طبیعت، یک جسم دارد؛ آدمیان، تنها، به معنایی تجریدی، حق برابر به تمامیت چیزهای برونی، [یعنی] زمین، دارند... همان گونه که کسی گفته است، هر آدمی، به واقع، حق برابر نسبت به کل [کره‌ی] زمین دارد. چنین تقسیمی، دشواری‌های عظیمی به همراه دارد، و با تولد هر شخص تازه‌ای، این تقسیم باید باز از نو تکرار شود. برابری، نسبتی برونی است که رابطه‌ای برونی را بیان می‌دارد. همه حق برابر به دنیا دارند؛ اما، حق مجرد باید خود را فعلیت بخشد، و در این فعلیت بخشیدن، حق به پهنه‌ی احتمال، یعنی پهنه‌ی ترجیح، نیاز و، به ناچار، نابرابری، وارد می‌شود. (VPR₁₇ 47).

مقایسه کنید با این سخن مارکس در نقد برنامه‌ی گوتا: «حق برابر، حق نابرابری در

محتوای آن است، مانند هر حقی.»

۲. اشاره است به عقیده‌ی فیثته که برابری التزامی است که به هیچ روی، نتایج بی‌اهمیتی ندارد. فیثته می‌گوید که اگر کسی دارایی نداشته باشد، نسبت به دارایی دیگران حق خواهد داشت: «هر کس مالکِ دارایی خویش است، تنها در صورتی که و به این شرط که، همه‌ی اتباع دولت بتوانند با آن چیزهایی که دارند، زندگی کنند؛ و در صورتی که [این شرط تحقق نیافته باشد و] اتباع دولت نتوانند چنین کنند، [آن دارایی،] دارایی ایشان خواهد شد» (GNR 213/293; SL 295/311-312). به نظر فیثته، دولت حق و مسؤولیت دارد که دارایی را میان اتباع خود تقسیم کند، به گونه‌ای که اعضای آن بتوانند همراه با تولیدکنندگی بر بنیاد آنچه که دارند، زندگی کنند.

بند ۵۰

۱. حکم حقوق روم این است: *res nullius occupari cedit* «چیزی که به کسی تعلق ندارد، به متصرف واگذار می‌شود» (گایوس، نهاده‌ها، ۶۶ و ۲). هگل، احتمالاً شکلی از این حکم را که فیثته نقل کرده، در ذهن داشته است: *Res nullius cedit primo occupanti* «چیزی که به کسی تعلق ندارد، به نخستین متصرف واگذار می‌شود» (GNR 133/138) در حقوق روم، *res nullius* تنها، به چیزی گفته نمی‌شد که هنوز کسی آن را تملک نکرده است، بلکه می‌توانست چیزی مقدس باشد که کاهن اعظم یا - در دوران مسیحی - کلیسا آن را تقدیس کرده باشد. چیزهایی از این دست را از سوی آدمیان، تملک‌پذیر نمی‌دانستند و فروش یا به رهن گذاردن آن‌ها ممنوع بود. (ژوستینیان، ۲، ۱، ۸). هگل، هم مانند کانت و فیثته، امکان این گونه‌ی اخیر از *res nullius* را رد می‌کند (Fichte, GNR 133/185; Hegel, PR § 44; Kant, RL § 2, 246-247/52-53). مقایسه کنید با دیدگاه‌های هگل درباره‌ی وقف مال: همین کتاب، اف بند ۶۴ و یادداشت ۲ آن).

بند ۵۲

۱. مقایسه کنید با Fichte, GNR § 19, 217-219/299-300. فیثته این فکر را در مورد مالکیت زمین به کار می‌گیرد و خواهان تسلط دولت بر زمین، به همراه مسؤولیت آن نسبت به تقسیم زمین می‌شود (یادداشت ۲، بند ۴۹ را ببینید). در یک جا، هگل می‌گوید که به نظر فیثته، ماده‌ی هر چیزی که شکلی بدان داده شد از آن خداوند است

(VPR₁₇48). اما این فکر همان قدر برای فیثسته پذیرفتنی بوده که برای خودِ هگل (یادداشت ۱، بند ۵۰ را ببینید).

بند ۵۳

۱. حکم ایجابی به این صورت است: «آ، ب است» (مثلاً، «گُل سرخ است»); حُکم سلبی بدین صورت است: «آ، ب نیست» (مثلاً، «گُل سرخ نیست»); حُکم نامحدود بدین صورت است: «آ، غیرِ ب است» یعنی آ دارایِ صفتی است که ب را کامل می‌کند (مثلاً، «گل به رنگی غیر از سرخ است») (کانت، نقّادیِ خرد ناب A ۷۱ تا ۷۳ / ۹۷ B تا ۹۸). این تمایز را، مثلاً، کسی می‌تواند به کارگیرد که بخواهد قانونِ حذفِ حدّ اوسط را حفظ کند، و در عین حال، این حکم (ایجابی) را که عددِ ۷ آبی رنگ است و این حکم (نامحدود) را که عددِ ۷ به رنگی غیر از آبی است، انکار کند. چنین کسی، هنوز، می‌تواند این حکم (سلبی) را اظهار کند که عددِ ۷ آبی رنگ نیست، زیرا این حکم دلالت به این ندارد که عددِ ۷ به رنگ دیگری است. هگل این شکل‌های حُکم را در § 172-173 و VI, WL و § 311-326/630-643 مورد بحث قرار داده است. ظاهراً، هگل فکر می‌کند که حُکم ایجابی اراده درباره‌ی چیزی به معنای این است که اراده آن را از آن خود اعلام می‌کند، حُکم سلبی اراده، چیز را مصرف می‌کند، و حُکم نامحدود اراده آن را از آن کسی دیگر اعلام می‌کند (مقایسه کنید با اف بند ۶۵).

بند ۵۵

۱. مقایسه کنید با Fichte, GNR § 19 C, 219/306.
۲. هم حقوقِ روم و هم قانون‌نامه‌ی عمومیِ پروس ۱۷۹۴ مقرر می‌دارند که مالکِ یک قطعه زمین، مالکِ رسوباتِ واقع در آن است، و مالکِ حیوان، مالکِ نماتِ آن هم هست. نام این قاعده در حقوقِ روم، *accessio* است (ژوستینیان، نهاده‌ها، ۲، ۱، ۱۸ تا ۳۷، مقایسه کنید با گایوس، نهاده‌ها، ۲، ۶۶ تا ۷۹؛ قانون‌نامه‌ی عمومیِ پروس، بخش ۱، بهره‌ی ۱؛ بهره‌ی ۹).

بند ۵۷

۱. WL V, 216/ 190.
۲. به نظرِ هگل، «نمود»، وجودی است که از زمینه‌ای ناشی می‌شود (EL § 124/499; WL 124/499).

131). «نمود غیر حقیقی» یا «وانمود» چیزی غیر واقعی یا خیالی نیست، بلکه چیزی است ناقص یا ناکامل که به حدّ کافی با «مفهوم» خود انطباق ندارد (WL VI, 19-24/395-399). بیدادگری، بدین معنا، چیزی نیست جز «نمودی غیر حقیقی»، چون کردارِ شخصِ آزادی است که ضمن آن اراده‌ی ویژه‌ی شخص با آنچه که در خود حق است، تضاد دارد و در نتیجه با «مفهوم» خود ناسازگار است (PR § 82). به همین ترتیب، برده «نمود غیر حقیقی» آدمی است، زیرا وضعیتِ بردگی با مفهومِ آدمی، در مقام شخصی آزاد، تفاوت دارد.

۳. PhG § § 178-196; EG § § 430-436. این فصلِ مشهور که در واقع، بنیادِ تفکرِ تاریخی مارکس را تشکیل داده از سوی مرحوم حمید عنایت به فارسی ترجمه شده است.

بند ۶۱

۱. مقایسه کنید با PhG § § 136-139; WL IV, 172-185/ 518-528; EL § § 136-141.

۲. مقایسه کنید با Fichte, GNR § 19, 217-219/299-300.

بند ۶۲

۱. این بند، در ردّ مفهومِ فئودالی «دارایی تقسیم شده» نوشته شده است. این مفهوم میان «مالکِ فرادست» (ولی نعمت) و «مالکِ منافع» (واسال) قائل به تفاوت است (قانون‌نامه‌ی عمومیِ پروس، بخش ۱، بهره‌ی ۱۸، بند ۱۴).

۲. مقایسه کنید با EG § 408.

۳. در حقوق روم، *res manicipi* به چیزهایی گفته می‌شود که با تشریفات رسمی انتقال می‌یابند (از جمله زمین‌های واقع در ایتالیا، بردگان، و حیواناتِ بارکش)؛ *res nec manicipi*، چیزهایی هستند که مالکیتِ آن‌ها به صرفِ تسلیم آن‌ها به مالکِ تازه، انتقال می‌یابد (گایوس، نهاده‌ها ۲، ۱۵ تا ۱۷). *Dominium Quiritarium* در اصل، یگانه شکلِ دارایی بود که قانونِ روم آن را به رسمیت می‌شناخت؛ بعدها، موقعیتِ بالاترِ مالکیت به حساب می‌آمد که به اتباع غیر برده‌ی روم اختصاص داشت؛ این شکلِ مالکیت با *dominium Bonitarium* تفاوت داشت. در این شکلِ آخری، قانونِ مالکیتِ مالکِ را، با وجود پاره‌ای کاستی‌ها در استحقاقِ مالک به مال، به رسمیت می‌شناخت (گایوس، نهاده‌ها ۲، ۴۰). تفاوت‌های میانِ *res manicipi* و *res nec manicipi* و میانِ مالکیت‌های *bonitarium* و *quiritrium*، از سوی ژوستینی‌ن ملغی شدند. به نظرِ هگل، این

- تمایزها، محدود به قانون موضوعه است و ربطی به دانش فلسفی حق ندارد.
۴. *dominium directum* یعنی مالکیت عین مال و *dominium utile* یعنی مالکیت منافع مال که به مستأجری تعلق دارد که از مال استفاده می‌کند. هگل فکر «مالکیت مشترک» (*con-dominium*) و تمایز میان «مالک عین» (*dominus directus*) و «مالک منافع» (*dominus utilis*) را از کانت گرفته است (RL § 17, 270). پیمان عمری حق استفاده همیشگی را به مستأجر می‌دهد (ژوسی‌تی‌نین، تازه‌ها ۷-۳-۱ تا ۲؛ مجموعه ۱۳-۷-۱۶-۲). هگل این تقسیم‌بندی‌های فئودالی دارایی را، بر خلاف تقسیم‌بندی‌هایی که در یادداشت ۳ مورد بحث قرار گرفت، مربوط به دانش فلسفی حق می‌داند، زیرا به نظر او، این تقسیم‌بندی‌ها نفس «مفهوم» دارایی را، در مقام مالکیت کامل، نقض می‌کنند (یادداشت ۱ را ببینید).
۵. مقایسه کنید با VPG 31/18; VG II, 507/III, 10.

بند ۶۳

۱. مقایسه کنید با تعریف هگل از «سنجش» (WL V, 387-394/327-332; EL § 107) که ظاهراً بنیاد سخن او را درباره‌ی ارزش، در این بند تشکیل می‌دهد. به هر حال، هگل پیرو آدام اسمیت و اثر او، ثروت ملل است و در گفتارهای ۱۸۲۰-۱۸۱۹ خود، نظریه‌ی ارزش اسمیت را تأیید می‌کند: «کار جسمی به گونه‌ی کلی، [و] مزد یک روز کار، این‌ها هستند عناصر نهایی بهای چیزها نسبت به یکدیگر» (VPR₁₉ 162).

بند ۶۴

۱. به چند دلیل قضایی، قانون مدت‌هایی را تعیین می‌کند، و حق در پایان این مدت‌ها منقضی یا اسقاط می‌شود (ژوسی‌تی‌نین، مجموعه ۱۸-۱-۷۶). حق «مشمول مرور زمان» حقی است که پس از پایان مدت زمانی از میان می‌رود، مگر آن که تجدید شود، به ویژه حقی که اگر مدت درازی از آن بهره‌گیری نشود، موضوع آن از میان می‌رود. به نظر هگل، حق بنیادی مجرد اشخاص (که دیگران آن را «قووق طبیعی» یا «حقوق بشر» می‌خوانند) «مشمول مرور زمان» نیست (یعنی این حق به تأثیر بهره‌گیری نکردن یا گذشت زمان از میان نمی‌رود) همان‌گونه که «جدایی ناپذیر» است (یعنی نمی‌تواند مورد چشم‌پوشی یا معامله قرار گیرد). (PR § 66).
۲. در سده‌های میانه‌ی اروپا، صندوق ذخیره‌ی عشاء ربّانی (*missa fundata*) یکی از

شکل‌های رایج «میراث مقدس» (*legatum pium*) بود که از راه آن، همواره مبلغی پول برای اجرای مرتب عشاء ربّانی برای درگذشتگان، کنارگذاشته می‌شد. در دوران اصلاح دینی در انگلیس، و پس از انقلاب فرانسه، در کشورهای دیگر اروپا، یکی از برجسته‌ترین وجوه قوانین محدودکننده‌ی قدرت کلیسا، الغای همین صندوق ذخیره‌ی عشاء ربّانی بود که ضمن آن، پول‌های این صندوق‌ها در اختیار مقام‌های غیر کلیسایی قرار می‌گرفت. در آلمان، این کار به موجب ماده‌ی ۵۵ قطع‌نامه‌های نمایندگان امپراتوری (۱۸۰۳) صورت گرفت.

بند ۶۵

۱. بنا به حقوق روم، مالک می‌تواند با نشان دادن این که دیگر، مالک چیزی نیست، از دارایی خود اعراض کند، چیزی که به این ترتیب از آن اعراض شده تبدیل به *res nullius* (چیز بلاصاحب) می‌شود و می‌تواند به مالکیت شخص دیگری درآید. این چیزها با چیزهایی که به قصد سبک کردن کشتی در زمان طوفان به دریا افکنده می‌شد، متمایز می‌شدند، چون در اینجا قصد اعراض از آن‌ها وجود نداشت (ژوس‌تی‌نی‌ن، نهاده‌ها، ۲-۱-۴۷ تا ۴۸).

بند ۶۶

۱. این تعریف اسپینوزاست از «گوهر» یا خداوند، که هگل می‌خواهد مفهوم خود از واقعیت غایی، یعنی روح را با آن برابر نهد. (PhG § 17).
۲. مقایسه کنید با PhG § 18; EG 381-384.

بند ۶۹

۱. مسائل مربوط به اخلاقیات حق التالیف در چند جا مورد بحث کانت قرار گرفته است: R L 31, 289-291.

«درباره‌ی چاپ غیرمنصفانه‌ی کتاب» (۱۷۸۵)، در GS IX, 77-88.

«درباره‌ی انتشار [کتاب]» (۱۷۹۸)، در GS IX, 431-438.

بند ۷۰

۱. برای فلاسفه‌ی دورانِ هگل، موضوعِ خودکشیِ قهرمانانِ باستانی به دلیل منعِ مطلقِ خودکشی از سویِ مسیحیت، اغلب، سببِ دشواری می‌شد. بنا به افسانه‌های یونان، به هرکول، بزرگترین قهرمانِ یونانِ باستان جامه‌ای داده می‌شود که با خونِ مارِ نُه سر زهرآگین شده است. جامه به بدنِ هرکول می‌چسبد و درد و رنجی هولناک و درمان‌ناپذیر را سبب می‌گردد. هرکول برای رهایی از این رنج، می‌خواهد که او را به قلّه‌ی کوهِ اوئتا ببرند و در آنجا خود را بر تلی از هیزم می‌سوزاند. مارکوس پورسیوس کاتون (۹۵ تا ۴۶ پ م) خود را می‌کشد تا اسیرِ یولیوس سزار نشود. مارکوس یونیوس بروتوس، پسر خوانده‌ی یولیوس سزار در توطئه‌ی کشتنِ سزار شرکت کرد و سپس به همراهِ کاسیوس کوشید تا در برابرِ تریوم ویرها (فرماندهانِ سه‌گانه‌ی ارتش) پایداری کند. پس از شکست از مارکوس آنتونیوس و اوکتاویانوس در جنگِ فی‌لی‌پی، مرگ را به اسارت ترجیح داد و با افکندنِ خود به روی شمشیرش، خود را کشت. در تحلیلِ نهایی، هگل و معاصرانِ او در برخورد با این موارد، غالباً، جانبِ مسیحیت را می‌گرفتند. (مقایسه کنید با Kant, TL 421-423/84-86; Fichte, SL 261-267/279-284) اما، فیشته، می‌گفت که هر چند خودکشیِ خلافِ وظیفه‌ی اخلاقی است، اشخاص نسبت به زندگیِ خود حق دارند و دولت حق ندارد خودکشی را به حکمِ قانون منع کند (GNR 331/425). کانت، یک‌بار در گفتارهایِ خود، ظاهراً، در ماجرایِ کاتون، پذیرفته است که «خودکشیِ فضیلت است»، اما بیدرنگ می‌افزاید که «این [خودکشیِ کاتون] یگانه نمونه‌ای است که به جهان فرصت آن را داده است که از خودکشیِ دفاع کند» (Kant, VE 187/149).

بند ۷۱

۱. به نظر هگل، همچون فیشته، بنیادِ «شخص بودن»، دو جانبگیِ شناساییِ میانِ خودآگاهی‌هایِ آزاد است.

(PhG § § 178-200; EG § § 430-437; Fichte GNR § § 3-4, 30-56/48-83).

بند ۷۵

۱. حقوقیِ روم پیمان را توافقِ دو اراده می‌داند (ژوستینی‌ن، مجموعه ۳-۲-۱)، کانت، هم، همین نظر را دارد (P L § 18, 271). هگل این فکر را که پیمانِ برقراریِ «اراده‌ای

- مشترک» است، از فیشته گرفته است (GNP 193/211).
۲. اشاره‌ی هگل به این سخن مشهور کانت است که «پیمان زناشویی، پیمانی است که ضمن آن، مرد و زن لذت دو جانبه‌ی صفات جنسی یکدیگر را، اراده می‌کنند» (Kant RL § 24, 277-278).
۳. مقایسه کنید با تذکر بیوسته به بند ۲۵۸ و یادداشت ۱ آن. سنت قرارداد یا پیمان اجتماعی در تفکر سیاسی نوین، هابز، لاک و روسو را دربرمی‌گیرد، اما نزدیک‌ترین نماینده‌ی این فکر به هگل، فیشته بود (GNR § 17, 191-209/209-233). نکته‌ی شایان توجه در اینجا، این است که اعتراض عمده‌ی هگل به این سنت این است که این سنت آهنگ آن دارد که دولت را بر بنیاد حق مجرد، به ویژه، روابط مربوط به مالکیت (معامله و قول و قرار) استوار سازد. هگل همین اعتراض را به حکومت مطلقه‌ی واپس‌گرا هم دارد، که دولت را دارای خصوصی پادشاه می‌داند (مقایسه کنید با PR § 258 R). هگل فردریک کبیر را می‌ستاید چون عقیده دارد که او بر این فکر که دولت دارای خصوصی پادشاه است، غلبه کرده است (VPR IV, 253).
۴. مقایسه کنید با PR § 162.

بند ۷۷

۱. در حقوق روم، قرارداد فروش می‌توانست به دلیل «زیان فاحش» فسخ گردد، در صورتی که معلوم می‌شد چیز مورد معامله کمتر از نصف بهای واقعی آن فروخته شده است (ژوستینی‌ین، گُدکس ۴،۴۴،۲).
۲. در حقوق روم، *stipulato* (عهد) قول رسمی و شرافتمندانه به اجرای تعهد بود (ژوستینی‌ین، نهاده‌ها، ۱۵ و ۳؛ گایوس، نهاده‌ها ۹۵ و ۳).
۳. بند ۲۱۷ را ببینید.
۴. کانت به پیروی از ژوستینی‌ین (نهاده‌ها، ۱۳، ۳) میان «پیمان‌های یک جانبه» (هبه، الف در جدول هگل در بند ۸۰) و «پیمان‌های دو جانبه» (مبادله، ب در جدول) قایل به تفاوت است (Kant, RL § 31,285).

بند ۷۸

۱. مقایسه کنید با EG § § 458-459.

بند ۷۹

۱. در حقوق روم، *pactum* (یا *pactum nudum*) توافقی بود که می‌توانست مبنای تعهد قانونی قرار گیرد، اما شکل پیمان قانونی را نداشت، در حالی که *contractus* پیمانی رسمی بود (ژوستینی‌ن، مجموعه ۱۴-۲). چنین می‌نماید که هگل *pactum* را اعلان قصد و گذاری یک چیز یا پذیرش انجام تعهدی در آینده می‌دانست و آن را در برابر پیمان قرار می‌داد که همزمان با انعقاد پیمان، مورد معامله و گذار و تعهد حال می‌شود. به نظر هگل، تنها، شکل اخیر قرارداد، تعهد آور است.

۲. نظریه‌ی فیشته درباره‌ی حق بر بنیاد تمایزی محسوس، میان حق و اخلاق استوار است و تعبیر قاطعی از این فکر را در بر می‌گیرد که روابط ناشی از حق، تنها، به روابط برونی مربوط می‌شوند و هیچ ربطی به نیت‌های درونی ندارند. هگل این فکر را این گونه تفسیر کرده است که من، تنها، به تأثیر اجرای برونی تعهد از سوی دیگران، متعهد می‌شوم. اما، آنچه که فیشته، به واقع، در ۱۷۹۳ گفته است، این دید مبهم را می‌رساند که، حتی، اجرای پیمان از سوی یک طرف، طرف دیگر را ملزم به اجرای تعهد خود نمی‌کند، زیرا اجرای تعهد از سوی یک طرف، حق ادعای خسارت را به دلیل زبان‌های وارده به طرف دیگر پیمان به تأثیر اجرای تعهد، دست کم تا زمانی که امر اجرای تعهد کامل شود، برای طرف دیگر ایجاد می‌کند (Fichte, FR 114). فیشته، بعدها، بر بنیاد دلایلی مشابه چنین استدلال کرده است که هیچ پیمانی نمی‌تواند تعهد آور باشد، در صورتی که تنها از سوی طرف‌های ذینفع بسته شده باشد، زیرا هیچ یک از این طرف‌ها دلیل بسنده‌ای برای این که حکم کند که طرف دیگر قصد اجرای مفاد قرارداد را دارد، در دست ندارد، و هر یک از طرف‌ها این حق را دارد که تا ابد از اجرای مفاد قرارداد خودداری کند، مگر آن که چنین دلیلی وجود داشته باشد (GNR 195\220). این استدلال، بخشی از استنتاج استعلایی او را درباره‌ی ضرورت «پیمان وحدت‌بخش» (Vereinigungsvertrag) تشکیل می‌دهد که افراد به موجب آن کلی مشترک و واقعی را تشکیل می‌دهند که ایشان را متحد می‌کند؛ و به نظر فیشته، تنها به یاری این اتحاد است که پیمان‌های معتبر، به گونه‌ای کلی، امکان وجود می‌یابند (GNR 198-207/223-231).

۳. برای آگاهی از «نامحدود دروغین» نگاه کنید به

WL V, 166-171/150-154; EL § § 94-95.

۴. حقوق روم چهارگونه پیمان را، به ترتیب صراحت، می‌شناسد:

۱. *contractus re*، که اجرای بالفعل را دربرمی‌گیرد، مانند تسلیم فلان چیز

(traditio rei).

۲. *contractus litteris*، که ضمن آن توافق نوشته می‌شود.

۳. *contractus Verbis*، که ضمن توافق شفاهی صریحی، مانند شرط، متحقق می‌شود.

۴. *contractus consensu*، که نشانه‌ی تلویحی توافق را دربرمی‌گیرد، مانند پذیرش فلان فایده (مثلاً تصرف چیزی که خریده یا اجاره شده است).

(زوستی نی‌ن، نهاده‌ها، ۲-۱۳-۳؛ مقایسه کنید با مجموعه، ۱-۷-۴۴ و گایوس، نهاده‌ها ۸۰-۸۸ و ۳).

بند ۸۲

۱. یادداشت ۲، بند ۵۷ را ببینید.

بند ۸۶

۱. باز، یادداشت ۲، بند ۵۷ را ببینید.

بند ۸۸

۱. مقایسه کنید با EL § 173 و کتاب حاضر، یادداشت ۱ بند ۵۳. «حکم نامحدود ایجابی» حکمی است که یکسانی مجرد موضوع و محمول را می‌رساند، مانند «شیر شیر است.» «حکم نامحدود سلبی» حکمی است که انطباق ناپذیری موضوع و محمول را می‌رساند، مانند «ذهن فیل نیست»، «شیر میز نیست». این حکم، از این جهت با حکم سلبی ساده تفاوت دارد که انطباق ناپذیری موضوع را با صرف محمولی معین نمی‌رساند، بلکه انطباق ناپذیری آن را با همه‌ی محمول‌هایی از گونه‌ای معین می‌رساند. هگل بیماری را با حکم سلبی ساده مقایسه می‌کند، زیرا بیماری یکی از وظایف حیاتی جسم را نفی می‌کند؛ اما مرگ مانند حکم نامحدود سلبی است، چون زندگی جسم زنده را، به کلی، نفی می‌کند. به نظر هگل، خطای محض به حکم سلبی ساده می‌ماند که حق فلان شخص را به فلان چیز ویژه نفی می‌کند؛ این امر به حکمی از این دست می‌ماند که بگوییم «این گل سرخ نیست»؛ جرم، از سوی دیگر، به حق شخص، در کل، تجاوز می‌کند و به این حکم دروغین می‌ماند که بگوییم: «گل، اصلاً، رنگ ندارد». این حکم می‌تواند در مواردی حقیقی باشد، مانند این که بگوییم: «عدد

۷، اصلاً، رنگ ندارد» (EL § 173 A).

بند ۹۱

۱. مقایسه کنید با NR 476-480/88-92.

بند ۹۳

۱. مقایسه کنید با VG 100-105\83-89.

بند ۹۴

۱. اشاره است به این معادله‌ی کانت: «حق» = «ضمانت به کارگیری اجبار». (RL 232/37).

بند ۹۵

۱. WL VI, 324-326/641-643؛ مقایسه کنید با یادداشت ۱ بند ۸۸ کتاب حاضر.

بند ۹۶

۱. چنین می‌نماید که این ادعا که رواقیان عقیده داشته‌اند که، تنها، یک فضیلت و یک شرارت وجود دارد، پایه‌ای نداشته باشد. آنان ظاهراً (مانند افلاطون)، عقیده داشته‌اند که فضیلت‌ها از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. پلوتارک در «درباره‌ی تعارض‌های رواقی با خود» می‌گوید:

زنون [بنیان‌گذار مکتب رواقی] مانند افلاطون فضیلت‌های گوناگونی را می‌پذیرد، از جمله دوراندیشی، دلاوری، میانه‌روی و دادگری، بر این پایه که هر چند این فضایل [از یکدیگر] جدایی‌ناپذیرند، از هم متمایز و متفاوتند... [رواقیان] می‌گویند که فضیلت‌ها مستلزم یکدیگرند، نه تنها به این دلیل که هر کس یکی از آن‌ها را داشته باشد، همه‌ی آن‌ها را خواهد داشت، بلکه، همچنین، به این دلیل که هر کس به کرداری مطابق با یکی از آن‌ها دست زند، مطابق با همه‌ی آن‌ها رفتار خواهد کرد.

اگر اشاره‌ی هگل به این آموزه‌ی رواقی باشد که با فکر یکسانی همه‌ی جرایم

قیاس‌پذیر است، پس شاید، ردّ این عقیده‌ی ارسطو را از سوی رواقیان در نظر داشته که فضیلت و شرارت دارای درجاتی هستند: «آموزه‌ی آنان [رواقیان] این است که حدّ فاصلی میان فضیلت و شرارت وجود ندارد، اما مثالیان [پيروان ارسطو] می‌گویند که در این حدّ فاصل درجاتی وجود دارد. رواقیان می‌گویند: همان‌گونه که چوب باید یا راست باشد یا کج، آدمی هم باید یا دادگر باشد یا بیدادگر و نمی‌تواند دادگترتر یا بیدادگترتر باشد، و این حکم درباره‌ی فضیلت‌های دیگر، هم صادق است» (دیوژن لائرتی ۱۲۷ و ۷).

۲. دراگن قوانین آن را در ۶۲۱ پ م مدوّن ساخت و هدف او از این کار این بود که دادگری همگانی را جانشین کینه‌جویی شخصی کند. شدّت و سختی کیفرهای او که زیانزد شده، شاید، در روایت‌های گوناگون، با اغراق همراه باشد، مانند توصیف پلوتارک از اصلاحات سولون در ۵۹۴ پ م در قوانین: «دراگن در پاسخ به این پرسش که چرا مرگ را کیفر بیشتر جرم‌ها قرار داده، گفت: «جرم‌های کوچک شایستگی آن را دارند، و من کیفر سخت‌تری برای جرم‌های بزرگتر سراغ ندارم.» (پلوتارک، زندگی سولون در زندگی‌نامه‌های پلوتارک، ص ۱۰۷؛ مقایسه کنید با ارسطو، سیاست ۱۲۷ ب - ۱۲-۲).

۳. حقوق روم میان «سرقت» (furtum) و «راهزنی» (rapina, vi bona rapta) که به معنای گرفتن دارایی دیگران به زور است، تفاوت قائل است (ژوستینی، نهاده‌ها ۴، ۱ تا ۲). اما، futurum معنایی بسیار گسترده‌تر از سرقت یا دزدی دارد و اختلاس، تقلب و به کار بردن چیز عاریتی را به منظوری غیر از منظور عاریه دهنده و استفاده از مرهونه را از سوی راهن، دربرمی‌گیرد.

بند ۹۹

۱. شاید اشاره‌ی هگل به این نوشته باشد: «مراد از کیفر، به گسترده‌ترین معنای آن، شرارتی است که به دنبال کرداری غیرقانونی روی می‌دهد. در صورتی که این شرارت برای تحکیم عمل یا ترک عمل قانونی، در آینده، به کار گرفته شود، آن را کیفر گوئیم. کیفر حقیقی به معنای مرسوم، مستلزم آن است که شرارت، به گونه‌ای عمدی، با کرداری نامشروع، به منظوری معین، ترکیب شده باشد».

(Ernst Ferdinand Klein (1744-1810), *Grundsätze des gemeinen deutschen und preussischen peinlichen Rechts* Halle: Hemmende & Schmetzke, 1799, p. 6).

کلاین یکی از تدوین‌کنندگان قانون‌نامه‌ی عمومی پروس (۱۷۹۴) بود. به نظر هگل،

تبدیل ملاحظات مربوط به عقوبت به مفهوم کیفر، یعنی همان چیزی که کلاین در اینجا پیش می‌کشد، نادرست است. هگل تأکید دارد که مفهوم کیفر ملاحظات تلافی جویانه («گناه و عدالت») را دربردارد، حتی، در صورتی که هدف از آن، رسیدن به نتایج مطلوب باشد (مانند جلوگیری از نقض قانون در آینده).

۲. پُل یوهان آنسلم ریترفون فویرباخ (۱۸۳۳-۱۷۷۵)، پدر لودویگ فویرباخ (۱۸۷۲-۱۸۰۴) فیلسوف مشهور هگلی جوان، نویسنده‌ی کتاب پراهمیت درسنامه‌ی حقوق کیفری معتبر در سراسر آلمان (۱۸۰۱) است. او یکی از مدافعان اصلاحات کیفری بود، و به این دلیل مشهور است که توانست قاعده‌ی *nullum crimen, nulla poena sine lege* (بدون جرم، کیفری بدون قانون [وجود ندارد]) را وارد قوانین آلمان کند. این قاعده اختیار دادگاه‌ها را به تجویز کیفر محدود می‌کرد و آن‌ها نمی‌توانستند بدون آن که جرمی روی داده باشد و برای آن در قانون کیفری تعیین شده باشد، حکم به کیفر دهند. فویرباخ، همچنین مؤلف قانون کیفری باواریا بود (۱۸۱۳) که به همراه قانون‌نامه‌ی ناپلئون، شالوده‌ی قوانین کیفری سراسر اروپا را در بخش عمده‌ای از سده‌ی نوزدهم، تشکیل می‌داد. نظریه‌ی فلسفی او را درباره‌ی کیفر، که مبتنی بر فکر تهدید است و بیشتر انتشار یافته بود، می‌توان در درسنامه یافت: کتاب I (بخش فلسفی یا کلی حقوق کیفری) (Gissen: G. F. Heyer, 1812, 13-18).

بند ۱۰۰

۱. چزاره بکاریا (۱۷۹۴-۱۷۳۸)، که غالباً پدر جرم‌شناسی نوین شمرده می‌شود، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز اصلاحات کیفری در سده‌ی هجدهم است. تأثیر او در کتابش با عنوان *Dei delitti e delle pene* (درباره‌ی تبه‌کاری‌ها و کیفرها) (۱۷۶۴) نهفته است که بیشتر با ترجمه‌ی فرانسه‌ی آبه‌موراله (۱۷۶۶) مشهور است. این کتاب بر همه‌ی زمامداران روشنگر اروپا، از جمله لئوپولد، دوک بزرگ توسکانی، فردریک کبیر پادشاه پروس، کاترین کبیر تزار روسیه (که از بکاریا دعوت کرد در دربار او زندگی کند) و ماریاترزا و یوزف دوم، زمامداران اتریش تأثیر گذاشت. جرمی بتنام و جان آدامز از ستاینندگان بکاریا بودند. بکاریا با کیفر اعدام مخالف بود، هم به استناد این استدلال مبتنی بر قرارداد اجتماعی که اعضای جامعه‌ی مدنی حقی حیات خود را به دولت واگذار نکرده‌اند، و هم به این استدلال مبتنی بر فکر عقوبت که حبس ابد نسبت به اعدام، اثر بازدارنده‌ی بیشتری دارد.

۲. یوزف دوم امپراتور اتریش (حکومت: ۱۷۹۰-۱۷۶۵) در سال ۱۷۸۷ قانون کیفری

تازه‌ای را انتشار داد که حبس ابد را جانشین اعدام می‌کرد، اما کیفر اعدام از ۱۷۹۵ بار دیگر برقرار شد. کیفر اعدام در قانون کیفری ۱۷۹۱ فرانسه، پس از بحث‌های طولانی، گنجانده شد.

۳. هگل از کیفر اعدام برای دزدی، در انگلیس انتقاد می‌کند (VPR III, 304-305).

بند ۱۰۱

۱. «چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان، دست در برابر دست، پا در برابر پا، سوختگی در برابر سوختگی، زخم در برابر زخم، داغ تازیانه در برابر داغ تازیانه» (سفر خروج ۲۵ و ۲۴: ۲۱).

۲. یادداشت ۱ بند ۹۹ را ببینید.

۳. «ای عزیزان انتقام خود را مکشید، بلکه خشم را مهلت دهید، زیرا مکتوب است، خداوند می‌گوید که انتقام از آن من است، من جزا خواهم داد» (رساله‌ی پولس رسول به رومیان ۱۹: ۱۲) مقایسه کنید با سفر تثنیه ۳۵: ۳۲. «انتقام و جزا از آن من است».

۴. بنا به روایت هزیود، اری‌نی‌ها (خشم‌ها) موجوداتی نخستینی اند که از خون اورانوس زاده شده‌اند که به دست پسر خود، زئوس، پاره پاره شد. وظیفه‌ی آنان کیفر دادن جنایت، به ویژه، جنایت علیه پیوندهای خویشاوندی بود، (اری‌نی‌ها را ائومینید نیز می‌خواندند که به معنای مهربان است و وجه شفیعانه‌ی آنان را می‌رساند). در آثار باستانی، آنان را به صورت سه زن بالدار که گاه، مارهایی آنان را در میان گرفته‌اند، نمایش می‌دادند. انتقام‌جویی آنان از اورست به دلیل کشتن مادرش و شفاعت آپولو برای بخشش اورست در درگاه آتیه و بخشیدن آتیه اورست را، موضوع اصلی مصیبت‌نامه‌ی ایشیل (اخیلوس) است به نام ائومینیدا.

بند ۱۰۲

۱. در حقوق روم، دزدی (*furta*) و راهزنی (*rapina*) هر دو جرم خصوصی (*crimina privata*) به شمار می‌آمدند که از جرم همگانی (*crimina publica*)، یعنی جرم علیه دولت، متمایز بود. (گایوس، نهاده‌ها، ۱۸۲-۳). علیه دزد می‌شد دادخواست ضرر و زیان تسلیم دادگاه کرد (ژوستینی‌ن، نهاده‌ها ۱۱ تا ۱۵ و ۱-۴). در قانون یهود، سارق باید بیش از مالی که از مالباخته برده، به او پس بدهد؛ در صورتی که دزدی در شب صورت گیرد، مالباخته اختیار دارد که دزد را زخم بزند یا او را بکشد، اما اگر

دزدی در روز صورت گیرد و مالباخته دزد را بکشد، به مرگ محکوم خواهد شد (سفر خروج ۴-۱: ۲۲). بلکستون، هم، میان جرایم خصوصی و عمومی (همگانی) قائل به تفاوت است.

(*Commentaries on the Laws of England* III, Chicago: University of Chicago Press, 1979, p. 2).

بند ۱۰۹

۱. تفاوت میان «حد» (*Grenze*) و «قید» (*Schranke*) بخشی است از نتیجه‌گیری صفت‌تناهی حقیقی از امر متناهی، از سوی هگل. نگاه کنید به WL V, 142-150/131-138, EL § 91-94.

بند ۱۱۷

۱. اُدیپ، بی آن که خود بداند، این پیش‌گویی را که پدر خود را خواهد کشت و مادر خود را به زنی خواهد گرفت، تحقق بخشید و آنگاه که از حقیقت باخبر شد، خود را کور کرد و از تب به کولونوس، نزدیکی آتن، رفت. در آن جا، در باغ مقدس اری‌نی‌ها (یا ائومنیدها)، با حمایت تزه‌ئوس، زمامدار آتن، پناه گرفت (سوفوکل، اُدیپ در کولونوس، سطرهای ۱۷ تا ۱۸، ۳۶ تا ۴۵، ۹۲۰ تا ۹۳۲). اورست، هم، پس از کشتن مادر خود به راهنمایی آپولون از پیش ائومنیدها، انتقام‌جوگریخت و بر تپه‌ی آرئوپاگوس (تپه‌ی آرس) در آتن، پناه گرفت و در همان جا در محاکمه‌ای به ریاست آتنا، تبرئه شد (اشیل (اخیلوس)، ائومنیدها، سطرهای ۷۹ تا ۸۴، ۲۳۵ تا ۲۴۰، ۲۸۷ تا ۲۸۹، ۶۸۰ تا ۷۱۰).

بند ۱۱۸

۱. به طور کلی، «ماهیت» هر چیز به نظر هگل، آن چیزی است که ما با تأمل بخردانه درباره‌ی آن و ارتباط آن با چیزهای دیگر درباره‌ی آن درمی‌یابیم (EL § 23). پس، ماهیت کردار، آن نتایجی را دربرمی‌گیرد که تأمل بخردانه آن‌ها را پیش‌بینی کرده است. «درگُل»، مهم این است که درباره‌ی نتایج کردار فکر کنیم، زیرا از این راه در دیدگاه بیواسطه متوقف نخواهیم شد و از آن فراتر خواهیم رفت. با بررسی همه جانبه‌ی کردار به ماهیت کردار راه خواهیم برد» (NP 230).

۲. اُدیپ پدر خود را کشت و مادر خود را به زنی گرفت، اما تصوّر نمی‌کرد (دلیلی وجود نداشت که تصوّر کند) که در حال ارتکاب پدرکشی و زنا با محرم است با این حال خود را مجرم می‌دانست. هگل این امر را نشانه‌ی سادگی رویکرد زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی یونانی می‌داند، که در آن، ذهنیت اخلاقی رشد نکرده است (مقایسه کنید با § 468-470 PhG). هگل درباره‌ی دیدگاه یونانیان باستان از مسؤولیت‌کردارهایی که در حالت جنون از آدمی سر می‌زند، نظر مشابهی دارد: «فی‌المثل، هنگامی که آژاکس در حالت خشمی جنون‌آمیز از این که سلاح‌های آشیل (آخیلوس) به دستش نرسیده، گاوان و گوسفندان یونانیان را کشت، این گناه را به جنون خود نسبت نداد، گویی که در آن حال موجودی دیگر بود، در عوض [مسؤولیت] این کردار را، همچون مرتکب آن به عهده گرفت و از شدت شرم خود را از پای درآورد» (NP 224). اما، دوران نوین در «رشد ذهنیت اخلاقی» – به تعبیر هگل – چنان به راه افراط رفته است که امروز این قربانیان‌اند که باید کیفر ببینند، در حالی که مجرمان راه‌های بسیاری برای تبرئه‌ی خود در اختیار دارند.
۳. یادداشت ۱ همین بند را ببینید.

بند ۱۱۹

۱. «تمایز میان *dolus directus* (بدخواهی بیواسطه) و *indirectus* (بواسطه) به این معنا که در حالت دوم، نیت فاعل، ارتکاب آنچه که [در واقع] نتیجه شده، نبوده، بلکه جرمی کوچکتر بوده است، امروز به کلی متروک شده، با این همه، هنوز در اتریش حاکمیت دارد».

Franz Joachim Wilhelm Philipp von Holtzendorff, *Enzyklopädie der Rechtswissenschaft in systematischer und alphabetischer Bearbeitung* I (Leipzig: Duncker & Humboit, 1875, 402).

بند ۱۲۳

۱. مقایسه کنید با EG § 478-480.
۲. بنا به روایت هروودوت (که به دلیل عدم تقارن زمانی، قطعاً، حقیقت ندارد)، کرزوس پادشاه لیدی از سولون، یونانی فرزانه پرسید: «نیک‌بخت‌ترین انسانی که دیده‌ای کیست؟» کرزوس انتظار داشت که در پاسخ، نام خود را بشنود. اما، سولون گفت که تا

هنگامی که پایانِ زندگی کسی را ندیده باشد، نمی‌تواند درباره‌ی نیک‌بختی او داوری کند. زندگی چنان چیز نامعلومی است که هیچ کس را نباید نیک‌بخت بخوانیم، مگر آن که چگونگی مرگش را دیده باشیم. این هشدارِ سولون، با شکستِ کرزوس از کوروش، پادشاه ایران، تحقق یافت. بنا به روایتِ هرودوت کوروش قصد داشت کرزوس را، زنده، در آتش بسوزاند، که از این سخنِ سولون آگاه شد و کرزوس را آزاد کرد. (هرودوت، تواریخ، ۳۰: ۱؛ مقایسه کنید با ارسطو، اخلاقیاتِ نیکو ماخی ۷ ب - ۱۰ الف ۱۱۰ و ۱: ۱). هگل در گفتارهای ۱۸۲۲-۱۸۲۳ در این باره گفته است:

اگر به تاریخ یونان توجه کنیم، درخواستیم یافت که [فکر] نیک‌بختی کلی، آن‌گاه که سولون با کرزوس سخن می‌گفت، به ذهن او خطور کرده است. با چنین نظریه‌ای درباره‌ی نیک‌بختی، طبعاً اخلاقیاتِ ملایم‌تری روی خواهد نمود، زیرا که تو در پی رسیدن به [امر] کلی هستی اما، نیروی طبیعتِ آدمی محدود است. سولون، همچنین، به کرزوس می‌گوید که نیک‌بختی نه از آنچه آدمی هم اکنون دارد، بلکه از کلی شیوه‌ی زندگی و مرگِ آدمی، تشکیل می‌گردد. تفکرِ سولون از این حد فراتر نمی‌رفت.

(VPR III, 144; EG § § 395 A, 396 A)

بند ۱۲۴

۱. مقایسه کنید با این بخش از دایرةالمعارف هگل و گفتارهای او:

برون هر انسانی - یعنی کردارهای او و نه، صرفاً ظاهر جسمانی او - هر گونه‌ای باشد، از درون هم همان‌گونه خواهد بود؛ و هر گاه، تنها، باطن او پرهیزگار، اخلاقی و مانند این‌ها باشد، یعنی، تنها، نیات، و گرایش‌ها [ی او چنین باشد]، و برون او [با باطن او] یکسان نباشد، باطن و برون او هر دو به یک میزان تهی و بی‌پوده خواهد بود. (140 § (EL).

ما عادت کرده‌ایم که بگوییم همه چیز آدمیان به گوهر آنان بستگی دارد، نه به کردار و کنش آنان، در این سخن حقیقتی هست و آن، این است که به کردارهای آدمی نباید در بیواسطگی آن توجه کرد، بلکه باید [به کردار] در ارتباط با باطن توجه کرد و آن را نمودی از باطن [آدمی] دانست. اما، با این فکر نباید این نکته از یاد ببریم که گوهر و همچنین، باطن، تنها، خود را با ورود به [پهنه‌ی] نمود به اثبات می‌رسانند. از

سوی دیگر، توسّلی که آدمیان به باطن و گوهر، به گونه‌ای متمایز از محتوای کنش‌های خود، می‌کنند، قصد آن دارد که صرفاً ذهنیت آنان را از اعتبار برخوردار سازد و از این راه از آنچه که در خود و برای خود معتبر است، بگریزند. (EL § 112). (A).

۲. مثل همیشه، نقل قولِ هگل از شیلر، دقیق نیست:

تصمیم

راه دیگری وجود ندارد! باید بخواهی که خوارشان بداری
و با بیزاری آنچه را که وظیفه حکم می‌کند به جای آوری.

(schiller, *Xeien*)

۳. اشاره است به مثلی فرانسوی که ظاهراً به آنتی‌گونوس، سردار مقدونی منسوب است: شاعری او را «پسر آفتاب» خواند و آنتی‌گونوس در پاسخ گفت: «اما، خدمتکار من این را نمی‌داند.» (پلوتارک، *کنایه‌ها*، «آنتی‌گونوس»). مون‌تن‌یی هم گفته است: «مردان نادری بوده‌اند که خدمتکاران آن‌ها را تحسین کرده باشند» (رساله‌ها III، ۲). مادام کورنوئل هم در نامه‌ای نوشته است: «... در نظر خانه‌شاگرد، هیچ قهرمانی وجود ندارد.» هگل به این گفته افزوده است: «... نه به این دلیل که قهرمانی وجود ندارد، بلکه به این دلیل که خانه‌شاگرد، خانه‌شاگرد است.» (PhG § 665). گوته دو سال بعد، این سخن هگل را به این شکل در رمان خود به نام *پیوستگی‌های انتخابی*، نقل کرده است: «گفته‌اند که قهرمان در نظر خانه‌شاگرد خود، قهرمان نیست. دلیلش این است که قهرمان را فقط قهرمان می‌تواند بشناسد. خانه‌شاگرد، احتمالاً، همگنان خود را خوب می‌شناسد.» اما، هدف هگل در اینجا، باز، فریز و این سخن اوست:

نیروی متأمل و جاندار روح به آدمی شخصیت می‌بخشد؛ نه اخلاقیّت شخصیت... اخلاقیّت شخصیت در این است که اراده، با احترامی ناب، به قانون والاتر گردن نهد. آدمی شاید، از خود باریک‌اندیشی، شکیبایی و آرامش، دلاوری و میانه‌روی نشان دهد، بی آن که هیچ مثال نیکی راهنمایش باشد. این پشتکار باریک‌اندیشانه مناسب خطرناک‌ترین شخصیت‌های تاریخ است که بلندپروازی ناپخته و شهوت قدرت بر آنان حاکم است. (Fries, HPP 242).

اما، شاید، واقعیت این باشد که قهرمانان، غالباً، خانه‌شاگرد ندارند و آنان که خانه‌شاگرد دارند، غالباً، قهرمان نیستند.

۳. نقل قول از پروپرتیوس، مرثیه‌ها، ۶-۱۰-۲ است. سکس توس اورلیوس پروپرتیوس (حدود ۱۰۵ تا ۵۰ پ م) شعرهایی عاشقانه می‌سرود که آکنده از روح اندوه، در خود فرو رفتگی و ترحم نسبت به خود بود. این شیوه بعدها در مرثیه‌های لاتینی به صورت شیوه‌ی غالب درآمد.

بند ۱۲۶

۱. مقایسه کنید با «قانون دل» در PhG § § 367-380.
۲. احتمالاً اشاره است به نمایشنامه‌ی شیلر، راهزنان (۱۷۸۱). در این نمایشنامه، فرانتس مور جوانی است که بیدادگرانه از میراث خود محروم می‌شود و برای مبارزه با استبداد و بیدادگری، دسته‌ای از راهزنان تشکیل می‌دهد. اما، این نمایشنامه‌ی شیلر، یگانه نمونه‌ی موضوع جانی خوش قلب نیست. این موضوع یکی از موضوع‌های همیشگی نمایشنامه‌های ژمانتیک دهه‌ی ۱۷۷۰ آلمان است.
۳. گفته‌اند که مرد بدگویی کوشید با گفتن این سخن از کاردینال ریشلیو عذرخواهی کند، و ریشلیو این پاسخ را به او داد که بعدها به مثل سایر تبدیل شد.
۴. سن کریسپین (Krispin) و سن کریس پی‌نی‌ن (Krispinian) (سده‌ی سوم میلادی) دو برادر نجیب‌زاده‌ی روم بودند که مسیحی شدند. این دو، قدیسان حامی کفشدوزان و کسان دیگری که با چرم سر و کار دارند، هستند. اما اشاره‌ی هگل در اینجا یا مبهم است یا بر خطا، چون در هیچ جایی اشاره‌ای به این که یکی از این دو تن دزدی کرده باشد، نشده است.

بند ۱۲۷

۱. مقایسه کنید با Kant, RL 235-236/41-42.
۲. *beneficium competentiae* (صله‌ی مستحق): در شرایط ویژه‌ای که از حقوق روم گرفته شده، به بدهکار یا محکوم علیه در دعوایی حقوقی اجازه داده می‌شود که به جای تمامی دین خود، آنچه در توان دارد، بدهد (quod potestum facere potest)؛ مثلاً، ابزار کار بدهکار را نمی‌توان توقیف یا حراج کرد. این قاعده در حقوق ما مستثنیات دین خوانده می‌شود. قاعده‌ی صله‌ی ارحام در حقوق ما حقی است که خویشاوند نیازمند به گرفتن کمک از خویشاوند توانگر خود دارد. ظاهراً در حقوق روم، صله‌ی مستحقی و صله‌ی ارحام را با عنوان مشترک حق اضطرار، در یک ردیف قرار

می‌داده‌اند. اشاره‌ی هگل به صله‌ی مستحقّی و به دنبال آن توضیح صله‌ی ارحام باید به همین دلیل باشد.

بند ۱۳۰

۱. *Fiat Justitia, pereat mundus*، «باشد که عدالت اجرا شود، [حتّی اگر] جهان نابود گردد». سخنی است منسوب به فردیناند اول امپراتور مقدس روم (۱۵۶۵-۱۵۰۳). کانت این سخن را ضمن پذیرش آن، نقل کرده است (EF 378/123)؛ به این سخن مشهور کانت هم باید توجه کرد: «در صورتی که عدالت نابود شود، دیگر، زنده ماندن آدمیان در زمین ارزش نخواهد داشت... حتّی، در صورتی که قرار باشد جامعه‌ای مدنی، به خواست همه‌ی اعضا آن منحل شود... آخرین قاتلی که در زندان به جای مانده، باید نخست اعدام شود... اگر چنین نشود، پس می‌توان ایشان [اعضای آن جامعه‌ی مدنی] را همدست [قاتل] در این تجاوز همگانی به عدالت قانونی دانست» (Kant, RL 332-333/100-102).

بند ۱۳۲

۱. در اینجا اشاره‌ی صریح هگل به کریستیان وُلف (یادداشت ۱ بند ۱۵ را ببینید) و نظریه‌ی فکرهای روشن و مبهم اوست.

Wolf, *Psychologica empirica, Gesammelte Werke* II. 5 (Halle, 1962), § 220.

اما، احتمالاً، هدف واقعی هگل، باز هم، روایت فریز است از اتهام‌پذیری اخلاقی (HPP § 48-52). فریز میان اتهام‌پذیری قانونی و اخلاقی قائل به تفاوت است (HPP pp. 186-203). در مورد نخستین، مسأله این است که آیا فاعل عمل را به عمد انجام داده یا نه (HPP pp. 189-190)؛ اما، در مورد دومی، فریز چنین استدلال می‌کند که باید در درون شخصیت فاعل، میان آنچه که از طبیعت مایه می‌گیرد و آنچه که به آزادی او وابسته است، تفاوت قائل شویم (HPP pp. 190-191). فریز می‌گوید که کنش‌ها با هیچ چیز جز آن میزانی که تصمیم به انجام آن‌ها به انگیزه‌ی وظیفه گرفته شده، نباید مورد قضاوت قرار گیرد. این انگیزه، ممکن است، گاه از احساس اخلاقی مایه بگیرد، و فریز این احساس را، با استفاده از زبان لایب‌نیتس و وُلف، «تفکر مبهم» می‌خواند، یعنی فکری که به گونه‌ای منطقی در زمینه‌های بخردانه‌ی خود قطعیت نیافته است (HPP pp. 207-208). به نظر فریز، تربیت‌پذیری وجدان یعنی پیش بردن افکار آدمی

درباره‌ی وظیفه، به سوی روشنی، و تجدیدنظر احتمالی در آنچه که آدمی تصور می‌کند محتوای وظیفه‌اش باشد؛ و این نتیجه‌ی همان تربیت‌پذیری وجدان است (HPP pp. 208, 210-211, 213-215). فریز نمی‌گوید که آدمیان، تنها، مسؤول آن کردارهایی هستند که با این «افکار روشن» همراه است، اما، ظاهراً، عقیده دارد که ما نباید برای پیروی از باورهای صمیمانه‌ی اخلاقی خود، دچار عقوبت شویم، حتی، در صورتی که روشن شدن تفکرات اخلاقی ما، نشان دهد که آن افکار از جهت عینی، نادرست بوده است. یادداشت ۱۳ بند ۱۴۰ را، هم، ببینید.

بند ۱۳۳

۱. مقایسه کنید با Kant, G 397-400/ 13-16. اما، کانت در همه جا می‌گوید: «به حکم وظیفه» (aus Pflicht)، نه «به خاطر وظیفه» (um der pflicht willen). همچنین باید به این موضوع توجه کرد که هگل می‌گوید وظیفه باید به خاطر وظیفه انجام شود و بر خلاف کانت تأکید نمی‌کند که باید، تنها، به خاطر وظیفه انجام شود.

بند ۱۳۴

۱. «عیسی به او گفت: «اگر بخواهی کامل شوی، برو آنچه داری بفروش و به مستمندان ده که در آسمان گنجی خواهی داشت، و بیا و مرا پیروی کن.» چون جوان این سخن را بشنید، دل‌تنگ برفت، زیرا که دارایی بسیار داشت.» (انجیل متی ۲۰ تا ۲۲: ۱۹؛ مقایسه کنید با انجیل لوقا ۲۵: ۱۰).

بند ۱۳۵

۱. مقایسه کنید با PhG بندهای ۵۹۶ تا ۶۳۱، EG بندهای ۵۰۳ تا ۵۱۲. مفصل‌ترین نقد اخلاقیات کانتی و، به اصطلاح، «بی‌معنایی» و «شکل‌گرایی» دیدگاه آن در NR، ۴۵۹ تا ۴۸۶ / ۷۵ تا ۸۳ آمده است. خلاصه‌ی همان نقدها در تذکر افزوده به همین بند از فلسفه‌ی حق و همچنین در PhG بندهای ۴۲۹ تا ۴۳۷، EL بند ۵۴ اف و VGP III، ۳۶۷ تا ۳۶۹ / ۴۵۸ تا ۴۶۱ آمده است.

۲. کانت گفته است: «تنها، بنا به آن فرمان اخلاقی رفتار کن که در عین حال بتوانی اراده کنی که آن فرمان قانون جهانی شود» (G 421/39). کانت همین سخن را به شکل‌های دیگری هم بیان کرده است، اما هرگز، نه به آن شکلی که هگل نقل کرده است.

بند ۱۳۶

۱. مقایسه کنید با § 632-671 PhG.

بند ۱۳۷

۱. بحث اساسی هگل درباره‌ی وجدان دینی در § 552 EG آمده است.

بند ۱۳۸

۱. هگل، غالباً، ظهورِ ذهنیت اخلاقی را به زوالِ زندگی اخلاق‌گرایانه (یا عرفی) در دنیای کهن، به ویژه دورانِ امپراتوری روم پیوند می‌دهد. او این امر را با ظهورِ رواقی‌گری و بیگانگی اجتماعی که در زندگی امپراتوری روم وجود داشته، ارتباط می‌دهد. اما، در ضمن، خاطر نشان می‌کند که زوالِ زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی مبتنی بر عُرف، امری است ناگزیر، چون تأملِ ذهنی بر زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی عُرف، ناگزیر است و چون این تأمل، ناگزیر، زندگی اخلاق‌گرایانه را محدود، و به ناچار، نارضایت بخش می‌یابد. (VG 177-180, 71-72/145-147, 62; VPG II, 286/267)

بند ۱۳۹

۱. سفرِ پیدایش، ۸ تا ۱۷: ۲، ۱ تا ۱۹: ۳ را ببینید. برای آگاهی از تفسیرِ هگل از هبوطِ انسان، نگاه کنید به § 775-775 PhG; § 24 A 3 EL.

بند ۱۴۰

۱. نامه‌های شهرستانی پاسکال (۱۶۵۶) نوشته‌ای است جدلی که پاسکال با آن وارد جدالی شده است که میانِ یسوعی‌ها (اعضای انجمن عیسی) و یانسنیست‌ها (پیروانِ کورنلیوس یانسنیوس (۱۶۳۸-۱۵۸۵))، اسقفِ ایپز (Yprs در فلاندر) بر سرِ الهیات اخلاقی کاتولیکی، درگرفته بود. این اثرِ پاسکال، به گونه‌ای مشخص، دفاع از آنتوان آرنو (۱۶۹۴-۱۶۱۱) است که در ۱۶۵۵ به دلیلِ اعتقادش به پاره‌ای آموزه‌های یانسنیست‌ها مورد سرزنش قرار گرفت. آن بخشی از این اثر که هگل آن را نقل کرده، تعبیری است طنزآمیز از دیدگاه‌هایی که چند تن از یسوعیان به شرح زیر، بیان داشته‌اند:

برای این که کسی گناه کند و در برابر خداوند گناهکار باشد، باید بداند که آنچه قصد انجامش را دارد، نیک نیست، یا دست کم، تردیدها یا ترس‌هایی نسبت به آن احساس کند.

(پدراتین بونی (۱۶۳۳))

کسی که به فکر خدا، یا گناهان خود نیست و یا از تکلیف خود نسبت به خدا، یا توبه بی‌خبر است، شایستگی آن را ندارد که این وظایف را انجام دهد؛ امّا، این هم درست است که با ترک این امور گناهی مرتکب نمی‌شود.

(فرانسوا آنا (۱۶۵۵))

۱. از سویی، خدا عشقی را به روح عطا می‌کند که روح را به سوی آنچه که فرمان داده شده می‌کشاند، و از سوی دیگر نفسِ امّاره روح را به ضد آن می‌خواند. ۲. خدا روح را با معرفت از ناتوانی آن آکنده می‌سازد. ۳. خدا این معرفت را به روح عطا می‌کند که طیبی را که باید آن را درمان کند، بشناسد. ۴. خدا این آرزو را به روح عطا می‌کند که بخواهد درمان شود. ۵. خدا به روح این آرزو را که دعا کند و کمک او را بخواهد، عطا می‌کند. و در صورتی که همه‌ی این چیزها در روح روی ندهد، کراژ گناهکارانه نیست و نمی‌تواند مضمولِ کیفر قرار گیرد.

(پی ر لوموئن، از همراهان نزدیک کاردینال ریشلیو)

شرح پاسکال درباره‌ی این دیدگاه‌ها به بخشی که هگل آن را نقل کرده ختم می‌شود:

ای پدر، برخی از مردمان چه نعمت‌هایی دارند! باید برایتان شرح دهم. شما به سختی می‌توانید کسی را پیدا کنید که مانند اینان کم‌گناه کرده باشد، زیرا آنان هرگز به خدا فکر نمی‌کنند؛ شرارت خرد آن‌ها را کز و مژ کرده است: هرگز نه بیماری خود را شناخته‌اند و نه طیب درد خود را. هرگز به فکر آرزو کردن سلامت معنوی نبوده‌اند، و هرگز از خدا نخواستند که آن را به ایشان عطا کند، به گونه‌ای که به قول آقای لوموئن در حالت بیگناهی تعمیدی هستند. نه فکر عشق به خدا هرگز به سرشان افتاده و نه هرگز به فکر توبه کردن از گناهان خود بوده‌اند؛ بدین ترتیب، به قول پدر آنا، آنان از راه خیرخواه نبودن یا توبه نکردن، هرگز گناهی نکرده‌اند؛ زندگی ایشان جست و جوی دایمی برای یافتن هرگونه لذت است، بی‌آن که کمترین درد پشیمانی، وقفه‌ای در آن پدید آورده باشد. چنین زیاده‌روی‌هایی مرا بدین واداشته که عقیده داشته باشم، لعنت آنان حتمی است؛ امّا، از شما پدر، شنیده‌ام که همین زیاده‌روی‌ها

رستگاری آنان را تأمین می‌کند... همیشه فکر کرده‌ام که هر کس هر چه کمتر به خدا فکر کند، کمتر گناهکار خواهد بود. اما، از روی آنچه که می‌توانم ببینم، درمی‌یابم که اگر آدمی بتواند به کلی درباره‌ی او فکر نکند، پاکی همه‌ی رفتارهای آینده‌ی او تأمین می‌شود. همه‌ی آنان لعنت خواهند شد، این نیمه گناهکاران...

(بلز پاسکال، نامه‌های شهرستانی، صص ۶۲ تا ۶۵)

۲. انجیل لوقا ۲۳:۲۴.

۳. ارسطو میانِ کردارهایی که «در حالت بی‌خبری»، از جمله خشم و مستی، صورت می‌گیرد و کردارهایی که «به دلیل بی‌خبری» یا «به تأثیر بی‌خبری» (از شرایطی ویژه) صورت می‌گیرد، قائل به تفاوت است. کردار از گونه‌ی اخیر، غیر ارادی است، اما از گونه‌ی نخستین غیر ارادی نیست، و فاعل آن باید عقوبت بیند.

۴. ارسطو، اخلاقیات نیکوماخی ۳، ۱، ۱۱۳۰ ب ۳۰ - ۱۱۱۱ الف ۲۱.

۵. ارسطو، اخلاقیات نیکوماخی ۳، ۱، ۱۱۱۰ ب ۲۸ تا ۳۰.

۶. اشاره است به فریز (یادداشت ۱۳ همین بند و یادداشت ۱ بند ۱۳۲ را ببینید).

۷. این هم موضوع خداشناختی دیگری است که در نامه‌های شهرستانی پاسکال مطرح شده است. الهیات کاتولیکی ولوتری، همواره، میان «لطف پیشگیر»، که اراده‌ی آدمی را از «لطف معاون» که به رستگاری کسانی که خواهان آن باشند، یاری می‌رساند، قائل به تفاوت بوده‌اند. لطف معاون می‌تواند یا «لطف مؤثر» باشد که بدان اندازه نیرو دارد که روح نمی‌تواند در برابر آن پایداری کند، یا ممکن است دارای نیرویی کمتر و پایداری‌پذیر باشد (اگر پذیرفته شود، دومی را «لطف بسنده» گویند). مناقشه بر سر این است که آیا لطف همواره «مؤثر» است یعنی اراده‌ی آزادی‌رِد لطف معاون را حفظ می‌کند یا نه. یسوعی‌ها گرایش بدان داشتند که به این پرسش، پاسخ مثبت دهند و یانسنیست‌ها گرایش بدان داشتند که پاسخ منفی دهند. چنین می‌نماید که هگل مسأله را به رابطه میان معرفت‌عینی نیکی و وجدان ذهنی تعبیر می‌کند؛ هگل با جانبداری از موضع یانسنیستی پاسکال (به گونه‌ای که پاسکال آن را تعبیر می‌کند)، آهنگ آن دارد که این را که رابطه‌ی میان معرفت‌عینی و وجدان ذهنی، رابطه‌ی جدایی‌پذیری، بی‌تفاوتی و احتمال‌پذیری است، رد کند.

۸. مقایسه کنید با PhG § § 660-666.

۹. احتمال باوری، آموزه‌ای یسوعی است و مرجع هگل در اینجا هم، باز، پاسکال است. بنا به این آموزه، ما، در صورتی که آن عقیده‌ی اخلاقی‌ای که بنا به آن عمل می‌کنیم «محتمل» باشد، حتی اگر شرارت هم کنیم، گناه نکرده‌ایم. حمله‌ی پاسکال به این

آموزه، بخشی است از این اتهام یا سنیست‌ها به یسوعی‌ها که اینان از راه کاسه لیبی به نفوذ دنیوی و کلیسایی دست یافته‌اند و راهنمایی‌های خداشناختی و اخلاقی خود را با هوس‌ها و دل‌بستگی‌های ثروتمندان و قدرتمندان هماهنگ ساخته‌اند. پاسکال بدین قصد از قول چند پدر یسوعی می‌گوید که «احتمال باوری اخلاقی» از چه چیزهایی تشکیل می‌شود:

عقیده، زمانی احتمال باور خوانده می‌شود که بر دلایلی نسبتاً مهم استوار باشد. بدین ترتیب است که گاه چنین روی می‌دهد که مرجعی، به واقع، جدی، می‌تواند عقیده‌ای را محتمل سازد... شاید تو در این زمینه شک کنی که مرجعیت مرجعی خوب و دانشمند، عقیده‌ای را محتمل سازد... من پاسخ می‌دهم که... عقیده‌ی احتمال باور، عقیده‌ای است که مبنایی نسبتاً با اهمیت دارد. مرجعیت مرجعی مؤمن و دانشمند، به هیچ روی امر بی‌اهمیتی نیست، بلکه اهمیت بسیاری دارد... در موارد بسیاری [مراجعه دانشمند] عقاید متفاوتی دارند؛ اما این مهم نیست. هر یک از آنان عقیده‌ی خود را محتمل و ایمن می‌سازد... آدمی می‌تواند، حتی، دست به کرداری بزند که طبق عقیده‌ای احتمال باور، مشروع تصور می‌کند، هر چند که ضد آن متیقن‌تر باشد... حتی پیروی از نامحتمل‌ترین عقیده هم مشروع است، هر چند که نامطمئن‌ترین عقیده باشد... هر مرجعی، هنگامی که طرف ریزنی قرار می‌گیرد، می‌تواند چنان راهنمایی کند که نه تنها به عقیده‌ی خود او محتمل باشد... بلکه خلاف عقیده‌ی او باشد، اما در صورتی چنین می‌کند که این نظر خلاف عقیده‌ی او، تصادفاً برای آن کسی که با او ریزنی می‌کند، مطلوب‌تر و جذاب‌تر باشد.

(نامه‌های شهرستانی، صص ۸۲ تا ۸۴).

۱۰. مقایسه کنید با GW 426/184-185; PhG § 635.

۱۱. احتمالاً، اشاره است به قتل کوتسبوی به دست ساند، یادداشت ۱۸ پیشگفتار را ببینید.

۱۲. این سخن که «هدف باید وسیله را توجیه کند»، غالباً به ماتیو پرایر (۱۷۲۱-۱۶۶۴)، شاعر انگلیسی نسبت داده می‌شود، اما به این سخن سن ژروم (حدود ۳۴۲ تا ۴۲۰) در رساله، ص ۴۸ توجه کنید: «... راهی که از سوی مردان نیرومند در مناقشه در پیش گرفته می‌شود، [یعنی] توجیه وسیله با هدف...»

۱۳. هدف این سخن، فریز است. «فرمان وظایف تقوی چنین حکم می‌کند: کردار از روی احترام به قانون مطابق با یقین آدمی نسبت به آنچه که وظیفه‌ی تقوی حکم می‌کند»

(فریز 189, NKV III). «فرمان بیواسطه‌ی تقوی» این است: «با یقین خود نسبت به وظیفه، بیعت کن!» (فریز 243 HPP، مقایسه کنید با 164, 158 HPP). فریز «یقین» را از «عقیده»‌ی صرف متمایز می‌کند. یقین به تأثیر فرآیند تربیت و تجربه‌ی اخلاقی تشکیل می‌گردد، با این حال، «نه با آموختن قواعد، بلکه با تجربه‌ی احساس اخلاقی». (فریز 208-206, NKV III؛ مقایسه کنید با 55/23 JE). فریز تأکید دارد که برای این که من از جهت اخلاقی مخلص باشم، یقین من باید «خالص» باشد: «به یاری خلوص، من صداقت و صمیمیت فلان انسان را نسبت به خود او و در خود او، درک می‌کنم» (344 HPP)؛ عقاید اخلاقی خود فریبانه و دلیل تراشی‌ها، به نظر فریز، «یقین خالص» به شمار نمی‌آیند. فریز اختیار معرفت خطاناپذیر نسبت به وظیفه‌ی ما را مجاز نمی‌داند. او بر این نکته پای می‌فشارد که وجدان «تربیت‌پذیر» است (HPP 214)؛ اما، باز هم (مانند کانت و فیشته) عقیده دارد که وجدان «خطاناپذیر» است:

شاید چنین بنماید که آموزه‌ی خطاناپذیری وجدان با این آموزه‌ی تربیت‌پذیری وجدان تعارض دارد. آنچه خواهد آمد، باید این موضوع را روشن سازد. در نظر آدمی که به خلوص رسیده، وجدان، بنا به قضیه‌ای یکسان، خطاناپذیر است؛ زیرا چیزی بیشتر از این نمی‌توان از هر انسانی انتظار داشت که، از یقین خالصانه‌ی خود، با وفاداری، پیروی کند. حال، از آنجا که وجدان این یقین را بیان می‌دارد، برای هر انسان منفردی در لحظه‌ی مفروض، درست است. (HPP 214-215).

همچنین، مقایسه کنید با

نخستین قانون نظریه‌ی فلسفی تقوی، سرشت نیکوی شخصیت است: احترام به روح عملی. درست‌ی یقین، از جهت فرمان، دومین قانون است. پس، نخستین قاعده‌ای که من باید کردارهای دیگران را، بر بنیاد آن، با وظیفه‌ی تقوی قیاس کنم، باید از این قاعده که به من می‌گوید چه وظایفی به من تحمیل شده، مجزئی شود. زیرا، هر یک از این قاعده‌ها، تنها بر بنیاد یقین خود می‌تواند قضاوت شود، و آنچه که بنا به یقینی درست، گناه خواهد بود، شاید به نظر فرد دقیقاً همان چیزی باشد که با وظیفه هماهنگی دارد. (NKV III, 190).

اگر بخواهیم درباره‌ی ارزش حقیقی زندگی کس دیگری قضاوت کنیم، باید به یاد

داشته باشیم که تقوی قانون نیست. آنچه که [در اینجا] اهمیت دارد این واقعیت نیست که کنش برونی درستکارانه‌ای صورت گرفته، اما تقوی، به گونه‌ای باطنی اراده شده و عملی گردیده است... اکنون، اگر پرسیم: «پس، نیکی چیست؟» تنها فهم تربیت یافته می‌تواند پاسخ درستی بدهد. تصمیم، دیگر، موضوعی مربوط به اراده نیست، بلکه مربوط به بصیرت است، به گونه‌ای که، در اینجا، حتی، ناب‌ترین و بهترین [چیزهای] زندگی خاکی می‌تواند اشتباه کند و اشتباه گرفته شود. (JES 49/20, 55/23).

۱۴. فریدریش هاینریش یاکوبی (۱۷۴۳-۱۸۱۹) چهره‌ای پرنفوذ در فلسفه‌ی اواخر سده‌ی هجدهم آلمان بود. او نه از روشنگری دل‌خوشی داشت و نه از خردانگاری ایده‌آلیستی آلمان، و از فلسفه‌ی ایمان و علم حضوری دفاع می‌کرد که نقاط مشترک بسیاری با دیدگاه‌های فریز داشت که در این بند مورد حمله‌ی هگل قرار گرفته است. به همین دلیل، هگل از یاکوبی علیه فریز نقل قول می‌کند. هگل در سال ۱۸۰۲ در رساله‌ای به نام ایمان و معرفت از یاکوبی انتقاد کرد، اما، پس از آن، رابطه‌ی خوبی با او پیدا کرد، و بحث‌های هگل درباره‌ی یاکوبی در نوشته‌های اخیرش، به طور کلی، نظر مساعد او را نسبت به یاکوبی نشان می‌دهد (EL § § 61-78, VGP 315-329/410-423). سخنان یاکوبی به موضوع گرویدن کنت فریدریش لثوپولد فون شتولبرگ شاعر (۱۷۵۰-۱۸۱۹) مربوط می‌شود. یادداشت ۱ بند ۱۴۱ را ببینید.

۱۵. مشهورترین شکل این سخن، از آن آلکزاندر پوپ، شاعر انگلیسی است در اثری به نام *Essay on Criticism*. اما، شاید، پوپ به این مثل لاتینی *Errare humannum est* (خطا از آن انسان است) نظر داشته یا به سخن پلوتارک: «زیرا عقیده‌ی خطا داشتن، هر چند بخشی از [وجود] مرد فرزانه نیست، دست کم انسانی هست» (بندنامه: درباره‌ی پیشرفت آدمی در تقوی، در رد کولوتس).

۱۶. اشاره‌ی هگل به نظریه‌ی طنز (یا وارونه‌گونی یا ساده‌نمایی یا نادان‌نمایی سقراطی) است که فریدریش شلگل (۱۷۷۲-۱۸۲۹) آن را مطرح کرده است (Anstet, Eichner (München: Schlegel, Kritische Ausgabe, ed. Ernst Behler, Jean-Jacques Hans Ferdinand Schöningh, 1957 ff.). II: Charakteristiken und Kritiken I (1966)). کلاسیک طنز از آن کویین تی‌لیان (حدود ۳۵ تا ۹۵) استاد سخنوری رومی است: شکلی از سخن که در آن «آنچه که باید از آن فهم شود، ضد آن چیزی است که گفته می‌شود» (Quintilian, *Institutiones oratoriae* q. 22. 44). در اصل، واژه یونانی *el'povía* (ای رونه‌تیا) به معنای «وانمودن»، «تلبیس»، «پنهان کردن» یا «فریب دادن»

بوده است؛ اما معنای این واژه با زندگی و تفکر سقراط که در تمامی آثار افلاطون در مقام طنزپرداز و نادان نمایی ظاهر شده که با وانمود به نادانی، طرف سخن را به سخن گفتن و آشکار ساختن نادانی خود می‌کشاند، دگرگون شد تا این که (همان‌گونه که کوین تی لیان آن را تعریف کرده) معنای آن، دیگر، پنهان کردن تفکر نیست، بلکه بیان تفکر از راه سخن و آرونه است. به نظر شلگل، طنز یا وارونه‌گویی سقراطی گوهر ارتباط هنرمندانه است: «[در طنز،] همه چیز باید، هم، شوخی‌آمیز باشد و هم، جدی، رُک و صریح باشد و در عین حال عمیقاً، پنهان» (Schlegel, *Lyceum Fragment*) (108). طنز به نظر شلگل بهترین شکل بیان آگاهی دینی وحدت وجودی از «بی‌ترتیبی بی‌نهایت سرشار»ی است که بیان‌ناپذیری آن، بیان آن را به صورتی محدود، ناممکن می‌سازد (Ideen § 69. Kritische Ausgabe II). «طنز، گویی، ظهور ابدیت و جهانیّت است، ظهور احساس نسبت به جهان است» (Kritische Ausgabe XVIII, 128). [طنز سقراطی] احساس تضاد حل‌ناشدنی چیزهای نامحدود و چیزهای محدود، ناممکنی و ضرورت ارتباط کامل را دربرمی‌گیرد و آن را برمی‌انگیزد» (Lyceum Fragment 108). «حالتی است که هر چیزی را می‌کاود و به گونه‌ای نامحدود، بر فراز هر چیز محدود جای می‌گیرد، حتی بر فراز هنر، شایستگی یا نبوغ خود آدمی» (Lyceum Fragment 42).

هگل بر این امر پای می‌فشارد که طنز رمانتیک، در اساس، با طنز سقراطی متفاوت است؛ او تعریف شلگل را از طنز، بیان وضعیت بی‌پاسخ انسانی در برابر تضاد محدود و نامحدود نمی‌بیند، بلکه آن را بیان ذهنی انگاری نابخردانه، خودپسندانه و حتی، خود را خداانگارانه می‌داند. هگل این گونه از طنز را گسترش یافتگی نابخردانه، غیر جدی و غیر فلسفی فلسفه‌ی «من» ذهنی و تجربیدی فیشته به شمار می‌آورد (VGP III, 415-416/507-508). همین تصویر هگلی شلگل است که کرکه‌گور در مفهوم طنز مورد حمله قرار داده و در این یا آن، آن را به گونه‌ای ناخوشایند تصویر کرده است؛ اما نظریه‌ی بالفعل شلگل درباره‌ی طنز، با مفهوم «ارتباط غیر مستقیم» که کرکه‌گور آن را با نام مستعار یوهانس کلیماکوس در مؤخره‌ی غیر علمی نهایی مطرح ساخته، بسیار نزدیک است. هگل، شلگل را در آن نقطه‌ی افراطی جای می‌دهد که در آن، ذهنیت اخلاقی به شرارت تبدیل می‌گردد؛ تصویر هگل و کرکه‌گور از شلگل همچون انسانی بی‌بند و بار، همواره از پیوند او با ژمان رسوایی برانگیزش، لوسینده، رنگ گرفته است (بادداشت ۱ بند ۱۶۴ را ببینید). اما، تصویر شلگل از فلسفه‌ی هگل، هم، به همین اندازه آمیخته به نفرت و انزجار است، و در واقع تصویر

این دو از یکدیگر به تصویرِ وارونه‌ی هر دوی آن‌ها می‌ماند. به نظرِ شلگل، دیالکتیکِ هگل چیزی نیست جز خود را خداانگاریِ «روح انکار» (نگاه کنید به Ernst Behler, 'Friedrich Schlegel und Hegel', *Hegel - Studien II* (1963), p. 243). این را هم باید به یاد داشت که «روح انکار» (der Geist, der stets vereint) توصیفِ مفیستوفلس است از خودش در *فاوست* گوته، بخش ۱، سطر ۱۳۳۸).

۱۷. هگل در گفتارهای خود درباره‌ی زیباشناسی، می‌گوید: «زولگر و لودویگ تیک بودند که طنز را همچون والاترین اصلِ هنر، پذیرفتند» (VA I 98/93). کارل ویلهلم فردیناند زولگر (۱۸۱۹-۱۷۸۰) همکارِ هگل و استادِ فلسفه در برلین بود، که تخصصِ او فلسفه‌ی هنر، به ویژه ادبیات بود (هر چند که اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی هم درس می‌داد). زولگر مروری مفصل را درباره تأمل‌های شلگل بر طنز، در دو قسمت در سال‌های ۱۸۰۹ و ۱۸۱۱، انتشار داد. لودویگ تیک (۱۸۵۳-۱۷۷۳) شاعر، رمان‌نویس، نمایشنامه‌نویس و منتقدِ رمانتیک بود که همراه با آگوست ویلهلم شلگل (۱۸۴۵-۱۷۶۷)، برادرِ فریدریش شلگل متنِ کاملِ آثار شکسپیر را به زبانِ آلمانی ترجمه کرده است.

۱۸. گناه (*Die Schuld*) (۱۸۱۳) ملودرامِ مردم‌پسندی است نوشته‌ی آدولف مولنر (۱۸۲۹-۱۷۷۵) که شخصیتِ اصلیِ آن مردی را که عاشقِ زنش است، می‌کشد و پس از این که درمی‌یابد مرد کشته شده برادرش بوده، خود را هم، می‌کشد. (مقایسه کنید با VA III, 537/IV, 311).

۱۹. PhG § § 733-743.

۲۰. PhG § § 632-671. فکرِ «جانِ زیبا» در میانِ رمانتیک‌ها رواج داشت (یادداشت ۲ بند ۱۳ را ببینید). این فکر از شیللر گرفته شده و گوته در اثرِ خودِ ویلهلم مایستر، ناتالی را با این صفت توصیف کرده است. هگل در دستنوشته‌های ۱۷۹۷ خود این عنوان را، به گونه‌ای مُساعد، برای مسیح به کار گرفته است. تصوّرِ غالبِ این است که منظور از این توصیف در PhG، فریدریش فون هاردنبِrg شاعر (نووالیس، ۱۸۰۱-۱۷۷۲) است. این توصیف در آثار گوته، نووالیس و PhG بند ۶۵۸ (و نه در آثارِ شیللر یا نخستین نوشته‌هایِ هگل) به معنایِ شخصیتی است که از زندگی تأثیرگذارانه‌شان خالی می‌کند، تا مبادا خلوص و پاک‌ی درونیِ خود را از دست بدهد. «زیباییِ جان» (بدونِ آن که ربطی به توکل داشته باشد) اصطلاحی است که فریز، بعدها، برای توصیفِ موضوعِ زندگی اخلاقی به کار می‌گرفت (HPP § 19). در PhG و کتابِ حاضر، تبدیلِ وجدان به شرارت، مرزِ پهنه‌ی اخلاقی و گذرِ آن را به پهنه‌ی والاتر،

تعیین می‌کند. در کتاب حاضر این امر، به زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی نوین، در مقام بنیادی که ذهنیت اخلاقی بر آن استوار می‌شود، می‌انجامد. اما، در PhG، زندگی اخلاق‌گرایانه، مرحله‌ی بیواسطه‌ی روح است و تجسم آن، فرهنگ یونان باستان؛ و اخلاق نتیجه‌ی رشدی تاریخی است که با زندگی اخلاق‌گرایانه آغاز شده است. بدین ترتیب، بحث وجدان و شرارت به بخشایش و آشتی روح با خود، در هیأت دین، می‌انجامد (PhG § § 672-683).

۲۱. هگل، به طور کلی، رمانتیک‌ها را پیروان فیشته می‌داند که تعبیر ذهنی و یکسویه از فلسفه‌ی او را به نهایت خود رسانده‌اند (یادداشت ۱۵ همین بند را ببینید). هگل این شخصیت‌ها را در فهرست رمانتیک‌های خود جای داده است: فریدریش شلگل (۱۸۲۹-۱۷۷۲)، فریدریش شلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸)، فریدریش فون هاردنبرگ (نووالیس) (۱۸۰۱-۱۷۷۲)، ی. ف. فریز (۱۸۴۳-۱۷۷۳)، فریدریش بوتروک (۱۸۲۸-۱۷۶۶)، و ویلهلم تراوگت کروگ (۱۸۴۲-۱۷۷۰). به عقیده‌ی هگل، این رمانتیک‌ها اصلاً فیلسوف نیستند، و نخستین کسی که پس از فیشته، به پیشرفتی اصیل در فلسفه دست یافته، ف. و. ی. شلینگ (۱۸۵۴-۱۷۷۵) است (VGP 415-420/506-512). بحث مشروح درباره‌ی رابطه‌ی هگل با رمانتیک‌ها در این اثر آمده است:

Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik* (Bonn: Bouvier, 1956)

بند ۱۴۱

۱. گرویدن گنت فریدریش لئوپولد ئسوشتولبرگ به مذهب کاتولیک، سبب بُهت و حیرت محافل فرهیختگان پروتستان گردید (یادداشت ۱۴ بند ۱۴۰ را ببینید). چند تن دیگر از رمانتیک‌های برجسته‌ی آلمان هم به مذهب کاتولیک رومی گرویدند که شاید مشهورترین آنان فریدریش شلگل بود (یادداشت‌های ۱۶ و ۲۱ بند ۱۴۰ را ببینید). انگیزه‌ی اصلی این تغییر مذهب‌ها، دشمنی آنان با تھی ساختن دنیای طبیعی و اجتماعی از قداست از سوی مذهب پروتستان و رد و انکار آرمان‌های خردگرایانه‌ی انقلاب فرانسه و پذیرش امنیت ایمانی بود که ریشه در سنت و اقتدار نهادی داشت. گفته‌اند که خود هگل هم مدتی در سال ۱۸۰۴، به همین دلایل، به فکر کاتولیک شدن افتاده بود، اما ظاهراً، نتیجه‌ی این فکر، اثبات دوباره‌ی همان چیزهایی بود که گروندگان به مذهب کاتولیک، قصد فرار از آن‌ها را داشتند.

بند ۱۴۲

۱. ظاهراً، اشاره است به تعریف ارسطو از جنبنده‌ی بی‌جنبش، که همچون موضوع خواسته یا آرزوی آدمی حرکت می‌کند: «جنبنده‌ای هست که می‌جنبد، بدون آن که جنبانده شود، و ابدی، گوهر یا فعلیت باشد. موضوع‌های آرزو یا تفکر بدین ترتیب حرکت می‌کنند؛ حرکت می‌کنند بی‌آن که به حرکت آمده باشند» (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۲۵ الف ۱۰۷۲-۱۲-۷). مقایسه کنید با بندهای ۱۵۲ و ۲۵۸.

بند ۱۴۴

۱. آنتی‌گونه پایداری خود را در برابر کرئون با توسل به قوانین خدایان توجیه می‌کند:
«فرمان تو، ای پادشاه، نیرومند بود
اما تمامی نیروی تو، خود، ناتوانی است،
بر قوانین بیمرگ و نانوشته‌ی خداوند.
تنها، اکنون نیستند: بوده‌اند و خواهند بود
در کار برای همیشه، یکسره فراسوی انسان.»
(سوفوکل، آنتی‌گونه، سطرهای ۴۵۳ تا ۴۵۷)
هگل همین بیت‌ها را در PhG § 437, VPG 56/38-39 نقل کرده است.

بند ۱۴۵

۱. «امواج» شاید اشاره به شعر گوته باشد با عنوان «محدودیت‌های انسانی». (Goethe, Werke I, ed. Erich Trunz (Nünchen Beck, 1982) 146-147).

بند ۱۴۷

۱. مقایسه کنید با «آن کس که به پسر خدا ایمان آورده است، در خود شهادت دارد» (رساله‌ی نخست یوحنا ۵:۱۰).

بند ۱۴۸

۱. کانت در TL، وظایف اخلاقی را زیر عنوان Ethische Elementarlehre (نظریه‌ی اخلاقی عناصر) طبقه‌بندی کرده است؛ بخش سوم SL فیشته عنوان Die eigentliche Pflichtenlehre (نظریه‌ی حقیقی وظایف) دارد؛ فریز بخش دوم (نظریه‌ی تقوی) را در

HPP با عنوان *Die allgemeine Pflichtenlehre* (نظریه‌ی کلی وظایف) آغاز کرده است.
 ۲. مقایسه کنید با یادداشت ۲ بند ۲.

بند ۱۴۹

۱. اشاره‌ی دیگری است به انقلاب فرانسه، در مقام نتیجه‌ی طبیعی فکر آزادی منفی،
 مقایسه کنید با یادداشت ۳ بند ۵.

بند ۱۵۰

۱. قصدِ هگل آن است که برخوردهای اخلاق‌گرایانه‌ی اصیل مصیبت‌بار را از
 برخوردهای تصنعی که به قصد پندآمختن اختراع می‌شود، جدا کند.
 ۲. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل درباره‌ی زیباشناسی:

قهرمانان یونانی در دورانی پیش از قانون، پا به صحنه می‌گذارند، خود آنان
 بنیان‌گذاران دولت‌ها هستند، به گونه‌ای که حق و نظم اجتماعی، قانون و عرف، از
 خود آنان سرچشمه می‌گیرد، و در کارهای فردی آنان فعلیت می‌یابد، و وابسته به
 آنان می‌ماند... این را هم باید بیفزاییم که او [هرکول] قهرمانی، دقیقاً، اخلاقی نبود،
 همان‌گونه که داستان او و پنجاه دختر تسیوس که در یک شب به نزد او آمدند، نشان
 می‌دهد... در عوض، او همچون تصویر این نیروی کامل و به خود وابسته‌ی حق و
 عدالت نمود می‌یابد که برای فعلیت بخشیدن به آن، با تصمیم آزادانه‌ی خود و با
 اراده‌ی خودسرانه‌ی خود، سختی‌ها و دشواری‌های بیشماری را به جان می‌خرد.
 (VA I, 240-241/250)

۳. نگاه کنید به ارسطو، *اخلاقیات نیکوماخی* ۱-۱۳، الف ۱۱۰۲ تا الف ۱۱۰۳، ۶-۲، الف
 ۱۱۰۶ تا ب ۱۱۰۷. هگل در گفتارهای خود درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، درباره‌ی
 تعریف ارسطو از فضیلت، چنین گفته است:



ارسطو با تشخیص جنبه‌ی بخرد جان از جنبه‌ی نابخرد آن، مفهوم فضیلت را با
 دقت بیشتری تعیین می‌کند؛ در جنبه‌ی دومی، *nous* (خرد) در حالت *dynamei*
 (بالقوه) است - [و] حس‌ها، تمایل‌ها و شورمندی‌ها به آن مربوط می‌شوند. فهم،
 هوش، تأمل و معرفت، همه در وجه بخرد جای دارند. اما، این‌ها فضیلت را تشکیل

نمی‌دهند، فضیلت، تنها، از یگانگی وجه بخرد با وجه نابخرد تشکیل می‌شود. آن را هنگامی فضیلت می‌خوانیم که شورمندی‌ها (تمایل‌ها) به گونه‌ای با خرد ارتباط داشته باشند که آنچه را خرد فرمان می‌دهد، انجام دهند. در صورتی که بینش (*logos*) بد باشد یا اصلاً وجود نداشته باشد، بلکه شورمندی (تمایل، دل) خود را محدود سازد، شاید نیکدلی وجود داشته باشد، اما فضیلت وجود نخواهد داشت، زیرا دلیل عقلی (*logos* = خرد) یا *nous* که ضروری فضیلت است، وجود ندارد... از آنجا که فضایل، در مقام یگانگی عنصر آرزومندی و فعلیت بخشی با عنصر بخرد، عنصری غیرمنطقی در خود دارند، [ارسطو] دلیل عقلی آن‌ها را همچون حدّ میانه وضع می‌کند، در نتیجه فضیلت حدّ میانه‌ای است میان دو حدّ افراطی. (VGP II, 222-224/204-206).

بند ۱۵۱

۱. مقایسه کنید با این سخن پلوتارک: «عادت، [چیزی] نزدیک به طبیعت ثانوی است» (پلوتارک، قواعد حفظ تندرستی ۱۸).

بند ۱۵۲

۱. یادداشت ۱ بند ۱۴۲ را ببینید.

بند ۱۵۳

۱. هگل در جای دیگری این سخن را به سقراط نسبت می‌دهد (VPR II, 568) و مستند او گزنفون، یادگارا ۱-۳-۱ است. دیوژن لائرتی (۱۵-۸) آن را به زنوفی لیوس، از پیروان فیثاغورث نسبت می‌دهد.

۲. روسو می‌خواهد که برای تربیت امیل «همچون انسان» او را از تأثیرهای فاسدکننده‌ی جامعه‌ی نوین برکنار نگه دارد. روسو میان این امر و تربیت کسی «همچون عضو جامعه‌ی مدنی» بنا به قوانین دولتی خوب قائل به تفاوت است و عقیده دارد که این کار را می‌شد در جهان باستان انجام داد (روسو، امیل، ص ۸). در ضمن، برای آگاهی بیشتر از نظریه‌ی تربیتی روسو می‌توان به اعترافات او نگاه کرد. روسو در آنجا «اعتراف» کرده که چهار فرزند نامشروع خود را سر راه گذاشته است.

بند ۱۶۱

۱. مقایسه کنید با EN § § 367-370.
۲. شاید اشاره‌ای باشد به ساموئل پوفندورف، قانون طبیعت و ملت‌ها XIV، فصل ۱. همچنین: «هدف اصلی زناشویی تولد و تربیت فرزند است» (قانون‌نامه‌ی عمومی پروس، بخش ۲، بهره‌ی ۱، بند ۱).
۳. مقایسه کنید با یادداشت ۲ بند ۷۵.
۴. مقایسه کنید با یادداشت ۱ بند ۱۶۴.

بند ۱۶۲

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل درباره‌ی زیباشناسی: «آنچه که در درجه‌ی نخست، در نمایش باستان، مصیبت‌نامه [تراژدی] یا کم‌دی، اهمیت دارد، آن چیزی است که افراد به آن می‌رسند و کلی و گوهری است... از سوی دیگر، در شعر نوین، [یا] ژمانتیک، موضوع اصلی شورمندی شخصی است که برآورده شدن آن، تنها، با پایانی ذهنی، و به طور کلی با سرنوشت فرد و شخصیتی ویژه با روابط ویژه، ممکن است» (VA III, 535-536/ IV, 309-310).

بند ۱۶۳

۱. مقایسه کنید با EL § 151.
۲. در مذهب رومیان، خدایان خانواده (*penates*)، ارواح «جای خوراکی‌ها» (*penus*) بودند، به همراه *lares* (ارواح اجاق خانواده). این خدایان، همچون پاسداران خانه و با آیین‌هایی که به خوردن غذای خانوادگی مربوط می‌شد، پرستش می‌شدند. *penates* دولت هم وجود داشت که پاسداران روم شمرده می‌شدند و مقام‌های رومی می‌بایست نسبت به آن‌ها سوگند وفاداری یاد کنند.
۳. «عیسی» ایشان را گفت موسی به سبب سنگدلی شما، شما را اجازه داد که زنان خود را طلاق دهید» (انجیل متی ۱۹:۸).

بند ۱۶۴

۱. در سال ۱۷۹۸، فریدریش شلگل روابط عاشقانه‌ای را با دوروته آویت، دختر موسی مندلسون فیلسوف و همسر سمیون ویت، بانکدار برلینی، آغاز کرد. در پایان آن سال،

دو رفته آشوه خود را ترک کرد و در سال ۱۷۹۹ از او طلاق گرفت. در تابستان آن سال، شلگل رمانی منتشر کرد به نام لوسینده، که داستان رابطه‌ی نامشروع میان لوسینده و یولیوس، بود. این رمان، به ویژه در مؤخره‌ای که از زبان یولیوس بیان می‌شود و جنبه‌ای، نسبتاً، «آموزنده» دارد، حمله به قواعد اخلاق جنسی را در برمی‌گیرد. ازدواج بدون عشق را، در ردیف کنیزداری جای می‌دهد و آن را محکوم می‌کند، بر برتری عشق شخصی بر معیارهای همگانی ادب اجتماعی تأکید می‌کند، درویی غیر طبیعی عفت فروشی را که از زنان انتظار می‌رود در جامعه از خود نشان دهند به باد حمله می‌گیرد، و شاید مهمتر از همه این که از یکسوگی الگوهای مرسوم مردانگی و زنانگی انتقاد می‌کند و بر این موضوع پای می‌فشارد که شخصیت سالم و روابط عاشقانه‌ی پیروزمندانه، در مورد هر دو جنس، تنها در صورتی ممکن خواهد بود که تعادلی هماهنگ میان برانگیختگی‌های تأثیرگذارانه‌ای که به جنس مذکر و برانگیختگی‌های تأثیرپذیرانه‌ای که به جنس مؤنث نسبت داده می‌شود، برقرار گردد. حمله‌ی یولیوس به درویی، دفاع صریح او را از «جسارت» یا «گستاخی» خود در برمی‌گیرد. دیدگاه‌های شلگل در اثری به نام نامه‌هایی درباره‌ی «لوسینده»ی شلگل که بدون نام نویسنده در سال ۱۸۰۰ منتشر شد، مورد پشتیبانی قرار گرفت. نویسنده‌ی این نامه‌ها فریدریش شلایرماخر، فیلسوف و متأله، بود. الگوی واقعی قهرمانان نویسنده را همه می‌شناختند و کتاب را به طور کلی، اثری وقیحانه می‌دانستند؛ بدنامی نوشتن این کتاب تا آخر عمر همراه شلگل ماند، حتی پس از آن که او به گونه‌ای نازبیا، چاق و واپس‌گرا شده بود. لوسینده در زمان خود، اثری رسوایی برانگیز بود، اما، با معیارهای امروزی غربی، این اثر بی‌پردگی خود را از دست داده و افکار شلگل درباره‌ی عشق و جنسیت، دیگر، غیرعادی نمی‌نماید.

بند ۱۶۶

۱. «آنتی‌گونه زیباترین توصیف زنانگی است؛ او سخت به پیوند خانوادگی، در رویارویی با قانون، وفادار می‌ماند» (VPR I, 301).
۲. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل در ۱۸۲۳-۱۸۲۲:

قلمرو مرد، ادراک کلی علمی است، و به همین ترتیب، هنر هم دستمایه‌ی مرد است، زیرا هر چند در [شکل] فردیت عرضه می‌شود، [امری] کلی است، مثالی کلی است، تخیلی [هنر] است که از خرد، [یعنی] «مثالی» کلی، الهام گرفته است. این‌ها

قلمرو مرد است. شاید استثناهایی منفرد در مورد زنان وجود داشته باشد، اما استثنا قاعده نیست. زنان، هرگاه وارد این قلمروها شوند، خود قلمرو را به مخاطره می‌افکنند. (VPR III, 535-526).

بند ۱۶۷

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل در ۱۸۱۹-۱۸۱۸: «زن هم مانند مرد باید به حقی خود برسد. [در] هر جا چند همسری [باشد]، بردگی زنان [خواهد بود]» (VPR I, 301).

بند ۱۷۴

۱. یادداشت ۱۵ بند ۳ و یادداشت‌های ۲ و ۹ بند ۱۸۰ را ببینید.
 ۲. تربیت فرزندان از راه آموختن خردورزی به آنان، عقیده‌ی جان لاک است که در اثر خود، تفکراتی درباره‌ی تربیت (۱۶۹۳) از آن دفاع کرده است؛ چنین می‌نماید که توصیف هگل اشاره‌ای باشد به انتقاد روسو از لاک.
 ۳. روسو با این شیوه مخالف است که با بچه‌ها به گونه‌ای رفتار کنند که احساس کنند در شرایط کودکی خود محدودند و در نتیجه در آرزوی آن باشند که بزرگ شوند. (امیل، صص ۴۲ تا ۴۳).

بند ۱۷۵

۱. مقایسه کنید با PR § 57.
 ۲. نمایندگان اصلی «نظریه‌ی بازی» در آموزش و پرورش، یوهان برنارد بازدو (۱۷۹۰-۱۷۲۳) و یوآخیم هاینریش کامپه (۱۷۴۶-۱۸۱۸) هستند. هر دوی اینان در نوشته‌های دیگر هگل، با ذکر نام، مورد انتقاد قرار گرفته‌اند (283, VA I, 84/ II, 404, Werke XI, 3 TJ 26/ TE 43, VPR I, 306; EG § 396 A). کانت روش‌های بازدو را در مقاله‌ای که درباره‌ی آموزشگاه او، فیلان تروپین *Philantropin* نوشته، تأیید کرده است (GS II, 445-452).

بند ۱۷۸

۱. «تصوّر» مورد بحث، ظاهراً، از آن فیشته است (GNR 367/467). اما، برخلاف آنچه که هگل می‌گوید، عقیده‌ی فیشته این نیست که فرزندان متوقّی، غالباً، به این دلیل ارث می‌برند که، تصادفاً، در آن لحظه‌ای که دارایی متوقّی بی صاحب می‌شود، آنان در نزدیکی آن دارایی هستند. فیشته گفته است که دولت «نخستین مالک» این دارایی است (GNR 257/341)؛ و هدف او از این سخن آن بوده که دولت بیشترین امکان حلّ و فصل مسائل مربوط به ارث را به گونه‌ای که مناسب می‌داند، داشته باشد.

بند ۱۸۰

۱. ظاهراً اشاره است به یکی از آموزه‌های فیشته که می‌گوید اعتبارِ وصیت‌نامه بسته به شناسایی آن از سوی دولت است (GNR 256-257/340-341).
۲. بنا به الواج دوازده‌گانه، ۲-۴، پدر حق دارد فرزندان خود را به بردگی بفروشد، و اگر آن فرزندان آزاد شوند، می‌تواند آنان را دوباره بفروشد. اما در صورتی که برای بار سوم آزاد شوند، دیگر تحت اقتدار پدرانه‌ی او (*patria potestas*) قرار نخواهند داشت.
۳. بنا به نوشته‌ی ژوسی‌تی‌نی‌ن، قواعد، ۳۶-۱۲، پدر حقّی نسبت به غنایمی که پسرش در جنگ به دست آورده، ندارد.
۴. یادداشت ۱ بند ۱۷۲ را ببینید.
۵. یادداشت ۱۵ بند ۳ را ببینید.
۶. لوسیان سوموستایی (حدود ۱۱۵ تا ۲۰۰) نویسنده‌ی گفت و گوهای طنزآمیز بود. یکی از نوشته‌های او سخنانِ پسری است که دوبار از سوی پدر خویش از ارث محروم شده است، در دادگاه (Lucian, 'The Disinherited', *Works II* tr. H. W. Fowler (and F. G. Fowler (Oxford: Clarendon, 1905), pp. 183-201). موارد مشابهی در *controversias* (دعاوی) نوشته‌ی لوسیوس آنائوس سینکا (مشهور به سینکای پدر یا سینکای سخنور)، پدر سینکای فیلسوف رومی، آمده است.
۷. در سال ۴۶ پ م، مارکوس تولیوس سیسرون همسر خود، ترنتیا : طلاق داد و با یوب لی‌لیا، دختر یتیم تحت قیمومت خود، ازدواج کرد و از این راه ثروت هنگفت او را به چنگ آورد. یک سال پس از آن، اندوه او به تأثیر مرگ تولیا، دختر محبوبش، سبب نفرت او از دومین همسرش شد و او را هم طلاق داد.
۸. یادداشت ۲ بند ۴۶ را ببینید.

۹. *patria potestas* (اقتدارِ پدرانه) ی پدرِ رومی، حقِ زندگی و مرگ (*ius vitae necisque*) را نسبت به فرزندان، در برمی گرفت. مشهورترین مورد از به کار بستن این اختیار در سال ۵۰۷ پ م روی داد. در آن سال، لوسیوس یونی یوس برتوس، کنسول و بنیان‌گذار جمهوری روم، فرمان داد که دو پسرش، تی توس و تی بریوس را در برابر دیدگانش سر ببرند، چون فکر می‌کرد آنان در توطئه‌ای علیه او شرکت داشته‌اند (لیوی، تاریخ روم، ۲-۵). این حق، پنجاه سال پس از آن، در الواح دوازده گانه تثبیت شد. اما، در قوانین بعدی روم دگرگون شد، به گونه‌ای که پدر، تنها، اجازه یافت فرزند خود را، در حدِ ملایمی، گوشمالی دهد (ژوستینیان، قواعد ۱-۴۳-۴). به دنبال رأیی که کنستانتین صادر کرد، می‌شد پدری را که فرزند خود را کشته بود، حتی، به عنوانِ خویشاوندکشی به مرگ محکوم کرد (ژوستینیان، قواعد، ۱-۱۷-۹).

بند ۱۸۱

۱. نگاه کنید به § 131, 142, EL.

بند ۱۸۳

۱. چنین می‌نماید که شیللر «حالتِ ضرورت» (*Staat der Not*) را با «حالتِ طبیعت» یکی و یکسان می‌داند و آن «بر بنیادِ زور و نه بر بنیادِ قوانین استوار است»؛ این حالت در برابر «حالتِ خرد» یا «حالتِ آزادی» جای می‌گیرد که بر بنیادِ «یگانگی اخلاقی» استوار است؛ وظیفه‌ی انسانیت این است که حالتِ آزادی را به جای حالتِ ضرورت بنشانند (Schiller Werke IV, Frankfurt: Ins. I, 1966. P. 202). فیشته، هم، مانند شیللر «حالتِ ضرورت» را، حالتِ کنونی می‌داند و در انتظار پیشرفتِ تدریجی به سوی «حالتِ بخرد» است (Fichte, S L 238-239/251-252). شاید منظورِ هگل در اینجا، این باشد که این متفکران، حالتِ کنونی را، تنها، در ارتباطِ آن با جامعه‌ی مدنی دیده‌اند، و حالتِ بخردانه را که بالفعل هست، از یاد برده‌اند.

بند ۱۸۴

۱. افلاطون، در جمهور ۴۶۲ الف-ث، چنین استدلال می‌کند که دولتِ آرمانی (یا مثالی) باید چون جسمی جاندار باشد؛ هنگامی که بخشی از آن شادمان یا در رنج است، بخش‌های دیگر باید در آن سهیم شوند، و هر گاه یکی از اعضای دولت رنج کشد یا

شادمان باشد، کلّ دولت باید با او شادمان باشند یا رنج بکشند. هگل این کارِ بُردِ تعریفِ جسمِ جاندار را در موردِ دولت ردّ و انکار می‌کند، زیرا این تعریفِ اصلِ جهانِ نوین، یعنی اصلِ آزادیِ ذهنی را، که بر بنیادِ آن هر فردی باید زندگیِ جداگانه و خودخواسته‌ای داشته باشد، فرض نمی‌گیرد. یادداشت ۳ بند ۴۶ و یادداشت‌های ۱ تا ۳ بند ۱۸۵ را ببینید.

بند ۱۸۵

۱. برای آگاهی از مالکیت در دولتِ افلاطون، یادداشتِ ۳، بند ۴۶ را ببینید.
۲. پاسداران در دولتِ افلاطون، افزون بر این که باید دارایی خصوصی نداشته باشند و یا بسیار اندک داشته باشند، باید در زنان و فرزندان با هم شریک باشند (جمهور، ۴۲۴ الف، ۴۴۹ پ). افلاطون، تنها، درباره‌ی طبقه‌ی پاسداران این را می‌گوید؛ نه دارایی خصوصی و نه خانواده از زندگی اکثریت مردم در دولتِ افلاطون، حذف نشده است.
۳. دولتِ افلاطون، در واقع، بر خلافِ آن چیزی که مشهور شده، یکسره بر تخیلِ او استوار نیست. الگوی دولتِ افلاطونی در اسپارت که در آن یونانیان بر هلوت‌های بومی غلبه یافته بودند، وجود داشته است. دولتِ اسپارت دولتی بود نظامی که همواره در حالتِ «آماده باش» در برابرِ شورشِ احتمالی هلوت‌ها قرار داشت، و به همین دلیل نظامی‌گری و وجوه‌گوناگون این گونه زندگی بر تمامی جنبه‌های زندگی اجتماعی و سیاسی آن حاکم بود. افلاطون این الگو را گرفته و آن را به حدّ افراط کشانده و در این فرآیند، تخیلِ خود را سخت به کار گرفته است؛ از جمله این که همه باید آن کاری را بکنند که به حکمِ طبیعتِ خود برای آن مناسب‌ترند (جمهور ۴۵۳ ب). این اصل در پس تقسیم دولت به حاکمان، مددکاران و کشاورزان یا پیشه‌وران، جای دارد. در درونِ طبقه‌ی پاسداران، حاکمان باید از کودکی، به دقت انتخاب و تربیت شوند؛ افزون بر این، حاکمانِ مسؤولِ تعیین این امر هستند که هر کودکی در کدام یک از سه طبقه، جای گیرد. اما، افلاطون نمی‌گوید که مردم چه گونه باید کارهایی را که برای آن‌ها مناسب هستند، بیابند، همچنین در این مورد که شغلِ هر شخصی باید از سویِ خودِ او انتخاب شود، سخنی نمی‌گوید.

بند ۱۸۷

۱. اشاره است به افکاری که روسو آن‌ها را مطرح ساخته است.

بند ۱۸۹

۱. آدام اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۲۳) نویسنده‌ی پژوهش در ماهیت و علت‌های ثروت ملل (۱۷۷۶)؛ ژان - باتیست سه (۱۸۳۲-۱۷۶۷)، نویسنده‌ی رساله درباره‌ی اقتصاد سیاسی (۱۸۰۳)؛ دیوید ریکاردو (۱۸۲۳-۱۷۷۲)، نویسنده‌ی اصول اقتصاد سیاسی و مالیات (۱۸۱۷).

بند ۱۹۴

۱. اشاره است به روسو، به ویژه، روایت او از بی‌گناهی، آزادی و رضای «انسان طبیعی» در نخستین بخش از بحث درباره‌ی سرچشمه‌ی نابرابری (۱۷۵۵).

بند ۱۹۵

۱. مکتب کلبی فلسفه را آنتیستین (متولد حدود ۴۴۰ پ م) یکی از شاگردان سقراط در آن بنیاد نهاد. او چنین آموخت که نیک‌بختی در پرهیزگاری و رهایی از آرزوهای افراطی است. مشهورترین نماینده‌ی این مکتب دیوژن سینوپلی (سده‌ی چهارم پ م)، شاگرد آنتیستین، است که مدتی در آن زندگی کرد، اما، درگرت دهن شده است. او از سادگی فوق‌العاده‌ای در شیوه‌ی زندگی دفاع و به همان شیوه زندگی می‌کرد و از این جهت همانندی بسیاری با فرزندان مشرق زمینی دارد. این شیوه‌ی زندگی، به همراه بیزاری هوشمندانه‌ی او از همشهریانش و صراحت او در گفتار، سبب شد که داستان‌های بسیاری درباره‌ی او ساخته و گفته شود. مقایسه کنید با VGP I, 551-560/449-487

بند ۱۹۸

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل در رینا:

آدمی، در وجود ماشین، فعالیت‌شکلی خود را ملغی می‌کند و [طبیعت] را بدان وامی‌دارد که برای او کار کند. اما، این حيله‌ای که او نسبت به طبیعت مرتکب

می‌شود، انتقامِ خود را از او می‌گیرد. هر چه بیشتر از طبیعت می‌گیرد، هر چه بیشتر آن را مطیعِ خود می‌کند، خود، پست‌تر می‌شود. انسان، با آمایشِ طبیعت به یاریِ انبوهی از ماشین‌ها، ضرورتِ کار و زحمتِ خود را از میان نمی‌برد؛ بلکه آن را فراتر می‌برد، آن را از طبیعت جدا می‌کند و به رابطه‌ی جاندار با آن پایان می‌دهد. در عوض از زندگی منفی می‌گریزد، و آن کاری که برای او بر جای می‌ماند، خودِ ماشین‌وار می‌شود. مقدارِ کار و زحمت، تنها، برای کُل کاهش می‌یابد، نه برای فرد؛ زحمت افزایش می‌یابد، زیرا، کار، هر چه مکانیکی‌تر می‌شود، ارزشِ کمتری می‌یابد و فرد باید بیشتر جان بکند. (JR I, 237).

آدمی به تأثیرِ کارِ ماشین، هر چه بیشتر ماشین‌گونه، کودن و بی‌روح می‌شود. عنصرِ معنوی، سرشاریِ خود آگاهانه‌ی زندگی، [به] فعالیتِ تُهی [تبدیل] می‌شود. نیرویِ «خود» در ادراکِ همه جانبه و پرمایه نهفته است: این [ادراک] از دست می‌رود. آدمی می‌تواند کارهایی را به ماشین بسپارد؛ بدین ترتیب کرده‌های خود او، باز، شکلی‌تر می‌شود. کارِ ملال‌انگیز او، او را به یک نقطه محدود می‌سازد، و کارِ هر چه کامل‌تر باشد، یکسویه‌تر است. (GR I, 232).

بند ۱۹۹

۱. شاید اشاره‌ای باشد به این آموزه‌ی مشهورِ آدام اسمیت: ما در صورتی، به بهترین صورت از کمک‌های دیگران برخوردار می‌شویم که به آن‌ها «عوض» بدهیم و بدین ترتیب، خود دوستیِ آنان را به سودِ خود به کار گیریم.

(*The Wealth of Nations* 1.2 (New York: Random House, 1937), p. 14).

بند ۲۰۳

1. Georg Friedrich Creuzer (1771-1858), *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (Leipzig: Leske, 1810-1812).

این اثر چهار جلدی در زمانِ حیاتِ کرویتسر دوبارِ دیگر چاپ شد (۱۸۲۳-۱۸۱۹ و ۱۸۴۳-۱۸۳۶). عنوانِ درستِ این اثر این است: نمادها و اسطوره‌های اقوام باستانی، به ویژه یونانیان.

بند ۲۰۶

۱. هنگامی که هگل این مطلب را می‌نوشت، از عمر آزادی قانونی افراد در انتخاب شغل کمی بیشتر از یک دهه می‌گذشت و هنوز موضوع بحث و مناقشه بود، قانون‌نامه‌ی عمومی پروس ۱۷۹۴، هنوز مقرر می‌داشت که افراد به همان طبقه‌ای تعلق داشته باشند که در آن زاده شده‌اند (بخش ۱ بهره‌ی ۱، بند ۶). این وضع با اصلاحات اقتصادی ۱۸۰۸ اشتاین که بخش بزرگی از آن را تئودورفون شون (۱۷۷۳-۱۸۵۶) ابداع کرده بود، دگرگون شد. این اصلاحات با الهام از آموزه‌های آدام اسمیت و کریستیان یاکوب کراوس (۱۷۵۳-۱۸۰۷) اقتصاددان سیاسی آلمانی، سرف‌داری و دیگر محدودیت‌های موروثی مربوط به اشتغال را، به همراه بخش بزرگی از انحصارهای صنفی، ملغی کرد.

۲. یادداشت ۳ بند ۱۸۵ را ببینید. نظام کاست هندی در قانون مانو (حدود ۲۰۰ میلادی) تدوین شده است. این قانون روابط میان کاست‌های موروثی را سامان بخشیده است: کاست روحانی (برهمن)، کاست جنگجو و حاکم (کشاتریا)، کاست کشاورز، پیشه‌ور و بازرگان (وایسیا) کاست کارگر (سودرا) و کاست «نچس» (چاندالا). مقایسه کنید با VPG 180-185/ 144-148.

بند ۲۱۱

۱. مشهورترین شرح این موضوع در این اثر آمده است:
Sir William Blackston (1723-1780), *Commentaries on the Laws of England* (1765-1769) Chicago: Chicago University Press, 1979), 4 volumes.
برای آگاهی از رابطه‌ی میان *lex scripta* (قانون مکتوب) با *lex non scripta* (قانون غیر مکتوب) یا قانونی که با پیشینه‌ی قضایی وضع گردیده) می‌توان به این کتاب ۱-۶۳ نگاه کرد.
۲. مقایسه کنید با این بخش از نوشته‌های فرانسیس بیکن درباره‌ی اختیار قضات در وضع قانون:

قاضیان باید به یاد داشته باشند که وظیفه‌ی آنان *Jus dicere* [اعلام قانون] است، نه *Jus dare* [نهادن قانون]؛ تفسیر قانون است، نه گذاردن قانون، یا دادن قانون. در غیر این صورت، مانند آن مرجعیتی خواهد شد که کلیسای روم مدعی آن است و به بهانه‌ی

تفسیر کتاب [مقدس] از دخل و تصرف در آن تردید نمی‌کند و چیزی را که در آن نیافته اعلام می‌کند و با نمایش چیزهای باستانی، چیزهای تازه ابداع می‌کند.

Francis Bacon, *The Essays* ed. M. Kiernan, 56: of Judicature, p. 165.

۳. «قانون منقولات» در سال ۴۴۶ میلادی از سوی امپراتور والن تی نیان سوم (حکومت: ۴۲۵ تا ۴۵۵) انتشار یافت و قانون ثئودوزی را دربرمی‌گرفت که طبق آن، رأی دادگاه‌ها می‌بایست با استناد به پنج حقوقدان بزرگ رومی صادر می‌شد: پاپی نیان، پل، گایوس، اولپیان و مودس‌تین. هرگاه این مراجع در موردی توافق نداشتند، نظر اکثریت، و هرگاه اکثریتی وجود نداشت، نظر پاپی نیان می‌بایست اجرا شود.

۴. نظریه‌ی بنیادی کارل فریدریش فون ساوین‌بی این بود که آلمانی‌ها نباید در کار تدوین قوانین خود، پیرو فرانسوی‌ها باشند. ساوین‌بی در واقع، در ردّ عقیده‌ی آنتون فریدریش یوس‌توس‌تی‌بو (۱۸۴۰-۱۷۷۲) این عقیده را ابراز کرده بود. یادداشت ۴ بند ۳ را ببینید.

۵. مقایسه کنید با یادداشت ۲ بند ۳.

بند ۲۱۴

۱. شاید اشاره‌ای باشد به سفرِ تئینه ۱ تا ۳: ۲۵.
۲. واحد پولِ زمانِ هگل رایشز تالر و برابر با ۲۴ گروش بود.

بند ۲۱۵

۱. دیونی زیوس اول (۴۳۰ تا ۳۶۷ پ م)، مردی از مردمِ عادی بود که فرماندهی ارتش جمهوری سیراکوز را در برابر یورش کارتاژیها به سیسیل در ۴۰۶ به عهده داشت. او موفق به بیرون راندن مهاجمان نشد، اما توانست، با آنان صلح کند. در سال ۴۰۵ با استفاده از ارتشی که زیر فرمان داشت، توانست خود را در مقام جبار تثبیت و از ۴۰۵ تا ۳۶۷ حکومت کند. پسرش، دیونی زیوس دوم (حدود ۳۹۵ تا ۳۴۳ پ م) در مقام جبار، از ۳۶۷ تا ۳۵۷ حکومت کرد و به دست دیون، عموی خود که زمانی رایزن پدرش بود، از حکومت برکنار شد. دیون امیدوار بود که بار دیگر حکومتی قانونی برقرار سازد، اما در سال ۳۵۳ کشته شد و دیونی زیوس دوم، دوباره به حکومت رسید و تا ۳۴۴ حکومت کرد. روابط دوستانه‌ی افلاطون با دیون و کوشش نافرجام او در اصلاح حکومتِ دیونی زیوس اول و آموزشِ دیونی زیوس دوم، موضوع

رساله‌های ۳، ۷ و ۸ افلاطون است. اشاره‌ی هگل به «آویختن [متن] قوانین در چنان بلندی‌ای که هیچ شهروندی نتواند آن را بخواند» مبهم یا مبتنی بر اطلاعات نادرست است؛ حتی این هم روشن نیست که منظور هگل دیونی زیوس پدر است یا پسر. ۲. شاید اشاره‌ی هگل به قانون نامه‌ی عمومی پروس ۱۷۹۴ باشد؛ اما الگوی او برای «قانون‌نامه‌ی منظم و معین»، قانون‌نامه (کُد) ناپلئونی بود که آن را بسیار می‌ستود و آرزو داشت که مانند آن در دولت‌های آلمانی در وجود آید. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل در ۱۸۲۰-۱۸۱۹:

قانون‌نامه‌ی ناپلئون، در هر جا که بدان وارد شده، هنوز، هدیه‌ای نیکوکارانه به شمار می‌آید. کار ناپلئون، دست کم، این بود که این قانون‌نامه، کامل [شده] است، هر چند که محتوای آن از آن او نیست. عادت بد آلمانی‌ها این است که هرگز نمی‌توانند چیزی را کامل کنند... قانون‌نامه‌ی ناپلئون مشتمل است بر اصول بزرگ آزادی مالکیت و الغای همه‌ی چیزهایی که از دوران فئودالیسم مایه می‌گیرند. (VPR₁₉) (172-173).

۳. کتاب گوته با عنوان نظریه‌ی رنگ‌ها (*Farbenlehre*) (۱۸۱۰) در روزگار هگل شهرت یافت و بسیار مورد بحث قرار گرفت و از سوی شخصیت‌های برجسته‌ای چون هگل و شوپن‌هاوئرستایش شد، اما از سوی جماعت دانشمندان نادیده گرفته شد و تا امروز هم این وضع ادامه یافته است. این اثر در مجموعه‌ی آثار گوته با این نام و نشان، یافت می‌شود:

Goethe, *Werle* XIII ed. Erich Trunz (München: Beck, 1982), pp. 314-523.

بند ۲۱۶

۱. این مثل به دلیل آن که ولتر آن را به کار گرفته، مشهور شده است:

(‘La Begueule, conte morale’ (1772), *Oeuvres complètes* X (Paris: Garnier, 1877),

(p. 50):

Dans ses écrits, un sage Italien

Dit que le mieux est l’ennemi du bien.

ایتالیایی فرزانه‌ای، در نوشته‌هایش

می‌گوید که «نیکتر» دشمن «نیک» است.

هگل در گفتارهای خود، مثل دیگری را برای رد استدلال ساوین‌بی به کار گرفته

است (یادداشت ۴ بند ۲۱۱ را ببینید): «عادتِ بدآلمانی‌ها این است که هرگز نمی‌توانند چیزی را کامل کنند. هوایِ بد، همواره، بهتر از بی‌هوایی است» (VPR₁₉) (179).

بند ۲۱۹

۱. یادداشت ۱۵ پیشگفتار و یادداشت ۳ بند ۲۵۸ را ببینید.
۲. پس از اصلاحاتِ اشتاین (یادداشت ۱۸ پیشگفتار را ببینید) برای نخستین بار، نظام قضایی، زیر نظارتِ دولت، یکسان شد. تا پیش از سال ۱۸۰۷، در بخشِ بزرگی از پروس، نظامِ فئودالی «عدالتِ پدرسالار» حاکم بود و نجیب‌زادگانِ زمیندار، اختیارِ آن را داشتند که عدالت را به میلِ خود در مورد روستاییانی که در زمین‌های آنان زندگی می‌کردند، اجرا کنند.

بند ۲۲۳

۱. دادگاه‌های انصاف یا *chancery courts* یکی از نهادهای ویژه‌ی قانونِ مشترکِ انگلیس است. کانت، برخلافِ هگل، مشروعیتِ این دادگاه‌ها را انکار می‌کند، به این استدلال که این دادگاه اصلِ تفکیکِ قوا را نقض می‌کند. به نظرِ کانت، هرگاه قاضی اختیارِ آن را داشته باشد که احکامِ قانون را در اجرایِ قانون ردّ کند، در واقع، اختیارِ آن را یافته که به محدوده‌ی ویژه‌ی قانون‌گذاری تجاوز کند (RL 233-235/39-41). در کشورهای اروپایی غیر از بریتانیا، عقیده‌ی غالبِ حقوق‌دانان همین عقیده‌ی کانت بود. بدین ترتیب، پذیرشِ دادگاه‌های انصاف از سویِ هگل یکی از مواردِ بسیار نادری است که هگل ضمنِ آن نهادهای قضاییِ انگلیس را بر نهادهای قضاییِ غیرانگلیسی برتری داده است.

بند ۲۲۴

۱. در پرویس روزگارِ هگل، محاکماتِ علنی نبود.

بند ۲۲۵

۱. در نظامِ حقوقیِ روم، در هر محاکمه‌ای دو مقامِ رسمی حاضر بودند: یکی *magistratus* و دیگری *magistratus. iudex* خبره‌ی قانون و وظیفه‌اش این بود که *actio* یا

دستورالعملی را که موضوع رسیدگی برای دادگاه مطرح می‌کرد، فراهم آورد. *iudex*، غالباً، خبره‌ی قانون نبود و کارش آن بود که از گواهان تحقیق کند، مدارک را احراز کند و با توجه به دستورالعمل قانونی، حکم صادر کند. رأی *magistratus* را *ius* می‌خواندند و تصمیم *iudex* را *iudicium*. پس از سال ۳۶۷ پ م، کار رسیدگی قضایی به رسته‌ی تازه‌ای از *magistratus* ها واگذار شد که *praetor* خوانده می‌شدند. در نخستین قوانین روم، تنها، سناتورها می‌توانستند *iudex* بشوند، اما پس از اصلاحات قانونی گراکوس (یادداشت ۱ بند ۴۶ را ببینید)، وظیفه‌ی *iudex* به رسته‌ی اسپداران، یعنی بخشی پرشمارتر از اشراف رومی واگذار شد. (به این رسته اسپدار می‌گفتند، چون بازماندگان سواران جنگی بودند، اما بعدها، غالباً، هیچ‌گونه ارتباط یا نقش نظامی نداشتند و بیشتر به کارهای بازرگانی و مالی می‌پرداختند.) پس از الغای جمهوری، صلاحیت *iudex* بودن (یا قاضی بودن) گسترش یافت و حتی برخی از پله‌بی‌ها (غیراشرافی‌ها) را دربرگرفت. *iudex* را، غالباً، با توافق طرف‌های دعوی برمی‌گزیدند؛ اگر طرف‌ها در این مورد توافق نمی‌کردند، *iudex* را با قرعه از میان کسانی که صلاحیت داشتند برمی‌گزیدند. هر چند که در مسائل قضایی، *iudex* می‌بایست با راهنمایی *magistratus* عمل کند، اما، در آنجا که هگل می‌گوید که اختیار *iudex* محدود به احراز مدارک و اسناد دعوی است، اشتباه می‌کند. قصد هگل از توصیف این دو سِمَت قضایی آن است که برای این نظریه‌ای خود که ریاست محکمه باید به عهده‌ی قاضی حرفه‌ای باشد و کار تحقیق و احراز موارد طرح شده در پرونده را به هیأت منصفه بسپارد، دلیلی فراهم آورد.

۲. نگاه کنید به Blackstone, *Commentaries* IV, p. 333.

بند ۲۲۷

۱. دستورالعملی که *iudex* رومی، ضمن آن رأی خود را صادر می‌کرد *exanimi sententia* بود که معنای تقریبی آن، این است: «به حکم وجدان و عقیده‌ام...».

بند ۲۲۸

۱. همان‌گونه که محاکمه در پرویس روزگار هگل، علنی نبود (یادداشت ۱ بند ۲۲۴ را ببینید) رأی دادگاه را، هم، همیشه، قاضی انتصابی صادر می‌کرد. تا زمانی که هگل زنده بود، هرگز محاکمه با هیأت منصفه، بخشی از نظام قضایی پرویس، نبود. پیش از

آن، آنسلم فویرباخ (یادداشت ۲ بند ۹۹ را ببینید) از ایجاد نظام هیأت منصفه دفاع کرده بود. در زمان حکومت ناپلئون، هیأت‌های منصفه در ماگدبورگ، هانوور و وستفالی برقرار شد؛ اما این هیأت‌ها، بعدها، منحل شدند. نگاه کنید به:

Eduard Gans, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, ed. Manfred Riedel (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981), p. 89.

۱. پلیس

۱. هگل واژه‌ی *Polizei* (پلیس) را به معنایی بسیار گسترده به کار برده و آن را چنین تعریف کرده است: «دولت، از آن جنبه که به جامعه‌ی مدنی ارتباط دارد (VPR₁₉ 187)؛ «پلیس» در اینجا مناسب‌ترین نام است، هر چند که در تداول، معنایی محدودتر دارد» (VPR IV, 587). «پلیس» بدین معنا، تمامی وظایف دولت را که فعالیت‌های جامعه‌ی مدنی را حمایت می‌کند و آن را سامان می‌بخشد با نظر به بهروزی یا رفاه افراد، دربرمی‌گیرد. بدین ترتیب طرح‌های عمرانی همگانی (مانند بزرگراه‌ها، بندرها و راه‌های آبی (VPR IV, 595))، تمامی نهادهای نظارتی اقتصادی و همچنین آن چیزی را که امروز نظام «رفاه» یا «بهروزی» خوانده می‌شود، دربرمی‌گیرد. در ۱۸۲۰ این معنای گسترده‌ی *Polizei* به هیچ روی اختصاص به هگل نداشت و معنای رایج بود. این واژه، در زبان آلمانی، همین معنای گسترده را دارد که هگل از آن مُراد می‌کند. در قانون‌نامه‌ی عمومی پروس ۱۷۹۴، این واژه مقررات ساختمانی، آتش‌نشانی، بهداشت همگانی و یاری به تهیدستان را دربرمی‌گیرد. در نتیجه، اصطلاح *Polizeistaat* (دولت پلیسی) را فیشته، بدون هیچ گونه دلالت خوار دارنده یا منفی به کار گرفته است. حتی خود هگل هم این اصطلاح را به معنایی مثبت در پاره‌ای جاها به کار گرفته است. در نظر آلمانی‌های روزگار هگل، معنای *Polizeistaat* به معنای «دولت رفاه» یا «دولت بهروزی» نزدیکتر بود تا به معنای «دولت پلیسی» به آن معنایی که امروز از آن مراد می‌شود. در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم معنای واژه‌ی *Polizei* به معنای امروزی آن، یعنی حفظ نظم و اجرای قانون نزدیک شد. هگل در چند جا بر اشتقاق واژه‌ی *Polizei* از واژه‌ی یونانی *Politeia* (اصول تأسیسی دولت یا قانون اساسی یا جمهور) همراه با تفاوت‌های میان اصول تأسیسی یونان باستان و دنیای نوین، تأکید کرده است. نگاه کنید به VPR₁₇ III, 259-266, VPR 587, IV؛ مقایسه کنید با Fichte, GNR 292-303/374-387 و انتقاد هگل از فیشته در

بند ۲۳۴

۱. ظاهراً، این نظر هگل که مرز مشخصی میان مداخله‌ی مشروع و مداخله‌ی نامشروع دولت در زندگی افراد وجود ندارد، با این نظر که هر گونه مداخله‌ی دولت موجه است، یکی نیست. هگل بر این نکته پای می‌فشارد که آزادی فرد از مداخله‌ی دولت (که آن را «آزادی مدنی» می‌خواند)، همراه با آزادی سهم شدن در دولت (که آن را «آزادی سیاسی» می‌خواند)، هر دو، برای سلامت اقتصاد و دولت ضرورند (VPR₁₇ 140-141). به همین دلیل، به تأکید فیشته بر این که پلیس باید حق این را داشته باشد که همواره بداند چه کسی در خیابان‌ها راه می‌رود و در پی چه چیزی است (GNR 298/378)، حمله می‌کند:

کُل دولت فیشته، پلیس است... پلیس باید بداند هر شهروندی در هر لحظه چه می‌کند و کجا هست، اما، البته زندگی باطنی او نباید زیر نظر باشد. اگر کسی کاردی می‌خرد، پلیس باید بداند چرا، و سپس او را در همه جا دنبال کند تا نگذارد او کسی را با آن کارد بکشد. هر مسافری، بیدرنگ، مظنون است و داشتن گذرنامه یا مدرک هویت هم برای رفع ظن از او بسنده نیست، گذرنامه‌ی او باید تصویر او را بر خود داشته باشد. (VPR IV, 617).

هگل بر این نکته پای می‌فشارد که اگر بخواهیم دقیق باشیم، باید بگوییم که در دولت فیشته، خود افراد پلیس باید زیر نظر باشند به گونه‌ای که به زنجیره‌ی بی‌پایانی از جاسوسان نیاز خواهد افتاد. به نظر هگل، یگانه راه حل این است که «[امر کلی نباید، در اساس، برونی باشد، بلکه باید هدفی درون ذاتی و باطنی و کردار خود افراد باشد]» (VPR IV, 617). فیشته و هگل، هر دو، بر این امر تأکید دارند که پلیس حق ندارد، بدون مجوزی ویژه، وارد اقامتگاه‌های خصوصی شود، «زیرا کنش‌های درونی خانواده باید نادیده بماند» (VPR₁₇ 138; GNR 240/322-324 Fichte). به گمان هگل، پلیس، نباید حضور خود را آشکار کند: «این هم، چیز بسیار ناخوشایندی است که آدمی در همه جا مأموران پلیس را ببیند... اما [فعالیت‌های] پنهانی پلیس باید این هدف را داشته باشد که زندگانی همگانی، آزاد باشد» (VPR₁₇ 139). هگل، هم رأی با فیشته، از نهاد بریتانیایی شبکه‌ی جاسوسان پلیس انتقاد می‌کند (VPR₁₇ 139).

بند ۲۳۶

۱. احتمالاً اشاره‌ای است به فیثته. یادداشت ۱ بند ۲۳۱ و یادداشت ۱ بند ۲۳۴ را ببینید.

بند ۲۴۰

۱. «آمازیس [مصری]، رسمی پسندیده را بنیان نهاد که سولون آن را از او وام گرفت و در آن به اجرا گذارد، که هنوز هم در آنجا حفظ شده است؛ این رسم چنین بود که هر مردی، می‌بایست سالی یک بار در برابر نومازخ، یا حاکم محلی، منبع معیشت خود را اعلام کند؛ خودداری از انجام این کار یا ناتوانی از اثبات این که این منبع، منبعی مشروع است، با مرگ کیفر داده می‌شد» (هرودوت، تواریخ ۱۷۷-۲). حتی، پیش از سال ۶۰ پ م، هر فرد آزاد آتنی در زمان بلوغ حق رأی به دست می‌آورد. برای این کار می‌بایست به عضویت «طایفه» (gene) یا «صنف» (orgeones) پذیرفته شود. عضویت در طایفه حقوق مالکیت جدایی‌ناپذیر خانوادگی او را به زمین دربرمی‌گرفت و دلیل بود بر این که آن فرد از راه کشاورزی گذران می‌کند. عضویت در صنف پذیرش فرد آزاد را به حرفه یا پیشه‌ای معین، نشان می‌داد. این ترتیبات اقتصادی شالوده‌ی اصلاحات قانونی و اساسی سولون و کله‌ایسرتن را تشکیل می‌داد. در نظریه‌ی سیاسی فیثته، همه‌ی اتباع دولت باید گزارش چگونگی گذران خود را به دولت بدهند. (GNR (§ 18, 210-215/289-295).

بند ۲۴۲

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای ۱۸۱۷-۱۸۱۸ هگل در هایدلبرگ:

شخص نیکوکار، نیت کمک به دیگران دارد، و این وابسته به اراده‌ی خودسرانه‌ی اوست. اما، در این نظام میانجی‌گری، کسانی که به فکر خود هستند، به فکر دیگران هم هستند. آن کس که پول خود را برای [برآوردن] نیازهای خود می‌پردازد، به دیگران پول می‌دهد، اما شرط می‌کند که آنان وظیفه‌ی خود را به جای آورند، کوشا باشند، و بدین ترتیب احساس درست‌تری از خود [آنان] به آنان می‌دهد، تا کسی که پول خود را [بی‌عوض] به تهیدستان می‌دهد؛ زیرا مرد تهیدستی که صدقه می‌گیرد، احساس استقلال ندارد... به طور کلی، دولت باید جلوی پریشانی همگانی را با تدبیرهای خود بگیرد. شاید پریشانی ذهنی روی دهد، و با آن، سرشت شخص از راه

پند و عمل تقویت شود، اما، نیکتر آن است که دولت در فکرِ نیازهایِ فرد باشد... یاری معنوی به تهیدستان باید به کمترین حدّ ممکن برسد، زیرا دادنِ یاری معنوی، به جای این که مفید باشد، می‌تواند زبان‌آور باشد. (VPR₁₇ 125).

بند ۲۴۳

۱. هگل میانِ *Stand* و *Klasse* قائل به تفاوت است. در ترجمه‌ی فارسی، *Stand* را به طبقه و *Klasse* را به طبقه‌ی اجتماعی ترجمه کرده‌ام تا این تفاوت محفوظ بماند، هر چند که در واقع تفاوتی میان این دو وجود ندارد، جز آن که طبقه (*Stand*) در نظام‌های سیاسی روزگار هگل به رسمیت شناخته شده بود، اما طبقه‌ی اجتماعی (*Klasse*) آن وجهِ جامعه‌شناختی نابرابری‌های موجود در جامعه است که رسمیتِ حقوقی و سیاسی ندارد:

طبقاتِ متفاوتِ هر دولتی، به طور کلی، تمایزهایی متجسّم‌اند که افراد بر بنیادِ آن‌ها به طبقاتِ اجتماعی تقسیم می‌شوند؛ طبقاتِ اجتماعی، به گونه‌ای عمده، بر نابرابریِ ثروت، تربیت و آموزش استوارند، همان گونه که خود این امور، به نوبه‌ی خود بر نابرابریِ تولد استوارند که به تأثیرِ آن برخی افراد [امکان] فعالیتت را می‌یابند که نسبت به [امکان] فعالیتت که دیگران یافته‌اند، برای دولت سودمندتر است. (NP 63).

بند ۲۴۴

۱. مسأله‌ی تهیدستی در جامعه‌ی مدنی نوین، به روشنی، هگل را بسیار نگران می‌کرده و او را به افکاری کشیده است که با رویکرد، کلاً، خوش‌بینانه‌ی او نسبت به دورنماهای اخلاقی جامعه‌ی مدنی نوین، ناسازگار است. به این بخش از گفتارهای ۱۸۱۹-۱۸۲۰ او توجه کنید:

ظهورِ تهیدستی، به گونه‌ای کلی، یکی از نتایج جامعه‌ی مدنی است، و در کلّ، ناگزیر، از آن مایه می‌گیرد... تهیدستی وضعیتی است در جامعه‌ی مدنی که از هر سو ناشادمانه و مطرود است. تهیدستان نه تنها، در زیر بار پَریشانیِ برونی، بلکه، همچنین، سقوطِ اخلاقی، خُرد می‌شوند. تهیدستان، در بیشتر موارد از تسلای دین

محرومند؛ نمی‌توانند به کلیسا بروند، چون لباس مناسب ندارند و باید روزهای یکشنبه کار کنند. افزون بر این، باید در نیایشی شرکت کنند، که به گونه‌ای عمده، برای حاضرانی ترتیب یافته، طرح شده است. مسیح در این باره گفته است که انجیل برای تهیدستان موعظه می‌شود... به همین ترتیب، برخورداری از اجرای عدالت هم، اغلب، برای آنان، سخت دشوار است. مراقبت‌های پزشکی آنان بسیار بد است. حتی در صورتی که بیماری‌های بالفعل آنان درمان شود، ابزارهای لازم برای حفظ و مراقبت از تندرستی خود را ندارند...

تهیدستان محکوم به جدایی دیگری، هم، هستند؛ جدایی عاطفی میان آنان و جامعه‌ی مدنی. مرد تهیدست احساس می‌کند که از سوی همه طرد و ریشخند شده است، و این، بی‌گمان، خشمی درونی را سبب می‌گردد. او از خود، در مقام موجودی نامحدود و آزاد آگاه است و بدین ترتیب خواهشی [در درون او] برمی‌خیزد که وجود برونی او با این آگاهی همخوانی یابد. در جامعه‌ی مدنی، مرد تهیدست، تنها، ناچار به درآویختن با پریشانی طبیعی نیست. مرد تهیدست، تنها با دشمنی طبیعت، [یعنی] موجودی بی‌صفت، دست به گریبان نیست، بلکه با اراده‌ی «من»، هم، دست به گریبان است. او احساس می‌کند که، گویی، با اراده‌ی خودسر، با بوالهوسی انسانی، در ارتباط است، و در تحلیل نهایی، آن چیزی که او را خشمگین می‌کند، این است که به تأثیر اراده‌ی خودسر در این وضعیت جدایی قرار گرفته است. چنین می‌نماید که خودآگاهی به نقطه‌ای رانده شده که دیگر حقوقی ندارد، که آزادی وجود ندارد. در این نقطه، که وجود آزادی به چیزی یکسره دلبخواهی بدل می‌شود، خشم درونی ناگزیر است، چون آزادی فرد وجود ندارد، شناسایی آزادی همگانی ناپدید می‌شود. از این وضعیت، آن بی‌شرمی‌ای برمی‌خیزد که ما در [وجود] غوغاییان می‌یابیم. غوغایی‌گری، در اساس، زاده‌ی جامعه‌ی مدنی پیشرفته است...

پیش از این، حق پریشانی [PR بند ۱۲۷] را همچون چیزی که به نیازی گذرا برمی‌گردد، بررسی کردیم. در اینجا، پریشانی، دیگر، این ویژگی گذرا را ندارد. در ظهور تهیدستی، نیروی ویژگی در تضاد با واقعیت آزادی، در، خود می‌آید. [این نیرو] می‌تواند حکم منفیاً نامحدود مجرم را نتیجه دهد. بی‌گمان، مجرم را می‌توان کیفر داد، اما این کیفر، تنها، [امری] مُحتمَل است... از سویی، تهیدستی زمینه‌ی ذهنیت غوغایی‌گری، یعنی ناشناسایی حق، است؛ از سوی دیگر، سرشت غوغایی‌گری، در جایی، هم، که ثروت هست، ظاهر می‌شود. مرد ثروتمند فکر می‌کند که می‌تواند هر چیزی را بخرد، زیرا خود را قدرت و ویژگی خودآگاهی

می‌داند. بدین ترتیب، ثروت می‌تواند به همان مسخرگی و بی‌شرمی‌ای بینجامد که نزد غوغاییان تهیدست می‌یابیم. اختیار برده‌دار نسبت به برده با اختیار برده یکی و یکسان است... بدین سان، این دو وجه، یعنی تهیدستی و ثروت، فساد جامعه‌ی مدنی را سبب می‌گردند. (VPR₁₉ 194-196; VPR I, 322)

بند ۲۴۷

۱. هوراس، چکامه‌ها ۳-۱.

بند ۲۴۸

۱. نزدیک به سی سال پس از استقلال بخش بزرگی از آمریکای شمالی از بریتانیا (۱۷۷۶)، مستعمره‌های اسپانیا و پرتغال در آمریکا، به رهبری سیمون بولیوار (۱۷۸۳-۱۸۳۰)، گرایش به استقلال یافتند، جنبش‌های استقلال‌طلبانه‌ی این مستعمره‌ها در سال‌های پیش از تألیف فلسفه‌ی حق، به پیروزی رسیدند: اکوادور استقلال خود را از اسپانیا در ۱۸۰۹ اعلام کرد، سپس ونزوئلا در ۱۸۱۰، پاراگوئه در ۱۸۱۱، مکزیک در ۱۸۱۳، آرژانتین در ۱۸۱۶ و شیلی در ۱۸۱۸ از اسپانیا استقلال یافتند. برزیل استقلال خود را از پرتغال در ۱۸۱۵ اعلام کرد.

بند ۲۵۰

۱. «صنف»، در نظر هگل، تنها، انجمن کسانی را که کار یا حرفه یا پیشه‌ی مشترکی دارند در بر نمی‌گیرد، بلکه هر انجمنی است که رسماً از سوی دولت شناخته شده، اما خود، بخشی از دولت سیاسی نیست. بدین ترتیب کلیساها (PR § 270 R p. 296) و سازمان‌های شهری (PR § 288)، هم، صنف خوانده می‌شوند.

بند ۲۵۵

۱. بندهای ۱۰۹ و ۱۸۴ را ببینید.
 ۲. اشتاین به پشتوانه‌ی اعتقاد سخت خود به اصل آزادی رقابت، الغای انحصارهای رسته‌ای را پیشنهاد، و هاردنبرگ به همان پشتوانه ضمن فرمان‌های دوم نوامبر ۱۸۱۰ و هفتم سپتامبر ۱۸۱۲، آن را به اجرا در آورد. هگل با این که از الغای «نظام فلاکت‌بار رسته‌ای» استقبال کرده، ظاهراً، در این باره احساس قاطعی نداشته است:

تفاوتِ طبیعی میانِ طبقاتِ جامعه نباید صرفاً طبیعی بماند، بلکه باید، همچون [امری] کَلّی وجود داشته باشد، تا بتواند همچون [امری] کَلّی به رسمیت شناخته شود. هر کس، ضمن وجود مدنی خود (مانند بورژوا) باید به طبقه‌ای معین تعلق داشته باشد. اما، پیش از آن، باید این امر تعیین شود که این فرد مهارت و منابع لازم را برای این [تعلق] دارد یا نه. این طبقات، که در آغاز، تنها، به نیازها بازمی‌گردند، باید صنف‌هایی با ثبات بشوند. جنبه‌ی بخردانه‌ی صنف این است که نفع [یا دلبستگی] مشترک، [یعنی] این [امر] کَلّی، به گونه‌ای بالفعل و در شکلی معین، وجود داشته باشد. بنا به اصلِ ذرّگی، هر کس صرفاً به فکر خود است و نگران هیچ چیز مشترکی نیست. این امر که هر کس مُقدّرش کدام طبقه است به عهده‌ی خود اوست، بدون توجه به سودمندی انتخابش از دیدگاهی سیاسی؛ زیرا، بنا به نظر آنانی که چنین عقیده‌ای دارند، کسی که کارش را هیچ کس نمی‌پذیرد وارد کار ویژه‌ی خود می‌شود. این اصل [یعنی اصلِ ذرّگی] چنین شخصی را به دست تصادف می‌سپارد. دیدگاه تأمل‌ما، این روحِ ذرّگی، این روح یافتنِ شرف و اعتبار در فردیت و نه در چیزی مشترک، [دیدگاه و روحی] ویرانگر است، و سبب شده که صنف‌ها از هم بپاشند. (VPR₁₇ 142-143).

بند ۲۵۸

۱. ژان ژاک روسو، پیمان اجتماعی (یا قرارداد اجتماعی) (۱۷۶۲)؛ برای آگاهی از روایتِ نسبتاً پیچیده‌ی فیثته، از نظریه‌ی پیمان اجتماعی، نگاه کنید به GNR § 17, 191-209/209-233.
۲. انقلاب فرانسه، یادداشت ۳ بند ۵ را ببینید.
۳. کارل لودویگ فون هالر (۱۸۵۴-۱۷۶۸)، احیای علم سیاست (۱۸۲۰-۱۸۱۶)، ۶ جلد. یادداشت ۱۵ پیشگفتار را ببینید.
۴. در امپراتوری مقدس روم و در سده‌های میانه، نهادِ راشیزتاگ (Reichstag) یا شورای امپراتوری، به تدریج، در وجود آمد، و آن، شورایی بود که، تنها، با عضویتِ نجیب‌زادگان تشکیل می‌شد و وظیفه‌ی آن، دادنِ نظر مشورتی به امپراتور بود و در سده‌ی سیزدهم دو مجلس را دربرمی‌گرفت: شورای انتخاب‌کنندگان و شورای شهریارانِ بزرگ. منشور زرینِ مَهر ۱۳۵۶ به اسقف اعظم ماینتس اختیار داد که مجلس طبقات را فرا خواند. در ۱۴۸۹، شورای امپراتوری نمایندگان شهرهای آزاد

امپراتوری را، نیز، دربرمی‌گرفت و به سه مجمع یا *curiae* مشهور به «طبقاتِ امپراتوری» (*Reichss stände*) تقسیم شد: (۱) شش انتخاب‌کننده (که امپراتور را برمی‌گزیدند)؛ (۲) شهریان، از جمله مُطران‌ها، کنت‌ها، بارون‌ها، و (۳) نمایندگانِ شهرهایِ آزاد. در سده‌ی هجدهم، مجلس یا شورایی طبقات، از این دست، در بسیاری از دولت‌های آلمانی وجود داشت. این مجلس‌ها یا شوراها، مانند مجلس طبقاتِ امپراتوری نه از نمایندگان منتخب، بلکه برخی نجیب‌زادگان و مقام‌های اداری پاره‌ای از حوزه‌های کلیسایی تشکیل می‌شد. هگل می‌کوشد چنین نهادهایی را، پیشینه‌ای برای نظام نوین نمایندگی به شمار آورد. در واقع این شوراها، به هیچ روی نهادهایی پیشرو نبودند و غالباً از امتیازهای ویژه‌ی اعضای خود، هم در برابر قدرتِ زمامدارِ مرکز و هم در برابر خواستِ توده‌های گسترده‌ی مردم مبنی بر سهم شدن در سیاست، دفاع می‌کردند. در وورتمبرگ، دولتِ زادگاه هگل، مجلسی از این دست بود که در سال ۱۸۱۶ پیشنهادِ پادشاه را در موردِ قانون اساسیِ بالنسبه، پیشرویی رد کرد، که نهادهای واقعی نمایندگی را دربرمی‌گرفت. هگل، که با پیشنهادِ پادشاه موافق بود، دلِ خوشی از آن شورا و چسبیدنِ آن به «قانونِ کهن و گرامی» نداشت (LW 493-508/271-284).

۵. در سال ۱۲۱۵، درانی‌مید، بارون‌های انگلیسی جان پادشاه را به امضای سندی وادار ساختند که امتیازهای ویژه‌ی بارون‌ها را در برابر دخالتِ پادشاه تضمین می‌کرد. بعدها، جان، پس از انجام مذاکراتِ مساعدی با کاردینال پاندولف، نماینده‌ی پاپ، توانست با حمایتِ پاپ، این توافق را ملغی کند. اما، سنت، پس از آن، این سند، یعنی ماگاناکارتا (*Magna Charta* = منشورِ بزرگ) را یکی از پراهمیت‌ترین اسنادِ تاریخِ مشروطه‌ی انگلیس شمرده که اصلِ برتریِ قانونِ اساسی را بر پادشاه تثبیت کرده است.

۶. «اعلامیه‌ی حقوق» ۱۶۸۹ انگلیس که از سوی ویلیام و مری پس از سرنگونی پادشاهیِ خاندانِ استوارت صادر شده، پاره‌ای حقوقِ مدنی و سیاسیِ اتباع انگلیسی را به رسمیت شناخته و برتریِ سیاسیِ پارلمان را در نظامِ دولتی انگلیس تثبیت کرده است.

۷. قانون‌نامه‌ی عمومیِ پروم ۱۷۹۴ را بسیاری کسان از جمله هگل، بخشِ مهمی از میراثِ فردریکِ کبیر و روشنگری می‌دانستند: «نام فردریک دوم، به ویژه، باید در اینجا ذکر شود، زیرا او در فکرِ [خود] هدفِ کلیِ دولت را دریافته بود... اثر جاوید او، قانون‌نامه‌ی داخلی - قانون‌نامه‌ی عمومی است» (VPG 523/441). هر چند فردریک

در ۱۷۸۶ از دنیا رفت، طرح تدوین قوانین از سوی او آغاز شده بود. این قانون‌نامه هدف حمله‌ی واپس‌گرایان ژمانتیک، از جمله هالر و ساوین‌بی بود.

بند ۲۵۹

۱. اتحاد مقدس با شرکت سه دشمن عمده‌ی فرانسه‌ی ناپلئون، یعنی اتریش، روسیه و پروس در سپتامبر ۱۸۱۵ بسته شد. هواداران پرشور آن، به ویژه تزار آلکساندر اول، این اتحاد را، پیمانی برای حفظ صلح دائمی مطابق با اصول مسیحی و حفظ ارزش‌های دیرینه‌ی مسیحی در برابر گرایش‌های کفرآمیز و براندازی دوران نوین، مانند آنچه که به انقلاب فرانسه و امپراتوری ناپلئون انجامیده بود، می‌دانستند.

بند ۲۶۱

۱. یادداشت ۳، بند ۳ را ببینید.
۲. یادداشت ۱، بند ۳۰ را ببینید.
۳. یادداشت ۱، بند ۱۳۷ را ببینید.

بند ۲۶۲

۱. یادداشت ۱، بند ۲۶۰ را، نیز ببینید.
۲. یادداشت ۳، بند ۱۸۵ را ببینید.

بند ۲۶۳

۱. با توجه به تذکر پیوسته به بند ۲۵۶، نهادهای مورد نظر، ظاهراً، زناشویی و صنف هستند. اما، هگل در جای دیگری می‌گوید: «ضمانت و فعلیت کل آزاد در نهادهای آزادی شخص و مالکیت، قوانین همگانی، نظامی قضایی که برابری، محاکمه با هیأت منصفه و محاکمه‌های علنی را دربرمی‌گیرد، نهفته است» (VPR₁₇ 271).

بند ۲۶۹

۱. در ۵۰۳ پ م م، بخشی از پله‌بی‌های رومی در اعتراض به امتیازهای ویژه‌ی پاتری‌سی‌ها شهر روم را ترک کردند. مینه‌نیوس آگریپا، کنسول روم آنان را با گفتن داستانی به بازگشت تشویق کرد: همه‌ی اعضای بدن بر شکم می‌شورند و او را به این

متهم می‌کنند که از نتیجه‌ی زحمت‌های آنان بهره می‌برد بی‌آن که خود، کاری انجام دهد. شکم پاسخ می‌دهد که همه‌ی آنان غذای خود را، تنها، از او می‌گیرند. اگر پیا سنای روم را به شکم و پلی بی‌های شورشی را به دیگر اعضای بدن مانند می‌کند. این داستان را لیوی در تاریخ روم ۲-۳۲-۱ آورده است، اما آنچه سبب شهرت آن شده روایت شکسپیر است در کوریولانوس پرده‌ی ۱، صحنه‌ی ۱ سطرهای ۹۳ تا ۱۵۱. هگل در جای دیگری هم به این افسانه اشاره کرده است (VPG 15/5; VA III, 368) (IV, 148).

۲. مقایسه کنید با EL § 28-29; VR II, 224/III, 13-14.

بند ۲۷۰

۱. مقایسه کنید با VR I, 236-246/246-257.
۲. مقایسه کنید با VR I, 373/ II, 63, II, 417/II, 94, I, 433/II, 112.
۳. مقایسه کنید با EG § § 553-555.
۴. به نظر نمی‌رسد که هیچ یک از این سخنان نقل قول مستقیمی از کسی باشد. مشهورترین سخنی که فکری مشابه این را بیان می‌کند این سخن سنت اگوستین است: «دوست بدار و آنچه خواهی گن.» خود هگل در دستنوشته‌ای از دوره‌ی فرانکفورت خود، می‌گوید که دین عشق عیسی (بر خلاف آنچه که به گمان هگل یهودیت و اخلاقیات کاتلی است) وظیفه و قانون را استعلا می‌بخشد و آن‌ها را بی‌اثر می‌کند (TJ 324-326).
۵. باز هم در ردّ فریز است که اخلاقیات او درباره‌ی یقین (یادداشت ۲، بند ۱۴۰)، غالباً لحنی مذهبی پیدا می‌کند.
۶. در زمان هگل، خدمت نظام وظیفه در پروس وجود نداشت (یادداشت ۲، بند ۲۷۱ را ببینید). اما، پس از برقراری آن در سده‌ی نوزدهم، تا زمان جنگ فرانسه و پروس، اعتراض‌های مذهبی به خدمت نظامی پذیرفته می‌شد.
۷. پس از سال ۱۸۱۵، تب سامی ستیزی در بسیاری از محافل آلمان از جمله جناح ملیت‌گرای انجمن‌های دانشجویی بالا گرفت. به گونه‌ای اختصاصی‌تر، «دیدگاه‌ی» که در اینجا مورد انتقاد هگل قرار گرفته، دیدگاه دشمن هگل، یعنی فریز است که در جزوه‌ای در ۱۸۱۶ مطرح گردیده است:

یهودیان می‌توانند اتباع حکومت ما باشند، اما، در مقام یهودی، هرگز نمی‌توانند

شهروند مردم ما باشند، زیرا خودِ یهودیان می‌خواهند مردمی متمایز باشند، پس، ناگزیر خود را از جامعه‌ی ملی آلمانی ما جدا خواهند کرد. به راستی، آنان، تنها، قومی را تشکیل نمی‌دهند، بلکه، در عین حال، دولتی را تشکیل می‌دهند. قوانین بنیادی دینِ یهود، در عین حال، قوانین بنیادی دولتِ آنان، هم هست. خاخام‌های آنان، در ضمن، رییس آنان هم هستند که از بیشترین احترام و کورکورانه‌ترین اطاعت مردم برخوردارند...

ملیتِ آنان، به نفسِ خود، تنها، ریشه‌گرفتنِ آنان را از مردمی جداگانه، نشان می‌دهد. در اینجا، قضاوتِ ما درباره‌ی آنان، باید هر چه مساعدتر باشد. هیچ انسانِ دوستدار عدالتی نمی‌خواهد از این قضیه که سیاه‌رنگِ بردگان است، پشتیبانی کند، یا از هر قضیه‌ی دیگری از این دست. در هر دولتِ متمدنی، حقوقِ یکسان و ذاتی انسان آزاد، حمایت‌های برابر و حقوقِ مدنی برابر شاملِ حالِ هر کسی می‌شود، چه ساکسون باشد، چه اسلاو باشد، چه یهودی باشد. اما، به این موضوع توجه کنیم که ما این حقوقِ ذاتی برابر را برای کسی که حاضر نیست همه‌ی وظایفِ مردانِ آزاد و شهروندان را نسبت به دولت، به گونه‌ای کامل، به جای آورد، فائل نخواهیم بود. و در اینجا، حتی صرف‌نظر از دین، دولت و شغل، و با توجه به صرف اشتقاقِ آنان، با نخستین کاستی بزرگِ یهودیتِ رو به رو می‌شویم. یهودیان، هزاره‌هاست که میان همه‌ی مردمانِ دیگر جهان زیسته‌اند، و خود را چنان پرورش داده‌اند که از راه معامله کردن و چانه زدن خود را ثروتمند کنند؛ آنان این را به یکدیگر می‌آموزند و این است راهی که ضمن آن خلوصِ نژادِ خود را حفظ می‌کنند...

ما، نه علیه یهودیان، که برادران ما هستند، بلکه علیه یهودیتِ اعلان جنگ می‌کنیم... یهودیتِ بازمانده‌ای از دورانی گذشته و بی‌تمدن است، که نه تنها، باید محدود گردد، بلکه باید ریشه کن شود. بهبودِ وضعیتِ مدنی یهودیان، دقیقاً، به معنای ریشه‌کنیِ یهودیگری، به معنای نابودیِ جامعه‌ی توطئه‌گرِ بازرگانان و سمسارانِ خیابانگرد خواهد بود... این امر برای خودِ یهودیان بیشترین اهمیت را دارد که هر چه زودتر به یهودیتِ پایان داده شود...

بدین ترتیب، کاستِ یهودی، به هر جا که اجازه‌ی ورود یافته، همواره بر تمامی مردم، از بالا تا پایین، از بالاترین تا پایین‌ترین، نفوذِ فاسدکننده‌ی ترسناکی داشته است. این است مهمترین عنصرِ کلّ این قضیه: شاخه و ریشه‌ی این کاست باید برکنده شود، زیرا از میان همه‌ی جامعه‌ها و دولت‌ها، آشکار و نهان، این [جامعه یا دولت] آشکارا، از همه برای دولت خطرناک‌تر است.

(Fries, GDJ 3, 12, 10-11, 18)

۸. اشاره است به «فرمانِ مربوط به روابطِ مدنیِ یهودیان» (۱۱ مارس ۱۸۱۲) که از سوی هاردنبرگ، صدراعظم، صادر شد و اعلام داشت که یهودیان از برابریِ کاملِ حقوقِ مدنی و سیاسی در پروس برخوردار خواهند شد.

۹. به عقیده‌ی هگل، وضعیتِ سده‌های میانه در جهانِ مسیحیت چنین بوده است. مقایسه کنید با PhG § § 484-487, VPG 385-406/318-336.

۱۰. جوردانو برونو (۱۶۰۰-۱۵۴۸) فیلسوفِ ایتالیایی که به بهانه‌ی اعتقاد به وحدتِ وجود و انکارِ مرجعیتِ کلیسا، از سوی کلیسا تکفیر و محکوم و در شهرِ روم، به آتش سوزانده شد.

۱۱. گالیله‌ئو گالیله‌ئی (۱۶۴۲-۱۵۶۴) در گفت و گو درباره‌ی دو نظامِ عمده‌ی جهانی (۱۶۳۲) از نظریه‌ی کوپرنیک که زمین به گردِ خورشید می‌گردد، دفاع کرده است. در سال ۱۶۳۲ به محکمه‌ی تفتیش عقاید احضار و بدان واداشته شد که از نظریه‌ی خود درباره‌ی حرکتِ زمین توبه کند، زیرا این نظریه‌ی کوپرنیک در سال ۱۶۱۶ تکفیر و ممنوع شده بود. پاپ ژان پل دوم به منظور تصحیح اشتباهاتِ گذشته‌ی کلیسا، محکومیتِ نظریه‌ی کوپرنیک را در سال ۱۹۷۹ لغو کرد و پذیرفت که کلیسا در حقِ گالیله بیدادگری کرده است. شاید برقراریِ مجددِ تفتیش عقاید در ایتالیا و اسپانیا در سال ۱۸۱۴ سبب شده باشد که هگل به برونو و گالیله اشاره کند.

۱۲. شلگل در آخرین بخش از رساله‌ی خود، نشانِ عصر (۱۸۲۳-۱۸۲۰) آن دسته از متفکرانِ عصرِ خود را که از فکرِ «دولتِ مسیحی، با پادشاهی مطلقه، که بر نهادِ کلیسا استوار باشد» دفاع و آن را ترویج کرده‌اند، ستایش می‌کند؛ ظاهراً، این همان فکرِ «اتحادِ کلیسا و دولت» باشد که هگل در نظر دارد. شلگل در درجه‌ی نخست، کارِ پرورشِ این فکر را به حسابِ آدام مولر (۱۸۲۹-۱۷۷۹) می‌گذارد. کسانِ دیگری که شلگل آن‌ها را در گسترشِ این فکر سهیم می‌داند، این‌ها هستند: لویی گابریل آمبرواز ویکونت بونالد (۱۸۴۰-۱۷۵۴)، کارل لودویگ فون هالر، یوزف گورز (۱۸۴۸-۱۷۷۶)، و ژوزف دو میستر (۱۸۲۱-۱۷۵۳).

۱۳. مقایسه کنید با ارسطو، سیاست الف ۱۲۵۳-۲-۱: «شهر بر خاندان و بر هر فردی اولویت دارد، زیرا کل باید بر اجزا اولی باشد. دست یا پا را از کل جسم جدا کن و آن‌ها دیگر دست یا پا نخواهند بود - جز در اسم؛ همان‌گونه که می‌توان از دست یا پای که از سنگ تراشیده شده، سخن گفت.»

بند ۲۷۱

۱. در جمهوری روم، رسم این بود که هر سرداری گروه محافظان شخصی داشته باشد که از دوستان یا افراد مورد حمایت او تشکیل می‌شد و آن را «پرده توری» (مشتق از praetorium به معنای قرارگاه ارتش روم) می‌خواندند. بعدها این ارتش‌های خصوصی گسترش یافتند و مزدوران بسیاری را به خدمت گرفتند. نظامی که از این ارتش‌های خصوصی در وجود آمد، حکومت روم را رفته رفته به دیکتاتوری نظامی تبدیل کرد که سرانجام به سقوط جمهوری و برقراری امپراتوری انجامید. زمامداران این حکومت با استفاده از موقعیت‌هایی که در کار فرماندهی نظامی داشتند، امپراتور می‌شدند.

۲. ارتش پروس، پس از شکست خفت‌بار خود از فرانسوی‌ها در سال ۱۸۰۶، در دوره‌ی اصلاحات اشتاین، بازسازی شد. مجریان اصلاحات نظامی، اوگوست گراف نیدهارت فون نایز نائو (۱۸۳۱-۱۷۶۰) و گرهارد فون شارن هورست (۱۸۱۳-۱۷۵۵) بودند. قصد آنان، این بود که به انحصار درجه‌های افسری از سوی نجیب‌زادگان پایان دهند و «ارتش شهروندان» را که همه‌ی افراد بالغ ذکور می‌بایست در آن خدمت کنند، جانشین ارتش مزدوران کنند. نظام سربازگیری می‌بایست برقرار شود و هر کسی که (به قول شوخی آمیز شارن هورست) «می‌توانست به دیواری ادرار کند» دست کم، تعلیمات ابتدایی نظامی را ببیند. نجیب‌زادگان محافظه‌کار از اجرای این طرح‌ها جلوگیری کردند، اما، ارزش‌های سیاسی‌ای که در پس طرح‌ها جای داشت، طبعاً، به دید کسانی (از جمله، هگل و گانز) که هدف‌های دوره‌ی اصلاحات را تأیید می‌کردند، پذیرفتنی بود (فریدریش مای نیکه، عصر رهایی آلمان ۱۷۹۵ تا ۱۸۱۵ (۱۹۰۶)، فصل ۵).

بند ۲۷۲

۱. اشاره‌ی دیگری است به فریز که در رساله‌ی خود به نام فدراسیون آلمان و قانون اساسی آلمان که در آن از فکر «دولت فدرال آلمانی خالص» در قالب «اتحاد جمهوری» همه‌ی اقوام آلمانی زبان، دفاع کرده است (Fries, DBS I, 167, II, 112).
۲. کانت (RL § 49, 316-318/81-84) تفکیک قوای مجرب و مقننه را اصل بنیادی شکل جمهوری حکومت می‌دانست. در حالی که آفریننده‌ی فکر تفکیک قوا، یعنی متسکیو، خود، هوادار حکومت مشروطه بود (روح القوانين ۱-۶، ۱، ۱).

۳. کلیت، ویژگی، و فردیت سه عنصر «مفهوم» در منطق نظری هگل هستند
 .WL (VI, 273-300/600-621; EL § § 163-165)
۴. انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، مانند جنگ داخلی ۱۶۴۰ انگلیس، برخوردهایی را میان پادشاه (قوه مجریه) و پارلمان یا مجلس طبقات (قوه مقننه) دربرمی گرفتند.

بند ۲۷۳

۱. منتسکیو قوای حکومت را به مجریه، مقننه و قضائیه تفکیک می‌کند، اما هگل این تفکیک را بر بنیاد سه عنصر «مفهوم» انجام می‌دهد (یادداشت‌های ۲ و ۳، بند ۲۷۲ را ببینید).
۲. برای آگاهی از این دسته‌بندی اصول تأسیسی دولت، نگاه کنید به ارسطو، سیاست الف ۱۲۷۹-۳-۷ و منتسکیو، روح القوانين ۱، ۳.
۳. مقایسه کنید با EL § 99.
۴. فیشته به گونه‌ای مؤکد اعتقاد دارد که قدرت حکومت باید محدود شود، اما، او هم با هر گونه جدایی قوا در درون دولت مخالف است. راه حلی که فیشته برای این مسأله یافته، نهادی است که آن را «بازبینی» نامیده است. باز بینندگان باید گروهی از سالخورده‌ترین و فرزانه‌ترین اعضای جامعه باشند و از سوی مردم انتخاب شوند. این افراد، خود، نباید قدرت حکومتی داشته باشند، بلکه باید این اختیار را داشته باشند که در هر زمانی، حکومت را منحل کنند و مردم را به قضاوت درباره‌ی کسانی که مسؤول آن حکومت بوده‌اند، فرا خوانند (Fichte GNR 166-178/253-271).
۵. منتسکیو، روح القوانين ۳-۱:۳؛ ۱-۷:۱، ۵:۱.
۶. منتسکیو، روح القوانين ۶-۱:۱:۱.
۷. منتسکیو، روح القوانين ۸-۱:۵؛ ۱-۴:۳، ۱.
۸. منتسکیو، روح القوانين ۱۲-۹:۵ و ۱؛ ۱۰-۷:۳ و ۱. برای آگاهی از بحث هگل درباره‌ی «حیثیت» در مقام اصل پادشاهی فئودالی نوین در دوره‌ی آغازی آن، نگاه کنید به PhG § § 505-510.
۹. هگل، با وجود آن که از قوانین مکتوب و مدون دفاع می‌کند (PR بندهای ۲۱۱ تا ۲۱۸ را ببینید). در کتاب حاضر به این پرسش که آیا قانون اساسی باید مکتوب باشد یا نه، پاسخی نمی‌دهد. در ۱۸۱۷، هگل از طرح پادشاه وورتمبرگ، زادگاهش، برای فراهم آوردن قانون اساسی مکتوب پشتیبانی کرد و از کسانی که جلوی اجرای این طرح را گرفتند، به شدت انتقاد کرد (LW را ببینید). در پروس، هم، مسأله‌ی قانون اساسی

مکتوب مطرح شده بود. در ۱۸۱۰ و بار دیگر، در ۱۸۱۵، فریدریش ویلهلم سوم کتباً قول داد که قانون اساسی مکتوب را فراهم آورد. در ۱۸۱۹، هاردنبرگ و هومبولت طرح‌هایی برای قانون اساسی تهیه کردند (این طرح‌ها، به ویژه در زمینه‌ی حکومت‌نماینده‌گی از طرح‌های گذشته‌ی اشتاین پیروی می‌کردند و شباهت فوق‌العاده‌ای به نظام سیاسی‌ای که در کتاب حاضر توصیف گردیده، داشتند). در سال ۱۸۱۹، محافظه‌کاران بر اصلاح‌گران غلبه یافتند (یادداشت ۱۸، پیشگفتار را ببینید)، هومبولت برکنار شد و قول پادشاه درباره‌ی قانون اساسی مکتوب، به دلیل مخالفت محافظه‌کاران، هرگز تحقق نیافت. سخنان هگل در گفتارهایش درباره‌ی رابطه‌ی قانون اساسی با قانون مکتوب و قوه‌ی مقننه، گوناگون و با یکدیگر، متعارض است. در جایی گفته است که قانون اساسی چیزی است فراتر از قانون مکتوب و باید همواره به همین صورت بماند: «خود قانون اساسی، بیرون از قوه‌ی قانون‌گذاری جای می‌گیرد؛ اما تحول قانون اساسی در تحول قوانین نهفته است» (VPR₁₉ 254). در جای دیگری، از قانون اساسی در کنار قوانین دیگر و همچون یکی از عناصر دولت سخن گفته است:

سه عنصر در «مفهوم» دولت جای دارند: [۱] اراده‌ی کلی و بخرد، بخشی همچون اصول تأسیسی و قوانین اساسی، و بخشی همچون قوانین عادی - خود قانون اساسی و قوه‌ی مقننه؛ [۲]... قوه‌ی حکومتی؛ [۳]... قوه‌ی زمامداری. (VPR₁₇ 151).

بند ۲۷۴

۱. ناپلئون بوربون‌ها را در سال ۱۸۰۸ از اسپانیا راند و برادر خود، ژوزف بوناپارت را به همراه قانون اساسی بایون به حکومت آن کشور برگماشت. این قانون اساسی، که بر بنیاد اصول ژاکوبینی طرح شده بود، قدرت اندکی به پادشاه می‌داد، کشیشان را به کلی از حق رأی محروم می‌کرد، و اقتدار عمده را به کورتز *Cortes* (یا مجلس طبقات اسپانیا) می‌داد که عضویت وزیران پادشاه در آن ممنوع بود (یادداشت ۱، بند ۳۰۰ را ببینید). قانون اساسی بایون به شدت منفور بود: اسپانیایی‌ها هیچ تجربه‌ای در زمینه‌ی نهادهای نمایندگی نداشتند، طبقه‌ی متوسطی که آگاهی سیاسی داشته باشد، هم، نداشتند؛ با تحمیل افکار فرانسوی بر کشورشان مخالف بودند؛ از نبود اقتدار شاهانه در زندگی سیاسی خود سردرگم می‌شدند و از بیرون رانده شدن کلیسا از دیره‌ی نفوذ سیاسی خشمگین بودند. فرانسوی‌ها در ۱۸۱۳-۱۸۱۲، و پس از

مداخله‌ی نیروی دریایی بریتانیا، از اسپانیا بیرون رانده شدند و کورتر قانون اساسی کادیز را تدوین کرد که به همان اندازه‌ی قانون اساسی بایون آزادی خواهانه بود. اما این قانون اساسی، هم، علاقه‌ی مردم را بر نینگیخت و هرگز، به گونه‌ای واقعی، اجرا نشد. گفته‌اند که به هنگام بازگشتِ فردیناند هفتم پادشاه بوربون به اسپانیا، در ۱۸۱۴، مردم به گرمی به پیشوازش رفتند، در حالی که فریاد می‌زدند: «زنده باد پادشاه مطلقه!» و «مرگ بر قانون اساسی!» هگل قانون اساسی بایون را، در ذاتِ خود، بخردانه می‌داند و شکستِ آن را، تنها، به رشد نایافتگیِ سیاسیِ ملتِ اسپانیا نسبت می‌دهد، بی آن که به این موضوع توجه کند که اشغالِ نظامیِ خاکِ اسپانیا از سوی ارتش فرانسه و تحمیلِ قانون – هر چند به گمانِ هگل، قانونی بخردانه – در این شکست نقشی داشته است.

بند ۲۷۵

۱. «قانون اساسی و قوانین [عادی] شالوده‌ی قدرتِ زمامدار را تشکیل می‌دهند، و زمامدار باید بنا به آن‌ها حکومت کند» (VPR₁₇, 162).

بند ۲۷۶

۱. یادداشت ۱، بند ۲۶۹ را ببینید.

بند ۲۷۷

۱. رسمِ نهادهایِ فئودالی، که در پایانِ سده‌ی هجدهم، هنوز در بسیاری از دولت‌های آلمانی وجود داشت، این بود که پاره‌ای سِمَت‌های دولتی (مانند فرماندهیِ فلان واحدِ نظامی، یا ریاستِ کلانتری یا دادگاه یا امورِ همگانی در فلان منطقه) دارایِ موروثیِ فلان خانواده‌ی نجیب‌زاده باشد. بازسازیِ اداری و نظامیِ دولتِ پروس در زمانِ صدراعظمیِ اشتاین، این سِمَت‌ها را ملغی کرد و به جایِ آن‌ها مقام‌های اداری را برگماشت که از سویِ پادشاه تعیین می‌شدند. این کار با از میان بردنِ نظامیِ ممکن شد که ضمنِ آن بخش‌هایِ اداریِ حکومت، طبقِ تقسیم‌بندی‌های منطقه‌ای تعیین می‌شد و اختیارِ آن در دستِ حکامِ محلی بود. حکومتِ اشتاین به جایِ این تقسیم‌بندیِ نظام و وزارتخانه‌ای و مسؤولیت در سطحِ ملی را در بخش‌های ویژه‌ای از حکومت برقرار کرد (بند ۲۸۹ را ببینید). این فکر که همه‌ی سِمَت‌های دولتی، از

جمله سِمَت زمامدار، دارایِ خصوصی است، یکی از اصول بنیادی نظریه‌ی هالر درباره‌ی دولت است (یادداشت ۱۵ پیشگفتار و یادداشت ۳، بند ۲۵۸ را ببینید). به نظر هالر اشتباه بنیادی قانون‌نامه‌ی عمومی پروس، این تصوّر اشتباه‌آمیز و روشن‌گرانه‌ی فردیکی کبیر بود که مقام‌های دولتی «خدمتگزاران دولت» هستند و سِمَت‌های آنان سمت‌های همگانی است، نه دارایِ خصوصی (هالر، احیای علم سیاست ۱، صص ۱۸۱ تا ۱۸۵).

بند ۲۷۸

۱. مقایسه کنید با EN § 371.

بند ۲۷۹

۱. برای آگاهی از دائمون سقراط، کتاب افلاطون، به نام دفاعیه، ۳۱ را ببینید. یونانیان، گاه، تصمیم‌های سیاسی را بر بنیاد راهنمایی هاتفان (مانند هاتف معبد آپولون در دلف) یا پیشگویی از روی احشای جانوران یا پرواز پرندگان، می‌گرفتند.

بند ۲۸۰

۱. برای آگاهی از دفاع هگل از دلایل هستی‌شناختی وجود خداوند، در برابر اعتراض‌های کانت، نگاه کنید به EL § 52, VR II, 518-529/ III, 416-430.
۲. مقایسه کنید با این بخش‌ها از گفتارهای ۱۸۱۷-۱۸۱۸ هگل در هایدلبرگ و ۱۸۱۹-۱۸۲۰ در برلین: «پادشاه، تنها، همچون ذهن عمل می‌کند، و تنها، آنچه که در کرداری، عینی است، می‌تواند توجیه شود. پس او مسؤول نیست» (VPR₁₇ 164).

قوانین و نهادها چیزهایی در خود و برای خود هستند، و پادشاه آن‌ها را تعیین نمی‌کند... مسؤولیت تنها، می‌تواند متوجه وزیران شود. مسؤول بودن یعنی کردارها باید مطابق با قانون اساسی و مانند آن، باشد. این وجه عینی به وزیران مربوط می‌شود. شکوه زمامداری پادشاه، به هیچ روی، نباید مسؤول کردارهای حکومت باشد... این حکومت است که باید همواره و در نهایت، افکار مردم را برای بهبود امور، جذب کند. (VPR₁₉ 252-253, 246).

این سخنان ماده‌ی ۱۳ «منشور اساسی» (Charte constitutionnelle) ۱۸۱۵ فرانسه را به یاد می‌آورد: «شخص پادشاه تعرض ناپذیر و مقدس است. وزیران او مسؤول هستند» (J.Godechot, *Les Constitutions de la France depuis 1789* (Paris: Garnier - Flammarion, 1970), p. 219) این حکم را، سلطنت‌طلبان افراطی به یک صورت و هواداران قانون اساسی به صورتی دیگر می‌فهمیدند. افراطی‌ها آن را به این معنا می‌گرفتند که وزیران در برابر پادشاه مسؤول‌اند، و پادشاه مطلقاً تعرض ناپذیر است و در برابر هیچ کس (جز خداوند) مسؤول نیست. هواداران قانون اساسی، از جمله بنژامن کونستان (۱۷۶۷-۱۸۳۰)، و ویکتور کوزن (۱۸۶۷-۱۷۹۲)، پی‌بروآیه کولار (۱۸۴۵-۱۷۶۳)، و فرانسوا آگیزو (۱۸۷۴-۱۷۸۷) آن را چنین تفسیر می‌کردند که وزیران در برابر مردم مسؤول‌اند و به همین دلیل اختیار تصمیم‌گیری باید از آن‌ها ایشان باشد؛ به نظر اینان، این بهایی است که سلطنت‌طلبان باید برای تعرض ناپذیری پادشاه متحمل شوند. هگل، در اینجا، به صراحت، تفسیر هواداران قانون اساسی، یعنی اصل زمامدار - تعرض ناپذیری و مجریه - مسؤولیت را می‌پذیرد.

بند ۲۸۱

۱. در روزگار هگل، فکر پادشاهی انتخابی با نهاد امپراتور مقدس روم همراه بود که او را شش انتخاب‌کننده‌ی موروثی، انتخاب می‌کردند. هگل شاید پادشاهی انتخابی لهستان را نیز در نظر داشته است (VPR₁₉ 247; VPG 517-427).
۲. شعار فریز در فدراسیون آلمان و قانون اساسی آلمان (۱۸۱۶)، این بود: «فردریک [کبیر] به تنهایی ظاهر شد و از روی تخت [پادشاهی] ندا داد که زمامدار باید نخستین خدمتگزار دولت باشد» (Fries, DBS 2). این شعار بسیار مشهور بود و بسیار نقل می‌شد (مثلاً، کانت، در EF 352/101). هگل این را رد می‌کند که «نخستین خدمتگزار» عنوان مناسبی برای زمامدار باشد (VPR₁₉ 248).
۳. بندهای ۱۸۲ تا ۱۸۹ را ببینید.
۴. ناتوانی امپراتور مقدس روم در نوشته‌ای بی‌عنوان از هگل مورد بحث قرار گرفته که بعدها «قانون اساسی آلمان» خوانده شده است (D V). «زریئن مَهر» ۱۳۵۶، نظام انتخاب‌کنندگان امپراتور مقدس روم را تثبیت کرد. از زمان انتخاب شارل پنجم در سال ۱۵۱۹، امپراتور می‌بایست «پیمان انتخابی» را بپذیرد که حق مالکیت انتخاب‌کنندگان را نسبت به سمت‌های ویژه‌ای دربرمی‌گرفت.
۵. مقایسه کنید با این سخن روسو در فصل سوم پیمان اجتماعی: «من این را می‌پذیرم که

همه‌ی قدرت‌ها از سویِ خداست. امّا، همه‌ی بیماری‌ها، هم، از سویِ اوست. آیا این بدان معناست که توسّل به پزشک ممنوع است؟»

۶. ناپلئون، پس از پیروزی‌های خود بر پروس و اتریش، با الکساندر اوّل، تزار روسیه در ۱۸۰۸ در ارفورت دیدار کرد. نمایندگان چند دولت فتح شده‌ی آلمانی در این دیدار شرکت کردند و امید آن را داشتند که با ایفای نقش رعایایی و وظیفه‌شناس که به زمامدار خود متوسّل شده‌اند، از او امتیازهایی بگیرند. سخنی که هگل از ناپلئون در پاسخ به این نمایندگان نقل می‌کند، نشان می‌دهد که او با چه حالتی آنان را خوار کرده است.

بند ۲۸۲

۱. مقایسه کنید با این سخن هگل در پدیدارشناسی روح: «روح، با یقین مطلق به خود، بر هر کردار و فعلیتی چیره است، و می‌تواند آن را ردّ و انکار کند، و چنان کند که گویی هرگز روی نداده است» (PhG بند ۶۶۷).

بند ۲۸۳

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای ۱۸۱۷-۱۸۱۸ هگل در هایدلبرگ:

وزیران باید از سویِ زمامدار برگزیده شوند، و او، همچنین باید همه‌ی مقام‌های دیگر را برگزیند، امّا، تنها می‌تواند این مقام‌ها را خودسرانه برکنار کند... ضمانت [مجلس] طبقات، به ویژه ایجاب می‌کند که پادشاه افراد مناسبی را برگزیند، و وزیران با توجه به استعداد، پرهیزگاری، درستکاری و هوشیاری برگزیده شوند. نایب‌السلطنه [ی انگلیس، که بعدها شاه جورج چهارم شد، و در دوره‌ی ناتوانی پدرش، جورج سوم، حکومت می‌کرد] چون دوستانش در حزب مخالف و دشمنانش وزیر بودند، نتوانست، هنگامی که نایب‌السلطنه شد، دوستان خود را وزیر کند. به همین ترتیب، هیأت وزیران فرانسه [در ۱۸۱۷ و در زمان پادشاهی لویی هجدهم] از دشمنان خاندان پادشاهی، یعنی سلطنت‌طلبان افراطی تشکیل شده است. این نمونه‌ها نشان می‌دهند که گزینش وزیران در پادشاهی پسامان، با اراده‌ی خودسرانه‌ی نایب‌السلطنه، عملی نیست. (VPR₁₇ 166-167).

بند ۲۸۴

۱. درباره‌ی پاسخگو بودنِ مقام‌هایِ اجرایی، یادداشت ۲، بند ۲۸۰ را ببینید.

بند ۲۸۸

۱. در اینجا هگل به اصلاحاتِ اشتاین در ۱۸۰۸ - ۱۸۰۷ که حکومت‌های محلی را به یاری شوراهاى شهر بنیاد نهاد، اشاره می‌کند.

بند ۲۸۹

۱. در اینجا، هم، هگل به اصلاحاتِ اشتاین اشاره و آن را تأیید می‌کند.
۲. اشاره است به توصیفِ هابز از حالتِ طبیعتِ «جنگِ همه علیه همه» (Leviathan) (I, Ch. 13 *De cive*, preface).

بند ۲۹۰

۱. یادداشت ۱، بند ۲۸۸ و یادداشت ۱، بند ۲۸۹ را ببینید.
۲. هگل در جایِ دیگری از نظامِ فرانسه، که در آن، مقام‌های محلی از سوی حکومتِ مرکزی منصوب می‌شدند، انتقاد کرده است: VPG 537/457.

بند ۲۹۱

۱. در دورانِ زندگیِ هگل، وزارت و بالاترین سطوحِ سِمَت‌هایِ اداری و درجه‌هایِ نظامی، تنها، به رویِ نجیب‌زادگان گشوده بود. ظاهراً، هگل این وضع را در پاره‌ای از نخستین نوشته‌هایِ خود تأیید کرده است. (NR 489/99-100). اشتاین کوشید این نظام را اصلاح کند و محدودیتِ آن را با قانون از میان ببرد، اما نجیب‌زادگان مانع او شدند. در کتابِ حاضر، هگل، ظاهراً، با طرحِ اشتاین موافق است. هگل در گفتارهایِ خود می‌گوید که «شایستگی‌هایِ عینی» باید از راهِ آزمون تعیین شود: «یگانه شرطِ ورود به طبقه‌ی کلی، اثباتِ شایستگیِ فرد است. بنابراین، باید آزمون‌هایی برای اثبات این شایستگیِ برگزار گردد» (VPR₁₇ 171).

بند ۲۹۴

۱. سخنِ هگل، دقیقاً، از حکم‌های قانون‌نامه‌ی عمومی پروس درباره‌ی حقوق و وظایفِ کارمندانِ دولت، پیروی می‌کند (بخش ۲، بهره‌ی ۱۰).

بند ۲۹۵

۱. اشاره است به دعوایِ مشهورِ آرنولدِ آسیابان، اهلِ تسولیشاؤو. از آنجا که گنت شِمِتائو آب را برای ساختنِ استخرِ پرورشِ ماهی به روی آسیای او بست، میلرِ آسیابان به مدّتِ چند سال نتوانست اجاره‌ی خود را پردازد. میلر، تا چند سال نتوانست حقّ خود را اثبات کند، تا این که فردریک کبیر، شخصاً به دعوای او رسیدگی کرد و حکم به نفع او داد و سه قاضی را که پیش از آن به زیان او رأی داده بودند، از مقامِ خود برکنار کرد.

بند ۲۹۸

۱. این دگرگونی در قانون‌نامه‌ی عمومی پروس، بخش ۲، بهره‌ی ۱۴، بند ۱۱ ذکر شده است. ضمنِ فرمانی اداری در سال ۱۹۲۰ این زمین‌ها رهنه‌ی دیونِ دولت اعلام شدند.

۲. تا سال ۱۴۹۵، امپراتورِ مقدّس روم، از راهِ دادگاهِ امپراتوری (Reichshofgericht) شخصاً، دادگستری می‌کرد. در آن سال، جنبشِ اصلاحِ امپراتوری، به رهبری اسقف برتولدفون هِنِن برگ از ماینتس (۱۵۰۴-۱۴۸۴) دادگاهِ قضاتِ امپراتوری (Reichskammergericht) را بنیان نهاد که ریاستِ آن به عهده‌ی امپراتورِ ماکزی میلیانِ اوّل (حکومت: ۱۴۹۳ تا ۱۵۱۹) نبود، بلکه به عهده‌ی مجلسِ طبقاتِ امپراتوری بود (یادداشت ۴، بند ۲۵۸ را ببینید). امپراتورِ قاضیِ عالی (یا قاضیِ القضاة) و دو رئیس را منصوب می‌کرد، و شانزده قاضیِ دیگر از سوی مجلسِ طبقاتِ امپراتوری منصوب می‌شدند.

بند ۲۹۹

۱. این حکم، هنوز، در قانون‌نامه‌ی عمومی پروس ۱۷۹۴ وجود داشت: «(واسال از راهِ واگذاری، وظیفه‌ی سوگندِ وفاداری به مالکِ اصلی را، همراه با خدمات و تعهداتِ دیگر مربوط به مالکیتِ فیف [یا مالِ اقطاعی] به عهده می‌گیرد» (بخش ۱، بهره‌ی

بند ۳۰۰

۱. بنا به بند ۴ از بخش ۳ قانون اساسی انقلابی فرانسه مصوب ۱۷۹۱، اعضای قوهی مجریه نمی‌توانستند هیچ گونه نقشی در کار قانون‌گذاری داشته باشند. مستند این حکم، پافشاری روسو بر این موضوع بود که حکومت، یا قوهی مجریه، که کار انطباقی موارد خاص را با قانون انجام می‌دهد، باید از زمامدار - یعنی مردم (یا به تعبیر انقلابیون، نمایندگان مردم) - که قوانین را وضع می‌کند، جدا باشد (پیمان اجتماعی III، فصل ۱). هگل عقیده دارد که قوهی مجریه باید در قانون‌گذاری سهیم باشد، نه از راه عضویت اعضای آن در مجلس طبقات (مانند انگلیس)، بلکه از راه پیشنهاد لوایح به مجلس. مجلس طبقات، از سوی دیگر باید صلاحیت انحصاری قانون‌گذاری در زمینه‌ی دارایی شخصی را داشته باشد (بند ۳۰۳ را ببینید). در طرح پیشنهادی قانون اساسی وورتمبرگ، که هگل با آن موافق بود، پادشاه (از راه قوهی مجریه) همه‌ی لوایح را پیشنهاد می‌کرد، اما مجلس در مواردی که به آزادی شخصی یا دارایی خصوصی یا قانون اساسی مربوط می‌شد، حقّ وتو داشت؛ مجلس می‌توانست طرح‌های قانونی به پادشاه ارائه کند و در صورتی که پادشاه این طرح‌ها را رد می‌کرد می‌بایست دلایل ردّ خود را توضیح دهد (LW 470/253). در طرح ۱۸۱۹ ویلهلم فون هومبولت برای قانون اساسی پروس، مقرر بود که، تنها، پادشاه می‌تواند لایحه پیشنهاد کند، اما مجلس نسبت به تمامی قوانین حقّ وتو داشت. در این طرح، احکامی در مورد موافقت مجلس با مالیات و عدم رأی اعتماد به حکومت، پیش‌بینی شده بود. (یادداشت ۲ بند ۳۰۱ را ببینید).

(Wilhelm von Humboldt, Denkschrift über Preussens ständische Verfassung (1819), *Gesammelte Schriften* XII. I, ed. Bruno Gebhardt (Berlin: Behr, 1904), § 23-42 pp. 236-243).

۲. مقایسه کنید با اف و تذکر پینوسته به بند ۲۷۲.

بند ۳۰۱

۱. در روزگار هگل، حقّ رأی در سراسر اروپا (در جاهایی که در اساس، وجود داشت) نه تنها محدود به مردان بود، بلکه شرط داشتن دارایی یا شغلی ویژه، آن را محدودتر،

هم، می‌ساخت. از میان کسانی که (مانند هگل) خواهان برپایی نهادهای نمایندگی، در جاهایی بودند که پیش از آن چنین نهادهایی، در آن‌ها وجود نداشت، همه، جز بنیادنگرترین کسان، با این شرایط حق رأی موافق بودند. مثلاً، در طرح قانون اساسی وورتمبرگ، رأی‌دهندگان می‌بایست دست‌کم ۲۵ سال سن و دست‌کم ۲۰۰ گیلدر درآمد می‌داشتند (LW 470/253). هگل با این شرط موافق بود و شرایط مربوط به دارایی را «بی‌اهمیت» می‌دانست (LW 481/262). کانت استدلال می‌کند که اهلیت شهروندی «فعالانه» باید ویژه‌ی کسانی باشد که به دلیل شغل خود، «ارباب خود» هستند؛ این حکم نه تنها همه‌ی زنان و کودکان، بلکه همه‌ی حقوق‌بگیران، کارگران مُردور و کشاورزان مستأجر را از حق رأی محروم می‌کند (RL § 46, 313-315/78-80). دلیل اصلی این محدودیت‌های حق رأی، این فکر بود که کسانی که از جهت اقتصادی به دیگران وابسته‌اند، ناچارند به گونه‌ای رأی دهند که شخص فرادست آن‌ها تجویز می‌کند، بنابراین تسری حق رأی به این‌گونه کسان معنایی نخواهد داشت.

۲. هگل در گفتارهای ۱۸۱۸-۱۸۱۷ خود در هایدلبرگ می‌گوید که حکومت باید همواره از پشتیبانی حزب اکثریت در مجلس طبقات برخوردار باشد، اما، همواره، باید حزب مخالف هم در مجلس حضور داشته باشد:

پس، همواره باید [حزب] مخالف در مجلس طبقات باشد؛ هیأت وزیران باید در مجلس طبقات اکثریت داشته باشد، اما وجود مخالف هم به همین اندازه ضرور است... اگر هیأت وزیران در اقلیت باشد، هیأت وزیران دیگری باید جای آن را بگیرد، [این هیأت وزیران دومی]، تنها تا زمانی می‌تواند مقام خود را حفظ کند که اکثریت داشته باشد. (VPR₁₇, 187).

بند ۳۰۲

۱. مقایسه کنید با این بخش از دایرةالمعارف هگل:

غالباً، انبوه اشخاص منفرد را «مردم» می‌خوانند: اما چنین انبوهی [vulgus] توده‌ی بی‌شکل است، نه populus [مردم]؛ و از این جهت، هدف اصلی دولت باید این باشد که مردم، در هیأت چنین انبوهی، وجود نداشته باشند یا به قدرت و عمل نرسند. این وضعیّت مردم وضعیّت بی‌قانونی، بی‌اخلاقی و خشونت است: در این وضعیّت، مردم چیزی نیست جز نیرویی بی‌شکل، وحشی و کور. (EG § 544).

بند ۳۰۳

۱. در طرح‌های اشتاین برای قانون اساسی و طرح پیشنهادی ویلهلم فون هومبولت، نمایندگان، نماینده‌ی صنف‌ها بودند، نه مناطق جغرافیایی. در طرح پیشنهادی هاردنبرگ، نمایندگان مجلس طبقات می‌بایست از سوی مجلس‌های شهرستانی انتخاب شوند، اما خود این مجلس‌های شهرستانی از نمایندگان صنف‌ها تشکیل می‌شد. یکی از انتقادهای هگل از نظام نمایندگی انگلیس و قانون اصلاحات ۱۸۳۱ آن کشور، این بود که اعضای پارلمان از نواحی جغرافیایی انتخاب می‌شدند؛ و هیچ نشانه‌ای از این که رأی‌دهندگان همبستگی اجتماعی یا اقتصادی با نمایندگان خود داشته باشند، وجود نداشت. به نظر هگل، در این شرایط، گسترش دادن حق رأی این تأثیر را خواهد داشت که رأی‌دهندگان را با فرآیند سیاسی بیگانه خواهد کرد، چرا که ارزش رأی هر رأی‌دهنده، کمتر خواهد شد (RB 113/318).

بند ۳۱۰

۱. در طرح قانون اساسی وورتمبرگ شرط دارایی برای نمایندگان وجود نداشت، بلکه شرط سنتی (دست‌کم ۳۰ سال) و دینی (نمایندگان می‌بایست از یکی از مذهب‌های کاتولیک، لوتری یا کالونی باشند) وجود داشت. افزون بر این، مقام‌های درباری، روحانیون، پزشکان و وکلای دادگستری از خدمت در مقام نمایندگی ممنوع بودند (LE 469/253). هگل درباره شرط سنتی یا دینی سخنی نمی‌گوید، اما، محدودیت‌های شغلی را، به ویژه در مورد وکلای دادگستری، تأیید می‌کند. هگل به نقل از ناپلئون می‌گوید که وکلای دادگستری «نامناسب‌ترین کسان برای رایزنی و انجام امور همگانی» هستند (LW 473-256). دفاع هگل از این محدودیت‌ها و شرط دارایی این عقیده‌ی او را بازتاب می‌دهد که نمایندگان مجلس باید نماینده‌ی واقعی مردم باشند، یعنی اعضای آن حرفه و صنفی که نمایندگی آن را به عهده گرفته‌اند باشند، نه سیاستمداران حرفه‌ای.

بند ۳۱۲

۱. طرح‌های هاردنبرگ و هومبولت برای قانون اساسی، مانند نظریه‌ی نمایندگیِ هگل، در اینجا، دو مجلس را پیش‌بینی می‌کردند که یکی از آن‌ها، یعنی «مجلس اعلیٰ» (مانند مجلس لردان بریتانیا) از نجیب‌زادگانِ موروثی ترکیب می‌شد. اما طرح پیشنهادیِ وورتمبرگ، یک مجلسی بود و پنجاه و سه کرسی برای نجیب‌زادگان و هفتاد و سه کرسی برای نمایندگانِ منتخب پیش‌بینی کرده بود (LW 471/254).

بند ۳۱۷

۱. Ariosto, *Orlando furioso* 28.1.

۲. نقل قول از این شعر گوته است:

چه بایدم گفت؟

توده‌ها می‌توانند، به هر روی، بجنگند.

دست‌کم در جنگیدن، احترام برانگیزند.

اما در قضاوت، رقت‌انگیزند.

Goethes poetische werke I (Stuttgart: Cotta, 1959), p. 441.

۳. در ۱۷۸۰، فردریک کبیر برای مسابقه‌ی مقاله‌نویسی این موضوع را طرح کرد که آیا فریب دادن مردم می‌تواند برای حاکم مفید باشد؟

بند ۳۱۸

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل درباره‌ی تاریخ جهانی:

رشدِ باطنیِ روح از دنیایی که در آن به سر می‌برد، بیشتر شده است، و آهنگِ آن دارد که از آن فراتر رود. خودآگاهیِ آن، دیگر، در اکنون رضایی نمی‌یابد، اما نارضاییِ آن هنوز او را بدان توانا نساخته که دریابد چه می‌خواهد... افرادِ تاریخی جهانی، آن کسانی بوده‌اند که برای نخستین بار خواست‌هایِ هموعانِ خود را، به صراحت، تدوین کرده‌اند. (VG 97/84).

بند ۳۱۹

۱. کتاب حاضر، پس از انتشار، بنا به فرمان‌های کارلسباد، زیر سانسور قرار گرفت. در اینجا، هگل اعلام می‌کند که آثار علمی باید از سانسور معاف باشند (یادداشت ۸ پیشگفتار را ببینید). اما، نخست آن که معیار علمی بودن یا نبودن اثر را تعیین نمی‌کند و دوم این که اصل اختیار حکومت را نسبت به سانسور موجه می‌داند.
۲. برجسته‌ترین نمونه‌ی آن چیزی که هگل به آن اشاره می‌کند، توصیف سوئنه‌تونیس است از رفتار سربازان یولیوس سزار در جریان «جشن پیروزی»، پس از پیروزی او بر گل. سزار به تازگی مردی به نام نیکومیدس را برای سپاسگزاری از «الطاف» او، برکشیده بود. در جریان اجرای مراسم پیروزی سربازان او در پشت ارابه‌اش می‌رفتند و این شعر هزل‌آمیز را برایش می‌خواندند:
 سزار گل‌ها را به زیر فرمان آورد، و نیکومیدس سزار را به زیر فرمان آورد.
 بنگر که سزار چه گونه پیروزی را جشن می‌گیرد، او که گل‌ها را به زیر فرمان آورد.
 اما نیکومیدس پیروزی خود را جشن نمی‌گیرد، او که سزار را به زیر فرمان آورد.
 (سوئنه‌تونیس، گایوس یولیوس سزار، ۴۹)

بند ۳۲۲

۱. ستایش اغراق‌آمیز هگل از دولت ملی نوین او را به ملیت‌گرایی فرهنگی مشهور ساخته است. اما، از آنچه که در اینجا می‌گوید، روشن می‌شود که او، به رغم تعبیر برخی از مفسران پروسی خود و دشمنان لیبرالش با بلعیده شدن دولت‌های کوچکتر آلمانی (از جمله زادگاه خود او، وورتمبرگ) از سوی پروس، که بعدها در سده‌ی نوزدهم تحقق یافت، موافق نبوده است. او بر خلاف فریز، از این فکر که دولت‌های آلمانی، اتحادی سیاسی تشکیل دهند، دفاع نمی‌کند. با این حال، دیدگاه‌های هگل درباره‌ی رابطه‌ی میان پهنه‌های فرهنگی و سیاسی، ثابت نبوده است: «دولت‌های کوچک می‌توانند متحد شوند و دولت بزرگتری پدید آورند، در صورتی که این دولت بزرگتری که از اتحاد آنان تشکیل می‌گردد، به درستی سازمان یافته باشد» (VPR IV, (732).

بند ۳۲۴

۱. مقایسه کنید با NR 481/93. ذکر «صلح جاودانی» اشاره به کتاب صلح جاودانی کانت است و استعاره‌ی وزیدن باد بر سطح دریا، هم، ظاهراً، اشاره‌ای است به آن - روبر - ژاک تورگو (۱۷۸۱-۱۷۲۷) سیاستمدار، اقتصاددان و فیلسوف تاریخ فرانسوی که نظر جنگ‌پرستانه‌ی او درباره‌ی تأثیر جنگ بر «پیشرفت» انسان، مشهور است:

جنگ، تنها، مرزهای امپراتوری‌ها را ویران می‌سازد؛ شهرها و روستاها، همچنان در آغوش صلح، نفس می‌کشند؛ پیوندهای جامعه، شمار بیشتری از آدمیان را متحد می‌سازد؛ مبادله‌ی فکرها شتابان‌تر و گسترده‌تر می‌شود؛ هنرها، علوم، و آداب زندگی با شتاب بیشتری به پیش می‌روند. بدین ترتیب، شرارت‌هایی که از انقلاب‌ها جدایی‌ناپذیرند، همچون طوفانی که امواج دریا را به خروش و هیجان می‌آورد، فروکش می‌کند، [و] نیکی بر جای می‌ماند و انسانیت خود را کمال می‌بخشد.

«گفتارهایی درباره‌ی پیشرفت مداوم ذهن انسانی، در سوربن» (۱۷۵۰) در *Oeuvers de Turgot I*, ed. Gustave schelle, Paris: Alcan, 1913, p. 218

۲. مقایسه کنید با بندهای ۳۳۴ و ۳۳۷.

۳. شاید اشاره‌ای باشد به سخنانی که هنری چهارم به روایت شکسپیر، در دم مرگ، می‌گوید. هنری چهارم بخش دوم، پرده چهارم، صحنه‌ی پنجم، سطرهای ۱۸۱ تا ۲۱۳.

۴. یادداشت ۱، بند ۲۵۹ را ببینید.

بند ۳۲۶

۱. یادداشت ۲ بند ۲۷۱ را ببینید.

بند ۳۲۷

۱. در سال ۱۷۱۵، لرد رابرت کلایو (۱۷۷۴-۱۷۲۵) در دژ آرکوت در هند به محاصره افتاد. کلایو در آن زمان ۲۶ سال داشت و هنوز تجربه‌ی چندانی در کار جنگ به دست نیاورده بود و ناچار بود با ۵۰۰ سرباز از آن دژ در برابر ۱۸۰۰۰ مرد هندی به فرماندهی راجه چاندرا صاحب، نواب کارناتیک، دفاع کند. پس از پنجاه روز، تنها، ۳۲۰ تن از افراد کلایو هنوز زنده مانده بودند و راجه صاحب تصمیم گرفت که به دژ

بتازد. پس از یک ساعت، هندیان با دادن ۴۰۰ کشته واپس نشستند، در حالی که به افراد کلایو، تنها، ۶ کشته داده بودند. محاصره در هم شکست و کلایو کار جنایتکارانه‌ی مشهور خود را که به ویرانی بخش‌های بزرگی از هند انجامید، آغاز کرد و به مقام «قهرمان ارتش بریتانیا» در هند دست یافت. در درستی این روایت جای تردید بسیار است، اما در ماهیت کار کلایو تردیدی نیست، همچنین ستایش بی‌چون و چرای ذهنیت غربی از امثال کلایو هم، جای شگفتی ندارد.

بند ۳۲۸

۱. مقایسه کنید با این توصیف هگل از جنگ و تأثیر سلاح‌های آتشین بر شیوه‌ی جنگیدن سربازان:

طبقه‌ی نظامیان و جنگ، قربانی کردنِ بالفعلِ «خود» است. مخاطره‌ی مرگ برای فرد، نگرستی او به منفیت مجرد بیواسطه‌ی خود، درست همان گونه که خود او «خود» مثبت بیواسطه‌ی خود است... هدف حفظ تمامیت است، در برابر دشمنی که آهنگ نابودی آن را دارد. این برونی شدن باید همین شکل مجرد را داشته باشد، باید بدون فردیت باشد. مرگ، که به خونسردی پذیرفته و داده می‌شود، نه در نبردی تن به تن که، در آن، هر فردی به چشم حریف خود می‌نگرد و او را به تأثیر نفرتی بیواسطه می‌گذرد، بلکه با دادن و پذیرفتن مرگ به گونه‌ای تهی، غیر شخصی، و برخاسته از دود باروت. (JR 261-262/171).

بند ۳۲۹

۱. شاید منظور هگل ردّ این عقیده‌ی کانت باشد که حکومت‌های جمهوری منادی صلح هستند (BF 351/100).

۲. ویلیام پیت «پسر» (۱۸۰۶-۱۷۵۹) در ۱۷۸۳ نخست‌وزیر انگلیس شد. او، شخصاً، خواهان صلح با جمهوری فرانسه بود، اما در سال ۱۷۹۳، پس از اعدام لویی شانزدهم، در برابر احساسات عمومی (و تحریک برخی از دشمنان انقلاب، چون آدموند بزک) تسلیم شد و با تشکیل ائتلافی از دولت‌ها (از جمله هلند، اسپانیا و پرتغال)، کوشید جمهوری انقلابی را سرنگون سازد («جنگ نخستین ائتلاف»). این ائتلاف به زودی از هم پاشید و جنگ با صلح کامپوفورمیه در آوریل ۱۷۹۷ پایان

یافت (بریتانیا طرف این صلح نبود). در ۱۷۹۸، پیت کوشید ائتلاف دیگری، با شرکت روسیه و اتریش تشکیل دهد («جنگ دومین ائتلاف»). اما این ائتلاف هم ناکام ماند؛ روسیه در ۱۷۹۹ از آن کناره‌گرفت و اتریش در ۱۸۰۱ جداگانه به صلح لونه‌ویل تن داد. در همان زمان، مردم انگلیس، به شدت، با سیاست جنگی پیت مخالف شده بودند و او در سال ۱۸۰۱ از مقام نخست‌وزیری بریتانیا استعفا داد.

بند ۳۳۱

۱. درباره‌ی صلح کامپوفورميو، یادداشت ۲، بند ۳۲۹ را ببینید.

بند ۳۳۷

۱. مثلاً، کانت در EF 370-386/116-130. در اینجا کانت، خود، به این اثر استناد کرده است: Christian (1788) *Grave, Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik* «رساله درباره‌ی رابطه‌ی اخلاق و سیاست» (۱۷۸۸).

بند ۳۳۸

۱. چنین می‌نماید که در این نکته، هگل با کانت هم‌رأی است:

هر دولتی که با دولتی دیگر در جنگ است نباید اجازه‌ی چنان دشمنی‌هایی را بدهد که اعتماد دو جانبه را در زمان صلح آینده ناممکن سازد. از جمله‌ی این دشمنی‌ها به کارگیری آدم‌کشان (*percussores*) یا زهردهندگان (*Venefici*)، پیمان‌شکنی، تحریک‌کردارهای خائنانه (*perduellio*) در درون دولت دشمن و مانند این‌هاست. (Kant, EF 346/96).

بند ۳۴۰

۱. این سخن مشهور که «تاریخ جهانی دیوان قضاوت جهان است» (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) را، اغلب، به خود هگل نسبت می‌دهند؛ اما این سخن را هگل از شعر شیللر، «کناره‌گیری» (۱۷۹۴) نقل کرده است. (Schiller, *Werke* III Frankfurt: Insel, 1966, 61-62).

بند ۳۴۳

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتار دوم روسو:

توانایی کمال بخشیدن به خود، به یاری شرایط، همه‌ی توانایی‌های دیگر ما را رشد می‌دهد، و به همان اندازه در نوع نهفته است که در فرد. چه غم‌انگیز است که ما ناچاریم این را بپذیریم که این توانایی برجسته و نامحدود سرچشمه‌ی تمامی شوربختی‌های انسانی است؛ همین توانایی است که رفته رفته، آدمی را از حالت اصلی خود، که می‌توانست عمر خود را در آن، در آرامش و بی‌گناهی سپری سازد، دور می‌کند؛ با همین توانایی است، که انسان، در دوران‌های گوناگون، کشف‌ها و خطاها، شرارت‌ها و فضیلت‌های خود را در وجود می‌آورد و سرانجام از خود جباری، هم، نسبت به خود و هم نسبت به طبیعت می‌سازد.

(دومین گفتار درباره‌ی سرچشمه‌های نابرابری، ۲۰۸ تا ۲۰۹)

۲. گوت هولد افرایم لسینگ (۱۷۸۱-۱۷۲۹)، «تربیت بنی آدم» (۱۷۸۰).

۳. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل درباره‌ی تاریخ جهانی و دایرة‌المعارف و:

کار روح آن است که خود را بسازد، خود را موضوع خود قرار دهد و نسبت به خود، معرفت یابد؛ بدین ترتیب، روح برای خود وجود دارد... روح خود را در پرتو معرفت نسبت به خود، می‌سازد و تحقق می‌بخشد؛ روح به گونه‌ای عمل می‌کند که تمامی معرفت آن نسبت به خود، تحقق، نیز، می‌یابد. پس، همه چیز وابسته به باخبر شدن روح از خود است؛ اگر روح می‌داند که آزاد است، روی هم رفته، بدون این معرفت، به گونه‌ای دیگر می‌بود... بنابراین، هدف تاریخ جهانی این است که روح به معرفت از ماهیت حقیقی خود برسد، باید این معرفت را عینی کند و آن را به دنیایی واقعی بدل سازد، و به خود وجودی عینی دهد. (VG 56, 74/48, 64).

خود را بشناس، این فرمان مطلق، خواه به نفس خود و خواه در آنجایی که نخستین بار به گونه‌ای تاریخی، روی داد، تنها، معنای شناختن خود از جهت توانایی‌ها، ویژگی، گرایش‌ها و ناتوانایی‌های خود ویژه را ندارد؛ بلکه معنای آن، معرفت به حقیقت انسانیّت و [امر] حقیقی در خود و برای خود، یعنی گوهر روح، است... این که هاتف [معبد] آپولون در دلف از یونانیان خواسته است خود را بشناسند، به معنای قانونی نیست که از سوی نیرویی غریبه و به گونه‌ای برونی، بر روح انسانی تحمیل

شده باشد؛ برعکس، آن خدایی که ما را به شناخت خود فرا می‌خواند، چیزی نیست جز قانونِ مطلقِ خودِ روح. (EG § 377, A)
 «خود را بشناس»، حکم هاتِنِ دلف بود به سقراط.

بند ۳۴۵

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ جهانی:

تاریخ جهانی در سطحی والاتر از آن که اخلاقیات، به معنایِ اخصّ، بدان تعلق دارد، به جنبش می‌آید، زیرا پهنه‌ی اخلاقیات، پهنه‌ی ایجاب‌های خصوصی، وجدانِ افراد، و اراده‌ی ویژه و شکلِ کردارِ خودِ آنان است؛ و این چیزها، ارزش، مسؤولیت و پاداش و کیفرِ خود را در درونِ خود دارند. هر چیزی که به حکمِ هدفِ غاییِ روح، که در خود و برای خود موجود است، ایجاب می‌شود و صورت می‌پذیرد و هر آن چیزی که مشیتِ الهی می‌کند، تکلیف‌ها، تعهدها و مسؤولیت‌هایی را که به دلیلِ وجودِ اخلاق‌گرایانه‌ی فردیت، بدان وابسته‌اند، استعلا می‌بخشد. آن کسانی که، به دلایلِ اخلاق‌گرایانه (و در نتیجه به نیتِ نجیبانه) در برابر آن چیزی که پیشرفتِ «مثال» روح آن را ایجاب می‌کرده، پایداری کرده‌اند، ارزشِ اخلاقیِ والاتری دارند تا کسانی که جرایمِ آنان به تأثیرِ نظمیِ والاتر به اِزارِ تحققِ اراده‌ی [روح] تبدیل شده است. اما، در انقلاب‌هایی از این دست، هر دو طرف در دایره‌ی وجودِ فسادپذیرِ یکسانی جای دارند، به گونه‌ای که آن چیزی که کسانی که قانونِ حاضر را به سودِ خود می‌یابند، از آن دفاع می‌کنند، چیزی نیست جز عدالتیِ شکلی که روح جاندار و خداوند آن را ترک گفته‌اند. کردارهایِ مردانِ بزرگ، که افرادِ تاریخِ جهانی هستند، بدین ترتیب، نه تنها در معنایِ درونیِ خود (که این افراد از آن بی‌خبرند)، بلکه، همچنین، به معناییِ این جهانی، توجیه‌پذیر نیست. اما، از این دیدگاهِ آخری، هیچ وانمودی نباید علیهِ کردارهایِ تاریخیِ جهانی و کسانی که این کردارها را صورت می‌دهند، از سویِ آن محافلِ اخلاقی‌ای که این افراد بدان‌ها تعلق ندارند، صورت گیرد. سرودِ فضیلت‌هایِ فردی – تواضع، فروتنی، خیرخواهی، بخشندگی و مانند این‌ها نباید علیهِ آنان اقامه شود. (VG 17/141).

اگر نظر هگل را بیانِ نظری که ویژگیِ صرفاً شخصی ندارد، بدانیم، آنگاه – دست‌کم، به وجهی – در خواهیم یافت که ظهورِ نظامِ توتالیتار در آلمان، برخلافِ آنچه

که بسیاری از آلمانی‌ها و غیر آلمانی‌ها می‌کوشند به اثبات رسانند، امر چندان ناگهانی و بی‌زمینه‌ای در جامعه‌ی آلمانی بوده است.

بند ۳۴۷

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ جهانی:

ملت باید آن [امر] کَلّی را که زندگی اخلاق‌گرایانه‌ی آن بر شالوده‌ی آن استوار است و [امر] ویژه در برابر آن از میان می‌رود، بشناسد، و به ناچار آن چیزهای تعیین‌کننده‌ای را که زمینه‌ی عدالت و دین آن را تشکیل می‌دهد، بشناسد... این خود آگاهی معنوی والاترین دستاورد ملت است... اکنون، ملت وجودی، هم، واقعی و، هم، مثالی دارد. در این هنگام، ما در خواهیم یافت که ملت رضای خود را از مثال فضیلت و بحث درباره‌ی فضیلت، تأمین خواهد کرد - بحثی که شاید با خود فضیلت همزیستی کند یا جانشین آن باشد. این همه، کار روح است که می‌داند چه گونه [امر] نیندیشیده را - یعنی چیزی که صرفاً واقعیت دارد - به نقطه‌ی اندیشیدن به خود برساند. بدین ترتیب، ملت، تا حدودی، از محدودیت چیزهای معینی چون عقیده، اعتماد و عادت (یا عرف) آگاه می‌شود، به گونه‌ای که، اکنون، آگاهی دلایلی برای ردّ این چیزها و قوانینی که از سوی آن‌ها تحمیل می‌شود، دارد. این، به راستی، نتیجه‌ی ناگزیر هر جست و جویی برای یافتن دلیل است... این فعالیت تجزیه‌کننده‌ی تفکر، ناگزیر، اصلی تازه را در وجود می‌آورد... روح، با این صفت درونی تازه، دلستگی‌ها و هدف‌های تازه‌ای، فراسوی آنچه که پیش از این داشت، خواهد داشت. (VG 178-189/145-147).

بند ۳۴۸

۱. مقایسه کنید با VG 96-98/82-84/318. n.I.

۲. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهای هگل درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ جهانی:

نمی‌توان گفت که [افراد تاریخی جهانی] از آنچه که، همواره، نیکبختی خواننده می‌شود، برخوردار بوده‌اند... آنچه که آنان برگزیده‌اند، نیکبختی نبوده است، بلکه اظهار وجود، برخورد، و رنج و زحمت در خدمت هدف خود بوده است. و حتی،

هنگامی که به هدفِ خود رسیده‌اند، کامروایی و نیک‌بختیِ همراه با آرامش. سهمِ آنان نبوده است. کردارهایِ آنان، تمامی وجودِ آنان است، و تمامی طبیعت و شخصیتِ آنان از سویِ شورمندیِ حاکمِ آنان تعیین شده است. آنگاه که به هدفِ خود می‌رسند، همچون پوسته‌هاییِ تُهیِ فرومی‌ریزند... آنان یا زود می‌میرند، مانند اسکندر، یا کشته می‌شوند، مانند سزار، یا تبعید می‌شوند، مانند ناپلئون. می‌توان پرسید که اینان چه چیزی برایِ خود به دست آورده‌اند؟ آنچه که به دست آورده‌اند، مفهوم یا هدفی است که توانستند آن را تحقق بخشد. بهره‌هایِ دیگر، مانند لذتِ همراه با آرامش، از آنان دریغ می‌شود. (VG 99/85).

در واقع می‌توان به این پرسشِ هگل پاسخ داد که آنچه که این مردانِ «بزرگ» به دست آورده‌اند، برآوردنِ شهوتِ خود به قدرت، و بدتر از آن، بندگیِ هوسِ خود بوده است. پیروی از هدفِ شخصی و هوس‌هایِ وابسته‌ی آن، دلیل نمی‌شود که کسانی که در جهان چنین کرده‌اند، منتی بر سر دیگران که چنین نکرده‌اند، داشته باشند.

بند ۳۵۰

۱. مقایسه کنید با یادداشت ۲، بند ۱۵۰.

بند ۳۵۵

۱. پتر فدرسن شتور (۱۸۵۱-۱۷۸۷)، با اسمِ مستعارِ فنودور اگو سقوطِ دولت‌هایِ طبیعی (Untergang der Naturstaaten) (Berlin, Salfeld, 1812) را نوشته است. این اثر بحثی بود، در قالبِ چندین نامه، درباره‌ی این اثر: بارتولد گئورگ نیبور (۱۸۳۱-۱۷۷۶)، تاریخِ نقادانه‌ی روم (۱۸۱۱).

بند ۳۵۸

۱. مقایسه کنید با این بخش از گفتارهایِ هگل درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخِ جهانی:

شوربختیِ برونی باید سرچشمه‌ی تأسّفِ آدمی در درونِ او باشد: آدمی باید خود را همچون نَفیِ خود احساس کند، او باید دریابد که شوربختیِ او، شوربختیِ طبیعتِ

اوست، [و] او در درونِ خود، موجودی جداگانه و تجزیه شده است. این مشغله‌ی تنبیه کردنِ خود، عُصّه خوردن بر هیچ بودن و بدبختی خود، [و] آرزومندی فراتر رفتن از باطنیّتِ خود را در هر جایِ این جهان می‌توان جست، جز در جهانِ رومی. این مشغله همان چیزی است که به مردمِ یهود، معنا و اهمیّت تاریخی جهانی آن را می‌بخشد. زیرا، [روح] والاتر از این جا برخاسته است، روح به خودآگاهی مطلق رسیده است، چراکه از دیگرانگیِ خود، که جدایی و اندوه آن است، به برون بازتافته است. (VPG 388/321).

۲. معنایی که هگل از واژه‌ی «ژرمنی» (germanisch) مُراد می‌کند، بسیار گسترده است: این معنا دلالت دارد به «آلمان به معنایِ اخصّ» (das eigenliche Deutschland) - که به گمانِ هگل فرانک‌ها، نورمان‌ها، و اقوام ساکنِ انگلیس و اسکاندیناوی را دربرمی‌گیرد. (VPG 421/349). اما، همچنین، اقوام «رومانیک» فرانسه، ایتالیا، اسپانیا و پرتغال را (که شاملِ لومباردها، بورگوندیایی‌ها، ویزی‌گوت‌ها و اُستروگوت‌ها می‌شود) نیز، دربرمی‌گیرد (VPG 420/348). جهانِ ژرمنی، مجارها و اسلاوهای اروپای شرقی را هم دربرمی‌گیرد (VPG 422/350). اما برجستگی‌ای که هگل برای تصویرِ تاسیتوس از شخصیتِ تویتونی همراه با اصلاح دینیِ لوتر قائل است، نشان می‌دهد که او نقش برجسته‌ای را در پیشرفتِ روحِ نوینِ برایِ فرهنگِ آلمانی به معنایی اختصاصی‌تر، قائل است.

بند ۳۵۹

۱. به نظرِ هگل سده‌های میانه‌ی دنیایِ مسیحی، روزگارِ غربت از خود است، که ژرف‌ترین شکلِ آن در معنایِ جدایی میانِ قلمرو اجتماعی، که متعلق به دنیایِ هبوط کرده‌ی تناهی و شرارت پنداشته می‌شود، از سویی، و شخصیتِ فردِ انسانی، که رهسپارِ قلمرو روحانیِ جهانیِ دیگر است، از سویِ دیگر، تشکیل می‌گردد (مقایسه کنید با PhG بند ۴۸۷).

بند ۳۶۰

۱. هگل در جایِ دیگری، انقلاب فرانسه را رویدادی که «آسمان را به زمین می‌آورد» خوانده است (PhG § 581). یادداشت ۳، بند ۵ را ببینید.

فهرست اعلام

آشیل، ۴۶۲	آ
آکروپولیس، ۴۳۷	آئولوس گلیوس، ۴۳۱، ۴۳۲
آلمان، ۲۹۹، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۳۶،	آبه موراله، ۴۵۹
۴۵۲، ۴۷۳، ۴۷۶	آپولو، ۴۶۰
آمازیس، ۴۹۵	آپولون، ۴۲۶، ۴۶۱، ۵۰۹، ۵۲۲
آمبروآز، ۵۰۴	آتن، ۱۷۵، ۲۴۶، ۲۸۱، ۴۳۷، ۴۵۸،
آمریکا، ۳۱۵	۴۶۱، ۴۸۶، ۴۹۵
آنا، ۴۶۹	آتنا، ۴۲۸، ۴۶۱
آناپاتیست‌ها، ۳۱۵	آتنه، ۴۳۷، ۴۶۰
آنتون فریدریش یوس توس‌تی‌بو، ۴۸۹	آخیلوس، ۴۶۲
آنتونیو، ۴۳۲	آدامز، ۴۵۹
آنتونیوس پیوس، ۴۲۹	آدم، ۳۴
آنتی، ۲۰۰	آرثوپاگوس، ۴۶۱
آنتیس‌تین، ۴۸۶	آرژانتین، ۴۹۸
آنتی‌گونوس، ۴۲۶، ۴۶۴	آرس، ۴۶۱
آنتی‌گونه، ۲۱۹، ۴۸۱	آرکوت، ۵۱۹
	آرنو، ۴۶۸
ا	آرنولد، ۳۵۶، ۵۱۳
اٲومنید، ۴۶۰	آریوستو، ۳۷۶
اٲومنیدهای، ۴۶۱	آژاکس، ۴۶۲
ایقور ← اپیکور	آس‌وروس، ۴۱۷
ایقور، ۱۳، ۸۰، ۴۲۲	آسیا، ۲۷۹

۴۲۳، ۴۲۶، ۴۴۶، ۴۵۷، ۴۷۴، ۴۸۴	اپیکوروس ← اپیکور
۴۸۵، ۴۸۹، ۴۹۰، ۵۰۹	اتحاد، ۳۰۱
اقوام ژرمنی، ۴۰۴	اتحاد مقدس، ۳۸۵
اکوادور، ۴۹۸	اتریش، ۴۵۹، ۵۱۱، ۵۲۱
اگریا، ۵۰۲	اخیلوس، ۴۶۰، ۴۶۱
اگو، ۵۲۵	ادیپ، ۴۶۱، ۴۶۲
اگوست فون کوتیسوی، ۴۱۹، ۴۲۴	ارسطو، ۱۸۰، ۴۵۸، ۴۶۳، ۴۷۰، ۴۷۷
الکساندر اول، ۵۰۱، ۵۱۱	۴۷۸، ۵۰۴، ۵۰۶
الواح دوازده گانه، ۲۹، ۴۳۱، ۴۸۴	ارفورت، ۳۴۶، ۵۱۱
امپراتوری روم، ۲۵۸	ارویا، ۳۲۰، ۴۲۹، ۵۱۴
انگلیس، ۲۳۲، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۷۲	ارویایی، ۳۲۰
۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۹۹، ۳۳۱، ۳۳۵	اری نی ها، ۴۶۰، ۴۶۱
۳۸۹، ۴۱۱، ۴۵۲، ۴۶۰، ۴۹۱، ۵۰۶	اسپارت، ۲۵۳
۵۱۱، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۲۱، ۵۲۶	اسپانیا، ۲۸۷، ۴۹۸، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۲۰
اورثا، ۴۵۳	۵۲۶
اودیسه، ۴۱۶	اسپینوزا، ۱۰۰، ۴۵۲
اورانوس، ۴۶۰	استروگوت ها، ۵۲۶
اورست، ۴۶۰، ۴۶۱	استوآرت، ۵۰۰
اوفیلان ترویین، ۴۸۲	استولون، ۲۹، ۴۳۱
اوکتاویانوس، ۴۵۳	اسکاتلند، ۲۸۵
اوکن، ۴۱۹، ۴۲۰	اسکاندیناوی، ۵۲۶
اوگوست فون ربرگ، ۴۴۷	اسکندر، ۵۲۵
اوگوست گراف نیدهارت فون نایز نائو، ۵۰۵	اسلاوها، ۵۲۶
اولیان، ۴۸۹	اسمیت، ۲۴۲، ۴۵۱، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸
اویتین، ۱۸۷	اشتاین، ۴۹۸، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۲
اهرام، ۲۷۹	۵۱۶
ایاوله نوس، ۴۲۸	اشتراوس، ۴۱۱، ۴۱۵
ایپین، ۴۶۸	اشیل، ۴۶۰، ۴۶۱
ایتاکا، ۴۱۶	افلاطون، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۸۰، ۱۸۹
	۱۹۰، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۳، ۳۰۵

بونالد، ۵۰۴

بونی، ۴۶۹

بیکن، ۴۸۸

پ

پاپ ژان پل دوم، ۵۰۴

پاپی نیان، ۴۸۹

پاراگوئه، ۴۹۸

پارتنون، ۴۳۷

پاسکال، ۱۸۰، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱

پاندولف، ۵۰۰

پتر فدریسین شتور، ۵۲۵

پرایر، ۴۷۱

پرتغال، ۴۹۸، ۵۲۰، ۵۲۶

پرتوری ها، ۳۲۵

پروپرتیوس، ۴۶۵

پروس، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۳۴

۴۵۹، ۴۹۱، ۴۹۳، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۴

۵۰۵، ۵۰۶، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۸

پروسی، ۴۹۲

پریکلس، ۴۳۷

پُل، ۴۸۹

پلوتارک، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۴، ۴۷۳، ۴۷۹

پنه لویه، ۷، ۴۱۶

پوب لی لیا، ۴۸۳

پوپ، ۴۷۳

پورشیا، ۴۳۲

پوفندورف، ۴۸۰

پولس رسول، ۴۶۰

پیت، ۳۸۹، ۵۲۱

ایتالیا، ۵۲۶

ایتلینگ، ۴۱۲

ایزوپ، ۴۲۶

ایونیا، ۲۸۶

ب

بارتولد گئورگ نیبور، ۴۲۹، ۵۲۵

بازدو، ۴۸۲

باسانیو، ۴۳۲

باستیل، ۴۳۴

باوری، ۱۸۱

بایون، ۵۰۷، ۵۰۸

برتولد فون هینن برگ، ۵۱۳

برزیل، ۴۹۸

برلین، ۱۸۷، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۵۰۹

برنوس، ۱۸۷

بروتوس، ۱۰۷، ۴۵۳، ۴۸۴

برونو، ۵۰۴

بریتانی، ۲۸۶

بریتانیا، ۲۸۶، ۴۲۹، ۵۱۷، ۵۲۱

بطلمیوس، ۳۲۰

بکاریا، ۱۳۳، ۱۳۴، ۴۵۹

بلکستون، ۴۶۱

بتنام، ۴۵۹

بوتروک، ۴۷۶

بوربون، ۵۰۷، ۵۰۸

بورگوندیایی ها، ۵۲۶

بولونیا، ۴۲۹

بولیوار، ۴۹۸

بومیاردها، ۵۲۶

پی برروآیه کولار، ۵۱۰

چک، ۴۲۴

ت

تئودورفون شون، ۴۸۸

تارتوفها، ۱۹۳

تاسیتوس، ۵۲۶

تیب، ۴۶۱

ترن تیا، ۴۸۳

تزه ئوس، ۴۶۱

تسیوس، ۴۷۸

تسواایروکن، ۲۵۳

تسولیشائو، ۵۱۳

توخر، ۴۲۰

تورگو، ۵۱۹

توسکانی، ۴۵۹

تولیا، ۴۸۳

تی بریوس، ۴۸۴

تی بریوس سمپرونویس گراکوس، ۴۴۵

تی توس، ۴۸۴

تیک، ۴۷۵

ج

جان (پادشاه)، ۵۰۰

جمهوری روم، ۲۵۳، ۴۸۴

جورج سوم، ۵۱۱

جورج چهارم، ۵۱۱

جوردانو برونو، ۵۰۴

چ

چاندرا صاحب، ۵۱۹

ح

حقوق روم، ۲۲۹

حوّا، ۳۴

خ

خردانگاری ایده آلیستی، ۴۷۳

د

دائمون سقراط، ۵۰۹

دادگاه انصاف، ۲۷۰، ۴۹۱

دادگاه صلح، ۲۷۰

دانمارک، ۲۸۶

دراگن، ۱۲۹، ۴۵۸

دررانی مید، ۵۰۰

دکارت، ۴۳۶

دلف، ۵۲۲، ۵۲۳

دولت های یونانی، ۲۵۳

دیوژن، ۸۰، ۲۴۶، ۴۸۶

دیوژن لائرتی، ۴۵۸، ۴۷۹

دیونی زیوس، ۴۹۰

دیونی زیوس اول، ۴۸۹

دیونی زیوس دوم، ۴۸۹

ر

راشیزتاگ، ۴۹۹

رواقی، ۱۲۹

رواقیان، ۱۷۵، ۴۵۷، ۴۵۸

روان شناسی، ۱۶۹

ساوین‌بی، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۸۹، ۴۹۰، ۵۰۱	رودس، ۴۲۶
سزار، ۴۵۳، ۵۱۸، ۵۲۵	روسو، ۵۸، ۲۰۷، ۲۹۵، ۲۹۷، ۴۳۸، ۴۵۴، ۴۷۹، ۴۸۲، ۴۹۹، ۵۱۰، ۵۱۴، ۵۲۲
سقراط، ۱۷۵، ۱۸۹، ۱۹۰، ۳۴۱، ۴۷۴، ۵۲۳، ۴۷۹	روسیه، ۴۵۹، ۵۰۱، ۵۱۱، ۵۲۱
سنت اگوستین، ۵۰۲	روشنگری، ۴۷۳، ۵۰۰
سن ژروم، ۴۷۱	روم، ۷۳، ۷۴، ۸۰، ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲
سنکا، ۴۸۳	روم، ۳۲۵، ۴۲۵، ۴۳۱، ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۴۹
سوئد، ۲۸۶	روم، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۸، ۴۶۶، ۴۸۴، ۴۸۸
سوئده تونیوس، ۵۱۸	رومانیک، ۴۹۱، ۴۹۹، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۱۰
سورین، ۵۱۹	ریشلیو، ۴۶۵، ۴۶۹
سوفوکل، ۲۱۹، ۴۶۱، ۴۷۷	ریکاردو، ۲۴۲، ۴۸۶
سولون، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۹۵	
سه، ۲۴۲، ۴۸۶	
سیراکوز، ۴۸۹	
سیسرون، ۲۹، ۲۳۱، ۴۳۱، ۴۸۳	
سیسیل، ۴۸۹	
سی‌سی لیوس، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۳۱، ۴۳۲	

ز

زئوس، ۴۶۰
زنوفی لیوس، ۴۷۹
زنون، ۴۵۷
زورکامپ، ۴۱۲
زولگر، ۱۹۰، ۴۷۵
زیوس، ۲۶۲

ش

شارل پنجم، ۵۱۰
شایلاک، ۳۰، ۳۱، ۴۳۲
شتور، ۴۰۲
شکسپیر، ۳۰، ۴۳۲، ۴۰۵، ۵۰۲، ۵۱۹
شلایرماخر، ۴۷۶، ۴۸۱
شلیگل، ۱۹۰، ۲۱۸، ۴۳۷، ۴۷۳، ۴۷۴
شلینگ، ۴۷۶، ۴۸۰، ۴۸۱، ۵۰۴، ۵۰۴
شماتو، ۵۱۳

ژ

ژوزف بوناپارت، ۵۰۷
ژوستینی‌ن، ۲۶۳، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۴۳
ژوزف، ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۴۶، ۴۵۱
ژوزف، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۸
ژوزف، ۴۶۰، ۴۸۳، ۴۸۴

س

ساند، ۴۲۴، ۴۷۱

۵۱۸، ۵۱۰، ۵۰۵

فلود، ۴۲۷

فلورانس، ۳۲۰

فنلاند، ۲۸۶

فورستر، ۴۱۷

فولن، ۴۲۴

فون شتولبرگ، ۴۷۳

فویرباخ، ۱۳۲، ۴۵۹، ۴۹۳

فیثاخورث، ۴۷۹

فیدلیاس، ۴۸، ۴۳۷

فیشته، ۱۸، ۳۸، ۳۹، ۸۶، ۱۱۵، ۱۹۴،

۲۹۵، ۳۳۰، ۴۰۹، ۴۱۸، ۴۲۶، ۴۲۸،

۴۲۹، ۴۳۵، ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۵۳، ۴۵۴،

۴۵۵، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۳،

۴۸۴، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۰۶،

فی لی پی، ۴۵۳

ق

قانون زمین، ۲۶۳

قانون سرزمین، ۲۵۷

قانون مانو، ۴۸۸

ک

کاترین، ۴۵۹

کاتون، ۴۵۳

کادیز، ۵۰۸

کارل آگوست فون هاردنبرگ، ۴۲۴

کارلسباد، ۴۲۴، ۵۱۸

کارل لودویگ، ۴۲۳

کارل لودویگ ساند، ۴۲۴

شوین هائوئر، ۴۹۰

شیلر، ۴۲۵، ۴۳۶، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۷۵،

۴۸۴، ۵۲۱

شیلی، ۴۹۸

ع

عنایت، ۴۵۰

عیسی، ۱۷۰، ۴۶۷، ۵۰۲

ف

فاووری نوس، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۳۱، ۴۳۲،

فرانسوا آگیزو، ۵۱۰

فرانسه، ۳۲۸، ۳۵۲، ۳۷۷، ۳۹۱، ۴۱۳،

۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۳۱، ۴۳۴،

۴۵۲، ۴۶۰، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۹۹، ۵۰۱،

۵۰۶، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۲۰، ۵۲۶

فرانکفورت، ۵۰۲

فردریک، ۵۰۰، ۵۱۰

فردریک دوم، ۵۰۰

فردریک کبیر، ۴۳۷، ۴۵۴، ۴۵۹، ۵۰۰،

۵۰۹، ۵۱۳، ۵۱۷

فردیناند، ۴۶۶

فردیناند هفتم، ۵۰۸

فرومان، ۴۲۰

فردریش ویلهلم، ۵۰۷

فردریش هاینریش یاکوبی، ۴۷۳

فریز، ۱۳، ۴۸، ۴۰۹، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۱۷،

۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۸،

۴۳۳، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۶۴، ۴۶۶، ۴۷۰،

۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۷۷، ۵۰۲،

- کارل لودویگ فون ہالر، ۴۲۳، ۴۹۹
 کارل ویلہلم، ۴۷۵
 کارناتیک، ۵۱۹
 کاروویہ، ۴۱۷، ۴۲۰
 کاسیوس، ۴۵۳
 کامپوفورمیو، ۳۹۱، ۵۲۰، ۵۲۱
 کانت، ۳۲، ۳۳، ۳۸، ۴۸، ۵۸، ۶۳، ۷۳
 ۷۴، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۶۲، ۱۷۱، ۲۱۳
 ۳۸۵، ۳۹۲، ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۷
 ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۳
 ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳
 ۴۵۴، ۴۵۷، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۲، ۴۷۷
 ۴۸۲، ۴۹۱، ۵۰۵، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۵
 ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱
 کرٹون، ۴۷۷
 کرزوس، ۴۶۲، ۴۶۳
 کرکہ گور، ۴۷۴
 گزنت، ۴۸۶
 کروگ، ۴۷۶
 کروئلیوس یا نسنیوس، ۴۶۸
 کرویتسرر، ۴۸۷
 کرویشر، ۲۵۱
 کرویگر، ۴۲۹
 کریسپین، ۱۶۳، ۴۶۵
 کریس پی نی یین، ۴۶۵
 کریستیان ارہارد شمید، ۴۲۹
 کریستیان روزن کرویتس، ۴۲۷
 کریستیان یا کوب کراوس، ۴۸۸
 کلاین، ۱۳۶، ۴۵۸، ۴۵۹
 کلاویو، ۵۱۹، ۵۲۰
- کلیبی، ۲۴۶
 کلیبی مذہبی، ۲۴۷
 کلہ ایس تن، ۴۹۵
 کنت فریدریش لٹوپولد، ۴۷۳
 گنت فریدریش لٹوپولد تسو شتولبرگ،
 ۴۷۶
 کنستان تین، ۴۸۴
 کوئیکرہا، ۳۱۵
 کوپرنیک، ۵۰۴
 کورتز، ۵۰۷، ۵۰۸
 کورنوئل، ۴۶۴
 کوروش، ۴۶۳
 کوریولانوس، ۵۰۲
 کوزن، ۴۲۱، ۵۱۰
 کولوتس، ۴۷۳
 کولونوس، ۴۶۱
 کونستان، ۵۱۰
 کوین تی لیان، ۴۷۳، ۴۷۴
- گ
 گالیٹو ← گالیلہ
 گالیلہ، ۳۲۰، ۵۰۴
 گالیلہ ٹو گالیلہ ٹی ← گالیلہ
 گانز، ۳۳۲، ۳۶۸، ۳۸۶، ۴۱۵، ۴۱۶،
 ۵۰۵
 گایوس، ۴۳۳، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۴۸،
 ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۶۰، ۴۸۹
 گایوس گراکوس، ۴۴۵
 گایوس یولیوس سزار، ۵۱۸
 گراکوس، ۴۴۵، ۴۴۶

گريزهايم، (۲۸۱، ۳۲۵، ۳۶۸، ۳۸۶،
 ۳۸۹، ۴۱۱، ۴۱۵
 گزنفون، ۴۷۹
 گل، ۵۱۸
 گليوس، ۲۹، ۴۳۱، ۴۳۲
 گوته، ۱۳، ۴۶، ۲۶۳، ۳۷۶، ۴۲۲، ۴۲۵،
 ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۶۴، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۹۰،
 ۵۱۷

م

گوتين گن، ۴۳۱
 گوستاو ريتز فون هوگو، ۴۳۱
 مارکس، ۴۴۷، ۴۵۰
 مارکوس آثور ليوس، ۴۲۹
 مارکوس آتونيو، ۴۵۳
 مارياترزا، ۴۵۹
 ماگدبورگ، ۴۹۳
 ماگاناکارتا، ۲۹۹، ۵۰۰
 مایتنس، ۴۲۵، ۴۹۹، ۵۱۳
 ماینر، ۴۲۷
 مای نیکه، ۵۰۵
 مترنیش، ۴۲۴
 متی، ۴۶۷، ۴۸۰
 معجار، ۲۹۹، ۵۲۶
 محکمه‌ی داوری، ۲۷۰
 مری، ۵۰۰
 میستر، ۵۰۴
 مسیح، ۱۸۰، ۱۸۷، ۴۹۷
 مشایان، ۴۵۸
 مصر، ۲۷۹
 مفیستوفلس، ۱۳، ۴۲۲، ۴۷۵
 مقدونیه، ۴۲۶
 مکزیک، ۴۹۸
 مُمسن، ۴۲۹

ل

لئوپولد، ۴۵۹
 لائرتس، ۴۱۶
 لاپلاس، ۳۲۰
 لایرانوس، ۴۳۱
 لاک، ۴۵۴، ۴۸۲
 لایب نیتس، ۳۲، ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۶۶
 لاپیتسیگ، ۲۱۸، ۴۱۹
 لِسینگ، ۵۲۲
 لوبک، ۲۱۸
 لوتر، ۴۱۹، ۵۲۶
 لوسیان، ۲۳۰
 لوسیانِ سوموستایی، ۴۸۳
 لوسینده، ۴۸۱
 لوقا، ۴۱۸، ۴۶۷، ۴۷۰
 لوکرسوس، ۴۲۲
 لوموتن، ۴۶۹
 لونهویل، ۵۲۱
 لویی شانزدهم، ۵۲۰

و

وارت بورگ، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۳
 والن تن نیان، ۴۸۹
 واین مان، ۴۱۵
 وستفالی، ۴۹۳
 وِسِل هوفت، ۴۲۰
 ولتر، ۴۹۰
 وُلف، ۴۷، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۶۶،
 ۴۳۵
 ونزوئلا، ۴۹۸
 وورتمبرگ، ۴۱۰، ۴۲۰، ۵۰۰، ۵۰۶
 ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۷
 وولونیوس، ۲۹
 ویت، ۴۸۰
 ویزی گوت ها، ۵۲۶
 ویلیام، ۵۰۰
 ویلیام پیِت «پسر»، ۵۲۰

ه

هابز، ۴۵۴، ۵۱۲
 هادریان، ۴۳۱
 هاردنبرگ، ۴۱۸، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۹۸
 ۵۰۷، ۵۱۶، ۵۱۷
 هالر، ۲۶۸، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹
 ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۳، ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۰۹
 هاله، ۴۳۶
 هانورر، ۴۹۳
 هایدلبرگ، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۹
 ۴۴۱، ۴۴۷، ۴۹۵، ۵۱۵
 هاینریش کارل فوم شتاین، ۴۲۳

متسکیو، ۲۷، ۳۰۲، ۳۳۰، ۳۳۱، ۴۳۰،
 ۵۰۶، ۵۰۵
 مندلسون، ۴۸۰
 منه نیوس آگریا، ۵۰۱
 مودس تین، ۴۸۹
 مور، ۴۶۵
 موسی، ۳۳۰، ۴۸۰
 مولر، ۴۲۵، ۵۰۴
 مولتر، ۴۷۵
 مون تن یی، ۴۶۴
 میلر، ۵۱۳
 میلیانِ اوّل، ۵۱۳
 مینروا، ۲۱، ۴۲۸

ن

ناپلئون، ۳۳۳، ۳۴۶، ۳۵۲، ۳۹۱، ۴۱۹،
 ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۴، ۴۵۹،
 ۴۹۰، ۴۹۳، ۵۰۱، ۵۰۷، ۵۱۱، ۵۱۶،
 ۵۲۵
 ناتالی، ۴۷۵
 نروژ، ۲۸۶
 نظام قضایی روم، ۲۷۱
 نظام کاست هندی، ۲۵۳
 نظام کوپرنیکی، ۳۲۰
 نوردیک، ۴۰۴
 نورمان، ۵۲۶
 نورنبرگ، ۴۱۷
 نووالیس، ۴۱۸، ۴۷۵، ۴۷۶
 نیت هامر، ۴۱۷
 نیکومیدس، ۵۱۸

هومایر، ۴۱۱، ۴۱۵	هردر، ۴۲۵
هومبولت، ۵۰۷، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۱۷	هرکول، ۱۰۷، ۲۰۴، ۴۵۳
	هرودوت، ۴۶۲، ۴۶۳
ی	هلند، ۵۲۰
یاکوبی، ۱۸۷، ۴۲۲، ۴۷۳	هلوت، ۴۸۵
ینا، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۸۶	هند، ۲۵۳، ۳۸۷
یوآخیم هاینریش کامپه، ۴۸۲	هنری چهارم، ۵۱۹
یوحنا، ۴۲۷	هینگ، ۴۱۷
یوزف، ۱۳۴، ۴۲۵، ۴۵۹	هوتهو، ۱۲۷، ۱۵۴، ۲۳۷، ۲۸۱، ۳۲۵
یولیوس، ۴۸۱	۳۲۲، ۳۶۸، ۳۷۷، ۴۱۱، ۴۱۵
یولیوس سزار، ۴۵۳، ۵۱۸	هوراس، ۲۸۶، ۴۹۸
یونان، ۲۸۶، ۴۵۳، ۴۶۳، ۴۷۶، ۴۹۳	هوگو، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۲۵۸، ۴۳۱
یوهانس کلیماکوس، ۴۷۴	۴۳۲
یهودیان، ۳۱۵، ۴۰۴	هولمر، ۱۸۷