

Journal iranian political sociology

Vol. ۵, No.۷, Mehr ۲۰۲۲

<https://dx.doi.org/۱۰.۳۰۵۱۰/psi.۲۰۲۲.۲۹۶۹۴۵.۲۰۴۳>

The concept of freedom in the political theory of Hannah Arendt and Friedrich Hegel

Abstract

This article examines the concept of freedom in the political theory of Hannah Arendt and Friedrich Hegel. Hannah Arendt presents the defense of political freedom as a challenge to the Liberal Convention. Hannah Arendt was a twentieth-century political thinker. The power and originality of his thought was evident in works such as *The Roots of Tyranny*, *Human Conditions*, *Revolution*, and *Intellectual Life*. He sees freedom as freedom from politics. The concept of freedom is undoubtedly a key concept used by Hannah Arendt in her political thought. He introduces freedom as a phenomenon of virtue. But at the same time, Hegel's concept of freedom is more complex and broad. He believed that the concept of freedom is the main concept in human history. Hegel is one of the most influential and controversial philosophers in modern European history. His political thought had a decisive influence on the views of Marx and nineteenth-century socialism. This article seeks to answer the question, what is the definition, status and dignity of freedom for both philosophers?

Keywords: Freedom, The Concept of Freedom, Politics, Arendt, Hegel.

مفهوم آزادی در نظریه سیاسی هانا آرنت و فردریش هگل

<https://dx.doi.org/10.30510/psi.2022.296945,2043>

خشایار بوربوری^۱

حسینعلی نودری (نویسنده مسئول)^۲ تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۲۰

رضا شیرزادی^۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰

چکیده

این مقاله به بررسی مفهوم آزادی در نظریه سیاسی هانا آرنت و فردریش هگل می‌پردازد. هانا آرنت دفاع از آزادی سیاسی را به عنوان چالشی برای کنوانسیون لیبرال ارائه می‌کند. هانا آرنت یکی از متفکران سیاسی قرن بیستم بود. قدرت و اصالت اندیشه او در آثاری چون ریشه استبداد، شرایط انسانی، انقلاب و حیات فکری مشهود بود. او آزادی را به عنوان آزادی از سیاست تصور می‌کند. مفهوم آزادی بدون شک یک مفهوم اصلی است که توسط هانا آرنت در افکار سیاسی او به کار گرفته می‌شود. او آزادی را به عنوان پدیده‌ای از فضیلت مطرح می‌کند. اما در عین حال مفهوم آزادی نزد هگل پیچیده تر و گسترده است. او معتقد بود که مفهوم آزادی، مفهوم اصلی در تاریخ بشر است. هگل یکی از تأثیرگذارترین و همچنین بحث برانگیزترین فیلسوفان در تاریخ مدرن اروپا محسوب می‌شود. اندیشه سیاسی وی بر دیدگاه‌های مارکس و سوسیالیسم قرن نوزدهم تأثیر قاطعی داشت. این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش است که تعریف، جایگاه و منزلت آزادی نزد هر دو فیلسوف چیست؟

واژگان کلیدی: آزادی، مفهوم آزادی، سیاست، آرنت، هگل.

^۱ دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

kbourbouri@yahoo.com

^۲ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

h.a.nozari@gmail.com

^۳ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

shirzadi2020@yahoo.com

۱- مقدمه

مفهوم آزادی بیش از هر مفهوم و مقوله‌ی دیگر در تاریخ اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی حائز اهمیت و برجستگی بوده است. بطوریکه از دیرباز تاکنون همواره مورد توجه فیلسوفان سیاسی، نظریه پردازان و اندیشمندان سیاسی قرار گرفته است. دلیل عمده این عنایت و توجه و اقبال به این مفهوم اولاً اهمیت، ضرورت و جایگاه برجسته آن در حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها و نقش و کارویژه‌های اساسی آن در نظام‌های سیاسی در جوامع مختلف است. از سوی دیگر خصلت و کاراکتر نظری و مفهومی (conceptual) و فلسفی این مقوله از چنان اهمیت و موقعیت و پیچیدگی‌های نظری برخوردار است که ضرورت توجه و تحلیل این مفهوم را چند برابر می‌کند. از زمان یونان باستان تا امروز بخش اعظم سیاستمداران، رهبران اجتماعی، فیلسوفان و متفکران سیاسی همواره به نوعی در پیوند و در گیرودار با آن بوده و هستند. آزادی، دیدگاهی است که در سطح بسیار وسیع و گسترده‌ای شایع بوده و همواره شمار بسیار وسیعی از آدم‌ها در این باور سهیم‌اند. هیچ‌کس نمی‌تواند منکر این واقعیت شود که آزادی مبارزه مفهومی و نظری خوب ولی همیشگی و بی‌نتیجه‌ای است که بین کسانی رخ می‌دهد که می‌کوشند تا ما را ترغیب و تشویق کنند که ارزیابی مورد نظرشان درباره سرشت آزادی را بپذیریم. اما همواره در میان متفکران بحث و مناقشه در خصوص و اهمیت آزادی بسیار داغ بوده است: در حالیکه بسیاری از نویسندگان و نظریه پردازان سیاسی و فیلسوفان سیاسی بر اهمیت و ضرورت اجتناب ناپذیر و غیر قابل انکار آزادی تاکید و تصریح دارند؛ برخی دیگر از نویسندگان بر این عقیده‌اند که به هر حال می‌دانیم آزادی چیست، اما آنچه که انسان (یا بنی بشر بطور عام) به آن نیاز دارد و برایش ضرورت اولی و تام و تمام دارد نه آزادی بلکه نظم، امنیت، رهبری و روشنگری است. نخستین توجیه و دفاع "نظری و فلسفی" از این دیدگاه را افلاطون در کتاب جمهوری ارائه کرد؛ از نظر افلاطون، آزادی سیاسی هدف و غایت نظام‌های دموکراسی بود که بی‌تردید دیر یا زود به حذف و از میان برداشته شدن کنترل و نظارت بر فعالیت‌های افراد یا کل جمعیت منجر می‌شد. این امر به حاکمیت عوام فریبان و دروغگویان و ریاکاران می‌انجامد که با ظرافت و آرامی راه ستم‌گری و استبداد را در پیش می‌گیرند و قدرت مطلقه و خودکامه را بر اتباع خود تحمیل می‌کنند. جایگاه و منزلت افلاطون در مقام سرچشمه و منشأ اصلی فلسفه غرب در نحوه و نوع برخورد وی در پیوند زدن این خصومت علیه آزادی سیاسی با دفاع از این دیدگاه تثبیت و تأیید می‌شود که تنها کنش فضیلت‌مندانه و مبتنی بر پاکیزگی و پارسایی کاملاً داوطلبانه و اختیاری است - استدلالی که مورد توجه نظریه پردازان آزادی‌دورنی یا آزادی اخلاقی قرار گرفته است.

۲- کلیات فلسفه سیاسی هانا آرنت

هانا آرنت، یکی از اندیشمندان سیاسی برجسته در قرن بیستم، در ۱۹۰۶ در هانوور متولد شد و در سال ۱۹۷۵ در نیویورک بدرود حیات گفت. در سال ۱۹۲۴، پس از تکمیل تحصیلات متوسطه اش، به دانشگاه ماریبورگ رفت و تحت نظر مارتین هایدگر به تحصیل پرداخت. مواجهه با هایدگر، که آرنت با او یک رابطه عاشقانه کوتاه اما عمیق داشت، تأثیری ماندگار بر اندیشه او گذاشت. پس از یک سال تحصیل در ماریبورگ، وی به دانشگاه فرایبورگ رفت و در آنجا یک ترم در درس ادوموند هوسرل شرکت کرد. در بهار ۱۹۲۶، به دانشگاه هایدلبرگ رفت تا تحت نظر کارل یاسپرس به مطالعه پردازد؛ فیلسوفی که آرنت با او دوستی فکری و شخصی بلندمدتی داشت. او نگارش

رساله دکترایش را در سال ۱۹۲۹ با عنوان "مفهوم عشق نزد آگوستین" را تحت سرپرستی کارل یاسپرس به اتمام رساند. به دنبال قدرت گرفتن هیتلر، آرنست در سال ۱۹۳۳ مجبور به گریز از آلمان شد و پس از اقامت کوتاهی در پراگ و ژنو به پاریس رفت و به مدت شش سال (۱۹۳۳-۱۹۳۹) برای شماری از سازمان های پناهندگی یهودیان کار کرد. در سال ۱۹۳۶، وی از اولین شوهر خود، گونتر اشترن جدا شد و زندگی با هاینریش بلوش را شروع کرد؛ کسی که آرنست در سال ۱۹۴۰ به طور رسمی با وی ازدواج کرد. در دوران اقامتش در پاریس، به کارش روی زندگی نامه *رائل فارنهایگن*، که تا سال ۱۹۵۷ منتشر نشد، ادامه داد. در سال ۱۹۴۱ مجبور به ترک فرانسه شد و با شوهر و مادرش به نیویورک عزیمت کرد. در نیویورک طولی نکشید که به عضویت حلقه ای تأثیرگذار متشکل از نویسندگان و روشنفکران گرد آمده حول *نشریه پارتیزان ریویو* در آمد. در دوران پس از جنگ، وی در شماری از دانشگاه های آمریکا، از جمله پرینستون، برکلی و شیکاگو به تدریس پرداخت، اما تا حد زیادی با مدرسه جدید پژوهش اجتماعی، که تا زمان مرگش در سال ۱۹۷۵ در آنجا استاد فلسفه سیاسی بود، همکاری داشت. در ۱۹۵۱ آرنست *سرچشمه های توتالیتاریسم*، مطالعه ای گسترده درباره رژیم های نازی و استالینی که به سرعت به اثری کلاسیک بدل شد، و به دنبال آن وضع بشر، مهم ترین اثر فلسفی اش، را در سال ۱۹۵۸ انتشار داد. در ۱۹۶۱ وی در مقام گزارشگر روزنامه نیویورکر در محاکمه آدولف آیشمن شرکت کرد و دو سال بعد *آیشمن در اورشلیم* را منتشر کرد، که منجر به جنجالی شدید در حلقه های یهودی شد. این سال شاهد انتشار *انقلاب - تحلیل تطبیقی انقلاب های آمریکا و فرانسه -* نیز بود. شماری از مقالات مهم او نیز طی دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰ به چاپ رسید: اولین مجموعه میان گذشته و آینده، *دومی انسان های اعصار تاریک*، و *سومی نیز بحران های جمهوری* نام گرفت. در زمان مرگش در سال ۱۹۷۵، اولین جلد از دو جلد آخرین اثر عظیم فلسفی اش *راحمیات ذهن - درباره تفکر و اراده* به پایان رساند، که پس از مرگ او در ۱۹۷۸ منتشر شد. سومین جلد، *درباره دآوری*، ناتمام ماند، اما برخی از مصالح پس زمینه ای و یادداشت های تدریس آرنست در سال ۱۹۸۲ تحت عنوان *گفتارهایی در باب فلسفه سیاسی کانت* انتشار یافت (Arendt, 1979).

۳- مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی هانا آرنست

آرنست، در قسمتی با عنوان «آزادی چیست؟»، به طور مشخص و روشن، ایده هایش در مورد کنش و سیاست را به ایده آزادی پیوند می دهد. آرنست همان گونه که بین زندگی عمل ورزانه و زندگی نظرورزانه تمایز قائل می شود، بین آزادی اندیشه و آزادی کنش تفاوت می گذارد. او می نویسد: «آزادی درونی، فضای درونی است که در آن انسان می تواند از اجبار بیرونی رهایی یابد و احساس آزادی کند. این احساس درونی، بدون تظاهر بیرونی باقی می ماند و بنا بر تعریف، اقتضای سیاسی ندارد. آزادی درونی، مستلزم کناره گیری از جهان... به درونی می باشد که کس دیگری به آن دسترسی ندارد... آزادی کنش که آرنست آن را با آزادی دولت شهر یکی می داند، نیاز به فضای عمومی مشترک دارد که هر انسان آزادی بتواند با گفتار و رفتار خود را در آن جای دهد.» بنابراین، «دلیل بودن سیاست آزادی است و حوزه ی تجربه اش، کنش است.» کنش و سیاست، حیطه ی عمومی را که در آن آزادی می تواند ظاهر شود، تضمین می کنند. با این حال، آرنست استدلال می کند، «سنت فلسفی تقریباً در این اعتقاد هم داستان است که آزادی جایی شروع می شود که انسان حیطه ی زندگی سیاسی را ترک کرده است.» انگاره ی مسلط آزادی همیشه آزادی درونی بوده است. از طرف دیگر، کنش «تا آنجایی آزاد است که نه فاهمه آن را هدایت کند و نه خواست خود را تحمیل کند - گرچه برای رسیدن به هر هدف ویژه ای به هر دوی آنها نیاز دارد.» «آزادی، از آن حیث که به سیاست

ربط دارد، پدیده‌ای مربوط به خواست نیست». از نظر آرنت، یکسان گرفتن خواست با آزادی سیاسی یکی از فراگیرترین سفسطه‌های سنت فلسفی است. او با بازتابی از استدلال‌های آخرین اثرش زندگی ذهن، استدلال می‌کند که خواست یا اراده‌ی آزاد به تنهایی، برای آزادی سیاسی کافی نیست؛ چرا که خواست قسمتی از زندگی‌نظورزانه است و به تنهایی فقط می‌تواند آزادی را به مثابه آزادی درونی درک کند. آرنت استدلال می‌کند، در دوران مدرن، وقتی اندیشمندان سیاسی، آزادی را با حاکمیت برابر دانستند، شکاف بین آزادی و سیاست بسیار وسیع‌تر شد. آرنت با برگشت به آماج مورد علاقه‌اش، روسو را به مثابه «معرف ثابت قدم نظریه‌ی حاکمیت‌شناسایی می‌کند؛ نظریه‌ای که او آن را مستقیماً از خواست استنتاج کرد، طوری که توانست قدرت سیاسی را بر اساس تصویر قدرتِ اراده فردی به تصور آورد». نتیجه چنین تفکری برای روسو این بود که «او اعتقاد یافت در یک دولت ایده‌آل، شهروندان هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند و برای جلوگیری از شقاق، هر شهروندی فقط به اندیشه‌های خودش باید اندیشه کند». یعنی یک دولت نه در کثرت انسانی؛ بلکه در «فردگرایی افراطی» ریشه دارد. آرنت در یکی از گذشته‌ترین انتقاداتش از روسو می‌نویسد: «یک دولت که در آن ارتباطی بین شهروندان نیست و جایی که هر انسانی فقط به اندیشه‌های خودش می‌اندیشد، بنا بر تعریف، یک حکومت استبدادی است».

مارگارت کانووان در مقاله‌ای با عنوان، «آرنت، روسو و کثرت انسانی در سیاست» (۱۹۸۳)، استدلال می‌کند بی‌میلی آرنت نسبت به روسو از این واقعیت ناشی می‌شد که:

هر یک اساساً راه‌حل‌های متفاوتی را برای مشکلات کثرت انسانی در سیاست ارائه می‌دادند؛ در حالی که روسو سعی می‌کرد شهروندان را ذیل یک اراده کلی متحد کند، آرنت بر اهمیت دنیای عمومی مشترک پای فشرده که در آن شهروندان متکثر بتوانند گرد آیند (صدریا، ۱۳۹۱: ۱۰۹ و ۱۱۰ و ۱۱۱).

آزادی مثبت امکان عمل در حوزه عمومی است؛ در حالی که آزادی منفی رها ماندن در عرصه خصوصی است. آرنت در این بحث به فرقی اساسی میان آزادی و رهاسازی قائل است. چنان‌که قبلاً گفتیم، انسان در عرصه تلاش برای معاش تابع طبیعت است؛ اما در عرصه کار خلاق و عمل از طبیعت فراتر می‌رود و از آن آزاد می‌شود. رهاسازی به آزادی کردن انسان از قید و بند طبیعت و مقتضیات آن اشاره دارد و بدین معنا فقط مقدمه آزادی است نه عین آن. انسان رها شده از قید طبیعت از ضرورت تلاش برای معاش رها شده است؛ اما آزاد نیست؛ یعنی در عرصه عمومی عمل وارد نشده است. چنین فردی ممکن است، در عین رهایی از سلطه طبیعت، در بند حکومت خودکامه‌ای باشد که مجال آزادی به وی نمی‌دهد. البته رهایی از قید حکومت خودکامه نیز آزادی به معنای اصلی نیست؛ بلکه باز هم فقط شرط آن است. پس «اولاً، آزادی و رهایی یکی نیستند؛ ثانیاً، رهایی ممکن است شرط آزادی باشد؛ ولی به هیچ رو خودبه‌خود به آن نمی‌انجامد؛ ثالثاً، تصور آزادی که به‌طور ضمنی در رهایی نهفته است می‌تواند تصویری صرفاً منفی باشد و بنابراین، رابعاً، حتی تصور رهایی مساوی با تمنای آزادی نیست». خلاصه، رهایی از نیاز و قید و بند آزادی به معنای راستین نیست. آزادی فقط در عرصه عمومی عمل و در فضای عمل سیاسی آزاد آشکار می‌گردد؛ البته این آزادی در عین حال، به رهایی از نیاز و خودکامگی بستگی دارد (بشیریه، ۱۳۹۰: ۱۴۸ و ۱۴۹). هنگامی که می‌گوییم انسان آزاد است یعنی او مسئول کردار خویش است؛ اما در همان زمان سخن ما بدین معنی است که انسان امکان زیستن آفرینشگرانه را داراست؛ اما جامعه‌ای که انسان‌ها به‌کار می‌گیرد و کار آفرینشگرانه‌ی آنها را با بهره‌کشی بی‌رحمانه عقیم می‌گذارد، آزادی را به‌صورت تجریدی در می‌آورد. در این جامعه‌ها، انسان‌ها فقط در حرف آزادند. آزادی فرد انسان از آزادی سیاسی جدا نیست (دست غیب، ۱۳۵۴: ۲۷۶).

هانا آرنست از آزادی به عنوان «پدیده فضیلت» سخن می‌گوید. آرنست ادعا می‌کند که پدیده فرضیه آزادی اصلی‌ترین تجربه در یونان باستان و روم بوده است. معنای سیاست آزادی است. این تعریف مشهور اما تا حدودی مبهم از آزادی در بخش مقدماتی کتاب هانا آرنست دربارهٔ سیاست است. آرنست مفهوم خود را در مورد آزادی سیاسی به عنوان آزادی به معنای استثنایی توسعه می‌دهد. آرنست مفهوم آزادی سیاسی را عمدتاً با تقابل با چندین مفهوم دیگر آزادی - مهم‌تر از همه، با اراده آزاد تعریف می‌کند که در سنت مسیحی نقش غالب داشته است. مفهوم ارادهٔ آزاد به‌طور سنتی در فهم سیاست حاکم بوده است (Arendt, 2005, p: 108). آزادی تبلور و تأثیری ناشی از روابط و مناسبات اجتماعی است و از این لحاظ بررسی در جوهر و جوانب آن بر عهده ما نیست (اشپربر، ۱۳۶۳: ۱۲۹). برای کسب آزادی، راهی جز مبارزه نیست و آنچه بدون پیکار دریافت می‌شود، هیچ‌گونه ارزشی ندارد (اشپربر، ۱۳۶۳: ۱۳۰).

آرنست به سیاق فلاسفهٔ سیاسی قدیم در پی فهم تجریدهٔ سیاسی انسان و جایگاه سیاست در حیات انسانی است. از نظر آرنست تجربهٔ سیاسی تجربه‌ای است مستقل که باید در خودش شناخته شود؛ اما در این عصر در علوم اجتماعی رایج مسخ شده است. سیاست به معنای مورد نظر آرنست کنش‌ها و کردارهای عمومی انسان‌هاست که آزادی و اختیار و فاعلیت انسان را در خود نهفته دارند. به عبارت دیگر، گرایش اصلی اندیشهٔ سیاسی آرنست بر ضد ساخت‌گرایی رایجی است که انسان را موضوع قوانین کلی ساختاری و تاریخی تلقی می‌کند. از نظر آرنست سیاست همان آزادی و عرصهٔ آزادی انسان است. «آزادی علت همزیستی مردم در سازمان سیاسی است. بدون آن زندگی سیاسی بی‌معنا خواهد بود. علت وجودی سیاست آزادی است». سیاست مهم‌ترین مظهر و جایگاه ظهور آزادی است و از این رو وی از سیاست در برابر ساخت‌گرایی و جبرگرایی و عمل‌گرایی دفاع کرده است (بشیریه، ۱۳۹۰: ۱۳۲). عمل عالی‌ترین نوع فعالیت انسان است و اقدام، مبادرت، تهور، انقلاب، حضور در عرصهٔ عمومی، ابتکار و تجربهٔ عمل آزاد در ارتباط است. در واقع، همین مفهوم عمل اساس فلسفهٔ سیاسی آرنست به شمار می‌رود. در نگاه پدیدارشناسانهٔ آرنست هر انسانی مبین آغازی تازه در جهان است و می‌تواند طرحی نو درافکند و کاری پیش‌بینی‌ناپذیر کند. مفهوم عمل آزاد آرنست، در مقابل کنش و رفتار مقید در نظر ساخت‌گرایان قرار می‌گیرد که فرد را حامل ساختارها و مجری نقش‌های معین می‌دانند. در عصر حاضر، در علوم اجتماعی رفتارگرا «رفتار جانشین عمل به منزلهٔ عالی‌ترین شکل رابطهٔ انسانی شده است»؛ اما به نظر آرنست، هر کس موجودی جدید و بی‌نظیر و پیش‌بینی‌ناپذیر است. عرصهٔ عمل آزاد گستره‌ای عمومی و متکثر است که انسان‌ها خود آن را برقرار ساخته‌اند. با این حال، هر کس با نگاهی خاص خویش به این عرصه می‌نگرد. از مجموعهٔ اعمال پیش‌بینی‌ناپذیر افراد شبکه‌ای پیچیده از روابط محتمل پدید می‌آید که محصول عمل است و در عمل است که انسان‌ها خودشان را به منزلهٔ افرادی بی‌همتا آشکار می‌سازند. نتایج این نوع از فعالیت، بر خلاف دو نوع پیشین، بر افراد آشکار نیست و از همین رو عمل فعالیت آزادی است. عمل «تنها فعالیتی است که مستقیماً میان انسان جاری است، بدون آنکه اشیا یا مواد در آن دخیل باشند». عامل نمی‌تواند پیامدهای عمل خویش را تعیین تنظیم کند؛ بنابراین، نتیجهٔ عمل را نمی‌توان از نیت او حدس زد. همین نظم‌پذیری و پیش‌بینی‌ناپذیری عمل آزاد انسان سرشت تاریخ و سیاست را رقم می‌زند. «حتی نوری که زندگی خصوصی و درونی ما را روشن می‌سازد، بالمآل از نور روشن‌تر حوزهٔ عمومی ساطع می‌شود». طبعاً تنها انسان تاریخ و سیاست دارد. بنابراین عمل، خصلتی جمعی دارد و نیازمند عرصه‌ای عمومی است (بشیریه، ۱۳۹۰: ۱۴۵). می‌توان گفت که شروع یک عمل خشونت‌آمیز به‌عنوان اولین قدم در یک استراتژی برنامه‌ریزی شده است که فرد با استفاده از آن برای دستیابی به یک هدف یا هدف خاص از ابزار خاصی

استفاده می‌کند. این تفسیر با تجزیه و تحلیل فعالیت‌ها در وضعیت انسانی آرنت که در بالا به آن اشاره شد، با دسته «کار» مطابقت دارد. با برنامه‌ریزی، ایده هدف و شاید وسیله‌ای برای دستیابی به آن از قبل به معنای تعریف آرنت در بالا شناخته شده است. با این حال، آرنت نشان می‌دهد که یک آغاز سیاسی نباید برنامه‌ریزی شود؛ بلکه صرفاً می‌تواند چیزی باشد که توسط بازیگر کاملاً شناخته شده باشد (Arendt, 1977, p: 144). یک عمل خشونت‌آمیز باعث ایجاد زنجیره جدیدی از وقایع می‌شود؛ اما این زنجیره علل و تأثیرات، چنان‌که آرنت خاطر نشان می‌کند، تفاوت زیادی با توالی رویدادهایی دارد که توسط سیاست‌های آزاد سیاسی آغاز شده است که او آن را «عمل» می‌نامد. یک اصل، یک علت، شروع جدیدی را برای زنجیره‌ای از دلایل و پیامدها آغاز می‌کند. با این حال، این ابتکار، با تعریفی کمی مبهم از آگوستین، مربوط به «ویژگی وجود انسان در جهان» است. در تفسیر آرنت این نوع آغاز به معنای اصل که به آفرینش خدا در جهان اشاره دارد متفاوت است. انسان آزاد است؛ زیرا او یک آغاز است و پس از به وجود آمدن جهان به وجود آمده است (Arendt, 1977, p: 167). همان‌طور که هانا آرنت در کتاب وضعیت بشر مطرح می‌کند، این اولین تفاوت بین بازیگری سیاسی است که در عرصه عمومی اتفاق می‌افتد که مربوط به انسان‌ها است. آرنت به نقل از کارل اشمیت می‌گوید: ریشه حاکمیت اراده است. حاکمیت کسی است می‌خواهد دستور دهد و حکومت کند. می‌توان اظهار داشت که از آرنت شناسایی آزادی و حاکمیت به درک سیاسی به‌عنوان یک میدان نبرد منتهی می‌شود. او معتقد است که این امر منجر به نفی آزاد یا این بینش می‌شود که آزادی یک فرد، یک گروه یا یک بدنه سیاسی را می‌توان فقط به قسمت آزادی، یعنی حاکمیت همه خریداری کرد (Arendt, 1977, p: 165). آرنت آزادی انتخابی را بین دو چیز (یکی خوب و دیگری شر) تعریف می‌کند (Arendt, 1977, p: 151). در نظریه سیاسی آرنت مفهوم آزادی اراده و فضیلت است. به تعبیر آرنت باید عمل آزاد بودن به‌عنوان انگیزه‌ای از یک طرف و یک اثر قابل‌پیش‌بینی از طرف دیگر در نظر گرفته شود. این بدان معنا نیست که انگیزه‌ها و اهداف مهم در هر عملی نیستند؛ بلکه عوامل تعیین‌کننده آن هستند و عمل به حدی آزاد است که بتواند از آنها فراتر برود.

فرهنگ مدرن صرفاً قسمتی کوچک از کلیتی پیچیده و فراگیر است. آرنت سنت تفکر سیاسی را یکی از عوامل اصلی تهدید تجربه انسانی و فراموشی تجارب گذشته نهفته در زبان می‌داند. سنت فلسفه سیاسی غرب از آغاز با مجرداندیشی و فلسفه‌گرایی به یکی از عناصر عمده تجربه انسانی، یعنی تجربه سیاسی توجه نکرد. در نتیجه، عالم سیاست جهانی غیراصیل شناخته شد که تنها در پرتو جهان اصیل مثل و ماهیات ممکن بود معنایی داشته باشد. پس انسان از خود به دور افکنده شد. واژگانی که در این سنت رایج شد حقیقت حیات سیاسی، عمل انسان و حوزه عمومی آن را منعکس نمی‌کرد. بدین ترتیب در طی تاریخ نه تنها ضرورتاً پیشرفتی حاصل نمی‌آید، چه بسا عرصه‌هایی از تجربه اصیل و راستین آدمی نیز فراموش شود؛ مثلاً آزادی به معنای عمل آزاد فرد در زندگی عمومی و در میان همگان که در تجربه یونانی پدیدار شده بود (با حفظ همان واژه)، جای خود را به آزادی دیگری می‌دهد که معنایش عقب‌نشینی فرد به درون عرصه خصوصی زندگی است. «امروزه زیستن به شیوه‌ای کاملاً خصوصی است؛ یعنی محرومیت از اموری که لازمه حیات واقعی انسان است» (بشیریه، ۱۳۹۰: ۱۳۳ و ۱۳۴).

در سنت فلسفه سیاسی غرب، آزادی یا در قالب سنت فلسفی مابعدالطبیعی و ضد سیاسی و یا در سنت مذهبی مطرح شده است و به همین علت، ویژگی اصلی و سیاسی خود را که به عمل در عرصه حیات عمومی مربوط می‌شود، از دست داده است. در نتیجه، تجربه عملی آزادی روی هم رفته نادیده مانده است؛ در حالی که واژه آزادی همچنان به صورتی کلی به‌کار می‌رود و مصادیق تاریخی خاصی را در بر دارد که هر یک نیازمند

واژه‌ای از آن خود است. پس سنت فلسفه سیاسی غرب با گرایش انتزاعی‌ش تجربه سیاسی آزادی را درست باز نموده و تعبیر نکرده است و در نتیجه برای انسان در حیات عمومی گمراه‌کننده بوده است. به نظر آرنست، مارکسیسم تا اندازه‌ای دوباره به جای عقل انتزاعی به کار انسان در عرصه حیات فعال ارزش بدهد؛ لیکن باز هم مسئله عمل سیاسی انسان نادیده ماند. به نظر او مارکسیسم نیز، مانند لیبرالیسم و علوم اجتماعی غربی، یکی از جریان‌های فکری و روشن‌فکرانه‌ای است که در منطق آنها انسان نه موجودی آزاد بلکه شیئی است تابع فرایندهای اجتناب‌ناپذیر و قوانین آهنین تاریخ. بنابراین، آرنست میان طبیعت و جهان انسانی به نحوی ارزش‌گذارانه تمیز می‌دهد. زندگی انسانی با فاصله گرفتن از طبیعت تحقق می‌یابد و با آزادی عجین است. آزادی نیز مستلزم خودجوشی و عمل پیش‌بینی‌ناپذیر است؛ اما امروزه با ظهور رفاه به منزله سعادت و به جای آزادی در عرصه عمل عمومی، اقتصاد به سیاست حمله‌ور گردیده و سیاست جزو زندگی خصوصی و خانوادگی شده است (بشیریه، ۱۳۹۰: ۱۳۵). هانا آرنست در تبیین آزاد بودن انسان در کتاب میان گذشته و آینده می‌نویسد: «انسان صاحب آزادی نیست، از آن بیشتر یا بهتر، پیدایش او در جهان به معنای پدیدار شدن آزادی در هستی است؛ انسان آزاد است چون یک شروع است و پیش از اینکه هستی به وجود آید، او را آزاد آفرینند. این شروع آغازین را با تولد هر انسان دوباره تأیید می‌کنند؛ زیرا با هر تولدی چیزی نو به جهان از پیش موجود وارد می‌گردد؛ جهانی که پس از مرگ افراد نیز به هستی خود ادامه می‌دهد. آدمی چون نوعی شروع است، می‌تواند آغاز کند؛ از این رو انسان بودن با آزاد بودن یکی است. خدا آدمی را آفرید تا توانایی آغازگری یعنی آزادی را وارد جهان کند.

۴- فردریش هگل

گئورگ ویلهلم فردریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، یکی از بزرگترین متفکران سیستماتیک تاریخ فلسفه غرب است. هگل، علاوه بر تجسم فلسفه آرمان‌گرایی آلمان، ادعا کرد که سیستم فلسفه او نمایانگر یک اوج تاریخی از همه اندیشه‌های فلسفی قبلی است. سیستم دائره‌المعارف کلی هگل به علم منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح تقسیم می‌شود. دیدگاه‌های او در مورد تاریخ، جامعه و دولت که از نظر ماندگاری بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرند، در حوزه روح عینی قرار دارد. برخی هگل را یک عذرخواه ملی‌گرا برای دولت پروس در اوایل قرن نوزدهم دانسته‌اند؛ اما اهمیت وی بسیار گسترده‌تر بوده است و شکی نیست که خود هگل نیز اثر خود را بیانگر خودآگاهی جهان می‌دانسته است. در هسته اصلی تفکر سیاسی هگل، مفاهیم آزادی، خرد، خودآگاهی و شناخت وجود دارد (Hegels, ۱۹۵۵). هگل، نیرومندترین تأثیر فلسفی را در سده نوزدهم میلادی گذاشت. فهم نوشته‌های او دشوار است و آنچه به عنوان فلسفه هگلی شهرت یافته، روایت ساده و از جهاتی تحریف شده آن چیزی است که خود وی بیان و تدریس می‌کرده است (هالینگ دیل، ۱۳۶۴: ۱۶۷).

۵- آزادی، شناخت و زندگی اخلاقی

از نظر هگل، سیاست جنبه‌ای از وجود ضمیر خودآگاه است که لزوماً با تمام جنبه‌های دیگر هماهنگی ندارد. اصطلاحی که او برای به دست آوردن این رابطه پیچیده بین ابعاد مختلف هستی خودآگاه استفاده کرد، «روح» بود. منتقدان بعدی هگل، «روح» را نوعی قدرت متعالی می‌دانند که تاریخ را شکل می‌دهد و آن را هدایت می‌کند؛ اما این لزوماً بر اساس روش‌هایی نیست که هگل از این اصطلاح در نوشته‌های اخلاقی و سیاسی خود استفاده می‌کند، آنچه روشن است، این است که «روح هگل» شامل تمام اشکال ذهنی و عینی هستی خود آگاه است. روح سوپرناتو

از راه‌های مختلفی است که انسان‌ها در زندگی روزمره آن را تجربه می‌کنند؛ مانند احساسات، ارزش‌ها و هویت. روح عینی، تمام جنبه‌های وجود انسان شامل فرهنگ‌های مشترک، هملی و نهادها است که توسط انسان‌ها تولید و باز تولید می‌شود (Stewart, ۱۹۹۶). پایه و اساس روح در همه‌ی اشکال آن، آزادی و بازشناسی است. هگل، حساب خود را از ارتباط بین روح، آزادی و به رسمیت شناختن در بخش مشهور «خودآگاهی» ارائه می‌دهد (Hegel, ۱۹۷۷, pp: ۱۱۱-۱۹). در اینجا، وی معنای تجربی خودآگاهی یا معنای خود بودن و سوژه بودن را بررسی می‌کند. به‌منظور انجام این کار، او داستانی را نقل می‌کند که به‌طور مؤثری، رشد روانی-اجتماعی فرد را در رابطه با دنیای مادی و موضوعات دیگر تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای هگل، این توسعه یا پیشرفت از یک مرحله از خواست تمایز نیافته حرکت می‌کند که در آن، خود (مانند کودکی) به جهان، به‌عنوان ایزه خود-خشنودی شخصی خود- به مرحله‌ای که در آن او به تأیید وجود خود به‌عنوان هستی یا روح خودآگاه نیاز دارد، مربوط می‌شود. در اینجا، تأیید شدن یا آزاد، در مقابل «موجود بودن در خود» از اشیای مادی تعیین و تصدیق می‌شود. هگل ادامه می‌دهد که این تصدیق، تنها از طریق شناخت یک خود توسط دیگری امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر، او استدلال می‌کند که وجود خودآگاه (روح) که آزادی نیز هست، به‌طور سرگرم‌کننده‌ای بین سوژه رابطه‌ای ایجاد می‌کند. این موضوع توسط توصیف اولیه روح هگل به‌عنوان «من» «که» «ما» است و «ما» «که» «من» است مطرح می‌شود (Hegel, ۱۹۷۷, p: ۱۱۰). این موضوع در PS که مرحله‌ای از برخورد بین دو خودآگاهی است، مطرح شده است. در این مرحله، هر دو خواهان شناخت از دیگری هستند تا کاملاً خود را به‌عنوان خودآگاهی بشناسند. نتیجه این امر، «مبارزه برای شناخت مجدد» است که مراحل مختلفی را طی می‌کند. در مرحله اول، مبارزه با مرگ انجام می‌شود؛ اما شخصیت‌های اصلی به این نتیجه رسیده‌اند که کشتن افراد عملاً دیگر امکان‌سناسایی از سوی دیگران را از بین خواهد برد. این امر، منجر به مرحله دوم می‌شود که در آن، جنگ به دنبال مرگ نیست؛ بلکه به دنبال برتری است؛ به‌طوری که خودآگاهی پیروزمندانه می‌تواند به رسمیت شناخته شود و این امر به نوبه خود، به مرحله سوم منتهی می‌شود. در این مرحله، هگل درک می‌کند که با کاهش به ابزار دیگری، او به‌طور مؤثر بر وجود خودآگاه در کار خود که یک «ماهیت دوم» در جهان مادی ایجاد می‌کند که در نتیجه قادر است چیزی از خود را آزادانه تشخیص دهد. از نظر انتخاب یا عقلانیت، آزادی در سطح فرد از قبل تعیین شده است؛ اما آزادی از نظر هگل همیشه درک روابط شناخت است. آزادی عبارت است از شناخت خود در آنچه که در ابتدا به‌عنوان «دیگری» تجربه می‌شود؛ خواه این قلمرو، طبیعت یا افراد دیگر یا قوانین و نهادها باشد. این بدان معنی است که این سؤال که چه نوع ارتباطی با دیگران وجود دارد و چه نوع تنظیمات سازمانی است که در آن خودآگاهی بتواند خود را تشخیص دهد، به‌طور همزمان مسئله انواع روابط و ترتیباتی است که می‌تواند خود را آزاد بشناسد. در اصطلاح هگلی، این سؤال در مورد شکل «زندگی اخلاقی» است که توسط ترکیبی از ارزش‌ها، فرهنگ‌ها، شیوه‌ها و نهادها یک جامعه سیاسی خاص را تشکیل می‌دهند. هگل در اولین کار خود، پلیس یونان باستان را الگویی برای ایده‌آل زندگی اخلاقی خود قرار داد و از آن به‌عنوان نقطه مقابل انتقادی برای تأثیرات یهود-مسیحی که آرمان‌های اخلاقی زمان خود را شکل می‌داد، استفاده کرد (Hegel, ۱۹۴۸). نمونه یونان، به شکل متفاوتی به‌عنوان یک شکل زیبا؛ اما ناقص از زندگی مادی که به‌علت عدم توانایی آن برای شناسایی اصل آزادی فردی (خود مختاری) در ارزش‌ها و نهادهای مذهبی آن از هم پاشید، درک شد. هگل، تراژدی‌های یونان را به‌ویژه داستان ادیپ و آنتی‌گون را از این عنوان تفسیر برداشت کرد (Hegel, ۱۹۷۷, pp: ۲۶۶-۸۹).

هگل بر همین اساس، علیه مفهوم خودمختاری اخلاقی کانت استدلال کرد. از نظر هگل، ایده کانت در مورد اراده خالص و اخلاقی، از نظر فلسفی و عملی غیرممکن بود. علاوه بر این، مفهوم اراده خالص، این توهم خطرناک را تشویق می‌کند که تعیین سرنوشت، معادل جدا شدن از طبیعت (جهان مادی) و روح، مجموعه تاریخی و اجتماعی روابط خویشاوندی است که در آن، همه انسان‌ها به صورت خودآگاه درگیر می‌شوند (Hegel, 1977, pp: ۳۶۵-۴۰). هگل، علی‌رغم انتقاداتش معتقد بود که انقلاب فرانسه و فلسفه کانت، مجموعه مهمی از حقایق را در مورد معنای زندگی اخلاقی معاصر درک کرده‌اند. این تنها کاری بود که آنها تا حدی انجام داده بودند.

نظم جدید، نظم زائیده انقلاب فرانسه، نظم بورژوازی و سرمایه که بر نظام فئودالی غلبه کرد، از همان آغاز پیروزی‌اش تناقض‌های بنیادی درون خود را که نیروی محرک بعدی تحولات آن است و وی را به کمال و سرانجام به نابودی‌اش خواهد کشاند، آشکار کرده است. مشکل هگل مشکلی است که با آزمودن همین تناقض‌ها و احساس نیاز به در گذاشتن از آنها برای وی پیدا شده است. در واقع، معنای این مشکل این است که چگونه این تناقض‌ها را می‌توان در درون خودشان «با هم سازش» داد؟

هگل، با درک عمیقی از واقعیت تاریخ، نه خواهان متوقف کردن این تناقض‌ها و نه خواهان به خطر انداختن نظامی است که پدیدآورنده آنها و تنها نظام ممکن زمانه است. وی خواهان هیچ نوع «رستگاری» خارجی نیست؛ چرا که واقعیت دیگری جز آنچه زاده کوشش‌های بشر در طول تاریخ خویش است، نمی‌شناسد. برای آنکه انسان هم برترین آزادی و هم سعادت را به چنگ آورد و در جهان تازه پدید آمده، احساس امنیت کند و خود را در خانه خویش بیابد، باید بر تمامی تناقض‌های این جهان غلبه کند. البته نه از راه نبرد با واقعیت؛ چرا که اصل نظم جدید (از لحاظ هگل) خدشه‌بردار نیست؛ بلکه از راه تعقل کامل در عنصر واقع، از راه آگاهی یافتن به ضرورت تناقض و درک عقلانی آن. تنها در این صورت است که بشر بر تجربه دردناک شقاق درونی، هراس و از دست دادن چیزی که فکر می‌کرد مرکز و ذات او یا خدای اوست، غلبه خواهد کرد و به دانایی، دانش مطلق طبیعت و تاریخ خواهد رسید؛ حالتی که در مقام خلقت طبیعت و تاریخ و در حکم برنشاننده انسان به جای خداست (گارودی، ۱۳۶۲: ۲۲).

میان هدف آگاهانه و نتیجه‌ای که عملاً حاصل می‌شود، همان «نیرنگی» در کار است که هگل به هنگام بحث از جزئیت و کلیت از آن سخن می‌گفت. «نیرنگ» خدا یا «نیرنگ» عقل که در نتیجه آن، ضرورت پنهان در قلب اشیاء تنها در پایان کار آشکار می‌شود. این تضاد قدرت دولت و ثروت (یا مجموعه حیات اقتصادی) که دو شکل بنیادی از خود بیگانگی‌اند (زیرا هر دو نتیجه فعالیت انسان هستند؛ در حالی که به نظر او، در حکم نیروهای بیگانه و خصمانه‌اند)، با تفصیل تمام در فلسفه حق (بخش دوم) شرح داده شده است. در این کتاب، «ثروت» جای خود را به «جامعه مدنی» می‌دهد که عرصه تاخت و تاز منافع متضاد است. تمرکز تدریجی قدرت، به تضعیف آن می‌انجامد: هگل، جریان تکامل تاریخی را که طی آن عنصر فئودال تبدیل به نوکر درباری می‌شود، در سطح آگاهی فردی دنبال می‌کند. پایان این تحول، دوره سلطنت مطلق است که دولت در آن در برابر قدرت اقتصادی (طبقه جدید) که پایه‌های تکوین و توسعه‌اش از همان هنگام گذاشته شد، عنصری ناتوان است. با فرارسیدن دوران سلطنت مطلق، به جای آنچه هگل، با بهره‌گیری از زبان مونتسکیو «آگاهی نجیب» وابسته به غلبه عنصر کلیت، یعنی وابسته به دولت می‌نامد، «آگاهی بی‌سروپا» که نفی عنصر قبلی (یعنی اشرافیت) است، قرار می‌گیرد. این آگاهی جدید، آگاهی عصبانی همواره ناخشنود و همواره نفی‌کننده‌ای است که ریشخند ترسناک آن، دروغ از خود بیگانگی، دروغ قدرت و ثروت را عریان می‌کند. پس از این آگاهی است که انسان به چهره حقیقی جهان ثروت،

قدرت و دین پی می‌برد. این جهان، جهان از خود بیگانگی است که باید در دادگاه «خودآگاهی» حاضر شود (گارودی، ۱۳۶۲: ۱۰۲ و ۱۰۳).

هگل در خوهرزاده رامو نوشته دیدرو که گوته آن را به آلمانی ترجمه کرده است، بارزترین نشانه این دیالکتیک طنز آلود و مبارز را که هیچ‌چیز از نظر آن مقدس و یا از حمله آن در امان نیست، می‌یابد: در باب اقتصاد: «چه اقتصاد پدر سوخته‌ای؛ یک عده تا خرخره می‌لمباند؛ در حالی که دیگران با همان شکم صاحب مرده‌شان، گرسنگی نشخوار می‌کنند و چیزی ندارند که به نیش بکشند».

در باب سیاست: «مسخره است؛ دیگر وطنی در کار نیست، یک طرف قلدرها هستند و طرف دیگر برده‌ها». در باب دین: «خدای بیگانه با فروتنی تمام در کنار بت بومی در محراب قرار می‌گیرد؛ یواش یواش جا خوش می‌کند؛ سرانجام روزی با ضربه آرنج، رفیق‌اش را می‌اندازد پایین. می‌گویند ژروئیت‌ها، مسیحیت را همین جوری در چین و هند مستقر کرده‌اند».

از دیدگاه فیلسوفان قرن هجدهم فرانسه که به خدا عقیده نداشتند، دین از توهمات ساخته و پرداخته «کشیش‌های ریارکار» به نفع «جبار ستمگر» و به ضرر محرومان است.

بر خلاف نظر فوق، هگل عقیده دارد که دین دارای محتوایی واقعی، اما از خود بیگانه است. پس محتوای دین را نباید دور افکند؛ بلکه باید وجه عقلانی‌اش را دریافت. از نظر هگل، دین شکل تخیلی آگاهی بشر از وجود خویش است. فلسفه «روشنگری»، در انتقاد خویش از ایمان، نقش مثبتی بازی کرده است. این فلسفه، خرافات و بت‌پرستی‌هایی را که مدعی همانند کردن ذات مطلق با اشیاء متناهی بودند، در هم کوبیده و تصوراتی را که بشر از مطلق برای خود ساخته بود، پالایش کرده و با نفی هرگونه وجود ماورایی، همه چیز را در محضر آگاهی بشری حاضر کرده است. ایراد هگل به فلسفه «روشنگری»، این است که این فلسفه نتوانسته است محتوای دین را در خود جذب کند؛ محتوایی که چیزی جز آگاهی بشر از وجود خویش نیست. «عقلانیت محض» (یعنی اندیشه آزاد) با مدفون کردن ایمان، گور خویش را هم کنده است؛ زیرا حیات این اندیشه به جنبه انتقادی‌اش بستگی داشت. «عقلانیت محض» و ایمان قطب‌های منفی و مثبت یک خطای واحدند.

پس ترازنامه مبارزه فلسفه «روشنگری» بر ضد ایمان، به عقیده هگل، ترازنامه‌ای چندان پرباری نیست: فلسفه «روشنگری» به پیروزی می‌رسد؛ اما از یک سو به بهای رسیدن به ماتریالیسم که از نظر هگل، فقط شناخت واقعیت متناهی است و از سوی دیگر، به قیمت رسیدن به سودجویی که فقط ناظر بر روابط خارجی موجودات است که هر کدامشان وسیله‌ای برای دیگری. هگل، این ساده‌انگاری بشریت محبوس در عالم متناهی و ناتوان از درگذشتن از آن را بی‌قید و شرط محکوم می‌کند (گارودی، ۱۳۶۲: ۱۰۴ و ۱۰۵).

با این داوری هگل درباره فلسفه «روشنگری» می‌توان عظمت و محدودیت‌های انتقاد هگل از دین را اندازه گرفت. شایستگی هگل این است که از حدود تنگ خدانشناسی فیلسوفان قرن هجدهم فرانسه که دین را چیزی جز اختراع کشیش‌ها و جباران نمی‌دید، عبور کرده و نشان داده است که برعکس نظر فیلسوفان مذکور، دین دارای محتوایی واقعی است و در واقع، لحظه‌ای ضروری از توسعه ذهن و شناخت بشری است؛ تکامل و از میان رفتن این طرز تلقی، هم تابع شرایط تاریخی و اجتماعی معین خواهد بود. این سهم بزرگی در شناخت انتقادی دین است که پس از هگل، فوئرباخ و مارکس ادامه‌اش دادند؛ اما انتقاد هگل از دین را نمی‌توان با انتقاد فوئرباخ و مارکس یکی دانست. به عقیده هگل: «فیلسوفان فرانسه، به دین و دولت و عرف حمله‌ور شده‌اند؛ اما چه نوع دینی؟ دینی که هنوز توسط آدمی مانند لوتر پالایش نیافته بود و در حکم خرافاتی بی‌ارزش و جهل کشیشی بود».

به عقیده هگل، فیلسوفان فرانسه بر مذهب کاتولیک پیروز شده‌اند؛ در حالی که آلمانی‌ها، با لوتر، انقلابی در مذهب پدید آورده‌اند. با این همه، هگل نقش فلسفه «روشنگری» را در تهیه مقدمات فکری انقلاب فرانسه دریافته است. فلسفه «روشنگری» با برگرداندن همه چیز به ذهن و آزادی اساسی آن، سبب شد تا زمینه تردید در اعتبار نهادها و مسلک‌های میراث مانده از گذشته و سرانجام زمینه براندازی آنها فراهم شد. انقلاب فرانسه از نظر هگل، بیان متافیزیکی این آزادی مطلق (ذهن) بود؛ اما این گونه‌رهایی در قبال هر عنصر داده شده، فقط نوعی رهایی منفی است؛ با این گونه‌رهایی‌ها نمی‌توان نظم تازه‌ای بنا کرد. آزادی نابی که با هیچ‌گونه از خود بیگانگی آمیخته نباشد، ناگزیر آزادی منفی خواهد بود. در چنین حالتی آزادی کلی، توانایی ایجاد اثری مثبت و یا حتی عملی مثبت نیست و کاری جز منفی‌بافی ندارد؛ این نوع آزادی، فقط بیان نوعی جنون ویرانگری است.

این طرز تعبیر متافیزیکی از واقعیت دوره‌تر به‌عنوان آمیختگی (واقعیت مشخص) جزئی با (حقیقت) مجرد کلی، هگل را به جایی می‌کشاند که در آن جز مرگ چیزی نبیند؛ چرا که آزادی، مطلق همانا نفی و مرگ است و همین نکته است که از برد انتقاد هگلی تا حدود زیادی می‌کاهد. در واقع، انتقاد هگل از دین، محدود به در هم کوبیدن شکل خرافاتی آن است. تردیدی نیست که تعبیر هگل از مذهب لوتری، تعبیری بسیار گسترده است (اما فقط در سطح)؛ چرا که تحلیل هگل، هرگز به عمق تحلیل فوئرباخ نیست. هگل مانند فوئرباخ، می‌پذیرد که اعتماد انسان به خدا در واقع، اعتماد او به خویشتن خویش است؛ اما وی برعکس فوئرباخ، به جای برگرداندن دین به انسان‌شناسی، دین را به مابعدالطبیعه نظری برمی‌گرداند. انتقاد هگلی از دین، خصلتی اساساً ایده‌آلیستی دارد: نه تنها تعریف هگل از مدایت (یعنی واقعیت را محدود به واقعیت متناهی دانستن)، تعریفی بسیار محدود کننده است (که این البته گناه او نیست؛ زیرا در زمان وی، بینش مادی دیگری جز ماده‌گرایی مکانیکی که تعریف فوق‌متناسب با آن است، شناخته نبود). بلکه هگل در مبارزه منتقدان به بینش مادی، فقط جنبه معنوی‌اش را که همان مبارزه بر ضد دین است، می‌بیند و از همین جاست که هگل، در آغاز کار، فلسفه انتقادی روشنگری را به شیوه فریبده‌ای با ایمان یکی می‌کرد و می‌گفت که هر دوی آنها مبشر بیهودگی حیات دنیوی‌اند. حال آنکه این دو جریان فکری، از لحاظ تاریخی معنای کاملاً متضادی دارند: یکی از آنها انقلابی و دیگری محافظه‌کار است. ذهن، هنگامی که به این حد نهایی می‌رسد، بر آشفته از وحشتی که از ارباب مطلق، یعنی مرگ، دارد، ناگزیر نعل وارونه می‌زند و از قطب موافق به قطب مخالف می‌گراید. از نظر هگل، انقلاب فرانسه، این ضرورت تاریخی، به شکست و به احیای یک نظم اجتماعی می‌انجامد، نظمی که از خود بیگانگی از دیدگاه وی، یک لحظه وجودی آزادی است. همچنان که عقل از نظر ذهن فردی‌تر، ترکیب جامع آگاهی و «خودآگاهی» بود، در مرتبه ذهن عینی نیز «ذهن مطمئن از خویش» همانا ترکیب جامع آزادی بی‌واسطه و (قید) از خود بیگانگی است (گارودی، ۱۳۶۲: ۱۰۶ و ۱۰۷).

هگل دریافت خویش از آزادی را در صفحات زیبایی از زیباشناسی‌اش تشریح کرده است. او می‌نویسد: «ذهن در تمامی آنچه پیرامون اوست، هیچ‌چیز بیگانه، هیچ محدودیت و مانعی، نمی‌بیند. برعکس، وجود خویش را در همه چیز باز می‌یابد؛ آزادی عبارت است از نابودی هرگونه فقر و تیره‌روزی، آشتی یافتن ذهن با جهان که دیگر سرچشمه رضایت و خشنودی است و از میان رفتن هرگونه تضاد و تناقض.»

این گونه برداشت از آزادی، کلید درک فلسفه ذهن و تمامی فلسفه هگل است. این نشانه هدف همواره دنبال شده در تمامی کار فلسفی هگل است: از نقد بینش «ایجاب» نگر در آثار جوانی‌اش، نظریه از خود بیگانگی که نظریه مسلط در نمودشناسی ذهن است و از دیالکتیک تناقض‌های حل شده در منطق گرفته تا مطالعات نهایی او در باب سه قلمرو ذهن، یعنی هنر، دین و فلسفه، یا سه مرحله راهگشایی به سوی آزادی. از دید هگل و از لحاظ

نظری، آزادی عبارت است از چیره شدن بر خارجیت اشیا. آزادی این است که ذهن، نقش خویش و آفرینش خویش را در چهره‌اشیاء ببیند. به همین دلیل، تعریف فلسفه از نظر هگل، همانا تعریف ایده آلیسم است. از لحاظ علمی، آزادی عبارت است از چیره شدن بر خارجیت نهادها و قوانین و آنها را فقط کار و مخلوق اراده ذهن دانستن. آن نفس بشری که از تمامی صور از خود بیگانگی چه طبیعی و چه اجتماعی، درمی‌گذرد، نفس بشری مورد بحث در ایده آلیسم ذهنی (فردی) نیست؛ بلکه نفس تام بشری است که دیگر در کار همانند شدن با خداست. یعنی که بر آخرین صور خارجیت اشیا و از خود بیگانگی که همان ماورائیت دینی است، چیره شده است.

آزادی عبارت است از «آن گونه رفتار در برابر یک شیء عینی که آن شیء را چیزی بیگانه تلقی نکند». دست یافتن به این وحدت، به این «یگانگی ذهن و عین»، در سه مرحله انجام می‌گیرد: مرحله هنر، مرحله دین و مرحله فلسفه. اینها لحظات وجودی آمیختگی و یکی شدن بیش از پیش صمیمانه عین و ذهن، یا عمیق‌پذیری شناخت ما از مطلق به‌عنوان جوهر و ذهن با هم هستند (گارودی، ۱۳۶۲: ۲۰۴ و ۲۰۵).

هنر، نخستین برداشت ماست. هنر نخستین صورت تحقق وحدت ذهن و عین است. در هنر، «زیبایی، تظاهر محسوس ایده است». ذهن در اثر هنری چنان عینیتی پیدا می‌کند که «عنصر محسوس جابه‌جا و یکپارچه مظهری از نفوذ عنصر معنوی باشد؛ چندان که عنصر محسوس دیگر به خودی خودش وجودی نداشته باشد؛ بلکه معنایی در ذهن و از طریق ذهن و نشانه‌ای از وجود ذهن باشد».

دین، دومین لحظه وجودی و لحظه برتری از آمیختگی و یکی شدن ذهن و عین است. دین مرحله‌ای بالاتر از هنر و مبتنی بر این است که ذهن این نیاز درونی را دارد که فقط آنچه را که در درون خود کشف می‌کند، به‌عنوان حقیقت بشناسد. نزدیک‌ترین حوزه برتر از حوزه هنر، حوزه دین است. آگاهی دینی به شکل تصور درمی‌آید؛ چرا که مطلق (در حوزه دین) از عینیت هنری به درونیت ذهنی تغییر مکان می‌دهد.

اما فلسفه، در گذشتن از حد دین است: آن نوع درونیتی که در پارسایی (دینی) دیده می‌شود، برترین صورت درونیت نیست؛ زیرا هنوز بر پایه تصور، نقش خیال و اسطوره نهاده شده است. تنها اندیشه عقلانی و آزاد است که می‌تواند وحدت کامل ذهن و عین را در شفافیت عقلانی مطلق در دانش محض تحقق بخشد.

پس، به عقیده هگل، «هنر، دین و فلسفه، فقط از لحاظ صورت تفاوت دارند؛ موضوع یا ماده آنها یکی است». موضوع مشترک آنها بر کشیدن ذهن متناهی و رساندن آن به حد آزادی و حقیقت مطلق، به حد آگاهی از وحدت متناهی و نامتناهی است (گارودی، ۱۳۶۲: ۲۰۶).

۶- جمع بندی و نتیجه گیری

با عنایت به بحث‌هایی که در خصوص آرا و نظرات آرنست و هگل در باب مفهوم آزادی و جایگاه، شأن و منزلت این مفهوم نزد هر دو متفکر داشتیم، اینک در جمع بندی آن مباحث نکاتی را به اختصار بیان می‌کنیم.

آزادی در تاریخ و سیاست برای نویسندگانی مانند هانا آرنست به عنوان یک علیت هم در طبیعت و هم در جهان یک مقوله ذهنی است که به فرد این امکان را می‌دهد تا داده‌های درک شده توسط حواس را تجربه کند. در حوزه نظریه سیاسی، مساله آزادی اجتناب‌ناپذیر است. از دیدگاه سیاسی، آزادی به یک عرصه عمومی تضمین شده در جهان نیاز دارد تا بتواند ظاهر خود را بیان کند. ایده آزادی سیاسی به عنوان پتانسیل آزادی سیاسی نقش بسیار مهمی در طول تاریخ و در توسعه تفکر سیاسی ایفا کرده است.

در قرن های ۱۷ و ۱۸ معمولاً آزادی سیاسی را می توان با مقوله امنیت شناسایی کرد. هدف اصلی دولت تضمین امنیت بود و این امنیت به آزادی نشان دهنده مجموعه ای از اقداماتی بود که در خارج از عرصه سیاسی رخ می داد. ظهور علوم سیاسی و علوم اجتماعی شکاف میان آزادی و سیاست را گسترش داد. هنگامی که دولت خود را ضامن فرآیند روند زندگی و منافع مردان و زنان و جوامع آنان دانست، معیار امنیت همچنان ادامه داشت اما به عنوان یک امنیت که منجر به توسعه مداوم فرآیند زندگی جامعه می شد دیگر قابل درک نبود. بنابراین آزادی بیشتر شبیه به یک نوع جریانی بود که بدون موانع ادامه داشت.

ایده ای که در فلسفه هگل تحقق می یابد، ایده آزادی است: آگاهی که به تدریج بیش به بیشتری نسبت به واقعیت و عملکرد آن پیدا می کند، بنابراین به طور فزاینده ای جهان را به عنوان مکانی که در آن خود را می شناسد، تجربه می کند. هگل معتقد بود که فرد باید بتواند کاری را انجام دهد که دوست دارد، به شرطی که آزادی دیگران را نقض نکند. از نظر هگل، آزادی همیشه در تلفیق فرد و جهان، شهروند و دولت تحقق می یابد.

منابع

- اشپربر، مانس، ۱۳۶۳، نقد و تحلیل جباریت، ترجمه: کریم قصیم، تهران: انتشارات دماوند، چاپ اول.
- بشیریه، حسین، ۱۳۹۰، لیبرالیسم و محافظه کاری، تهران: نشر نی، چاپ دهم.
- دست غیب، عبدالعلی، ۱۳۵۴، فلسفه های اگزیستانسیالیسم، تهران: انتشارات بامداد، چاپ اول.
- صدریا، مجتبی، ۱۳۹۱، نقدی مدرن بر مدرنیته؛ هانا آرنست و بستر فلسفی سیاست، ترجمه: خورشید نجفی، تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ اول.
- گارودی، روزه، ۱۳۶۲، در شناخت اندیشه هگل، ترجمه: باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
- هالینگ دیل، ر.ج، ۱۳۶۴، مبانی تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات کیهان.

- Arendt, H,(۱۹۷۷), In: Whats Freedom?, Between past and Future; Eight Exercises in Political Thought, Harmond Sworhth: penguin
- Arendt, H,(۱۹۷۹), The Recovery of the public world. Edited by Melvyh A. Hill. New York: St. Martin's. press.
- Arendt, H,(۲۰۰۵), Introduction into Political, in: Arendt, Hannah: The Promise of Political. Edited. By Jerome Kohn, Schocken Books, New York.
- Hegel, G.W.F. (۱۹۴۸). Early Theological Writings, trans: T. M. Knox Chicago: University of Chicago press.
- Hegel, G.W.F. (۱۹۷۷). Phenomenology of Spirit, trans A.V. Miller, Oxford: Oxford University press.
- Hegel's Grundlinic der philosophy des Rechts, ed.J. Hoffmeister. Hamburg. ۱۹۵۵.
- Stewart, J.(Ed.). (۱۹۹۶). The Hegel Myths and Legends. Evanston, Il: Northwestern University press.