

UDK 1(091).17

KBT 60.03;67.3

<https://doi.org/10.33864/MTFZK.2019.48>

عبدالحسین کلانتری^۱

افشین نیکبخت

(ج.ا.ایران)

دانشگاه تهران

بررسی سیر مفهوم از خودبیگانگی در تاریخ
اندیشه مدرن
از هابز تا هگل

چکیده

مفهوم از خود بیگانگی در تاریخ اندیشه خصوصاً تاریخ اندیشه غرب ریشه داشته است: از ارتباط انسان‌ها با لوگوس در هراکلیتوس، از نسبت جهان طبیعی همچون تصویر ناقص جهان ایده‌ها در افلاطون تا نسبت گناه نخستین با رستگاری انسان. این مفهوم به خصوص در اندیشه مدرن نقشی مهم و اساسی داشته است. نگاه دوباره به اندیشه مدرن با تکیه بر این مفهوم، بصیرتی نو در سیر تاریخ اندیشه جدید خواهد داشت. این مقاله به کمک روش اسنادی و با استمداد از نگاه پدیدارشناسانه تلاش شده است تا مفهوم از خود بیگانگی را در ابتدا از زاویه اندیشه سیاسی در مباحث توماس هابز و سپس در اندیشه لاک و روسو با بحث درباره جامعه‌ی مدنی و چگونگی تحقق آن و سپس با اشاره به مباحث فیثته و شلینگ از منظری متافیزیکی مورد بررسی قرار دهد و در نهایت نشان دهد که این مفهوم نقشی اساسی در اندیشه هگل داشته است. هگل به عنوان بزرگترین فیلسوف نظام‌مند دوران جدید با استمداد از ریشه‌های این مفهوم در اندیشه مدرن، معنایی جدیدی از آن را اختیار کرد. وی مفهوم از خود بیگانگی را یکی از مراحل اساسی روح و آگاهی دانست و با سیر دیالکتیکی، رفع این از خودبیگانگی را در خودآگاهی و تحقق آزادی مطلق در دولت جدید بیان می‌دارد.

واژگان کلیدی: از خودبیگانگی، جامعه‌ی مدنی، قرارداد اجتماعی، آزادی، خودآگاهی، دولت

^۱ . دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران (abkalantari@ut.ac.ir)

<https://orcid.org/0000-0002-7518-6204>

کارشناسی ارشد رشته فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران (alireza.nik1367@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-2439-0440>

مقدمه

مفهوم از خودبیگانگی در اندیشه مدرن جایگاهی ویژه دارد؛ ابتدا به بررسی این مفهوم در اندیشه هابز به عنوان یکی از مهم‌ترین متفکرین دوران جدید پرداخته شده است، که با طرح نظریه دولت و جامعه-مدنی خود، از خودبیگانگی را یکی از الزامات تشکیل جامعه‌ی مدنی می‌داندست و دیگر متفکرین این دوره نیز در پی تثبیت و بیان نظری نظم جدیدی که در قالب جامعه‌ی مدنی ظهور پیدا می‌کند هستند. به بیانی دیگر به سیر این مفهوم در اندیشه مدرن از هابز تا هگل پرداخته شده است.

در این مقاله تلاش شده است به کمک روش اسنادی^۱ و با نگاهی پدیدارشناسانه^۲ که به دنبال بیان اندیشه‌ی بنیادی و اساسی از نگاه و زاویه‌ای متفاوت هستیم، به ناچار با مراجعه به آثار و اندیشه‌های متفکرین دوران مدرن به این مهم پرداخته شده است. مراد از نگاه پدیدارشناسانه، بررسی اصطلاحات و واژه‌ها با تکیه بر آثار خود نویسنده اصلی و توصیف آن‌ها، بطوری‌که با طرح پرسش‌های دقیق از ساعات^۳ مختلف به آن پدیده نزدیک شویم تا در نهایت به بنیاد آنها دست یابیم؛ و منظور از بنیاد هر آن چیزی است که بر اثر همین تجربه‌زیسته قوام‌بخش پدیده باشد.

جامعه مدنی منشأ از خودبیگانگی

انسان در نظر هابز^۴، به دو نحو وجود دارد: انسان قبل از اجتماع و انسان در اجتماع. مراد از انسان قبل از اجتماع، انسان در وضع طبیعی است. انسان قبل از اجتماع، یعنی آن‌زمان که به نحو طبیعی لحاظ شود.

انسان در وضع طبیعی عبارت از میل^۵ و خواهش^۶ است. وی معتقد است که انسان‌ها موجوداتی ستیزنده هستند که میل و اشتهايشان آنها را به ستیزه می‌کشاند.^۷

هابز آدمیان را به حکم طبیعت برابر می‌داند: «طبیعت آدمیان را از نظر قوای بدنی و فکری آن‌چنان برابر ساخته است که، گرچه گاه کسی را می‌توان یافت که از نظر بدنی نیرومندتر و از حیث فکری باهوش‌تر از دیگری باشد، اما با این حال وقتی همه‌ی آن‌ها با هم در نظر گرفته می‌شوند، تفاوت میان ایشان آن‌قدر قابل ملاحظه نیست که براساس آن کسی بتواند مدعی امتیازی برای خودش گردد درحالی‌که دیگری نتواند به

¹ Documentary Research

² Phenomenology

³ Perspective

⁴ Thomas Hobbes

⁵ Appetite

⁶ Desire

⁷ Hobbes, Thomas, (1396), *Leviatan*, (p.105).

⁸ Clausco, George, (1395), *Tarikh falsafeh siasi jeld3: az Machiavelli ta Montesquieu*, (p.104).

همان میزان ادعای چنان امتیازی داشته باشد.^۱ نتیجه‌ی این برابری چیزی جز ترس نمی‌باشد. شخص نه‌تنها باید نگران تأمین این وسایل باشد بلکه باید نگران حفظ آن‌ها از دست‌برد دیگران باشد. در این حالت که همگان در حال ترس از هم به‌سر می‌برند در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود و چنین جنگی جنگ همه علیه همه است.^۲

آدمیان طبعاً تعرض به حق طبیعی^۳ می‌کنند و تمایل به این دارند نیازهایشان را برآورده کنند و نمی‌توانند یکدیگر را تحمل کنند؛ لذا هابز می‌گوید انسان قبل از اجتماع حق دارد و آن حق طبیعی است. در نظر او انسان به‌لحاظ طبیعی حق دارد: «حق طبیعی که نویسندگان عموماً آن را «Jus Naturale» می‌خوانند، آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری را که برطبق داوری و عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد.»^۴ در نظر هابز انسان به‌حکم طبیعت نسبت به هر چیزی حق دارد و در نهایت قانون اساسی طبیعت که حاصل جمع حقوق طبیعی است را بدین شرح بیان می‌کند: آدمی می‌تواند با بهر‌مجویی از تمام وسایل و امکانات از خود دفاع کند.^۵

حق صیانت از نفس که حق طبیعی و از مهم‌ترین حقوق طبیعی انسان است (حقوق دیگری چون صلح، بخشش و انصاف و ... که او ۱۹ حق و قانون طبیعی را در کتاب لویاتان می‌شمرد) نمی‌تواند حافظ مالکیت و دارایی‌ها و بنابراین رفع نیازهای انسان باشد. لذا به‌طور عملی زمینه تعرض انسان‌ها به هم وجود دارد. در نتیجه می‌توان گفت که انسان در وضع طبیعی نمی‌تواند واجد اخلاق باشد یا اخلاق را حفظ کند. بنابراین، هابز می‌گوید: انسان در ذات خودش گریگ است و انسان گریگ انسان است.^۶ حال که این حق صیانت از نفس که طبیعی است، زمانی که در وضع طبیعی نمی‌تواند حفظ شود، منجر به درگیری و گریگ شدن می‌شود؛ لذا به‌ناچار برای این صیانت از نفس می‌بایست از وضع طبیعی خارج شود.

آدمی زمانی که از وضع طبیعی خارج می‌شود مبدل به انسان در اجتماع می‌شود. در نتیجه می‌بایست به وضع اجتماعی وارد شود. وضع اجتماعی یعنی قرارداد و قانون. البته در نظر هابز تفاوتی بین حق و قانون وجود دارد: «حق به معنی آزادی انجام فعل و یا خودداری از انجام فعلی است؛ درحالی که قانون نفس چنان فعل یا ترک فعلی را معین و عمل بدان را الزام آور می‌سازد. بنابراین قانون و حق به همان اندازه با هم تفاوت دارند که تکلیف و آزادی با هم متفاوت اند؛ و این دو در مورد قضیه‌ی واحدی قابل

¹ Hobbes, Thomas, (1396), *Leviatan*, (p.156).

² Ibid, p:158.

³ Natural right \ Naturrecht (Ge.)

⁴ Ibid, p:160.

⁵ Ibid, p:161.

^۶ «Man is a wolf to [his fellow] man». عبارت هومو هومینی لپوس (*Homo homini lupus*) در لاتین به معنای انسان گریگ انسان است جمله‌ای است که در نمایش‌نامه آسیناریا نوشته‌ی پلوتوس، نمایش‌نامه‌نویس و نویسنده‌ی روم باستان آمده است. از اراسموس نیز گفتاوردی آمده که می‌گوید: «انسان نسبت به انسان‌های دیگر یا همچون خدا است یا همچون گریگ.» (به لاتین: homo homini aut Deus aut lupus).

Nicky Pouw & Isa Baud, 2012, P: 203

جمع نیستند.¹ در نتیجه انسان في الاجتماع را با قانون و قرارداد اجتماعی باید شناخت. در وضع طبیعی انسان هر کاری بخواهد می‌کند و هر کاری نخواهد نمی‌کند. در وضع اجتماعی باید طبق قانون عمل کند. یعنی قانون است که به میل او جهت می‌دهد.

در نهایت انسان می‌بایست از حق طبیعی صرف نظر کند تا وضع قانونی رخ دهد. در نتیجه یک سیری از وضع طبیعی به وضع قانونی و قرارداد اجتماعی است. این سیر لازمی صیانت نفس است. این اتفاق در اندیشه هابز در دو مرحله رخ می‌دهد: ابتدا تفویض و سپس از خود بیگانگی. این دو مرحله تحقق انسان في الاجتماع است.

وضع طبیعی وضع مالک است. برای این که این وضع مبدل به وضع اجتماعی شود می‌بایست حق از مالک به بازیگر یا کارگزار منتقل شود. این انتقال حق یا به تعبیر هابز چشم‌پوشی از حق بدین معناست که: «حق وقتی ترک می‌شود که یا از آن چشم‌پوشی شود و یا اینکه به دیگری منتقل گردد. وقتی صرفاً از آن چشم‌پوشی می‌شود که دیگر صاحب آن پروای آن را نداشته باشد که منافعی عاید چه کسی می‌گردد؛ و وقتی به دیگری انتقال داده می‌شود که صاحب آن قصد کند که منافع آن نصیب شخصی یا اشخاصی گردد. وقتی کسی به هر یک از این دو طریق حق خود را ترک گفته و یا آن را به دیگری اعطا کرده باشد، در آن صورت گفته می‌شود که او مجبور و مقید است که ممانعتی برای استفاده کسانی که چنان حقی به آنها اعطا و یا به نفع آنها شده است ایجاد نکند؛ و نیز وی حقاً نمی‌تواند عمل آزاد و ارادی خویش را ابطال کند؛ و چنان ممانعتی بی‌عدالتی و ایراد آسیب محسوب می‌شود و غیرقانونی است؛ زیرا حق مزبور قبلاً ترک و واگذار گردیده است.»² برای این امر می‌بایست احاله حق کرد و حق تصرف را به غیر واگذار کرد.

هر زمان که انسان‌ها حق تصرف و طبیعی خودشان را بر اساس قراردادی که این قرارداد در بیان هابز، واگذاری متقابل حق است³ به کارگزار و اگذار کنند و این کارگزار نیز در نظر هابز دولت است؛ این دولت، نماینده یا به تعبیری بازیگر⁴ و وکیل مردم می‌شود. اساس این قرارداد بدین شرح است: «هر کس با دیگری چنین پیمان می‌بندد که هر کس باید به دیگری بگوید: من حق حکومت بر خودم را به این مرد یا این انجمن مردان وامی‌گذارم و او یا آن را مجاز می‌گردانم، به شرط این که تو حق خودت را به او واگذاری و همه اعمالش را به همین‌سان مجاز بدانی. سپس، گروه کثیر که این چنین در شخص واحد یگانه گشتند حکومت یا به زبان لاتینی Civitas نام می‌گیرند. این طرز پیدایش آن لویاتان⁵ بزرگ است، یا به سخن محترمانه‌تر، پیدایش آن خدای میرنده که صلح و دفاعمان را زیر سایه خدای نامیرنده به او و امداریم.»⁶ در این زمان همه انسان‌ها حق حکومت خود را به دولت واگذار می‌کنند و انسان في الاجتماع رخ می‌دهد. انسان

1 Hobbes, Thomas, (1396), *Leviatan*, p:161.

2 Ibid, p:162.

3 Ibid, p:163.

4 actor

5 نام هیولایی دریایی که وصفش در «عهد عتیق»، کتاب ایوب، باب چهل و یکم آمده است. هابز «Leviathan» نام «لویاتان» را نماد دولتی با اقتدار تام نهاد و عنوان تصنیف مشهورش را از نام آن گرفت.

6 Ibid, p:189.

در اجتماع، انسانی است که با قرارداد انسان می‌شود. انسان فی‌الجتماع مشروط به قرارداد است. بنابراین، دولت مدرن یا جامعه‌ی مدنی^۱ در این معنا متحقق می‌شود.

این دولت باید مقتدر باشد و کسی نتواند در برابرش قدهلم کند و بایستد. این وکالت و انتقال حق باید بلاعزل و یک‌طرفه باشد. به‌این معنا که هر زمان فرد این حق را داد، دیگر نتواند آن را پس بگیرد. دولت مدرن مظهر از خودبیگانگی‌شدن انسان است. انسان باید خودش و حقوق طبیعی‌اش را ترک کند و دیگر امکان پس گرفتن نیست. پس در اجتماع انسان باید به‌این معنا از خودش به‌در شود.

در نظر جان لاک^۲، انسان‌ها پیش از آن‌که به هیأت اجتماع درآیند، یعنی پیش از آن‌که در میان خود مقامی برتر از افراد و آحاد انسانی به‌وجود آورند که اقتدار داوری کردن در حق افراد و آحاد را داشته باشند، در کنار یکدیگر مطابق اصلی زندگی می‌کنند که «عقل» نام دارد. عقل وجه تمایز انسان از سایر جانوران است. انسان حیوانی عقلانی (ناطق) است. جان لاک این وضع پیش از تشکیل هیأت اجتماع را، «وضع طبیعی» می‌نامد.

از نظر لاک انسانیت انسان در وضع طبیعی هیچ کم و کاستی ندارد. در این وضع، عقل انسان کامل است و «قانون اخلاقی طبیعی» را کشف کرده است. در واقع عقل انسانی همان قانون طبیعی است؛ زیرا عقل حکم می‌کند که همه‌ی افراد انسانی باهم برابر و از یکدیگر مستقل‌اند، و هیچ کس «حق» ندارد به جان و مال دیگری آسیب برساند.^۳

لاک انسان را در وضع طبیعی واجد اخلاق می‌داند. انسان در حقیقت واجد عقل سلیم^۴ یا فهم متعارف است که مقوم وجود انسان است. لذا، انسان اساساً اخلاق دارد و دارای حقوقی است. این حقوق، حقوق طبیعی هستند. مقصود از طبیعی، وضع قبل از اجتماع است که این حقوق طبیعی ریشه در اخلاق دارد. به نظر لاک بزرگترین حق طبیعی پس از حفظ جان، ناظر بر حق دارایی^۵ یا «مالکیت» است. حق طبیعی در اصل به حق مالکیت یا مالکیت خصوصی برمی‌گردد که نه تنها بر مال و سرمایه و مایملک مادی فرد تعلق می‌گیرد؛ بلکه، همه‌ی شئون معنوی‌اش را نیز شامل می‌شود. فرد مالک بیان و آزادی خودش نیز است. آزادی دین و آزادی اظهار نظر دارد؛ پس در وضع طبیعی این حقوق برای او محفوظ است.

در نظر لاک، درست است که در وضع طبیعی همه‌ی افراد انسانی از عقل برخوردارند، اما همه‌ی افراد از قانون طبیعی، یعنی از شرط عقل پیروی نمی‌کنند. تخطی از قانون طبیعی امنیت و آزادی افراد را به‌خطر می‌اندازد، و لازم می‌آید که برای دفع این خطر چاره‌ای اندیشیده شود. آن چاره؛ پیمان و قرارداد اجتماعی، و نتیجه‌ی آن هم جامعه‌ی مدنی است. آدمیان برای پاسداری متقابل از جان و مال و آزادی‌شان که می‌توان به آن‌ها نام کلی «دارایی» را نهاد، در جامعه، به هم می‌پیوندند. پیمان اجتماعی در اندیشه لاک، در

1 Civil society

2 John Locke

3 Copleston, Frederick, (1384), *Tarikhe Falsafeh-jeld 5: Filsofane englisi- az Hobbes ta Hume*, (p.148).

4 common sense

5 Right of Property

6 Ibid, (p.146).

حقیقت برای دگرگون کردن وضع طبیعی بسته نمی‌شود؛ زیرا انسان در وضع طبیعی هم از نعمت عقل بهره‌مند است و هم قانون طبیعی را می‌شناسد و با هم‌نوعان خود به فتوای این قانون زندگی می‌کند؛ گو این- که برخی از افراد از این قانون تخطی می‌کنند و می‌بایست ایشان را سر جای خود نشانند؛ و غرض از پیمان اجتماعی همین است؛ یعنی رفع مزاحمت افرادی که وضع طبیعی را بر هم می‌زنند.¹ پس می‌بایست حق طبیعی و وضع طبیعی و اخلاقی، تداوم پیدا کند. تداومش به وضع طبیعی نیست. برای تداومش، اجتماع لازم است. دولت مدرن حافظ تداوم حق طبیعی (مالکیت) است.

آدمی با حق آزادی کامل و حق بهره‌مند شدن از همه‌ی حقوق و امتیازات طبیعی به دنیا آمده است و در این حقوق همه با هم برابرند. آدمیان دارای این حق طبیعی هستند که از دارایی خود که همان جان و آزادی و اموال آن‌هاست، در برابر تجاوز و تعدی دیگران، محافظت کنند. طبیعت همچنین این حق را به آدمی داده است که متجاوزین به حقوق طبیعی خود را، اگر جنایات‌شان آنقدر شرارت‌بار باشد که او تشخیص دهد سزای آن مرگ است، با مرگ کیفر دهد. اما هیچ جامعه‌ی سیاسی نمی‌تواند وجود داشته باشد و به بقای خود ادامه دهد مگر آنکه، قدرت محافظت از دارایی خود را داشته باشد و بتواند متجاوزین را کیفر دهد. از این رو، این جامعه‌ی سیاسی زمانی پدید می‌آید که همه اعضای آن از همه حقوق طبیعی خود صرف‌نظر کنند و آن‌را در اختیار اجتماع بگذارند. البته این تقویض حقوق طبیعی به جامعه، این حق را از انسان‌ها نمی‌گیرد که برای مراقبت از خود به قانون آن جامعه متوسل شوند. بدین ترتیب، در جامعه‌ی سیاسی داورهای فردی جایی ندارد و آمرین منتخب جامعه بی‌طرفانه، و بر اساس قوانین و مقرراتی که خود جامعه وضع کرده است، اختلافات میان افراد را داور می‌کنند، در مورد آن‌ها تصمیم می‌گیرند و کسانی را که علیه جامعه مرتکب جرایمی می‌شوند، به کیفرهایی می‌رسانند که قانون آن جامعه معین کرده است. بدین وسیله، می‌توان به‌سادگی تشخیص داد که چه کسانی در جامعه‌ی سیاسی هستند و چه کسانی نیستند. کسانی که با یکدیگر متحد شده و کیان واحدی را با قانون و قوه‌ی قضائیه مشترکی تشکیل داده‌اند و آمرینی را برای حل اختلافات و تنبیه متجاوزین تعیین کرده‌اند، در یک اجتماع مدنی زندگی می‌کنند. اما کسانی که چنین مرجع مشترکی در روی زمین ندارند، هنوز در وضعیت طبیعی به‌سر می‌برند.²

وقتی همگان حقوق خودشان را به دولت مدرن واگذار می‌کنند، دولت وکیل می‌شود که حافظ حقوق افراد باشد. در نتیجه، جامعه‌ی مدنی جامعه‌ای است که در آن دولت مدرن با یک قرارداد اجتماعی تحقق پیدا می‌کند که وظیفه‌اش محافظت از حقوق طبیعی و در رأس همه‌ی آن‌ها، مالکیت خصوصی افراد در جامعه است. لذا لاک، طرفدار جامعه‌ی مدنی یا سرمایه‌داری است. او طرفدار سرمایه است. در نتیجه می‌بایست نوعی از خودبیگانگی، به‌همان معنایی که هابز گفته بود رخ دهد. منتها با این تفاوت که انسان قبل از اجتماع برای هابز عین گرگ است، و برای لاک عین انسان است و باید انسانیت او تداوم پیدا کند. تداوم آن انسانیت، قائم به جامعه‌ی مدنی است.

1 Daryabandari, Najaf, (1369), *Barrasieh mafhome Elinasion dar falsafe gharb*, (p.55).

2 Locke, John, (1396), *Resaleie darbareye hokomat*, (p.140-141).

از خودبیگانگی و قرارداد اجتماعی

در میان متفکرین دوران جدید، روسو^۱ از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و تأثیرش در تفکر غربی بسیار عمیق است. وی نقاد جدی جامعه‌ی مدنی و منتقد اندیشه‌های هابز و لاک است. روسو همانند هابز و لاک قائل به وضع طبیعی انسان است؛ اما این وضع طبیعی در روسو تفاوتی بنیادین با وضع طبیعی هابز و لاک دارد.

روسو در نقد به تفکر لاک بیان می‌دارد: لاک، انسان قبل از اجتماع را اخلاقی می‌داند؛ در نتیجه این انسان تام است. یعنی انسان در تعریف و ماهیتش تام است. حال که انسان تام است؛ جامعه یک فضیلت ثانوی می‌شود.

جامعه‌ی مدنی رخ می‌دهد و وظیفه‌اش حفظ مالکیت است. در این بخش، روسو به وضع موجود می‌پردازد بدین شرح که، در نهایت، جامعه‌ی مدنی حافظ حقوق سرمایه‌داران می‌شود. بدین معنا که افراد طبقه متوسط و قشر پایین، مقهور می‌شوند. در نتیجه، تفاوتی در میان مردم پیدا می‌شود. چون حفاظت از مالکیت و وظیفه دولت مدرن است، در نتیجه، هر جا مالکیت متمرکز باشد دولت مدرن طرفدار اوست. در نهایت، افرادی که مالک نیستند و از قشرهای ضعیف جامعه هستند، در این جامعه مدنظر نیستند و تنها سرمایه‌داران مدنظر اند.

چون مالکیت امر فردی است نهایتاً جامعه‌ی مدنی طرفدار فرد و آن هم فرد مالک است. پس در اساس جامعه‌ی مدنی یک پارادوکس است. به این معنا که با از خودبیگانگی افراد حقوق متمرکز در یکجا به نام دولت می‌شود و این دولت برای این امر آمده که حافظ حقوق جمع باشد. اما در نهایت منتهی به حفظ حقوق افراد مالک می‌شود. پس جامعه‌ی مدنی به نام جمع و به کام فرد تمام می‌شود. چون در بنیاد، مالکیت خصوصی محور است. مالکیت خصوصی نیز به معنای مالکیت فرد است. وقتی فرد اساس است، بنابراین منتهی به ظلم و نابرابری می‌شود و احزاب و سرمایه‌داران برای حفظ وضع موجود شروع به فریبکاری می‌کنند و در نهایت به وضع نابسامان می‌رسیم. وضع نابسامان هم یعنی دروغ و خدعه و نفاق! و این اوصاف ثانوی نمود می‌شوند. با ظهور جامعه‌ی مدنی بر اثر تقسیم کار و رشد مالکیت، نه تنها وحدتی میان افراد انسانی به وجود نمی‌آید بلکه حالت جنگ میان افراد اعلام می‌شود.^۲ پس در اندیشه‌ی روسو، علت این تباهی آن است که در جامعه‌ی مدنی روابط میان افراد انسانی نه بر پایه‌ی همدلی و همدردی، بلکه بر پاشنه‌ی مبادله و معامله شکل می‌گیرد. در هر حال سقوط انسان در نظر روسو، امری عینی و خارجی است که در همین جهان خاکی بر اثر تحول نحوه‌ی گذراندن انسان بوجود می‌آید. این تحول عبارت است از: پیدایش صنعت و کشاورزی. به بیان خود روسو: «آهن و جو انسان را متمدن ساختند و انسانیت را تباه کردند.»^۳

پس جامعه‌ی مدنی ریشه‌اش در از خودبیگانگی نیست بلکه نتیجه‌اش از خودبیگانگی است. یعنی انسان در جامعه‌ی مدنی بدبخت و از خودش بیگانه می‌شود. پس، لاک علت را با معلول جابجا کرده است.

1 Jean-Jacques Rousseau

2 Daryabandari, Najaf, (1369), *Barrasiehf mafhome Elinasion dar falsafe gharb*, (p.106).

3 Colletti, Lucio, (1974), *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, (p. 153).

انسان اخلاقی در آخر کار تازه گرگ می‌شود. انسان در جامعه‌ی مدنی تازه گرگ می‌شود و جامعه‌ی مدنی، گرگ‌پرور است. جامعه‌ی مدنی در پی خودش جز نابرابری و خدعه، چیزی به همراه نیاورده است. روسو این مطالب را در دو کتاب «منشأ و مبدأ نابرابری در میان مردم» و «درباره‌ی علوم و صنایع» بیان می‌کند. او در این دو کتاب به شدت با جامعه‌ی مدنی مخالفت می‌کند و بیچارگی مردم را در صنعت می‌داند. «ماشین که اختراع شد انسان رشد کرد و انسانیت تباہ شد.»

در نظر روسو باید مالکیت خصوصی را لغو کرد و مالکیت خصوصی بزرگترین دشمن بشر است. روسو مخالف مدرنیته نیست بلکه مخالف جامعه‌ی مدنی است. راه حل روسو برای نجات از این وضع، قرارداد اجتماعی¹ است. این قرارداد اجتماعی را به اراده‌ی عام تعبیر می‌کند. به‌وسیله‌ی اراده‌ی عام است که دولت مدرن حافظ جمع انسان‌هاست.

روسو بیان می‌کند که انسان دو وضع دارد: وضع قبل از اجتماع و وضع بعد از اجتماع. در وضع قبل از اجتماع (وضع طبیعی)، انسان فطری و بی‌آلایش و بی‌گناه است. مانند حیوانات زندگی می‌کند اما نه اینکه گرگ باشد. حیوانیت‌اش به‌معنای پاک‌اش است. نه دزدی در فکرش است و نه جنایتی. انسان طبیعی است. روسو این مباحث را به نحو مفصل در کتاب امیل بیان و توضیح می‌دهد. این کتاب سراسر ستایش وضع طبیعی انسان است. کلیسای کاتولیک این کتاب را تحریم می‌کند؛ زیرا اگر انسان آن‌قدر پاک باشد، گناه فطری و گناه نخستین که در تفکر مسیحیت ریشه دارد زیر سوال می‌رود؛ انسان در مسیحیت ذاتاً گناهکار است. در حقیقت انسانی که هابز ترسیم می‌کند به انسان مسیحیت نزدیکتر است تا انسانی که روسو ترسیم می‌کند.

روسو از وضع طبیعی چنان ستایش می‌کند که برخی به اشتباه فکر می‌کنند که وی قصد برگرداندن انسان به این وضع طبیعی را دارد. راسل² در تاریخ فلسفه خود چنین نقل می‌کند که روسو نسخه‌ای از کتاب «گفتار درباره‌ی نابرابری» که در آن به ستایش وضع طبیعی می‌پردازد را برای ولتر³ می‌فرستد؛ ولتر در پاسخ می‌نویسد: «کتابی که بر ضد نوع بشر نوشته‌اید دریافت داشتم و متشکرم. هرگز برای ابله ساختن ما این همه هوش به‌کار نرفته بود. با خواندن کتاب شما انسان هوس می‌کند که چهار دست و پا راه برود. ولی من بیش از شصت سال است که این عادت را از دست داده‌ام و متأسفانه احساس می‌کنم که تجدید آن برایم غیر ممکن است. همچنین نمی‌توانم به جست‌وجوی وحشیان کانادا بروم، چون بیماری‌هایی که دچارشان شده‌ام مرا به یک جراح اروپایی نیازمند می‌سازند.»⁴

روسو در مقدمه‌ی همان کتاب خود تصریح می‌کند که وضع طبیعی دیگر وجود ندارد، شاید هرگز وجود نداشته است، و دوباره به وجود نخواهد آمد؛ ولی در عین حال این وضعی است که ما باید آن را فرض بگیریم تا بتوانیم درباره وضع کنونی درست داور می‌کنیم.⁵

1 Social contract

2 Bertrand Russell

3 Voltaire

4 Russell, Bertrand, (1394), *Tarikhe falsafe gharb*, (p.923).

5 Cassirer, Ernst, (1397), Rousseau, Kant, Goethe, (p.66).

روسو در مقدمه‌ی کتاب قرارداد اجتماعی هدف از نوشتن کتاب را با این جمله آغاز می‌کند: «می‌خواهم در نظام اجتماعی جست‌وجو کنم تا ببینم آیا می‌توان در آن قاعده‌ی اداره امور عادلانه و مطمئن‌ی یافت که انسان‌ها را چنان که هستند و قوانین را چنان که باید باشند در نظر بگیرد. در این جست‌وجو، همواره کوشش خواهم کرد میان آنچه حق اجازه می‌دهد و آنچه سودجویی مقرر می‌دارد پیوندی برقرار کنم تا عدالت و سودجویی در برابر هم قرار نگیرند.»^۱ سپس بیان می‌دارد که «نظم اجتماعی حق مقدسی است که پایه‌ی تمام حقوق است. این حق از طبیعت سرچشمه نمی‌گیرد؛ بنابراین بر پایه قراردادها استوار است. حال باید دید که این قراردادها کدامند.»^۲

سپس به بیان مواد این قرارداد می‌پردازد و در نهایت بیان می‌دارد که می‌توان تمام مواد این قرارداد را در یک ماده خلاصه کرد: «هر فرد شخص خود و تمام حقوق خود را به کل جامعه واگذار می‌کند؛ نظر به این‌که هر فرد تماماً خود را واگذار می‌کند، وضعیت برای همه یکسان است؛ و با در نظر گرفتن یکسان بودن وضعیت برای همه، هیچ کس نفعی ندارد که این وضعیت را برای دیگران دشوار کند... نظر به این‌که هر کس خود را به همه واگذار می‌کند، بنابراین خود را به هیچ کس به خصوص واگذار نمی‌کند؛ و نظر به این‌که هر کس هر چه به دیگری می‌دهد همان را از او دریافت می‌دارد، یعنی حقی را به او نداده که همان حق را از او نگرفته باشد، پس انسان معادل آنچه از دست داده نیروی بیشتری برای حفظ آنچه در اختیار دارد به دست می‌آورد... اگر از پیمان اجتماعی آنچه به اساس آن مربوط نمی‌شود کنار گذاشته شود، آنچه می‌ماند در عبارات زیر خلاصه می‌شود: «هر فرد شخص خود و تمام حقوق خود را به مشارکت تحت هدایت عالی‌هی اراده عمومی قرار می‌دهد؛ و هر عضوی چون بخش جدایی‌ناپذیر کل در هیئت اجتماعی پذیرفته می‌شود.»^۳

در روسو جامعه با یک قرارداد و پیمان اجتماعی رخ می‌دهد. این قرارداد اجتماعی در نظر روسو با «اراده‌ی عمومی» مشخص و شناخته می‌شود. اراده‌ی عمومی (کلی)، مبدأ جامعه است. انسان قبل از اجتماع هنوز لایق نامیدن انسان نیست. انسان با اخلاق و فکر و اندیشیدن و قانون و علم و فرهنگ، انسان است و این‌ها همه در اجتماع رخ می‌دهد؛ این‌ها فرع بر اجتماع هستند. در قرارداد اجتماعی می‌بینیم که ماهیت حقیقی انسان در نظم اجتماعی تحقق می‌یابد. او از یک حیوان بُلّه و کندذهن، به صورت یک موجود هوشمند و یک انسان درمی‌آید. پس اراده‌ی عمومی به نظر روسو مبدأ انسان شدن انسان است.^۴ عقل هم با جامعه رخ می‌دهد. اراده‌ی عمومی یک حقیقت انسانی است. انسان با آن تکوین پیدا می‌کند. در نتیجه انسان با قرارداد انسان می‌شود.

1 Rousseau, Jean-Jacques, (1389), *Gharardade ejtemaei (matn va dar zamineh matn)*, (p.53).

2 Ibid, (p.59).

3 Ibid, (p.103-104).

4 Copleston, Frederick, (1387), *Tarikhe Falsafeh-jeld 6: az Wolff ta Kant*, p:96-97.

دولت تمثیل اراده‌ی عمومی است. دولت مدرن به نمایندگی اراده‌ی عمومی حکومت می‌کند. نه اینکه انسان‌ها حقوق‌شان را جمع کرده و از آن صرف نظر کرده‌اند و به دولت داده باشند. حاکمیت چیزی جز اجرای اراده‌ی کلی نیست و این حاکمیت نیز غیرقابل انتقال است.^۱ حیث فردی انسان حیوان، و امیل، و طبیعی است. از نظر روسو حقیقتی به نام اجتماعیت است که باعث جمع‌شدن انسان‌ها دور هم می‌شود. دولت مدرن نماینده‌ی اراده‌ی عمومی است. دولت مدرن جامعه‌ی مدنی نیست. دولت مدرن نماینده و تبلور و تجسد اراده‌ی عام است که وظیفه‌اش حفاظت از مصالح عام و عمومی است. دولت برای این اتفاق می‌افتد که از مصالح عمومی نه از مالکیت خصوصی حمایت کند. شرط تحقق جامعه‌ی مدرن فرض معنایی به نام اراده‌ی عمومی است که مبدئیت برای تحقق حیث اجتماعی انسان داشته باشد. اراده‌ی عام مانند یک معنای کلی می‌ماند که در دولت‌ها تبلور پیدا می‌کنند. پس دولت مدرن حافظ مصالح عام است. بنابراین، نباید حافظ مالکیت خصوصی باشد. روسو سخت‌ترین حملات را علیه مالکیت خصوصی می‌کند. باید از جامعه‌ی مدنی عبور کرد و برای عبور از آن به تئوری اراده‌ی عام نیاز است. وی می‌گوید باید به خودمان برگردیم نه اینکه از هم بیگانه شویم و با این از خودبیگانگی جامعه‌ی مدنی رخ دهد.^۲

پس سیر مفهوم از خودبیگانگی منتهی به این بیان‌های روسو می‌شود. هگل در کتاب عناصر فلسفه‌ی حق، گویی تبیین روسو می‌کند. باید دید که چطور این اراده عام مورد نظر روسو، در هگل، با روان مطلق تطبیق می‌شود. تا اینجا بحث از خودبیگانگی از منظر هابز و لاک و روسو، از افق فلسفه سیاسی مطرح شد. حال به بررسی این مفهوم از منظری متفاوتی و فلسفی می‌پردازیم.

از خودبیگانگی در بستر ایده‌آلیسم آلمانی

فیشته بیان‌داشته است که «حقیقت عبارت است از وحدت اندیشه و عین (ابژه)»^۳ این بدان معناست که فیشته^۴ تلاش داشت تا ذهن را قادر به اکتساب ویژگی‌های یقینی، ضروری و پیشینی کند آن‌هم با فعلی که او «شهود عقلی»^۵ می‌نامد. در چنین شهود عقلی‌ای می‌توانیم حقیقتی ضروری را تشخیص دهیم و بشناسیم که برای موجه ساختن ادعاهای دیگرمان به‌کار می‌آید. فیشته شهود عقلی را مربوط به نوعی فعل یا عمل یا عملکرد^۶ می‌داند و اثبات «هستی» (یا وجود) چیزها را تنها از طریق شهود حسی موجه می‌داند. شهود عقلی

1 Rousseau, Jean-Jacques, (1389), *Gharardade ejtemaei (matn va dar zamineh matn)*, (p.141).

2 Metafizika, 2019, (p.44).

3 Daniel Breazeale, 1988, (p. 13).

4 Johann Gottlieb Fichte

5 Intellectual intuition

6 Tathandlung

تنها برای بیان وجود من مطلق به مثابه فعالیت خودتقریربخش موجه است.^۱ فیشته همواره بر این همانی «من» و «عقل» تاکید می‌کند.^۲

او فعالیت را منشأ سازنده کلی امور دانست که مورد شناخت ما قرار می‌گیرند. چون این فعالیت مؤد است، فیشته آن را عملکرد نامید و از آنجایی که هر فردی آن را بی‌واسطه از طریق شهود با مشاهده فکری^۳ درون خود می‌یابد، فیشته آن را «من مطلق» نام گذاشت. هر فردی بدون واسطه می‌داند که خود اوست که می‌خواهد، احساس می‌کند، عمل می‌کند، می‌اندیشد و می‌شناسد.^۴

وی اصل اولیه و آغازین معرفت را که «من» و این همانی^۵ من با من است را چنین توضیح می‌دهد: «رسالت ما کشف اصل اولیه اساسی کل معرفت بشر است که مطلقاً نامشروط است. این اصل اولیه را نه اثبات می‌توان کرد نه تعریف، اگر که می‌باید اصلی مطلقاً آغازین باشد.»^۶ «من» در آغاز هر عملی از جمله عمل شناخت قرار دارد. زیرا هر فردی فاعل شناختی است که انجام می‌دهد و هر فردی خود را من می‌خواند. بنابراین در آغاز روند شناخت من، خود را می‌نهد. بیان منطقی آن قضیه این همانی^۷ است. این قضیه اصل بدون شرط عمل شناخت است زیرا من، بی‌واسطه خود را می‌نهد.^۸

در آغاز فعالیت، من مطلق به صورت نامحدود است؛ زیرا هیچ امری وجود ندارد که آن را محدود سازد. ولی در اولین مرحله روند شناخت جهت نیاز من مطلق به سمت من تجربی قرار می‌گیرد. در من تجربی قوه خیال^۹ شروع به تولید اشیای مورد شناخت می‌کند. در ابتدا در من تجربی در اثر برخورد جهت فعالیت من مطلق در من تجربی احساس ایجاد می‌شود و به دنبال آن تأثرات حسی به وجود می‌آیند. سپس او آگاه می‌شود که مشاهدات او در واقع تصورات^{۱۰} با تصاویری از اشیاء مورد شناخت او هستند. البته من تجربی هنوز واقف نیست که اشیاء و تصور اشیاء توسط خود او ساخته شده‌اند.

اصل دوم مشروط است؛ چون من، توسط امری که من نیست^{۱۱} محدود و متعین^{۱۲} می‌گردد. بیان منطقی آن، قضیه این‌نه‌آنی^{۱۳} است. در زبان آلمانی کلمه *nicht* همان معنای «نیست» در زبان فارسی را

¹ Pinkard, Terry, (1394), *Falsafe a'lmani: 1760-1860 Miraseh idealism*, (p. 167).

² Ibid, (p.172).

³ Intellektuelle Anschauung

⁴ Zakerzadeh, Abolghasem, (1388), *Idealiam almani (az Wolff ta peiroveneh jadid Kant)*, (p.252).

⁵ Identity

⁶ Fichte, Johann Gottlieb, (1395), *Bonyadeh a'mozeyeh faragire danesh*, (p.167).

⁷ A = A

⁸ Zakerzadeh, Abolghasem, (1388), *Idealiam almani (az Wolff ta peiroveneh jadid Kant)*, (p.253).

⁹ Einbildungskraft

¹⁰ Vorstellungen

¹¹ Nicht-Ich

¹² Bestimmt

¹³ Non-A=A

دارد. این «نیست-من» یا «جزمن» همان اشیاء و طبیعت هستند. به تعبیری آگاهی پدید نمی‌آید مگر آنکه جزمن رویاروی من قرار گیرد.¹ این جزمن از من، بیگانه است.

در نتیجه من تجربی در ابتدا گمان می‌کرد اشیاء از بیرون به او عرضه می‌شوند و سپس آگاه شد که مشاهده او تصوراتش از اشیاء هستند. سپس (در مرحله فعالیت عقل) آگاه می‌شود که از تصورات آزاد است و بر فراز آنها قرار گرفته و به اختیار خود با آنها رفتار می‌کند، بدین معنا که هنگام عمل تجرید تصورات را از هم جدا کرده و باز آنها را به‌گونه‌ی جدیدی پیوند می‌دهد. به این طریق، آگاهی وارد مرحله فعالیت جزمن می‌گردد و من تجربی واقف می‌شود که آگاهی او محصول اشیائی نیست که پیش از آن گمان می‌کرد از بیرون به او داده می‌شوند بلکه برخلاف، اشیاء محصول آگاهی او هستند. در این مرحله آگاهی به خودآگاهی² تبدیل می‌گردد. من تجربی به‌مثابه تولید کننده اشیاء، پس از کسب آگاهی بر آن می‌شود تا روند فعالیت خویش و همچنین روند رشد آگاهی‌اش به این فعالیت را به صورت نظامی فلسفی درآورد.³ به تعبیری می‌توان گفت ایده‌آلیسم در فیشته، به‌نحو سوپژکتیو است. پس از خودبیگانگی لازمه تحقق حقیقت من، یعنی حقیقت وجود است و یکی از مراحل اصلی آگاهی است. از خودبیگانگی یکی از مراحل ضروری تاریخ متافیزیک است و با این اتفاق می‌افتد.

شلینگ⁴ در اثری که در بیست سالگی تحت عنوان «درباب من به‌منزله‌ی اصل فلسفی» منتشر ساخت، همچون فیشته «من» را منشأ کل اموری دانست که مورد شناخت ما قرار می‌گیرند. تمام امور مورد شناخت توسط من، درون من نهاده می‌شوند. اما او برخلاف فیشته من مطلق را از ابتدا به منزله خداوند در نظر آورد.

به عقیده او طبیعت، محصول قوه‌ی خیال من تجربی نیست، بلکه منشأ طبیعت خارج از حیطه آگاهی من تجربی قرار دارد. پس از اتخاذ این عقیده، شلینگ در اثری به نام «افکاری نوین برای بنیاد فلسفه طبیعت» دورنمای طبیعت در فلسفه‌اش را به این صورت بیان کرد: «طبیعت باید روح مرئی؛ و روح، طبیعت نامرئی باشد»⁵

وی مانند فیشته معتقد است که طبیعت، محصول روحی است که ناآگاهانه آنرا تولید می‌کند. این روح خارج از حیطه آگاهی ما امور طبیعی را به‌وجود می‌آورد؛ و در ضمن تولید آنها، در جهت کسب آگاهی گام برمی‌دارد. امور طبیعی نمایانگر آن روح‌اند. روح، در آغاز خفته است ولی در نباتات و حیوانات بیدار می‌شود و در انسان که آخرین محصول روند خلقت است به مرحله آگاهی می‌رسد. چون طبیعت سازمان یافته است، نمی‌تواند محصول عاملی مادی باشد، بلکه مخلوق روحی است که کورکورانه عمل نمی‌کند بلکه فعالیت خلاق او هدفمند است. ولی چون در جهان فقط انسان دارای آگاهی است، روح خارج از

¹ Copleston, Frederick, (1387), *Tarikhe Falsafeh-jeld 7: az Fichte ta Nietzsche*, (p.56).

² Vernunft

³ Selbstbewusstsein

⁴ Zakerzadeh, Abolghasem, (1388), *Idealiam almani (az Wolff ta peiroveneh jadid Kant)*, (p.255- 256).

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

⁶ Ibid, (p.279).

آگاهی انسان ناآگاهانه امور طبیعی را به وجود می‌آورد. طبیعت، روحی است که خودآگاهی ندارد ولی روح ما طبیعتی است که به خود آگاه است. از آنجایی که روح به صورت طبیعت، مرحله به مرحله در روند کسب آگاهی، موجودات را خلق می‌کند و چون هر موجودی در این روند به دنبال موجود قبلی به‌وجود می‌آید، روند خلقت موجودات روندی تکاملی است.^۱

در شلینگ، روح از ابتدا از خودبیگانگی است نه اینکه از خودبیگانگی می‌شود. روح در ابتدا ناآگاه است و حیث طبیعی و ناسوتی دارد. مطلق، از حالت ناآگاهی سیر می‌کند و در مراحل به تاریخ طبیعی متوسل می‌شود و در فلسفه طبیعت روح به خودآگاهی می‌رسد. یعنی مراحل طبیعی را که از عنصر طی می‌کند می‌آید تا به انسان می‌رسد. انسان همان ناسوت است که به خودش آگاه می‌شود. یعنی طبیعت در انسان و آگاهی انسان به خودش بازمی‌گردد. به تعبیری می‌توان گفت ایده‌آلیسم در شلینگ به‌نحو ابژکتیو است.

شلینگ در مرحله پایانی فعالیت فلسفی‌اش بیان کرد که خداوند به این طریق می‌خواهد خود را بشناسد و دانش خویش را با درجات متفاوت در موجودات طبیعی نمایان سازد. بنابراین هر موجودی مؤید و نمایانگر وجود دانش خداوند است. در هگل فلسفه طبیعت یک مرحله از روان است. اگر برای شلینگ کل تاریخ روان تاریخ طبیعی است، برای هگل فلسفه طبیعت یکی از مراحل تاریخ روان است. مطلق وقتی از خودش در طبیعت بیگانه می‌شود، برای بازگشت به خودش در تاریخ فرهنگ باید سیر کند و بشر (روح مطلق) در تاریخ فرهنگ به خودش برمی‌گردد؛ و مراحل آگاهی را در تاریخ فرهنگ سیر می‌کند. این تمام بحث‌های کتاب پدیدارشناسی روح هگل است.

در فلسفه هگل روح (مطلق)، اندیشه است ولی به خود آگاهی ندارد. لازمه‌ی خودآگاهی برگشت اندیشه از شیء (طبیعت) به خود اندیشه و روح است. این برگشت و خودآگاهی طی روند دیالکتیکی مرحله به مرحله صورت می‌گیرد. در پایان روح مطلق رخ می‌دهد؛ زیرا او که سراسر اندیشه است در آن هنگام به کل امور و اشیاء می‌اندیشد و امور و اشیاء تحقق‌یافته‌ی اندیشه او هستند.^۲ پدیدارشناسی شرح توصیف روند آگاهی به سمت کمال است.

خودآگاهی و آزادی روح، به‌معنای رفع از خودبیگانگی

هگل در اولین بحث خود در مراحل سیر این آگاهی از «یقین حسی»^۳ شرح می‌کند. یقین حسی^۳ صورتی از آگاهی است که بهترین راه کسب دانش نسبت به جهان را تجربه‌ی مستقیم یا شهودی، بدون اطلاق مفاهیم بدان می‌داند: هگل دانش برآمده از این نوع تجربه را دانش «بی واسطه»، برخلاف دانش «با واسطه»، می‌نامد که به جای «درک» یا «دریافت» جهان سروکار دارد.^۴ این شناخت، علاوه بر این،

¹ Ibid, (p.280).

² Ibid, (p.307).

³ Sinnliche gewissheit (Ge.)\ sense-certainty

⁴ Comprehension

⁵ Apprehension

⁶ Stern, Robert (1396), *Hegel va padidarshenasi rooh*, (p.115).

همچون حقیقی‌ترین شناخت‌ها نمودار می‌شود؛ زیرا هنوز چیزی از عین برنگرفته و کنار نگذاشته است؛ بلکه، عین با همهی سرشاری‌اش، پیش روی اوست. ولی، واقع امر این است که این یقین، آشکارا معلوم می‌دارد که انتزاعی‌ترین و کم‌مایه‌ترین حقیقت است.¹

هگل از مرحله یقین حسی عبور می‌کند. وی گذار از یقین حسی به ادراک حسی² (اندریافت حسی) را چنین توصیف می‌کند: یقین بی‌واسطه (یقین حسی) حقیقت را به چنگ نمی‌آورد، زیرا در عین حال که حقیقتش کلی است، یقین مزبور تنها به‌دنبال دریافت این (فردی) است. از سوی دیگر، ادراک صرفاً امری را درک می‌کند که برایش به‌منزله‌ی یک کل حاضر باشد. از آن‌جا که اساس ابژه، یعنی امر کلی، در بساطتش یک کلّ وساطت‌یافته است، ابژه باید این ماهیتش را در ذات خویش بیان کند. بدین منظور، ابژه خود را به منزله‌ی شیئی با ویژگی‌های کثیر نشان می‌دهد.³ اما باز این ادراک، ما را به‌قدر کافی به‌پیش نمی‌برد. آگاهی که با تردیدی غیرقابل رفع میان دو قرائت از شیء که به یک اندازه ناخرسندکننده‌اند یعنی از یک‌سو، شیء به عنوان امری «واحد»، و از سوی دیگر، شیء به عنوان امری «افزون بر آن» که از این تصور آگاهی ادراکی به امر کلی ناشی می‌شود در نوسان است. اکنون این هستی‌شناسی را وامی‌نهد و به-جای آن، هستی‌شناسی مبتنی بر «نیرو» را اختیار می‌کند.⁴

در فصل «نیرو و فاهمه» آگاهی می‌کوشد تا به کمک رد کردن هستی‌شناسی مبتنی بر عقل عرفی، از معضل «واحد/ کثیر» رهایی یابد و توجه خود را بر تصویری متافیزیکی متمرکز سازد که به‌واسطه آن، تصور بسیار متفاوتی که علوم طبیعی از جهان برای ما ترسیم کرده‌اند، جایگزین ابژه‌های تجربه حسی معمولی گردد؛ در همین جهان است که «تصویر ظاهری» اشیاء و ویژگی‌ها به‌نفع «تصویر علمی» ای کنار گذاشته می‌شود که مورد تأیید فیزیک است و، بر اساس آن، هستی‌شناسی مبتنی بر عقل عرفی زیر سؤال می‌رود.⁵

هگل، پس از گذر از مراحل پیشین، اینک در آستانه‌ی ورود به بحث در باب خودآگاهی⁶ قرار دارد، جایی که توجهش را از چگونگی درک آگاهی⁷ نسبت به اشیاء در جهان به چگونگی درک آگاهی از خودش، در مقام سوژه، تغییر می‌دهد. به تعبیری آگاهی نظری پایان آگاهی نیست و این آگاهی می‌طلبد که از این فراتر رود چون دیالکتیک به پایان نمی‌رسد. آنچه گذار از آگاهی به خودآگاهی را پی‌ریزی می‌کند، تغییر جهت از نظر به عمل است.

هگل برای این تغییر موضع و سیرش از آگاهی به خودآگاهی به مفهوم حیات متوسل می‌شود. حیات تنها جایی است که گرایش نظری، امکان فراروی از خودش را دارد. فقط در موجود ذی‌حیات است که

¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1397), *Padidarshenasieh Ja'n*, (p.158).

² Wahrnehmung (Ge.)\ perception

³ Stern, Robert (1396), *Hegel va padidarshenasi rooh*, (p.127).

⁴ Ibid, (p.139).

⁵ Verstand und kraft

⁶ Ibid, (p.140).

⁷ Self-consciousness

⁸ consciousness

گرایش نظری امکان فراروی از خودش را می‌تواند داشته باشد. حیات، قوامش به میل و خواستن و خواهش است. موجود ذی‌حیات هم‌هی آنچه که برای او لازم است را طلب می‌کند. حیات، همیشه ضامن حفظ خودش است و این از طریق میل صورت می‌گیرد. میل یعنی توجه به غیر. توجه به غیر می‌کند تا غیر را ملحق به خودش کند.

این میل، وارد مرحله‌ی دوم پدیدارشناسی هگل می‌شود. آنجا که آگاهی از طریق میل، می‌خواهد به-نحو دیالکتیکی از خودش فراتر رود. این میل در یک مرتبه متوجه اشیاء (ابژه‌ها) می‌شود.

سوژه می‌کوشد تا در قالب میل، فردیتش را به کمک نفی جهان اطرافش حفظ کند. اما مشکلی که میل با آن روبه‌رو می‌شود این است که انهدام ابژه را در پی خواهد داشت و به محض این‌که ابژه نابود شود، سوژه دیگر هیچ چیزی ندارد که کنترلش را بر آن اعمال کند و از این طریق فردیتش را به اثبات رساند. بنابراین، سوژه باید برای خود ابژه‌ای دیگر دست‌وپا کند تا آن را تصرف کند، در نتیجه همان فرآیند می‌تواند دوباره تکرار شود و به‌نوعی سیر قهقراپی بینجامد که آشکارا پوچ و بی‌حاصل است.^۱

هگل برای رفع این معضل که میل با آن روبه‌روست راه‌حلی ارائه می‌دهد. این اتفاق زمانی روی-خواهد داد که یک خودآگاهی منفرد، جهان را همچون دربردارنده دیگر خودآگاهی‌ها می‌پندارد؛ چرا که سوژه با مشاهده‌ی این حقیقت که دیگران خودهایی همانند خودش هستند و به تبع آن با بازشناختن خود در آن‌ها، دیگر با دگربودگی صرف یعنی آنجا که سوژه تنها با نفی جهان است که می‌تواند خود را در آن بیابد سر و کار ندارد. همان‌گونه که هگل روشن می‌سازد، زمانی که سوژه‌ی خودآگاه قادر شود «خود را در دیگری ببیند»، به نقطه‌ی عطفی تعیین‌کننده از سفر آگاهی در طول پدیدارشناسی خواهیم رسید که از آن‌پس، آگاهی پذیرای رویکردی بسیار متناسب‌تر و سنجیده‌تر از آن چیزی خواهد بود که تاکنون بدان دست‌یافته-است.^۲

وی این مساله را با این بیان مطرح می‌کند: «آنجا که یک خودآگاهی ابژه قرار می‌گیرد، ابژه هم من است و هم ابژه. این‌جاست که مفهوم جان (روح) از هم‌اکنون سروکله‌اش برای ما پیدا می‌شود. آنچه بعدها برای آگاهی پیش‌خواهد آمد، همان تجربه‌ی [آن] چیزی [است که] جان (روح) است، این جوهر مطلق که، در آزادی و استقلال کامل از تضاد خویش، یعنی از خودآگاهی‌های گوناگون برای خودباشنده، وحدت-شان را پدید می‌آورد: یک من در حکم یک ما، و یک ما در حکم یک من. در خودآگاهی به‌عنوان مفهوم جان (روح)، آگاهی به برآیند چرخش‌گاه^۳ خود دست می‌یابد [آگاهی برای نخستین‌بار در خودآگاهی، در مفهوم روح است که نقطه‌ی عطفش را می‌یابد]؛ از آن جا راه این آگاهی، خارج از ظاهر رنگارنگ این دنیای محسوس^۴ [مراد یقین حسی و ادراک است] و برون از شب خالی ماورای آبر محسوس [مراد نیرو و فاهمه است]، به سوی ورود به روشنایی روز جانانه‌ی حضور [مراد روح است] آغاز می‌شود.»^۵

¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1397), *Padidarshenasieh Ja'n*, (p.238-239).

² Stern, Robert (1396), *Hegel va padidarshenasi rooh*, (p.161).

³ wendungspunkt

⁴ sinnlichen diesseits

⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1397), *Padidarshenasieh Ja'n*, (p.241).

در نتیجه در این مرحله میل سوژه متوجه سوژه دیگری می‌شود که آن سوژه نیز دارای میل می‌باشد. در نتیجه میل به میل صورت می‌گیرد. در هگل این امر (میل میل) به نحو فعال است. فعالیت^۱ و حیث دیالکتیکی اقتضاء می‌کند که این امر به نبرد و ستیزه اتفاق بیفتد. پس دیالکتیک به میانجی نبرد مرگ و زندگی، ما را از مرحله‌ی «میل» به مرحله‌ی «اربابی و بندگی»^۲ سوق می‌دهد. به این ترتیب، همان‌گونه که من می‌کوشم تا اراده‌ام را بر تو تحمیل کنم، تو نیز می‌کوشی تا اراده‌ات را بر من تحمیل کنی؛ پس رابطه‌ی ما سرانجام به ستیزی خواهد انجامید که تنها زمانی رفع می‌گردد که یکی از ما شکست را بپذیرد و تسلیم اراده‌ی دیگری شود و در نتیجه، به برده تبدیل شود. حال آن‌که اراده‌ی پیروز به ارباب تبدیل می‌شود. به نظر می‌رسد که به باور هگل همان‌طور که در کتاب عناصر فلسفه‌ی حق بیان داشته، موجودی که نشان می‌دهد و حاضر است آگاهانه و مشتاقانه بر سر نابودی‌اش در مقام شیئی زنده قمار کند، با این کار زندگی‌اش را از زندگی حیوانی صرف متمایز می‌سازد و خود را به عنوان بشر به اثبات می‌رساند.^۳

با این بیان همه‌ی سوژه‌ها در مخاطره هستند و همه خطر می‌کنند و با این خطرکردن است که سوژه، سوژه می‌شود. پس خطر کردن و خوف وضع دیالکتیکی سوژه است. برده مجبور است که کار کند و این برده در عین حالی که کار می‌کند از تمتع نسبت به کار خود محروم است و این تمتع در اختیار خواجه است. در نتیجه دیالکتیک نیاز - خدمت (کار) - تمتع، رخ می‌دهد.

در اینجا ارباب به تمتع محض می‌رسد و این تمتع برای او لذت ناب و محض می‌شود. به این دلیل ناب است که هیچ زحمتی از او در آن متاع نیست. یعنی آن تمتع که حاصل دیالکتیک خدمت و کار است و در آن رنج و سختی است، برای ارباب، خدمت وجود ندارد و همه تمتع است؛ لذا این لذت ناب است. از آنجایی که انسان با کار در خارج و بر روی ایزه‌ها متبلور می‌شود، هر کجا انسان تبلور کار خودش را می‌بیند در آنجا حالت انس و الفت برایش پیدا می‌شود و احساس «در خانه بودن»^۴ می‌کند چون در محیطی زندگی می‌کند که خودش ایجاد کرده‌است.

در این مقطع، برده به‌طریقی به ناپایداری زندگی پی‌می‌برد که ارباب آن را احساس نمی‌کند؛ در نتیجه، این نه برده، بلکه ارباب است که بی‌واسطه‌ترین رابطه را با وجود طبیعی‌اش دارد. پس به‌نوعی ارباب در محیطی مجازی که همه‌ی محصولات اطراف او متاع‌هایی هستند که با کار او به‌وجود نیامده‌اند پر شده‌است، زندگی می‌کند. این ارباب در محیط خود مجازی زندگی می‌کند. یعنی ارباب کم‌کم «خود» خودش را از دست می‌دهد. یعنی به آنچه که در اطراف اوست بالحقیقه تعلق ندارد. همه این‌ها حقیقت برده هستند که توسط او محقق شده‌است.

¹ Activity

Herrschaft und Knechtschaft^۲ (به آلمانی). میلر در ترجمه خود در این جا از معادل «Lordship and Bondage» (خدایگانی و بندگی) استفاده می‌کند، اما در زبان انگلیسی معادل «Mastership and Servitude» یا «Master and Slave» رایج‌ترند. این امر البته شاید به دلیل پرهیز میلر از دلالت‌های جنسی گمراه‌کننده «knechtschaft» (بندگی) است که بنده را صرفاً به معنای خدمتکار، کارگر مزرعه یا دهقان تداعی می‌کند.

³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1396), *Anausoreh falsafeye hagh*, (p.81).

⁴ Being at home

برده به واسطه‌ی کارش برای ارباب، مجبور است امیال خود را نادیده بگیرد و در نتیجه، دیگر خود را ناچار به برآوردن امیالش نمی‌یابد. مهم‌تر از همه اینکه هگل ادعا می‌کند «بنده به واسطه کار از آنچه حقیقتاً هست آگاه می‌شود»^۱ این بدان سبب است که برده در ساختن اشیاء نه برای خودش، بلکه برای ارباب، مجبور است در حالی که آن‌ها را به وجود می‌آورد اشیاء را نه فقط مصرف، بلکه بر روی آن‌ها کار انجام دهد. در نتیجه وی به این مسئله پی‌می‌برد که قادر است از خود تأثیری پایدار بر جهان بگذارد. هگل تأکید می‌کند که تحقق این امر نیازمند حضور توأمان این هر سه عنصر ترس، خدمت و کار برجهان در کنار یکدیگر است، چراکه در غیر این صورت هر کدام به‌تنهایی کارکرد خود را از دست خواهند داد. برای مثال، ترس «درونی و خاموش» باقی‌خواهد ماند اگر سوژه نتواند به میانجی کار مجدداً خود را بیابد؛ از سوی دیگر، کار نیز بدون تجربه‌ی ترس، تبدیل دوباره‌ی سوژه به «یک گرایش خودمحور توخالی» را در پی خواهد داشت.^۲

این سیر دیالکتیکی در هگل در برده با بحث رواقیون ادامه می‌یابد و در نهایت روح با گذر از آگاهی ناشاد به عقل، بر از خودبیگانگی خود فائق می‌آید و به تعبیری احساس «درخانه‌بودن» و وطن می‌کند و روح مطلق تحقق می‌یابد. این روح مطلق زمانی رخ می‌دهد که سوژه خودش را در غیرخودش چونان خودش بیابد. یعنی می‌یابد هر چه هست خودش است و خارج از آگاهی او چیزی نسبت. مدرنیته محقق می‌شود و بشر به آزادی مطلق می‌رسد و تحقق آن نیز در دولت جدید است.

روح انسانی بر آن است که خود را با واقعیت آشتی دهد، اما نمی‌خواهد این آشتی را از طریق تسلیم‌شدنی حقیرانه انجام دهد. ذهنیت آدمی ابزاری برای آشتی با جهان در اختیار دارد که می‌تواند به‌جای روی‌گرداندن از جهان، جهان را بشناسد و خود را در آن متحقق سازد. این ابزار همان تمدن، و به ویژه دولت^۳ است. دولت همان «کل اخلاقی» است که فرد می‌تواند آزادی خود را در آن به‌عنوان بخشی از اجتماع تحقق بخشد؛ بهای این آزادی ترک بوالهوسی‌های اراده‌ی فردی است؛ بهایش این است که دیگر به اقتضای خودسری‌های خود از جهان خواست‌رهایی خودسرانه طلب نکند. دولت فقط نهادی نیست که برای حل و فصل اختلافات یا برای سازماندهی کارهای جمعی، بر اساس قراردادی اجتماعی، پدیدآمده باشد. به‌عنوان کانون آشتی اراده‌ی فردی و عقل کلی، دولت تحقق آزادی است؛ به‌خودی خود غایت است: «دولت همان وجود این جهانی مثال الوهی است». تنها واقعیتی است که به زندگی فردی ارزش می‌دهد. هرگونه ارزش و واقعیت انسان تنها از برکت دولت است. دولت به عنوان والاترین مرتبه‌ی به عینیت‌رسیدن ذهن، نماینده‌ی اراده‌ی عمومی است؛ آزادی فردی نیز زمانی تحقق پیدا می‌کند که بر اطاعت از قانون مبتنی باشد، زیرا در آن صورت اراده از خودش اطاعت‌کرده است. در این فرمان‌برداری، تقابل میان آزادی و ضرورت از میان می‌رود، زیرا ضرورتی که حکم عقل تاریخ است، نه از طریق اجبار، که از راه اراده‌ی آزاد صورت می‌بندد.^۴

¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1397), *Padidarshenasieh Ja'n*, (p.250).

² Stern, Robert (1396), *Hegel va padidarshenasi rooh*, (p. 176-177).

^۳ مرحوم عنایت در کتاب «عقل در تاریخ» نوشته هگل، همه‌جا به جای دولت از کشور استفاده کرده است.

⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1390), *Aghl dar Tarikh*, (p.114-117).

عامل اصلي در این فرآیند در نظر هگل، «روح» است. به نظر هگل، واقعیت چیزی نیست جز «روح» که در خود تکوین و تحول پیدا می‌کند. در این فرآیند، روح جهانی را به وجود می‌آورد که در ابتدا گمان می‌برد که جهانی خارجی است؛ تازه بعدهاست که «روح» پی‌می‌برد که این جهان خارجی نیست، بلکه محصول و فرآورده خودش است. «روح» چیزی جدا و متفاوت از این فعالیت خلّاقه نیست. «روح» در همین فعالیت و با همین فعالیت است که وجود دارد. در آغاز این فرآیند، «روح» آگاه نیست که خود را بیرونی و از خود بیگانه می‌کند. «روح» صرفاً به‌شکلی تدریجی در می‌یابد که جهان نسبت به او بیرونی نیست. در نظر هگل، بیگانگی همان شکست در دریافت این مسئله است. زمانی که انسان‌ها کاملاً خودآگاه شوند و بفهمند که محیطشان و فرهنگشان صرفاً صدوراتی از «روح» هستند بیگانگی به‌پایان می‌رسد. آزادی چیزی جز همین فهم نیست، و آزادی هدف و غایت تاریخ است.¹

وقتی روح مطلق به خودآگاهی می‌رسد، نتیجه این خودآگاهی، آزادی است و تبلور و تحقق این آزادی نیز در مالکیت خصوصی است.² مالکیت خصوصی بدین معنا که بشر می‌فهمد که اموالش مال خودش است و می‌فهمد دیگری نمی‌تواند در مالش تصرف کند. به تعبیری ظهور خودآگاهی در مالکیت خصوصی است. هگل مالکیت خصوصی را تا آنجا تقدیس می‌کند که آن را حادث و اکتسابی نمی‌بیند، بلکه آن را دارای اهمیتی هستی‌شناسانه³ می‌داند. او وجود مالکیت خصوصی را فقط به‌خاطر ارضای نیاز مادی نمی‌بیند، بلکه از نظر او تنها در مالکیت است که فرد به صورت خرد پدیدار می‌شود. از نظر هگل، مالکیت بر نیازهای جامعه اولویت دارد.

طبق بیانات هگل، انسان مدرن با فائق آمدن بر از خودبیگانگی به آزادی مطلق رسیده است. تبلور این آزادی هم در جامعه‌ی مدنی و مالکیت خصوصی است. این خوشی‌بینی مطلق هگل نسبت به جامعه‌ی مدنی و دولت مدرن است.

نتیجه و جمع‌بندی

این مقاله با بررسی سیر مفهوم از خودبیگانگی در تاریخ اندیشه مدرن و نشان دادن اهمیت آن و توجهی که متفکران در اساس تفکری خود به آن داشته‌اند را مطرح کرد. در واقع مفهوم آزادی در اندیشه مدرن اهمیتی فراوان دارد. به نوعی می‌توان بیان داشت که این اندیشمندان برای اندیشه‌ورزی حول مفهوم آزادی به بحث از خودبیگانگی پرداخته‌اند.

هابز اساس جامعه‌ی مدنی را بر مبنای این مفهوم بنیاد نهاد و لاک به تأسی از وی همین نظر را تأیید کرد با این تفاوت که وی مهم‌ترین اصل و هدف تشکیل جامعه‌ی مدنی را حفظ مالکیت خصوصی می‌دانست. روسو با نقد به جامعه‌ی مدنی‌ای که هابز و لاک ترسیم می‌کنند، سعی در بیان اساس دیگری برای جامعه‌ی مدنی که منشأ نابرابری‌هاست می‌شود. وی با مطرح کردن ایده قرارداد اجتماعی و قوام جامعه بر

¹ Paul Wiener, Philip, (1397), *Farhangeh andishehaye siasi*, (p.189-190).

² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1396), *Anausoreh falsafeye hagh*, (p.79-80)

³ ontological

اساس اراده‌ی عمومی سعی در برطرف کردن اشکالاتی که به جامعه‌ی مدنی وارد است مبادرت می‌ورزد. به تعبیری اساس اجتماعیت مدرن که در قالب جامعه‌ی مدنی مطرح شده است در پیوند وثیقی با مفهوم از خودبیگانگی قرار دارد و بررسی این مفهوم برای اندیشه اجتماعی راهگشاست.

از سویی دیگر فیشته و شلینگ از خودبیگانگی را از مراحل اساسی تفکری متافیزیکی مطرح می‌نمایند. در نهایت هگل با دستگاه فلسفی‌ای که مطرح می‌نماید تمامی این ایده‌ها را در خود هضم و با بیان از خودبیگانگی به عنوان مرحله‌ای ضروری در تاریخ بشریت، رفع این از خودبیگانگی را در خودآگاهی روح و با تحقق آزادی بیان می‌دارد و تبلور این آزادی مطلق را در دولت مدرن نشان می‌دهد. با بررسی این مفهوم از زاویه نگاه متافیزیکی بنیاد و نیز سیر این مفهوم تا هگل به عنوان اثرگذارترین فیلسوفی که بر خیل عظیمی از متفکرین بعد از خود، از فیلسوف گرفته تا روان‌شناس و جامعه‌شناس، به نقش این مفهوم پرداخته شد تا بتوان ریشه‌های تفکر اجتماعی-سیاسی را از ابتدای تفکر مدرن هم از زاویه اجتماعی و هم از زاویه متافیزیکی نشان داد؛ به این امید که بتوان در فهم مدرنیته و شرایط شکل‌گیری و بسط آن توجه بیشتری کرد و برای وضع تاریخی‌ای که در آن قرار گرفته‌ایم دقیق‌تر بیندیشیم.

References

1. Breazeale, Daniel, (1988), *Fichte: Early Philosophical Writings; "Fichte in Jena"*, New York: Cornell University.
2. Cassirer, Ernst, (1997), *Rousseau, Kant, Goethe*, Markaz, Tehran.
3. Clausco, George, (1995), *Tarikh falsafeh siasi jeld3: az Machiavelli ta Montesquieu*, Ney, Tehran.
4. Colletti, Lucio, (1974), *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. 1th edition, New York and London: Monthly Review Press.
5. Copleston, Frederick, (1984), *Tarikhe Falsafeh-jeld 5: Filsofane englisi-az Hobbes ta Hume*, Elmi va Farhangi, Tehran.
6. Copleston, Frederick, (1987), *Tarikhe Falsafeh-jeld 6: az Wolff ta Kant*, Elmi va Farhangi, Tehran.
7. Copleston, Frederick, (1987), *Tarikhe Falsafeh-jeld 7: az Fichte ta Nietzsche*, Elmi va Farhangi, Tehran.
8. Daryabandari, Najaf, (1969), *Barrasieh mafhome Elinasion dar falsafe gharb*, Parvaz, Tehran.
9. Fichte, Johann Gottlieb, (1995), *Bonyadeh a'mozeyeh faragire danesh*, Hekmat, Tehran.
10. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1997), *Padidarshenasieh Ja'n*, Kandokav, Tehran.
11. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1990), *Aghl dar Tarikh*, Shafiei, Tehran.

12. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1396), *Anausoreh falsafeye hagh*, Ghatreh, Tehran.
13. Hobbes, Thomas, (1396), *Leviatan*, Ney, Tehran.
14. Locke, John, (1396), *Resaleie darbareye hokomat*, Ney, Tehran.
15. *Metafizika Journal*, 2(2)6.
16. Paul Wiener, Philip, (1397), *Farhangeh andishehaye siasi*, Ney, Tehran.
17. Pinkard, Terry, (1394), *Falsafe a'lmani: 1760-1860 Miraseh idealism*, Ghoghnoos, Tehran.
18. Pouw, Nicky & Baud, Isa, (2012), *Local Governance and Poverty in Developing Nations*, New York: Routledg.
19. Rousseau, Jean-Jacques, (1389), *Gharardade ejtemaei (matn va dar zamineh matn)*, Aagah, Tehran.
20. Russell, Bertrand, (1394), *Tarikhe falsafe gharb*, Parvaz, Tehran
21. Stern, Robert (1396), *Hegel va padidarshenasi rooh*, Ghoghnoos, Tehran.
22. Zakerzadeh, Abolghasem, (1388), *Idealiam almani (az Wolff ta peiroveneh jadid Kant)*, Porsesh, Tehran.

Dos.Dr. Əbdülhüseyn Kəlantəri
Dissertant. Afşin Nikbəxt

***Müasir düşüncə tarixində T.Hobbsdən F.Hegələ qədər özgələşmə
konsepsiyası kroresinin araşdırılması***
(xülasə)

Fəlsəfə tarixində, xüsusən də qərb düşüncə tarixində özgələşmə anlayışının kökləri vardır: Efesli Heraklit fəlsəfəsində insanların loqosla əlaqəsi, təbii dünyanın münasibətinin Platondakı ideyalar dünyasının natamam mənzərəsi, İlk günahın insanların qurtuluşu ilə əlaqəsi kimi. Bu anlayış, xüsusilə müasir düşüncədə mühüm rol oynayır. Bu konsepsiyaya ikinci dəfə güvənərək, yeni düşüncə tarixinin formalaşmasında tam bir nəticə əldə etmək olar. Bu məqalə özgələşmə məfhumu üçün fenomenoloji və istinad metodundan istifadə edərək, ilk olaraq siyasi düşüncə nöqtəyi-nəzərindən Tomas Hobbs, Con Lokk və J.J.Russonun vətəndaş cəmiyyəti haqqında düşüncəsində və bunun necə həyata keçirildiyi və necə reallaşdığı barədə istifadə etməsini metafizik baxımdan isə Q.Fixte və F.Şellingin fəlsəfəsinə istinad edərək nəhayət F.Hegelin düşüncəsində bu konsepsiyanın mərkəzi rol oynadığını göstərir.

Müasir dövrün ən böyük sistematik filosofu F.Hegeldən yararlanaraq, qeyd edilən anlayışın modern düşüncədə yeni mənası formalaşır. O, özgüləşmə problemini ruhun və şüurun zəruri mərhələlərindən biri kimi qəbul edərək, dialektik bir proseslə bu yadlaşmanı özünüdərkə aradan qaldırmağı və yeni hökumətdə mütləq azadlığın həyata keçirilməsi kimi xarakterizə edir.

Açar sözlər: *Özgüləşmə, Mədəni cəmiyyət, İctimai müqavilə, Azadlıq, Özünüdərk, Dövlət*

Assoc. Prof. Dr. Abdolhossein Kalantari
Master. Afshin Nikbakht

Investigating the Process of the Concept of Alienation in the History of Modern Thought from Hobbes and to Hegel
(abstrakt)

The concept of alienation is rooted in the history of thought, particularly in the history of the western thought from the relationship of men with Logos in Heraclitus and the relation of the natural world as a deficient image of the world of ideas in Plato, to the relation of the first sin to men's redemption. This concept has a crucial role, especially in Modern Thought.

The reconsideration of Modern Thought, emphasizing this concept, will lead to a new insight in the process of the history of new thought. Using a documentary research method and basing on a phenomenological point of view, the author of the present article attempts to study alienation, first, based on the political thought in Thomas Hobbes; second, in Locke and Roseau through a discussion on civil society and its realization; third, by taking into account the works of Fichte and Shelling; and ultimately, the article demonstrates that this concept is important in Hegel.

Using the origins of this concept in modern thought, Hegel, as the greatest systematic philosopher in modern times, introduced a new meaning for alienation. He saw alienation as a basic step in spirit and consciousness, and through a dialectic process, he expressed the exclusion of alienation by self-consciousness and the realization of an absolute freedom in a new state.

Keywords: *alienation, civil society, the social contract, freedom, self-consciousness, state.*

Доцент, доктор наук Абдулхуссейн Калантари
Диссертант Афшин Никбахт

***Изучение формирования концепции отчуждения в истории
мысли Нового времени от Гоббса до Гегеля***
(резюме)

Концепция отчуждения уходит своими корнями в историю мировой мысли, в частности – историю европейской мысли: начиная от связи людей с Логосом в философии Гераклита и связи мира природы как неподлинного образа мира идей в философии Платона и кончая связью первозгреха с искуплением. Эта концепция имеет важнейшее значение, особенно в философии Нового времени. Пересмотр философской мысли этого периода с уделением особого внимания данной концепции, приведет к новому пониманию процесса истории новой мысли. Посредством применения метода документального исследования и учитывая феноменологическую точку зрения, автор в данной статье предпринимает попытку изучить отчуждение: 1. на основе политической мысли Томаса Гоббса; 2. в контексте идей гражданского общества в трудах Дж.Локка и Т.Руссо и их реализации; 3. учитывая работы Г.Фихте и Ф.Шеллинга; 4. в контексте трудов Гегеля, для которого данная концепция была крайне важной.

Используя истоки этой концепции в современной мысли, будучи величайшим философом-систематиком Нового времени, Гегель ввел новое значение для понятия «отчуждение». Он рассматривал отчуждение как основополагающий шаг в сторону духа и сознания, и через диалектический процесс он выражал исключение отчуждения с помощью самосознания и реализацию абсолютной свободы в новом государстве.

Ключевые слова: *отчуждение, гражданское общество, общественный договор, свобода, самосознание, государство.*

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 28.10.2019
Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 29.10.2019
Çapa qəbul edilmişdir: 02.12.2019