

## ادیان و عرفان

Adyan and Erfan  
Vol.46, No.2, Fall/Winter 2014

سال چهل و ششم، شماره دوم، پائیز و زمستان ۱۳۹۳  
ص ۲۴۱-۲۴۱

### جایگاه انگارهٔ دین در نظام فلسفی هگل

محمدهادی فاضلی<sup>۱</sup>، محمدرضا بیات<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۱/۱۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۴/۱۷)

#### چکیده

هگل دیدگاهی تاریخی دربارهٔ دین و سیر تکامل آن دارد. این سیر با حرکت روح از نازلترین مرتبه آغاز می‌شود و تا رسیدن به عالی‌ترین جایگاه -روح مطلق- ادامه می‌یابد؛ روح آدمی با گذار از هنر، به دین می‌رسد و سپس، به سوی عقلانیت محض حرکت می‌کند. در این مقاله، در پی آنیم تا نخست، به شیوه‌ای توصیفی، معانی متفاوت مورد نظر هگل از انگارهٔ دین را، در دوره‌های مختلف فکری وی، بیان کنیم؛ سپس، به پدیدارشناسی تاریخی این انگارهٔ از دید وی خواهیم پرداخت. هگل معتقد است که انگارهٔ دین ماهیت دوگانه‌ای دارد: از یک سو، متشکل از امر حسی- هنری و از سوی دیگر، دارای وجهی مفهومی- فلسفی است؛ براساس همین نگرش، انگارهٔ دین را به‌عنوان یک حد وسط منحصر به فرد، نسبت به دیگر واسط‌ها، در سیر تکامل روح تبیین می‌کنیم. علاوه بر این، از تأثیر صورت سه‌گانهٔ اقانیم مسیحی بر تلقی دیالکتیکی هگل از سیر تاریخی روح یاد خواهد شد، به‌مثابهٔ امری که خوانش‌های متفاوت و گاه متضاد از فلسفهٔ هگل به دست می‌دهد.

**کلید واژه‌ها:** افنوم‌های سه‌گانه، دین‌شناسی هگل، فلسفهٔ دین، مسیحیت و فلسفهٔ هگل.

۱. نویسنده مسئول، کارشناس ارشد فلسفهٔ دین دانشگاه تهران، Email: hadifazeli@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفهٔ دین دانشگاه تهران

## مقدمه

بی‌تردید، هگل یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان مدرن در زمینه‌های گوناگون، از جمله دین، محسوب می‌شود؛ ردّ سنت ایده‌آلیسم فلسفی در آثار او به چشم می‌خورد، دارای رویکردی تاریخی به اندیشهٔ بشر است و با نگرشی کلی به پدیده‌های بشری می‌نگرد؛ بدین سبب، از پیشروان بینش نوین در فلسفه به شمار می‌رود. رویکرد فلسفی-عقلانی وی به دین سابقه‌ای کمابیش طولانی در الهیات طبیعی دارد، اما جنبشی نو در پدیدارشناسی دین به وجود آورده است که نتایج آن را در آثار برخی فیلسوفان معاصر، همچون هوسرل و دریدا، به وضوح می‌توان دید. در نگرش این فیلسوف، انگارهٔ<sup>۱</sup> دین نه تنها از ملزومات سیر روح برای رسیدن به عقلانیت محض به شمار می‌رود، بلکه چنان اهمیت و جایگاهی دارد که توجه و بررسی ویژه‌ای را می‌طلبد. به دیگر سخن، دین در اندیشهٔ هگل حد واسط میان دو ساحت هنر و فلسفه است و افزون بر این، نقشی غیر قابل چشم‌پوشی و اساسی دارد؛ فلسفهٔ هگل به نوعی تابع دین‌شناسی وی است. در این میان، تثلیث (Trinity) یکی از مهم‌ترین آموزه‌های الهیات مسیحی است که آن را از دیگر ادیان متمایز می‌کند و هستهٔ منطقی فلسفهٔ هگل هم بر مبنای آن شکل می‌گیرد.

هگل، مسیحیت را صورت پیشرفتهٔ ادیان می‌شمرد، چنان‌که فلسفهٔ خود را صورت کاملی از فلسفه‌های پیشین می‌داند. از سوی دیگر، با نگاهی به فیلسوفان پساهاگلی درمی‌یابیم که دین اولین و شاید مهم‌ترین عامل خوانش‌های دوگانه از اندیشهٔ هگل بوده است؛ تا آنجا که در خوانش‌های رادیکال اندیشه‌های این فیلسوف، ممکن است به این نتیجه برسیم که وی تا مرز حذف انگارهٔ دین نیز پیش رفته است. با این وجود، درونمایهٔ فلسفهٔ هگل شباهتی تام‌وتمام به درونمایه‌های دینی دارد و این امر ما را بیش از پیش به این نکته رهنمون می‌شود که اندیشهٔ دینی تأثیری به‌سزا در برداشت هگل از اندیشهٔ بشری دارد؛ اگر انگارهٔ دین را، در اندیشهٔ هگل، با توجه به دوره‌های فکری وی بررسی کنیم، می‌توانیم دیدگاه فلسفی او را در پرتو مفهوم ایمان مسیحی هم توصیف نماییم. افزون بر این، رویکرد او نسبت به انگارهٔ دین رویکردی نوین است؛ وی فهم تاریخی از دین را با فلسفهٔ دین می‌آمیزد و در پرتو آن، دین تاریخی را بررسی می‌کند که مرحله‌ای برای کمال ایدهٔ مطلق به شمار می‌رود. دیر زمانی، فیلسوفان رد تاریخ بر بستر دین را نادیده گرفته بودند؛ پس از هگل و با گذشت زمان بود که توجه به حافظهٔ تاریخی ذهن بشر در ایده‌آلیسم آلمانی جایگاهی یافت.

با توسل به دو ویژگی که استیس برای دین بر شمرده است، می‌توان از تاثیر اندیشهٔ دینی در فلسفه‌ورزی هگل به شکلی واضح سخن گفت. به نظر استیس، دین در مقام

تبیین امور - کلی و مطلق‌نگر (Totalistic) و نیز غایت‌محور (Teleological) است. به عبارت دیگر، دین‌نگاهی کلی و تحت‌مقوله به امور عالم دارد و جزئیات را در برابر آن امر کلی می‌سنجد و ارزیابی می‌نماید. از سوی دیگر، دین‌غایت‌مندی و پایان‌محتومی را، ورای عالم محسوس، فرض می‌کند که با کلیت یادشده هم‌سو و هم‌داستان باشد [۳]؛ ص ۷۹]. هر دو ویژگی مطلق‌نگری و غایت‌محوری در فلسفه هگل باز نمود یافته‌اند. او سودای تبیین کلی امور را دارد و اندیشه‌های فیلسوفان پیشین را مقدمه‌ای برای رهنمون‌شدن به فلسفه خود در نظر می‌گیرد؛ از این‌رو، مطلق‌نگر است. از سوی دیگر، غایت و منتهایی برای تاریخ تعریف می‌کند که در واقع سیر آگاهی روح مطلق به خویش است؛ بر این مبنای، او غایتی را مشخص کرده است که سیر تطور تاریخی، بی‌تردید، به آن خواهد انجامید.

به همین جهت، بررسی انگاره دین در فلسفه هگل می‌تواند بینش مفیدی به وجود آورد تا بتوان سیر تاریخی اندیشه فلسفی وی، و استثنا بودن انگاره دین در آن را بهتر درک کرد. دین یکی از موثرترین عوامل در شکل‌گیری تفکر فلسفی است؛ پس، قابلیت بررسی از دیدگاه فلسفی را هم دارد. در این پژوهش، در پی آنیم که بدانیم آیا عنصر دین در قوام اندیشه فلسفی هگل آن‌قدر تاثیرگذار بوده است که جهات و ارکان دیگر اندیشه وی را، همچون سنجش تاریخی و عقلانیت، تحت‌الشعاع خود قرار دهد و به‌گونه‌ای ویژه و متفاوت مطرح گردد؟ بخش نخست پژوهش حاضر به نگرش‌های مختلف دینی هگل اختصاص یافته است که در تمام آنها، دین نه به‌عنوان یک عنصر منفعل، بلکه به‌مثابه عنصری فعال در جهت‌گیری‌های فلسفی وی نقش ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، در کنار نگاه تاریخی به دین، به تاثیر آن در فلسفه هگل و نقش و جایگاهش در دوره‌های مختلف فلسفی و فکری وی خواهیم پرداخت. پاسخ به این پرسش از طریق بررسی کلی برون‌داد نظریه هگل درباره دین، و نسبت آن با دیگر اجزاء این نظریه میسر خواهد شد. همچنین، تلاش کرده‌ایم تا اهمیت انگاره دین را، در قیاس با دیگر واسطه‌ها، از چهار جهت بررسی کنیم و از این‌رو، امید است نگاهی نو در نگرش به فلسفه دین ایجاد نماییم.

## ۱. سیر تاریخی اندیشه دینی در هگل

### ۱.۱. نوشته‌های اولیه هگل درباره دین

بخش مهمی از نخستین دست‌نوشته‌های هگل، به‌نوعی، نگرش وی به نقش دین را نشان می‌دهد و اخلاق محور اصلی آن به شمار می‌رود؛ این نوشته‌ها به هویت افراد شخصیت و

اصالت می‌بخشد و نقش آنان در اجتماع -یا کارکرد اجتماعی فرد- را بیان می‌کند [19; p.22]. سه رساله دین ملی و مسیحیت (۱۷۹۳ م)، استقرار شریعت در دین مسیح (۹۶-۱۷۹۵ م)، زندگانی مسیح و نیز روح مسیحیت و سرنوشت آن (۹۹-۱۷۹۸ م)، از این گونه نوشته‌هاست [۵؛ ص ۲۵].

نخستین اندیشه‌های دینی هگل در دو دوره شکل گرفت:

۱.۱.۱. دوره برن (۱۷۹۰-۱۷۹۶ م): نخستین نوشته‌های هگل جوان به دغدغه‌های اخلاقی، و به خصوص اخلاق کانتی، اختصاص دارد. او در این سال‌ها (۲۳ تا ۲۹ سالگی) مجذوب اخلاق کانتی و نیز، اخلاق زیبایی‌شناسانه یونانی شده بود. به باور هگل، تلفیق این دو «اخلاق زیبایی» را به وجود می‌آورد که با اخلاق مسیحی غیر قابل جمع است. رساله استقرار شریعت در دین مسیح یادگار این دوره از اندیشه ضد اخلاق مسیحی وی است. مدتی بعد، او از این نگرش دست کشید و بدین ترتیب، دوره دوم تفکر دینی‌اش آغاز گشت.

۲.۱.۱. دوره فرانکفورت (۱۷۹۶-۱۸۰۱ م): دوره فرانکفورت، که آغاز شکوفایی هگل منتقد است، با نگارش کتاب «فرق میان دستگاه فلسفی فیخته و شلینگ»<sup>۲</sup> از دوره قبل متمایز می‌گردد. برخلاف سال‌های قبل، او اخلاق کانتی را امری بی‌روح و غیر قابل اجرا می‌شمرد و راه کارهای اخلاقی یونانی را سبب رهایی از معضلات اخلاقی مدرن نمی‌داند. در این دوره، دیدگاه او دگرگون می‌شود؛ اخلاق مسیحی را می‌ستاید و روح آن را عشق می‌داند، اخلاقی که، به گمان وی، برتر از اخلاق وظیفه‌مدار کانتی است. رساله‌های روح مسیحیت و سرنوشت آن و همچنین زندگانی مسیح حاصل این دوره فکری هگل‌اند. با این همه، نگاه منتقدانه هگل اخلاق مسیحی را نیز به کارزار نقد می‌کشد و آن را مسئول وضعیت نابسامان اخلاقی زمانه خود می‌داند. به باور او، هم اخلاق کانتی و هم اخلاق مسیحی بر پایه تضاد و تباین میان پاره‌های وجودی انسان بنا شده‌اند. در هر دو دیدگاه اخلاقی، انسان به دو بخش متباین تقسیم می‌شود که یکی می‌بایست بر دیگری حاکم شود؛ با این تفاوت که مسیحیت به غلبه مرجعیت بیرونی (خدا) معتقد است و کانت به سیطره مرجعیت درونی (اراده) گرایش دارد [18; p:93].

در این دوره هم شباهت‌هایی میان دیدگاه‌های کانت و هگل وجود دارد؛ هر دو بر عقلانی بودن ایمان تاکید می‌کنند، هرچند کانت حوزه ایمان را به قلمرو عقل عملی ارجاع داده است و هگل، با برداشتن مرزهای میان عقل نظری و عملی، ایمان را به درون روح/عقل سوژه می‌کشاند؛ اما، هریک در نظام فلسفی خویش به بنای عقلانی ایمان

متعهد می‌مانند. در واقع به عقیده هر دو فیلسوف، ایمان صبغه‌ای عقلانی دارد. هرچند هگل از این هم فراتر می‌رود و در نگارش پدیدارشناسی روح، برخلاف کانت، گفتمانی دیالکتیکی و دو سویه میان ایمان و علم<sup>۳</sup> برقرار می‌کند. به عبارت دیگر، ایمان را متعلق علم پدیدارشناسی خود قرار می‌دهد [23; p.228]. همچنین، مسئله ذهن و عین را درونی کرد، مسئله‌ای که سده‌ها ذهن فیلسوفان را مشغول کرده بود. او ذهن و عین را وجوهی از روح مطلق می‌داند که در سیر تکاملی روح، به شیوه‌ای دیالکتیکی، با هم ارتباط دارند و روح مطلق را به شناخت کامل‌تر خویش رهنمون می‌شوند. بدین ترتیب، توانست گسست و جدایی میان ذهن و عین را برطرف کند و این امر در برداشت نهایی وی از انگاره دین تاثیر بسیار داشت. افزون بر این، تدین ذهنی را از تدین عینی تفکیک کرد؛ در اندیشه هگل و به دنبال وی در فلسفه کرکگور، تدین ذهنی و تدین عینی را باید جدا از یکدیگر در نظر گرفت. تدین ذهنی تدینی شخص‌وار و بر پایه عشق است که با دگرگونی حالت فرد تغییر می‌یابد. بنابراین، از هیچ قاعده‌ای پیروی نمی‌کند. در مقابل، تدین عینی در قالب سنت‌ها و شرایع جای می‌گیرد که پیروی از احکام آن واجب است و فردیت در آن جایگاهی ندارد<sup>۴</sup> [21; p.132].

هگل در دوره‌های بعد به تفکیک ذهن و عین وفادار نماند، اما هنوز تدین اصیل را همان تدین ذهنی می‌دانست که نوعی رابطه است، رابطه‌ای کاملاً فردی و عاشقانه با امر مقدس. از این رو، در مقابل تدین عینی قرار می‌گیرد.

## ۲.۱. دوره ینا (۱۸۰۷-۱۸۰۱ م) و هایدلبرگ (۱۸۱۶-۱۸۱۸ م)

در این دوره، بخش مهمی از اندیشه فلسفی هگل شکل گرفت، دوره‌ای که به نگارش پدیدارشناسی روح مشغول بود [19; p.32]. رساله یا نوشته‌ای رسمی درباره دین در دست نیست که هگل در این زمان نوشته باشد. با این حال، در دو فصل از پدیدارشناسی روح به نام «خدایگان و بنده»<sup>۵</sup> و «آگاهی ناشاد»<sup>۶</sup> به هرگونه دین عینی به‌سختی می‌تازد؛ درحقیقت، انتقاد هگل به هر نوع دینی است که در فطرت آدمی تفرقه و ستیز می‌اندازد [۴؛ ص ۱۲۴]. بنابراین، نخست از یهودیت انتقاد می‌کند که خدا/مطلق را امری بیرونی و ورای آدمی می‌انگارد و در مرحله بعد، قرائت‌هایی را نقد می‌کند که مسیحیت را به‌عنوان دینی با آداب و سنن خاص از مسیحیت به‌عنوان امری درونی تفکیک می‌کنند. درحقیقت، دوره ینا و هایدلبرگ دوره‌ای از نگرش فلسفی هگل به شمار می‌رود که او پدیدارشناسی فلسفی خویش را به مقوله ایمان معطوف ساخت.

### ۳.۱. دوره برلین (درس گفتارهایی درباره فلسفه دین)

درس گفتارهای دوره برلین در سه دوره، در سال‌های ۱۸۲۴، ۱۸۲۷ و ۱۸۳۱ م، ایراد شدند. هگل مطالعات گسترده‌ای در زمینه ادیان داشت و در این درس گفتارها، ادیان را با رویکردهای پدیدارشناسانه و تاریخی تقسیم‌بندی کرد [18; p:13]. درس گفتارها از دست‌نوشته‌های شخصی خود هگل، که برای ارائه در کلاس‌ها آماده می‌کرد، و یا نگارش‌های حاضرین در کلاس فراهم آمده‌اند. این نوشته‌ها از انسجام کافی برخوردار نیستند، اما منطق «هستی‌شناسی استعلایی هگل»<sup>۷</sup> در آنها مشهود است. او، با شیوه‌ای دیالکتیکی<sup>۸</sup>، سیر تاریخی پیدایش و تکامل ادیان و تنظیم آنها را در منظومه‌هایی سه گانه تبیین نموده، و از مفهوم ایمانی دین به مفهوم تاریخی آن گذر کرده است؛ این نگرش به بینش هگل در دوره ینا بسیار نزدیک است.

### ۲. پدیدارشناسی انگاره دین در اندیشه هگل

با توجه به سیر تاریخی، انگاره دین در اندیشه هگل را در سه سطح می‌توان بیان کرد؛ هگل متقدم، میانی و متاخر. هگل متقدم که گاه دغدغه دین و گاه دغدغه اخلاق دارد، به اخلاق کانتی و زیبایی‌شناسی یونان باستان بسیار اهمیت می‌دهد و به‌مدد آن، اخلاق رایج مسیحی را نقد می‌کند. از سوی دیگر، دین را غایت ایمان می‌داند؛ در این بینش، ایمان وسیله‌ای است برای دستیابی به دین حقیقی که، از نظر هگل، مسیحیت است [22; p:92].

هگل میانی در دوره ینا و با کتاب پدیدارشناسی روح شکل گرفت و فیلسوفان پسا‌هگلی بیشتر به اندیشه‌های او مراجعه می‌کنند. در این سطح، او -با توسل به پدیدارشناسی مفهوم ایمان- هسته دین را ایمان می‌شمرد و کار اساسی فلسفه را واکاوی جایگاه ایمان در فهم عقلانی/پدیدارشناسانه<sup>۹</sup> از هستی می‌داند.

هگل متاخر، که در درس گفتارها خود را نشان می‌دهد، با نگاهی پدیدارشناسانه به تاریخ ادیان پرداخت و سیر تاریخی آنها را در منظومه‌هایی سه‌گانه به شکل تز، آنتی‌تز و سنتز بیان کرد. گذار از رویکرد ایمان‌مدارانه به دین، و توجه به جایگاه و کارکرد انگاره دین در سیر تطور روح<sup>۱۰</sup> از مهم‌ترین ویژگی‌های اندیشه هگل در این دوره است [Ibid, p.31]. در این دوره بود که هگل دین را مرحله‌ای برای تکامل روح مطلق ( Spirit Absolut) شمرد و جایگاه دین را در منظومه‌های سه‌گانه هرم مطلق مشخص کرد. در مقام توصیف و با روشی پدیدارشناسانه، تاریخ ادیان را بررسی کرد و از نتیجه آن در بنای سه‌گانه‌های ادیان بهره برد. حتی در این پژوهش‌های تاریخی، هگل در

جست‌وجوی امری ذاتی، کلی و مشترک میان دین‌هاست. این امر مشترک همان روح است که تطور خود را از نازل‌ترین سطح آغاز می‌کند و تا رسیدن به بالاترین سطح و مطلق شدن ادامه می‌دهد.

هگل ایده (Idea) را همه حقیقت می‌داند، اما این واژه را در معنای انگاره نیز استفاده می‌کند؛ انگاره به ایده شباهت دارد، اما سطحی نازل‌تر از آن است؛ از آنجاکه انگاره ماهیتی التقاطی و بینابینی دارد، نمی‌تواند محکی تامی برای حقیقت باشد. نخست، ایده در خود است که در این مرتبه، تنها شماییلی صوری دارد و منطق نام می‌گیرد. سپس، بیرون از خود یا در عالم واقع قرار می‌گیرد که همانا طبیعت است و در پایان، از جمع این دو، تبدیل به ایده خود می‌شود که آن را روح می‌نامند [18; p.47]. روح در مرحله درخودبودن، نیاز به شناخت خویش دارد؛ پس، به سمت طبیعت حرکت می‌کند، خویشتن خویش را در آئینه آن می‌بیند و درنهایت، به خود بازمی‌گردد. این بازگشت با آگاهی از خویشتن همراه است و سنتزی از دو مرحله قبل به شمار می‌رود. بنابراین، روح ابتدا ظهوری فردی دارد و حسیات و امور شخصی را شامل می‌شود. در این مرحله، روح ذهنی (Spirit Subjective) است [Ibid, p.50]. به سبب همین فردیت خام که برای هگل برابر با بی‌هویتی است، روح ذهنی و فردی باید از وضعیت خویش آگاه شود و نیاز به عینی شدن دارد؛ در این مرحله، روح عینی (Spirit Objective) نام می‌گیرد که در فرد خود را به شکل اخلاق، و در اجتماع به شکل دولت نشان می‌دهد؛ هگل باور دارد که روح در مرحله عینیت نیز خود اصیل خویش را نمی‌یابد و بدین سبب، با ترکیب مراحل ذهنی/فردی و عینی به خود باز می‌گردد. او به گفت‌وگوی روح با خویشتن در این ساحت اشاره می‌کند و آن را مقدمه‌ای برای شکل‌گیری روح مطلق می‌نامد [21; p.56].

ظهور اصیل روح در روح مطلق است. از نگاه هگل، روح مطلق - که بالاترین مرحله خودآگاهی است - در سه مرحله تجلی می‌کند: هنر، دین و فلسفه. درحقیقت، گوهر یا محتوای هر سه مرتبه<sup>۶</sup> گوهری ابدی، پایان‌ناپذیر و الهی یا مطلق، و هدف یا غایت آنها دریافت حقیقت مطلق است. اختلاف این مراحل از این جهت است که هریک از آنها حقیقت مطلق را به شکلی جداگانه و متفاوت بر آگاهی (انسان) جلوه‌گر می‌سازند [۲؛ ص ۶۱۶]؛ به این معنا که حقیقت در هنر جلوه هنری، در فلسفه جلوه‌ای مفهومی، و در دین - که میان این دو است - جلوه‌ای دوگانه و تمثیلی دارد. هسته مراحل هنر، دین و فلسفه مشترک است، اما صورت‌ها متفاوت‌اند؛ هنر و دین دو راه متفاوت برای درک ایده مطلق است. فلسفه نیز یکی دیگر از این راه‌هاست، اما نسبت به درک برآمده از هنر و دین، دریافت عالی‌تری را از ایده مطلق به دست می‌دهد. این امر از آن رو است که

فلسفه ایده مطلق را در چهارچوب مفاهیم مجرد درمی‌یابد و بنابراین، نه تنها از نحوه درک خود، بلکه از نحوه درک هنر و دین هم کامیاب می‌شود [۴؛ ص ۱۵۰].

در مرحله هنر، روح مطلق در قالب محسوسات ظاهر می‌شود و زیبایی حسی مهم‌ترین ویژگی آن است. از نگاه هگل، هنر که به سه مرحله هنر کنایی (هنر شرقی)، هنر کلاسیک (هنر یونانی) و هنر رمانتیک (هنر اروپای نوین) تقسیم می‌شود [۲؛ ص ۶۳۰-۶۳۱]، نازل‌ترین سطح بروز ایده مطلق است؛ زیرا، هنر با عینیت صرف سروکار دارد و راه دریافت آن حس است. هنر رمانتیک -به‌ترتیب- در نقاشی، موسیقی و شعر به ذهنیت نزدیک می‌شود، ذهنیتی که برآمده از خیال است و هنوز با درک عقلانی فاصله بسیار دارد. هگل این عنصر تخیل را عاملی منفی برای تدین ذهنی/سوبژکتیو می‌انگارد، عنصری که به‌سبب هنری‌بودن انگاره دین، به‌مانند هنر، در دین نیز وجود دارد. زیرا، تخیل بر تمایز ذات الهی از ذات بشری تاکید می‌ورزد [23; p.242]. این درحالی است که وقتی هگل از مرحله عقل به دین مطلق می‌نگرد، تمایزی نمی‌یابد و همه مراحل حرکت روح مطلق را عقلانی و ضروری، و در نتیجه یکپارچه تلقی می‌کند.

از آنجا که تنها سطح درک اصیل روح مطلق درک عقلانی آن است، هگل مقدمات دیالکتیکی حرکت مطلق از معرفت حسی (هنر) را به‌سوی معرفت عقلانی (فلسفه) فراهم می‌کند. اما در این میان، مفهوم وساطت<sup>۱۱</sup> مطرح می‌گردد؛ گذار از نهاد<sup>۱۲</sup> به هم‌نهاد با وساطت همراه است، هم‌نهادی که دیالکتیک هگل را فعلیت می‌بخشد. گذار مطلق از هنر به فلسفه نیز از این قاعده مستثنا نیست. اما این بار، برخلاف دیگر برابر نهادها در فلسفه هگل، دین به‌مثابه امری استثنايي تجلی می‌یابد. درحقیقت، ایده مطلق -در راه عقلانی‌شدن- مرحله دین را تجربه می‌کند، مرحله‌ای که در آن مطلق صورتی از انضمامیت به خود می‌گیرد و محتوایی مفهومی و عقلانی می‌یابد. در این مرحله، مطلق در قالب تمثیل (Presentation) آشکار می‌گردد؛ در اندیشه هگل، تمثیل به‌معنای امری است که تمثیل و همانندی به‌حسب یافتن است و از عنصر هنر بهره‌مند است [13]. این همانندی حقیقتی مفهومی نیز دارد، حقیقتی که در واقع همان مطلق است و در تمثیل قالبی حسی به خود گرفته است. پس در دیدگاه هگل، مفاهیمی مثل خلقت، هبوط آدم، تجسد (Incarnation) مطلق در قالب مسیح و نیز جاودانگی تمثیل‌هایی هستند که، برای فهم عوام، صورتی حسی/هنری<sup>۱۳</sup> به خود گرفته‌اند [۵؛ ص ۲۱۹]. به عقیده وی، اندیشه عوام قدرت دریافت مطلق را از حقایق ناب عقلانی ندارد؛ از آنجا که مطلق امری اصیل و عقلانی است، برای ظهور در واقع یا درک از جانب عوام، از شهود حسی/هنری کمک می‌گیرد که به درک عامیانه نزدیک است. این تلفیق



در قالب تمثیل‌هایی مانند تجسد مطلق، که همان مسیح است، آشکار می‌گردد. در این بینش، تجسد همان سیر ضروری و عقلانی مطلق در راه رسیدن به گوهر عقلانی/فلسفی است [18; p.9].

در فلسفه دین هگل، مسیر تاریخی ادیان عقلی و ضروری است. افزون بر این، در این مسیر دیالکتیکی که از نازل‌ترین سطح به بالاترین و کامل‌ترین جایگاه می‌رسد، ادیان اولیه/نظام در پایین‌ترین سطح آگاهی از مطلق قرار دارند و گذار تاریخی مترادف با پیشرفت آگاهی<sup>۱۴</sup> است. به همین دلیل، ادیان متاخر کامل‌ترند و محک‌تام‌تری از مطلق به شمار می‌روند. در بررسی‌های تاریخی از ادیان، هگل از دست‌نوشته‌ها و کتاب‌هایی بهره برد که تا آن زمان از سراسر دنیا به اروپا رفته بود. بر پایه این پژوهش‌ها، هگل دین را، بیش از هر چیز، به‌عنوان امری عینیت‌یافته و پدیداری از روح مطلق تلقی می‌کند [23; p.229].

از بُعد مفهومی، انگاره دین سه ساحت دارد: دین کلی، دین متعین (Finite Religion)، دین مطلق. در دین به‌صورت کلی، هگل از انگاره دین به‌مثابه امری یاد می‌کند که از ادغام ایده هنر و ایده فلسفه به وجود می‌آید. در این ساحت، دین ایده‌ای ذهنی است؛ به این معنا که در ساحت ذهن این‌گونه دریافت می‌شود؛ دین متعین ادیان مختلف را، اعم از یکتاپرست یا غیر آن، شامل می‌شود که آن ذهنیت کلی را جزئی نموده‌اند و دین را به ساحت‌های گوناگون زندگی بشر پیوند زده‌اند. از نگاه هگل، دین مطلق همان مسیحیت است که هم‌نهادی از این دو به شمار می‌رود و از این رو، کلیت و جزئیت یادشده را توأمان دارد.

از بُعد مصداقی، انگاره دین سه مرحله را برای رسیدن به دین مطلق سپری می‌کند: دین طبیعی، دین فردی، مسیحیت [۲؛ ص ۶۸۴]. از نظر هگل، دین طبیعی مرحله‌ای از تکامل و حرکت به‌سوی دین مطلق است که با طبیعت یا انسان ارتباطی معنوی دارد و در آن، روح مطلق به‌معنایی معادل با طبیعت لحاظ می‌شود. این ارتباط معنوی، در نازل‌ترین سطح ادیان، خود را در اتحاد با امور محدود، و در صورت‌هایی ابتدایی مثل ستارگان یا حیوانات نشان می‌دهد که وجه یا جوهری انسانی نیز دارند [18; p.191]. برای نمونه، از ادیان چین، هندوئیسم و بودیسم می‌توان یاد کرد [۲؛ ص ۶۸۸].

در دین فردی، اندیشه از جوهری‌پنداشتن عالم به‌سمت روحانی‌دانستن (ذی‌روح‌بودن) آن حرکت می‌کند؛ هگل به‌ترتیب از دین زرتشت، دین سوری (دین مردمان سوریه) و دین مصری به‌عنوان ادیان این دوره گذار یاد می‌کند<sup>۱۵</sup> که اندیشه روحانی‌بودن امور عالم را در آنان می‌توان یافت. اما، این روح یا ارواح با عالم دنیوی

بیگانه‌اند، در ساحتی و رای این عالم حضور دارند و ارتباط با آنان از طریق اوراد و اذکار برقرار می‌شود. هگل اذکار و دیگر راه‌های اتصال با روح را طرقی برای احساس اتحاد با روح مطلق می‌داند که در مراحل بعد، تکمیل خواهند شد [20; p.147]. در مرحله دین فردی، روحی با دغدغه‌هایی این جهانی در پس جهان حضور دارد؛ در این مرحله، روح مطلق جوهری سوای جهان و اتفاقات آن نیست، بلکه برخی از صفات انسانی را در خود دارد. دین فردی گذار به سوی خدایی متشخص است؛ در این مرحله، روح ماهیتی دوگانه دارد و در هر دو جهان حضور می‌یابد [11]. از نگاه هگل، دین یهود، دین یونانی و دین رومی -به ترتیب- مراحل تکامل امر مطلق روحی و فردی هستند. در دین یهود، اقوم<sup>۱۶</sup> اول (خدا) ذهنیت محض و غایت‌مند است، اما چون همه‌چیز از او و در اوست؛ غایت آن نیز خود او و بنابراین، بی‌پایان است. در مقابل دین یهود دین یونانی قرار می‌گیرد، دینی که تکثر دارد و خدایان آن غایاتی محدود، این جهانی و پایان‌پذیر دارند. اما از آنجا که همه‌چیز در خدایان و برای آنها نیست، انسان‌ها حق دارند مستقل از خدایان باشند. از نظر هگل، دنیوی بودن و تکثر در غایات نیز از ویژگی‌های وساطت روح مطلق است؛ پس در این مرحله، هگل هم‌نهاد دین یهود و دین یونانی را دین رومیان قرار می‌دهد و سودمندی را هسته اصلی این دین می‌داند. از آنجا که در دین رومی غایت<sup>۱۷</sup> واحد، اما جزئی و پایان‌پذیر است، سنتزی از ادیان قبل ایجاد می‌شود که تجلی آن را در هدایت جامعه و کشور می‌توان دید [۲؛ ص ۷۰۹].

مرحله دین مطلق یا مسیحیت آخرین مرحله تکامل دین است که، به عقیده هگل، نزدیک‌ترین دین به فهم عقلانی روح مطلق است<sup>۱۷</sup>. مسیحیت هر سه جزء کلیت، جزئیت و فردیت را در خود دارد؛ خدا/پدر ابتدا در شکل کلیتی محض خود را می‌یابد، سپس در طبیعت<sup>۱۸</sup> (و گویی در مقابل خود) تشخیص پیدا می‌کند و به صورتی متفاوت و جدا افتاده<sup>۱۹</sup> ظاهر می‌گردد که این ظهور همان مسیح/پسر است [۱۰]. هگل تصریح می‌کند: «آن روح مطلق، ... اکنون وجهی از ایمان [مجسم] را در قطعه‌ای از گیتی، به شکلی خودآگاه، به خود می‌گیرد، در هیئت انسانی واقعی؛ این آگاهی ایمان یافته، دارای بارقه‌ای بی‌واسطه از روح است که خدا را می‌بیند، حس می‌کند و می‌شنود؛ این وجه، در ساحت آگاهی، امری خیالی نیست، بلکه تماماً واقعیت دارد» [18; p.468].

در آخرین مرحله، این روح واقعیت یافته به صورت فردیتی مطلق و حضور در خودی مطلق (Absolute Presence to self) به سوی خویش باز می‌گردد که در این گام، همانا روح مطلق است. پدر به مثابه ساحت ذهنیت، و پسر به مثابه ساحت عینیت<sup>۲۰</sup> سنتزی را فراهم می‌آورند که فردیت است. فردیت امری بینابینی است که ذهنیت و عینیت را در

خود دارد و از همین جهت، به‌مانند دیگر مفاهیم سنتزگونه فلسفه هگل، متناقض‌نما می‌نماید [19; p.127]. در نگاه هگل، ظهور فردیت روح مطلق را می‌سازد. او معتقد است که، با این تکامل درونی و بیرونی، روح از نخستین مرحله‌ای که در آن حضور داشت - جوهریت مطلق (Absolute Substance) - به‌سوی آخرین و پایانی‌ترین آنان - فردیت مطلق (Absolute Subject) - گذار می‌کند. وی معتقد است که در این سیر، روح مطلق خود را در آئینه هستی خویش نظاره می‌کند و به ذات خود باز می‌گردد [13; 1981].

### ۳. انگاره دین به‌مثابه مبنای فلسفه‌ورزی هگل

با تقریری که از جغرافیای فلسفه دین هگل داده شد، اکنون می‌توان طرح اولیه مقاله را کمی بیشتر واکاویید. در فلسفه هگل، انگاره دین امری استثنایی به شمار می‌رود و از این رو، می‌توان پاسخی را برای این پرسش برشمرد که چرا دین مسیحیت در این نگرش فلسفی مبنا قرار می‌گیرد. همچنین، این امر در برداشت دیگر متفکران از دیدگاه هگل تاثیر بسیار داشته است که در تحلیل پیش‌رو به آن نیز اشاره خواهیم نمود.

۱.۳. انگاره دین در نگاه هگل متاخر امری بینابینی است، زیرا به پدیدارشناسی تاریخی دین می‌پردازد. دین از طریق تشبیه، کنایه و استعاره به امور محسوس سعی در بیان امر مطلق دارد، مانند هنر که از شهود حسی برای بیان مطلق استفاده می‌کند. هگل بیان *عومانه‌ی امر مطلق* را سبب استفاده انگاره دین از ساحت هنر می‌داند، بیان عومانه‌ای که مفاهیم دینی را برای همگان قابل پذیرش می‌سازد.

دین امری است که در آن ایده تنزیه هم گنجانده شده است. به عقیده هگل، انگاره دین - در حاق (حقیقت) خود - امر مطلق را از شکل حسی اش استعلا می‌دهد. از نگاه وی، هسته دین امری مفهومی است و خبر از عقلانیت فلسفی می‌دهد. دین است که این هسته منزه را، در قالب تمثیل، به امور محسوس تشبیه می‌کند. دین تنزیه است؛ زیرا محتوای آن با درک عقلانی/فلسفی از مطلق مشترک است، و نیز بدین سبب که تنها یک مرحله با درک عقلانی ناب، آن هم تنها از جهت صورت، فاصله دارد [18; p:92]. به عبارت دیگر، انگاره دین تشبیه روح مطلق در عین تنزیه آن، و تنزیه روح مطلق در عین تشبیه آن است. این امر در هیچ‌کدام از اقنوم‌های دیگر فلسفه هگل به چشم نمی‌خورد، زیرا مستقیماً با مطلق سروکار دارد و آن را به تشبیه و تنزیه می‌کشاند. در فلسفه هگل، انگاره دین - به‌مثابه یک حدوسط منحصر به فرد - ماهیتی دوگانه دارد. هرچند این دوگانگی در دیگر حدوسط‌های مطرح در فلسفه هگل نیز یافت می‌شود، مانند آنچه در بحث تاریخی ادیان به آن اشاره شد. با وجود این، به تشبیه و تنزیه بردن امر مطلق -

آن گونه که در انگاره دین مطرح می‌شود- امری استثنایی و منحصر به فرد به شمار می‌رود. برآیندی این گفته‌ها می‌تواند نخستین دلیلی باشد که نشان می‌دهد انگاره دین در میان دیگر واسطه‌های فلسفه استثناست.

۲.۳. به عقیده بسیاری از دین‌شناسان، یکی از مهم‌ترین بنیان‌های مسیحیت آموزه تثلیث است؛ در این آموزه، واحد- از جهت وحدت خود- امری سه‌وجهی است؛ خداوند (اقنوم اول) جایگاه پسر و روح‌القدس را نیز داراست [17]. فلسفه هگل، به‌مانند نگرش دیگر فیلسوفان، هیچ‌گاه از تدین وی جدا نبوده است. این نگرش فلسفی، به‌مثابه یک کل، اساسی هر می‌شکل دارد که تمام اجزاء آن از نظامی اقنوم‌وار حکایت می‌کنند. بخش‌های گوناگون این دیدگاه، در رأس هرم فلسفی وی، به ایده تثلیث ختم خواهند شد.

ساختار دیالکتیک هگلی، به‌عنوان یک روش، تنها از مفهوم تثلیث مسیحیت آشکار خواهد شد؛ نهاد، برابر نهاد و هم‌نهاد به‌عنوان سه ضلع یک هرم در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. هم‌نهاد نقش نهاد را در ضلع دیگر هرم ایفا می‌کند و این‌گونه، نقش برابر نهاد برای خلق اقنومی دیگر پررنگ می‌شود. می‌توان ادعا کرد که دیالکتیک هگلی تنها در متن مسیحی و با در نظر گرفتن ایده تثلیث معنا می‌یابد؛ تثلیث از مفهوم خداوند آغاز می‌شود، سپس جسمانیت می‌یابد، و در پایان به آمیزه‌ای از این دو رهنمون می‌گردد. به همین ترتیب، در جای‌جای اندیشه هگل نیز نهادی مفهومی و استعلایی برای درک خویش عینیت می‌یابد که در سیر بازگشت به خویشتن، با گذر از همه مراحل پیشین، به خودآگاهی‌ای غنی نائل می‌آید. این خودآگاهی همه مراحل تثلیث را، بالفعل، در خود دارد و شان هستی‌شناسانه جدیدی کسب کرده است.

هگل فلسفه خود را چون مفهوم جوهر (The Substance) در دین مسیحیت تلقی می‌کند [12; p.309]. حتی در این عبارت هم عمق وابستگی فکری وی به مسیحیت مشهود است. نیز، می‌توان گفت که «گسترده‌گی و شمول تبیینی در موضوع» و «نظم دیالکتیکی در روش» دو ویژگی متمایز فلسفه هگل است و ایده تثلیث عنصر قوام‌دهنده روش دیالکتیکی وی به‌شمار می‌رود. از این رو، فلسفه هگل -به‌مثابه یک کل، حداقل در روش فلسفی خویش- متأثر از تثلیث مسیحی است، مسیحیتی که خود پایه نظامی فلسفی قرار می‌گیرد تا آن (دین مسیحیت) را تبیین کند؛ این امر معنای دقیق دیالکتیک هگل را آشکارا روشن می‌سازد. با این بیان، می‌توان شاهد دیگری بر این مدعا یافت که ایده‌های دینی شالوده فلسفه هگل را تشکیل می‌دهند.

۳.۳. آن گونه که خاطر نشان کردیم، گسترده‌گی و شمول تبیینی در موضوع و نیز نظم دیالکتیکی در روش از ویژگی‌های متمایز فلسفه هگل است. چنان‌که در بخش دوم

پژوهش ملاحظه شد، فلسفه هگل، به مثابه نظامی فلسفی و کلی، دارای شمول تبیینی عام در موضوع و همچنین، هدفمند است. صفت کلیت و شمول تبیینی عام از آن رو بر فلسفه هگل صدق می‌کند که وی تبیینی جهان‌شمول و غایت‌مند از امور دارد<sup>۲۱</sup>، از آن رو که به غایتی اصیل در انتهای سیر عقلانی تاریخ قائل است<sup>۲۲</sup>. هگل با نگاهی ایده‌آلیستی به تاریخ می‌نگرد و فلسفه خویش را در انتهای این سلسله می‌بیند.

استیس، در تقسیم‌بندی مشهوری که در کتاب دین و نگرش نوین به دست می‌دهد، تبیین غایی را تبیینی دینی، و تبیین طبیعی را تبیینی غیردینی می‌نامد<sup>[۳]</sup>؛ ص ۳۴؛ از آنجا که فلسفه هگل معطوف به تبیین مطلق و سیر حرکت و تطور آن در تاریخ می‌باشد، تبیینی غایی به شمار رفته، و از این رو دینی است. به عبارت دیگر، هگل از پی‌ریزی تا برپایی تمام‌وکمال نظام فلسفی خود متدینانه عمل می‌کند. براسا بینش هگلی، روح به خودآگاهی خواهد رسید و از مسیری عقلانی - چه در صورت و چه در محتوا- درک خواهد شد. از سوی دیگر، هنگامی که هدف کلی فلسفه هگل با هدفمندی دین مقایسه می‌شود - که همه‌چیز در خدا و برای خداست -، شباهت این دو بیشتر رخ می‌نماید. مطلق هگلی همه امور را در بر می‌گیرد و تغییرات امور در گستره تاریخ، در واقع، سیر تکامل امر مطلق و صیوریت آن هستند. باید به این امر توجه داشت که قیاس صورت‌گرفته قیاس میان تبیین دینی و تبیین فلسفی هگل از عالم، و بیان شباهت این دو بود؛ هرچند در مقایسه کلیت روح مطلق هگل و خدای ادیان مناقشات فراوانی میان هگل‌شناسان در گرفته است که بررسی آن از بحث ما خارج است.

۴.۳. در بیان اهمیت انگاره دین می‌توان به جایگاه آن در تفسیرهای متفاوت از اندیشه هگل اشاره کرد. نخستین عامل خوانش‌های دوگانه از هگل تقریرهای متفاوتی است که وی در دو دوره میانی و متاخر اندیشه‌اش درباره دین دارد. پیشتر دانستیم که در دوره میانی، هگل دین - به معنای ایمان دینی - و فلسفه را توأمان بررسی می‌کند، اما هگل متاخر از ایمان دینی عبور می‌نماید و از آن به منزله جزء مکمل برای انسجام نظام فکری خویش بهره می‌برد. نگرش هگل در دو فصل «خدایگان و بنده» و «آگاهی ناشاد پدیدارشناسی روح» در خوانش‌های چپ اثر بسیار داشت؛ این خوانش‌ها، که به هگلیان جوان مشهور شدند، طیفی از روایت‌های گوناگون را شامل می‌شوند که در آثار اندیشمندان معاصر، و در سنت‌هایی نظیر فمینیسم نیز نمایان است<sup>[15]</sup>:

- (الف) روایت‌هایی دگراندیشه‌مانند جدایی دین از سیاست (در رابطه دین و دولت)؛  
 (ب) روایت‌هایی کاربردی و ساختارمند، همچون روایت مارکس، که دین را ایدئولوژی طبقه حاکم/پرولتاریا برای سلطه بیشتر می‌دانست؛

ج) روایت‌هایی رادیکال مانند آنچه در نوشته‌های اشتراوس یا فوئرباخ می‌بینیم. در این روایت‌ها به دین چون عنصری فراقکنانه نگریسته‌اند که آیینۀ تمام‌نمای ویژگی‌های انسانی‌ای است که به امری به نام خدا فرافکنی می‌شود. البته، خوانش راست هم بود که از اندیشه‌های هگل در کتاب فلسفه حق<sup>۲۳</sup> پیروی می‌کرد و به مسیحیت پروتستان و دولت پروس نگاه مثبتی داشتند. اما همین نگاه محافظه‌کارانه، و چه بسا پشتیبان دولت، عمر این خوانش را تا جایی کم کرد که تا بیش از اوائل دهه ۱۸۸۰ نپایید.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در بخش نخست پژوهش، سیری تاریخی از اندیشه دینی هگل را بیان کردیم تا با بینشی تاریخی (همان‌گونه که خود هگل هم پیشنهاد می‌کند) به جایگاه دین در اندیشه وی بنگریم. در بخش دوم با تفکیک عرصه‌های سه‌گانه سیر تطور مطلق، به پدیدارشناسی ادیان (به معنایی که هگل از آن مراد می‌کند) پرداختیم و ادیان را به‌مثابه امور برسازنده و ضروری مطلق برشمردیم. اما در بخش پایانی، به داعیه پژوهش پرداختیم که همان جایگاه ویژه و استثنابودن انگاره دین نزد هگل است، از آن رو که به چه وجه یا وجوهی قابل انطباق با فلسفه هگل به‌مثابه یک کل می‌باشد.

انگاره دین ماهیتی دووجهی، متشکل از ایده هنر و ایده فلسفه، دارد و از این راه به بیان مطلق می‌پردازد. به عقیده هگل، این بیان گاه مطلق را به مرز تشبیه به محسوسات می‌رساند و مفهوم تمثیل را خلق می‌کند و گاه، آن را استعلا می‌بخشد و، با تنزیه از عالم، جامه‌ای مفهومی بر آن می‌پوشاند که از درک عوام خارج است. هگل گستردگی تبیین‌های دینی از امر مطلق را معلول همین نگاه تشبیهی و تنزیهی می‌داند، نگاهی که گستره عظیمی از مخاطبان را دارد و از درک عوامانه از امر مطلق تا درک خاص و مفهومی از آن را در بر می‌گیرد.

روش دیالکتیکی فلسفه هگل، به‌مثابه ایده تثلیث در مسیحیت، از سه اقوم بهره می‌برد که در رابطه‌ای ناگسستنی با یکدیگر واقعیت را شکل می‌دهند. در مقایسه مصادیق این اقایم در دین مسیحیت و فلسفه هگل مناقشات فراوانی وجود دارد، اما بر این ادعا که شاکله روش فلسفه هگل متأثر از این ایده است، در ظاهر قول متضادی نمی‌توان یافت.

علاوه بر این، فلسفه هگل در تبیین موضوعات شمولی عام دارد و از این رو، به تبیین کلیت هستی نظر می‌کند؛ شمول تبیینی با ایده‌های غایت‌گرایانه هگل در تبیین امور و

نهایتاً امر مطلق – آنجا که حد یقف و غایت برای کمال امر مطلق قائل می‌شود – پیوند دارد و این امر، بیش از پیش، ما را به شباهت سنخ و ماهیت تبیین فلسفی هگل و تبیین دین‌انگارانه از عالم رهنمون می‌کند. در تبیین دین‌انگارانه از عالم نیز شمول تبیینی و غایت‌مداری به‌عنوان دو عنصر بنیادین نگاه دین‌مدارانه به عالم تلقی می‌شود و آن‌گونه که از استیسی نقل کردیم، در برابر نگاه طبیعی به عالم قرار می‌گیرد.

پس از برشمردن جایگاه، اهمیت و سپس استثنابودن انگاره دین در فلسفه هگل، از اهمیت این انگاره در خوانش‌های فلسفی پسا‌هگلی یاد کردیم و نیز، به دو خوانش چپ (هگلیان جوان) و خوانش راست پرداختیم. برخی تفاوت‌های میان این دو را مشخص کردیم و به این نکته رهنمون شدیم که تنها انگاره دین، در میان دیگر واسط‌های فلسفه هگل، موجب پیدایش دو خوانش مخالف از فلسفه هگل می‌شود. اندیشه فلسفی هگل وجوه دینی متفاوتی دارد و آن‌گونه که از نگارش پدیدارشناسی روح و لحن درس‌گفتارها پیداست، تأثیر دوره نخست اندیشه‌ورزی وی بر دیگر دوره‌های اندیشه‌اش و نیز دریافت وی از معنای انگاره دین غیرقابل انکار است. به دیگر سخن، اندیشه هگل، هرچند با صورت‌هایی مختلف و متعدد، سخت‌امدار ایده‌های الهیاتی و به‌خصوص مسیحی وی است [16; p.93]

در پایان می‌باید به ذکر این نکته همت گماشت که ابتنا و وابستگی اندیشه هگل به تفکر دینی به معنای غلبه اندیشه دینی هگل بر اندیشه فلسفی وی نیست؛ انگاره دین در نگرش هگل نقشی مهم دارد و فلسفه او بر پایه آن بنا می‌شود، اما نباید این نکته را فراموش کرد که هگل بیش از هر چیز و بالذات یک فیلسوف است، فیلسوفی متدین به دین مسیحیت. اندیشه هیچ فیلسوفی در خلأ شکل نگرفته است و نخواهد گرفت و درواقع، جدای از متن زندگی و شرایط اجتماعی قابل تصور نیست. پس، هگل را هم نباید از این امر مستثنا دانست. او در فضایی سخت‌الهیاتی، همچون ینا، اندیشه فلسفی خویش را شکل داد و از این رو، تأثیر افلاطون و ایمان مسیحی آگوستین در جای‌جای دیدگاه وی آشکار است. با این همه، هگل اندیشه‌ای روشمند و فلسفی دارد و کلیتی را ایجاد کرده است که سخت‌امدار بینش‌های مسیحی او است، اما، بیش از هر چیز، فلسفه خوانده می‌شود.

## پی نوشت

[۱] در فلسفه هگل، انگاره امری بینابینی است و سطحی نازل تر از ایده دارد. هر دو واژه معنایی برای واژه انگلیسی (Idea) به شمار می‌روند، اما نگارنده با توجه به مقصود هگل از انگاره دین - که واسطه میان دو ایده و دارای ماهیتی دوگانه است - و همچنین با نظر به ادبیات فلسفی هگل در منابع فارسی، از میان اندیشه، تصور و چند معادل دیگر انگاره را برگزید.

[2] The difference between Fichte's and Schelling of Philosophy  
 [۳] هگل از علم، معنایی را در نظر دارد که در زمانه او مصطلح بود و آن معنای کلی علوم تجربی است که وابسته به محسوسات هستند و در مقابل آنها، علوم عقلی و کلیات قرار می‌گیرند.

[۴] هگل از تدین ذهنی به این جهت حمایت می‌کند که دل در گرو سنتی ایده‌آلیستی دارد، اما می‌توان گفت که به سبب ماهیت سلبی/ایجابی فلسفه‌اش، که خود معلول عنصر نفی در سه‌گانه‌ها می‌باشد، وی نمی‌تواند بر این ایده پافشاری کند. از این روی، کرکگور هگل را به طرفداری از تدین عینی متهم می‌کند؛ این نکته در فلسفه سیاسی هگل بیشتر به چشم می‌خورد؛ جایی که وی ایده‌آل سیاست فلسفی را دولت خودکامه پروس می‌داند. البته، در رد این اندیشه دگماتیک هگل، و اینکه آیا به راستی مقصود وی از دولت ایده‌آل دولتی خودکامه است یا نه، مقاله‌ها و کتاب‌هایی نگاشته شده است [۷].

[۵] خدایگان (Master) و بنده (Bondsman) را می‌توان ایده‌ای تماماً هگلی دانست که متفکران پساهاگلی بسیاری نظیر مارکس، فروید، لکان و ژیاک نیز در نوشته‌های خود از آن بهره برده‌اند. به عقیده هگل، خدایگان و بنده دو آگاهی هستند که برای نیل به خودآگاهی به ستیز یکدیگر می‌روند. هر کدام از این دو درصدد غلبه بر دیگری است و این ستیز تا آنجا ادامه می‌یابد که یکی از این دو آگاهی به پایان این ستیز، که همانا مرگ است، می‌اندیشد؛ وی آزادی را به سبب هراس از مرگ از کف می‌دهد و بنابراین بنده می‌شود. آگاهی دیگر خدایگان نام می‌گیرد و حکمران می‌شود. تاریخ صحنه ستیز این دو آگاهی است؛ خدایگان بنده را به کار وامی‌دارد، اما بنده از طریق همین کار به آزادی می‌رسد. درحقیقت، بنده آزادی را بالقوه دارد و با یافتن جوهره مرگ به خودآگاهی نیز دست خواهد یافت. در حالی که خدایگان برای استمرار خودآگاهی‌اش نیازمند حضور/وجود بنده است. بنابراین، درحقیقت خدایگان بنده است [۱].



[۶] هگل، آگاهی ناشاد (Unhappy Consciousness) را به مرحله‌ای از سیر تطور آگاهی منسوب می‌کند که در آن، ایدهٔ ذهنی به واقعیت بیرونی علم پیدا می‌کند و به سمت آن می‌رود، اما آن را امری دیگر می‌یابد. این دگربودگی ایدهٔ عینی<sup>۹</sup> آگاهی را ناامید و غمناک می‌کند. هگل از این مرحله به آگاهی ناشاد یاد می‌کند. رگه‌های افلاطونی اندیشهٔ هگل در این مباحث کاملاً مشهود است؛ البته در اندیشهٔ هگل، آگاهی از این مرحله عبور می‌کند و به سنتز خواهد رسید، اما از جهتی دیگر، مسئلهٔ دیگری، به‌عنوان معضل آگاهی در فلسفهٔ هوسرل، هایدگر و مرلوپونتی، به تفصیل و دقت بیان شده است و نیز در سنت روانکاوی لکانی، در قالب دیگری بزرگ و دیگری کوچک [۹].

[۷] در اندیشهٔ هگل، هستی‌شناسی استعلایی (Transcendental Ontology)، درحقیقت، تامل دربارهٔ اندیشه است. اگر فلسفهٔ کانت را تامل دربارهٔ عالم واقع بدانیم، که با مدرکات حسی از عالم بیرونی و کاربست مقولات ذهنی حاصل می‌شود، می‌توان گفت هگل همین ایده را با بسط اندیشیدن به اندیشه، و درونی کردن واقع استعلا می‌دهد. به عبارت دیگر، هگل برخلاف کانت - که عالم واقع را امری بیرونی تصور می‌کند که باید توسط نیروی فهم شناسایی شود - عالم واقع را نیز عقل تصور می‌کند و بدین ترتیب، مرز میان ذهن و عین را از میان برمی‌دارد.

[۸] شیوهٔ دیالکتیکی (Dialectical approach) هگل، با اینکه نشانه‌هایی از دیالکتیک افلاطون و دیالکتیک کانتی دارد، شکلی منحصر به‌گلی بر آن حکم فرماست. دیالکتیک هگل بر مفهوم گذار استوار است، شدن (Becoming) است؛ اما شدنی که در قالب ضرورت رخ می‌دهد و همین نکته تفاوت شدن در اندیشهٔ هگل/پارمنیدسی با نیچه/هراکلیتوسی است. در تفکر نیچه و دولوز، شدن بی برنامه است و رویه‌ای عقلانی ندارد، سلب مهم است؛ اما هگل به شدنی قائل است که ضرورت عقلی دارد. تاریخ بی‌تردید دیالکتیک است و دیالکتیک نیز عقلانی است. در دیالکتیک، سلب و ایجاب با هم رخ می‌دهند و به همین سبب، تز - یا به عبارت دیگر سنتز - محور تناقضات است. نخست، ایجاب/حضور که نفی می‌شود، سپس نفی رخ می‌دهد، با ایجاب ادغام می‌شود و در پایان، سنتزی را می‌سازد که خود<sup>۱۰</sup> تز است و این سیر تا پایان تاریخ ادامه خواهد یافت.

[۹] دربارهٔ امر عقلانی و امر پدیدارشناسانه در نگرش هگل و نیز تفاوت‌ها و شباهت‌های آن دو، میان فیلسوفان بحث‌های مفصلی در گرفته است، اما به‌اختصار می‌توان گفت اموری که به‌صورت پدیدار بر عقل ظاهر می‌شوند، درحقیقت همان امور عقلانی‌اند؛ اصولاً، از همین منظر است که تمایز میان سوژه و ابژه در نگرش هگلی از میان

می‌رود. امور عقلانی همان اموری هستند که پدیدار می‌شوند، بنابراین هرآنچه هست (اگر هست‌ها را پدیدار بدانیم)، عقلانی است؛ هگل در جای‌جای کتاب *پدیده‌شناسی* روح تصریح می‌کند که هرآنچه عقلانی است، ضروری است؛ پس، هرآنچه هست ضروری است (البته درباره‌ی اینکه آیا این بینش ضرورت‌محور هگلی به نظامی جبرانگارانه (Deterministic) منجر خواهد شد یا نه، بحث‌های زیادی میان هگل‌شناسان در گرفته است که پرداختن به آن از بحث ما خارج است).

[۱۰] در ترجمه‌ی کلمه "Geist" آلمانی و معادل انگلیسی آن "Spirit" به فارسی، معادل‌های کمابیش ناهمگونی همچون ذهن، روح و نیز جان (ترجمه‌ی دکتر پرهام) آمده است که، با توجه به ادبیات فلسفی انگلیسی/فارسی هگل، روح را برگزیدیم.

[۱۱] در فلسفه‌ی هگل، واسطه یا میانجی (Mediation) به معنای امری است که در برابر امر ثابت/اولیه قرار می‌گیرد. کار واسطه<sup>۰</sup> نفی است؛ از دل این نفی سنتزی به وجود می‌آید که هم‌نهادی است از امر اولیه (تز) و امر ثانویه/واسط (آنتی تز).

[۱۲] تز "Thesis": در ترجمه‌ی فارسی این واژه معنای‌ای مانند «برنهاد» یا «نهاد» و نیز «وضع» پیشنهاد شده است. اما از آنجا که واژه «تز» در ادبیات فلسفی فارسی هگل مصطلح است، هر جا که لازم بود، از تز/نهاد استفاده کردم. در مورد واژگانی چون "antithesis" -آنتی تز، برنهاد، وضع مقابل- و "synthesis" -سنتز، هم‌نهاد و وضع مجامع- هم چنین کردم.

[۱۳] هگل هنر را به منزله‌ی نمود مطلق در محسوسات می‌داند؛ راه کشف امر هنری حس است. در مقام قیاس امر عقلانی (فلسفه) با امر حسی، هگل هنر را هم‌عرض حس می‌گیرد؛ هنر و حس دو روی یک سکه‌اند. به همین دلیل، می‌توان از دوگانه‌ی امر حسی/هنری به مثابه یک واحد نام برد.

[۱۴] توجه به این نکته ضروری می‌نماید که از نگاه هگل، آگاهی امری عقلانی است؛ تکامل عقل منجر به آگاهی می‌شود و بنابراین، امری کاملاً مجرد است. باید این معنای هگلی آگاهی را پیش چشم داشته باشیم تا از معنا/معناهای معاصرش متمایز گردد، معنای‌ای چون مطلق علم به متعلق یا آنچه در فلسفه‌ی ذهن از آن با تعبیر آگاهی مادی یاد می‌شود.

[۱۵] هگل، هریک از این سه‌گانه‌ها را، به تفصیل، پدیدارشناسی می‌کند [۲].

[۱۶] اقنوم (مفرد اقانیم) یا سه‌گانه (Trinity) به هریک از وجه‌های هرَم‌گونه‌ی هگلی اطلاق می‌شود که به سبب متجانست با فلسفه‌ی هگل، کاربرد آن در دین مسیحیت و نیز ربط این دو (که هدف این پژوهش است) بدان پرداخته‌ایم.

[۱۷] هگل مسیحیت را دین کامل می‌داند، اما این کاملیت را با کاملیت عقلانی، به معنای فلسفی‌اش، نباید آمیخت؛ هگل دین را امری تسلی‌بخش می‌داند و این ایده را از این آموزهٔ مسیحیت به امانت گرفته است که ارادهٔ خدا بر نجات‌یافتن همهٔ انسانها استوار است؛ معنای تسلی‌بخشی دین/دین کامل همین است. درمقابل، فلسفه را مواجههٔ توامان با واقعیت و عقلانیت، و آشتی میان آن دو می‌داند [۸].

[۱۸] در نگاه هگل، طبیعت ساحت [امور] غیرمعقول است و دین برای فائق‌آمدن [بر این امور نامعقول] پدیدار شده است [۲۳].

[۱۹] این جدایی و دوپارگی مطلق خود را به شکل گناه نخستین (The Original Sin) نشان می‌دهد، اما بازگشت مسیح به اب/پدر هم‌نهاد ذهنیت و عینیت پیشین می‌گردد و فردیت به صورت تمثیل پرستش ایجاد می‌شود.

[۲۰] تفسیرهای متفاوتی از مراد هگل از امر مطلق ارائه شده است؛ تا آنجا که از یک سو امر مطلق را به معنای استعلای محض گرفته، و وجود آن را از هرگونه ارتباط با امور محدود منتفی دانسته‌اند و از سوی دیگر، از غلبهٔ وجه تجربی و دنیوی امر مطلق بر وجه استعلایی آن - و در نتیجه از امتزاج امر نامحدود با امور محدود - سخن گفته‌اند. اما، بیان دوگانهٔ هگل می‌تواند هر دو طرز تلقی را پوشش دهد؛ هگل با همه‌خدائنگاری (Pantheism) ادیان هندی - که همهٔ موجودات، به نوعی، از مصادیق امر مطلق یا خدا شمرده می‌شوند - و تلقی اسپینوزایی - که اصالت تنها از آن خداوند است و امور محدود غیراصیل‌اند - مقابله می‌کند و معنایی از امر مطلق ارائه می‌دهد که، با حفظ وجه استعلایی آن، امور محدود و دنیوی را نیز شامل شود [۲۰]. او مطلق را امری استعلایی معنا می‌کند که تنها از طریق طبیعت تکامل می‌یابد و به مرحلهٔ مطلق می‌رسد [۱۸]. گویی، هگل مطلق‌بودگی را سنتزی از مراحل پیشین می‌داند، نه امری که از آغاز به صورت مستقل در نظر گرفته شده باشد. او در فصل پایانی درس‌گفتارهای فلسفهٔ دین، که به موضوع خدا اختصاص دارد، می‌گوید: "خداوند، جوهری است که وی را روح مطلق و روح ابدی خوانده‌ایم و، به طریق حضوری، به خود آگاه است. جوهر مطلق که خود ایده‌ای کلی از ارواح جزئی است و [به‌وسیلهٔ سنتزی که ایجاد شده است] با خود رابطه‌ای بی‌واسطه پیدا کرده است، خدا نامیده می‌شود [Ibid]."

[۲۱] هرچند، این نکته ضرورتاً به معنای اشکالی بر هگل نیست. باید گفت که بیشتر متفکران سدهٔ نوزده، به‌ویژه ایده‌آلیست‌ها، دغدغهٔ تبیینی کلی از امور را داشتند که هیچ امری را وانگذارد و هگل را نیز، با توجه به شرایط فکری غالب دورهٔ ینا، مستثنا ندانست.

- [۲۲] البته، نگارنده این نکته را در نظر داشته است که در نظام فکری هگل، علم به غایت همان علم به جزئیات است و بالعکس؛ اما، این امر سبب رد کردن درستی ایده غایت‌مندی فلسفه هگل نمی‌شود.
- [۲۳] برای توضیح بیشتر در این زمینه، رک [۷]

### منابع

- [۱] اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۰). *آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل*، تهران، روزبهان
- [۲] استیس، وت (۱۳۹۰). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، چاپ دهم، تهران، امیرکبیر
- [۳] ——— دین و نگرش نوین، ترجمه احمدرضا جلیلی، چاپ اول (ویرایش جدید)، تهران، حکمت
- [۴] سینگر، پیتر (۱۳۸۷). *هگل*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. چاپ دوم، تهران، طرح نو
- [۵] فلاح رفیع، علی (۱۳۹۰). *فلسفه دین هگل*، تهران، علم
- [۶] ——— (۱۳۹۰). *مجموعه گزارش‌ها، کتاب ماه فلسفه (ویژه‌نامه هگل پژوهی)*، سال پنجم، شماره ۵۵، فروردین، صفحات ۱۷-۲۰
- [۷] ——— (۱۳۹۱). *مجموعه مقالات، هگل (دفترهای سیاست مدرن ۱)*، ترجمه محمدمهدی اردبیلی، تهران، روزبهان، صفحات ۸۹-۹۱
- [۸] مک کارنی، جوزف (۱۳۸۹). *هگل و فلسفه‌ی تاریخ*، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، چاپ دوم، تهران، آگه
- [۹] موللی، کرامت (۱۳۸۹). *مبانی روانکاوی فروید-لکان*، تهران، نی
- [۱۰] مهرنیا، حسن (۱۳۹۰). "رابطه دین و دولت در نظام فلسفی هگل"، حکمت و فلسفه، سال هفتم، شماره بهار

- [11] Bachyrycs, David. , Lauinger, Billy and VerEecke, Wilfried (2004). "Hegel's God: A Counterfeit Double?," *The Review of Metaphysics*, Vol. 57, No. 3, pp. 616-617
- [12] Beiser, F. C (1999). *The Cambridge Companion to Hegel*, London, Cambridge University Press
- [13] Burbidge, John (1981). "Man, God, and Death in Hegel's Phenomenology", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 42, No. 2, pp. 183-196
- [14] Desmond, W, & Onnasch, E-O, & Cruysberghs (2004). *Philosophy and Religion in German Idealism*, USA, Kluwer Academic Publishers
- [15] Eucken, Rudolph (1897). "Hegel To-day", *The Monist*, Vol. 7, No. 3, pp. 321-339
- [16] Fackenheim, Emil L., (1967) *The Religious Dimensions in Hegel's Thought*, USA, The University of Chicago Press
- [17] Francis, Henry S. (1961). "The Holy Trinity", *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art*, Vol. 48, No. 4, pp. 59-62
- [18] Hegel, G.W.F (1984). *Lectures on the Philosophy of Religion*, Edited by Peter C. Hodgson, California, University of California Press
- [19] Hodgson, P.C (2005). *Hegel and Christian Theology A Reading of Lectures on the Philosophy of Religion*, USA, Oxford University Press
- [20] Min, Anselm K. (1976). "Hegel's Absolute: Transcendent or Immanent? ", *The Journal of Religion*, Vol.56, No.1, pp. 61-87
- [21] Rucker, Stephen (1995). *Hegel's Rational Religion*, London, Associated University Press
- [22] Shanks, A (2011). *Hegel and Religious Faith, Divided Brain, Atoning Spirit*, USA, Published by T&T Clark International
- [23] Westphal, K.R (2009). *A Blackwell Companion to Hegel's Phenomenology of Spirit*, London, Blackwell Publishing