

جستارهای فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲، صص ۱۰۵-۱۱۷

بررسی معنای دین

بر اساس «درآمد» درس‌گفتارهای فلسفه دین هگل

علی مرادخانی*

پریزاد سینایی**

چکیده

هگل نخستین فیلسوفی بود که در درس‌هایش در برلین مباحثی ذیل عنوان فلسفه دین مطرح کرد. دریافت او از دین علاوه بر فهم متعارف، از فهم هم‌عصرانش نیز متفاوت بود. هگل بر خلاف تلقی روزگارش نه دین را از حوزه شناخت بیرون گذاشت و نه آن را به احساس فروکاست. او با نگاه تاریخی خود ادیان را در سیر تاریخی آن‌ها دید و با اصول دیالکتیکی خویش به درک تازه‌ای از دین راه یافت. حاصل این درک نشانیدن دوباره دین در حوزه شناخت نظری شد. مقاله حاضر درصدد است ساز و کار درک هگل از دین را، بر اساس «درآمد» درس‌گفتارهای فلسفه دین، بسان یکی از حوزه‌های شناخت نظری در معنای مد نظر او نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه دین هگل، مفهوم و صورت معقول دین، آگاهی دینی، دقایق دین.

۱. مقدمه

هگل از جمله فیلسوفانی است که واجد نظام (system) فلسفی است و متناسب با اصول آن مباحث متعددی را در حوزه‌های مختلف مورد بررسی قرار داده است. از جمله موضوعات مورد توجه در این منظومه مسئله دین بود. از آنجایی که هگل بر حسب تربیت تحصیلی

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال (نویسنده مسئول) dr.moradkhani@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال parizad.sinai@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۱۵

۱۰۶ بررسی معنای دین؛ بر اساس «درآمد» درس‌گفتارهای فلسفه دین هگل

خود از جوانی به الهیات اشتغال داشت و مسئله دین همواره برایش مطرح بود. شاید بتوان گفت که وی اولین فیلسوفی است که به طور جامع مباحثی ذیل عنوان فلسفه دین پیش کشید. او طی چندین سال در قالب درس‌گفتارهایی، فلسفه دینش را عرضه کرد. در این مقاله قصد، بررسی معنا و مفهوم دین از منظر او بر اساس درآمد درس‌گفتارهای فلسفه دین است. او در درآمد از ماهیت دین، رابطه آن با فلسفه، و ماهیت فلسفه دین سخن می‌گوید.

۲. موضوع، مضمون، و روش فلسفه دین

هگل در درآمد درس‌گفتارها بیان می‌کند که موضوع فلسفه دین خداست. لذا تصدیق می‌کند فلسفه دین نیز همان غایت الهیات طبیعی فلسفه مدرسی قرون هفدهم و هجدهم را دارد. حال آن‌که شناخت خدا از مجرای عقل، با آن‌چه از خدا بر اساس وحی تشریحی (positive) شناخته می‌شود، متمایز است. گرچه هگل بعدها بر آن شد که هیچ تناقضی بین عقل و وحی وجود ندارد، زیرا هر آن‌چه وحیانی است عقلانی، و هر آن‌چه عقلانی است وحیانی نیز هست. اکنون پرسش این است که متعلق فلسفه دین که به گفته هگل، در واقع همان متعلق دین است، چیست؟ پاسخ به تعبیر هگل عبارت است از موضوع اعلی یا مطلق (the supreme or absolute object) که به زعم او امری کاملاً قائم به ذات و اساساً آزاد و نامشروط است. برخلاف تأکید شلایر ماخر که «مطلق» بر احساس استوار است هگل می‌گوید آگاهی دینی، «آگاهی مطلقاً آزاد» است که کمال متعلقش را در رستگاری می‌بیند و شکوه خدا را به نحوی آشکار می‌سازد که هر چیز فانی و متناهی در هماهنگی ازلی دیده شود.

اما موضوع فلسفه دین فقط خدا نیست، بلکه خدا و دین موضوع آن‌اند. چراکه اگر موضوع آن فقط خدا بود، مفهوم خدا در حصار نتیجه عقیم ذات انتزاعی [Wesen] فاهمه می‌ماند؛ یعنی به فهم عصر روشن‌گری از خدا به عنوان «موجود اعلی» (supreme being) راه می‌برد. در این صورت دیگر خدا در مقام یک موجود زنده یا روح (Geist) درک نمی‌شد و اندیشیدن به خدا در مقام روح و نه به عنوان ذات انتزاعی می‌تواند در باور دینی یا در جامعه ایمانی (community of faith) معنادار باشد. «حقیقتاً خدا فقط در نحوه بودنش در مقام روح درک می‌شود که از مجرای آن، خدا خود را به بدیلی از یک جامعه ایمانی تبدیل می‌کند و فعالیت اجتماعی را در نسبت با خود موجب می‌شود؛ لذا بدیهی است که آیین و احکام خدا فقط به مثابه آیین و احکام دین قابل درک و تعلیم است»

علی مرادخانی و پریزاد سینیایی ۱۰۷

(Williams, 2012: 15). «خدا» و «دین» مفاهیم مرتبطی هستند؛ خدا فقط در رابطه با شناخت و ایمان به او در روابط انسانی می‌تواند خدا باشد و لذا دین حلقه‌ی رابطی است بین خدا و آگاهی (Beiser, 2009: 233).

انسان حسب آموزه‌های رایج در تجدد عاجز از شناخت خداست. لذا از نظر هگل طرح فلسفه‌ی دین در این دوره به چیزی گرفته نمی‌شود، او چنین امری را وصف عصر جدید می‌داند. هگل در این باره می‌نویسد: در این دوره امور متناهی زیادی را می‌شناسیم، اما از خدا چیزی نمی‌دانیم (Williams, 2012: 11). عصر ما عصر سکولاری است که از آن منظر، حکم دینی در خصوص شناخت خدا کاری عبث می‌نماید. گویی عجیب می‌نماید که در این خصوص از طریق شناخت راه به جایی ببریم، گویی این شناخت همه‌چیز را جز حقیقت (خدا/ مطلق) درمی‌یابد. از نظر هگل الهیات مسیحی باید پاسخ قانع‌کننده‌ای به آموزه‌های تجدد در این خصوص بدهد. اما به باور او گویی الهیات مسیحی تلویحاً تسلیم چنین وضعی شده است و لذا درس‌گفتارهای فلسفه‌ی دین هگل قصد دارد خلأ به‌جامانده از نگاه لادری (agnosticism) در الهیات تجدد را پر کند.

یکی از اوصاف دنیوی‌شدن امور (سکولاریسم) در دوره‌ی جدید، تعارض بین آگاهی دینی و سایر آگاهی‌هاست. علم طبیعی این اختلاف نظر را تقویت کرد و نظام متناهی از جهان را حسب منطق فاهمه به دست داد، نظامی که در آن احساس نیازی به خدا نمی‌شد و در واقع خدا به عنوان متعلق ایمان هیچ جایگاهی نداشت. گویی قول به حقیقت دوگانه حقیقت انسانی برآمده از عقل (human truth of reason) و حقیقت الهی برآمده از ایمان (divine truth of faith) حاکی از «تحریر محل نزاع عصر ما» (discord of our times) است. هگل اصرار دارد که دو نوع حقیقت نمی‌تواند در میان باشد؛ «عقل انسان ... عقل است به طور کلی، امر الهی درون انسانیت است. روح که تاکنون آن را روح الهی خوانده‌ایم، روحی ورای ستارگان یا جهان نیست، چراکه خدا حاضر است، همه‌جا حاضر است و کاملاً به مانند روح در روح حاضر است. خدا یک خدای حی است که مؤثر، فعال، و حاضر در روح است. دین نه حاصل ابداع انسانی بل آورده‌ی روح الهی، معلول امر الهی، و حاکی از فراشد متمر ثمر امر الهی در باطن بشر است» (Hegel, 1895:33).

تأیید چنین حقیقت ژرفی، رسالت صایب الهیات است. بخش اعظم درآمد درس‌گفتارهای هگل به نقد الهیات عصر او همچون الهیات متافیزیکی (metaphysical theology)، الهیات عقلانی (rational theology)، الهیات تاریخی (historical theology)،

الهیات لادری (agnostic theology)، الهیات اخلاقی (ethico theology)، الهیات مبتنی بر احساس (theology of feeling)، الهیات الحادی (atheistic theology)، و الهیات همه-خدایی (pantheistic theology) اختصاص دارد که از انجام چنین رسالتی عاجزند. نقد هگل به دو صورت اخیر الهیات جالب توجه است، زیرا وی در عصر خود به الحاد و همه-خدایی متهم شد و این اتهام همواره نیز در مباحث مربوط به او به قوت خود باقی ماند. البته نکته‌ای را که در این جا باید مورد توجه قرار داد این است که همه-خدایی ملاحظه‌ای عبث نیست و نباید آن را بدین‌گونه تعبیر کرد که همه‌چیز عنوان خدا به خود بگیرد، بلکه خدا در حکم جوهر (ذات) در اعراض، کلی در جزئی، وحدت در کثرت و ... است. در معنای فلسفی مد نظر هگل، جهان فعلیت مستقلی ندارد، گرچه از نظر تجربی مستقل می‌نماید. لذا این خدا نیست که غرق در جهان است، بلکه جهان غرق در خداست. از این‌رو فلسفه نظری در معنای هگلی آن از مجرای ایده‌های منطقی، طبیعت و روح متناهی به‌مثابه روح مطلق در خدا به کمال می‌رسد، البته در آن تمایزات و تعینات نه نسخ و طرد که حفظ و رفع می‌شوند. پس قول به الهیات الحادی یا قول به همه-خدایی خام در تفسیر هگل موجه نیست. از این منظر شاید بتوان این فلسفه را با عنوان همه‌چیز در خدا (essence within accidents) یا قول به اصالت کل (holism) توصیف کرد؛ یعنی امور، تحقق یا فعلیتشان را در خدا دارند.

به هر روی، هگل معتقد است بین روش علمی به‌منزله فلسفه دین و مضمون آن، این‌همانی وجود دارد که آن نیز چیزی جز مفهوم خود - مبین (self-explicating concept) نیست. این معنا یعنی حقیقت و روش اساساً یکی هستند. این یگانگی حاصل تحول خود سوژه است، لذا اولین دقیقه (moment) در بررسی فلسفی دین، مفهوم و صورت عقلی دین است در صورت انتزاعی و حیث مثالی آن؛ دقیقه دوم شامل صور متعین مفهوم و صورت معقول است، به نحوی که واقعاً در ادیان انضمامی ظاهر می‌شود؛ و دقیقه سوم، کمال تعینات مفهوم و صورت معقول است و درست آن‌گاه به خود باز می‌گردد که آناتش (instantiations) او را غنی کرده است. هگل معتقد است این کمال در دین مسیحیت روی می‌دهد، در حالی که ادیان متعین مراحل عبور از مفهوم دین در مسیر کمالش هستند (Hegel, 2007: 112).

بازگشت صورت معقول به خویش شامل تعالی (transcendence) از تعیین (determinacy) تاریخی است که مفهوم از طریق آن شناخته می‌شود. پس طبق این فرض،

فهم این که چگونه یک دین متعین تاریخی مانند مسیحیت می‌تواند عین مطلق، حقیقت، و دین کامل باشد مشکل است، زیرا دین کامل به‌مثابه یک دین موجود درک می‌شود؛ یعنی امری که باید در گذر تاریخ به سرانجام برسد. دین کاملی که هگل به نحو نظری تصویر کرده، اگر از منابع متعدد آداب و سنن دینی گرفته می‌شد، برای صورت معقول، موجه‌تر و مناسب‌تر به‌نظر می‌رسید. صورت معقول در چهارچوب تاریخ به‌منزله یک کل شکل می‌گیرد و همان طور که خود هگل در نظر داشت تاریخ ادیان نمی‌تواند در مسیر خطی قرار بگیرد که به مسیحیت منتهی شود (Beiser, 2009: 235).

۳. مفهوم دین

۱.۳ تعاریف تجربی و نظری مفهوم دین

هگل در مجموعه اول از درس‌گفتارهایش طی سال‌های ۱۸۲۱ و ۱۸۲۴ با تفکیک رویکردهای تجربی و نظری به سوی تعریف مفهوم دین می‌رود. بر آن است که امروزه رویکرد تجربی، متداول است، زیرا با تجربه بی‌واسطه یا احساس آغاز می‌شود و دین را عامل تعدیل احساس توصیف می‌کند. اما به زعم وی این رویکرد به‌سرعت به بن‌بست می‌رسد، زیرا اساساً احساس یا سوژه جزئی به وضع مقابل خود در مقام امری متناهی، و خدا به‌مثابه امری نامتناهی، مستقل یا موضوعی کلی واقف نیست و لذا در این صورت، نسبتی بین امر متناهی و نامتناهی برقرار نمی‌شود؟ از منظر مشاهده تجربی (empirical observation) فقط دو گزینه موجه به‌نظر می‌رسد: یا خدا کاملاً «دیگری» و فراتر از ماست، یعنی دال بر نفی تناهی (finitude) و فقدان شناخت از او؛ یا این که متناهی است، اما به نحو جامع، اصیل، و خیر است و وجودی لِنفسه دارد. تناهی یا به نحو سلبی (negatively) با خدا نسبت دارد یا به نحو ایجابی (affirmatively) با خود؛ یعنی نمی‌تواند به نحو ایجابی با خدا نسبت داشته باشد. امر متناهی سعی دارد به صورت دانش تأملی (reflective) که از نظر فلسفی، «فهم» و از نظر دینی، «انگاره» (representation) است، پلی بر این شقاق بزند. اما از این منظر، امر نامتناهی یا به طرز غیر قابل درکی ورای امر متناهی یا ورای طرح‌افکنی (projection) محض امر متناهی باقی می‌ماند. در این‌جا، چشم‌انداز از آگاهی متناهی به وساطت خود (self-mediation) به مرتبه نامتناهی روح ارتقا می‌یابد. البته هیچ راهی برای عبور از امر متناهی به امر نامتناهی نیست مگر این که امر نامتناهی، خود، راه عبور را هموار کند. اما این دیدگاه، در سایه نگاهی نظری (speculative) حاصل می‌شود.

در نظر هگل، دیدگاه نظری شامل نسبت دو سویه بازتاب بین آگاهی و مورد شناسایی (ابژه) است که معنا به طور دو سویه بین آن‌ها جاری می‌شود؛ یعنی از ابژه به سوی سوژه و همچنین از سوژه به سوی ابژه. در دیدگاه نظری، دین صرفاً آگاهی ما از مطلق نیست، بلکه خودآگاهی روح مطلق است با واسطه و از مجرای آگاهی متناهی. دین یک فراشد انسانی و الهی است؛ آن‌چه در آن آشکار می‌شود، تصویر انسانی نبوده، بل «خودشناسی روح الهی از طریق وساطت روح متناهی» است (Hegel, 1895: 206). هگل این ایده را با بیانی تمثیلی توضیح می‌دهد؛ وی می‌نویسد: «در شناخت فلسفی، بسط آگاهی عبارت است از نهری که در جهات مخالف در جریان است، یعنی در حرکت به جلو از دیگری پیشی می‌گیرد، اما در عین حال رو به عقب نیز در جریان است، لذا آن‌چه به عنوان آخرین مرحله ظاهر می‌شود، روی مراحل قبلی بنا شده و تقریباً همان اولین مرحله یا اولین پایه است» (ibid: 111). تصویر نهری جاری در جهات مخالف، «جهت معکوس نظری» (speculative reversal) را به خاطر می‌آورد؛ آشکارگی آگاهی متناهی در مطلق، در عین حال، بازگشت روح مطلق به خویش نیز است. آن‌چه نتیجه پدیدارشناسی آگاهی به نظر می‌رسد، در واقع پیش فرض آن است. هگل با توجه به این تأملاتی که به روشنی در سال ۱۸۲۱ بیان کرده است در ۱۸۲۴ نیز می‌افزاید: «حقیقت مطلق نمی‌تواند یک نتیجه باشد؛ بلکه چیزی است که به نحو اتم و اکمل اولی، یکه، و فرید است. حقیقت چیزی است که همه چیز را به درون خویش می‌برد، یعنی حقیقت باشکوهی که همه چیز در آن قرار دارند ... در نتیجه، یک سوگی الغا می‌شود. در نتیجه، وضع خویش را به عنوان نتیجه تغییر داده و رانشی معکوس (counterthrust) علیه این جنبش آغاز می‌نماید» (Hegel, 1997: 198). رانش معکوس، تصویر دیگری از مسیر معکوس و بازتاب آینه‌وار است. به تعبیر یکی از مفسرانیش یعنی خدا هم آلفا و هم امگا است. دو دقیقه یا جنبش توأمان فعالیت خدا را می‌سازند؛ لذا خدا جهان را خلق می‌کند و جهان نیز به خدا پناه می‌برد. این فراشد در ابتدا خارج از دین و سپس درون دین اتفاق می‌افتد. این فراشد خارج از دین است، چون با تعظیم خدا نگاه مقدسی به او در میان است؛ از سوی دیگر این فراشد درون دین است چون این خداست که صرفاً اولین و آخرین است.

۴. مفهوم خدا

مسیر معکوس و بازتاب آینه‌ای دال بر این است که مفهوم دین، در واقع همان مفهوم خداست، مفهوم خدا به مثابه موجود انتزاعی یا جوهر، به منزله خالق که ذات الهی‌اش

(godself) را «می‌گشاید» و آنچه خدا نیست را به وجود می‌آورد، و چونان کمالی همه‌چیز را به خدا برمی‌گرداند. درس‌گفتارهای سال ۱۸۲۷ نیز با این موضوع آغاز می‌شود؛ یعنی با نگاه نظری به ذات خدا و دین. در حالی که در درس‌گفتارهای ۱۸۲۴ این موضوع در خاتمه آمده است. مفهوم خدا به سه موضوع اشاره دارد که با زندگی سه‌گانه خدا مرتبط است هرچند در این جا رویکرد بیش‌تر فلسفی است تا الهیاتی. این سه موضوع عبارت‌اند از: وجود انتزاعی خدا،^۱ شناخت خدا در نسبت دینی، و کمال این نسبت در پرستش خدا (Beiser, 2009: 237).

وجود انتزاعی خدا مربوط است به آنچه به طور معمول در معنی کلمه «خدا» می‌آید؛ یعنی آن وجودی که حقیقت و کلیت مطلق است، همه‌چیز از آن برآمده و به آن باز می‌گردد. به گفته هگل، این وجود واحد (the one) نتیجه کل فلسفه است که فلسفه دین نیز از آن ناشی می‌شود و باید آن را چونان فرض بپذیرد. هنگامی این تعریف از خدا انتزاعی و رسمی است که کل «خود را به‌مثابه امری نشان می‌دهد که کاملاً انضمامی، غنی، و سرشار از محتواست» (Hegel, 1895:91). بسطی که خدا از مجرای آن، خود را آشکار می‌سازد با کلیتش بیگانه نیست، بلکه از قبل به طور ضمنی در آن پنهان است و لذا از آغاز یک کل انضمامی است. به تعبیر اسپینوزایی می‌توان گفت، خدا جوهر مطلق یا یگانه فعلیت حقیقی است (ibid: 91). یعنی همان جوهر یا ماهیتی که همه امور در وجودشان به آن وابسته‌اند، اما هگل می‌گوید اگر به این ادعا در صورت انتزاعی‌اش معتقد باشیم، ما هم به مشرب اسپینوزایی یا اعتقاد به نظریه همه - خدایی متهم می‌شویم.^۲ حال آن‌که در سایه قول به این‌که خدا جوهر است، نمی‌توان لحاظ سوپژکتیویته را در خدا نادیده گرفت. «در واقع، جوهر حالتی از وجود-با-خود (being-with-itself) و قائم-به-خود (abiding-with-itself) مطلق خداست که آن را «روح یا روح مطلق» می‌نامد. به هنگام صحبت از جوهر، کل هنوز به‌مثابه امر انضمامی درونی درک نشده است (ibid: 93). بلکه فقط در روح درک شده است. خدا جوهری یک‌دست و لطیف نیست، همچنین مثل خاک هم نیست که تمایزات از درون آن رشد کنند، بلکه کل پایداری (abiding unity) است که همه تمایزات، در آن پنهان‌اند؛ این درست معنای تثلیث (trinity) حلولی (immanent) است به‌مثابه خاستگاهی زایا و بی‌کران. لذا در خلق جهان، خدا با ذات الهی‌اش از وحدت خارج نمی‌شود. خدا، یکتا یا کل سرشار باقی می‌ماند. «نه یک کل بی‌جنبش انتزاعی، بلکه زهدان مطلق یا منشأ اصلی نامتناهی است که همه‌چیز از آن ظهور می‌یابد، به سوی او باز می‌گردد و به طور ازلی

در آن حفظ می‌شود» (ibid: 95). هگل با این تصویر حسی ناشی از خط سیر سنت نوافلاطونی-عرفانی (mystical) تعریف خدا را به مثابه جوهر کلی تحلیل می‌کند. او در عین حال بیان می‌کند که خدا را در ابتدا نه در مقام احساس و حس، بلکه در مقام فکر (mode of thought) می‌یابیم، لذا از نظر هگل عرفان و برهان (عقل) به هم بسته‌اند. «فکر تنها زمینه‌ای است برای این مضمون؛ یعنی فعالیت کل است، کل در فعالیت و کارایی‌اش» (Hegel, 1988: 120). «حیوانات فقط دارای احساسات‌اند، اما انسان می‌اندیشد و فقط انسان است که دین دارد» (Hegel, 2007: 373). لذا دین «ژرف‌ترین جایگاه» (inmost seat) را در تفکر دارد، گرچه بدون شک می‌توان دین را متعلق احساس، باور، تصور، و عمل قرار داد.

۵. آگاهی دینی در مفهوم دین

هگل معتقد بود آگاهی دینی به مطلق می‌اندیشد و البته اندیشه‌ای که ناظر به دین است، اندیشه مفهومی ناب (pure conceptual thought) چونان فلسفه نیست، بلکه اندیشه‌ای محصور در خیال است، یعنی حاصل هم‌نشینی خیال و اندیشه است. به عبارت دیگر، مفهومی تصویری یا خیالی است (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۷/۲۳۳).

او آگاهی دینی را دارای سه دقیقه یا برهه می‌داند. در این تقسیم‌بندی، تطور دیالکتیکی هگل در فلسفه دین او کاملاً مشهود است، به طوری که هگل عنوان می‌کند که دقایق الوهیت (divinity moments)، تعیین‌کننده دقایق دین است و در هر دین سه عنصر یا دقیقه وجود دارد که متناظر با آن چیزی است که در صورت معقول (مفهوم (concept)) کلیت (universality)، جزئیت (particularization)، و فردیت (differentiation) نامیده شده است:

۱. دقیقه اول: کلیت است که در آن خدا در مقام کلی یک‌پارچه و وجود بی‌کران و یگانه حقیقت انگاشته می‌شود؛

۲. دقیقه دوم: جزئیت است که در آن، هنگام تصور خدا، میان خود و او فرق می‌نهیم، یعنی میان نامتناهی و متناهی مرز می‌کشیم. خدا عینی می‌شود فرا روی من. در این وضع خدا در مقابل انسان است و انسان خود را گناه‌کار می‌داند؛

۳. دقیقه سوم: فردیت است، یعنی دقیقه بازگشت جزئیت به کلیت و متناهی به نامتناهی (همان: ۷/۲۳۴). پرستش، نمود این وضع است. در این مرحله، غایت دین بازگشت به خدا و اتحاد با اوست و ذهن آدمی تا قبل از این مرحله، اشیا و امور را متفرق و جدا از یک‌دیگر

می‌بیند و در این وهله است که خدا را به گونه‌ای که همه موجودات در او و با اوست، می‌بیند (پورحسن، ۱۳۹۰: ۱۹۲-۱۹۳).

لازم به ذکر است که با وجود این‌که در دقیقه دوم آگاهی من از خویش در مقام موجودی جدامانده از او یا بیگانه گشته با او، یعنی در مقام موجودی گناه‌کار است، این جدامانگی و بیگانگی در دقیقه سوم از میان می‌رود، به نحوی که این یگانگی نزد آگاهی دینی با نیایش و طی راه رستگاری به دست می‌آید (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۷/ ۲۳۴).

به اجمال می‌توان گفت دقیقه کلیت، همان خدا و روح کلی است. دقیقه جزئیت، بیگانگی روح کلی و جزئی از یکدیگر است. خدا و روح آدمی در برابر هم و مقابل یکدیگرند و ذهن آدمی از وجود خدا به منزله موضوع خود و بر جدایی‌اش آگاه است. این جدایی و شفاق به صورت گناه پدیدار می‌شود. نهایت دقیقه فردیت یعنی برداشتن انفکاک جزئی و کلی و بازگشت جزئی به کلی است که وصول آن از طریق پرستش است (استیس، ۱۳۸۱: ۶۸۰-۶۸۱).

هگل در درآمد درس‌گفتارهایش چنین آورده است: «آن‌چه در وهله نخست می‌آید، مفهوم و صورت عقلی (Begriff/ notion/ concept) است در جنبه کلی‌اش و آن‌چه در وهله دوم می‌آید، تعین تصور (notion) است؛ تصور در صور قطعی‌اش که به طور جدانشدنی با خود صورت عقلی متحد است» (Hegel, 1984: 183).

در نوع نگاه فلسفی به اشیا نیز صورت عقلی در اولویت قرار دارد، اما صورت عقلی در این‌جا خود محتواست، موضوع سوژه مطلق یا جوهر است مانند دانه‌ای که از آن درختی کامل به وجود می‌آید. همه ویژگی‌ها یا تعینات در کل طبیعت درخت، نوع شیره آن و نحوه رشد شاخه‌ها وجود دارد، اما به نحو معنوی و نه به نحوی که میکروسکوپ قادر به نشان‌دادن جزئیات در شاخه و برگ‌هایش باشد. بنابراین، صورت عقلی شامل کل طبیعت مورد شناسایی (ابژه) است و دانش چیزی نیست جز بسط صورت عقلی یا بسط آن‌چه به طور ضمنی در صورت عقلی وجود دارد، اما هنوز به وجود نیامده و تفصیل نیافته است. لذا بحث را با صورت عقلی یا مفهوم دین آغاز می‌کند.

۱.۵ دقیقه کلیت

در صورت عقلی یا مفهوم دین نیز کلیت ناب واقعاً در وهله نخست قرار دارد؛ یعنی دقیقه اندیشه به نحو اتم. این به معنی اندیشه در خصوص این یا آن امر نیست، بلکه اندیشه است

هنگامی که به خود می‌اندیشد. ابژه، امر کلی است و تا زمانی که فعال باشد اندیشه است. دین به علت سیر و تعالی به سوی حقیقت از ابژه‌های محسوس و متناهی به دور است. اکنون اگر بگوییم که دین، دقیقه اندیشه را در کمال کلیت آن فی‌نفسه داراست و این که کلی نامحدود همان اندیشه مطلق اعلی است، هنوز تمایزی بین اندیشه سوژکتیو و ابژکتیو قائل نشده ایم. کلی، ابژه است و اندیشه، بحت و بسیط است، اما اندیشه هنوز بسط‌نیافته است و فی‌نفسه تعیین پیدا نکرده است.

این کل، خودش را لِنفسه متعین می‌کند و این خود-تعیین‌یابی (self-determination) بسط ایده خدا را می‌سازد. در آغاز، در ساحت کلیت، ایده همان موضوع تعیین است و پیشرفت در هیئت الهی (divine figures) آشکار می‌شود، اما هنوز عنصر دوم، صورت، در ایده الهی حفظ شده که همواره در جوهریت خویش است و تحت وصف ازلیت (eternity)، در کنه امر کلی (the universal) می‌ماند.

۲.۵ دقیقه جزئیت

جزئیت که تاکنون در ساحت کلی محفوظ است، هنگامی که واقعاً خود را به طور خارجی آشکار می‌کند، دیگری را نیز در مقابل حد کلیت می‌سازد و این حد دیگر همان آگاهی است در فردیتش. این همان سوژه است در بلاواسطه‌بودنش و با نیازها، اوضاع، و گناهایش، در واقع در کل ویژگی‌های تجربی و زمانی‌اش.

در دین، انسان یک نسبت دو ساحتی پیدا می‌کند که بدین نحو تعیین می‌یابند. من اندیشنده که خود را تعالی می‌بخشد، با کلی فعال و من (ego) یا سوژه بی‌واسطه یکی است و تماماً عبارت است از همان «من». همچنین نسبت این دو ساحت کاملاً متضاد، آگاهی و امر کاملاً متناهی در یک سو و امر نامتناهی در سوی دیگر، برای من در دین وجود دارد. به هنگام اندیشه، من خود را آن‌چنان ارتقا می‌دهد که کاملاً بالاتر از هر امر متناهی قرار می‌گیرد و من نیز به آگاهی نامتناهی ارتقا می‌یابد. در حالی که در همان زمان، آگاهی متناهی نیز هست و در واقع در عین هماهنگی با کل ویژگی انضمامی خود را نیز داراست. هر دو ساحت و نیز نسبت بین آن‌ها برای من وجود دارند. هر دو ساحت، گویی یک‌دیگر را جست‌وجو می‌کنند و هر دو از یک‌دیگر می‌گریزند.

لذا من نسبت بین این دو ساحت متعین انتزاعی هستم که آن‌ها همچون امر متناهی و نامتناهی نیستند، بلکه بالعکس هریک خود، تمامیت هستند. هریک از این دو ساحت،

به واسطه من با هم نسبت می‌یابند؛ برقراری نسبت بین آن‌ها یعنی در آن واحد در عین تقابل و تعارض به وحدت نایل آمدن. یا به دیگر سخن، من متعارض (conflict) هستم، زیرا تعارض، دقیقاً همین تقابل است، چراکه هیچ تفاوتی بین دو ساحت به مثابه تفاوت نبوده، بلکه وجود دو ساحت به یک‌دیگر وابسته است. من یکی از دو طرف تعارض نیستم، بلکه هم طرفین تعارض (strife) هستم و هم عین تعارض (Hegel, 1984: 187).

۳.۵ دقیقه فردیت یا عبادت (مناسک)

سوژه، جوهر مطلق را تشخیص می‌دهد که در آن باید خود را فنا کند و در عین حال، به ذات یا جوهرش می‌پیوندد. بنابراین، خودآگاهی ذاتاً در آن‌جا حاصل می‌شود. چنین وحدتی و بازگشت سوژه و خودآگاهی آن یعنی احساس ایجابی مساهمت در این مطلق و وحدت با آن، که در واقع هر فردی واجد آن است، ساحت عبادت را می‌گشاید. عبادت، کل این فعل درونی و برونی را تشکیل می‌دهد که به مثابه ابژه خویش، این بازگشت به وحدت را نشان می‌دهد. از کلمه عبادت (worship) معمولاً افاده معنای محدودی می‌شود. در این معنی، صرف حرکات و سکناات بیرونی مستفاد می‌شود و فعل و حضور درونی قلب مغفول می‌ماند؛ حال آن‌که باید عبادت را فعلی بدانیم که شامل هر دو تظاهر درونی و بیرونی باشد و در واقع بازگشت وحدت به مطلق را نشان دهد، لذا عبادت مسیحی فقط آیین نان و شراب و افعال و تکالیف مربوط به کلیسا نیست، بلکه طی راه رستگاری است که نتیجه تاریخ کاملاً درونی است و نیز عبادت مجموعه افعالی است که از زندگی درونی و از جان آدمی برمی‌آید و جایگاه صحیح آن همان جاست (ibid: 189).

اما همواره باید این دو ساحت یعنی خودآگاهی یا عبادت از یک سو و آگاهی یا ایده از سوی دیگر را دریافت و در هر مرحله از دین آن‌ها را به یک‌دیگر مرتبط ساخت. از آن‌جا که محتوای صورت عقلی یا مفهوم خدا یا آگاهی متعین است، نگرش سوژه به خدا نیز چنین است. به عبارت دیگر، خودآگاهی نیز در عبادت تعین می‌یابد. همواره یک دقیقه، بازتاب یا رونوشت دیگری است؛ یعنی یکی به دیگری اشاره می‌کند اگر یکی فقط به آگاهی ابژکتیو و دیگری به خودآگاهی محض اقبال کند، یک -سویه خواهد بود و لذا باعث بطلان خویش می‌شود.

در غیبت وجود قائم به ذات، همه عبادات به سوژکتیویته تقلیل می‌یابند. عبادت ضرورتاً از مواجهه و التذاذ از چیزی بلندمرتبه‌تر از ما ریشه می‌گیرد و موجب یقین، شهادت

و تأیید این وجود عظیم‌الشان می‌شود. بنابراین، عبادت فراشدی ازلی (eternal process) است که از مجرای آن، سوژه خود را در جایگاه برابری با وجود ذاتی خویش قرار می‌دهد. این فراشد فسخ ثنویت ظاهراً به ساحت سوپژکتیو تعلق دارد، اما در واقع شامل ابژه آگاهی نیز هست. وحدت از طریق عبادت به دست می‌آید، اما هر آن‌چه بالاصاله فاقد وحدت باشد، نمی‌تواند در این فراشد به وحدت راه یابد. این وحدت که به مثابه فعل ظاهر می‌شود چیزی جز نتیجه عبادت نیست. لذا در عبادت و با آن امر فی‌نفسه و لِنفسه تحقق می‌یابد. با تحقق امر فی‌نفسه و لِنفسه دقایق کلیت، جزئیت، و فردیت (تمامیت) وحدت با واسطه پیدا می‌کنند. این وحدت خود را در تلقی مسیحی از تجسد خدا تصویر می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

چنان‌که اشاره شد، بررسی مفهوم دین اولین مرحله در بررسی فلسفی دین است. با نگاه نظری به معنای هگلی آن می‌توان گفت که دین، خودآگاهی روح مطلق است از مجرای آگاهی متناهی. مفهوم دین نیز در واقع همان مفهوم خداست و این دو از یک‌دیگر جدا نیستند. برای رسیدن به مفهوم دین نیاز به آگاهی دینی است که آن نیز در طی سه دقیقه یا برهه محقق می‌شود؛ هر دقیقه جزو لاینفک این فراشد است و بدون وجود هریک از آن‌ها نمی‌توان به آگاهی دینی رسید. این دقایق ثلاثه لازم و ملزوم یک‌دیگرند و در عین حال یک‌دیگر را لغا و ابقا می‌کنند، درست مثل فراشد دیالکتیکی که در کل منظومه فلسفی هگل جاری است؛

دقیقه اول دقیقه کلیت نام داشت که ویژه ایده خداست به نحو فی‌نفسه و لِنفسه. خداوند کل بیکران است و تنها حقیقت یگانه است. دقیقه دوم، دقیقه جزئیت است که طی آن، مخلوق خدا در مقابل خدا قرار می‌گیرد و مرتکب گناه می‌شود. دقیقه سوم، دقیقه فردیت (تمامیت) نامیده می‌شود که دقیقه بازگشت امر جزئی به کلی یا به عبارت دیگر بازگشت امر متناهی به نامتناهی است. این امر از طریق جامعه ایمانی یعنی عبادت خداوند صورت می‌گیرد.

پی‌نوشت

۱. این بخش فقط در درس‌گفتارهای سال ۱۸۲۷ دیده می‌شود، گرچه مشابه آن نیز در سایر درس‌گفتارها وجود دارد، یعنی در مواضعی که از براهین اثبات وجود خدا سخن می‌رود. این

براهین از مفاهیم خاصی قوت می‌گیرند که عبارت‌اند از «مفهوم انتزاعی» [abstract concept] یا «مفهوم متافیزیکی» [metaphysical concept] خدا که در بحث از ادیان متعین (بخش دو) و دین کامل (بخش سه) به آن‌ها اشاره می‌شود.

۲. این موضوع هگل را به بحث دیگری می‌رساند درباره همه - خدایی و دفاع از آن که مشابه آن‌ها را در درآمد درس‌گفتارها (چنان‌که پیش از این به آن اشاره شد) آورده است. او در ۱۸۲۷ برای سومین بار در بحث بودیسم نیز به این موضوع می‌پردازد. در اواسط دهه ۱۸۲۰ او برای اولین بار متهم به همه - خدایی شده که در درس‌گفتارهای سال ۱۸۲۷ آن اتهام را رد می‌کند.

منابع

- استیس، و. ت. (۱۳۸۱). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران: عملی و فرهنگی.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۰). *زبان دین و باور به خدا*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه*، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران: عملی و فرهنگی.
- Beiser, Fredrick C. (2009). *The Cambridge Companion to Hegel and 19th-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1984). *On Art, Religion, and the History of Philosophy*, Cambridge: Inc. Indianapolis Hackett Publishing Company.
- Hegel, G. W. F. (1895). *Lectures on the Philosophy of Religion, Together With a Work on the Proofs of the Existence of God*, Vol. I., E. B. Speirs, B. D., and J. Burdon Sanderson, Ballantyne, London: Hanson and Co., at Ballantyne Press.
- Hegel, G. W. F. (1934). *Lectures on the Philosophy of Religion*, Peter C. Hodgson (ed.), California: University of California Press.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Hegel Lectures on the Philosophy of Religion, One-Volume Edition The Lectures of 1827*, Peter C. Hodgson (ed.), California: University of California Press.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Hegel Theologian of the Spirit*, Peter C. Hodgson, USA: Augsburg Fortress.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. 1, Introduction and Concept of Religion*, Peter C. Hodgson, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Robert R. (2012). *Tragedy, Recognition, and the Death of God, Studies in Hegel & Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press.