

## پیش درآمدی بر فلسفه دین هگل

احسان شریعتی\*

هیأت علمی مدعو دانشگاه تهران

**چکیده:** این مقاله می‌کوشد تا نشان دهد که در اندیشه هگل اصلاحات اجتماعی موقوف به اصلاح دین است. زیرا در حوزه "خلاق اجتماعی" (و نه فردی) است که خُلق و -خوی دینی یک ملت و آداب و -رسوم اجتماعی - سیاسی او با یکدیگر تلاقی می‌کنند. اگر عالی‌ترین گوهر ادیان (توحیدی) تصور ایشان از خدا (الوهیت) است، درک‌های گوناگون از این امر در همه ابعاد زندگی ایشان تأثیر می‌گذارد. موضوع عالی فلسفه و دین یکی است: مطلق جان. وظیفه فلسفه در این میان، رفع سوء تفاهم "بیگانگی" یا دوگانگی‌های دین و دنیایی است، زیرا «انشقاق سرچشمه‌ی نیاز فلسفه است.» در راستای رفع این دوبارگی‌های متافیزیکی، در محور نخست می‌بینیم که هگل چگونه با برنمودن موضوع واحد دین و فلسفه، یعنی امر "مطلق" در سپهر "جان"، تفاوت دو شیوه رویکرد دینی و فلسفی را نسبت به این درونمایه مشترک تبیین می‌کند. سپس، سیر تحولی درک او را از مسیحیت، از شیفتگی به یونان و بیزاری از یهودیت-مسیحیت و آرمان‌خواهی تجددطلبانه و آزادی‌خواهی مردم سالارانه دوران جوانی؛ و آنگاه، کشف "تاریخ" و فهمی تازه از دگم مسیحی "حلول"، و در انتها، بلوغ اندیشه کلامی-فلسفی او در نگرورزی نسبت به امر مطلق انضمامی و مشیت عقل در تاریخ بررسی می‌شود. و اینهمه، برای فهم این "نتیجه" که چرا به گفته مشهور مورس مرلوپونتی «هگل در سرمنشأ هر برساخته بزرگ در فلسفه از قرن گذشته قرار دارد؟» (مارکسیسم، نیچه، فنومنولوژی، اگزستانسیالیسم، روانکاوی و ..) [مرلوپونتی / 1948, 109-110] تا در کاوش‌های بعدی بتوانیم دریابیم که چگونه "نظام" رفیع فکری او در اوج پیروزی ظاهری خود رو به انقراض نهاد و انواع فلسفه‌های "وجود" سر برآوردند.

**کلیدواژه‌ها:** یهودیت، مسیحیت، اسلام، اصلاح، روح مطلق، آزادی.

- « دین یک ملت که باورهای بزرگ را تولید و تغذیه می کند، دست در دست آزادی پیش می رود. » [هگل، 1793-1794/1793:41]»
- « ملتی که درک نادرستی از خدا دارد، به همان سان، کشور، دولت و قوانین بدی دارد. » [هگل، 1821- 1831, III, 340]
- « خدا اما، دقیقاً بمتابۀ برابریستای مطلق، چونان نیرویی تیره و متخاصم با ذهنیت مواجه نمی شود، بل ذهنیت را چونان لحظه ای ذاتی در خود در بر می گیرد... باری، همچنانکه دین و کیش مذهبی عبارتست از اقدام به فرا رفتن از تقابل ذهنیت و عینیت، بدینسان نیز علم، و مشخص تر فلسفه، و وظیفه دیگری جز فراگذشتن از همین تقابل به وسیله اندیشه ندارد. » [هگل، 403/s. 194/ § Add./ 1830]

#### مقدمه :

رویداد « بازگشت امر دینی » در سطح جهانی، طی دهه های گذشته، توجه عمومی را نسبت به مطالعات و مباحث یزدانشناختی و فلسفه دین برانگیخت. فلسفه دین هگل یکی از مؤثرترین این فلسفه ها بر سرنوشت فکری مغرب زمین و از بغرنج ترین دستگاه های تأویل پذیر کلامی ارزیابی شده است. نقطه قوت این اندیشه، به باور ما، در کشف این حقیقت است که جان انسانی نه در حصار خودبنیادی، بل تنها با فراگذشتن از انتزاع به سمت هستی است که جان را در خانه خویش می یابد و در واقعیت مؤثر، محسوس و مشخص است که خزائن "معنا" نهفته اند. جان و معنا در همینجا و هم اکنون متجلی و متحقق توانند شد!

با اینحال و در یک کلام، پاشنه آشیل اندیشه هگل، برغم تلاش استعلائی توحید دیالکتیکی او، خصلت "هدف شناختی" و هنوز "ذهنی-سوپرکتیو" ماندن سیستم منطقی او بود. « طایر عقل فلک پرواز » نظام نظورزانه بزرگی که به تعبیر علامه اقبال لاهوری، پیش عرض خیال او گیتی، ز "تنگ دامانی" خود خجل می آمد، هرچند که در تشعشع آفتاب مولانا، چون ماکیان بنماید که بخواهد "بی خروس" بارور شود!

#### ۱. درونمایه مشترک دین و فلسفه :

در نگاه هگل، بطور کلی "هنر، - و بویژه- دین و فلسفه" (سه بخش سپهر "جان"، در "نظام علم"، در برابر "منطق" و "طبیعت") موضوع، مقصود، یا درونمایه (Inhalt) مشترکی دارند؛ اما از آنجا که این موضوع را به دو شکل (فُرْم) عرضه می دارند، ناسازوار بنظر می آیند (شکل و شیوه کار فلسفه اندیشیدن عقلانی یا پرسشگرایانه است بصورت مفهومی، و نه پذیرش ایمانی، و حیانی مرجعیتی پیشینی، بصورت تصور تصویری. از اینرو، فلسفه می تواند تصویری از دین داشته باشد، حال آنکه عکس آن صادق نیست). این موضوع مشترک همان "خدا" (به زبان دین) یا "جان

مطلق" (در زبان فلسفه)، یعنی هستی کل ("تمامیت‌بخش" به تنوع تعین‌ها) یا "کل" هستی، یعنی «مطلق همچون جان» است (و «ذاتِ جان آزادی است»). چه، اگر هستی ناب بعنوان فقیرترین مفهوم (تز) محتاج نفی خود به "وساطت" خویش، یا درونی ساختن امر دیگر یعنی "ذات" است (آنتی تز)، تا تبدیل به "مفهوم" (Begriff) شود (سنتز)، تحقق مفهوم هستی به صورت "ایده" (Idee) است که در عالی‌ترین سطح خود، همان جانِ مطلق و آزاد است، بعنوان درون‌مایه واحد فلسفه و دین.

اگر نخستین پیش‌فرض و «سرچشمه نیاز به فلسفه»، بمثابة خردورزی، «انشقاق» است (انشقاق میان وجدان و کلیت، هستی و نیستی، مفهوم و هستی، تناهی و نامتناهی، ...) [هگل، 1801/ s. 10ff]، دومین پیش‌فرض فلسفه «خودِ مطلق است... هدفی که مورد جستجو است، اما هم‌اکنون حاضر است: وظیفه فلسفه متحد ساختن این پیش‌فرض‌هاست، هستی را در نیستی، همچون شدن برقرار ساختن، انشقاق در مطلق را همچون ظاهر، متناهی را در نامتناهی همچون زندگی.»

کار اصلی فلسفه در نظر هگل اندیشیدن به همین انشقاقِ ظاهری (پارادوکس) در خودِ مطلق است که در تصویرِ صلیبی، مرگِ مسیح، و در 'دین مطلق' یا مسیحیت، عالی‌ترین نمود و نمادِ خود را یافته است: تمامیت‌بخش تمامی تعینات متناقض‌نما در خود و رفع با-خود-بیگانگی از طریق 'آشتی' (Versöhnung) با 'فعلیت مؤثر' (Wirklichkeit). و این تصور از خدا یا مطلق در برابر سایر درک‌ها از مطلق قرار می‌گیرد: خواه همچون غیرمتعینی در برابر تعینات و خواه متعین برینی در برابر سایر متعین‌ها؛ حال آنکه مطلق (das Absolute)، بمعنای لاتینی کلمه یعنی منقطع از وابستگی به دیگری، پس در او هر تعینی دگرباشنده ای نسبی یا درون‌مان می‌شود. زیرا انشقاق خود منشأ آشتی است و هدف «مورد جستجو، هم‌اکنون حاضر» است!

## ۲. نفی ثنویت و برون‌انگاری:

پیروان ادیان توحیدی غالباً مطلق را بمعنای "جدایی" ذاتِ اقدس باری تعالی می‌دانند، ز هر چه رنگِ تعلقِ اینجهانی بپذیرد. هگل همین تصور را منشاء دوگانگی و ثنویت غیر توحیدی ارزیابی می‌کرد. اگر معنای "مطلق" نفی هرگونه نسبت و وابستگی به غیرخود باشد، پس این جهان نمیتواند در برابر خدا واقعیتی مستقل داشته باشد. خدا را "در رابطه با" چیز "دیگری" جز خود او نباید تصور کرد. جهان ما، بدرستی، تجلی گاه روح مطلق است و همه تعیناتش "وابسته" به مطلق اند و مطلق را جز همچون تمامیتی که با سلاح "ترفیع" و تعدیل، ورای همه آنات (جنبه‌های) خود فرا میبالد، نمیتوان فهمید. فلسفه هگل از اینرو، فلسفه "وساطت تام" است،

1. «Entzweiung als den 'Quell des Bedürfnisses der Philosophie'»

2. آزادسازی absolvere، فرجام یافته absolutus

بدان حد که به گفته برنارد بورژوا، از خیره ترین شارحان فرانسوی هگل، «حدود گوناگونی را که با یکدیگر آشتی میدهد، خود وساطت است بعلاوه غیر آن، یعنی امر بلاواسطه...؛ عقل هگلی وساطت مطلق است، زیرا، با بیواسطه، واسط خود وساطت میشود!» در یک کلام، هگل برای "وصل" کردن آمدست و هماره و همه جا از "جدائی ها" شاکی است.

بر اساس سه اثر اصلی هگل، یعنی "پدیدار شناسی جان" ۱ که در او، دین در چشم انداز وجدان و همچون لحظه شکل گیری خودآگاهی و دست یابی به حقیقت خاص خویشتن جلوه میکند؛ سپس، در "دائرة المعارف علوم فلسفی" (1817-1830) که دین، میان هنر و فلسفه، نقش لحظه آشکار کننده خودآگاهی یک دوران تاریخی را ایفا می کند؛ و در پایان، "کنفرانس های فلسفه دین" (1821- 1831)، که به شکل های گوناگون و مطابق با نظمی تاریخی - منطقی بسط می یابد، آبرت شاپل، در مجموعه "هگل و دین" [Chapelle, 1971, pp.50, 60, 84]، ساختار اللهیات هگلی را، به سه صفت "نهادینگی" تاریخی (در "کنفرانس ها")، "زاهدانه" روحی (در "پدیدارشناسی")، و «نظری» عقلانی (در "دائرة المعارف") تقسیم می کند. منظور از خصلت "زاهدانه" دین در "پدیدارشناسی" (فصل هفتم و ماقبل آخر)، همان وحدت منفی جان و وجدان او یا تأمل آزاد جان در خویش و کشف خود چونان اصل بنیادین خویش است.

برنارد بورژوا نیز در کتاب "اندیشه سیاسی هگل"، تحول تفکر سیاسی او را در چهار دوره و در شهرهایی که به تدریس می پرداخته، چنین ترسیم میکند: شکل گیری "آرمان" هگلی در توپینگن (1788-1793)؛ توسل به "عقل" در برن (1793-1796)؛ استمداد از "تاریخ" در فرانکفورت (1797-1800)؛ آشتی عقل و تاریخ در ینا (۱۸۰۷-۱۸۰۱).

هگل در مرحله نخست، از منظر دین شناسی، زیر نفوذ ایمانوئل کانت که آزادی را «مضمون خواست» می دانست و بویژه ژ. ژ. روسو که اول بار، «مطلق بمثابة آزادی» را بیان کرده بود و بطور کلی، آرمان آزادی جمهوری خواهانه دولت شهر یونانی (پولیس) بود: «آزادی در خانه خود»، دین حقیقی یا همان دین ملی (Volksgeist)، دین دل، قلب و عشق، «دست در دست آزادی»، «در خانه خود»، در تمامیتی زنده که موجودیت و "واقعیت مؤثر"ش را در "مردم" می یابد.

پس اگر فلسفه دین هگل را به سه دوره تقسیم کرده اند [Planty-Bonjour, 1993, pp. 189-197]، کلید فهم کلیت آنرا باید در همان مسئله شناسی نوشته های موسوم به "یزدانشناسی دوران جوانی" در توپینگن جست، که تا دوره های برن و ابتدای دوره فرانکفورت ادامه می یابد. او در نامه ای به شلینگ در نوامبر 1800، نوشته بود: «آرمان جوانی من به صورتی از تأمل، به یک نظام تبدیل شد.» پرسش اولیه هگل بعنوان یک روشنفکر جوان هوادار آرمان انقلاب فرانسه که خواستار تغییرات سیاسی در کشورش بود و تحقق آن ایدئال را بدون یک تحول

1. *Phänomenologie des Geistes* (1807)

2. Positive

3. Ascétique

اساسی فرهنگی ناممکن می‌دانست و با این پرسش که: یک ملت، در راه نیل به آزادی و عدالت، باید به چگونه دینی باور آورد؟ دین یک ملت نماد "روح ملی" و میزان سنجش آزادی اوست. زیرا «در ساختن روح یک ملت، بخشی کار دین آن مردم است و بخشی دیگر، کار مناسبات سیاسی.» [هگل، 1794-1793/42s.]

در پاسخ به این پرسش و بر اساس شناخت آزمانی از دنیای باستان و سده های میانه، هگل و همقطاران‌ش شعار بازگشت به چندخدایی و شرک باستان (پاگانیسم) و دولت‌شهر یونان را سر می‌دادند. یونانیان هرچند به گفته پلوس رسول «در همه چیز بسیار مذهبی بوده‌اند»، دین ایشان، متنوع شکل، بدون کتاب، طبیعت گرا، چندخدا، بشرانگار و دوستدار زندگی و زیبایی می‌نمود. در این دوره، اندیشه هگل که همچون نقدی از خصلت "شرعی یا نهادین" دین جلوه میکرد، اساساً تنقیدی بود علیه ادیان تشریحی، بویژه مسیحیت و یهودیت. «نهادگی» (پوزیتیویته) در نظر وی، همان تحمیل یک امر، یک داده بیرونی یا یک واحد خارجی است. «نهادگی» یا تشریح، شاخصه «نظامی از اصول و رسوم مذهبی است که مدعی تنظیم اندیشه و عمل من است و خود را به اعتبار مرجعی خارجی بر داوری من تحمیل می‌کند.» [Planty-Bonjour, 1983 / پرهام، ۱۳۶۹، ۱۸]؛ از اینرو، شامل مجموع جزئیات تعبدی خاص ادیان وحیانی است. در این مرحله، دین نهادی همان دین «برون-ذات» است که خصلتی تحمیلی و «اکراه» آور دارد و همچون شیء ای (ابژه) آفاقی، واقعیتی بیرونی، مستقل و بیگانه، در برابر درون ذات و جان آدمی (سوژه) جلوه می‌کند. این شریعت تابع اصل "دگرسالاری" (هترونومی) است که در برابر دین «انفسی» می‌نشیند: دینی که در وفاقی بی‌واسطه و در ارتباطی صمیمی با مقتضیات و آرزوهای ذهنیت انسانی بسر می‌برد و نه فقط قایل به "خودمختاری" انسان (اتونومی) است، بلکه آنرا ممکن میسازد و بنیان می‌نهد.

در نگاه هگل جوان، مذهب یهود دورترین شریعت‌ها از ذات "دین" و بیگانه‌سازترین و پُر پیرایه‌ترین آنها می‌نمود. چراکه نتیجه تعالیم آن شریعت، بجای انجام رسالت ذاتی دین که برای وصل کردن آمده است، به نظر وی، به جداسازی انسان از الوهیت، طبیعت و زیست مشترک آدمیان می‌انجامد. [Planty-Bonjour, 1982]

«خلاف مذهب آنان»، هگل و هولدرلین همچنانکه نیچه و هایدگر، ستایشگر «جمال» یونان بودند. زیبایی این دولت-شهر در هماهنگی و کلیت زنده، طبیعی و کیهانی<sup>۱</sup>، انسانی و معنوی، فردی و جمعی او بود که در میانه میدان‌ش، زمین و آسمان، خدایان و انسان‌ها همدست و همدستان می‌نمودند.

در مورد اسلام که هگل آن را در تداوم، اما متکامل تر، از یهودیت ارزیابی می‌کرد، چنین می‌پنداشت که:

۱. اصلاً کیهانی به زبان یونانی یعنی زیبا و عکس قضیه هم صادق است.

«باری اگر ترس از رب همان آغازِ فرزانگی است، این هنوز فقط شروعِ فرزانگی است. اول در دین یهود و سپس در دین محمدی بود که خداوند همچون ربّ دریافت شد، و اساساً فقط همچون ربّ (als den Herrn). کاستی این ادیان بطور کلی، در اینست که، در اینجا، متناهی حق خود را برسمیت شناخته شده نمی بیند، متناهی ای که (خواه در مقام موجودی طبیعی، خواه همچون موجودی محدود در سپهر ذهن)، موضع اش همچون هستی مستحکم برای خود از مشخصات ادیان شرک و بعلاوه، همزمان چندخدائی است. - وانگهی، از پی آن، باز بسیار پیش آمده که اظهار بدارند که خدا را، بمثابة ذات متعال، نمیتوان شناخت. بطور کلی، این همان دیدگاه روشنگری مدرن، و مشخص تر، فهم مجرد است که به گفتن اینکه: «هستی برینی وجود دارد» بسنده می کند، و در همینجا بازمی ماند.

هنگامی که چنین سخن می گوئیم و خدا را تنها همچون ذات متعال واقع در ماوراء در نظر می گیریم، جهان را در برابر خود بصورت بی میانجی اش همچون چیزی مستحکم، نهادینه می یابیم و فراموش می کنیم که "ذات" دقیقاً از میان برداشتن هر امر بلاواسطه ای است. خدا، در مقام ذات منتزع واقع در ماوراء، که بیرون از وی تفاوت و تعین فرو می ریزند، در واقع یک اسم ساده است، باقیمانده<sup>۱</sup> ساده برجای مانده از فهم انتزاعی. شناخت حقیقی خدا با علم به اینکه اشیاء در هستی بیواسطه خود هیچ حقیقتی ندارند، آغاز می شود.

در واقع، هگل همچون بسیاری از شرق شناسان هم عصرش در اینجا بیشتر به روایت حنبلی و اشعری از فقه و کلام اسلامی نظر دارد و با قرائت اعتزالی و شیعی و عرفانی و این آیات از قرآن آشنا نیست که: اگر «.. و تو (تیر) نیافکندی، آنگه که افکندی، بل خدای افکنده.» (۱۷- انفال ۸)؛ از آنروست که: «.. و ما به او از شاهرگ او به او نزدیک تریم.» (۱۶- ق ۵۰)

### ۳. کشف ساحت تاریخ:

در دوره دوم، هگل ایده "تاریخ" را کشف میکند و نگرش او به مسیحیت دگرگون میشود. برآستی بدون ملاحظه چگونگی پیدایش و تکوین هر پدیده در هستی (و در زمان) چگونه میتوان به شکل منتزع، تنها با سنجش مفاهیم مجرد به حقیقت ره برد؟ حتی خداوند متعال نیز، بزعم مسیحیت، روزی مصمم شد به زمین ما جلوس کند و در هیئت "فرزند انسان" حلول کند. فراتر از این "رخداد" منحصر به فرد، مگر کل تاریخ خود، جز داستان سفر و بازگشت روح مطلق از بیگانگی مادی به خودآگاهی انسانی چیست؟ تا هستی مطلق که در غیاب هر تعینی با نیستی مترادف بود، در این سیر تحقق عینی یابد؟ معرفت دینی نیز به دلیل

1. کذا به فرانسه در متن آلمانی) « Il y a un être suprême. »

2. اصطلاح کیمیاگری بمعنای تفاله برجای مانده چیزی پس از آزمون شیمیایی: "سر مرده" caput mortuum

اولی، نمیتواند از این سیر تکاملی میرا باشد. در اینجا هگل به نقش ویژه مسیحیت در تاریخ تکامل دین پی می برد. کار کارستان مسیحیت در تاریخ جهانی، و در نظر هگل، نشان دادن این نکته بود که خدا در "کرانمندی، در خانه خویش" است. می دانیم که تعریف "آزادی" در فلسفه هگلی همین در "نزد خود بودن" (bei-sich-sein) است. وجه دیگر "حلول"، این مهم است که انسان نیز در "نامتناهی" در خانه خویش است.

از آن پس، خلاف مردمسالاری مهبان سالارانه یونان باستان، نه تنها نخبگان بلکه همگان آزاد اند. چراکه بنیاد آزادی تمامی انسانها، بن - دادی خداداده است. و این بزرگترین انقلاب (گسست) در تاریخ اندیشه بود.

"نخبه سالاری" لیکن، باردیگر از در دیگری درآمد: این بار به نام خدا، نهاد، نمایندگی، وساطت، تخصص، شریعت و فقه و آنهم به گونه ای که نه در نژاد سالاری یونان و نه در "برگزیده انگاری" قوم یهود سابقه داشت! چراکه آندو ادیانی محدود به اقلیم و اقوامی خاص بودند. اما مسیحیت رومی شده، «کاتولیک» یعنی جهان-روا، بود، و روحانیت او در برهه ای از تاریخ، جهان را گورستان خدا می پنداشت و انسان را گناهکار مادرزاد. و دستگاه تفتیش عقاید و پیگرد زندیقان را، همچون همشهریان دمکرات سقراط، او بیا کرد و خود را تافته جدابافته عالم و آدم خواند. سبب یکچنین دگردیسی شگرفی در مسیحیت، این «دین مطلق» در نگاه هگل، از کجاست؟ اگر حقیقت مطلق محتوای اصلی دین بمثابة دین است و در بسط خود، موجب رشد افتراق های مندرج در "ایده" میشود [هگل، §566/ (tr. M. de Gandillac)], بلحاظ شکل اما، "جان مطلق"، ابتدا، بصورت "تصور" ظاهر می شود: «دین نسبت با مطلق است بشکل تصور (Vorstellung) و ایمان، و در مرکزش که همه چیز را در برمی گیرد، همه چیز عرضی است و ناپدید میشود..» و در این کارکرد است که میان شکل و محتوا افتراق می افتد و از این جدایی وجود بیرونی و محسوس دین «آزادی وجدان را سرکوب میکند و زندگی سیاسی را واژگون میسازد.» [همانجا، §566] درست بجای درک حقیقی و داوطلبانه خدا با جان، روان و ذهن خود، «در مذهب کاتولیک، این روح در واقعیت مؤثر خویش، سرسختانه در برابر روح آگاه از خویش قرار می گیرد.» [همانجا، ص 474] مناسک این مذهب «روح را اسیر یک موجود بیرون-از-خود می سازد؛ به گونه ای که مفهوم این روح در عمیق ترین مرتبه خویش ناشناخته و واژگونه اند و حق، عدل، آداب و وجدان اخلاقی، مسئولیت و تکلیف در ریشه خود خشکیده شده اند.» [همانجا، ص 472/473]

حال آنکه، «دین نماینده جان مطلق است، نه تنها برای شهود و تصور، بلکه برای اندیشه و شناخت نیز. مقصد مرکزی اش برکشاندن فرد به اندیشه خدا است، تحریکش به وصال با او و اطمینان بخشیدن بدو از این اتحاد. دین حقیقت است، چنانکه برای همه آدمیان هست. گوهر دین حقیقی عشق است. دین در ماهیت نوعی سامان روحی است با عنوان شناختی ناظر بر

حقیقتِ خواستِ انسانی. عشقِ دینی نوعی تعلقِ طبیعیِ ساده یا خیرخواهی اخلاقیِ صرف نیست، و نه به هیچوجه احساسی ناروشن و نامعین؛ بل در هر فرد، با ایشارِ مطلق تصدیق می‌شود. "یکدیگر را دوست بدارید آنچنانکه من شما را دوست داشته‌ام". عشقِ دینی توانِ نامحدودی است بر هر آنچه جان بصورت محدود دارد: بر شر، ایذاء، جنایت، و از جمله، قوانین موضوعه، و الخ...

#### ۴. نظروزی در "مطلق انضمامی":

دوره سوم و نهایی و اوجِ بلوغِ "نظروزیانه" فلسفه دین هگل، هنگامی است که او ایدئال جوانی خود را در نقش تاریخی نهضتِ "اعتراضی" (پروتستان) یا "دین‌پیرایی" (رفرماسیون) لوتری باز می‌یابد. در اینجا اصلاح‌طلبی دینی و سیاسی دیرین او به نقطهٔ اوج وحدتِ درونی، قوام فلسفی و امکان تحقق سیاسی می‌رسد. مگر نه که شعارِ پرتستان‌تیسیم بازگشت به "متن"، به مسیح، و به خدا بود با برداشتن واسطه‌ها، حجاب‌ها و پیرایه‌ها، و از این مسیر، راه آشتی دین با دنیا و دولت، عقل و حق، آزادی و عدل را می‌گشود و آرمان باستان را با تجدید امروز پیوند می‌زند؟ ویژگیِ «نظروزیانه» این موضع در کجاست؟ می‌دانیم که در برابر فلسفه‌های "بازتافتی" (Reflexionsphilosophie) از سنخ کانت و فیخته، که مبتنی بر "فهم" (Verstand) و دریافتِ «خود» ذهن و در معرض انتزاع و بریدگی از هستی اند؛ و تنها فرق‌ها و تفاوت‌های ذهنی، حدهای منطقی و هویت‌های ثابت را درمی‌یابند و نسبتِ واقعی و وحدتِ زنده و متقابلِ اضداد را در عالم واقع نمی‌دیدند [هگل، بورژوا، ۱۹۸۸، ۵۵۲، ص ۳۳۴]، فلسفه «نظروزی» خود را مسلح به عقل (Vernunft) می‌خواند که چونان آینه‌ای در برابر هستی واقعی نشسته و آنرا «باز می‌تابد». به‌خلاف فلسفهٔ نسبیّت شناخت، فلسفهٔ "نظروزی" که هستی را پدیدار شدن امرِ "مطلق" بر خویش می‌پندارد، فلسفهٔ شناختِ «امرِ مطلق» است که نزد ما است. پس، ساختارِ اندیشهٔ انسانی، بعنوان اندیشهٔ خودِ مطلق، نظامی از سه لحظه، مرحله یا جنبه (moment) است: اصل جامع و مؤلفهٔ دو لحظهٔ پیشینی، یعنی فهم منطقی صوری، نفی واقعی عقلانی-جدالی (دیالکتیکی)، و سومین لحظهٔ "مثبتِ عقلانی" که "نظری" است و «وحدتِ تعیین‌ها را در تقابلِ شان درک می‌کند، جنبهٔ ایجابیِ ای را که در قطعیتِ آنها و در گذارشان (به چیز دیگر) نهفته است». فلسفه بازتافتی (reflektierende) و دریافتی که معنا و هستی هر چیز را با خودش هوهویه می‌کند، با تمایزگذاری و جدا سازی هر چیز از سایر چیزها، بیش از آنکه هویتِ آن موجود را اثبات کند، بطورِ ریشه‌ای نفی می‌کند! حال آنکه، عقلانیتِ فلسفهٔ "نظری" تصدیق حقیقی اینهمانی چیزها، در ربط با دگرسانی‌ها است: هویتی تفاوت‌یافته یا فی نفسه متعین، بنابراین معین، همچون "تمامیت".

در سپهر و نسبت "دین و دنیا" نیز، فلسفه "فهم" روشنگری و بطور کلی "مدرنیته"، با جداسازی قطعی حوزه ها، فقط دین را از کار دنیا (و دولت) برکنار و در اینجهان بی کار نمی کند، که بدتر، دولت و دنیایی بی هویت (اخلاقی) می سازد. چرا که سرمنشأ زندگی اخلاقی ملی (Ethical life-Sittlichkeit)، که با اخلاق فردی متفاوت است (Moralität)، و بنیان نهایی آن، وجدان دینی، آگاهی مطلق از خود و خودآگاهی مطلق است. و از همینرو، تصور پیروزی یک انقلاب سیاسی بدون اصلاح دینی خیالی محال است. هرچند که زندگی اخلاقی ملی در محتوای خاص خود، نباید توسط دین تعیین یابد، اما نمی تواند نسبت بدان خلاف-خوان یا حتی بی تفاوت بماند. از دیگر سو، «ایده خدا تنها به شکرانه حیات اخلاقی همچون روح آزاد فهمیده می شود؛ خارج از روح اخلاقی، جستجوی دین حقیقی و دیانت بیهوده است.»

«اشتباه عظیم زمان ما»، «جنون عصر جدید» تصور امکان جداسازی دین و اخلاق و یا بی تفاوتی ایندو نسبت به یکدیگر است. و این «تصور فاقد معنایی است که بخواهند برای هر یک حوزه جدایی حفظ کنند، به خیال آنکه چندگونگی آنها در رابطه با همدیگر بصورت صلح آمیزی حفظ خواهد شد و به تقابل و درگیری نخواهد انجامید.» سرنوشت انقلاب فرانسه که بدون دین‌پیرایی خواستار دگرگونی سیاسی و گسست کامل با گذشته فرهنگی و دینی خود بود و به دوران های "ترور" (ارعاب و سرکوب) و "ترمیدور" (شکست انقلاب) انجامید، گواه صحت این مدعا بود. هگل، در مقام هوادار آرمان انقلاب مردم‌سالارانه، به حکومت دینی یا دین حکومتی تمایلی نداشت؛ و نه حکومتی مبتنی بر دینی خاص، بلکه متکی بر "حقیقت دین" را آرزو می کرد، که در همان اخلاق جمعی (Sittlichkeit) تجلی می‌یابد. دینی که خود آگاهی و عین آزادی است. هگل به امر "تفکیک حوزه ها" باور داشت و روحانی سالاری و قید عقیدتی را در امر حکومت بر نمی تافت. بویژه، در اواخر عمر که نسبت به مداخله های سیاسی کلیسا حساس تر شده بود. زیرا دولت در نظر او تجلی "جان مطلق" بود. در فلسفه سیاسی او، به همان میزان و بطور همزمان، دین ضرورتی منطقی و تاریخی داشت. اصل "عرفیت" نظام سیاسی و انفکاک آن از دستگاه دینی-روحانی (لائسیته) که منبعث از قوانین اساسی دموکراسی های مدرن بود، در کشورهای پرستان سرنوشتی متفاوت با فرانسه و سایر کشورهای کاتولیک یافت. زیرا در آنجا دین با دنیا و دولت در فلسفه وجودی خود نیز همسو شده بودند. کاتولیسیسم اما از دوران اومانسیسم و اصلاحات دوره "ضد-اصلاح" (کُنتر-رفرم) بدینسو، همواره در تقابل و اصطکاک بیشتری با دولت های بورژوازی قرار می گرفت و حتی، طی سده معاصر در برخی از نقاط، سمت گیری پیشرفت خواهانه نیز یافت (مسیحیون "جامعه-گرا" و یا حامیان "الهیات رهائیبخش" و ...).

اما، روند دنیوی شدن (سکولاریزاسیون) مدرن، در عمق و در بلند مدت، مسیحیت را بتدریج و بطور کلی نه تنها از صحنه سیاست و اجتماع که از عرصه اخلاق مدنی نیز به حاشیه راند. پدیده ای که خبرش را نه نیچه که خود هگل پیشتر اعلام کرده بود:

«... احساسی که دین عصر جدید بر پایه آن بنا شده \_ احساس اینکه "خدا مرده است" \_ که گاه فقط بنحوی تجربی بیان میشود، چنانکه پاسکال میگوید: "طبیعت به گونه ای است که همه جا، در انسان و بیرون از او، خدایی از کف رفته را ترسیم می کند"، یک لحظه محض از ایده اعلی است و نباید چیز دیگری باشد ...» [هگل، Philonenko، p. 206]

در ظاهر، هگل از این روند خدازدائی یا «گریز خدایان» باکی نداشت. اما در واقع، این روند نه فقط به حذف خدا از صحنه زندگی، که در انتهای راه به بحران معنا و انحلال "سوژه" و به تعبیر م. فوکو، خود قاتل خدا (ی مسیحی) انجامید؛ و "تمامیت زیبا"ی هگلی در اوج پیروزی ذهنی-عقلانی، آغاز به شکستن کرد: نخست با کرگور و نیچه؛ سپس با فویر باخ و مارکس؛ و در انتها با فروید و یونگ. و بدینسان «آموزگاران (بد-) گمان» از راه رسیدند.

در تحلیل نهایی، آن مقوله فلسفی ای را که برای نمونه مارکس از هگل بشکل "صوری" به ارث برده بود، به گفته لویی آلتوسر «با بدورافکندن کارکرد هدف شناختی سوژه هگلی، به .. مقوله فراشد بدون سوژه» تبدیل شد؛ و آنچه خود بر آن افزود این که: «فراشدی نیست مگر در روابط: در نسبت مناسبات تولید (که کتاب کاپیتال بدان محدود میشود) با سایر مناسبات (سیاسی، ایدئولوژیک)». [آلتوسر، pp. 109-110, 1970]

### نتیجه:

ویژگی اصلی فلسفه هگلی در حوزه دین نیز، همچون سراسر نظام فکری او، در "تمامیت زیبا"ی خود دیدن یا فهم دین با همه پیوند ها، ریشه ها و شاخه ها در حوزه های گوناگون "زندگی" انسانی است، بالاخص در سپهر اجتماع و در "سیاست". مگر نه که نام دیگر این فلسفه "نظری" و فاق و "آشتی" جویی است از خلال "رفع" یا حذف و حفظ قهر و انشقاق و گذر از تعارضات بسوی همپهاده ای برتر؟ پس در اینجا و از این

1. Spéculative, (ادیب السلطانی)، نظری یا نگرورز

پس، کلیه نفاق‌ها و دوگانگی‌های پیشینی و قابل "فهم" میان عقل و وحی، دین و دولت و... باید و شاید که رخت بریندند و جای خود را به مناسبات متعالی و "بخردانه" دیگری بخشند تا همه ابعاد وجودی آدمی، «دست در دست» یکدیگر، دست اندرکار "وحدت هویت و فرق" شوند [هگل، §121/ s. 247/1817] و به "مطلق" رسند؛ مطلق که حاوی و محصول نهایی روند تمامی تزاخم‌های گذشته و خلاصه، خود خداوند یا جوهر مطلق است. مفهوم خدا در مرکز فلسفه هگلی قرار دارد و چنانکه خود در "درس‌های فلسفه دین" اعتراف میکند: «تنها و یگانه موضوع فلسفه است که کارکردش بازشناسی همه چیز در خویش، بازگرداندن همه چیز به خویش، هر بخشی را از خویش شاخه زدن، که دلیل هرچیز در او ریشه دارد، در ربط با او حفظ می‌شود، در پرتوی او می‌زید و از روح او برخوردار می‌شود.»<sup>۳</sup>

۱. "فهم" Verstand در برابر "عقل" Vernunft؛ بیشتر نزد کانت این تمایز عبارت بود از تفاوت دو مرحله در شناخت: «قوة شناختن متمایز چیزها (توسط مفاهیم) و قوة استدلال منطقی، که هر دو به نیروی داوری تعلق دارند؛ اما بهنگام قضاوت "با میانجی"، استدلال می‌کنیم... و عقل، نیروی داوری خودمختار، یعنی آزادانه است...» و خلاصه، «نیروی به وحدت رساندن قواعد فهم طبق اصول عقلانی» [کانت، ادیب السلطانی، ص ۳۸۹ تا ۳۹۸]

2. „Der Grund ist die *Einheit der Identität und des Unterschiedes*“، (تأکید از ما)

3. «Gott [ist] das absolut Wahre, das an und für sich Allgemeine, alles Befassende, Enthaltende und allem Bestandgebende [...] von dem alles ausgeht und in das alles zurückgeht, von dem alles abhängig ist [...] Gott als dieses Allgemeine, das in sich [an sich] Konkrete, Volle ist dies, daß Gott nur Einer ist und nicht im Gegensatz gegen viele Götter; sondern es ist nur das Eine, Gott. [...]»

کتابشناسی:

\* ALTHUSSER Louis,  
1970 - "Sur le rapport de Marx à Hegel", in "Hegel et la pensée moderne",  
Paris: PUF, épiméthée, , pp. 109-110 ;

BOURGEOIS Bernard  
1970- Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, traduction  
Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard,

1988- Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques - III - Philosophie de  
l'esprit

CHAPELLE Albert,  
1971- Hegel et la religion, Pais : éd. Universitaires, , pp.50, 60, 84 ;

HEGEL, GWF (1770-1831):

1795/96 Die Positivität der christlichen Religion ; in Theologische  
Jungenschriften (Hg. v. H. NOHL), Tübingen: Mohr, 1907 ;

\* "استقرار شریعت در مذهب مسیح"، ترجمه فارسی: ب. پرهام، تهران: آگاه، ۱۳۶۹؛

1799- Der Geist des Christentums und sein Schicksal ;  
\* "روح مسیحیت و سرنوشت او"

1801- Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der  
Philosophie

• نوشته های دوره ینا (1803-1806):

1803- Glauben und Wissen, oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in  
der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche  
Philosophie ; in Jenaer kritische Schriften, pp. 315-414 ;

\* "ایمان و دانش ورزی" (یا فلسفه تأملی ذهنیت در تمامی شکل های خود، همچون فلسفه  
های کانت، یاکوبی و فیخته، در نوشتجات انتقادی ینا)؛

1816 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften;  
Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Vols. 3-5:  
Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, ed. Walter JAESCHKE;  
1969, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,  
1830 ed., F. NICOLIN & O. POEGGELER (eds.), Hamburg: Meiner, 1969 ;

○ "نظام آئین اخلاقی" ؛

□ System der Sittlichkeit, Hg. von G. Mollat. Osterwieck 1893, System der Sittlichkeit. Hg. von G. Lasson. Hamburg 1962 [Nachdruck aus den SW Bd. 7] ;

○ "پدیدار شناسی جان" ؛

1807 Die Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Wurzburg, in G.W., Bd. 9, Hg. v. F. NICOLIN u. Ch. HAADE, Hamburg: Meiner Verlag, 1980 ;

• نوشته های دوره های نورنبرگ، هایدلبرگ، برلین:

○ "علم منطق" ؛

□ Wissenschaft der Logik, (1812-1816) Nurnberg 1812-1816, in G.W., Bd. 11-12, Hg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg, Meiner Verlag, 1978; G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik, Berlin 1831, in G.W., Bd. 20, Hg. v. W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1987 ;

○ "دائرة المعارف علوم فلسفی" ؛

□ A. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Heidelberg, in Sämtliche Werke, Ja, Hg. v. H. Glockner, Bd. 6, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1956 ;

B. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827), Berlin, in G.W., Bd. 19, Hg. v. W. Bonsiepen u. H.Ch. Lucas, Hamburg, Meiner, 1989 ;

C. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Berlin, in G. W., Bd. 20, Hg. v. W. Bonsiepen u. H.Ch. Lucas, u. Mitarbeit von U. Rameil, Hamburg, Meiner, 1992 ; tr. fr. M. de Gandillac, Paris: éd. NRF-Gallimard ;

○ "کنفرانس های فلسفه دین" ؛

□ Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in S.W., Hg. v. H. Glockner, Bd. 15-16, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1965 (posthume); W. in 20 Bänden u. Register, Bd.16, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I.; Bd.17, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II., Hg. Eva Moldenhauer, Suhrkamp, 2001 ; Begriff der Religion, Hg. von G. Lasson. Hamburg 1966. [Nachdruck aus SW Bd. 12] Teil 1: Einl. in die Phil. der Relig. Der Begriff der Relig. ; T. 2: Die bestimmte Relig. ; T. 3: Die vollendete Relig. ;

○ "فلسفه دین" ؛

□ Religions-Philosophie, in G.W., Bd. 17 (Hg. v. W. JAESCHKE), Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831), Hamburg: Meiner Verlag, 1987 + Religionsphilosophie, B. 1. Die Vorlesung v. 1821, h. K.-H. Ilting, 1978;

○ "کنفرانس هایی در برهان های وجود خدا" ؛

□ Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Hg. v. G. LASSON, Hamburg, 1973 [Nd. aus SW Bd. 14];

• و نیز :

- "پیشگفتار بر فلسفه دین هینریش" (مقدمه ای بر کتاب دوست و شاگرد سابق اش هینریش بنام «دین در نسبت درونی اش با علم»):
- "در باره اتهام نسبت ناروای علنی به مذهب کاتولیک"؛
- "کلمات قصار پیرامون نا-دانی و دانش مطلق در ربط با ایمان مسیحی"؛

MERLEAU-PONTY Maurice,  
1948 - Le sens et le non-sens, Paris: Nagel, « Pensées », pp. 109-110 ;

PLANTY-BONJOUR Guy,  
1982 - Hegel et la Religion, Paris: PUF ;  
1983 - De la religion chrétien, (ss. dir.) G. Planty-Bonjour, Paris: PUF;  
1991 - La question de Dieu selon Aristote et Hegel, Paris: PUF ;  
1993 - Le projet hégélien, Paris: Vrin, pp. 189-197 ;