

تبیین و بررسی رویکرد هگل نسبت به رابطه علم و دین

حسن مهرنیا *

استادیار گروه فلسفه؛ پردیس فارابی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۱۴)

چکیده

دیرزمانی است که میان برخی از دانشمندان و متکلمان غربی نزاع سختی در باب حوزه و قلمرو و همچنین اعتبار و وثاقت علم و دین درگرفته است. در طول سده‌های گذشته، هر یک از این دو قلمرو از اینکه دیگری را به‌مثابه یک دانش و معرفت واجد حقیقت در نظر بگیرند، طفره رفته‌اند و دلایل فراوانی در رد و محکومیت دیگری ارائه کرده‌اند. از این‌رو در نوشتار حاضر ضمن تأکید بر این نکته که پیشرفت علمی جوامع بشری لزوماً با سکولاریسم ارتباطی ندارد، با نظر به کل نظام فکری هگل، دیدگاه وی در زمینه رابطه علم و دین بررسی خواهد شد. به باور هگل، معرفت و آگاهی بشر بر اساس یک سیر دیالکتیکی تاریخی پیوسته در حال تکامل بوده و متناسب با بسط و پیشرفت آن، علم و دین نیز توأمان و با تناظر یک‌به‌یک دچار تحول و پویایی شده‌اند. به بیان دیگر، او با اشاره به مراحل چهارگانه تکامل تمدن‌ها و مراتب استكمال ادیان در بستر تاریخ، بر این باور است که در هر دوره‌ای از تاریخ جهان، میان علم و دین آن زمان، تعامل و ارتباط نزدیکی وجود داشته و این دو در هیچ دوره‌ای به هیچ‌عنوان در تباین با هم نبوده‌اند. گرچه کامل‌ترین نوع تعامل میان علم و دین و مصداق تام و اتم این رابطه از نظر وی در مسیحیت پروتستان و دوره ژرمنی وجود داشته است. از این‌رو بر اساس رویکرد تعاملی و آشتی‌گرایانه هگل، علم و دین دو ساحت متفاوت تجلیات روح مطلق هستند و در طول تاریخ به‌صورت مشترک و به‌موازات هم به تعالی آگاهی بشر مدد رسانده‌اند.

واژگان کلیدی

دین، علم، گفت‌وگو و تعامل، نزاع و تعارض، هگل.

مقدمه

بحث تقابل و نزاع علم و دین به لحاظ تاریخی تنها به زمان نزاع میان گالیله و کلیسای کاتولیک در باب گردش زمین به دور خورشید (۱۶۳۳م)، یا آن گونه که برخی پنداشته‌اند، به نیمه دوم سده نوزدهم، یعنی زمان چاپ کتاب اصل انواع (۱۸۵۹) یا به زمان طرح نظریه انفجار بزرگ توسط دانشمندان علم نجوم در آغاز سده بیستم بازمی‌گردد^۱. بلکه این تقابل، اگر نگوئیم به سده چهارم قبل از میلاد و امپراتوری روم باز می‌گردد، دستکم به زمان مرگ و میر نابهنگام، دسته‌جمعی و بی‌دلیل حدود یک سوم از مردم اروپا در خلال سال‌های ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۰ میلادی مربوط است؛ روزگاری که از آن به دوران «مرگ سیاه» (Black Death) یاد می‌کنند^۲. اما بعدها؛ یعنی در انقلاب علمی سده شانزدهم و مباحثات درگرفته پیرامون تاریخ علم و جامعه‌شناسی دین، این جدایی و شکاف عمق بیشتری یافت و دستمایه‌ای برای طرح نظریات علمی گالیله، داروین و سایر دانشمندان طبیعی شد و پیرو آن دیدگاه‌های مختلفی نیز در باب نحوه ارتباط علم و دین مطرح شدند.

چنانکه می‌دانیم، ایان باربور، میان چهار حالت ممکن رابطه علم و دین تمیز قائل شده و از آن به رابطه «خصومت و نزاع»، «استقلال»، «گفت‌وگو و تعامل»، و «ادغام» تعبیر کرده^۳ و در برخی از آثار نیز از رویکرد پنجمی به نام «مدل تلفیق‌ناپذیر»^۴ سخن به‌میان آمده است

۱. ریچارد داوکینز در همایشی که در سال ۲۰۰۸ به مناسبت یکصد و پنجاهمین سال تولد داروین در انگلیس برگزار شد، اصالت تبیین طبیعت‌گرایانه داروین از پیشرفت انواع از حالت اولیه آن را مورد تأکید و تأیید قرار داد. برای مزید اطلاع ر. ک:

- *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Edited by Peter Harrison, 2010, p 103.

۲. زیرا متکلمان مسیحی علت این حوادث را خشم خداوند از رفتار انسان‌ها و اراده‌ی وی به تنبیه آنها معرفی کردند و متقابلاً فیلسوفان تجربی در جست‌وجوی علل مادی چنین بیماری بودند. این رویداد مصیبت‌بار دو نتیجه را در تفکر عقلانی غرب به‌دنبال داشت: یکی شکاف میان عقل و ایمان و دیگری، چرخش نگاه‌ها در غرب به سمت عالم طبیعت. برای مزید اطلاع ر. ک:

- Michael Dowd, *Thank God for Evolution!*, How the Marriage of Science and Religion Will Transform Your Life and Our World, (Council Oak Books, 2007) p. 97.

3. I. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: Harper, 1997).

4. Irreconcilability model.

(Stenmark, 2010: 278). اما در این نوشتار ما ضمن دفاع از موضع تعامل و گفت‌وگو میان علم و دین و باور به این مطلب که داستان نزاع میان علم و دین، یک «نزاع جعلی و ساختگی» است؛ به دنبال آن هستیم که جایگاه این بحث در نظام فکری هگل و به‌ویژه دیدگاه وی را در این زمینه بررسی کنیم. اما از آنجا که ورود به این مبحث نیازمند بیان مقدماتی است، در ابتدا نگاهی خواهیم داشت به دیدگاه آن دسته از کسانی که به گمان تأثیرگذاری علم در سکولاریزم و پیشرفت آن، قائل به تمایز و تقابل میان علم و دین شده‌اند.

چنانکه می‌دانیم، یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که از زمان داروین به بعد مورد توجه جدی قرار گرفت، مسئله خلقت (به‌عنوان آموزه اساسی الهیات مسیحی) و چالش‌هایی بود که برای علم و دین به بار آورد. رویکرد داروین در این باب که به «نزاع علم و دین» نامبردار شد، به‌زودی مخالفان و مدافعان شایان توجهی پیدا کرد. یکی از این پیروان، ریچارد دوکینز بود که اساساً به دنبال این بود که در تأیید نظریه تکامل داروین در باب خلقت عالم و منشأ انواع، میان پیشرفت‌های علمی و سکولاریزم ارتباط برقرار کند. اما پرسش این بود که آیا میان این دو ارتباط مؤثری وجود دارد؟ آیا باید با فراسن همداستان باشیم که میان سکولاریزم و علم قائل به ارتباط است (Fraassen, 202: 153-72)؛ یا با ریچارد رورتی که قائل به نوعی از سکولاریزم است که به علم توجه چندانی ندارد^۲؟ اساساً میان علم پویا و پیش‌رونده و دین واپس‌رونده چه نسبتی وجود داشت؟

از این زمان به بعد، بسیاری از دانشمندان علوم طبیعی عقب‌ماندگی علمی جامعه را نتیجه دخالت‌های دین و نظام کلیسایی در عرصه‌های علمی دانستند و نظریه جدایی علم و دین را مورد توجه قرار دادند و از نیمه دوم سده نوزدهم تا نیمه نخست سده بیستم نیز این مسئله مورد توجه عالمان علوم اجتماعی قرار گرفت، زیرا دوره جدید، چنانکه کانت و مندلسون پیش‌تر توجه داده بودند، دوره‌ای بود که در آن صغارت بشر به سر آمده بود و دیگر خدایان و امور روحانی در تبیین حوادث عالم جایگاهی نداشتند یا به تعبیر والاس، «باور به نیروهای فوق طبیعی، به دلیل رشد فزاینده معرفت علمی در سرتاسر عالم محکوم

1. The Factitious and Fabricated Antagonism.

2. Richard Rorty, Review of Van Fraassen, the empirical Stance, in Electronic Journal of Notre Dame Philosophical Review (in July 7, 2002).

به شکست بود. این نگرش علمی به طبیعت و انسان تا آنجا پیش رفت که حتی معتقد شدند امروزه کمتر دانشمند برجسته‌ای را می‌توان یافت که تعلق خاطر خود به میراث عظیم دینی را انکار نکند» (Wallace, 1966: 264-5).

اما به اعتقاد نگارنده، اولاً میان علم و سکولاریزم ارتباط منطقی و رابطه‌ی علی- معلولی شایان توجهی وجود ندارد^۱؛ و ثانیاً، علم و دین در تقابل یا نزاع با هم قرار ندارند و چنانکه آرتور پیکاک با نقل فقراتی از دیدگاه‌های میخائیل فاستر^۲ توجه داده است: «به‌سادگی می‌توان افسانه‌هایی را که در باب نزاع اجتناب‌ناپذیر میان الهیات سنتی و علم مطرح شده است، ابطال نمود» (Peacocke, 2004: 35)، لذا تعریف و تمجید علم تجربی و ارج نهادن به روش‌های علمی به‌هیچ روی به‌معنای فساد و تباهی باورهای دینی نیست و اگر هم در مواردی چنین تقابلی به‌نظر برسد، هیچ دلیل و شاهد قطعی نمی‌توان بر آن اقامه کرد.^۳

دلیل دیگری که مؤید عدم تقابل علم و دین است و بروک یادآوری کرده، این است که:

«به‌خلاف باور عامه مردم، دستاوردهای علمی حتی در بالاترین سطح آن نیز مانع از این نمی‌شود که ما میان قدرت الوهی و تجلیات آن در عالم طبیعت تمییز قائل شویم. زیرا ایجاد یک روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه متضمن این نتیجه وجودشناسانه نیست که چیزی جز طبیعت وجود ندارد؛ یا اینکه نتوان میان دانشمندان و باورها و اعتقادات شخصی عمیق آنان تمییز قائل شد» (Brooke, 2010: 108).

برای نمونه، حتی در آشکال شمایل‌گرایانه داروین از علم سکولار نیز این امکان وجود دارد که از خالق‌ی پرسش کنیم که بر اساس قانون‌های طبیعت آن را به‌وجود آورده است، چنانکه خود داروین چنین کرد^۴ یا چنانکه هاکسلی در مورد برهان نظم یادآور شده است:

۱. این مدعا نیازمند بحث جداگانه‌ای است که در این مقاله نمی‌گنجد و البته موضوع اصلی مورد پژوهش ما در این نوشتار هم نیست. در اینجا صرفاً به برخی از شواهد و دلایل که مؤید مدعای نویسنده است، اشاره خواهد شد.

2. M. B. Foster, *The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science*, (1934), pp. 446-68.

3. David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley: University of California Press, 1986); Brooke, *Science and Religion*; Brooke and Cantor, *Reconstructing Nature*.

4. John Hedley Brooke, "Laws Impressed on Matter by the Deity"? The Origin and the Question of Religion', in Michael Ruse and Robert J. Richards (eds.), *the Cambridge*

«کسانی که تمایل دارند برهان نظم را در نظام فکری داروین مورد بررسی قرار دهند، در انجام این کار مختارند، اما باید توجه داشته باشند که هیچ چیز نمی‌تواند مانع از این شود که باید از پیش چیزی وجود داشته باشد که این نظم را در هیأت اولیه عالمی قرار داده است که نسبت به تکامل بعدی در حالت بالقوه بود» (Hixley, 1887, Vol 2: 179-204).^۱

لذا نظریه داروین نیز گریزی از باور به الوهیت یا امر الوهی ندارد و نمی‌توان گفت که علم به‌طور کلی مخالف دین و مقدمه سکولاریزم بوده است؛ بلکه حداکثر می‌توان گفت که امکان قرائت دینی و الحادی از نظریات علمی وجود دارد. چنانکه گاهی یک نظریه علمی واحد نزد یک دانشمند به امری مقدس و الوهی ختم شده و در نزد دیگری به الحاد انجامیده است و این نتیجه‌گیری به اصل آن نظریه ربطی ندارد، بلکه اساساً نوع نگرش و تفسیر و برداشت ما از یک نظریه علمی است که آن را دینی یا ضددینی جلوه می‌دهد. مثلاً دنباله‌روی از نظریه داروین این امکان را برای دوکینز فراهم آورد که به الحاد باور پیدا کند، اما از آن سو در میان طرفداران اولیه داروین در انگلیس می‌توان روحانیونی مسیحی همچون چارلز کینگزلی و فردریک تمپل را هم مشاهده کرد.^۲ از این رو، نتیجه می‌گیریم که نه تنها علم و دین با هم تنازع و تقابل ندارند، بلکه این دو شاید مکمل هم باشند و به شناخت عالم درون و بیرون بینجامند. حال با ذکر این مقدمه، به تبیین دیدگاه هگل در باب علم و دین و راهکاری خواهیم پرداخت که او برای حل این مناقشه پیشنهاد می‌کند.

علم و دین در نظام فکری هگل

چنانکه می‌دانیم، گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان در سنت متافیزیکی غرب است. شارحان هگل حیات علمی وی را به دو دوره متفاوت به نام‌های «هگل جوان» و «هگل سالخورده» تقسیم کرده‌اند و حاصل اندیشه‌های فلسفی وی در هر یک از این دو دوره، در قالب آثاری تألیف شده است. از میان این آثار، کتاب *دانش تجربه*

Companion to the Origin of Species (Cambridge University Press, 2008), pp. 256–74.

1. T. H. Huxley, 'On the Reception of the "Origin of Species"', in Francis Darwin (ed.), *The Life and Letters of Charles Darwin*, 3 vols. (London: Murray, 1887), vol. II, pp. 179–204.

2. John Hedley Brooke, 'Darwin and Victorian Christianity', in Jonathan Hodge and Gregory Reddick (eds.), *the Cambridge Companion to Darwin* (Cambridge University Press, 2003), pp. 192–213.

آگاهی یا چنانکه بعدها خود وی عنوان کرد، «پدیدارشناسی روح» را می‌توان به‌مثابه شاه‌کلید آثار وی به‌شمار آورد و دیدگاه‌های دینی و فلسفی او را در آن جست‌وجو کرد.^۱ با این حال بدون توجه به آثار الهیاتی دوره جوانی وی و به‌ویژه تفاوت ماهوی آن با آثار دوران سالخوردگی او^۲، فهم درست دیدگاه هگل در باب دین (و به تبع آن بحث از علم) امکان‌پذیر نخواهد بود. از این‌رو در نوشتار حاضر دیدگاه‌های دینی و فلسفی او در این مجموعه آثار نیز مورد توجه قرار خواهد گرفت.

الف) رویکرد هگل نسبت به مقوله علم در متن آثارش

چنانچه علاقه‌مندان به هگل در پی آن باشند که در میان آثار او به‌طور مستقل و جداگانه اثری را در باب علم به معنای امروزی آن جست‌وجو کنند، بی‌تردید راه به جایی نخواهند برد، چرا که او اثر مستقلی با این نام و تحت این عنوان ندارد و حتی کتاب *دانش تجربه آگاهی* (یا همان *سیستم دانش*)، *دانش منطقی*، *درسگفتارهای فلسفه دین* و نیز *رساله ایمان و دانش*^۳ که انتظار می‌رود در آنها به‌طور مستقل به این مقوله پرداخته باشد نیز، مستقلاً درباره مقوله علم و جایگاه آن در اندیشه هگل مطلبی ندارند. با این حال، کسانی که با اندیشه هگل آشنایی کافی دارند و می‌دانند که هگل بر خلاف بسیاری از فیلسوفان پیش و حتی پس از خود، یک متفکر نظام‌ساز است و هر بحثی را باید در ذیل این سیستم فهم و تحلیل کرد، به‌خوبی می‌دانند که ممکن نیست هگل از پرداختن به مسئله‌ای تا به این پایه مهم و اساسی فروگذار کرده و دستکم در آثار خود به‌صورت تلویحی به آن نپرداخته باشد. از این‌رو، چنانچه ما به شیوه‌ای نظام‌مند ربط و پیوند منطقی میان مباحث مندرج در آثار

۱. گرچه این اثر که قرار بود جلد نخست کتاب سیستم دانش او باشد، هیچ‌گاه به جلد دوم نرسید و چنانکه هایدگر توجه داده است، باید جلد دوم آن را در *دائرة‌المعارف علوم فلسفی وی جست‌وجو کرد* که پدیدارشناسی، منطق و دانش‌های رئال را دربر می‌گیرد.

۲. منظور ما سال ۱۸۱۷؛ یعنی زمان نگارش *دانشنامه علوم فلسفی*، و به تعبیر دقیق‌تر، از سال ۱۸۲۱ تا ۱۸۳۱ است که مجدداً به مقوله دین و نقش آن در عرصه‌های سیاسی اجتماعی توجه کرد. حاصل این دوران، چهار دوره درسگفتار در باب فلسفه دین؛ درسگفتارهایی در باب زیبایی‌شناسی، فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه است.

3. George W. F. Hegel, *Gluaben und wissen (Faith and knowledge)*, Walter Cerf & H. F. Harris, university of New York, 1977.

یادشده و نیز سایر آثار او را مورد مذاقه قرار دهیم، شاهد خواهیم بود که او حتی در آثار مربوط به روزگار جوانی خود (که به الهیات و انتظارات آرمان‌گرایانه او از دین معطوف بود) نیز به موضوع علوم طبیعی توجه داشته و ضمن نقد و بررسی و گاهی دفاع از دیدگاه‌های علمی دانشمندان زمان خود، به‌ویژه نیوتن و کپلر، سعی می‌کند میان «علم و دین» آشتی و پیوند ایجاد کند.^۱ با این حال، او بیشترین مباحث مربوط به علم را چنانکه کوهن و وارتوفسکی در کتاب «هگل و علوم تجربی» توجه داده‌اند (Cohen, 1984: 55)، به ترتیب در آثاری چون *دانش منطق^۲ منطق صغیر^۳، فلسفه طبیعت^۴، درسگفتارهای تاریخ فلسفه* و نیز کتاب *پدیدارشناسی روح* بیان کرده است.

«هگل در سرتاسر کتاب علم منطق (منطق کبیر یا صغیر) و در فلسفه طبیعت، معنای جبر و انتگرال نیوتن، فهم او از مقوله زمان، فضا، جرم، اینرسی، نیروی گریز از مرکز، قوانین حرکت، جاذبه زمین و نظایر آن را بیان کرده است. ما به‌خصوص در بحث وی از کمیّت و اندازه در کتاب منطق، و مکانیک در فلسفه طبیعت، ملاحظه می‌کنیم که آموزه‌های تجربی نیوتن، بخش عمده‌ای از مواد و عناصری را فراهم آورده است که دیالکتیک فلسفی هگل نیازمند آن است. ... همچنین در پدیدارشناسی روح هگل اگرچه مستقیماً از نیوتن نام برده نشده است، اما «مفهوم نیرو» که شاه‌بیت غزلیات وی در این اثر است و بدون شک از نیوتن اخذ شده است، نقش اساسی ایفا می‌کند» (Ibid: 58).

هگل همچنین در *درسگفتارهای تاریخ فلسفه* به نیوتن توجه داشته و وی را به‌خاطر نحوه تلقی از مفاهیم اساسی علوم طبیعی که آنها را چونان وقایع فیزیکی و وابسته به حواس (و در حد سنگ و چوب) دانسته است، مورد ملامت قرار می‌دهد و اعتقاد دارد که

۱. او در آثار الهیاتی دوره جوانی با اشاره به مرگ جوردانو برونو و نیز تکفیر گالیله از سوی کلیسا، در مقابل دین موضع گرفته و معتقد است که دولت‌ها باید مدافع اندیشه و علم باشند. از آنجا که هگل جوان دین را از تفکر بیگانه می‌داند، معتقد است که جایگاه علم و معرفت در درون دولت است نه کلیسا. اما با تفکیکی که در دوره کمال فکری خود و در *درسگفتارهای فلسفه دین* میان ذات و گوهر دین و مسیحیت کلیسایی قائل می‌شود، درمی‌یابیم که او اساساً میان علم و دین عقلانی تعارضی نمی‌بیند.

2. Science of Logic
3. Small Logic
4. Philosophy of Nature

چنین نگرشی به علم، از اندیشه تهی است.^۱ با این حال او در این اثر کار علمی نیوتن را ارج می‌نهد و معتقد است که: «بدون روشن کردن تکلیف علم تجربی و استقرار آن، فلسفه نمی‌تواند به چیزی بیش از آنچه یونانیان باستان بدان دست یافتند، نائل شود» (Ibid: 176).

همچنین هگل در زمانی که فیزیک نیوتنی بر جامعه حاکم بود، در کتاب *دانش منطقی*^۲ انتقادات جدی را به فیزیک نیوتنی و استنادات او به قوانین کپلر وار کرده و آن را بیشتر به یک تردستی و شعبده‌بازی شبیه می‌داند. وی همچنین در کتاب *فلسفه طبیعت*^۳، آنچه را که نیوتن در باب اپتیک مطرح کرده بود، یک نادانی، ناراستی و یک ناسازگاری نابخردانه قلمداد می‌کند و شاید به همین دلیل بوده است که بیش از یک سده در دنیای انگلیسی زبان نیوتن، کسی کتاب *فلسفه طبیعت* هگل را چندان جدی تلقی یا حتی آن را مطالعه نکرد (Findlay, 1952: 56). با این حال، درک هگل از علم معاصر کاملاً آگاهی‌بخش و دقیق بود و دیدگاه‌های علمی او را باید همپایه ارسطو، دکارت^۴ و وایتهد^۵ دانست:

«فلسفه طبیعت هگل بخش جدایی‌ناپذیری از نظام هگلی است و بدون تفسیر و فهم آن، ممکن نیست بتوان نظام او را فهمید؛ چنانکه با نادیده انگاشتن کتاب فیزیک و تاریخ جانوران ارسطو؛ و همچنین اصول فلسفه دکارت، فهم نظام فکری آنها ممکن نیست» (Findlay, 1952: 57).

البته در مقابل این دیدگاه، نظر مخالفی هم وجود دارد که می‌گوید فلسفه طبیعت هگل اغلب با این مخالفت مواجه شده است که وی فعالیت علوم طبیعی به‌ویژه علوم نیوتنی را به دلیل ناکافی بودن درک آن نادیده گرفته است و در عوض تلاش کرده تا به نحوی جهان طبیعت را از اولین اصول فلسفی (منطقی) خود استنتاج کند. این نظریه که در دوره‌های اخیر مطرح شده است، در میان شارحان هگل طرفدارانی دارد. برای نمونه کنث وستفال^۶

1. *Lectures on the History of Philosophy*. Trans. E. S. Haldane and F. H. Simson. 3 vols. [London, Kegan Paul, Trench, Truebner, 1892-1896], p. 323.
2. *Science of Logic* [1929]. Trans. W. H. Johnston and L. G. Struthers. 2 vols. London, Allen and Unwin, 1951. Translation of *Wissenschaft der Logik (WL [L])*, p. 290.
3. *Philosophy of Nature*. Trans. from Nicolin and Poggeler's edition (1959), by A. V. Miller; with foreword by J. N. Findlay (Oxford, Clarendon Press, 1970), § 320, p. 199.
4. Descartes
5. Whitehead
6. Kenneth Westphal (2008).

معتقد است که فلسفه طبیعت هگل در واقع نشان‌دهنده تلاش پیچیده‌ای برای فکر کردن از طریق مفروضات معرفت‌شناختی است که پیش از آن در نظریه نیوتن مطرح شده است. یا مثلاً جیمز کراینس^۱ در دفاع از فلسفه طبیعت هگل استدلال می‌کند که مقولات منطقی او با علوم زیست‌شناختی زمان او ارتباط داشته است. اما اینها کسانی هستند که بیشتر تلاش می‌کنند فلسفه طبیعت هگل را بر منطق وی مبتنی کنند تا اینکه به علوم تجربی توجه داشته باشند. البته روشن است که فلسفه طبیعت هگل در رقابت با فلسفه طبیعی تجربی نیست، بلکه نتایج این علوم را به مثابه موضوع بحث خود اخذ می‌کند تا در درون آن شیوه‌های خاصی را کشف کند که ساختار ضروری مقولاتی را نشان دهد که از منطق استنتاج کرده است.

از این رو باید اذعان کرد که اولاً هگل فیلسوف، چندان با علوم زمان خود بیگانه نبوده و در اغلب آثارش دستکم به مباحث مربوط به دانش تجربی نیز اشاره کرده است؛ ثانیاً بدون توجه به نظرگاه علمی وی، اساساً فهم سایر پاره‌های سیستم هگلی به سادگی امکان‌پذیر نیست. برای همین در ادامه بحث برای روشن‌تر شدن پیوستگی و ارتباط جدایی‌ناپذیر پاره‌های این سیستم، به جایگاه دین در نظام فکری او نگاهی اجمالی خواهیم داشت.

ب) رویکرد هگل نسبت به مقوله دین در دوره جوانی و سالخوردگی

چنانکه می‌دانیم هگل جوان در ۱۷ سالگی به مدرسه دینی توینگن می‌رود تا در آنجا الهیات بیاموزد، اما حاصل این دوران ملال‌آور پنج‌ساله (که با اتفاقات مربوط به انقلاب کبیر فرانسه همزمان بود) چیزی جز براءت و بیزاری بی حد و حصر هگل از مسیحیت نبود. علت بیزاری آن بود که به نظر هگل مسیحیت با پیروی از شریعت یهود به یک «دین ایجابی»^۲ با اصول و آموزه‌های دینی و اخلاقی تحکمی تبدیل شده بود؛ دینی که نه برآمده از روح قومی^۳ و از درون وجدان بشری، بلکه از بیرون بر بشر تحمیل شده بود. مضاف بر

1. James Kreines (2008). see <https://plato.stanford.edu/entries/hegel/>

2. Positive Religion

3. Folks Geist

اینکه چنین دینی فاقد عنصر عقلانیت و خردورزی بود و توان ورود به عرصه‌های سیاسی و اجتماعی را نداشت. از این رو هگل با نگارش مقالات متعددی به نقد «دین وحیانی^۱» یا «دین مُنزل^۲» و تعریف و تمجید از یک «دین طبیعی» یا عقلانی پرداخت.

«در الهیات جدید تنها برخی از اصول جزمی نظام کلیسایی سابق باقی مانده است و یا دستکم اهمیتی که در گذشته برای آن قائل می‌شدند، دیگر وجود ندارد. به بیان دیگر، آن توجه کلی و جهانی که در گذشته نسبت به آموزه‌های دینی وجود داشت، امروزه کمتر به چشم می‌خورد و کلیسا تا سرحد امور انسانی تقلیل پیدا کرده است. امروزه دیگر الوهیت مسیح؛ یعنی عناصر جزمی که با دین مسیح توأم بوده است، تا حد زیادی کنار گذاشته شده است و این تقلیل و فراموشی محصول دوره روشنگری نیست، بلکه در آثار بیشتر متکلمان زاهد و وارسته دیده می‌شود» (Hegel, 1988: 32).

۱. دین طبیعی، به‌عنوان مقدمه‌ای برای تعامل علم و دین

هگل جوان که در دوره توپینگن با اغلب آثار کانت آشنا شده بود و به‌ویژه کتاب دین در محدوده عقل تنها^۳ در اندیشه او تأثیر بسزایی گذاشته بود، باور داشت که باید میان «دین طبیعی» یا عقلانی که در واقع «دین آزادی» و برخاسته از نور طبیعی عقل است و «دین وحیانی^۴» (نظیر مسیحیت و دین یهود) تمیز قائل شد. به نظر وی آنچه امروزه از آموزه‌های مسیح فهمیده می‌شود، این است که تنها راه نیل به سعادت و رستگاری، اطاعت بی‌چون و چرا از اراده خداوند است. نتیجه چنین نگرشی این بود که به‌جای آنکه عقل را قوه قانونگذاری در نظر بگیرند، آن را به‌منزله قوه پذیرنده محض قلمداد کردند و آنچه را که جزو تعالیم حواریون و شاگردان مسیح بود، مورد تقدیس و احترام قرار دادند و گفتند این امور متعلق به مسیح و اراده الهی و انجام دادن آن مایه رستگاری و تخطی از آن، مایه عذاب الهی است. به این ترتیب، به‌جز اطاعت بی‌قید و شرط از خداوند، رعایت آموزه‌های اخلاقی نیز از آنجا که فرمان مسیح بود، امری الزامی شدند. از این رو معیار درستی، صحت و ضرورت این احکام خود مسیح بود نه عقل و این یعنی شریعت‌زدگی و ایجابیت در دین مسیح.

1. reviled religion
2. Geoffenbarte Religion
3. Religion within Boundaries of mere Reason
4. Geoffenbarte religion.

۲. مراحل و مراتب تشکیکی ادیان از نظر هگل

در آثار هگل بسته به دوره‌های فکری او دستکم سه رویکرد کلی و متفاوت نسبت به مقوله دین وجود دارد: الف) در دوره اقامت هگل در توینگن^۱ و سپس برن (۱۷۸۸ - ۱۷۹۶) او از یک سو شدیداً متأثر از دین یونانی بود و از سوی دیگر از آرای مندلسون^۲ تأثیر پذیرفته بود. لذا تصویری آرمانی از «دین قومی» داشت و به موجب آن مسیحیت و یهودیت را به باد انتقاد گرفت و اساساً آن را یک دین به معنای واقعی نمی‌دانست. روشن است که چنین دین غیرعقلانی نمی‌تواند با علم هیچ‌گونه ارتباطی داشته باشد؛ ب) دوره اقامت هگل در فرانکفورت^۳ (۱۷۹۶ - ۱۸۰۰) دوره میانه‌ای است که در آن هگل تا حد زیادی متأثر از آرای اخلاقی کانت است و تا حدودی تلاش می‌کند از رویکرد افراطی پیشین خود نسبت به دین و کلیسا فاصله بگیرد و از آرمان‌گرایی خود دست بردارد؛ ج) هگل در دوره اقامت خود در پنا^۴ (۱۸۰۱ - ۱۸۰۷)، هایدلبرگ^۵ (۱۸۱۲ - ۱۸۱۸) و سپس برلین^۶ (۱۸۲۱ - ۱۸۳۱) رفته‌رفته درمی‌یابد که واقعیت به هیچ‌روی با آرمان وی مطابقت ندارد و لذا رویکرد انتقادی وی نسبت به مسیحیت و تا حدودی دین یهود، اصلاح می‌شود و مسیحیت پروتستان را در کشف ابعاد لایتناهی شخصیت بشری ستایش می‌کند.

نکته دیگری که هگل در درسگفتارهای فلسفه دین مطرح کرد و در بررسی دیدگاه وی در باب رابطه علم و دین حائز اهمیت است «رویکرد دیالکتیکی» وی نسبت به سیر تکاملی ادیان در طول تاریخ بود. او در این درسگفتارها ابتدا از «دین متعین»^۷ نام می‌برد که خود شامل سه دوره تاریخی «ادیان طبیعی»^۸ (نظیر دین چین، هند و ایران)؛ «دین متعالی» (نظیر

1. Tübingen

2. Moses Mendelssohn. Jerusalem, A Treatise on Ecclesiastical Authority and Judaism, Trans, by M. Samuels, London, 1783, p 102-104

3. Frankfort.

4. Jena.

5. Heidelberg.

6. Berlin.

7. Determinate Religion

8. Natural Religion

دین یونانی و یهود) و «دین اقتضایی»^۱ (دین رومی) است. اما او در پایان، با گذار از مسیحیت کاتولیک به پروتستانتیسم، از آن به عنوان «دین کامل»^۲ یاد می‌کند؛ دینی که هم با دولت سازگار است و هم با علم تعارض و تباینی ندارد.

ج) رابطه علم و دین در مجموع آثار هگل

با توجه به مفاد و محتوای درسگفتارهای فلسفه دین می‌توان دریافت که نظر به ضرورت تناسب و سازگاری میان خودآگاهی^۳ زمانه و شکل و محتوای ادیان، طبیعی است که از نظر هگل ادیان ابتدایی (نظیر هندوئیسم، بودیزم، لامائیسم، و دین زرتشت) به دلیل غیرعقلانی بودن و آمیختگی با امور جادویی و خرافاتی و مخالفت با آزادی‌های مدنی افراد، امکان تعامل و گفت‌وگو با علم را نداشته‌اند و در مورد آنها قسم اول رابطه علم و دین (تضاد یا تعارض) صدق می‌کند. اما به مرور زمان و با گذار از تمدن‌های شرقی به تمدن یونان، شاهد مراحل کامل‌تری از فرهنگ و تمدن و دین هستیم. از این‌رو، به تدریج شرایط لازم برای تعامل و گفت‌وگو میان علم و دین فراهم می‌شود؛ اگرچه به دلیل تناقض‌هایی که در خودآگاهی زمانه و تحقق آزادی عینی در تمدن یونانی و سپس تمدن رومی وجود دارد، هنوز نمی‌توان در این ادیان به گفت‌وگو و تعامل علم و دین امید چندانی داشت. به نظر هگل حتی دین یهودیت و مسیحیت کاتولیک هم توان و استعداد لازم برای این تعامل را ندارد. اما او میان «شکل» و بخصوص «محتوای» مسیحیت پروتستان و دولت مقتدر عقلانی، ارتباط تنگاتنگی می‌بیند و معتقد است که اگر قرار است از رابطه علم و دین سخن بگوییم، باید آن را در تمدن ژرمنی که سنتز تمدن‌های شرقی و یونانی است؛ و نیز در پروتستانتیسم جست‌وجو کرد، نه در ادوار پیشین فرهنگ‌ها و تمدن‌ها؛ و به بیان دقیق‌تر، در ادیان ابتدایی.

نکته حائز اهمیت در این درسگفتارها این است که آنچه هگل در اینجا پیرامون نقد دین، به ویژه مسیحیت می‌گوید، در واقع نه نقد مسیحیت راستین، که نقد شکل و قالب یا «مفهوم مسیحیت» است که هیچ تناسبی با «مضمون و محتوای» این دین ندارد. به بیان

1. Expediency Religion
2. Consummate Religion
3. Self-consciousness

دیگر، هگل میان ادیان ابتدایی که تنها به شکل و قالب دین توجه داشته‌اند و مقوله «علم» هیچ‌گونه ارتباطی نمی‌بیند، اما مضمون و محتوای دین که امری عقلانی و نوشونده و پیراسته از جزمیات و اصول تعبدی و ایجابی است (و نمونه کامل آن را در پروتستانتیسم می‌یابد) با علم همسو و همراه است و تعامل و ارتباط دائمی با هم دارند. بنابراین، نزاعی که امروزه میان علم و دین تصویر می‌شود، از نظر هگل نزاعی جعلی، ساختگی و ناشی از عدم توجه به سیر تکاملی ادیان و تعالی فرهنگ و تمدن بشری در بستر تاریخ است.

همچنین با نظر به مضمون و محتوای کتاب *دائرةالمعارف علوم فلسفی* می‌توان خط سیر فکری هگل در باب رابطه میان علم و دین را به گونه دیگری ترسیم کرد. به بیان دیگر، به‌منظور فهم دیدگاه هگل در باب علم و ارتباط آن با دین، شاید بهتر باشد که نیم‌نگاهی نیز به کتاب *دائرةالمعارف علوم فلسفی* وی داشته باشیم. البته او در این اثر موضوع فوق را آن‌گونه که امروزه بحث می‌شود، ذیل عنوان نزاع میان علم و دین مطرح نکرده است. بلکه او دین و علوم طبیعی را به‌عنوان یک پدیدار فرهنگی ملحوظ کرده است که هر دوی آنها با تجلیات تدریجی روح مطلق و بسط آگاهی به شیوه کاملاً متفاوتی رشد و نمو می‌یابند. هگل در این اثر ابتدا علم به‌معنای عام (Wissenschaft) را به سه بخش کلی علم منطقی، علم طبیعی، و علم روح تقسیم می‌کند. سپس وی علوم مربوط به روح (Geistwissenschaften) یا همان بخش سوم را به سه بخش فرعی‌تر دیگر به نام‌های روح سوپژکتیو، روح ابژکتیو، و روح مطلق تقسیم می‌کند. اما باید توجه داشت که این تقسیمات صرفاً تقسیمات ایستا و ثابت نیستند؛ بلکه عناصر و تقسیمات جدید آن بسیار پیشرفته‌ترند. برای نمونه او در علوم طبیعی (جلد دوم *دائرةالمعارف*) به انسان‌شناسی می‌پردازد، اما از منظر طبیعی و به‌عنوان نوعی حیوان. سپس در بخش روح سوپژکتیو به کشف مفهوم ذهن می‌پردازد. همچنین بررسی بسیار دقیق‌تری از انسان را می‌توان در بخش روح ابژکتیو مشاهده کرد؛ جایی که در آن انسان در متن ارتباطات تاریخی و اجتماعی حضور دارد.^۱

۱. باید یادآوری کرد که در بررسی دیدگاه هگل در باب رابطه علم و دین در کتاب *دائرةالمعارف علوم فلسفی* با توجه به اینکه در این اثر تصریحی بر این نوع رابطه صورت نگرفته است، ضمن رایزنی و مشاوره با دکتر محمد لگنهاوزن در این زمینه، از دیدگاه‌های ایشان نیز استفاده شده است. از این رو جا دارد که در این نوشتار از همکاری و مساعدت این استاد فرزانه و راهنمایی‌های ارزنده ایشان در خصوص معرفی منابع جدید، تقدیر و تشکر شود.

همچنین خلاصه موضوع ۲۵ پاراگراف آخر کتاب *دائرة المعارف* را که ذیل فلسفه روح؛ به روح مطلق پرداخته است، می‌توان در سه درسگفتار متفاوت و جامع هگل در باب فلسفه هنر، فلسفه دین و فلسفه تاریخ مشاهده کرد که در واپسین سال‌های حیات وی و در طول دوره اقامت او در برلین ارائه شده است. در درسگفتارهای فلسفه هنر او به این نکته توجه می‌دهد که انسان‌ها با کار و کوشش هنری خود تلاش می‌کنند ارتباطات خود با مطلق را به شیوه حسی نشان دهند. در این دوره هدف انسان صرفاً بیان زیبایی یک اثر هنری است. در درسگفتارهای فلسفه دین او مجدداً بر این نکته تأکید می‌ورزد که در مسیحیت، ارتباطات افراد با مطلق به شکل کاملاً انتزاعی‌تر و متفاوتی شکل می‌گیرد و اساساً هنر در خدمت دین است.^۱ همچنین در این درسگفتارها فهم این نکته که هگل از مفهوم دین چه چیزی را اراده می‌کرد تا حد زیادی به این بستگی دارد که بفهمیم مراد وی از فلسفه چیست. بنابراین، فلسفه دین تقریباً به شکل نهایی روح مطلق تغییر شکل می‌دهد. از نظر او فلسفه دانشی محسوب می‌شود که از وضع مجامع دین و هنر است.

پس از منظر هگل میان علم و دین امکان هیچ تعارضی وجود ندارد. اما دلیلش این نیست که آنها با هم بی‌ارتباطند؛ بلکه دقیقاً از آن‌روست که آنها به دلیل نحوه برخورد متفاوتشان با موضوعات مختلف و سطح رویارویی آنها با این موضوعات، با هم ارتباط دارند.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که: اولاً از نظر هگل ادیان ابتدایی به دلیل غیرعقلانی بودن و آمیختگی با امور جادویی و خرافی و مخالفت با آزادی‌های مدنی افراد، مطلقاً امکان تعامل و گفت‌وگو با علم به معنای امروزی را نداشته‌اند.

ثانیاً او با تمایز نهادن میان «دین طبیعی» یا عقلانی که در واقع «دین آزادی» و برخاسته از نور طبیعی عقل است، و «دین وحیانی» معیار درستی، صحت و ضرورت احکام آن دین

۱. برای مزید اطلاع بنگرید به:

را عقل می‌داند، نه خود مسیح. لذا دستکم در دوره جوانی به دلیل پیروی مسیحیت کاتولیک از شریعت یهود (به‌مثابه یک دین ایجابی غیرمنشعب از روح قومی و وجدان بشری و نیز فاقد عنصر عقلانیت و خردورزی) شدیداً با آن مخالفت می‌کند و آن را از ورود در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی ناتوان می‌یابد و از نظر او چنین دینی با علوم زمانه هیچ‌گونه ارتباطی نمی‌یابد.

ثالثاً چنانکه پیشتر بیان شد هگل سالخورده به هنگام ارائه درسگفتارهای فلسفه دین، دیگر آن رویکرد انتقادی تند و شدید نسبت به مسیحیت را نداشته و دستکم مسیحیت پروتستان را از هسته کانونی انتقادهای خود خارج و از ضرورت تناسب و سازگاری میان خودآگاهی زمانه و شکل و محتوای ادیان بحث می‌کند. از این رو معتقد است که مسیحیت پروتستان می‌تواند با دولت مقتدر عقلانی ارتباط نزدیک و تنگاتنگی داشته باشد و اگر قرار است از رابطه و تعامل علم و دین سخن بگوییم، باید آن را در تمدن ژرمنی (که وضع مجامع تمدن‌های شرقی و یونانی است) و نیز در پروتستان‌تیسم جست‌وجو کرد.

از این رو، به خلاف خوانش هگلیان چپ، مارکسیست‌ها، ماده‌باوران، و همچنین فیلسوفان اگزیستانسیالیست از رویکرد هگل در باب دین و نظام مابعدالطبیعی وی، باید یادآوری کرد که داستان نزاع و تعارض میان علم و دین از منظر هگل، یک داستان جعلی و ساختگی است. زیرا گرچه هگل در آثار دوره جوانی و سالخوردگی خود به‌صراحت به موضوع رابطه علم و دین نپرداخته و در فقرات پراکنده‌ای در مورد علم و دین بحث کرده است، اما چون نیک بنگریم او در زمان نگارش کتاب *پدیدارشناسی روح* (۱۸۰۷) با انتخاب عنوان «سیستم دانش» که قرار بود جلد دوم آن به دانش‌های رئال و منطقی پردازد، در صدد ارائه سیستمی بود که در آن میان علم و دین تعامل و آشتی وجود داشته باشد. وعده‌ای که به تعبیر هایدگر در سال ۱۸۱۷ و با نگارش *دائرةالمعارف علوم فلسفی* محقق شد.

همچنین یکی از نتایج دیگری که از این نوشتار به‌دست آمد (اگرچه موضوع اصلی پژوهش ما در این مقاله نبود) این بود که نظام فلسفی هگل که نقطه اوج تمام نظام‌های فلسفی گذشته است، بر خلاف نظرگاه مارکس و پیروان او؛ به سکولاریسم و طبیعت‌گرایی

یا حتی رویکردهای ماتریالیستی سده نوزدهمی ختم نمی‌شود و روا نیست که بگوییم او با مقوله دین بیگانه بوده است و میان علم و دین هیچ‌گونه ارتباطی نمی‌بیند. به بیان دیگر، از یک سو همان‌طور که لوکاچ و بایزر یادآوری کرده‌اند، به دلیل رویکرد مثبت هگل به پروتستانتیسم در دوره سالخورده‌گی وی و تأکیدی که بر مقوله دین در آگاهی‌بخشی به جامعه دارد، ما نمی‌توانیم او را فیلسوفی غیرخدا‌باور بدانیم. و از سوی دیگر، با وجود اینکه او فیلسوف عصر روشنگری است و به تبعیت از کانت، نیوتن و دیگران بر نقش و کارکرد اساسی علوم تجربی در پیشرفت جامعه تأکید می‌ورزد، ما حق نداریم او را مدافع صرف علم لحاظ کنیم و در نظام فکری او قائل به بینونت و جدایی میان علم و دین باشیم؛ بلکه مهم‌ترین دلمشغولی او در کل نظام فکری وی، ارتباط میان متناهی و نامتناهی، دین و دولت و علم و دین بوده است و این مسئله را چنانکه اشاره شد، می‌توان در سیستم دانش هگلی مشاهده کرد.



منابع

1. The Cambridge Companion to Science and Religion (2010). Edited by Peter Harrison.
2. Michael Dowd. (2007). Thank God for Evolution!, How the Marriage of Science and Religion Will Transform Your Life and Our World, (Council Oak Books).
3. Barbour (1997). Religion and Science: Historical and Contemporary Issues (San Francisco: Harper).
4. Mikael Stenmark (2010). Science and Religion: Ways of relating Science and Religion, Cambridge..
5. Andrew Dickson White (2009). *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, Volume 1, (Cambridge University Press).
6. Bas C. Van Fraassen (2002). *the Empirical Stance*, (Yale University Press).
7. Richard Rorty (2002). *Review of Van Fraassen, the empirical Stance*, in Electronic Journal of Notre Dame Philosophical Review (in July 7).
8. Alvin Plantinga (2010). *Science and Religion in Dialogue: Science and religion, Why Does the Debate Continue?*.
9. Anthony F. C. Wallace (2007). *Religion: an Anthropological View* (New York: Random House, 1966), pp. 264–5. Cited in Ronald L. Numbers, *Science and Christianity in Pulpit and Pew* (New York: Oxford University Press).
10. M. B. Foster (1934). The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science..
11. Arthur Peacocke (2004). *Creation and The World Of Science: The Re-Shaping of Belief*, Former Director of the Ian Ramsey Centre, (University of Oxford).
12. David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds.) (1986). *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley: University of California Press); Brooke, Science and Religion; Brooke and Cantor, Reconstructing Nature.
13. John Hedley Brooke (2008). "Laws Impressed on Matter by the Deity"? *The Origin and the Question of Religion*, in Michael Ruse and Robert J. Richards (eds.), *The Cambridge Companion to the Origin of Species* (Cambridge University Press).
14. 1224.26. _____ (2003). 'Darwin and Victorian Christianity', in Jonathan
15. Hodge and Gregory Radick (eds.), *the Cambridge Companion to Darwin* (Cambridge) University Press.
16. ¹. T. H. Huxley (1887). 'On the Reception of the "Origin of Species"', in Francis Darwin (ed.), *The Life and Letters of Charles Darwin*, 3 vole , vol. II. (London: Murray).
17. John Hedley Brooke and Geoffrey Cantor (1998). *Reconstructing Nature: the Engagement of Science and Religion* (Edinburgh: T. and T. Clark).

18. Loren Haarsma. Science and Religion in Dialogue: Scientific Knowledge does not replace Religious Knowledge, Edited by Melville Y.Stewart, Vol 1.
19. Del Ratzsch (2010). Science and Religion In Dialogue: The Religious Roots of Science, Edited by Melville Y.Stewart, Vol 1,.
20. Deborah B. Haarsma (2010). *Science and Religion In Dialogue: Science and Religion in Harmony*, Edited by Melville Y.Stewart, Vol 1.
21. Daniel P. Buxhoeveden (2009). Trandisciplinarity in Science and Religion: Orthodox Religious experience in the Science-Religion Dialogue (BUCURESTI).
22. George Combe (2009). *On the Relation between Science and Religion*, (Cambridge University Press).
23. R. S. Cohen and M W. Wartofsky (eds). *Hegel and the Science*, (D. Reidel Publishing Company, 1984).
24. *The Phenomenology of Mind* (1931). Trans. J. B. Baillie. 2nd rev. and corr. ed. London, Allen and Unwin; (New York, Macmillan).
25. *Lectures on the History of Philosophy* (1892-1896). Trans. E. S. Haldane and F. H. Simson. 3 vols. [London, Kegan Paul, Trench, Truebner,].
26. _____ (1951). *Science of Logic. Trans.* W. H. Johnston and L. G. Struthers. 2 vols. London, Allen and Unwin. Translation of Wissenschaft der Logik (WL [L]).
27. _____ (1970). *Philosophy of Nature*. Trans. from Nicolin and Poggeler's edition (1959), by A. V. Miller; with foreword by J. N. Findlay (Oxford, Clarendon Press).
28. _____ (1988). *Lectures on the philosophy of Religion*, One Vol Edition, Ed by Peter C. Hodgson, Trans by R. F. Brown, P. C. Hodgson & J. M. Stewart, (University of California Press), P. 82; *Vorlesungen Uber die Philosophie der Religion*, 2d ed, Philipp Marheineke & Bruno Bauer (Berlin, 1840).
29. _____ (1975). *Early theological Writings*, trans by T. M. Knox, (University of Pennsylvania Press).
30. _____ (1977). *Gluaben und wissen (Faith and knowledge)*, Walter Cerf & H. F. Harris, university of New York.
31. Moses Mendelssohn (1783). Jerusalem, A Treatise on Ecclesiastical Authority and Judaism, Trans, by M. Samuels, London.
32. Friedrich Beiser (2005). *Hegel*, (Routledge).
33. G. Lukacs (1975). *The Young Hegel*, trans. R. Livingstone, (London: Merlin press).
34. Yovel. Yirmiyahu (1998). Dark Riddle, Hegel, Nietzsche, and the Jews, (Polity Press).
35. M. Heidegger (1967). *What is thing? Trans*, W. B. Barton & V. Deutsch, Indiana: Gateway Editions Ltd.
36. <https://plato.stanford.edu/entries/hegel/>