

فلسفه دین هگل: دیالکتیک تثلیث در رابطه سکولار خدا و جهان

سید حمید طالب زاده^۱

فاطمه دلاوری پاریزی^۲

چکیده

پرسش از رابطه خداوند و جهان، در طول تاریخ فلسفه، پرسشی همواره مهم و حیاتی بوده است. این رابطه گاه رابطه‌ای جدی و آن‌به‌آن و متصل و گاه منفصل و اصطلاحاً سکولار است. در این نوشتار تلاش شده که بر مبنای فلسفه دین هگل، فیلسوف مهمی که به بازتفسیر مسیحیت می‌پردازد، به ایضاح رابطه خدا و جهان در نظرگاه وی پرداخته شود: جایگاه خداوند در جهان چیست؟ برای این کار، پس از طرح دو گانه‌تعالی و حلول در تفسیر پروتستانیزم، به تعریف سکولاریسم جهت تبیین این مفهوم و سپس به توضیح تثلیث، آموزه مهم مسیحیت که در فلسفه دین هگل جایگاه مهمی دارد، پرداخته می‌شود. این آموزه بنا به تفاسیری از خود هگل، زیربنای دیالکتیک سوژه-ابژه را در هگل تشکیل می‌دهد و او مواقف دیالکتیک را با اقامیم تثلیث توضیح می‌دهد. در انتها رابطه خدا و جهان از منظر دو گانه‌تعالی و حلول و تعالی در نظرگاه هگل شرح و توضیح داده می‌شود.

واژگان کلیدی: رابطه خدا و جهان، فلسفه دین هگل، تعالی و حلول، تثلیث، دیالکتیک

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۲

۱. دانشیار گروه فلسفه غرب دانشگاه تهران، Talebzade@ut.ac.ir

۲. کارشناس ارشد فلسفه غرب دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، FatemehDelavari@ut.ac.ir

مقدمه

نوع پیوند و نسبت بین خدا و جهان، همواره یکی از مسائل مهم، چالش برانگیز و محل تأمل فلسفی بوده که فلسفه گاه خود را متکفل آن و گاه خود را عاجز از پاسخ به آن دانسته است. این پرسش همواره در برابر فلسفه وجود دارد که چه پیوندی میان امر نامحدود و امر محدود وجود دارد و هر تفسیر و تقریری از این پیوند، چه نسبتی را میان خدا و جهان برقرار می‌کند. هگل به عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفانی که با توجه به پاره‌هایی از کتاب *پدیدارشناسی روح* و *درس‌گفتارهای فلسفه دین*، می‌توان گفت که به بازتفسیر مسیحیت می‌پردازد، فلسفه‌اش در این زمینه بسیار مهم و قابل توجه است. می‌توان کلیت فلسفه هگل را تفسیر نسبت میان مطلق و مقید یا به عبارت دیگر، متناهی و نامتناهی قلمداد کرد و او را از مهم‌ترین نظریه‌پردازان در حوزه فلسفه دین دانست.

هگل در سال‌های اقامت در ینا (۱۸۰۱-۷) خطوط اصلی فلسفه دین خود را ترسیم می‌کند. در سال ۱۸۲۱ در حالی که ریاست دانشکده فلسفه دانشگاه برلین را بر عهده دارد اولین درس خود را درباره فلسفه دین آغاز می‌کند. او دو بار دیگر نیز در همان دانشگاه در نیم سال‌های تابستانی سال‌های ۱۸۲۴ و ۱۸۳۱ (سال وفاتش) با موضوع فلسفه دین، مباحثی را ارائه می‌کند. در تاریخ ثبت شده که هگل خود هرگز به انتشار این درس‌گفتارها اقدام نکرده و دانشجویانش آن‌ها را در جزوه‌های خود ثبت و ضبط کرده و این مجموعه درس را در نخستین ویراست مجموعه آثار او گنجانده‌اند. این مجموعه درس‌گفتارها در دو جلد شانزدهم و هفدهم مجموعه بیست جلدی آثار هگل با عنوان اصلی *Vorlesungen tiber die Philosophie der Religion* چاپ انتشارات Suhrkmp فرانکفورت کنارماین سال ۱۹۸۶ منتشر شده است. ترجمه انگلیسی اثر ماحصل کار مشترک ریکاردو فرارا^۱ (Conicet، آرژانتین)، پیتتر سی. هاجسون^۲)

^۱ Ricardo Ferrara

^۲ Peter C. Hodgson

دانشگاه واندربیلت، نشویل، تنسی)، و والتر یشکه^۱ (روهر Uriiversitat، بوخوم) می‌باشد که بر اساس متن آلمانی تهیه شده توسط فلیکس ماینر ورلاگ^۲ ترجمه شده است. یشکه این متن را ویرایش و توسط انتشارات هامبورگ به زبان آلمانی در سال ۱۹۸۳ در سه جلد منتشر کرده است. همچنین نسخه‌ای اسپانیایی، که توسط ریکاردو فرارا ویرایش شده همزمان با ترجمه انگلیسی منتشر و توزیع شده است. ترجمه انگلیسی توسط انتشارات دانشگاه کالیفرنیا و در سه جلد مطابق با نسخه آلمانی ماینر منتشر شده است. (دلاوری پاریزی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۱-۲)

برای فهم جایگاه هگل در فلسفه دین باید اشاره کرد که الهیات پروتستان از آغاز با دو واژه در مورد خدا صحبت می‌کند: تعالی^۳ و حلول^۴. در برداشت حلولی از خداوند، او متحد با بشر و متجسد در آن است و در تصویر متعالی، او حکم «کاملاً دیگری» را برای بشر دارد (witten, 1993, p. 31). هگل با چنین طرح دوگانه‌ای از خداوند مواجه است. او دل‌بستگی خود را به پروتستانتیسیم، که به نوعی اصالت بیشتری به خدای پسر می‌دهد، و به طرح «نفی قیومیت غیر» کانت و لوتری مذهبی پنهان نمی‌کند و از این جایگاه به تفسیر رابطه خدا و انسان یا همان رابطه خدا و جهان می‌پردازد. آیا هگل به دنبال هر گونه نفی تعالی و تقدس از امور عالم است؟ آیا در نظرگاه وی سپهر متناهی (انسان یا جهان)، آشکارکننده مطلق (خدا) است و با تفسیری که از نسبت مطلق و مقید می‌دهد امر الهی را طبیعی و تاریخی ساخته و با توجه به تعریفی که از سکولاریسم ارائه می‌شود، رابطه‌ای کاملاً سکولار از خدا و انسان یا جهان، پیش نظر می‌آورد.

۱. تعریف سکولاریسم

^۱ Walter Jaeschke

^۲ Felix Meiner Verlag GmbH

^۳. transcendent

^۴. immanent

در دایرةالمعارف نظریه سیاسی (Ritzer, 2004, PP. 680-2) بیان شده است که ریشه سکولاریسم به کلمه لاتین سوئکولوم^۱ که به معنی صد سال یا یک قرن است برمی گردد و در قرون چهار و پنج به معنی روح حاکم بر قرن کاربرد داشته است. همچنین به کشیش‌هایی که درباره قوانین زندگی سخن می‌گفتند، در مقابل کشیش‌هایی که صرفاً درباره جهان دیگر سخن می‌گفتند، سکولار گفته می‌شده است. علاوه بر آن، اشاره شده که به زندگی یا سبک زندگی که در تقابل با خدا قرار گیرد، زندگی سکولار گفته می‌شده و در مقابل آن، عبارت «زندگی رهبانی» مستعمل بوده است.

در دایرةالمعارف علوم سیاسی (Kurian, 2011, pp. 1525-6) در مدخل سکولاریسم، ذکر شده است که سکولاریسم یعنی تصور جهانی که در آن قوانین، مکانیکی و طبیعی هستند و از منبعی خدایی یا قدسی اخذ نمی‌شوند. این جهان بر مبنای عقل و تصمیمات بشر بنا می‌شود و جز این منبع، منبع دیگری در امور مختلف عالم از سیاست و اخلاق و خانواده و تربیت و ... دخالت نمی‌کند. این تعریف از سکولاریسم یعنی عرفی شدن و قدسیت‌زدایی از امور عالم. این اصطلاح فارغ از گذشته‌اش، در قرون هفده و هجده میلادی و بعد از دوران روشنگری، در این معنی بسیار مورد استفاده قرار می‌گرفت.

امروزه مشتقات کلمه سکولاریسم، دلالت ضمنی بر عدم احساسات مذهبی، رویکرد دنیوی به جای رویکرد اخروی و یا حداقل کاهش سهم مذهب در سیاست، زندگی اجتماعی، آموزش و پرورش و شاخه‌های مختلف یادگیری دارد. این قرین و همراه جدایی کلیسا و دولت است (Kennedy, 2006, p. 2).

همچنین باید اشاره کرد در نگاه کاتولیک، هر انسان برای این که در مسیر حق باشد، به نور الهی و کمک او نیازمند است. در واقع آنان محوریت را بر تعالی و خدای پدر می‌گذاشتند؛ در حالی که در پروتستانیسم محوریت با خدای پسر است و «خود انسان

^۱. Soeculum

برای نجات بخشی خویش کفایت می کند» (Kennedy, 2006, p. 15). در نتیجه خود پروتستانتیسم هم تأثیر فراوانی در گسترش مفهوم سکولاریسم، به معنی خودبنیادی انسان و عرفی شدن عالم و قدسیت زدایی از آن، دارد. کانت نیز روشنگری را «خروج از نابالغی به تفصیر خویشتن خود» (بار، ۱۳۸۶، ص. ۳۱) و دلیر بودن در به کارگیری فهم خویش و خروج از قیومیت هر غیرخود (بار، ۱۳۸۶، ص. ۳۱) می داند و مصر است انسان را محور وضع قوانین و تصمیم گیری برای خویشتن قلمداد کند. هگل در چنین فضایی به تفسیر رابطه خدا و جهان می پردازد.

۲. تثلیث یا اقانیم سه گانه

آموزه تثلیث^۱ بیان می کند که در وجود الوهیت سرمدی، سه تمایز ازلی و ذاتی وجود دارد که به لحاظ سنتی، پدر، پسر و روح القدس نام گرفته اند. این قاعده متعارف در مسیحیت غرب، سه شخص در یک جوهر و در مسیحیت شرق، سه اقنوم در یک وجود است. این آموزه تا قرن چهارم تبلور نیافته بود؛ هر چند زبان تثلیثی در عهد جدید و در کلیسای اولیه دیده می شود. در باب تثلیث، تفسیرهای بسیار زیادی وجود دارد که این مناقشات الهیاتی به دلیل رقابت های سیاسی و کلیسایی فوق العاده پیچیده شد. اقنوم^۲ اصطلاحی یونانی است که نقش مهمی در این مناقشات داشت. به تدریج این اصطلاح معنای ثابت «جوهر فردی» را به خود گرفت و بنابراین معادل اصطلاح لاتین پرسونا^۳ شد. این امر متألهان لاتین و یونانی را قادر ساخت تا بر سر قاعده «سه اقنوم در یک جوهر» یا «سه شخص در یک جوهر» توافق کنند (هاروی، ۱۳۹۰).

تثلیث در فلسفه دین هگل جایگاهی بنیادی و اساسی دارد. او برای تبیین تثلیث، به ساختار اگانسیسم متوسل می شود. در واقع، روح القدس، وضع مجامع خدای پدر و خدای

^۱.Trinity

^۲. Hypostasis

^۳.Persona

پسر است. دم پدر، دم پسر و دم روح القدس در عین همبستگی، متمایز و در عین تمایز، هم بسته هستند.

هگل در شرح آیات ابتدایی انجیل یوحنا، «در ازل کلمه بود. کلمه با خدا بود و کلمه خود خدا بود. از ازل کلمه با خدا بود ... کلمه انسان شد و در میان ما ساکن گردید ... کسی هرگز خدا را ندیده است، اما آن فرزند یگانه‌ای که در ذات پدر و از همه به او نزدیک‌تر است، او را شناسانیده است.» (انجیل یوحنا، §۱)، سرسپردگی خود به مفهوم ارگانیک عالم را معلول دو علت قلمداد می‌کند؛ اول اینکه با طرح این مفهوم می‌تواند انگاره تثلیث را تبیین کند:

«همان‌طور که اجزای هر ارگانیسمی خود نیز ارگانیسم است، هر یک از اشخاص تثلیث نیز خود به‌تنهایی یک شخص مجزاست. دوم اینکه این مفهوم ارگانیک عالم بر بیگانگی فرد و طبیعت از یکدیگر فائق می‌آید: اگر عالم یک ارگانیسم باشد، فرد را نمی‌توان جدا از آن ساخت؛ درست همان‌طور که عالم را نمی‌توان از فرد جدا ساخت» (بایزر، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۹).

پس بدین نحو استقلال شخصی اقا نیم حفظ می‌شود؛ اما در عین حال این دم‌ها وحدت جوهری دارند. در واقع همان‌طور که هگل (۱۳۹۰، ص. ۹۴-۹۵) اشاره می‌کند، ایده بی‌میانجی و بدون داشتن فعلیت پیشین، در آغاز و در سیر خویش به تکامل می‌رسد و ضدش را وضع می‌کند. این تضادی است میان ایده به حال آزاد و کلی، که در آن ایده قائم به ذات است و به منزله اندیشه انتزاعی و درونی محض. بدین ترتیب نفس انسانی یا «من» به وجود می‌آید. «من» انسانی در مقام ذره یا گوهر فرد و طرف نهایی دیگر این تضاد، در برابر کمال مطلق می‌ایستد. پس ایده در این حال از یک سو به منزله کمال جوهری و از سوی دیگر به مثابه مفهومی انتزاعی و اراده‌ای خودسرانه (انسان)

۱. § این علامت نشان‌دهنده شماره آیه است. در کتبی که به صورت اییزودیک نوشته شده‌اند، مثل *دایره المعارف هگل*، نیز از این علامت برای نشان دادن شماره بند استفاده می‌شود. ارجاع به شماره بند از ارجاع به شماره صفحه در متدهای ارجاع، معتبرتر است؛ چراکه در چاپ‌های مختلف یکسان باقی می‌ماند.

عرض وجود می‌کند. این همان حالی است که در آن خدا و همه جهان از یکدیگر جدا شده‌اند و با هم ضدیت یافته‌اند.

با این همه این هستی پایان‌پذیر، این بالاترین حد آزادی، این شناسایی صوری، به سبب پیوندش با بزرگی و شکوه خدایی که در مقام مثال مطلق، آنچه را که باید باشد می‌شناسد، گویی زمینی است که دانه عنصر روحانی شناسایی در آن می‌روید و به این گونه جلوه‌ای است از مطلق، هرچند جلوه‌ای از واقعیت صوری آن. برای شرح تفصیلی - تر این گذار، هر موقف را جداگانه بررسی می‌کنیم. اولین موقف، روح در خویشتن خویش است.

۳. روح در خویشتن خویش

نخستین عنصر که در آن باید ایده خدا را بررسی کنیم، عنصر اندیشه است. بشر نخستین بار در اندیشه است که حقیقتاً وجود دارد. ایده در زمان حال ازلی‌اش، عنصری است که هنوز وجود دیگری آن را تحمیل می‌کند. ایده لم‌یزلی، در خود و برای خود، به مثابه ایده در حقیقت مطلقش در اندیشه است (Hegel, 1993, Ein¹). ایده فی‌نفسه لِنفسه و این‌همان با خود، اولین اقنوم خداست که به عنوان ابژه تفکر مطرح می‌شود. ایده در این مرحله فروبسته است و به روی جهان گشودگی ندارد؛ چراکه «هنوز به سمت تقسیم آغازین یعنی به سوی دیگری پیش نرفته است. ایده در این دم همان پدر است» (فلاح رفیع، ۱۳۹۰، ص. ۷۹).

هگل اشاره می‌کند که:

«خدا در اقنوم اول در آگاهی حضور دارد. اندیشه مقوم وجود خداست. برای آگاهی اندیشیده یا حسی است که خدا می‌تواند به صورت خدا دارای وجود باشد؛ یعنی در ذاتیت لم‌یزلی‌اش در خود و برای خود. نمودش امر دیگری است. خدا در ذاتش متعلق اندیشه و در نمودش متعلق احساس است. خدا از آنجا که نوعی مضمون

¹. مقصود پیشگفتار است: Einleitung

است، از این رو اساساً برای اندیشه است» (Hegel, 1993, P.227).

هگل در ادامه تلاش می‌کند روح را به مثابه امری پیش از شکل‌گیری سوژه و ابژه شرح دهد؛ هرچند اشاره می‌کند که خدا فعلیت پیشین ندارد و روح پنداری و توخالی در ابتدای راه قرار دارد. در این موقف هنوز گذار به اقوم بعدی صورت نگرفته است.

«روح به روح می‌اندیشد و بدو امری نیست که آنها را از هم جدا کند. هیچ چیز میان آنها نیست. تفکر وحدت محض خود است که می‌تواند شهود محض خوانده شود. این فعالیت کلاً عام است و هنوز سوژه و ابژه شکل نگرفته‌اند. تفکر در عنوان ساده‌اش همان آگاهی است» (Hegel, 1993, P. 228).

او اشاره می‌کند که خدا در نخستین گام، روح است و خصلت انتزاعی دارد. خدا به مثابه روح، خود را می‌شناسد و به خود آگاه است. در این بخش، هگل به خوبی روح را در اقلیم اول، اقوم خدای پدر توضیح داده است:

«در ابتدا وقتی که روح در اقلیم اندیشه محض به عنوان جوهر تصور شده بود، به نحو بی‌واسطه‌ای بسیط و با خود این‌همان است و ذاتی جاودان است؛ اما با این حال معنای انتزاعی‌اش را از ذات در خود ندارد، بلکه به معنای روح مطلق است. ولی روح فقط در معنا خلاصه نمی‌شود؛ یعنی فقط در این نیست که نمودار درون باشد، بلکه روح برون ذات است. پس ذات بسیط جاودان، اگر در حد تصور و بیان ذات جاودان و بسیط باقی بماند، روح به مثابه کلماتی تهی است» (Hegel, 1977, §769).

این حرکت درونی بیانگر وجود مطلق به مثابه روح است. وجود مطلق که هنوز چونان روح دریافته نشده باشد، تنها یک امر تهی محض است. هگل در ادامه همین بند اضافه می‌کند که این مواقف رو به سوی کل دارند و تا در کل تقرر نیابند، به این حرکت ادامه می‌دهند و مضاد خودشان را می‌سازند. او اشاره می‌کند که در این موقف،

۱. این علامت نشان‌دهنده شماره بند است. به پانوشت شماره ۷ مراجعه شود.

روح میل به سوی مرکزی دارد و این مرکز در خود روح است. در واقع روح در خود است و با خود یکی است و به خود استوار است. او آزادی را همین وابسته نبودن به غیر می‌داند و آن را در استقلال وجودی درک می‌کند و ادامه می‌دهد:

«آزادی روح در هستی آرام و آسوده نیست، بلکه در نفی پیوسته هر آن چیزی است که این آزادی را به خطر اندازد. کار روح آن است که خود را پدید آورد و موضوع خویش کند و بشناسد، بدین‌سان است که روح وجود مستقل می‌یابد» (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۵۹).

پس روح در اقنوم اول آزاد است؛ چون در خود و برای خود و وابسته به خود و مستقل از غیر است. اما این روح در صیوررت خود از مرحله‌ای به مرحله دیگر شرایطی را می‌طلبد. این گذار روح از هر مرحله تکامل به مرحله دیگر فقط به شرطی می‌تواند روی دهد که معیارهای کلی پیشین برداشته و نقص و محدودیت آنها بازشناخته شود. این شرط تحقق دیالکتیک و تکامل به طور کلی است. تکامل و دیالکتیک در پیکاری سرسختانه با خویش رخ می‌دهد.

پس از این توضیح کلی درباره دیالکتیک، هگل وارد شرح چگونگی گذار روح از اقلیم خدای پدر به خدای پسر و نحوه تحقق دیالکتیک در این سیر می‌شود. او توضیح می‌دهد که ذات بسیط از آنجا که انتزاع است، در واقع نفی خویش است و درست همانا نفی اندیشه است یا بازتابی است به درون خود که منجر به دگرگون شدن، مطلق شدن یا دیگری شدن می‌شود.

ذات بسیط کاملاً با خودش متفاوت است؛ یا به عبارت دیگر، دیگری محض خودش است. این روح به مثابه ذاتی است که تنها برای خود یا برای ماست. اما از آنجا که این محضیت تنها انتزاع یا نفی است، این فی‌نفسه یا خود و یا مفهوم است. بنابراین ابژکتیو است و از آنجا که تفکر تصویری به عنوان یک رویداد، آنچه را که به عنوان ذات مفهوم بیان می‌شود تفسیر و بیان می‌کند، گفته می‌شود که وجود جاودان برای خودش غیری پدید می‌آورد. اما در همین غیرشدگی، این ذات

داده شده به خویشتن برگشته است؛ زیرا تفاوت یا دگرشدگی تفاوتی در خود است. او به طور بی واسطه تنها با خودش متفاوت است؛ بنابراین وحدتی است که برگشت به خودش است (Hegel, 1977, §769).

این چنین است که روح در عین وحدت، غیریت دارد و ضد خویش را می سازد. چونان که هر امر بسیط چنین می کند و اینگونه با خویشتن بیگانه می شود. اما این ضد در عیح حال که دیگری است ذات خویشتن است.

۴. روح در بیگانگی خویش

دومین اقلیم، تصور یا نمود است که در تفکیک و مصالحه خود را نمایان می کند. اقلیم دوم همان ایده تجسم یافته و امر جزئی، یعنی خدای پسر، است. روح در اینجا دیگر یک ذات محض انتزاعی نیست؛ بنابراین نفی ماهیت واحد و بسیط خودش است، به مثابه دیگری. خدا در این اقلیم تمامیت است یا به عبارتی پسر است که باید تجزیه و تحلیل شود. در این مرحله با به میان آمدن میانجی، که طبق برخی تفاسیر همان حضرت عیسی مسیح است، خدا به مثابه آگاهی سوپراکتیو و انضمامی نمود پیدا می کند.

«دومین اقلیم از اقلیم سه گانه مسیحی عنصر جزئی است که ایده در حالت نمود و آشکاری (محسوس و ملموس آن) یعنی خدای پسر می باشد. در این حالت ایده چیزی خارجی و برون آمده است؛ به گونه ای که به حالت اولیه و نخست ایده، نمود می بخشد؛ و در این حالت است که به عنوان ایده الهی شناخته می شود و این - همانی خدا و انسان شکل می گیرد» (Hegel, 1988.P. 473).

هگل در شرح داستان خلقت (Hegel, 2010, §24) اشاره می کند که انسان از خوردن میوه درخت معرفت نهی شد و چون آن میوه را خورد گناهکار و شر است. در این تصور میان شر و شناخت یگانگی وجود دارد. وقتی به اینجا می رسیم، این تصور پیش می آید که پس نباید در پی شناخت بود؛ چرا که شناخت منشأ شر است. در شناخت است که تناقضی که مولد شر است یافت می شود.

از سویی دیگر، هگل عدم‌شناخت را نفی می‌کند و با توجه به امکان شناخت خدا که از کتاب مقدس برداشت کرده، بر شناخت تأکید و ابرام دارد. به این ترتیب رابطه‌ای بیرونی شر بودن را به انسان نمی‌دهد، بلکه ذات و خود انسان بودن آن چیزی است که شر است و تا جایی که بشریت روح است، این شر بودن را با خود دارد. شر بودن حمل بر انسان نمی‌شود، بلکه خود او شر است. انسان باید این تناقض را به مثابه امر ابژکتیو دارا باشد. اما برای این شر مفری هست که داشتن سرمایه‌های دیگر است. از این دارایی‌ها می‌توان به امر نیک، امر عام و اراده اشاره کرد و در نتیجه روح آزاد است و دارای موقف اساسی این جدایی در درون خود است. در این جدایی برای خود بودگی ایجاب می‌شود و شر راه فراری پیدا می‌کند. اینجا همان جایی است که ما از آشتی و مصالحه سخن می‌گوییم؛ مصالحه خدای پدر و خدای پسر.

حال مصالحه را بررسی می‌کنیم که خود شامل سه موقف می‌باشد. اولین آن ایده مصالحه و نمود در فردی خاص است. در این موقف، خدا در محسوس ظاهر می‌شود و ماهیت الهی و بشری تفاوت ذاتی ندارند. بدین‌سان جنبه اساسی شکل نمود مشخص می‌گردد؛ چون نمود خداست و نمود همواره برای دیگری است که این دیگری جماعت و امت است. روح در اینجا نفی امر متناهی و نامتناهی و سوژه و ابژه است که با هم یکی شده‌اند، اما هنوز به صورت عنصرهای مخالف‌اند. روح اینها را یکی می‌کند و پدر و پسر یکی می‌شوند. پس اولین موقف از خدای پسر، همان وحدت پدر و پسر است (Hegel, 1986b, P.262). به عبارت دیگر، موقف جهان (طبیعت و جان متناهی) روح جهانی می‌آفریند و این آفریدن بازتاب برای خود مفهوم است، به حسب حرکت مطلقش (Hegel, 1977, §774).

دومین موقف مصالحه، حضور محسوس و تاریخی مسیح است و در این موقف تاریخ الهی به مثابه تاریخ، خودآگاهی خاصی است که ماهیت بشری و الهی در این عنصر بشری را در درون خودش متحد ساخته است. به عبارت دیگر، موقف بدی و نیکی یعنی تضاد در درون روح و جهان. درواقع بدی یا شر در حکم نخستین وجود

آگاهی در خود پیدا می‌شود و از آنجا که نیکی و بدی با هم تضاد دارند و این تضاد هنوز رفع نشده است، این آگاهی ذاتاً شر است؛ اما درست به دلیل همین تضاد، آگاهی نیک هم در برابر آگاهی بد حضور دارد. در واقع بدی، نوع بشر است و نیکی، مسیح. بدی همان درخودفروری وجود طبیعی است و در نتیجه نیکی برعکس، در واقعیت و بیرون جا می‌گیرد و در نهایت و چونان خودآگاهی نمودار می‌شود (Hegel, 1977, §774-780).

سرانجام در سومین موقف، با مرگ مسیح، گذار به عالم روحانی اتفاق می‌افتد. در مرگ، نفی مجسم می‌شود و این برهه‌ای اساسی در ماهیت روح است و خود این مرگ است که باید در این فرد مشاهده گردد. این نفی خود برهه‌ای از ماهیت الهی و خود خداست. از این رو در این مرگ، خداوند خشنود است؛ چون بی‌واسطگی نفی می‌شود و فقط خدا آن‌گاه با خودش به آشتی می‌رسد و معنویت ایجاب می‌شود. پسر به سمت راست خدا ارتقا یافته و بدین سان روح برای روح به انجام رسیده و تعبیر و ایضاح شده است. برای روح نیاز است که حضور حسی بتواند در تصاویر و تمثلات و ذخایر مقدس خود را نشان دهد و برای جماعت روحانی حضور بلاواسطه اکنون از میان رفته است. این موقف نقطه‌ای است که به شکل‌گیری جماعت مربوط می‌شود و روح وارد سومین قلمرو خود می‌شود (Hegel, 1986b, P.268).

به عبارتی موقف رستگاری و آشتی یعنی ارتقای روح متناهی به مرتبه روح به معنای خاص کلمه، یعنی همان سومین قلمرو که قلمرو روح است. در واقع در اینجا در اثر حرکت آگاهی که تجسم‌کننده نیکی یعنی حضرت مسیح است، ذات بشری و خود وجود و یا خدا و بشر آشتی می‌کنند.

آنچه تا اینجا ذکر شد، کیفیت تحقق موقف دوم است. اما باید دانست هدف تاریخ این است که روح به خودآگاهی برسد. پس روح باید بداند که به راستی خود چه هست و این دانایی را عینیت بخشد و آن را به صورت جهانی واقعی درآورد و خویشتن را عینی گرداند (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۷۸). برترین الزام روح آن است که خود را بشناسد و

تحقق بخشد (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۷۹) و این شناخت روح با شناخت سوژه از خود گره می‌خورد؛ به این نحو که تصور هر قوم از خدا به همان گونه است که تصورش از خویشتن و رابطه‌اش با خدا (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۱). در نظرگاه هگل، شناخت خداوند در گرو تلاش قومی است. جماعت است که می‌تواند خدا را بشناسد؛ و این چنین است که روح در جماعت تحقق می‌یابد و وارد اقوم سوم خود می‌شود.

۵. روح در سرشاری‌اش

سومین اقوم از اقایم سه‌گانه همان آگاهی است؛ یعنی آگاهی خدا همچون روح. روح آن‌سان که وجود دارد و به خود واقعیت می‌بخشد، همان اجتماع است (Hegel, 1988, P.473). با این تعبیر مشخص می‌شود که از دید هگل اجتماع یا به تعبیری دولت، با مفهوم خدا گره خورده است. در این مرحله ایدۀ الهی در همانستی ذات خدایی و امر انسانی شناخته می‌شود.

در این مرحله، گذار از برون و ظهور به درون‌بودگی محقق می‌شود و در اینجا خود را در رویشگاه روح می‌بینیم و این همانا جماعت و امت و کیش و ایمان است. موقف سوم تجلی شناخت ایمان است. روح در سومین اقلیم خود، در خودآگاهی جهانی بنا شده است. این روح اجتماع خودش است. «حرکت اجتماع به مثابۀ خودآگاهی که خود را از بازتاب خویش متمایز می‌کند، برای روشن ساختن آنچه در خود تقرر دارد است» (Hegel, 1977, §781). اینجا سخن از منشأ جماعت است که در سیر روح به آن رسیده‌ایم. روح، چه در خویشتن خویش و چه در بیگانگی خویش که همان تصور یا نمود است، برای ما است و حال به این «ما» رسیده‌ایم. «ما، یعنی همان امت یا جماعت، جز همان آگاهی نیستیم» (Hegel, 1986b, P.276). روح خود را از حس و نمود که در دو موقف پیش از آن گذشتیم، ارتقا می‌دهد و به دیدگاهی که حقیقت را بررسی می‌کند می‌رسد:

«با مرگ واسطه، رستاخیزی در جماعت و امت رخ می‌دهد. با مرگ بشر خدایی

که به عنوان نفی امر انتزاعی است، حرکتی صورت می‌گیرد که فقط در قالب عامیت طبیعی به سرانجام خود می‌رسد. همین معنای طبیعی است که مرگ آن را در خودآگاهی روحی از دست می‌دهد. مرگ دیگر نبود این وجود فردانی نیست؛ بلکه چهرهٔ عامیت روح است که در بین امتش زنده است و در آن هر روز می‌میرد و دوباره زنده می‌شود» (Hegel, 1977, §784).

هگل در ادامه مرگ واسطه را مرگ خصوصیت او در عامیتش می‌داند؛ یعنی مرگ شخص به حیات اجتماع تبدیل می‌شود. همچنین با مرگ او ذات انتزاعی که آن سوی خودآگاهی است نیز می‌میرد و در نتیجه خود خدای انتزاعی مرده است. در این مرحله جوهر، به‌تمامه سوژکتیو می‌شود. «پس این آگاهی در حکم روح شدنی است که از طریق آن جوهر به سوژه تبدیل می‌شود و جوهر برون ذات به آگاهی بسیط و عام تبدیل شده است» (Hegel, 1977, §785).

در این مرحله خدا به بالاترین برهه و دم و یا موقف خود رسیده است. روح با پشت سر گذاشتن نقطهٔ آغازش، اکنون در جماعت زاده می‌شود. در واقع روح عینی در موقف دوم، در حالی که در مقابل جماعت قرار دارد، خودش را ایجاب می‌کند و در موقف سوم در جماعت تحقق می‌یابد. او اکنون خدای زندهٔ فعالیت است که فعالیت دارد و خود را به وجود می‌آورد. خودش فعالیتش است و خود را عینی می‌سازد. این سومین موقف است و یعنی وحدت مواقف اول و دوم. دیگری بودن در موقف دوم رفع می‌شود و در موقف سوم به وحدت می‌رسد. بنابراین روح، روحی است که به خودش و آنچه ابژه وی هست آگاهی دارد و تصور وی همان مضمون حقیقی مطلق است. این مضمون بیانگر خود روح است. این مضمون، نه فقط خودآگاهی، بلکه حال در برون ذاتیت است؛ پس او اکنون مضاد خود را چونان خود می‌شناسد. هگل (Hegel, 1977, §786-787) در نهایت با طرح «عشق» جهان را در آشتی با وجود در خود می‌بیند و وجود به‌خوبی می‌داند خودش دیگر ابژه را چون چیزی بیگانه با خود نمی‌داند، بلکه آن را برابر با خود در عشق می‌داند.

۶. خدای هگل، خدای حلول کرده در جهان

سه موقف خدا بررسی شد. نکته مهمی که باید به آن توجه کرد این است که در مذهب مسیحی صرفاً بیان نمی شود خدا «سه در یک» است؛ بلکه در سه اقنوم باقی می ماند. به این ترتیب اقا نیم سه گانه صرفاً به مثابه مواقف و برهه هایی هستند که به عنوان جنبه ای گذرا ایجاب می شوند.

ایده خدا حاوی یگانگی و کلیت روح و آگاهی در وجود راستین آن است. به سخن دیگر، پایان پذیر و پایان ناپذیر (یا متناهی و نامتناهی) در آن با هم یکی شده اند. در دین مسیح ایده خدا، به عنوان جامع طبع انسانی و طبع خدایی، آشکار می شود. آئین پرستش مسیح همین یگانگی طبع انسانی و طبع خدایی است؛ زیرا پرستش چیزی نیست جز عملی که وجدان فردی از راه آن یگانگی خود را با خدا باز می جوید (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۱) و اصلاً موضوع دین به طور کلی حقیقت و یگانگی ذهن و عین است (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۲).

هگل در ادامه این یگانگانگاری، و طبق طرحی که می ریزد اقا نیم تثلیث، را با مواقف دیالکتیکی خود هم خوان و همراه می داند. مراحل دیالکتیکی او عبارت اند از: مطلق بی واسطه، خودتمایز گذاری و نهایت نفی خودتمایز گذاری (نفی نفی) که منجر به بازگشت مطلق به خود می شود. طبق مراحل که گفته شد، اولاً مطلق بی واسطه به عنوان خدا مشخص می شود. خدا در مرحله نخست، پدر و نیرو و کلی مجردی است که به حال پوشیده و بالقوه وجود دارد. دوم خودتمایز گذاری، شامل تصویر خدای پسر است که از خدای پدر متمایز است و دچار دوگانگی می گردد و به صورت پسر درمی آید. ولی این «دیگر» او، به همان اندازه خودش جلوه ای مستقیم از ماهیت اوست؛ خدا خود را می شناسد و می نگرند و همین خودشناسی و خودنگری است که در مرحله سوم به عنوان روح (القدس) تجلی می کند.

نفی خودتمایز گذاری، یعنی رفتن مطلق به خود، بازیافت خود است که از یک طرف چرخه را تکمیل می کند، اما از سوی دیگر این حرکت مارپیچی را دوباره به

سمت سطوح بالاتر می‌برد. این به آن معنی است که آنچه کل (ذات) خدا را تشکیل می‌دهد، روح است نه پدر یا پسر به تنهایی. این سه با:

۱. مفهوم کلی دین، که به ایده منطقی مربوط می‌شود
۲. دین متعین که مرتبط است به حوزه‌های طبیعت و روح محدود
۳. دین کامل، مطلق یا دین وحیانی، که مرتبط است با روح مطلق هم‌نهشتی دارند. به طور مشابه،

«وقتی که هگل درباره روح مطلق بحث می‌کند، ما سه‌گانه پادشاهی پدر یا ایده در خود: فی‌نفسه، پادشاهی پسر یا ایده برای خود: لِنفسه، و نهایتاً پادشاهی روح یا ایده در و برای خود: فی‌نفسه لِنفسه را داریم. دلیل این امر با تثلیث گره می‌خورد. تثلیث مسیحی، فعالیت ابدی روح را در جنبش ارائه می‌کند. جنبش ساختاری، که به عنوان شالوده منطقی روح ارائه می‌شود، در هر یک از مظاهر آن حاضر است و به عنوان تمام فعالیت‌های زیستی و نموداری از روح در نظر گرفته می‌شود. حیات ارگانیک، کار انسانی، علم، سیاست و مذهب همه متحد هستند و به نحو درونی به یکدیگر در یک کل معنوی پیوند یافته‌اند» (Prabhu, 2010).

توجه به این نکته که فلسفه هگلی دیالکتیکال است به این دلیل که مسیحیت اساساً دیالکتیکی است و نه هیچ راه دور دیگری، باعث فهم بهتر رابطه تثلیث و دیالکتیک می‌شود. «تثلیث، آنچه که هگل حقیقت مطلق می‌داند، به عنوان پایه‌ای برای این انگاره در مقام جهان‌شمولی‌اش، خاص بودگی‌اش و فردیتش، ارائه می‌شود و این یک الگوی منظم است که در سراسر سمفونی هگلی اجرا می‌شود» (Prabhu, 2010).

هگل با این توضیح که تنها در دین مسیح است که خدا به عنوان روح آشکار می‌شود (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۶۲) روح‌القدس را که جامع پدر و پسر است، در سومین اکتومش همان پیش فرض شده در اکتوم اول می‌داند و به این ترتیب روی آوردن به آن اساسی است و از طریق ماهیت مفهوم منطقی توضیح داده می‌شود. در هر هدف و نوعی از فرایند حیات با روح مواجه می‌شویم. روح، حیات خود را حفظ می‌کند. صیانت نفس

به معنای وارد شدن در تفکیک و مبارزه با خصوصیت است. ارگانسیم خودش را از ماهیتی غیرارگانیک متمایز می‌یابد. به این ترتیب حیات فقط یک نتیجه است؛ چون خودش را ایجاد کرده و یک ماحصل است و آنچه ایجاد شده خود فرایند حیات است؛ یعنی حیات پیش‌فرض خاص خود است. این همان امر عام و کلی است. پس «فرایند چیز جدیدی به وجود نمی‌آورد و آنچه به وجود می‌آید از قبل وجود داشته است» (Hegel, 1986a, P.268). اما این سخن به معنی فعلیت پیشین داشتن خدا نیست؛ بلکه در ابتدای امر او وجودی تهی و پیش‌فرض شده است. به بیان خود هگل،

«ماهیت منطقی و مهم‌تر از آن، ماهیت جدلی صورت معقول به طور عامل و فعال، در خور آن است که خود به خویشتن تعین بخشد و تعیناتی پی‌درپی به خود بگیرد و به تدریج از آنها فراگذرد و از این رهگذر به تعینی مثبت و غنی‌تر برسد - این ضرورت و تسلسل ضروری و تعینات محض و انتزاعی صورت معقول - به یاری فلسفه شناخته می‌شود» (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۲-۱۸۳).

فلسفه نشان می‌دهد که واقعیت بر پایه‌ی ایده بنا شده و عقل در آن به تحقق پیوسته است؛ یعنی واقعیت محل تحقق آنچه خدایی است می‌شود؛ یعنی حقیقت در جهان مخلوق مصداق می‌یابد. خدا سخن می‌گوید و تنها از خود سخن می‌گوید. خدا آن نیرویی است که کلام عین ذاتش است و کلام او را به یاری عقل می‌توان دریافت و آنچه عقل در می‌یابد حقیقت و تصویر خداست. بدین سان فلسفه به این نتیجه می‌رسد که هیچی و پوچی نمی‌تواند آرمان و کمال مطلوب باشد؛ بلکه فقط چیزی می‌تواند کمال مطلوب باشد که واقعیت دارد و مفهوم کمال مطلوب یا ایده برای آدمی دریافتنی است (هگل، ۱۳۹۰، ۸۲-۸۳).

داستان مسیح، حقیقت کامل این تصور را که مطلق عبارت از روح مطلق است، برای ذهن آدمی روشن می‌کند. خدا در اینجا دیگر کلیتی محض نیست که بر فراز امور دنیوی و در آرامش شادمانه زیست کند؛ بلکه به عنوان کلی، خویشتن را به اجزاء بخش می‌کند و گام به جهان واقع می‌گذارد و دارای گوشت و پوست و استخوان می‌شود.

خدا اکنون انسانی حقیقی، یعنی مسیح، است. ذات خدایی در مسیح از راه زندگی و درد و رنج و داستان جُلجتا^۱ و مرگ او، به میدان ستیزه‌های جهان پایان‌پذیر درمی‌آید. این کلی است که متجزی می‌شود؛ ولی در رستاخیز و عروج مسیح، به سومین موقف صورت معقول برمی‌خوریم که در آن روح به اصل خود بازمی‌گردد و به یگانگی مشخص می‌رسد و پراکندگی و نفاقی را که درون خویشتن پدید آورده بود، چاره می‌کند (Prabhu, 2010).

هگل با هرگونه جدایی خدا از جهان مخالفت می‌کند. او استدلال می‌کند که جدایی امر بی‌کران و کرانمند مستلزم تحدید شدن بی‌کران توسط کرانمند است. پس باید این رابطه را چنان تعریف کرد که امر بی‌کران متضمن امر کرانمند باشد تا توسط آن محدود نشود. پس با این برداشت، خدا امری متعالی و فوق جهان نیست که خلقت برای هویت او هیچ تفاوتی ایجاد نکند؛ بلکه هگل رسماً اعلام می‌دارد: «بدون جهان، خدا خدا نیست» (بایزر، ۱۳۹۱، ص. ۲۴۱). در حال یگانگی، خدا جامع کلی و جزئی پنداشته می‌شود؛ زیرا حتی عنصر جزئی نیز در آن مفهوم (حلول یا) انسان‌شدگی خدا، معنای مثبت می‌یابد.

هگل صراحتاً به یگانگی خدا و جهان اشاره کرده، نمونه‌هایی برای آن ذکر می‌کند. به طور مثال اشاره می‌کند به مفهوم حلول در دین هندو و هنر یونانی و معتقد است این حلول به شیوه‌ای ناب‌تر در دین مسیحیت وجود دارد و آن یگانگی طبع انسانی و طبع خدایی است که در شخص مسیح آشکار می‌شود. او اشاره می‌کند که «تصور حلول در دین مسیح، خدا را به کالبد که سزاوار خداوندی او نیست در نمی‌آورد، بلکه تصویری درست را درباره خدا ممکن می‌گرداند» (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۲). او اشاره می‌کند که روح از راه موضوعیت یا عینیت واقعیت می‌پذیرد. دین به طور عام، باید به خود واقعیت ذاتی بدهد؛ باید جهانی برای خود بیافریند تا روح بتواند از خویشتن به عنوان روح واقعی

۱. نام محلی در بیت المقدس که مسیح در آن به دار آویخته شد: Calvary.

آگاه شود (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۷). او تاریخ جهانی را مظهر روح در زمان و طبیعت را مظهر ایده در مکان می‌داند (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۱۷۰)؛ یعنی تاریخ و طبیعت محل آشکارشدگی و مظهر روح است. هگل در اظهارنظری صریح بیان می‌کند که «روح چون هستی پذیرد، به هیئت موجودی متناهی، و از این رو به هیئت موجودی طبیعی، درمی‌آید» (هگل، ۱۳۹۰، ص. ۲۰۷).

۷. نتیجه گیری

بر اساس طرحی که هگل از خدا می‌ریزد، خدای هگل درون‌ماندگار و حلول کرده در اجتماع انسانی است. خدا در موقف سوم جمع خدای پدر و پسر است؛ اما این جمع با نفی پدر و پسر در شخصیت خود و حضور در اجتماع انسانی معنا دارد و این یعنی نشانیدن اجتماع انسان در جایگاه خدا و یگانگی این دو. او در عبارات زیادی به صراحت به این موضوع اشاره می‌کند که روح چون هستی پذیرد به هیئت موجودی متناهی، و از این رو به هیئت موجودی طبیعی، درمی‌آید. تبدیل خدا، که مفهومی متعالی از عالم را تداعی می‌کند، به مفهومی طبیعی و انسانی یعنی زدودن قدسیت و تعالی از آن و این به معنای آن است که نهایتاً اجتماع انسانی محل تجلی خداست و نه امری فراتر از این اجتماع.

این ادعا سکولارتر از آن است که صرفاً ادعا شود خدایی هست و در مقابل آن اجتماع انسانی طرح گردد؛ چراکه در آنجا در مورد خدا سکوت است و راز. مقام او محفوظ است، هرچند حذف شده از معادلات عالم باشد. اما در ادعای هگل، خدا هست در هیئتی انسانی، و این یعنی انسان را خدا دیدن و او را بر جایگاه خدایی نشانیدن. چنین تعبیری خدا را به انسان تقلیل داده، او را کاملاً عرفی می‌کند و امکانات خدایی، چون قدرت تصمیم‌گیری و وضع قوانین و موقعیت‌ها، را به انسان می‌سپارد. در طرحی که در مورد خدا سکوت می‌شود نیز انسان تصمیم‌گیرنده نهایی است، با نفی تمامی قیمومیت‌های زمینی و آسمانی؛ اما انسان به عنوان انسان و در جایگاه انسان. در حالی که در طرح هگل، انسان واضع همه قوانین و تصمیمات است؛ اما در جایگاه خدا و مطلق.

این سکولاریسم شدیدتر و حادث‌تری را رقم می‌زند و انسان را در جایگاهی فراتر از آنچه هست می‌نشانند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- انجیل شریف. (۲۰۱۱). انجمن های متحد کتاب مقدس، چاپ اول.
- بار، ارهارد. (۱۳۸۶). روشن نگری چیست؟ (نظریه ها و تعریف ها)، ترجمه سیروس آراین پور. تهران: آگاه، چاپ دوم.
- بایزر، فردریک. (۱۳۹۱). هگل، ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: نشر ققنوس، چاپ اول.
- دلاوری پاریزی، فاطمه، لکت هگل در ترجمه فارسی فلسفه دین، فصلنامه نقد کتاب فلسفه، کلام و عرفان، سال دوم، شماره ۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص. ۲۳۱_۲۴۲.
- فلاح رفیع، علی. (۱۳۹۰). فلسفه دین هگل. تهران: نشر علم، چاپ اول.
- هاروی، ون آستن. (۱۳۹۰). فرهنگ الهیات مسیحی، ترجمه جواد طاهری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. (۱۳۹۰). عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات شفیعی، چاپ پنجم.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. W. Jaeschke & F. Meiner (Eds.). Hamburg: Philosophische Bibliothek.
- _____. (1986a). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16, Suhrkamp
- _____. (1986b). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II: Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Werke 17, Suhrkamp.
- _____. (2010). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, edited by Klaus Brinkmann and



Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____ . (1988). *Lectures on the Philosophy of Religion: One-Volume Edition, The Lectures of 1827*, trans. R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- _____ . (1977). *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Kennedy, Emmet. (2006). *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kurian, George Thomas. (2011). *The Encyclopedia of Political Science*. CQ Press.
- Prabhu, Joseph. (2010). Hegel's Secular Theology. SOPHIA, 49:217-229.
- Ritzer, G. (2004). *Encyclopedia of social theory*. Los Angeles: CQ Press.
- Witten, G. Marsha. (1993). *All Is Forgiven: The Secular Message in American Protestantism*. New Jersey: Princeton University Press, Princeton.