

هگل و مشکل معناداری زبان دین

قاسم پورحسن *

چکیده

گرچه شهرت چنان است که مسئله معناداری زبان، گزاره‌ها و مدعیات دینی از دهه بیست سده بیستم مطرح گردید لیکن بررسی نزاع‌های متفکران و مکاتب الهیاتی و فلسفی نشان می‌دهد که این مناقشه یکی از موضوعات مهم و تأثیرگذار در تاریخ تأملات فلسفی-دینی به شمار می‌آید. از دوره تسلط رهیافت الهیات سلبی (نخستین رویکرد در معناداری زبان دین) تا واپسین نظریه یعنی کارکردگرایی (دیدگاه آلستون از پیروان ویتگنشتاین متأخر) روش‌های گوناگون و گاه متضادی ارائه گردید. در یک تقسیم‌بندی کلان با سه روش سنتی و سه روش جدید در زبان دین مواجه هستیم. فلسفه دین هگل در کدام روش و رهیافت قرار دارد؟ الهیات سلبی از دوره افلاطون آغاز و با فلوطین به نحو نظام‌مند پایه‌گذاری گردید. (ر.ک.: Plotinus, 1966, vol. 2) و سپس با گزاره معروف دیونوسیوس آریویاگی مبنی بر اینکه «هیچ سلب و ایجابی را به خدا نمی‌توان نسبت داد» (Dionysius, 1920, ch. 5) تبیین و تکمیل شد. از الهیات سلبی تا الهیات تمثیلی آکویناس هزار سال گذشت که مهم‌ترین پرسش آکویناس در زبان دین طرح شد. وی در اثر معروفش «جامع الهیات» سؤال می‌کند که آیا انسان می‌تواند با زبان متعارف و طبیعی و با محدودیت‌های مربوط به عالم انسانی، از دین، خالق، امر نامتناهی و امور متعالی سخن معنادار بیان کرده و کسب معرفت نماید؟ وی بیان تمثیلی را تنها روش سخن گفتن معنادار درباره دین و خدا برمی‌شمارد (Aquinas, 2006, I. C.32-3). آکویناس دو رویکرد را در نظریه تمثیل پایه‌گذاری کرد: تمثیل اسنادی و تمثیل تناسبی. هگل با بیان

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، ghasemepurhasan@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۷ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۳/۲۹]

این گزاره که زبان دین اندیشه تصویری و استعاری است (هگل، ۱۳۸۲، ۵۹۹) به نظریه تمثیلی نزدیک است اما گرایش هگل به تمثیل اسنادی است که خداوند به نحو حقیقی واجد محمولات و صفات بوده و از طریق خداست که سایر موجودات واجد این محمولات می‌شوند. لذا هگل خداوند را عینی وجود تلقی می‌کند که هدف همه ادیان ایجاد خودآگاهی انسان برای فهم جدایی از مطلق و کوشش (عبادت و پرستش در باور هگل) در اتحاد با اوست. به زعم هگل آگاهی در درون خود، سبب می‌شود که خدا را در آن بشناسد و با او اتحاد یابد (همان، ص ۶۶۵). به دلیل اهمیت بسیار تمثیل اسنادی است که متفکران مهمی چون فردریک فره (Frederich Ferre) اعتقاد دارند که اساس نظریه آکویناس در الهیات تمثیلی بر تمثیل اسنادی است (Ferre, 1967. Vol. 1, p. 95).

سومین روش سنتی، دیدگاه جان دانس اسکوتوس معاصر آکویناس می‌باشد. کاستی‌های الهیات تمثیلی او را واداشت که به اشتراک معنوی یا زبان تک‌معنا (univocal) میان زبان انسانی و زبان دین روی آورد. اسکوتوس معتقد بود که ما وحی و دین معنادار و معرفت‌بخش داریم لذا باید آن‌ها را در ساختار زبانی فهم کنیم. (Scots, 1983, p. 604) وی نظریه سکوت و سلبی را که از آگوستین سرچشمه گرفت و تا دیدگاه اشتراک لفظی (equivocal) بسط یافت، به‌طور قاطع رد کرد. در سده بیستم سه گرایش عمده در زبان دین و معناداری آن شکل گرفت: نهضت پوزیتیویسم، نظریه ابطال‌پذیری و بالاخره نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین متأخر که هر سه رویکرد در مقاله جهت ایضاح منطق درونی روش‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرند.

پرسش اساسی مقاله این است: اندیشه‌های هگل در حوزه دین را در کدام رویکرد می‌توان قرار داد؟ آیا برای هگل مشکل معناداری زبان دین مطرح بود؟ هگل بر فرض توجه به معناداری زبان دین، گزاره‌ها و مدعیات دینی را معرفت‌بخش می‌داند؟ بدون توجه به دسته‌بندی‌های سه‌گانه دین در اندیشه هگل و تمرکز آراء او بر محتوا و حقیقت مطلق در مسیحیت می‌توان از معناداری زبان دین در اندیشه هگل سخن گفت؟ آیا اندیشه تمثیلی یا تصویری زبان دین در تفکر هگل، همانندی با الهیات تمثیلی و خاصه تمثیل اسنادی آکویناس دارد یا خیر؟ فرضیه اساسی نوشتار آن است که هگل قائل به معناداری و معرفت‌بخشی دین بوده و با زبان انسانی می‌توانیم سخن معنادار درباره دین و امر متعالی بر زبان بیاوریم.

واژگان کلیدی: هگل، دین، مسیحیت، معناداری، معرفت‌بخشی، گزاره‌های دینی.

مقدمه

هگل در دوره‌ای که در «ینا» به سر می‌برد و حدوداً شش سال (اواسط سال ۱۸۰۱ میلادی تا اوایل سال ۱۸۰۷) به درازا می‌کشد، شالوده‌های اساسی اندیشه و نظام فلسفی خود را شکل می‌دهد. این دوره از آن وجه اهمیت برجسته پیدا کرد که هگل موفق به نوشتن اثر مهم خود، *پدیدارشناسی روح*، گردید. هگل متأخر سه اثر دشوار تدوین کرده (فلسفه حق، *پدیدارشناسی روح*، *علم منطقی*) که وی را تبدیل به غیرقابل نفوذترین فیلسوف کرده است. هگل متأخر دشوارگو است و در آثارش گرچه دیدگاه جامع درباره جهان را تبیین می‌کند، اما به سختی می‌توان محتوای آثارش را در دوره متأخر به طور جامع و دقیق فهم کرد (Singer, 2005, p. 365). *پدیدارشناسی* نه تنها سبب شهرت بسیار هگل شد بلکه در نیمه اول قرن نوزدهم، اندیشه‌های فلسفی را تحت تأثیر ژرف قرار داده و تا کنون افکار بسیاری را متحول ساخت. *پدیدارشناسی روح* یک پژوهش گسترده در تمام تجارب انسان اعم از تجربه عقلی، حسی، هنر، اخلاق و دین می‌باشد. تنها مباحث شناخت‌شناسی نیست که در *پدیدارشناسی* اهمیت پیدا کرده، بلکه هگل درباره بسیاری از پدیدارها از جمله اخلاق، دین، سیاست، هنر و زیبایی و تاریخ و حتی امور متعارف و عادی انسان به مطالعه می‌پردازد. در نظام فلسفی هگل *پدیدارشناسی* و هستی‌شناسی مکمل یکدیگر تلقی می‌شوند گرچه *پدیدارشناسی* از جنبه معرفت‌شناسی تقدم دارد، به لحاظ محض هستی، تقدم با منطق می‌باشد منطقی که با هستی پیوندی ذاتی و درونی دارد. به عبارت دیگر *پدیدارشناسی* از طریق شناخت‌شناسی به سوی هستی‌شناسی سیر صعودی می‌یابد و از هستی‌شناسی از طریق منطق و فلسفه تاریخ به سوی پدیدارها سیر نزولی دارد به شکلی که *پدیدارشناسی* در پایان به فلسفه تاریخ می‌گراید. *پدیدارشناسی* مدخلی بر فلسفه است. هگل در *پدیدارشناسی*، تکامل آگاهی را تا قلمروی که «آگاهی فلسفی ناب» می‌نامیم به نحو نظام‌مندی جستجو می‌کند. آگاهی دینی در حوزه گسترده این نظام فلسفی جای می‌گیرد. درسگفتارهای هگل در طول اقامتش در ینا درباره دین بر محور سه بخش اصلی مفهوم دین، دین متعین و دین مطلق یا کامل استوار است که البته به دلایلی که هادسون چهار عامل را برشمرده (Hegel, 1984, p. 5) تغییرات بنیادینی نسبت به سال‌های اول ینا در آن‌ها ایجاد می‌کند. هدف این نوشتار بررسی اندیشه هگل در موضوع دین است. نگارنده می‌کوشد تا نشان دهد که اولاً نوشته‌های کلامی دوره جوانی هگل درباره مسیح و مسیحیت که در فاصله ۲۳ تا ۲۹ سالگی به‌نگارش درآورد، در گرایش وی به نوع تلقی‌ای که در *پدیدارشناسی* نسبت به دین دارد، مؤثر بوده؛ ثانیاً هگل زبان دین را شناختاری و معرفت‌بخش برمی‌شمرد و ثالثاً دین را تظاهر مطلق به صورت مجاز و مستعار یا انگار و تمثیل تعریف کرده و به نوعی به واسازی اندیشه آکویناس در زبان دین تمایل پیدا می‌کند.

هگل و قلمرو دین

اولین نوشته مورد توجه هگل در حوزه دین که مربوط به سال‌های ۱۷۹۳-۱۸۰۱ یعنی حدود ۲۳ تا ۳۰ سالگی او می‌باشد، رساله دربارهٔ یزدان‌شناسی است. فلسفه هگل به باور برخی محققان همواره تحت تأثیر یزدان‌شناسی بوده و شالوده اندیشه او متأثر از این قلمرو بود. هگل (Hegel, 1962, p.w) همواره در پژوهش وجود مطلق به بنیان «خدا و مناسبت میان موجود منتهای و نامتناهی» گرایش تام دارد (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۱۶۴۰). لوکاچ در کتاب هگل جوان بر این باور است که خداشناسی و خداپاوار دانستن هگل حقیقت ندارد و گرایش او به عرفان را منشأ در باور هگل به فرقه‌گرایی دانسته و تأکید می‌کند هگل همانطور که از طبیعت فرقه‌ای مسیحیت آغازین نقد می‌کند، به همان سان می‌توانسته از دلبستگی تاریخی و جدلی به مسئله فرقه‌های بعدی برخوردار باشد لذا دلبستگی به عارفان آلمانی (اکهارت، تاولر و ...) قابل نقد است (لوکاچ، ۱۳۸۲، صص ۳۰-۳۵) البته لوکاچ در بخشی از کتاب به دیدگاه خداشناسانه و مسیح‌باور هگل اشاره دارد (همان، ص ۲۶۴).

شیفتگی هگل به فلسفه یونان تأثیر نیرومندی در منظر او به دین و خاصه دین مسیحی داشت. او در ۱۷۹۵ کتاب *زندگانی مسیح، عیسی را تنها یک آموزگار اخلاق برمی‌شمرد*. با نوشتن کتاب *روح مسیحیت و سرنوشت آن دیدگاه هگل نسبت به دین تغییر اساسی پیدا می‌کند و در آن به تطبیق دین یهود و مسیحیت دست زده و خدای یهود را حاکم مطلق و انسان را در چنین دینی، بنده مطیع تلقی می‌کند*. در حالی که هگل، خدا در مسیحیت را «عشق» دانسته که در انسان هستی دارد. به نظر هگل در یهودیت میان خدا و انسان بیگانگی است اما در مسیحیت، این بیگانگی از طریق «حیات محبت‌آمیز» زدوده می‌گردد (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷). به همین دلیل است که کرونر، یکی از هگل‌شناسان برجسته، هگل در فرانکفورت را یک عارف مسیحی تلقی کرده و می‌نویسد تفسیر هگل یکی از برترین تفاسیر حیات درونی و سرنوشت عیسی است (Kroner, 1975, p. 10). هگل در قلمرو دین به این نظریه گرایش می‌یابد که دین مبنای فرمانبرداری و اطاعت انسان از خدا نیست، بلکه مشارکت در حیات نامتناهی و مطلق الهی است. در تلقی نخست هگل می‌کوشد تا در فلسفه در جستجوی سرشت و کارکرد دین باشد در حالی که در دیدگاه متأخر، هگل از یزدان‌شناسی به سوی ساحت فلسفی عبور می‌کند. در این گذار، هگل از دین و فلسفه فرودست به نظریه‌ای تمایل می‌یابد که فلسفه نظری، حقیقت ناب و برتر دارد. شاید هگل تحت تأثیر کانت بود که دین را میان هنر و فلسفه نهاد گرچه او غالباً از فلسفه کانت انتقاد می‌کرد اما بدون مطالعه و دلبستگی اندیشه‌ای وی به *تقد عقل محض کانت*^۱، نمی‌توانست نظام فلسفی خود را بنیان نهد (راسل، ۱۳۶۵، ص ۹۹۷).

هگل در دوران تحصیل در مدرسه الهیات توپینگن در سال‌های ۱۷۸۷-۱۷۹۲ دو رساله در حوزه دین می‌نگارد. عنوان رساله نخست چنین است: «چگونه می‌توان انسانی را که نه به بقای نفس اعتقاد دارد و نه به وجود خدا ملزم به انجام وظایفش کرد؟» رساله دیگرش نیز «مشکلات کلیسای جدید و رتمبرگ» بود که برای اخذ مدرک تحصیلی تألیفش کرده بود (مجتهدی، ۱۳۸۵، ۱۷). هگل پس از فارغ التحصیلی چند اثر مهم دیگر را در قلمرو دین به رشته تحریر در آورد: دین قومی و مسیحیت (۱۷۹۳)، زندگانی مسیح و استقرار شریعت در دین مسیحی (۱۷۹۵-۱۷۹۶)، و روح مسیحیت و سرنوشت آن (۱۷۹۸-۱۷۹۹). این آثار صد سال پس از مرگ هگل نشر یافت. در تمام این نوشته‌ها هگل تلاش دارد تا ویلی عقلانی از حیات مسیح، حضور مادی او در تاریخ، تعالیم مسیح، معجزات و جنبه الوهیت مسیح، بقای نفس، مکاشفات و رنج و عروج او به خداوند که او را «آب» و خود را «ابن» می‌نامد به دست دهد. تأویل و تفسیر عقلی-دینی هگل به وجهی است که به ساحات دینی و شعاعی آن خدش‌های وارد نکند.

هگل برای تبیین ویژگی‌های بنیادی ایمان مسیحی، به تشریح یهودیت و ایمان یهودی، حضرت ابراهیم و موسی، قوانین یهودی و سرنوشت بنی‌اسرائیل اقدام کرده و تفاوت بنیادهای اخلاق مسیحی و یهودی و نیز فلسفه اخلاقی کانت را آشکار می‌سازد. هگل موعظه مسیح بر روی کوه^۲ (self-manifestation) (باب ۵، انجیل متی) را تأویل کرده و می‌کوشد تا نشان دهد که تعالیم اخلاقی مسیح براساس «عشق و حیات» است و عشق به خدا موجب آگاهی از سرنوشت خواهد شد. هگل سرانجام به شرح پیوند بخشایش گناهان و فضایل اخلاقی و عشق و سرنوشت عشق مسیحی و خود مسیح اقدام می‌ورزد (مجتهدی، ۱۳۸۵، صص ۲۷-۲۸). در نظام فلسفی هگل، دین نقش اساسی دارد گرچه در آراء وی در خصوص نقش دین و اینکه کدام دین چنین نقشی را واجد است، ابهام وجود دارد. هگل علاوه بر آنکه در دوره نخست دانشجویی در توپینگن که مدرسه علوم دینی بود، به تحصیل علم کلام و دینی پرداخت، نخستین مقالاتش را نیز در قلمرو دین به‌نحو عام و در حوزه مسیحیت به‌نحو خاص نگاشت. هگل در بخش‌های پایانی پدیدارشناسی نیز به دین و آگاهی مطلق بازمی‌گردد. آراء و آثار هگل تمایل بسیاری به سوی دین وجود دارد. هگل تنها در پایان دیالکتیک از دین بحث نمی‌کند بلکه در تمام بخش‌های آن از دین سخن می‌گوید و یکی از بررسی‌های او مربوط به نقد و طعن بر مذهب کاتولیک با عنوان آگاهی ناخرسند است به‌نحوی که هگل این مذهب را کارزار «خویشتن علیه خویشتن» و برده‌ساز می‌نامد (سولومون، ۱۳۷۹، صص ۸۹-۹۰). هگل در پایان پدیدارشناسی و نیز در کتاب درس‌گفتارهایی در باب دین، مسیحیت را به‌عنوان دین الهی یا وحیانی مورد مطالعه قرار می‌دهد. والتر کافمن در مقاله «مرحله ضدالهیاتی اولیه هگل» می‌کوشد تا نوشته‌های الهیاتی اولیه هگل را بررسی کند. وی تصریح می‌کند این نوشته‌ها بهترین مقدمه بر فلسفه متأخر هگل است

(Kaufmann, 2008, p. 2) کافمن سپس به تبیین کتاب *زندگانی مسیح* و نظریهٔ «ایجابیت دین مسیحی» پرداخته و یادآور می‌شود که هگل در اینجا وارث کانت و روشنگری است نه اینکه یک الهیدان یا رمانتیست باشد. وی اعتقاد دارد که هگل هم از کلیسای کاتولیک و هم از مذهب پروتستان انتقاد می‌کند و حتی خود مسیح را به عنوان سرچشمهٔ ایجابی بودن نقد می‌کند (Ibid., p. 11).

فلسفه هگل را با تمام پیچیدگی‌ها و منحنی تحولات می‌توان براساس دو مفهوم اصلی تبیین ساخت: «روح» و «دیالکتیک». معنای دومین که هگل برای روح به کار می‌برد و جنبه دینی دارد مسلماً آگاهانه است. روح هگل همان روح انسان است و وی بیش از شلینگ و هولدرلین بر این معنا تأکید دارد. روح نزد هگل بیشتر معنایی انسانی دارد تا احساس دینی، بنابراین گرچه هگل اغلب به مفاهیم و بنیادهای دینی خاصه مفاهیم مسیحی مانند روح‌القدس و نماز جماعت اشاره می‌کند اما وی مفهوم روح را بیشتر برای تبیین مسائل دنیوی و اخلاقی به کار می‌گیرد تا معنا و بنیاد دینی (سولومون، ۱۳۷۹، ص ۸۴). البته هگل با وجود علاقه عمیق به فلسفه دین کانت، آراء وی را در حوزه اخلاق نقد کرده و بر آن طعن وارد می‌سازد و آن را انتزاعی و بیگانه تلقی می‌کند. هگل در مقدمه *پدیدارشناسی*، اخلاق جمعی (Sittlichkeit) را به مثابه بنیاد علم اخلاق تلقی می‌کند. هگل نوعی ساحت دینی و قداست برای آن قائل شده و به ارائه دلیل می‌پردازد. وی در *پدیدارشناسی* از دیالکتیک در اخلاق به گونه‌ای سخن می‌گوید که آن را به سوی دیالکتیک دین سوق می‌دهد، امری که هگل آن را نه تحمیل دین مسیحی بر اخلاق بلکه سازگاری بخشیدن و ایجاد اتحاد میان اخلاق جمعی و قانون دینی یا الهی در حوزه اخلاق و جامعه برمی‌شمارد (همان، صص ۹۴-۹۶).

آثار اولیه هگل که شامل یک دوره ده ساله است به دوره برن و دوره فرانکفورت تقسیم می‌شود. او در دوره برن متفکری الهیاتی و پیرو کانت است و می‌کوشد با فلسفه اخلاق کانت به تفسیر مسیحیت بپردازد اما در دوره فرانکفورت با نقد کانت، بنیادهای فلسفی مستقلی را فراهم می‌سازد.

حدود زبان دین

هگل در *پدیدارشناسی* روح، پس از طرح مباحثی دربارهٔ آگاهی، عقل و روح به بررسی موضوع «دین» می‌پردازد. هگل در بخش «روح» می‌نویسد که روح همانا فضیلت جوهر اخلاق‌گرایانه است. روح به باور وی جوهر و عام، خودهمانی و ذاتی است مستمر؛ روح عرصه و بنیان استوار ثابت و نقطه شروع برای عمل همگان است (هگل، ۱۳۸۲، ص ۳۹۰) به همین دلیل هگل تصریح می‌کند که ذهن در عنصر اندیشه، جهان ایمان یا اعتقاد را شرح و بسط می‌دهد. هگل در آغاز بررسی «دیانت» توضیح می‌دهد که خودآگاهی، عقل، روح و مذهب به سان آگاهی وجود مطلق، نمود خود را در واقع به وجود آورد (همان، ص ۵۹۷). هگل در بخش «روح» می‌کوشد تا حدود

مذهب را آشکارتر تبیین سازد. وی می‌نویسد ایمان به طبع آگاهی محض ذات یعنی وجود درونی، مجرد است. به باور هگل عامل اصلی در ایمان «اندیشه» است که همواره مورد غفلت واقع می‌شود. بلاواسطگی وجود ذات در مذهب و ایمان بدین سبب است که موضوع شناخت آن همان ذات یا اندیشه محض است (همان، ص ۴۷۴).

هگل از پدیدارشناسی تا آخرین درس‌های دیالکتیکی اواخر دهه ۱۸۲۰، دو باور متفاوت دربارهٔ دین طرح می‌کند. یک هگل، فیلسوف سنتی است که پیرو کانت می‌باشد و مدافع مسیحیت لوتری است. هگل در پدیدارشناسی در جستجوی اندیشه روح کلی یا جهانی است. اما در «منطق» اندیشه مطلق، خدا می‌باشد. کانت در استدلال‌هایش کوشید تا اثبات نماید که دین باید فطری و طبیعی باشد. هگل این رویکرد که همانا عقلی کردن دین بود را استوارتر از کانت تبیین ساخت (ر. ک.: سولومون، ۱۳۷۹، صص ۸۱-۸۲). طعن هگل بر مسیحیت و حتی خود مسیح در همین راستا قابل فهم است.

هگل در پدیدارشناسی تصریح می‌کند که مطلق پس از نارسایی‌هایی در هنر و تضاد آن با خود، باید به صورت حقیقی خود یعنی روح درک شود. ذات روح نه احساس و نه عاطفه و نه آگاهی حسی و نه حتی فهم، بلکه خود یا مثال یا صورت معقول است. هگل معتقد است که این نوع از دانایی دربارهٔ مطلق که به صورت اندیشه ناب یا گوهری کلی است، فقط در فلسفه فراچنگ می‌آید اما ذهن نمی‌تواند بدون میانجی از عین محسوس (که همان هنر باشد) به اندیشه ناب برسد لذا میان این دو مرتبه‌ای است که در آن شیوه درک مطلق نه مطلقاً حسی و نه کاملاً عقلی است بلکه مرحله‌ای میانگین است که باور هگل همان دین است (استیس، ۱۳۷۲، صص ۶۷۶-۶۷۷).

هگل اعتقاد دارد که زبان دین، زبانی تمثلی یا تصویری است. تبیین مسئله آن است که محتوای روح مطلق، یا اندیشه ناب است. در هنر این اندیشه ناب به شکل عین محسوس درمی‌آید. در فلسفه تجلی در آرایه اندیشه است اما دین محتوایش همان اندیشه مطلق است ولی صورتش نه حسی مطلق است و نه عقلی مطلق بلکه امری و حالتی میانه خواهد داشت که هگل آن را Vorstellung می‌نامد که همان مجاز، انگار یا تمثیل و مثال می‌باشد (همان، ص ۶۷۷).

هگل میان تمثیل و صورت ذهنی محض تفاوت قائل است. صورت ذهنی را وی صورت حسی مطلق دانسته که با شخص و فردیت سازگار است و از عنصر اندیشه و کلیت تهی است اما انگار معنایی کلی دارد. حقیقتی عقلی است که تجسمی مجازی می‌یابد. در اندیشه هگل، تصور عوام از خدا، تصور عوام از آفرینش و تصور مسیحیت از «آب» یا پدر «انگار» است. نقص هنر بنا بر تصریحات هگل آن بود که مطلق را صرفاً عین محسوس شخصی نشان می‌داد اما دین به جانب کلیت اندیشه تعالی می‌جوید، لذا هگل دین را مرتبه‌ای فراتر از هنر قرارداده و باور دارد که دین می‌تواند تضاد درونی هنر را تا حدودی حل کند. اما اصل مناقشه در حوزه دین این است که آیا تمثیل می‌تواند حقیقت دین را برتاباند؟ هگل پاسخ می‌دهد که تمثیل بالاترین مرتبه تفکر عوام در حوزه دین است.

اندیشه مجرد و ناب از توانایی فکری عوام بیرون است لذا حقیقت باید نزد آنان به صورت دین تجلی یابد نه فلسفه. تعبیر تمثلی به زعم هگل می‌تواند به‌نحو مجازی با حقیقت شیء سازگار باشند. لذاست که دین را عبارت از تظاهر مطلق به صورت استعاری یا تمثیل برمی‌شمارد (همان، ص ۶۸۰) هگل سه اصل بنیادین را در حقیقت دین قائل است که سه جزء نمادین یا انگاری با آن صورت معقول مطابقت خواهد داشت. عنصر نخست «مطلق» یا جزء کلی و ناب است که با خداوند مطابق است. عنصر دوم «جزئیت» است که آدمی خداوند را به‌نحو خاصی (به‌نحوی که میان خدا و انسان دوئیت حاصل می‌شود) برای خود حاضر می‌سازد و عنصر سوم «فردیت» است که مبدأ پیدایش «پرستش» می‌گردد. کوشش انسان جهت برداشتن فاصله و دوئیت با خدا و تلاش برای بازگشت به کلی و یگانه شدن با خدا و اتحاد با او، در پرستش تجلی می‌یابد. هگل نهایت همه ادیان را یگانگی خدا و آدمی برمی‌شمارد (هگل، ۱۳۸۲، صص ۶۰۱-۶۰۶). حقیقت آن است که انسان و دین در منظر هگل نه انسان با تعریف یونانی است و نه دین مقام طبیعی را دارد. انسان در نظر هگل بیشتر به سنت ابراهیمی، خاصه سنت دین یهود و مسیحیت، مرتبط است، هگل معنویت وجود انسان و دین را در این جهان از همین سنت اخذ می‌کند. در این سنت خداوند وجود نامتناهی و جاودانی است که به عنوان روح مطلق عینیت و واقعیت دارد (مجتهدی، ۱۳۸۵، صص ۸۶-۸۷).

دیدگاه هگل در ترسیم حدود دین همانندی بسیاری با شلایرماخر و نظریه «بنیاد احساسی خودآگاهی» وی دارد. شلایرماخر تصریح می‌کند که حقیقت نمایی همانا یگانگی «روح و طبیعت» در جهان یا خداست. به زعم وی این همان سنتی قابل تعقل و شناخت نیست بلکه تنها می‌توان احساس کرد و این احساس، حسی بنیادی و بی‌واسطه است. این احساس به باور شلایرماخر «بعد دینی» خودآگاهی است که در حقیقت همان «احساس دینی» است، یعنی گوهر دین نه اندیشه صرف است و نه کنش بلکه احساس و شهود است. بدان سبب که اساساً دین در جستجوی شهود جهان است و این جهان همان حقیقت بیکران الهی است. شلایرماخر در تعریف روح جهت تبیین گوهر دین، بر بنیاد کنش‌های ما و پیوند آن با هستی از طریق «خود» و شالوده خودآگاهی بی‌میانجی توسط «من» در خلال مراحل ادراک تأکید می‌ورزد و نتیجه می‌گیرد که دین در حقیقت و گوهر خود، همان احساس اتکا به بیکرانه یا مطلق است (کاپلستون، ۱۳۸۲، صص ۱۵۶-۱۵۷).

هگل می‌کوشد تا با نقد آراء شلینگ دربارهٔ مطلق، در مقدمه *پدیدارشناسی روح*، مطلق را به فرایند کلی خود-فرانمایی در کرانمند تعریف کند در حالی که شلینگ، مطلق را نقطه ناپدیدشدن هرگونه ناهمگونی و اینکه در مطلق همه چیز یکی است، تعریف کرده ولی نزد هگل مطلق، امری یا حقیقتی راه‌نیافتنی نیست، بلکه مطلق همان خود-متجلی یا خود-نمایانگری (self-expression) خویش است (همان، صص ۱۷۲-۱۷۳). بدین‌سان هگل می‌کوشد تا با بهره‌بردن از آراء شلایرماخر و دورشدن از فهم شلینگ در خصوص مطلق، چارچوب بنیادهای «خود»، «مطلق»، «وجه مذهبی یا دیانت» را تبیین سازد. نزد هگل مطلق همانا روح است،

یعنی ذهن خودآگاه بیکران. مطلق همان «اندیشه» است که به خویشتن می‌اندیشد و به عبارتی «اندیشه» خوداندیش است. هگل خدا را «اندیشه» خوداندیش برمی‌شمارد و این اندیشه خوداندیش، غایتی است که جهان را همچون علت غایی خویش می‌گیرد (همان، صص ۱۷۴-۱۷۵).

هگل می‌کوشد تا با نهادن دین میان هنر و فلسفه، هم حدود زبانی دین را مشخص کند و هم تأکید ورزد که آگاهی دینی شیوه و حالتی میانی برای ادراک مطلق است. دین نزد هگل شامل خود-نمایانگری یا خود-فرانمایی «مطلق» به صورت اندیشه کنایی یا تصویری یا زبان استعاری و مجازی است یعنی آگاهی دینی یا ایمان مذهبی به نحو انگار تجلی می‌یابد. به عبارت دیگر زبان فلسفه و شیوه خیال، زبان دین نوعی پیوند خیال و اندیشه است (همان، صص ۲۳۲-۲۳۳).

در فلسفه هگل، با آگاهی و وجدان دینی یا حالت‌های ادراک آن از خدا مواجه هستیم تا اثبات وجود خدا. آگاهی دینی در باور و طرح دیالکتیکی سه مرحله دارد. دم کلیت که در آن خدا، وجود بیکران و تنها حقیقت انگاشته می‌شود. مرحله جزئیت که در آن هنگام تصور خدا، خود را از او بیگانه و او را فراروی «من» یا بیرون از «خود» می‌بینیم. خداوند بیکران و عینی است در مقابل من کرانمند. دم سوم فردانیت است یعنی بیگانه گشتگی از بین می‌رود و دم جزئیت به کلیت بازمی‌گردد. این یگانگی در آگاهی دینی با پرستش حاصل می‌شود (همان، صص ۲۳۴).

هگل این یگانگی را ضمن بررسی ادیان مختلف، در مسیحیت جستجو می‌کند و آن را دین و حقیقت مطلق می‌نامد. وی این پژوهش را با گذار از دین به فلسفه صورت نمی‌دهد بلکه اعتقاد دارد که دین و فلسفه به یک جا می‌رسند و تأکید می‌کند فلسفه تنها زمانی خود را بسط می‌دهد که دین را بسط دهد و با بسط دادن خویش است که دین را بسط می‌دهد.

حقیقت آن است که هگل واژه دین را در معنایی مبهم و ناروشن استفاده می‌کند. دین در اندیشه او تنها مشتمل بر تجربه دینی و ایمان و نیایش نیست، بلکه علم کلام یا دانش یزدان‌شناسی را نیز دربرمی‌گیرد. هگل برای فهم دین و معنای آن، فلسفه را در مقابل دین قرار نمی‌دهد بلکه به کمک فلسفه نظری در جستجوی آن است تا ایمان خود را بفهمد از این رو در تفکر هگل فلسفه، صورت اندیشه ناب را به جای اندیشه مثالی یا تصویری می‌نشانند.

معناداری و معرفت‌بخشی زبان دین

گزاره‌های دینی در باور بسیاری از فیلسوفان و متألهان از ابهام و رازآلودگی برخوردارند. رازآلودگی و معماگونه بودن دین و زبان دین مسئله توجیه، ارزش معرفتی و معقول جلوه دادن مدعیات دینی را با دشواری بسیاری مواجه ساخته است. از این رو، به گفته آلتون، فیلسوف دین معاصر، رسالت فلسفه دین،

پژوهش در بنیادهای گزاره‌های دینی است. زمانی می‌توانیم این رسالت را به درستی به انجام رسانیم که آگاهی درستی از ساحت‌های رازآلودگی و معماگونه بودن دین و زبان آن داشته باشیم (Alston, 1964, p. 69).

پرسش اساسی دربارهٔ دین، خداوند و صفات و محمولات او این است که آیا ما می‌توانیم آن‌ها را به نحو حقیقی و درست بشناسیم و گزاره‌های معناداری را به واسطه مفاهیم بشری بیان کنیم که بشر چگونه به کمک زبان متعارف و محدود می‌تواند دربارهٔ ساحت‌های نامحدود یا خداوند نامتناهی، سخنانی معنادار بیان کند؟

آیا معناداری دین امری مسلم است و تنها این سؤال وجود دارد که بشر می‌تواند به معنای واقعی دین و گزاره‌های دینی دست یابد یا اینکه به سبب محدودیت‌های فهم و زبان بشری، امکان دریافت و فهم وجود ندارد؟ آیا دین را فی‌نفسه واجد معناداری می‌دانستند، اما معرفت‌بخش نمی‌دانستند؟

در کتاب عقل و باور دینی آمده است که فلاسفه و متألهان مهم‌ترین دغدغه‌شان در حوزه دین، معناداری آن است لذا کوشش آن‌ها معطوف به این مسئله است که گزاره‌های دینی و محمولات مربوط به خداوند چگونه واجد معنا هستند؟ (Peterson, 1991, pp. 137-8) برخی اعتقاد دارند که در سنت یهودی-مسیحی زبان دین، زبانی عرفی و متعارف است یعنی زبان رایج هر روز انسان‌ها. آیا می‌توان با زبان محدود مخلوق، به نحو واقعی و معناداری دربارهٔ دین و خدا سخن گفت؟

عمده تلاش فیلسوفان دین این بود تا راهی بیابند که پیوند و نسبت زبان متعارف و زبان دین را تبیین سازند و تأکید نمایند که می‌توان با زبان رایج بشری به نحو معناداری از دین، ساحت‌های دینی و امر متعالی یعنی خدا سخن گفت. این راه حل‌ها و رهیافت‌ها بسیار متنوع و متفاوت بود. علت این اختلافات این بود که به باور بسیاری از آنان، بشر به هنگام فهم دین و سخن گفتن از خداوند و صفات او با محدودیت‌های زبانی، محدودیت‌های معرفتی و محدودیت‌های معنایی مواجه است. اینان چون ساحت دین و خداوند را نامتناهی، غیرقابل دسترسی و امری یکسره متفاوت یا «امر دیگر» یا «امر متعالی» برمی‌شمرند لذا نمی‌توانیم با هر زبانی دربارهٔ دین سخن بگوییم و هر صفت و محمولی را به آن نسبت دهیم. از این رو، «دیگری» بودن و قدسیت و راز آلودگی سبب محدودیت فهم و زبان بشر شده و به نوعی محدودیت زبانی و معرفتی را به همراه خواهد داشت (Brummer, 1992, pp. 35-37) و تمامی آراء فیلسوفان در باب دین را می‌توان در دو دسته کلی قرار داد:

الف) معناداری دین

ب) بی‌معنایی دین

رویکرد الهیات سلبی، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی و الهیات تمثیلی تماماً در قسم نخست قرار می‌گیرند، پوزیتیویسم منطقی یا تحقیق‌پذیری، نظریه غیر قابل گفتن (unsayable) ویتگنشتاین در قسم

دوم قرار دارند در حالی که پیروان ویتگنشتاین متاخر قائل به شناختاری و معناداری دین هستند. پیش از تبیین آراء هگل در باب معناداری یا بی‌معنایی دین لازم است توضیحی بسیار اجمالی از رویکردهای بازآمده به‌دست دهیم.

الهیات سلبی که با شاگرد آمونیوس ساکاس از حوزه اسکندرنی شهرت یافت و رایج گشت ریشه در رساله‌های پارمنیدس، جمهوری و تیمائوس افلاطون دارد. افلاطون بر غیر قابل شناخت‌بودن و توصیف‌ناپذیری صانع و احد تأکید داشت (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۱۶۷۴).

فلوطین می‌کوشد تا با برشمردن اوصافی برای احد همچون بساطت، تنزیه، تعالی، مطلق‌بودن، وحدت و نامتناهی‌بودن، الهیات سلبی را تبیین نماید. وی معتقد است که احد را باید بی‌نهایت اندیشید. او واحدتر از نیروی تعقل آدمی است. احد هیچ تعینی ندارد. و احد همه چیز است و در عین حال، هیچ یک از چیزها نیست. به همین دلیل حقیقت احد به‌زعم فلوطین برای ما و اندیشه محدود ما غیرقابل شناخت و توصیف است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۰۴-۷۰۵).

فلوطین ضمن تمایز نهادن میان تبیین ایجابی و تبیین سلبی، تأکید می‌ورزد که برای حوزه الهیات رویکرد سلب و نه سکوت را در پیش گرفت چون فلوطین معتقد است که ناگزیریم چیزی درباره احد بگوییم و اسمی بر او بنهیم (پورجوادی، ۱۳۵۸، ص ۱۹-۲۳) بدین سبب که ما احد را با سلب مادیت، سلب زبان، سلب ترکیب، سلب مکان، سلب حرکت و سلب ویژگی‌های مادی می‌شناسیم لذا یگانه سخن درباره خداوند این است که او فراسوی هستی است و نامی برای او نمی‌باشد (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۷۲۷).

دیونوسیوس آریوپاگی در اثر معروفش، اسماء الهی، همین رویکرد را با تأکید بر نارسایی زبان بشر و برشمردن خداوند به عنوان «فوق»، «فراتر» و «ماوراء» تقویت می‌کند. اما به نظر می‌رسد وی رویکرد سکوت را ترجیح می‌دهد چون تصریح می‌کند که هیچ صفات ایجابی یا سلبی‌ای در مورد خداوند نمی‌توان به کار گرفت؛ او نه روح است نه نور است نه حی است و نه حیات، نه احد است و نه واحد، نه خیر است نه شر و حتی نه وجود است و نه لاجود؛ پس نمی‌توان هیچ سلب و ایجابی را به او نسبت داد (Dionysius, 1920, chap.5).

رهیافت الهیات سلبی در میان متکلمین و عرفای اسلامی همچون ابن میمون، ابن عربی، و قاضی سعید قمی نیز نفوذ گسترده‌ای پیدا کرد.

دومین راهبرد در شیوه معناداری الهیات تمثیلی است که در جامع الهیات و شرح بر اسماء الهی دیونوسیوس نوشته توماس آکویناس تبیین گردید. پرسش آکویناس این بود که آیا بشر با زبان و مفاهیم رایج و روزمره می‌تواند خدا و صفاتش را بیان کند و به‌نحو معنادار از امری متعالی و نامتناهی سخن بگوید؟ آکویناس می‌پرسد صفات و مفاهیم انسانی همچون علم، قدرت، حی، مهربانی و مانند آن، که محمولات خداوند قرار می‌گیرند، به چه معنایی به کار می‌روند؟ آیا واجد معنایی هستند یا بی‌معنا می‌باشند؟

وی ابتدا به بررسی سه رویکرد سلبی، رویکرد اشتراک معنایی (univocal) و رویکرد

اشتراک لفظی (equivocal) می‌پردازد و ضمن جرح و رد هر سه رویکرد، به تثبیت رویکرد تمثیلی اقدام می‌ورزد. توماس در رد الهیات سلبی می‌گوید که درک و شناخت امور سلبی بر فهم امور ایجابی استوار است، لذا بدون فهم امور ایجابی درباره‌ی خداوند مانند شناخت هستی خدا، نمی‌توان به شناخت سلبی او دست یافت (Aquinas, 2006, pp. 138-143).

آکویناس با نقد همانندی میان خدا و مخلوقات و تصریح بر مابینت مطلق خدا و مخلوقات در وجود و صفات تصریح می‌کند لازمه‌ی اشتراک معنوی آن است که صفاتی به معنای واحدی بر خالق و مخلوق اطلاق گردد (Ross, 1969, p. 150). درحالی‌که به‌زعم آکویناس، هیچ یک از محمولات قابل اطلاق بر بشر بر خداوند اطلاق نمی‌شود به‌سبب آنکه هستی خداوند بالذات است اما مخلوقات از طریق فیض محمول وجود و صفات قرار می‌گیرند، پس به هیچ رو، نمی‌توان به خدا و مخلوقات، صفات و محمولاتی را به اشتراک معنوی نسبت داد.

از طرفی آکویناس با برهان رابطه علت و معلول به نقد و طعن بر رویکرد اشتراک لفظی دست می‌زند و بر این باور است که اگر صفات خدا کاملاً مابین با مخلوقات باشد در آن صورت خداوند به واسطه علم به ذاتش نمی‌تواند بر مخلوقاتش علم پیدا کند و ما نیز راهی برای تبیین علم قبلی خدا به مخلوقات نخواهیم داشت. به علاوه، در صورتی که در مخلوقات هیچ همانندی و مشابهتی با خالق نباشد، هیچ یک از محمولات و صفات خدا را نخواهیم شناخت. توماس اعتقاد دارد این نتایج قابل‌پذیرش نیست بدان دلیل که تنها راه شناخت خداوند شناخت از طریق مخلوقات و آثار افعال الهی است (Ferre, 1961, vol. 1, pp. 92-98).

آکویناس پس از نقد رویکردهای سه‌گانه، به تبیین تفصیلی الهیات تمثیلی پرداخته است و معتقد است که روش تمثیل علاوه بر تأکید بر امکان شناخت گزاره‌های دینی با روش تشبیه (اشتراک در معنا)، روش تنزیه (اشتراک در لفظ) و سلب تمایز اساسی دارد. توماس بر دو شیوه در تمثیل پای می‌فشرد:

الف) تمثیل اسنادی

ب) تمثیل تناسبی

تمثیل اسنادی بیانگر این دیدگاه است که خصوصیات و صفات بر مخلوقات به نحو بالعرض و مجازی یا غیرحقیقی به‌کار می‌رود اما در مورد خداوند به نحو حقیقی و بالذات می‌باشد. آکویناس چون خداوند را واجد و مبدأ تمام امور می‌داند به نحو حقیقی محمولات را به او نسبت می‌دهد (Aquinas, 2006, p. 145). البته آکویناس بر اشکال امکان وصف خدا به صفاتی مادی مانند بهره‌مندی از صفت تأهل، مبدئیت شرّ، اوصاف جسمانی، حس پنجگانه و غیره آگاهی دارد لذا صفات را به صفات کمال و صفات نقص تقسیم کرده و انتساب دسته دوم صفات را استعاری برمی‌شمارد (Ferre, 1961, pp. 93-96).

آکویناس در تمثیل تناسبی می‌کوشد تا از طریق نسبت ذات به صفات، امکان شناخت و معناداری صفات خدا را تبیین نماید. وی تصریح می‌کند ذات خداوند متناسب با صفاتی چون وجود، نامتناهی، واحد بودن، بسیط بودن و ازلی بودن است همان‌گونه که ذات انسان با صفات متناهی و محدود بشری تناسب دارد. البته برومر معتقد است که در رویکرد تمثیلی حداکثر اثبات می‌شود که خدا متناسب با ذات خود عالم و قادر و خیرخواه و مهربان است و انسان‌ها متناسب با ذاتشان عالم و قادر و مهربان‌اند و این تمثیل چیزی بیش از این ارائه نمی‌کند؛ لذا، ما را قادر نمی‌سازد تا به صورتی ایجابی و معنادار از خدا سخن بگوییم یا فهم کنیم که خدا واقعاً به چه معنایی حکیم است (Brunner, 1992, pp. 44-46).

در رهیافت بی‌معنایی نظریات مختلفی ارائه شد که دیدگاه‌های تحقیق‌پذیری، ابطال‌پذیری و نظریه زبانی ویتگنشتاین با دو نوع پیروان مختلف عمده‌ترین رویکردها محسوب می‌شوند.

هر سه جریان به نوعی تحت تأثیر آگوستین قرار داشتند که زبان دین را واجد نظامی می‌دانست که به دشواری قابل‌بیان بود و زبانی استعاری یا سرّی است لذا حتی دربارهٔ تثلیث یا سه شخص، که بسیار مورد توجه هگل در تبیین زبان دین مسیحیت واقع گردید، معتقد است که پرسش مهم در این باب این است که آیا باید سخنی گفت یا خیر. آگوستین تصریح می‌کند که بیان تثلیث فقط برای این است که مجبور به سکوت دربارهٔ دین نشویم و چیزی به بیان آوریم (Augustine, 1963, 5).

اما آکویناس برخلاف آگوستین تأکید می‌کند که تمثیل توانمندتر از استعاره است (Aquinas, 1952, p.1-13).

در سده بیستم پرسش معناداری دین و چگونگی دسترسی به معنای زبان دینی و چگونگی انتقال معنا از زبان طبیعی به زبان دینی به صورت تازه‌ای طرح شد. پاسخ پوزیتیویسم منطقی، تحقیق‌پذیری مطلق یا قطعی بود. آنان عمدتاً تحت تأثیر نظریه گونه «دو راهی هیوم» بودند. هیوم تنها دو نوع گزاره را معنادار تلقی کرد: اول، گزاره‌هایی که مربوط به امور واقعی‌اند؛ و دوم، گزاره‌هایی که مربوط به روابط مفاهیم می‌باشند.

فیلسوفان تجربه‌گرای منطقی همچون جی. ای. مور، کارناپ، راسل، وایتهد، وایسمان، شلینگ، گودل، نویرات، و آیر معتقد بودند که ما با دو پرسش دربارهٔ گزاره‌های دینی یا کلامی مواجه هستیم. پرسش نخست مربوط به صدق و کذب این گزاره‌هاست و پرسش دوم بررسی معناداری و بی‌معنایی گزاره‌هاست.

خلاصه دیدگاه پوزیتیویست‌ها دربارهٔ زبان دین این بود که تنها گزاره‌هایی معنادارند که بتوان با ملاک‌های تجربی آن‌ها را آزمود. در حالی که گزاره‌های دینی را نمی‌توان با آزمون تجربی و صدق و کذب نشان داد پس بی‌معنا هستند و از بنیادهای معرفتی تهی بوده و ناظر به واقع نمی‌باشند. آیر در کتاب معروفش، زبان، حقیقت و منطق، در تبیین این رویکرد تصریح می‌کند گزاره‌ای که به‌طور قطعی قابل تحقیق نباشد بی‌معناست و هر گونه قضاوت و بیانی دربارهٔ این قضایا محمل و بدون معنا خواهد بود

(آیر، ۱۳۶۵، صص ۱۶۰-۱۶۳).

شلینگ و وایسمان نیز به صراحت همین تعابیر را درباره گزاره‌های دینی به کار بردند. شلینگ معتقد است داوری و هرگونه سخن گفتنی درباره مدعیات و گزاره‌های غیر واقعی و تجربی، بی‌معناست و معناداری یک گزاره بر تحقیق قطعی تجربی آن استوار است (Schlick, 1981, pp. 32-34).

پوزیتیویست‌ها برخلاف منکران خدا و ملحدان که بر فقدان دلیل بر اثبات خداوند بی‌معنایی آن تأکید داشتند، باورهای دینی را قابل صدق و کذب ندانسته و این مدعیات را شایسته معناداری تلقی نمی‌کردند لذا تنها زبان علمی و مدعیات تجربی را معنادار و معرفت‌بخش برشمردند (رجوع کنید به: استیور، ۱۳۸۴، صص ۱۱۲-۱۱۸). تا پیش از مکتب پوزیتیویسم، مناقشه تنها بر صدق و کذب گزاره‌ها بود، آنان نزاع معناداری را مهم‌تر دانسته و معتقدند پیش از نشان دادن صدق و کذب، معنادار بودن گزاره‌ها باید بررسی شود.

مهم‌ترین واکنش به جریان افراطی تحقیق‌پذیری، ابطال‌پذیری تجربی معناداری بود که پوپر طرح کرد و کوشید تا گزاره‌ها و قوانین علمی را از گزاره‌های غیرعلمی تفکیک نماید. آنتونی فلو در پیروی از پوپر و در تبیین چگونگی بی‌معنایی گزاره‌های دینی، آن‌ها را به نظریه ابطال ارجاع داده و تبیین می‌کند که احکام و گزاره‌های ناظر به واقع، احکام تجربی هستند. احکام تجربی به‌طور کلی ابطال‌پذیر می‌باشند. معناداری و بی‌معنایی به باور وی بر «ابطال‌پذیری» استوار است. گزاره‌های دینی به باور فلو، ناظر به واقعیات نیست؛ از این‌رو، محتوای شناختاری نداشته و بی‌معنا هستند (Flew, 1955, 95-8). نکته مهم آن است که بسیاری از دین‌باوران به تفکیک حوزه علم و دین و زبان آن‌ها رأی دادند اما برخی از فیلسوفان دین مانند یان کرومبی، تصریح می‌کنند که در مسائل بسیاری مانند «مسئله شر» مدعیات دینی ابطال‌پذیر و معنادار هستند. اما حقیقت آن است که سومین رویکرد که مربوط است به دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، بر بازی‌های زبانی تأکید دارد.

ویتگنشتاین در یک تقسیم‌بندی کلان، زبان دین را همچون اخلاق و مابعدالطبیعه را در درون امور غیر قابل بیان (unsayable) قرار داده و معتقد است زبانی معنادار و گفتنی است اگر جهانی را که هست بتواند بیان کند یا نشان دهد. به عبارتی، ویتگنشتاین درباره زبان می‌گوید امور یا قابل بیان (sayable) هستند یا قابل بیان نیستند و امور ناگفتنی یا قابل نشان دادن (showable) هستند یا غیر قابل نشان دادن می‌باشند (پورحسن، ۱۳۸۵).

ویتگنشتاین برخی امور از جمله حوزه دین را به دلیل آنکه رازآمیز و ابهام‌آلود هستند، غیر قابل بیان برمی‌شمارد. با توجه به تأکید ویتگنشتاین متقدم بر «نظریه تصویر» وی زبانی را معنادار می‌دانست که ناظر به واقع بوده و بتوان بطلان آن را نشان داد اما براساس اصل ابطال‌پذیری، نمی‌توان بطلان گزاره‌های دینی را نشان داد چون سرآمیند (Hudson, 1968, p. 22). وی حتی مدعیات دینی و فاصله رسائل عهد جدید را غیرمنطقی نیز تلقی می‌کرد

(Ibid., p. 59)

اما در دوره متأخر، ویتگنشتاین با طرح نظریه زبانی از اصل تحقیق‌پذیری پیشین فاصله گرفت و دو نحوه متفاوت معیشت دینداران و ملحدان را طرح می‌کند و تصریح می‌ورزد که زبان دارای کارکردها و نقش‌های متعدد و متفاوتی است لذا نمی‌توانیم بر یک نقش انحصاری و کاربرد یگانه زبان توجه کنیم و از سایر کارکردها و نقش‌های زبان غفلت ورزیم (پورحسن، همان).

حقیقت آن است که ویتگنشتاین از بی‌معنایی زبان در دوره اول به تفکیک ساحات و نقش‌های زبان دین و مابعدالطبیعه و هنر و اخلاق و ساحات و کارکردهای زبان علمی روی آورده و به نحوه معیشت، نقش اساسی در معناداری زبان دین خاصه دعا و مناسک می‌بخشد. گروهی از پیروان ویتگنشتاین مانند فیلیپس و بریتویت زبان دین را غیرشناختاری و گروهی دیگر همچون جان ویزدم، آلستون، رمزی، کرومبی و آستین آن را شناختاری برشمردند.

فیلیپس مهم‌ترین ایمان‌گرای ویتگنشتاین است. او باور دارد که دین و مدعیات دینی تنها وجه سودمندی برای شخص مؤمن دارد و گزاره‌های آن تنها برای شخص دیندار معنادار است لذا نمی‌توان با زبان بیرون از دین، اعتقاد به جاودانگی روح یا فلسفه دعا و نیایش را تبیین کرد (Philips, 1971, p. 142). بریتویت نیز تأکید می‌کند که زبان دینی کاربردی خاص داشته و رفتارها و صور حیات ما را شکل می‌دهند و شکل حیات اخلاقی ما را تعیین می‌کنند، لذا به زعم وی، تمامی گزاره‌های دینی به باورهای اخلاقی بازگشته و باید زبان دین را به کاربرد ارجاع داد (Braithwaite, 1971, pp. 76-83).

از پیروان ویتگنشتاین که معتقد به شناختاری بودن زبان دینی هستند، کرومبی، آلستون، رمزی و آستین، مهم‌ترین متفکران محسوب می‌شوند. کرومبی بر تحقیق‌پذیری زبان دین با توجه به مسئله شر و عدالت تأکید دارد و آستین، مهم‌ترین متفکر پس از ویتگنشتاین، بر «نظریه کنش‌گفتاری» در زبان دینی و شناختاری بودن مدعیات دینی از این منظر اصرار می‌ورزد (Austin, 1975, 1, pp. 97-99). هگل به کدام یک از این رویکردها تمایل نشان داده است؟

هگل و رهیافت معناداری

پرسش از معناداری و بی‌معنایی گرچه در باور مشهور، مربوط به سده بیستم است اما حقیقت آن است که پژوهش در نسبت دین با متافیزیک و اخلاق و رابطه آن با صدق و کذب و درستی و معناداری آن پیشینه‌ای دیرینه دارد که اجمالی از آن را شرح دادیم. هگل قائل به کدام رهیافت است؟ هگل چه نسبتی میان دین و متافیزیک برقرار می‌سازد؟ زبان دین را معنادار می‌داند یا خیر؟ در صورت معناداری، آن را معرفت‌بخش و آگاهی‌افزا برمی‌شمرد یا صرفاً دین را برای آدمی سودمند تلقی می‌کند؟

پاسخ به این پرسش‌ها در فلسفه هگل بسیار دشوار است. دشواری این بررسی هم مربوط به نوع تلقی هگل از دین است و هم پیچیدگی مناسبتی که هگل میان دین و فلسفه و خدا و خودآگاهی ایجاد می‌کند. دشواری سوم در نظریه «تصویری دین» از منظر هگل است. می‌کوشیم تا آراء هگل در این باب را در ذیل چند مسئله سامان دهیم.

۱. هگل از اصطلاح Vorstellung برای تعریف دین و گزاره‌های دینی سود می‌برد. این واژه در اساس به مفهوم تمثلی یا تصویری است. گاهی هگل جهت تشریح مناسب این لغت از مناسبت هنر، دین و فلسفه سخن به میان آورده و تأکید می‌کند که هنر عین محسوس است و فلسفه، اندیشه ناب و عقلی مطلق. اما در دین شیوه درک مطلق نه سراسر حسی است و نه مطلق عقلی است بلکه دین محتوایش همان اندیشه مطلق است لیکن صورتش نه حسی مطلق است و نه عقلی بلکه نیمی از آن و نیمی از این را واجد است که هگل آن را تمثیل (Vorstellung) می‌نامد (هگل، ۱۳۸۲، صص ۵۹۹-۶۰۴).

هگل با وجود اهمیت بسیار که برای دین قائل است تأکید می‌کند که دین اساساً واجد ویژگی خودفرانمونی مطلق به شکل اندیشه تمثلی است. هگل فلسفه را اندیشه مفهومی ناب می‌داند اما برای دین این خصلت را قائل نیست لذا معتقد است که دین اندیشه‌ای فروپوشیده در خیال و تصور یک مفهوم است اما نه مفهوم ناب و مطلق بلکه به صورت کنایی و تمثلی (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۲۳۳). هگل می‌کوشد تا با دو مثال خلق جهان و اتحاد انسان با خدا، اندیشه کنایی در گزاره‌های دینی را تشریح کند. وی بر این باور است که عینیت لوگوس در طبیعت، در آگاهی و مدعیات دینی به صورت خیالی ادراک می‌شود که خداوند جهان را آزادانه و مختارانه آفرید. در مثال دوم هگل اعتقاد دارد که روح متناهی و کرانمند آدمی دمی است در زندگانی روح نامتناهی و بیکران الهی. در گزاره‌های دین مسیحی این حقیقت به صورت کنایی متجسد یافتن خداوند و اتحاد انسان با خدا از راه مسیح فهم می‌شود (همانجا). هگل تأکید می‌ورزد که تصور رایج در مسیحیت درباره آفرینش جهان نمونه‌ای از انگار است. حقیقت بنیادین نهفته در این اندیشه این است که «مثال» به صورت عینی و خارجی درآمده و به جهان بدل می‌شود. این تحول که صیوروت مطلق به «غیرخود» است رویدادی زمانی نیست، بلکه تحول سرمدی یا فرازمان «مثال» است گرچه در اندیشه متعارف مسیحی، این تحول به مثابه واقعه‌ای خارجی و محسوس پنداشته می‌شود. بنابراین به باور هگل، «آفریدن» استعاره‌ای از کنش‌ها و افعال انسانی است و دلالت بر خلق جهان در زمان دارد (استیس، ۱۳۷۲، ص ۶۷۸).

۲. معرفت به خداوند در تفکر هگل، بدون فهم و عقل و نسبت عقل با تاریخ جهانی ممکن نخواهد بود. عقل در اندیشه هگل، بنیادی است که مقوم تمام واقعیت‌ها بوده و برای فعل خود نیازی به امور بیرون ندارد. حکومت عقل بر جهان در نسبت با تاریخ حاصل می‌شود. عقل گوهر بیکرانی است که حقیقت هر چیزی بر آن استوار است؛ لذا عقل غایت مطلق تمام رخدادها و واقعیت‌های جهان است. این عقل در فلسفه هگل، عقل جزئی یا ذهنی نیست بلکه مطلق و خدایی است. جهان پرتوی از این عقل

مطلق و اصیل است (Hegel. 1987. 244). هگل این عقل را فی‌نفسه برمی‌شمارد؛ بدین معنی که عقل به خود فعلیت می‌بخشد و واجد خود گشودگی است. هگل اصطلاح روح را برای این نوع از عقل به کار می‌گیرد و روح را بنیاد اصیل تاریخ می‌داند که رسالت آدمی و اندیشه، آگاهی یافتن از مقصود و غایت عقل است (Hegel. 1970. 205).

امکان شناخت خداوند و گزاره‌های مربوط به خدا و صفاتش مورد توجه و بحث هگل است. هگل فهم خدا و دین‌شناختی را از موضوع‌های بنیادین دانسته و برترین وظیفه آدمی را با استناد به کتاب مقدس، خداشناسی برمی‌شمرد. هگل با انتقاد از کانت و شلایرماخر که گزاره‌های دینی و خداوند مطلق را به دلیل متناهی بودن آدمی، غیرقابل‌شناخت می‌دانند بر این باور است که اگر خداوند مورد شناخت و آگاهی عقلی انسان قرار نگیرد در آن صورت باید کاوش عقل در تاریخ را رها سازیم (هگل، ۱۳۵۶، ص ۴۵).

هگل تصریح می‌کند که مخالفان شناخت عقلی مدعی‌اند که عقل نمی‌تواند فهم و آگاهی از خداوند داشته باشد. عقل تنها می‌تواند شناختی انتزاعی از خداوند داشته باشد. هگل با رد دیدگاه شناخت‌ناپذیر خدا، استدلال می‌کند که اگر ما نتوانیم خدا را فهم کنیم در آن صورت صرفاً قدرت بر شناخت امور جزئی و کرانمند را خواهیم داشت (همان). هگل بیش از همه به نقد کانت و کرانمند شلایرماخر در مسئله شناخت و معرفت عقلی خداوند می‌پردازد. کانت در نقد عقل عملی، معرفت و اثبات خدا را از حوزه عقل نظری به حوزه اخلاق انتقال داد. کانت معتقد است معرفت به خداوند و عالم ملکوت از طریق عقل نظری محض ممکن نیست لذا باید آن را در حوزه اخلاق قرار داد. کانت شناخت از خداوند را رد نمی‌کند؛ اما آن را نه مربوط به عقل محض بلکه در عقل عملی جستجو می‌کند (Kant, 1956, pp. 135-138).

شلایرماخر نیز قلمرو معرفت خداوند را تنها «احساس» می‌داند. هگل با رد این دیدگاه تصریح می‌کند چنانچه شناخت خدا و دین تنها با شهود یا معرفتی مستقیم توأم با احساس میسر باشد، در آن صورت هرگز درکی از خداوند نخواهیم داشت به این دلیل که احساس یا آگاهی بدون واسطه از نوع معرفت نیستند (هگل، ۱۳۵۶، ص ۴۷). هگل در معرفت عقلی سه نتیجه‌گیری را بیان می‌کند:

- ۱) برخلاف کانت، شلایرماخر و یاکوب، عقل قدرت شناخت خدا و صفات او را دارد.
- ۲) چنانچه قدرت عقل بر درک خدا را منکر شویم، شناخت خداوند تنها به معرفتی انتزاعی تقلیل می‌یابد. خدا در فهم انتزاعی، خدایی زنده و متعین نخواهد بود.
- ۳) هگل با معرفت عقلی خدا می‌کوشد تثلیث را توجیه عقلانی کرده و از آن دفاع نماید. وی بر این باور است خداوند روح است و روح امر شناختنی است؛ همان‌طور که در مسیحیت می‌توان خدا را به عنوان تثلیث فهم کرد. خدا در دیدگاه هگل در مسیحیت به عنوان پدر، وجودی فی‌نفسه دارد که در مرتبه بعد می‌تواند متجسد در پسر شود با اینکه یگانه باقی خواهد ماند، چون خدا ذات فی‌نفسه‌ای است که عاشق خویشتن است. این خداوند همان روح است که

مسیحیت بدان اعتقاد دارد، خدا به عنوان تثلیث همان تعین فی نفسه است که به منزله روح می باشد (Hegel, 1984, p. 126). در مسیحیت به زعم هگل، خدا دارای مظاهر انسانی است و نمایش خدا و مسیح به صورت پدر و پسر در عرف و عوام، پدر فرزندی لفظی است در حالی که اب و این، تمثیل است. تصور عوام از خدا به منزله یک شخص یا پدر، در مسیحیت غلبه دارد اما ابوت برای خدا یک تصویر و تمثیل است. همچنین اعتقاد به حلول یا تجلی ذات خدایی نمونه عام یک تصویر است که به باور هگل از حقیقت اساسی همه ادیان یعنی یگانگی خالق و مخلوق حکایت می کند (Ibid. p. 679). نتیجه آنکه Vorstellung یا تصویر و تمثیل همواره معنایی کلی دارد گرچه باید با صورتی همبسته باشد. تمثیل اندیشه ای محض و مفهومی کلی است که به شکل خیال حسی درمی آید. حقیقتی عقلی است که جامه ای مجازی بر تن کرده است. هگل در این باور به اندیشه الهیات تمثیلی آکویناس نزدیک است.

۳. هگل زمانی که از دین سخن می گوید دین را تظاهر مطلق به صورت تصویر و تمثیل برمی شمارد. سخن هگل در حوزه دین در دو باب مختلف قرار می گیرد:

الف) مفهوم ذهنی دین

ب) دین در حالت عینی

هگل معتقد است مفاهیم انتزاعی بدون اینکه عینی شوند کارکردی نخواهند داشت. از همین روی، مفهوم ذهنی دین در طول تاریخ، از سوی انسان عینیت یافت. وی ادیانی را که واجد دستورات اعتقادی و عملی هستند، دین متعین برمی شمارد. هگل تمامی ادیان توحیدی و غیر توحیدی را که از مرحله ذهنی به مرحله عینی وارد شده باشند در درون دین متعین قرار می دهد و مسیحیت را در میان همه ادیان به عینیت نزدیک تر دانسته که مطابقت تمام با مفهوم دین دارد (Hegel, 1984, pp. 184-183). وی اعتقاد دارد که مسیحیت هم مطابقت کامل با مفهوم مورد نظر او با دین دارد و هم تمام اجزاء یا برهه ها (۳) به نحو کامل و منسجم در مسیحیت اجتماع می یابند. هگل اعتقاد دارد که مثال دینی به کمک اجزاء به شیوه دیالکتیک رشد کرده و تطور یافته و سرانجام در مسیحیت به تحقق کامل می رسد (استیس، ۱۳۷۲، ص ۶۸۳). این دیدگاه سبب شد که هگل ادیان را بهره مند از حق دانسته و زبان دین را معرفت بخش برشمرد. اما تأکید دارد که زبان ادیان غیرمسیحی به نحو تام سازگار با حقیقت نیست و تنها بخشی از حقیقت را نمایش می دهد، در حالی که دین مسیح تمامی اجزاء حقیقت را واجد است. پس زبان و گزاره های این دین، حقیقت و مطلق را بازنمون ساخته و معرفت و آگاهی به وجود می آورند.

هگل با توجه به مراحل تطور و روش دیالکتیک، سه مرحله اساسی برای دین قائل است :

الف) دین طبیعی (۴)

ب) دین فردی

ج) دین مطلق (که به زعم هگل همان مسیحیت است).

دین طبیعی در تعریف هگل دینی است که روح مطلق تصور نشده و مبدأ روحی را خداوند تلقی نکرده

و آفریدگار را در حد نیرو یا گوهری بپندارد. وی تصریح می‌کند زمانی می‌توانیم از دین طبیعی فراتر برویم که «مطلق» را به عنوان روح درک نماییم. هگل دین‌های ابتدایی و خام را دین طبیعی اما در شکل جادویی برشمرده و دین‌های چینی و هندو و بودایی را در درون دین قائل به وجود مبدأ گوهری یا نیرو می‌داند لذا آن‌ها را دین جوهراندیش برمی‌شمارد. گاهی هگل دین‌های طبیعی اما قائل به ایده روحانیت - مانند دین زرتشتی ایرانی و مصری - را نیز در این گروه قرار می‌دهد (همان، ۶۸۵-۶۹۴). هگل دین فردی را روند سیر تکاملی ادیان تلقی می‌کند که اجزاء پراکنده، در تصور واحد و معین روح اجتماع می‌کنند. خدا در این ادیان ویژگی مادی و جسمانی ندارد بلکه نفس یا روح بوده و خدای شخصی خواهد بود. هگل دین یهود(۵)، دین یونانی و دین رومی را در این طبقه قرار می‌دهد و آن‌ها را به ترتیب دین متعال‌انگار، دین زیبایی‌پرستی و دین فایده‌جویی نام‌گذاری می‌کند. هگل مرحله دین فردی را مرحله میانی تلقی می‌کند که در آن الوهیت از مرحله انتزاعی به سوی شخص‌وارگی سیر می‌کند. در این مرحله، روح به فردیت رسیده و دین نیز به دنبال آن فردی می‌شود و مطلق شخص‌وار می‌گردد. هگل با مثال نیکی در زرتشتی که در اهورا مزدا تعیین می‌یابد تأیید می‌کند که اهورا مزدا گرچه ضدی دارد اما این ضد که اهریمن است از او منفک می‌باشد. بنابراین دو ویژگی از روح در این مرحله فردیت آشکار می‌گردد: یکی معین و شخصی‌وار شدن آن به‌مثابه نیکی و دیگری ضد آن که شر است (Hegel, 1984, p. 312).

هگل در رس‌گفتارهایی در باب دین ادیان زرتشتی، سوری، و مصری را نه دین طبیعی، بلکه دین فردی تلقی کرده و تصریح می‌کند که در این ادیان الوهیت در قالب روح تعین می‌یابد؛ یعنی الوهیت از حالت کلی انتزاعی به حالت انفضالی و شخص‌وارگی عبور می‌کند. در دین‌های سه‌گانه فوق، هگل از ادیان روح‌گرا و شخص‌وارگی سخن می‌گوید. در دین مصری، مسئله مرگ و رستاخیز و جاودانگی ارواح شکل می‌گیرد؛ خدای «اوزیریس» (Osiris) از جانب «تیفون» (Typhon) به قتل می‌رسد؛ اما دوباره به فرمانروایی بر ارواح دست می‌یابد. یعنی مرگ، گرچه روح را از بین می‌برد اما رستاخیز در باور مصریان علیه مرگ به پا خاسته و آن را کنار می‌زند (Ibid., p. 317).

در خدایان سوری نیز مسئله روح و زندگی و مرگ و نفی مرگ وجود دارد. پس از مرگ خدای آدونیس (Adonis)، دوباره زنده شدن او و حیات مجددش را شاهدیم (Ibid., pp. 313-314). البته هگل به‌رغم این توصیفات، معتقد است که در ادیان ایرانی و مصری و سوری گرچه مطلق از طبیعت و جوهر به سوی روح سیر می‌کند اما همچنان در محسوسات و مظاهر طبیعی تمثیل یافته و روح در طبیعت باقی می‌ماند (Ibid., pp. 327-328). اما وقتی از دین مسیحی سخن می‌گوید، بنیان اندیشه هگل درباره زبان دین صراحت می‌یابد. گفتار هگل درباره دین مسیحیت چنین است :

الف) مسیحیت دین مطلق است و محتوای آن حقیقت مطلق است (هگل، ۱۳۸۲، صص ۲۳۵-۲۷۴).

ب) در دین و خاصه دین مسیحی، محتوای مطلق برخلاف فلسفه که به صورت اندیشه ناب عرضه می‌شود، در قالب زبان تمثیلی یا تصویری انعکاس می‌یابد (همان، ص ۶۰۰). بر این اساس، هگل مسیحیت را دین مطلق و حقیقت مطلق اما در قالب و زبان تصویری می‌داند (Hegel, 1971, p. 759).

ج) هگل اعتقاد دارد که در مسیحیت، خدا همان چیزی تصور می‌شود که در حقیقت هست. یعنی روح بیکران که نه تنها متعالی است بلکه ازلی و ثابت نیز هست (کاپلستون، ۱۳۸۲، صص ۲۳۵ - ۲۳۶).

د) یگانگی انسان با خدا در مسیحیت از طریق شرکت در زندگی الهی به واسطه مسیح است. در مسیحیت بدون آنکه انسان و خدا یا بیکران و کرانمند در هم آمیزند، یگانه انگاشته می‌شوند چون دین مسیحی به زعم هگل بالاتر از همه با برهه سوم از آگاهی دینی سازگار است. در مسیحیت، خدا را نه واحد بسیط بلکه سه شخص در مقام حیات معنوی و روحانی، بیکران می‌انگارند. لذا پولس قدیس می‌گوید ما در خدا می‌زییم و در او می‌جنییم و هستی داریم (همان، ص ۲۳۶).

ه) هگل علاوه بر آنکه مسیحیت را تنها دین حقیقی و کامل (۶) می‌داند اما دست به تأویل و تفسیر متون، تعالیم، شخص مسیح، زندگانی او، حضور تجسدی او در تاریخ، مصائب و رنج‌های او، عروج و اتصالش به حق و خداوند و «آب» و «این» زده و می‌کوشد تا آن را با عقل مطابقت دهد (مجتهدی، ۱۳۸۵، صص ۲۷-۲۸). هگل حقیقت را در باورهای مسیحی مانند تثلیث، تجسد، رستاخیز و عروج، تمیید و فدیة در قالب تصویری یا تمثلی می‌انگارد لذا با متکلمان مسیحی در استدلال عقلی این تصویرها و تمثلهای به مخالفت برمی‌خیزد (Hegel, 1971, pp. 765-764).

۴. بررسی‌های هگل در حوزه دین هم با سه ساحت اصلی «روح مطلق» در پیوند است و هم با مسئله گذار از ساحت‌ها و هم بالاخره الگوی دیالکتیکی پرورش دین.

هگل معتقد است که مطلق را ابتدا در صورت حسی زیبایی یعنی ساحت هنر درمی‌یابیم. سپس، مطلق را به صورت اندیشه تمثلی یا تصویری فهم می‌کنیم که در زبان دین شکل می‌گیرد و سرانجام مطلق را می‌توان به زبان ناب و محض عقلی یا مفهومی یعنی در فلسفه دریافت. لذا هنر و دین و فلسفه به اعتقاد هگل با مطلق در پیوند هستند. هستی نامتناهی الهی، بنیاد این سه حوزه و کوشش معنوی آن‌هاست گرچه صورتهای این سه متفاوت است. هر سه به سپهر «روح مطلق» تعلق دارند اما هر کدام مرحله جداگانه‌ای در زندگانی روح مطلق هستند. پس فلسفه روح مطلق از سه بخش اصلی هنر، دین و فلسفه نظری تشکیل شده است. چون اساس تفکیک این سه ساحت بر اندیشه دیالکتیکی هگل استوار است لذا وی تصریح می‌کند که هنر راه به دین و گذار به دین را جستجو می‌کند، همان‌گونه که دین گذار به فلسفه را می‌طلبد. به علاوه، هگل بر این مبنا چگونگی گذار در تاریخ دین از دین ابتدایی در قالب جادویی و بی‌میانجی تا دین مطلق یعنی

مسیحیت را مورد بررسی قرار داده و می‌کوشد تا الگوی دیالکتیکی پرورش دین را تبیین کند (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۲۲۷).

هگل با توجه به اساس پژوهش فوق، تمامی ادیان را معرفت‌بخش برمی‌شمارد اما دین مسیحی را چون حاوی حقیقت مطلق می‌داند لذا آن را علاوه بر معرفت‌بخشی، در درون آگاهی و شهودی بی‌واسطه قرار داده و به نظریه «تجربه دینی مستقیم» مکتب کارکردگرا نزدیک است.

۵. هگل در *پدیدارشناسی* در بررسی روح می‌نویسد: برای خودآگاهی، دانستگی اش خود جوهر است. این جوهر برای آن بلاواسطه است نظیر آگاهی اخلاق‌گرایانه که وظیفه خود را می‌شناسد ... بلاواسطه همانا خود وجود است و به مثابه بلاواسطگی محض توسط نفی‌گری مطلق پالایش‌یافته و همانا وجود یا کل وجود است (هگل، ۱۳۸۲، صص ۵۳۲-۵۳۳). هگل در توضیح «دید معنوی از جهان» می‌گوید هدف «دانستگی بلاواسطه» است (همان، ص ۵۳۳). در بخش «مذهب» این نکته را به تفصیل شرح می‌دهد. هگل با تبیین امر واقع یا خودآگاهی و امر بالقوه، دو برهه از تاریخ دین را شرح داده و روح به مثابه وحدت، در برهه سوم دین، یعنی مسیحیت، پا به عرصه وجود می‌گذارد. روح راستین تا خودآگاهی به وجود نیاید، ظهور نمی‌کند. این خودآگاهی همان شناخت آگاهی بلاواسطه و از طریق حرکت قطعی و ضروری ادیان است. هگل باور دارد که وحدت مجرد مفهوم، همان خود «وجود بلاواسطه» است. مفهوم بلاواسطه، یک خود خارجیت‌یافتگی یا وجود یافتگی ضرورت است که به‌طور شهودی متصور می‌شود. این روح مطلق، شکل خودآگاهی را گرفته و همچون «باور واقعی جهان» ظاهر می‌شود، یعنی به مثابه انسانی واقعی که شخص مؤمن بلافاصله از روح یقین دارد؛ و این الوهیت را «می‌بیند»، «لمس می‌کند» و «می‌شنود». این خودآگاهی در نزد مؤمن به باور هگل واقعی است. هگل معتقد است که آگاهی در درون خود، فکر خدا را با هستی یکی می‌کند؛ یعنی از «هستی» که بلافاصله و بلاواسطه حضور دارد و خدا را در آن می‌شناسد، آغاز می‌کند (همان، صص ۶۶۴-۶۶۵). هگل تصریح می‌کند که این تجسم وجود ربانی که مستقیماً دارای شکل خودآگاهی است، مفاد شریعت مطلق است. در این شریعت، وجود ربانی همچون روح شناخته می‌شود؛ یعنی این شریعت، همان آگاهی بلاواسطه از وجود ربانی است که همانا «روح» است (همان، ص ۶۶۵).

نتیجه

دین در فلسفه هگل دارای نقشی بنیادین است. این نقش از یزدان‌شناسی تا آخرین درس‌های دیالکتیکی اواخر دهه ۱۸۲۰ وجود دارد، از هگل فیلسوف سنتی که پیرو کانت و در پی حقیقت مطلق و مدافع مسیحیت لوتری است تا هگلی که در جستجوی استقرار «امر مطلق» می‌باشد. هگل در *پدیدارشناسی* به دنبال اندیشه روح کلی یا جهانی است در حالی که در منطق، که نوشته بعدی اوست، اندیشه مطلق

همانا خداست. آثار هگل برحسب ساختار به دین و سپس فلسفه نظری مؤدی می‌گردند. هگل نخستین مقالاتش را در جوانی در باب دین و به‌نحو خاص دربارهٔ مسیحیت نوشت. هگل تنها در پایان دیالکتیک نیست که از دین سخن به میان می‌آورد بلکه در سراسر دیالکتیک دین را مورد توجه و مذاقه قرار می‌دهد و به‌شدت بر مذهب کاتولیک طعن وارد کرده و آن را دینی تلقی می‌کند که بنده‌ساز و ویرانگر خودآگاهی درونی است. هگل پس از بررسی ادیان خام و ابتدایی و ادیان زیبایی‌گرا، متعال‌انگار و فایده‌جو به تبیین مسیحیت به عنوان حقیقت مطلق دست می‌زند. قضاوت‌های هگل دربارهٔ ادیان مشحون از اشتباهات و خطاهای آشکار است. هر پژوهشگری که می‌خواهد به بررسی آراء هگل دربارهٔ دین بپردازد باید بر آراء وی دربارهٔ مسیحیت متمرکز شود. اساس این مقاله نیز بر همین امر مبتنی شد و نتایج ذیل قابل‌احصاء است.

۱. هگل در *پدیدارشناسی*، پس از باب‌های آگاهی، خودآگاهی، عقل و روح، به بررسی دین می‌پردازد. در همان بند نخست بخش «دین» تصریح می‌کند که خودآگاهی، عقل، روح و نیز مذهب به سان آگاهی وجود مطلق، نمود خود را در واقع به وجود آورد.

روح مطلق عبارت است از درک مطلق به توسط روح آدمی. محتوای روح مطلق، مطلق است، اما در هنر مطلق به شکل اعیان محسوس است، لذا کاستی‌هایی دارد چون در هنر مطلق نه به صورت روح بلکه به صورت عین محسوس درک می‌شود، لذا لازمه رفع این تضاد و نارسایی آن است که مطلق به صورت حقیقی خود درک شود یعنی لازمه هر گونه درک حقیقی مطلق این است که مطلق به صورت اندیشه ناب یا خرد کلی فهم شود این‌گونه درک از مطلق تنها در فلسفه نظری به‌دست می‌آید اما ذهن نمی‌تواند بلافاصله از درک مطلق به عنوان محسوس به درک مطلق به عنوان اندیشه ناب دست یابد، لذا به اندیشه دین برای درک اندیشه محض نیازمندیم.

۲. هگل در تمام آثارش از اصطلاح *Verstellung* به معنی تمثیل یا تصویر برای دین و زبان دین سود می‌جوید. این واژه به معنی صورت نیمه عقلی در ادراک اندیشه مطلق است. هگل معتقد است که ما با حالت میانی ادراک مطلق یعنی دین می‌توانیم به فلسفه فراز یابیم. به عبارتی، آگاهی دینی یک روش میانه برای ادراک مطلق است لذا دین، مطلق را به صورت اندیشه تصویری یا تمثیلی نمایانگر است. اندیشه دینی، به باور هگل، اندیشه ناب و محض عقلی نیست بلکه اندیشه‌ای است فروپوشیده در تصویر، انگار، تمثیل و خیال.

پیروان و مفسران راست هگل، اندیشه تصویری وی در باب دین را به همان معنای ظاهر و مصطلحات کلامی اتحاد، سه شخص و خاکی بودن عیسی و تجسد الوهی را کاملاً تحت‌اللفظی تفسیر می‌کردند اما حقیقت آن است زمانی که هگل در تفسیر معنای تجسد معتقد است که مفهوم تجسد این است که هر یک از ما «روح» می‌باشیم و عیسی فقط تمثیل و تصویر *Vorstellung* است، معنای باطنی را در مسیحیت طرح‌ریزی و به اندیشه الهیات مثالی

نزدیک می‌شود که نه قائل به اشتراک معنوی (یعنی همسانی معنایی میان محمولات و صفات خدا با انسان) و نه قائل به اشتراک لفظی (یعنی مابینت و ناهمسانی معنایی میان محمولات و صفات خدا با انسان) است.

۳. هگل در پدیدارشناسی قائل به گذار صعودی از دین خام به دین مطلق یعنی مسیحیت است. گرچه هگل می‌پذیرد که صورت معقول در همه ادیان، با وجود اختلافات زمانی و حالت‌ها، یکی بیش نیست. هگل در بررسی فرایند تکامل، پیش‌فرضی به‌نام جدایی و لزوم اتحاد ذهن کلی (خدا) و ذهن جزئی (انسان) و آگاهی آدمی از این امر دارد. در مرحله نخست دین، «روح» برتر از «طبیعت» نیست اما ذهن بشر میان خدا و انسان تفاوت قائل می‌شود و این کلی را انسان، «هستی مطلق» تلقی می‌کند که تمام هستی‌ها وابسته به اوست. هگل این «هستی مطلق و ذاتی» را «گوهر» می‌نامد و دین را در این مرحله «دین گوهری» برمی‌شمارد و دین بودایی را نماینده واپسین مرحله دین گوهری می‌داند. دین یهود، دین یونانی، دین زرتشتی، دین مصری و سوری در مرحله دوم تکامل روح هستند اما فقط در مسیحیت است که خدا به طور کامل ماهیت مشخص روحی دارد. حقیقت آن است که فلسفه دین هگل بر مسیحیت استوار است. هگل فقط مسیحیت را دین مطلق و با محتوای حقیقت مطلق برمی‌شمارد. البته گرایش هگل به مسیحیت باطنی است. هگل دین‌های رومی و زرتشتی و یونانی را معرفت‌بخش نمی‌داند اما سودمند برمی‌شمارد و آن‌ها را در گونه دین‌های فایده‌بخش، زیبایی‌آفرین و نیکی‌گرا قرار داده و دین زرتشت را نخستین مرحله تکامل از دین گوهری به سوی دین مبتنی بر روح تلقی می‌کند و معتقد است که خدا در این دین نامتعیین نبوده بلکه به عنوان مبدأ نیکی، تعین دارد. اما در مسیحیت هگل تصریح می‌کند که محتوای آن حقیقت مطلق است پس دین سودمند نیست، بلکه دین حقیقت‌زا و معرفت‌بخش است، چون به صورت اندیشه تمثلی می‌توان در مسیحیت، مطلق را ادراک کرد.

۴. پرسش اساسی نوشتار حاضر این است که آراء هگل درباره معناداری زبان دین چیست؟ هگل با بیان این گزاره که زبان دین اندیشه تصویری و تمثلی است به نظریه تمثیلی نزدیک است، اما گرایش هگل به تمثیل‌سنجی است که خداوند به نحو حقیقی واجد محمولات و صفات بوده و از طریق خداست که سایر موجودات واجد این محمولات می‌شوند. لذا هگل خداوند را عینی وجود تلقی می‌کند که هدف همه ادیان ایجاد خودآگاهی انسان برای فهم جدایی از مطلق و کوشش (عبادت و پرستش در باور هگل) در اتحاد با اوست. به زعم هگل آگاهی در درون خود، سبب می‌شود که خدا را در آن بشناسد و با او اتحاد یابد. به دلیل اهمیت بسیار تمثیل‌سنجی است که متفکران مهمی چون فردریک فره اعتقاد دارند که اساس نظریه آکویناس در الهیات تمثیلی بر تمثیل‌سنجی است.

پی‌نوشت‌ها

۱- هگل در نوزده سالگی کتاب *نقد عقل محض* کانت را خواند و آن را به‌نحو مطلوبی خلاصه کرد. زمانی که هگل در سال ۱۷۸۷ وارد مدرسه الهیات شهر توپینگن شد، دلبستگی عجیبی به فلسفه کانت داشت. بیشتر همکلاسی‌های هگل در این مدرسه معتمد بودند که او در این دوره بیشتر به فلسفه کانت توجه داشت تا به کتاب‌های مقدس و مذهبی. زمانی که هگل برای به‌دست آوردن مدرک دوره فلسفه در مدرسه الهیات توپینگن، رساله کوچکی را با عنوان «چگونه می‌توان انسانی را که نه به بقای نفس اعتقاد دارد و نه به وجود خدا، ملزم به انجام وظایفش کرد؟» نوشت، تحت تأثیر فلسفه کانت کوشید به آن پاسخ دهد.

۲- در باب پنجم انجیل متی با عنوان «موعظه بالای کوه» آمده که مسیح وقتی دید گروهی بسیار برفراز کوه آمدند به همراه شاگردانش شروع به تعلیم آنان کرد و گفت: خوشا به حال مسکینان در روح، زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است. خوشا به حال ماتمیان، زیرا ایشان تسلی خواهند یافت ... خوشا به حال پاک‌دلان، زیرا ایشان خدا را خواهند دید. خوشا به حال صلح‌کنندگان، زیرا ایشان پسران خدا خوانده خواهند شد، خوشا به حال زحمتکشان برای عدالت، زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است ... (بند ۲۶- ۱۷/انجیل لوقا، کتاب مقدس، انتشارات ایلام، چاپ سوم ۲۰۰۲).

۳- هگل سه جزء یا عنصر برای دین قائل است و آن‌ها را مطابق با صورت معقول می‌داند:

۱- جزء کلیت که همان خداوند است.

۲- جزء جزئی که ذهن کلی خدا، خود را به اجزاء منقسم می‌کند و ذهن آدمی در برابر خدا قرار می‌گیرد و از این جدایی خود از خدا آگاه است.

۳- جزء شخصی یا فردی که سبب پیدایش پرستش در بشر می‌گردد تا به واسطه پرستش گسستگی میان خود و خدای خود را برداشته و با خدا یگانه و متحد شود.

۴- تعبیر دین طبیعی (natural religion) را هم نزد کانت و هم نزد هگل می‌بینیم. معنای آن نزد این دو فیلسوف کاملاً متفاوت است. قصد کانت از دین طبیعی، دینی است که در قلمرو اخلاق قابل‌فهم بوده و بر نظام کلامی یا خداشناسی استوار نیست. یعنی دین طبیعی در اندیشه کانت، در حوزه عقل عملی قرار دارد و در مقابل دین آسمانی یا وحیانی است که در الهیات قابل‌پژوهش است. در دین طبیعی، انسان تنها بر مبنای اخلاق و عقل عملی است که می‌تواند احکام و دستورات خداوند را بشناسد. پس از کانت دین طبیعی نزد متفکران عصر روشنگری معنای دیگری پیدا کرد و آن‌ها آن را بر اساس عقل نظری فهم می‌کردند، درحالی‌که کانت دین طبیعی را تنها استوار بر اخلاق و عقل عملی می‌دانست (رجوع کنید به: Kant, 1960, pp. 145-140). قصد هگل از دین طبیعی یکسره با کانت تفاوت دارد. وی دین طبیعی را مرحله اول از ادیان می‌داند که در آن‌ها روح بر طبیعت غلبه نکرده و انسان در دین طبیعی نتوانسته

مطلق را به‌عنوان روح درک نماید از این رو در دین طبیعی، روح در قالب طبیعت خود را آشکار می‌سازد. هگل دین جادویی را نمونه برجسته دین طبیعی می‌داند (رجوع کنید به: Hegel, 1984, pp. 209-230). جای شگفتی است که در دسته‌بندی‌های هگل، دین اسلام مورد بررسی قرار نمی‌گیرد و هگل به زعم مشابتهای بسیار میان مسیحیت و اسلام، به‌آسانی و به احتمال بسیار به دلیل عدم وقوف بر بنیان‌های اندیشه‌ای اسلام، از آن غمض عین می‌کند.

۵- هگل معتقد است دین یهود در شمار ادیان رازانگیز و مبهم قرار دارد. در یهودیت خداوند شخص‌وار و فردی است اما شخصیت خدا در یهود در فرد و شخص معین نیست لذا وحدت آن متعین نیست. در اندیشه یهودیت، خدا یا یهوه و نه شخص که کلی است. پرستش در یهود برای آن است که آدمی شکوه و جلالت خدا را فهم کند لذا خدا ترسناک و هراس‌انگیز است (رجوع کنید به: Ibid., pp. 359-360).

منابع

- آیر، ا. ج. (۱۳۶۵). *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
- استیس، و. ت. (۱۳۷۲). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، جلد دوم، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- استیور، دان آر. (۱۳۸۴). *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، ادیان افلاطون (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- پورحسن، قاسم، «ویتگنشتاین از زبان تصویری تا زبان تألیفی»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، شماره ۴۹، بهار ۱۳۸۵.
- پور جوادی، نصرالله. (۱۳۵۸). *فلسفه فلوطین*، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- راسل، برتراند (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، جلد دوم، تهران: پرواز.
- سولومون، رابرت. ک. (۱۳۷۹). *فلسفه اروپایی*، ترجمه محمد سعیدخیامی کاشانی، تهران: قاصیده.
- فلوطین. (۱۳۶۶). *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- لوکاج، گئورگ. (۱۳۸۲). *هگل جوان، پژوهش در رابطه دیالکتیک و اقتصاد*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات علمی و فرهنگی سروش، تهران، ج ۷.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۵). *درباره هگل و فلسفه او*، تهران: امیرکبیر.
- هگل، ویلهلم فریدریش. (۱۳۸۲). *فنونولوژی روح*، ترجمه زیبا جلی، شفییعی.

هگل، ویلهلم فریدریش. (۱۳۵۶). *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، انتشارات عملی دانشگاه صنعتی.

- Alston, William.(1964). *Philosophy of Language*, Prentice Hall Press.
- Aquinas, Tomas.(2006). *The Summa Theology*, edited by Brian Davies and B. Leftow, Cambridge University Press.
- Augustine.(1963). *The Trinity*. Translated by McKenna, vol. 45, Catholic University of American Press. Washington D.C.
- Austin, John-L.(1975). *How to Do Things with Words*, Harvard U.P. Cambridge, M.A.
- Braithwaite, Richard B.(1971). *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, ed. Basil Mitchell, Oxford: OUP.
- Brummer, Vincent(1992). *Speaking of Personal God*, Cambridge u.p.
- Dionysius, the Areopagite.(1920). *The Divine Names and Mystical Theology*, Trans. by E. Roltm, New York, the Macmillan co.
- Flew, Antony.(1955). *Theology and Falsification*, SCM Press, London.
- Hegel, G.W.F.(1971). *Phenomenology of Spirit*, Translated by A.V. Miller, Oxford: OUP.
- Ferre, Frederich(1961). "Analogy in Theology", in Paul Edwards (Ed.), The Encyclopedia of Philosophy, U.S.A.
- Hegel G.W.f.(1962). *Correspondance*, vol. I, Paris, Gallimard.
- Hegel G.W.f.(1984). *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. I edit. By Hodgson, U. California Press.
- Hegel. G.W.F.(1987). *Reason in History*, Translated by Hartman, New York, Marcmillan Press.
- Hegel.(1970). *The Philosophy of Nature*, edited by Perty G. Allen and Unwin, London, Vol. 1.
- Hudson, William Donald.(1968). *Ludwig Wittgenstein*, Yohn Knox Press.
- Kroner, Richard(1975). *Hegel's Philosophical Development*, in R. Kroner, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Kant, Immanuel.(1956). *Critique of Practical Reason*, Translated by Leiwis White Beck, The Bobbs- Merrill Company Inc.
- Kant, Immanuel.(1960). *Religion Within the Limits of Reason*, Translated by T. M. Greene and H. Hudson, New York.
- Morits Schlick.(1981). *Meaning and Verifiecation*, edited by Oswald Hanfling, Basil Blackwell, Oxford: Oxford U.P.
- Peterson, Michael and others.(1991). *Reason and Religious Belief*, Oxford: Oxford U.P.
- Phillips, D.Z.(1971). *Religious Beliefs and Language Games*, Oxford: Oxford U.P.
- Plotinus.(1966). *Enneads*, translated by A. Armstrong. Cambridge, Loeb Classical Library.

Ross, James.(1969). *Introduction to the Philosophy of Religion*.

Scotus, John Duns(1983). *The Oxford Commentary on the Four Books of the Sentences*, 2nd edition, Hackett IN: Indianapolis.

Singer, Peter.(2005)."Hegel,G.W.F.", in: Ted Hondrich (Ed.), The Oxford Companion to Philosophy.

Moritz Schlick.(1987) "Meaning and Verification", in: *Essential Readings in Logical Positivism*, Oswald Hanfling (Ed.), Basil Blackwell, Oxford.

Archive of SID