

نگاه تاریخی به دین در فلسفه هگل

علی اصغر مصلح*

چکیده

آنچه فلسفه دین هگل نامیده می‌شود حاصل نگاه فلسفی وی به دین است. در نظام فلسفی هگل، هنر، دین، و فلسفه در بخش روح مطلق قرار دارد. هنر نمود حسی، دین نمود تمثلی، و فلسفه صورت عقلی (مفهوم) امر مطلق است. این سه مقوله در نسبتی دیالکتیکی با یکدیگر قرار دارند. دین آنتی‌تز (وضع مقابل) هنر، و فلسفه سنتز (وضع مجامع) هنر و دین است. مهم‌ترین تحولی که به وسیله هگل، درباره دین، در تاریخ تفکر پدید آمد پیدایش نگاه تاریخی به دین بود. هگل دین را در سیر تطور روح در تاریخ، در نسبت با تمامی مفولات و در کنار سایر عناصر سازنده فرهنگ می‌بیند. وی در درس‌گفتارهایی درباره فلسفه دین، به نحو جزئی‌تر ادیان بزرگ تاریخی را براساس طرح گسترده خود تحلیل می‌کند. هگل در تفسیر تاریخی خود از ادیان ابتدا از ادیان شرق آسیا، به منزله ادیان طبیعی، شروع می‌کند و پس از بررسی ادیان ایرانی، شرق میانه، یونانی، و یهودی، که آن‌ها را ادیان روحانی می‌نامد، به دین مسیحیت می‌رسد و آن را دین مطلق و منزل می‌نامد.

کلیدواژه‌ها: دین، فلسفه دین، هگل، مسیحیت، نگاه تاریخی.

مقدمه

هگل از جوانی به دین و نقش آن در زندگی انسان به خصوص نسبت آن با فلسفه، سیاست، و فرهنگ می‌اندیشیده است. هگل جوان تمامی امور را در نسبت با دین بررسی کرده است و هرگونه تغییر در زندگی مردم را در گرو تحول در دین می‌داند. وی در نوشته‌های دوره

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی amosleh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱/۲۶

جوانی‌اش، با مطلوب‌پنداشتن دین یونانیان و به‌گونه‌ای جانب‌دارانه از اندیشه‌های عصر روشن‌گری، مسیحیت را نقد می‌کند. باید توجه داشت که نقد وی از مسیحیت متوجه اصل و اساس آن نیست. وی با اعتقاد به اصالت مسیحیت، آن را اصلاح‌شده و متناسب با اقتضائات زمان می‌خواهد. به نظر هگل، بزرگ‌ترین مشکل مسیحیت تقلیل یافتن آن به آداب و مناسک و تبدیل شدن آن به دینی ایجابی است. در این صورت، دین به مانعی برای بروز استعدادهای آدمی و اندیشیدن آزاد تبدیل می‌شود. مسیحیت مطلوب هگل، دینی است که فقط در قالب شریعت تجسم نیافته باشد، بلکه با تکیه بر عشق زمینه بروز و ظهور استعدادهای آدمی را فراهم کند. وی به دینی می‌اندیشد که در تمامی قلمروهای حیات انسان وحدت و هماهنگی ایجاد کند؛ دینی که میان انسان و طبیعت، انسان و هم‌نوعان او، و بالاخره بین انسان و خدا اتحاد برقرار کند؛ همه نیازهای زندگی را پاسخ دهد و موجب تعارض در نیازها و خواست‌های آدمی نشود. علاوه بر این، هگل در برخی از نوشته‌های دوره جوانی‌اش، با تشریح و آسیب‌شناسی مسیحیت ابژکتیو ایجابی، می‌کوشد ریشه‌های تاریخی چنین سرنوشتی را بیابد.

هگل پس از طراحی نظام فلسفی خود، پیدایش وضع مطلوب در دین را از افقی وسیع‌تر؛ یعنی در نسبت با تحولاتی بنیادی در مجموعه عناصر سازنده فرهنگ، از تفکر و هنر تا مناسبات و نهادهای اجتماعی-سیاسی، و در افقی تاریخی بررسی می‌کند. آنچه فلسفه دین هگل نامیده می‌شود و حاصل اندیشه‌های دوران پختگی اوست، نتیجه بر فراز قرار گرفتن فلسفه است. هگل، تا قبل از ورود به شهر ینا، نگاهی اساساً دینی داشت؛ یعنی همه امور را در نسبت با دین می‌دید. اما از زمان طرح نظام خود، در ینا، همه چیز از جمله دین را در نسبت با فلسفه و در ذیل آن می‌بیند.

سیر تطور اندیشه هگل در باب دین

آثار کانت درباره دین، نقشی اساسی در شکل‌گیری اندیشه‌های هگل داشته است. کانت دینی اخلاقی معرفی می‌کرد. اندیشه‌های او هگل جوان را به‌خود مشغول کرده بود. به نظر کانت، انسان برای زندگی و عمل نیازمند مبانی ژرفی در اخلاق است که در مسیحیت وجود دارد. تأثیر برداشت کانت از دین، در دوره اول شکل‌گیری اندیشه‌های هگل آشکار است و کتاب *زندگی مسیح* نمونه‌ای از چنین تأثیری است. در این کتاب، مسیح به‌مانند معلم اخلاقی که کانت معرفی کرده است تصویر می‌شود.

کانت موضوع خدا و جاودانگی نفس هم‌چنین برخی صفات خداوند را که با صفات موجود در مسیحیت تناسب دارد، به‌تمامی، با عقل عملی به اثبات رسانده است. کانت بین اخلاق و دین، گونه‌ای ملازمه می‌بیند، اما عمده سخن او درباره دین در کتاب دین در محدوده عقل تنها آمده است که براساس آن اخلاق هنگامی تحقق می‌یابد که هرکس خود را در مقام عمل به خیر انسانیت ببیند. این‌گونه توجه به اخلاق، موجب پیدایش نگاه اجتماعی فراگیر به همه انسان‌ها می‌شود و بدین ترتیب، وحدت انسان‌ها در دین تأمین می‌شود. خدایی که با این مبانی اثبات می‌شود، قادر مطلق و سرچشمه قواعد مطلق اخلاقی و خیرخواه نوع بشر است و انسان در صورت عمل به همین قواعد مطلق اخلاقی و فضایل به سعادت می‌رسد. به‌همین سبب، از نظر کانت، غایت اصلی دین اصلاح اخلاق است: «چون اصلاح اخلاقی انسان غایت واقعی هر دین عقلانی است، این امر باید اصل عالی تفسیر هر نوع مکتوب دینی باشد» (کانت، ۱۳۸۱: ۱۵۹، ۱۶۰).

با این‌که تصور اهمیت عشق بر مبنای اخلاق عملی دشوار می‌نماید، کانت از عشق به‌صورت عشق به احکام اخلاقی دفاع کرده و برای آن اهمیت قائل است، به‌گونه‌ای که حتی سخن خود را به این سخن مسیح که خدا را عشق نامیده است پیوند می‌دهد. وی دین را، به‌لحاظ سوپرکتیو، شناخت وظایف انسانی به‌عنوان احکام الهی تعریف می‌کند.

برهمن اساس، هگل به نقد تصورات موجود از مسیحیت می‌پردازد؛ خدا چه نسبتی با زندگی یک انسان دارد؟ در مسیحیت ارتدکس چندان رابطه‌ای بین آن‌ها وجود ندارد. به نظر هگل، چنین تصویری میراث تاریخ یهود است که در پی احساس بیگانگی و سرگشتگی آن‌ها حاصل شده است. خدا نزد یهودیان نادیدنی و حس‌ناکردنی است و حتی، به نظر هگل، خود مسیح هم دین خود را وحیانی نمی‌دانست و فقط بنا به اقتضای حال مخاطبانش، که یهودی بوده‌اند، خود را چنین معرفی کرده است. در واقع، مسیح نمی‌خواست احکامی جزمی، با عنوان احکام الهی، به مردم تحمیل کند. همین احکام بوده‌اند که در مرحله بعد باعث پیدایش شریعت و دستگاه روحانیت مسیحی و در نتیجه، پوزیتیو شدن (ایجابی شدن) دین مسیحی (die positivitàt der christlichen religion) شده‌اند. در این دگردیسی و به‌تعبیر دقیق‌تر تحریف در مسیحیت، حواریون و تابعان آن‌ها نقش داشته‌اند (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۱۶۷).

اما به نظر هگل زمینه فراروی از این‌گونه تصورات در مسیحیت، کاملاً، فراهم است؛ مثلاً در مسیحیت اعتقاد بر این است که خدا تجسد یافته است و انسان با خداوند می‌تواند

رابطه‌ای ملموس داشته باشد. الوهیت (پدر) نامرئی است، ولی مسیح (پسر) مرئی و ملموس شده است؛ پس، با تجسد می‌توان مبنایی برای آشتی خدا و انسان، انسان و طبیعت، و خدا و زندگی روزمره به‌دست آورد. به نظر هگل، پیام اصلی مسیح همین اصل بوده که فراموش شده است و چون این پیام برای یهودیان نافهمیدنی بوده پس، کتمان شده است. حواریون نیز، به سبب داشتن تصورات یهودی، پیام مسیح را باز براساس همان تلقی‌ها تفسیر و تبلیغ کرده‌اند. تعلیم اصلی مسیح؛ یعنی آشتی خدا و انسان، که خود مسیح نمود آن در تاریخ مسیحیت بود، مؤثر نیفتاد و به این آموزه، در آیینی که به نام وی شکل گرفت، توجهی نشد. هگل می‌گوید این آموزه‌ها را، که نزد اهل الهیات حداکثر شهوداتی انسانی تلقی می‌شوند، با زندگی ملموس انسانی پیوند دهد.

نکته مهم آن است که این‌گونه تأملات الهیاتی چگونه در شکل‌گیری نظام فلسفی هگل مؤثر افتادند. هگل در نقدی که، هنگام اقامتش در برن، از مسیحیت می‌کند معتقد است که مسیحیت باعث ایجاد تصور بیگانگی و شقاق بین انسان و خدا یا متناهی با نامتناهی شده است، اما پس از مهاجرت به فرانکفورت، در کتاب روح مسیحیت و سرنوشت آن (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*) که در سال ۱۸۰۰ نوشت، به نظر مستقلی در این‌باره رسیده است. وی در این رساله به موضعی فراتر از شریعت‌مداری (legalism) یهودی و اخلاق‌مداری کانتی می‌رسد. بنا به تصور یهودیان، خدا صاحب و سرور آدمیان است؛ نزد کانت خداوند منشأ اصول و قوانین اخلاقی است؛ اما هگل به این دیدگاه می‌رسد که مسیح، به‌رغم توجه به اخلاق، نمی‌خواهد انسان با ازدست‌دادن آزادی خویش فرمان‌بردار شریعت شود. هگل برای بیان موضع جدیدی که بدان دست یافته است از مفاهیمی چون عشق، مهر، یگانگی، و مشارکت استفاده می‌کند؛ بین انسان و خدا بیگانگی نیست؛ مسیح، به‌عنوان خدا در میان انسان‌ها، حجت این برداشت است؛ انسان، به‌عنوان امر متناهی، در زندگی خود می‌تواند در امر نامتناهی مشارکت کند. در همین نحوه مشارکت، عشق معنا و نقشی جدید پیدا می‌کند. «مسیح محتوای اخلاق را نفی نمی‌کند، بلکه آن را از قالب شرع بیرون می‌آورد و انگیزه عشق را به‌جای پیروی از شریعت می‌گذارد» (همان: ۱۶۸). آن‌چه هگل در دوران اولیه تأملاتش، به‌عنوان موضوعاتی الهیاتی، مورد تأکید قرار داده بود، به تدریج، صورت فلسفی پیدا می‌کند. مسئله اساسی، در این مقطع، توجه به امکان فراروی از بیگانگی و نیل مجدد به یک‌پارچگی و یگانگی؛ یعنی فراروی از تضاد میان متناهی و نامتناهی است. زندگی ترکیبی نظام‌مند و نامتناهی از اجزای متناهی است. اصل زندگی در

شدن و آفرینندگی مدام است و در این میان انسان موجودی است دارای هر دو وجه. در همین تأملات، شاهد شکل‌گیری اندیشه‌های وی درباره نسبت بین طبیعت و اندیشه نیز هستیم. هگل، از همان ابتدا، از این که تصویری انتزاعی از خدا داشته باشد می‌پرهیزد و در برخی از عبارات‌هایش گویی خدا همان زندگی و اندیشه در حال سیروورت است؛ امری نامتناهی و مطلق که همه امور متناهی را، از درون، وحدت می‌بخشد. بدین طریق، اصطلاح روح (geist)، که یکی از مهم‌ترین مفاهیم هگل است، به نظام فلسفی وی وارد می‌شود. هگل در این زمان درصدد تفسیر فلسفی وحدت و کثرت موجود در عالم است. برای این مقصود، باید به نحوه جمع تناهی و عدم تناهی در انسان توجه کرد. آشتی بین ساحت بیکرانه و کران‌مند، فقط در دین، تحقق یافته است. تا این جا، هگل دین را در مرتبه‌ای فراتر از فلسفه می‌بیند و حتی کار فلسفه را تفسیر و توضیح امری می‌داند که با دین تحقق می‌یابد. مسیح امکان جمع بین بیکران و کران‌مند را در وجود خویش به جلوه گذاشت. با این وصف، فقط با وساطت عشق است که یگانگی از دست‌رفته به دست می‌آید؛ پس، عشق مقامی فراتر از عقل و فکر دارد. گویی، صرفاً، زندگانی مؤمنانه توأم با مهر و عشق می‌تواند یگانگی مطلوب انسان را فراهم کند و فلسفه نیز، فقط، در حد فهم و توصیف این ماجرا می‌تواند ایفای نقش کند.

اما کار بدین جا ختم نمی‌شود و هگل، در تأملات و موشکافی‌های بعدی، فلسفه را بر فراز می‌نشانند. این گونه تفسیر، در دوره‌ای که هگل نگارش کتاب *منطق* را آغاز می‌کند آشکار می‌شود. منطق هگل نشان‌دهنده دگرگون‌شدن اندیشه‌های اولیه او، که دینی بودند، به سوی اندیشه فیلسوفانه است. با این اندیشه‌ها، فلسفه متکفل فهم و بیان حقیقتی برین و فراتر از آن‌چه در الهیات بود می‌شود. مسئله نحوه ربط وجود متناهی به نامتناهی، هم‌چنان مسئله مهمی باقی می‌ماند، اما این وجود مطلق است که، به‌عنوان روحی در سیروورت و سرچشمه حیات و اندیشه، در کانون اندیشه فلسفی قرار می‌گیرد.

دو دوره اندیشه‌ورزی در باب دین

دوره جوانی^۱

هگل، تا قبل از ورود به ینا، رساله‌هایی درباره دین نوشته است که آن‌ها را نوشته‌های الهیاتی می‌نامند.^۲ او در این نوشته‌ها، با شیفتگی نسبت به فرهنگ یونانی، دین مسیحیت مستقر و مبتنی بر سنت‌ها را نقد می‌کند. در این نقدها، اغلب از دین یونانی و چگونگی نقش‌آفرینی آن در زندگی یونانیان الهام گرفته و به‌طور کلی از اندیشه‌های دوره روشن‌گری

و به‌طور خاص از کانت تأثیر پذیرفته است؛ اگرچه، گاهی هم از وی انتقاد می‌کند. این رساله‌ها، دربردارنده اشاراتی به تاریخ نیز هست. برای مثال، برای هرگونه تحول، از جمله تحول در وضع دین، به روح قومی و لزوم جوان‌بودن روح یک قوم توجه دارد که اوج این توجه در رساله روح مسیحیت و سرنوشت آن است؛ آن‌جا که از نیای ادیان ابراهیمی می‌گوید و ریشه‌های تاریخی دین یهود و مسیحیت را بررسی می‌کند. در این دوره، هگل دو موضع را نقد می‌کند: یکی، مسیحیت سنتی که خواهان حفظ دین با همان خصوصیات است و دیگری، موضع متفکران عصر روشن‌گری که با دین مقابله می‌کنند. مقصود هگل از طرح اندیشه‌هایش درباب دین در این دوره را می‌توان رسیدن به دینی دانست که متناسب با شرایط جدید باشد. وی به‌خصوص به شرایط جامعه آلمانی می‌اندیشد و اصطلاح او برای دین مطلوب خود «دین قومی» است؛ دینی که پیام‌آور عشق و دوستی باشد و آزادی‌های انسان را محدود نکند و مانع تحول و تکامل یک قوم نشود. هگل به اصل تناسب دین مطلوب با شرایط یک قوم اعتقاد دارد؛ یعنی دین مطلوب هر قومی تناسبی با وضع آن قوم دارد.

برخی از شارحان آثار هگل، مهم‌ترین دغدغه او در کل دوران زندگی‌اش را برقراری آشتی و سازگاری میان عناصر متعارض زندگی دانسته‌اند که این اصل در آثار دوره جوانی وی هم دیده می‌شود. هگل، از نوجوانی، جامعه و فرهنگ خود را دچار آفت گرفتاری میان رانه‌ها و عناصر ناساز با یک‌دیگر می‌بیند. همه آثار دوران جوانی او براساس چنین دریافتی از زندگی و به قصد یافتن راه‌هایی برای خروج از چنین شرایطی نگاشته شده است. همین کوشش، در دوره شکل‌گیری و تنظیم اجزای نظام او هم دیده می‌شود. هگل در دوره جوانی، فقط، به پیدایش دین قومی و دین مبتنی بر عشق می‌اندیشد، اما در دوران پختگی، همه عناصر سازنده فرهنگ، از جمله دین و فلسفه و سیاست، را در نسبت با یک‌دیگر می‌بیند. او در جوانی به دینی می‌اندیشد که بتواند همه نیازهای زندگی را پاسخ دهد و موجب تعارض در نیازها و خواست‌های آدمی نشود، اما در دوره کمال، وضع مطلوب را در افقی وسیع‌تر و در تحولات بنیادی‌تری در مجموعه عناصر سازنده فرهنگ، از فلسفه و هنر و دین گرفته تا مناسبات و نهادهای اجتماعی، و در چشم‌اندازی تاریخی می‌بیند.

دوره کمال

آن‌چه با عنوان فلسفه دین به‌وسیله هگل مورد تأمل قرار گرفته و بسط پیدا کرده است، حاصل

توجه و رویکردی جدید در این حوزه بود. تا قبل از آن اگر از دین بحث می‌شد، بیش از همه به مسئله خدا و نحوه اثبات وجود و صفات او و مسائلی مانند خلقت می‌پرداختند که ذیل عنوان الهیات قرار می‌گرفت. این الهیات، وقتی بر مبنای اصول عقل بود، بخشی از متافیزیک به حساب می‌آمد. اما هگل، با درس‌گفتارهایی درباره فلسفه دین، باب دیگری را گشود. وی دین را صورتی از پدیدارشدن روح در تاریخ اندیشنده در نظر می‌گرفت و آن را در نسبت با سایر مقولات حیات، به خصوص در نسبت با فلسفه، هنر و سیاست، مورد تأمل قرار می‌داد. شاید بتوان گفت مهم‌ترین پرسش هگل، در فلسفه دین، تأمل در نسبت میان امر متناهی و نامتناهی، مقید با مطلق و به تعبیر ساده‌تر، نسبت انسان و خداست. در اندیشه هگل، خدا امر مطلق و به تعبیر دیگر، واقعیت مطلق است؛ اما این واقعیت در فراسوی جهان نیست، بلکه فقط از طریق همین عالم و با موجودات همین عالم شناخته می‌شود.

برای ورود به موضوع دین در آثار هگل، باید آن را از افقی تاریخی و درست در نسبت با روح و در سیر تطور آن دید. بر همین اساس است که وی تطور ادیان را از ساده‌ترین صورت‌ها تا کامل‌ترین صورت آن دنبال می‌کند. ملاک اصلی این سیر تطور نمودارشدن مطلق، به صورت آگاهی عقلانی، است؛ یعنی خدای مورد اعتقاد در آن دین تا چه اندازه، به مثابه روح، به ادراک درآمده است.

سیر تطور ادیان در تاریخ^۳

۱. دین طبیعی

دین طبیعی نخستین شکل از دین است که در تاریخ به وجود آمده است. در این نوع دین، به قوایی در طبیعت اعتقاد دارند که بر همه امور، از جمله روح آدمی، غالب است؛ طبیعت و قوای آن برترین قوای عالم پنداشته می‌شود. در ادیان طبیعی، هنوز، تصویری از روحی که بر طبیعت غالب باشد وجود ندارد؛ یعنی روح به گونه‌ای بی‌واسطه به ادراک درآمده است، بنابراین در این ادیان هنوز انسان به آزادی خود، به معنای درست، پی نبرده است. دین طبیعی در تقسیم جزئی‌تر، به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱.۱ جادوگری: اولین شکل اعتقادات دینی، که به سختی می‌توان عنوان دین را بر آن اطلاق کرد، همان است که به صورت باور به سحر و جادو ظاهر شده است. در این مرحله، هنوز تمایزی میان کلی و جزئی نیست به همین سبب، آن را بی‌واسطه می‌نامند؛ یعنی برای طبیعت هنوز قاعده‌ای فراگیر تصور نمی‌شود و انسان می‌تواند، فقط، برخی از قوای آن را

به خدمت بگیرد. خود این دریافت و تصور برتری من بر سایر موجودات طبیعی نشان‌دهنده برتری روح بر طبیعت است که بدین صورت نمایان شده است. اما، جادوگری را نمی‌توان نشان ارتقای روح در این مرحله دانست؛ چون حاوی شناخت یا توجهی به روح نیست. روح هنوز صورت کلی ندارد و اصلاً بین جزئی و کلی فرقی نمی‌شناسد. تمایل به جادو هم فقط برای استفاده و سودای خویشتن جزئی است؛ یعنی اصل جادو ناشی از همان جنبه طبیعی انسان است و در آن از روح خبری نیست. در این مرحله، تنها تمایز و برتری انسان نسبت به طبیعت آشکار می‌شود؛ والاترین آگاهی انسان در این مرحله، آگاهی به خویشتن، به منزله موجودی برتر و قدرتمندتر از سایر موجودات، است که می‌تواند آن‌ها را به خدمت بگیرد. روحی که در دین طبیعی ظاهر شده بر طبیعت غالب است، اما به خود آگاهی ندارد. در اقوامی که دین طبیعی دارند، هنوز، تفکیکی بین طبیعت و غیرطبیعت نیست. مثلاً، در برخی اقوام ابتدایی وقتی خورشید را می‌پرستند، به راستی، بین این خورشید به منزله موجودی طبیعی و خورشید به مثابه روح یا امری مجرد فرقی نمی‌گذارند. در این گونه اقوام، اعتقاد به کسانی که قدرت‌های روحی خاص دارند و می‌توانند در سرنوشت دیگران تأثیر بگذارند، اهمیت بسیار دارد؛ حتی در گزارش‌هایی که به دست ما رسیده است نقل شده که پادشاهان و مقامات سیاسی و نظامی با کاهنان و کسانی که چنین توانایی‌هایی داشتند، مشورت می‌کردند و آن‌ها در دستگاه قدرت محترم بودند.

۲.۱ دین جوهری: در این ادیان، تمایز بین روح جزئی و کلی آشکار می‌شود و انسان خود را آگاهی جزئی و عینی در مقابل روح کلی می‌بیند؛ اما، کلی ایترکتیو است. خدا در ادیان جوهری، جوهری واحد و یگانه تلقی می‌شود که همه موجودات، هم‌چون من، اعراض آن‌اند. در چنین تصویری از خدا، نحوه‌ای وحدت وجود ساده‌انگارانه وجود دارد؛ موجودات با حفظ همان خصوصیات جزئی و طبیعی خود، خدایند.

در این ادیان، خدا به صورت قدرتی فائق در جهان تصور شده است، اما در آن از عقل و غایتی معقول اثری نیست. این گوهر قادر مستقل نیست و آزادی ندارد؛ بنابراین، در فرهنگ‌هایی که چنین ادیانی حاکم است، هنوز، تحقق نظام‌های سیاسی و دولت‌های آزاد ممکن نیست.^۴ تا زمانی که مردم دینی نداشته باشند که خدا در آن روح و آزاد باشد قوانین خوب و دولت آزاد نیز ندارند و به آزادی نخواهند رسید.

هگل در معرفی دین جوهری از ادیان چینی، هندو، و بودایی نام می‌برد و آن‌ها را در مسیر تطوراتشان تحلیل و اعتقاداتشان را تشریح می‌کند.

دین چینی: در دین چینی، روح به صورتی ابتدایی به اندیشه درآمده است، اما در صورتی عینی و در وجود امپراتور دیده می شود. در این دین، «تیان» برترین قدرت شناخته شده است. حاکمیت او بر زمین است و به دست امپراتور تعیین می شود. فقط امپراتور با او در ارتباط است و از فرمان‌های آسمانی مطلع می شود. امپراتور فرمان‌روای همه موجودات، از جمله مردگان، است و فرمان‌بری از وی واجب است؛ بنابراین، تیان بدون امپراتور خدایی تهی است. در چین، دین دیگری نیز به نام تائو وجود داشت که نشان‌دهنده نوعی تکامل بود. تائو به معنای راه است. در این دین، فرد می‌خواهد با سیر درونی به حقیقت برسد. کنفوسیوس، با ایجاد اصلاحاتی در دین چینی، آن را به صورت شیوه‌ای اخلاقی برای زندگی درآورد. در این آیین، دین و دولت به گونه‌ای دیگر به هم پیوند خورده‌اند.

دین هندو: در دین هندو، خدا گوهری واحد و بدون تعیین و صورت است. همه موجودات در برهمن یگانه ناپدید می‌شوند. این واحد شخص است اما روح و شخص به معنایی که در ادیان تطوریافته بعدی مطرح است تصور نمی‌شود. واحد هندوها با کثرت بیگانه است؛ یعنی واحدی کلی و تهی که کثرات از آن پدید نیامده‌اند. جزئیات خارج از آن و هم‌چون موجوداتی مستقل‌اند؛ بنابراین، بین آن‌ها تصور پیوستگی و یگانگی، که می‌تواند با تصور حاکمیت عقل بر آن‌ها پدید آید، وجود ندارد. برهمن اساس است که هگل آیین هندو را، به رغم جهت‌گیری به سمت وحدت، نحوی شرک دیوانه‌وار می‌بیند؛ چون اگرچه به گوهر واحد اعتقاد دارد، باز موجودات جزئی، مستقل و رهایند.

در دین هندو، به تجسّد یافتن برهمن در کریشنا اعتقاد دارند. بسیاری از پادشاهان و فرمان‌روایان و چهره‌های افسانه‌ای صورت تجسّد یافته برهمن، در زمان خود، بوده‌اند. تصور خدای در قالب انسان برای اولین بار در این دین پدید آمده است. یک هندو به علت اعتقاد به خدایی تهی و عاری از محتوا، می‌خواهد هم به جایی برسد که عاری از هر تعیین و تعلق باشد و هم، مانند خدایی که می‌پرستد، مجرد محض و خالی از هر صورت و اثری باشد.

دین بودایی: اطلاعات هگل از دین بودایی کافی و دقیق نبوده است. به همین سبب، تحلیل‌های وی درباره این دین مخدوش است. باین حال، وی دین بودایی را آخرین قسم از ادیان جوهری می‌بیند. در این دین نیز، همه چیز از واحدی که نیستی است پدید آمده است و به آن باز می‌گردد. برهمن اساس است که فرد بودایی نیز درصدد نفی تعینات خویش و بازگشت به مقامی است که در آن از تکثرات و رنگ‌ها خبری نیست. این مقام، همان نیروانایی است که در آن انسان از عذاب هست شدن‌های مکرر رها می‌شود.

۳.۱ دین روحانی (مرحله انتقال): در این مرحله، به ادیانی می‌رسیم که در آن‌ها تصور خدا به‌عنوان جوهر به تصور خدا به‌عنوان روح تغییر یافته است. تأکید می‌کنیم که جوهر کلی، بسیط، میان‌تهی، و بدون تشخیص است؛ درحالی‌که روح کلی، انضمامی، مشخص، و متعین است. روح کلی جزئی را صادر می‌کند و به خود بازمی‌گرداند و فردیت پیدا می‌کند. در همین مرحله است که تعارض میان جزئی و کلی برطرف می‌شود و این آگاهی به‌دست می‌آید که جزئی، همان کلی است.

ادیانی که در این مرحله قرار دارند، به این شرح‌اند:

دین زرتشت: تفاوت این دین با دین هندو آن است که خدای دین زرتشت متعین است؛ یعنی در نیکی تعین یافته است. خیر و نیکی بزرگ‌ترین قدرت است و در صورت اهورامزدا تصور می‌شود. تفاوت این تصور با خدایان گذشته، تعین یافتن آن است، اما چون هنوز به‌صورت یک قدرت تصور می‌شود، آثار جوهربودن خدا در آن وجود دارد. ازسوی دیگر، این کلیت و تعین و تشخیص، کامل نیست و مقابلی دارد که شر و بدی است؛ چون اهریمن خود جوهری مستقل در برابر اهورامزداست. بنابراین، دین زرتشت دینی دوآلیست (دوگانه‌انگار) و مبتنی بر دو مبدأ خیر و شر است. البته، هگل می‌گوید دین پارسیان را نباید آتش‌پرستی به حساب آورد، چراکه تصور آن‌ها حتی از ستارگان هم، تصویری از فرشتگان بوده است. تصور زرتشتیان از قلمرو حکومت نیز درخور تأمل است؛ چون این قلمرو را از آن نور و خیر می‌دانستند و پادشاه را در مقام نیابت اهورامزدا می‌دیدند.

هرچند وجود تضاد میان دو نیرو در عالم از جهتی دریافت ژرفی است، اما در این تصور هنوز به تمام لوازم تضاد، آن‌گونه که هگل در فلسفه خود شرح کرده، توجه نشده است. اهورامزدا و اهریمن اشخاصی دارای روح نیستند. در نظام هگلی، این تقابل، هم‌چون پیشرفتی برای درک تقابل میان کلی و جزئی فهمیده می‌شود؛ اما این‌که اهورامزدا نور و اهریمن تاریکی است، به آن علت است که این دو هنوز جواهری طبیعی‌اند و نمی‌توان آن‌ها را، با تمام خصوصیات، روح دانست.

دین سوری: تقابل میان خیر و شر در دین زرتشت، درواقع، تقابل بین دو امر بیرون از یک‌دیگر است، اما در دین سوری تقابل درونی است. این تقابل هرچند جنبه سمبولیک (نمادی) دارد، نشان‌دهنده درک تقابل درونی در خود مطلق است. هگل از دو اسطوره ققنوس و آدونیس برای بیان این برداشت و نشان‌دادن سیر تطور آن نام می‌برد. ققنوس پرنده‌ای است که می‌سوزد، ولی دوباره از خاکستر خود زنده می‌شود. آدونیس نیز می‌میرد و

پس از سه روز دوباره زنده می‌شود. مرگ در این دین امری است که شامل خدایان نیز می‌شود، اما این نفی، که نفی روح است، خارج از وجود خدایان نیست؛ پس، پیشرفت مهم در این دین، درونی بودن امور مقابل و متضاد است.

دین مصری: آن‌چه در دین سوری عنصر نفی در درون خدا محسوب می‌شود، در دین مصری هم هست؛ یعنی خدای خدایان مصر، اُزیریس (Osiris)، نیز می‌میرد و پس از حیات مجدد، خدای زندگان و مردگان می‌شود. این خدا، بدکاران را هم کیفر می‌دهد و بر منشأ همهٔ بدکاری‌ها؛ یعنی «تیفون» پیروز می‌شود. به نظر هگل از مهم‌ترین اعتقادات دین مصری، در مقایسه با ادیان گذشته، اعتقاد به روز قیامت است. مرگ، نفی روح و نفی زندگی آن است و قیامت نفی این نفی است. این سیر با نفی کلی و جزئی شدن آن، سپس نفی جزئی و بازگشت به کلی و بالاخره، یگانگی کلی و جزئی ادامه پیدا می‌کند.

هگل تأکید می‌کند که باوجود چنین تطوراتی در دین مصری، باز باید آن را در زمرهٔ ادیان طبیعی دانست. زبان این دین نیز، سمبولیک است و هنوز نمادهای طبیعی در آن نقش دارند. پرستش خدایان نیز، در قالب‌هایی طبیعی و تجسمی صورت می‌گیرد. برای مثال، برخی حیوانات مقدس‌اند و پرستش می‌شوند. برای خدایان، بناهای عظیم ساخته می‌شود و برای خوشنودی آن‌ها قربانی می‌کنند. هگل علت پدیدهٔ جانورپرستی مصریان را در این می‌داند که دین آن‌ها در میانهٔ دورهٔ دین طبیعی و دین فردیت روحانی قرار دارد و حیوانات از سویی روح و از سوی دیگر در طبیعت‌اند.

۲. دین فردیت روحانی

در ادیانی که عنوان فردیت روحانی بر آن‌ها اطلاق می‌شود، خدا، به‌منزلهٔ روح، با همهٔ خصوصیات و به‌مثابهٔ یک فرد تصور و پرستش می‌شود. اگر در دین طبیعی تا آخرین شکل تکامل‌یافتهٔ آن هنوز از نمادها و تصورات طبیعی اثری بود، در این ادیان خدا یا خدایانی پرستش می‌شوند که مستقل از طبیعت‌اند و به محسوسات و امور طبیعی آلوده نیستند. البته این تمایز به‌معنای جداماندن آن‌ها از عالم نیست. خدا دارای فردیت و روحانی است و وارد عالم می‌شود؛ بنابراین در این ادیان خدایان در امور زندگی، از جمله در تحولات طبیعی و آن‌چه مربوط به آدمیان است، دخالت می‌کنند. خدا یا خدایان در تعیین سرنوشت مردم نقش دارند و به‌طورکلی در تأثیرگذاری خود غایتی را دنبال می‌کنند. یکی از آثار روح‌بودن خدا آن است که انسان آزاد تلقی می‌شود؛ چون انسان زائیدهٔ کلی و دارای روح و از هنگام

زاده شدن آزاد است، بر همین اساس، انسان معتقد به این ادیان، برای سامان دادن به زندگی سیاسی و اجتماعی خود می‌کوشد و کفربافتن او هم معنا پیدا می‌کند.

هگل در مقایسه بین فلسفه دین با فلسفه هنر، دوره ادیان طبیعی را متناظر با دوره هنر سمبولیک و دوره ادیان فردیت روحانی را متناظر با هنر کلاسیک قرار می‌دهد. البته، در مورد دین یهود و دین زرتشت استثنا وجود دارد و این تفسیر تکلف‌آمیز می‌نماید، چون دین یهود در فلسفه دین در گروه ادیان روحانی قرار گرفته؛ ولی در فلسفه هنر، هنر یهودی در زمره هنرهای سمبولیک آسیایی، مانند هنر هندی و مصری، محسوب شده است. دین زرتشت نیز، در سیر تطورات دینی، در زمره ادیان دوره انتقال به دین روحانی قرار دارد، ولی در سیر تطورات هنری به دوره هنر ماقبل تاریخ تعلق دارد.

۱.۲ دین یهود: در دین یهود، خدا به گونه‌ای بی‌واسطه روح و دارای وحدت است؛ هم خالق است و هم منشأ قوانین. بنابراین، فرمان صادر می‌کند، ولی به طور ابژکتیو و انضمامی در جهان وارد نمی‌شود. در ادیان گذشته، مثل دین هندو یا دین یونانی، خدایان خالق جهان نبوده‌اند و حتی پس از جهان پدید آمده‌اند، اما در دین یهود خدا به نحو سوژکتیو نقطه آغازین همه موجودات و خالق آن‌ها تصور می‌شود. به همین سبب، همه موجودات تابع اویند و بیرون از او خلق شده‌اند. خدای یهود، یهوه، شخص است؛ واقعیتی مستقل و تقسیم‌ناپذیر که در هر صورت متعالی از موجودات است. اما، اجزای فانی در مقابل این کل استقلال ندارند و از بین می‌روند. جهان به وسیله یهوه خلق شده است و در مقابل او تصور می‌شود و بالاخره، به وسیله خود او از بین می‌رود؛ وجود موجودات نیز نتیجه لطف و برکت اوست. خدای مقتدر و خوفناک یهود، با از بین بردن موجودات و کفردادن بدکاران، قدرت خود را نشان می‌دهد. غایت همه امور همین خدای قادر است. بالاترین کار آدمی پی‌بردن به عظمت خداوند و ستایش قدرت اوست. در نسبت میان انسان و خدا فقط خوف و ترس حاکم است. خداوند قاهر بی‌رقیب است و فقط باید از او ترسید. اصل وجود آدمی از اوست و اگر او نخواهد، زندگی انسان لحظه‌ای دوام پیدا نمی‌کند؛ پس، انسان بر اساس حکم ازلی باید، صرفاً، از او اطاعت کند. حرمت مجسمه‌ساختن برای خداوند نیز، نشانه عبور از دوران تصورات محسوس از خداست.

از نظر هگل، چون خدای دین یهود به انسان امر می‌کند که کار خوب انجام دهد، پس فرد یهودی هنوز نمی‌تواند آزاد باشد. تازمانی که فرمان الهی بر سر انسان است و او ترس از نافرمانی دارد، نمی‌تواند آزادانه زندگی کند. مهم‌ترین دغدغه فرد یهودی مطابقت دادن عمل

خود با خواست خداوند است و همه عبادات و مناسک و رفتار وی نیز، از همین تصور ناشی می‌شود. دین یهود برای مؤمنان ایجاد محدودیت می‌کند؛ علاوه بر این، خدای یهودی خدای یک قوم خاص است.

۲.۲ دین یونانی: دین یونانی دین زیبایی است. مهم‌ترین تطوری که در دین یونانی پدید می‌آید این است که دیگر جهان در مقابل خداوند تصور نمی‌شود و خدایان در جهان‌اند. در این دین، خدا بیش از هر جایی خود را در آثار هنری آشکار می‌کند. خدای واحد روحانی در دین یهود به خدایان روحانی فرد تبدیل می‌شوند. هر چند این خدایان نیز در نمادهایی طبیعی تصور می‌شوند، اما فقط به آن‌ها محدود نمی‌شوند. زئوس در هوا و آپولون در خورشید تجسم پیدا می‌کند، ولی محدود به این‌ها نیستند؛ ذات آن‌ها برتر از محسوسات است. خدایان نیز هم‌چون انسان‌ها تصور می‌شوند. به همین سبب، دین یونانی دین انسانیت تلقی می‌شود؛ دینی که در آن انسان نفی نمی‌شود. در اسطوره‌های یونانی، انسان‌ها دوست و گاه رقیب خدایان‌اند و خدایان و انسان‌ها در ذات خود روح‌اند. در دین یونانی نیز جهان نیک است و خدایان زیبا و شکیبایند و انسان‌ها خدایان را دوست دارند.^۵ از این رو، انسان یونانی با جشن و پایکوبی خدایان را ستایش و پرستش می‌کند.

یونانیان هر آن‌چه در خود می‌یافتند به شکلی الوهی به خدایان نیز نسبت می‌دادند؛ در خدایان یونانی امر نامأنوس و ناآشنایی وجود نداشت.^۶ همین نحوه تصور خدا، منشأ برداشت دیگری برای هگل است. فقط، در صورت تحقق آزادی در زندگی عینی مردم راه برای اعتقاد به خدایانی با این خصوصیات گشوده می‌شود. این نسبت دوطرفه است؛ یعنی با دین یونانی و پیدایش چنین تصوراتی از خدایان، هم آزادی انسان به منصفه ظهور می‌رسد و هم فلسفه امکان ظهور پیدا می‌کند. نکته دیگر، نسبت خدایان و قوانین و مناسبات است؛ به گونه‌ای که زئوس هم خدای خدایان و خدای جهان و انسان‌هاست و هم خدای سیاست و قوانین و اخلاق است.

در دین یونانی، خدایان متعدّدند و در پس کثرت آن‌ها نوعی وحدت وجود دارد؛ اما این وحدت انتزاعی، مبهم، و چنان تهی است که عقل در فهم آن ره به جایی نمی‌برد. قدرتی ورای زندگی انسان، جهان، و حتی خدایان وجود دارد که تقدیر و سرنوشت نامیده می‌شود؛^۷ عقل به پس پرده تقدیر راهی ندارد و فقط تا قلمرو خدایان پیش می‌رود. در سرنوشت خردمندی نیست و لذا عقل انسان نمی‌تواند بدان راه پیدا کند.

۳.۲ دین رومی: دین رومی وضع مجامع (ستز) دین یهود و دین یونانی است. با وجود

مشابهت‌های زیاد دین رومی با دین یونانی باید به تفاوت محتوایی آن‌ها توجه کرد. این تفاوت نشان‌دهنده سیر ارتقایی از دین یونانی تا رسیدن به دین مسیحیت است. غایت خدای یهود، همان ذات مستقل و قاهر خودش است، اما خدایان یونانی غایات محدود و معین داشتند و برخی از آن خدایان حافظ یک شهر یا مکان خاص و برخی دیگر منشأ اعمالی خاص بودند. همه آموزه‌های دین یهود متوجه خدایی واحد، متعالی، و انتزاعی است. خدایان یونانی هم غایاتی صرفاً انسانی و اخلاقی و محدود داشتند، ولی دین رومی هر دو جهت را، به صورت خاصی، در خود جمع کرده بود. خدایان رومی غایتی کلی، اما مشخص و محدود داشتند. غایات جزئی ذیل غایتی کلی قرار می‌گیرند که این غایت کلی حفظ قدرت روم بود. ژوپیتر مظهر خدای رومی بود. این غایت عقلانی نبود، بلکه کلی و عمومی و در محدوده معین و متعلق به همین جهان بود. طبق این غایت، باید جهان در سیطره رومیان قرار گیرد. غایات متعددی، ولی به غایت واحد بازمی‌گردند. این اعتقاد در پیروی همه خدایان از ژوپیتر نمود پیدا می‌کند. به نظر هگل، این غایت هنوز درونی و عقلانی نیست، بلکه بیش‌تر بیرونی است و در قالب این غایت است که قرار گرفتن همه انسان‌ها ذیل قانون و قراردادی واحد به‌ظهور می‌رسد. در دین رومی خدایان زیبا نیستند، بلکه قدرتمند و در جهت سود و فایده کشور روم قرار دارند. برخی از آن‌ها سودمندی‌های بسیار جزئی دارند؛ برای مثال خدای آتش تنور نان‌پزی. همین امر باعث شده است هگل دین رومی را دین سودمندی بداند. برخلاف خدایان یونانی، خدایان رومی نه شاد و خوش‌رو، بلکه سرد و بیمناک‌اند. این خصوصیات در اشعار ویرژیل (Publius Vergilius Maro) بهتر از همه توصیف شده است. تأثیر دین رومی در حیات سیاسی رومیان در این است که همه چیز در نسبت با وضع کشور و امپراتور معنا پیدا می‌کند؛ قدرت امپراتور، قدرت خدا و پیروی از او، پرستش خداست. به همین سبب، دین در روم پایه و اساس زندگی، سیاست، و حکومت است.

۳. دین مطلق

هگل بر این نظر است که سیر تطور دین نیز، مانند سیر تطور روح و هنر، به مرحله‌ای می‌رسد که بالاخره، کامل‌ترین صورت آن ظاهر می‌شود. در سیر تطور دین، پس از دین رومی، که غایتی بیرون خود داشت، روح به مرحله‌ای می‌رسد که غایت آن خودش است. دین کامل دینی است که در آن خدا نسبت به خویش به آگاهی رسیده است و خود را در آن آشکار می‌کند و انسان‌های مؤمن به این دین، با آگاهی، او را پرستش می‌کنند. در چنین

دینی، خدا خود را در ارواح و جهان خود ظاهر می‌سازد. این دین همان دین منزل است. دین مسیحیت مصداق دین کامل و مطلق است. یکی از دلایل مطلق‌بودن مسیحیت این است که این دین امکان شناخت خداوند را تأیید می‌کند. مسیحیت یک دین است و به لحاظ صورت فلسفه نیست، ولی محتوای آن همان محتوای فلسفه هگل و حقیقت مطلق است. اگر حقیقت مطلق، به صورت تمثلی و در قالب دینی، در مسیحیت ظهور یافته، همین حقیقت به صورت اندیشه ناب در فلسفه هگل بیان شده است.

هگل دین منزل را امری بیرونی می‌داند که به صورت وحی یا الهام به انسان می‌رسد. البته، این جنبه بیرونی با وجه سوژکتیو انسان هم تناسب دارد و موجب می‌شود آموزه‌های آن را بپذیریم و تابع آن‌ها شویم. هگل در مورد آن‌چه به روح مربوط می‌شود، تأیید درونی یا شهادت روح را ملاک اساسی می‌داند. برای مثال، معجزه را می‌توان گواه و حجتی برای امور محسوس و بیرونی گرفت، اما برای امور مربوط به روح حجت نیست. هگل در این جا نیز راهی میانه در پیش گرفته است؛ شریعت و وجه ایجابی دین را می‌پذیرد در عین حال، آن را حجت و دلیلی برای پذیرش درونی و عقلی نمی‌داند و اقناع درونی را منوط به امری می‌داند که متناسب با درون، مثل عقل یا پذیرش قلبی و پیدایش هم‌دلی باشد. به نظر هگل، عالی‌ترین صورت تأیید دین همان است که با عقل صورت می‌گیرد، اما او معتقد است که این راه برای همه قابل دسترسی نیست و نباید انتظار داشت که همه براساس فلسفه و با تکیه بر عقل به حقیقت برسند و به خدا اعتقاد داشته باشند. به همین سبب، برای بسیاری، به خصوص عامه مردم، معجزه هم لازم است.

هگل به مؤمنانی اشاره می‌کند که برخی از متون مقدس را حفظ کرده‌اند و تکرار می‌کنند و افراد پرهیزکاری هم هستند، اما ایمان آن‌ها سطحی است و به حقیقت دین نرسیده‌اند. بنابراین، کسانی که علاوه بر کتاب مقدس بر عقل نیز تکیه می‌کنند، برای ایمان خود دو مرجع دارند.

هگل درباره حقیقت دین مسیح راهی میانه دو افراط در پیش گرفته است؛ از سویی، برای اثبات این حقیقت تکیه بر معجزات را رد می‌کند و آن را روش نامناسبی برای بیان چنین حقایقی می‌داند و از سویی دیگر، نظر کسانی را که از نظر عقلی برای مسیحیت شأن و اهمیتی قائل نیستند، رد می‌کند. او تکیه بر حقایق روح را مهم‌ترین برهان برای هر حقیقتی می‌داند؛ چراکه در این روش خود روح برای حقایق خود برهان می‌آورد. به نظر هگل، مهم آن است که به محتوای مسیحیت درست توجه کنیم و آن را از منظر روح و اصول عقل بازشناسیم؛

زیرا فقط از این منظر است که می‌توانیم مطلق‌بودن مسیحیت را دریابیم. از نظر هگل توصیف الوهیت به قادر مطلق، عالم مطلق و مانند آن توصیف کاملی از او نیست؛ خداوند در دین کامل، به‌مثابه‌ی خدایی حیّ و متجلی در موجودات توصیف می‌شود.

هگل خدای مسیحی را، که در اعتقاد به سه اقنوم پدر، پسر، و روح‌القدس ظاهر شده است، کامل‌ترین صورت ظهور مطلق می‌داند. وی این سه اقنوم را براساس سه دم، که پایه‌ی فلسفه‌ی خود اوست، توضیح می‌دهد. آب مطلق، در صورت کلی، بنفسه (فی‌نفسه)، و قبل از خلقت است. این مطلق و در صورت تعیین‌یافته است که در آن خلقت صورت گرفته است و امور جزئی و متعین پیدا شده‌اند؛ اما در دم سوم، همین جزئیات و امور متعین به او بازمی‌گردند. این بیان را باید هم‌چون توصیفی فلسفی از ملکوت پدر، ملکوت پسر، و ملکوت روح دانست.

این که در مسیحیت، خدا یگانه است و درعین حال در سه فرد نمود دارد، به این سبب است که این‌ها سه جزء و سه شخص نیستند. روح‌بودن خدا، آن هم روح مطلق، می‌تواند این‌گونه سه‌گانگی را، که در متن فلسفه‌ی هگل هم اهمیت اساسی دارد، توجیه و تأمین کند. تناظر این سه‌گانه با تقسیم‌بندی نظام فلسفی هگل به منطق، طبیعت، و روح پراهمیت و تأمل‌برانگیز است. هگل نه‌تنها تثلیث را خلاف عقل ندانسته، بلکه آن را قاعده‌ای در ذات عقل دانسته است.

ملکوت پسر باید به حکم عقل از ملکوت پدر زاده می‌شد. این زایش از منظر عقل ضروری بود یعنی آفرینش باید صورت می‌گرفت؛ اما در هر صورت، آفرینش باعث پیدایش تقابل می‌شود و احساس گناه در آدمی نیز نتیجه‌ی همین دریافت است. انسان، به‌عنوان جزئی، از کلی دور افتاده است و احساس گناه می‌کند. این گناه ذاتی است؛ یعنی ناشی از پیدایش روح در صورت متعین آن است، اما مشیت خداوند بر بازگشت به خود او قرار گرفته است. این بازگشت همان است که، در زبان فلسفه، به آن بازگشت جزئی به کلی و دم فردیت می‌گویند؛ بنابراین، روح انسان در مسیحیت فقط روحی جزئی نیست، بلکه کلی هم هست. در آموزه‌های مسیحی، اتحاد انسان و خدا در وجود مسیح تمثیل پیدا می‌کند. این اتحاد، در اوج خود، به جایی می‌رسد که مسیح می‌میرد، ولی دوباره زاده می‌شود و به خدای پدر بازمی‌گردد. هگل در آخرین درس‌گفتار فلسفه‌ی دین خود، با دقت بیش‌تری سیر تطور ایده‌ی خدا را در سه دمی که مطابق با سه مرحله‌ی دیالکتیکی است شرح می‌دهد. مسیحیت یگانگی خدا و انسان را با حضور روح در انسان بیان می‌کند. ملکوت روح‌القدس در جماعت مؤمنان و کلیسا ظهور دارد که با این وصف، کلیسا ملکوت خدا بر زمین است.

هگل، که فیلسوف آشتی است، انسان را با تعارضاتش، از وجوه مختلف، مورد بحث قرار می‌دهد. او در حوزه دین، رفع تعارض انسان و خدا را مهم‌ترین مرحله می‌داند. برای رفع این تعارض، باید خدا در عالم تجسم پیدا کند. هگل این امر را که مسیح «خدا-انسان» نامیده می‌شود رمز بازگشت به همین وحدت و آشتی می‌داند؛ چنین وحدتی فقط در انسان و در قالب انسانی ممکن است.

نتیجه‌گیری

در مورد افکار هگل درباره دین، در دو قرن گذشته، بسیار سخن گفته شده و نقدهای متفاوتی شده است. بیش‌ترین انتقادی که وارد به‌نظر می‌رسد دقیق‌نبودن تفسیرهای هگل از ادیان است. شاید، این نقد با توجه به شناخت متفکران اروپایی از ادیان شرقی توجیه‌پذیر باشد؛ اما، در بین ادیان از همه سؤال‌برانگیزتر موضع وی درباره اسلام است. علت بی‌توجهی وی به اسلام روشن نیست و در این باره باید تحقیق بیش‌تر شود. توجه هگل به اسلام محدود به یک اشاره کوتاه و استناداتی به اشعار مولوی^۱ است. یک پاسخ خوش‌بینانه به این بی‌توجهی آن است که چون اسلام پس از مسیحیت آمده و وی دین مسیح را کامل‌ترین دین می‌دانسته، دیگر به اسلام نپرداخته است. اما، این پاسخ قانع‌کننده نیست. اولاً، اسلام با مسیحیت تفاوت‌های اساسی دارد و در ثانی، اسلام به لحاظ واقعیت‌های فرهنگی - تمدنی و تاریخی در سرزمین‌های بزرگی از آسیا و آفریقا، قابل چشم‌پوشی نیست. بنابراین، بی‌توجهی هگل به این واقعیت به‌راستی شگفت‌آور است.

به‌رغم کوشش هگل برای نشان‌دادن بنیان عقلانی دین، به‌خصوص در مسیحیت، باید اقرار کنیم که اس و اساس دین عقلانی نیست. دین عقلانی و تاریخی، یعنی دینی که افراد بر اساس عقل بدان اعتقاد پیدا کرده‌اند و در سیری تاریخی پدید آمده است، دین به‌معنای متعارف نیست و از چنین مؤمنانی نمی‌توان رفتار مؤمنانه، به‌صورت‌هایی که اهل یک دین متعارف دارند، انتظار داشت. اصالت‌دادن به عقل و تاریخی دیدن دین، سبب زایل‌شدن تصور قدسی آن می‌شود. گوهر دین تقدس و احساس روبه‌روبودن با امری ماورای بشری است. بنابراین، با مبانی هگل دیگر از دین به‌معنای متعارف و در نتیجه آثار دینداری خبری نخواهد بود. این برداشت را متفکرانی چون کرکگور نقد کرده‌اند. کاپلستون هم، بعد از شرح تاحدی ستایش‌گرانه از هگل، همین برداشت را تأیید می‌کند. از سوی دیگر، می‌توان طرح هگل درباره دین را، به‌خصوص با نظر به نسبت آن با فلسفه، به‌گونه‌ای اعلام پایان

دین، به معنای متعارف، دانست. این نکته را براساس آنچه خود وی در اواخر درس‌گفتارها گفته است می‌توان نتیجه گرفت. با پیدایش فلسفه ایدئالیستی که موضوع آن مطلق است و پیدایش دولت مدرن، اعلام پایان هنر و دین توجیه‌پذیر می‌شود (Jaeschke, 2003: 474). در هر صورت، توضیح وجه تاریخی ادیان مهم‌ترین دریافت هگل است که باعث ایجاد بصیرت در فهم دین و به‌خصوص فهم نحوه پیدایش و بسط سنت‌های دینی می‌شود.

پی‌نوشت

۱. در این گزارش، از کتاب *نوشته‌های اولیه هگل* استفاده شده است (Hegel, 1971).
۲. این رساله‌ها عبارت‌اند از *دین قومی و مسیحیت، تحصیل یافتن دین مسیحی، روح مسیحیت و سرنوشت آن، زندگانی مسیح، طرحی برای دین و عشق، و پاره‌ای از سیستم*.
۳. این بخش براساس *درس‌گفتارهایی درباره دین، دایرةالمعارف علوم فلسفی، و شرح یسکه بر درس‌گفتارها* روایت شده است.
۴. هگل از آغاز اندیشه‌های دوره جوانی تا آخرین اندیشه‌های خود به رابطه استوار میان دین و سیاست اعتقاد داشت. او در بحث بین تصور از خدا در دین حاکم با قدرت و ساختار سیاسی حاکم نسبتی می‌بیند.
۵. به نظر می‌رسد توصیف دین یونانی در هگل، بیش از حد خوش‌بینانه و جانب‌دارانه است. در هرگونه توصیف از دین یونانی باید وجه تراژیک و خشن جهان و رابطه رقابت‌آمیز انسان و خدایان را نیز فراموش نکرد.
۶. این‌گونه توصیفات از خدایان، می‌تواند درآمدی برای نظریات فویرباخ درباره اصل اعتقاد به خداوند در تاریخ باشد. تصور خود یونانیان نیز از خدایانشان تصور خالق جهان و انسان نبوده است. آن‌ها ظاهراً، خود، توجه داشته‌اند که خدایان آفریده‌های ذهن و خلاقیت هنریشان است. هرودوت در جایی اشاره می‌کند که این هومر و هزیود بودند که خدایان را آفریدند.
۷. نمود این تصور یونانیان را باید، بیش از همه، در تراژدی یونانی جست‌وجو کرد.
۸. هگل در *دایرةالمعارف علوم فلسفی*، چند بار به مولانا استناد و حتی غزلی از وی را نقل می‌کند. وی از طریق اشعاری که روکرت از مولوی به آلمانی ترجمه کرده بود با مولوی آشنا می‌شود.

منابع

- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه*، از فیشته تا نیچه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران: سروش.
کانت، ایمانوئل (۱۳۸۱). *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه صناعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.

منابع دیگر

- هگل (۱۳۶۹). *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
- هگل (۱۳۷۸). *عناصر حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست*، مهبد ایرانطلب، تهران: پروین.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۵۷). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، دو جلد، تهران: کتاب‌های جیبی.
- پلنت، ریموند (۱۳۸۳). *هگل، درباره فلسفه*، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، تهران: آگه.
- دونت، ژاک (۱۳۸۱). *درآمدی بر هگل*، ترجمه محمد پوینده، تهران: چشمه.
- زنوی، میلان (۱۳۸۱). *هگل جوان در تکاپوی دیالکتیک نظری*، ترجمه محمود عبادیان، تهران: آگه.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۰). *درباره هگل و فلسفه او (مجموعه مقالات)*، تهران: امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعی اخلاق*، گفتاری در حکمت کردار، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- نیچه، فریدریش (۱۳۷۹). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- کتاب مقدس، ترجمه تفسیری فارسی.

- Beiser, Frederick C. (1993). *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press.
- Beiser, Frederick C. (2005). *Hegel*, New York: Routledge.
- Cobben, Paul (2006). *Hegel-Lexikon*, WBG, Darmstadt.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Gesammelte Werke*, In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1968 ff.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft I-III*, Werke 8-10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main.
- Hege, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke 16-17, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main.
- Hegel, G. W. F. (1972). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hrsg. u. eingeleitet v. Helmut Reichelt, Frankfurt a.M./Berlin/Wien.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Phänomenologie des Geistes*, Voltmedia GmbH, Paderborn.
- Jaeschke, Walter (2003). *Hegel-Handbuch*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart: Weimar.
- Pöggeler, Otto (1976). *Philosophie als System in: Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit*, (Hrg.) Josef Speck, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.