

کمال فلسفه و احیای دین؛ بازخوانی نقد هگل به فلسفه دین

کانت

دکتر رضا ماحوزی^۱

چکیده:

هرچند هگل تلاش کانت برای عرضه تصویری عقلانی و قابل دفاع از دین در عصر روشنگری را قابل ستایش و تقدیر می‌دانست اما به دلیل مشکلاتی اساسی، رویکرد کانتی را عقیم و نادرست معرفی کرد. به عقیده وی، در فلسفه دین کانت، ارتباط و پیوند میان معرفت نظری و دین منقطع گردیده و از این رو نه تنها معرفت نظری از محتوای دین محروم گردیده، بلکه خود دین نیز از محتوای عقلانی بی‌نصیب مانده است. به این معنا، عقلانیت دین در تلقی کانتی صرفاً به صورت و سطح محدود گردیده و نسبتی میان این صورت و محتوای دین تبیین نشده است. توجه به محتوای عقلانی دین و اتصال معرفت نظری با این محتوا، نه تنها هگل را به بینشی تاریخی در نقد متفکران پیشین مجهز کرده بلکه وی را به طرح «کمال فلسفه و احیای دین» رهنمون ساخته است. این نوشتار بر آن است تا پس از تشریح موضع کانت در باب دین و برهان هستی‌شناختی، با نظر به آراء اصلی هگل و بهره‌گیری از دیدگاه شارحان وی، جهت اصلی انتقاد هگل به فلسفه دین کانت و رویکرد جایگزین وی را معرفی کند.

واژه‌های کلیدی: فلسفه دین، دین عقلانی، کمال فلسفه، احیای دین، کانت، هگل.

۱. عضو هیئت‌علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

مقدمه

کانت در دیالکتیک استعلایی نقد عقل محض، هنگام بررسی براهین اثبات وجود خدا، در نهایت تمامی براهین را به برهان هستی‌شناختی بازگردانده و تقریر آنسلی این برهان را مبنای الهیات و متافیزیک سنتی و جزمی (پیشانقدی) دانسته است. وی در گام نخست تمامی براهین عقلی اثبات وجود خدا را تحت سه عنوان براهین کیهان‌شناختی (از طریق امکان جهان) خداشناسی طبیعی (از طریق غایت‌شناختی) و هستی‌شناختی (از طریق مفهوم) دسته‌بندی کرد. دو برهان نخست به مفهوم هستنده‌ای خودبسنده ختم می‌شوند و از آن مفهوم این نتیجه به دست می‌آید که وجود متعالی وجود دارد. به این معنا، همه براهین از مفهوم خدا به دست می‌آیند و بنابراین مساوی با برهان هستی‌شناختی‌اند.

اگرچه هگل قسمت نخست این داوری را صائب دانسته است ولی در مورد قسمت دوم آن، بر این باور است که در این برهان - که کل جریان منطق توصیف شده است - فرایند فکر و فرایند واقعیت یکی شده و ارتباط درونی آن‌ها، و در نتیجه وحدت شناخت و وجود حاصل می‌آید. به این معنا در برهان هستی‌شناختی، با تصور مفهوم خدا، وجود خدا نیز حاصل می‌آید زیرا هیچ‌گونه جدایی‌ای میان مفهوم و واقعیت نیست.

اگرچه این موضع، نقد موضع کانتی در نقد این برهان و دین‌شناسی عقلانی است ولی هگل با این نقد به دامن متافیزیک جزمی و پیشانقدی نلغزیده است زیرا وی نه تنها آرمان کانتی عقلانی کردن دین را در نظر داشته و خود در آغاز تحت تأثیر دین‌شناسی کانتی - فیخته ای قرار داشت، بلکه به انحاء متعددی من جمله اینکه تقریر این برهان در تأملات متافیزیکی پیشاکانتی به جدایی میان امر نامتناهی و متناهی منجر گردیده و در نتیجه امکان هرگونه اتصال و شباهت میان آن دو را منتفی ساخته است، سنت متافیزیک پیشانقدی را خام و توسعه‌نیافته معرفی کرده است (Buterin 2001, p.789). به منظور بررسی دیدگاه دین‌شناختی هگل در خصوص این برهان و حضور محتوای دین در ساحت فلسفه لازم است نخست به اجمال موضع دین‌شناختی کانت بررسی شود.

کانت و الهیات جزمی

کانت در نقد عقل محض نحوه حصول مفهوم خدا را در عملکردی تنظیمی تبیین کرده است. به عقیده وی، تمایل طبیعی عقل برای گذر از این عملکرد تنظیمی و در نتیجه عرضه معرفت‌هایی چند از این مفهوم در یک عملکرد تقویمی به دعاوی جزمی و غیرقابل اثبات و انکاری منجر می‌شود که متافیزیک جزمی سنتی قرن‌ها خود را بدان مشغول داشته است. کانت مدعی است، کل کنتراتی که عقل به عنوان محتوا در عملکرد تنظیمی در خود حاصل می‌آورد، "بیرون" از مفهوم خدا است و بنابراین مفهوم حاصل آمده فاقد هرگونه محتوای معرفتی است.

به عقیده کانت برای احتراز از این مشکل‌ها و براهین جزمی لازم است انتظارات و تمایلات غریزی عقل برای حصول معرفت از این ایده را محدود ساخته و با تغییر مسیری ملموس، در جریان فعالیت عقل عملی محض، از مجرای بایدها به این "هست" برتر دست یافت (Kant 1965, A₆₃₄/B₆₆₂). به این معنا، عقل نظری ناتوان از عرضه معرفتی محصل از خداوند است و بنابراین آنجا که از مجرای بایدها به تحلیل این مفهوم می‌پردازد صرفاً با صورت و یا ایده عاری از محتوای معرفتی خداوند سروکار دارد و واقعیت عینی آن را در نظر ندارد. کانت این نکته را چنین بیان داشته است: «مابعدالطبیعه نمی‌تواند ما را در دستیابی به استنتاجی یقینی از شناخت این عالم به تصور خدا و برهان بر وجود او توانا سازد، زیرا برای آن که بتوان گفت این عالم فقط می‌تواند معلول [=مخلوق] خدا (بنا به هر تصویری از این مفهوم) باشد، باید به این عالم به عنوان کاملترین کل ممکن علم داشته باشیم و برای این منظور باید به همه عوالم ممکن نیز عالم باشیم (تا بتوانیم آن‌ها را با این عالم مقایسه کنیم). بنابراین باید عالم مطلق باشیم.... بنابراین فقط یک راه، برای دستیابی به این معرفت، پیش پای عقل می‌ماند و آن این است که از مبدأ برتر کاربرد عملی محض خویش (که در هر

مورد صرفاً معطوف به وجود چیزی به عنوان نتیجه عقل است) آغاز کند و بدین سان موضوع خود را معین سازد» (کانت ۱۳۸۵، ۱۳۹: ۵، ص ۲۲۸).

طبق عبارت فوق، عقل انسان به لحاظ معرفتی ناتوان از درک نامتناهی (نامشروط) است زیرا اگرچه کثرات متعددی از امور محسوس و تجربی در ذهن حاضر است اما گذر از این امور تجربی به ایده‌های عقل، و در اینجا به ایده خداوند، جهشی نامعقول از نظم اندیشه به نظم وجود است که به دلیل استفاده بیجا و نادرست از مقولات، مردود و نامعقول است (Kant 1965, A₆₂₀₋₃₄/B₆₄₈₋₆₂ و ماحوزی ۱۳۹۲ الف).

خود کانت در نقدهای دوم و سوم تلاش نموده در راستای دعاوی طرح شده در نقد نخست چگونگی حضور ایده و اصل موضوعه خداوند در دعاوی اخلاقی و تأملات زیباشناختی و غایت‌شناختی را در قالب الهیات فیزیکی اثبات کند. در این دو اثر، مفهوم خدا صرفاً پیش‌فرضی ذهنی و غیرتقویمی است و بنابراین نباید فرض وجود خدا در خداشناسی فیزیکی (غایت‌شناختی - اخلاقی) را چیزی بیش از یک پیش‌فرض لحاظ کرد، زیرا این پیش‌فرض، به نحو اختیاری و صرفاً بر مبنای یک نیاز ذهنی (سوبرکتیو) در نظر گرفته شده و بنابراین یقینی نیست (Weithe Beck 1984, p.252).

به این معنا، الهیات فیزیکی نیز نمی‌تواند تعیینی از ایده خداوند که حاوی محتوای معرفتی است عرضه کند و آن را شایسته دانش الهیات سازد؛ بنابراین «الهیات فیزیکی، تا هر جا هم که پیش رانده شود نمی‌تواند هیچ چیز در باب یک غایت نهایی خلقت را برای ما فاش سازد؛ زیرا به طرح پرسش درباره آن نیز موفق نمی‌شود. البته می‌تواند مفهوم علتی ذی‌شعور برای جهان را به عنوان مفهومی ذهنی (یعنی تنها مفهوم سودمند برای سرشت قوه شناخت ما) از امکان چیزهایی که می‌توانیم موافق با غایات برای خودمان قابل فهم سازیم توجیه کند، اما نمی‌تواند این مفهوم را، خواه از جنبه نظری خواه از جنبه عملی، متعین‌تر سازد. کوشش برای نیل به هدفش که تأسیس یک الهیات باشد کامیاب نمی‌شود بلکه همچون یک غایت شناسی فیزیکی باقی می‌ماند زیرا در اینجا نسبت علی همیشه فقط به عنوان نسبتی که در طبیعت مشروط می‌شود لحاظ می‌شود و باید لحاظ شود؛ و بنابراین نمی‌تواند در باب غایتی که خود طبیعت به خاطر آن وجود دارد (و مبنایش باید در خارج از طبیعت جست‌وجو شود) پرس‌وجو کند، درحالی که مفهوم متعین علت اعلای ذی‌شعور جهان، و در نتیجه امکان یک الهیات، به ایده متعین همین [غایت] وابسته است» (کانت ۱۳۸۱، ۸۵: ۸، ص ۴۱۶). دقیقاً به همین دلیل است که الهیات فیزیکی نمی‌تواند صفاتی فراتر از آنچه در تجربه حاصل می‌آورد را برای صانع اعلا عرضه کند؛ «چون داده‌ها و در نتیجه، اصول تعیین‌کننده مفهوم علت ذی‌شعور جهان (به عنوان صانع اعلا) صرفاً تجربی‌اند، ما را به استنتاج هیچ صفتی فراتر از صفاتی که تجربه در آثار این علت آشکار می‌کند قادر نمی‌سازد» (همان، ص ۴۱۷). از آنجا که فهم علت اعلا به نحو نظری و نسبت دادن صفاتی به او مستلزم علم مطلق انسان است، پس به صرف برهان غایت‌شناختی هیچ‌گاه نمی‌توان وجود علت اعلا را متعین ساخته و در ملاحظه‌ای قوام‌بخش معرفتی ایجابی از آن عرضه کرد (ببینید همان، ص ۴۲۱). از این رو نهایت آنچه الهیات فیزیکی عرضه می‌دارد، به تشبیه کانت نوعی دیوشناسی (رب‌النوع شناسی) یا همان الهیات تشبیهی است که پذیرای هیچ مفهوم متعینی از خداوند نیست (ببینید همان، ۸۶: ۸، ص ۴۲۶ و ماحوزی ۱۳۹۲ ب). این تهی نمودن مفهوم خدا از محتوای معرفتی و کوتاه کردن دست انسان از شناخت این ایده هگل را به نقد ملاحظات کانت در تحلیل مفهوم خدا و به ویژه برهان هستی‌شناختی هدایت کرده است.

هگل و برهان هستی‌شناختی

به عقیده هگل اگرچه سخن کانت درباره اینکه حصول صرف مفهوم برای واقعیتی که بدان اشاره می‌کند کافی نیست، درست است اما مفهوم واقعیت مطلق و نامشروط در یک فرایند دیالکتیکی و در طول دوره‌ای تاریخی تمامی واقعیت بیرون از خویش را درونی خود ساخته و به خویشتن واقعیت بخشیده است. به این معنا، واقعیتی که مفهوم به خویش

می‌بخشد، واقعیتی درجه دوم و پست و پایین که به محتوای حسی تعلق دارد، نیست، بلکه واقعیتی پذیرفته‌شده و درونی گردیده است. دقیقاً به همین معنا است که می‌توان در مرحله «مفهوم»، واقعیت بیرونی را از صرف مفهوم استنتاج کرد (Lower 1978, p.87). به این معنا، مفهوم یا همان روح و واقعیت نهایی، در یک فرایند تاریخی، از حالت انتزاعی و اولیه و ناکامل به سوی حالتی انضمامی و توسعه‌یافته و کامل ترقی یافته است. بر مبنای همین دیدگاه، هگل این فرایند حصول مفهوم را توصیف جریان کامل منطق و به‌دیگر سخن، توصیف برهان هستی‌شناختی اعلام داشته است: «برهان هستی‌شناختی برهانی که توسط منطق موجه شده باشد، نیست بلکه توصیفی از اندیشه به‌عنوان حرکت انضمامی به سوی خدایی است که منطق را موجه می‌سازد. به این معنا، اعتبار منطق هگل بر اعتبار برهان هستی‌شناختی مبتنی است (Ibid).

به عقیده هگل، چون رسیدن به مفهوم رسیدن به محتوای کاملاً عقلانی واقعیت است، بنابراین برهان هستی‌شناسی در مفهوم آغاز می‌شود و اعتبار آن دقیقاً در همان نقطه آغازش است. به این معنا، مفهوم، واقعیت است، و شروع با مفهوم، شروع با واقعیت است. این واقعیت کامل همان خداوند است که در برهان هستی‌شناختی به نحو ایجابی اثبات می‌شود و محتوای آن ادراک می‌گردد. در این مقام است که حرکت به سوی مفهوم فلسفی، در جایی به کمال مورد نظر می‌رسد که محتوای آن به سطح کمال دینی برسد. هگل این فرایند را کمال فلسفه و احیای دین دانسته است. زیرا در اینجا عقل محتوای دریافت شده از ایمان را در فرایند نفی که مستلزم ایقا و ترفیع آن در مرتبه بعد است، روشن می‌سازد. احیای دین در فلسفه کمال‌یافته، ضمن آنکه پیام و محتوای دین را روشن می‌سازد، اندیشنده متناهی را نیز به سطح امر نامتناهی ارتقا می‌دهد. بدین طریق فکر در جریان اندیشیدن به خدا، نامتناهی گردیده و با کنار نهادن تمایز میان فکر بشری و فکر الهی، پیام عقلانی دین که چیزی جز فکر خدا یا همان مفهوم نیست را آشکار می‌سازد. به عقیده هگل، این نوع "اندیشیدن" نه تنها ممکن است، بلکه وظیفه انسان مذهبی است.

به عقیده هگل، چون «خداوند خود را در دین مسیحیت آشکار ساخته است، به این معنا که انسان را قادر کرده است تا آنچه او (خدا) هست را بشناسد و چیزی پنهان و رازگونه باقی نماند، پس آدمی نیز وظیفه‌ای برای شناخت خدا برعهده دارد» (Lower 1978, p.26). به این معنا، آدمی بدون اندیشیدن به خدا و فکر معقول او، نمی‌تواند به رضایتی دینی دست یابد. اندیشیدن به این واقعیت، دقیقاً وظیفه "براهین" وجود خدا و به ویژه برهان هستی‌شناختی است زیرا این براهین چگونگی گذر از متناهی به نامتناهی، و به عبارت دیگر، چگونگی حرکت اندیشه از وضعیتی انتزاعی (متناهی) به وضعیتی انضمامی (حقیقت مطلق) را توصیف می‌کنند.

هگل اندیشیدن به خداوند در طول تاریخ را در سه دوره تفکر هنری، تفکر دینی و تفکر فلسفی بررسی کرده و مدعی است در این فرایند رو به جلو، هر مرحله در مرحله پس از خویش تکامل یافته است. به این معنا: «آنچه در تاریخ اتفاق می‌افتد به سر آمدن زمان هنر و پا نهادن به مرحله دین در برهه‌ای دیگر و یا گذار از دین و روی آوری به فلسفه در دوره‌های دیگر نیست؛ بلکه بیان مراحل تکامل منطقی و دیالکتیکی است. پیشرفت در اینجا تاریخی نیست بلکه بالیدن ادراکی و از سر گذراندن عقلانی مراحل است. نقطه شروع در هنر آن چیزی نیست که در دین است؛ بلکه نقطه شروع در هنر دور محسوس است. در حالیکه در دین اندیشه‌ای کلی است با تظاهرات مجاز و مستعار. اما دین و هنر وابستگی دو جانبه به یکدیگر دارند و انسجام متقابل می‌یابند. هنر بدون دین نمی‌تواند وجود پیدا کند و وصف عینی محتوای دین در قالب شهود لذت‌بخش یا صورت و انگاره و یا اسطوره و افسانه عرضه می‌شود» (فلاح رفیع ۱۳۹۰، ۸-۷۷). این وضعیت در مورد نسبت دین و فلسفه نیز صادق است.

به عقیده هگل، وحی و الهام مادامی که در اندیشه کامل نشود، انتزاعی است. هگل در *پدیدارشناسی روح*، فرایند دیالکتیکی حصول شناخت از مرحله تعیین بی‌واسطه حسی به مرحله شناخت مطلق را توضیح داده است. در هر مرحله

از این حرکت پر پیچ و خم، مراحل قبل به صورت کمال یافته‌تری حضور دارند و با نفی دوباره در مرتبه پس از خویش، احیا گردیده و وضوح بیشتری می‌یابند. در همین حرکت رو به جلو، دین آشکار شده نیز از سطح اولیه و بی‌واسطه و انتزاعی و مبهم به سوی دین مطلق و انضمامی پیش می‌رود. به عقیده هگل محتوای دین در اندیشه و در نتیجه فلسفه دین در این مقام آغاز می‌شود و اینجاست که باید "براهین" وجود خدا را بررسی و طرح کرد. هگل در شانزده جلسه در گفتارهایی در باب فلسفه دین، ضمن تحلیل محتوای این "براهین"، وظیفه فلسفه دین را توصیف فرایند "تعالی روح اندیشمند ... به سوی خدا" دانسته است (هگل ۱۳۶۹).

در این فرایند، خدا هم نقطه آغاز است و هم نقطه پایان. نقطه آغاز به این معنا که پیش از این خداوند در ایمان معرفی شده است و نقطه پایان به این معنا که در مفهوم، به صراحت و روشنی متصور شده است. به عقیده هگل، در هر دو وضعیت این خداست که خود را در انسان‌های اندیشمند از وضعیت انتزاعی به وضعیت انضمامی منتقل می‌کند. به این معنا، خداوند در شناخت انسان و فرایند تکاملی آن مشارکت دارد. به همین خاطر در تقریر آنسلمی از برهان وجودی، واقعیت خداوند در مفهوم خدا حضور دارد. در اینجا با استنتاج وجود خدا از مفهوم خدا سروکار نداریم بلکه خود خداوند به مثابه یک امر انضمامی و معقول در اندیشه حاضر آمده است. به این معنا، یا خود خداوند مفهومی انضمامی است و یا اساساً مفهومی از خدا وجود ندارد. به دیگر سخن، «اگر مفهوم خدا از خصیصه وجود انضمامی محروم باشد، اساساً مفهوم خدا نیست، یعنی در معنای دقیق کلمه، این مفهوم، اصلاً مفهوم نیست» (Lower 1978, p.63).

این مفهوم به دلیل بهره‌مندی از عینیت و حقیقت، یک مفهوم منتهای نیست. در مفاهیم منتهای، وجود جدا از مفهوم است و بنابراین مفهوم مذکور ذهنی (سوبژکتیو) است. نکته‌ای که هگل بر آن تأکید دارد آن است که مفاهیم منتهای جز به مدد مفهوم نامتنهائی به کمال یا همان مفهوم نامتنهائی نمی‌رسند. به عقیده وی، روح نامتنهائی از همان آغاز خود را بر اندیشنده منتهائی (انسان) آشکار ساخته و او را بر اندیشیدن به امر نامتنهائی قادر ساخته است. علاوه بر این، روح نامتنهائی در حرکتی همان‌گویانه با اندیشیدن به خود در ذهن انسان، اندیشه‌های انتزاعی و منتهائی آدمی را نیز ارتقا داده و آن‌ها را به فعلیت رسانده است؛ «خدا خود را در فعل خویش و در اندیشه انسان آشکار می‌کند» (Ibid).

این ادعا مضمون اصلی نظریه بازشناسی هگل است. به عقیده وی، در دین مسیحیت خداوند خود در انسان تجسم (incarnation)، بخشیده است. بوتترین این مفهوم را چنین توضیح داده است: «تجسد، در این معنا همان روح مورد نظر هگل است؛ فرایند ارتباط میان خود و دیگری، فرایندی است که بدون آن، من تکیه‌گاهی معین برای ارجاع به خود- بازشناسی به‌عنوان موجودی "برای خود" ندارد. هگل حتی تجسم را بر مبنای واژه بازشناسی- که بعدها در پدیدارشناسی عرضه گردید- تفسیر کرده و مدعی است "بین انسان و خدا و بین روح و روح، شکافی بین عینیت و ذهنیت وجود ندارد؛ هر یک از این دو برای دیگری وجود دارد و تنها در دیگری است که به رسمیت شناخته می‌شود". در اینجا بازشناسی خدا توسط امر مشروط تاریخی- اجتماعی، و در جریان انسان شدن انسان، معادل بازگشت به خود از طریق امر مقابل است. هگل با آوردن آیاتی از انجیل چهارم راه را نشان داده است- "در آغاز کلمه بود، کلمه با خدا همراه بود، کلمه خدا بود» (یوحنا ۱: ۱)- موجز، اما بلحاظ مفهومی خام و ابتدایی، با اینحال از روح به‌عنوان آشتی امر نامتنهائی و منتهائی یاد کرده است، نکته‌ای که متافیزیک فاهمه بدلیلی تصلّی که نسبت به مقولات ثابت فکر دارد، نمی‌تواند به درک آن ناقل شود. اینجا همان جایی است که مفهوم دیالکتیکی عقل در اندیشه هگل جوانه زده است. توانایی برای درک وحدت امر نامتنهائی و منتهائی، با هدف درک خود به‌عنوان یک فاعل اخلاقی، در معقول شدن تجربیات ما ریشه دارد. درواقع، این معقولیت فی‌نفسه عقل، بر این اصل مبتنی است که چگونه بر مبنای هنجارهای مورد توافق، خود را به یکدیگر متصل کنیم. به این معنا، تجسم نمادی از "بیرون رفتن" بسوی دیگری است و همین امر عاقل بودن را به‌عنوان مشخصه انسان بودن انسان در نظر می‌گیرد» (Buterin 2001, p.799).

مادامیکه خدا متعالی (transcendent) بماند، رابطه بین خود و طبیعت یکی از روابط متقابل بیگانه خواهد بود. اما اگر تعالی را کنار بگذاریم، به گونه‌ای که "امر الهی در یک شکل خاص به صورت انسان جلوه کند"، خداوند غیریت خود-آگاهی انسان را به‌عنوان چیزی که سبب آشتی طبیعت و خود می‌شود تشخیص می‌دهد- درست همان‌گونه که ما با خودمان در خانه هستیم، به این معنا که شکاف میان طبیعت و آزادی، از طریق تأیید و بازشناسی یکی توسط دیگری برطرف می‌شود.

برخلاف تلقی کانتی- که رسیدن به ایده‌های عقل را حد اعلای تفکر عقلی انسان لحاظ کرده و متناسب با اصول فلسفه نقدی، دست یافتن به این ایده‌ها را صرفاً در عملکردی تنظیمی روا داشته است و بنابراین رسیدن به مفهوم عینی را جهش نامعقول از نظم اندیشه به نظم وجود خطاب کرده است- به عقیده هگل، مفهوم صوری و فاقد محتوای کانت اساساً آخرین حد معرفت عقلی نیست و بنابراین مفاهیم موردنظر کانت تنها «لحظه‌ای» در فرایند حصول مفهوم انضمامی و مطلق یا همان معرفت محصل به حساب می‌آیند. اساساً هگل طرح کانتی را بیشتر متناسب با متافیزیک فاهمه می‌داند و برخلاف وی مدعی است روشنگری باید هم با دین و هم با عقل سروکار داشته باشد؛ هرچند در این مقام، عقل مقدم بر دین است (هگل ۱۳۷۸).

به عقیده هگل، خدا و الهیات فیزیکی موردنظر کانت، خدایی توخالی و پوچ و مبتنی بر «الهیات سلیبی و رازورزانه (apophaticism) است که اهداف خود را با انکار شناخت از هر چیز معینی درباره خدا را از بین می‌برد» (Buterin 2001, p.792). از همین رو وی بجای جدایی دین از فلسفه و معرفت از ایمان، مدعی است "ممکن است دین بدون فلسفه وجود داشته باشد، اما فلسفه نمی‌تواند بدون دین وجود داشته باشد، زیرا فلسفه مستلزم دین است" (Ibid). فلسفه محتوای دین را در خدمت گرفته و آن را در سطحی برتر حاضر آورده و خود را به کمال می‌رساند. هابرماس در تشریح سهم دین در مدرنیته هگلی مدعی است: «برای خود-ادراکی هنجاری مدرنیته، مسیحیت عملکردی بیش از صرف یک پیشرو و یا یک کاتالیزور داشته است. مساوات‌طلبی جهانی، که از آن ایدئال‌ها و آرمان‌هایی چون آزادی و زندگی جمعی در ضمن همبستگی، رفتار مستقل و خودآیین در زندگی و رستگاری، اخلاق فردی وجدان، حقوق بشر و دموکراسی برخاسته است، میراث مستقیم اخلاق یهودی از عدالت و اخلاق مسیحی از عشق و محبت است. این میراث، که اساساً ثابت و لایتغیر است، موضوع مستمر بازنگری و بازتفسیری انتقادی است. چنانکه تاکنون هیچ جایگزینی برای آن وجود ندارد. و در پرتو چالش‌های مکرر فعلی است که می‌توانیم برقرار باشیم، درست همان‌گونه که قدما نیز چنین می‌کردند. هر گزینه دیگری صرفاً شعاری پست‌مدرن است» (Ibid, p.794).

از آنجا که در نظام فلسفی هگل، ارتقای مفاهیم متناهی و صوری در یک فرایند دیالکتیکی انجام می‌گیرد و هر مرحله‌ای به صورت کامل‌تر در مرتبه برتر از خویش حاضر می‌آید، بنابراین در جریان گذر از امور مشروط به نامشروط هیچ‌گونه جهشی صورت نمی‌گیرد. بنابراین «گذر از متناهی به نامتناهی، جهش نیست، بلکه شرح و تفصیل نامتناهی حاضر در مفاهیم متناهی است. اگر کسی از امکان موجودهای متناهی و یا غایات متناهی در جهان به یک وجود نامشروط و نامتناهی که در مقابل امر متناهی قرار دارد استدلال کند، این استدلال مستلزم یک جهش غیرمنطقی است. چون کانت این برهان را اینگونه دید، در رد و انکار این برهان بر حق بود. اما اگر درک و تصور وجود متناهی یا غایات متناهی جهان حس، از قبل به فراتر از جهان حس یعنی به فراتر از [امر] متناهی گذر کرده و وارد قلمرو امر نامتناهی شده است، این دیگر اساساً جهش نیست. در درک و تصور، امر متناهی، شخص از قبل با امر نامتناهی شروع کرده است. درک و تصور یک وظیفه نامتناهی است که فقط امر نامتناهی می‌تواند آن را تکمیل کند. پس امر نامتناهی، هم پایان و هم آغاز است» (Lower 1978, p.۷۰). هگل در منطق عمومی این نکته را چنین بیان داشته است: «این در ذات امر محدود است که نامحدود باشد، یعنی از وجود خود فراتر رود. امر محدود کاملاً واقعی و واقعاً محدود است- کسی که خود را

دریافته باشد به این نکته اذعان می‌کند. اما امر محدود صرفاً یک «دقیقه و لحظه» از امر نامحدود واقعی است. مسلماً از فاهمه که مفهوم‌هایی انتزاعی عرضه می‌دارد، نمی‌توان درک این نکته را انتظار داشت، اما ندانستن دلیلی بر انکار اتحاد دیالکتیکی محدود و نامحدود نیست، بلکه باید بدان به‌عنوان دلیلی برای فرارفتن از انتزاعی بودن فهم به عینی بودن عقل نگریست».

از آنجا که در فلسفه هگل، اندیشیدن به خداوند اندیشیدن به جهان است، در جریان این اندیشه وجود عینی عالم واقع نیز در نهایت به نحو معقول ادراک شده و امر واقعی در اندیشه حاضر می‌آید. هگل در گامی اساسی، بر خلاق تلقی کانت از مقولات ذهن، این مقولات را مقولات واقعیت فی‌نفسه نیز دانسته و بنابراین بجای خصوص "نامتناهی غیرحقیقی" توسط عقل، از حصول «نامتناهی حقیقی» سخن گفته است. با حضور واقعیت فی‌نفسه اعیان و وجود کلی عالم واقع در ذهن و نیل به معرفت مطلق یا همان مفهوم، سخن از مفهوم خدا در عین حال چیزی جز سخن از واقعیت آشکار شده یا همان ذات معقول خدا نیست. اینجاست که فلسفه و دین همزمان دربارهٔ امر واحدی سخن می‌گویند. به‌دیگر سخن، «آنچه در ایمان آغاز شده است، در اندیشه پایان می‌یابد، نه به این علت که اندیشه متفاوت و برتر از ایمان است، بلکه به این علت که ایمان، به‌منزله ایمان، در اندیشه تکمیل شده است» (Buterin 2001, p.794). به این معنا، ایمان عاری از اندیشه، صرفاً احساسی کور است که تصویری روشن از محتوای متعلق عبادت خود ندارد. بنابراین، ایمان حقیقی ایمانی است که توأم با معرفت باشد و بتواند گم‌گشته تاریخی آدمی را برای وی حاضر آورد (فلاح رفیع ۱۳۹۰، ۷-۷۶).

نتیجه

اگرچه وجوهی از شباهت در فلسفه دین هگل و کانت در چارچوب آرمان‌های عصر روشنگری وجود دارد و هر دو خواستار فهم عقلانی از دین و نافی شهودگرایی هستند ولی در فلسفه دین هگل، تمامیت محتوای دین در فلسفه نظری و معرفت کامل عقلی حاضر آمده و بنابراین متافیزیکی مبتنی بر وحدت معرفتی و وجودی و نه صرفاً استعلایی انسان، خدا و جهان حاصل آمده است. این وحدت به هگل اجازه می‌دهد تا هم فلسفه را از محتوای دین بهره‌مند سازد و هم دین را در قد و قامت براهین و درک فلسفی فرا کشد. در این چارچوب، از نظر هگل، عقل کانتی که به محتوای دین دست نیافته و نتوانسته علاوه بر مفهوم به وجود و محتوای مفهوم دست یابد اساساً عقل نیست بلکه بیش از آن فاهمه‌ای است که خود را با مفاهیم متناهی و صورت‌های پدیداری محدود کرده و از ساحت دین، معقولات و جهان فی‌نفسه غافل شده است.

فهرست منابع

۱. فلاح رفیع، علی (۱۳۹۰)، فلسفه دین هگل، نشر علم.
۲. کانت، ا. (۱۳۸۱) «نقد قوه حکم» ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ دوم.
۳. کانت، ا. (۱۳۸۵) «درس‌های فلسفه اخلاق»، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات مرکز.
۴. ماحوزی، رضا (۱۳۹۲ الف) «نقدی بر فحوای فلسفه دین کانت»، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، مهر.
۵. ماحوزی، رضا (۱۳۹۲ ب) «نسبت الهیات فیزیکی به الهیات غایت شناختی در اندیشه کانت»، دو فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، بهار و تابستان.
۶. هگل (۱۳۶۹). استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
۷. هگل (۱۳۷۸). عناصر حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، مهبد ایران‌طلب، تهران: پروین.

1. Buterin, Damion, Hegel, Recognition, and Religion, falsePress the Escape key to close. The Review of Metaphysics, 64.4 (Jun 2011): 789-821.
2. Kant, I (1965) "Critique of Pure Reason", trans. by Norman Kemp Smith, Press in Macmillan.
3. Lower (1978) Hegel's Dialectic, Macmillan.
4. Weithe Beck, L. (1984) "A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason", London: the University of Chicago press.
