

خدا و دین از نظر هگل جوان

علی آراسته*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۸/۱۳

دکتر علی اکبر احمدی افرمجانى**

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۱۲/۲۶

چکیده

هگل جوان که وارث دین کانتی و روشن‌گری است دیدگاه نوینی را در خصوص دین ارائه می‌کند که از جهات مختلفی نقد دین کانتی است؛ از نظر هگل، دین کانتی برخاسته از کل وجود انسان نیست. هگل دین مورد نظر خود را دین ذهنی می‌خواند که برخاسته از صمیم روح و قلب است، در حالی که نقطه مقابل آن، دین عینی است که دست‌ساخته مفاهیم عقلی است. دین ذهنی هگل، توجهی به جاودانگی شخصی نفس ندارد؛ و کمال نفس در همین دنیا و در تشبیه به خدا و وحدت با خدا حاصل می‌شود.

به باور هگل، ما در بیان حقایق دینی با فقر زبانی مواجه‌ایم؛ زیرا اولاً: وجود خدا از سنخ سایر موجودات نیست و ثانیاً: روح را فقط روح درک می‌کند و کسی که بخواهد او را فقط با عقل درک کند، از درک الوهیت و از بیان آن عاجز خواهد ماند. برای این که کسی بتواند حقیقت الوهیت را درک کند، باید روحش تعالی یابد و از کرانمندی به سوی بی‌کرانگی حرکت کند. در بُعد سیاسی - اجتماعی نیز باید گفت کارکرد دین، متأثر از دین‌داری بیشتر افراد اجتماع است؛ اگر اکثریت مؤمن باشند، افراد دین‌دار در عشق و وحدت با یکدیگر زندگی می‌کنند، اما اگر اکثریت بی‌ایمان باشند، دین‌داران به انزوا روی می‌آورند. عیسی نیز به همین دلیل انزوا گزید. در نهایت، برای این که وحدت جامعه مومنان که به وسیله عنصر عشق با یکدیگر متحد شده‌اند به وحدتی کامل تبدیل شود و با عینیت نیز یگانه شود، به عنصری نیاز است که حلقه وصل این یگانگی شود و آن عبارت است از خیال. خیال که از یک سو با روح در پیوند است و از سوی دیگر، مصداق تام الوهیت را در شخص عیسی مشاهده می‌کند، می‌تواند پیوند میان عشق و عین را درک کند و این وحدت را تکمیل کند.

واژگان کلیدی

هگل جوان، دین، الوهیت (خدا)، حیات، ایجابیت

alirezaaraste@yahoo.com

* دانشجوی دوره دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

مقدمه

هگل، در بین سالهای ۱۷۹۳ تا ۱۸۰۰، آثاری را دربارهٔ دین و مسیحیت به رشتهٔ تحریر درآورده است که از آنها، با عنوان آثار هگل جوان یاد می‌شود. در این نوشتار، تلاش بر آن است تا تلقی هگل از خدا و دین، در آثار مذکور مورد بررسی قرار گیرد. این آثار عبارت‌اند از:

- در باب چشم اندازهایی برای یک دین قومی (یا رسالهٔ توینگن)^۱ (۱۷۹۳-۱۷۹۴)
- قطعات برن^۲ (۱۷۹۳-۱۷۹۵)
- زندگانی مسیح^۳ (۱۷۹۵)
- ایجابیت در مذهب مسیح^۴ (۱۷۹۵ تا ۱۷۹۹: چند قطعه طی این سال‌ها)
- عشق^۵ (۱۷۹۷-۱۷۹۸)
- روح مسیحیت و سرنوشت آن^۶ (۱۸۰۰)
- بخشی از یک سیستم^۷ (۱۸۰۰)

هگل در دورهٔ جوانی، نقد عقل عملی کانت را مورد توجه قرار داده، با عزیمت از آن درصدد است تا دیدگاه خاص خود را سامان دهد. در اینجا، پیش از طرح آرای هگل جوان، اشاره‌ای اجمالی به دیدگاه کانت در باب دین ضروری می‌نماید و پس از آن، به بررسی آرای هگل در این باره می‌پردازیم.

۱. مروری بر تلقی کانت از دین

می‌توان دیدگاه کانت دربارهٔ چهار موضوع دینی را به این صورت خلاصه کرد:
(۱) تعریف دین

«دین عبارت است از تصدیق همهٔ تکالیف به عنوان دستورات الهی؛ اما نه دستورات الهی به عنوان الزامات بیگانه، یعنی به عنوان اوامر خودخواستهٔ یک منبع بیگانه، بلکه به عنوان قوانین ذاتی هر ارادهٔ مختار که برخاسته از حاق ذات اوست» (Kant, 1992, p.130).

(۲) خاستگاه دین

در درون هر انسانی، قانونی اخلاقی وجود دارد که به او تکلیف می‌کند تا خیر مطلق^۸ را غایت تلاش‌های خویش قرار دهد؛ یعنی بهترین اعمال ممکن را که

ملازم با بیشترین سعادت است انجام دهد، و این همان خاستگاه دین است (کانت، ۱۳۸۵، صص ۲۱۲-۲۱۳).

(۳) ملاک دینی بودن (ارزشمند بودن) اعمال

ملاک ارزشمندی فعل اخلاقی، ابتدای آن بر عقل عملی محض است؛ یعنی اگر عملی فقط و فقط برخاسته از حکم عقل باشد و در تشخیص این که این عمل بهترین عمل ممکن است، هیچ عاملی جز تشخیص عقل محض دخالت نداشته باشد، آن عمل، یک عمل اخلاقی (دینی) بوده و ارزشمند است^۹ (کانت، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲).

(۴) ثمره دین

ثمره عمل بر طبق حکم قانون اخلاق، شایستگی دست‌یابی به نتیجه آن (بهروزی)^{۱۰} می‌باشد؛ اگر چه این ثمره نباید انگیزه حقیقی انجام فعل اخلاقی قرار بگیرد و فقط اطاعت صادقانه از قانون اخلاق است که آدمی را شایسته دست‌یابی به آن نتایج خوش‌آیند می‌کند (کانت، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲).

۲. نقد هگل جوان بر کانت

هگل جوان انتقاداتی را نسبت به تلقی کانت از دین، طرح می‌کند:

اولین انتقاد هگل جوان به تلقی کانت این است که دین کانتی، نسبت به آنچه کانت دیدگاه مقابل تلقی می‌کرد، فاقد مزیت و برتری است؛ چرا که هدف هر دو دیدگاه، کامروایی غرایز است. کانت با تأکید بر انجام عمل مطابق حکم عقل محض گمان می‌کند که راه وصول به سعادت و بهروزی (کامروایی غرایز) را، که در این صورت توسط خدا تضمین می‌شود، پیدا کرده است اما از نظر هگل، دیدگاه مقابل هم بدون چنین تأکیدی، به دنبال کامروایی غرایز است، و اگر حسابگری خوبی داشته باشد، به مقصود خواهد رسید (Hegel, 1793a, p.3).

انتقاد دوم متوجه تأکید کانت بر عقل به عنوان محمل دین داری است؛ هگل معتقد است دین صرفاً یک مجموعه مفهومی درباره خدا و ارتباط او با جهان، انسان و جاودانگی نفس نیست. گرچه از طریق عقل یا به روش دیگری نیز می‌توانیم اینها را فرا گیریم، اما دین فقط به حوزه عقل مربوط نیست و حقیقت دین امری است که قلب، احساسات و اراده ما را متأثر می‌کند (Hegel, 1793a, p.5).

اگر چه هگل جوان - چنان‌که در روح مسیحیت بیان می‌کند- یکی از توفیقات روزگار خود نسبت به گذشته را درک اهمیت عقل عملی می‌داند (Hegel, 1800a, p.261)، اما وجه اهمیت و جایگاه عقل عملی از نظر او، غیر از آن چیزی است که کانت بیان می‌کرد. از نظر کانت، ادراک حرمت قانون (اخلاقی) موجب عمل بر طبق احکام عقل محض است و ثمره آن، تضمین کامروایی غرایز از سوی خدایی است که خودش، از استلزامات همین ضرورت حکم اخلاقی است. ولی از نظر هگل، ضرورت عمل برخاسته از اشتیاق به زندگی هر چه خالص‌تر است؛ و زندگی ابعادی دارد که منحصر به عقل محض نمی‌شوند و شامل حس، تمایلات و تخیلات انسان نیز می‌شود. کانت به غلط عقل را برترین و تنها عنصر قابل احترام وجود انسان تلقی می‌کرد و همین موجب شد تا او زندگی را دچار گسیختگی کند و فقط به یک بُعد (عقل) توجه کرده، آن را در وجود انسان حاکم کند؛ و به ابعاد دیگر (خصوصاً تمایلات) بی‌توجهی نشان دهد و آنها را توسط عقل سرکوب کند.

هگل معتقد است ملاک اصلی در این که چیزی از عناصر دین محسوب شود، این است که عاملی تأثیرگذار بر مردم و به حرکت درآورنده آنها باشد (Hegel, 1793a, p.6). مفاهیم ذهنی فقط تا جایی در تعریف دین می‌گنجد که بر اعمال و روش تفکر جامعه تأثیر داشته باشند:

«هنگامی که ما از دین به عنوان امری عمومی^{۱۱} سخن می‌گوییم، هنوز آن را شامل مفاهیم خدا و جاودانگی و هر آنچه مربوط به آنها باشد می‌دانیم؛ اما اینها بالخصوص تا جایی که اعتقاد جامعه به مثابه یک کل را تشکیل می‌دهند و بر اعمال و روش تفکر آنها تأثیر می‌گذارند، در تعریف دین به عنوان یک امر عمومی می‌گنجد» (Hegel, 1793a, p.5).

از سوی دیگر، حتی اگر چیزی با مفهوم خدا، جاودانگی و موارد مربوط به اینها ارتباطی نداشته باشد و یک عنصر انسانی صرف اما تأثیرگذار باشد، مشمول تعریف دین می‌شود:

«در میان این موارد، ما تعالی و شرافت روح^{۱۲} یک ملت را به نحوی که در جانش^{۱۳} احساس خفته ارزش واقعی‌اش را بیدار کند و تصویری از خود را

که با صبغه نیکی و انسانیت رنگ آمیزی شده است تقویت کند، مشمول تعریف دین به عنوان یک امر عمومی می دانیم» (Hegel, 1793a, p.5).

۳. دین ذهنی و دین عینی

هگل دین مورد نظر خود را ذیل عنوان دین ذهنی^{۱۴} توصیف می کند که نقطه مقابل آن، دین عینی^{۱۵} است. از نظر او، دین ذهنی ارزش حقیقی و ذاتی دارد و ارزش هر چیزی وابسته به دین ذهنی است؛ دین ذهنی کاملاً متمایز است از معرفت علمی^{۱۶} یا متافیزیکی خدا و ارتباط جهان و ما با او. معرفت اخیر قلمروی فاهمه استدلالی^{۱۷} است که الهیات نام دارد و دیگر دین نیست. او فقط معرفتی از خدا و جاودانگی نفس را دینی می داند که پاسخ گوی نیازهای عقل عملی باشد و در طریقی سهل الوصول و روشن، با آن ارتباط پیدا کند. البته از نظر او، چنین تلقی ای از دین، مانع بررسی الهیات نمی شود؛ اما آن فقط به عنوان یک جزء دین ذهنی، شایستگی بررسی را پیدا می کند. در نقطه مقابل دین ذهنی، دین عینی قرار دارد. اما مشخصات دین ذهنی و دین عینی از نظر هگل چیست؟

۳-۱. مشخصات دین عینی

دین عینی - که فاقد ویژگی های مطلوب از نظر هگل است - با خصوصیات زیر شناخته می شود:

- ۱) اعتقادورزی: ایمانی است که فرد به آن باور^{۱۸} دارد؛ از آنجا که میان باورکننده و متعلق باور، جدایی وجود دارد، اعتقادورزی و ایمان و باور، پیوند دهنده فرد دین دار با متعلق دین داری است، و این ناشی از دوگانگی میان انسان و خدا در دین عینی است.
- ۲) فهم و حافظه: فهم و حافظه در دین عینی مدخلیت دارند؛ جست و جوی واقعیات، تفکر درباره آنها و حفظ آنها، در دین عینی واجد اهمیت است.
- ۳) معرفت عملی: دین عینی می تواند معرفت عملی داشته باشد اما صرفاً به عنوان نوعی سرمایه بی حرکت؛ یعنی بایدها و نبایدهای دین عینی پویا و قابل تغییر نیست.
- ۴) قابلیت سیستم سازی: دین عینی می تواند همچون نظام شده، تبیین شود و به صورت مستدل تفسیر شود.

- ۵) کلیت: دینی عینی انتزاعی و کلی است؛ یعنی با صرف‌نظر از ویژگی‌ها و خواست شخصی افراد، می‌تواند مجموعه اصول کلی و فراگیری داشته باشد.
- ۶) زنده نبودن: دین عینی بی‌روح و مرده است.
- ۷) جزئی بودن نسبت به دین ذهنی: دین عینی بخشی از دین ذهنی است، اما کوچک‌تر و تقریباً بی‌اثر.
- ۸) یکسانی: دین عینی می‌تواند برای همه مردم روی زمین، اصول یکسانی داشته باشد.

۲-۳. مشخصات دین ذهنی

اما برای دین ذهنی می‌توان مشخصات ذیل را برشمرد:

- ۱) ظهور در اعمال و احساسات
- ۲) ظهور در قلب: قلب چنین دین‌داری، حضور فعال، حیرت‌زا و نزدیک خدا را احساس می‌کند. خدا را در طبیعت و سرنوشت انسان‌ها می‌بیند؛ به عبادت و تمجید خدا مشغول است.
- ۳) طلب رضای خدا: دین‌دار ذهنی فقط به دنبال کار خوب و دوراندیشانه نیست، بلکه عقیده به او انگیزه می‌دهد؛ هر آنچه موجب رضای خدا باشد، قوی‌ترین انگیزه را به او می‌دهد.
- ۴) شکرگزاری: دین‌دار ذهنی در هر نعمتی رو به سوی خدا می‌کند و از او تشکر می‌کند.
- ۵) زنده بودن: دین ذهنی چنان تأثیری دارد که اگر در درون کسی دوام یابد، ظهور بیرونی می‌یابد.
- ۶) شخصی است: در مقابل انتزاعی و کلی بودن؛ یعنی دین ذهنی با وجود شخصی افراد در تماس است (Hegel, 1793a, pp.7-8).
- درک حدود تأثیرپذیری ادراکات ما از محرک‌های دینی، یکی از موضوعات مبنایی دین ذهنی است. این که چه چیزی بالخصوص تأثیری قوی بر قلب ما دارد و چه نوع احساساتی در روح، به بهترین وجه قابل پرورش و قابل استخراج‌اند، از پرسش‌های دین ذهنی است.
- در مجموع می‌توان گفت پرسش و دغدغه اصلی دین ذهنی، حوزه تأثیرپذیری حقیقت انسانی است، و یکی از تفاوت‌های آن با دین کانتی در همین جا است که معرفت

عقل محض - به عنوان یگانه منبع و پشتوانه دین از نظر کانت - در نزد هگل، جایگاه خود را از دست می‌دهد.

۳-۳. خاستگاه دین ذهنی

آیا دین ذهنی امری است که از بیرون وجود انسان به او عرضه می‌شود؟ و اصولاً منشأ و بذر دین ذهنی چیست؟

از نظر کانت، چنان‌که گفته شد، خاستگاه دین، قانون اخلاقی برخاسته از عقل عملی محض است؛ یعنی اگر چه از بیرون وجود انسان نیست، اما برخاسته از کل وجود انسان نیز نمی‌باشد.

هگل در رساله زندگانی مسیح،^{۱۹} از زبان یحیی (ع) نقل می‌کند که بذر الوهیت، در درون همه انسان‌ها وجود دارد و با پرورش آن، یگانه منبع حقیقت و آرامش به دست می‌آید؛ و از نظر عیسی (ع)، این منبع حقیقت، اراده الهی را بر انسان آشکار می‌کند و کسی که به این قابلیت در درون خویش احترام نمی‌گذارد، به خدا احترام نمی‌گذارد (Hegel, 1795a, p.118).

بر طبق زندگانی مسیح، ولادت در قلمرو الهی^{۲۰} - یعنی حضور^{۲۱} خداوند در وجود انسان - به این معناست که انسان، اصلی در آسمان داشته باشد و قدرت الوهی را در درون خود درک کند. این به معنای انقلاب انسان به غیر انسان نیست، بلکه به این معناست که انسان علاوه بر جسم یا طبیعت جسمانی، واجد روح یا حقیقتی عقلانی است که وارث پرتوی از ذات الهی است^{۲۲} (Hegel, 1795a, pp.106-107).

«برای این که انسان این حقیقت را دریابد، باید شهادت درونی روح خود بر ندای الهی را بشنود و فقط این ندای آسمانی می‌تواند در باب نیازهای عالی‌تر عقل، انسان را تعلیم دهد» (Hegel, 1795a, p.108).

۴. ملاک دینی بودن (ارزشمند بودن) اعمال

از نظر هگل، ارزشمندی اعمال که مجوز اطلاق عنوان پرستش به آن اعمال است، در گرو نسبتی است که با آن حقیقت عقلانی و الهی پیدا می‌کند؛ به واقع، پرستش خالق عالم^{۲۳} در روح حقیقی دین، ادراک این حقیقت و تقدیس صادقانه آن است. بنابراین پرستش و عبادت حقیقی، محدود به یک اعمال و حرکات تجویز شده^{۲۴} خاص یا

محدود به یک مکان خاص نیست؛ چه این که ممکن است آن اعمال مقبول خداوند نباشند. عبادت خدا فقط زمانی مقبول است که واجد حیات باشد؛ و با روح عقل^{۲۵} و در رأس آن، قانون اخلاق، حیات یابد (Hegel, 1795a, pp.109-110). لذا حتی اگر کسی معجزه ارائه کند، به معنای پرستش خدا و کسب رضایت او نیست؛ تنها ملاک جلب رضایت خداوند، اخلاق است (Hegel, 1795a, p.116).

در رساله بخشی از یک سیستم، که تنها دو صفحه از آن باقی مانده و البته حاوی نکات ارزشمندی است، هگل تعریف عبادت را با تأکید بیشتری بر حیات و ارتقای حیات مطرح می‌کند:

«آن هنگام که او، حیات بی‌کران را به مثابه روح کل؛ و در همان حال، به عنوان [موجودی] زنده بیرون از خودش ادراک می‌کند (زیرا او، خودش محدود است) و هنگامی که خودش را در عین حال، خارج از خود محدودش، در تعالی به سوی وجود زنده قرار می‌دهد و خود را صمیمانه با او وحدت می‌بخشد، در حال پرستش خدا است» (Hegel, 1800b, p.312).

۵. ثمره دین

یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین تفاوت‌های تلقی کانت و هگل از دین، در ثمره دین و دین‌داری ظاهر می‌شود. از نظر کانت، عمل بر طبق حکم عقل عملی محض، موجب استحقاق آن برای وصول به بهروزی است اما معمولاً در زندگی محدود دنیا، کسانی که به حکم اخلاق عمل می‌کنند، به این بهروزی نائل نمی‌شوند. لذا از نظر کانت، می‌توان نتیجه گرفت که انسان نفسی با حیات ابدی دارد که در این حیات ابدی، به بهروزی نهایی واصل می‌شود و این نفس ابدی و حیات ابدی یکی از مستلزمات عقل عملی محض است.

اما از نظر هگل، مسئله حیات ابدی و نیل به سعادت در حیات ابدی، به معنای حیاتی پس از حیات دنیوی، هرگز مطرح نیست و تمامی مباحث هگل در حوزه کمال انسان، به همین حیات دنیوی مربوط است.

از نظر هگل، ثمره دین‌داری نیل به کمال است و در زندگانی مسیح، کمال انسان در تشبّه به خدا، از جهت قداست و عدم صدور بدی و شرارت، معرفی می‌شود؛ و

دوست داشتن خدا، به عنوان الگوی قداست، طریق وصول به این کمال است (Hegel, 1795a, pp.113-114). اما در روح مسیحیت، وحدت انسان با خدا، با صراحت به عنوان کمال انسان معرفی شده؛ و کمال حقیقی و اوج ایمان، رجوع به الوهیتی است که منشأ تولد انسان است. این تولد در الوهیت که در آن، انسان با الوهیت، وحدت، پیوستگی و هماهنگی دارد، شناخت خدا و حضور در خدا است؛ در این تولد، انسان خود را جزئی از یک کل و جدای از آن و دارای تعیین خاص خود نمی‌بیند، بلکه خود را با کل - که همان الوهیت است - متحد بلکه واحد می‌بیند و از هر تعینی فارغ است؛ او پسری است که برای پدرش متولد شده و روح القدس که از جانب پدر به وجود پسر افاضه شده، واسطه این تولد است اما همه آنها اکنون یکی هستند (Hegel, 1795a, p.273).

از نظر هگل، تعمید^{۲۶} نیز در خدمت همین هدف است؛ چرا که حقیقت تعمید، فرورفتن در آب و لقلقه بعضی کلمات جادویی نیست:

«به همه ملت‌ها تعلیم دهید» (آخرین کلام عیسی مجلل - متی ۱۹/۲۸) و

آنها را در جهت این پیوندهای الاهی، در جهت پیوند با پدر، پسر و روح القدس، تعمید دهید» (Hegel, 1800a, pp.275-276).

هدف تعمید پیوند با پسر، پدر و روح القدس است و تعلیم نیز به معنای آموزش ذهنی و مفهومی نیست؛ چرا که اساساً حقیقت خداوند، امری مفهومی، قابل یادگیری و قابل آموزش نیست: «زیرا او حیات است و فقط با حیات قابل دریافت است» (Hegel, 1800a, p.274).

۶. پیوند انسان و خدا

بنابراین با توجه به آنچه تا کنون گفته شد، در نگاهی تطبیقی به حقیقت دین و کیفیت پیوند انسان و خدا از نظر کانت و هگل جوان، می‌توان گفت از نظر کانت، نقطه اتصال انسان و خدا، عقل محض است در حالی که هگل، این نقطه اتصال را حیات می‌داند، بلکه معتقد است خدا و انسان در حقیقت حیات وحدت دارند.

کانت احکام عقل محض را احکام خداوند می‌داند و دین را مساوی ایمان به این حقیقت می‌داند، در حالی که هگل احکام عقل محض را احکام بخشی از وجود انسان می‌داند و یگانه حاکم قرار دادن عقل را موجب گسیختگی حیات انسان و دوری از

حیات واحد خالص می‌داند. هگل معتقد است وصول به حیات محض، عیناً وصول به خداست و حیات محدود و متعین مانع آن است.

از نظر کانت، عمل به چیزی جز حکم عقل محض، دگرآیینی^{۲۷} و ایجابیت دین است در حالی که از نظر هگل، عمل کردن به صرف حکم عقل محض، خود نوعی ایجابیت^{۲۸} است؛ چرا که عملی برخاسته از کل وجود انسان نیست (Hegel, 1800a, p.211, footnote).

راهکار کانت برای وصول به حقیقت دین، فهم صحیح احکام و دستورات عقل محض و انجام آن دستورات بدون هیچ انگیزه‌ای جز اطاعت از عقل محض است. در حالی که راهکار هگل، دوست داشتن خدا به عنوان الگوی قداست، با تمام وجود و عمل به مقتضیات آن است.

۷. ایجابیت

اصطلاح «ایجابیت»^{۲۹} در آسیب‌شناسی دین، مورد توجه خاص هگل قرار گرفته، به نحوی که رساله مستقلی با عنوان *ایجابیت (یا استقرار شریعت در) دین مسیح* تألیف کرده است. ایجابیت نشان دهنده نقطه مقابل دین مطلوب و بی‌نقص از نظر هگل (و همچنین کانت) است؛ در حالی که کانت معتقد است اطاعت از قانون عقل محض منافی ایجابیت است، از نظر هگل، تفاوتی میان آنان که مطیع قوانین بیرون از خود هستند و کسانی که مطیع قوانین عقل محض‌اند وجود ندارد، جز اینکه گروه اول خدای‌شان را در بیرون از خود دارند و گروه دوم خدای‌شان را در درون خود حمل می‌کنند و در همان حال بنده او هستند. به تعبیر ناکس، مدوّن مجموعه آثار هگل جوان، اخلاق کانتی، احترام به یک قانون اخلاقی در درون آگاهی انسان را جای‌گزین ترس از خداوندگار غالب بیرون از او می‌کند (Hegel, 1800a, p.211, footnote).

از نظر هگل، آنچه منافی ایجابیت است و عیسی (ع) نیز همان را تعلیم می‌داد، پیوندی زنده میان انسان و خداست:

«عیسی (ع) در مقابل ایده^{۳۰} یهودی یک خدا،^{۳۱} به عنوان ارباب^{۳۲} و حاکم^{۳۳} آنها، پیوندی از خدا با انسان‌ها، نظیر پیوند میان یک پدر و کودکش را قرار می‌دهد» (Hegel, 1800a, p.254).

و کسی می‌تواند به این حقیقت ایمان داشته باشد که آن را در درون خود وجدان کند، نه این که صرفاً مفهوم کلی آن را درک کند؛ و گر نه، اعتقاد او ایمان حقیقی به روح و حیات خالص و در واقع، ایمان به خدا نیست بلکه اعتقاد به مفهوم کلی خداست که آن مفهوم، حقیقتاً خدا نیست. شرط رسیدن به چنین حیاتی، رهایی از هر فعل و تعیین و کثرت بالفعلی است که انسان برخوردار از آن است:

«انسان فقط زمانی می‌تواند به یک خدا ایمان داشته باشد که قادر باشد از هر عملی، و از هر شیء متعینی جدا شود و هم‌زمان، به راحتی به روح هر عملی و هر شیء متعینی بیوندد. در هیچ شیء بی‌روح و بی‌جان، امر الاهی نمی‌تواند وجود داشته باشد» (Hegel, 1800a, p.254).

یک شاهد بر این مطلب، گفت‌وگویی است که میان عیسی (ع) و یارانش مطرح می‌شود؛ عیسی از عقاید مردم دربارهٔ خودش - پسر خدا- می‌پرسد و هر یک از یاران مطلبی می‌گویند. وقتی نوبت به پطروس می‌رسد و او ایمانش به پسر انسان را، شناخت پسر خدا در پسر انسان، تبیین می‌کند، عیسی ضمن تأیید، او را دعا می‌کند و می‌گوید: «خوشا به حال تو شمعون! تو در نظر مردم پسر یحیا هستی، اما تو پسر انسان هستی؛ زیرا پدر در آسمان، این امر را بر تو مکشوف ساخته است» (Hegel, 1800a, p.267).

عیسی (ع) تأکید می‌کند که الوهیت درون شمعون، الوهیت او را شناخته است و او حقیقت عیسی (ع) را درک کرده و آن حقیقت، در درون شمعون بازتاب یافته است (Hegel, 1800a, p.265).

۸. حیات

حیات از نظر هگل جوان مساوی تمامی وجود انسان است که عقل، تخیل، تمایل و احساسات، ابعاد و شئون آن می‌باشند. دین حقیقی دینی است که ضمن ارضای تمامی این ابعاد، وحدت و هماهنگی میان آنها را در حدّ اعلا به وجود آورد؛ به نحوی که هیچ تعارضی میان این ابعاد در درون انسان، و میان انسان و سایر انسان‌ها، و نیز میان انسان و طبیعت وجود نداشته باشد. این حقیقتی است که از نظر هگل، کانت از آن

غفلت کرد و عقل محض را مساوی حقیقت انسان گرفت؛ و از دین در محدوده عقل تنها سخن گفت.

حقیقت حیات در کمند تأملات عقلی فرار نمی‌گیرد؛ اگر چه عقل در تلاش است تا آن را درک و تحلیل کند و از پیش خود، اصطلاحاتی را برای آن بر می‌گزیند، ولی نهایت کوشش عقل تیری در تاریکی است. در باب تأملات عقلی باید به این نکته توجه داشت که حاصل این تأملات، حقیقتاً بیان‌گر حیات نیست و حیات را باید در عمق روح درک کرد، نه در سطح عقل.

در باب حیات می‌توان گفت امری است که هم واجد تمامیت است و هم مقتضی آن؛ واجد تمامیت است؛ زیرا تمام ابعاد وجود انسان (عقل، تخیل، تمایل و احساسات) از شئون آن هستند، و مقتضی تمامیت است؛ زیرا حیات مراتبی دارد که مراتب پایین‌تر محدودیت و تعیین دارند و انسان به عنوان یک موجود زنده، خواستار حیات خالص بی‌تعیین و بی‌کران است و رسیدن به این حیات بی‌کران، در یک دور تکاملی صورت می‌گیرد؛ به این صورت که در مراتب پایین، این حیات محدود در تضاد با عینیت است؛ چرا که هم خودش محدود است و هم اعیان، و دو شیء محدود را نمی‌توان واحد دانست. اما با عمل کردن به اقتضای حیات خالص؛ یعنی با عدم صدور هر نوع شر و بدی از انسان و تقدیس صادقانه الوهیت، به تدریج حیات محدود و کرانمند به مرتبه حیات بی‌کران می‌رسد و در این مرتبه، دیگر حیات با عینیت در تضاد و مغایرت نیست؛ زیرا محدودیت که شرط تضاد میان دو موجود بود، از جانب انسان از میان رفته است و بی‌کران، قابلیت اتحاد با کرانمند یا بی‌کران دیگر را خواهد داشت. در این مسیر تعالی جویانه، تأمل عقلانی که تنها درباره موجودات متعین و محدود ممکن است پشت سر گذاشته می‌شود، و یا به تعبیری نابود می‌شود.

همچنان که اشاره شد، طریق وصول به الوهیت، دوست داشتن خدا به عنوان الگوی قداست است. از نظر هگل، این دوست داشتن و عشق‌ورزی، اکسیری است که تمامی ابعاد وجود انسان (عقل، تمایلات، احساسات و تخیل) را در یک هماهنگی یکپارچه قرار می‌دهد و انسان را از مرتبه حیات کرانمند (فاقد این وحدت و هماهنگی)

به مرتبه حیات بی‌کران می‌رساند؛ و حتی عقل جزئی‌نگر که خاستگاه جزئی دیدن و تجزیه هستی است، در این ساحت برانداخته می‌شود:

«در نهایت، عشق عینیت را به طور کامل نابود می‌کند و بدین طریق، تأمل عقلانی را نابود کرده، بر آن استعلا می‌یابد ... و خود زندگی را بدون هر نقصی آشکار می‌کند. در عشق، جدا باقی می‌ماند اما به عنوان چیزی وحدت یافته و نه به عنوان چیزی جدا» (Hegel, 1797, p.305).

۹. توصیف انسان کامل

هگل جوان که دین را در مرتبه‌ای برتر از فلسفه می‌داند،^{۳۴} معتقد است عیسی (ع) به برترین مرتبه کمال (حیات محض) رسیده است. از نظر او، عالی‌ترین عبارت در توصیف عیسی تعبیری است که خود عیسی بکار برده و خود را «پسر خدا» نامیده و آن را در برابر خودش، به عنوان «پسر انسان»، قرار داده است. در واقع، نسبت پسر و پدر یک وحدت مفهومی نیست، بلکه آنها تعینات حیات واحدند و این، تشابه و وحدت حیات است (Hegel, 1800a, p.260).

«موجودات زنده حتی اگر جدای از هم باشند، [دارای] ذات^{۳۵} هستند و وحدت آنها همچنان وحدت ذات است. آنچه در قلمرو مرده یک تناقض است، در قلمرو حیات نیست» (Hegel, 1800a, pp.260-261).

بر همین مبنا، هگل تثلیث را وحدت سه موجود زنده می‌داند که حقیقتاً واحدند؛ زیرا وحدت میان موجودات زنده‌ای که در اوج حیات قرار دارند، وحدتی حقیقی است. پسر خدا پسر انسان نیز هست. الوهیت در یک شکل جزئی، به صورت انسان پدیدار می‌شود و این تفاوت میان بی‌کران و کرانمند برخاسته از محدودیت درک انسان است که مفهوم «انسان در مقابل خداوند» را به وجود می‌آورد:

«اما بیرون از تفکر حصولی و «در حقیقت»،^{۳۷} چنین محدودیتی وجود ندارد» (Hegel, 1800a, p.263).

«زیرا در حقیقت ذات، در روح، پسر خود را با پدر که در او زندگی می‌کند، یکی احساس می‌کند» (Hegel, 1800a, p.265).

عقل قادر نیست وحدت حقیقی عیسی و خدا را درک کند و این تحمیل، تکلیف مالایطاق بر عقل است. یهود نیز از این منظر عقلی سخنان عیسی را می‌فهمید؛ یهود قادر به درک این نکته نبود که «تپه و چشمی که آن را می‌بیند، عین و ذهن هستند، اما میان انسان و خدا، میان روح و روح، به هیچ وجه این شکاف عینیت و ذهنیت وجود ندارد؛ یکی نسبت به دیگری، دیگری است فقط در این حد که یکی دیگری را ادراک می‌کند؛ هر دو یکی هستند» (Hegel, 1800a, p.265).

۱۰. زبان دین

زبان دین به دو دلیل با زبان معمولی تفاوت دارد: اول به این دلیل که وجود الهی، از سنخ سایر موجودات نیست؛ زیرا او حیات محض و بی‌کران و عاری از هر نوع تضادی است. دلیل دوم این که اساساً روح فقط توسط روح (و نه عقل) قابل درک و دریافت است. بنابراین در سخن گفتن از وجود الهی، از یک سو باید واژگان بیان‌کننده آن سنخ از وجود، در زبان یافت شوند؛ و از سوی دیگر، طرفین مکالمه باید از حیات خالص بهره‌مند باشند؛ چرا که تا مخاطب، این حیات را با عمق روحش درک نکند، قادر به درک این زبان نیست و از عقل، جز سردرگمی کاری ساخته نیست.

در باب یهود، باید گفت که هر دو مشکل وجود داشت؛ یعنی از یک سو دچار فقر زبانی بود و عموماً واژه‌های بیان‌کننده موجودات الهی را نداشت و طبعاً امکان آموزش عالی مردم در این حوزه نیز وجود نداشت. از سوی دیگر، به دلیل عدم بلوغ، پیوندهای روحی را در عمق روحش درک نمی‌کرد. لذا در میان چنین قومی، سخن گفتن از الوهیت امری دشوار بلکه ممتنع بود؛ چرا که با زبانی فقیر نمی‌توان مفاهیمی غنی را ارائه کرد و کسی که به چنین کاری اقدام کند، ناگزیر باید به چارچوب زبانی تن دهد و نمی‌تواند از آن رها شود. این معضل در انجیل یوحنا که بیشترین مطالب را در باب خدا و پیوند میان خدا و عیسی (ع) بیان کرده، مشاهده می‌شود؛ و عبارات نارسا و خام بکار گرفته شده در باب این موضوعات، گویای این مطلب‌اند (Hegel, 1800a, p.256). عباراتی از دیباچه یوحنا در باب خدا، شاهی بر این مطلب است:

«در آغاز کلمه بود؛ کلمه با خدا بود، و خدا کلمه بود؛ حیات در او بود».

در اینجا، محمول‌ها کلی نیستند، بلکه موجود زنده‌اند و دلیل تفاوت فاحش تفسیرهای دیباچه یوحنا نیز همین است؛ گروهی این محمول‌ها را موجود زنده تلقی کرده‌اند، در حالی که گروهی دیگر آنها را کلی دانسته‌اند. از نظر هگل، هر دو تفسیر قابل تأیید است؛ چرا که ریشه این تضاد در خود عقل است که از یک سو قادر به درک حقیقت این موضوعات نیست و از سوی دیگر، برای تأملات خود، مفاهیمی عقلی را استخدام می‌کند؛ این دوگانه، مبنای دو تفسیر افراطی در دو سر طیف شده است.

۱۱. مراتب کمال

حرکت به سوی حیات محض مراتبی دارد که با تصدیق این حیات و ایمان به آن، آغاز می‌شود؛ و با وصول به این حیات و وحدت کامل با آن، به اوج می‌رسد. هگل معتقد است یحیی(ع) به اوج کمال نرسیده بود و فقط حامل شهود نور (حیات محض) بود و به آن ایمان آورده بود، اما خودش به نور تبدیل نشده بود.

از نظر هگل، عیسی(ع) خودش نور بود و با نور به وحدت رسیده بود. اما حواریون عیسی(ع) در زمان حیات او، فقط ایمان آورنده بودند و این ایمان، اولین مرحله «پیوند با عیسی» است. در اوج این ایمان، دوستانش با او به وحدت می‌رسند و عیسی از خداوند می‌خواهد که این پیوند اعلی را به دوستانش اعطا کند و هنگام ترک آنها، وعده اعطایش را به آنها می‌دهد. اما در زمان حیات او، آنها فاقد این مرتبه بودند؛ زیرا مستقل نبوده، به او تکیه کرده بودند و هنوز واجد حیاتی مستقل و متعلق به خودشان نشده بودند. اما پس از عزیمت عیسی(ع) می‌توانستند به این مرتبه برسند.

«آن که به من ایمان می‌آورد، چشمه‌های حیات از درونش خواهد جوشید.»

یوحنا متذکر می‌شود که این مربوط به حیات یافتن کامل توسط روح القدس است که هنوز انتظار آمدنش هست؛ آنها هنوز روح را دریافت نکرده‌اند؛ زیرا

عیسی(ع) هنوز مورد اجلال^{۳۸} قرار نگرفته است» (Hegel, 1800a, p.268).

هگل فضایی را که انسان‌های کامل و دارای حیات بی‌کران در آن قرار دارند، به

اقتباس از عیسی(ع) در کتاب مقدس، قلمروی الهی می‌نامد؛ قلمروی الهی^{۳۹} هماهنگی زنده انسان‌ها و دوستی در خداست که انسان‌ها از طریق وجودی سرشار از روح القدس و حیات یافتن در همه ابعاد وجودی، وارد آن می‌شوند. در این قلمرو، یک روح

به وجودهای مغایر حیات می‌بخشد و آنها دیگر فقط شبیه نیستند، بلکه واحدند؛ آنها از طریق عشق وحدت یافته‌اند (Hegel, 1800a, p.277). در این قلمرو، احساس جدیدی می‌یابند که این احساس، احساس وحدت حیات است؛ احساسی که در آن، همه تضادها، دشمنی محض، و حقوق^{۴۱} به عنوان وحدت تضادهایی که هنوز باقی است، نبود می‌شوند. عیسی (ع) می‌گوید: «من دستور جدیدی به شما می‌دهم، که شما به یکدیگر عشق بورزید؛ در آن صورت مردم می‌دانند شما حواریون من هستید» [یوحنا ۱۳/۳۴].

«این مودت معنوی - که در زبان عقل^{۴۱} به عنوان یک حقیقت^{۴۲} و روح توصیف شده است - روح الهی است، خداست که بر جامعه همدل حاکم است» (Hegel, 1800a, p.278).

حقیقت عیسی (ع)، حقیقت الوهیت بود و عیسی (ع) به طور تام و تمام به این حقیقت رسیده بود، اما کسی می‌تواند این الوهیت را درک کند که میان حقیقت عیسی (ع) و شخص او تفکیک قائل شود. حواریون تا زمان حیات زمینی عیسی (ع)، غالباً قادر به چنین امری نبودند و فقط پطروس به چنین درکی نائل آمد و به دنبال پرسش عیسی (ع) از حقیقت خود، آن را اظهار داشت. عیسی (ع) سعی کرد از این فرصت استفاده کند و ضرورت مرگ خود فردیش^{۴۳} را به عنوان پیش شرط تعالی روح ایشان به آنها تفهیم کند (Hegel, 1800a, p.272)، اما فهم و درک چنین مطلبی فقط برای کسانی میسر است که الوهیت را به طور کامل در درون خود وجدان کنند. حواریون به این مرتبه نرسیده بودند و بهره‌ای ناکامل از الوهیت در درون خود داشتند؛ لذا اگر چه به الوهیت ایمان داشتند، اما با آن وحدت نیافته بودند. آنها چنان به شخص عیسی (ع) وابسته بودند که تنها پس از مفارقت او می‌توانستند حیات الهی مستقل و کاملی را در درون خود بیابند و حقیقتاً با عیسی (ع) به وحدت برسند. لذا عیسی (ع) شرط آمدن تسلای دهنده^{۴۴} را عزیمت خودش ذکر می‌کند و در آن هنگام است که آنها با عیسی (ع) به وحدت می‌رسند؛ چرا که هر دو به زندگی حقیقی رسیده‌اند. شخص عیسی (ع) هرگز اهمیت حقیقت الهی عیسی (ع) را ندارد و به همین دلیل است که عیسی کفرورزی نسبت به شخص خود را قابل بخشش می‌داند، اما کفرورزی نسبت به روح، الوهیت،

طبیعت^{۴۵} و خدا را که از سنخ حقیقت الهی هستند، گناه و خسارتی جبران ناپذیر می‌داند (Hegel, 1800a, pp.272-273).

۱۲. نسبت قلمرو الهی با اجتماع

کسانی که وارد قلمرو الهی می‌شوند، در ارتباطات اجتماعی و سیاسی، بسته به این که افراد جامعه اعضای قلمرو الهی باشند یا نه، رفتار خاصی خواهند داشت؛ اگر همه افراد اجتماع اعضای قلمرو الهی باشند، همه به اقتضای قلمرو الهی، به یکدیگر عشق می‌ورزند و تضاد و دشمنی از میان آنها رخت بر می‌بندد؛ چرا که همگی از حقوق خود دست شسته‌اند. اما اگر افراد جامعه اعضای قلمرو الهی نباشند، اعضای قلمرو الهی بخشی از آزادی و پیوندهای فعال و زنده را از دست می‌دهند، خود را بیرون از این پیوندها نگاه می‌دارند و در واکنش به از دست دادن این آزادی و پیوندهای حیات بخش که در نتیجه یک عامل بیرونی رخ داده است، به انکار آن چیزی می‌پردازند که می‌توانستند طی این پیوندها داشته باشند؛ و منافع انزوای فردی را جای‌گزین آن چه از دست داده‌اند می‌کنند. عیسی (ع) و یارانش در وضعیت دوم قرار داشتند؛ یعنی افراد اجتماع اعضای قلمرو الهی نبودند، و لذا واکنش مزبور را نشان دادند. اما حداقلی که که آنها از اجتماع می‌خواستند؛ یعنی وجود فیزیکی در میان جامعه، به آنها داده شد.

«حقیقت این است که ایده^{۴۶} قلمرو الهی همه روابط یک نظام سیاسی را نفی می‌کند؛ این‌ها در رتبه‌ای بی‌نهایت پایین‌تر از پیوندهای زنده گروه الهی قرار می‌گیرند و از نظر چنین گروهی، آنها فقط قابل تحقیرند. اما دولت وجود داشت، نه عیسی (ع) و نه پیروان او نمی‌توانستند آن را ملغی کنند، سرنوشت عیسی (ع) و پیروان او که در این موضوع به او وفادار ماندند، زوال آزادی، محدودیت حیات، انفعال تحت غلبه یک قدرت بیگانه بود که تحقیر شده بود؛ اما حداقلی را که او از آن می‌خواست - وجود [فیزیکی] در میان ملتش - بدون پیش شرط به او داده بود» (Hegel, 1800a, p.284).

روح قوم یهود، به ارباب، قانون و دولت تبدیل شده بود؛ و خالص‌ترین و بی‌واسطه‌ترین پیوندهای طبیعی را به اطاعت مو به مو از قانون تغییر داده بود، در حالی که در قلمرو الهی، مبنایی جز عشق و آزادی و زیبایی نمی‌توانست وجود داشته باشد؛ لذا

عیسی فقط در قلبش می‌توانست قلمرو الهی را داشته باشد و ناگزیر همه پیوندهایش را با خانواده و جامعه گسست؛ چه در غیر این صورت، گرفتار شبکه تباهی آفرین قوم یهود می‌شد. او، فقط با افراد معدودی، به قصد پرورش روح نیک آنان، پیوند برقرار کرد تا مردانی همچون خود بسازد.

جامعه پیرو عیسی نیز که انسان‌هایی بودند همچون خود عیسی و در عزلت زندگی می‌کردند، با کمک یکدیگر، گروه را از جهان جدا نگه می‌داشتند و کمتر از جهان متأثر می‌شدند؛ حقیقت این گروه عبارت بود از:

(الف) جدایی از انسان‌ها؛

(ب) عشق به یکدیگر؛

و این دو با یکدیگر تلازمی ضروری دارند:

«عشق در این زمینه نمی‌توانست وحدت همه فردیت‌ها [صرف‌نظر از مؤمن بودن یا نبودن] باشد، و چنین نبود؛ وحدتی در خدا و فقط در خدا [یعنی وحدت مؤمنان] بود. ایمان فقط گروهی را وحدت می‌بخشد که آن گروه، جهانی واقعی را علیه خود قرار دهد و خود را از آن جدا کند» (Hegel, 1800a, pp.287-288).

و بدین ترتیب، آنها گروهی را تشکیل دادند که در تضاد با باقی‌مانده جهان بود و این تضاد، بخش اساسی بنیان گروه شد، در حالی که اقتضای عشق، مطلق بودن است نه مقید بودن به افرادی خاص.

۱۳. ارتقای عشق به دین و نقش تخیل

قلمرو الاهی عبارت است از محفل با محبتی که حقوقشان در مقابل یکدیگر را ملغی کرده‌اند؛ و با امید و ایمانی مشترک، وحدت یافته و از عشق خالص لذت می‌برند، اما این عشق هنوز وحدت کامل را از هر جهت ایجاد نکرده است؛ چرا که قلمرو عشق اعضاء، غیر از قلمرو عینیت است و برای وحدت کامل، این تضاد نیز باید رفع شود. هگل، از آن به واقعیت‌یابی^۷ وحدت (یا عشق) اعضاء یا ظهور امر الهی تعبیر می‌کند و این در صورتی اتفاق می‌افتد که «روح نادیدنی با چیزی دیدنی متحد شود تا کل آن بتواند واحد شود ... تا یک ترکیب کامل و یک هماهنگی کامل بتواند به وجود بیاید. در

غیر این صورت ... اشتیاقی باقی می‌ماند که قابل ارضاء نیست. پس از خدا، آرزویی همواره مشتعل و ارضا نشده باقی می‌ماند» (Hegel, 1800a, pp.290-291).

درک اتحاد عشق و عینیت توسط خیال انجام می‌شود؛ یعنی بُعدی از وجود انسان که از یک سو با روح، که محمل عشق است، قرین است و از سوی دیگر با حواس، که مجرای ادراک اعیان‌اند، مرتبط است.

برای حواریون که دین آنها و ایمان آنها به حیات پاک، وابسته به شخص عیسی شده بود، شخص عیسی عناصر نامتعیین و متعین را در هماهنگی کامل در یک وجود زنده، برای آنها وحدت بخشیده و با مرگ^۸ او، آنها به مرتبه جدایی دیدنی و نادیدنی، و واقعیت و روح، عقب رفته بودند. با بازگشت روح به بدن عیسی و جفت شدن آنها، تضاد میان عیسای زنده و مرده از بین رفت و آن دو، در یک خدا وحدت یافتند. به این ترتیب، خیالی (یاد عیسای متوفی) که مادون جمال و الوهیت بود و فقدان آن در محفل عاشقانه احساس می‌شد، در عیسای رفعت یافته دوباره حیات یافت و عشق نیز عینی شدن وحدتش را پیدا کرد. نیاز به دین در عیسای رفعت یافته، در عشقی که واجد صورت شده است ارضا می‌شود؛ اینک پرستش این موجود، دین گروه است (Hegel, 1800a, pp.291-292).

نتیجه‌گیری

هگل، با توجه به نقایصی که در دین کانتی مشاهده کرد، به ارایه الگویی از دینداری پرداخت که فاقد نقایص مذکور باشد. از نظر هگل، دین باید اولاً با کل وجود انسان پیوند برقرار کند (نه فقط عقل محض)؛ و ثانیاً باید بتواند بر تمام وجود انسان تأثیر گذار باشد و او را به حرکت وادار کند. بنابراین:

الف) مخاطب دین در انسان باید عنصری واجد جامعیت و تمامیت وجود انسان باشد که هگل حیات را دارای این ویژگی می‌شناساند؛ و عقل، تخیل، احساسات و تمایلات از شئون آن هستند.

ب) باید ایدئالی معرفی شود که حیات برای وصول به آن، به اشتیاق و تکاپو وادار شود. در نظر هگل، حیات محض و بی‌کران واجد چنین خصیصه‌ای است؛ او انسان دارای حیات محدود را مشتاق حیات بی‌کران می‌داند. اما در این میان، از نظر هگل،

عقل نزدیک‌ترین پیوند را با حیات دارد؛ چرا که عقل در وجود انسان، یک بخش در کنار سایر بخش‌ها نیست بلکه عنصری است که در همه بخش‌ها سرریان دارد و لطافت آن، موجب چنین قابلیت‌هایی برای آن شده است؛ به تعبیر خود هگل، عقل همچون نمک غذا است که اثر بخشی آن در ضمن بی‌تعینی آن می‌باشد.

در حوزه آسیب‌شناسی دین نیز عنصر ایجابیت، کلید واژه اصلی است و ایجابیت از نظر هگل، به معنای نشأت گرفتن دین از چیزی غیر از کل وجود انسان است، خواه این دین منشأ بیرونی داشته باشد، یا منشئی درونی که برخاسته از کل وجود انسان نیست؛ در هر دو حال، این دین ایجابی است.

یادداشت‌ها

1. *On the Prospects of A Folk Religion (or Tübingen Essay)*

در این نوشتار، با عنوان دین‌قومی، از آن یاد می‌شود. این رساله، در سایت www.marxist.org توسط اندی بلوندن (Andy Blunden) بازنویسی و منتشر شده است. در این مقاله، از این نسخه استفاده شده و شماره‌های ارجاعی، شماره پاراگراف آن نسخه می‌باشد.

2. *Bern Fragments*

3. *Life of Jesus*

4. *Positivity of the Christian Religion*

5. love

6. *The Spirit of Christianity And its Fate*

در این نوشتار، با عنوان روح مسیحیت، از آن یاد می‌شود.

7. *Fragment of A System*

8. summum bonum

۹. کانت معتقد است اخلاق مسیحی هم دقیقاً بر همین اصل مبتنی است.

10. bliss

11. as public

12. spirit

13. soul

14. subjective

15. objective

16. scientific knowledge

17. discursive understanding

18. believe

۱۹. بخشی از دیدگاه هگل در باب دین و خدا، در رسالهٔ زندگانی مسیح منعکس شده است که عمدهٔ مطالب این رساله، بیان حالات و اعمال مسیح و بندرت یحیی(ع) می باشد. این رساله، کانتی ترین اثر هگل جوان است که در آن، عیسی(ع) در کسوت معلم اخلاق کانتی ظاهر می شود.

20. kingdom of God

21. dwell

۲۲. با توجه به این پرسش که چرا انسان به این حقیقت اشرف کامل ندارد و این چگونه حقیقتی است و آیا اساساً ممکن است وجود حقیقتی را تأیید کنیم اما از کیفیات آن اطلاع نداشته باشیم، عیسی(ع) برای تبیین این مطلب، در اینجا مثالی ارائه می کند: ما صدای زوزه باد را می شنویم و وزیدن آن را احساس می کنیم، اما نمی توانیم آن را کنترل کنیم و حتی نمی دانیم کی می آید و کجا می رود؛ به همین صورت، این قدرت خودمختار و تغییرناپذیر نیز حضورش را از درون به ما می شناساند، اما این که چگونه به سایر بخش ها و ادراکات انسانی تغییرپذیر ما اتصال یافته است و می تواند بر ظرفیت حسی ما تفوق یابد، نمی دانیم.

23. Universal Father

24. prescribed rituals

۲۵. عقلی که هگل مطرح می کند، عقل محض به معنای جزئی از وجود انسان و در تقابل با اجزای دیگر که سایر اجزا را سرکوب کند نیست، بلکه عقلی است که در تمام ابعاد وجودی انسان سریان دارد؛ و هماهنگ با کل وجود انسان است؛ و لذا موجب سرکوب بخش دیگری، همچون تمایلات، نمی شود.

26. baptism

27. heteronomy

28. positivity

29. positivity

30. idea

31. God

32. Lord

33. governer

۳۴. چرا که دین، حیات جامع تر و برتر از عقل است.

۳۵. مواردی که داخل [] قرار دارد، از آن مترجم آثار هگل به زبان انگلیسی است.

36. essence

37. in truth

38. glorified

39. kingdom of God

۴۰. «rights» از نظر هگل، آنچه خاستگاه جدایی و تضاد میان انسان‌هاست؛ کسانی که وارد قلمرو الهی نشده‌اند، تأکید آنها بر حقوقشان است؛ کسانی که وارد قلمروی الهی می‌شوند، دیگر به حقوق خود اعتنایی ندارند و دیگران را همچون خود دوست می‌دارند، لذا دوگانگی انسان‌های متعین و جدا از یکدیگر که مبنای دوگانگی حقوق و در نتیجه، تضاد میان آنهاست، ملغی می‌شود و زمینه هر گونه تضاد و جدایی رخت بر می‌بندد.

41. reflection

42. essence

43. individual self

44. comforter

۴۵. منظور از طبیعت در واژگان هگل جوان، عموماً حقیقت موجودات، اعم از انسان و خدا، است، و در موارد معدودی، این اصطلاح برای طبیعت خاص مادی بکار می‌رود.

46. idea

47. objectification

۴۸. مسیحیان معتقدند عیسی (ع) به صلیب کشیده شد و کشته شد و در قبر دفن شد اما پس از سه روز، روح به بدن او بازگشت (جفت شدن روح و بدن) و زنده شد (رستاخیز) و به آسمان بالا رفت (رفعت). این حادثه را که سه روز پس از مرگ او اتفاق افتاده، مجموعاً اجلال (glorify) عیسی (ع) می‌نامند.

کتابنامه

کانت، امانوئل (۱۳۸۵)، *نقد عقل عملی*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نورالثقلین.
هگل، جرج ویلهلم فردریش (۱۳۶۹)، *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمه: باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1793), *Bern Fragments*, in *three essays 1793-1795*, edited and translated with introduction and notes by Peter Fuss and Dobbins, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Id. (1793a), *The Tübingen Essay* (On the prospect of a folk religion), in *three essays 1793-1795*, edited and translated with introduction and notes by Peter Fuss and Dobbins, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Id. (1795a), *The Life of Jesus*, in *three essays 1793-1795*, edited and translated with introduction and notes by Peter Fuss and Dobbins, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Id. (1795b), *The Positivity of the Christian Religion*, in *Early Theological Writings*, translated by T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1996, eighth printing.
- Id. (1797), *Love*, in *Early Theological Writings*, translated by T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1996, eighth printing.
- Id. (1800a), *The Spirit of Christianity and its Fate*, in *Early Theological Writings*, translated by T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1996, eighth printing.
- Id. (1800b), *Fragment of a System*, in *Early Theological Writings*, translated by T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1996, eighth printing.
- Kant, Immanuel (1992), *The Critique of Practical Reason*, translated by Thomas Kingsmill Abbott, Chicago: Encyclopedia Britannica inc.