

بازخوانی آرای مفسران معاصر از فلسفه دین هگل

محمد خیری*

DOI: 10.22096/ek.2024.2008465.1522

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹]

چکیده

کانت با اثبات عدم توانایی شناخت عقلانی از امر نامشروط و مفهوم خدا سبب اولین مضمون‌سازی‌ها از فلسفه دین شد. در مقابل هگل صراحتاً اعلام داشت موضوع فلسفه همان موضوع دین، یعنی خدا است. این امر پرسشی اساسی را پدیدار می‌کند: اگر موضوع فلسفه همان دین است، آیا هگل به شیوه پیشاکانتی به تفوق دین بر فلسفه باور دارد و فلسفه را در چهارچوب درک مسیحی می‌فهمد؟ یا بالعکس؟ هر یک از مفسران پاسخی متفاوت به این پرسش داده‌اند و مسئله این مقاله نیز در همین هنگام شکل می‌گیرد. تأمل در این موضوع سبب می‌شود در هنگام خوانش دیدگاه دینی هگل به واسطه این تفسیرها دچار خلط روش‌شناسی نشویم. بنابراین، می‌کوشیم در ضمن واکاوی علل اختلاف آراء مفسران، تفسیرها را دسته‌بندی کنیم، سپس به تحلیل آنها پرداخته، نقاط شباهت و افتراقشان را نشان می‌دهیم و روش‌شناسی هر یک را تبیین می‌کنیم. در نهایت، می‌کوشیم تا ضرورت حفظ تکثر پارادایم‌های تفسیری را به واسطه امکان‌ها و عقلانیت‌های مختلف آنها نشان دهیم و از این طریق تبیین کنیم که اساساً نباید به دنبال جمع تفسیری بود؛ زیرا علاوه بر اینکه هر تفسیری سبب مواجهه‌ای نو و پاسخی جدید به مسئله‌ها می‌شود، اساساً هرگونه داوری برای ترجیح یک تفسیر بر دیگر تفسیرها تابعی از معیارها و پیش‌فرض‌هایی است که هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند.

واژگان کلیدی: فلسفه دین هگلی؛ تفسیر متافیزیکی؛ تفسیر غیرمتافیزیکی؛ تفسیر عرفانی.

* استادیار، دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

Email: m.khairi@yahoo.com



۱- مقدمه

فلسفه دین در غرب به دنبال بحران در الهیات سنتی شکل گرفت. این بحران را می‌توان تا جریان روشنگری و چه‌بسا پیش از آن ریشه‌یابی کرد؛ اما به‌طور مسلم، یکی از مهم‌ترین عوامل آن اندیشه فلسفی کانت مبنی بر خارج کردن دین از حیطه عقل نظری و تبدیل آن به الهیات اخلاقی بود که سبب اولین مضمون‌سازی‌ها از فلسفه دین شد.^۱ با این توضیح که کانت در بخش ایده‌آل‌های عقل محض از نقد اول نشان داد، اساساً هرگونه تفکر عقلانی در باب امور نامشروط از جمله خدا به سفسطه می‌انجامد و غیرممکن است. در همین راستا کانت مابعدالطبیعه را به‌عنوان علمی که به شناخت عقلانی از امور نامشروط می‌پردازد به باد انتقاد گرفت. بنابراین، او دین را از ساحت شناخت و به دنبال آن از موضوع مابعدالطبیعه خارج و به اصل اخلاقی بدل کرد. در مقابل موضع هگل متفاوت بود. او برای اولین بار در دانشگاه برلین (۱۸۲۱) در باب فلسفه دین سخنرانی کرد و در همان ابتدا بیان داشت:

«خدا آغاز همه چیز و پایان همه چیز است؛ [همه چیز] از خدا شروع می‌شود و به خدا بازمی‌گردد. خداوند تنها موضوع فلسفه است... بنابراین، فلسفه خدانشناسی است و اشتغال به فلسفه - یا بهتر بگوییم در فلسفه - به خودی خود خدمت به خداست».^۲

بدین ترتیب هگل برخلاف کانت نه تنها مفهوم خدا و به‌طور کلی دین را برای عقل قابل شناخت دانست، بلکه از آشتی فلسفه با دین سخن گفت و بر یکسانی موضوع آنها، یعنی شناخت امر مطلق تصریح کرد. از نظر او تنها تفاوت فلسفه با دین در نحوه شناخت امر مطلق است. بدین ترتیب که زبان دین، سخن گفتن از این موضوع با تصاویر، استعاره و روایت و زبان فلسفه، مفاهیم محض اندیشه است؛ همچنین این محتوای مشترک به‌عنوان خدا در ادیان،

۱. برای مطالعه بیشتر در رابطه با ریشه‌های فلسفه دین و بحران الهیاتی رجوع کنید به مقاله:

Walter Jaeschke, "Philosophy of Religion after the Death of God", in *Philosophy and Religion in German Idealism*, eds. William Desmond, Ernst-Otto Onnasch & Paul Cruysberghs (New York: Springer Science & Business Media, 2005), 1-19.

۲. به نقل از مقاله:

Peter c Hodgson, "Hegel's Philosophy of Religion", in *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, ed. Frederick C Beiser (New York: Cambridge University Press, 2008), 231.

روح در فلسفه و امر مطلق در هر دو نامیده می‌شود.

مفسران مختلف پس از هگل در باب اینکه دقیقاً چه نسبتی میان فلسفه با دین وجود دارد و آیا به‌راستی هگل به پیش از کانت و مابعدالطبیعه جزمی بازگشته و از الهیات سنتی سخن می‌گوید یا مقصود هگل همانی است که کانت از رابطه فلسفه با دین می‌پنداشت، به چند دسته تقسیم شدند. موضوع مقاله حاضر در باب تفاسیر مختلف مفسران از همین مسئله، یعنی رابطه فلسفه با دین است. اهمیت این موضوع از این جهت است که درک اندیشه هگل به جهت داشتن زبانی پیچیده و مواجهه بدیع او با مسائل فلسفی تنها با تلاشی مضاعف ممکن می‌شود. از این رو، مطالعه و پژوهش در این امر به‌واسطه مفسرانی که هر یک از هگل‌پژوهان بزرگ معاصر به شمار می‌آیند، انتخابی اجتناب‌ناپذیر است. از سویی دیگر، به دلایل گوناگونی که در این مقاله از آن بحث شد، اختلاف قابل‌توجهی میان مفسران هگل به‌طور کلی و در مسئله فلسفه دین هگل به‌طور ویژه وجود دارد که ضرورت بازخوانی آرای آنها را برای پرهیز از خلط روش‌شناسی در تفسیر هگل لازم می‌سازد. بنابراین، در این مقاله می‌کوشیم دلایل به وجود آمدن تفسیرهای مختلف از فلسفه دین هگل را تحلیل کنیم و در ضمن آن مفسران مختلف را دسته‌بندی کنیم، سپس ورودی تفصیلی‌تر به آرای هر یک داشته باشیم و در نهایت آرای مختلف آنها را مورد ارزیابی قرار دهیم.

بنابراین، تلاش می‌کنیم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم: چگونه می‌توان معنای خدا و روح را صورت‌بندی کرد؟ آیا باید روح در فلسفه را در چهارچوب درک مسیحی از خدا بفهمیم یا هگل را مفسر آموزه مسیحی خدا در چهارچوب صورت‌بندی فلسفی از روح بدانیم؟ به تعبیر دیگر، روح در فلسفه را باید در چهارچوب خدای مسیحی فهمید یا خدای مسیحی را در چهارچوب روح در فلسفه؟ البته توجه به این مسئله لازم است که هگل بنا بر ادعای اغلب مفسران بر اساس دوره آخر فکری خود بر تفوق فلسفه بر دین باور دارد، اما چگونگی تفسیر نسبت این دو با یکدیگر در میان مفسران هگل متفاوت است و باید در این مقاله بدان بپردازیم.

۲- بررسی زمینه‌های اختلاف آرای مفسران دینی هگل و دسته‌بندی آنها

به نظر می‌رسد تأمل در باب دلایل اختلاف آرای مفسران دینی هگل با توجه به تفسیرهای مختلف و گاه متضادی که از اندیشه دینی او شده است، به درک بیشتر از مسئله حاضر کمک خواهد کرد. بنابراین، در این بخش می‌کوشیم ضمن برشمردن سه دلیل به واکاوی این مسئله بپردازیم.

دلیل اول: به نظر می‌رسد، دگرگونی اندیشه یک فیلسوف چنانچه با عدم نگاهی کلی به

روند تحول اندیشگانی او توسط مفسر همراه شود، سبب داوری‌های متفاوت و گاه متضاد خواهد شد. غالباً هگل پژوهان، اندیشه دینی هگل را به چهار دوره تقسیم می‌کنند:

۱. دوره توینگن و برن = در نظر گرفتن اخلاق کانتی به مثابه ذات و غایت دین؛
۲. دوره فرانکفورت = نقد اخلاق کانتی، هگل در مقام عارفی دینی، عقل‌باوری تائب و معتقد به تفوق دین بر فلسفه؛
۳. دوره ینا = تلاش برای آشتی فلسفه با دین و
۴. دوره برلین = دین بالغ که پرورش موضع او در دوره ینا است.^۳

با توجه به این تحول فکری و فارغ از اینکه عدم نگاه کلی به سیر تحول اندیشگانی هگل، محصول انتخاب آگاهانه یک مفسر است یا خیر، به نظر می‌رسد عنصر قابل توجه در اینجا استعداد بسیار زیاد متون هگل برای تفسیرهایی مختلف و گاه متعارض است. برای مثال، نوشته‌های دوره توینگن و برن نگرشی انتقادی نسبت به مسیحیت دارند، درحالی‌که نوشته‌های دوره فرانکفورت همدلی بیشتری با مسیحیت نشان می‌دهند. بنابراین، تفسیرهای اومانستی به دوره توینگن و برن و تفسیرهای مسیحی به دوره فرانکفورت استناد می‌کنند.

دلیل دوم: به نظر نگارنده عامل دیگر به تفاوت روش تفسیری شارحین بازمی‌گردد. با مراجعه به کتاب‌های مفسران سه روش تفسیری را می‌توان برشمرد:

۱. روش تحلیلی که از سوی کسانی چون کلاوس هارتمن (Klaus Hartmann)، تری پینکارد (Terry Pinkard) و ... اتخاذ شده است. آنها با پرسش‌های منحصر به فرد خود که اغلب برخاسته از مسئله‌های معاصرشان است به سراغ هگل می‌روند و می‌کوشند فلسفه هگل را به عصر خویش نزدیک سازند.
۲. روش هرمنوتیکی کسانی همچون رودلف هایم (Rudolf Haym) و ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey) که هگل را در بستر تاریخ مطالعه کرده و می‌کوشند او را بر اساس شخصیت واقعی او و چگونگی زیست او در تاریخ واقعی زمان خودش مطالعه کنند.
۳. روش میانه که به نظر نگارنده از سوی جریان متافیزیکی بازمینی‌شده اتخاذ شده است. این مفسران می‌کوشند همچون روش اول با پرسش‌های معاصر خویش به سراغ هگل بروند؛ درحالی‌که مراقب‌اند تا هگل را از واقعیت تاریخی او دور

3. Frederick Beiser, *Hegel* (New York and London: Routledge, 2005), 132-139.

نسازند. برای مثال، بیزر صراحتاً چنین رویکردی را برمی‌گزیند.^۴ روش تحلیلی تفاوت‌های ماهوی بسیاری با روش هرمنوتیکی دارد که اساساً نتایج تحقیق را دگرگون می‌کند. برای مثال، وقتی یک فیلسوف تحلیلی همچون تام راک مور با پرسش‌های معرفت‌شناسانه به سراغ هگل می‌رود، تفسیر او از روح در فلسفه هگل نه خوانشی متافیزیکی-الهیاتی به‌مثابه خدا در دین، بلکه خوانشی معرفتی است.^۵

به‌همین ترتیب این تفاوت موضع در موارد دیگر نیز واضح است. برای مثال، به نظر می‌رسد مفسرانی که روش میانه را اتخاذ می‌کنند بیش از مفسران هرمنوتیکی در تفسیرشان بر استقرار الهیاتی جدید از سوی هگل تکیه می‌کنند؛ زیرا با پرسشی مبتنی بر میزان معاصرت فلسفه دین هگل با مسئله‌های کنونی خود به تفسیر دینی از هگل دست می‌زنند و معتقدند هگل پارادایمی مدرن در اندیشه دینی خلق کرده است. این در حالی است که مفسران هرمنوتیکی بر الهیات سنتی تأکید دارند.

دلیل سوم: در نهایت، مهم‌ترین دلیلی که می‌توان برای اختلاف آرای مفسران دینی هگل برشمرد و ما نیز می‌کشیم مفسران را بر همین اساس دسته‌بندی کنیم، به روش مواجهه هگل با اندیشه‌های فلسفی پیش از خود ارجاع دارد. هگل فیلسوف آشتی است. او از سویی به تمام اندیشه‌های فلسفی پیش از خود مسلط بوده و از سوی دیگر، تلاش کرده تا آرای گوناگون را با هم آشتی دهد. بنابراین، او اغلب یک اندیشه را تماماً رد یا اثبات نمی‌کند. این آشتی برای هگل با روش دیالکتیکی ممکن می‌شود.

برای مثال، این روش جمع و دیالکتیک در مواجهه هگل با دین قابل رؤیت است. با این توضیح که در شرایطی که با فلسفه کانت شکافی عمیق میان دین با فلسفه رخ داده و دین اساساً از حیثه شناخت عقلانی خارج شده، هگل بر آشتی فلسفه با دین تأکید می‌کند و به‌صراحت اعلام می‌دارد، موضوع فلسفه همان موضوع دین است. قاعدتاً این سخن هگل بستری برای اختلاف آرای مفسران می‌شود. زیرا کانت پیش از هگل اثبات کرده که اساساً نمی‌توان امر نامشروط همچون خدا را با عقل محض فلسفی شناخت و ادعای هگل صراحتاً در برابر فلسفه کانت قرار دارد. این در حالی است که بنابر اذعان اغلب مفسران معاصر، اگر نگوییم او به دنبال

4. Beiser, *Hegel*, 4.

5. Tom Rockmore, "Hegel on Reason, Faith and Knowledge", in *Philosophy and Religion in German Idealism*, eds. William Desmond, Ernst-Otto Onnasch & Paul Cruysberghs (New York: Springer Science & Business Media, 2005), 131.

تکمیل پروژه کانتی بوده، دست کم نسبت به فلسفه کانت بی توجه نیز نبوده است. در همین راستا، صف‌آرایی مفسران مختلف را می‌بینیم که هر یک به دنبال تبیین و تفسیری از نسبت هگل با کانت هستند. بر همین اساس، دسته‌بندی میان مفسران دینی هگل مبتنی بر جریان‌های بزرگ‌تر تفسیری که هر یک از آنها بدان تعلق دارند به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف- تفسیر متافیزیکی بازبینی‌شده:^۶ این تفسیر پرتفردارترین نگرش در میان مفسران است که توانسته پارادایم‌های مختلفی را ذیل خود جای دهد. این مفسران کسانی هستند که از فلسفه دین هگل تفسیری متافیزیکی، عقلانی و درعین‌حال متفاوت از متافیزیکِ جزمی پیشاکانتی ارائه کرده‌اند. آنها دین هگل را به‌مثابه یک کل تفسیر می‌کنند، اما این کل نه امری متعال و فوق طبیعی، بلکه درون‌ماندگار است. به تعبیر دیگر، این جریان تفسیری هگل را متأثر از کانت و درعین‌حال منتقد او می‌دانند و هگل را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کنند که تکمیل‌کننده نواقص پروژه کانتی است. برخی از مهم‌ترین مفسران این جریان از این جمله‌اند: والتر جاشکی (Walter Jaeschke)، ویلیام دزموند (William Desmond)، پتر هاجسون (Peter Hodgson)، استیون هولگیت (Stephen Houlgate)، رابرت استرن (Robert Stern)، کیت وستفال (Kenneth Westphal)، جیمز کرینز (James Kreines) و کریستوفر یومانس (Yeomans Christopher).

ب) تفسیر غیرمتافیزیکی: عده‌ای به نحو افراطی به نقدهای هگل از کانت بی‌توجه‌اند و هگل را تماماً با کانت تفسیر می‌کنند. آنها بر این باورند که ناکارآمدی متافیزیک توسط کانت بر همگان اثبات شده و هر تمسکی به آن بازگشتی رو به عقب محسوب می‌شود؛ بنابراین نگرشی ضد کل‌باورانه دارند.^۷ نام شماری از این مفسران از این قرار است: رابرت پپین (Robert Pippin)، تری پینکارد، رابرت برندوم (Robert Brandom)، پل ردینگ (Paul Redding)، وایت، سولومون، جان مک‌داول (John McDowell)، کلاوس هارتمن، تام راک‌مور، کلاوس برینکمن (Klaus Brinkmann) و توماس بول (Thomas Bole).

۶. این تفسیر به دلیل تمایز از تفسیرهای متافیزیکی جزمی یا پیشاکانتی این چنین نام‌گذاری شده است. نکته این است که هگل با در نظر گرفتن نقدهای کانت به متافیزیک، به نوعی خاص از متافیزیک قائل بود که مورد هدف نقدهای کانت قرار نداشت.

۷. به نظر می‌رسد، یکی از بهترین منابع برای مطالعه این جریان‌های تفسیری اثر رابرت ویلیامز است (ویلیامز خود در جریان تفسیر متافیزیکی بازبینی‌شده قرار دارد). مراجعه کنید به فصل ششم از کتاب:

Robert R. Williams, *Tragedy, recognition, and the death of God: Studies in Hegel and Nietzsche* (New York: Oxford University Press, 2012): 161-185.

بر اساس تحقیق نگارنده می‌توان رویکرد مفسران غیرمتافیزیکی در مواجهه با فلسفه دین هگل را به سه دسته تقسیم کرد:

- برخی از مفسران غیرمتافیزیکی اندیشه دینی هگل را نادیده می‌گیرند. حال یا نسبت به آن سکوت کرده‌اند، همچون هارتمن یا پپین یا به تعبیری با این فرض موافق‌اند که «عنصر الهیاتی یا هستی - خداشناسی صرفاً ظاهری است و نباید جدی گرفته شود؛ همچون سولومون (Solomon) و آلن وایت (Alan R White)».^۸

- برخی دیگر همچون تام راک مور (Tom Rockmore)، مباحث دینی را بخشی مجزا از دیگر مباحث فلسفه هگل می‌دانند و معتقدند «پروژه دینی هگل بخشی از اندیشه او را تشکیل می‌دهد که اساساً هیچ ارتباطی به مباحث منطق و مقولات او ندارد»^۹ و با همین رویکرد با نگرش دینی هگل مواجه می‌شوند. حال یا مانند گروه اول به نگاه دینی هگل نمی‌پردازند یا به صورتی جدا آن را موضوع بحث خود قرار می‌دهند.

- برخی نیز همچون پینکارد علی‌رغم موضع غیرمتافیزیکی با نزدیک شدن به تفسیری متافیزیکی از دین هگل بحث کرده‌اند (موضع پینکارد و تحلیل علت رویکرد او در بخش تفسیر غیرمتافیزیکی خواهد آمد).

ج) تفسیر عرفانی و هرمسی: دسته سوم کسانی هستند که نگرش غیرمتافیزیکی را ضددینی می‌دانند و به همین دلیل کل‌باور هستند، اما با عقلانیت جریان متافیزیکی نیز در ستیزند و از دین هگل تفسیری کل‌گرایانه مبتنی بر نگرشی عرفانی و هرمسی ارائه می‌دهند.^{۱۰}

مفسرانی همچون: گلن الکساندر مگی (Glenn Alexander Magee) و سرل آرگان (Cyril O'Regan) در این جریان تفسیری قرار دارند.

بنابراین، در مجموع از مهم‌ترین ویژگی‌های متمایزکننده تفسیر متافیزیکی بازبینی شده: درون‌ماندگار دانستن کل، تفسیر عرفانی: ضد عقلانی بودن و تفسیر غیرمتافیزیکی: ضد کل‌باوری است. در بخش بعدی می‌کوشیم با برشمردن برخی از مفسران ذیل هر جریان تفسیری، به استلزامات هر یک از این تفاسیر در فلسفه دین هگل اشاره کنیم. در این میان، به

8. Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (New York: State University of New York Press, 1994), 4.

9. Rockmore, "Hegel on Reason", 131.

10. Thomas A. Lewis, "Beyond the Totalitarian: Ethics and the Philosophy of Religion in Recent Hegel Scholarship," *Religion Compass* 2, Issue 4 (July 2008): 563. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00077.x>.

دلیل بزرگی جریان متافیزیکی بازمینی شده بر آن تمرکز بیشتری خواهیم داشت.

۳- تبیینی از آراء مختلف مفسران دینی هگل

الف) تفسیر متافیزیکی بازمینی شده: والتر جاشکی (۱۹۴۵-۲۰۲۲) فیلسوفی آلمانی است که مطالعات او عمدتاً با تمرکز بر ایده آلیسم آلمان و به ویژه فلسفه هگل بوده است. کتاب او تحت عنوان *عقل در دین: بنیان‌های فلسفه دین هگل* (*Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*) (۱۹۸۶) به نقطه عطفی در مطالعات فلسفه دین هگل بدل شده و بدون شک می‌توان جاشکی را یکی از اصلی‌ترین مفسران جریان متافیزیکی بازمینی شده به شمار آورد.

جاشکی در این کتاب تفسیر خود را بر اساس درس‌گفتارهای فلسفه دین هگل ارائه می‌دهد. ایده اصلی او در این کتاب این است که هگل هرگز به الهیات سنتی پیشاکانتی بازنگشته و یکی از دلایل یکسانی موضوع فلسفه با الهیات از منظر جاشکی نه بازگشت هگل به پیش از کانت، بلکه خواست هگل مبنی بر استقرار یک الهیات فلسفی جدید است. الهیات فلسفی که با گذر از نقدهای کانت بنیانی برای فلسفه دین فراهم کند.

از نظر جاشکی، هگل از این طریق به نوعی جمع و آشتی میان فلسفه با الهیات رسیده و پاسخی برای بحران‌های عصر خویش فراهم می‌کند. بحرانی که با ظهور روشنگری و به ویژه کانت، خدا را اساساً از موضوع شناخت خارج و به اصلی اخلاقی بدل کرده بود و این امر سبب جدایی و انفکاک کامل مباحث دین از فلسفه نظری شده بود. یکی از پیامدهای این امر در فیلسوفان پس از کانت، تقلیل دین و خدا به پدیداری انسانی بود و هگل در چنین زمانه‌ای در تلاش برای نجات فلسفه دین از این تقلیل‌یافتگی و بحران بود.

بنابراین، از نظر جاشکی الهیات فلسفی برای هگل تنها به‌عنوان فلسفه دین و فلسفه دین تنها به‌عنوان الهیات فلسفی امکان‌پذیر است. بدین ترتیب، مسئله اساسی از نظر جاشکی بیش از اینکه در مطابقت یا عدم مطابقت فلسفه دین با مسیحیت باشد در این مسئله نهفته است که استقرار این الهیات جدید را که متشکل از وابستگی همزمان الهیات فلسفی با فلسفه دین است بررسی کند.^{۱۱}

11. Walter Jaeschke, *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, trans.

از نظر جاشکی، این رابطه و آشتی برای هگل با تمسک به دو اصطلاح ارسطویی تحت عنوان بالقوه و بالفعل صورت می‌گیرد. جاشکی در تقریر نظریه هگل معتقد است در نگاه او «دین به نحو «درخود» (in itself) خودآگاهی روح است»؛^{۱۲} این لحاظ از دین، یعنی چنانچه دین به مثابه امر «درخود» یا بالقوه باشد، حاکی از وجه متافیزیکی و الهیاتی دین است؛ اما چنانچه تنها به همین وجه از دین اکتفا کنیم، از منظر هگل تنها صورتی انتزاعی از دین داریم، یعنی دینی که هنوز محقق و بالفعل نشده و در زیست عملی ما جایگاهی ندارد.

از سویی دیگر، فلسفه دین نیز چنانچه بدون خودآگاهی روح درک شود، فلسفه دینی است که تنها درکی عام از دین دارد؛ یعنی فقط «دین را می‌فهمد (understand)، اما هنوز نمی‌تواند درباره آن بیندیشد (think)»^{۱۳} به این معنا که فلسفه دین به‌تنهایی نمی‌تواند دین را به متعلق اندیشه خود بدل کند. بنابراین، نیاز است دین بالقوه که تنها واجد وجهی متافیزیکی_الهیاتی است به امری «برای خود» (for itself) و بالفعل بدل شود. این فعلیت از طریق فلسفه دین ممکن می‌شود. فلسفه دین با این فعلیت‌بخشی به وجه بالقوه دین، «دین را به‌عنوان پدیده‌ای فرهنگی، معنوی و انسانی درک می‌کند، اما درعین حال دین را به‌عنوان خودآگاهی روح نیز درک می‌کند. در نتیجه این فلسفه دین، فی‌نفسه الهیات فلسفی است».^{۱۴}

بر همین اساس، فلسفه دین در نگاه هگل در آشتی با الهیات فلسفی درک می‌شود، یعنی تحقق دینی که به نحو «درخود» خودآگاهی روح است. بنابراین، فلسفه دینی که منفک از خودآگاهی روح درک شود، از نظر هگل نابسنده و یک‌سویه است. این تفسیر یک لازمه مهم در مفهوم خدا دارد. چنانچه خدا تنها به‌عنوان خودآگاهی روح در الهیات سنتی درک شود، خدا موجودی متعال و فرانسانی است که بیرون از زیست ما قرار دارد. یک خدای متعالی چیزی نیست که هگل بدان رضایت دهد؛ زیرا همچنان که گذشت، هگل به دنبال دست‌یافتن به خدایی است که نه متعالی و بیرون از ما باشد، همچنان که در الهیات سنتی بود و نه خدایی که صرفاً به پدیداری انسانی تقلیل یابد، همچنان که پس از کانت در فلسفه دین با آن مواجهیم. پاسخ هگل به این مسئله در روش دیالکتیکی نهفته است که شرح آن پیش از این گذشت. تعامل و وابستگی یک خدای متعالی با خدایی که به‌مثابه پدیدار انسانی است به خدایی درون‌ماندگار می‌انجامد. این خدای درون‌ماندگار علیرغم اینکه صرفاً پدیداری انسانی

J Michael Stewart and Peter C Hodgson (California: University of California Press, 1990), 214.

12. Jaeschke, "Philosophy of Religion after the Death of God", 18.

13. Jaeschke, "Philosophy of Religion", 18.

14. Jaeschke, "Philosophy of Religion", 19.

نیست، اما «دیگری» انسان هم نیست. خدا روح است. روحی که به نحوی درون‌ماندگار وجود دارد.

بنابراین، چنانچه دین بر اساس مفهوم معرفت بی‌واسطه (immediate knowledge)، به‌مثابه معرفت به تفکیک‌ناپذیری خدا و خودآگاهی درک شود، وظیفه فلسفه دین این است که ماهیت خدا را در فرمی جدید عینیت بخشد.^{۱۵} بر همین اساس، دو نکته در تفسیر جاشکی مهم است: اولاً، هگل خداوند در دین را به‌مثابه «روح» در فلسفه درک می‌کند، درحالی‌که این روح غیر از موجودات انسانی نیست. ثانیاً، بازنمایی‌های دینی توسط فلسفه مفهوم‌پردازی می‌شوند. البته جاشکی در نهایت معتقد است «هگل نمی‌تواند در استقرار شکل جدیدی از الهیات فلسفی به نتیجه برسد».^{۱۶}

به‌طور خلاصه می‌توان چند ویژگی روش‌شناختی تفسیر جاشکی از فلسفه دین هگل را برشمرد:

- فلسفه دین بدون الهیات فلسفی و برعکس امکان‌پذیر نیست.
 - دین به نحو بالقوه خودآگاهی روح و به نحو بالفعل پدیداری انسانی، فرهنگی و اجتماعی است.
 - خدا اساساً بیرون از انسان به‌عنوان «دیگری» او نیست. درحالی‌که این امر به معنای تقلیل خدا به انسان نیست.
 - فلسفه بر دین تفوق دارد.
- مفسر دیگر این جریان، ویلیام جیمز دزموند است. او یکی از فیلسوفان ایرلندی معاصر و صاحب آثاری در باب هستی‌شناسی، متافیزیک، اخلاق و دین است. یکی از موضوعاتی که دزموند بدان توجه داشته، فلسفه دین هگل است. از آنجاکه دزموند از منظری منتقدانه به بحث از فلسفه دین هگل می‌پردازد، نگاه او در این مقاله حائز اهمیت است، زیرا می‌توان تفسیر او را نماینده‌ای از نگرش انتقادی به فلسفه دین هگل نیز تلقی کرد.

دزموند یک «آگوستینی نوئومیست» است. پرسش اساسی او برخلاف جاشکی مشتمل است بر اینکه آیا می‌توان هگل را یک مسیحی راستین قلمداد کرد یا خیر؟ پاسخ او به این پرسش یک نه قاطع است. دزموند در کتاب *خدای هگل: المثنی جعلی؟ (Hegel's God: A Hegelesche Fiktion)*

15. Jaeschke, *Reason in Religion*, 246.

16. Lewis, *Beyond the Totalitarian*, 564-565.

بازخوانی آرای مفسران معاصر از فلسفه دین هگل / خیری ۶۸

Counterfeit Double?) بر این باور است که هگل یک خدای جعلی ارائه می‌دهد و خدای او هیچ نسبتی با مسیحیت راستین ندارد.

دزموند اساساً ابداع فلسفه دین را یک حوزه تخصصی مطالعاتی در نتیجه تهاجمی بی‌سابقه از سوی برخی از روشنفکران در غرب می‌داند؛ زیرا فلسفه دین از منظر او محصول موقعیتی است که روشنفکران ادعای خودمختاری (autonomy) خود را از نظارت الهیاتی (theological supervision) مطرح می‌کنند و بی‌خدایی (atheism) را امری معتبر و مواجهه‌ای گریزناپذیر می‌دانند.^{۱۷} مهم‌ترین واژگانی که دزموند از طریق آنها به فلسفه دین هگل حمله می‌کند خودمختاری و خودتعیین بخشی است.

از منظر دزموند، هگل «مفهوم فلسفی را دارای شکل و محتوای حقیقت مطلق می‌داند»،^{۱۸} اما دزموند انطباق کاملی میان مفهوم فلسفی با حقیقت مطلق یا خدا قائل نیست؛ چراکه او دست عقل فلسفی را از به چنگ آوردن تمام حقیقت کوتاه می‌بیند، هرچند که به عدم دسترسی و شناخت نسبت به حقیقت مطلق نیز قائل نیست. دزموند به جای انطباق کامل یا آشتی دین با فلسفه قائل به نوعی گشودگی در گفت‌وگو میان فلسفه با دین است. از نظر او اساساً این دو حوزه باید مستقل از یکدیگر، اما در تعامل با همدیگر فهم شوند، درحالی‌که هگل دین را به فلسفه تقلیل می‌دهد و بنابراین، سبب تحریف در دین و مفهوم خدا می‌شود. مفهوم غیریت برای دزموند بسیار مهم است. از نظر او «دیالکتیک هگل موجب فرودستی و تقلیل غیریت می‌شود».^{۱۹} در حقیقت دین و فلسفه باید در عین حفظ غیریت خود از یکدیگر، «باهم» باشند و در تعامل با یکدیگر قرار داشته باشند.

به‌همین ترتیب، دزموند بر این باور است که بازنمایی (Vorstellung) دینی ممکن است واجد محتوا باشد، اما شکل بیرونی آن میان ما و خدا شکاف ایجاد می‌کند و در انتقال از تصویر به مفهوم، «دیگری» بودن خدا به‌مثابه «دیگری» را نادیده گرفته و تحریف می‌کند. در حقیقت، در فرایند اندیشه خودتعیین‌بخش آفهبونگ (Aufhebung) مفهومی هگل اصل دینی را جعل می‌کند تا آن را با تلاش‌های خود مفهوم مطابقت دهد؛ بنابراین خدای هگل یک

17. William Desmond, *Is There a Sabbath for Thought? Between Religion and Philosophy* (New York: Fordham University Press, 2005), 4.

18. Desmond, *Is There a Sabbath for Thought?*, 158-159.

19. William Desmond, *Beyond Hegel and Dialectic* (New York: State University of New York Press, 1992), 7.

دوگانه تقلبی از خداست.^{۲۰}

بر همین اساس، نقد اصلی دزمووند بر هگل متوجه این است که هگل متعالی بودن و «دیگری» بودن خدا را نمی‌پذیرد^{۲۱} و خدا را تبدیل به امری درون‌ماندگار می‌کند که در نتیجه، خدا به یک اندیشه یا فرض ذهنی و عقلانی تقلیل می‌دهد. این تقلیل از منظر دزمووند سبب تحریف خدا و ارائه یک خدای تقلبی است که به جای یک خدای اصلی جا زده می‌شود. او این دوگانه جعلی را محصول کار هگل می‌داند که می‌خواهد با بازنمایی دین در فلسفه تمام دین را به چنگ مفهوم درآورد؛ زیرا معتقد است عقل خودتعیین‌بخش و خودبسنده است و قادر به درک هر چیزی هست، درحالی‌که عقل خودبنیاد به‌تتهایی برای درک دین کافی نیست. در نهایت، از منظر دزمووند ردّ خدای متعالی از سوی هگل باعث عقیده‌ای بت‌پرستانه و شرک‌آمیز می‌شود؛ زیرا خدا به جای اینکه فراتر از کل باشد، معادل کل تلقی می‌شود. بنابراین، هگل یک مسیحی اصیل نیست. به‌طور خلاصه، ویژگی‌های تفسیر دزمووند به این ترتیب است:

- خدای هگل «دیگری» انسان و متعالی نیست، بلکه درون‌ماندگار است.

- هگل به تفوق فلسفه بر دین قائل است.

- از نظر هگل تمام حقیقت دین و خدا با اندیشه عقلانی قابل توضیح است.

- نقد دزمووند: تقلیل دین به اندیشه عقلانی و فلسفی به خدایی جعلی می‌انجامد.

یکی دیگر از مفسرانی که می‌توان ذیل این جریان برشمرد، پیترو هاجسون ویراستار و یکی از مترجمان نسخه انگلیسی اثر هگل، یعنی «درس‌گفتارهایی در باب فلسفه دین» است. او در سال ۲۰۰۵ پژوهش رسمی خود را در باب درس‌گفتارهای هگل با کتابی تحت عنوان *Hegel and Christian* الهیات مسیحی: قرآتی از درس‌گفتارهای فلسفه دین هگل (*Hegel and Christian*) منتشر کرد. تفسیر هاجسون در این کتاب همچون جاشکی با نگاهی کل‌گرا و عقلانی بر اساس بازخوانی آموزه‌های مسیحیت، یعنی خلقت و تثلیث در درس‌گفتارهای فلسفه دین هگل انجام می‌شود. تفسیر او بر این ایده اساسی مبتنی است که هگل به دنبال ارائه یک الهیات فلسفی جدید است تا با نظر به نقدهای کانت از الهیات سنتی بنیان‌های مفهومی دین را بازسازی کند.

هاجسون در بخشی از کتاب، رابطه خدا با انسان را از منظر هگل با بازخوانی معنای

20. Desmond, *Is There a Sabbath for Thought?*, 158-159.

21. William Desmond, *Hegel's God: A Counterfeit Double?* (Burlington: Ashgate, 2003), 5.

تثلیث تبیین می‌کند و معتقد است «هگل به تثلیث شامل (inclusive Trinity) باور دارد»،^{۲۲} یعنی تثلیثی که در آن خدا و جهان را با هم تشکیل می‌دهد، اما رابطه خدا با جهان این‌همان نیست. اینگونه نیست که خدا به جهان و انسان تقلیل داده شود یا همان انسان بشود، بلکه جهان در درون خدا است. خدا شامل جهان و انسان و هرچه در آن است می‌باشد.

از منظر هاجسون نامتناهی یا خدا تناهی را در خود گنجانده است. تناهی نمی‌تواند این کار را انجام دهد. بنابراین، اساس ترفیع و استعلای (elevation) انسان خود-برون‌افکنی (projection-Self) انسان نیست، بلکه نزول/هبوط (descent) الهی به سوی امر متناهی است. خداوند شرط امکان ارتباط با خدا و معرفت خداوند است.^{۲۳}

شاید به نظر برسد که این تعبیرات حاکی از تفسیر هاجسون مبتنی بر خدایی متعالی است، زیرا تبیین او در جهت هبوط خدا به سوی انسان حاکی از رابطه‌ای از بالا به پایین است؛ اما هاجسون تعبیرات دیگری نیز دارد که حاکی از خدایی غیرمتعالی و درون‌ماندگار است. برای مثال، او می‌گوید: «اندیشیدن به خدا به‌عنوان روح به‌جای ذات، بدین معناست که به او به‌عنوان خدای حاضر در باور دینی، یعنی خدای حاضر در جامعه ایمانی بیندیشیم».^{۲۴} یا این تعبیر از هاجسون که می‌گوید: «دین، زاییده روح و اثری از امر الهی از فرآیند تولید الهی در درون بشریت است».^{۲۵}

کوشش هاجسون برای معرفی خدای هگل به‌مثابه کسی که «دیگری» انسان و متعالی نیست، درحالی‌که به انسان نیز تقلیل پیدا نمی‌کند، حاکی از دغدغه هاجسون برای نشان‌دادن دیالکتیکی از رابطه متقابل خدا با انسان دارد. هاجسون تحت هیچ شرایطی رابطه مقتدرانه میان انسان با خدا را بر نمی‌تابد. بر همین اساس، در واکنش به تعبیر خدای جعلی دزموند معتقد است، خدای هگلی جعلی نیست، بلکه خدایی جعلی است که کاملاً «دیگری» است؛ یعنی مقتدر، فراتر از هر اندیشه‌ای و فراتر از هر ارتباط هستی‌شناختی با خلقت است. خدای واقعی (real God) از نظر هاجسون یک خدای مکشوف‌کننده (revelatory) و خدای خود-بخشنده (self-giving God) است که در شناخت ما شناخته می‌شود و در ابهام و تراژدی

22. Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 2005), 254.

23. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, 254.

24. Hodgson, "Hegel's Philosophy of Religion", 233.

25. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, 254.

تاریخ محقق می‌شود.^{۲۶} بر این اساس، عنصری که هاجسون با آن تعالی خدا را رد می‌کند به واسطه دسترسی شناختی انسان به خدا ممکن می‌شود. هرچند که این شناخت در اثر خود-مکشوفی خدا حاصل می‌شود، آنچه برای هاجسون مهم است در دسترس بودن خدا است.

البته به نظر می‌رسد که هاجسون علیرغم نقد تفسیر دزمووند تا حدودی با او همراه می‌شود. برای مثال، در نقدهایی که به فلسفه دین هگل وارد می‌کند، می‌نویسد: «الهیات نباید تابع هیچ فلسفه‌ای حتی فلسفه هگل باشد».^{۲۷} اما در مجموع، هاجسون برخلاف دزمووند تلاش بسیاری می‌کند تا مرزهای فلسفه هگل را از تفاسیر الحادی از دین مشخص کند و هگل را فیلسوفی پساکانتی که درصدد استقراری جدید از الهیات است که با نقدهای کانت خراب نشده، درحالی که خدا باور و مسیحی نیز هست، نشان دهد. به‌طور خلاصه می‌توان ویژگی‌های مهم تفسیری هاجسون را این چنین برشمرد:

- تفسیر کل‌گرایانه و عقلانی؛

- ارائه یک تقریر هستی - خداشناسی از الهیات هگل؛

- تفسیر درون‌ماندگار از خدا و

- مقاومت کردن در برابر تقلیل دین به خوانشی اومانستی.

ب) تفسیر هرمسی و عرفانی: الکساندر مگی یکی از مفسران عرفانی فلسفه دین هگل است که معتقد است میان فلسفه هگل و عرفان هرمسی مشابهتی قابل توجه وجود دارد. او در کتاب *هگل و سنت هرمسی (Hegel and Mysticism)* این شباهت را نه امری تصادفی، بلکه محصول توجه آگاهانه هگل به سنت هرمسی می‌داند و معتقد است هگل دلبسته هرمسیه / هرمتیسم (hermeticism) بود.

مگی با برشمردن اقسام رویکردهای عرفانی می‌کوشد مقصود خود را از وجه عرفانی روشن کند. او به‌طور کلی به سه قسم از عرفان اشاره می‌کند. قسم اول، عرفانی است که مبتنی بر رمز و رازی غیرقابل وصف است. قسم دوم، عرفانی است که بوهمه نمونه آن است و به دنبال شناخت مثبت از ماهیت الهی و بیان روشی برای تبیین ابعاد مختلف خدا است و قسم سوم، عرفان هرمسی است. سنت هرمسی شامل مجموعه‌ای از افکار از جمله کابالیسم و عرفان اکهارت و دیگران است. مگی معتقد است هگل با نوع اول عرفان مخالف و پیرو عرفان نوع دوم و سوم است. به تعبیری هگل پیرو عرفان نوع دوم است، زیرا او امر مطلق را امری

26. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, 257.

27. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, 258.

آشکارشونده که در هر لحظه بُعدی از آن متجلی می‌شود، تبیین می‌کند. از سوی دیگر، هگل پیرو عرفان نوع سوم نیز هست، زیرا هگل همچون سنت هرمسی آفرینش را دارای نقشی محوری در هستی خدا می‌داند.^{۲۸}

عنصر تعیین‌کننده در روش تفسیری مگی نگرش ضد عقلانی او است و تفاوت تفسیر مگی از مفسرانی که تا پیش از این گذشت در همین مسئله نهفته است، یعنی در موضعی که در برابر عقل اتخاذ می‌کند. تفسیر مگی البته کل‌گراست و از این جنبه همچنان ذیل تفاسیر متافیزیکی قرار می‌گیرد، اما درک متفاوت از مفهوم عقل در فلسفه هگل خوانش او را از تفاسیر متافیزیکی جدا می‌سازد.

از نظر مگی، ادعای هگل مبنی بر دستیابی به خرد (wisdom) به معنای یونانی این کلمه مبتنی بر دوستدار خرد نیست، بلکه مفهوم خرد در دیدگاه هگل ریشه در سنت هرمسی دارد، یعنی مطالبه مستمر خرد. این معنا با تفکر یونانی به معنای در اختیار داشتن قاطع خرد متفاوت است.^{۲۹} از همین رو، از نظر هگل فقط افرادی به حقیقت می‌رسند که دیدگاه‌های عقلانی کاذب را کنار بگذارند.

در حقیقت، نقطه محوری تفسیر مگی توجه او به این امر است که تفاسیر عقل‌گرا مطلق را برای عقل امری تماماً به‌چنگ‌آمدنی می‌دانند، درحالی‌که از منظر او عقل انسانی درکی مستمر و نوبه‌نو از امر مطلق دارد و هرگز چنین نیست که عقل انسانی توان درک یکپارچه از امر مطلق آن هم به شیوه‌ای مفهومی و انتزاعی را داشته باشد. از نظر او، امر مطلق کل است، اما این کل با درک انسانی تکمیل می‌شود و عقل انسان در هر لحظه به درک جلوه‌ای از او می‌رسد.

بر اساس تفسیر مگی، زبان فلسفه از منظر هگل نه زبانی مفهومی و انتزاعی، بلکه زبانی منطبق بر «ژرف‌اندیشی اسطوره‌ای-شعری» است. به تعبیری، هگل تفکر گزاره‌ای را رد می‌کند و در مقابل، پیرامون امر مطلق صحبت یا تفکر می‌کند که در هر نقطه ابعاد یا بخشی از آن آشکار می‌شود؛^{۳۰} همچنین با مراجعه به تفسیر مگی توجهات او به بحث تخیل، اشکال

28. Glenn Alexander Magee, "Hegel and Mysticism", in *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, ed. Frederick C. Beiser (New York: Cambridge University Press, 2008), 278.

29. Glenn Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2001), 1.

30. Lewis, *Beyond the Totalitarian*, 568.

هندسی، سحر و جادو بیانگر نگرش عرفانی او و تمایز تفسیر او از تفاسیر عقل‌گرا است. چهار مورد از آموزه‌های الهیاتی که هگل با سنت هرمتی شریک است، بدین ترتیب هستند:

۱. خداوند برای اینکه خدا باشد، به خلقت نیاز دارد.
 ۲. خدا به نوعی تکمیل شده است یا نیازی دارد که از طریق تفکر انسان نسبت به او برآورده می‌شود.
 ۳. انسان از طریق عرفان می‌تواند خود را به کمال برساند.
 ۴. انسان می‌تواند جلوه‌های خداوند را بشناسد.^{۳۱}
- این آموزه‌ها حاکی از وابستگی متقابل انسان و خدا در خوانش عرفانی مگی است. با این توضیح که همچنان که انسان نیازمند عرفان است تا خود را به کمال برساند، خدا نیز از طریق تفکر انسان نسبت به خود کامل می‌شود. مگی این رابطه را تحت آموزه‌ای هرمتی مبنی بر رابطه‌ای «دایره‌ای از نسبت میان خدا، خلقت و ضرورت انسان»^{۳۲} تبیین می‌کند.

ج) تفسیر غیرمتافیزیکی: تری پینکارد، فیلسوف آمریکایی و از هگل‌پژوهان معاصر است که می‌توان نگاه او را ذیل جریان غیرمتافیزیکی دسته‌بندی کرد. پینکارد، کل‌گرایی در فلسفه هگل را رد کرده و تفسیری تاریخی - اجتماعی از آن ارائه می‌دهد. او در کتاب خود تحت عنوان *هگل: زندگینامه (Hegel: A Biography)* به شرح فلسفه دین هگل می‌پردازد. از نظر پینکارد، دین هگل مبتنی بر گزارشی تاریخی و دیالکتیکی از بسط حقیقت دینی است. از نظر او هگل به دنبال تفریری از دین بود که بر اساس آن مسیحیت نه تنها به عنوان یک دین در میان بسیاری از مردم، بلکه به عنوان یک دین مدرن پارادایمی ظهور کند، زیرا تنها دینی که حقیقت دارد دینی است که با زندگی اجتماعی، سیاسی و علمی مدرن سازگار است.^{۳۳}

پینکارد نیز همچون تفسیرهای متافیزیکی بازبینی شده خدا را درون‌ماندگار تفسیر می‌کند و معتقد است خدا نیرو یا موجودی «بیرونی» نیست. بر اساس تفسیر پینکارد خدا همان روح در طبیعت است که به صورت استعاره‌ای خوابیده و اصل الهی روح زمانی به ثمر می‌رسد که انسان‌ها بر روی کره زمین ظاهر می‌شوند و ادیان را به عنوان شیوه‌های عمل اجتماعی ایجاد می‌کنند. البته بر اساس تفسیر پینکارد خدا و جهان مخلوق انسان نیست، بلکه جهان به گونه‌ای جاودانه

31. Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition*, 13.

32. Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition*, 10.

33. Terry Pinkard, *Hegel: A Biography* (New York: Cambridge University Press, 2000), 581.

ساخته شده که لازم بود حیات بر روی زمین ظاهر شود و بشریت به وجود آید. دیالکتیک خدا با انسان تحت عنوان دین نزد هگل با تعریف دین از سوی پینکارد واضح می‌شود. از نظر او، دین عبارت است از روش یا شیوه‌ای که به‌طور همزمان سبب خودآگاهی خدا و انسان می‌شود، یعنی از سویی همه انسان‌ها از طریق دین به حقیقت خودشان آگاه می‌شوند^{۳۴} و از سوی دیگر، اصل الهی روح یا خدا نیز از طریق دین به ثمر می‌نشیند و از وجود خود آگاه می‌گردد. عباراتی که در ادامه می‌آید برای فهم روش تفسیری پینکارد مهم است:

«هگل می‌گوید خداوند روح (Geist) است و بنابراین «ترفع» به سوی خدا، ترفیع به سوی چیزی است که انسان‌ها واقعاً هستند، یعنی مخلوقات با فکر و مقید به هنجار که بالاترین منفعشان را در این می‌بینند که خودآگاهی خود را در چهارچوب اصول عقلانی صورت‌بندی کرده و بفهمند».^{۳۵}

تعبیر پینکارد، همچون خدا به‌مثابه روح و ترفیع بشریت به سوی خدا یا به تعبیری دین با موضوع بشریت متعالی به تفسیر متافیزیکی نزدیک می‌شود. ادعای نگارنده این است که شاید بتوان با تأملی بیشتر بر موضع پینکارد، علت این انحراف از موضع غیرمتافیزیکی را حرکتی آگاهانه از سوی او تلقی کرد. با این توضیح که نزدیکی تفسیر دینی پینکارد به خوانش متافیزیکی محصول غفلت او نیست، بلکه شاید به این دلیل باشد که از نظر او، علیرغم اینکه هگل هدف از پروژه فلسفی‌اش را تکمیل پروژه کانتی می‌داند، اما در بخش‌هایی همچون دین یا تاریخ به خوانش متافیزیکی نزدیک می‌شود.

یکی از مؤیدهای این ادعا تبیینی است که پینکارد از موضع مفسران غیرمتافیزیکی ارائه می‌دهد. او می‌گوید: «یکی از پرسش‌های مفسران غیرمتافیزیکی این است که آیا ادعاهای هگل درباره دین و تاریخ به اندازه کافی قابل توجیه است؟ این پرسش به موضوعی دائمی برای مفسران پس از هگل تبدیل شده است».^{۳۶} پینکارد در بخش دیگری از مقاله‌اش پرسش مهم دیگری را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه هگل تا چه میزان می‌تواند بر اساس اصول خود در باب مسائل مختلف ادعا کند؟ به تعبیر دیگر، آیا ادعاهای هگل در مباحث مختلف فلسفی، بر

34. Pinkard, *Hegel: A Biography*, 579.

35. Pinkard, *Hegel: A Biography*, 579.

36. Terry Pinkard, "What is the non-metaphysical reading of Hegel? A reply to Frederick Beiser," *Hegel Bulletin* 17, no. 2 (1996): 15, <https://doi.org/10.1017/S0263523200005711>.

اساس همان اصولی که با آنها آغاز کرده بنا شده است یا در برخی از موارد از آنها تخطی می‌کند؟ او در همین راستا مثالی می‌زند: «هگل فکر می‌کرد مسیحیت دینی عالی‌تر از یهودیت است، اما بسیاری (از جمله خود من) می‌خواهند بدانند که آیا این واقعاً از دیدگاه‌های هگل ناشی می‌شود یا اینکه بیشتر نمایش چیزی است که هگل می‌خواست آن را توجیه کند، اما در واقع نمی‌توانست؟»^{۳۷}.

به نظر نگارنده، پینکارد در طرح این پرسش‌ها از موضع خود به‌منزله مفسری غیرمتافیزیکی پرده برمی‌دارد. او موافق است که باید هگل را با خوانشی غیرمتافیزیکی درک کنیم، اما به نظر می‌رسد او بر این باور است که احتمالاً برخی از مباحث در پروژه هگل همچون دین، تاریخ و... با اهداف او از جمله تکمیل کردن پروژه کانتی همخوان نیستند. به همین دلیل، او در تفسیر فلسفه دین هگل به خوانش متافیزیک بازبینی شده نزدیک می‌شود. به تعبیر دیگر، شاید پینکارد معتقد نباشد که هگل از پروژه خود منحرف شده است، اما به نظر می‌رسد دست‌کم بر این باور است که هگل در اندیشه دینی خود از کانت فاصله می‌گیرد و طبیعتاً به خوانش متافیزیکی نزدیک می‌شود. بنابراین، تفسیری که از اندیشه دین هگل ارائه می‌دهد، اشتراکاتی با تفسیر متافیزیکی بازبینی شده دارد.

به‌طور خلاصه، مهم‌ترین ویژگی‌های روش‌شناسانه تفسیر پینکارد بدین ترتیب است:

- خدای هگل همان روح در فلسفه است.
- رابطه خدا با انسان از طریق خودآگاهی و تعالی بشریت به سوی خدا ممکن می‌شود.
- خدا و دین اختراع انسان نیست.
- خدا «دیگری» انسان نیست.

بر اساس آنچه گذشت، تمام شواهد مبتنی بر دین متافیزیکی در فلسفه دین هگل که دین را برای انسان در حیطه و قلمرو شناخت عقلانی او امکان‌پذیر می‌سازد، از سوی مفسران غیرمتافیزیکی یا به عدول ناآگاهانه هگل از هدفی که از ابتدا برای خود تعریف کرده بود، تأویل برده می‌شود یا اساساً شایسته توجه قلمداد نشده و نادیده گرفته می‌شود، اما چنانچه بخواهیم تأملی بر این پرسش کنیم که از زاویه مفسران غیرمتافیزیکی دین هگل چه صورتی پیدا می‌کند، به نظر می‌رسد دین نزد هگل همان جایگاهی را دارد که نزد کانت داشت. دین از

37. Pinkard, "What is the non-metaphysical reading of Hegel?," 16.

نظر کانت خارج از حیطه شناخت مفهومی و عقلانی و در حدود یک اصل اخلاقی منحصر می‌شود. طبیعتاً با تعریف پروژه هگل در جایگاه تکمیل‌کننده پروژه کانتی، دین هگل نیز از این حدود فراتر نمی‌رود.

۴. ارزیابی

پس از تأمل در رویکردهای مختلف تفسیری، اکنون، مهم‌ترین پرسش این است که مواجهه صحیح در خصوص پارادایم‌های تفسیری مختلف و گاه متعارض چیست؟ به نظر می‌رسد، این مواجهه تابعی از موضعی است که در خصوص معنا و فهم در فرآیند تفسیر اتخاذ می‌شود. بنابراین، برای مثال چنانچه رخداد معنا را محصول مواجهه‌ای منفعلانه از سوی مفسر با متن تلقی کنیم و به امکان عدم دخالت پیش‌فرض‌ها در فرآیند فهم قائل باشیم، طبیعی است که در هنگام مواجهه‌شدن با تفسیرهای مختلف از یک متن به رفع تعارض میان آنها و جمع عرفی دست می‌زنیم یا نشان می‌دهیم که تعارضی مستقر میان آنها وجود دارد و تفسیر منتخب را برمی‌گزینیم. این مواجهه محصول به رسمیت نشناختن تکثر در هنگام فهم متن است؛ اما به نظر می‌رسد این موضع، تنها خوانش موجود نیست و می‌توان با نگاهی درجه دوم و بی‌طرفانه به مواجهه‌ای دیگر نیز اندیشید که البته امکان اندیشیدن به این ایده را در گام نخست می‌توان از هگل آموخت. به تعبیری یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه هگل این است که فارغ از پاسخ‌هایی که به مسئله‌های عصر خویش دارد، منبعی مهم برای الهام ایده‌های نو است. به‌طوری که می‌توان در هر مواجهه با متن هگلی، با به‌کارگیری روش دیالکتیکی و حتی با تفسیرهای خلاقانه و بدیع از آن به مسئله‌های اکنون خویش همچون هگل از منظری نو بیندیشیم و معاصرت هگل را با زمانه کنونی خودمان درک کنیم.

بنابراین، به نظر نگارنده تمنای یک تفسیر واحد از اندیشه فلسفی هگل، به‌مثابه طرد امکان‌های بی‌شمار فلسفی است که او در اختیار ما می‌گذارد. هگل به‌راستی با تردستی ویژه تمام مرزهای از پیش تعیین‌شده مسائل را جابه‌جا می‌کند و به ما می‌آموزد که راه‌حل مواجهه‌شدن با مسئله‌های فلسفی گذشته صرفاً قبول یا رد آنها نیست، بلکه می‌توان نسبت به آنها موضعی تعاملی را برگزید و به پاسخ‌هایی نو اندیشید.

به نظر می‌رسد، این موضع تعاملی تنها زمانی حاصل می‌شود که اساساً رخداد معنا بر همین اساس، یعنی بر اساس تعامل تلقی شود. به تعبیری، رخداد معنا از خلال رابطه دیالکتیکی میان مفسر با متن پدیدار شود. بنابراین، بهترین مواجهه با پارادایم‌های مختلف تفسیری نیز حفظ تکثر آنها و نوعی گشودگی در مواجهه با امکان‌هایی است که هر یک از

تفسیرها با استنباط از متن هگل بر ما پدیدار می‌سازند و به تعبیری امکان‌های متعدد متن را بر ما می‌نمایانند. این امکان‌ها، محصول رویکرد متفاوت هر پارادایم تفسیری در مواجهه با متن است. در نتیجه، معقولیت هر تفسیر بر اساس دیالوگ مفسر با متن و پرسش‌ها و رویکرد ویژه او ارزیابی می‌شود.

برای مثال، رویکرد اساسی مفسران در پارادایم متافیزیکی بازمینی‌شده، ارائه تفسیری است که بیشترین انطباق را با متن هگلی داشته و بتواند به نحوی منسجم دیدگاه او را تفسیر کند. بنابراین، معیار معقولیت این پارادایم تفسیری نیز همین رویکرد است. در همین راستا، به نظر می‌رسد مبانی کل‌باوری و عقلانی این پارادایم می‌تواند مسئله هگل را مبنی بر ساخت یک سیستم فلسفی بر محور امر مطلق به بهترین نحو بازنمایی کند. هگل به‌طور خاص در مقدمه کتاب «پدیده/رشناسی روح» می‌گوید: «حقیقت کل است».^{۳۸} از منظر او یک محتوا فقط به عنوان لحظه‌ای از کل توجیه می‌شود که خارج از آن فقط یک پیش‌فرض بی‌اساس یا یک یقین ذهنی است. بر اساس آنچه گذشت، این کل یا امر مطلق پدیدارهای مختلفی از جمله در دین به‌مثابه خدا یا در فلسفه به‌مثابه روح پیدا می‌کند. مفسران مختلف متافیزیکی همچون جاشکی کوشیدند تا آشتی و جمع روح و خدا را به نحو عقلانی و تحت یک کل نشان دهند و این دو را با رابطه قوه و فعل تبیین کنند. همچنین، هاجسون تلاش کرد تا بازنمایی‌های دینی همچون تثلیث را با مفاهیم عقلانی تحلیل کند و وحدت فلسفه و دین را به این طریق در الهیاتی جدید از منظر هگل اثبات کند.

اما نکته بسیار مهم این است که چنانچه رویکرد پارادایم غیرمتافیزیکی را با معیاری که گذشت، یعنی بیشترین انطباق با متن هگلی، داوری کنیم، طبیعتاً تفسیری غیرمنسجم به دست می‌آید، زیرا آنها همواره متهم به نادیده‌انگاشتن دین، تاریخ و امر مطلق هستند؛^{۳۹} اما این نادیده‌انگاشتن که از سوی برخی مفسران این جریان اتخاذ می‌شود، چه‌بسا هیچ وضعی را متوجه پارادایم غیرمتافیزیکی نمی‌کند. زیرا آنها بر اساس رویکرد خود مبنی بر میزان معاصرت هگل با عصر خویش، تنها به بخش‌هایی از فلسفه هگل توجه می‌کنند که در راستای این موضع تفسیری است. از جمله امکان‌هایی که پارادایم غیرمتافیزیکی در تفسیر

38. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (New York: Oxford University Press, 1977), 11.

39. Frederick Beiser, "Hegel, A Non-Metaphysician? A Polemic Review of H T Engelhardt and Terry Pinkard (eds), *Hegel Reconsidered*," *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 16 (1995): 5, doi:10.1017/S0263523200005504.

فلسفه دین هگل ایجاد می‌کند موارد زیر است:

- سازگار کردن دین با چالش‌های مدرنیته؛
 - به چالش کشیدن برداشتی از هگل به عنوان وحدت‌گرایی کیهانی؛
 - به چالش کشیدن تفسیری مقتدرانه از خدای متعالی در الهیات سنتی پیشاکانتی؛
 - ضرورت بازخوانی لوازم اخلاق دینی این پارادایم تفسیری.
- از جمله مواردی که می‌توان در پارادایم تفسیری عرفانی نیز بدان توجه کرد، امکان مواجهه‌ای سیال و پیوسته نو به نو در رابطه انسان با خدا به واسطه به چالش کشیدن نگرش عقلانی به فلسفه دین است. به نظر می‌رسد، با وجود بصیرت‌های مختلفی که هر پارادایم تفسیری دارد، تلاش برای تقلیل آنها به یکدیگر و رفع تعارض با هدف رسیدن به تفسیری واحد از فلسفه دین هگل کوششی بی‌مناسبت و نادیده‌انگاشتن معقولیت‌های متکثر در هر پارادایم تفسیری است.

۵- نتیجه‌گیری

یکی از موضوعات چالش‌برانگیز برای مفسران هگل تعریف نسبت فلسفه با دین و این‌همانی موضوع آنها است. در این مقاله کوشیدیم تا انواع پارادایم‌های تفسیری و علل اختلاف آراء آنها را در خصوص این موضوع تبیین کنیم. بنابراین، سه پارادایم اصلی تحت عنوان متافیزیکی بازمینی‌شده، عرفانی و غیرمتافیزیکی مورد تحلیل قرار گرفت. در ضمن این تحلیل و به‌طور ویژه در بخش ارزیابی کوشیدیم تا ضرورت مواجهه‌ای غیرتقلیل‌گرایانه را نشان دهیم. به این صورت که ارزش‌های متمایز اما هم‌عرض هر پارادایم تفسیری را برشمردیم و نشان دادیم هر پارادایم تفسیری، محصول معیارهای مختلفی است که برآمده از رویکردها و پرسش‌های مختلف مفسران بوده است و ضروری است که هر پارادایم را بر اساس همان رویکرد ویژه آن بسنجیم. این رویکردها عبارت هستند از:

- ارائه تفسیری عقلانی، منسجم و سازوار از متن هگل از سوی پارادایم متافیزیکی بازمینی‌شده؛
- ارائه تفسیری مبتنی بر معاصرت هگل با زمانه مفسر از سوی پارادایم غیرمتافیزیکی؛
- قراردادن هگل در سنت هرمسی و عرفانی با نگاهی کل‌باورانه، اما عقل‌ستیز از سوی پارادایم عرفانی.

از جمله نتایج رویکرد اول، ارائه تفسیری منطبق بر روش دیالکتیکی هگل است که هم به نقدهای کانت بی توجه نیست و هم تفسیری غیرتقلیل‌گرایانه از دین ارائه می‌دهد و سبب آشتی میان الهیات سنتی با فلسفه دین می‌شود. در این رویکرد، این‌همانی فلسفه با دین، هگل را به فیلسوفی جزم‌اندیش بدل نمی‌کند. بنابراین، می‌تواند به بهترین نحو به متن هگلی نزدیک شود. از نتایج رویکرد دوم، سازگاری دین و مدرنیته و رفع تعارض آنها است. این پارادایم تفسیری، می‌تواند با بیشترین خلاقیت امکان‌های مغفول متن هگلی را در نسبت با پرسش‌های معاصر استنباط کند؛ همچنین از نتایج رویکرد سوم این است که به دلیل نگرشی غیرسیستماتیک به فلسفه هگل و به تعبیری عقل‌ستیز می‌تواند مشتمل بر امکان‌هایی نو در تعریف رابطه خدا با انسان باشد، زیرا متن دینی هگل را منحصر در یک سیستم عقلانی مشخص نکرده و به درک عقلانی تدریجی از متن قائل است. به تعبیری عقلانیت را به مطالبه مستمر خرد به جای در اختیار داشتن آن معنا کرده و فهم را به‌مثابه رخدادی سیال و در حال تکامل می‌بیند.

در نهایت، با توجه به آنچه از بصیرت‌های مختلف در هر پارادایم تفسیری نشان دادیم، لزوم عدم تقلیل هر یک از آنها به یکدیگر و حفظ تکرر آنها روشن می‌شود. بر همین اساس، بهترین روش مواجهه با تفسیرهای مختلف ابتدا، پرهیز از تقلیل‌گرایی و جمع تفسیری و سپس، شناخت رویکردها و ویژگی‌های متمایز هر یک از آنها است. هر مخاطبی که می‌خواهد متن هگلی را به کمک این تفسیرها بخواند، باید با کسب شناختی از انواع رویکردها نزدیک‌ترین پارادایم تفسیری را متناسب با هدف خود انتخاب و به یاری آن در جهت درک مقصود هگل بکوشد.

سیاهه منابع

الف- منابع لاتین:

- Beiser, Frederick. "Hegel, A Non-Metaphysician? A Polemic Review of H T Engelhardt and Terry Pinkard (eds), *Hegel Reconsidered*." *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 16 (1995): 1-13. doi:10.1017/S0263523200005504.
- Beiser, Frederick. *Hegel*. New York and London: Routledge, 2005.
- Desmond, William. *Beyond Hegel and dialectic: Speculation, cult, and comedy*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Desmond, William. *Hegel's God: A Counterfeit Double?*. Burlington: Ashgate, 2003.
- Desmond, William. *Is There a Sabbath for Thought? Between Religion and Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. New York: Oxford University Press, 1977.
- Hodgson, Peter c. "Hegel's Philosophy of Religion." In *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, edited by Frederick C Beiser, 230-252. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Hodgson, Peter C. *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Jaeschke, Walter. "Philosophy of Religion after the Death of God." In *Philosophy and Religion in German Idealism*, edited by William Desmond, Ernst-Otto Onnasch, and Paul Cruysberghs, 1-19. New York: Springer Science & Business Media, 2005.
- Jaeschke, Walter. *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*. Translated by J. Michael Stewart, and Peter C. Hodgson. California: University of California Press, 1990.
- Lewis, Thomas A. "Beyond the Totalitarian: Ethics and the Philosophy of Religion in Recent Hegel Scholarship." *Religion Compass* 2, (July 2008): 556-574. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00077.x>.
- Magee, Glenn Alexander. "Hegel and Mysticism." In *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, edited by Frederick C Beiser, 253-280. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Magee, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.
- O'Regan, Cyril. *The Heterodox Hegel*. New York: State University of New York Press, 1994.

Pinkard, Terry. "What is the non-metaphysical reading of Hegel? A reply to Frederick Beiser." *Hegel Bulletin* 17, no. 2 (1996): 13-20.
<https://doi.org/10.1017/S0263523200005711>.

Pinkard, Terry. *Hegel: A Biography*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Rockmore, Tom. "Hegel on Reason, Faith and Knowledge." In *Philosophy and Religion in German Idealism*, edited by William Desmond, Ernst-Otto Onnasch, & Paul Cruysberghs, 125-137. New York: Springer Science & Business Media, 2005.

Williams, Robert R. *Tragedy, recognition, and the death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*. New York: Oxford University Press, 2012.