



تصویر هگل در جوانی

بحثی دربارهٔ «روح» در فلسفهٔ هگل

دکتر سیدجواد طباطبایی

پختگی» ممکن می‌سازد. با انتشار پدیدارشناسی روح بود نخستین دوران به پایان رسید و دورانی آغاز شد که در طی ایده‌آلیسم آلمانی (از سال ۱۸۰۷) عالیت‌ترین بیان فلسفی و کمال انسجام خود را یافت.

مقدمات آشنایی اجمالی ما با نظام فلسفی هگل در شرایط آماده شد که کوچکترین تصویری از تفکر آلمانی و فضای عموم آن به‌طور کلی و ایده‌آلیسم آلمانی به‌طور خاص نداشتیم نخستین مترجم فلسفهٔ هگل، شادروان حمید عنایت، نیز خود مسیر بیست‌ساله‌ای که طی نمود به تدریج و با گذشت زمان مباحث جدی تفکر هگلی آشنا شد. همین مسئله باعث شد برخی از نخستین اصطلاحات مبهمی که حمید عنایت در برابر مفهومهای دقیق هگلی پیشنهاد نموده بود در ترجمه‌های بعد جایی برای خود باز نمودند که شایستهٔ آن نبودند. در این میان مفهومی هست که باتوجه به موضع حساس آن در فلسفهٔ هگل ترجمهٔ نادرست آن از سوی مبین عدم آشنایی با فضای عموم تفکر آلمانی به‌طور کلی و ایده‌آلیسم به‌طور خاص می‌باشد و سوی دیگر این نتیجهٔ اسف‌بار را به دنبال داشته است که نه‌تنها گامی در جهت آشنایی خوانندهٔ فارسی‌زبان با ژرفای تفکر هگل بر نداشته است بلکه، به‌طوری که گفته خواهد شد، غنا و کمال دوران پختگی تفکر جدید (یعنی فلسفهٔ روح) را به فلسفهٔ تحلیلی ذهن تنزل داده و به خلط میان دوشیوهٔ تفکر دوران جدید

هگل و مبادی اندیشهٔ معاصر. تألیف امیرمهدی بدیع. ترجمهٔ احمد آرام. تهران. خوارزمی. ۱۳۶۳.

هگل از معدود فیلسوفانی است که مصاحبت وی ما را زیاده‌طلب، بیرحمانه روشن بین و بی‌اعتماد نسبت به خود و دیگران می‌سازد و نیز از آن فیلسوفان است که پس از مدتها در صحنه بودن، ناگهان از دری پنهان خارج می‌شوند و ما را با اضطرابی که خود تخم آن را کاشته‌اند و با دشواریهایی که خود به‌وجود آورده‌اند و هیچ راه‌حلی برای آنها نشان نداده‌اند، تنها می‌گذارند.^۱

بدون تردید، بنیادی‌ترین مفهوم در نظام فلسفی هگل، مفهوم روح است، و حتی به جرأت می‌توان گفت که تحول فکری و فلسفی فیلسوف بر محور استنباط وی از این مفهوم است. از این نظرگاه، منحنی چنین تحولی را جز بر محور مختصات تحول درونی مفهوم روح در مجموع تفکر فلسفی هگل نمی‌توان رسم نمود. درحقیقت، تدوین و تأسیس «فلسفهٔ روح» و تحدید حدود مفهوم روح است که تحول فکر فلسفی «هگل جوان» را به تفکر «دوران

لوهای آن انجامیده است.

این مفهوم که اساس تفکر آلمانی بر آن قرار گرفته و مبین مای عمومی آن است همانا مفهوم «روح» یا Geist است. عدم چه به دقایق مفهوم Geist در نظام فلسفی هگل توسط شادروان بید عنایت و مترجمان بعدی باعث شده است که در برابر این سِلاح لفظ «ذهن» قرار داده شود و این خود حاکی از عدم توجه جمان به انسجام درونی نظام فلسفی هگل، فضای عمومی کر آلمانی - که فضای عمومی تفکر هگلی نیز هست - و ریشه‌ها و سخورهای مفاهیم و تفکرات هگل است.

در مقاله «نکاتی در ترجمه برخی مفاهیم فلسفه هگل»^۲ باراتی به این مسئله کردیم و توضیح دادیم که علی‌رغم ابهام مه عربی تبار روح در زبان فارسی این اصطلاح تنها معادل Gei آلمانی در زبان ما می‌باشد و به هر صورت ترجمه آن واژه به هن» مطلقاً جایز نیست. اینک با انتشار ترجمه فارسی کتاب کل و مبادی اندیشه معاصر، بار دیگر ضرورت ارائه ملاحظاتی گر در جهت ایضاح مفهوم روح احساس می‌شود. اهمیت مسئله خطیر بودن آن در این است که به نظر ما ترجمه فارسی هگل و ادی اندیشه معاصر اثر نویسنده ایرانی مقیم سویس به علت تم توجه به آنچه که قدمای ما آن را «تحریر محل نزاع» نامیدند مرتکب نقض غرض شده است.

برای اینکه بتوانیم به مشکلی که مترجم فارسی با آن مواجه ده و بی‌آنکه بتواند آن را حل نماید به ترجمه کتاب هگل و ادی اندیشه معاصر دست زده بردازیم لازم است این سؤال را رح نمایم که آقای امیرمهدی بدیع به چه ترتیبی به تحریر محل اع پرداخته است. در واقع، شرط لازم ترجمه هر متن فلسفی مانا درک محل نزاع توسط مترجم است و به همین علت است که ترجم یک متن فلسفی نمی‌تواند اهل تفنن و بدیهه‌سازی باشد و ید در تعاطی فلسفه همان نیازی را احساس نماید که فیلسوف و یسنده. مشکلی را که امیرمهدی بدیع در کتاب هگل و مبادی یدیشه معاصر طرح می‌کند - و به نظر ما توسط مترجم درک نشده ست - در فقراتی از متن کتاب آمده است. فقره‌ای که در پایین ینا نقل می‌شود روشنترین آنهاست:

به میانجیگری مفهوم تاریخ است که «شدن» در اثر هگل بار دیگر سرچشمه حقیقت متحرکی می‌شود که خودساز است، و با تخریب خود به دوباره‌سازی خود می‌رسد، نیز از خلال مفهوم تاریخ است که واقعی به عقلانی می‌پیوندد و در ضرورت خود به این اطمینان تاریخی دست می‌یابد که علم با تکامل خود به دانش مطلق نزدیک می‌شود. در حالی که من (le moi) دکارت، که همه ذات آن چیزی جز اندیشیدن (penser) نیست، و به هیچ محل نیاز ندارد و به

هیچ چیزی وابسته نیست، درحالی که این من، فارغ از هر محل و جدا از هر چیزی، که همان ذهن (esprit) است، هنوز در تمامیت خود باقی است، ذهن هگلی (l'esprit de Hegel) بالضرورة در زمان تجلی دارد، آن هم در زمانی که عین مفهوم عقلی است، مفهومی که حی و حاضر است و وجود آن در برابر خود آگاهی همچون وجود شهودی تهی و اشغال نشده و بنابراین آماده [مضمون‌پذیری] است. و به سبب همین تهی بودن که آن را آماده [و مضمون‌پذیر] قرار می‌دهد است که ذهن (esprit) بالضرورة در زمان آشکار می‌شود، و تا زمانی که ذهن به مفهوم عقلی خود نرسد یعنی تا هنگامی که زمان را نزادید و حذف نکند، چنین خواهد بود.^۳ (ص ۲۰).

این فقره از آن رو اهمیت دارد که از سویی به تعارض بین مفهوم ذهن در نزد دکارت و مفهوم روح در نزد هگل اشاره می‌نماید و از سوی دیگر وجه تعارض و معیار تمیز میان آن دو را روشن می‌سازد: درحالی که ذهن در فلسفه دکارت، ذهنی انتزاعی و هستی‌ای غیرتاریخی است، روح، به گونه‌ای که در فلسفه هگل فهمیده شده است، در زمان و تاریخ ظاهر می‌شود یا بهتر بگوییم تاریخ، خود، جز ظهور و تظاهر عینی روح نیست.

از هر اکلیتوس تا هگل، مفهوم زمان اهمیت چندانی در مباحث فلسفی نداشته است و علت آن این است که تمایز میان زمان و مکان، به تدریج، زایل شده و بین آن دو مفهوم خلط شده است: البته پس از هر اکلیتوس، و به‌رغم پیروزی اندیشه‌های پلرمینیس، باز هم بارها شاهد تحرك وجود و تصور شدن در بحثهای فلسفی هستیم، ولی زمان، زمان و مفهوم آن در این بحثها فقط نقشی کمرنگ و ناچیز داشته‌اند. باید مدتی دراز در کتابهای علم یا فلسفه قدیم و جدید به دنبال اساس آنچه انسان تاکنون درباره زمان و مفهوم آن اندیشیده و نوشته است جستجو کنیم تا معلوم شود که همه آنها به دلیل پوشیده بودن در لفاف ملاحظات مربوط به مکان و مفهوم آن، تا چه حد، مورد غفلت قرار گرفته، کم فهمیده شده و کمتر از آن تبیین شده است. از سوی دیگر، این همانند کردن دلخواسته زمان به مکان، این اشتباه کردن دو مفهوم که در عین مقارنه با یکدیگر هیچ چیز مشترکی ندارند که بنابر آن بتوان نتایج مربوط به یکی را، جز از جهت تقارنشان در ذهن، به دیگری گسترش داد، پیوسته نقشی به سود مکان داشته است، که چون آن را با امتداد اشتباه می‌کردند آسانتر می‌توانسته است مورد تجزیه و تحلیل واقع شود، و به همین جهت مسأله زمان به صورت

قابل توجه است اما با توجه به آنچه در حوزه مطالعات هگل می‌گذرد به جرأت می‌توان گفت که آقای احمد آرام در میان که پیامبران به سراغ جرجیس علیه‌السلام رفته است.

*

توضیحات مختصر بالا زمانی روشنتر خواهد شد که مشه «روح» را در پدیدارشناسی روح هگل طرح نموده و پدیدایش تکوین تاریخی روح و درک مفهوم آن را نشان داده باشیم. اما نظر ما این بحث برای خواننده فارسی زبان که هنوز با متنهای فیلسوف آلمانی آشنا نیست فایده چندانی نخواهد داشت، گر اشاراتی درباره مفهوم روح و مقام و منزلت آن در مجموع منظومه فلسفی هگل می‌تواند هم خواننده کتاب هگل و مبادی اندیشه معاصر - و سایر کتابهای مربوط به هگل - را به کار آید و می‌تواند چراغی فراراه مترجمان نوشته‌های مربوط به هگل باشد.

همان طور که اشاره کردیم هگل جوان، طلبه حوزه علمیه شوم تو بینگن بود و می‌بایستی روزی همراه دو جوان هم حجره خود هلدلین و شلینگ در سلك کشیشان و مبلغان دیانت مسیحی در آیین در سال دوم ورود هگل به حوزه علمیه بود که انقلاب کبیر فرانسه زلزله‌ای در ارکان نظام کهن اروپا ایجاد کرد. هگل جوان نیز مانند همه آزادی خواهان آن روز آلمان به استقبال انقلاب رفت. همگام با جوانان هم حجره خود کتابهای توضیح المسائل را کنار گذاشت و به خواندن کتاب قرارداد اجتماعی ژان-ژاک روسو مشغول شد و بر برگی از دفتر خاطرات خود شعارهای آن زمان روشن بینان حوزه علمیه تو بینگن را نوشت: «زننده باد آزادی! زننده باد ژان-ژاک!»^۵

اوضاع و احوال زمانه و فضای عمومی حوزه علمیه تو بینگن که هگل آن را پاسدار معنوی «نظام کهن» می‌دانست از يك سو انحطاط بی سابقه نظام سیاسی - اجتماعی ممالک محروسه پروس از سوی دیگر، هگل جوان را به این فکر هدایت نمود که اگر این کشور بخواهد نظام فتودالی در حال فروپاشیدن را یکسره نابو کند بایستی با دیانت مسیحی و کلام متحجر آن، چنان تسویه حساب نماید که مسیحیت بتواند زمینه آن «اصلاحی» را که قبل از «انقلاب» ضرورت دارد فراهم آورد. مطالعه مجموعه دست نوشته‌های هگل جوان که اولین بار در آغاز سده حاضر به عنوان الهی‌نامه‌های دوران جوانی چاپ شد نشان می‌دهد که چگونه هگل بر مبنای درک آلمانی خود از دولت - شهر یونانی دستاوردهای نخستین موج ایده‌آلیسم آلمانی به نقادی کلام مسیحی و تفسیر مبتنی بر ظاهر شریعت دیانت مسیحی پرداخت مفهومی که در کانون تأملات هگل در الهی‌نامه‌ها قرار دارد مفهوم Positivität است. مفهوم غیر قابل ترجمه positive Religion در

یکی از مسائلی درآمده که در جهان علم و فلسفه بسیار کم پیشرفت کرده است. (ص ۲-۲۱)

نتایج فلسفی چنین تحولی در تاریخ فلسفه حائز کمال اهمیت است که از آن جمله امکان یا عدم امکان طرح آزادی اراده انسانی در تاریخ است. البته در اینجا نمی‌توان در این مباحث وارد شد، چه ورود در این مباحث خود مستلزم تحلیل تفصیلی دیدگاههای اجمالی کتاب هگل و مبادی اندیشه معاصر است. اما ارائه اشاراتی گذرا در جهت تحریر محل نزاع کاملاً ضرورت دارد. در آغاز باید این نکته روشن شده باشد که به نظر نویسنده هگل و مبادی اندیشه معاصر، با فلسفه هگل - و به بیان دقیقتر با پدیدارشناسی روح - تفکر غربی با فلسفه‌های ذهن، از دکارت تا کانت، به ایجاد «گسست معرفتی» نائل شده و فلسفه‌ای مبتنی بر روح تأسیس نموده است. بنابراین مبنای استدلال امیرمهدی بدیع تأکید بر تمایز میان مفهوم ذهن در فلسفه‌های ماقبل هگلی و روح در فلسفه هگل می‌باشد و نمی‌توان بدون توجه به این گره‌گاه در استدلال نویسنده کتاب هگل و مبادی اندیشه معاصر به ترجمه آن مبادرت ورزید. ترجمه‌ای که از کتاب هگل و مبادی اندیشه معاصر ارائه شده است گویی از طریق مفهوم مخالف می‌خواهد به دانشجویان فلسفه نشان دهد که Geist قابل ترجمه به ذهن نیست و این عدم امکان برهان قاطعی است بر مجموعه استدلالی که در مقاله قبلی ما ارائه شده بود.^۶

در طی سطورى که به دنبال خواهد آمد بار دیگر به طرح مشکل روح در فلسفه هگل خواهیم پرداخت. در اینجا فرصت را غنیمت شمرده و نکته‌ای را نیز در باب کتاب هگل و مبادی اندیشه معاصر اضافه می‌نماییم. هدف مترجم در ترجمه کتاب، به طوری که در مقدمه آمده است افزودن کتابی دیگر به آثاری است که وی از امیرمهدی بدیع به فارسی برگردانده است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که یگانه انگیزه ترجمه کتاب، ملیت نویسنده آن و سابقه آشنایی مترجم و مؤلف بوده است و نه آشنا نمودن خواننده فارسی زبان با تفکر هگلی. اگرچه کتاب هگل و مبادی اندیشه معاصر در میان آثاری که درباره تفکر فیلسوف آلمانی به زبان فارسی وجود دارد، علی‌رغم ایجاز مخل آن، اثری جدی و

هگل در تقابل آن با subjektive Religion قابل درک است^۶ که اشاره ای به religion civile ژان-ژاک روسو در فصل هشتم از ب چهارم قرارداد اجتماعی دارد. به طور خلاصه روسو و هگل نت مسیحی زمان خود را دیانت «بندگی و بردگی» و «روح یحیت را با استبداد سازگار» می دانند. روسو می نویسد: مسیحیان حقیقی برای بردگی خلق شده اند، آنان به این واقعیت هند اما حرکتی نمی کنند، در نظر آنان زندگی این جهانی بسیار ارزش است.^۷ «دیانت مدنی» روسو و تفسیر مبتنی بر باطن نت (subjektive Religion) هگل با آزادی اراده انسان و تقلال باطنی وی سازگار و همسو است، درحالی که در تفسیر نی بر ظاهر شریعت روح دیانت به احکام و مسائل فقهی و نمی تنزل کرده و از سوی خدای بیگانه به انسان تحمیل شود. بر مبنای چنین روایتی از دیانت مسیحی (و یهودی) است هگل مشکل «از خود بیگانگی» انسان- یعنی بیگانگی خدا و مان به یکدیگر- و تبدیل دیانت به شریعت و احکام جزمی آن را ضیح می دهد.^۸

گذشت زمان و تحول انقلاب کبیر فرانسه به دوران ترور و نشت، سلطه «استبداد آزادی»- به قول روبسپیر- و تصفیه های درپی، فیلسوف جوان را از موضع نقادی بنیاد نظری دیانت یحی به تأملی دگر باره در مسیحیت سوق داد. در واقع هگل از رسیهای خود درباره انقلاب فرانسه و علل شکست آرمانهای «نتایجی را بیرون کشید که بیان فلسفی آن در سالهای استادی دانشگاه برلین در طی درسهایی درباره فلسفه تاریخ ظاهر شد. وجه به تحولاتی که بر اثر انقلاب در سرزمینهای آلمان به وع پیوسته بود، یکی از مهمترین نتایج بر رسیهای هگل و وهشهای وی درباره حوادث انقلابی فرانسه در این عبارت لاصه شد که «بدون اصلاح دینی، انقلاب ممکن نیست».^۹

معنای سخن هگل آن است که «انقلاب» رهایی بخش راستین انی می تواند واقع شود که «اصلاحی» در مسیحیت صورت فته باشد. انقلاب فرانسه، انقلابی علیه سلطه کلیسا و حکومت اهر دیانت بود و به همین دلیل در مسیر تحول خود بی آنکه واند آزادی را تأسیس نماید، به حکومت ترور و وحشت و سفیه های خونبار منجر شد. در فرانسه، اصلاح دینی انجام نشده د و دیانت مسیحی خود را با ضرورت های دوران جدید سازگار موده بود درحالی که در آلمان، با ظهور مارتین لوتر، پیشوای سلاح دینی، مسیحیت با تحولی که در تفسیر مبتنی بر شریعت بود ایجاد کرده بود به دیانت آزادی اراده و استقلال باطن و درون سان تبدیل شده بود. همین تحول، در آلمان، دورانی را به دنبال بود آورده بود که حاصل آن عدم امکان انقلاب یا به بیان دقیقتر دم ضرورت وقوع آن در این کشور بود. در واقع از نظر هگل

انقلاب زمانی واقع می شود که اصلاح دینی انجام نشده باشد اما آنجایی که اصلاح دینی انجام شده باشد انقلاب، به معنای متداول کلمه، ضرورت خود را از دست می دهد، یعنی به دنبال اصلاح دینی، «انقلابی» واقع می شود که دیگر انقلاب در ظاهر روابط و مناسبات اجتماعی- سیاسی نیست بلکه تحول در اعماق نظام کهن است.

در حقیقت هگل جوان به این علت تفسیر مبتنی بر شریعت مسیحیت را مورد نقادی قرار داد که در آن تضادی غیر قابل حل میان انسان و خدا و تعارضی آشتی ناپذیر میان آزادی اراده انسانی و ضرورت و زوال ناپذیری احکام و حدود الهی به وجود آمده بود. تأمل در انقلاب کبیر فرانسه که انقلابی اجتماعی- سیاسی بود هگل را متوجه این نکته نمود که بایستی مفهوم Positivität را به نظم نوین انقلابی نیز تعمیم دهد زیرا که انقلاب بی آنکه بتواند «از خود بیگانگی» را از میان بردارد می تواند شریعتی سیاسی به جای شریعت کلیسا ایجاد نماید. هگل که عنصر قوام دهنده و طبیعت دوران جدید را آزادی اراده انسانی و آشتی میان فرد و جامعه، انسان و خدا، عام و خاص، و ذهن و عین می دانست، تأسیس فلسفه ای را وجهه همت خود قرار داد که نه تنها به نفی مسیحیت نمی پرداخت بلکه بر این واقعیت تأکید داشت که حقیقت دیانت مسیحی و تفکر فلسفی یکی بیش نیست هر چند که تفکر فلسفی در نظر وی مبین مرحله عالیتر دیانت بوده و بر آن اشراف دارد. اما یگانه وجه تمایز میان دیانت و تفکر فلسفی این است که دیانت، آشتی میان انسان و خدا، فرد و جامعه و... را به زبان تمثیل و اشاره بیان می نماید درحالی که تفکر فلسفی، مبین درک مفهومی و صورت معقول حقیقت این آشتی است. اهل تفکر از مجرای مفاهیم و صور معقول همان امری را درمی یابند که اهل دیانت از مجرای زبان تمثیل و اشاره. فکر هر کس به قدر همت اوست!

آنچه که مسامحتاً «روش دیالکتیکی» هگل نامیده شده است- و در حقیقت «دیالکتیک» فقط دومین مرحله از مراحل سه گانه تحلیل واقعیت تحول انسان و جهان و تاریخ است- همانا تحلیل تضادها و تعارضها و حل و آشتی بین آنهاست: این «روش» که در واقع روش نیست، زیرا که اصولاً روش هگلی وجود ندارد، در واقع نظاره در تحول و حرکت جوهری انسان و جهان و تاریخ

آورده شد می توان گفت که فلسفه هگل با اظهار این که «خدا رو است» می خواهد فلسفه ای تأسیس کند که سنخیتی با روح داشته باشد تا بتواند او را «به روح و راستی بپرستد». اما اگر فلسفه بتواند خدا و مطلق را از این حیث که روح است به مثابه اصل بنیاد وضع نماید با اشتغال به امور متناهی آغاز و با توصیف امور پایان خواهد یافت. بر سر چنین فلسفه ای آن خواهد آمد بر سر فلسفه های مبتنی بر فاهمه (Verstand)

Reflexionsphilosophie تا زمان کانت آمده است: فلسفه های مبتنی بر فاهمه از آنجایی که به صرف امور متناهی اشتغال دار در ورای تشمت و تکثر امور، نظم و وحدت را در نمی یابند، تضادهای دامن زده و تعارضها را تشدید می نمایند، رابطه بین انسان، خدا، فرد و جمع و شهر و دولت را از هم گسیخته و آشتی می بیند آنان را نمی توانند لحاظ نمایند. فلسفه هگل می خواهد با فراهم کردن از درکی که محدود به خدای ظاهر شریعت یا positiver Gott است و با تفسیری که از نهاد نا آرام خدا از این حیث که رو است ارائه می نماید از تضاد به حل آن، از تعارض به آشتی و کثرت به وحدت برسد و انسان از خود بیگانه را با خویش خویش، با زمانه و تاریخ خود آشتی دهد. این حرکت از تعارض آشتی و از نفی به ایجاب در واقع همان حرکتی است که معمولاً «دیالکتیک» نامیده شده است و آن حرکتی است در ذات جوهر عالم و آدم و فیلسوف کاری انجام نمی دهد مگر توصیای سمت و سو و درک مفهومی حقیقت آن.

اگر تفسیری که هگل از واقعه تاریخی آمدن مسیح و مصلوب شدن وی (به قول مسیحیان) ارائه می دهد به درستی درک شود، آن صورت زرفای تفکر هگل درباره سنخیت روحی بین انسان و خدا بر ما آشکار خواهد شد. خدای دیانت مسیحی خود را از انسان تبدیل می نماید تا انسان به خدا تبدیل شود. واقعه تاریخی مسیح در واقع آن «میقات روحانی» (e lieu de rencontre spirituelle)^{۱۲} است که انسان و خدا در آن به لقای یکدیگر دست می یابند. خدا یا مطلق، خود را در وجود جسمانی مسیح و به مثابه روح آشکار می سازد، روحی که به هیأت انسان درمی آید و انسان همان «غیر»ی است که نسبت به خدا «بیگانه» نیست^{۱۳}. به همان مقیاسی که خدا در انسان تجلی می کند انسان نیز تا مقام خدای ارتقاء پیدا می کند. به اعتبار تولد جسمانی، مسیح، «فرزند خدا» است در حالی که نظر به ولادت روحانی، مسیح، «فرزند خدا» است. در همین لقای روحانی است که روح از این حیث که انسان است خداست و از این حیث که خداست انسان است بدین ترتیب آشتی بین انسان و خدا که «الگوی» حل همه تضادها و تعارضهاست به یمن ایشان دوجانبه انسان و خدا عملی می گردد انجیل یوحنا در زبان مسیح در این مورد می گوید: «... پدر در من

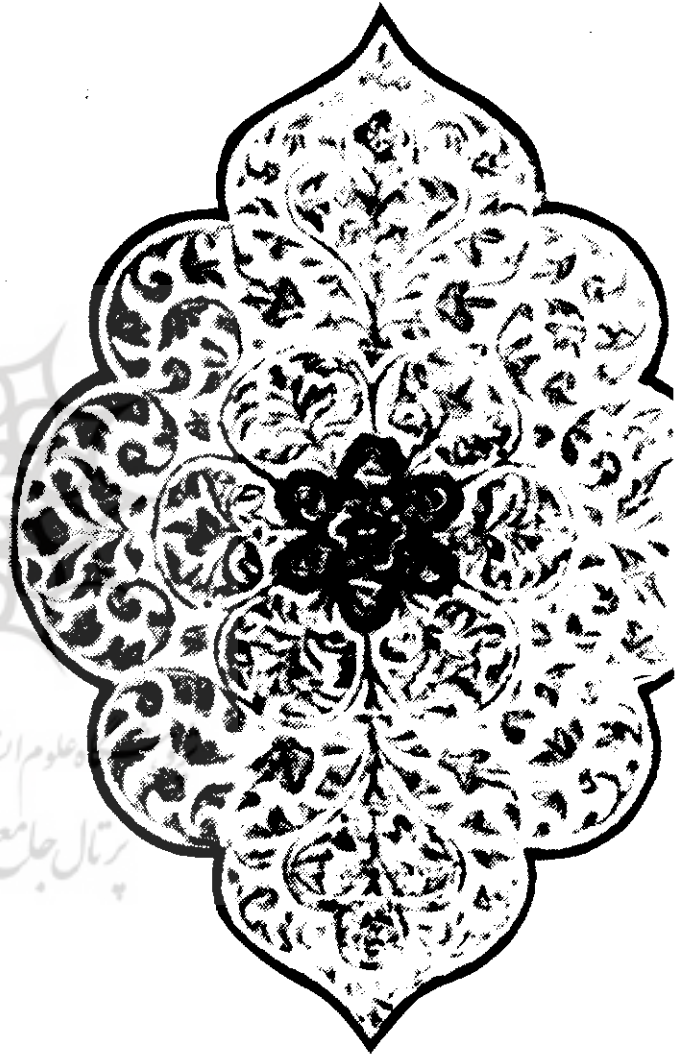
است و تأکید بر این امر که انسان و جهان و تاریخ، در حرکت جوهری خود، نهادی نا آرام و پرتضاد دارند، در خلع و لیبسی داریم: و این خلع و لیبس ممکن نیست مگر در شرایطی که تضادها به آشتی و آشتیها به تضاد مبدل شوند با قید این که نتیجه نهایی جز آشتی نمی تواند باشد.

راهگشای هگل در چنین تحلیلی فلسفی از انسان و جهان و تاریخ، تفسیری است که وی از خدای مسیحیت ارائه می دهد که در قبض و بسط و صحو و محو دایمی خود و نفی وحدت انتزاعی و بلاواسطه آغازین، بی آنکه «تنگ تثلیث» را بر خود بپسندد «در سه آئینه... پرده از روی تابناک» می افکند^{۱۴}. اهمیت طرح مشکل خدا برای فلسفه جدید در یکی از نخستین آثار فلسفی چاپ شده توسط خود فیلسوف به روشنی بیان شده است: «از نظر گاه کنونی فلسفه آنچه به طور کلی بیش از همه اهمیت دارد این است که خدا، بعد از اینکه مدت زمانی طولانی در میان امور متناهی قرار داده شده و یا همچون اصل موضوع ناشی از امر متناهی مطلق به انجام [فلسفه] طرد می شد، مطلقاً در رأس فلسفه و به مثابه یگانه بنیاد (Grund) همه امور و تنها اصل وجود و معرفت (principium essendi et cognoscendi) قرار داده شود...»^{۱۵} طبیعی است که خدایی که بدین ترتیب در فلسفه جدید از او «اعاده حیثیت» می شود خدای کلیسا و شریعت مسیحی نیست. هگل خدایی را در رأس فلسفه خود قرار می دهد که انجیل یوحنا از آن به روح تعبیر می نماید: «خدا روح است و هر که او را پرستش کند می باید به روح و راستی بپرستد»^{۱۶}. خدا از این حیث که روح است، در فلسفه هگل، هم آغاز و اصل (Prinzip) فلسفه است و هم بنیاد (Grund) آن. بدین ترتیب فلسفه هگل که فلسفه طرح و حل تضادها و وضع و آشتی تعارضهاست، خدای دیانت مسیحی - یا بهتر بگوییم خدای انجیل یوحنا - را به گونه ای مطابق اسلوب فلسفی توضیح می دهد تا همچون «الگوی» باشد که «فلسفه روح» مطابق ساختار درونی و قبض و بسط آن عمل می نماید. به عبارت دیگر خدای انجیل یوحنا و مطلق فلسفه هگل که شرح احوال و آثار آن خداست یکی بیش نبوده و به طریقه واحدی عمل می نماید.

با توجه به این توضیحات در تفسیر آیه ای که از انجیل یوحنا

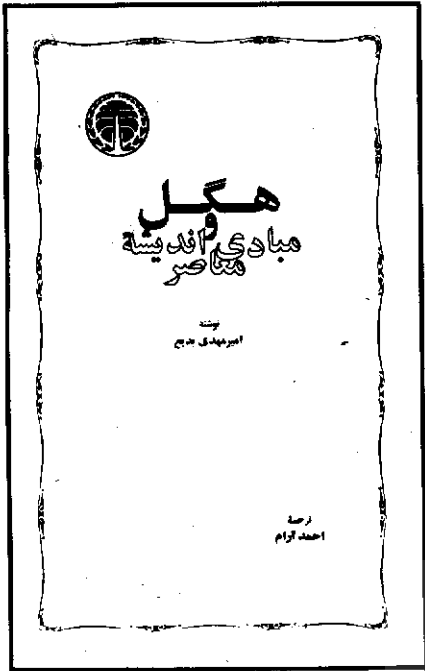
است و من در او»^{۱۵}.

بدین ترتیب خدای هگل که روح است حتی در نازلترین مراتب هستی یعنی در کالبد مسیح، «فرزند انسان»، تجلی می‌کند و او خدا نیست مگر به اعتبار همین تجلی در ساحت‌های متفاوت عالم واقع. خدایی که روح است در تمامی ساحت‌های عالم واقع از طبیعت تا انسان و جامعه و تاریخ حضور خود را تحمیل می‌کند. اگر به فقراتی از درس‌هایی درباره فلسفه دیانت درباره آشتی بین انسان و خدا و محتوای دیانت مطلق - یعنی مسیحیت - نظر کنیم می‌توانیم مشکلی را که طرح کرده‌ایم به زبان فلسفی چنین بیان نماییم. خدا همان امر حقیقی یا همان مثال (Idee) است که صرفاً به مثابه «حرکت وجود دارد». به قول هگل «خدا عبارت است از حرکت به سوی متناهی از این حیث که فراتر رفتن از امر متناهی است، حرکتی در خویشتن خود»^{۱۶}. این حرکت در خویشتن خود، با توجه به شمول خدا بر انسان و جهان، حرکت در انسان و جهان نیز هست، اما نه حرکتی یکسویه بلکه حرکتی شوقی، از نامتناهی به متناهی و از این به آن. «خود خدا نیز به همان مقیاس امری متناهی است که من امری نامتناهی هستم. خدا در من (imm Ich) که از این حیث که متناهی هستم خود را وضع و رفع می‌نمایم (als Endliches Aufhebenden) به خود بازمی‌گردد و او خدا نیست مگر در همین بازگشت (Rückkehr)^{۱۷}.



متأسفیم که نمی‌توانیم در اینجا به تفسیر تفصیلی این عبارت بپردازیم. تفصیل این مطالب مستلزم آشنایی کافی با الهیات و کلام مسیحی است، و انگهی اصطلاحات هگل قابل ترجمه به زبان فارسی متداول نیست و بدیهی است که این دو شرط برای ورود در چنین مباحثی اگر شرط کافی نباشد، شرط لازم است. به هر حال برای روشن تر شدن مطلب عبارت دیگری را از مقدمه درس‌هایی درباره فلسفه دیانت می‌آوریم: «... امر متناهی خود را به مثابه لحظه ذاتی امر نامتناهی ظاهر می‌سازد و اگر خدا را از این حیث که نامتناهی است وضع نماییم، برای اینکه خدا بتواند خدا باشد نمی‌تواند از امر متناهی صرف نظر نماید. خدا خود را متعین نموده و به صورت امر متناهی ظاهر می‌سازد (er verendlicht sich). این امر می‌تواند در آغاز مخالف طبیعت خدا به نظر آید، اما چنین تصویری از خدا را حتی در تصورات عادی از خدا می‌توان پیدا نمود»^{۱۸}.

چنین استنباطی از احوال و آثار خداست که مسئله دیانت را در نزد هگل طرح می‌کند. گفتیم که هگل فیلسوفی عیسوی مذهب بود و از این حیث که فیلسوف بود فلسفه را برتر از دیانت می‌دانست و در فلسفه خود التزامی به ظاهر شرع نداشت. اما در نظر این فیلسوف عیسوی مذهب، دیانتی وجود دارد که «دیانت تام» یا «دین مبین» است و در عالیترین مرحله تجربه انسان از مطلق



ولی پایتتر از فلسفه قرار دارد. خدای هگل از این حیث که روح است صرفاً در چنین دیانتی عالیترین بیان خود را باز می‌یابد. «دیانت تام» (die vollendete Religion) دیانتی است که در درون آن صورت معقول (Begriff) دیانت به خود بازگشته است، دیانتی که در آن مثال مطلق (Absolute Idee) [یا] خدا از این حیث که روح است مطابق حقیقت و ظهور (Offenbarkeit) خود، در برابر آگاهی، موضوعیت پیدا می‌کند. (für das Bewusstsein der Gegenstand ist).^{۱۹} اندکی پایین‌تر هگل می‌نویسد: «دین وحی شده همانا دین مبین است (die geoffenbarte Religion ist die offenbarte) زیرا که در آن خدا در تمامیت خود آشکار شده است. خدا دیگر اسرارآمیز نیست. در این نوع دیانت، خدا عبارت است از آگاهی به صورت معقول و بسط یافته روح و آگاهی به آشتی [بین انسان و خدا]... در روح».^{۲۰} از این دیدگاه است که می‌توان معنای سخن معروف هگل را فهمید که می‌گوید: «خدا خود مرده است».^{۲۱} معنای مرگ خدا که مصائب مسیح و مصلوب شدن وی تمثیلی از آن است در نظر هگل این است که خدای جدا و بیگانه از انسان و جهان مرده و به انسان و جهان زنده می‌شود. فاصله‌ای که بین انسان و خدا در شریعت مسیحی ایجاد شده بود بدین ترتیب از بین رفته و ناپدید می‌شود: «طبیعت خدا و طبیعت انسان یک حقیقت بیش نیست و این وحدت است که مورد شهود قرار می‌گیرد».^{۲۲} اما این وحدت به معنای متداول و غیرفلسفی کلمه نیست، وحدت به معنایی که هگل به کار گرفته است عبارت است از معرفت و آگاهی به تباین و غیریت، در همان حالی که وضع و نفی غیریت نیز هست. خدایی که در انسان تجلی می‌کند و انسانی که به مقام الوهیت ارتقاء پیدا می‌نماید در عین غیریت به وحدت می‌رسند و همین وحدت در عین غیریت و وضع در عین نفی است که مبین خدا و انسان به مثابه روح می‌باشد. معنای این آیه انجیل یوحنا که «خدا روح است» با توجه به تفسیر هگل این می‌تواند باشد که روح همانا ساحتی از خداست که با وضع غیریت و تجلی در انسان به خود باز می‌گردد؛ روح یعنی وضع غیریت و نفی غیریت. از دیدگاه هگل کلیه ادیان، به استثنای دیانت مسیحی، به صرف وضع غیریت انسان و خدا اکتفا نموده و بنابراین نتوانسته‌اند مشکل «روح» را طرح نمایند.

اینک می‌توان بر مبنای توضیحی که درباره تفسیر هگلی دیانت مسیحی دادیم به فلسفه وی بازگشت و اهمیت و منزلت این تفسیر را روشن نمود. فلسفه هگل که شرح احوال و آثار مطلق است در سرانجام راه تاریک و باریکی که از میان کوه‌های سر به فلک کشیده تاریخ فلسفه می‌گذرد در دائرة المعارف علوم فلسفی بیان زیر را ارائه می‌دهد: «مطلق همانا روح است (das Absolute ist der Geist)؛ این است عالیترین تعریفی که از مطلق به عمل آمده است».^{۲۳} اما فلسفه هگل در مقایسه با دیانت مسیحی، بیان عالیتری از این معناست که مطلق، یا خدا، روح است. از نظر هگل درک این معنا ممکن نیست مگر به یاری آنچه که وی (Spekulation) می‌نامد. «چنین نظری از همان آغاز قضایای ذیل را در خود دارد: خدا از این حیث که خداست به خود علم دارد، علم خدا به خود در عین حال خود آگاهی خدا به خود در انسان و معرفتی نیز هست که انسان از خدا دارد، معرفتی که تا علم انسان به خود در خدا پیش می‌رود».^{۲۴}

سخن آخر اینکه اگر دیانت مسیحی، به طوری که گفته شد، خدا را از این حیث که روح است Gott als Geist به تمثیل، بیان و در صورت خیالی آن ارائه می‌نماید، تفکر فلسفی هگل، محتوای دیانت را تا حد صورت مفهومی و معقول آن بالا می‌برد. اگر چنین توضیحی از فلسفه هگل معقول و قابل توجیه باشد نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از آن گرفت این است که ترجمه Geist به ذهن فاقد هر گونه مبنایی است. بدیهی است که بحث در چگونگی ترجمه مفهوم Geist، صرف بحث در لغات و موشکافی در الفاظ

G. Lukács, *Der Junge Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt 1973, Bd. I. 56 sq. und S. 134 sq.

۹) «اصل درستی نیست که [تصور شود] قیدوبندهای حق و آزادی می‌تواند بدون آزادی وجدان رفع شود و اینکه انقلابی بدون اصلاح دینی می‌تواند وجود داشته باشد.» (... dass eine Revolution ohne Reformation sein könne)

Hegel, *Werke*, Bd. 12 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 535

۱۰) دیوان هاتف اصفهانی، تصحیح وحید دستگردی، کتابفروشی ابن سینا، تهران، ۱۳۳۲، ص ۷-۱۶.

11) Hegel, *Gesammelte Werke*, Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Bd. 4 S. 199

۱۲) انجیل یوحنا، باب ۴، آیه ۲۴. ترجمه آیات انجیل یوحنا در این نوشته مطابق است با ترجمه قدیم فارسی که از متن یونانی انجیل یوحنا به فارسی برگردانده شده و در سال ۱۹۵۰ توسط Cambridge University Press چاپ شده است.

13) F. Guibal, *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l'esprit*, Aubier-Montaigne, Paris 1975 p. 111

۱۴) همانجا.

۱۵) انجیل یوحنا، باب ۱۱، آیه ۳۹.

16) Hegel, *Begriff der Religion*, Hrsg. von G. Lasson, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1966, S. 147

۱۷) همان، ص ۱۴۸.

۱۸) همان، ص ۱۴۶.

۱۹) همان، ص ۵-۲۴.

۲۰) همان، ص ۷۵.

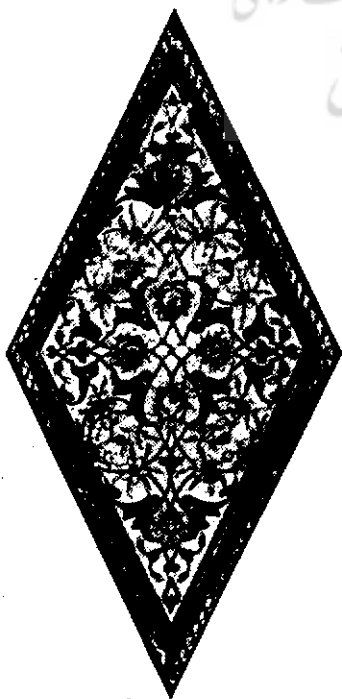
۲۱) هگل می‌نویسد: Gott selbst ist tot. مراجعه شود به:

Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4 S. 414.

22) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952 S. 529.

23) Hegel *Enzyklopädie...* § 381 S. 313

24) op. cit. § 564 Zusatz S. 447



ست. فهم بسیاری از مباحث فلسفه هگلی - اگر نه معنای جموعه نظام فلسفی فیلسوف آلمانی - ممکن نخواهد شد مگر در رایطی که این مفهوم بنیادی را به دقت درک و به درستی ترجمه رده باشیم.

۱) امیرمهدی بدیع، هگل و مبادی اندیشه معاصر، ترجمه احمد آرام، خوارزمی، ران، ۱۳۶۳، صص ۷-۲۶.

۲) نشر دانش، شماره چهارم، سال پنجم، تهران، ۱۳۶۴.

۳) مقایسه شود با متن فرانسوی *Hegel et les origines de la pensée contemporaine*, Payot, Lausanne 1964. p. 16.

۴) متذکر می‌شویم که آقای احمد آرام نیز مانند برخی از مترجمان کتابهای سلفی به وجه تمایز بین Subjekt و Geist توجه نکرده است. به عنوان مثال در جمله *das Wahre... als Subjekt* آمده است «... حقیقت... همچون يك ذهن دیشنده...» (ص ۱۱) درحالی که اندکی بعد مفهوم ذهن را در موردی به کار می‌برد. یکی از اساسی‌ترین عبارات پدیدارشناسی روح هگل را مطلقاً غیر قابل فهم نمایند. هگل می‌نویسد:

Das Zeit, das absobute Wissen, oder der sich Geist wissend Geist...

جمعه مؤلف کتاب نیز با متن آلمانی مطابق است که می‌گوید:

... ou l'esprit se sachant esprit... (p. 8)

با ترجمه آقای آرام مطابقتی با متن و ترجمه مؤلف ندارد: «... دانش مطلق یا ذهن قف بر ذهنیت خویش...» (ص ۱۲)

توجه به این نکته حائز کمال اهمیت است که مؤلف کتاب هگل و مبادی اندیشه ناصر نیز کلمه esprit را گاهی مسامحتاً به معنای ذهن (یا در جای ذهن) به کار برده و به نظر ما می‌بایستی مترجم فارسی به این مسئله عنایت می‌کرد و در ترجمه اُرسی روح را به معنای دقیق و هگلی آن از ذهن تمیز می‌داد. روح در معنای هگلی لمه همانا عبارت است از وحدت عین و ذهن.

«...der Geist hat... die Idee ergeben, der Objekt ebensowohl al das Subjekt der Begriff ist.»

Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Felix Meiner Verlag Hamburg 1969 § 381 s. 313

5) K. Rosenkranz. *Hegels Leben*, Berlin 1844. Neunachdruc. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972 S. 34.

6) Hegel. *Werke in Zwanzig Bänder*, Bd. I frühe Schriften Theorie Ausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1970 s. 17.

7) J-J Rousseau, *Du contrat social et d'autres oeuvres politi que* Ed. Garnier frères Paris 1975 p. 333.

۸) شارحین فلسفه هگل در تفسیر این فقرات اتفاق نظر ندارند. برخی از آنان هگل الهی‌نامه‌ها را پیشرو مارکس دانسته‌اند و بعضی بر جنبه‌های کلامی آن رفته‌ها تأکید دارند. تفصیل این مناقشه در دو نوشته زیر آمده است:

G. Rohmoser, *Théologie et aliénation dans la pensée du jeun Hegel*, Beauchesne, Paris 1970 p. 34 sq.