

## خدا در اندیشه هگل\*

جی. ای. لیتون\*\*

علی فتحی\*\*\*

### اشاره

فلسفه دین هگل با اندیشیدن و تأمل او درباره خدا آغاز می‌شود. این نوشتار نشان می‌دهد که این ایده چگونه در منطق، طبیعت و فلسفه دین او بسط یافته است و آیا با عنایت به دیدگاه او درباره روح مطلق و خدا، می‌توان نگاه یکپارچه و هماهنگی را در باب این حقیقت در مجموعه آثار او یافت؛ آیا تفاسیر انسان‌گرایانه محض و غیردینی با بیان هگل از ایده مطلق و خدا سازگار است؟ تلقی هگل از خدا نه یکی از فروع و زیرشاخه‌های بحث او، بلکه اساس بحث او در باب فلسفه دین است. نگارنده با استناد به آثار هگل و ارائه تفسیری دینی، الهی، و عرفانی از ایده هگلی، معتقد است ظهور و حضور خدا در اندیشه هگل به نحوی است که نمی‌توان او را در هیچ‌یک از قرائت‌های سطحی‌انگارانه و زمینی و ناسوتی، که هگلیان چپ از آثار او داشتند، تفسیر کرد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه دین، ایده، روح مطلق، خدا، مسیحیت، خودآگاهی

---

\* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

J. A. Leighton "Hegels Conception of God", in: *The Philosophical Review*, vol. 5, no. 6 (nov 1896), pp. 601-618, published by Duke University Press on behalf of philosophical review.

\*\* J. A. Leighton

در ترجمه حاضر، عباراتی که در بین‌الهالین ( ) قرار می‌گیرد، افزوده‌های مترجم است و مترجم برای روان‌تر کردن عبارت فارسی، کلماتی را در داخل آن علامت آورده است.

\*\*\* دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه علامه طباطبایی (ره) تهران.

فلسفه دین هگل با اندیشیدن درباره خدا آغاز می‌شود که به گفته او برآیند دیگر بخش‌های فلسفه اوست. اما در عین حال خداوند حقیقتی است که خود را از ازل آشکار می‌سازد. او صرفاً به این معنا غایت است که غایت فلسفه است. مراحل سه‌گانه‌ای در سیر و حرکت فلسفه به سوی حقیقت وجود دارد. نخست دوره منطقی یا مرحله اندیشه محض، دوم طبیعت، سوم روح متناهی. از روح متناهی ما به سمت خدا بالا می‌رویم که غایت نهایی فلسفه است. «غایت، حقیقت مطلق است». «غایت به مبدأ تبدیل می‌شود» (Hegel, 1981, XI: 48).

بنابراین، خدا هم پیش‌فرض و هم همه غایت اندیشه هگلی است. معرفت ناشی از عقل (reason-derived knowledge) درباره خدا، بزرگ‌ترین مسئله فلسفه است (Wallace, 1896: 73). خدا نزد او تمامیت خودمشرروط (self-conditioning) و خودمرکز (self-centered) همه آن چیزی است که هست، یعنی وحدت نهایی. اما فلسفه نباید در این اظهار نظر صرف، که خداوند غایت نهایی است، توقف کند. فلسفه باید این وحدت را مشخص کند و آن را به عنوان نظامی انضمامی از تفاوت‌ها نشان دهد. فلسفه اساساً خدا را جامعیت انضمامی، روحانی و واقعی می‌داند که عزلت نمی‌گزیند، بلکه با خود ارتباط برقرار می‌کند (Hegel, Werke, 1981: xii, 287, 447). بخش‌های متفاوت نظام هگل نمایش‌هایی از وجوه متفاوت وجود خدا هستند. آنچنان که هگل همواره به ما می‌گوید اگر آن وجوه مختلف با هم در نظر گرفته شوند توسعه در فرآیند انضمامی‌سازی (concretion) یا تعیین‌بخشی (specification) را، که نشان دادن آنها وظیفه فلسفه است، عرضه می‌دارند.

منطق به عنوان بخش آغازین فلسفه، سنجش (و ارزیابی مقولاتی) است که انسان‌ها از رهگذر آن واقعیت را تفسیر می‌کنند (Wallace, 1896: 30-59). حقیقت برای هگل مطابقت اندیشه با واقعیت خارجی نیست. او هیچ علاقه‌ای به تلاش برای تعیین اعتبار عینی اندیشه ندارد و آن را به عنوان امری کاملاً بی‌حاصل محکوم می‌کند. حقیقت برای هگل سازگاری محتوای تفکر با خود است (Ibid.: 52)، یعنی انسجام درونی (self-consistency). این تعریف مدام باید در ذهن زاده شود، تا جایی که همه کار منطقی عبارت است از مروری گذرا بر مجموعه ارتقایی مقولات که در پرتو آن انسان‌ها واقعیت را تفسیر می‌کنند. او هر مقوله جایگزینی را ناتمام می‌یابد، چراکه همه نکات آن با ایده

انسجام درونی مطابقت نمی‌کند. هر مقوله‌ای در مقوله بالاتری ادغام می‌شود تا به مقوله نهایی «صورت معقول» (notion) دست یازد. درون این مقوله همه مقولات پایین‌تر یافت شده و از رهگذر آن همه مقولات تحقق یافته‌اند. منطق نوعی (ارزیابی و) سنجش درونی (Immanent criticism) از مقولات است (Hegelianism and Personality: A, Seth: 91).

تا آنجا که انسان‌ها بالاترین مقولات اندیشه خود را برای تفسیر و وحدت بخشیدن به تجربه‌های خویش به کار می‌گیرند می‌توان منطق را به عنوان تاریخ صور متفاوت اندیشه ملاحظه کرد که انسان‌ها دریافته‌ها و تلقی‌های خویش را از واقعیت نهایی، یعنی خدا، ابراز می‌دارند. منطق الاهیات مابعدالطبیعی (metaphysical theology) است که تکامل ایده خدا را در فضای اندیشه محض مورد ملاحظه قرار می‌دهد (Hegel, 1981: XII, 366). فلسفه هگل عمدتاً فلسفه‌ای است مبتنی بر تجربه. اما اساساً تجربه برای او تجربه‌ای از تبار اندیشه است. او مواد و مضامین فلسفه خویش را عمدتاً در تاریخ اندیشه بشری جست‌وجو می‌کند. مقولات تفکرات عینی هستند (Wallace, 1896: 45)، یعنی اندیشه‌هایی که به نحو عینی حقیقی و به نحو کلی معتبر محسوب می‌شوند. بنابراین، هگل می‌گوید منطق ... با مابعدالطبیعه مطابقت دارد. علم به اشیا اندیشه‌های ما را ایجاد کرده و اعتبار می‌بخشد. اندیشه معتبر و تأییدشده ما را قادر می‌سازد که واقعیت ذاتی اشیا را اظهار کنیم (Ibid., 44).

منطق نوعی تاریخ مابعدالطبیعه است و بر آن است که اندیشه‌های بنیادی مابعدالطبیعه را آشکار سازد. چنین نقل شده که «مفهوم نمی‌تواند به یک امر واقع تکامل یابد» (Hegelianism and Personality, A, Seth: 125) لکن به اعتقاد من امکان تکامل در مفهومی از یک امر واقع را می‌توان تصویر کرد. تصور من این است که منطق هگلی تلاشی است که تکامل را در مفهوم واقعیت نهایی یعنی خدا رهگیری می‌کند. به نظر می‌رسد این درست است که به زعم هگل بالاترین صورت معقول امر مطلق، در علم منطقی به دست می‌آید که به عنوان صورت معقول محض، خود را درک می‌کند. او می‌گوید منطق، خودپویایی (self-movement) ایده امر مطلق را به عنوان «کلمه» یا «جلوه» (self-expression) نخستین عرضه می‌دارد. وی معتقد است در منطق، فرآیند حقیقی آشکارگی خدا را از طریق اندیشه انسان در باب او تبیین کرده است. بدون تردید هگل فرآیندی را که مطلق، خود را در جلوه‌هایی از جهان زمانی و مکانی ما آشکار می‌سازد

کشف کرده و نشان داده است. او می‌گوید روش مطلق که روش اوست او را به دل خود موضوع شناسایی می‌رساند. روش مطلق اصل و روح درون‌باشنده (immanent) موضوع شناسایی است که کیفیاتی از آن را به بیرون از خود آن موضوع شناسایی بسط می‌دهد. این روش را هگل (قاطعانه و) بی‌درنگ به موضوع شناسایی نهایی هم اطلاق می‌کند. مقوله نهایی ایده خداست که در پرتو اندیشه محض ملاحظه می‌شود. این صورت معقول (notion) یا غایت (end) است. صورت معقول (یا غایت) هگل در اینکه هم شامل علت فاعلی و هم صوری می‌شود، مطابق با علت غایی ارسطوست. در غایت، صورت معقول در موجود مختار تصرف می‌کند و از طریق سلب عینیت بی‌واسطه دارای هستی فی‌نفسه می‌شود (Wallace, 1896: 343). مقوله غایت، افزاروارگی (mechanism) و شیمیم<sup>۲</sup> (یا آمیزش) (chemism) را به عنوان مقولات تابع تلقی می‌کند. غایت صرفاً یک علت (بی‌هدف و) کور همچون علت فاعلی (efficient cause) نیست (Ibid., 344). غایت در هستی فی‌نفسه خویش کاملاً درون‌ذهنی است و اگر به نحو انتزاعی ملاحظه شود حقیقتاً خودآگاه (self-consciousness) است. غایت همچون امر ذهنی متضمن ماده‌ای خارجی در درون خویش است که بر روی آن فعالیت کند. ما تاکنون صرفاً طرح بیرونی (external design) داشتیم. این طرح بیرونی جای صورت معقولی از طرح درونی یا عقل حال در جهان را گرفته است (Ibid.: 345) (و حال آنکه) غایت حقیقی وحدت امر ذهنی و امر عینی است (Ibid.: 35). غایت در جهان وجود داشته و فعال است. غایت مقوم جهان است. موجودات جزئی، هستی خود را صرفاً در (پرتو) غایت کلی دارند. خیر مطلق از ازل خویشتن را در جهان تحقق می‌بخشد (Ibid.: 352). غایت، در واقع امر، ایده است. ایده را شاید بتوان عقل (و این از اهمیت فلسفی شایان عقل است) ذهن‌عین، وحدت امر مثالی و واقعی، متناهی و نامتناهی، روح و بدن (Ibid.: 355) و غیره نام نهاد. ایده همیشه فرآیندی است که میان تفاوت‌ها سازش ایجاد می‌کند؛ لکن رابطه خود را با خویش نیز حفظ می‌کند. هگل به دنبال این است که بر روی حجاب فلسفی تصویر روشنی از مطلق، در حین فعالیت آن بیفکند و عالمی از انسان‌ها و اشیا را در ماشین نساجی زمان (loom of time) بیابد. صورت نخستین ایده، حیات است. حیات ایده‌ای است که در عالم به عنوان داده خارجی و بی‌واسطه وجود دارد. ما از حیات به مقام ادراک می‌رسیم. در اینجا ایده انفسی

(subjective) رویاروی عالم آفاقی (objective) فراداده قرار می‌گیرد. در فرآیند شناخت، ایده انفسی با ایمان به عقلانیت جهان آفاقی می‌آغازد و در پی شناخت آن، یعنی تحقق وحدت خود با آن امر آفاقی، است. اما ایده انفسی صرفاً به دنبال شناخت عالم آفاقی نیست، بلکه همچنین به دنبال تحقق انگاره‌های (ideals) خود در جهان آفاقی است (Ibid.: 37). این تلاش اراده معطوف به خیر است. امر انفسی هرگز به نحو کاملی در به تسلیم واداشتن امر آفاقی در برابر اهداف خود کامیاب نبوده است و لاجرم باید بر ایمان به اینکه خیر به نحو حقیقی و واقعی در عالم فراچنگ می‌آید، تکیه کند (Ibid.: 373). این اتکا (و ایمان و اعتماد) ایده نظری (speculative idea) و مطلق است. متعلق آن (ایمان و اعتقاد) ایده به معنای دقیق کلمه است (Ibid.)، و به موجب آن (متعلق) امر آفاقی ایده است.<sup>۳</sup> ایده مطلق هوهویی (self-identity) است که نظام کل اشیا و اشخاص انضمامی را به عنوان بخش‌ها و اجزای جامع (و لازم و کامل) خود در بر دارد. این ایده مطلقاً خیر و حقیقی است. این یک امر کلی انتزاعی صرف نیست، بلکه وحدت همه فراگیرنده (all-embracing) و خود مرکزی از اشیا است. امر کلی خودش را از طریق متعین ساختن فرد مطلق و فاعل شناسای مطلق تحقق می‌بخشد. هر گامی که ایده مطلق به فراسوی خویش می‌رود، در عین حال انعکاس (reflection) و غنی‌سازی (enrichment) خویش (نیز) هست. بسط عظیم‌تر، نیت عالی‌تری را موجب می‌شود. عالی‌ترین و قوی‌ترین نقطه در تکامل (development)، تشخیص صرف است که فقط از رهگذر دیالکتیک مطلق که طبیعت آن است به چنگ آمده و همه را در خود جای می‌دهد. ما به صورت معقول خدا می‌رسیم. ابهامی که در اینجا ممکن است روی دهد به دلیل بهره‌گیری هگل از تعبیر یکسان ایده مطلق برای بازنمایی اندیشه ما و نیز متعلق آن است. این کاربرد دوگانه به این اتهام می‌انجامد که هگل می‌کوشد جهان واقعی را بیرون از اندیشه انتزاعی بنا کند. این کاربرد دوگانه تا حدودی توجیه‌پذیر است، زیرا ایده مطلق به عنوان وجود نهایی فی‌الواقع خودآگاهی الوهی است. از دیدگاه هگل، امر الوهی ما را قادر می‌سازد که ایده را دریابیم. هگل صورت معقول خودآگاهی را تحلیل می‌کند و آن را با انسان‌انگاری جسورانه‌ای به عنوان تبیین نهایی از عالم مطرح می‌کند (Stirling *The Secret of Hegel*, I: 239). او به هیچ نوع دوگانه‌انگاری در قلمرو آگاهی تن در نمی‌دهد. در درون کاربرد دوگانه او از کلمه ایده این فرض قرار دارد که اندیشه

می‌تواند به اعماق فعالیت‌های الهی در جهان پی ببرد. اما کاربرد او از این تعبیر ایده مطلق در معنای آفاقی و انفسی، زمینه‌ای را بر این ادعا می‌بخشد که هگل حیات الهی در جهان را به اندیشه فرو می‌کاهد.

اما ایده، مغایر با تفکر انتزاعی و عینی‌ترین واقعیت است. ایده تئوس (teos) است. همچنان‌که در آغاز کلی بود، در پایان نیز فاعل شناسای انضمامی فردی است. «کلی تنها یک دم در صورت معقول (notion) است». ایده انضمامی امری انتزاعی نیست، بلکه واقعیتی کامل است. این فرد و این ویژگی جامع (comprehensive) ایده مطلق است که ما را قادر می‌سازد آن را امری بسیار بیشتر از اندیشه‌ای صرف ملاحظه کنیم. ایده‌ای که همه داشته‌های عوالم آفاقی و انفسی را زیر بال خود می‌گیرد. آن ایده انسجام همه تناقضات اندیشه و احساسات انسانی را در وحدتی حفظ می‌کند. ایده مطلق نه کمتر بلکه بیش از جهان غنی و سرشار از تجربه انسانی است. ایده همه اینهاست، چراکه فردی مطلق است. غفلت کردن از این (نکته) نادیده انگاشتن آن چیزی است که در کانون اندیشه هگل قرار دارد.

تا آن هنگام که ایده در منطق فراچنگ می‌آید، ما مقولات کاذب (untrue) خواهیم داشت. ایده به تنهایی صادق است یعنی مطابق (adequate) واقعیت است، زیرا که خود انضمامی‌ترین واقعیت است. (ایده) وحدت اندیشه و هستی است که در آن هر دو در وجود برتری مستهلک نمی‌شوند، بلکه اندیشه به عنوان برترین صورت هستی که همه صور فروتر را در بر می‌گیرد ملاحظه می‌شود. ایده، صورت معقول متحقق (realized notion) است. این صورت معقول متحقق، فرد کامل است. «صورت معقول صرفاً روح نیست، بلکه تا حدی صورت معقول انفسی مختاری (free) است که لئفسه (for itself) وجود دارد و بنابراین صورت معقول آفاقی متشخص فعالی است که لئفسه تعیین یافته است که به مثابه شخص انفسی بسیط نفوذناپذیر است» (Hegel, V, 1981: 318). عالی‌ترین نقطه‌ای که با روش دیالکتیکی می‌توان بدان رسید، غنی‌ترین و عینی‌ترین آن است. این (نقطه) در ذات خود همه مراحل دیگر حرکت دیالکتیکی را شامل می‌شود و بنابراین به انفسیت یا شخصیت (personality) ناب مبدل می‌شود.

در منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح، مراحل سه‌گانه حرکت دیالکتیکی فلسفه هگل ارائه شده‌اند. منطق مقدمات را در اندیشه محض قرار می‌دهد. آثار دیگر شاخ و

برگ‌ها (و جزئیات) آن را تکمیل می‌کنند. در مرحله نهایی ما به تشخیص مطلق یا روح مطلق می‌رسیم که انضمامی‌ترین واقعیت است، چراکه همه حقایق دیگر را شامل می‌شود. روح مطلق، کل (whole) و (امر) اصیل است و آن وجود نهایی است که همه موجودات متناهی در وجودشان به او وابسته‌اند.

برخی چنین انگاشته‌اند که هگل در گذر از ایده مطلق منطق به طبیعت می‌کوشد عالمی واقعی بیرون از اندیشه انتزاعی بسازد. به نظر می‌رسد آنچه او واقعاً بر آن اهتمام دارد این است که سازگاری (و انسجام) مطلق نظام خویش را از طریق این استدلال حفظ کند که ضرورت درونی ایده اقتضا می‌کند که در طبیعت کشف گردد. گذر از منطق به طبیعت برای حرکت دیالکتیکی اندیشه او ذاتی است. نقطه آغازین برای تفسیر عالم طبیعی، ایده به عنوان غایت و تمامیت انضمامی است (Wallace, 1896: 378)، انفسیتی که آفاقیت را هم شامل می‌شود. به نظر می‌رسد ایده در به کارگیری قلمروهایی از طبیعت و روح تعینات انضمامی تری را از آنچه در منطق می‌گیرد دریافت می‌کند. با وجود این، ایده در انضمامی‌ترین صورت خود به عنوان روح مطلق همه جا پیش‌فرض بوده است. در فلسفه دین خدا همچون روح به نظر می‌رسد و طبیعت خودسبرون‌شدگی (self-externalization) آن است. گرچه هگل عالم را بیرون از اندیشه انتزاعی نمی‌سازد (ولی) آن را از وجود مستقل محروم نمی‌کند. اما این جنبه‌ای (aspect) از حیات روح مطلق است (و) موجب می‌شود ما ماهیت خدا را آن‌گونه که در فلسفه دین ارائه شده ملاحظه کنیم.

هگل الاهیات روشنگری (theology of the enlightenment) را به روشنی تمام نقد می‌کند و بر همین اساس اندیشه در باب خدا را از همه محتویات (و مضامین) خالی می‌کند و خدا را به عنوان هستی ناشناخته صرفی فراتر از عالم قرار می‌دهد (Hegel, 1981: xli, 280). او می‌گوید وظیفه فلسفه شناخت خداست. «غایت فلسفه شناخت حقیقت و شناخت خدا است، چراکه او (خدا) حقیقت مطلق است، و در برابر خدا و آشکارگی (explication) او هیچ چیز دیگری شایسته تحمل زحمت دانستن نیست» (Ibid., 287). فلسفه «خدا را ذاتاً به عنوان کلیتی انضمامی، معنوی و واقعی» می‌شناسد (Ibid.).

نهیست روشنگری فراتر از مقولات انتزاعی فاهمه نمی‌رود. فاهمه تمایزات را می‌سازد، مانند متناهی و نامتناهی، مطلق و نسبی، و سپس اجازه می‌دهد که این

تمایزات تبدیل به تعارضات سفت و سختی شوند. هگل به دنبال این است که از چشم‌انداز عقل بر این تضادها فائق آید (Ibid., XI: 102-157). زمانی که ما با چشم عقل می‌نگریم درمی‌یابیم که نامتناهی، متناهی را در بر می‌گیرد. خداوند، عالم طبیعت و ارواح نامتناهی را همچون ممیزاتی در درون خود در بر دارد. خداوند به عنوان وحدت همه آنچه هست دریافت می‌شود. او کیهان (universe) و تمامیت انضمامی (concrete totality) است. خداوند، هستی مطلقاً ضروری‌ای است که ممکنات در نسبت با (وجود مطلق او) معدوم‌اند.

ماهیت این هستی باید بیشتر تعیین یابد. این سخن ساده که خدا با همه آنچه هست این‌همانی دارد، در حکم این است که او را به یک کلی صرف و یک جوهر بدل کنیم (Ibid., XI: 53, 56, etc). ما نباید به یک این‌همانی ساده قانع شویم. هگل با جهانی از تفاوت‌های انضمامی موجود و طبیعت و ارواح متناهی در برابر خویش در جست‌وجوی تعریفی از مطلق است که امکان دهد همه این تفاوت‌ها را در خود جذب کرده و با وجود این وحدت خویش را حفظ کند. او اصلی را که در پی آن بود در خودآگاهی یا روح می‌یابد. همه اشیا، دم‌هایی (moments) از خودآگاهی الهی و ارکان مقوم (constituent) (و سازنده) روح مطلق می‌شوند. «خدا روح است، روح مطلق، سرمدی، روح ذاتی بسیطی که به ذات خود موجود است» (Ibid.: 50) «اینکه خدا خودش را از خویش متمایز می‌سازد به خود او تعلق دارد. موضوع شناسایی خویش است اما در این تمیز مطلقاً با خود یعنی روحش هوهویت دارد» (Ibid., XII: 5). روح، روح است تنها آن هنگام که خود را آشکار می‌کند. «روحی که ظهوری نمی‌یابد روح نیست» (Ibid., XI: 18). «خدا، خدای حیّ (و سرزنده‌ای) است که واقعی و فعال (پرجنب و جوش) است» (Ibid., XI: 24). «خدایی که خود را آشکار نساخته و تجلی نمی‌کند امری انتزاعی است» (Ibid.: 135). این همان ذات خداست که خود را آشکار می‌سازد. عوالم متناهی طبیعت و روح جلوه‌های او هستند (Ibid.: 18)، و او تمامیت انضمامی این جلوه‌هاست (Ibid., XII: 189-190).

در شناخت بی‌واسطه یا ایمان، خدا متعلق برای روح متناهی است. او برای ایمان تمامیت صرف نیست، بلکه هستی‌ای است که روح متناهی در ارتباط (و نسبت) با او قرار دارد (Ibid., XI: 63-64). خدا همچون متعلق در قالب تصور (representation) ظاهر



می‌شود.<sup>۴</sup> این وظیفه فلسفه است که صورتی از عقل را عرضه کند که در ذهن مشترک به صورت تصور وجود دارد. فلسفه و حس مشترک (common-sense) در محتوا سازگارند و تنها در شیوه درکشان از یک واقعیت واحد با هم تفاوت دارند (Ibid., XI: 14-15). ما برداشتی از خدا به عنوان وحدت، به عنوان تمامیت متناهی، به عنوان آشکارگی خویش در عالم متناهی داریم. همچنین تصویری از او به عنوان غایت روح متناهی داریم. این دو دیدگاه در باب خدا باید یکی شوند و به این عنوان که وجوهی به یک میزان ضروری از وجود خدا هستند ارائه گردند. این (کار) به سبک مصور (pictorial) صاف و ساده‌ای در انگاره مسیحی تثلیث (doctrine of Trinity) انجام گرفته است. «تثلیث تعین خداست به عنوان روح. روح بدون این تعین، واژه‌ای تهی است» (Ibid.: 22).

وجوه سه‌گانه هستی خدا به ترتیب ذیل قلمرو پدر، قلمرو پسر و قلمرو روح مطرح می‌شوند. خدا ایده ابدی مطلق است که ذیل این وجوه وجود دارد. ایده مطلق (Ibid., XII: 177) در مرتبه آغازین خدا در خویشتن، برای خویشتن و در سرمدیت خویشتن است، قبل از خلق عالم و بعد از عالم. مرتبه دوم، خلق عالم است. این عالم مخلوق، این وجود دیگر، خود را به دو بخش تقسیم می‌کند: طبیعت فیزیکی و روح متناهی. وجود مخلوق در آغاز امری خارج از خدا به نظر می‌رسد به نحوی که دارای وجود مستقلی از اوست. خدا آن را با خود آشتی می‌دهد و ما در گام سوم فرآیند بازپیوست (reconciliation) (و سازش) را داریم. در این فرآیند، روح که به نحو متناهی از روح الهی دور افتاده بود به وحدت خویش با امر الوهی باز می‌گردد. وجه سوم از هستی خدا همان وجه اول است که از طریق اتحاد وجه دوم با آن غنی گشته است. این وجوه سه‌گانه تفاوت‌های بیرونی نیستند، بلکه تمایزاتی از یک فرد هستند. یک روح در این سه صورت یا ارکان ملاحظه شده است (Ibid., XII: 177-9) هر رکنی مستلزم دو رکن دیگر است (Ibid.: 179). هر رکنی به خودی خود یک انتزاع (و تجرید) است و هستی حقیقی‌اش تنها از طریق ارکان دیگر تحقق می‌پذیرد.

رکن آغازین لامکان (spaceless) و لازمان (timeless) است. خدایی در وجوب بالذات (self-existence) خویش است. این همان وحدت حقیقی است که یگانگی را در هنگامه تغییر حفظ می‌کند. در رکن دوم یا وجه ثانی، خدا به عالم زمان و مکان، عالم طبیعت و

روح انسان وارد می‌شود. این تجلی (manifestation) خودِ خدا در مکان و زمان است. همان‌گونه که خدا در عالم خود را ظاهر می‌سازد، دارای تاریخ است، لکن اگر از وجه ازلیت او را بنگریم او هیچ‌یک از این (ویژگی‌ها) را ندارد. رکن سوم دیار بازیوست (و سازش) عالم متناهی با خداست. این خدا همچون جامعیت (و تمامیت) است. در طبیعت، خدا صرفاً به سبک امری بیرونی عرضه شده است. انسان به مقام آگاهی وحدت خویش با خدا و حضور حیات الاهی در خویشتن دست می‌یازد (Ibid.: 267-8). در رکن سوم ما خدا، طبیعت و انسان محاط در وحدت خویش را داریم. خدا کل انضمامی می‌نماید که تفاوت‌ها را زیر پر و بال خود گرفته و با وجود این «تنها امر آرمانی (ideal) و بی‌واسطه تمام‌یافته (abolished) است» (Ibid.: 9).

در فلسفه دین بسط کامل‌تری از ایده مطلق را داریم که با اینکه در منطق به اوج خود رسیده (لکن در فلسفه دین) برحسب اندیشه دینی اظهار شده است. در هیچ اثری خدا مقوله‌ای صرف نیست. واضح است که ایده مطلق، که وحدتی است که از رهگذر تفاوت‌ها به سوی خود باز می‌گردد، یا همان اندیشه را به نحو متفاوتی اظهار می‌دارد، (یعنی) ذاتی که خود را در بحبوحه تغییر حفظ می‌کند، با خدا آن‌گونه که در فلسفه دین تبیین شده، هوویت دارد. خدا اندیشه بنیادی نظام هگلی است. اما هگل به ما می‌گوید که مقصود از ایده مطلق، دقیقاً همان خدا نیست (Ibid., XI: 16). اصطلاح خدا در اینجا حامل معنایی است که آن را ارواح متناهی درباره او انتظار دارند و به خدا، آن‌گونه که در نیایش دینی عرضه شده، اشاره دارد. خدا متعلق ایمان انسان در قالب صورت ذهنی است. دین همیشه خدا را در قالب صورت ذهنی ارائه می‌کند. آنچنان‌که در دین اشاره شده، خدا در ارتباط با انسان کاملاً امری عینی است، از این‌رو مطلق نیست. ایده مطلق وحدت جامعی از خدا و انسان است. با وجود این ایده مطلق خداست، اگر به نحو نظری ملاحظه شود. خدا همچون متعلق صرف برای اندیشه انسان، فردی متناهی خواهد بود که در ارتباط با افراد متناهی دیگر وارد می‌شود. بنابراین، ویژگی فردی‌اش ناقص خواهد بود. خداوند صرفاً امری عینی برای انسان نیست. انسان هستی خویش را در خدا دارد. خداوند در عین حال خاستگاهی است که افراد متناهی از آن ناشی می‌شوند و بنیان ارتباطی است که از طریق آن، فرد متناهی در وابستگی خود به خارج دست می‌یابد و خود را در فرد مطلق تحقق می‌بخشد. ذوات (selves) متناهی تنها به این

دلیل حقیقی هستند که به ذات نامتناهی تعلق دارند. بنابراین، به نحو مابعدالطبیعی، خدا و مطلق یکی هستند. پیش‌تر دیدیم که اگر خداوند به نحو مابعدالطبیعی ملاحظه شود امر یگانه‌ای است که خود میان طبیعت و انسان تفکیک می‌کند و با وجود این، این همانی با خود را حفظ می‌کند. زمانی که انسان، خود و طبیعت را به این عنوان که منظوری در این یگانگی است ملاحظه می‌کند و خود با این وحدت احساس یگانگی می‌کند، به شناخت مطلق دست می‌یازد. او به تعیین مابعدالطبیعی خدا دست یافته است و در مُلک (kingdom) روح می‌زید.

نسبت خدا به عنوان وحدت محوری با مضمون خود (یعنی) فرآیند جهان (world-process) چیست؟ خدا به عنوان وحدت خودپیوسته (self-related) در زمان و مکان نیست و با وجود این فرآیند جهان رکنی اساسی از هستی خداست. هگل می‌گوید وحدت محوری و فرآیند جهان هر دو انتزاعیات هستند. بنابراین، سخن گفتن از روابط آنها بی‌فایده است. خدا هر دوی آنهاست. آنها به نظر با یکدیگر در تناقض هستند، اما این تناقض ظاهری ضرب (و ریتمی) از حیات الاهی است.

معنای فرآیند جهان بیشتر در فلسفه تاریخ بسط یافته است. «سرنوشت جهان معنوی - زیرا که این جهان واقعی است در حالی که جهان فیزیکی تابع آن باقی می‌ماند، یا به زبان نظری، هیچ حقیقتی در برابر جهان معنوی وجود ندارد - و علت نهایی جهان در بخش بسیار وسیعی که ما ادعا کردیم آگاهی روح از آزادی خویش است و صرفاً همین، واقعیت آن آزادی است» (20 *Philosophy of History*). آزادی، ایده (و مثال) روح است. این آزادی در بسط و گسترش جهان در آغاز مضمور (implicit) و غیرمحصل (unactualized) است. همه این نزاع‌ها (و درگیری‌های) اقوام و افراد گام‌ها (و مراحل) هستند که انسان‌ها از طریق آن به آزادی دست یازیده‌اند. انسان‌ها با این باور آغازیده‌اند که فقط یک انسان آزاد بود: حاکم؛ و اکنون به این باور رسیده‌اند که همه انسان‌ها آزادند.

هگل می‌گوید که روح خویشتن را در زمان تحقق می‌بخشد و ایده روح، پایان تاریخ است. روح در اینجا در معنای عامی به کار رفته است. روح مطلق خودش را در تاریخ اما از ازل تحقق می‌بخشد. روح مطلق در هر دمی به نحو تام و تمامی واقعی است. او پایان زمان را به انتظار نمی‌نشیند تا مطلوب حاصل شود. هگل می‌گوید تاریخ

تماشاخانه درگیری و سازش بی وقفه (و لاینقطع) روح مطلق و فرد متناهی است. روح مطلق مدام عزائم (purposes) انسان‌ها را فسخ می‌کند تا اینکه آنها بتوانند سرنوشت حقیقی خود را که آزادی است تحقق بخشند. خدا در جهان حلول کرده است و تاریخ جهان را در جهت بسط (و تکامل) آزادی هدایت می‌کند. خدا خود بسط (و تکامل) نمی‌یابد. انسان‌ها موضوعات تکامل تاریخی‌اند. ایده (و مثال) الهی هدف خویش را در تاریخ از طریق تحقق آزادی انسان محقق می‌کند. افراد انضمامی مقامی دارند، اما نه در ذات خود، بلکه به این عنوان که قصد (و هدف) الهی را تحقق می‌بخشند. از سوی دیگر، ایده الهی هیچ معنایی جدای از افراد انضمامی که خود را در آنها ظاهر می‌سازد ندارد.

برخی به تردید افتاده‌اند که آیا در نظام هگل برای افراد جایگاهی وجود دارد (یا نه). به نظر می‌رسد که مصرانه‌ترین توجه در نوشته‌های هگل تأکید بر افراد انضمامی است. او هرگز به انتزاعیات مخاطره‌آمیزی همچون وجود و جوهر گردن نمی‌نهد. حرکت منطقی در جهت مقوله فردیت است. فلسفه تاریخ آزادی فردی را مقصد تاریخ قرار می‌دهد. هگل معتقد است وجه اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی و دینی افراد بشری خود یک غایت است. این جنبه در افراد «به نحو فطری (inherently) ابدی و الهی است» (Ibid.: 34-35). اما فردیت منطقی، ذات مطلق و همه‌فراگیر (All-comprehensive) است. آزادی فرد بشری تنها جایی وجود دارد که فردیت به این عنوان که دارای وجود واقعی و متحصل (positive) در هستی الهی است، ملاحظه شده باشد (Ibid.: 53). فلسفه دین بازنمایی یک فرد مطلق است، نوعی وحدت در کثرت، نوعی نظام خودپیوسته که در آن افراد متناهی زمانی که خود را به این عنوان می‌شناسند که وابسته به سازواره‌ای کلی هستند - که خداست - در زادگاه خویش‌اند. اگر بخواهیم به تعبیر انضمامی سخن بگوییم در اندیشه هگل انسان هیچ وجود فی‌نفسه‌ی ندارد. او تنها در صورتی واقعی است که خود را در خدای خویش بشناسد. بنابراین، این نحوه از شناخت خویشتن، سرنوشت حقیقی انسان است. اما از سوی دیگر، خدا تنها به این عنوان وجود دارد که خود را در انسان می‌شناسد. بنا بر نظر هگل، جدا ساختن فرد متناهی و نامتناهی، تباه کردن هر دوی آنهاست. فرد متناهی جز دمی در مطلق نیست، اما با همه این احوال برای حیات مطلق ضروری (essential) (ذاتی و اساسی) است.

ادعا شده که در ملاحظه فرآیند زمانی جهان متناهی، خدا به عنوان خودآگاهی تکامل یافته ناپدید می شود و تنها به عنوان موضوعی از تکامل (و بسط) تاریخی ظهور می کند. این درست است که در ملاحظه خاصی از فرآیند زمانی که وجهی از خداست، وجهی از او به عنوان واقعیت تام ازلی به نحو مشهودی (prominently) پا پیش نمی گذارد. هگل فکر می کرد که این انتزاع (و تجرید) بنا بر مقتضیات تفسیری ضروری است، اما این درست نیست. حقیقت، آن ازلیت و فرآیند زمانی است که متعلق به یکدیگرند. خدا موضوع محض تکامل تاریخی نیست، با این حال تکامل تاریخی برای خودبودگی (selfhood) او ضروری است. زیرا خدا وحدت همه آن چیزی است که هست. اما ایرادی گرفته شده که هگل هیچ راه گزری از صورت معقول خدا به عنوان امر ازلی و وحدت خودپیوسته (self-related unity) به سوی واقعیات جهان متناهی ایجاد نکرده است (A. Seth, Hegelianism and Personality, lecture 6). باز هگل در اینجا پاسخ می دهد که تنها فهم انتزاعی در پی چنین معبری خواهد بود و اینکه این تمنای بی حاصلی است. نظام هگل به دنبال این است که وحدتی را به واقعیات جهان زمانی و مکانی اعطا کند. امور واقع به جهت نقصانشان در تمنای وحدت اند و به سبب وجودشان وابسته به این وحدت اند. هگل با برداشت خود از تثلیث به دنبال این است که مقامی را برای واقعیات جهان متناهی در تلقی خود از خدا فراهم کند. عباراتی که از تلقی او از تثلیث استخراج شده اند به طریقی استعاری (metaphorical) مورد استفاده قرار گرفته اند. حوزه های سه گانه پدر، پسر و روح، دم های سه گانه را در ارتباط با امر ازلی و فرآیند زمانی ظاهر می کنند. خدا به عنوان کمال ازلی، قدیم بالذات (eternal-in-itself) و وجود بالذات (being-in-itself) است. اما هستی بالذات (و فی نفسه) هرگز نمی تواند بنفسه (By itself) وجود داشته باشد. خدا باید خودش را در جهان متناهی آشکار کند. امر ازلی (و قدیم) باید در فرآیند زمان ظهور یابد. این وجود بنفسه (being-for-self) است. اما بنفسه، وجود بنفسه، یعنی وجودی که بیرون از خود می رود، غیر واقعی است. قدیم (the eternal) و حادث (the temporal) باید با همدیگر وجود داشته باشند. این وجود در کنار هم، وجود فی نفسه و بنفسه، وحدت پدر و فرزند، خدا و جهان، در قلمرو روح وجود دارد. روح قلمرو عقل است یا چنان که ممکن است مطرح کنیم قلمرو تخیل سازنده ای (constructive) است که تناقضات را وحدت بخشیده

و در خود جای می‌دهد. ما در روح، خدا، طبیعت و خویش را یگانه می‌بینیم. رکن سوم به رکن اول بازگشت می‌کند. ما خود را به این عنوان که منظوی در خدا هستیم درمی‌یابیم.

هگل معمای دیرین، دربارهٔ چگونگی اندیشیدن هم‌زمان به وحدت باثبات و جریان دائمی صیوریت، را حل نکرده است. اگر بخواهیم موضوع را به شکل دیگری مطرح کنیم، او نقصان خدا را آن‌گونه که در فرآیند زمان نشان داده شده با کمال او به عنوان تمامیت کمال یافته سازش نمی‌دهد. وی می‌گوید چنین سازشی غیرضروری است، زیرا هر وجهی از آن متضمن دیگری است. او قاطعانه معتقد است که هر دو وجه وجود به نحو برابری در تجربه حضور دارند. تجربهٔ جریان واقعی رویدادها نیز به نحو مؤکدی اصرار دارد بر اینکه فیلسوف پناهندگی‌اش را به نوعی جهان ایستای محض تجویز می‌کند. از سوی دیگر، غریزهٔ اندیشیدن و عطش کمال او را در پی وحدت سوق می‌دهد. به چه شیوه‌ای او این وحدت را در بهترین صورت اظهار خواهد کرد که در بحبوحهٔ تغییر همچون قانون ثابتی باقی بماند؟ چگونه او وجود کامل را بدون انکار پیشروی عالم ناقص در خواهد یافت؟ هگل در خودآگاهی که همیشه در حرکت بوده اما هوویت خویش را حفظ کرده و به سمت بیرون پیش رفته و جزییات انضمامی جهان را در خود جذب می‌کند و آنچه را در آغاز بیرون از او به نظر می‌رسید در خود فرو برده و حل می‌کند، اصلی را می‌یابد که به بهترین وجه ما را قادر می‌سازد ماهیت تمامیت اشیا، یعنی خدا، را مورد اشاره قرار دهیم. او با درون‌بینی عمیقی ذات (Self) را تحلیل می‌کند، که همیشه با فراسوی خود ارتباط برقرار می‌کند و پیوسته در تناقضات گرفتار می‌آید؛ با وجود این، هرگز خود را نمی‌بازد و مقهور این تناقضات نمی‌شود. هگل این اصل خودبودگی (principle of selfhood) را به همهٔ وقایع آشفتهٔ تجربی اطلاق می‌کند.

شاگردان موسوم به چپ هگل تلقی او از خدا را به این عنوان که مطلقاً غیرشخصی (و مجهول) است که خود را در فرآیند جهان بسط می‌دهد، تفسیر کرده‌اند؛ این مطلق در آغاز در انسان به آگاهی می‌رسد و صرفاً در برترین انسان به کمال دست می‌یازد. اگر کتاب منطقی تنها دلیل استناد بود، این تفسیر ممکن بود قابل توجیه باشد. قطعاتی چون: «روح تا آنجا که روح خداست، روحی و رای ستارگان نیست»، «خدا در

همه جا و در همه ارواح حاضر است» (Hegel, 1981, XT: 24) به چنین شیوه‌ای تفسیر شده است. آنچه این قطعات فی الواقع گواهی می‌دهند باور به حضور زنده خدا در جهان است. گفتن اینکه «انسان خدا را در خود احساس کرده و می‌شناسد» (Ibid.: 37) در حکم این گفته نیست که خدا هیچ وجود ذی‌شعوری جدای از این احساسات فردی ندارد. قطعه‌ای که احتمالاً قوی‌ترین مؤید برای دیدگاه هگلیان چپ تلقی شده این عبارت است: «دین از رهگذر اینکه روح الاهی خود را از طریق واسطه قرار دادن روح متناهی درمی‌یابد معرفت است» (Ibid.: 29). این قضیه کاملاً با ایده خدا به عنوان عینی شدن او برای هر انسانی سازگار است. روح متناهی، جزیی لازم از وجود خداست. انسان همانند «غیر» خداست. اما خدا هویت خود را در این تفاوت از دست نمی‌هد. «روح، روح لفسه (Sprit for it self) است» (Ibid.: 13) «ما می‌گوییم خدا از ازل فرزندِ خویش (جهان) را به وجود می‌آورد. خدا خود را از خویشتن خویش متمایز می‌سازد ... ما باید به خوبی بدانیم که خدا این فعل کل (whole act) است. او اوّل (begining) و آخر (end) و تمامیت (totality) است» (Ibid., XII: 185). با وجود این، این فرآیند چیزی جز خوداستوارسازی (self-conservation) و خوداظہارگری (self-assertion) نیست (Ibid.: 199). می‌توان گفت که خدا در انسان متدین از خویش آگاه است، زیرا او در انسان حلول کرده است و در دین این حلول الاهی به آگاهی می‌رسد. خدا خود را در انسان تنها با این عنوان می‌شناسد که انسان خود را در خدا می‌شناسد. حلول الاهی یک بازی (سرد و بی روح و) مرده نیست، بلکه فرآیندی معنوی و زنده (و پویا) است. در واقع انسان، برای هستی خدا ضروری است. هگلیان چپ بر این وجه از نظام او اصرار می‌ورزند و آن جنبه‌ای را که خدا در آن به نحو (موجود) خودآگاه کامل ازلی ملاحظه گردیده به کلی نادیده می‌گیرند (Hegel, XI: 28).

هگل برخی اوقات از به‌کارگیری کلمه روح بدون قید اتصاف (qualification) آن به نام خدا و نیز انسان انتقاد می‌کند. او به این دلیل این واژه را بدین طریق به کار می‌گیرد که روح برای او نقطه دیدار (meeting-point) (و محل تلاقی) امر الوهی و بشری است. اما روح امر انتزاعی نیست. هگل عمیقاً از ضرورت عادلانه رفتار کردن با جزء انضمامی، که جهان فلسفه با آن روبه‌رو بود، آگاه بود. نظریه او در باب امر کلی انضمامی، یعنی فرد، تلاشی است که به مشکل برمی‌خورد. برای هگل فرد واقعی است،

لکن برای او تنها یک فرد واقعی وجود دارد، یعنی خدا. در فلسفه دین خدا در قلمرو روح به عنوان وحدت کامل (و جامعی) توصیف شده که دو وجه دیگر را ذیل خود جمع می‌کند. «این قلمرو سوم ایده در تعیین فردیت خویش است» (Ibid., xli: 257). به زعم برخی از منتقدان، جهت‌گیری (و گرایش) اندیشه هگل این است که خدا را نوعی وحدت غیرشخصی بسازد. نام بردن مستمر هگل از خدا به عنوان ایده، ظاهری قابل قبول به این دیدگاه داده است. نقطه ضعف آن افراط در عقل‌گرایی (over-intellectualism) است. اما امر مطلق غیرشخصی جایی برای دین باقی نمی‌گذارد و هگل در نظام خویش به واقعیت دین اعتقاد دارد. او به ما می‌گوید وظیفه فلسفه دین این است که آنچه را که در ذهن افراد معمولی به صورت مصور (pictorially) وجود دارد به اصطلاحات اندیشه و فکر مبدل کند (Ibid., XI: 14-15). وی می‌گوید تقابل باور و شناخت تقابل کاذبی است. آنچه در شناخت در قالب اندیشه حضور دارد در باور یا شناخت بی‌واسطه در قالب احساس حضور دارد (Ibid.: 64). هگل در درس‌گفتارهای خود در باب براهین اثبات وجود خدا به دنبال این نیست که نشان دهد این براهین تام و تمام هستند، بلکه اینها (ابزار و) وسایطی (means) هستند که روح بشر خود را به واسطه آنها به سوی خدا برمی‌کشد (Ibid., XII: 301). «رابطه انسان با خدا رابطه روح با روح است» (Ibid., XI: 60). در خاتمه فلسفه دین به ما می‌گوید که هدف این درس‌گفتارها سازش میان علم و دین است (Hegel, 1981: XII: 288). نام بردن او از خدا به عنوان ایده، صرفاً وجه منطقی نظریه او در باب خداست. در آثاری که وی به جهان انضمامی می‌پردازد، خدا به روح مطلق موسوم گشته است. دیدیم که خدا ذاتاً فردیت است و هگل تشخیص را به عنوان غنی‌ترین و انضمامی‌ترین وجودی ملاحظه می‌کند که فی‌نفسه شامل همه تفاوت‌ها می‌شود. هگل ایده مطلق و تشخیص را با تعبیر همانندی توصیف می‌کند. ایده مطلق، در خود، وقایع جهان متناهی را به مثابه دم‌های ذاتی (essential moments) در بر دارد. اما در جهان متناهی، ارواح متناهی واقعیات حقیقی افزون بر اشیای مادی هستند. خدا روح مطلق است، ذات متعالی (Supreme self) که در آن ارواح متناهی زندگی کرده و حرکت می‌کنند و دارای هستی‌اند. اگر خدا امری شخصی نیست، آن‌گونه که ما تشخیص را می‌شناسیم، به این دلیل است که او فراشخصی (supra-personal) است.



خلاصه اینکه خدا در فلسفه هگل خودآگاهی (self-consciousness) کلی (و معقول) است که درون خود همه تفاوت‌ها - افراد و اشیای انضمامی - را درمی‌یابد. «خدا در تفاوت‌های انضمامی خویش روحی است که (در آن) هر روح متناهی یکی است». به راستی انسان زمانی خدا را می‌شناسد که طبیعت و خود را به عنوان جلوه‌های خدا ملاحظه کند و خود را به عنوان عالی‌ترین این جلوه‌ها دریابد، چراکه در اندیشه قادر است آن کلی را که خود بخشی از آن است درک کند (Pfleiderer, *Philosophy of Religion*, II: 95).

سرانجام آنچه در باب این تلاش باشکوه باید گفت تفسیر دایره کل هستی در پرتو اصل خودآگاهی عقلانیت است. تصور من بر این است که باید گفت تلاش او برای محقق ساختن همه آنچه در سر داشت به شکست انجامیده است. هدف نظام هگلی نشان دادن این است که واقعیت کاملاً عقلانی است. اما بخش ممکن (و محتمل) تجربه، یکدندگی (refractory) بیش از حد هگل را ثابت می‌کند و او مجبور شده بپذیرد که همه وقایع نمی‌توانند عقلانی باشند. به عبارت دیگر، مطلق‌انگاری (absolutism) او به شکست می‌انجامد. ضعف این مطلق‌انگاری مبتنی بر تمایل او به یکی انگاشتن واقعیت نهایی با فرآیند زمان است. نظام هگلی به دنبال آشکار ساختن تار و پود عالم است و نه اینکه صرفاً به ما الگویی از آن بخش از ساختار (fabric) را که ما شکل می‌دهیم نشان دهد. بلکه حجاب (screen) را برمی‌دارد و بافنده عظیم نشسته بر پشت این دستگاه بافندگی را نمایان می‌کند. ساختاری که هگل بافته است تماماً از نخ‌های عقلانی درست شده که در بازنمایی منصفانه جهان ما با سازه‌های پیچیده آن شکست می‌خورد. نظام او به نحو یک‌جانبه‌ای (one-sidedly) عقل‌گرایانه است. هگل برخی از ویژگی‌های مهم (و برجسته) خودآگاهی یا تشخیص را مشخص کرده است. تعابیر او (فی‌نفسه، لئفسه، فی‌نفسه و لئفسه) تعابیری انتزاعی برای حرکت متوقف‌ناشدنی روح بشر و برای زندگی ما با تمنیات و آرزوهای آن و برآورده شدن آنها هستند که به نظر می‌رسد از یکدیگر در سیر ماریچی بی‌پایانی تبعیت می‌کنند. زندگی عقلی ما حرکت پیوسته و مداومی از برون‌شدها به سوی متعلق (object) و بازگشت به خویش است. لکن در این حرکت ذات، به نظرم می‌رسد که اراده و نه اندیشه عامل بنیادی است. دست‌کم در اصطلاح‌شناسی، او با کنار نهادن جوهری از احساسات و اراده ذات، علیه روان‌شناسی

عمل می‌کند. این غفلت (و بی‌توجهی) دلیلی به دست می‌دهد که فلسفه او نوعی نظام ایدئالیستی منطقی صرف باشد. احتمالاً همان غفلت پاسخی برای مطلق‌انگاری هگل است.

با همه این احوال، ما متناهی هستیم. آنچه اندیشه بشر می‌پذیرد در مقایسه با انبوهی از مطالب سرکشی که نامحسوس باقی می‌ماند بسیار ناچیز است. چه بسا صور و شرایطی از هستی باشد که ما هرگز در خواب هم ندیده باشیم. بی‌حاصل و مخرب (mischievous) خواهد بود که تصور کنیم خدا ذات خود را با تجلی‌های خود بر سیاره ما به پایان رسانده (و تهی ساخته) است. ما باید قبل از عبور به سمت خدا در همه ویژگی‌های خودآگاهی خودمان تأمل (و درنگ) کنیم. ما می‌توانیم به بررسی خودآگاهی خودمان اعتماد کنیم تا به ما پیشنهادات هرچند مبهمی درباره طبیعت خودآگاهی کلی بدهد.

خصیصه بزرگ هگل به عنوان یک فیلسوف، ایمان او به عقلانیت جهان است. او همچون نمونه باشکوهی است که شایسته است همه کسانی که پرسش‌هایی در باب عالم دارند به او تأسی کنند. او با اطمینان به ما القا می‌کند که چنین پرسش‌هایی به نحوی پاسخ خواهند یافت. عظیم‌ترین دستاورد فلسفه او عبارت است از نگرش او به تناقض‌های ظاهری زندگی. او به وضوح می‌بیند که ما باید در باب پرسش‌های نهایی به دیدگاه‌های متعارضی معتقد باشیم بدون اینکه دیدگاه دیگری را انکار کنیم. تناقضات به (کانون و) قلب اشیا (و امور) تعلق دارند. این اعتقاد و ایمانی است که ما به آن عمل کرده و (و با آن) زندگی می‌کنیم. اما این ثمره (offspring) انسان کامل است، فراورده عقل صرف. هگل به ما این دیدگاه درست را می‌دهد که از طریق آن تاریخ بشر را ملاحظه کنیم، و سپس اثر خویش را با فرض فضای تمامیت و خطاناپذیری از اعتبار ساقط می‌کند. ما از منظر شناخت علمی نمی‌توانیم گزاره‌های جزمی در باب آنچه فراتر از جهان تجربه قرار دارد بسازیم. اما نگاه عمیق هگل به اسرار (و رمز و رازهای) زندگی روح در فرد و نوع (race) عمیق است و به ما دیدگاه نافذ و ثمربخشی می‌دهد که معنای درونی تاریخ بشر و زندگی فرد را فهمیده و در آن غور کنیم.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. مکانیسم یا افزاروارگی البته همه خواص یک مقوله را داراست و بدین سبب بیشتر برای توصیف روابط اجرام ثابت ماده در جهان غیراندامی به کار می‌آید، اگرچه حتی از این حیث نیز فقط انتزاعی‌ترین روابط ماده، تابع قوانین دانش مکانیک است. ولی مکانیسم در تحولات جهان اندامی و حتی حوزه ذهن نیز مؤثر است، اما هر اندازه که در مدارج هستی بالاتر رویم اثرش کمتر می‌شود ... ولی مقوله افزاروارگی، مقوله‌ای سطحی است که برای درک جهان اندامی به هیچ رو کافی نیست. نادرستی بسیاری از روش‌های متداول فکری معلول کاربرد نابجای این مقوله است، مثلاً گفته‌هایی از این‌گونه که آدمی از تن و روان پدید می‌آید، انگیزه تصویری کاملاً افزاری از روابط میان تن و روان است. (برای توضیح بیشتر نک.: استیس، والتر ترنس، ۱۳۷۲، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، ج ۱، ص ۳۷۲-۳۸۴، تهران: انتشارات امیرکبیر).
۲. به عقیده هگل، مصادیق این مقوله، تنها جریان‌های متعارف ترکیب شیمیایی عناصر نیست که نام این مقوله هم از آنجا برخاسته، بلکه «جریان جوی» و لقاح گیاهان و جانوران و روابط معنوی عشق و دوستی نیز مظاهر دیگری از آن به شمار می‌روند و باید اعتراف کرد که سراسر بخش مربوط به «شیمیسم» تا اندازه‌ای وهم‌آمیز می‌نماید (برای تبیین بیشتر این موضوع نک.: همان، ص ۳۷۷-۳۸۴).
۳. مراد این است که ایده بودن ایده و مثال بودن مثال زمانی است که متعلق و موضوعی برای ایده وجود داشته باشد؛ چراکه در نظر هگل رابطه میان ایده و متعلق، رابطه تضایف است و در تضایف، متضایفین هر دو باید وجود داشته باشند و وجود و عدمشان در گرو همدیگر است.
۴. محتوا یا متعلق خداست که در آغاز به صورت شهود درونی ظهور یافته است.

### کتاب نامہ

Hegel, G. W. F. (1981), *Die subjektive Logik* (1816), in: *Gesammelte Werke*, vol. 12, ed. F. Hogemann and W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

\_\_\_\_\_ (1981), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* in *Gesammelte Werke*, vol. 12, ed. F. Hogemann and W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

\_\_\_\_\_ (1984), *Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. and trans. P. C. Hodgson et al. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Stirling, *The Secret of Hegel*, I, in: *ibid.*

Wallace, "The Logic of Hegel, in Hegel's Conception of God", Author(s): J. A. Leighto, in: *The Philosophical Review*, Vol. 5, No. 6 (Nov., 1896), pp. 601-618, Published by: Duke University Press on behalf of *Philosophical Review*.