

بررسی نسبت دین و پدیدارشناسی در اندیشه هگل

امیرآقاجانلو*

علی فتحی**

سید محمدتقی چاوشی***

چکیده

پدیدارشناسی دانش تجربه آگاهی است. هگل نشان داد که تحقق دانش مطلق تنها از طریق روش دیالکتیک و منظر پدیدارشناسی امکان دارد. او بر خلاف متفکران روشنگری دین را جزو جدا نشدنی اندیشه بشری می‌دانست. در این نوشتار برآنیم که به این سوال پاسخ دهیم که دین در نگاه پدیدارشناسانه هگل چه سرنوشتی پیدا می‌کند و چه جایگاهی در نظام دانش دارد؟ پس از پدیدارشناسی دین چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ پاسخ اینست که دین یکی از مهم‌ترین موقف‌هایی است که مطلق در آن به ظهور می‌رسد. منزلگاه و ظهور مطلق در دین نه محسوس است و نه عقلی محض بلکه منزلی بینابینی است که هگل آن را (vorstellung) و یا انگار یا تمثل می‌نامد. با ظهور پدیدارشناسی مرگ دین آغاز نمی‌شود و دین به عنوان عمومی‌ترین شکل بیان مطلق به حیاتش در قالبی عقلانی ادامه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: هگل، پدیدارشناسی، دین، روح مطلق، تاریخ.

* دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

** استادیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

*** استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

(تاریخ دریافت: ۴۰۰/۰۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۴۰۰/۰۵/۲۰)

عنصر محوری در این پژوهش بررسی و نقد نسبت میان سه مؤلفه اساسی در اندیشه هگل است، این سه مؤلفه عبارتند از پدیدارشناسی (phenomenology)، اصالت تاریخ (historicism) و دین (religion). مسأله این است که چگونه دین در بستر اصالت تاریخ ظهور پیدا می‌کند و چه نسبتی میان دین و اصالت تاریخ یا تاریخت در اندیشه هگل وجود دارد. به بیان دیگر حقیقت چگونه در سیر دیالکتیکی خود در منزلگاه دین پدیدار می‌شود؟ و ارزش معرفتی این منزلگاه در اندیشه هگل به چه میزان است؟ چگونه هگل می‌تواند با استفاده از ظرفیت اصالت تاریخ از ظهور مطلق سخن بگوید و حقیقت را به شکل روح مطلق نشان دهد؟ و در جغرافیای اندیشه هگل دین چه شکلی پیدا می‌کند؟

ضرورت چنین بررسی‌ای از اینجا روشن می‌شود که به زمینه و زمانه این بحث نظری داشته باشیم. فلسفه کانت در مسیر پاسخ‌گویی به شبهات هیوم توانست کلیت و ضرورت را به جهان فلسفه و علم بازگرداند اما مشکل این بود که کانت فقط در حوزه پدیدارهای تجربی می‌توانست از این کلیت و ضرورت سخن گوید. از همین رو دین به اخلاق تبدیل شده بود و فلسفه نهایتاً معقولیت اعتقاد به خدا را اثبات می‌کرد و نه بیشتر. از نگاه ایده‌آلیست‌های آلمانی مانند فیشته و هگل اشکالی وجود داشت و آن این بود که در تفکر کانت ما دیگر نمی‌توانیم از حقیقت امور در حد ذاتشان سخن بگوییم. کانت صحبت از این امور را یکسره جدلی و در اصطلاح خود دیالکتیکی می‌دانست. سخن گفتن از اموری غیر حسی و تجربی از نگاه کانت سوء استعمال مقولات بود و باید عقل را از آن برحذر داشت. فلسفه نظری از نظر کانت فقط می‌توانست از شرایط ماتقدم ظهور پدیده‌ها آن‌هم پدیده‌های تجربی سخن گوید و به شی‌فی نفسه دسترسی نداشت.

هگل با مطرح کردن بحث از تاریخ و اشکالاتی که به کانت در نپرداختن به تاریخ داشت توانست فلسفه را از بن بست‌هایی که معتقد بودند دچارش شده نجات دهد و این امکان را فراهم کرد تا فلسفه و متافیزیک بتواند دوباره احیا شود و از امر مطلق و حقیقت غایی سخن گوید.

هگل دین را در بستر تاریخت بحث می‌کند. روح در سیر تاریخی خود رو به کمال دارد و این سیر کمالی همان ایده پیشرفت در اندیشه هگل است. روح مطلق از هنر شروع می‌کند و سپس به دین می‌رسد و البته دین آخرین منزل روح نیست بلکه آخرین منزل روح مطلق، فلسفه است. سوال مهم این است که پس از هگل دین چه شکلی خواهد داشت؟ هگل که تاثیر او از مسیحیت به حدی است که نیچه او را کشیش پروتستانی می‌نامد آیا دین را کنار می‌گذارد؟ اگر چنین نیست سرنوشت دین در اندیشه هگل به چه شکل رقم خواهد خورد.

برای حرکت در این مسیر ابتدا باید نشان دهیم که حقیقت از دیدگاه هگل چیست و چگونه آشکار می‌شود؟ با این سؤال روشن می‌شود که حقیقت در اندیشه هگل سرشتی دیالکتیکی دارد و این سیر دیالکتیکی تازمانی که به مطلق نرسد، آرامش نخواهد داشت و همواره در حال پیشرفت (progress) است. این فرایند را هگل تاریخ ایده می‌داند و ایده در هر منزلی به شکلی نمایان می‌شود. این حرکت شکل دهنده تاریخ است و بحث مهم اصالت تاریخ و تفسیرهای آن در اینجا مطرح می‌شود. در گام بعد به بحث از دین می‌پردازیم در بحث از دین نشان می‌دهیم که منظور هگل از دین چیست و او چه دوره‌های فکری‌ای در مواجهه با دین دارد؟

اولین منزل حقیقت تهی‌ترین و پوچ‌ترین امر یعنی مفهوم وجود و آخرین منزل آن ظهور ایده مطلق است. ایده در سیر مفهومی و عقلانیش (پیش از ظهور) منطق را رقم می‌زند و پس از آن ایده طبیعت ظهور می‌کند ایده طبیعت در حرکت

دیالکتیکی با منطق موجب ظهور فلسفه روح است که به جهت آن مباحث پدیدارشناسی روح به سال ۱۸۰۷ و مجلد سوم دایره المعارف علوم عقلی نوشته شده است. ایده مطلق در سیر تاریخی خود به منزلی به نام دین می‌رسد که جایگاه مهمی در اندیشه هگل دارد.

برای نشان دادن بحث تاریخت یا اصالت تاریخ ابتدا به بررسی زمینه های مختلف در طرح بحث اصالت تاریخ (historicism) در اندیشه هگل می‌پردازیم. در این بخش مشخص خواهد شد که چرا در غرب ضرورت بحث از تاریخ شکل گرفت و مطرح شدن تاریخ به دنبال پاسخ به چه مساله ای بود؟ نشان خواهیم داد که تاریخ تکیه گاه و شاه کلید اندیشه هگل است. چگونه است که با مطرح کردن تاریخ، هگل می‌تواند از مطلق سخن بگوید و بن بستى که از نظر هگل در فلسفه کانت وجود داشت، برطرف می‌شود. در زمان هگل توجه به تاریخ به وسیله کارهای هر در جدی تر شده بود. هر در هم به کانت این ایراد را وارد می‌دانست که به تاریخ بی توجه بوده.

۱. زمینه و زمانه پدیدارشناسی

دوران زندگی و اندیشه ورزی هگل مصادف با اتفاقات و تحولات متنوع و سریعی بود. در دل این تحولات بحران هایی ظهور کرد که پرسش های جدی ای پیش پای فلاسفه قرار می‌داد. بحران هایی که بر آمده از اختلاف ها و گسست هایی جدی در عرصه سیاست، دین و اندیشه بود. قرن هجدهم و نوزدهم قرن اتفاقات بزرگ در اروپا و چه بسا تمام دنیاست. انقلاب فرانسه و تحولات پیش و پس از آن و فعالیت های سیاسی و فکری روشنفکران فرانسوی و آلمانی موجب توسعه و تسریع در تحولات بود. آلمان در دهه ۱۷۹۰ اتفاقات مهمی در عرصه اندیشه از سر می‌گذراند. فلسفه کانت و اعلام پایان متافیزیک نظری از سوئی و واکنش جنبش رومانتیسم در مقابل روشنگری راسونالیست از سوی دیگر مسایل و معضلات بسیاری در عرصه

اندیشه ایجاد کرده بود.

راینهولت در سال ۱۷۹۰ نوشت: «برجسته ترین و مشخص ترین عارضه عصر ما تنش و آشوبی است که دامن گیر تمامی نظام ها، نظریه ها و شیوه های آشنای تفکر کنونی گشته است. تنش با چنین وسعت و عمق که تاریخ ذهن بشر قادر نیست هیچ نمونه از آن ارائه دهد.» (بایزر، ۱۳۹۱، ص ۵۵) مهم ترین ظهورات این آشفتگی در بحران هایی است که پیش روی روشنگری قرار داشت. جنبش روشنگری با شعار حجیت عقل و با استفاده از نور عقل برای آشکار ساختن جهل های انسان ظهور کرده و گسترده شده بود. اما مسیری که در پیش گرفت منجر به عقلانیتی خاص شد. عقلانیتی که به دلیل تمرکز بر مفهوم خاصی از عقل، جنبه های مهمی از حیات بشر را نادیده می گرفت. بی توجهی به دین، عرفان و هنر ایراداتی بود که مخالفان روشنگری به آن وارد می دانستند.

قرن هجدهم را عصر عقل می نامیدند و انتظار می رفت که نور عقل با تابیدن به همه عرصه های حیات انسانی، پیشرفت و تکاملی غایی را به حیات آدمی عرضه دارد. در نگاه جریان روشنگری «طبیعت چونان دستگاہی جبری و خود-استوار نگریسته می شد که کار و کردارش باید بر حسب نیروهای طبیعی تبیین شود. خداوند در حد یک فرضیه قابل بحث بود که بعضی به عنوان فرض معقول از آن دفاع می کردند و دیگران به عنوان جزم یا عقیده جزمی بی پایه ای که ساخته و پرداخته کلیسای مرتجع است تخطئه می کردند. سرانجام، روحیه غالب همانا اطمینان به کمال پذیری انسان و نیل به جامعه دلخواه به مدد کاربرد علم در همه شئون زندگی بود» (باربور، ۱۳۸۵، ص ۷۱)

عصر روشنگری به این دلیل عصر عقل نام گرفت که عقل را در ساحت تمامی پرسش های انسانی به مقام عالی ترین مرجع ارتقا داد و آن را به محکمه نهایی مبدل

ساخت. «اصل کانونی و اختصاصی عصر روشنگری چیزی است که ما اکنون آن را حاکمیت عقل می‌نامیم. فحوای این اصل آن است که هیچ مرجعیت عقلانی ای بر فراز عقل نمی‌ایستد. نه کتاب مقدس و نه الهام غیبی نه سنت مدنی و کلیسایی هیچ یک به پای مرجعیت عقل نمی‌رسند.» (بایزر، ۱۳۹۱، ص ۵۷)

مرجعیت عقل اگرچه در ابتدا سخنی پذیرفته و مهم می‌نمود اما پس از چندی اشکالات قابل توجهی پیش پای آن قرار گرفت و نقدهای مهمی نسبت به آن ارائه شد. بایزر معضلات روشنگری را اینگونه برمی‌شمارد: «نفی شالوده‌انگاری، مناقشه وحدت وجود، نیهیلیسم، ظهور تاریخ‌گرایی، مجادله نظر و عمل جریان‌هایی بودن که به نفی و تضعیف روشنگری پرداختند» (بایزر، ۱۳۹۱، ص ۵۸) بررسی کامل این موارد مجال موسعی طلب می‌کند. به منظور روشن شدن زمینه و مسائل پیش روی هگل، در اینجا به دو نمونه از بنیادی‌ترین معضلات روشنگری اشاره خواهیم کرد. در دوره روشنگری عقل جایگاه مهمی داشت به گونه ای که می‌توان گفت روشنفکران بنا را بر این گذاشته بودند که با عقلانی کردن همه ساحات بشری و با منقاد کردن همه ساحات بشری به دست عقل، سعادت را برای بشر تامین کنند. واکنش به این جریان از دو طریق ایجاد شد نقدهایی از پایگاه‌اموری که روشنگری نادیده می‌گرفت یعنی دین، عرفان و همه اموری که با احساسات و عواطف بشری سر و کار داشت. دیگری معضلی درونی و منطقی که از درون روشنگری بر می‌خواست. یعنی خود شکن بودن اصل اولی عقل‌مداری و گرفتار شدن جریان روشنگری در قاعده اصلی خود.

مصدق مهم جریان اول ظهور رمانتیسم بود. «رمانتیسم یا نهضت رمانتیک فرزند طاغی روشنگری بود و با آنکه بسیاری از مسلمات و مقبولات میراث پدری را بدون چون و چرا پذیرفته بود، بعضی از مفاهیم آن را تخطئه می‌کرد.» (باربور، ۱۳۸۵، ص ۸۱)

روشننگری با مسائل درونی هم دست به گریبان بود اگر عقل داور همه عرصه های زیست بشری است و همه باورها و عقائد انسان را باید به محک آن سپرد، مساله این است که خود عقل را چه چیزی و چگونه داوری می کند؟ اگر عقل را به عنوان سنجه ای ارزیابی نشده بپذیریم، این جزم باوری و دگم اندیشی ای است که روشننگری مدعی بود که با آن جنگیده است.

مشکل مهم دیگری که پیش روی روشننگری ایجاد شد، مساله فاصله میان نظر و عمل بود می توان بخشی از این معضل را برآمده از انقلاب فرانسه دانست. بسیاری گمان می کردند که با انقلاب فرانسه و تبعیت نظام سیاسی از احکام عقل می توانند بهشتی زمینی برای بشریت رقم بزنند. هگل هم در ابتدا آمال خود را در انقلاب فرانسه می دید. « او به وضوح مسئولیتی برای فلسفه آلمان قائل بود تا بر اساس آن آنچه را انقلاب فرانسه از لحاظ تاریخی پیش آورده جامعه عمل پوشانده، بپذیرد، ژرفا بخشد و به غایت برساند» (زنوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰) اما بعد ها با تغییر مسیر انقلاب فرانسه و با شروع دوران ترور و تهدید و برافراشته شدن گیوتین ها و سرازیر شدن خون ها به اسم انقلابی که منادی آزادی، برابری و برادری بود، برای بسیاری این سوال پیش آمد که آن همه بناهای عظیم عقلانیت به کجا رفت؟ آیا از اساس می توان به عقل آدمی برای رسیدن به سعادت تکیه کرد؟ و آیا عقل ابزار قابل اعتمادی در مسیر انسان سازی و جامعه سازی است؟ این پرسش از مهم ترین معماهای قرن نوزدهم و زمانه هگل به شمار می رود.



انقلاب فرانسه نشان داده بود که نمی توان آن نظام عقلانی که در فلسفه ترسیم می شود را در مقام عمل و عرصه جامعه حاکم کرد. این ها بخشی از کوره راه ها و پرسش هایی است که پیش روی هگل قرار داشت. شاید بتوان وجه مشترک این معضلات را همان شکاف و خوریسموس دانست که همواره اندیشه فلسفی را در

طول تاریخ آزرده است. مساله انشقاق یا شکاف که از زمان افلاطون آغاز شد هنوز و در قرن نوزدهم به اشکال مختلف ظهور و بروز داشت. اگر خوریسموس در آن زمان میان ایده ها و سایه های آنها وجود داشت (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۲۹) در دوره هگل این شکاف را در ابعاد و عرصه های وسیع تری می توان دید. شکاف میان نظر و عمل، شکاف میان عقل و احساس و..... شکل های مختلف همین مساله هستند.

مساله هگل ابتدا و در دوره جوانی رابطه انسان و خدا بود. با توجه به مساله تجسد پرسش این بود که خدای نامتناهی چگونه در موجود متناهی ظاهر می شود. او در قامت یک الهی دان بر این عقیده بود که با طرح مساله الهیاتی می توان به پرسش های دوره پاسخ داد اما این مساله در اندیشه او بعدها در غالب رابطه متناهی و نامتناهی به شکل فلسفی درآمد و به شکل محوری ترین دغدغه هگل درآمد. مارکوزه در این زمینه می گوید: «نخستین بحث هگل از مسائل دینی و فلسفی با این یاد داشت همراه است که فقدان وحدت و آزادی به عنوان یک واقعیت تاریخی، شاخص عام عصر جدید است.» (ماکوزه، ۱۳۹۲، ص ۵۴) هگل وظیفه فلسفه را حرکت در این شکاف و بر طرف کردن آن می داند: «انشقاق همانا منشا نیاز به فلسفه است.» (هگل، ۱۳۹۵، ص ۲۱)

هگل حل اساسی این معضل را وظیفه فلسفه می دانست. اگرچه فلسفه، تاملی نظری است و اگرچه هگل هم مانند بسیاری دیگر از اندیشمندان مانند مارکس دغدغه اجتماع داشت اما برای تغییر جامعه تفسیر آن را لازم می دانست. او می گوید: «در دوران هایی که وضعیت سیاسی واژگون است، فلسفه جای خود را می یابد و آنگاه فقط این امر روی نمی دهد که افراد می اندیشند بلکه اندیشه به پیش می رود و واقعیت را دگرگون می سازد. زیرا هنگامی که صورتی از روح دیگر خشنود کننده نیست، فلسفه دید را تیز می کند تا آن صورت خشنود ناکنده را مشاهده کنیم.» (دونت، ۱۳۸۰، ص ۸۲)

بدین ترتیب وظیفه فلسفه حل بحرانی است که پیش آمده است. برای حل بحران لازم است دوباره به سراغ عقل برویم اما این بار همه ابعاد و جنبه های آن را به کار گیریم. راه حل مساله این است که به دانشی مطلق دست یابیم. دانشی که از استحکام آن مطمئن بوده و بتوانیم قوام آن را نشان دهیم.

۲. پدیدارشناسی از نگاه هگل

پدیدارشناسی همان دانش تجربه آگاهی است. (Heidegger, 1388, p10) ترکیب اضافی دانش تجربه آگاهی در نگاه اول، تکرار معانی مترادف و یا نزدیک به هم را به ذهن متبادر می کند. دانش، تجربه و آگاهی هر سه به نوعی بر دانستن و معرفت یافتن دلالت دارند. لذا سوال این است که منظور از این ترکیب سه گانه چیست؟ آیا این ترکیب یک ترکیب توتولوژیک و این همانی است؟ مراد هگل از این ترکیب چیست؟ چه نسبتی میان پدیدارشناسی و دانش تجربه آگاهی وجود دارد؟ جایگاه تجربه آگاهی در فلسفه هگل چیست؟

«در ترکیب دانش تجربه آگاهی مقصود از دانش، علم مطلق است.» (Heidegger, 1988, p18) علم مطلق از نظر هگل همان فلسفه است. زیرا، تمام علوم علوم نسبی هستند یعنی، در قید متعلق خود هستند. تنها فلسفه است که می تواند از قید متعلق خلاص شده و به مطلق که همان آزادی است دست یابد.

تجربه^۱ در زبان آلمانی به معنای آموختن است. وقتی می گوئیم چیزی را آموخته ایم مقصود فقط این نیست که چیزی به گوش ما خورده بلکه آموختن، چیزی بیشتر از شنیدن صرف است. در نگاه متعارف، تجربه یعنی فهم مطلب به گونه ای که بتوانیم از آن دفاع کنیم. برای مثال در نظام علم شناسی ارسطویی گفته می شود که

1. erfahren

تجربه، تکرار مشاهده است به همراه دست یابی به علت آن امر تجربه شده. در این معنا تجربه یعنی مشاهده کردن و ملاحظه امور از جمله اشیا، عقاید، اشخاص و... و بررسی کردن دلایل و استدلال‌های تایید هر یک.

اما چنانکه هیدگر تصریح دارد هگل معنای متعارف از تجربه را مورد لحاظ ندارد. (Heidegger, 1988, p19) تجربه از نظر هگل اجازه‌دادن به امر برای ظهور و بروز خود است و سوژه صرفاً آن را متحمل می‌شود. هیدگر می‌گوید: «تجربه در اینجا به معنای آزمایش خود موضوع در متن یا بستری است که به آن تعلق دارد. در تعبیری چون با تجربه شدن نسبت به امری، ثروتمند شدن با تجربه ای خاص، این معنا از تجربه موجود است که دو ویژگی دارد. ۱- مستلزم معنای خاصی از ناکامی و شگفتی است. زیرا، امور آنگونه که انتظار می‌رفته محقق نشده. ۲- فایده و برداشتی اضافی از چیزی جدید را مطرح می‌کند که البته مورد تایید قرار گرفته است.» (Heidegger, 1988, p20) تجربه ای که هگل از آن سخن می‌گوید به معنای این است که به موضوع اجازه ظهور داده شود و سوژه این تجربه را به نحو وجودی از سر می‌گذراند. تجربه پدیدارشناسی یک تجربه به معنای فهم گزاره‌های معرفتی نیست بلکه سلوک نفس و تجربه ای وجودی است.

مطابق تفسیری که هیدگر ارائه کرده است تجربه دو معنا دارد. اول نشان دادن و ثابت کردن دیدگاهی درباره چیزی با توسل به ادراک حسی از خود آن چیز. ۲- تجربه کردن به معنای اجازه دادن به موضوع تا خود را نشان دهد و همانطور که در حقیقت است تصدیق شود.

تجربه ای که در دانش تجربه آگاهی دنبال می‌شود معنای دوم از تجربه است. هیدگر معتقد است که پدیدارشناسی معاصر از سنخ معنای اول تجربه و پدیدارشناسی هگلی از نوع معنای دوم است. این رویکرد تمایز اساسی میان پدیدارشناسی هوسرلی

و پدیدارشناسی هگلی را به صراحت نشان می‌دهد. «با این بیان تجربه در معنای هگلی آن هیچ ارتباطی با علوم تجربی به معنای معاصر آن ندارد. با تعبیر دانش تجربه، هگل نمی‌خواهد تاکید کند که این علم در تجربه با یک شهود معقول و یا قابل فهم باید تاکید و یا اثبات شود. بنابراین بسیار گمراه کننده است که اگر مانند هارتمان سعی کنید از این منظر یا به طور کلی، ارتباطی بین پدیدارشناسی معاصر و هگل برقرار کنید. گویی هگل نگران تجزیه و تحلیل اعمال و تجربه آگاهی است.» (Heidegger, 1988, p21)

به تعبیر دیگر اگر معنای اول تجربه را مورد نظر داشته باشیم و آگاهی را به این معنا مورد مطالعه قرار دهیم در اینجا آگاهی ابژه مطالعه ما می‌شود و این همان معنای هوسرلی از پدیدارشناسی است. اما اگر آگاهی خودش سوژه بوده و مراتب خود را تجربه کند به معنای دومی که برای تجربه گفتیم در اینجا با معنای هگلی پدیدارشناسی مواجه می‌شویم. و این فاصله ای است که هگل با پدیدارشناسی هوسرل و با موضع استعلایی کانت دارد.

هگل در "پدیدارشناسی روح" که مربوط به مقدمه آن است تعبیری دارد که می‌تواند ما را در پاسخ به این سوال‌ها کمک کند. «همین حرکت دیالکتیکی که آگاهی در خویش، در دانش اش، همچنان که در عین اش، به گونه ای انجام می‌دهد که عین حقیقی تازه ای از این میان در برابر آگاهی قد علم می‌کند، حرکتی است که به معنای خاص کلمه تجربه (erfahrung) نامیده می‌شود. از این بابت، در فرایندی که در بالا مورد توجه قرار گرفت برآیندی هست که باید بر آن انگشت نهاد، برآیندی که در پرتو آن روشنی تازه ای بر جنبه علمی این گزارش افکنده خواهد شد. آگاهی چیزکی می‌داند، این عین، ذات یا در خود (فی نفسه) است. ولی در ضمن در خود برای آگاهی نیز هست.... می‌بینیم که حالا آگاهی دو عین دارد. یکی آن در خود اول دومی

برای آگاهی بود این در خود. این عین دوم به نظر می‌رسد فقط نخست بازتاب آگاهی در خویش باشد. نوعی تصور [آگاهی] نه از یک عین، بل فقط از دانش خود از عین اولش. ولی همچنان که پیشتر نشان دادیم عین اول تغییر می‌کند [پس] دیگر آن در خود [فی نفسه] نیست و تبدیل به آگاهی عینی می‌شود که فقط در خود برای آگاهی است. چنین است که برای آگاهی بود این در خود، سپس امر حقیقی است یعنی ذات یا عین برای آگاهی است. با این عین تازه عین اول نابود می‌شود و این همان تجربه ای است که روی آن صورت گرفته است» (هگل، ۱۳۹۰، ب، ص ۱۵۲)

پدیدارشناسی علم بازگشت آگاهی به خود است. یعنی مطالعه آگاهی مر خود را. این فرآیند و مطالعه آن صرفاً مطالعه اموری ذهنی و صورت های ذهنی نیست بلکه در مسیر این مطالعه، آگاهی در می‌یابد که اتفاقاً عنصر اصلی پژوهش نه ان ابژه ای است که در ابتدا آن را امری مستقل و بیرونی می‌پنداشت بلکه مهم ترین عنصر پژوهش و حقیقی ترین امر، مطالعه خود آگاهی است.

یقینی که هگل به دنبال آن است در واقع از طریق آگاهی یافتن به آگاهی تحقق می‌یابد. یعنی مسیری که در آن آگاهی پی می‌برد که مطالعه آگاهی توسط او همان خود آگاهی است. با این روش، آگاهی می‌تواند به مطلق دست پیدا کند و دانش مطلق یعنی ارضای آگاهی و رسیدن به منزل نهایی در شناخت.

هگل به دنبال آن است که فلسفه و دانش را به آخرین و والاترین مرتبه ممکن خود برساند. در طول تاریخ اندیشه، از زمان یونان تا پایان قرون وسطی اندیشه بشر اندیشه ای عین محور بود یعنی انسان چنین می‌انگاشت که حقیقت چیزی خارجی است و ذهن انسان آینه ای در مقابل آن است که ضمن منفعل شدن از حقیقت، به آن دست پیدا می‌کند. با دکارت ذهن اهمیت یافت و فاعل شناسا محور معرفت شد. این چرخش که در کانت به اوج خود می‌رسد به چرخش کپرنیکی معروف شده

است. کانت نشان داد که در واقع این سوژه است که تعین عالم و حقیقت است. هگل می‌خواهد جمع میان این دو مسیر باشد. یعنی به دنبال آن است که فلسفه‌ای تاسیس کند که هم پاس عینیت و خارج را بدارد و هم جانب ذهن و سوژه را نگه‌دارد. پدیدارشناسی مسیری است که در آن انسان به آستانه آزادی و مدرنیته می‌رسد و همانطور که هگل در پیشگفتار "پدیدارشناسی روح" می‌گوید: «درک این نکته که زمانه ما زمان زایش و گذار به دوران تازه است دشوار نیست..... حکایت جان [روح] حکایت کودکی است که دورانی طولانی را به تغذیه کردنی خاموش می‌گذراند تا لحظه‌ای که با نخستین دم از هوای بیرون با جهشی کیفی رشته پیوستگی این پیشرفت فقط کمی را بگسلد و در همین لحظه است که کودک زاده می‌شود..... آن گاه است که بنای جهان پیشین اش را تکه به تکه می‌شکند و از هم می‌پاشاند.» (هگل، ۱۳۹۰، ص ۵۸)

مدرنیته طفلی است که تا کنون فقط تغییرات کمی داشته و در یک فرایند بدون رشد کیفی سیر می‌کرده است. امروز با ظهور پدیدارشناسی درمی‌یابیم که این طفل می‌تواند بیاموزد که به مرحله تازه‌ای از کمال رسیده و زمانی که این آگاهی به دست بیاید، این طفل هم مانند هر کودک دیگر آنچه پیش از این داشته را به سان عروسک و اسباب بازی‌هایی می‌داند که اکنون زمان دور ریختن آنها رسیده است.

با این توضیحات می‌توانیم تصویر نسبتاً واضحی از پدیدارشناسی داشته باشیم. پدیدارشناسی مشاهده سیر تحول آگاهی توسط آگاهی است و همین دانش است که به‌عنوان دانش مطلق می‌توان آن را ارائه کرد. «پدیدارشناسی ظهور دانش را به تصویر می‌کشد» (Inwood, 1999, p217)

۳. تاریخ و پدیدارشناسی

تاریخ، تحقق عینی آگاهی است اما به نظر می‌رسد هگل به دو شکل از تاریخ سخن

می‌گوید. گاهی مقصود او از تاریخ همان معنایی که در درسگفتارهای فلسفه تاریخ می‌بینیم که در مقدمه آن با بر شمردن، اقسام سه‌گانه تاریخ‌نگاری آغاز می‌شود. در این معنای از تاریخ، تاریخ مطالعه حرکت روح قومی است. شاه کلید فهم تاریخ در این معنا، مساله روح و حرکت آن به سمت آزادی است. این معنای از تاریخ را هگل تاریخ جهان می‌نامد.

نحوه دیگری از بحث تاریخ را می‌توان در کتاب پدیدارشناسی یافت. در اینجا وجه نظر، مطالعه تاریخ عالم و نحوه ظهور روح قومی نیست بلکه در اینجا هگل تحقق خود آگاهی را از مسیر پدیدارشناسی و راه شک دنبال می‌کند. «ردیفِ قالب‌هایی که آگاهی در این راه آن‌ها را مرور می‌کند، بیشتر تاریخ تفصیلی شکلی خود آگاهی [و رسیدن آن به حد] علم است.» (هگل، ۱۳۹۰، ب، ص ۱۴۵)

این معنا از تاریخ، در واقع نشان‌دهنده بسط اندیشه است تا رسیدن به حد اعلای دانش که همان کشف مطلق است. میان دو معنای ذکر شده از تاریخ، تناظری وجود دارد. اما همانطور که ما پدیدارشناسی را بنیاد نظام هگل دانستیم، لازم است که معنای مذکور در پدیدارشناسی از تاریخ را به عنوان بنیاد تاریخ به معنای اول مورد نظر قرار دهیم.

در این معنای از تاریخ «دیالکتیک یقین حسی چیزی جز تاریخ بسط حرکت یقین یا تجربه آن نیست و روشن است که خود یقین حسی چیزی جز همین تاریخ نیست.» (هگل، ۱۳۹۰، ب، ص ۱۶۸) بحث یقین حسی نشان می‌دهد که آگاهی در ذات خود حرکت دارد و رو به جلو پیش می‌رود. آگاهی برهه‌های مختلفی را تجربه کرده و به نمایش می‌گذارد. تحقق این برهه‌ها همان تجربه آگاهی است که از آن به تاریخ یاد می‌کنیم. تاریخ متافیزیک، تاریخ روح است که خود را در عرصه و برهه‌های متفاوت دانش به نمایش می‌گذارد. این نمایش همان تاریخ عبور روح از گذرگاهی به گذرگاه

دیگر است. از بی‌واسطه‌ترین و انتزاعی‌ترین حالت تا ظهور مطلق. ظهور و نمایش روح در برهه‌های مختلف، هنر، دین و فلسفه را نمایان و آشکار می‌سازد.

این فهم از تاریخ در آثار هگل گاهی به عنوان تاریخ جهان و در درسگفتارهای فلسفه تاریخ مطرح می‌شود و گاهی در ضمن پدیدارشناسی و زمانی هم با زبان دینی برای مثال در مقدمه درسگفتارهای فلسفه تاریخ و یا دانشنامه علوم فلسفی مطرح می‌شود. «خواست خدا باید سرانجام بر همگان روا شود و تاریخ چیزی جز (تدبیر یا) طرح مشیت او نیست. (هگل، ۱۳۹۰ الف، ص ۸۲)

از نظر هگل «تاریخ تجلی وجود خدا به عنوان مطلق است.» (Rosen, 1993, p388) این تاریخ از طریق طی مراحل آگاهی به کمال می‌رسد. اما بیان هگل از آن گاهی اوقات بیانی دینی است. او در مقدمه درسگفتارهای فلسفه تاریخ که به عنوان عقل در تاریخ به شکل مستقلی منتشر شده است علاوه بر تبیین عقلانی مساله تاریخ و حرکت روح در جای جای این کتاب، برای روشن ساختن منظور خود از ادبیات دینی استفاده می‌کند. هگل می‌گوید: «غایت شناسایی ما، دریافت این نکته است که مقاصد حکمت جاودانی (خدا) نه تنها در پهنه طبیعت، بلکه در قلمرو روح نیز که به نحوی فعال در جهان حاضر است، تحقق می‌یابد. از این رو بحث ما نوعی توجیه عدل خداست.» (هگل، ۱۳۹۰ الف، ص ۴۸) در اینجا هگل به روشنی بحث خود را نوعی تئودیسه الهی می‌نامد که به وضوح متأثر از ادبیات دینی است. آنچه به هگل اجازه طرح مباحث فلسفی، به زبان الهیاتی را می‌دهد این است که هگل دین و فلسفه را محل ظهور مطلق می‌داند و معتقد است که موضوع مطالعه دین و فلسفه یکی است. در بخش دین در این باره توضیح خواهیم داد.

۴. تاریخ از منظر هگل

تاریخ را نمی‌توان به عنوان حاشیه‌ای در اندیشه هگل به شمار آورد. بررسی هر

مفهومی در فلسفه هگل کمابیش ما را به بحث تاریخ مرتبط خواهد کرد. تاریخ در اندیشه هگل فقط محدود به چند بند از جلد سوم دانشنامه یا درسگفتارهای تاریخ هگل نیست. تاریخ رکنی است که برای فهم همه ابعاد مختلف اندیشه هگل به آن نیاز داریم.

این ویژگی از آنجا ایجاد شد که هگل به فلسفه شأنی تاریخی بخشید یعنی فلسفه را تاریخمند کرد. تا پیش از هگل فلسفه دانشی بود که به نحو ایستا به توصیف موجود بماهو موجود می پرداخت. اگرچه این موجود ممکن بود گاهی در قالب جوهر ظهور کند و گاه در قالب آگاهی یا سوژه اما به هر حال فلسفه از یک حقیقت ثابت سخن می گفت. هرگونه عدم ثبات و سیالیت، چیزی بود که فلسفه به شدت از آن می گریخت چرا که آن را بر خلاف یقین می یافت.

تاریخ هم تا پیش از هگل دانشی غیر یقینی درباره گزارش وقایع گذشته بود که نه شأن علمی داشت و نه شأن تجربی. هگل هم تاریخ را در سیالیت و روند ارائه کرد و هم تاریخ را جنبه ای عقلانی بخشید. تحقق، تعین و حقیقت، همنشین سیر و تطور تاریخی شد و تاریخ مبتنی بر نظریات عقلی مورد خوانش قرار گرفت.

فلسفه از نظر هگل برهه های آگاهی روح و یا همان برهه های آگاهی بنیادین فرهنگ های مختلف است. این باعث می شد که سیر تاریخی فرهنگ ها با سیر عقلانی فلسفه به هم پیوند بخورند. هگل در مقدمه کتاب عناصر فلسفه حق می گفت: «فلسفه کشف امر عقلانی است و به همین دلیل درک عقلانی اکنون و امر بالفعل است نه بنیان نهادنِ دنیایی دیگر که فقط خدا می داند کنجاست.» (هگل، ۱۳۹۸، ص ۱۷)

از نظر هگل «فلسفه یعنی زمانه فلسفه به صورتی که در افکار فهم شده است. این تصور که فلسفه می تواند از جهان معاصر خود فراتر رود به همان اندازه ابلهانه است که تصور کنیم فردی می تواند از فراز زمانه خود بپرد.» (هگل، ۱۳۹۸، ص ۱۹)

تعریف هگل از فلسفه نشان دهنده عمق نفوذ تاریخ در اندیشه اوست به گونه‌ای که تاریخ نه تنها در بحثی مستقل به عنوان فلسفه تاریخ برای او مطرح می‌شود بلکه نحوه‌ای حضور در اکثر ابعاد و اطوار اندیشه هگل دارد.

تاریخ‌گرایی هگل یک انقلاب تمام عیار در تاریخ اندیشه است. اگر کانت با توجه به فاهمه و بیان شرایط ماتقدم امر، برای رسیدن به یقین، انقلاب کوپرنیکی در فلسفه ایجاد کرد، رویکرد هگل به تاریخ را هم باید انقلابی در جهت دستیابی به یقین دانست. چرا که هگل نشان داد که فلسفه فقط در صورتی امکان دارد که تاریخی باشد و حقیقت تنها زمانی برای انسان به طور کامل آشکار می‌شود که در قالب یک نظام، منکشف شود که تحقق آن، تحقیقی تاریخی است. این تحول، انقلابی در مقابل رویکرد اساسی فلسفه و فیلسوفان بود. تا امروز فیلسوفان یقین را فقط در عناصر ثابت و غیر متغیر می‌جستند اما هگل معتقد شد که برای دستیابی به یقین راهی جز تمسک به تاریخ نیست. «هگل معتقد بود که صرفاً با اتکا بر یک عقل فردی و با انتزاع از گذشته نمی‌توان یک نظام خالی از پیش فرض دکارتی، ایجاد کرد.» (Beiser, 1993, p270)

هگل شکل‌گیری فلسفه عقلانی را بدون تمسک به تاریخ محال می‌داند، اگر فیلسوف از تاریخ فراتر رود، فلسفه‌ای ندارد و اگر درون تاریخ باشد، فلسفه او تاریخی است. «اگر دکارت ذهنی خود بسته و در خود فرو رفته بود و از قلمرو تاریخ فراتر می‌رفت توانایی این را نداشت که فلسفه خود را ایجاد کند. چرا که فلسفه چیزی نیست مگر گزارش برهه‌ای از تاریخ. فلسفه دکارت هم محصول روح دوران در قرن هفدهم فرانسه است.» (Beiser, 1993, p270) و دلیل این زمانی بودن، همانست که هگل در مقدمه عناصر فلسفه حق می‌گوید: «فلسفه در هیأت فکر جهان، زمانی ظاهر می‌شود که فعلیت دوران شکل‌گیری خود را گذرانده و به حالت بلوغ خود

رسیده است. این درس مفهومی، خواه ناخواه در تاریخ آشکار است. یعنی تنها زمانی که فعلیت به حد بلوغ خود رسیده، امر مثالی در تضاد با واقعیت، ظاهر می‌شود و این جهان واقعی را، که در گوهر آن ادراک کرده، در قلمروی فکری بازسازی می‌کند ... جغد مینروا، پرواز خود را تنها با آغاز تاریکی آغاز می‌کند» (هگل، ۱۳۹۸، ص ۲۱)

هگل معتقد است که اگر فلسفه واقعا فاقد هرگونه پیش فرض باشد نمی‌توان آن را منتزع از تاریخ دانست بلکه لازم است که تاریخ، بخشی از خود فلسفه باشد چرا که بدون پیش فرض بودن اقتضا می‌کند که امری مقدم بر آن نباشد. بنابراین تاریخ هم مقدم بر فلسفه نیست بلکه جزء و بخشی از آن است.

کانت معتقد بود که فلسفه نمی‌تواند در حوزه نومن و حقایق نفس الامری سخن بگوید و انسان دانشی فراتر از دانش تجربی از عالم ندارد. امکان فلسفه هم صرفاً منوط به تقرر در تجربه ممکن و دوری جستن از فراروی از حوزه امکانات خرد بشری است. کانت با برشمردن مقولات فاهمه و استعمال آنها در محدوده تجربه ممکن نشان می‌داد که تنها دانش مقتضی که می‌توان در آن از کلیت و ضرورت سخن گفت دانش تجربی است.

هگل اما با وارد کردن مفهوم تاریخ و حرکت به بنیادین‌ترین نقطه فلسفه، توانست نشان دهد که اولاً مقولات فاهمه نه صرفاً همان دوازده مقوله کانتی است و حوزه عقل نظری هم نه فقط علوم تجربی. این قابلیت در فلسفه هگل از طریق نگاه او به تاریخ شکل گرفته بود. در فلسفه هگل تاریخ وجه مقوم همه مفاهیم و حقایق است. اگر در اندیشه هگل تاریخ را به معنایی حاکم بر همه تفکر او بدانیم خدا دیگر دارای هویتی فرا تاریخی نیست بلکه ایده‌ای است تاریخی که در طول تاریخ تکامل و در معیت آن است. خدا ایده‌ای است تاریخی و از آنجا که تاریخ وجه مقوم آن است اگر تاریخ بر آن نگذرد اصلاً موجود نیست. «جاودانگی دیگر حضور در دنیایی دیگر

به عنوان بهشت نیست بلکه یادآوری نقش کسی در تاریخ است. اینگونه است که فلسفه هگل به شکلی مدرن جای تئودیسه را می‌گیرد.» (Beiser, 1993, p271)

آموزه تاریخ متذکر می‌شود که هر آنچه در حیات انسانی اعم از مفاهیم و نهادهای انسانی وجود دارند در حقیقت محصول تاریخ و یا به بیان دیگر محصول فرایندی است که حیات انسانی طی کرده است. فیلسوفان تا پیش از هگل با جستجوی امری فراتاریخی در حقیقت به دنبال چیزی بودند که توانایی دستیابی به آن برای ایشان مقدور نبود. هگل نشان داد همانطور که دین و علم و ادبیات را نمی‌توان فارغ از تاریخ آنها دانست فلسفه هم به عنوان بنیاد همه آن علوم، همین ویژگی را داد.

۵. روح مطلق

هنر، دین و فلسفه که والاترین داشته‌ها و دانسته‌های بشری هستند، به ساحت روح مطلق تعلق دارند. برای فهم روح مطلق، شناخت پدیدارشناسی و تاریخ لازم بود تا بدانیم که روش کار و منظر هگل در بحث از دین چگونه است. بحث تاریخ نشان داد که شناخت دین، فلسفه و هنر همه وابسته به شناخت تاریخی آن است. البته شناخت تاریخ صرفاً به معنای بررسی اقوال گذشته درباره وقایع و اتفاقات نیست بلکه این گزارش‌ها براساس منطق و دیدگاهی خاص که پدیدارشناسی در اختیار می‌گذاشت و مبتنی بر وحدت ذهن و عین، و هستی و آگاهی بود، بررسی می‌شود. همین است که از نظر هگل «فلسفه تاریخ معنایی جز سنجش اندیشمندانه تاریخ ندارد» (هگل، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۴)

فلسفه و دین در افق تاریخی نمایان می‌شوند. یعنی، آنجا که روح در مسیر تحقق آزادی حرکت می‌کند و به روح مطلق تبدیل می‌شود. روح در مسیر و در هر منزلی خود را به صورتی خاص آشکار می‌کند تا در نهایت به دانش ناب یا روح مطلق برسد. دانش مطلق موقفی است که در آن روح به تمام ذاتش آشکار می‌شود. هدف

از این سیر تحقق روح مطلق است و روح مطلق همان آزادی مطلق است و این آزادی یک آزادی انسان بنیاد و مدرن است. «آزادی مدرن براساس انسان بنا شده و در مقابل طبیعت است. به همین جهت از حقوق و حق طبیعی فراتر است. اما اینگونه نیست که به معنای اباحه‌گری باشد بلکه آزادی زندگی مطابق قانون عقلانی است» (Gillespie, 1984, p9) در این معنا آزادی یعنی عقلانیت و آزاد شدن یعنی عقلانی زیستن، عقلی که از مرتبه صغارت بالاتر رفته و خودبنیادی خود را شناخته است. هر شناختی موجب تعین و تکامل روح است تا بتواند از طریق سیر مراحل روح و آشکار شدن دانش ناب، آزادانه و بدون قبول حکمی بیرون از خود، سامان زندگی بشری را به دست بگیرد.

روح مطلق باید از مرتبه روح ذهنی^۱ و روح عینی^۲ عبور کند تا با جمع آن دو به مرحله مطلق برسد. هگل در جلد سوم دانشنامه پس از روح ذهنی و روح عینی از روح مطلق سخن می‌گوید: «عیب روح ذهنی آن بود که فقط درونی و یک جانبه بود. روح عینی در مقابل آن و تهی از آگاهی است. این تقابل موجب می‌شود که روح عینی و ذهنی هر دو یکدیگر را محدود کنند ... روح برای اینکه مطلق شود باید جدایی میان ذهنیت و عینیت را که خود درون خویشتن پدید آورده است از میان بردارد و این هر دو وجه را در وحدتی انضمامی یا مشخص جمع کند.» (استیس، ۱۳۷۰، ص ۶۱۳)

تضاد و تنش میان روح سوژکتیو و روح ابژکتیو مثل همیشه موتور محرکه‌ای بود برای عبور از آن، دیالکتیک از طریق تضاد پیش می‌رود و این تضاد اکنون به منزلی رسیده که مهیای آخرین منزل‌های خود می‌شود. روح مطلق جمع میان روح ابژکتیو

1 . subjective

2 . objective

و روح سوپژکتیو است. «در روح مطلق فاصله میان ذهن و عین از میان برخاسته و هر دو یگانه گشته‌اند و ذهن و عین در آن یکی شده‌اند. از این رو موضوع روح در این زمینه چیزی جز خود روح نیست» (استین، ۱۳۷۰، ص ۶۱۳)

وحدت ذهن و عین موجب می‌شود که روح غیری نداشته باشد. روح در می‌یابد که در تمام این مسیر در حال مطالعه خود در شکل برهه‌ها و قالب‌های مختلف بوده و اکنون هم در ساحت روح مطلق خودش را از حیث روح بودن مطالعه می‌کند. روح در این مرحله است که می‌فهمد هر چه به عنوان عین و ابژه در مقابل آن قرار داشت خواه ایده باشد یا طبیعت چیزی غیر از خود روح نیست. روح آگاه می‌شود که خودش همه هستی و همه حقیقت است و به بیان دیگر مطلق است.

۶. دین پدیدارشناسی

پس از تدوین کتاب پدیدارشناسی هگل درس‌گفتارهایی را در فلسفه دین ارائه می‌کند. در این دوره لحن او نسبت به دین لحنی مومنانه و همراه با موافقت است. این همراهی به حدی است که بایزر با توجه به این دوره او را فیلسوفی مسیحی معرفی می‌کند. (بایزر، ۱۳۹۱، ص ۲۳۷) اما در اینکه فهم هگل از دین چیست نباید عجله کرد. در همین مقطع است که هگل اعلام می‌کند که من لوتری مذهب هستم. اگرچه نمی‌توان این سخن او را آنگونه فهمید که معمولاً اهل دیانت می‌فهمند.

دینی که هگل خود را متناسب بدان می‌داند مسیحیت است اما نه مسیحیت سنتی و کلیسایی. دغدغه هگل عقلانی ساختن دین است. چرا که از نظر او واقعیت عقلانی است و عقلانی، واقعی است. اگر به آنچه در گذشته درباره پدیدارشناسی و تاریخ گفته شد توجه داشته باشیم، روشن می‌شود که دین واقعی هم به عنوان پدیدار ظهور می‌کند و هم حیاتی تاریخی دارد. دین امری ثابت نیست که در مقطعی توسط آباء کلیسا آمده باشد و امروز هم دین‌دارترین انسان‌ها شبیه‌ترین انسان‌ها به آن آباء باشند.

از نظر هگل باید دید که امروزه دین به چه معناست؟

فلسفه هگل در عین حال هم انتقادی است از مسیحیت سنتی و هم بدیلی است برای آن. شک نیست که فلسفه وی می‌کوشد تا آموزه مسیحیت را عقلانی سازد و با این کار آن را از عناصر غیر عقلانی‌اش تهی می‌کند، عناصری که بسیاری از آنها متعلق به مسیحیت کلیسایی است. هگل نه مانند جریان روشنگری، دین را در مقابل عقل می‌داند و نه مانند مارکسیست‌ها مخالف دین است. او دین کلیسایی را هم نمی‌پذیرد. در حد فاصل میان این جریان‌ها می‌توان اندیشه دینی هگل را یافت. او ذات مسیحیت را عقلانیت می‌داند و معتقد است که مسیحیت حقیقی را خودش ارائه کرده است. هگل نه خداناباور چپ‌گراست و نه مدافع راست‌گرای کلیسا و دولت پروس.

۸. مفهوم خدا و پانتنیسم

هگل خدا را مطلق و امر نامحدود می‌داند اما مانند مسیحیت سنتی آن را وجودی متشخص و فراطبیعی معرفی نمی‌کند. از نظر او همانطور که در دانش منطق روشن شد، نامتناهی جدا از متناهی نیست و نامتناهی جدا افتاده، امری تهی و انتزاعی است. نامتناهی در تضاد با متناهی نیست چرا که اگر چنین تقابلی موجود باشد، نامتناهی به متناهی محدود خواهد شد. بنابراین خدا نمی‌تواند امری جدا از طبیعت و تاریخ باشد. در غیر این صورت نامحدود نخواهد بود.

برداشت هگل از خدا که بی‌شبهت با وحدت وجود عرفانی نیست بر خلاف برداشت متعارف کلیسا از تصور خدا است. برداشت متعارف از خدا، او را دارای تشخص و فوق جهان می‌داند که مختار است به این که مخلوقات را بیافریند و یا نیافریند و در هر حال چه مخلوقی داشته باشد و یا نداشته باشد، هویتش ثابت است. اما هگل تصریح دارد که «بدون جهان، خدا، خدا نیست» (بایزر، ۱۳۹۱، ص ۲۴۲) این

تصریح که برآمده از مبانی اندیشه هگل است در فلسفه دین او برای تعیین مفهوم خدا جایگاه اساسی دارد.

هگل بر خلاف مسیحیت خدا را امری درون ماندگار^۱ می‌داند. خداوند خویشتن را در جهان متناهی آشکار می‌کند و تن‌آور می‌شود و از این تن‌آوردگی در طبیعت و تاریخ جدایی ناپذیر است. او با به میان کشیدن مفهوم جدایی ناپذیری خدا از طبیعت، امر الهی را هویتی طبیعی و تاریخی می‌بخشد و با قرار گرفتن امر الهی در متن تاریخ و طبیعت، آنها را شأن الهی می‌دهد.

اتهام وحدت وجود در زمان هگل مساوی با الحاد بود. هگل در مقابل این اتهام ضمن ارائه دیدگاه صحیح وحدت وجود نشان می‌دهد که خودش وحدت وجودی نیست. او معتقد است که برابر دانستن وحدت وجود با خدا ناباوری، سوء فهم از آن است. «چنین برابری‌ای فرض را بر این می‌نهد که قائل به وحدت وجود خدا را با سر جمع اشیاء کرانمند یکی می‌سازد، اما هگل اعتراض می‌کند که هیچ‌کس تاکنون حامی موضعی چنین خام و زمخت نبوده است. قائل به وحدت وجود بر آن است که خداوند جوهر یا ذات کل اشیاست، اشیایی که فقط نمودهای او هستند» (بایزر، ۱۳۹۱، ص ۲۴۳)

با تمام اینها، هگل را نمی‌توان در جرگه وحدت وجودیان دانست. او معتقد نیست که ساحت امر متناهی در سپهر مطلق ناپدید می‌شود. بلکه اصرار دارد که خود این سپهر آشکارکننده مطلق است. گفتیم که مطلق چیزی جدا از مقید نیست، در واقع مطلق از راه امر متناهی به هستی گام می‌نهد. بنابراین بر خلاف وحدت وجودی‌ها، هگل، کثرت را در وحدت مستهلک نمی‌کند. بلکه وحدت را در عین کثرت و کثرت

1. Immanent

را در عین وحدت حفظ می کند.

علاوه بر آن از دیدگاه هگل نامتناهی فقط جوهر نیست. بلکه ذهن هم هست. نامتناهی نه فقط در طبیعت بلکه همچنین در تاریخ هم آشکار می شود و در نهایت جمع میان این عرصه ها است. در باب لوتری بودن هگل و تمایز میان اندیشه لوتر و هگل، بایزر می گوید: «یزدان شناسی هگل درست بر خلاف یزدان شناسی لوتر است. خدای هگل، عقلانی است و فقط به اقتضای ضرورت ذات خویش عمل می کند. خدای لوتر رازآمیز است و موافق با احکام اختیاری خویش عمل می کند» (بایزر، ۱۳۹۱، ص ۲۴۵)

عقلانیت فلسفی هگل و نتایجی که از آن در الهیات می گیرد، فاصله میان هگل و لوتر را بسیار زیاد می کند. برای فهم این فاصله باید دیدگاه هگل در باب دین روشن تر شود. اما به طور اجمال می توان به این نکته اشاره داشت که لوتر مانند هر متاله دیگری، ذات الهی را جدا از طبیعت و انسان می داند که فعال مایشاء است اما ایده آلیسم مطلق اجازه باقی ماندن هیچگونه دوگانگی و ثنویت را نمی دهد. الهیات سنتی کلیسایی به هر شکل تبیین شود، دوگانگی میان خالق و مخلوق در آن محفوظ است.

از سوی دیگر نقد هگل بر اخلاق شریعت محور و رستگاری مسیحیت، نقدی جدی است. محور اندیشه لوتر، رستگاری از طریق ایمان است یعنی باور به این که فرد فقط از راه ایمان نجات پیدا خواهد کرد. هگل اما چه در دوره جوانی و چه در دوره پختگی رستگاری و اخلاق غیر خودآیین^۱ را بر خلاف ذات رستگاری و اخلاق می دانست.

۸. موقف دین

استنتاج دین از دل هنر برآمده از همان تناقضی است که از ابتدا در هنر وجود داشت. یعنی ظهور مطلق در قالب اثر هنری محسوس. اقتضای ظهور ذات روح مطلق ظهور آن در قالب روح است که امری معقول است اما اثر هنری اگرچه مدعی ظهور مطلق است اما توان ارائه چنین محتوایی را ندارد. این تناقض و ناکامی موجب حرکت از هنر به سمت دین می‌شود.

ذات مطلق، روح است و اینک باید در قالب روح ظاهر شود. ظهور حقیقت دانش مطلق تنها در عرصه خرد امکان‌پذیر است. نهایی‌ترین و عقلانی‌ترین شکل ظهور مطلق در فلسفه ظهور پیدا می‌کند. اما میان ظهور مطلق در هنر و ظهور آن در فلسفه، ساحت دین قرار دارد. در این مرحله، ادراک مطلق ما نه به صورت حسی است و نه به شکل عقلانی، بلکه منزلی میان این دو است. هگل این مرحله را Vorstellung می‌نامد.

«فعل vorstellen به معنای ارائه کردن و پیش نهادن یا معرفی کردن یک شخص به شخص دیگر است. در فلسفه Vorstellung به دو معنا کاربرد دارد. اول: در معنای وسیع تر که معادل ایده است و در فلسفه لاک و نه هگل به کار می‌رود. و معنای افکار، مفاهیم، شهود، احساسات و ادراکات را شامل می‌شود. دوم: در معنای محدودتر در مقابل ادراک حسی و شهود قرار می‌گیرد زیرا متعلق حسی ندارد. هگل این لفظ را در معنای محدود آن به کار می‌برد و آن را مرحله‌ای میان مفهوم^۱ و ادراک حسی قرار می‌دهد» (Inwood, 1399, p257) Vorstellung را تمثل، تصویر یا مجاز هم معنا کرده اند. در اینجا مجاز به معنای صورتی از آگاهی است که محتوای آگاهی را در خود

دارد اما در ارائه و صورت به شکل مجاز و تمثیل محتوا را منتقل می‌کند. از نظر هگل دین بیان مجازی و فاهمه‌ای همان محتوای عقلی است که در فلسفه ارائه می‌شود. برای مثال او تصور مسیحی از خلقت را بیانی استعلایی می‌داند که توضیحی فلسفی در پس پشت آن وجود دارد و آن تحقق صورت خارجی ایده و انشقاق آن است. زبان استعاری ادیان مهم‌ترین ظرفیتی است که فهم امور معقول را برای عموم مردم دست یافتنی می‌کند. «استعاره و تشبیه به نوعی که در ادیان گوناگون جهان وجود دارد، بالاترین پایه‌ای است که تفکر عوام مردم به آن تواند رسید. اندیشه ناب و مجرد، از توانایی ذهن ایشان بیرون است. بدین لحاظ حقیقت در نظر توده‌های مردم باید به صورت دین پدیدار شود نه فلسفه» (استیس، ۱۳۷۰، ص ۶۷۹)

Vorstellung به معنای شرح است همان که در ترکیب شرح صدر به کار می‌بریم، ارائه و نمایاندن هم در همین راستا معنا می‌دهد. Vorstellung را به معنای خیال هم به نحو اشتراک معنوی به کار می‌بریم. زیرا خیال بسط و شرح و ارائه حس است. کار خیال ترکیب و تجزیه داده‌های حسی است و این نحوه‌ای شرح و ارائه آن است.

فاهمه و عقل محتوایی یکسان دارند و تا پیش از هگل اگر در فلسفه سخن از عقل می‌رفت همان چیزی را منظور داشتند که هگل آن را فاهمه نامید. از این رو فاهمه و عقل هر دو ادراک کلیات می‌کنند با این تفاوت که در عقل تضادها و دوگانگی‌ها کنار رفته و آگاهی به خود آگاهی می‌رسد. از این رو محتوای دین و فلسفه یکی است فقط دین زبان دیگری برای ارائه دارد و هنوز ظرفیت نشان دادن خود آگاهی در آن نیست. برای ارزیابی محتوای یک دین لازم است که از زبان استعاری آن عبور کنیم و به محتوای عقلانی آن دست یابیم. آن محتوای عقلانی اگر مطابق خرد و عقل بود آن را دین حق می‌دانیم و اگر عناصر غیر عقلانی داشت آن را به معانی عقلانی بر می‌گردانیم یا کنار می‌گذاریم.

حقانیت دین مسیح هم از نظر هگل همین معنا را دارد. او وقتی از حقانیت مسیحیت سخن می‌گوید مقصودش حقانیت آموزه تثلیث، فدیه یا رستگاری نیست بلکه معتقد است که در پس هیئت این تعابیر استعاره‌ی حقیقتی وجود دارد که با فلسفه حقیقی که همان فلسفه خود هگل است مطابقت دارد.

۹. یگانگی دین و فلسفه

دغدغه دین همواره در اندیشه هگل حضور داشته است. هگل ابتدا رابطه انسان و خدا را در قالب مباحث الهیات دنبال می‌کرد اما بعدها این پرسش را به شکل رابطه متناهی و نامتناهی مطرح کرد و از اینجا پا به عرصه فلسفه و پدیدارشناسی روح گذاشت. در این مقطع او دوباره به دین باز می‌گردد اما این بار از موضع، نگاه فلسفی. او که راه نجات را در فلسفه یافته، دین را از منظر پدیدارشناسی مورد مطالعه قرار می‌دهد و از این جا نسبت خاصی میان فلسفه و دین ایجاد می‌شود.

عبور هگل از الهیات به فلسفه را می‌توان در نقد او نسبت به جریان روشنگری هم نشان داد. هگل روشنگری را حرکتی اتر شناسایی کرد چرا که سهم دین را ادا نمی‌کند. این ناکامی در پرداخت دین در دو جریان روشنگری فرانسه و آلمان به دو شکل نمایان می‌شود. روشنگری آلمان یا Aufklärung روشن شدن عقل به دست عقل است که در آن «عقل قادر به جذب، هضم و فراتر رفتن از دینی است که پیشاپیش به شیوه خاص خود، گذر به شفافیت و وضوح مفهومی را از سر گذرانده است» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۱)

در این جریان عقل با تکیه بر خود و در مقابل دین سنتی، از دینی پیراسته سخن می‌گوید. اما روشنگری فرانسه که آن را با lumieres می‌شناسیم به دنبال نفی دین می‌رود. در این جریان «عقل منکر این همانی خویش با ایمانی می‌شود که خود، طردش می‌کند» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۱)

این منطق حرکت تاریخی است که هر گاه اندیشه‌ای به شکل غیر طبیعی و با تحمیل کنار گذاشته شود و پاس آن نگه داشته نشود، حذف نمی‌گردد بلکه در دوره‌های بعد به شکل‌های مختلف از جمله اشکالی از رازآلودگی و عرفان دوباره رخ نشان خواهد داد. از همین رو هگل روشنگری را حامل یک تناقض می‌داند. «روشنگری خود در بطن خویش حامل این نقص است یعنی حامل یک تمنای برآورده نشده» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۳)

از همین رو هگل فلسفه مذهب را در مقابل الهیات روشنگری می‌داند و البته چنین تقابلی را میان فلسفه مذهب و الهیات کلیسایی معتقد نیست. او می‌گوید «ابتدا به نظر می‌رسد که فلسفه مذهب همان الهیات معقولانه است در حالی که فلسفه مذهب در مقابل الهیات معقولانه قرار دارد و همچنین به نظر می‌رسد که فلسفه مذهب در مقابل الهیات کلیسایی (مذهب ایجابی) قرار داشته باشد حال آنکه بیشترین قرابت را با آن دارد. (hegel, 1984, p129)

هگل که در جوانی بر مذهب ایجابی می‌تاخت در دوره کمال اندیشه خود مخالفتی با آن ندارد چرا که دریافته است که برهه ایجابیت در دین مسیح برهه‌ای ضروری برای تکامل تاریخی دین است. از نظر او در کلیسا همواره میان فلسفه و عقل جدایی برقرار است. «کلیسا میان مذهب و فلسفه همواره فاصله می‌گذاشت و فلسفه را فقط در نتایج فلسفه مذهب وارد می‌کرد» (هگل، ۱۳۹۴ الف، ص ۵۷) جدایی به این معناست که فلسفه و مذهب یکی نمی‌شوند و این کاری است که هگل انجام می‌دهد. از دیدگاه هگل فلسفه و مذهب یک هدف و موضوع دارند به این معنا که هر دو به دنبال سخن گفتن از مطلق هستند. «موضوع مذهب عالی‌ترین و مطلق‌ترین چیزی است که مطلقاً درست و خودحقیقت است» (هگل، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۵)

تعابیری که هگل درباره خداوند ذکر می‌کند همان تعابیری است که درباره مطلق

به کار می‌برد و در نهایت تصریح دارد که فلسفه، همان الهیات است» (هگل، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۶) فلسفه مذهب برای اثبات آموزه‌های دینی نیست بلکه برای تبیین حقیقت دین است. هگل می‌گوید مخاطب و هدف فلسفه مذهب، متدینین هستند. یعنی «کسی که هیچ علقه مذهبی ندارد مخاطب این سخن نیست» (هگل، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۰) هگل وجود مذهب را پیش فرض می‌گیرد و به دنبال شناخت آن است لذا می‌گوید: «بر ما نیست که در پی ایجاد شالوده مذهب باشیم» (هگل، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۰)

وقتی سخن از بررسی فلسفه و مذهب است، می‌گوییم فلسفه باید مذهب را بررسی کند. در ابتدا به نظر می‌رسد که گویا فلسفه و مذهب در دو سمت متقابل قرار دارند. اما نباید چنین دیدگاهی در نسبت میان فلسفه و دین داشته باشیم «موضوع و محتوای فلسفه و مذهب یکی هستند و هر دو از حقیقت ازلی خدا بحث می‌کنند» (هگل، ۱۳۹۴ الف، ص ۷۳)

هگل فلسفه دین را الهیات نظورزانه می‌داند «الهیات نظورزانه نه فلسفه دین است و نه الهیات به معنای جزئی آن بلکه الهیات نظورزانه هستی‌شناسی حق است یعنی شناخت بالاترین مرتبه حقیقت» (Heidegger, 1998, p10)

دوری دین از فلسفه موجب تشنت و بدعت‌گذاری در دین است. «عمیق‌ترین نظرات متضاد به طور تاویلی به وسیله الهیات‌دانان براساس کتاب مقدس نشان داده می‌شود و بدین نحو کتاب مقدس به مومی تبدیل می‌شود (هر که بخواهد به آن شکلی می‌دهد) کلیه بدعت‌گذاران به کتاب مقدس متوسل می‌شوند، همانطور که کلیسا چنین می‌کند» (هگل، ۱۳۹۴ الف، ص ۵۰) دین اگر از فلسفه جدا شود به انحراف خواهد رفت تشنت و چندگانگی در فهم متون دینی که موجب پیدایش فرق و جریان‌های متعدد و متکثر دینی است به دلیل جدایی دین و فلسفه ایجاد

شده است. از این رو است که هگل می‌گوید «باید به فلسفه پناه ببرد.» (هگل، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۳۶)

نتیجه‌گیری

در مباحث گذشته نشان دادیم که حقیقت برای هگل سرشتی دیالکتیکی دارد. او دریافت که در ساحت فاهمه دوگانه‌های متعارض همواره روبروی هم هستند و نمی‌توان از دل آنها به وحدتی رسید و یا یکی از آن دو را برگزید. از اینجا بود که با طرح عقل‌نظور^۱ دیالکتیک را براساس جمع میان ضدین و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را مطرح کرد.

کشف دیالکتیک بر بستر پدیدارشناسی امکان یافت. پدیدارشناسی که مطالعه آگاهی بود این ظرفیت را به دست داد که دریابیم، آگاهی در ذات خود پویاست و حرکتی دیالکتیکی دارد. از آنجا که آگاهی مطلق جمع میان ذهن و عین است سخن گفتن از آگاهی مطلق هم شامل بحث از ذهنیت می‌شود و هم عینیت. حرکت آگاهی در عینیت، تاریخ را می‌سازد و تاریخ بستر ظهور و بروز آگاهی است.

حقیقت در نظام آشکار می‌شود و نظام زمانی به دست می‌آید که سیر دیالکتیکی روح به پایان برسد و مطلق آشکار شود. دانش مطلق بالاترین درجه دانش است زیرا سایر علوم همه مقید به موضوعی خارجی هستند. تا زمانی که دانش موضوعی خارجی را مورد بحث قرار می‌دهد هرگز به حقیقت نهایی دست نخواهد یافت و نشانه آن این است که آگاهی از چنین دانشی رضایت کسب نخواهد کرد.

تنها دانشی که آگاهی را ارضا می‌کند، دانش مطلق است و دانش زمانی مطلق می‌شود که دیوار میان ذهن و عین برداشته شود. نباید ایده‌آلیسم را متهم به ذهن‌گرایی

1. esculative

کرد چرا که ایده‌آلیسم مطلق وحدت ذهن و عین را می‌پذیرد نه ذهنی که در مقابل عین است. این وحدت در فرایند دیالکتیکی آگاهی تحقق می‌یابد و امری دفعی و یا جزمی نیست. ذهنیت و عینیت هر دو برهه‌ای از برهه‌های دانش مطلق هستند. کنار رفتن دیوار میان ذهن و عین ظهور سوپژکتیویته است. کنار رفتن نومن و قوام یافتن معرفت به انسان نه تنها موجب محدودیت دانش بشری نبود بلکه در این موقف ذهن درمی‌یابد که همه حقیقت و آنچه در طول تاریخ به عنوان حقیقت می‌شناخته‌اند در حقیقت اطوار و ادوار خود آگاهی هستند.

دانش مطلق باید آشکار و استنتاج شود و این فرایند در سه ساحت ایده، طبیعت و روح رخ می‌دهد. استنتاج ایده مطلق در منطق و استنتاج روح مطلق در ظرف تاریخ رخ می‌دهد. تاریخ نمایان‌گر بسط آگاهی است و از آنجا که آگاهی همان انسان است و یا آگاهی انسان است به وجه کلیت، بسط آگاهی در حقیقت بسط انسان در طول تاریخ است، از همین جا است که روشن می‌شود تاریخ آگاهی تاریخ تربیت و تبدیل آدمی است.

هگل برای حل بحران‌های پیش روی خود ابتدا به بحث از دین روی آورد اما در دوره پدیدارشناسی دریافت که تبیین دینی و الهیاتی به تنهایی برای دستیابی به آگاهی مطلق و آزادی کفایت نمی‌کند. از این رو تمرکز او بر فلسفه پررنگ‌تر شد. برای این منظور او روش دیالکتیک و منظر پدیدارشناسی را یافت. دیالکتیک نشان می‌داد که آگاهی مسیری پویا دارد و در سیر خود به شکل‌های مختلف ظهور می‌کند.

مهم‌ترین دغدغه هگل در بحث از دین تبیین سازگاری عقل و ایمان بود. رابطه این دو در دوره پختگی اندیشه هگل به بالاترین خود رسید یعنی هگل معتقد شد که محتوای فلسفه و دین یک امر است که به دو بیان ارائه شده.

حرکت آگاهی برای بازگشت به موطن خود را روح می‌دانیم. سیر روح نشان

می‌دهد که حقیقت دین با فلسفه آشکار می‌شود. بنابراین اگرچه گفتیم که دین و فلسفه یک محتوا دارند اما تبیین نهایی این سخن و تبیین نهایی دین به دست فلسفه است. بر این اساس از میان دین و فلسفه آنکه خود بنیاد است فلسفه است و حقیقت دین به کمک آن آشکار می‌شود. روح در مسیر تحقق ذاتش در منزل دین ظهوری نمادین از مطلق را به نمایش می‌گذارد

روح مطلق در هنر از طریق shine و بازتاب در دین از طریق vorstellung و در فلسفه از طریق Begriff آشکار می‌شود زبان دین و فلسفه با هم متفاوت هستند اگرچه محتوای آنها یکی است. هگل می‌گفت: «موضوع مشترک دین و فلسفه عبارت است از آنچه حقیقی در خود و برای خود است یعنی خدا به مثابه هستی در خود و برای خود و انسان در پیوندش با خدا. بنابراین دین‌ها برترین کار عقل هستند و این پنداری یاوه است که کشیش‌ها دین را برای فریفتن مردم ابداع کرده‌اند» (دونت، ۱۳۸۰، ص ۸۳)

دین از طریق احساس و فلسفه از طریق اندیشه وظیفه خود را انجام می‌دهند. زبان دین زبان تمثیل است و زبان فلسفه زبان خرد، در تمثیل همواره یک سری ویژگی‌ها از آن تمثیل است و بخشی دیگر از آن ممتل که اگر جنبه تمثیلی دین را کنار بزنیم حاق و مغز آن، فلسفه است. از آنجا که از نگاه هگل تاریخ، تجلی هر حقیقتی است، برای آشکار شدن حقیقت دین لازم است که دین تاریخی شود. در این مسیر هگل دو جریان را در دین شناسی در مقابل خود می‌دید. جریان روشنگری و جریان عرفانی.

روشن‌گری دین را باوری می‌پنداشت که ایمان را از طریق کتاب مقدس ثابت می‌کند و چون حجیت تاریخی کتاب مقدس مشکوک شده بود، ایمان را هم امری مشکوک اعلام می‌کرد. از سوی دیگر معتقد بود که «ایمان بر الوهیتی متعالی مشتمل

است (که به همین دلیل به امری ناشناختنی بدل می‌شد)» (استرن، ۱۳۹۳، ص ۳۱۰) دینی را که هگل مورد نظر دارد نه مبتنی بر کتاب مقدس است نه الوهیتی متعالی و نه مبتنی بر مراسمات و مقدسات کلیسایی.

دین از نگاه هگل مراتبی را در تاریخ طی می‌کند که از خداشناسی باستان آغاز می‌شود و تا دوره مدرن ادامه می‌یابد. خداپرستی‌ای که خدا را جوهری جدا از هستی و تاریخ انسان بدانند، جزو مراحل ابتدایی دین است که باید از آن عبور کرد. خدا جوهری بیرون از آدمی نیست و چنین تصویری از خدا دوران خود را سپری کرده است. فیندلی معتقد است که این دیدگاه به معنای جایگزینی انسان با خدا نیست. چرا که خودآگاهی حقیقی از آن روح است که تشخیص و فردیت ندارد. «خطاست که هگل را نوعی انسان باور تلقی کنیم، هگل خدا را از تاج و تخت نینداخت که انسان چه فرد و چه گروهی از افراد را به جای او بر نشانند» (فیندلی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰) هگل آخرین منزل دین را در مذهب مطلق یا مذهبی و حیانی می‌داند. مذهب کامل یا مذهب مطلق به معنای بازگشت آگاهی از دوگانگی به خودآگاهی در قالب امر دینی است. این مذهب را هگل عین معنویت می‌داند. مذهب مطلق یا مذهب مکشوف، تجلی بخش وحدت عقلانیت و معنویت است. معنویت در اندیشه هگل شهود عرفانی و یا احساسات شاعرانه نیست. او این امور را قلمرو انتزاعیت و ناپختگی معنا می‌داند.

نشان دادیم که هگل پیشاپیش به منتقدان خود پاسخ داده است. با طرح بحث از یقین حسی او نشان می‌دهد که هیچ معرفت غیر مستقیم چه شهود عرفانی باشد یا شهود حسی یا عقلی نمی‌تواند در بی واسطگی باقی بماند و به عنوان بنیاد اندیشه مورد لحاظ قرار بگیرد. هر امر بی واسطه، ضرورتاً خودش به امر با واسطه تبدیل می‌شود و این سیر دیالکتیکی تا رسیدن به دانش مطلق ادامه پیدا خواهد کرد.

دیگر اشکالی که بسیار بر هگل وارد شده است این است که چرا اندیشه را در مطلق پایان یافته می‌داند و حرکت دیالکتیکی را متوقف می‌کند؟ هگل پاسخ می‌دهد که پایان دیالکتیک اگر به معنای دانش مطلق باشد دلیلش رسیدن آگاهی به خود آگاهی است و در مقام آگاهی خودش دیگر اقتضای حرکتی دیگر به جلو ندارد. چرا که پس از کشف یک مساله دیگر حل آن مساله بی معنا است. اما مراتب مطلق که همان سیر دیالکتیکی آگاهی است همواره حضور دارند و از بین نمی‌روند. از همین رو هگل می‌تواند تمام مباحث پس از خود را جنبه‌ای از اندیشه خود بداند.

منابع

۱. استرن، رابرت (۱۳۹۳). **هگل و پدیدارشناسی روح**. ترجمه محمد مهدی اردبیلی، تهران: ققنوس.
۲. استیس، ویلیام (۱۳۷۰). **فلسفه هگل**. ترجمه حمید عنایت، تهران: امیرکبیر.
۳. افلاطون (۱۳۸۰). **دوره آثار افلاطون**. ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۴. باربور، ایان (۱۳۸۵). **علم و دین**. ترجمه بهالدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی.
۵. بایزر، فردریک (۱۳۹۱). **هگل**. ترجمه مسعود حسینی، تهران: ققنوس.
۶. دونت، ژاک (۱۳۸۰). **درآمدی بر هگل**. ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: نشر چشمه.
۷. زنوی، میلان (۱۳۸۱). **هگل جوان در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری**. ترجمه محمود عبادیان، تهران: آگه.
۸. فیندلی، جان و بریج، جان (۱۳۸۷). **گفتارهایی درباره فلسفه هگل**. ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر چشمه.
۹. کامی، ربکا (۱۳۹۵). **جشن ماتم هگل و انقلاب فرانسه**. ترجمه مراد فرهادپور، تهران: لاهیتا.
۱۰. مارکوزه، هربرت (۱۳۹۲). **خرد و انقلاب**. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
۱۱. هگل، گئورگ ویلهلم (۱۳۹۰ الف). **عقل در تاریخ**. ترجمه حمید عنایت، تهران: شفیعی.
۱۲. _____ (۱۳۹۰ ب). **پدیدارشناسی جان**. ترجمه باقر پرهام، تهران: کندوکاو.
۱۳. _____ (۱۳۹۴ الف). **فلسفه مذهب**. ترجمه زیبا جبلی، تهران: شفیعی.
۱۴. _____ (۱۳۹۴ ب). **فلسفه دین**. ترجمه زیبا جبلی، تهران: شفیعی.
۱۵. _____ (۱۳۹۵). **تفاوت میان دستگاه فلسفی فیخته و شلینگ**. ترجمه زیبا جبلی، تهران: شفیعی.
۱۶. _____ (۱۳۹۸). **عناصر فلسفه حق**. ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: نشر قطره.

17. Gillespie, Michael (1984). *Hegel, Heidegger and the ground of history*. University of Chicago press.
18. Heidegger, Martin (1988). *hegel's phenomenology of spirit*. Translated by parvis emad and Kenneth maly, Indiana university press.
19. Inwood, Michael (1999). *A hegel dictionary*. Oxford, Blackwell publishing.