



و.ت.ستیس

فلسفه هگل

ترجمه دکتر حمید عنایت

دین از نگاه هگل

xalvat.com

جلد دوم



فهرست مطالب جلد دوم

کتاب سوم

فلسفه طبیعت

۴۳۹-۴۱۱

فلسفه طبیعت

کتاب چهارم

فلسفه روح

۴۴۳

پیشگفتار

۵۱۸-۴۴۷

بهره نخست: روح ذهنی

۴۴۷

پیشگفتار

۴۵۳

فصل يك: انسانشناسی - جان

۴۶۸

فصل دوم: پدیده شناسی - آگاهی

۴۹۹

فصل سوم: روانشناسی - ذهن

۶۱۱-۵۱۹

بهره دوم: روح عینی

۵۱۹

پیشگفتار

۵۳۰

فصل يك: حق مجرد

۵۴۸

فصل دوم: اخلاق [فردی]

۵۶۳

فصل سوم: اخلاق اجتماعی

۶۱۶-۶۱۲

بهره سوم: روح مطلق

۶۱۲

پیشگفتار

۶۱۷

فصل يك: هنر

۶۷۶

فصل دوم: دین

۷۱۷

فصل سوم: فلسفه

از صفحه ۷۲۳ الی آخر

پیوستها

نمودار دستگاه فلسفی هگل به آخر کتاب ملحق است.

پان‌آوری : توضیحات مربوط به نامهای خاص در فهرست موضوعی پایان کتاب آمده است.





که این تضادها باید در مفهومی تازه از میان برداشته شوند. و در باره این شرط دوم نیز خاصه لازم است که آن تضادها صرفاً [به نیروی خارجی] از میان نروند، بلکه خود خویشتن را از میان بردارند. نباید فقط ما، خواه به عنوان افراد و خواه به عنوان بشریت به طور کلی، تضادی درون مفهوم مورد بحث بیابیم و سپس در پی مفهوم تازه‌ای بگردیم که این تضاد را رفع کند. این مفهوم تازه نباید به کوشش ما پیدا شود، بلکه مفهوم کهن باید خود آن را از درون خویشتن بیابد. به عبارت دیگر انتقال از مفهوم کهن به مفهوم نو باید امری عینی باشد نه [حاصل] عمل ذهنی ما. حال گوئیم که هگل درست می‌گوید که مفهومی مانند مفهوم هنر کنائی تضادی درون خود می‌پرورد و آن تضاد این است که از یک سو چون نوعی از هنر است الزاماً از یگانگی صورت و معنی فراز می‌آید و از سوی دیگر صورت و معنی در آن [واقعاً] یگانه نیستند، بلکه فقط پیوندی خارجی با هم دارند که جدائی آنها را از هم آشکار می‌سازد. استنتاج هگل تا اینجا خوب است. ولی وی بعداً می‌گوید که روح آدمی به یاری نوع تازه‌ای از هنر بر این تضاد چیره می‌شود و شرح می‌دهد که این هنر نوع تازه که همان هنر کلاسیک است چگونه تضاد نوع پیشین را رفع می‌کند. ولی در اینجا رشته استدلال او گسسته می‌شود، زیرا هگل بهمان‌تنی گوید که چگونه مفهوم هنر تازه از مفهوم هنر پیشین پدید می‌آید. این خود هنر پیشین نیست که هنر تازه را به وجود می‌آورد بلکه این ما هستیم، یا بهتر بگوئیم این یونانیان باستان هستند که این نوع تازه هنر را می‌آفرینند. بدینسان هگل ثابت نمی‌کند که انتقال از هنر کنائی به هنر کلاسیک ضرورتی عینی است. این انتقال فقط ضرورتی ذهنی است که روح آدمی آن را به صورت نیازی

فصل دوم

دین

بخش یکم

دین به طور کلی

۷۱۳ - خواننده شاید ملاحظه کرده باشد که صلاحت منطقی استنتاجات دیالکتیک هگل که در بخشهای پیشین دستگاه فلسفی او محفوظ مانده بود در زمینه هنر سخت خلل می‌پذیرد. هگل در رساله «تقریرات در باره فلسفه هنر [های] ظریف» پی در پی ادعا می‌کند که تحول هنر در ضمن سه نوع عام و سپس پنج نوع خاص خود، امری است که به حکم صورت معقول ضرورت دارد، و به سخن دیگر این انواع را منطقیاً می‌توان استنتاج کرد. ولی به گمان ما این ادعا موجه تواند بود. هر استنتاج واقعی متضمن دو امر است: نخست آن که مفهوم مورد نظر ما، مثلاً مفهوم هنر کنائی، تضادهائی درون خود پرورد. دوم آن



احساس می کند و سپس با آفریدن نوع تازه‌ای از هنر این نیاز را بر می آورد .

این سنتی استدلال نه همان در زمینه هنر بلکه در سراسر حوزه روح مطلق محسوس است. به همین دلیل می بینیم که هر دینی به محض پیدائی، تضادهائی درون خود می‌رورد که دینی عالی‌تر آنها را رفع می‌کند. ولی انتقال از هر دین کهن به دین نو انتقال ذهنی است نه عینی. به همین گونه انتقال از حوزه هنر به حوزه دین چه در «دائرة المعارف» و چه در پایان «تقریرات در باره فلسفه هنر [های] ظریف» و چه در آغاز «تقریرات در باره فلسفه دین» هگل اصالت [منطقی] ندارد .

۷۱۴ - استنتاج دین از هنر بدان گونه که [در فلسفه هگل] آمده چنین است : روح مطلق به‌طور کلی عبارت است از درک مطلق به توسط روح آدمی (شماره ۶۳۴). محتوای روح مطلق، در همه حال مطلق است. روح مطلق به اعتبار صور مختلفی که مطلق را در تحت آنها می‌شناسد دارای بخشهای گوناگون است. در نخستین صورت، که هنر است، مطلق به شکل اعیان محسوس پدیدار می‌شود. ولی دیدیم که هنر دچار تضادی درونی شد که در آغاز در آن نهفته بود و بعد در هنر رومانیتیک آشکار گشت. بنیاد هنر رومانیتیک این معنی است که مطلق چون روح است فقط به عنوان روح شناخته تواند شد و هیچ کالبد محسوسی گنجائی آن را ندارد. ولی از سوی دیگر لازمه مفهوم هنر این است که مطلق نه به صورت روح بلکه به صورت عین محسوس درک شود.

چون نارسائی هنر و تضاد آن با خویشتن بدین گونه آشکار

می‌گردد برای درک مطلق صورت تازه‌ای لازم می‌آید. مطلق اینک باید دیگر نه به صورت عین محسوس، بلکه به صورت حقیقی خود یعنی روح درک شود. از سوی دیگر ذات روح، نه احساس و نه عاطفه و نه آگاهی حسی و نه حتی فهم، بلکه خرد یا به سخن دیگر صورت معقول یا مثال است. پس نتیجه هر گونه درک حقیقی مطلق این است که مطلق را نه به صورت عینی محسوس بلکه به صورت اندیشه ناب یا خرد یا گوهری کلی بشناسیم. ولی این گونه دانائی در باره مطلق، فقط در فلسفه به دست می‌آید. ذهن یکباره از درک مطلق به عنوان عین محسوس (هنر) به درک هنر به مثابه اندیشه ناب (فلسفه) نمی‌رسد. بلکه میان این دو پایگاه، مرحله‌ای هست که در آن، شیوه درک مطلق نه مطلقاً حسی است و نه یکسره عقلی. این مرحله می‌انگین دین است.

محتوای روح مطلق، مطلق یعنی اندیشه [ناب] است. در هنر، این اندیشه ناب یا مثال به شکل عین محسوس در می‌آید. در فلسفه، تظاهر اندیشه مطلق در جامه اندیشه است، به نحوی که صورت و معنی در آن یکی می‌شوند، چون هر دو اندیشه‌اند. و اما دین محتوایش همان اندیشه مطلق است ولی صورتش حالتی میانگین دارد یعنی نه حسی (مطلق) است و نه عقلی (مطلق) بلکه نیمی این است و نیمی آن و چیزی است که هگل آن را Vorstellung می‌نامد که می‌توان آن را به انگار یا تمثیل و مجاز ترجمه کرد.

۷۱۵ - میان انگار و صورت ذهنی محض یا نقش [Bild] باید فرقی نهاد. من می‌توانم صورت مادرم را در اندیشه خود مجسم کنم. چنین صورتی جنبه حسی مطلق دارد زیرا تصویر موجودی معین و منفرد است که به حس درمی‌آید. این تصویر از هر گونه عنصر کلیت یا اندیشه،



خالی است چون کاملاً فردی است. ولی انتقاد اگرچه قطعاً با صورتی آمیخته است همیشه معنایی کلی هم دارد، اندیشه‌ای محض یا مفهومی کلی است که در جامه خیال حسی درآمده، حقیقتی عقلی است که تجسمی مجازی یافته است. مثلاً تصور متداول [مسیحی] در باره آفرینش جهان نمونه‌ای از انتقاد است. حقیقت فلسفی که در پشت این تفکر نهفته، آن است که مثال به صورت خارجی و جزو خود درمی‌آید و به جهان بدل می‌شود. این تحول، اگر معنای آن درست دریافته شود، عمل یا رویدادی در زمان نیست، بلکه تطور ابدی یا بی‌زمان مثال است. در فلسفه [هگل] همین تحول به عنوان انتقال از منطق به طبیعت نمودار می‌شود. ولی اندیشه عوام، این حقیقت را به منزله واقعه‌ای می‌پندارد که [عملاً] روی داده است. پس مثال را خدا می‌نامد و چنین می‌انگارد که خدا در زمان نامعینی در گذشته، جهان را «آفریده است». این عقیده نیز انتقاد است زیرا اندیشه‌ای کلی را در تصور می‌آورد ولی آن اندیشه را دارای صورتی محسوس می‌پندارد. «آفریدن»، استعاره‌ای از کارهای فنی و افزاری انسان است و دلالت بر آن دارد که پیدائی جهان در زمان روی داده است و زمان یکی از صور خارجی تجلی چیزهای خارجی است.

به همین گونه [دین مسیح] خدا را دارای مظاهر انسانی می‌پندارد و به صورت پدر و پسر نمایش می‌دهد. پیداست که رابطه پدر و فرزند، اساس احساسی صرف دارد و از این رو تعبیر آن به معنای لغظی خود نادرست است. ولی به هر تقدیر این رابطه تنها رابطه پایان پذیر و محدودی است که به نزدیکترین وجه با حقیقت مطابقت دارد و آن حقیقت، پیدا شدن دقائق گوناگون در درون صورت معقول است.

کلی یعنی پدر، جزئی یعنی پسر را از خود پدید می‌آورد. اعتقاد به حلول یا تجلی ذات خدائی در انسان نمونه دیگری از انتقاد است که از حقیقت اساسی همه ادیان یعنی یگانگی خالق و مخلوق حکایت می‌کند و نیز نشان می‌دهد که چنان که دیدیم (شماره ۶۳۴) مطلق در گوهر خویش، روح است. تصور عوام از خدا به منزله شخص، انگار است و نمودار این حقیقت است که مطلق، روح است و هم چنانکه در منطق نشان داده شد، برترین مقوله، نه علیت و نه افساز و ارگسی [مکانیسم] و نه حتی زندگی بلکه شخصیت و خود آگاهی یا به اصطلاح هگل، مثال مطلق است.

۷۱۶ - نقص هنر در آن بود که مطلق را صرفاً همچون عین محسوس مشخصی فرا می‌نمود. هنر رومانیک تا اندازه‌ای این نقص را جبران کرد زیرا مایه بازگشت روح به اصل خویش شد ولی خیال که قالب برترین نوع هنر رومانیک یعنی شعر است اگر چه درونی و ذهنی است و عینی محسوس خارجی و واقعی نیست باز از ذات روح یا کلیت بی‌بهره است، زیرا هر چه باشد صورت ذهنی واحد و مشخصی است. انگار، مانند خیال، مطلقاً درونی و ذهنی است ولی علاوه بر این به سوی کلیت اندیشه گامی نزدیک‌تر شده است. به همین سبب دین، نمودار مرحله‌ای برتر از هنر است و تضاد درونی آن را تا اندازه‌ای حل می‌کند.

۷۱۷ - استعاره و تشبیه، به نوعی که در ادیان گوناگون جهان وجود دارد، بالاترین پایه‌ای است که تفکر عوام مردم به آن تکیه دارند. اندیشه ناب و مجرد، از توانائی ذهن ایشان بیرون است. بدین لحاظ حقیقت در نظر توده‌های مردم باید به صورت دین پدیدار شود نه فلسفه.



پس اگر بخواهیم بدانیم که دین بخصوصی بر حق است یا نه باید نخست آنرا از صور مجازی وحسی خود بپیرائیم و در محتوای فکری آن به زرفی بنگریم. به همین سبب اگر هگل، مسیحیت را تنها دین مطلقاً بر حق می‌داند مقصودش نه این است که تعابیر مستعار این دین مانند پدر و پسر و بهشت و عتبات آدم و حوا و جز آن را باید به معانی لفظی آنها دریافت، بلکه این است که معنی و محتوای این تعابیر با اصل فلسفه حقیقی، یعنی فلسفه خود هگل، مطابقت کامل دارد.

۷۱۸ - پس دین را می‌توان به طور کلی چنین تعریف کرد که عبارت است از تظاهر مطلق به صورت مجاز و مستعار یا انکار ولی هر دینی دارای سه دقیقه [یا جزء] است که به ترتیب با آنات یا دقائق صورت معقول مطابق در می‌آیند و عبارتند از:

(الف) آن یا دقیقه کلیت

که همان خدا و ذهن کلی است.

(ب) آن یا دقیقه جزئیت

ذهن کلی خدا، خود را به اجزاء منقسم می‌کند. اندیشه در این بخش مرکب از اذهان پایان پذیر افراد انسان است. در این مرحله، ذهن کلی و ذهن جزئی از هم جدایند. خدا و ذهن آدمی در برابر هم قرار دارند و مندی یکدیگر ندارند. پس ذهن آدمی از وجود خدا به منزله موضوع خود و نیز بر جدائی و گسستگی خود از خدا آگاه است. این جدائی و گسستگی از خدا به صورت گناه و شقاوت پدیدار می‌شود.

(ج) آن یا دقیقه فردیت

این جزء، مایه پیدائی عنصر پرستش می‌شود که بخش مهمی از

هر دین است. زیرا فردیت عبارت است از بازگشت جزئی به کلی و رفع تقاضی که میان آنها بر خاسته است. معنی این امر در زمینه دین آن است که ذهن آدمی می‌کوشد تا جدائی و گسستگی میان خود و خدای خود را از میان بردارد و با او یگانه و یکسان و سازگار شود. این کوشش، پرستش نام دارد.

پس غایت اصلی همه ادیان، یگانگی خدا و آدمی است و مستلزم این فرض قبلی است که آدمی از خدا جداست و به این سبب باز پرستش به خدا لازم می‌آید. و باز پیوست آدمی به خدا عبارت است از بازگشت ذهن پایان پذیر و متفرد به یکسانی و یگانگی با خدا.

می‌بینیم که این بخش از محتوای دین، یعنی یگانگی خدا و انسان، درست همان محتوای روح مطلق است که پیش تر شرح آن گذشت. روح هنگامی مطلق می‌شود که در می‌یابد که خود موضوع خویش است. در حوزه هنر و دین و فلسفه، ذهن آدمی می‌داند که خود همه حقیقت و به سخن دیگر، مطلق است. دین چیزی جز یگانگی خدا و انسان نیست.

۷۱۹ - هگل در اینجا بر کسانی که فلسفه او را مترادف فلسفه وحدت وجودی می‌دانند سخت می‌تازد. فلسفه وحدت وجودی جزم می‌کند که هر عین فردی، مثلاً این سنگ یا درخت یا جانور یا آدمیزاده، عین خداست و معنی این سخن آن است که این اعیان از پیش، در همان حالات بی‌میانجی و جزئی خود، با خدا یکی هستند. ولی عقیده هگل چنین نیست. وی می‌گوید که ذهن فردی، در حالت بی‌میانجی و جزئی و پایان پذیرش خدا نیست زیرا به سبب همین بی‌میانجی بودن و جزئی بودن و پایان پذیر بودن، خود را جدا و گسسته از خدا احساس می‌کند و



می‌داند . پس فقط با اعراض از جزئیت خود می‌تواند با خدا یگانه شود . من چون نفس منقردم انگیزه‌های خودپرستانه و هوسهای ناپخردانه دارم و ذهنم در ذات خود جزئی است و نه کلی . با این وصف ، ذهن کلی در من نهفته است و هسته و گوهر وجود مرا تشکیل می‌دهد . پیش‌تر ، در حوزه اخلاقی و کشور دیدیم که چگونه ذهن فردی باید از غایات شخصی خود چشم پوشد و غایاتی کلی برگزیند و از این راه ذهن کلی را درون خویش بی‌رورد . و ذهن کلی نیز چیزی جز ذهن خدا نیست . بدین سبب در حدودی که من بتوانم [نفس] خود را از جزئیت برهانم و سوی کلی اوج گیرم ، خدا در کنه و ذات من است . پس این گفته را که خداوند در دل‌های مردم نیکونهاد نهفته است نه دلیل اعتقاد به فلسفه وحدت وجودی باید دانست و نه نشانه کفر ، و هگل نیز جز این نمی‌گوید .

بخش دوم

دین معین

۷۲۰ - در بخش پیش از مفهوم ذهنی دین سخن گفتیم . ولی دین نمی‌تواند به حال مفهومی ذهنی باقی بماند بلکه باید خویشتر را به حال هیئتی در آورد و هنگامی نیز که چنین کند ، به صورت یکی از چندین دین معین [Definite Religion] جهان در می‌آید . [به عقیده هگل] تنها دینی که با مفهوم دین به شرحی که در بخش پیش گذشت مطابقت کامل دارد مسیحیت است . تمامی دقائق اصلی مفهوم دین ، به نحو کامل و به هم پیوسته ، در مسیحیت جمعند ، ولی در ادیان دیگر جهان به حال

سمت از هم وجود دارند . در هر يك از این ادیان ، دقیقه‌ای از مفهوم دین را به صورت منقرد می‌توان یافت و به همین دلیل آن دین را باید فقط نمودار مرحله‌ای از سیر تطور مثال دینی دانست . این مراحل به طور تصادفی پدید نمی‌آیند ، بلکه مثال دینی از راه آنها به نحو دیالکتیک رشد می‌کند و مرحله به مرحله پیش می‌رود تا آن که سرانجام در مسیحیت به تحقق کامل می‌رسد . پس همه ادیان دیگر جوهری پراکنده از حقیقت‌اند که در دین مسیح با یکدیگر اتحاد قلمی می‌یابند . بدین سبب از یکسو همگی بر حقند ، چون نماینده وجوه گوناگون حقیقت‌اند ، و از سوی دیگر راه به خطا می‌برند ، چون پراکنده و انتزاعی و یکسو نگردند . ولی دین مسیح همه اجزاء حقیقت را که به طور پراکنده در این ادیان یافت می‌شوند در خود جمع دارد .

۷۲۱ - تطور ادیان گوناگون البته جریانی عقلی یا منطقی و بیرون از زمان است . با این وصف هم‌چنان که در مورد هنر دیدیم ، عنصری از تحول زمانی را در اینجا نیز می‌توان آشکار دید: به طور کلی ، پست‌ترین انواع دین ، کهن‌ترین ادیانند .

۷۲۲ - چون دین به طور کلی مرحله‌ای ضرور از تکامل دیالکتیک روح است چنین برمی‌آید که وجود آن از روی تصادف نیست ، بلکه فرآورده‌ای ضرور از کار عقل در جهان و نیز مظهری اصیل و راستین و ضرور از مطلق است . پیش‌تر (شماره ۵۲۵) دیدیم که تأسیس کشور صرفاً تدبیری برای مقاصد سودجویانه نیست بلکه مرحله‌ای منطقی ضرور از تحقق مطلق است و از طبع ذاتی چیزها ریشه می‌گیرد . آنچه آنجا درباره‌ی کشور گفته شد نه همان درباره‌ی دین به طور کلی ، بلکه در باره مراحل گوناگون دین ، یعنی درباره‌ی همه ادیان جهان راست



درمی آید . همه این ادیان فر آورده يك عقل و يك روح اند که کارش و تدبیر الهی کائنات، آن است. صورت معقولی که خود را در همه این ادیان نمودار می کند بررغم اختلافات زمانی و مکانی آنها باهم، یکی است و بیش از یکی نیست.

۷۲۳ - سه مرحله عمده دین عبارتند از (۱) دین طبیعی (۲) دین روحیت فردی و (۳) دین مطلق، یعنی مسیحیت.

۷۲۴ - این تقیسه در بحث هگل بسیار شگفت آور است که وی با آن که در آثار خود جای جای به اسلام اشاره می کند در جدول خود از ادیان نامی از آن نمی برد.

بند يك

دین طبیعی

۷۲۵ - اصطلاح «دین طبیعی» معمولاً برای توصیف آن نوع از دین به کار می رود که در آن پنداشته شود که عقل به تنهایی، بی یاری وحی [ربانی]، به راهنمایی آدمی تواناست. ولی هگل این اصطلاح را به معنایی دیگر به کار می برد. مقصود وی از دین طبیعی همه آن ادیانی است که در آنها روح هنوز بر طبیعت چیره نشده باشد و بدین سبب روح در آنها فائق و مطلق دانسته نشود. همین که آدمی، مطلقاً به عنوان روح درك کند از پایگاه دین طبیعی فراتر می رود. ولی هر دینی که خدا را چیزی کمتر از روح، مثلاً گویهر یا نیرو پندارد، مبدأ روحی را آفریدگار و فرمانروا و قاهر طبیعت نمی شناسد و ضمناً روح آدمی را تابع قدرت طبیعت می داند. هگل این گونه ادیان را ادیان

طبیعی می نامد . دین طبیعی نخست به صورت دین بی میانجی یا جادو - گری ظاهر می شود .

الف - دین بی میانجی یا جادوگری

۷۲۶ - تکامل مفهوم دین، مسبوق به این فرض است که انسان از پیش بر جدائی میان ذهن کلی، یعنی خدا، و ذهن جزئی، یعنی خودش آگاه شود . غایت همه ادیان، از میان بردن این جدائی و باز پیوستن انسان به خداست . هر گاه که ذهن بر این جدائی آگاه نباشد، دین به معنای اخص نمی تواند وجود داشته باشد یا فقط به شکل خام جادوگری پدیدار تواند شد. چون دین جادویی بر یگانگی بی واسطه کلی و جزئی استوار است، یعنی پیش از بروز جدائی میان کلی و جزئی، به وجود می آید، دین بی میانجی نامیده می شود. جدائی میان خدا و انسان همان جدائی میان کلی و جزئی است. پس هر گاه که این جدائی معلوم نشود، شناخت کلی نیز امکان ندارد چون در آن حال همه چیز جزئی پنداشته می شود . [زیرا به دیده پیروان این گونه ادیان] چیزی بیرون از این درخت و این رودخانه و این جانور و این انسان بخصوص وجود ندارد. از این رو انسان میان خود و طبیعت فرقی نمی گذارد، بلکه صرفاً خود را ذره ای همچون ذرات دیگر در عرصه پر آشوب اعیان جزئی می - انگارد . با این وصف ، چون نیروی محرك هر گونه تکامل روحی ، برتری روح [بر گوهرهای مخالف خویش] است، آگاهی ذهن آدمی ولو به طور مبهم بر این برتری ضرورت دارد . تظاهر احساس برتری روح [در مرحله نخست دین] به صورت این اندیشه است که من، که خودی از خودهای جزئی [کائنات]، از سنگها و صخره و ابرها برترم



و می‌توانم بر آنها فرمان برانم. من به مجرد اعمال اراده خود می‌توانم به ابر و توفان و باد فرمان دهم و آنها نیز از فرمان من پیروی می‌کنند. جادوگری این است.

در اینجا ملاحظات زیر در خود تأملند: چون هنوز ذهن من میان ذهن کلی و ذهن جزئی فرقی نمی‌نماید، به دیده‌ام چنین می‌نماید که عنصر کلی و معقول هستی من بر اعیان طبیعی تسلط ندارد؛ عنصر اخلاقی هستی من نیز دارای چنین قدرتی نیست، بلکه این فقط خود [یعنی جنبه غیر کلی و غیر معقول هستی من] با همه جزئیت و عدم وساطت خویش است که می‌تواند بر طبیعت مسلط شود. پس نیروی انسان در اینجا نه در راه غایتی کلی بلکه فقط به انگیزه‌ها و آرزوها و نیازها و هوسهای شخص او به کار می‌افتد. فقط نیروی سودای خود من و اراده کاملاً خودپرستانه من می‌تواند به سود خود من بر طبیعت فرمان راند. بدین گونه اگر چه به یک معنی راست است که حتی در این مرحله نیز انسان به برتری روح بر طبیعت وقوف می‌یابد، ولی این روح برتر نه به عنوان روح، یعنی چیزی کلی و معقول، بلکه به عنوان مجموعه‌ای از انگیزه‌ها و سوداهای جزئی شناخته می‌شود. این انگیزه‌ها و سوداها چون بی‌میانجی و جزئی هستند، کلی نیستند و از این رو به جنبه طبیعی انسان تعلق دارند نه به جنبه روحی او. به انسان نه به عنوان روح بلکه به عنوان جزئی از طبیعت وابسته‌اند. پس روح با این همه در واقع نه برتر از طبیعت بلکه هنوز به عنوان جزئی از آن و در قید اسارت آن انگاشته می‌شود.

بدبخش شدن آگاهی [Division of Consciousness] - دین گوهری

۷۲۷ - هنگامی که ذهن آدمی میان کلی و جزئی فرق گذارد،

دین حقیقی نخستین امکان پیدائی خود را می‌یابد. [حاصل این فرق آن است که] ذهن انسان در می‌یابد که شعوری جزئی و تجربی پیش نیست، پس کلی را چیزی مخالف خویش می‌پندارد و بدین سبب کلی برایش چیزی عینی می‌شود. این همان جدائی و فرقی است که فرض قبلی همه ادیان شمرده می‌شود. ولی این کلئی که اکنون انسان به عنوان امری عینی می‌شناسد کلی مطلقاً مجرد و ساده و فارغ از هر گونه جزء و محتوی است؛ به یک سخن هستی بسیط است. ولی ذهن علاوه بر این احساس می‌کند که هر گونه جزئیتی در این کلی، یا هستی بسیط، محو شده و شعور جزئی و تجربی همراه با همه اجزاء طبیعت و جهان پایان پذیر، در برابر این کلی، هیچ و پوچ است. پس کلی، هستی مطلق است و هر هستی دیگر وابسته آن است و از آن پدید می‌آید و در آن منحل می‌شود. این هستی ذاتی که همه موجودات پایان پذیر فرآورده آن و کیفیات گذران و غیر ذاتی آنند، گوهر است (شماره ۳۰۰) و آن کیفیات، عرضهای آن به شمارند. از این رو، در این مرحله خاصیت ذاتی و عمده دین آنست که خدا را گوهر می‌پندارد. این گونه دین، وحدت وجودی است [و دین گوهری Religion of Substance نیز نامیده می‌شود] دین گوهری دارای سه مرحله است که عبارتند از دین

۱. هگل اصطلاح «وحدت وجودی» را به دو معنای جداگانه به کار می‌برد: (۱) نخست به معنای تعلیمی که همه اعیان جزئی را در حال جزئیت و عدم وساطت خام و ناپرده خود عین خدا می‌داند. اصطلاح وحدت وجود در بخش نخست این فصل به همین معنی به کار رفته است. (۲) دوم به معنی تعلیمی که خدا را گوهری می‌پندارد که همه اجزاء پایان پذیر در آن مستحلند. وحدت وجودی به این معنی همان مشرب و اسپینوزا، و ادیان شرقی است. البته فرقی آئین خود هگل از وحدت وجودی به معنای اخیر این است که وی خدا یا مطلق را نه گوهر بلکه روح می‌داند.



چینی و دین هندو و دین بودا .

۷۲۸- برخی از خصوصیات این ادیان ناشی از اعتقاد آنها به گوهر بودن خداست . خصوصیت نخست این ادیان آن است که چون فعالیت گوهر به صورت نیرو ظاهر می کند (شماره ۳۰۳) خدا، نیروی مطلق است. ولی نیروی گوهر در این مرحله هنوز نیرو هیچ غایتی نیست . خصوصیت «فرجام گرایی» [Telology] متعلق به حوزه صورت معقول است و حال آن که گوهر در خطه ذات پدیدار می شود. به همین سبب خدا در این ادیان، فرزانه نیست بلکه نیروئی نابینا است. در اینجا از تصور معنوی الوهیت، به منزله عقلی که کارهای خود را به منظور خیر تدبیر می کند، نشانی نیست. خصوصیت دوم [ادیان وحدت وجودی این است که در آنها] چون ذهن پایان پذیر، چیزی صرفاً عرضی و تماماً در گوهر مستجیل است، حقیقت و اصالت ندارد و در برابر گوهر از حق استقلال وجود و به همین سبب از آزادی بی بهره است. در اینجا روح آدمی هنوز در اسارت به سر می برد و با مفهوم آزادی بیگانه است . خصوصیت سوم آن است که به دلیل همین نبودن آزادی، ادیان وحدت وجودی در حوزه سیاست، یاور دولتهای خودکامه اند . تأسیسات سیاسی هر قوم همواره با تصورات دینی ایشان سازگارند. قوانین خوب و دولت خوب فقط هنگامی وجود تواند داشت که آدمی، خدا را منعالم و از سنخ روح بداند. دولتهای آزاد فقط در آن اقوامند که از ادیان آزادی [خواهان] پیروی کنند و خود در وجدان باطن خویش آزاد باشند و خدا را روح آزاد بشناسند .

مراتب مشخص دین گوهری به قرار زیرند :

۷۲۹- (الف) دین چینی - در اینجا خدا گوهری کلی و یکسان

و بی اختلاف و بی محتوی است و به عبارت دیگر هستی [ناب و] «بیان-تبی» است. در جهان مادی، آنچه معادل هستی ناب است، سپهر یا آسمان یا خلا است. از این رو [در دین چینی] آسمان، زیر نام «تی یین» T'ien نیروی مطلق پنداشته می شود. ولی مانند آنچه در دین جادویی دیدیم، در اینجا اندیشه برتری روح باید ولو به صورتی خام به وجدان آدمی راه یابد. اما روحی که برتری آن اینجا در تصور می آید هنوز روح جزئی و تجربی است. نه روح کلی، و به همین دلیل در شخص امپراتور تجسم می یابد . امپراتور، نمودار آسمان و عین آسمان است. دینداری عبارت است از پیروی از فرمانهای امپراتور. امپراتور نماینده خداست و به روی زمین قدرت مطلقه دارد . نه همان اتباع او بلکه عناصر ملبیعی و روانهای مردگان فرمانبردار اویند .

۷۳۰- (ب) دین هندو - در دین هندو، تصور گوهر به نحوی آشکار تر پرورده شده است. چون گوهر، یکسره مجرد است از تعین و اختلاف درونی فارغ است؛ از این رو فقط یک گوهر است زیرا تعدد گوهرها خود مایه اختلاف می شود. به همین دلیل این گوهر یگانه ، بی صورت است زیرا بی تعین بودن یعنی بی صورت بودن. از این رو خدا اکنون یگانه ای بی صورت یا برهمن است؛ برهمن، وحدتی مجرد است. در برابر این هستی یگانه، همه هستیهای دیگر مجازی و عرضی-اند. هیچ چیز به خودی خود حق استقلال وجود ندارد، بلکه از یگانه پدید می آید و سرانجام در یگانه ناپدید می شود. این همان تصور گوهر و عرض است که به حد کمال پرورش یافته است (شماره ۳۰۰). اگر چه [هندوان] گاه از یگانه چنان سخن می گویند که گویی آن را شخص می پندارند، محتوای یگانه، نه روح بلکه فقط گوهر است و عبارات



ایشان فقط مفید تشخیص سطحی و ظاهری یگانه است. یگانه ذاتاً خستی است. ۷۳۱ - همه هستیا و جهانها و آدمیزادگان و خدایان از این یگانه و اعراض آن پدید می آیند. ولی [در اینجا تناقضی در دین هندو هست بدین تفصیل که] چون یگانه، بنفسه، مشخص نیست، بلکه یکسره میان تهبی و مجرد است. همه چیزهای جزئی از جمله خدایان بیرون از آن قراری گیرند. چنان نیست که یگانه به طور واقعی این چیزهای جزئی را از خویشتن بزیاید و سپس با جذب دوباره آنها در خویشتن یگانگی خود را باز یابد. بلکه چیزهای جزئی صرفاً وجود دارند، یعنی اگر چه دین هندو چیزهای جزئی را ناشی از یگانه و وابسته آن می داند، چون یگانه در این دین مفهومی مجرد است و آنها را از خویشتن پدید نیآورده، چیزهای جزئی در واقع امر هستیهای مستقلند. پس در اینجا وحدت، یعنی یگانه، حاوی کثرت نیست، بلکه از کثرت، کاملاً برکنار است و کثرت را از خود طرد می کند و به سبب همین کثرت ذوات یا هستیهای مستقل، حاصل کثرتی خام و خالی از وحدت و انبوهی آشفته از صورت نامریوطا اند. زیرا عنصر پیوستگی، یعنی وحدت، یا یگانه، این هستیهای مستقل را به حال خود رها می کند و در آن حال این هستیا از هر گونه ضابطه و سامان و پیوستگی عقلی محروم می ماند و عرضه خیالات بولبولسانه می شوند. همین معنی روشن می کند که چرا جهانی که مخیله هندو برای ماترسم می کند تا این پایه آشفته و شگفت - انگیز است و چرا دین هندو در حالی که به یکتا پرستی محض بسوار دارد شوریده ترین و دیوانهوارترین نوع شرک است. زیرا یگانه، درست به همین دلیل که کاملاً میان تهبی و مجرد است و اجزایش را درون خویشتن نگاه نمی دارد، روانی دارد که آن اجزاء از حیطة اش بیرون

افتند و آشفته از چنگش بگریزند و در این آزادی و استقلالی که به دست آورده اند همه زنجیرها را بگسلند.

۷۳۲ - اعتقاد به این که تری مرتی [Trimurti، سه گانگی خدا در دین هندو]، اصل و منشأ تثلیث مسیحی است، نشانه ساده اندیشی است. بی گمان در سه گانگی خدای هندو، می توان صورت معقول، یعنی آن عقل کلی را که دست اندرکار تدبیر کائنات است به طور مبهم دید. ولی تصور این صورت معقول در «تری مرتی» به هیچ رو سرورده نشده است. اگر بنا شود که «تری مرتی» را با تثلیث مسیحی یکسان شعریم، چون تثلیث مسیحی مظهر تحقق کامل صورت معقول در حوزه دین است، آنگاه شیوا، یعنی خدای سوم هندو را باید جامع دو خدای دیگر بدانیم و به علاوه، لازم می آید که از میان این سه خدا، به مطابقت با دقائق صورت معقول، برهما را کلی، وشنو را جزئی، و شیوا را فرد انگاریم. چنان که گفتیم در این حال «شیوا»، چون فرد است، باید جامع کلی و جزئی و نمودار بازگشت جزئی به کلی و رفع نفاق و اختلافی باشد که کلی درون خویشتن پدید آورده بود. ولی «شیوا» به هیچ رو این خصوصیات را ندارد. «شیوا» نماینده مقوله مردمیت، یعنی تغییر صرف است. مقوله گردیدن دارای دو مقوله فرعی پیدائی و تباهی است (شماره ۱۷۹) و از این رو «شیوا» در آن واحد، هم آفریننده و هم تباه کننده است. ولی جزء سوم صورت معقول، یعنی فرد، اگر نماینده تغییر هست، این تغییر نه تغییر محض و مجرد یعنی تطور بی پایان و بی سامان و دیگر گونی بی معنی یک چیز به چیز دیگر، بلکه آنچنان تغییری ۱. سه خدای دین هندو عبارتند از برهما، خدای آفریننده، وشنو Vishnu، خدای نگهدارنده و شیوا Siva خدای میراثده. -م.



است که متذمن باز گشت جزئی به کلی باشد. وانگهی در دین هندو، سه گانگی خدا به گوهر خدائی راه نمی‌یابد و حال آن که گوهر خدائی نیز باید دارای سه جزء باشد. این گوهر نزد هندوان یکی است و آن سه خدا فقط سه صورت یا سه مظهر این گوهرند. این مظاهر سه گانه بیرون از گوهرند و بر ملبع آن اثری ندارند به عبارت دیگر «تری مرتی»، بر خلاف صورت معقول، وحدت انضمامی یا مشخص ندارد. سه خدای هندو با هم یگانگی کامل ندارند بلکه صور گوناگون [و جدا گانه] الوهیتند.

۷۲۳ - عنصر پرستش در دین هندو، انعکاسی از تصور این دین در باره خداست. در این دین، خدا گوهری است نامتعین و مجردویی - محتوی و میان تهی. حال گوئیم که پرستش، در اصل، به معنای از میان برداشتن جدائی میان خدا و انسان و باز گرداندن یگانگی و یکسانی ایشان است. پس در دین هندو، انسان برای آن که با خدایگانه شود باید خود را از هر گونه محتوی تهی کند و همان خلائی گردد که خداهست. بدین سبب [و اسپین] حالتی که هر هندو در پی وصول آن می‌کوشد حالت مجرد محض ذهنی است که از هر گونه هیجان و هر گونه کوششی برکنار است و وجدان انسان از هر گونه محتوای مثبت تهی است. در اینجا خدا مجرد محض است و انسان نیز با وصول به همین تجرد محض با خدا یکی می‌شود و به مقام یگانگی با برهما می‌رسد. پس غایت پرستش، استغراق تام وجدان است.

در این باره به دو نکته باید توجه داشت: نخست آن که خدا در حقیقت خود، روح است و روح نه مجرد بلکه انضمامی یا مشخص است. خصوصیت اساسی پرستش در هر دینی مطابق با تصور آن دین

از خداست. از این رو در ادیان آزاد جهان، رستگاری نه از راه این تجرد ذهنی، بلکه برعکس از راه کوشش عینی روح برای وصول به غایات کلی در اخلاقی و سیاست و عبادت است.

دوم آن که هنگامی که هندو از این جهان رو برمی‌تابد و از همه غایات محدود و دنیوی چشم می‌پوشد و همه منافع شخصی را بر سر لغای حق می‌گذارد، نباید کارش را همانند زهد مسیحی پنداشت یا گمان برد که این زهد، نشانه احساس گناهکاری یا توبه است. این گونه تصورات در دین هندو راه ندارند، باز به این دلیل که خدای هندو، مجرد است. فقط مثال انضمامی یا مشخص می‌تواند اخلاقی و حقوق انضمامی یا مشخص از خود پدید آورد. چون بهانه، چیزهای منکر جهان را به حال خود رها می‌کند، کارهای جهان از یگانگی و خرد و سامان بی - بهره‌اند و چون قواعد اخلاقی در اصل فر آورده عنصر خرد و یگانگی‌اند ناگزیر دین هندو دارای قواعد اخلاقی نیست. البته هندوان دارای دستورهای اخلاقی ویژه خویش هستند. ولی پرورش فضایل اخلاقی جزء اصلی عنصر پرستش نیست.

۷۲۴ - (ع) دین بودایی - در زمان هگل اروپاییان سخت شیفته دین هندو شده و سرگرم پژوهشهایی دامنه‌دار در باره آن بودند. هم در آن دوره بسیاری از کتابهای مقدس هندوان به زبانهای اروپایی برگردانده شد^۱. ولی آگاهی اروپاییان در باره دین بودا اندک بود. از این رو در حالی که آگاهی هگل از دین هندو کافی یا دست کم درخور مقصود او بود، دانسته‌هایش در باره دین بودایی بسیار اندک بود. وی

۱. و از اینجا می‌توان دریافت که چرا «شوپنهاور»، آن دلبنسکی و سوارس - آمیز را به شیوه تفکر شرقی داشته است.



نظراً از بودائیت هینایانی [Hiniyana] چیزی نمی‌دانست و از بودائیت ماهیانالی [Mahayana] نیز گزارشی مسخ شده خوانده بود. به همین دلیل گفتار او دربارهٔ دین بودائی چندان رضایت بخش نیست. ولی می‌توان نکات عمدهٔ آن را بدین گونه خلاصه کرد:

دین بودائی نمایندهٔ واپسین مرحلهٔ دین گوهری است. ولی این گوهر اکنون آن چنان که هست، یعنی به صورت خلأ و نیستی و لاشیء، شناخته می‌شود. خدا لاشیء و نیستی است. چنان که پیش‌تر دیدیم (شماره ۷۲۷) مطلق در این ادیان فقط هستی ناب و محض است. یا ارتقائش از مقولهٔ هستی به مقولهٔ گوهر به این سبب است که دارندهٔ نیروست و نیرو یکی از تعینات گوهر است. پس می‌توان در تعریف مرتبهٔ دین بودائی [در میان ادیان گوهری] گفت که در آن، ذهن درمی‌یابد که هستی با نیستی یکی است. مطلق عبارت است از نیستی و خلأ. همه چیزها از نیستی پدید می‌آیند و به نیستی بازمی‌گردند. به همین گونه، غایت پرستش در دین بودائی، وصول به نیستی و فنا از راه خاموش کردن همهٔ هوسها و کناره گرفتن از همهٔ چیزهای جزئی و کوششهای زندگی است. این همان حالت نیرواناست که وصول آن به تولد دوبارهٔ آدمی پایان می‌دهد.

در دین بودائی، مانند دین چینی، گوهر در وجدانی شخصی و تجربی، یعنی شخص بودا یا دالائی لاما تجسم می‌یابد و بودائیان اینان را به عنوان نیروی مطلق می‌پرستند.^۱

۱. در بودائیت دهی نیانالی «که ظاهراً تعلیم اصلی بنیادگذار دین بودائی است، بودا پرستیده نمی‌شود و «دالائی» نیز در آن جایی ندارد.

ج - دین در مرحلهٔ انتقال به دین روحیت فردی

۷۳۵ - از نقطه‌ای که در بند پیشین بدان رسیدیم تا مرحلهٔ کمال مطلق دین در مسیحیت، پیشرفت دین به سوی کمال به صورت افزایش خصوصیت روحی تصور خدا [در ذهن انسان] است. ما اکنون در مرحله‌ای هستیم که خدا چیزی بیش از گوهر نیست. در ادیان که برای خدا روحیت فردی قائلند، خدا بی‌گفت و گوی روح انگاشته می‌شود، ولی ماهیت روحی او هنوز جنبهٔ قطعی و کامل نیافته است. فقط در مسیحیت، خدا به طور تمام و کمال ماهیت مشخص روحی دارد. در این بخش ما از ادیان سخن خواهیم گفت که نمودار انتقال تصور الوهیت از گوهر به روحند. وجه مشترک این ادیان آن است که اگر چه در آنها خدا هنوز به طور قطع ماهیت روحی ندارد، ولی آثار تصور روح بودن او به نحو فزاینده‌ای در آنها پدیدار می‌شوند. این آثار، نمودار اجزاء مفرد روحند که در این مرحله از تحول دین به طور پراکنده ظهور می‌کنند. و برای آن که این آثار را به تدریج در هنگام ظهورشان به درستی بشناسیم لازم است که در اینجا فرقی میان گوهر و روح را یادآور شویم. روح، کلی است و گوهر نیز کلی است ولی گوهر، کلی بسیط و میان‌تهی و مجردی است که از هر گونه اختلاف - و بدین سبب - از هر گونه تعیین بی‌بهره است و هر گونه جزئیت را از خود طرد می‌کند. روح، کلی انضمامی یا مشخص است بدین معنی که نه همان متعین است بلکه خود تعیین کنندهٔ خویش است، پس به آن نوعی از کلی تعلق دارد که جزئی را (که مایهٔ تعیین است) با عمل خود از خود صادر می‌کند و سپس آن را نزد خویش باز می‌گرداند و



بدین گونه به مقام شخصی یا فردی می‌رسد. کلی انضمامی یا مشخص، نخست با تقسیم خود به کلی و جزئی تفاق درون خویش پدید می‌آورد و سپس در مرحله فردی این تفاق را از میان برمی‌دارد و یگانگی خویش را بازمی‌یابد. جزئیتی که از روح حاصل می‌شود ضد یا «دیگر» روح است. در مرحله فردیت، روح یگانگی خود را بدیشان باز می‌یابد که ضد خویش را نزد خود بازمی‌آورد و پی می‌برد که ضدش چیزی جز خودش نیست.

عناصر پراکنده این تصور خدا را در ادیان زیرمی‌توان یافت:

۷۳۶ - (الف) - دین زردشتی - در این دین، خدا دیگر نامتعیّن نیست بلکه تعینی دارد و آن نیکی است. برهما چون یکسره میان تهبی بود یکسره نامتعیّن بود، نه خوب بود و نه بد. چیزی که هیچ گونه صورتی و سیمائی ندارد نمی‌تواند خوب یا بد باشد. به همین دلیل بود که اخلاق جزء اساسی دین هندو نبود. ولی خدا اکنون عین نیکی است. ولی چون هنوز به تصور گوهر نزدیک‌تریم تا به تصور روح و چون نیرو، دقیقه‌ای [یا خاصیتی ذاتی] از هر گوهر است این نیکی، نیروست. اورمزد، نیکی است به منزله نیروی مطلق. این نخستین نشانه پیشرفت از گوهر به روح است که خدا کلاً نامتعیّن نیست بلکه به عنوان نیکی تعینی دارد.

ولی این نیکی هنوز کاملاً مجرد و یک جانبه است. به این دلیل چیز مجرد و یک جانبه دیگری با آن در معارضه است که بدی یا اهریمن باشد. بدی ضد اورمزد است. ولی چون نیکی، مجرد است ضد خود را از خویش پدید نمی‌آورد. پس ضد نیکی یعنی بدی از اورمزد بر نمی‌خیزد، بلکه خود هستی مطلق مستقل از اورمزد است و با آن

ضدیت مطلق دارد. این، آئین دوبنی [Dualism] است. میان این دو ضد، یعنی نیکی و بدی، ستیزه‌ای ابدی در گیر است. در اینجا به دومین نشانه روح بودن خدا می‌رسیم. کلی یا خدا در اینجا «جز خود»ی دارد و با آن در تفاق و تضاد و ستیزه‌است. ولی شرط لازم مفهوم روح، یعنی وجود این تفاق و ستیزه در درون آن حاصل نیست. نیکی با بنیادی که کلاً خارجی است در ستیز است.

۷۳۷ - اگر چه اورمزد و اهریمن به یک معنی هستیهای شخصی هستند نباید آنان را افراد حقیقی دانند روح پنداشت، زیرا اصول نیکی و بدی فقط شخصی‌ظاهری در آنان می‌یابند. اورمزد و اهریمن مانند خدایان یونانی، اشخاصی با خصالی معین نیستند. به سخن ساده، گوشت و پوست و استخوان ندارند بلکه مجرداتی بی‌بهره از حیاتند. این نکته که اورمزد با روشنائی و اهریمن با تاریکی یکسان دانسته می‌شود، برهانی استوار بر آن است که اورمزد و اهریمن هستیهای به راستی روحی نیستند و دین زردشتی همچنان به حوزه دین طبیعی تعلق دارد. ذکر روشنائی و تاریکی تنها از سر کنایه و مجاز نیست. چنان نیست که روشنائی نمود گار نیکی باشد و تاریکی نمود گار بدی. روشنائی، عین نیکی و تاریکی، عین بدی است.

۷۳۸ - (ب) - دین سوری [Syrian Religion] - در دین زردشتی

مفهوم دین تا این اندازه از کمال برخوردار شده است که کلی، ضد یا جز خودی دارد و با آن در ستیز است. این نمودار جدائی میان کلی و جزئی است. ولی در دین زردشتی، این «جز خود»، اصلی خارجی است و ستیزه و تفاق، بیرون از حیطه کلی روی می‌دهد. برتری دین سوری بر دین زردشتی به سبب رفع همین عیب است. اصل اساسی این دین آن



است که خدا ضد خود را درون خویشتن دارد و درون خویشتن دچار اختلاف است و از این رو ستیزه‌اش با ضد خود، ستیزه‌ای درونی است و در ذات گوهر خود خداری می‌دهد. چنانکه پیش‌تر دیدیم این ستیزه درونی، یکی از خصوصیات ذاتی مفهوم روح است.

ولی تصور دین سوری از ستیزه درونی، جنبه کنائی دارد. هسته این دین از دو افسانه فراهم می‌آید: افسانه ققنوس و افسانه آدونیس (Adonis). ققنوس پرنده‌ای است که خود را می‌سوزاند ولی دوباره از خاکستر خویش، زنده بر می‌خیزد. «آدونیس» نیز که خداست می‌میرد ولی در روز سوم پس از مرگ دوباره زنده می‌شود. جشنواره آدونیس عبارت بود از سوگواری سه روزه مرگ این خدا و در پی آن بزمهای شادمانه به پاس زنده شدن او در روز سوم. در اینجا برای نخستین بار به تصور عمیق مرگ خدا بر می‌خوریم. مرگ، رویدادی طبیعی است که روح را به منزله جزئی از طبیعت نفی می‌کند. معنی این افسانه‌ها آن است که عنصر نفی، همچون عنصری مخالف خدا، بیرون از خدا قرار ندارد بلکه درون ذات خدائی او نهفته است. چون چیزی نفسی شود معنیش این است که جز خود می‌شود. خدای سوری جز خودش را درون خویشتن دارد و خود را نفی می‌کند. ستیزه و تقاضا، درون او روی می‌دهد. پس راز برتری دین سوری بر دین زردشتی در همین جا نهفته است. خدای زردشتی «جز خود»ش را بیرون از خود داشت. در اینجا جز خود یا ضد یا نفی خدا، درون خود اوست.

۷۳۹ - (ج) دین مصری - این دین، خصوصیات دین سوری را در خود نگاه می‌دارد و پرورش می‌دهد. در هر بررسی فلسفی باید از میان انبوه افسانه‌های آشفته دین مصری، فقط آن معانی و نکاتی را برگزید

که خصوصیت ذاتی و اندیشه اساسی این دین را باز می‌نمایند. سرور خدایان مصر، «اوزی‌ریس» [Osiris] است. «اوزی‌ریس» مانند آدونیس، حاوی عنصر نفی است. وی نیز می‌میرد. راست است که در وهله نخست، عنصر مخالف و نفی «اوزی‌ریس» بیرون از اوست. هم چنان که اهریمن بیرون از اورمزد است. این عنصر مخالف «تیفون» [Typhon]، اصل نفی است. ولی با این وصف، عنصر نفی یعنی مرگ وارد گوهر خدائی می‌شود. زیرا «اوزی‌ریس» به دست «تیفون» به قتل می‌رسد؛ ولی دوباره زنده می‌شود و آنگاه نعمان بر زندگان، بلکه بر ارواح مردگان نیز فرمانروا می‌گردد. «اوزی‌ریس» در این مقام داوری می‌کند و بدکاران را کیفر می‌دهد و سرانجام بر «تیفون» پیروز می‌گردد.

در این جامهم‌ترین نکته، تکبوت دین مصری به روی اندیشه رستاخیز است. اگر مرگ، نفی روح است، رستاخیز، نفی این نفی است. رستاخیز، مرگ را شکست می‌دهد. در این جا به سومین دقیقه یا جزء صورت معقول می‌رسیم. نخست «اوزی‌ریس» می‌میرد و این نشانه آن است که کلی، خویشتن را نفی می‌کند و به اجزاء منقسم می‌شود. سپس مرگ خود شکست می‌خورد، یعنی جزئی نفی می‌شود و به درون کلی بر می‌گردد. پس تقاضا و اختلاف و تضادی که درون ذات خدائی رخ نموده بود از میان بر می‌خیزد. روح آن چیز کلی است که نخست خود را به اجزاء منقسم می‌سازد و خویشتن را نفی می‌کند و ضد خود را از خویشتن پدید می‌آورد، و سپس این نفی را نفی می‌کند و ضد خویش را با خود یگانگی می‌گرداند. مرحله نخست با مرگ خدا و مرحله دوم با رستاخیز او آغاز می‌شود. ۷۴۰ - اینها نکات اساسی دین مصری است. هگل از دیگر خصوصیات گوناگون این دین به تفصیل سخن می‌گوید. ولی جای



آن دارد که فقط يك نكته را یاد آور شویم. اگر چه در سیر تطوری ادیان، اکنون تصور روح از راه تعییناتی که ذکر آنها گذشت به طور قطعی حاصل شده است و بدین سبب در اینجا به ادیانی می‌رسیم که خدا را روح محض می‌دانند لیکن باید به یاد داشت که ما هنوز از حوزه ادیان طبیعی خارج نشده‌ایم. از این رو همه ادیانی که از آنها سخن رفت برای چیزهای طبیعی و محسوس اهمیت بسیار قائلند. و هم از این روست که دین مصری در سراسر اجزاء خویش خصوصیتی کنائی دارد، زیرا هم‌جا می‌کوشد تا مفاهیم روحی را به یاری نمودگارهای محسوس [و مادی] بیان کند. پرستش [خدایان] در دین مصری به صورت ساختن آن آثار معماری عظیمی جلوه می‌کند که معانی مرموز این دین را به کنایه باز می‌نمایند. جانور پرستی مصریان باستان با همین آمیختگی معانی روانی با محسوسات ارتباط دارد. مصریان، بوزینه و گریسه را می‌پرستیدند. زیرا در نظر ایشان جانوران از يك سو موجوداتی زنده بودند و از این راه با روح وجه اشتراك می‌یافتند، ولی از سوی دیگر کلاً به طبیعت محسوس تعلق داشتند. سبب ظهور جانور پرستی در دین مصری آن است که این دین در مرحله میان طبیعت و روح قرار دارد و حاوی اصول هر دوست.

بند دو

دین روحیت فردی [Religion of Individual Spirituality]

۷۴۱... در ادیان سه گانه پیشین که در مرحله‌ای انتقالی قرار داشتند دیدیم که اجزاء مفهوم روح به حال پراکنده‌گی وجدائی تجلی

کردند. ولی چون این اجزاء به شیوه کنائی و محسوس در تصور انسان می‌آمدند هنوز گرفتار طبیعت بودند. مرحله بعدی در سیر ادیان به سوی کمال آن است که این اجزاء و دقائق پراکنده، همگی در تصور واحد و معین روح گرد آیند و روح به مرتبه‌ای برتر از هر گونه آلودگی به محسوسات ارتقاء یابد. بدین سبب در ادیانی که اینک از آنها بحث خواهیم کرد، خدا یا خدایان، دیگر خصوصیت مسادی و گوهری ندارند، بلکه نفس یا روح شده‌اند، یا اگر بخواهیم زبان مصطلح امروزی را به کار ببریم باید بگوییم که در این ادیان به مرحله تصور خدای شخصی [Personal God] می‌رسیم. خدایان ادیان پیشین، یعنی «شیوا» و «اورمزد» و «اوزی‌ریس» و «آدونیس»، همگی بی‌گمان به صورت ظاهر، شخصی می‌نمودند، ولی در واقع امر شخصیت نداشتند، بلکه تشخصاتی سطحی از اصولی انتزاعی بودند. اورمزد، نیکی است و «شیوا»، دگرگونی و آفرینش و تباهی. هستی ذاتی اورمزد در شخص بودن او نیست، بلکه در مفهوم مجرد و انتزاعی نیکی اوست. نیکی، هستی ذاتی اوست. تشخص اصل نیکی [یا ظاهر شدن آن در شخص اورمزد] پیرایه شاعرانه‌وزاندی است که پندار آدمی بر آن بسته است. ولی در ادیان موضوع بحث حاضر، ذات خدائی در شخص بودن خداست. بدین گونه است که از گوهر به روح می‌رسیم. خدا اکنون قطعاً سرشت روحی دارد. ولی معنی این سخن را در اینجا باز نمی‌نماییم زیرا چگونگی روح را [از نظر هگل] نمی‌توان به درستی دریافت مگر هنگامی که به مسیحیت برسیم.

۷۴۲ - گوهر چون چیزی مجرد و میان تهی است و هر گونه محدودیت و جزئیتی را از خود طرد می‌کند، گسسته از جهان و بیرون



از جهان است. گوهر پایان ناپذیر در يك سو قرار دارد و جهان پایان پذیر در سوی دیگر و حفره‌ای آنها را از هم جدا می‌کند. ولی چون روح ذاتاً کلی انضمامی یا مشخصی است که به صورت اجزاء در می‌آید، خدایان ادیان مرحله حاضر به درون جهان می‌آیند و در کارها و رویدادهای آن شرکت می‌جویند، پس کشورها را بنیاد می‌کنند و اخلاقیات و زناشویی و کشاورزی و جز آن را پاس می‌دارند. و در حالی که گوهر، صرف نیروست و در پی هیچ غایتی نمی‌کوشد و از فرزاندگی بی‌بهره‌است، روح برعکس دارای غایتی است. خدا اینک بین فرزاندگی است.

۷۴۳ - سرانجام با آن که در دین یهود عنصری از بندگی می‌توان یافت، این ادیان به طور کلی به انسان آزادی می‌دهند. تا جایی که خدا روح انگاشته شود، روح انسانی صرفاً عرضی است که در برابر گوهر حق، استقلال وجودی ندارد. اینک خدا روح است. ولی روح در حقیقت چیزی کلی است که جزئی را از خود می‌زاید و سپس به آن استقلال وجود می‌دهد. آن گونه که عرض در گوهر مستحیل می‌شود، جزئی در کلی ناپدید نمی‌گردد. سورت معقول که در واقع همان روح است جزئی را پدید می‌آورد [و به آن استقلال می‌دهد] و سپس آنرا نزد خود باز می‌گرداند و از میان می‌برد؛ ولی در عین از میان برداشتن جزئی، استقلال آن را نیز محفوظ می‌دارد. بدین سبب در این ادیان، ذهن پایان پذیر و جزئی، حق مسلم استقلال وجود و آزادی دارد و بر اثر همین اصل است که زندگی دینی در این مرحله دیگر نه در کناره جوئی از جهان و ریاضت طلبی و استغراق در ذات یگانه، بلکه در زندگی پر تکاپوی سیاسی و

اخلاقی و جز آن است. زیرا قوانین سیاست و اخلاق، قوانین آزادی و فرآورده روح آزادند.

۷۴۴ - (الف) - دین یهود یا دین اقنوم اعلی - دشوار است که برخی از ملاحظات بالا را با خصوصیات عمده دین یهود منطبق کنیم زیرا دین یهود ظاهراً از بسیاری لحاظ با ادیان صوفی پیوندهائی استوار دارد. و این نکته سزاوار تأمل است که هگل اگرچه در فلسفه دین، یهودیت را در زمره ادیان معتقد به روحانیت خدا می‌آورد، در فلسفه هنر از تصورات هنر یهود در کنار هنر هندی و مصری زیر عنوان هنر کنائی شرقی بحث می‌کند (شماره ۶۶۲). هنر کنائی کم و بیش با دین طبیعی هماهنگ است و حال آن که ادیان معتقد به روحیت فردی خدا با هنر کلاسیک مطابقت دارند. بدینسان دین یهود شاید به سبب در گانگی خصوصیت آن در این مورد دچار نوعی ناهماهنگی است. به هر تقدیر شکی نیست که هگل دین یهود را به علت اعتقاد اساسی آن به شخص بودن خدا در شمار ادیان مبتنی بر روحیت فردی می‌آورد.^۱ خدا، شخصی است. ولی هنوز شخصیت یا روح به منزله روح انضمامی یا مشخصی شناخته نشده است که حاوی اختلاف و منقسم به اجزاء باشد. این تجرد و بر کناری از اختلاف دلالت بر آن دارد که شخصیت خدا وحدتی نامنقسم است. از این رو خدا اکنون یکی است، ولی به یگانگی غیر شخصی هندوان شباهتی ندارد، بلکه شخصی یگانه، یعنی یهود است که تنها واقعیت مستقل شمرده می‌شود. ولی جزئی،

۱. ناهماهنگی مطالبی درباره فرهنگ پیردان دین زردشتی وجود دارد. هگل در فلسفه هنر، فرهنگ این قوم را در حوزه پیش از پیدائی هنر قرار می‌دهد و حتی پست‌تر از هنر کنائی می‌شمرد (شماره ۶۵۸). ولی در فلسفه دین، آئین مزدیسنا در مرحله انتقال از گوهر به روح پدیدار می‌شود.



چون پاره‌ای از کلی نیست [بالتبع] حقیقت و استقلال نیز ندارد (بستگی دین به بود با ادیان گوهری در همین جاست). جهان پایان پذیر همه چیزهای جزئی، ذاتی ناچیزند که در برابر وجه کلی، گریزان و نابود می‌شوند. با این وصف چون کلی باید به نحوی جزئی را از خویشتن پدید آورد در اینجا پدید آوردن امر جزئی به صورت آفریدن جهان به دست یهوه فرض می‌شود. ولی جهانی که بدین گونه پدید می‌آید ذره ناچیزی است که حق وجود ندارد و اگر هم موجود است از برکت بخشایش الهی است. نیکی و رحمت خداوند در همین است. و دادگری او نیز از آنجا نمایان می‌شود که وحدتش همه چیزهای پایان پذیر را نفی می‌کند و نابود می‌گرداند و با این کار، پایان پذیر و ناچیزی ذاتی آنها را آشکار می‌گرداند. خدای یهوه، هراس انگیز و مقدس است.

۷۴۵ - خدا چون روح است باید در کارهای خویش غایبی و مقصودی داشته باشد تا فرزاندگی او مسلم شود. ولی یهوه خود تنها واقعیت است و از این رو غایب محدود و پایان پذیر در برابر او اعتباری ندارند. خدا خود غایت خویشتن است. جز خدا غایبی در کار نیست. هستی همه چیزها از برای شکوه خداست. و پرستش نیز حاصل این است که انسان شکوه خدا را باز شناسد و بر ناچیزی، سی ارجسی خویشتن آگاه شود و چون وجدان پایان پذیر آدمی در برابر خدا جلوه‌ای ندارد و وجودش از حق او ناشی نیست بلکه وابسته لطف خداست و با همه چیزهای پایان پذیر دیگری که ذات یگانه خدا آنها را نفی می‌کند یکی است، روش آدمی در برابر خدا ذاتاً آمیخته به ترس است. خدا فرمانرواست و از فرمانروا بیم باید داشت. آدمی

چون حق وجود ندارد بنده بی اراده خداست. خلق [برگزیده] خدا آن گروه از مردمانند که به حکم پیمان خود باید از خدا بترسند و خدمتگزار او باشند.

۷۴۶ - سرانجام چون خدا به عنوان روح از هر گونه آلودگی به محسوسات و ارسته است و به هیچ شکل محسوسی وجود ندارد و جز روح چیز دیگر نیست، از خدا بیکره یا تندیس نتوان ساخت. نمایش دادن خدا به صورت چیزهای طبیعی و محسوس و ساختن تمثال و بت، گناه است.

۷۴۷ - (ب) دین یونانی یا دین زیبایی - جهان پایان پذیر، دیگر خدا یا ضد خداست. در دین یهوه، خدا ضد خود را نفی می‌کند. ولی چون آشکار شود که این ضد همان خداست که به شکلی دیگر در آمده است، چنین برمی آید که ضد نیز جزئی از وجود اوست و خصیصیت خدائی دارد. پس خدا در طبیعت است. بر طبق این نظر، طبیعت، ضد خدا و چیزی بی ارج نیست، زیرا خدا فقط خود را در صور محسوس [طبیعت]، به شکل آثار زیبای هنری نمایان می‌کند. این اصلی است که دین یونانی می‌آموزد. و چون محسوسات اصلاً نه واحد بلکه متکثرند، ذات خدائی در تعدد اشکال تصور جلوه می‌کند. پس خدایان متعدد یونانی جای خدای یگانه یهودیان را می‌گیرند. این خدایان ماهیت روحانی و شخصیت حقیقی دارند، ولی نه بدان گونه که تشخصاتی از اصول مجرد باشند. راست است که زئوس (Zeus) هواست و آپولو (Apollo) خورشید و پوزئیدون (Poseidon) دریا. ولی چنان نیست که همگی فقط تشخصات این عناصر باشند، بلکه ذواتی به مراتب برتر از هوا و خورشید و دریا پند. هر-



يك از ایشان فردی زنده است که صفات و مشخصات گوناگون دارد و تنها نمودار يك صفت نیست . همگی آمده اند و از این رو دین یونانی دین انسانیت است .

انسان چون دیگر از جانب خدا ننی نمی شود ، مظهری از خداست و حق استقلال وجود دارد . بدین لحاظ ، دین یونانی دین آزاد مردان است . ذات خدائی چون دیگر جهان محسوس و پایان پذیر را ننی نمی کند در جهان جایگزین است و با آن در سازش و دوستی است . در دین یهود ، چیزهای پایان پذیر از برابر وجه خدا می گیرند . ولی خدایان یونانی ، موجوداتی مهربانند و به این دلیل ، چیزهای پایان پذیر هیچگاه از آنان نمی رهند . روش خدایان یونانی در برابر همه چیزها ، خوشروئی و شکیبائی بی کران است . در اینجا انسان دیگر از خدا نمی ترسد و آزاد است . انسان ، همچون خدایان ، از سرشت روح است . پس خدایان همانند انسانند و به او مهر می ورزند . همه چیز نیکوست . انسان می تواند دلشاد باشد . دین یونانی دین خوشدلی است . نیایش خدایان از راه بازیها و جشنوارهها و رژهها و آوازهها و نمایشها و آفرینشهای هنری انجام می گیرد . خدایان ، بنیاد گذاران کشورها و پاسداران قانونند . زئوس ، خدائی سیاسی است ، خدای قوانین و حاکمیت .

۷۴۸ - ولی در پس این تعدد خدایان ، ناگزیر باید وحدتی نهفته باشد . خدایان متعدد از بروز تفاق و اختلاف در وحدت پدید آمده اند . وحدتی که در ورای آنان نهفته است به نحوی مبهم احساس می شود . ولی چون تمامی محتوای این وحدت به خدایان [متعدد] منتقل شده ، چیزی درون آن باز نمانده است . پس در اینجا وحدت

ما باز میان ننی و مجرد است ، ظلمتی است که همه خدایان از دل آن زاده می شوند و سرانجام فرمانبردار و مقهور آن می گردند . این نیروی یگانه ای که حتی بر خدایان فرمان می راند خلأ و تاریکی مطلق است ، چیزی است نا شناختنی و بی تمیز و بی خرد . پیداست که هر چیزی که کاملاً میان ننی باشد شناختنی نیست . زیرا ذهن آدمی ، دستاویزی در آن نتواند یافت . هر چیزی که یکسره مجرد باشد فهم ناپذیر است و آنچه فهم ناپذیر باشد نامعقول است . این نیروئی که در ماوراء خدایان نهفته و بی هیچ گونه عقلی و حکمتی بر جهان فرمان می راند ، ضرورت یا سرنوشت است .

۷۴۹ - (ج) دین رومی یا دین سوهمنی - دین رومیان را اغاباز روی ظاهر بینی همسان دین یونانیان می پندارند . ولی اگر چه بسیاری از خدایان دین رومی همان خدایان دین یونانی هستند ، خصوصیت حقیقی دین رومی با دین یونانی فرق دارد . دیدیم که در ادیان موضوع این فصل ، بر حسب ضرورت ، فرض بر آن است که خدا کارهای خود را از روی قصدی و غایتی انجام می دهد . در دین یهود خدا فقط يك غایت دارد که ذاتش کلی و پایان ناپذیر است یعنی همان خودش است . از سوی دیگر خدایان یونانی غایاتی جزئی و پایان پذیر دارند و این نیز حاصل تعدد ایشان و ذات انسانی ایشان است . خدایان یونانی ، هستیهای پایان پذیرند که غایات پایان پذیر دارند . بدینسان « آتنه » [Athena] پاسدار زندگی و بهروزی شهر آتن و « پاکوس » [Bacchus] نگهبان شهر « تبه » [Thebes] است و خدایان دیگر موکل بر جاها و مقاصد دیگرند . دین رومی از آمیزش خصوصیات ادیان یهود و یونانی پدید می آید و به این معنی جامع و همهپاد آنهاست .



وجه اشتراك دین رومی با دین یهود آن است که غایت کلی واحدی دارد و وجه اشتراكش با دین یونانی آن است که این غایت ، پایان پذیر و جزئی است ، غایتی انسانی است که به این جهان تعلق دارد . این غایت واحد و پایان پذیر و زمینی که بر رغم محدودیت خود ، گسترده و عام و کلی است ، فقط تصور [یا جامعه سیاسی] می تواند باشد ، ولی کشور نه به عنوان دستگاهی که خردمندان سامان یافته است بلکه به مثابه نیروئی کلی که همه مردمان را در قلمرو فرمانروائی خویش در آورد . «ژوپیتر کاپیتولینوس» [Jupiter Capitolinus] مظهر این تصور به شمار می رود زیرا غایت او حاکمیت و سلطه جهانی رومیان است .

با این وصف در دین رومی خدایان متعددی وجود دارند که موکل بر غایاتی جزئی اند . برای آن که این غایات متعدد جزئی یا غایت واحد حاکمیت ، سازگار در آیند باید ناگزیر غایات متعدد ، تابع غایت واحد و خدایان متعدد یرو «ژوپیتر کاپیتولینوس» باشند . خدایان یونانی ، آزاد و مستقل و شادمان بودند . ولی خدایان رومی اینک [از مرتبه غایت] به پایه وسیله تنزل یافته اند . این خدایان زیبا نیستند بلکه سودمندند و در راه غایات بی شماری می کوشند که همگی به غایت واحد کشور می انجامند . بدینسان اصل حاکم در اینجا سودمندی است . دین یونانی ، شاعرانه بود ولی دین رومی ، یک نواخت و ملال آوین است . خدایان یونانی ، خوشرو و شادمان بودند . خدایان رومی چون اسیر غایات خویشند دژم و رنگ پریده و بیمناکند . اینان از آن روح و زندگی [خاص خدایان یونانی] محرومند و حتی در آثار شاعری چون ویسرژیل ، همچنان هستیهای سرد و بی رمق مانده اند .

دین رومی ، چون دین سودمندی است همه چیزهای سودمند را ارج می گذارد و خدائی می داند . حتی فن نانوائی در آن حرمت ملکوتی دارد . «فورناکس» [Formax] یعنی کوره ای که ذرت در آن برشته می شود خود یکی از خدایان است . «وستا» [Vesta] نیز الهه آتش کوره نان پزی است . ولی غایت کلی ، کشور و قدرت و سلطه است . از این رو عجب نبود که رومیان امپراتور را که قدرت واقعی و موجود را در دست داشت به نام مظهر این غایت ، به پایه یکی از خدایان برسانند و بپرستند .

بخش سوم

دین مطلق : مسیحیت

۷۵۰ - مسیحیت ، دین مطلق است زیرا محتوای آن حقیقت مطلق است . هگل محتوای دین مسیحیت را همان محتوای فلسفه خود می داند . فلسفه هگل با مسیحیت یکی است . فلسفه هگل ، مسیحیت باطنی [esoteric] است زیرا اگر چه در معنی و محتوی با مسیحیت یکسان است در صورت با آن فرق دارد . فلسفه ، محتوای مطلق را به صورت مطلق یعنی به صورت اندیشه محض عرضه می کند . مسیحیت همین محتوی را به صورت محسوس و در قالب تمثیل باز می نماید . چون مسیحیت حاوی حقیقت مطلق است لازم می آید که خدا در آن ، سرانجام تمامی ذات خود را به آن گونه که هست ، یعنی به صورت روح انضمامی یا مشخص ، عیان کند . در این جاست که ماهیت کامل روح انضمامی یا مشخص نیز آشکار می شود . هگل چون حقیقت را به صورت



تمثیلی در احکام جزمی کلیسای مسیحی از جمله تئلیث و آفرینش و سقوط و حلول و دستگیری و رستاخیز و عروج آشکار می‌بیند، از مثالان « استدلالی » که می‌کوشند تا این معانی را به وجهی بر موازین فهم منطبق سازند و به اقتضای توقعات فلسفه « روشنگری » [Enlightenment] سطحی عسر، اصلاح و تبیین کنند سخت برآشفته است. به عقیده او این احکام جزمی همین ذات مسیحیت‌اند و بر حق‌اند، چون حاوی گوهر حقیقت‌اند اگر چه آن را به شکلی مجازی عرضه می‌کنند.

۷۵۱- و اما برهان حقیقت دین مسیح نباید بر معجزات یا شواهد خارجی دیگر منکی باشد. معجزه، امری است که وقوع آن به توسط حواس دنگ می‌شود و از این رو رویدادی خارجی است. حقیقت روحی، ابدی و قائم به ذات است و بدین سبب به چیزهای محسوس و خارجی و این یا آن رویداد وابسته نیست. وابسته کردن حقیقت روحی به معجزات و شواهد حسی دیگر، بی‌بها کردن معنای روح است. گفت و گو در این باره که آیا به راستی در «گناه» [Gناه] آب به شراب مبدل شد و یا این و آن شخص به معجزه شفا یافت یا نه، هیچ گونه سودی و ارزشی ندارد. حقائق روح، مطلق و ابدی و مستقل از محسوساتند. هر گونه برهانی که در اثبات آنها اقامه می‌شود باید روحی باشد. تنها برهان معانی روحی، گواهی خود روح است. این گواهی می‌تواند به صور گوناگون باشد: مثلاً نزد عوام فقط به شکل احساس و عکس‌العمل غریزی روح در برابر چیزهای شریف و حقیقی،

۱. عنوان جنبش فلسفی قرن هیجدهم اروپا که ویژگی عمده آن انکار حقیقت منقولات و انکاء به تجربه برای رسیدن به حقائق است. -م.

و نزد وجدانهای مهذب به صورت اندیشه و فلسفه تظاهر می‌کند. سراسر دستگاه فلسفی هگل چیزی جز برهان این حقیقت نیست. مجادله در باره معجزات نشانه ظاهر بیثی است. به همین گونه است کوشش برخی کسان برای خوار نمودن دین مسیح از راه اثبات این که مسیحیت، اصول خود را از منابع خارجی، از جمله رسوم و آئینهای اقوام خدا-نشاس گرفته است و احکام مربوط به حلول و تئلیث مسیحی، در ادیان اقوام دیگر در ادوار پیش از مسیحیت سابقه دارد و «ادونیس» نیز مانند مسیح سه روز پس از مرگ زنده می‌شود و جز آن. زیرا اولاً مسأله اصل و منشأ یک عقیده، مطلقاً تأثیری بر ارزش و حقیقت ذاتی آن ندارد و ثانیاً چون در همه ادیان فقط یک صورت معقول است که می‌کوشد تا خود را در جهان نمودار کند حقیقت ناگزیر می‌بایست در ادیان پیشین به صورت پراکنده و ناقص و انتزاعی ظاهر شود.

۷۵۲- حکم اساسی مسیحیت آن است که خدا، روح انضمامی یا مشخص است. دیدیم که در ادیان پیشین نیز نشانه‌هایی از این عقیده پیدا بود. ولی فقط در مسیحیت است که می‌توان ظهور کامل آن را مشاهده کرد. روح انضمامی یا مشخص چیزی است که مطابق اجزاء صورت معقول، (۱) کلی باشد و سپس به (۲) جزئی منقسم شود و آن گاه این جزئی دوباره با کلی یگانه شود و (۳) فرد یا شخص را پدید آورد. حال گوئیم که کلی به معنای اعم خود همان مثال منطقی است. در انکار [Vorstellung] یا تمثیل مسیحی، این مثال به صورت خدا تجلی می‌کند، ولی خدائی که در نفس خویش پیش از آفرینش جهان وجود داشته است. در وهله بعد، این کلی به جزئی مبدل می‌شود یعنی خدا، جهان یا طبیعت و از آن جمله انسان را تا حدی که پایان‌پذیر و جزئی از



طبیعت باشد می آفریند . سرانجام جزئی نزد کلی باز می گردد و - به عقیده هگل - کلیسای مسیحی را به وجود می آورد . وی از این سه موضوع ، یعنی خدا بدان گونه که در نفس خویش هست و جهان و کلیسای زیر عنوان ملکوت پدر و ملکوت پسر و ملکوت روح سخن می گوید .

۷۵۴ - (الف) - ملکوت پدر - در این مبحث از ماهیت خدا ، پیش از آفرینش جهان سخن می رود . در این حال خدا همان مثال یا صورت معقول است . صورت معقول سه وجه دارد و خدا نیز به همین گونه دارای سه وجه است : به عنوان کلی ، پدر خدا است . این کلی جزئی را از خود پدید می آورد که همان پسر خدا باشد . سپس جزئی نزد کلی باز می گردد و فرد را به وجود می آورد و این همان روح القدس است . نباید چنین پنداشت که عناصر سه گانه صورت معقول ، سه جزء جدا گانه آتند بلکه هر عنصری به تنهایی ، تمامی صورت معقول است . بدینسان کلی ، تنها کلی نیست بلکه جزئی و فرد نیز هست و جزئی هم جامع کلی و فرد است . این نکته پیش تر در منطق ثابت شد (شماره ۳۱۸) . پس صورت معقول ، اگرچه سه دقیقه یا جزء دارد ، در واقع متحد و نامقسم است زیرا هر دقیقه یا جزئی از آن ، تمامی صورت معقول را دربر می گیرد . در مسیحیت این معنی به صورت اصل تثلیث نمودار می شود . خدا ، یگانه و فارغ از تفرقه است ولی در عین حال سه شخص است . اما پسر و روح القدس از پدر جدا نیستند . زیرا هر یک از ایشان نه جزئی از ذات الوهیت بلکه کل ذات الوهیت است . پس اعتقاد به این که خدا سه اقنوم دارد مندرج در این حکم است که خدا روح است . زیرا ذات روح در همین یگانگی

و یکسانی قلبی سه دقیقه صورت معقول ، قرار دارد . هر کس که آئین صورت معقول را به شکلی که در منطق هگل شرح داده شده است دریابد ، اصل تثلیث را نیز درمی یابد . پس احکام و استدلالیان در این باره که تثلیث برخلاف عقل است و عقاید برخی از دینداران به این که تثلیث ، معنائی مافوق قوه عقل است هر دو از حقیقت به یک اندازه دورند . تثلیث بی گمان در نظر فهم محدود که بنای کارش بر اصل یکسانی است ، غیر قابل درک و تناقض آمیز می - نماید ولی عقل که بر اصل وحدت ضدین تکیه می زند آن را خوب درک می کند . به علاوه ، تثلیث جزء ذات عقل است .

۷۵۴ - (ب) ملکوت پسر - مثال ، از حوزه منطق به حیطه طبیعت در می آید . این البته واقعی نیست که در زمان روی دهد ، بلکه تحولی بیرون از زمان و صرفاً عقلی است ولی مسیحیت آن را به صورت چیزی که واقعاً روی داده باشد ، یعنی به شکل آفرینش جهان ، نمایش می دهد و آفرینش جهان را کاری اتفاقی و خود سرانه از جانب خدا و نمودمی کند ، گویی که خدا در آفریدن یا نیافریدن جهان مخیر بوده است . ولی در واقع امر ، مثال به حکم ضرورت عقلی باید ضد خود را ازخویشتن بزاید . به همین گونه اقتضای ذات خدا آن است که جهان را بآفریند . و باز اقتضای ذات [خدایا] صورت معقول است که این جهان ، به ظاهر ، از او بگسلد و سرانجام به او بپیوندد . ولی مسیحیت این همه را به صورت تمثیل الهی وقایع جهان ، فرامی نماید . جهان ، دیگر خدا یا ضد خداست . به تعبیر دیگر ، کلی می گذارد که جزئی از آن جدا شود و آزادی و استقلال یابد . بدین ترتیب میان کلی و فرد ، جدائی و تفاقی روی می دهد که به صورت بیگانگی میان خدا و جهان



جلوه می کند. این بیگانگی، خاصه نسبت به انسان به عنوان جزئی از طبیعت، در اصل سناه [آدم و حوا] بیان می شود. انسان به عنوان روح جزئی در طبع ذاتی خود از روح کلی یا خدا بیگانه و جداست. جزئی بودن و پایان پذیر بودن انسان وجه افتراق او از خداست. این است معنای اصل گناه، مبنی بر اعتقاد به شرداتی انسان که حقیقتی ژرف تر از باور مردم امروزی به نیکی ذات اوست. زیرا شرد چیزی نیست مگر جزئیت. من هنگامی دست به کارهای بد می زنم که به جای هماهنگی با غایات کلی و معقول، در پی غایات جزئی و شخصی خود باشم. انسان درست به این دلیل شرور و از خدا بیگانه است که روح پایان پذیر و جزئی است. پس این بیگانگی در واقع امر، جزء مفروم انسان و حقیقتی بیرون از زمان است. ولی داستان سناه، مانند داستان آفرینش، آن را به صورت واقعه ای که روی داده است باز می نماید. بیگانگی انسان از خدا، بازگشت او را به خدا لازم می گرداند. بر حسب مفهوم صورت معقول، این باز پیوستن، به شکل بازگشت جزئی به درون کلی در دقیقه فردیت انجام می گیرد. این نیز نه واقعه عملی بلکه حقیقتی بیرون از زمان است. پس ذهن آدمی در همان حال جدائی از خدا با او یکی است. زیرا انسان تنها روح جزئی و پایان پذیر نیست بلکه روح کلی و پایان ناپذیر هم هست. کلی در کنه و ذات من است. این باز پیوست و بیگانگی ذاتی خدا و انسان در اصلهای حلول و مرگ و رستاخیز و عروج مسیح ظاهر می شود. خدا کلی مجرد نیست. وجدان عوام، بیگانگی خدا و انسان را در شخص مسیح به صورت واقعه ای بی میانجی و محسوس درک می کند. خدا نه همان پایان پذیر می گردد بلکه به حد اعلای پایان پذیری می رسد،

یعنی می میرد. نفی و دیگر بودگی و پایان پذیری، جزء ذات خداست. و این همه، عنصری ضرور از تصور خدا به منزله روح است. ولی خدا دوباره زنده می شود و نزد پدر عروج می کند بدین ترتیب، کلی که به جزئی مبدل شده بود نزد خود باز می گردد و جزئی که از کلی جدا شده بود با آن یکی می شود. پس باز پیوست انسان به خدا کامل می گردد و جدائی ایشان از میان بر می خیزد.

۲۵۵ - (ج) ملکوت روح القدس - خدا و انسان یکی هستند. مسیحیت این بیگانگی را به شکل این اصل بیان می کند که روح خدا در انسان جای دارد ولی نه در فرد انسان بلکه در اجتماع انسانی یا کلیسا. روح القدس واقعاً در کلیسای مسیح حضور دارد. اگر ملکوت پدر، مثال منطقی، یا خدا پیش از آفرینش جهان باشد و ملکوت پسر، مثال در حال دیگر بودگی و طبیعت باشد، ملکوت روح القدس به عنوان دقیقه سوم یا دقیقه فردیت، جامع دو ملکوت دیگر است. زیرا کلیسا از یک سو روح محض خداست و از سوی دیگر در جهان واقعاً موجود و حاضر است و ملکوت خدا به روی زمین به شمار می آید.

بدهاشت درباره اصل جاودانگی روح - من نتوانستم که در این فصل چیزی درباره اصل جاودانگی روح بگویم اگر چه جای بحث درباره آن، به طبع، در همین فصل است. هگل هیچ جا درباره آن به طور جامع و روشن سخن نمی گوید. روشن ترین و کامل ترین اشارات او را در این باره در تقریرات درباره فلسفه دین (ترجمه انگلیسی، لندن ۱۸۹۵ جلد ۳ ص ۵۷) می توان یافت. در این باره اختلاف بوده است که آیا هگل به جاودانگی روح به معنای تحت اللفظی این اصطلاح باور



داشته است یا نه . من در اینجا فقط مجال آن را دارم که عقیده خود را بی ذکر دلیل بیان کنم و آن این که هگل برای این اصطلاح به منطوق لفظی خود اعتباری قائل نبود بلکه آن را انگاریاتمثیلی [Vorstellung] در بیان پایان ناپذیری روح و ارزش مطلق فردیت روحی می شمرد . به عقیده او جاودانگی یکی از کیفیات فعلی روح است نه واقعیت یارویدادی مربوط به آینده . «بلیک» [Blake] شاعر همین معنی را به شکل دیگر بیان کرده است :

«بی پایانی را در کف خود
و ابدیت را در ساعتی نگهداشتن .»