

# بحثی درباره‌ی «روح» در فلسفه‌ی هگل

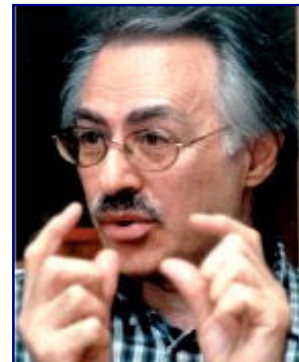
دکتر سیدجواد طباطبایی

هگل و مبادی اندیشه‌ی معاصر. تألیف امیرمهدی بدیع،

ترجمه‌ی احمد آرام. تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.

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

بدون تردید، بنیادی‌ترین مفهوم در نظام فلسفی هگل، مفهوم «روح» است، و حتا به جرئت می‌توان گفت که تحول فکری و فلسفی فیلسوف بر محور استنباط وی از این مفهوم است. از این نظرگاه، منحنی چنین تحولی را جز بر محور مختصات تحول درونی مفهوم روح در مجموع تفکر فلسفی هگل نمی‌توان رسم نمود. در حقیقت، تدوین و تأسیس «فلسفه‌ی روح» و تحدید حدود مفهوم «روح» است که تحول فکر فلسفی هگل جوان را به دوران پختگی ممکن می‌سازد. با انتشار پدیدارشناسی روح بود که نخستین دوران به پایان رسید و دورانی آغاز شد که در طی آن ایده‌آلیسم آلمانی (از سال ۱۸۰۷) عالیت‌ترین بیان فلسفی و کمال و انسجام خود را یافت.



مقدمات آشنایی اجمالی ما با نظام فلسفی هگل در شرایطی آماده شد که کوچکترین تصویری از

تفکر آلمانی و فضای عمومی آن به طور کلی و ایده‌آلیسم به طور خاص نداشتیم و نخستین مترجم فلسفه‌ی هگل، شادروان حمید عنایت، نیز خود در مسیر بیست ساله‌ای که طی نمود به تدریج و با گذشت زمان با مباحث جدی تفکر هگلی آشنا شد. همین مسئله باعث شد که برخی از نخستین اصطلاحات مبهمی که حمید عنایت در برابر مفهومهای دقیق هگلی پیشنهاد نموده بود در ترجمه‌های بعدی جایی برای خود باز نمودند که شایسته‌ی آن نبودند. در این میان مفهومی هست که با توجه به موضع حساس آن در فلسفه‌ی هگل، ترجمه‌ی نادرست آن از سویی مبین عدم آشنایی با فضای عمومی تفکر آلمانی به طور کلی و ایده‌آلیسم به طور خاص می‌باشد و از سوی دیگر این نتیجه‌ی اسفبار را به دنبال داشته است که نه تنها گامی در جهت آشنایی خواننده‌ی فارسی‌زبان با ژرفای تفکر هگلی برنداشته است، بلکه به طوری که گفته خواهد شد، غنا و کمال دوران پختگی تفکر جدید (یعنی «فلسفه‌ی روح») را به فلسفه‌ی تحلیل ذهن تنزل داده و به خلط میان دو شیوه‌ی تفکر دوران جدید و اسلوبهای آن انجامیده است.

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

در مقاله‌ی «نکاتی در ترجمه‌ی برخی مفاهیم فلسفه‌ی هگل»<sup>۲</sup> اشاراتی به این مسئله کردیم و توضیح دادیم که علی‌رغم ابهام کلمه‌ی عربی تبار «روح» در زبان فارسی، این اصطلاح تنها معادل Geist آلمانی در زبان ما می‌باشد و به هر صورت ترجمه‌ی آن واژه به «ذهن» مطلقاً جایز نیست. اینک با انتشار ترجمه‌ی فارسی کتاب **هگل و مبادی اندیشه‌ی معاصر**، بار دیگر ضرورت ارائه‌ی ملاحظاتی دیگر در جهت ایضاح مفهوم روح احساس می‌شود. اهمیت مسئله و خطیر بودن آن در این است که به نظر ما ترجمه‌ی فارسی **هگل و مبادی اندیشه‌ی معاصر**، اثر نویسنده‌ی ایرانی مقیم سوییس به علت عدم توجه به آنچه که قدمای ما آن را «تحریر محل نزاع» می‌نامیدند مرتکب نقض غرض شده است.

برای اینکه بتوانیم به مشکلی که مترجم فارسی با آن مواجه شده و بی‌آنکه آن را حل نماید به ترجمه‌ی کتاب **هگل و مبادی اندیشه‌ی معاصر** دست زده پردازیم، لازم است این سؤال را طرح نماییم که آقای امیرمهدی بدیع به چه ترتیبی به تحریر محل نزاع پرداخته است. در واقع، شرط لازم ترجمه‌ی هر متن فلسفی همانا درک محل نزاع توسط مترجم است، و به همین علت است که مترجم یک متن فلسفی نمی‌تواند اهل تفنن و بدیهه‌سازی باشد و باید در تعاطی فلسفه همان نیازی را احساس نماید که فیلسوف و نویسنده. مشکلی را که امیرمهدی بدیع در کتاب **هگل و مبادی اندیشه‌ی معاصر** طرح می‌کند — و به نظر ما توسط مترجم درک نشده است — در فقراتی از متن کتاب آمده است. فقره‌ای که در پایین عیناً نقل می‌شود روشن‌ترین آنهاست:

به میانجیگری مفهوم تاریخ است که «شدن» در اثر هگل بار دیگر سرچشمه‌ی حقیقت متحرکی می‌شود که خودساز است، و با تخریب خود به دوباره‌سازی خود می‌رسد، نیز از خلال مفهوم تاریخ است که واقعی به عقلانی می‌پیوندد و در ضرورت خود به این اطمینان تاریخی دست می‌یابد که علم با تکامل خود به دانش مطلق نزدیک می‌شود. در حالی که من (le moi) دکارت، که همه‌ی ذات آن چیزی جز اندیشیدن (penser) نیست، و به هیچ محل نیاز ندارد و به هیچ چیز وابسته نیست، در حالی که این من، فارغ از هر محل و جدا از هر چیز، که همان ذهن (esprit) است، هنوز در تمامیت خود باقی است، ذهن هگلی (l'esprit de Hegel) بالضروره در زمان تجلی دارد، آن هم در زمانی که عین مفهوم عقلی است، مفهومی که حی و حاضر است و وجود آن در برابر خودآگاهی همچون وجود شهودی تهی و اشغال‌ناشده و بنابراین آماده [ی مضمون‌پذیری] است. و به سبب همین تهی بودن که آن را آماده [و مضمون‌پذیر] قرار می‌دهد است که ذهن (esprit) بالضروره در زمان آشکار می‌شود، و تا زمانی که ذهن به مفهوم عقلی خود نرسد، یعنی تا هنگامی که زمان را نزاید و حذف نکند، چنین خواهد بود.<sup>۳</sup> (ص ۲۰)

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

از هراکلیتوس تا هگل، مفهوم زمان اهمیت چندانی در مباحث فلسفی نداشته است و علت آن این است که تمایز میان زمان و مکان، به تدریج، زایل شده و بین آن دو مفهوم خلط شده است:

البته پس از هراکلیتوس، و به رغم پیروزی اندیشه‌های پارمنیدس، باز هم بارها شاهد تحرک وجود و تصور شدن در بحثهای فلسفی هستیم، ولی زمان، زمان و مفهوم آن در این بحثها فقط نقشی کم‌رنگ و ناچیز داشته‌اند. باید مدتی دراز در کتابهای علم یا فلسفه‌ی قدیم و جدید به دنبال اساس آنچه انسان تاکنون درباره‌ی زمان و مفهوم آن اندیشیده و نوشته است جست‌وجو کنیم تا معلوم شود که همه‌ی آنها به دلیل پوشیده بودن در لفاف ملاحظات مربوط به مکان و مفهوم آن، تا چه حد، مورد

غفلت قرار گرفته، کم فهمیده شده و کمتر از آن تبیین شده است. از سوی دیگر، این همانند کردن دلخواسته‌ی زمان و مکان، این اشتباه کردن دو مفهوم که در عین مقارنه‌ی با یکدیگر هیچ چیز مشترکی ندارند که بنا بر آن بتوان نتایج مربوط به یکی را، جز از جهت تقارن‌شان در ذهن، به دیگری گسترش داد، پیوسته نقشی به سود مکان داشته است، که چون آن را با امتداد اشتباه می‌کردند آسانتر می‌توانسته است مورد تجزیه و تحلیل واقع شود و به همین جهت مسئله‌ی زمان به صورت یکی از مسائلی درآمده که در جهان علم و فلسفه بسیار کم پیشرفت کرده است. (صص ۲۲-۲۱)

نتایج فلسفی چنین تحولی در تاریخ فلسفه حائز کمال اهمیت است، که از آن جمله امکان طرح آزادی اراده‌ی انسان در تاریخ است. البته در اینجا نمی‌توان در این مباحث وارد شد، چه ورود در این مباحث خود مستلزم تحلیل تفصیلی دیدگاه‌های اجمالی کتاب **هگل و مبادی اندیشه معاصر** است. اما ارائه‌ی اشاراتی گذرا در جهت تحریر محل نزاع کاملاً ضرورت دارد. در آغاز باید این نکته روشن شده باشد که به نظر نویسنده‌ی **هگل و مبادی اندیشه معاصر**، با فلسفه‌ی هگل — و به بیان دقیقتر با پدیدارشناسی روح — تفکر غربی با فلسفه‌های ذهن، از دکارت تا کانت، به ایجاد «گسست معرفتی» نائل شده و فلسفه‌ای مبتنی بر «روح» تأسیس نموده است. بنابراین، مبنای استدلال امیرمهدی بدیع تأکید بر تمایز میان مفهوم «ذهن» در فلسفه‌های ماقبل هگلی و «روح» در فلسفه‌ی هگل می‌باشد و نمی‌توان بدون توجه به این گرهگاه در استدلال نویسنده‌ی کتاب **هگل و مبادی اندیشه معاصر** به ترجمه‌ی آن مبادرت ورزید. ترجمه‌ای که از کتاب **هگل و مبادی اندیشه معاصر** ارائه شده است گویی از طریق مفهوم مخالف می‌خواهد به دانشجویان فلسفه نشان دهد که Geist قابل ترجمه به «ذهن» نیست، و این عدم امکان برهان قاطعی است بر مجموعه‌ی استدلالی که در مقاله‌ی قبلی ما ارائه شده بود.<sup>۴</sup>

در طی سطوری که به دنبال خواهد آمد بار دیگر به طرح مشکل روح در فلسفه‌ی هگل خواهیم پرداخت. در اینجا فرصت را غنیمت شمرده و نکته‌ای را نیز در باب کتاب **هگل و مبادی اندیشه معاصر** اضافه می‌نماییم. هدف مترجم در ترجمه‌ی کتاب، به طوری که در مقدمه آمده است افزودن کتابی دیگر به آثاری است که وی از امیرمهدی بدیع به فارسی برگردانده است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که یگانه انگیزه‌ی ترجمه‌ی کتاب، ملیت نویسنده‌ی آن و سابقه‌ی آشنایی مترجم و مؤلف بوده است و نه آشنا نمودن خواننده‌ی فارسی‌زبان با تفکر هگلی. اگرچه کتاب **هگل و مبادی اندیشه معاصر** در میان آثاری که درباره‌ی تفکر فیلسوف آلمانی به زبان فارسی وجود دارد، علی‌رغم ایجاز محل آن، اثری جدی و قابل توجه است، اما با توجه به آنچه در حوزه‌ی مطالعات هگلی می‌گذرد، به-جرئت می‌توان گفت که آقای احمد آرام در میان کتب پیامبران به سراغ جرجیس علیه‌السلام رفته است.

\*\*\*

توضیحات مختصر بالا زمانی روشن‌تر خواهد شد که مشکل «روح» را در پدیدارشناسی روح هگل طرح نموده و پیدایش و تکوین تاریخی روح و درک مفهوم آن را نشان داده باشیم. اما به نظر ما این بحث برای خواننده‌ی فارسی‌زبان که هنوز با متنهای فیلسوف آلمانی آشنا نیست، فایده‌ی چندانی نخواهد داشت، گرچه اشاراتی درباره‌ی مفهوم روح و مقام و منزلت آن در مجموع منظومه‌ی فلسفی هگل می‌تواند هم خواننده‌ی کتاب **هگل و مبادی اندیشه معاصر** — و سایر کتابهای مربوط به هگل — را به کار آید و هم می‌تواند چراغی فراراه مترجمان نوشته‌های مربوط به هگل باشد.

همان‌طور که اشاره کردیم هگل جوان، طلبه‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی شهر توبینگن بود و می‌بایستی روزی همراه دو جوان هم‌حجره‌ی خود هولدرلین و شلینگ در سلک کشیشان و مبلغان دینان مسیحی درآید. در سال دوم ورود هگل به حوزه‌ی علمیه بود که انقلاب کبیر فرانسه زلزله‌ای در ارکان نظام کهن اروپا ایجاد کرد. هگل جوان نیز مانند همه‌ی آزادیخواهان آن روز آلمان به استقبال انقلاب رفت. او همگام با جوانان هم‌حجره‌ی خود کتابهای توضیح‌المسائل را به کنار گذاشت و به خواندن کتاب **قرارداد اجتماعی** ژان-ژاک روسو مشغول شد و بر برگ‌های دفتر خاطرات خود شعارهای آن زمان روشن‌بینان حوزه‌ی علمیه‌ی توبینگن را نوشت: «زنده باد

آزادی!»، «زنده باد ژان-ژاک!»<sup>۵</sup>

اوضاع و احوال زمانه و فضای عمومی حوزه‌ی علمیه‌ی توپینگن که هگل آن را پاسدار معنوی «نظام کهن» می‌دانست از یک سو، و انحطاط بی‌سابقه‌ی نظام سیاسی-اجتماعی ممالک محروسه‌ی پروس از سوی دیگر، هگل جوان را به این فکر هدایت نمود که اگر این کشور بخواهد نظام فئودالی در حال فروپاشیدن را یکسره نابود کند بایستی با دیانت مسیحی و کلام متحجر آن، چنان تسویه حساب نماید که مسیحیت بتواند زمینه‌ی آن «اصلاحی» را که قبل از «انقلاب» ضرورت دارد فراهم آورد. مطالعه‌ی مجموعه‌ی دست‌نوشته‌های هگل جوان که اولین بار در آغاز سده‌ی حاضر با عنوان الهی‌نامه‌های دوران جوانی چاپ شد، نشان می‌دهد که چگونه هگل بر مبنای درک آرمانی خود از دولت-شهر یونانی و دست‌آوردهای نخستین موج ایده‌آلیسم آلمانی به نقادی کلام مسیحی و تفسیر مبتنی بر ظاهر شریعت دیانت مسیحی پرداخت. مفهومی که در کانون تأملات هگل در الهی‌نامه‌ها قرار دارد مفهوم Positivität است. مفهوم غیرقابل ترجمه‌ی positive Religion در نزد هگل در تقابل آن با subjective Religion قابل درک است<sup>۶</sup> که خود اشاره‌ای به religion civile ژان-ژاک روسو در فصل هشتم از کتاب چهارم قرارداد اجتماعی دارد. به طور خلاصه، روسو و هگل دیانت مسیحی زمان خود را دیانت «بندگی و بردگی» و «روح مسیحیت را با استبداد سازگار» می‌دانند. روسو می‌نویسد: «مسیحیان حقیقی برای بردگی خلق شده‌اند، آنان به این واقعیت آگاهند اما حرکتی نمی‌کنند، در نظر آنان زندگی این جهانی بسیار کم‌ارزش است.»<sup>۷</sup> «دیانت مدنی» روسو و تفسیر مبتنی بر باطن دیانت یا همان subjective Religion هگل با آزادی اراده‌ی انسان و استقلال باطنی وی سازگار و همسوست، در حالی که در تفسیر مبتنی بر ظاهر شریعت روح دیانت به احکام و مسائل فقهی و کلامی تنزل کرده و از سویی خدایی بیگانه به انسان تحمیل می‌شود. بر مبنای چنین روایتی از دیانت مسیحی (و یهودی) است که هگل مشکل «از خود بیگانگی» انسان — یعنی بیگانگی خدا و انسان به یکدیگر — و تبدیل دیانت به شریعت و احکام جزمی آن را توضیح می‌دهد.<sup>۸</sup>

گذشت زمان و تحول انقلاب کبیر فرانسه به دوران ترور و وحشت، سلطه‌ی «استبداد آزادی» — به قول روبسپیر — و تصفیه‌های پی در پی، فیلسوف جوان را از موضع نقادی بنیاد نظری دیانت مسیحی به تأملی دگرباره در مسیحیت سوق داد. در واقع هگل از بررسی‌های خود درباره‌ی انقلاب فرانسه و علل شکست آرمانهای آن، نتایجی را بیرون کشید که بیان فلسفی آن در سالهای استادی در دانشگاه برلین در طی درسهای درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ ظاهر شد. با توجه به تحولاتی که بر اثر انقلاب در سرزمینهای آلمان به وقوع پیوسته بود، یکی از مهمترین نتایج بررسی‌های هگل و پژوهشهای وی درباره‌ی حوادث انقلاب فرانسه در این عبارت خلاصه شد که «بدون اصلاح دینی، انقلاب ممکن نیست.»<sup>۹</sup>

معنای سخن هگل آن است که «انقلاب» رهایی‌بخش راستین زمانی می‌تواند واقع شود که «اصلاحی» در مسیحیت صورت گرفته باشد. انقلاب فرانسه، انقلابی علیه سلطه‌ی کلیسا و حکومت ظاهر دیانت بود و به همین دلیل در مسیر تحول خود بی‌آنکه بتواند آزادی را تأسیس نماید، به حکومت ترور و وحشت و تصفیه‌های خونبار منجر شد. در فرانسه، اصلاح دینی انجام نشده بود و دیانت مسیحی خود را با ضرورت‌های دوران جدید سازگار ننموده بود. در حالی که در آلمان، با ظهور مارتین لوتر، پیشوای اصلاح دینی، مسیحیت با تحولی که در تفسیر مبتنی بر شریعت خود ایجاد کرده بود به دیانت آزادی اراده و استقلال باطن و درون انسان تبدیل شده بود. همین تحول، در آلمان، دورانی را به دنبال خود آورده بود که حاصل آن عدم امکان انقلاب یا به بیان دقیقتر عدم ضرورت وقوع آن در این کشور بود. در واقع از نظر هگل انقلاب زمانی واقع می‌شود که اصلاح دینی انجام نشده باشد، اما آنجایی که اصلاح دینی انجام شده باشد، انقلاب به معنای متداول کلمه، ضرورت خود را از دست می‌دهد، یعنی به دنبال اصلاح دینی، «انقلابی» واقع می‌شود که دیگر انقلاب در ظاهر روابط و مناسبات اجتماعی-سیاسی نیست، بلکه تحول در اعماق نظام کهن است.

در حقیقت هگل جوان به این علت تفسیر مبتنی بر شریعت مسیحیت را مورد نقادی قرار داد که در آن تضادی غیر قابل حل میان انسان و خدا و تعارضی آشتی‌ناپذیر میان آزادی اراده‌ی انسانی و ضرورت و زوال‌ناپذیری احکام و حدود الهی به وجود آمده بود. تأمل در انقلاب کبیر فرانسه که انقلابی اجتماعی-سیاسی بود هگل را متوجه این نکته نمود که بایستی مفهوم Positivität را به نظم نوین

انقلابی نیز تعمیم دهد، زیرا که انقلاب بی‌آنکه بتواند «از خود بیگانگی» را از میان بردارد می‌تواند شریعتی سیاسی به جای شریعت کلیسا ایجاد نماید. هگل که عنصر قوام‌دهنده و طبیعت دوران جدید را آزادی اراده‌ی انسانی و آشتی میان فرد و جامعه، انسان و خدا، عام و خاص، و ذهن و عین می‌دانست، تأسیس فلسفه‌ای را وجهی همت خود قرار داد که نه تنها به نفی مسیحیت نمی‌پرداخت بلکه بر این واقعیت تأکید داشت که حقیقت دیانت مسیحی و تفکر فلسفی یکی بیش نیست، هرچند که تفکر فلسفی در نظر مبین مرحله‌ی عالیتر دیانت بوده و بر آن اشراف دارد. اما یگانه وجه تمایز میان دیانت و تفکر فلسفی این است که دیانت، آشتی میان انسان و خدا، فرد و جامعه و ... را به زبان تمثیل و اشاره بیان می‌نماید، در حالی که تفکر فلسفی مبین درک مفهومی و صورت معقول حقیقت این آشتی است. اهل تفکر از مجرای مفاهیم و صور معقول همان امری را درمی‌یابند که اهل دیانت از مجرای زبان تمثیل و اشاره. فکر هرکس به قدر همت اوست!

آنچه مسامحتاً «روش دیالکتیکی» هگل نامیده شده است — و در حقیقت «دیالکتیک» فقط دومین مرحله از مراحل سه‌گانه‌ی تحلیل واقعیت تحول انسان و جهان و تاریخ است — همانا تحلیل تضادها و تعارضها و حل و آشتی بین آنهاست: این «روش» که در واقع روش نیست، زیرا که اصولاً روش هگلی وجود ندارد، در واقع نظاره‌ی در تحول و حرکت جوهری انسان و جهان و تاریخ است و تأکید بر این امر که انسان و جهان و تاریخ، در حرکت جوهری خود نهادی ناآرام و پرتضاد دارند، در خلع و لبسی دائم؛ و این خلع و لبس ممکن نیست مگر در شرایطی که تضادها به آشتی و آشتیها به تضاد مبدل شوند با قید این که نتیجه‌ی نهایی جز آشتی نمی‌تواند باشد.

راهگشای هگل در چنین تحلیلی فلسفی از انسان و جهان و تاریخ، تفسیری است که وی از خدای مسیحیت ارائه می‌دهد که در قبض و بسط و صحو و محو دائمی خود و نفی وحدت انتزاعی و بلاواسطه‌ی آغازین، بی‌آنکه «ننگ تثلیث» را بر خود بیسندد، «در سه آینه... پرده از روی تابناک» می‌افکند.<sup>۱۰</sup> اهمیت طرح مشکل خدا برای فلسفه‌ی جدید در یکی از نخستین آثار فلسفی چاپ‌شده توسط خود فیلسوف به روشنی بیان شده است: «از نظرگاه کنونی فلسفه آنچه به طور کلی بیش از همه اهمیت دارد این است که خدا، بعد از این که مدت زمانی طولانی در میان امور متناهی قرار داده شده و یا همچون اصل موضوع ناشی از امر متناهی مطلق به انجام [فلسفه] طرد می‌شد، مطلقاً در رأس فلسفه و به مثابه یگانه بنیاد (Grund) همه‌ی امور و تنها اصل وجود و معرفت (principium essendi et cognoscendi) قرار داده شود...»<sup>۱۱</sup> طبیعی است که خدایی که بدین ترتیب در فلسفه‌ی جدید از او «اعاده‌ی حیثیت» می‌شود خدای کلیسا و شریعت مسیحی نیست. هگل خدایی را در رأس فلسفه‌ی خود قرار می‌دهد که **انجیل یوحنا** از آن به روح تعبیر می‌نماید: «خدا روح است و هرکه او را پرستش کند می‌باید به روح و راستی بپرستد»<sup>۱۲</sup> خدا از این حیث که روح است، در فلسفه‌ی هگل، هم آغاز و اصل (Prinzip) فلسفه است و هم بنیاد (Grund) آن. بدین ترتیب، فلسفه‌ی هگل که فلسفه‌ی طرح و حل تضادها و وضع آشتی و تعارضهاست، خدای دیانت مسیحی — یا بهتر بگوییم خدای **انجیل یوحنا** — را به گونه‌ای مطابق اسلوب فلسفی توضیح می‌دهد، تا همچون «الگوی» باشد که «فلسفه‌ی روح» مطابق ساختار درونی و قبض و بسط آن عمل می‌نماید. به عبارت دیگر خدای **انجیل یوحنا** و مطلق فلسفه‌ی هگل که شرح احوال و آثار آن خداست یکی بیش نبوده و به طریقه‌ی واحدی عمل می‌نماید.

با توجه به این توضیحات در تفسیر آیه‌ای که از **انجیل یوحنا** آورده شد می‌توان گفت که فلسفه‌ی هگل با اظهار این که «خدا روح است» می‌خواهد فلسفه‌ای را تأسیس کند که سنخیتی با روح داشته باشد تا بتواند او را «به روح و راستی بپرستد». اما اگر فلسفه نتواند خدا و مطلق را از این حیث که روح است به مثابه‌ی اصل و بنیاد وضع نماید، با اشتغال به امور متناهی آغاز و با توصیف آن امور پایان خواهد یافت. بر سر چنین فلسفه‌ای آن خواهد آمد که بر سر فلسفه‌های مبتنی بر فاهمه (Verstand) یا Reflexionsphilosophie تا زمان کانت آمده است: فلسفه‌های مبتنی بر فاهمه از آنجایی که به صرف امور متناهی اشتغال دارند در ورای تشتت و تکثر امور، نظم و وحدت را در نمی‌یابند، به تضادها دامن زده و تعارضها را تشدید می‌نمایند، رابطه‌ی بین انسان و خدا، فرد و جمع، و شهروند و دولت را از هم گسیخته و آشتی میان آنان را نمی‌توانند لحاظ نمایند. فلسفه‌ی هگل می‌خواهد با فراتر رفتن از درکی که محدود به خدای

ظاهر شریعت یا positiver Geist است و با تفسیری که از نهاد ناآرام خدا از این حیث که روح است ارائه می‌نماید از تضاد به حل آن، از تعارض به آشتی، و از کثرت به وحدت برسد و انسان از خودبیگانه را با خویشتن خویش، با زمانه و تاریخ خود آشتی دهد. این حرکت از تعارض به آشتی و از نفی به ایجاب در واقع همان حرکتی است که معمولاً «دیالکتیک» نامیده شده است و آن حرکتی است در ذات و جوهر عالم و آدم و فیلسوف کاری انجام نمی‌دهد مگر توصیف سمت و سو و درک مفهومی حقیقت آن.

اگر تفسیری که هگل از واقعه‌ی تاریخی آمدن مسیح و مصلوب شدن وی (به قول مسیحیان) ارائه می‌دهد به درستی درک شود، در آن صورت ژرفای تفکر هگل درباره‌ی سنخیت روحی بین انسان و خدا بر ما آشکار خواهد شد. خدای دیانت مسیحی خود را به انسان تبدیل می‌نماید تا انسان به خدا تبدیل شود. واقعه‌ی تاریخی مسیح در واقع آن «ملاقات روحانی» (le lieu de rencontre spirituelle) است که انسان و خدا در آن به لقای یکدیگر دست می‌یابند. خدا یا مطلق، خود را در وجود جسمانی مسیح و به مثابه‌ی روح آشکار می‌سازد، روحی که به هیئت انسان درمی‌آید و انسان همان «غیر»ی است که نسبت به «خدا» بیگانه نیست.<sup>۱۴</sup> به همان مقیاسی که خدا در انسان تجلی می‌کند انسان نیز تا مقام خدایی ارتقاء پیدا می‌کند. به اعتبار تولد جسمانی، مسیح «فرزند انسان» است؛ در حالی که نظر به ولادت روحانی، مسیح «فرزند خدا» است. در همین لقای روحانی است که روح از این حیث که انسان است، خداست، و این حیث که خداست، انسان است. بدین ترتیب، آشتی بین انسان و خدا که «الگو»ی حل همه‌ی تضادها و تعارضهاست به یمن ایثار دوجانبه‌ی انسان و خدا عملی می‌گردد. انجیل یوحنا از زبان مسیح در این مورد می‌گوید: «... پدر در من است و من در او».<sup>۱۵</sup>

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

متأسفیم که نمی‌توانیم در اینجا به تفسیر تفصیلی این عبارت پردازیم. تفصیل این مطلب مستلزم آشنایی کافی با الهیات و کلام مسیحی است، وانگهی اصطلاحات هگل قابل ترجمه به زبان فارسی متداول نیست و بدیهی است که این دو شرط برای ورود در چنین مباحثی اگر شرط کافی نباشد، شرط لازم است. به هر حال، برای روشتر شدن مطلب عبارت دیگری را از مقدمه‌ی درسهایی درباره‌ی فلسفه‌ی دیانت می‌آوریم: «امر منتهای خود را به مثابه‌ی لحظه‌ی ذاتی امر منتهای ظاهر می‌سازد و اگر خدا را از این حیث که نامتناهی است وضع نماییم، برای این که خدا بتواند خدا باشد نمی‌تواند از امر منتهای صرف نظر نماید. خدا خود را متعین نموده و به صورت امر منتهای ظاهر می‌سازد (er verendlicht sich). این امر می‌تواند در آغاز مخالف طبیعت خدا به نظر آید، اما چنین تصویری از خدا را حتّاً در تصورات عادی از خدا می‌توان پیدا نمود».<sup>۱۸</sup>

چنین استنباطی از احوال و آثار خداست که مسئله‌ی دیانت را در نزد هگل فلسفه‌ی عیسوی مذهب بود و از این حیث که فیلسوف بود فلسفه را برتر از دیانت می‌دانست و در فلسفه‌ی خود التزامی به ظاهر شرع نداشت. اما در نظر این فیلسوف عیسوی مذهب، دیانتی وجود دارد که «دیانت تام» یا «دین مبین» است و در عالیترین مرحله‌ی تجربه‌ی انسان از مطلق ولی پایین‌تر از فلسفه قرار دارد. خدای هگل از این حیث که روح است صرفاً در چنین دیانتی عالیترین بیان خود را بازمی‌یابد. «دیانت تام»

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

اینک می‌توان بر مبنای توضیحی که درباره‌ی تفسیر هگلی دیانت مسیحی دادیم به فلسفه‌ی وی بازگشت و اهمیت و منزلت این تفسیر را روشن نمود. فلسفه‌ی هگل که شرح احوال و آثار مطلق است در سرانجام راه تاریک و باریکی که از میان کوههای سربه-فلک‌کشیده‌ی تاریخ فلسفه می‌گذرد در دائرةالمعارف علوم فلسفی بیان زیر را ارائه می‌دهد: «مطلق همانا روح است؛ این است عالیت‌ترین تعریفی که از مطلق به عمل آمده است.»<sup>۲۳</sup> اما فلسفه‌ی هگل در مقایسه با دیانت مسیحی، بیان عالیتری از این معناست که مطلق، یا خدا، روح است. از نظر هگل درک این معنا ممکن نیست مگر به یاری آنچه که وی Spekulaton می‌نامد. «چنین نظری از همان آغاز قضایای ذیل را در خود دارد: خدا از این حیث که خداست به خود علم دارد، علم خدا به خود در عین حال خودآگاهی خدا به خود در انسان و معرفتی نیز هست که انسان از خدا دارد، معرفتی که تا علم انسان به خود در خدا پیش می‌رود.»<sup>۲۴</sup>

سخن آخر اینکه اگر دیانت مسیحی، به طوری که گفته شد، خدا را از این حیث که روح است (Gott als Geist) به تمثیل، بیان و در صورت خیالی آن ارائه می‌نماید، تفکر فلسفی هگل، محتوای دیانت را تا حد صورت مفهومی و معقول آن بالا می‌برد. اگر چنین توضیحی از فلسفه‌ی هگل معقول و قابل توجیه باشد نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از آن گرفت این است که ترجمه‌ی Geist به «ذهن» فاقد هرگونه مبنایی است. بدیهی است که بحث در چگونگی ترجمه‌ی مفهوم Geist، صرف بحث در لغات و موشکافی در الفاظ نیست. فهم بسیاری از مباحث فلسفه‌ی هگلی — اگر نه معنای مجموعه‌ی نظام فلسفی فیلسوف آلمانی — ممکن نخواهد شد مگر در شرایطی که این مفهوم بنیادی را به دقت درک و به درستی ترجمه کرده باشیم.

پی‌نوشت‌ها:

(۱) امیرمهدی بدیع. هگل و مبادی اندیشه‌ی معاصر، ترجمه‌ی احمد آرام. خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳، صص ۷-۳۶.

(۲) نشر دانش، شماره‌ی چهارم، سال پنجم، تهران، ۱۳۶۴.

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

(۴) متذکر می‌شویم که آقای احمد آرام نیز مانند برخی از مترجمان کتابهای فلسفی به وجه تمایز بین Subjekt و Geist توجه نکرده است. به عنوان مثال در ترجمه‌ی عبارت das Wahre... als Subjekt آمده است: «...حقیقت... همچون یک ذهن اندیشنده» (ص ۱۱) در حالی که اندکی بعد مفهوم ذهن را در موردی به کار می‌برد که یکی از اساسی‌ترین عبارات پدیدارشناسی روح را مطلقاً غیرقابل فهم می‌نماید هگل می‌نویسد: Das Zeit, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist... ترجمه‌ی مؤلف کتاب نیز با متن آلمانی منطبق است

که می‌گوید: (p.8) ... ou l'esprit se sachant esprit... اما ترجمه‌ی آقای آرام مطابقتی با متن و ترجمه‌ی مؤلف ندارد: «دانش مطلق یا ذهن واقف بر ذهنیت خویش...» (ص ۱۲). توجه به این نکته حائز کمال اهمیت است که مؤلف کتاب هگل و مبادی اندیشه‌ی معاصر نیز کلمه‌ی esprit را گاهی مسامحتاً به معنای «ذهن» (یا در جای «ذهن») به کار می‌برد و به نظر ما می‌بایستی مترجم فارسی به این مسئله عنایت می‌کرد و در ترجمه‌ی فارسی، «روح» را به معنای دقیق و هگلی آن از «ذهن» تمییز می‌داد. روح در معنای هگلی کلمه همانا عبارت است از وحدت عین و ذهن. "... der Geist hat... die Idee ergeben, der Objekt ebensowohl als das Subjekt der Begriff ist."

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

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

6) Hegel, *Werke in Zwanzig Bände*, Bd. 1 frühe Schriften. Theorie Ausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1970, S.17.

7) J.-J. Rousseau, *Le contrat social et d'autres oeuvres politiques*, ed. Garnier frères, Paris 1975, p.333.

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

G. Rohmoser, *Théologie et alienation dans le pensée du jeune Hegel*, Beacuchesne, Paris 1970, p.34, sq.

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

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

Hegel, *Werke in Zwanzig Bände*, Bd. 1 frühe Schriften. Theorie Ausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1970, S.17.

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

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

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

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

14) Ibid.

۱۵) انجیل یوحنا، باب ۱۱، آیه ۳۹.

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

17) Ibid, S. 148.

18) Ibid, S. 146.

19) Ibid, S. 74-75.

20) Ibid, S. 75.

۲۱) هگل می‌نویسد: Gott selbst ist tot: مراجعه شود به: Hegel, *Gesammelte Werke*, Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Bd. 4, S. 414.

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

23) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §381, S.313.

24) Op.cit. §564, Zusatz S.447.