

رابطهٔ دین و دولت در نظام فلسفی هگل

حسن مهرنیا*

چکیده

پس از آنکه آدمی پای به عالم هستی نهاد، همزمان دو مقولهٔ مهم و اساسی به نام دین (یا ماوراء طبیعت) و دولت (طبیعت یا دنیا) توجه وی را به خود واداشت. از آن به بعد، این دو موضوع و دامنهٔ شمول هریک از این مقولات مهم‌ترین مباحثی بوده‌اند که در طول اعصار و قرون متمادی همواره محل نزاع و اختلاف بشر بوده است. این نزاع و درگیری‌ها در طول تاریخ دارای سه صورت کلی بوده است: واگرایی و معاندت کامل دین و دولت؛ هم‌گرایی و معاضدت کامل؛ و استیلا و غلبهٔ یکی بر دیگری، به گونه‌ای که آن دیگر تابع این یک بوده است.

این مقاله در آغاز نگاهی مختصر خواهد داشت به مراحل تطور اندیشهٔ دینی هگل و نیز دیدگاه وی در باب دولت؛ سپس به نقد و بررسی نظرگاه هگل در این زمینه می‌پردازد. در مورد بخش نخست، ملاحظه خواهیم کرد که نمی‌توان هگل را فیلسوفی ضد دین، طرفدار مطلق نظریهٔ جدایی دین از سیاست و مدافع دولت توتالیتر قلمداد کرد، اگرچه او در نهایت دین را به‌مثابه ابزاری در خدمت دولت و مایهٔ بقاء و استمرار آن می‌داند. همچنین در بخش پایانی ملاحظه خواهیم کرد که به‌رغم اینکه نظرگاه «دولت ارگانیکی» که وی به‌منظور حل پارادکس آزادی و اطاعت ارائه می‌کند، در مقایسه با دیدگاه مکانیستی هابز و لاک در نظریهٔ قرارداد اجتماعی و نیز در مقایسه با دیدگاه پیروان مذهب اصالت فایده در عرصهٔ سیاست (میل و بتنام)، گامی روبه‌جلوست؛ با این حال، اولاً هیچ‌مانعی بر سر راه گرایش به استبداد و دیکتاتوری حکومت پادشاهی مشروطهٔ موردنظر وی نیست و ثانیاً از آنجا که او در نهایت دین را چونان ابزاری در خدمت دولت می‌داند، هنوز در نظام فکری وی این نزاع و چالش دیرینه میان حدود و قلمرو دین و دولت باقی است.

کلیدواژه‌ها: دین و دولت، آزادی، آگاهی، عقلانیت، مسیحیت

*. استادیار پردیس قم، دانشگاه تهران، hmehrnai@ut.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۳/۰۲؛ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۱/۲۳]

مقدمه

بحث رابطه دین و دولت دارای پیشینه‌ای طولانی است و دیر زمانی است که در کانون توجهات قرار دارد. چنان که می‌دانیم، تاریخ ملت‌ها سرشار از مبارزات عقیدتی، سیاسی و نظامی بر سر نحوه حاکمیت و اعمال قدرت بوده است. این منازعات، تنها به منازعات میان حاکمان سیاسی و عوامل خارجی محدود نبوده است؛ چه در آن صورت، چنین منازعات و کشمکش‌هایی که اغلب ناشی از محدودیت منابع و دنیاطلبی و زیاده‌خواهی‌های حکمرانان بوده است تا حدودی طبیعی می‌نماید. بلکه این منازعات بیشتر در درون یک قوم و جامعه و در میان حاکمان زمینی (پادشاهان و امپراتوران) و حاکمان آسمانی (ارباب کلیسا)، و به تعبیر دقیق‌تر میان دین و دولت درگرفته است. از این رو در طول تاریخ بشری گاهی حاکمان سیاسی مذهب را مانع تحقق آزادی و رشد طبیعی بشر دانسته و لذا شعار جدایی دین و دولت را سر داده‌اند، و زمانی نیز کلیسا خود را نماینده خدا در زمین دانسته و درصدد تعرض به حدود و قلمرو دولت سیاسی برآمده است. اگرچه زمانی نیز این دو دارای قدرت برابر بوده و با استفاده از مشروعیت و اقتدار دیگری در رسیدن به اهداف سیاسی و دینی یار و یاور یکدیگر بوده‌اند.

بنابراین، در طول این سال‌ها همواره دو پرسش اساسی که اینک بدان خواهیم پرداخت، پیش روی بشر بوده است:

الف) چگونه می‌توان به نزاع‌ها و مخاصمات میان دین و دولت پایان داد و راه حل هگل در این زمینه چیست؟

و پرسش دوم که با روی کار آمدن دموکراسی‌های جدید مطرح شد این است که:

ب) در صورت ارائه راهکار مناسب و عقلانی پیرامون نحوه تعامل و ارتباط میان دین و دولت، چگونه می‌توان پارادکس آزادی و اطاعت را در دولت دینی یا سیاسی یا در دولت ائتلافی حل کرد؟ زیرا در دولت‌های مدرن که اغلب دولت‌های سیاسی و دنیوی بوده‌اند تا دولت دینی، از یک سو می‌گوییم مردم به موجب قرارداد اجتماعی^۱ «آزادانه» فردی را به عنوان نماینده خود برای اداره کشور برگزیده‌اند، و از سوی دیگر آنان را ناگزیر به «اطاعت» از فرمان‌های آن حاکم و نماینده می‌دانیم.

چنان که در ادامه اشاره خواهد شد، هگل درصدد بررسی مسائل گوناگون مربوط به رابطه دین (کلیسا) و دولت در طی قرون و اعصار گذشته و ترسیم آن نبوده است؛ بلکه توجه او اگر نگوئیم منحصرأ، باری بیشتر به تاریخ آن رابطه در اروپا از زمان نهضت اصلاح دینی (Reformism) به بعد معطوف بوده است. از آنجا که درک اندیشه هگل در باب مفاهیم دین و دولت، تعریف یا تعاریفی که وی از آن به دست می‌دهد، و همچنین رابطه‌ای که وی میان آنها برقرار می‌سازد، تا حد زیادی مستلزم آشنایی با جایگاه دین و دولت در نظام فکری هگل است، به تاسی از بیان ارزشمند گادامر مبنی بر «بازگشت به خود متن

و هجی کردن هگل^۲، به متن هگل باز می‌گردیم و در چارچوب یک کار فلسفی تلاش خواهیم کرد تا بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری یا گرایشی خاص، اصل مدعای هگل را در این زمینه تبیین کنیم و در ادامه به بررسی و نقد آن بپردازیم.

تعریف دین و دولت

به نظر هگل، دین تنها یک امر انتزاعی نیست، بلکه «بنیان دین عقلانیت است» و در آن تمام معماهای عالم و تناقضات اندیشه حل شده و غم و غصه‌ها التیام می‌یابد (Hegel, 1984, pp.83,315). دین، مادهٔ «ارتباط» میان آگاهی انسان (به عنوان امر ذهنی) و خدا به مثابهٔ «کل» در خود و برای خود» (به عنوان امر عینی) و آگاهی روح نسبت به برترین «حقیقت» و نیز تعالی به سمت آن، یا گذار از کرانمند به سمت بی‌کران است (Hegel, 1988, p.392). به باور وی نخستین ارتباطی که ما با خدا برقرار می‌کنیم، ارتباط «نگرورزانه» (theoretical) است؛ سپس «ارتباط عملی» یا شناخت این تعالی است، و سومین ارتباط یا لحظه از آنات ارتباط با خدا، «شناخت این شناخت» (knowing of this knowing) است که دین واقعی نامیده می‌شود (Ibid, p.197).

همچنین گفتنی است که دانشوران علوم سیاسی واژهٔ «دولت»^۴ را یکی از مبهم‌ترین واژگان به‌شمار آورده‌اند؛ زیرا نمی‌توان به‌درستی گفت که دولت عنوانی برای مجموعهٔ نهادهای حاکم بر جامعه است، یا یکی از اجزای آن؟ آیا مجموعهٔ ارزش‌ها و باورها دربارهٔ حیات مدنی است، یا ساختی از حاکمیت قانونی؟ و سرانجام اینکه دولت یک امر انتزاعی است، یا امری ابزاری؟ شاید یکی از دلایل پیچیدگی این مفهوم، ربط و نسبتش با مفاهیم سیاسی مرتبط با آن، همچون حاکمیت، حکومت، جامعه، قانون و عامهٔ مردم باشد. به نظر هگل، دولت صرفاً مجموعه‌ای از قوانین یا دستگاه اداری حاکم و قدرتی گریزناپذیر نیست؛ بلکه دارای معنایی عام و فراگیر است که در عین حال از درون طبع آدمیان به‌عنوان موجوداتی اخلاقی و عقلانی^۵ برمی‌آید. دولت، «حالت ناب واقعیت است که ارادهٔ اخلاقی ناب در آن به فعلیت می‌رسد و «روح» در درستی و اصالت آن می‌زید» (Hegel, 1984, p.451). در واقع، هگل دولت را امری عقلانی^۶، جهانی اخلاقی (Sittlich Welt) و خدای کنونی می‌داند. او در تعریف دولت می‌گوید:

«دولت، سازمان و فعلیت زندگی اخلاقی است؛ همچنان که دین ذات و نهاد زندگی اخلاقی است» (Hegel, 1973, p.283).

الف) جایگاه دولت در نظام فکری هگل

هگل مهم‌ترین مباحث مربوط به دولت (روح عینی)^۷ را ابتدا به صورت گذرا در جلد سوم *دیره/المعارف علوم فلسفی* و سپس در کتاب *عناصر فلسفهٔ حق*^۸ به تفصیل بیان کرده است. از این‌رو در این نوشتار

می‌کوشیم با توجه به مطالب مطرح شده در این آثار و نیز دیگر نوشته‌های وی گزارشی کوتاه از دیدگاه هگل در باب دولت به دست دهیم.

چنان‌که اشاره شد، هگل در تکمیل، بسط و تنظیم مفاهیم بنیادینی که پیش‌تر در جلد سوم *دایره‌المعارف علوم فلسفی* بیان کرده بود، عناصر *فلسفه حق* را که در میانه سال‌های ۱۸۲۰ تا ۱۸۳۰ هفت دوره آن را تدریس کرده بود، گردآوری کرد. او در پی نظام دیالکتیکی خود، کتاب عناصر فلسفه حق را همچون دیگر آثارش به سه بخش کلی^۹ «حق انتزاعی» یا مجرد، «اخلاق فردی»، و «اخلاق جمعی» یا فضیلت مدنی تقسیم کرد.^{۱۰} سپس بخش نخست را به مباحث «دارایی»، «پیمان» و «تخلف»؛ بخش دوم (اخلاق فردی) را به فصول سه‌گانه جزئی‌تر «قصد و مسئولیت»، «نیت و بهروزی» و «نیکی و وجدان»، و بخش سوم (اخلاق جمعی) را به سه فصل «خانواده»،^{۱۱} «جامعه مدنی»،^{۱۲} و «دولت»^{۱۳} تقسیم کرده است.

۱. موضوع قرارداد

به باور هگل انسان پیش از اینکه تشکیل خانواده دهد و یا تحت سرپرستی حکومت و دولتی قرار گیرد، به خودی خود و به صرف انسان بودن دارای حقوقی است که آن را «حق انتزاعی» یا مجرد می‌نامند.^{۱۴} در مرحله حق انتزاعی، اراده انسان به‌ذات اراده‌ای فردی است و در مقام یک شخص از هر جهت معین و محدود است. به عبارت دیگر، موضوع و هدف روح نخستین، همچون من مجرد و آزاد، خود او یا «شخص» است و در مقام این شخص، چیزی است، یکسره معین (Hegel, 1984, p.244).^{۱۵} به نظر هگل، اولین و انتزاعی‌ترین حق هر فرد در زندگی، «حق مالکیت» است و مادام که «شخص» دارایی نداشته باشد، وجودی در مقام خرد نخواهد داشت و در واقع، همان «چیز»^{۱۶} یا وجود غیرشخصی و بدون حقوق است. از نظر او، «شخص» آزاد است تا اراده خود را بر هر «چیزی» تحمیل کند و آن را از آن خود سازد؛ حال آنکه آن «چیز»، به عکس تهی از اراده است و در مقابل اراده من از هیچ‌گونه حقوقی برخوردار نیست (هگل، ۱۹۹۱، بند ۴۱). بنابراین، تنها اراده است که نامحدود و در ارتباط با هر چیز دیگری «مطلق» است؛ اما آن دیگری، به سهم خود «نسبی» است.

نکته محوری که هگل در ادامه این بحث بدان می‌پردازد، مسئله واگذاری این حق یا «قرارداد» (Vertrag) است که در واقع پلی است به سمت «اخلاق جمعی» و در نهایت «دین» و «دولت». به باور هگل، من می‌توانم با اراده آزاد خود آنچه که به من تعلق دارد (شیء یا چیز را) به دیگری واگذار کنم؛ اما صفات گوهری که شخصیت یا ذات کلی خودآگاهی من را تشکیل می‌دهند، همچنین «آزادی کلی اراده»، «اخلاق جمعی»، و نیز «دین» من، قابل واگذاری به غیر نیستند و من می‌توانم تصمیم بگیرم که دینداری خود را در اختیار کشیشان اعتراف‌گیر قرار ندهم، زیرا این امور باطنی مربوط به من هستند و لازم نیست من بر سر دینداری خود با کسی در بیرون

توافق کنم یا زیر نظر دیگری دیانتی را برگزینم^{۱۷}، که در آن صورت دیگر دینداری اصیلی نخواهد بود (هگل، ۱۹۹۱، بند ۶۶)^{۱۸}.

به باور هگل، همچنین نمی‌توان دولت را دارای ماهیتی قراردادی دانست؛ قراردادی که به‌موجب آن دولت اجازهٔ عضویت افراد در دولت یا خروج از آن را صادر کند. زیرا در اینجا متعلق ارادهٔ من، یک «چیز» و حتی آگاهی یا ارادهٔ «شخص» دیگر نیست، بلکه «آزادی بشر» است و آزادی، یک شیء یا امری قراردادی نیست. در این نوع ارتباط، هیچ‌یک از افراد جامعه از خواست و ارادهٔ خود، که در واقع همان نیل به آزادی و رهایی از بندگی است، کوتاه نخواهند آمد و برای رسیدن به آن تا پای جان تلاش خواهند کرد. به اعتقاد هگل، حتی قراردادی دانستن «پیمان زناشویی» نیز، چنان‌که کانت اشاره کرده است، نگرشی شرم‌آور به مقولهٔ ازدواج است.^{۱۹}

۲. اخلاق فردی و اجتماعی

هگل در پی بحث از «اراده» و میل و تبیین نظرگاه کانت در این زمینه، تلاش می‌کند تا طی مراحل سه‌گانهٔ دیالکتیکی از ارادهٔ جزئی به ارادهٔ کلی و مطلق کانتی و سپس به مبحث «اخلاق» گذر کند. او از یک‌سو اخلاق کانتی را اخلاقی آرمانی، غیر واقع و مجرد، و ارادهٔ کانتی را بیش از حد نامتناهی، کلی و ضروری و بیرون از بشریت می‌داند، و از سوی دیگر ارادهٔ جزئی و لذت‌طلبانه را بیش از اندازه متناهی می‌داند، لذا معتقد است، انسانیت برای اینکه بتواند تحقق عینی و بیرونی پیدا کند، باید در عین کلیت و نامتناهی بودن، جزئیت‌بردار و متناهی نیز باشد. به اعتقاد وی، اخلاق کانتی دیدگاهی ناظر بر اخلاق فردی^{۲۰} است که به زبان آوری بی‌معنا دربارهٔ «وظیفه به خاطر وظیفه» فروکاسته شده است؛ حال آنکه این برداشت از وظیفه به «اخلاق جمعی» گذر نخواهد کرد و تنها به توجیه هرگونه تخلف یا آشکال مختلف کردار غیراخلاقی بسنده می‌کند (همان، بند ۱۳۵). از این رو، هگل به منظور حل مشکل تجرد بیش از حد اخلاق کانتی به سراغ تاریخ می‌رود و «من اخلاقی» او را به یک جریان تاریخی بدل می‌کند^{۲۱} تا بدین شیوه متناهی بودن نامتناهی را تأمین، و اخلاق را به فرهنگ و دولت بدل کند. به باور هگل، در این فرآیند تاریخی به تدریج اخلاق، حق و قانون یکی می‌شوند.

به اعتقاد هگل، حوزه و گسترهٔ اخلاق فردی، حوزهٔ اخلاق رواقی‌گرایانه و امری باطنی و درونی است، بنابراین او به لحاظ تاریخی از آن به اخلاق اجتماعی گذر می‌کند؛ زیرا معتقد است که اخلاق یک جریان تاریخی است و اخلاق اجتماعی در واقع همان سیاست، دین و حقوق است که در نهادهای خانواده، جامعهٔ مدنی و دولت تبلور می‌یابد. تفاوت پایهٔ سوم دیالکتیک «اخلاق جمعی» با حق مجرد و اخلاق فردی به‌عنوان وضع و وضع مقابل، در این است که در آن، هر دو عنصر عینی و ذهنی همچون کل وجود دارند؛ به بیان دیگر، در این مرحله هم دیدگاه اخلاق ذهنی و فردی رواقی‌گرایانه حضور دارد، و هم رویکرد عینی اخلاقی. اما این مرحله نیز خود به بخش‌های فرعی دیگر

تقسیم می‌شود. به بیان دیگر، از نظر هگل، مفهوم «مثال» همچون روح، در فرآیند عینیت یافتن خود به سه شکل متجلی می‌شود:

الف) روح اخلاق‌گرایانه بی‌میانجی و طبیعی (خانواده)

ب) «جامعه مدنی»

ج) «دولت».

هگل بر این باور است که در مرحله نخست (خانواده)، که صفت اصلی و عنصر پیونددهنده آن «عشق» است، من تنها به خود وانهاده نیستم، بلکه خودآگاهی‌ام را از راه چشم‌پوشی از وجود مستقل خود و یگانگی با دیگری به دست می‌آورم. به اعتقاد هگل، زناشویی عبارت است از عشق اخلاق‌گرایانه منطبق با حق که از جنبه‌های گذرا، هوس‌بازانه و مطلقاً ذهنی عشق پاک است (همان، بند ۱۶۱)، از این‌رو، هدف فرجامین زندگی زناشویی، «اخلاق‌گرایی» است و به نظر هگل این پیوند نباید به تأثیر شوریدگی گسیخته شود، بلکه باید حرمت خانواده را پاس داشت و قانون‌گذاران یا مراجع اخلاق‌گرا باید فروپاشی خانواده را هرچه بیشتر محدود و آن را دشواریاب سازند و از حق اخلاق‌گرایی در مقابل بلهوسی دفاع کنند. با وجود این، چون متعلق عشق شخص دیگر یا امری جسمانی و احساسی است، به باور هگل نمی‌توان دوام و استمرار خانواده را تضمین کرد و از فروپاشی آن تن زد. اما محتوای دولت امری عقلانی یا قانون است و لذا مادام که حافظ آزادی و منافع کلی جامعه است، انحلال و فروپاشی آن به هیچ روی جایز نیست.

به نظر هگل، وقتی خانواده‌ها به طور طبیعی از هم فرو می‌پاشند و یگانگی و وحدت آنها از هم می‌گسلد، با کثرتی از خانواده‌های فروپاشیده مواجه می‌شویم. سپس رفته‌رفته مشاهده می‌کنیم که این افراد و گروه‌ها، یا به دلیل نفوذ قدرتی مسلط، یا بر اساس پیوندی داوطلبانه که ناشی از نیازهای مشترک و به هم‌پیوسته آنان است، زیر مقوله «جامعه مدنی» گرد هم می‌آیند. در این مرحله، فرد برای دستیابی به منفعت شخصی خویش در خدمت کلی قرار می‌گیرد که در واقع بالاترین قدرت را نسبت به وی اعمال می‌کند. بنابراین، «جامعه مدنی حد واسط میان خانواده و دولت است، هرچند رشد کامل جامعه مدنی و شکل‌گیری آن پس از دولت باشد؛ زیرا جامعه مدنی در حفظ، استمرار و بقای خود نیازمند دولت است» (Patten, 1999, p.173). بدینسان، «خانواده» نخستین ریشه اخلاق‌گرایانه دولت است و سپس به جامعه مدنی می‌رسیم. اما جامعه مدنی نیز به دلیل تنگناها و مشکلات بی‌شماری که با آن روبه‌روست، رفته‌رفته توسعه می‌یابد و به دولت مبدل می‌شود.

۳. دولت

چنانکه در آغاز بحث مطرح شد، برخی از شارحان هگل بر این باورند که نظریهٔ سیاسی هگل در کتاب *عناصر فلسفهٔ حق* در واقع نوعی محافظه‌کاری خطرناک است که به دفاع از دولت خودکامه و تمامیت‌خواه (totalitarianism) و فاشیسم (fascism) می‌انجامد و در واقع این اثر دفاعی است از دولت خودکامهٔ پروسی^{۲۲} (بایزر، ۲۰۰۵، ص ۱۴۰؛ کافمان، ۱۹۷۰، ص ۲۹-۱۳؛ شلومون، ۱۹۷۲، ص ۴۴-۷؛ پوپر^{۲۳}، ۱۳۸۰، ص ۶۷۵). اما به باور هگل، اختلاف دربارهٔ اینکه آیا دولت به معنای دیکتاتوری و محدودیت آزادی است یا دفاع از آزادی، مبتنی است بر مخالفت اولیه با «مفهوم دولت»؛ زیرا در باب ارتباط میان دولت و آزادی دو نظر متفاوت وجود دارد و این دو رویکرد متفاوت، متناظر با دو فهم متمایز از ماهیت اساسی و غرض دولت است. او عموماً واژهٔ «دولت» (der Staat) را در اشاره به مفهومی از دولت به کار می‌برد که خود بیشتر می‌پسندد و این عبارت با آنچه وی بعدها با عناوین متفاوت به کار می‌برد، تفاوت دارد؛ چه او گاهی آن را «دولت ضروری» (der Notstaat)، «دولت پاسبان» (der Polizei Staat)، «دولت بیرونی» (der äußerestaat)، یا «دولت فهیم» و عقلانی (der Verstandes Staat) می‌نامد. (هگل، ۱۹۹۱، بند ۱۸۳). شاید به همین جهت است که از نظر وی دولت ضروری یا پاسبان، بیش از آنکه به فکر آزادی افراد جامعه باشد، در پی محدودیت آن است. بنابراین، او ترجیح می‌دهد برای اشاره به «جامعهٔ مدنی» از عبارت «دولت ضروری» یا دولت پاسبان (der Notstaat) استفاده کند، نه برای اشاره به «دولت» به معنای راستین آن، که وضع مجامع «خانواده» و «جامعهٔ مدنی» است (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: Patten, 1999, p.167-175).

به اعتقاد هگل، مقصود و غرض والای دولت عقلانی، اخلاقی کردن جامعه است نه فرد. در جامعهٔ یونانی، که مرادف با مرحلهٔ یقین حسی در کتاب *پدیدارشناسی روح* است، دولت با خواست و ارادهٔ مردم روی کار می‌آمد و از این رو هم‌زمان مدافع حقوق عامهٔ مردم (قوانین بشری) و قانون خدایان بود. اما این عصر — که به عصر طلایی یونان معروف است — دیری نپایید و به تدریج قوانین الهی در مقابل قانون بشری صف آرا شدند؛ به تعبیر دیگر، خانواده در برابر دولت ایستاد و یکی خواهان اجرای قوانین خدایان شد و دیگری (دولت) مدافع قوانین انسانی. کم‌کم این درگیری‌ها مقدمه‌ای شد برای گذار از جامعهٔ یونانی به جامعهٔ رومی. در جامعهٔ رومی دیگر دولت به معنای جدید وجود نداشت و قانون فقط حامی حقوق طبقهٔ خاصی بود. لذا این امکان پدید آمد که هنگام تعارض خواسته‌ها، فرد قربانی طبقهٔ حاکم شود. آنچه هگل در این اثر دنبال می‌کند، اتحاد دولت و مردم در عصر طلایی یونان و دفاع دولت از آزادی مردم و تبلور این آزادی در دولت است.

بنابراین، دولتی که هگل آن را ستایش می‌کند و با دین یگانه می‌داند، «دولت عقلانی» است. دولت عقلانی، فعلیت «مثال» اخلاق‌گرایانه و روح اخلاق اجتماعی است که وجود بی‌میانجی آن از «عرف» و وجود بامیانجی آن از «خودآگاهی» فرد است؛ به عبارت ساده‌تر، دولت تمامیت

کامل ملت است که توسط قوانین و جوامع مدنی سامان می‌یابد و در آن افراد با اراده کلی سازگاری کامل دارند (Kroner, 1948, p.64). بنابراین، اگر ما دولت را چنان در نظر آوریم که گویا ابزاری در جهت تأمین امنیت و رفاه افراد است^{۲۵} و کارکرد پیشرفت و بسط آگاهی و عقل و آزادی انسانی دولت (کارکرد ارگانیکی) را نادیده بگیریم، عقلانیت دولت را درک نخواهیم کرد (Patten, 1999, p.176). از این رو هگل معتقد است که خودآگاهی، آزادی ذاتی خود را از دولت می‌گیرد؛ به بیان دیگر، دولت عبارت است از فعلیت یافتن اراده ذاتی و رسیدن آن به عقلانیت در خود و برای خود. پس عضویت در دولت امری کاملاً اختیاری است و تنها با عضویت در آن است که فرد از عینیت، حقیقت و زندگی اخلاق‌گرایانه برخوردار می‌شود. در این مرحله، آزادی عینی^{۲۶} (کلی) و آزادی ذهنی (فردی) با هم یکی می‌شوند^{۲۷} (هگل، ۱۹۹۱، بند ۲۵۸).

نکته مهم دیگر در پایان این بخش آن است که هگل در مجموع، حکومت «پادشاهی مشروطه» را برتر از حکومت‌های «مردم‌سالاری» (democracy) و «بهزادسالاری» (aristocracy) می‌داند و معتقد است که در حکومت سلطنت مشروطه، پادشاه دارای اقتدار الهی است و مردم بدون پادشاه خود، چیزی جز توده بی‌شکل نیستند؛ توده‌ای که دیگر دولت نیست. گفتنی است هگل از پادشاهی «مشروطه» سخن می‌گوید و مراد وی این نیست که پادشاه می‌تواند به طور خودسرانه عمل کند؛ بلکه او با محتوای متجسم رأی‌زدهای خود، محدود می‌شود و اگر قانون اساسی درستی تدوین شده باشد، وی در واقع کاری جز نوشتن نام خود و امضا کردن انجام نمی‌دهد. در این دولت نظم و سامان یافته، پادشاه فقط بالاترین مرجع تصمیم‌گیری است و با ملاحظه قانون، «آری» می‌گوید و «من اراده می‌کنم» ذهنی خود را به این نظم و قانون می‌افزاید^{۲۸}.

بنابراین دولت از گام برداشتن خدا در جهان تشکیل می‌شود و هگل برای رفع ابهام خواننده تأکید می‌کند که در بررسی «مثال» دولت نباید دولت یا دولت‌هایی خاص یا نهادهایی ویژه را در نظر گرفت؛ بلکه منظور وی در نظر آوردن «مثال» این خدای بالفعل به صورت تام و کامل است. او همچنین در پاسخ به پارادکس آزادی و اطاعت در دولت‌های مدرن بر این باور است که آزادی فرد و قدرت دولت باید بتوانند به طور دیالکتیکی حضور داشته باشند؛ به همین دلیل می‌کوشد تا راه‌حل بینابینی را برای جمع میان «اصالت جمع» (socialism) و «آزاد اندیشی» (liberalism) بیابد. او با این شیوه آزادی مطلق مورد نظر هابز و لاک را مهار و همگام با روسو و کانت خاطر نشان می‌کند که دولت باید آزادی را در چارچوب قانون، نهادها و سازمان‌ها متحقق سازد؛ در غیر این صورت چنان‌که در انقلاب فرانسه شاهد بودیم، سرنوشت محتوم آن نابودی و مرگ خواهد بود.

ب) سیر تطور اندیشه دینی هگل

پیش از بررسی موضوع دین در آرای هگل، به تقسیمات دوگانه وی از مذهب اشاره‌ای خواهیم داشت و از آنجا که اندیشه دینی وی در طول سال‌های حضورش در توپینگن تا هایدلبرگ و برلین (۱۷۸۸-۱۸۳۱) دستخوش تغییراتی بنیادین شده است، در قدم بعدی نگاهی خواهیم داشت بر سیر تطور اندیشه دینی هگل در میان این سال‌ها و نوع نگاه وی به مقوله دین.

چنانکه در بحث از دولت بیان شد، یکی از مهم‌ترین مباحث در اندیشه هگل، بحث آزادی در اندیشه، عقاید و باورهاست. از این رو وی به هنگام بحث از دین، بر این باور است که دین باید حاصل اعتقاد خود شخص باشد و بر حجیتی بیرونی استوار نباشد. اساساً او تفاوت دین و فلسفه را در همین نکته می‌داند و معتقد است که فلسفه تنها اموری را می‌پذیرد که فکر از آن به عنوان امری از آن خود آگاه باشد، نه امری بیرونی:

ما باید چشم بر حجیتی بدوزیم که از آن ما باشد ... پس جایی که هرگونه تفکر در باب دین ممنوع باشد، یا جایی که حجیت حمایتی دنیوی (سکولار) از دین می‌کند، آنجا برای تفکر عقل مناسب نیست.^{۲۹}

از این رو وی در ابتدا بر لزوم تمایز نهادن میان «دین ابژکتیو» و «دین سوژکتیو»، یا تضاد میان دین و الهیات تأکید می‌ورزد. از نظر او دین سوژکتیو، دینی است زنده در درون نهاد آدمی و جریانی است رو به بیرون. به بیان دیگر، این دین امری درونی و کار دل، احساس و عشق است و در عمل و رفتار بروز می‌کند و تخیل را به فعالیت وامی‌دارد. دین سوژکتیو به معنای عام آن، دین آزادی است و از پیوند درونی میان انسان‌ها و از «روح قومی» برمی‌خیزد. در مقابل آن، دین ابژکتیو قرار دارد که چونان مسیحیت و دین یهود، دارای صفت «ایجابی» (positivity) بوده و هیچ‌گونه توجهی به احساس درون و خیال فرد ندارد. دین ابژکتیو، دینی جزئی، تحمیلی و زوری است و مناسبات میان مردمان را به رفتار ارباب و رعیتی شبیه می‌داند که هیچ‌گونه پیوندی با آدمی و آزادی وی ندارد. او معتقد است که خود مسیح (ع) مبشر دین سوژکتیو بوده است، اما دیری نپایید که این دین به دست حواریون وی به یک شریعت و دین ایجابی مبدل شد.^{۳۰}

۱. دوره توپینگن و برن: به باور هگل، مسیحیتی که در مدرسه دینی توپینگن تدریس می‌شد، در قیاس با دین قومی (دولت-شهرهای) یونانیان که تبلور اخلاق اجتماع انسانی بود و در روح مردم یونان ریشه داشت و با فرهنگ آنان یکی بود، دینی خشک و بی‌حاصل، و بلکه مرده (عینی) بود که با روح نیازهای نسل هگل بیگانه و محصول نژادی دیگر بود. از این‌رو، هگل در این دوره (۱۷۸۸-۱۷۹۳) نگره‌ای کاملاً ضد مسیحی داشت و بر این باور بود که مسیحیت دینی

برآمده از فرهنگ اروپایی و حاصل روح آن ملت (FolksGeist) نیست، بلکه بیشتر یک دین تحمیلی از بیرون (ایجابی) و دشمن آزادی و شادکامی بشر و بی‌توجه به زیبایی است. البته هگل تا پایان عمر به آرمان دین یونانی وفادار نماند و بعدها که بیشتر با آثار کانت، به‌ویژه در زمینه اخلاق آشنا شد (در دورهٔ برن ۱۷۹۳-۱۷۹۶)، دریافت که روح یونانی به لحاظ اخلاقی چندان هم پرمایه نیست (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶). در این دوره او مسیحیت را نه تنها در قیاس با دین قومی یونانیان، بلکه به پیروی از عقل‌گرایی اخلاقی کانت که عناصر ایجابی را در تمام ادیان به عنوان ادیان تاریخی انکار می‌کرد، مورد انتقاد قرار داد. او بر این باور بود که علت تبدیل شدن مسیحیت به یک نظام مرجعیت‌دار کلیسایی جزم‌اندیش، حواریون مسیح بوده‌اند و همین افراد، انسان را با ذات حقیقی خویش بیگانه و آزادی وی را سلب کردند.

بنابراین، مشکل اصلی هگل در سال‌های اقامتش در توپینگن و برن این بود که چگونه می‌تواند نظریهٔ جدید خویش را در باب «دین مدنی» تبیین و ارائه کند. او می‌خواست این نظریه دارای سه معیار کلی باشد:

الف) تکیه کردن بر عقل

ب) توسل بر قلب و خیال

ج) برآوردن تمام نیازهای زندگی.

مهم‌ترین مانع پیش روی هگل در انجام این کار، میراث مسیحی بود که به‌شدت با این آرزوها و تمایلات برخورد می‌کرد. اما از سوی دیگر، وی می‌دانست که دین مدنی باید مبتنی بر مسیحیت باشد؛ زیرا این دین تأثیر و نفوذ عمیقی در پیشرفت فرهنگ دوهزار سالهٔ اروپایی داشته است. از این رو در پی ایجاد دین مدنی مبتنی بر مسیحیت برآمد. راه‌حل هگل به این مسئله در دورهٔ برن این بود که مسیحیت را چنان تفسیر کند که یک دین عقلانی به نظر آید. لذا در رسالهٔ *زندگانی مسیح*، مسیح را واعظ اخلاق کانتی معرفی می‌کند^{۳۱}، اما در *قطعات برن مسیح* را معلمی فروتر از سقراط در نظر می‌آورد و بر آن است که سقراط را روح راهنما در پس دین مدنی معرفی کند؛ کاری که در فضای فکری آن دوره امکان‌پذیر نبود. از این‌رو برای تقویت ایدئال خود از دین مدنی، چاره‌ای نمی‌بیند جز اینکه دین جدید خود را بر مسیحیت بنا نهد، و برای چنین کاری می‌بایست به تفسیر مجدد مفاهیم مسیحیت می‌پرداخت؛ کاری که در طول دورهٔ فرانکفورت انجام داد.

۲. دورهٔ فرانکفورت: در اواخر سال ۱۷۹۶ و پس از انتقال هگل از برن به فرانکفورت، یک‌باره تغییری ناگهانی و شگرف در آرای فلسفی و عقلانی، روش، قالب فکری و شخصیت کلی وی پدید آمد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت هر آنچه در این دو دوره بر آن تأکید می‌ورزید (از قبیل دشمنی با مسیحیت)، رنگ و روی خود را از دست داد و او به ارائهٔ تفسیر معقول‌تر و جدیدتری از مسیحیت روی آورد. در این سال‌ها حتی رویکرد هگل نسبت به کانت نیز تغییر کرد و بر آن بود که اخلاق کانتی در سطح تکلیف باقی می‌ماند و هرگز به مرحلهٔ بالاتر و قدرت

عشق نمی‌رسد. تغییر روش از مقاله «استقرار شریعت در مذهب مسیح» تا «روح مسیحیت و سرنوشت آن»، بسیار اساسی و بنیادین است. نویسندهٔ مقالهٔ نخست احتمالاً معاصر موسی مندلسون، لسینگ، زولتسر (Sulzer) یا کانت بوده است؛ در حالی که نویسندهٔ مقالهٔ دوم به وضوح هم‌عصر با یاکوبی، هردر، شلاپرماخر، فیشته، شلینگ و هولدرلین بوده و به نظر می‌رسد میان این دو مقاله — که کار یک نفر بوده و در دو سال متوالی نگاشته — یک سده فاصله بوده است.

همچنین نویسندهٔ روح مسیحیت، دیگر محتاطانه نمی‌اندیشید و به صورت میانه‌رو و اعتدالی استدلال نمی‌کرد و به تبیین روشن‌گری نمی‌پرداخت. او یک عارف مسیحی بود که در پی یافتن تبیین‌های نظری کافی برای مسیحیت بود (Kroner, 1948, p.8). هگل اکنون پس از یک دوره از خودبیگانگی به خود بازآمده و خویشتن را یافته بود. در دورهٔ برن و نگارش رسالهٔ *استقرار شریعت*، وی دارای اندیشه‌ای ضد مسیحی یا دست‌کم ضد کلیسایی بود و دشمنی با آموزه‌های مسیح، یا سازمان‌های مسیحی را — که خود برخاسته از عشق هگل به دین قومی یونانی و نیز ارادت او به آموزه‌های اخلاقی کانت بود — جایز می‌دانست؛ اما در *روح مسیحیت*، احساس جدیدی نسبت به مسیحیت پیدا کرد و هم‌نوایی عمیقی با آموزهٔ *کتاب مقدس* داشت. این مقاله، گویای این واقعیت است که چگونه امتزاج روح یونانی و عقل کانتی به او اجازه داد تا به طرحی دست یابد که بر اساس آن بتواند پیام مسیح را درک کند. او دریافت که روح دین یونانی، «زیبایی» و روح فلسفهٔ کانت «اخلاق» است؛ لذا حقیقت فرجامین همان «زیبایی اخلاقی» خواهد بود و این آموزه را در *کتاب مقدس* یافت؛ زیرا اصل اخلاقی *کتاب مقدس*، نیکوکاری یا عشق بود و عشق زیبایی در قلب است. این همان تألیفی بود که رسالهٔ *روح مسیحیت* بدان دست یافت.

در تألیف جدید، یهودیت به دلیل قانونمند بودن و نظام بنده‌پروری به عنوان یک دین شریر و بدذات عامل ایجابیت دین مسیح به شمار آمد و مسیحیت‌ستیزی هگل جای خود را به دشمنی با دین یهود داد. همچنین هگل زشتی و شرارت یهودیت را تقبیح کرد و یهودیان را به دلیل انزوا و گوشه‌گیری‌شان مقصر دانست. از نظر او، روح یونانیان دارای وحدت است، ولی روح یهودیان گرفتار چندپارگی و افتراق؛ به همین دلیل یونانیان در دوستی و عشق با طبیعت زندگی می‌کنند و یهودیان دشمنی و نفاق با آن را در سر می‌پروراندند. لذا به نظر می‌رسد که یهودیت در اساس برخلاف پیام مسیح است و ایمانی که هگل معرفی می‌کند، وضع مجامع یهودیت و یونانی‌مآبی است، یا چون نسبت و قرابتی میان یهودیت و کانت‌گرایی وجود دارد، ایمان جدید مسیح ممکن است به عنوان وضع مجامع کانت‌گرایی^{۳۳} و یونانی‌مآبی در نظر گرفته شود. هگل در پایان دورهٔ اقامت خود در فرانکفورت (۱۸۰۰)، در رسالهٔ *پاره‌هایی از یک سیستم*، وضع مجامع یا تألیف خود در دورهٔ فرانکفورت را وضوح و روشنی بخشید، نشان داد که عمیق‌ترین ریشهٔ نظام فکری‌اش، تجربهٔ دینی شخصی بوده است (Kroner, 1948, p.13).

اما این رویکرد نیز چندان طول نکشید و هگل پس از دوره فرانکفورت دریافت که تفسیر جدید از مسیحیت که در آغاز دوره فرانکفورت به عنوان یک راه حل قطعی برای ایجاد دین مدنی در نظر گرفته بود، راه حلی موقتی است و بشارت عشق هم برای دین مدنی فایده ای ندارد؛ زیرا آن تنها یک راهکار اخلاقی برای برخی فرقه های خاص (حوزه اخلاق فردی) است، نه کل جامعه (اخلاق جمعی).

۳. دوره ینا و هایدلبرگ: مرحله بعدی گسترش و تطور اندیشه هگل (این بار، تفکر دیالکتیکی و فلسفی، و نه صرفاً دینی و کلامی)، دوره ینا (۱۸۰۱-۱۸۰۷) و سپس هایدلبرگ (۱۸۱۶-۱۸۱۸) بود؛ در این دوره به ترتیب کتاب های *پدیدارشناسی روح و علم منطق* را نگاشت. او در سال های ینا فرصت یافت تا با بازاندیشی در تفکر گذشته خود، خطوط کلی فلسفه دین به کمال رسیده خود را طراحی کند. بهترین رویکرد هگل در دوره ینا به دین، و به ویژه مسیحیت، فصل مربوط به «وجدان نگون بخت» (Unglücklich Bewußtsein) در کتاب *پدیدارشناسی روح* است که در آن برخی از انتقادات و خشم و نگرانی های موجود در قطعات برن دوباره ظاهر می شود. این فصل به نقد تند و صریح مسیحیت سنتی، به ویژه خدای متعالی و اخلاق رستگاری و سعادت اختصاص یافته است. این بخش به وضوح نشان می دهد که هگل می بایست مسیحیت سنتی را رد می کرد؛ زیرا مسیحیت عالی ترین نماد بیگانگی میان انسان و طبیعت است.^{۳۳}

مهم ترین پیشرفت این دوره نسبت به دوره های قبل تلاشی بود که او بر تلفیق حوزه های فلسفه و ایمان داشت (Beiser, 2005, p.135). در طول این دوره هگل روش دیالکتیکی خود را کشف و تعالی به سمت مطلق را آغاز کرد. او همچنین از مشرب عرفانی خود در دوره فرانکفورت که ایمان را برتر از عقل می دانست، به نفع فلسفه و تفکر مفهومی بازپس نشست. به نظر هگل، کار فلسفه ایجاد یک دین جدید است که دیگر نه پروتستان است و نه کاتولیک. بنابراین، از اینکه وی را پروتستان بنامند، به شدت احتراز می کرد. همچنین او پیش تر در دوره فرانکفورت تلاش کرده بود که از طریق مسیحیت بر تقابل میان انسان و طبیعت فائق آید؛ اما طولی نکشید که دریافت این دین به دلیل عینی بودن آن نمی تواند به نیازهای یک دین مدنی پاسخ دهد و با بسط و پیشرفت واقعیت های سیاسی و اجتماعی حیات انسانی در جهان - که در آن شهروندان نقش مؤثری در دولت دارند - سازگاری ندارد؛ در حالی که دغدغه اصلی هگل، تحقق عینی آزادی در دولت بود. از این رو او رفته رفته برای یافتن اصول وحدت بخش میان آزادی انسانی و جهان خارج - همان گونه که در جلد سوم *دایره المعارف علوم فلسفی* از هنر به دین گذر کرده بود - از مفاهیم و اندیشه های دینی نیز به مفاهیم و برداشت های *مابعدالطبیعی و فلسفی*، یا به بیان دیگر، از دین به فلسفه و تأسیس یک نظام فلسفی روی آورد.

۴. دوره برلین و درس گفتارهای فلسفه دین: طرح و انگاره هگل در باب مقوله دین در دوره ینا، برنامه کاری وی در دوره پختگی و کمال فلسفه دین را فراهم آورد و سرانجام

شکل نهایی خود را در درس‌گفتارهای فلسفه دین او در برلین به دست آورد.^{۳۴} بسیاری از شارحان و مفسران هگل بر این عقیده‌اند که دغدغه اصلی هگل در کل نظام فکری و فلسفی‌اش رابطه میان متناهی و نامتناهی، و به عبارتی مسئله دین بوده است. با وجود این، وی در سال‌های ۱۸۰۱-۱۸۲۱ تقریباً کمتر به مباحث دین پرداخت تا اینکه در سال ۱۸۲۱ با ارائه درس‌گفتارهای فلسفه دین بار دیگر این موضوع را به نحو مستقل از سر گرفت و سیر تاریخی بسط آگاهی در ادیان را به تفصیل مورد بحث قرار داد. حال این پرسش مطرح است که چه تفاوتی میان درس‌گفتارهای فلسفه دین و آثار الهیاتی اولیه هگل وجود دارد، و اساساً آیا وی در طول دوره فکری خود رویکرد واحدی نسبت به مقوله دین داشته است؟ با بررسی دقیق آراء و اندیشه‌های کلامی و دینی هگل درمی‌یابیم که درس‌گفتارهای فلسفه دین، برخلاف نوشته‌های کلامی اولیه، دیگر آن حجیت و اقتدار بیرونی در یک دین ناب را - که پیش‌تر به شدت با آن مخالف بود - رد نمی‌کند.

آثار کلامی اولیه هگل با یک دوئالیسم حل‌ناشده میان دین ایجابی و دین واقعی روح باقی می‌ماند؛ در حالی که در فلسفه دین بیان می‌کند که آموزه‌ها و محتوایی که شکل ایجابی به خود بگیرند ... در جامعه اعتبار دارند. همه قوانین ... هر آنچه معتبر است، همین شکل را به خود می‌گیرد و امری موجود است و به خودی خود برای همه ذاتی و اساسی، معتبر و الزام‌آور است؛ یعنی فقط شکل آن ایجابی است و محتوای آن باید روح واقعی باشد. کتاب مقدس دارای چنین ایجابیتی است. بنابراین روح با ایجابیت آغاز می‌شود، اما ذاتاً حضور دارد. این تغییر نگرش و پیشرفت در اندیشه هگل چیزی نیست جز بخشی از پیشرفت کل نظام فلسفی او (Fackenheim, 1967, p.156).

به بیان روشن‌تر، هگل در دوره جوانی خود دین را به دلیل ایجابیت آن، عامل اصلی سلب آزادی بیرونی و عینی افراد در جامعه می‌دانست و نسبت به دو مقوله دین و دولت، به مثابه دو نهاد اجتماعی موجود و مستقل (کلیسا و دولت)، نگاهی بیرونی داشت و معتقد بود که دین به هیچ وجه نباید در امر حکومت و دولت مداخله کند؛ حال آنکه در درس‌گفتارهای فلسفه دین، افزون بر اینکه نسبت‌های درونی و بنیادی دین و دولت و معانی فلسفی آن را مد نظر قرار می‌دهد، اولاً نگاه او نسبت به مقوله دین (به‌ویژه پروتستانیسم) حالت دشمنی و ستیزه‌جویانه گذشته را ندارد؛ ثانیاً در تحقق یک دولت مقتدر عقلانی فراگیر برای دین نیز جایگاهی قائل است و اعتقاد دارد که «دین ذهنی» می‌تواند در این زمینه دولت را یاری کند و با نهادینه ساختن اخلاق در جامعه، به منزله ابزاری در خدمت دولت، مقدمات تحقق عینی آن را فراهم آورد.

۴. رویکرد هگل نسبت به مقوله دین

چنانکه بیان شد، هگل هم در آثار دوره جوانی و هم در آثار دوره میانسالی خود به انحاء و شدت و ضعف مختلف به نقد دین، به ویژه مسیحیت می‌پردازد و لذا بحث «خداآواری» و دینداری، یا «الحاد» و عدم اعتقاد هگل به خدا یکی از مهم‌ترین مسائلی بود که شکاف میان هگلیان راست و چپ را پی‌ریزی کرد.^{۳۵} اما باید توجه داشت که نقد هگل از دین را نباید در زمره انتقاداتی به شمار آورد که برای نمونه هیوم در کتاب گفتار در باب دین طبیعی مطرح می‌کند.

تأکید بیش از اندازه هگل بر ادیان ایجابی در فلسفه تاریخ بعدی هگل نباید ما را به نتیجه‌گیری شتابزده درباره باورهای دینی خود او بکشاند؛ اگرچه بی‌گمان این نکته درست است که هگل پیر برای دین نقش بسیار مهم‌تری قائل است تا هگل جوان. برخورد او با دین همیشه دوپهلوی و حتی تناقض‌آمیز بوده است (لوکاج، ۱۳۸۶، ص ۵۷۲).

و نیز چنانکه بایزر توجه داده است:

هگل اگرچه در دوره اقامت در توینگن و برن به دلیل تأثیرپذیری از آموزه ایمان اخلاقی کانت علاقه چندانی به دین و مسیحیت نداشت، اما او ضد الهیات نبود و در واقع آن را بین الهالین می‌نهاد. علاقه دینی او را می‌توان از تفکیک وی میان دین سوپزکتیو و دین ابزکتیو دریافت (Beiser, 2005, p.127).

همچنین، لوکاج در یکی از مقالات خود در این زمینه می‌نویسد:

رویکرد هگل نسبت به مسیحیت و نقد وی از آن، هیچ‌گاه به معنای خداآواری ماده‌گرایانه نیست؛ بلکه او اصطلاحاً منتقد «ایجابیت» دین مسیح بود و به همین دلیل درصدد احیای آن و بازگرداندن این دین به یک «دین آزاد» بود (Lukacs, 1975, p.16).

درواقع، نقد اولیه هگل از مسیحیت، هم دارای معنای ایجابی است و هم در بردارنده معنای سلیمی و منفی، و اساساً چنان‌که هایدگر با ریشه‌شناسی واژه «نقد» در زبان یونانی (χρῖστῖς یا χρῖστῖς) نشان داده است (Heidegger, 1967, p.119)، این اصطلاح در زبان یونانی به معنای «سامان دادن و چیدن» (Sondern) یا «خارج کردن یک امر ویژه و غیر معمول» (Das Besondere herausheben) است. بنابراین، باید نقد هگل از دین را فرآیندی دو وجهی دانست، به معنای «خارج کردن امر ذاتی و بنیادی از امر بی‌بنیاد»،

یا «جدا ساختن و رها کردن حقیقت از خطا»، و در مورد دین، به معنای «تمیز نهادن میان دین واقعی و دین خرافی». بر پایهٔ این تعریف، واژهٔ «انتقاد» در نظام فکری هگل دیگر به معنای یافتن کاستی‌ها و نقاط ضعف دین و نمایاندن آن یا انکار دین نیست، بلکه دقیقاً به معنای یونانی این واژه، هشدار است از سوی هگل به خداپاوران و خداناباوران، یا هشدار است برای دینداران و غیر دینداران، مبنی بر اینکه دین فراتر از آن صورتی است که تصور شده است؛ به بیان دیگر، دین ترکیبی است از «ادراک دینی» و «حقیقت فلسفی»، یا ترکیبی است از صورت و محتوا. افزون بر این، هگل در یافتن حقیقت دین در درون فلسفه، ناکافی بودن ادراک دینی را نیز اثبات می‌کند. بنابراین، نقد هگل از دین در واقع نقد دینی است که ادراکی تصویری و خیالی از حقیقت دارد و تنها به صورت و قالب دین توجه دارد، نه مضمون و محتوای عقلانی آن (Bierchal, 1998, p.506).

حاصل آنکه تنها گزینهٔ پیش روی خداپاوری «الحاد» نیست، و اگر چنین بیندیشیم، معنای نقد هگلی از دین را درنیافته‌ایم.^{۳۶} بنابراین، آنچه هگل در این درس‌گفتارها و نیز پیش‌تر از آن در آثار الهیاتی دورهٔ جوانی در نقد دین، به‌ویژه مسیحیت، می‌گوید: در واقع نه دربارهٔ مسیحیت، که ناظر به شکل و قالب یا «مفهوم مسیحیت» - یا چنان‌که در گذشته اشاره کردیم، مسیحیت ایجابی - است؛ زیرا تناسبی با «مضمون و محتوای» این دین، یعنی «حقیقت» ندارد. افزون بر این، آنچه او به دفاع از آن می‌پردازد، نه مسیحیت، که مضمون و محتوای مسیحیتی است که او آن را حقیقت فلسفی در نظر می‌گیرد. لذا نه می‌توان هگل را خداپاور نامید، و نه ملحد و خداناباور، بلکه او فقط فیلسوف است.

نتیجه

در روزگار اخیر بارها شنیده‌ایم که دین را بنیاد دولت دانسته‌اند؛ اما به نظر هگل پیش از بیان چنین مطلبی باید ابتدا میان مفهوم و محتوای دین تمایز نهاد؛ زیرا درست است که «محتوای دین» حقیقت مطلق است و پیوسته سرشستی به غایت والا دارد و بدین جهت می‌توان آن را بنیان دولت به شمار آورد، اما «مفهوم دین»^{۳۷} که در بحث از رابطهٔ دین و دولت اغلب بدان استناد می‌شود، با دولت و اصول بنیادین آن در تعارض است. از این رو، دینداری که می‌گویند با وجود تقوا و پرهیزکاری نیازی به پیروی از قانون و دولت نیست، تنها بر شکل و قالب دین پای می‌فشارند و به دشمنی با فعلیت و حقیقتی که به نحو کلی در درون دولت و قوانین آن حضور دارد، برخاسته‌اند. او در تبیین نحوهٔ ارتباط و تعامل میان دین و دولت از یک‌سو به دلایل نیازمندی دین به دولت اشاره می‌کند و می‌گوید:

عبادت از اعمال و آموزه‌ها تشکیل شده است و انجام آن مستلزم اموال و دارایی و مواردی از این دست است که در دولت فراهم می‌آید. افزون بر این، چنان‌که

عنوان شد، افراد در درون دولت خودشان را وقف خدمت به جامعه می‌کنند و از این طریق رابطه میان دولت و جماعت دینی مستحکم‌تر خواهد شد. در این صورت، دولت یاری دادن به جماعت دینی و تأمین نیازها و حفاظت از آنها را که به پیشبرد اهداف دینی منجر خواهد شد، وظیفه قانونی خود می‌داند (هگل، ۱۹۹۱، بند ۲۷۰).

و از سوی دیگر دولت را در وحدت و استقلال و بقای خود نیازمند دین می‌داند:

از سوی دیگر، دولت خود می‌داند که دین عنصری است که موجبات یکپارچگی و وحدت و استقلال دولت را در ژرف‌ترین سطح آن فراهم می‌آورد. بنابراین، جا دارد که از همه اتباع خود بخواهد که به این جماعت دینی تعلق یابند^{۳۸} دولت حتی می‌تواند از جماعت‌های مذهبی که نسبت به دولت هیچ‌گونه احساس وظیفه نمی‌کنند، دفاع کند و به آنان اجازه دهد از راه جایگزین کردن وظیفه دیگری به دولت خدمت کنند^{۳۹} (همان، بند ۲۷۰).

او در ادامه در باب وحدت محتوایی دولت و دین (کلیسا) می‌افزاید:

بصیرت فلسفی درمی‌یابد که کلیسا و دولت، تا آنجا که محتوای آن‌ها (حقیقت و عقلانیت) مطرح است، با هم هیچ تعارض ندارند و تفاوتشان تنها به لحاظ شکلی است. بدین ترتیب، آن‌گاه که کلیسا می‌خواهد اصول عقایدی را مطرح سازد و آن اصول به تفکرات اخلاق‌گرایانه و معقول (اصول عینی) ربط پیدا می‌کند، شکل بیان این اصول عقاید را بی‌درنگ به حوزه دولت وارد می‌سازد؛ زیرا دولت به خلاف ایمان و مرجعیت کلیسا، محدود به شکل احساس و ایمان نیست، بلکه به تفکر معین تعلق دارد و از عقلانیت و اخلاق‌گرایی، نیز حق و قانون و بصیرت برخوردار است و اتفاقاً بیان اصول عقاید ویژه کلیسا از طریق دولت، در مقام جماعتی مذهبی، به آن عقاید اقتدار و عمومیت می‌بخشد و این به نفع کلیساست. از سوی دیگر، اصول اخلاق‌گرایانه دولت در حوزه دین با رجوع به دین مشخص می‌شوند و همین مسئله به دولت اعتبار دینی می‌بخشد (همان، بند ۲۷۰).

با این حال، هگل ادیان را در مجموع دارای دو هدف مهم و اساسی می‌داند: یکی اخلاقی کردن انسان و جامعه، دیگری ممانعت از استبداد و سلب آزادی‌های فردی و اجتماعی؛ لذا ارتباط دولت با دین (ذهنی) را به صلاح هر دو می‌داند. در غیر این صورت، معتقد است دولتی که در آن اخلاق حاکم است، نیازی به دین نخواهد داشت^{۴۰}.

نکته مهم دیگر در اندیشه هگل در سال‌های پختگی و کمال فکری^{۴۱} او این است که چون از

منظر وی مسیح دارای کامل‌ترین آموزه‌های اخلاق فردی و اجتماعی بوده است — اخلاقی که فارغ از هر نوع زور و اجبار و حجیت‌بخشی است — می‌توان مسیحیت (پروتستانتیسم) را به‌عنوان کامل‌ترین دین معرفی کرد؛ دینی که از استبداد^{۴۳} به دور است و بیشترین امکان ارتباط با دولت را دارد^{۴۳} و آزادی و نیز آگاهی از آزادی در درون آن تحقق خواهد یافت^{۴۴}. همچنین هگل به منظور تأکید بر ارزش اخلاق و اولویت نهادن آن بر هر چیز دیگر (حتی دین)، دنیای یونانی‌مآب را که به الحاد معروف است، برتر از فرهنگ اروپایی اخیر می‌داند. او با افراد ملحدی که نسبت به ادیان بیگانه روماداری نسبی بیشتری دارند، هم‌نوا تر است تا مسیحیان حاضر. به باور وی، دین تا جایی که دولت را به عنوان امر اخلاقی به رسمیت نشناسد و در مقابل دولت به عنوان یک عقلانیت بالفعل بایستد، در درون خود چنین نیروی غیر اخلاقی را پرورش خواهد داد. به نظر او، دین اگرچه پایه و اساس زندگی اخلاقی است، ذات آن را تشکیل نمی‌دهد. دین دربردارندهٔ عمیق‌ترین تصدیق و تأیید درونی و انتزاعی است که می‌تواند صرفاً به ارتباطات اخلاقی عقلانیت بالفعل دولت افزوده شود و آن را تکمیل کند. دین مبتنی بر ایمان، مرجعیت و اقناع ذهنی است و از این رو به معنای خودآگاهی از عقل سیاسی نیست؛ چه بسا دولت‌های دنیوی (secular) که به عنوان یک دولت اخلاقی توجیه خود را در درون خویش دارا باشند و نیازی به دین ندارند. بنابراین، چنانچه دین به وظیفهٔ اصلی خویش، که همان اندیشیدن به زندگی اخلاقی و اخلاقی کردن زندگی و جامعه است، عمل کند و تنها وظیفهٔ خود را نهادینه کردن اخلاق در جامعه بداند — نه دست‌اندازی به حدود دولت یا ایجاد استبداد دینی — می‌تواند با دولت تعاملی عمیق و سازنده داشته باشد و به تحقق آزادی کمک کند؛ در غیر این صورت، از نظر هگل دولت دنیوی و بدون دین برتر از دولت دینی است.

همچنین هگل بر این باور است که با اصلاح رژیم نمی‌توان حکومت و قوانین مدون تشکیل داد و تشکیلات اخلاقی فاسد را اصلاح کرد، بلکه اصلاح رژیم نیازمند تغییر در مذهب است و باید دین در این زمینه با دولت تعامل داشته باشد (Bierchal, 1998, p.639). به باور وی، چنین ارتباط و تعاملی تنها در مسیحیت پروتستان متحقق خواهد شد. از این رو، اندیشهٔ اصلی در پروتستانتیسم سیاسی هگل آموزهٔ دو پادشاهی نیست (کلیسا و دولت)، بلکه وحدت دین و دولت است؛ وحدتی که دیگر یک انطباق و سازگاری بی‌میانجی یا اشتیاق و تمایل شخصی، یا مسیحی‌سازی ارتجاعی نظم رایج نیست، بلکه وحدتی است که تنها در این باور ریشه دارد که مفهوم واحدی از آزادی و سوبرکتیویته بر دین و دولت حاکم است.

از این رو، هگل بر آن است که دولت عقلانی و فراگیر خود را نه از راه شکاف و جدایی‌نهایی میان دین و دولت و در قالب دولت دنیوی برقرار کند، و نه از راه تجدید وحدت خداسالارانهٔ کلیسا و دولت (دولت مطلقاً دینی)؛ بلکه او فقط قصد دارد که از افراط و تفریط‌هایی که در طول تاریخ جوامع بر این دو رفته است، اجتناب کند و تقدس دینی و زندگی اخلاقی خودمختار دولت را به عنوان لحظات و دقایقی در تاریخ تفکر بشر در نظر بگیرد که باید ضرورتاً در دوره‌های تاریخی خاصی به عنوان مطلق وضع

می‌شدند؛ اما این به معنای حقیقت نظام‌مند آن‌ها نیست. دولت هگلی، نه دولت دنیوی است و نه قابل دنیوی کردن. این دولت هیچ‌گاه بخشی از وحی و الهام یا باور دینی هم نیست؛ بلکه دولتی است «مقتدر»، «عقلانی» و «فراگیر» که مضمون عقلانی مسیحیت، یعنی «خودآگاهی آزادی» را شکل می‌دهد.

نقد و بررسی

چنانکه می‌دانیم، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های نگرش سیاسی عصر جدید با آراء سیاسی دوره یونان باستان و قرون وسطی، رویکرد فضیلت‌محورانه یونان و قرون وسطاست که بر قوانین الهی مبتنی است؛ در حالی که رویکرد عصر جدید قدرت و قانون طبیعی را اصل و اساس تفکر سیاسی می‌داند. در این زمینه ذکر دو نکته ضروری است: اولاً، به موازات اختلاف آراء میان نظریه‌پردازان سیاسی آرمان‌گرای یونانی و قرون وسطایی، فیلسوفان سیاسی عصر جدید نیز دارای چنین تنوع و تکرر در عقیده مرام سیاسی بوده‌اند؛ از این رو، به رغم اینکه از دوره رنسانس و عصر نوزایش علمی به بعد افرادی چون ماکیاولی، هابز، لاک، روسو، کانت و دیگران به یک‌باره مباحث سیاسی را وارد عرصه کاملاً جدیدی کردند، اما بعدها این عرصه جدید خود جولانگاهی برای تضارب آراء سیاسی و اجتماعی فیلسوفان و اندیشمندان جدید گردید. در این میان، رویکرد روسو، کانت و هگل نسبت به مقوله دولت و نوع ارتباط آن با دین، متفاوت با دیدگاه بنیان‌گذاران نظریه قرارداد اجتماعی و طرفداران مکتب اصالت فایده است. ثانیاً، به رغم اینکه آراء سیاسی روسو، کانت و هگل در قیاس با آراء سایر اندیشمندان سیاسی غرب تا حد زیادی کامل‌تر و پیشروانه‌تر است، اما هنوز نمی‌توان آن را تام و تمام دانست و امید آن را داشت که بتوان با تبیینی که آن‌ها به ویژه در باب مسئله رابطه دین و دولت و نوع حکومت ارائه می‌کنند، پارادکس آزادی و اطاعت و نظریه ارتباط دین و دولت را حل کرد.

هگل، پس از مطالعه و بررسی آراء سیاسی گذشته، در مجموع دو مسئله جدی بر سر راه تفکر سیاسی جدید غرب می‌یابد: نخست اینکه چه راه حلی را می‌توان برای «نزاع کلی و دیرینه میان قلمرو آسمان و زمین»، یا دین و دولت ارائه کرد که از یک سو ضمن ارج نهادن به قوانین الهی، بتواند از قوانین طبیعی نیز بهره‌گیرد؛ و از سوی دیگر، اعتقاد و التزام به احکام الهی موجب سلب آزادی‌های فردی و حقوق مدنی شهروندان نگردد. مشکل دوم از نظر هگل، پارادکس آزادی و اطاعت در دموکراسی‌های مدرن بود؛ زیرا درست است که اعضای جامعه به موجب قراردادی — خواه حقوقی و تاریخی و خواه اخلاقی — با میل و رغبت و آزادانه اداره امور جامعه را به نیابت از طرف خود به حاکمی واحد وا می‌گذارند، اما پس از این کار آن‌ها عملاً خود را مجبور به اطاعت از آن حاکم می‌دانند و این عمل با فلسفه تشکیل حکومت دموکراسی که نیل به آزادی است، منافات دارد.

۱. راه حل هگل برای معضل نخست این است که مخالفت با نظریه «رابطه دین و سیاست» ناشی از خلط میان مفهوم و محتوای دین است؛ زیرا محتوای دین از منظر وی بنیان دولت را تشکیل می‌دهد و هیچ تعارضی با آن ندارد. بنابراین دین و دولت دارای رابطه‌ای دوسویه و متقابل هستند و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. اما اشکالاتی چند بر دیدگاه وی در این زمینه وارد است:

۱-۱. بیان هگل در این زمینه چندگانه و بعضاً متناقض است و او در نهایت تبیین درست و روشنی از نوع ارتباط میان دین و دولت ارائه نمی‌کند؛ زیرا پس از آنکه مفهوم و محتوای دین را از هم تفکیک و مفهوم دین را کاملاً مغایر با دولت و محتوای آن را ریشه و بنیان دولت معرفی می‌کند، باز مشاهده می‌کنیم که دین را به مثابه ابزاری در خدمت دولت تصور می‌کند و کارکرد آن را در دولت صرفاً نهادینه کردن اخلاق و معنویات در جامعه و به تبع آن، اطاعت شهروندان از قوانین مدنی (قوانین موضوعه دولت) می‌داند. در غیر این صورت، از نظر وی دین هیچ کاربرد دیگری نخواهد داشت. او این مسئله را تا بدانجا پیش می‌برد که دولت اخلاق‌مدار ملحد را برتر از دولت دینی غیراخلاقی می‌داند. لذا آنچه برای وی اولاً و بالذات ارزش دارد، «دولت» است، اما از آنجا که اداره جامعه اخلاق‌مدار آسان‌تر است و شهروندان چنین جامعه‌ای بیشتر به قوانین مدنی دولت تن در می‌دهند، و از طرفی به باور وی «دین» می‌تواند این وظیفه مهم را به عهده بگیرد، ناگزیر می‌شود به سراغ دین برود. اما پرسش این است که با چنین تبیینی چگونه دین می‌تواند بنیان دولت باشد. آیا بیان هگل در باب نحوه ارتباط میان دین و دولت، یک راهکار بدیع و منحصر به فرد است؟ آیا نگاه ابزاری داشتن به دین، به معنای تعظیم و بزرگداشت دین است به عنوان عاملی که فی‌نفسه در عرصه سیاست تأثیرگذار و ضروری است؟ آیا نقشی که دین می‌تواند در عرصه‌های مختلف حیات بشری ایفا کند، محدود به کارکردهای اخلاقی و تربیتی و تهذیب نفس است، چنان که هگل ادعا می‌کند یا اینکه دین رسالتی برتر و مهم‌تر از این دارد و خداوند دین را مایه سعادت و رستگاری دنیوی و اخروی بشر دانسته است؟

۱-۲. اگرچه وی در سال‌های جوانی میانه خوبی با دین نداشت و مسیحیت را به دلیل ایجابیت آن مورد انتقاد قرار می‌داد، اما در دوره سالخوردگی امکان نیل به آزادی ذیل مقوله دین را به کلی منتفی نمی‌داند و معتقد است از آنجا که مسیحیت کامل‌ترین دین است، می‌توان آن را دین آزادی نامید و در آن ارتباط و تعاملی سازنده میان دین و دولت مشاهده کرد. صرف نظر از انتقاداتی که بر دیدگاه منفی وی در کتاب *درس‌گفتارهای فلسفه دین* نسبت به «دین متعین» (Determinate Religion) و «ادیان وحیانی» (Die geoffenbarte Religion) وارد است - دیدگاهی که دست‌کم به وضوح گویای ناآگاهی وی نسبت به مفاهیم و آموزه‌های اساسی و بنیادین دین مبین اسلام است - تلاش وی در زمینه آشتی میان دین و دولت با توسل به مذهب پروتستانتیسم، به‌عنوان «دین کامل» (Consummate Religion)، با وجود انتقادات تند و شدیدی که نسبت به آن مطرح می‌کند، کوشش و تلاشی کاملاً تصنعی و ساختگی به نظر می‌رسد و

خواننده در پایان این بحث به وضوح درمی‌یابد که حتی خود وی از راهکاری که در این زمینه ارائه کرده چندان خرسند نیست. افزون بر اینکه وی در این درس‌گفتارها هیچ بحثی از دین مبین اسلام به میان نمی‌آورد و این مسئله با ادعای وی مبنی بر جامعیت شناخت و آگاهی کامل وی نسبت به سیر تاریخی ادیان و مفاهیم و آموزه‌های بنیادین آن‌ها، ناسازگار است. او پس از آنکه امکان برقراری چنین تعاملی را میان دولت و دین متعین (دین طبیعی، دین متعالی و دین اقتضایی) نمی‌بیند، به سراغ مسیحیت به عنوان کامل‌ترین دین رفته و از میان فرقی سه‌گانه مسیحیت، ناگزیر پروتستانسیسم را برای این هدف برمی‌گزیند؛ در حالی که پیش‌تر مسیحیت را دین بنده‌پروری نامیده بود نه دین آزادی و آزادگی.

۱-۳. به رغم اینکه هگل تأکید می‌کند دولت مورد نظر وی نه دولت سکولار است و نه دولت دینی، بلکه دولتی است عقلانی و فراگیر که در آن دین و دولت مشترکاً تأمین‌کننده حقوق و آزادی‌های مدنی افراد جامعه‌اند، دولت مقتدر عقلانی او در مجموع یک دولت سکولار است؛ اگرچه دولت سکولاری است که اولاً شاخصه‌های دولت خودکامه و توتالیتر را ندارد؛ زیرا او کوشیده است ضمن جدا کردن راه خود از لاک و هابز، حاکم و والی مدینه را به پیروی از قانون اساسی ملزم کند؛ ثانیاً منافع این دولت در تضاد با منافع دین نیست، بلکه منافع آن به بهترین وجه در همکاری و مسالمت با دین تأمین می‌شود.

۲. معضل دومی که هگل در صدد رفع آن بود، حل پارادکس آزادی و اطاعت، و اصلاح این برداشت بود که دولت‌ها شر ضروری هستند. در این زمینه او از یک سو ضمن پذیرش نظریه «قرارداد اجتماعی» لاک و هابز در باب حکومت، اموری از قبیل خانواده، دین، دولت و مسائل خصوصی را موضوع و متعلق قرارداد نمی‌داند و معتقد بود در این زمینه نمی‌توان با دیگری قراردادی منعقد کرد، زیرا این امور به «من» تعلق دارند؛ از سوی دیگر ایده دولت ارگانیکی را جایگزین دولت مکانیکی و ابزار لاک و هابز کرد. اما به رغم طرح دیدگاه‌های تلفیقی^{۴۵} و جدید وی در این زمینه، آراء سیاسی او در این خصوص نیز خالی از اشکال نیست.

۱-۲. چنان که می‌دانیم او در مقابل حکومت‌های دموکراسی و آریستوکراسی، حکومت پادشاهی را قرار می‌دهد و برای اینکه مرز خود را از مدافعان دولت‌های توتالیتری جدا کند، قید «مشروطه» را بر عنوان حکومت پادشاهی می‌افزاید. به باور وی پادشاه بر اساس قانون اساسی و در چارچوب آن بر مردم حکم می‌راند و لذا چنین حکومتی به دیکتاتوری نخواهد انجامید. اما واقع مطلب آن است که پادشاه خواه بر اساس قرارداد حقوقی-تاریخی و خواه بر اساس قرارداد اخلاقی روی کار آمده باشد، در هر صورت از حجیت و اقتدار خاصی برخوردار می‌باشد و اوامر او لازم‌الاتباع است و دیگر نمی‌توان او را کارگزار صرف قلمداد کرد. افزون بر اینکه از توالی فاسدی که لازمه حکومت‌های پادشاهی است نمی‌توان به هیچ وجه اجتناب کرد. لذا صرف مشروطه نامیدن حکومت پادشاهی، پارادکس آزادی و اطاعت را حل نمی‌کند.

۲-۲. هگل به منظور جدا کردن راه خود از گذشتگان، ضمن پذیرش نظریه دولت ارگانیکی روسو، آن را در مقابل دولت ابزاری و مکانیکی هابز و لاک قرار می‌دهد تا به زعم خویش مسئله شر ضروری

دانستن دولت را به نحو منطقی توجیه کند؛ در رویکرد مکانیکی به دولت، دولت‌ها صرفاً ابزار و ماشینی هستند برای حفظ امنیت و رفاه و سازگاری منافع افراد، حال آنکه از نظر هگل مشارکت سیاسی در دولت فرآیندی است در جهت خودشکوفایی و خودفرهیبختگی جامعه و لذا به مثابه یک نظام زنده و پویا عمل می‌کند. به رغم اینکه این بیان در مقایسه با رویکرد قبلی موجه و منطقی می‌نماید، بیش از حد شعارگونه و آرمان‌گرایانه است؛ زیرا هنوز رابطه فرد و دولت در آن به درستی معلوم نیست و مشخص نیست که چگونه می‌توان در عین توجه به آزادی و حقوق مدنی افراد جامعه، آنها را در سایه آزادی و اراده عمومی دولت توجیه و تعارض میان منافع فرد و جمع را حل کرد. لذا اینکه بگوییم دولت گوهری است در درون افراد که با رشد و تکامل آن‌ها رشد می‌کند، مشکلی را حل نمی‌کند.

۳-۲. افزون بر این‌ها، مفهوم «روح قومی» (Folks Geist) که هگل آن را در مقابل قوانین تشریحی به کار می‌برد و معتقد است در دولت عقلانی و فراگیر وی اخلاق، آداب و سنن، عرف و قوانین مدنی برآمده از همین روح قومی است، خود با ابهامات فراوانی همراه است.^{۴۶} او برای اینکه مشکل ایجابیت و حجیت شریعت مسیح را آن گونه که در رساله *استقرار شریعت در مذهب مسیح* عنوان کرده است حل کند، در نهایت به مفهوم «دین قومی» که برخاسته از درون روح آن ملت است متوسل می‌شود؛ اما ضمن اینکه تصویر روشنی از آن ارائه نمی‌کند و روح قومی وی با ابهامات زیادی همراه است، بار دیگر به سراغ پروتستانتیسم می‌رود. بنابراین اگر نقد مسیحیت به دلیل ایجابیت آن است، پروتستانتیسم نیز از این قاعده مستثنی نیست و هگل باید برای این مسئله چاره دیگری می‌اندیشید.

بنابراین، تلاش هگل در زمینه ایجاد دولت مقتدر عقلانی با به کارگیری مفهوم روح قومی و نظایر آن و ایجاد رابطه صوری و تصنعی میان دین و دولت، در حالی که عملاً استفاده ابزاری از دین را ترویج می‌کند، در نهایت راه به جایی نخواهد برد؛ همچنان که افزودن قید «مشروطه» بر حکومت پادشاهی حل کننده پارادکس آزادی و اطاعت نبوده است. هگل مشکل نظام‌های سیاسی گذشته را به خوبی دریافته بود، اما در ارائه راحل مناسب برای برون رفت از این معضلات شتاب کرد و نظام سیاسی خود را بر مبانی سست و لرزان گذشتگان استوار کرد و این با منطقی که بر نظام فکری وی حاکم است سازگار نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد از قرارداد اجتماعی در اینجا نه یک «قرارداد حقوقی و تاریخی» میان شهروندان و حاکم است و نه قراردادی حقوقی میان خود شهروندان مبنی بر اطاعت از حاکمی که نماینده شهروندان است؛ بلکه صرفاً «قراردادی اخلاقی» است که اتباع یک دولت با هم‌دیگر منعقد می‌کنند تا حاکمی را به عنوان نماینده خود برای اداره جامعه تعیین کنند و بعد از این، رأی و نظر وی چونان رأی آنان است و باید از آن اطاعت کرد.

2. Wir Müssen Lernen Hegel zü Buch stubieren

۳. باید دانست که هگل در بحث از دین و تبیین فرآیند دیالکتیکی آگاهی بشر نسبت به روح مطلق، از سه مرحله یا لحظه بسط روح در تاریخ دین یاد می‌کند و معتقد است دین هیچ‌گاه بدون روحی (Geist)

که دارای «شکل و صورت» (Gestalt) محسوس یا عقلانی باشد، نبوده است. این سه مرحله عبارت‌اند از:

الف) دین بی‌میانجی یا «دین طبیعت» و هنر، که در مقابل «دین مُنزل» قرار دارد و خدا را در حد روح نمی‌داند. این دین شامل ادیان جادویی اولیه، دین چین و بودا و هندوئیسم، و دین ایرانی (نور) و مصری است

ب) «دین فردانیت روحانی» یا مرحله‌ی تعالی روح به فراتر از حد طبیعت، که در آن به ترتیب با ادیانی چون دین زیبایی‌پرستی یونانی، دین متعال‌انگار یهود، و دین اقتضایی و منفعت‌طلبانه روم آشنا می‌شویم (هگل این دو مرحله کلی را ذیل عنوان دین متعین می‌آورد).

ج) «دین کامل» یا مطلق که همان مسیحیت است. البته تقسیم‌بندی دیگری نیز از دین در نزد هگل وجود دارد که در آن دین مسیحیت در زمره ادیان متعین جای گرفته است و شکل سوم دین «دین فلسفی» روح است که به موجب آن از طریق میانجی‌گری فلسفه، شکل جدیدی از دین جهانی از درون مسیحیت سر برمی‌آورد. جهت مزید اطلاع ر.ک: (Hodgson, 2005).

۴. واژه دولت یا state برگرفته از واژه لاتین Status به معنای «موقعیت»، یا «وضعیت» (standing) است؛ اما رفته‌رفته معنای اصلی آن به «موقعیت سیاسی» که برتر یا برترین بود بدل شد. در قرون وسطی در ایتالیا هدف والامقامان و والاتباران این بود که تا حد ممکن مقام و موقعیت (status) خود را حفظ کنند. در دوره گسترش حکومت استبدادی ایتالیا کسانی که این مقام و موقعیت را داشتند، توانستند موقعیت خود را به کل ساختار اداری و دیوانی اجتماعی وابسته بدانند. در آن دوره پس از دستیابی به این وضع، دولت و شهریار یکی شدند.

۵. در مقابل این نگرش، نگره‌ها و تقسیمات دیگری از دولت قرار دارد؛ برای نمونه، دولت آرمانی افلاطون، دولت قدرت سوفسطائیان، دولت اخلاقی ارسطویی، دولت آسمانی آگوستین، دولت عرفی ماکیاولی، دولت قراردادی لاک و روسو، دولت استبدادی منتسکیو و ویتفولگ، و سرانجام دولت اجرایی و بر از این قرارند. برای آگاهی بیشتر ر.ک: علیرضا شجاعی زند، ۱۳۷۶، ص ۴۶-۵۰.

۶. هنگام بحث از «دولت» نزد هگل باید توجه داشت که هگل میان سه مفهوم یا برداشت از واژه دولت تمایز قائل می‌شود:

الف) دولت سیاسی (Beamtenstatt)، دولت کارگزاران یا دستگاه دولتی بوروکراسی

ب) جامعه یا دولت مدنی (burgerliche Gesellschaft)

ج) دولت عقلانی، که مستلزم رابطه عادلانه و اخلاقی هماهنگ میان عناصر جامعه است؛ ایدئالی که دولت‌های موجود را باید بر اساس آن سنجید. آنچه هگل از آن به دولت راستین و کامل یاد می‌کند، همین دولت عقلانی است.

۷. هگل بحث مربوط به روح عینی را در فلسفه خود به سه شیوه به کار می‌برد: در کتاب *پدیدارشناسی روح* به تفصیل از آن بحث می‌کند؛ در *دائرةالمعارف علوم فلسفی* اجمال بعد از تفصیل است، و در *عناصر فلسفه حقی* به تفصیل بعد از اجمال می‌پردازد.

۸. عنوان کامل اثر عبارت است از: Grundlinien der Philosophie des Recht oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse؛ واژهٔ Rechts (حق) در اینجا شامل زمینهٔ قانون، رویهٔ حقوقی، مفاهیم دولت و حتی عدالت (سیاسی) در معنای وسیع کلمه است.
۹. بندهای ۱ تا ۱۰۴ کتاب مربوط به بخش نخست (حق انتزاعی)، بندهای ۱۰۵ تا ۱۴۱ مربوط به بخش دوم (اخلاق)، و بندهای ۱۴۲ تا ۳۶۰ مربوط به بخش پایانی کتاب (زندگی اخلاق‌گرایانه) است. همچنین در بخش سوم *دایره‌المعارف* (فلسفهٔ روح)، موضوع «حق» در بندهای ۴۸۸ تا ۵۰۲، «اخلاق فردی» از بندهای ۵۰۳ تا ۵۱۲، و «اخلاق اجتماعی» از بندهای ۵۱۳ تا ۵۲۸ مورد بحث قرار گرفته است.
۱۰. او تقسیم‌بندی فوق را در واقع «بازبینی تاریخی» بخش‌های مختلف این اثر می‌داند.
۱۱. این فصل خود به فصول جزئی‌تر «زنانشویی»، «منابع مالی خانواده»، «پرورش فرزندان و انحلال خانواده»، و یک تکمله با عنوان «گذار خانواده به جامعهٔ مدنی» تقسیم شده است.
۱۲. این فصل نیز خود به سه بخش جزئی‌تر «نیازها»، «اجرای عدالت» و «پلیس و صنف» تقسیم می‌شود.
۱۳. این فصل مهم‌ترین بخش این کتاب است و در واقع سایر بخش‌ها پیش‌درآمدی بر این موضوع مهم و اساسی هستند. در بخش مربوط به دولت، مسائلی از قبیل «قوهٔ مقننه»، «قوهٔ مجریه»، و «قوهٔ زمامدار» یا حاکمیت خارجی مورد بحث قرار می‌گیرند.
۱۴. البته باید دانست که واژهٔ «انتزاعی» در اینجا به معنای امر ذهنی و سوپژکتیو نیست؛ بلکه بدین معناست که فرد صرف‌نظر از هر چیزی در درون جامعه دارای حقوق و به طور متقابل تکالیفی است؛ بنابراین قید «انتزاعی» به معنای حق صرف‌نظر از هر چیزی است.
۱۵. در این مرحله هرچند ویژگی اراده حضور دارد — در قالب هوس، نیاز، برانگیختگی و ... — هنوز با شخصیت و صفت آزادی متفاوت است. از این جهت حق مجرد در آغاز چیزی جز امکان صرف نیست و بدین روی ضرورت و وجود آن محدود به امر منفی و عدمی است (عدم تعرض به شخصیت و آنچه از آن نتیجه می‌شود).
۱۶. «چیز» یا Sache دارای دو معناست: وقتی گفته می‌شود «همین چیز»، به امری گوهری اشاره می‌کنیم؛ اما وقتی «چیز» را در برابر «شخص» به کار می‌بریم، متضاد امر گوهری می‌شود.
۱۷. او این نکته را در مقابل نظریهٔ قرارداد اجتماعی هابز و لاک مطرح می‌کند و معتقد است که موضع این قرارداد (حتی اگر قرارداد اخلاقی باشد) نمی‌تواند هر چیزی باشد.
۱۸. هگل در ادامهٔ این بحث به منظور تأکید بر جایگاه دولت به مسئلهٔ «زندگی» اشاره کرده و معتقد است که حیات یا زندگی نسبت به من، امری بیرونی (چیز) نیست که بتوانم تصمیم بگیرم آن را آزادانه و یا به موجب قرارداد به دیگری واگذارم یا بدان پایان دهم. لذا آدمی در هیچ شرایطی حق ندارد خودکشی کند یا زندگی را واگذارد، بلکه مرگ باید از بیرون بیاید. با وجود این، او بر این باور است که اگر دولت زندگی فرد را طلب کند، از آنجا که شخص دارای هستی فرودستی است، باید بی‌درنگ زندگی خود را

تسلیم وجود فرادستی (دولت) کند (هگل، ۱۳۷۸، بند ۷۰).

۱۹. در واقع هگل در اینجا به نقد نظریه کانت می‌پردازد، یعنی این نظریه که «پیمان زناشویی، پیمانی است که ضمن آن مرد و زن لذت دوجانبه صفات جنسی یکدیگر را اراده می‌کنند.» هگل خانواده را یک ضرورت منطقی در سطح اجتماع می‌داند، نه یک پیمان و قرارداد. لذا آنان که ازدواج را یک قرارداد در نظر می‌گیرند، از نظر او به سست کردن بنیان خانواده کمک می‌کنند.

۲۰. هگل در کتاب *فلسفه روح* (جلد سوم دایره‌المعارف) تفکیک دقیق و روشنی میان این دو اصطلاح قائل نمی‌شود و عنوان بخش دوم را «اخلاقیت آگاهی» و عنوان بخش سوم را «زندگی اخلاقی، یا اخلاق جمعی» می‌نامد و در هر دو مورد از عبارت *morality* استفاده می‌کند. اما در *عناصر فلسفه حق* در اشاره به اخلاق فردی واژه *Moralität* را به کار می‌برد، و در اشاره به اخلاق جمعی یا اجتماعی از اصطلاح *Ethics* (یا *Sittlichkeit*) استفاده می‌کند.

۲۱. به نظر هگل، اخلاق رواقی، اخلاق بنده‌پروری و مختص بردگان است و به آزادی درونی و تهذیب نفس توجه دارد؛ در حالی که اخلاق باید صورت بیرونی و تاریخی پیدا کند و به آزادی بیرونی و دولت برسد. از این رو وی رسالت فلسفه را ایجاد دولت می‌داند. فلسفه از آن رو که با سیاست سروکار دارد، باید در نهایت به صورت دولت و سیاست تبلور پیدا کند؛ چرا که دولت تعیین آزادی عینی و بیرونی بشریت است و دوام آن را تضمین می‌کند.

۲۲. به عقیده رادولف هایم (Rudolf Haym)، *فلسفه دین* هگل تلاشی در جهت عقلانی کردن کلیسای پروسی است؛ درست همان‌طور که عناصر فلسفه حق کوششی برای دفاع از دولت پروسی است. به نقل از بایزر، ۲۰۰۵، ص ۱۴۰.

۲۳. پوپر به هنگام بحث از ارسطو و بررسی ریشه‌های ارسطویی فلسفه هگل در کتاب *جامعه باز*، می‌گوید:

«غرض عمده از آنچه گفته شد نشان دادن سهمی بود که این دو تن در پدید آوردن مذهب اصالت تاریخ و پیکار با جامعه باز داشته‌اند، و همچنین تأثیری که در مشکلات روزگار خود ما گذاشته‌اند - یعنی ظهور فلسفه هگل که پدر اصالت تاریخ و توتالیتراریسم است.»

همچنین می‌گوید:

«هگل حلقه مفقوده میان افلاطون و صورت امروزی توتالیتراریسم است ... و پیروان امروزه توتالیتراریسم آگاه نیستند که اندیشه‌هایشان به افلاطون باز می‌گردد، اما بیشترشان به دینی که به هگل دارند واقف‌اند و همگی در فضای بسته فلسفه هگل بار آمده‌اند و یاد گرفته‌اند که دولت و تاریخ و قوم را بپرستند.» برای آگاهی بیشتر ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰، صص ۶۷۵ و

۲۴. البته برخی از شارحان هگل با این نظریه موافق نیستند. به عنوان نمونه هانا آرنت در اثر خود با عنوان منشأ خودکامگی، معتقد است دو مورد از کارکردهای اساسی خودکامگی که او در این اثر به دولت مدرن نسبت می‌دهد، با عقیدهٔ هگل در نظریهٔ دولت قابل مقایسه است (Arendt, 1973, p.195).
۲۵. منظور وی «نظریهٔ مکانیکی دولت» است که نزد هابز، لاک و دیگران مطرح بود و به موجب آن، دولت بر اساس قراردادی اجتماعی به منظور تأمین امنیت و آرامش و رفاه روی کار می‌آید و فقط کارکردی ابزار دارد.
۲۶. به نظر پاتن، آزادی عینی (concrete freedom) از منظر هگل عبارت است از وحدت میان آزادی سوژکتیو و آزادی ابژکتیو. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: پاتن، ۱۹۹۹، ص ۱۹۰.
۲۷. تفاوتی ندارد که منشأ تاریخی تشکیل دولت چه بوده باشد؛ خواه دولت ناشی از شرایط پدرسالارانه، خواه به تأثیر از ترس یا اعتماد مردم، یا به تأثیر اصناف و ... همچنین تفاوتی ندارد که بنیاد حقوق آن، شالودهٔ الهی باشد، یا پیمان و قرارداد یا عادت و ...
۲۸. در ادامهٔ بحث نقد ما بر دیدگاه هگل در این زمینه بیان خواهد شد.
۲۹. جهت مزید اطلاع ر.ک: هگل، ۱۳۸۷، ص ۵۰۶.
۳۰. به باور هگل، عامل اصلی ایجابیت دین مسیح، تبدیل شدن آن به دولت، یعنی گذار از اجتماع خصوصی به دولت بود، غافل از اینکه دولت یک کلیت عقلانی است و با امر خصوصی قابل جمع نیست. از طرفی مسیحیت نیز حاضر نبود در این گذار، ذاتیت خود را از دست بدهد. حاصل این کار چیزی نبود جز بروز استبداد و نقض آزادی در جامعه. بنابراین، هگل معتقد بود روح جامعهٔ مدنی باید در مذهب همگانی یا روح قومی تبلور یابد. لذا تناقض میان دین ذهنی و دین عینی، همان تناقض میان دین همگانی (قومی) و دین خصوصی است. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: لوکاج، ۱۳۸۶، صص ۲۸ و ۲۹.
۳۱. به نظر بایزر، نخستین کسی که به این اسطورهٔ جدید باور نداشت، خود هگل بود. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: (Beiser, 2005, p.133).
۳۲. در این دوره، او تأکید کانت بر قانون و وظیفه را درکی نارسا از اخلاق تلقی می‌کند و آن را روی دیگر سکهٔ رابطهٔ خواجه و بنده در تفکر یهود می‌داند. در این رساله او معتقد است که مسیح می‌کوشید تا از اخلاق پرستی کانتی و شریعت پرستی یهود گذر نماید و اخلاق را جدا از اطاعت از شریعت معرفی کند. از این رو به جای پیروی از شریعت در بحث اخلاق، عشق را جایگزین می‌کند.
۳۳. البته باید توجه داشت که نمی‌توان از احساس تند ضد مسیحی هگل در این دوره، رویکرد ضد دینی وی را نتیجه گرفت و گفت که هگل انسان‌گرایی دنیوی بوده است؛ بلکه برعکس، قصد هگل آن بوده است که با استفاده از رویکرد و نقش ارزندهٔ دین، به مشکل بیگانگی میان انسان و طبیعت پایان دهد (بایزر، ۲۰۰۵، ص ۱۳۷).
۳۴. مضمون درس گفتارهای هگل در طی این چهار دوره (۱۸۲۱-۱۸۳۱)، خود دستخوش تغییرات اساسی بوده و او هر بار پس از بازنگری و ایجاد تغییرات فراوانی در آن، به ارائهٔ سخنرانی بعدی می‌پرداخت؛ اما مجموعاً در قیاس با اندیشهٔ دینی دورهٔ جوانی او شکل کامل‌تر و پخته‌تری به خود گرفت.

۳۵. کوژف در مقاله «هگل، مارکس و مسیحیت» بر این باور است که نمی‌توان هگل را یک ملحد دانست؛ اما از نظر وی فلسفه هگل به عمیق‌ترین معنا الحادی و غیر دینی است. زیرا تنها واقعیت مفهوم مسیحی از خدا در فلسفه او «انسان» است. جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: (Stern, 1998, p.360)
۳۶. به باور هگل، تناقض سنتی میان الحاد و خداباوری تنها در موقف فهم جایگاهی دارد؛ بدین معنا که فرد خداباور براهینی را در اثبات وجود خداوند اقامه می‌کند و فرد غیر خداباور در اثبات عدم وجود خدا؛ بنابراین مسئله «وجود خدا» یا «عدم وجود خدا» تنها زمانی معقول و معنادار است که خدا یک امر متعین متناهی همچون دیگر موجودات کرانمند باشد. اما به نظر هگل، خدا و محتوای دین باید به نحوی از کرانمند درگذرد و به بی‌کران برسد. پس وقتی محتوای دین به بی‌کران رسید، دیگر سخن گفتن از آن محتوا یا هر تعین مقولی مثل «وجود» و «عدم وجود»، بی‌معنا و نامعقول است.
۳۷. دینی که در زمان پریشانی و جدایی و ستم همگانی بدان توسل می‌جویند و برای تسلا یافتن در برابر گناه بدان امید می‌سپارند.
۳۸. البته نه الزام به پذیرش جماعتی خاص، بلکه تعلق داشتن به جماعت دلخواه؛ زیرا دولت نمی‌تواند در مورد محتوای ایمان دینی افراد دخالتی داشته باشد
۳۹. نحله‌های دینی و مذهبی همچون کوئیکرها و آناپتیست‌ها از دولت در برابر دشمنان دفاع نمی‌کردند. اما آنان این اختیار را یافتند که این وظیفه را از راه جانشین کردن خدمت دیگری انجام دهند. از این رو دولت باید در این زمینه صبور و شکیبیا باشد.
۴۰. این مسئله از مواردی در اندیشه هگل است که جای نقد دارد و در پایان این نوشتار بدان خواهیم پرداخت.
۴۱. زیرا چنانکه بیان شد، وی در سال‌های جوانی میانه چندان خوبی با دین نداشت و به انتقاد تند و صریح از آن می‌پرداخت.
۴۲. دین استبدادی به ما می‌آموزد که اخلاق از بیرون انسانیت داده شده است و بشریت هرگز نمی‌تواند آن را لمس کند. این دین همچنین مدعی است که آنچه ما باید آزادانه و شجاعانه در درون خود کشف کنیم، به صورت یک بسته دینی از خارج داده می‌شود. از این رو دارای قوانینی است که مشخص می‌کند ما چگونه باید عمل کنیم، ببندیشیم، و حس کنیم. به نظر هگل آنچه بعدها باعث ایجادیت دین مسیح شد، استقرار شریعت در آن و اقتدارطلبی و استبداد آن بود.
۴۳. به باور هگل در آغاز، تمدن یونان باستان امکان آزادی اخلاقی را فراهم کرده بود. او معتقد است مسیحیت بیشتر از آنکه با یهودیت قرابت و نزدیکی داشته باشد، شبیه دین یونانی-رومی است.
۴۴. البته هگل رفته‌رفته از این آموزه نیز درمی‌گذرد و در تلاش است تا با میانجی‌گری فلسفه شکل جدیدی از دین جهانی (دین فلسفی روح) را از درون مسیحیت استخراج کند. ظاهراً او یک بار دیگر با ایدئال دین قومی بازی می‌کند. برای آگاهی بیشتر ر.ک: (Hodgson, 2005).
۴۵. تلفیقی دانستن راه حل هگل از آن روست که وی در بیان آراء خود در این زمینه به دیدگاه

فیلسوفان سیاسی گذشته از جمله نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» لاک و هابز، مفهوم «ارادهٔ عمومی» روسو، مفهوم «حق طبیعی» اسپینوزا و به ویژه «نظریهٔ اخلاقی» کانت نظر داشته است. ۴۶. او بر این باور است که هرگاه روح یک قوم به موجب سیر دیالکتیکی آگاهی توانست به خودآگاهی و اندیشهٔ مفهومی محض دست یابد و میان متناهی و نامتناهی وحدت و یگانگی برقرار کند، در میان آن قوم یا ملت شاهد حکومتی عقلانی و آزاد خواهیم بود؛ حکومتی همراه با قوانین مدنی و اخلاقی برآمده از روح قومی، و نه تحمیل شده از بیرون یا از طریق شریعت.

منابع

- پوپر، کارل (۱۳۸۰). *جامعهٔ باز و دشمنان آن*. ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند. چاپ سوم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۷۹). *قرارداد اجتماعی*. ترجمهٔ مرتضی کلانتریان. تهران: انتشارات آگاه.
- علیرضا شجاعی زند (۱۳۷۶). *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*. تهران: تبیان.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه از فیثسته تا نیچه*. ترجمهٔ داریوش آشوری. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۱). *دین در محدودهٔ عقل تنها*. ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات نقش و نگار.
- لوکاج، گئورگ (۱۳۸۶). *هگل جوان، پژوهشی در رابطهٔ دیالکتیک و اقتصاد*. ترجمهٔ محسن حکیمی. تهران: نشر مرکز.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۷۸). *عناصر فلسفهٔ حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست*. ترجمهٔ مهبد ایرانی‌طلب. تهران: انتشارات پروین.
- _____ (۱۳۸۶). *پدیدارشناسی روح*. ترجمهٔ زیبا جلیلی. چاپ دوم. تهران: انتشارات شفیعی.
- _____ (۱۳۸۶). *استقرار شریعت در مذهب مسیح*. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران: نشر آگاه.
- _____ (۱۳۸۷). *«حجیت و آزادی»*. ترجمهٔ دکتر علی مرادخانی. **کتاب فیلسوف فرهنگ؛ جشن نامه دکتر رضا داوری اردکانی**. به کوشش دکتر حسین کلباسی اشتری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

- Critical Assessments*, (1998), edited by Robert Stern, volume II, London & New York.
- Fackenheim. Emil. L, (1967), *The Religious Dimension in Hegel's thought* university of Chicago Press.
- Hodgson. P. C, (2005), *Hegel Christian theology, A reading of the lecture on the philosophy of Religion*, Oxford University press.
- Hegel. G. F. W, (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, Ed by Allen. W. Wood, Trans by H. B. Nisbet, Cambridge University Press,.
- , (1984), *Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion - Volume 1, Introduction and the Concept of Religion*, University of California Press.
- , (1988), *Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, One-Volume Edition, The Lectures of 1827, Trans by: R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris, University of California press.
- , (1948), *Early Theological Writings*, Trans. T. M. Knox; with an introduction and fragments translated by Richard Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- , (1973), *Hegel's philosophy of mind*, being part three of *the Encyclopedia of the philosophical Science*, Translated by William Wallace together with the *Zusätze* in Baumann's text (1845), Translated by A. B. Miller, Oxford university.
- Heidegger. M, (1967), *What is thing?* Trans, W. B. Barton & V. Deutsch, Indiana: Gateway Editions Ltd.
- Kaufmann, Walter, (1976), "*The Young Hegel and Religion*" in Hegel (a collection of critical essays). University of Notre Dame Press.
- Kaufmann, Walter (1970), *Hegel's Political Philosophy*, New York: Atherton.
- Kroner, R. (1984). in Hegel (1984).
- Lukacs, G, (1975), *The Young Hegel*, trans. R. Livingstone, London: Merlin press.
- Patten, Alan, (1999), *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford University Press.
- Shlomo, Aviner (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, London, Cambridge University Press.