



تحلیل تطبیقی شناخت الهی در فلسفه ملاصدرا و هگل

فاطمه عبدالله پور سنگچی^۱، علی عسگری یزدی^۲

۱. دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسئول: f.abdollahpour@ut.ac.ir
۲. استاد تمام گروه مبانی نظری دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسئول: asgariyazdi@ut.ac.ir



چکیده	اطلاعات مقاله
یکی از اساسی ترین و مهم ترین محورهای معرفت انسان، تأمل و اندیشه در باب شناخت الهی است که متفکران بسیاری در طول تاریخ فلسفه و کلام، به بحث و بررسی در این زمینه همت گماشته اند؛ بنابراین برخی از الهی دانان بر اساس مبانی و نظام فکری خود، در پی آن هستند که شناخت خدا را امری ممکن قلمداد کنند. از جمله این متفکران می توان به ملاصدرا، بنیان گذار حکمت متعالیه و هگل، فیلسوف برجسته جهان غرب اشاره کرد. در این پژوهش، سعی بر آن است تا ارزیابی مقایسه ای شناخت الهی از دیدگاه ملاصدرا و هگل به روش توصیفی - تحلیلی انجام شود. دستاوردهای پژوهش حاکی از آن است که صدرالمآلهین نیز منکر آن نیست که در فطرت هر انسانی نوعی شناخت به مبدأ وجود دارد، اما این مطلب مبین این نیست که اقامه برهان بر وجود واجب، امر غیرممکنی باشد. براهین بسیاری برای اثبات خداوند مطرح شده است که اساسی ترین و مهم ترین آن ها «برهان صدیقین» است. در این برهان، فلاسفه حرکت به سوی خداوند را از طریق «وجود» امکان پذیر می دانند. ملاصدرا در آثار مختلفش، از راه های مواجهه آدمی با پروردگار از راه افعال و مظاهر سخن می گوید؛ هنگامی که ما صفات کمالی در موجودات این جهان را مشاهده می کنیم، به وجود آن صفات در خداوند پی می بریم. از آن سو، فلسفه دین هگل نیز با اندیشیدن و تأمل او درباره خدا آغاز می شود. بعضی او را متهم به اعتقاد به همه خدایی و همه در خدایی ^۱ و حتی کفر می کنند و برخی دیگر او را می ستایند، اما آنچه روشن است این است که هگل خود را به مسیحیت لوتری متعهد و مبراً از این اتهامات می داند. در این مقاله بر آنیم که ابتدا دیدگاه ملاصدرا و هگل را در باب خدا و شناخت او تبیین کنیم و سپس به بررسی نقاط اشتراک و افتراق این دو فیلسوف بپردازیم.	تاریخ ها: دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵
	واژگان کلیدی: خدا دین شناخت الهی ملاصدرا هگل

استناد: عبدالله پور سنگچی، فاطمه، عسگری یزدی، علی (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی شناخت الهی در فلسفه ملاصدرا و هگل، ۲ (۳). ۱۶۱. <https://doi.org/10.30487/cph.2025.2048743.1036>

© ۱۴۰۴ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



A Comparative Analysis of Divine Knowledge in the Philosophy of Mulla Sadra and Hegel

Fatemeh Abdollahpour sangchi¹ , Ali asgariyazdi² 

1. PhD student in the theoretical foundations of Islam, University of Tehran, Tehran, Iran.
Corresponding author: f.abdollahpour@ut.ac.ir

2. Full Professor, Department of Theoretical Foundations, University of Tehran, Tehran, Iran.
Corresponding author: asgariyazdi@ut.ac.ir

Article Info

History

Received: December 23, 2024
Accepted: February 3, 2025

Keywords

God
Religion
divine knowledge
Mulla Sadra
Hegel

Abstract

One of the most fundamental and important axes of human knowledge is contemplation and thought about divine knowledge, which many thinkers throughout the history of philosophy and theology have devoted their efforts to discussing and examining in this field. Therefore, some theologians, based on their principles and intellectual system, seek to consider the knowledge of God as possible. Among these thinkers, we can mention Mulla Sadra, the founder of transcendental wisdom, and Hegel, the prominent philosopher of the Western world. In this research, an attempt is made to conduct a comparative evaluation of divine knowledge from the perspectives of Mulla Sadra and Hegel using a descriptive-analytical method. The achievements of the research indicate that Sadra al-Mutalahin also does not deny that there is a kind of knowledge of origin in the nature of every human being; but this does not mean that establishing a proof of the existence of the necessary is impossible. Many proofs have been proposed to prove God, the most fundamental and important of which is the "proof of the truthful". In this argument, philosophers consider the movement towards God possible through "existence." Mulla Sadra, in his various works, speaks of the ways in which man encounters God through actions and manifestations; when we observe the qualities of perfection in the beings of this world, we realize the existence of those qualities in God. On the other hand, Hegel's philosophy of religion also begins with his thinking and contemplation about God.

Citation: Abdollahpour Sangchi, F., & Asgariyazdi, A. (2025). A Comparative Analysis of Divine Knowledge in the Philosophy of Mulla Sadra and Hegel. *Comparative Philosophy*, 2(3), 1-16.

<https://doi.org/10.30487/cph.2025.2048743.1036>

© 2025 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).

مقدمه

یکی از مسائل بنیادی بشر در حوزه معرفت دینی، بحث از الهیات و جستجو درباره مبدأ آفرینش است و این امر بدیهی است که مقدم بر اثبات وجود خالق آفرینش (هل بسیطه)، شناخت (ما هو) اوست، زیرا موضوع خدا و مسئله خداشناسی از اهمیت و ارزش ذاتی برخوردار است. این ارزش و اهمیت، به مراتب در فلسفه ملاصدرا مضاعف شده است. اهمیت این مسئله تا جایی است که بسیاری گفته‌اند اگر خداوند از فلسفه ملاصدرا حذف شود، همه چیز در تفکر او بی‌معنا خواهد شد و هیچ موضوعی برای تفکر باقی نخواهد ماند (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷). ملاصدرا خدا را محور و مرکز تمام مباحث فلسفی خود قرار داده و بارها گفته است که راه‌حل بسیاری از مسائل خداشناسی را فقط او به‌خوبی درک کرده است.

همچنین فلسفه دین هگل نیز با اندیشیدن درباره خدا آغاز می‌گردد که به گفته وی، برآیندی برای دیگر بخش‌های فلسفه اوست. به عقیده او، خدا حقیقتی است که از ازل خود را آشکار می‌سازد. نمایش‌های از وجوه مختلف وجود خدا را می‌توان در بخش‌های متفاوت نظام هگلی تماشا کرد.

از توجه ویژه صدرالمتألهین و هگل درباره خداوند، پرسش‌هایی به ذهن متبادر می‌گردد؛ از جمله اینکه خداشناسی در منظومه فکری ملاصدرا به چه معناست و چه جایگاهی دارد؟ نظر هگل درباره خداشناسی چیست؟ چه اشتراکاتی را می‌توان میان شناخت خدا از منظر ملاصدرا و هگل می‌توان یافت؟ چه تمایزاتی میان این دو وجود دارد؟

با بررسی پیشینه پژوهش‌ها در موضوع مورد نظر، عنوان مشابه این پژوهش یافت نشد، اما آثار علمی مرتبط با آن را می‌توان به‌عنوان پیشینه این تحقیق تلقی کرد؛ مانند: Hegel G.W.F (Quentin, 1993)

Hegel on logic and Religion (John, 1992), Hegel Metaphysics of God (Patricia, 2002)

نوآوری این مقاله، بدین صورت است که هر چند در آثار متعددی به شناخت الهی پرداخته شده است، ولی در هیچ کدام شناخت الهی با رویکرد تطبیقی میان ملاصدرا و هگل بررسی نشده است. در این پژوهش، سعی شده است تا با توجه به مبانی فکری ملاصدرا و هگل، ارزیابی مقایسه‌ای شناخت الهی از منظر این دو فیلسوف برجسته، به روش توصیفی تحلیلی انجام شود و اشتراکات و اختلافات آنان نسبت به این مسئله تبیین گردد که امری بدیع و نو است.

صدرالمتألهین

شناخت الهی از دیدگاه ملاصدرا

یکی از مسائلی که به‌شدت متأثر از نظریه وجود صدرالمتألهین است و صبغه کاملاً جدیدی در نظام فلسفی وی پیدا می‌کند، اثبات وجود حق و مسئله اسماء و صفات الهی در سلوک فکری او است.

ملاصدرا در مشاعر به سلوک فکری خود اشاره می‌کند، درحالی‌که محور سخن خود را حقیقت وجود قرار می‌دهد و می‌گوید «حق تعالی از حیث شدت و قوت وجود، تناهی ندارد و نقص و قصور، لازمه مراحل ثانی هستی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۶۹).

ملاصدرا در آثار مختلفش از جمله در اسفار و مفاتیح‌الغیب از راه‌های مواجهه آدمی با پروردگار از راه افعال و مظاهر سخن می‌گوید؛ هنگامی که ما صفات کمالی در موجودات این جهان را مشاهده می‌کنیم، به وجود آن صفات در خداوند پی می‌بریم. وی در مفاتیح‌الغیب اظهار می‌دارد:

هرگاه در معلولی صفت کمالی یافت شود؛ صفتی که برای موجود بماهو موجود باشد و اتصاف^۱ موجود بما هم موجود به این صفت، تغیر و تکثر و جسمانیتی در موجود بماهو موجود پدید نیاورد، وجود این صفت در مبدأ قیاض به نحو اولی و اقدم و اشد ثابت می‌شود، زیرا وجود و کمالاتش از علت مفیض بر معلولش فائض می‌شود و معطی کمال، فاقد کمال نیست و هر آنچه به امکان عام برای واجب‌الوجود ممکن باشد، برای او ضرورت دارد. همچنین همه صفات حقیقی ضرورتاً عین ذات^۲ خداوند هستند، بنابر آنکه عقل حکم می‌کند؛ کسی که کمالاتش از نفس ذاتش برآمده است، در نسبت با کسی که صفتش زائد بر ذات است، برتر و شریف‌تر است، زیرا واجب‌الوجود ضرورتاً باید بی‌نیاز از امور بیرون از خود باشد، حتی اگر این امر زائد و بیرون از ذات، از لوازم ذات باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۲۵).

به عبارت دیگر، از منظر ملاصدرا دو راه کلی برای شناخت الهی و صفاتش وجود دارد: ۱- شناخت الهی و صفاتش از طریق افعال؛ ۲- شناخت الهی و صفاتش از طریق خدا.

در طریق اول، یعنی شناخت صفات الهی از راه غیر صفات او، مقدماتی طی می‌گردد:

الف: صفات کمالی مانند علم و قدرت در پدیده‌های این جهانی یافت می‌شود؛

ب: خدا وجود دارد؛

ج: پروردگار واهب همه کمالات و صفات کمالی است.

در نتیجه، خداوند صفات کمالی این جهانی همانند علم و قدرت را فارغ از هر گونه نقص و جهت امکانی داراست (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۲۰).

در شیوه نخستین، عقل بماهو عقل بشری به‌عنوان ابزار شناخت است، اما در دومین شیوه، عقل منور به نور الهی است (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۳، پانوشت ص ۴۲۱).

ملاصدرا روایتی از امام باقر (ع) در راستای طریقه اول مطرح می‌کند: «... کلمتا میزتموه بأوهامکم فی أدق معانیه فهو مخلوق...»؛ هر آنچه با اوهام (عقل) خویش با دقیق‌ترین معانی تمییز می‌دهید؛ همانند شما مخلوق است و به شما برمی‌گردد... شاید مورچه هم گمان کند برای خدا همانند او دو شاخ دارد. به دلیل آنکه تصور می‌کند فقدان دو شاخک برای موجود فاقد شاخک نقص به شمار می‌رود. حال عقلاً در توصیف خدا نیز به همین است (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۷۲؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۶۶، ص ۲۹۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۲۰). صدرالمتألهین از این روایت، شناخت خدا از طریق افعال را استنباط می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۲۰).

همچنین از منظر ملاصدرا، دو جنبه از خدا را در نسبتی که ما با خدا برقرار می‌کنیم، می‌یابیم: (۱) الله از آن جهت که الله است؛ (۲) الله مجعول ما. از دیدگاه ملاصدرا، جنبه دوم از خداوند، بتی است که توسط قوه وهم، قوه متصرفه و قوه عقل ما ساخته شده است و تفاوتی میان بت خارجی و بت نفسانی از این جهت وجود ندارد، زیرا هر دو ساخته دست بشریست (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۰).

صدرالمتألهین در توضیح مطلب فوق بیان می‌دارد: «عارفان کمل، حق مطلق، یعنی الله را بدون تقیید به اسم خاص و صفت خاص می‌پرستند و حق با همه اسما برای آنها تجلی^۳ می‌کند و آنها خدا را در هیچ تجلی اسمایی و افعالی و آثاری انکار نمی‌کنند. برخلاف محبوب مقید که خدا را بنابر اسم خاص می‌پرستند که اگر خیر به آنها رسد؛ اطمینان حاصل می‌کنند و اگر شری به آنها رسد، منقلب می‌شوند» (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۱).

1. Qualification
2. Self
3. Manifestation

براهین اثبات وجود خدا از دیدگاه ملاصدرا

برخی از فلاسفه معتقدند که تصوّر فطری^۱ از خدا در انسان یافت می‌شود و یا اینکه از طریق عملکرد طبیعی و خودانگیخته ذهن، تصویری از خدا دارد. همان‌طوری که سیسرو معتقد بود در همه کائنات، ذات الهی، ذاتاً متجلی است و نیز نقش بسته در نفس انسانی است (الدرز، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵)؛ بنابراین وجود الهی را امری بدیهی و بی‌نیاز از اقامه دلیل و برهان می‌دانند.

صدرالمآلهین نیز منکر آن نیست که در فطرت هر انسانی نوعی شناخت به مبدأ وجود دارد، اما این مطلب اشاره به آن ندارد که اقامه برهان بر وجود واجب، غیر ممکن باشد. ملاصدرا در اثبات وجود خدا معتقد است، مخلوقات و آثار واسطه قرار نگرفته‌اند، ولی از جهتی همانند برهان طبیعیون و متکلمان امکان که از خواص ماهیات است، واسطه واقع شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۱۵-۱۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ب، ص ۶۸).

هنگامی که ملاصدرا درباره تمایز بین خدا و جهان هستی صحبت می‌کند، منظور وی از واجب، وجود صرف بسیطی است که شدت نامتناهی وجود را داراست و منظور وی از ممکن، وجود تعلق‌ی ظلی است که وابسته به واجب در وجود و کمالات وجودی است (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۱).

براهین بسیاری برای اثبات خداوند مطرح شده است که اساسی‌ترین و مهم‌ترین آن‌ها «برهان صدیقین» است. در این برهان، فلاسفه حرکت به سوی خداوند را از طریق «وجود» امکان‌پذیر می‌دانند، زیرا در تلاش هستند خداوند را به وسیله خودش و با وجود خودش بشناسند، نه توسط غیر خودش. تقریری که ملاصدرا نسبت به برهان صدیقین بیان می‌دارد بدین شرح است: «حقیقت عینی وجود در عین وحدت، کثرت دارد؛ یعنی وجود یک واحد بسیط است که از لحاظ ذاتش، بین افراد مختلف آن اختلافی وجود ندارد، فقط در کمال و نقص، شدت و ضعف دارند. آخرین مرتبه کمال، از آن خداوند است که کامل‌تر از آن را نمی‌توان تصوّر کرد، زیرا هر موجود ناقصی نیازمند به غیر خود یعنی موجود کاملی است که او را تمام و کامل کند. پس وجود یا بی‌نیاز از غیر خود است که همان واجب‌الوجود است یا از لحاظ ذاتش (بالذات^۲) نیازمند به غیر می‌باشد که همان ممکن‌الوجود است» (ملاصدرا، ۱۴۰۰، ص ۱۳۶).

همچنین اصالت وجود، یکی از مهم‌ترین نظریه‌های فلسفی ملاصدرا است که مجموعه هستی را واقعیتی یگانه می‌داند. همچنین فقر وجودی و عین‌الربط بودن موجودات، یکی دیگر از نظریه‌های بدیع وی در فلسفه است. ملاصدرا و پیروانش به نظریه فقر وجودی معتقدند. بر اساس این نظریه، اگر بپرسیم که چرا معلول نیازمند به علت است، سؤالی بی‌جاست، زیرا دلیل نیاز معلول، همان فقر وجودی اوست و معلول، ذاتی جز نیازمندی به علت ندارد؛ «در واقع، معلول عین ربط و احتیاج به علت است» (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۴۶۱).

انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا

مواجهه انسان با خدا و تلقی او از خدا، به موقعیت وجودی انسان برمی‌گردد. ویژگی تشبیهی برای خدا را کسانی که در موقعیت وجودی تشبیه به سر می‌برند، به کار می‌برند و خدا را دارای دست و پا می‌خوانند و مسئله انسان‌وار بودن خداوند را مطرح می‌کنند و گروهی که در موقعیت وجودی تنزیه قرار دارند، ویژگی جسمانی خداوند و حضور این جهانی او را نفی می‌کنند؛ بنابراین ویژگی‌هایی که اهل تشبیه برای خدا قائل شدند، توسط اهل تنزیه مورد انکار قرار

1. Inherently
2. Self-existence

گرفت و صفات پروردگار اهل تنزیه توسط اهل تشبیه مورد انکار قرار گرفت. ملاصدرا در این مورد بیان می‌دارد «انکار و اثبات خدا و ویژگی‌های او به دلیل غلبه احکام برخی مواظن است و اینکه برخی مراتب هستی از نظر طایفه‌ای پوشیده است و این پوشیدگی کانون اختلاف باورهای مردم است و بر اساس این اختلاف برخی دیگری را انکار کنند و طایفه‌ای، طایفه‌ای را نفرین می‌کنند، اما انسان کامل، حق را با جمیع مشاهد و مشاعر می‌شناسد و او را در جمیع مظاهر و مواظن پرستش می‌کند. پس انسان کامل، عبدالله است؛ عبداللهی که با جمیع اسما و صفات، خدا را پرستش می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۱).

انسان کامل، همیشه در ترقی وجودی است و مقام معلوم ندارد. به دلیل فقر وجودی این انسان و رهایی از اشتغالات وجودی و قطع توجه به غیر حق، وجود به مثابه امانت الهی را به گونه مستقیم اما عاریه می‌پذیرد و از سوی او، این امانت به دیگر موجودات منتقل می‌شود؛ همان‌طوری که از راه قلب، حیات به سایر اعضا بدن می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ج ۱۶۰، ص ۱۶۴).

وی در قسمتی از تفسیر قرآن، از انسان کامل، تقریری (روایت اول) بیان می‌دارد، حاکی از آن است که انسان کامل مظهر جامع نبوی یعنی پیامبر اکرم (ص) است (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۲).

همچنین ملاصدرا بیان می‌دارد؛ انسان به رتبه‌ای در پایان سیر وجودی‌اش می‌رسد که واسطه‌ای بین او و حق نیست، همان جایگاهی که در آغاز داشت. پس انسان، شریف‌تر از ملائکه در مقامات پایانی وجودش می‌گردد و این مسئله منافاتی با آن ندارد که در بعضی مراتب وجود، جبرئیل و برخی ملائکه، در بعضی دیگر معلم انبیا بوده‌اند (ملاصدرا، ج ۳، صص ۵۹-۶۹).

هگل

هگل همانند اغلب معاصرانش، ادعای ایمان به وجود خدا را دارد، اما مفاهیم ایمان، خدا و وجود پیچیده هستند. وی به خدای شخصی کلیسای لوتری معتقد است، اما از این جنبه که بدون تلاش این آموزه را دریافت کند و بدون توجیه عقلی آن را بپذیرد، واقعاً خرسند نیست. فلاسفه قرون وسطی به نظریه «حقیقت دو گانه» تمایل داشته‌اند؛ حقیقت ایمان و حقیقت عقل که نه تنها ممکن است ناهمزمان، بلکه متضاد باشند. فائق آمدن بر تضاد میان غنای ایمان سنتی و فقر عقل فلسفی همانند سایر تضادها، یکی از اهداف هگل است؛ بنابراین فلسفه هگل همان مضمون مسیحیت را دنبال می‌کند، با اینکه شکل آن متفاوت است (Inwood, 1992, p 113).

برای اینکه جایگاه هگل در فلسفه دین را بفهمیم، باید اشاره کرد که از آغاز الهیات پروتستان با دو واژه در رابطه با خدا صحبت می‌کند: تعالی و حلول. در تصور حلولی از خداوند، او را متحد با بشر و متجسد در آن برداشت می‌کنند و در تصور تعالی^۱، او برای بشر، حکم «کاملاً دیگری» را دارد (Witten, 1993, p 31)؛ بنابراین هگل چنین طرح دو گانه‌ای از خداوند را برداشت می‌کرد.

محور فعالیت فلسفی هگل، مفهوم خدا است؛ او در ابتدای دست‌نویس سخنرانی‌اش بیان می‌دارد که آغاز و انجام همه امور، از خداوند است و او یگانه موضوع فلسفه است، تنها موضوع در بین موضوعات فراوان (Hodgson, 2005, p 101). مضمون ایده خدا، یگانگی و کلیت روح و آگاهی در وجود راستین آن است. به دیگر سخن، پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر (متناهی و نامتناهی) در آن با هم یکی شده‌اند. ایده خدا در دین مسیح، به‌عنوان جامع طبع انسانی و طبع خدایی ظهور می‌کند (هگل، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱).

خدای هگل (تثلیث^۱ یا اقانیم سه گانه)

آموزه تثلیث بیان می‌دارد که سه تمایز ازلی و ذاتی در وجود الوهیت سرمدی وجود دارد که پدر، پسر و روح القدس به لحاظ سنتی نام گرفته‌اند. در مسیحیت غرب، این سه قاعده متعارف، سه شخص در یک جوهر و در مسیحیت شرق، سه اقنوم در یک وجود است (هاروی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۷).

در فلسفه دین هگل نیز، تثلیث جایگاه بنیادی و اساسی دارد. به عقیده وی «خدا در اقنوم اول در آگاهی حضور دارد. اندیشه مقوم وجود خداست. برای آگاهی اندیشیده یا حسی است که خدا می‌تواند به صورت خدا دارای وجود باشد؛ یعنی در ذاتیت لم‌یزلی‌اش در خود و برای خود. نمودش امر دیگری است. خدا در ذاتش متعلق اندیشه و در نمودش متعلق احساس است. خدا از آنجا که نوعی مضمون است، از این رو اساساً برای اندیشه است» (Hegel, 1993, p 227)

همچنین هگل در مورد دوّمین اقلیم بیان می‌دارد: «دومین اقنوم از اقانیم سه گانه مسیحی عنصر جزئی است که ایده در حالت نمود و آشکاری (محسوس و ملموس آن) یعنی خدای پسر است. در این حالت ایده چیزی خارجی و برون آمده است؛ به گونه‌ای که به حالت اولیه و نخست ایده، نمود می‌بخشد و در این حالت است که به‌عنوان ایده الهی شناخته می‌شود و این همانی خدا و انسان شکل می‌گیرد» (Hegel, 2008, vol 3, p 316).

آگاهی، سوّمین اقنوم از اقانیم سه گانه است؛ یعنی آگاهی خدا همچون روح است. آن سان که روح وجود دارد و به خود واقعیت می‌بخشد، همان اجتماع است (Hegel, 2008, vol 3, p 328). ایده الهی در این مرحله، در همانستی ذات خدایی و امر انسانی در نظر گرفته می‌شود.

این قسمت از محتوای دین، یعنی یگانگی خدا و انسان، همان محتوای روح مطلق است. هنگامی روح مطلق می‌شود که خود را موضوع خویشتن می‌یابد. ذهن آدمی در حوزه دین و فلسفه و هنر می‌داند که خود، همه حقیقت و مطلق است. دین چیزی جز یگانگی خدا و انسان نخواهد بود (استیس، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۶۸۱).

هگل در بیان ماهیت مطلق می‌گوید: «مطلق همان اندیشه است که به خود می‌اندیشد، یعنی اندیشه خوداندیش است و معنای این سخن آن است که مطلق همان روح است؛ یعنی ذهن روشنگر خویش یا ذهن خودآگاه بیکران (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۷، صص ۱۷۳-۱۷۴).

به عقیده هگل، چه در خویشتن خویش و چه در بیگانگی خویش، روح همان تصوّر یا نمود، برای ما است و حال به این «ما» رسیده‌ایم. «ما یعنی همان امت یا جماعت، جز همان آگاهی نیستیم» (Hegel, 1984, vol 1, p 276).

شناخت خداوند از دیدگاه هگل

آگاهی از خدا به عقیده هگل، با ایمان و احساس یقین شروع می‌شود که در وهله اول، معرفت بی‌واسطه‌ای می‌نماید (لنگه‌اوزن، بیتا، ص ۵۷). وی در عصر خود، خداشناسی را درگیر عقل و ایمان می‌یابد و علت را آن می‌داند که خداشناسان در امکان شناخت خدا دچار شک و تردید می‌گردند. اگرچه الهی‌دانان، ورود عقل را به خداشناسی منتفی می‌دانند، اما هگل فلسفه را تنها راه شناخت خدا می‌داند (هیپولیت، ۱۳۸۳، ص ۴۵) بر مبنای عقیده او، اگر امکان شناخت خداوند از طریق عقل میسر نگردد، روح انسان تنها قادر خواهد بود به جهان کرانمند دل ببندد و آن را بشناسد و به هیچ طریق دیگری نمی‌تواند به محتوای روح بیکران دست یابد. از دیدگاه او، خدا مانند خدایان یونان باستان با بندگان خود عداوت نداشته؛ بلکه خود را به بندگانش می‌نمایاند (هگل، ۱۳۷۹، ص ۴۷).

به اعتقاد هگل، در حقیقت خدا روحی است که در جهان و تاریخ، معنا و مفهوم واقعی خود را نمایان می‌سازد. وی آن چنان شناخت جوهره و ذات خدا را ضروری^۱ و لازم می‌داند و اطمینان دارد که شناخت خدا امری ممکن است تا جایی که می‌گوید در صورتی شناخت خدا حتی در کتاب مقدس به عنوان امری غیر ممکن برای انسان قلمداد گردد، باید در جای دیگری به جست‌وجوی او پردازیم تا به محتوایی از وجود خداوند پی ببریم (Hegel, 1984, vol 1, p 126).

با آنکه انسان به خدا و دین و صفات الهی که در دین بیان شده و به واسطه علمای دین آموزش داده شده، ایمان دارد؛ همزمان دین، خدا و تعالیم الهی را می‌شناسد (هگل، ۱۳۳۶، ص ۵۲). به همین خاطر از دیدگاه هگل موضوع ایمان نیز قابل شناخت است. حتی اگر به صورت کامل، این آگاهی وضوح نداشته باشد؛ به هر حال تعینات قابل درکی برای مؤمن وجود دارد. حتی وقتی «عقل از چیزی غیر از خود صحبت به میان می‌آورد، فقط از خود صحبت کرده و دین ترتیب عقل از خود خارج نمی‌شود» (هیپولیت، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱).

در حقیقت انسان زمانی قادر به شناخت خداوند خواهد بود که خود و طبیعت را به عنوان جلوه‌های خدا ملاحظه کند و خود را به عنوان عالی‌ترین این جلوه‌ها بیابد، زیرا در اندیشه قادر خواهد بود آن کلی را که خودش بخشی از آن است را درک کند (Hegel, 1984, vol 1, p 126).

برخی گمان کرده‌اند که هگل در گذر از ایده مطلق منطق به طبیعت، در تلاش است جهان واقعی خارج از اندیشه انتزاعی بسازد، اما او می‌خواهد که از طریق استدلال، سازگاری مطلق نظام خویش را حفظ کند که این اقتضا ضرورت درونی ایده است که در طبیعت کشف گردد. برای حرکت دیالکتیکی اندیشه وی، گذر از منطق به طبیعت، ذاتی است (Leighton, 1896, p 602) یا اینکه او را متهم به «همه‌خدایی» می‌کنند. چارلز هارتشورن در مورد هگل می‌گوید: «اگر هگل معتقد به نوع^۲ مشخصی از خداپرستی باشد، باید وی را معتقد به «همه‌خدایی» دانست. او بر این اعتقاد است که برای بیان حقیقت، باید متضادها متحد شوند و هر دو اصطلاح «وجوب» و «امکان» را به کار می‌گیرد. با این حال، تعیین مراد دقیق وی از این اصطلاحات مشکل است. بی‌شک او بر این باور^۳ است که اتحاد واجب و ممکن، نامتناهی و متناهی، کلی و جزئی، حقیقت هر دو را تشکیل می‌دهد، اما مشکل در نحوه توصیف این اتحاد است. به نظر من هگل در این مسئله به روشنی سخن نگفته است» (Hartshorn, 1993, vol 11, p 169).

انسان کامل از دیدگاه هگل

هگل معتقد است که دین در مرتبه‌ای برتر از فلسفه است و عیسی (ع) به برترین مرتبه کمال (حیات محض) رسیده است. به عقیده او، در توصیف عیسی (ع)، عالی‌ترین عبارت همان تعبیری است که خود عیسی (ع) به کار برده است و خود را «پسر خدا» نامیده است و آن را در برابر خودش، به عنوان «پسر انسان» قرار داده است. در حقیقت، نسبت پدر و پسر یک وحدت مفهومی نیست، بلکه آن‌ها تعینات حیات واحدند و همین، تشابه و وحدت حیات است (Hegel, 1961, p 260).

به عقیده او «موجودات زنده حتی اگر جدای از هم باشند، دارای ذات هستند و وحدت آن‌ها همچنان وحدت ذات است. آنچه در قلمرو مرده یک تناقض است در قلمرو حیات نیست» (Hegel, 1961, pp 260-261)، اما عقل انسان قادر به درک وحدت حقیقی ما بین خدا و عیسی (ع) نخواهد بود و اگر تحمیل گردد، تکلیف مالا یطاق بر عقل است.

1. Essential
2. Race
3. Believe

یهود نیز سخنان عیسی را از این منظر عقلی می‌فهمید، ولی قادر به درک این نقطه نبود که «تپه و چشمی که آن را می‌بیند، عین و ذهن هستند. اما میان انسان و خدا، میان روح و روح، به‌هیچ‌وجه این شکاف عینیت و ذهنیت وجود ندارد؛ یکی نسبت به دیگری، دیگری است فقط در این حد که یکی دیگری را ادراک می‌کند؛ هر دو یکی هستند» (Hegel, 1961, p 265).

اشتراکات ملاصدرا و هگل در شناخت الهی

در این قسمت، تلاش شده است تا با طرح دیدگاه‌های مشترک این دو اندیشمند برجسته درباره خدا، کنکاشی نوین درباره شناخت او انجام گیرد.

امکان شناخت الهی

هم ملاصدرا و هم هگل، شناخت الهی را امری ممکن قلمداد می‌کنند. ملاصدرا در آثار مختلفش از جمله در اسفار و مفاتیح‌الغیب از راه‌های مواجهه آدمی با پروردگار از راه افعال و مظاهر سخن می‌گوید؛ هنگامی که ما صفات کمالی در موجودات این جهان را مشاهده می‌کنیم، به وجود آن صفات در خداوند پی می‌بریم.

از دیدگاه ملاصدرا «همه صور حسی و معنوی، مظاهر خدا هستند و خدا، شاهد هر صورت و ناطق به هر زبان و منظور به هر عینی و مسموع به هر گوش‌ی است، اما بدون آنکه او در صورتی باشد و بدون آنکه چشم جسمانی بدو نظر کند و محدودش کند و بدون اینکه کلامی برای شنیدن در میان باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۲۳).

هگل عدم امکان شناخت خدا را مبتنی بر اینکه انسان کرانمند با در نظر گرفتن خدا به‌عنوان هستی آگاه، قادر به شناخت بی‌کران نخواهد بود، را رد می‌کند. وی بیان می‌دارد: ما تنها می‌توانیم آگاهی را به خدا، بر پایه دریافتان از خودمان، همچون هستی‌های آگاه نسبت دهیم. آگاهی لازمه‌اش، رویارویی با دیگری است. به سخن دیگر «درگیر شدن با جز خود و بازشناخته شدن از سوی آن. بدین‌سان پروردگار همچون هستی آگاه، مانند همه هستی‌های آگاه دارای این ضرورت درونی است که خود را در طبیعت و زندگی انسانی، یعنی در دیگری برونی سازد و از رهگذر این فرآیند برونی‌سازی، به آگاهی کامل برسد» (پلنت، ۱۳۸۳، ص ۵۰).

نقش عقل در شناخت الهی

ملاصدرا و هگل، هر دو به توانایی عقل برای شناخت الهی اهمیت بسزایی قائل‌اند. صدرالمتألهین میان موقعیت فرادست و فرودست، تفکیکی قائل نشده و بدون اینکه از تمایز میان علم و کشف و انسان کامل و غیر کامل سخنی بگوید، صحبت از شناخت خدا و حضور^۱ متعالی او در جهان می‌کند و این مطلب را هم‌راستا با عقل می‌داند، نه در ورای طور عقل. وی در شرح هدایه اثیری بیان می‌کند «وجود نفس حقیقت خداست و این وجود بر همه پدیده‌ها سریان و انبساط یافته است، به‌نحوی که او فاقد چیزی نیست، بلکه عین حقیقت اشیاست (در مقام ظهور). برخی گفته‌اند این تلقی از خدا، به‌طور و رای طور عقل باز می‌گردد، اما من می‌گویم فهم این تلقی از خدا از اطوار عقل است» (ملاصدرا، ۱۴۲۲، صص ۲۴۰-۲۴۱).

همچنین از دیدگاه هگل، اولین عنصری که در آن باید ایده خدا را بررسی کنیم، عنصر اندیشه است. انسان اولین بار در اندیشه است که می‌یابد، حقیقتاً وجود دارد. در زمان حال ازلی‌اش، ایده عنصری است که وجود دیگری، هنوز آن را تحمیل می‌کند. ایده لم‌یزلی، به‌مثابه ایده در حقیقت مطلقش در اندیشه، در خود و برای خود است (Hegel, 1993, p 54).

البته در نظر هگل، اگر به صرف حکم عقل محض، عمل کنیم، خود نوعی ایجابیت^۱ است، چراکه عملی که از کل وجود انسان برخاسته باشد، نیست (Hegel, 1961, p 211) بنابراین دوست داشتن خداوند با تمام وجود به عنوان الگوی قداست و عمل به مقتضیات آن، راهکار هگلی برای وصول به حقیقت دین است.

امکان دسترسی به ذات الهی

صدرالمتألهین در *مظاهر الهیه* بیان داشته است؛ راهی برای شناخت ذات الهی از طریق عقل وجود ندارد و ما نیز طبق دستورات الهی، به عدم تفکر در ذات الهی سفارش شده ایم، بلکه باید در نعمت های الهی تفکر کنیم (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۶)؛ به عبارت دیگر ذات الهی، از هر گونه دسترسی مفهومی و حصولی متعالی است، اما این مطلب به معنای غیر قابل دسترسی بودن خداوند نیست که نتوان به هیچ وجه از او سخن گفت. انسان می تواند از راه آیات الهی با خدا ارتباط پیدا کند. وی در تفسیر قرآن بیان می دارد «ذات مقدّس و احدیّت وجود قیومی، متعالی از تصوّر و تمثّل و تخیل و تعقل از سوی ماست و هر آنچه عقل، از معانی اسما به حسب مفهومات لغوی یا اصطلاحی ادراک می کند بیرون از ساحت عز و کبریاست. ذهن صرفاً از طریق ملاحظه مظاهر و مجالی الهی و از مشاهده مربوبات و محاکی آنها راهی به سوی خدا می یابد» (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۸)، اما وی در مقابل با سخنان قبلی خود، هم از ذات الهی سخن می گوید و هم راه سخن گفتن اله را به ما نشان می دهد و می گوید حکمت؛ معرفت ذات حق اول^۲ و مرتبه وجود و صفات و افعال اوست... (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۷) و این همان موضعی است که باید دیدگاه ملاصدرا را در آن جدی گرفت، زیرا وی در جای دیگر بر شناخت ذات الهی تصریح دارد؛ به عنوان مثال، وی رویارویی با خدا را از طریق خدا بیان می دارد و مواجهه با خدا را در مواجهه از راه مظاهر منحصر نمی کند. وی معتقد است حق به حق دانسته می شود و صفات الهی با صفات الهی شناخته می شود نه به غیر خدا و به غیر صفات الهی (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۲۱).

هگل نیز معتقد است که انسان قادر خواهد بود محتوای ذات نامتناهی را دریابد. او چیستی خدا را با چیستی انسان یکی می داند و معتقد است انسان متناهی، قادر به شناخت ذات نامتناهی است (هگل، ۱۳۹۲، ص ۲۵۱) تا جایی که او ادعای عدم امکان شناخت از خدای نامتناهی، به دلیل وجود ذهن متناهی را درک انتزاعی و میان تهی از ذات الهی است (فلاح رفیع، ۱۳۹۰، ص ۱۵۸).

امکان شناخت فطری خداوند

بنابر منظومه فکری ملاصدرا «وجود واجب تعالی، امری فطری است، زیرا انسان در برخورد با حوادث سخت و ترسناک به حکم فطرت، بر خدا توکل می کند و خودبه خود متوجه آن موجود سبب سازی می شود که مشکل ها را آسان می سازد. به همین جهت است که بیشتر عرفا برای اثبات وجود خدا و تدبیر او در نظام هستی، به حالتی استدلال می کنند که انسان در موقع برخورد با حوادث ترسناک از قبیل غرق شدن یا حریق در خود مشاهده می کند» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۲).

شناخت خدای متعال باید مقدم بر معرفت هر چیز دیگری باشد؛ زیرا او ظاهر کننده کائنات و مبدأ سلسله وجودات است که به او نورالانوار گفته می شود. خداوند چون مبدأ ظهور موجودات است، باید ظاهرترین موجودات و باهرترین انوار باشد (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۵۹۴).

به عقیده هگل نیز، نیازی به اثبات وجود خداوند به معنای سنتی آن نیست، زیرا خداوند ساختار منطقی جهان و همان جهان است (Inwood, 1992, p 115)؛ به عبارت دیگر چون اصل واقعیت هستی مشکوک نیست و شکی در آن وجود ندارد؛ بنابراین می‌یابیم که چیزی وجود دارد، پس خدا وجود دارد.

هگل معتقد است که خدا در انسان حلول کرده است و این حلول الهی در دین به آگاهی می‌رسد و موجب آگاهی خداوند در انسان متدین از خویش می‌گردد. خداوند خود را در انسان فقط با این عنوان می‌شناسد که انسان خود را در خدا می‌شناسد. در حقیقت برای هستی خداوند، وجود انسان ضروری است (Hegel, 1993, xi pp50-51).

افتراقات ملاصدرا و هگل در شناخت الهی

با وجود مبانی فلسفی و اعتقادی مشترک میان صدرالمتهلین و هگل، تفاوت‌های اساسی نیز در رویکرد این دو فیلسوف نسبت به مسئله شناخت الهی وجود دارد که موجب تفاوت جدی در چگونگی مواجهه آنان به این مسئله شده است. در ادامه، به این افتراقات می‌پردازیم تا با بیان تفاوت‌های این دو رویکرد، شناخت پروردگار، از منظر دو اندیشمند به‌طور کامل تبیین شود.

وحدت الهی

مطابق وحدت شخصی وجود از دیدگاه ملاصدرا، خداوند واحد است، ولی صاحب جلوه‌های گوناگونی است. خداوند حقیقت و باقی شئون او است. او اصل است و وجود ممکنات و کائنات دیگر، شئون ذات الهی و تجلیات صفات و لمعات جمال و جلال او هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۹۵). وی در مفاتیح الغیب در مورد وحدت وجود بیان می‌دارد: «اشاره به حقیقت وجود و آنکه آن عین ذات معبود است» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۴۲۳)، اما در فلسفه دین هگل، تثلیث جایگاه بنیادی و اساسی دارد. وی از ساختار^۱ ارگانسیم، برای تبیین تثلیث مدد می‌جوید. در حقیقت روح القدس، وضع مجامع خدای پدر و خدای پسر است. دم پدر، دم پسر و دم روح القدس، متمایز در عین همبستگی و هم‌بسته در عین تمایز هستند (طالب‌زاده و دلاوری، ۱۳۹۷، ص ۱۷۵).

از دیدگاه هگل «انسان فقط زمانی می‌تواند به یک خدا ایمان داشته باشد که قادر باشد از هر عملی و از هر شیء متعینی جدا شود و همزمان، به راحتی به روح هر عملی و هر شیء متعینی بیوندد. در هیچ شیء بی‌روح و بی‌جان، امر الهی نمی‌تواند وجود داشته باشد» (Hegel, 1961, p 254).

دین عینی ملاصدرا و دین ذهنی هگل

دینی که مدنظر هگل است، دین ذهنی^۲ است که در برابر دین عینی^۳ قرار دارد. وی معتقد است که ارزش حقیقی و ذاتی برای دین ذهنی است.

ملاصدرا از سلوک در تعریف حقیقت دین نام می‌برد و بیان می‌دارد: «حقیقت دین عبارت است از سلوک و پیمودن راه خدا با قدم بیرون رفتن از وجود مجازی برای رسیدن به وجود حقیقی» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، صص ۳۵-۳۶)؛ بنابراین آنچه انسان در این سفر به دست می‌آورد، خود حقیقی اوست. همچنین از دیدگاه ملاصدرا فهم دین در شناخت کامل مبدأ و معاد خلاصه می‌شود. این معاد، ویژه انسان نیست بلکه کل هستی، در حال حرکت به سوی

1. Fabric
2. Subjective
3. Objective

پروردگار است و هر موجودی از موجودات این عالم، حرکت و تحوّل ذاتی و عبادتی فطری به سوی خداوند را دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱).

از دیدگاه هگل، یک مجموعه مفاهیمی درباره خدا و ارتباط او با جهان، انسان و جاودانگی روح را نمی‌توان صرفاً دین نامید. اگرچه از راه عقل یا از راه دیگری هم می‌توانیم این موارد را فرابگیریم، اما حقیقت دین یک امر قلبی است که احساسات و اراده ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد و دین تنها به حوزه عقل مربوط نیست (آراسته و احمدی، ۱۳۸۷، ص ۳)، اما باید توجه داشته باشیم، دین ذهنی از معرفت علمی یا متافیزیکی خداوند و ارتباط جهان و ما با او کاملاً متمایز است. معرفتی که مدنظر هگل است، الهیات است و دیگر نمی‌توان نام دین بر آن گذاشت. وی تنها معرفتی از خدا و جاودانگی نفس را دین می‌داند که به نیازهای عقل عملی پاسخ دهد. به عقیده او، این تلقی از دین، مانع بررسی الهیات نمی‌شود، اما شایستگی بررسی را تنها به‌عنوان یک جزء دین ذهنی را پیدا می‌کند.

استمداد از کشف و شهود در شناخت الهی

صدرالمآلهین در موضوعی از توانمندی و قدرت انسان در مواجهه وجودی با پروردگار، بدون هیچ‌گونه قیدی با استمداد از کشف سخن می‌گوید. انسان در پرتو کشف، خداوند را در ذات و صفات و جمال و جلالش، بدون هیچ‌گونه قید و حجابی می‌یابد. او به سبب شدت آشکاربودنش، پنهان است و به علت غلبه قربش از ما دور است، همان‌طوری که چشم انسان، به علت ضعف خود توانایی خیره شدن به نور خورشید را ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۲۳).

به عقیده ملاصدرا، علم مستدل، مقیدکننده اله در چارچوب تنزیهی یا در قالب تشبیهی است. به همین جهت این نوع علم، این احکام فراگیر^۱ برای خدا را نفی می‌کند، اما کشف مکاشف، اثبات‌کننده احکام فراگیر یادشده برای خداوند هستند. بنابر ابزار شناختی، دیدگاه هر دو طیف صحیح است، اما آن دیدگاهی که حقیقت را آن‌چنان که هست، روشن می‌سازد، همان دیدگاه کشف مکاشف است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۲۳).

هگل آموزه کسب دانش بی‌واسطه یا آموزه کسب دانش از طریق شهود را یک عقیده راحت‌طلبانه و غیر معقول می‌شمارد (هگل، ۱۳۹۲، ص ۸۸). انسان ناخودآگاه وجود اصلی الهی را در خود به فراموشی سپرده است. در گذشته همواره بشر به سوی ماوراء و ذات الهی توجه داشت، ولی اکنون بعد از گذشت زمانی طولانی به این جهان به‌وسیله «تجربه» نظر افکنده و آن‌چنان غرق در این دنیا شده که باید با تلاش، توجه به عظمت از دست‌رفته را در خود بیدار کند (هگل، ۱۳۸۹، صص ۵۳-۵۴).

بر اساس دیدگاه هگل، اگر کسی در اموری مانند مسائل اخلاقی و دینی و غیره، متوسل به الهام و دل و مکاشفه گردد و این موارد را برتر از عقل بداند، حاکی از آن است که وی از جدا نبودن قوای ذهن و بخش پذیر نبودن آن به صورت انتزاعی، آگاهی ندارد (استیس، ۱۳۸۱، ص ۵۱۲).

براهین اثبات وجود خدا

ملاصدرا از دو نوع برهان، برای اثبات وجود خدا استفاده می‌کند؛ یعنی هم خدا را به واسطه مخلوقات به اثبات رسانده و هم به اثبات الهی، به صورت مستقیم و بدون نیاز به مخلوقات می‌پردازد، اما هگل برای اثبات وجود خدا و دانش نسبت به هستی او، خدا را با جامعیت «بودن» یگانه می‌کند. به عبارت دیگر وی بیان می‌دارد که چون واقعیت هستی مشکوک نیست و شکی در آن وجود ندارد؛ بنابراین می‌یابیم که چیزی وجود دارد، پس خدا وجود دارد و نیازی به اقامه برهان نیست.

ملاصدرا در اسفار، برهان صدیقین را برای اثبات وجود الهی بیان می‌دارد: «بدان که راه‌ها به سوی خدا فراوان است، زیرا او فضایل و کمالات متعددی دارد و بعضی از راه‌ها محکم‌تر و بهتر و نورانی‌تر از بعضی دیگر است. محکم‌ترین و بهترین برهان، برهانی است که حد وسط آن غیر از واجب نباشد. در این صورت راه با مقصد یکی خواهد بود و آن راه صدیقین است که آنان از خود او بر خودش استشهاد می‌کنند. سپس از ذات بر صفات و از صفات بر افعال و سپس در ادامه مطرح می‌کند که این آیه قرآنی بر این برهان اشاره دارد: «اولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید»^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۴-۱۲).

به عقیده هگل، تجلی خداوند در جهان از دو راه به وقوع پیوسته است و در درس گفتارهای فلسفه طبیعت خود آن را چنین بر می‌شمرد: «خدا به عنوان یک انتزاع خدای حقیقی نیست، حقیقت او در جنبه دیگر محقق شده او است که همان طبیعت است» (صمیمی و گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۶، ص ۲۹۵).

اندیشه اصلی هگل این است که آشکار شدن نامتناهی، تنها به وسیله متناهی امکان‌پذیر است یا اینکه نامتناهی جدا از متناهی نیست و همان حرکتی است که با آن، متناهی از حد خود خارج می‌شود و خود را فانی می‌کند و می‌میرد. اسطوره مسیحی حلول خدا و سپس مرگ و رستاخیز وی، در واقع بیان نمادین همین افکار هگلی است. موجود متناهی؛ فقط موجودی است که به عنوان لحظه وجودی از واقعیت نامتناهی به عرصه می‌آید (روژه گارودی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۶).

تجلی خداوند در مسیحیت از دیدگاه هگل

هگل ظهور مسیح را به استناد به عقاید دینی مسیحیت، تجلی خدا می‌داند. از منظر او انسان در دین مسیح می‌داند که خدا چیست و این مسئله با هر افکاری که شناخت خدا را غیر ممکن بداند، در تضاد خواهد بود (هگل، ۱۳۳۶، ص ۵۰). بنابراین زندگانی مسیح، ولادت در قلمرو الهی - یعنی حضور خداوند در وجود انسان - این معنا را می‌رساند؛ اصلی که در آسمان برای انسان باشد و قدرت الوهیت را در درون خود درک کند. این به معنای دگرگونی انسان به غیر انسان نیست، بلکه به معنای این است که انسان علاوه بر جسم و طبیعت جسمانی که دارد، دارای روح یا حقیقتی عقلانی است که پرتوی از ذات الهی را به ارث می‌برد. از دیدگاه هگل «برای اینکه انسان این حقیقت را دریابد، باید شهادت درونی روح خود بر ندای الهی را بشنود و فقط این ندای آسمانی می‌تواند در باب نیازهای عالی‌تر عقل، انسان را تعلیم دهد» (آراسته و احمدی، ۱۳۸۷، ص ۷).

نتیجه‌گیری

از مجموعه آرای مطرح شده در این پژوهش نکات زیر قابل برداشت است:

۱. خدایی که ملاصدرا از آن یاد می‌کند، خدای مطلق است که در همه جا حاضر است. از راه‌های مواجهه انسان با خداوند از راه افعال و مظاهر سخن می‌گوید؛ هنگامی که ما صفات کمالی در موجودات این جهان را مشاهده می‌کنیم، به وجود آن صفات در خداوند پی می‌بریم. همچنین ملاصدرا معتقد به عدم دسترسی به ذات الهی است، اما حکمت را شناخت ذات و افعال می‌داند. وی براهینی برای اثبات وجود خدا ارائه می‌دهد و اصالت وجود ذات را همان وجود می‌داند؛ بنابراین او نمی‌تواند بر اعتقاد خود مبنی بر عدم دسترسی به ذات الهی ایستادگی کند.

۲. بر اساس دیدگاه هگل، خدا در اجتماع انسانی حلول کرده و محتوای دین، یعنی یگانگی خدا و انسان، همان محتوای روح مطلق است و دین چیزی جز یگانگی خدا و انسان نخواهد بود. در موقف سوم خدا، جمع خدای پدر و پسر

است. با نفی پدر و پسر در شخصیت خود و حضور در اجتماع انسانی، این جمع معنا دارد و این به معنای نشان دادن انسان در جایگاه خدا و یگانگی این دو است؛ بنابراین اجتماع انسانی، محل تجلی خداوند است.

۳. از نقاط اشتراک بین ملاصدرا و هگل می‌توان، اعتقاد به امکان شناخت الهی نام برد. ملاصدرا معتقد است همه صور حسی و معنوی، مظاهر خدا هستند و خدا، شاهد هر صورت و ناطق به هر زبان است. هگل نیز عدم امکان شناخت خدا را مبتنی بر اینکه انسان قادر به شناخت بی‌کران نخواهد بود، رد می‌کند.

۴. از دیگر اشتراکات ملاصدرا و هگل این است که انسان را قادر به شناخت ذات الهی می‌داند. از دیدگاه ملاصدرا، راهی برای شناخت ذات الهی از طریق عقل وجود ندارد و ما باید در نعمت‌های الهی تفکر کنیم، اما این مطلب به معنای غیر قابل دسترسی بودن خداوند نیست. به عقیده وی، حکمت معرفت ذات حق اول و مرتبه وجود و صفات و افعال اوست. هگل نیز معتقد است که انسان قادر خواهد بود، محتوای ذات نامتناهی را دریابد. او چستی خدا را با چستی انسان یکی می‌داند و معتقد است انسان متناهی، قادر به شناخت ذات نامتناهی است.

۵. امکان شناخت فطری خداوند، یکی دیگر از اشتراکات ملاصدرا و هگل است. معرفت به خدای تعالی یک امر فطری است، زیرا انسان‌ها در هنگام سختی‌های زندگی و به صورت غریزی و ناخودآگاه به مسبب‌الاسباب و آسان‌کننده سختی‌ها روی می‌آورند و به او توکل می‌کنند، اما به عقیده هگل، نیازی به اثبات وجود خداوند به معنای سنتی آن نیست، زیرا خداوند ساختار منطقی جهان و همان جهان است.

۶. یکی از تمایزات ملاصدرا و هگل، وحدت خداوند است. مطابق وحدت شخصی وجود از دیدگاه ملاصدرا، خداوند واحد است، ولی صاحب جلوه‌های گوناگونی است. خداوند حقیقت و باقی شئون او است، اما در فلسفه دین هگل، تثلیث جایگاه بنیادی و اساسی دارد. وی از ساختار ارگانیک، برای تبیین تثلیث مدد می‌جوید. در حقیقت روح القدس، وضع مجامع خدای پدر و خدای پسر است.

۷. استمداد از کشف و شهود در شناخت الهی یکی دیگر از تمایزات ملاصدرا و هگل است. صدرالمتهلین در موضعی از توانمندی و قدرت انسان در مواجهه وجودی با پروردگار، بدون هیچ‌گونه قیدی با استمداد از کشف سخن می‌گوید. انسان در پرتو کشف، خداوند را در ذات و صفات و جمال و جلالش، بدون هیچ‌گونه قید و حجابی می‌یابد، اما هگل آموزه کسب دانش بی‌واسطه یا آموزه کسب دانش از طریق شهود را یک عقیده راحت‌طلبانه و غیر معقول می‌شمارد.

۸. یکی دیگر از تمایزات ملاصدرا و هگل، براهین اثبات وجود خداوند است. ملاصدرا از دو نوع برهان، برای اثبات وجود خدا استفاده می‌کند؛ یعنی هم خدا را به واسطه مخلوقات به اثبات می‌رساند و هم به اثبات الهی، به صورت مستقیم و بدون نیاز به مخلوقات می‌پردازد، اما هگل برای اثبات وجود خدا و دانش نسبت به هستی او، خدا را با جامعیت «بودن» یگانه می‌کند و نیازی به برهان برای اثبات وجود حق نمی‌بیند.

۹. تجلی خداوند در مسیحیت یکی دیگر از تمایزات ملاصدرا و هگل است، زیرا هگل ظهور مسیح را به استناد به عقاید دینی مسیحیت، تجلی خدا می‌داند. از منظر او انسان در دین مسیح می‌داند که خدا چیست و این مسئله با هر افکاری که شناخت خدا را غیر ممکن بداند، در تضاد خواهد بود.

منابع

قرآن کریم

آراسته، ع؛ احمدی افرمجان، ع (۱۳۸۷). «خدا و دین از نظر هگل جوان». *مجله نامه حکمت*، شماره دوم، ۷۱-۹۴.
الدرز، ل (۱۳۸۶). *الهیات فلسفی توماس آکوئیناس*. مترجم شهاب‌الدین عباسی. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.

- استیس، و (۱۳۸۱). *فلسفه هگل*. ترجمه حمید عنایت. چاپ ششم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پلنت، ر (۱۳۸۶). *هگل (درباره فلسفه)*. ترجمه اکبر معصوم ینگی. تهران: آگه.
- دیلمی، ح (۱۴۱۲ق). *ارشاد القلوب الی الصواب*. چاپ اول. قم: الشریف الرضی.
- راوچ، ل (۱۳۸۲). *فلسفه هگل*. ترجمه عبدالعلی دست غیب. چاپ اول. تهران: نشر پرسش.
- صانعی دره‌بیدی، م (۱۳۸۳). *مبانی اندیشه‌های فلسفی*. تهران: امیرکبیر.
- صدرالمتألهین شیرازی، م (۱۴۲۲). *شرح الهدایه العسیریه*. چاپ اول. بیروت: موسسه تاریخ العرب.
- صدرالمتألهین شیرازی، م (۱۳۶۳الف). *اسرار الآیات*. پژوهش محمد خواجه‌ی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، م (۱۳۶۳ب). *المشاعر*. تصحیح امامقلی بن محمدعلی عمادالدوله. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، م (۱۳۷۸). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، م (۱۳۸۳). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة*. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، م (۱۳۸۵). *شرح اصول کافی*. ویراستار محمد خامنه‌ای و رضا استادی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، م (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجه‌ی. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، م (۱۳۸۸). *التفسیر قرآن الکریم*. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، م (۱۳۹۱). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (مقدمه فارسی)*. چاپ دوم. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، م (۱۴۰۰). *المبدأ والمعاد*. چاپ دوم. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صمیمی، ن؛ گندمی نصرآبادی، ر (۱۳۹۶). «بررسی انتقادات هگل از تجربه دینی شلایر ماخر»، *نشریه فلسفه دین*، شماره ۲، ۲۸۷-۳۰۹.
- طالب‌زاده، ح؛ دلاوری پاریزی، ف (۱۳۹۷). «فلسفه دین هگل: دیالکتیک تلیث در رابطه سکولار خدا و جهان»، *نشریه تأملات فلسفی*، شماره ۲۰، ۱۷۱-۱۹۲.
- فلاح رفیع، ع (۱۳۹۰). *فلسفه دین هگل*. چاپ اول. تهران: نشر علم.
- کاپلستون، ف (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*. ترجمه غلامرضا اعوانی. چاپ اول. تهران: انتشارات سروش.
- گارودی، ر (۱۳۶۲). *در شناخت اندیشه هگل*. ترجمه باقر پرهام. چاپ اول. تهران: موسسه انتشارات آگه.
- لنگه‌اوزن، م (بی‌تا). «تأملاتی در باب روانشناسی و دین». ترجمه سید محمد راستی تبار، پژوهش و حوزه، شماره ۲۶، ۵۱-۷۷.
- لاهیجی، م (۱۳۸۶). *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*. قم: بوستان کتاب.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- هاروی، و (۱۳۹۰). *فرهنگ الهیات مسیحی*. ترجمه جواد طاهری. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هگل، گک (۱۳۷۹). *عقل در تاریخ*. ترجمه حمید عنایت. چاپ اول. تهران: انتشارات پیام.
- هگل، گک (۱۳۸۹). *پیشگفتار پدیدارشناسی جان*. ترجمه باقر پرهام. تهران: کندوکاو.
- هگل، گک (۱۳۹۲). *دانشنامه علوم فلسفی*. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: نشر لاهیتا.
- هیپولیت، ژ (۱۳۸۳). *پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل*. اقتباس و تألیف کریم مجتهدی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

John, W B (1992). *Hegel on Logic and Religion*. Albany: Suny Press.

Hegel, G W F (1961). *the spirit of Christianity and its Fate*. in Early Theological Writings. Translated by T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hegel, G W F (1984). *Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol 1. Edited by Hodgson. University of California Press, Berkeley. Los Angeles: London.

Hegel, G W F (2008). *Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol 3. University Press USA.

Hegel, G W F (1993). *Vorlesungen Uber die Philosophie der Religion*. W. Jaeschke & F. Meiner (eds). Hamburg: Philosophische Bibliothek.

Hartshorne, C (1993). *Pantheism and Pantheism*. Encyclopedia of Religion. Edited by Mircea Eliade. Vol 11. New York: Macmillan Publishing Company.

Hodgson, P C (2005). *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford University Press.

Inwood, M (1992). *A Hegel dictionary: The Blackwell Philosopher Dictionaries*. Oxford: Blackwell Publishers.

Patricia, M C (2002). *Hegel Metaphysics of God: The Ontological Proof As the Development of a Trinitarian Divine Omology*. (Aldershot. UK and Burlington. Vt: Ashgate.)

- Quentin, L (1993). *Hegel G.W.F, Encyclopedia of Religion, Edited by Mircea Eliade*. New York: Macmillan Publishing Company. Vol 6.
- Leighton, J. A (1896). "Wallace The Logic of Hegel, in Hegel Conception of God", In: *The Philosophical Review*. Published by: Duke university Press on behalf philosophical Review. Vol 5, No 6. Pp 601-618.
- Witten, G. Marsha (1993). *All Is Forgiven: The Secular Message in American Protestantism*. New Jersey: Princeton University Press. Princeton.