

بررسی انتقادات هگل از تجربه دینی شلایرماخر

نادر صمیمی^{۱*}، رضا گندمی نصرآبادی^۲

۱. کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه تهران

۲. دانشیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۳۰/۱۱/۹۴، تاریخ پذیرش: ۱۵/۵/۹۶)

چکیده

تجربه دینی به عنوان یک نظریه به نسبت منسجم، نخستین بار توسط شلایرماخر مطرح شد. او تجربه دینی را به «احساس وابستگی به امر مطلق» تعریف کرد. شلایرماخر گوهر دین را شهود و احساس می داند که بی نیاز از وساطت مفاهیم عقلی است. از جمله آثار و نتایج تجربه دینی شلایرماخر را می توان شخصی کردن عنصر اساسی دین، ترویج رویکرد سلبی درباره شناخت ذات و صفات خدا، در نظر گرفتن احساس به عنوان منبع شناخت و امکان حصول شناخت بی واسطه دانست. بر اساس نظر هگل، محتوای دین و فلسفه یک چیز است و هر دو مراحل از آگاهی روح هستند. به نظر وی تنها با اندیشه می توان به وجود خدا و ذات الهی پی برد. هگل با تکیه بر نظر خود مبنی بر عدم امکان آگاهی بی واسطه، تجربه دینی و شهودگرایی شلایرماخر را نقد می کند و الهیات مبتنی بر احساس را ناتوان از توصیف و تبیین صحیح دین و خدا می داند. شاه بیت انتقادهای هگل بر تجربه دینی مورد نظر شلایرماخر عدم امکان شناخت بی واسطه و انتقاد به شخصی بودن عنصر دینی در تجربه دینی، ناتوانی آن از شناخت ذات خدا، عدم توجه به یگانگی قوای ذهنی و انتقاد از در نظر گرفتن احساس به عنوان منبع شناخت است.

واژگان کلیدی

ایده آلیسم، تجربه دینی، شلایرماخر، شناخت بی واسطه، هگل.

مقدمه

امروزه تجربه دینی یکی از موضوعات مهم در فلسفه دین محسوب می‌شود. شلایرماخر به‌عنوان نخستین طرفدار و مبلغ تجربه دینی، آن را به احساس وابستگی به مطلق تعبیر می‌کند. وی متأثر از نهضت رمانتیسم، اساس دین را شهود بی‌واسطه و احساس معرفی می‌کند. شلایرماخر همواره با مخالفت‌هایی از طرف دیگر نحله‌های فکری در فلسفه و کلام و حتی در میان دیگر قائلان به تجربه دینی مواجه بوده است؛ به‌عنوان مثال می‌توان به زاویه دید رودولف اتو با او در تبیین تجربه دینی اشاره کرد. به‌عنوان نمونه دیگری کارل بارت، ایمانگرای مسیحی وی را ناتوان از توسعه یک الهیات جدی می‌داند (Welker, 1999: 169).

هگل فیلسوف ایده‌باور آلمانی نیز انتقادهایی نسبت به تجربه دینی شلایرماخر داشته است. وی در آثاری متعدد و در درسگفتارهای خود به انتقاد از امکان حصول آگاهی بی‌واسطه و شهود می‌پردازد. انتقادهای هگل هم به‌طور مستقیم و هم غیرمستقیم در آثار وی قابل شناسایی هستند. از نظر هگل شهود بی‌واسطه به‌عنوان امری معرفت‌بخش فاقد ارزش و اعتبار است.

ریشه اختلاف نظر میان هگل و شلایرماخر در باب شناخت و همچنین دین را می‌توان در تمایز میان ایده‌الیسم و رمانتیسم یافت. برای بررسی اختلاف‌نظرها باید مسائلی از قبیل ایده‌الیسم، رمانتیسم، شهود بی‌واسطه، زمینه‌ها و منشأ گرایش به تجربه دینی و انتقادهای مطرح‌شده مد نظر قرار گیرد.

دوران روشنگری پس از مواجهه با شک‌گرایی افراطی، زمینه‌های لازم را برای ظهور فلسفه کانت فراهم آورد. شکافی که کانت میان سوژه و ابژه قائل شد، واکنش‌های گوناگونی در پی داشت. رومانتیسم و ایده‌الیسم را می‌توان دو واکنش به فلسفه کانت و همچنین روشنگری دانست.

سده هفدهم و هجدهم دوران روشنگری است (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۱۵). کانت شعار روشنگری را «دلیر باش در به‌کار گرفتن فهم خویش» (کانت، ۱۳۷۶: ۱۷) عنوان می‌کند. به

این ترتیب روشنگری را می‌توان اعتماد به فهم انسانی و به‌کارگیری آن دانست. در این دوران خردورزی محور همه آنچه است که انسان به دنبال آن خواهد بود (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۵۹). در نتیجه توجه و اعتماد به عقل در دوران روشنگری، طبیعت و عقل استقلال خود را به دست آوردند و پیوند الهیات و فیزیک در نهایت گسست (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۱۱۷).

مؤلفه‌های اصلی تجربه دینی شلایرماخر

۱. قیام آگاهی

از نظر شلایرماخر اگر احساس بتواند در جهان بودن انسان را نمودار کند و خود مانند فعل خدا بر انسان آشکار شود، آنگاه این احساس همان تقوا و خداترسی است (Schleiermacher, 2006, 45). به نظر او شهود و درک پویایی زندگی، پیش از اندیشه است: «شما باید بدانید چگونه قبل از آگاهی خود، به خودتان گوش فرادهید» (ibid: 41).

شلایرماخر شهود و درون‌نگری را بهترین راه فهم گوهر دین معرفی می‌کند و به همین دلیل نگاه الهیاتی افلاطون و پیروانش و جنبه‌های عرفانی و درون‌نگری آنها را می‌ستاید (ibid: 134). وی برای تشخیص تجربه دینی مخاطبان، خود را به حالتی متوجه می‌کند که به گمان وی آگاهی نیست، بلکه حرکت آگاهی و تحریک آگاهی است که خالی از هر گونه مفهوم از پیش اندیشیده شده است: «شما قیام و ظهور آگاهی خود را ملاحظه کنید، نه انعکاس چیزهایی که روبه‌روی شما حاضر است» (ibid: 41 - 42). از نظر شلایرماخر کلمات قادر به توصیف کامل این تجربه نیستند. محتوای تجربه دینی نیز بر اساس کلمات در ذهن صورت نمی‌گیرد (ibid: 144).

۲. تمایز دین از علم و عمل

در نظر شلایرماخر دانش و عمل، جهان را از طریق شیء (ابژه) شناسایی می‌کنند (ibid: 44). وی دین را با در جهان بودن یکی می‌گیرد. البته جهان به معنای تمام هستی و نه تنها هستی مندها. دین از نظر شلایرماخر یعنی زندگی کردن در طبیعت نامتناهی و در خدا، در خدا بودن و همه چیز را در خدا دیدن، یگانگی وحدت و کثرت (ibid: 37). برای شلایرماخر محرز شده بود که دین، در کنار علم و عمل قرار دارد و نه در ادامه آنها و مبتنی بر آنها (ibid: 44).

۳. توجه به احساس

شلایرماخر رمانتیک، دشمن اصلی دین و دینداری را نه کافران، بلکه اهل عقل و استدلال و عمل می‌دانست، زیرا به نظر او اینان با بدرفتاری خود، عشق و اشتیاق را به آنچه وی علوی می‌داند، در انسان نابود می‌کنند (الکساندر و تونر، ۱۳۹۰: ۱۹۸). به نظر نمی‌رسد انتقاد شلایرماخر، انتقاد از توجه به تعقل باشد، بلکه گلابه از عدم توجه به احساس است. رمانتیک‌ها دنیای احساسات را در فهم مؤثر می‌دانستند و بر این باور بودند که نباید از ابتدا دنیای احساسات از دنیای اندیشه جدا می‌شد (همان: ۲۱۱).

۴. احساس وابستگی به مطلق

شلایرماخر تجربه دینی را به احساس اتکا به مطلق تعبیر کرده است (Schleiermacher, 2006: 101). یعنی انسان در درون خود احساس می‌کند که نیرویی برتر از او همواره وجود دارد که با انسان در نوعی رابطه است و این رابطه، متکی بودن انسان به آن نیروی برتر خواهد بود. البته همان‌طور که گفته شد، این احساس موجب آگاهی بی‌واسطه از آن وجود می‌شود. از نظر شلایرماخر برای اینکه لحظه‌ای از تجربه را، تجربه دینی به حساب آوریم، آن لحظه باید مقدم بر تفاوت عین و ذهن باشد و در نتیجه ساخته آن نباشد. بیان این مطلب از طرف شلایرماخر بر مبنای این است که در شناخت علمی (فلسفی) همواره ذهنی از عینی آگاه می‌شود، لیکن برای فرارفتن از شناخت علمی و غیریت جستن از آن، باید تجربه امر مطلق مبتنی بر تمایز عین و ذهن نباشد و مقدم بر آن باشد (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۳۱).

۵. شلایرماخر و روشنگری

الهیات شلایرماخر نشانه یک وضعیت خاص در دوران مدرن است که مطابق آن عینیات به تجربه تحویل برده می‌شود. در این وضعیت اعتبار تجربه حسی که تنها راه شناخت وجودهای خارجی است نیز مورد شک و تردید قرار گرفته است (Reid, 2003: 457 - 472). با اینکه شلایرماخر منتقد تجربه‌گرایی و ثمرات دوران روشنگری است، خود نیز متأثر از آن محسوب می‌شود. به همین دلیل به نظر می‌رسد دین مورد نظر شلایرماخر، دینی فردی و شخصی است. با این حال وی صراحتاً دین را امری در ارتباط با اجتماع انسانی معرفی می‌کند. «در صورتی که

دین وجود داشته باشد می‌بایست اجتماعی باشد. زیرا طبیعت انسان اجتماعی است و در نتیجه (دین که امری انسانی است) می‌بایست اجتماعی باشد» (Schleiermacher, 2006:142).

مبانی هگل در انتقاد از تجربه دینی

۱. دین به مثابه آگاهی

هگل تاریخ و اندیشه را در پیشرفت و تعالی به سوی مطلق و آگاهی مطلق از خود می‌بیند. فلسفه روح هگل «تلاشی است برای بهبود شکاف میان جهان خارج، خودآگاهی و آگاهی ما از جهان» (Crouter, 1980:37). او در آثار پس از پدیدارشناسی روح، دین را مانند یک نوع شناسایی یا آگاهی در نظر می‌آورد، یک نوع آگاهی از مطلق و البته به صورت نمادین. در فلسفه هگل، دین خودآگاهی روح مطلق است که توسط روح متناهی به تصور درآمده است. (هگل، ۱۳۹۰: ۷۱۵). خصلت اصلی خدا یا مطلق در فلسفه هگل همانا شناخت خود بود (راچ، ۱۳۸۲: ۱۸۱).

۲. وساطت مفاهیم در هر گونه آگاهی

از نگاه تجربه‌گرایان مانند هیوم و لاک، تجربه حسی تمام امکانات ما برای حصول شناخت است. لیکن برای هگل این تنها شروع مسیر شناخت محسوب می‌شود. با آنکه در نگاه نخست تجربه حسی حقیقی‌ترین نوع شناخت به نظر می‌رسد، زیرا از آنچه در عین است چیزی را جدا نمی‌کند و تمامی آن را ظاهراً دربر دارد، در واقع کم‌مایه‌ترین مرحله از آگاهی را تشکیل می‌دهد (هگل، ۱۳۹۰: ۱۵۸). از نظر هگل هر شناختی مبتنی بر مفاهیم است و با اندکی تأمل درمی‌یابیم که حتی کمترین آگاهی که پس از ادراک حسی حاصل می‌شود، با وساطت مفاهیم کلی امکان‌پذیر خواهد بود. این موضوع در مورد درون‌یابی نیز صادق است (هیپولیت، ۱۳۸۳: ۴۸).

۳. مطلق در فلسفه دین هگل

هگل محتوای دین را مطلق می‌داند که نه مانند هنر به صورت آمیخته با امور محسوس و نه به صورت مطلق مانند فلسفه بیان شده است. مفهوم مطلق در دین به صورت نمادین مطرح شد (استیس، ۱۳۸۱: ۶۶۷). هگل در کتاب پدیدارشناسی، جان دین را آگاهی به ذات مطلق می‌داند (هگل، ۱۳۹۰: ۷۱۵). یعنی مطلق که در فلسفه از آن سخن گفته می‌شود، همان

خدای دین است. البته باید توجه داشت که یکی دانستن مطلق و خدا، به معنای اعتقاد به همه‌خدایی نیست و هگل بارها و از جمله در درسگفتارهای فلسفه دین، تهمت همه‌خدایی را رد کرده است (فلاح رفیع، ۱۳۹۰: ۱۹۸).

۴. رابطه عین و ذهن

در نظر هگل امر ذهنی در ظاهر مطلقاً ذهنی است. امر ذهنی بر اساس منطق هگل خود را نقض می‌کند و به ضدش (ضدی که فاهمه آن را ضد می‌داند) گذار می‌کند (هگل، ۱۳۹۲: ۴۲۴). اگر عین یا موضوع آگاهی را با اندیشه یا ذهن، دو حقیقت مخالف هم بدانیم؛ به‌ناچار در دام قائل شدن به شیء فی‌نفسه ناشناختنی گرفتار می‌آییم. در واقع عین و ذهن یک چیز هستند و هگل آن را وحدت شناسایی و هستی نام نهاده است (استیس، ۱۳۹۱: ۹۸).

انتقادهای هگل از تجربه دینی شلایرماخر

هگل در درسگفتارهای خود مستقیماً به انتقاد از شلایرماخر و بحث تجربه دینی پرداخته است. این انتقادها هم در حوزه مفاهیم مربوط به شناخت و امکان یا عدم امکان شناخت بی‌واسطه و هم در حوزه مفاهیم مربوط به چیستی دین و چیستی گوهر ادیان و شناخت ذات خداوند امکان بررسی دارند. انتقادهای هگل به تجربه دینی شلایرماخر را می‌توان به چند مورد اصلی زیر تقسیم کرد:

۱. نقد به تجربه دینی با توجه به عدم امکان شناخت بی‌واسطه

هگل در کتاب «پدیدارشناسی روح» خود یقین حسی بی‌واسطه را چنین توصیف می‌کند: «واقع امر این است که این یقین، آشکارا معلوم می‌دارد که انتزاعی‌ترین و کم‌مایه‌ترین حقیقت است» (هگل، ۱۳۹۰: ۱۵۸) و آن را به کسب این مطلب منحصر می‌داند: «این، هست» (همان) به این معنا که تمام چیزی که برای آگاهی روی می‌دهد، وقوف به هست بودن آن شیء است. سپس فاعل این نوع آگاهی را «این کس محض» می‌خواند. در ادامه از مفهوم «این هست» پرسش و ابتدا «این» را بررسی می‌کند. پرسش از «این» به پرسش از «اکنون» و «اینجا» بخش‌پذیر است. در مثالی که هگل می‌آورد «اکنون» در نفی اینکه در چه عبارتی و چه زمانی، چه امری، به «اکنون» نسبت داده شده است، معنا پیدا می‌کند. نه شب

محتوای واقعی اکنون است و نه روز. هگل آن را یک امر عام می‌داند. «اینجا» نیز مستقل از اینکه چه چیزی بر «اینجا» حمل شود، یک امر عام است که به انواع چیزها اطلاق پذیرست. در نتیجه اینجا و اکنون هر دو امور کلی هستند که به‌عنوان مفاهیمی در شناخت ما از یک امر جزئی دخیلند. با تأمل در کلمه «هست» نیز درمی‌یابیم که آن نیز امر عامی محسوب می‌شود. در نتیجه امری که در ابتدا به‌نظر به‌صورت بی‌میانجی بر ما آشکار شد، اندکی بعد با وساطت مفاهیم «اینجا» و «اکنون» و «بودن» نزد آگاهی حضور یافت (همان: ۱۵۸ - ۱۶۳). از نظر هگل «من» نیز فارغ از منی که این خانه یا آن درخت را می‌بیند و با نفی آنها، خود امر عامی است (همان: ۱۶۳).

«احساس» در تجربه دینی شلایرماخر به‌معنای «تجربه حسی» نیست (Schleiermacher, 2006: 44) که در بالا مورد انتقاد هگل قرار گرفته‌اند، بلکه همپایه با عواطف و نوعی درونی‌یابی است (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۲۸). روشن است که این احساس و عواطف و شهود، اساس نوعی شناخت است که به عقیده شلایرماخر این شناخت بدون وساطت مفاهیم برای انسان حاصل می‌شود (همان). با این حال شناخت بی‌واسطه از هر نوع که باشد، خواه امری بیرونی و خواه امری درونی، بی‌محتوا خواهد بود؛ زیرا در لحظه نخست که ذهن با امری در اینجا و اکنون مواجه می‌شود، آگاهی با این مفاهیم کلی آمیخته است. حتی کسب آگاهی فارغ از مفاهیم زمان و مکان، همچنان با مفاهیمی مانند من به‌عنوان شناسنده و همچنین هست بودن آن امر روبه‌روست. در نتیجه «هگل با تحلیل و انتقاد از یقین حسی در واقع، هر نوع شناخت بی‌واسطه‌ای را نقد می‌کند و به نظر او شهود حسی همانقدر باواسطه است که شهود روانی» (هیپولیت، ۱۳۸۳: ۴۸).

۲. نقد به عدم امکان شناخت ذات خدا

در نظر هگل، شلایرماخر در ادامه راه ژاکوبی، اعتقاد به آن ندای درونی را که شخص را به خدا فرامی‌خواند، به اوج خود رسانده است (همان: ۲۰۳). هگل نیز ایمان مبتنی بر ضمیر باطنی را مثبت ارزیابی می‌کند، ولی محدود کردن دین را به درون‌نگری و روانشناسی جایز نمی‌داند. هگل امکان آگاهی به وجود خدا را بدون آگاهی از چیستی آن امکان‌پذیر نمی‌داند؛ زیرا از نظر وی آگاهی و محتوای آن تفکیک‌شدنی نیستند. آگاهی به خدا و

پیوستگی آگاهی به وجود و آگاه شدن از محتوای آن است که دین نامیده می‌شود. در حالی که اگر تنها به شناخت بی‌واسطه اکتفا شود، ما دیگر هیچ شناختی از جوهره خدا نخواهیم داشت و تنها به رابطه خود با خدا آگاه خواهیم بود (لگنهاوزن: ۵۵).

هگل عدم امکان شناخت خدا را برخلاف آموزه‌های کتاب مقدس می‌داند که خداوند در آن «وظیفه ما را نه تنها خداپرستی بلکه خداشناسی می‌داند». وی اعتقاد و پیشداوری در مورد عدم امکان شناخت عقلی خدا را انکار این آیه از کتاب مقدس می‌داند که می‌گوید: «روح به حقیقت راه می‌برد و همه چیز را می‌شناسد و حتی به ژرفای ذات خدا دست می‌یابد [رساله اول پولس رسول به ترنتیان، باب دوم، آیه دهم]» (هگل، ۱۳۳۶: ۴۴). برای هگل اعتقاد به عدم امکان شناخت خدا، به منزله رد محتوای دین است. وی در درسگفتارهای فلسفه دین خود نیز با مثالی از انجیل متی بر تأکید کتاب مقدس مبنی بر شناخت خدا از تعالیمی که منکر امکان شناخت خدا هستند، انتقاد می‌کند. وی می‌گوید اگر شناخت خدا و کمال او امکان‌پذیر نیست، چگونه چنانکه در انجیل آمده است، مسیح می‌گوید: «شما باید کامل باشید، همان‌طور که پدر آسمانی شما کامل است [انجیل متی، باب پنجم، آیه ۴۸]». وقتی چیزی از خدا و کمال خدا ندانیم، چگونه می‌توانیم همانند او کامل باشیم (Hegel, 1984:87 - 88).

به عقیده هگل آگاهی از خدا، با ایمان و احساس یقین آغاز می‌شود که در وهله نخست معرفت بی‌واسطه‌ای می‌نماید (لگنهاوزن: ۵۷) و ممکن است این ایمان ساده از اندیشه و تعمق درباره محتوای خود و شناخت خدا سر باز زند و موجب رضای خاطر شخص از حضور و حکومت خدا شود. اما شاید این ایمان ساده تا آنجا پیش رود که شخص، ذات خدا را کاملاً فراتر از مقولات فهم‌شدنی برای انسان تصور کند. این امر سبب رهایی انسان از بند عقلانیت می‌شود و موجب خواهد شد که انسان تن به خیالات و تصورات بدهد و بر عقل‌گریزی دین و عدم امکان شناخت خدا صحه بگذارد. به این ترتیب: «هر گونه تصویری از خدا باطل و میان‌تهی از کار درمی‌آید» (هگل، ۱۳۳۶: ۴۵). هگل در درسگفتارهای خود در باب فلسفه دین آرای ماند آرای شلاپرماخر را در نهایت منتهی به آگاهی از این می‌داند که «خدا هست» و آن را به تهی کردن ذات باری تعالی و به

دست فراموشی سپردن آن تعبیر می‌کند: «این‌گونه خدا به‌عنوان خدایی زنده درک نمی‌شود، مانند چیزی واقعی و منسجم، آن را نمی‌شود مانند روح درک کرد» (Hegel, 1984:126).

هگل عدم امکان شناخت خدا را مبنی بر اینکه انسان کرانمند نمی‌تواند بی‌کران را بشناسد، با در نظر گرفتن خدا به‌عنوان هستی آگاه رد می‌کند. «ما فقط می‌توانیم درباره خدا به‌عنوان هستی آگاه بیندیشیم و سخن بگوییم. اما غرضمان از آگاهی چیست؟ ما فقط می‌توانیم بر پایه دریافتمان از خودمان همچون هستی‌های آگاه، به خدا، آگاهی نسبت دهیم. در نظر هگل، آگاهی رویارویی با دیگری را لازم می‌آورد. 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 فرایند برونی‌سازی، به آگاهی کامل برسد» (پلنت، ۱۳۸۳: ۵۰).

هگل با استناد به عقاید دینی مسیحیت ظهور مسیح را تجلی خدا می‌داند. از نظر او در دین مسیح انسان می‌داند که خدا چیست و این با هر اندیشه‌ای که شناخت خدا را ناممکن بداند، در تضاد خواهد بود (هگل، ۱۳۳۶: ۵۰).

بر اساس نظر هگل تجلی خداوند در جهان از دو طریق به وقوع پیوسته است و وی در درسگفتارهای فلسفه طبیعت خود آن را چنین برمی‌شمرد: «خدا به‌عنوان یک انتزاع خدای حقیقی نیست، حقیقت او در جنبه دیگر محقق شده او است که همان طبیعت است» (Hegel, 1970:204). از نظر هگل «هیچ چیز در ذهن دریافته نیست که در تجربه نبوده باشد» (هگل، ۱۳۹۰: ۸۳۲) و ذهن همواره با طبیعتی که جنبه برون‌شده و دیگرشده روح است مواجه خواهد بود. روح برای رسیدن به خودآگاهی خود را در قالب غیرخود عرضه می‌دارد (همان: ۸۳۸). خدا در واقع روحی است که در جهان و تاریخ مفهوم واقعی خود را نمایان می‌کند. هگل شناخت جوهره و ذات خدا را، آنچنان ضروری و لازم می‌داند و بر امکان آن اطمینان دارد که می‌گوید در صورتی که حتی کتاب مقدس شناخت خدا را برای انسان ناممکن بداند، باید در جای دیگری او را جست‌وجو کنیم تا به محتوایی از وجود او دست یابیم (Hegel, 1984:126).

۳. نقد بر عدم توجه به یگانگی قوای ذهنی

بر اساس نظر هگل اینکه کسی در اموری مانند مسائل اخلاقی و دینی و غیره، به الهام و دل و مکاشفه متوسل شود و اینها را بر عقل برتری دهد، حاکی از ناآگاهی وی از جدا نبودن قوای ذهن و بخش پذیر نبودن آن به طور انتزاعی است (استیس، ۱۳۸۱: ۵۱۲). در اندیشه هگل قوه عقل امر واحدی است و تنها از مراحل می‌گذرد و تنها در نگاه اول قوه‌ای مجزا در میان قوای دیگر به نظر می‌آید.

هگل ایمان را نیز عنصری عقلانی می‌یابد و به آن به عنوان مرحله‌ای از آگاهی می‌نگرد که در وحدت کامل با دیگر مراحل آگاهیست. به نظر هگل، ایمان چیزی نیست که در تقابل و تضاد با عقل باشد. محتوای ایمان از نظر وی مطابق آنچه در پدیدارشناسی روح عنوان کرده است، چیزی جز عقل نیست. ایمان از جنس آگاهی بوده و این آگاهی از نامتناهیست که در عقل انسان پدیدار می‌شود (هیپولیت، ۱۳۸۳: ۷۱).

با آنکه انسان به دین و خدا و صفات خدا که در دین آمده و توسط علمای دین آموزش داده شده است، ایمان دارد؛ همزمان دین، خدا و تعالیم الهی را می‌شناسد (هگل، ۱۳۳۶: ۵۲). لذا از نظر هگل موضوع ایمان نیز شناختنی است. حتی اگر این آگاهی وضوح کامل نداشته باشد، به هر حال تعییناتی دارد که برای مؤمن درک‌شدنی است. حتی وقتی «عقل از چیزی غیر از خود صحبت به میان می‌آورد، فقط از خود صحبت کرده است و بدین ترتیب، عقل از خود خارج نمی‌شود» (هیپولیت، ۱۳۸۳: ۱۷۱).

۴. نقد با توجه به بیان تمایزات انسان از دیگر موجودات

هگل خداشناسی عصر خود را درگیر نزاع عقل و ایمان می‌یابد. وی علت آن را شک خداشناسان در امکان شناختن خدا عنوان می‌کند. با اینکه الهیدانان عقل را از ورود به خداشناسی نهی می‌کنند، هگل تنها راه شناخت خدا را در فلسفه می‌داند (همان: ۴۵). بر مبنای نظر وی در صورت عدم امکان شناخت خدا توسط عقل، روح انسان تنها می‌تواند به جهان کرانمند دل ببندد و آن را بشناسد و نمی‌تواند محتوای روح بی‌کران را به هیچ طریق دیگری دریافت کند. وی معتقد است که خدا خود را به بندگانش می‌نمایاند، نه اینکه مانند خدایان یونان باستان با بندگان خود عداوت داشته باشد. هگل در انتقاد از آرای همچون

آرای شلایرماخر که در آن خدا تنها با آگاهی بی واسطه و از طریق شهود ادراک می شود، می گوید: «احساس و شهود هر دو صورت هایی از آگاهی نیندیشیده اند و در پاسخ به چنین سخنانی، باید گفت که انسان موجودی اندیشه گر است و به یاری اندیشه از جانور بازشناخته می شود. انسان به عنوان موجودی اندیشه گر رفتار می کند، هرچند از آن آگاه نباشد. هنگامی که خدا خویشتن را بر انسان آشکار می کند، خود را ذاتاً بر نیروی اندیشه او آشکار می نماید، (زیرا) اگر خود را ذاتاً بر احساس او آشکار کند، انسان را همپایه جانور، بی بهره از اندیشه خواهد شمرد، حال آنکه ما هیچ گاه دین را به جانوران نسبت نمی دهیم» (هگل، ۱۳۳۶: ۴۷). خصیصه اصلی انسان، اندیشه ورزی و تعقل است؛ در حالی که احساس، عنصر مشترک میان انسان و حیوانات محسوب می شود. خدا در نمایاندن خود به انسان باید از طریق خصلت ویژه انسان خود را آشکار کند، زیرا در غیر این صورت مقام انسان در پیشگاه خدا، با حیوانات یکسان گرفته خواهد شد و این خلاف محتوای دین خواهد بود. در نتیجه با توجه به تفاوت انسان از دیگر مخلوقات باید پل ارتباط میان انسان و خدا مبنی بر همین تمایز باشد، نه احساس که نقطه اشتراک انسان و حیوان است. «در واقع اگر تنها انسان است که زندگی دینی دارد، از آن روست که جانور نیست و می اندیشد» (همان: ۴۸). در واقع به نظر هگل دین ورزی همپایه با خردورزی است و نشانه آن حضور مشترک هر دوی آن مقولات در انسان خواهد بود.

۵. نقد به در نظر گرفتن احساس به عنوان منبع شناخت

انتقاد هگل به شلایرماخر و دیگر رمانتیک ها مانند ژاکوبی، بر این اساس است که آنها برای حفظ ایمان و دین از نقدهای عصر روشنگری، از فلسفه کانت استفاده منفی کرده اند و ایمان را در برابر عقل نهاده اند (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۵۷).

از نظر هگل در فرایند شناخت، جنبه عینی احساسات مبهم تر و ناواضح تر از جنبه عینی آن است و عقل جنبه عینی را معین سازی می کند. در نتیجه احساسی که به ظاهر مستقل از مفاهیم بر انسان ظاهر می شود، در واقع از طریق عقل مفهوم سازی و علت عینی آن روشن خواهد شد و در نتیجه فهم شدنی و انتقال پذیر خواهد بود. به همین دلیل هر امری تحت علم قابل شناخت خواهد بود، نه احساس و شهود صرف (لگنهاوزن: ۵۷).

از نظر هگل محتوای خداشناسی برای احساس دریافت‌شدنی است، ولی در مراتبی بسیار پایین‌تر از اندیشه و در طول آن، نه اینکه راهی جداگانه در مقابل شناخت عقلی باشد. به عقیده هگل احساس همواره با اندیشه همراه است و لذا حالت بسیط و بدون واسطه ندارد، بلکه همواره با مفاهیم همراه است (هگل، ۱۳۳۶: ۵۰). به این ترتیب هگل حضور احساس را در دریافت دینی منکر نمی‌شود؛ ولی آن را ناکافی می‌داند. از نظر هگل ذات خدا در مسیحیت به صورت نمادین آشکار شده است و دیگر نمی‌توان گفت که ما دسترسی به مفاهیمی از ذات خدا نداریم. هنگام مواجهه با این ذات، اگرچه شاید احساس حضور داشته باشد، با عقل دریافت‌شدنی خواهد بود. احساس نیز در این میان خود میان‌تهی و انتزاعی نیست، بلکه به‌ناگزیر برای دریافت‌شدن از طرف انسان باید با واسطه شود.

هگل آموزه کسب دانش بی‌واسطه یا آموزه کسب دانش از طریق شهود را عقیده راحت‌طلبانه و غیرمعقولی می‌شمرد (هگل، ۱۳۹۲: ۸۸). به نظر هگل بشر به ناگاه وجود اصلی الهی را در خود فراموش کرده است. در گذشته انسان همواره به‌سوی ماورا و ذات الهی نظر داشت، ولی اینک پس از سپری شدن زمانی طولانی به این جهان به‌وسیله «تجربه» نظر افکنده و چنان در این دنیا غرق شده است که باید با تلاشی دوباره، خود را متوجه عظمت از دست رفته خود کند. در این میان تشنگی روح چنان است که به‌سوی حتی قطره آبی، خیز برمی‌دارد و این‌گونه است که جایی برای آنان که «خدا به آنان در خواب حکمت عطا می‌کند» باز گردیده است. هگل این وضعیت را فهم‌شدنی می‌داند و از آن به‌عنوان مرحله گذار یاد می‌کند (هگل، ۱۳۸۷: ۲۴ - ۳۷).

۶. نقد به شخصی بودن عنصر دینی در تجربه دینی

شلایرماخر از معنای عادی تجربه فراتر می‌رود و تجربه دینی را «خیزش آگاهی» می‌داند که در مورد چیزی مانند شیئی بیرونی نیست، بلکه گویی تنها آگاهی از رابطه‌ای است (Schleiermacher, 2006: 41 - 42). این آگاهی همانند وقتی است که مثلاً ما بدون هیچ دلیل و شواهدی، درستی خبری را قلباً تصدیق کنیم. بنا بر نظر شلایرماخر این آگاهی دینی کاملاً شخصی است و قابلیت انتقال ندارد و تنها باید خود شخص عنصر دینی را در خود پدید آورد (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۷۹).

هگل این نوع خداشناسی مبتنی بر تصورات شخصی و همچنین عدم امکان شناخت خدا را نمی‌پذیرد و آن را سرچشمه یاوه‌گویی‌ها و فرضیه‌های خودسرانه در باب دین و خداشناسی می‌داند (هگل، ۱۳۳۶: ۴۵). اینکه شخص باید خودآگاهی دینی را در خود به‌وجود آورد یا کشف کند، همواره با مشکل عدم امکان سنجش مواجه است و ادعای شخص مبنی بر داشتن تجربه دینی ارزیابی‌پذیر نیست. اگر هر شخص تنها خود فهم درستی از دین خود و خدای خود داشته باشد، همواره این دغدغه وجود خواهد داشت که آیا این فهم‌ها در مورد امر واحدی است یا خیر. همچنین در مورد کسانی که با نبود چنین احساس و شهودی در خود مواجهند، کار دشوارتر خواهد شد و کار به تردید در وجود خدا و حقیقت داشتن دین به‌طور کلی می‌انجامد. هگل غایت هر پژوهش فلسفی را طرد امور تصادفی و ممکن می‌داند (همان: ۳۲). لذا اندیشه جویای کشف ضرورت در میان امور واقع تاریخی است.

موضع دیگر هگل در برابر شلایرماخر و ژاکوبی و دیگر رمانتیک‌ها، انتقاد به فردباوری رمانتیک و فلسفه زندگی عقل‌گریز آنهاست. این نوع فردگرایی در دینداری به‌دلیل نداشتن تجسم کافی از دینداری، ارتباط خود را با طبیعت و جهان از دست می‌دهد (Crouter, 1980:24). هگل به «من» و فردگرایی را که در نهضت رومانتیسم نقشی اساسی بازی می‌کند، چندان واقعی نمی‌نهد. به‌نظر وی شناخت حقیقت ضامن صدور حکم درست از طرف من است: «اگر من نتوانم حقیقت را بشناسم، اعتقاد من، به‌راستی چیز بسیار بی‌اهمیتی است» (هگل، ۱۳۹۳: ۱۸۹) زیرا آنچه را که یک من فردی حق بداند و من‌های دیگر آن را غیرحق، آنگاه من در مواجهه با آنها خود را از آزادی محروم خواهد یافت و بازیچه نیرویی بیرونی خواهد دانست. لذا با این معیار تنها خودسری و بوالهوسی است که حاکم می‌شود. به‌نظر می‌رسد آن‌گونه که رومانتیک‌ها اخلاق و روش زندگی را بر اساس «من» پایه‌گذاری کرده‌اند، شلایرماخر دین را بر اساس «من» بنا نهاده است و این نمی‌تواند جز برای «من» معنا داشته باشد. با وجود این شاید «من»‌های بسیاری بر سر محصول چنین نگاهی اتفاق نظر داشته باشند. ولی این امر دلیل حقانیت این دریافته‌های درونی خاص بر دریافته‌های درونی از نوع دیگر نیست. در رومانتیسم ما با دیدگاهی روبه‌رو هستیم که «بسته به اینکه از چه دیدگاهی به

آن نگریده شود، یا نوعی آیین جزئی اشتیاق خواهد بود، یا نوعی قریحه یا استعداد طبیعی برای الهام دینی. درست در همان لحظه که خیال می‌کردیم شاهد بینش عالم در عین حیات آن هستیم، دوباره در ذهنیت خودمان درغلته‌ایم؛ به‌رغم ظواهر، همچنان در سپهر امور متناهی به‌سر می‌بریم» (وال، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

ریشه‌های اختلاف نظر با تکیه بر ظرفیت‌های موجود در دو نظریه

اختلاف نظر هگل و شلایرماخر در الهیات، در اختلاف نظر آنها در دیگر مبانی فکری، ادله، دستگاه فکری، روش، رویکرد و نقاط قوت و ضعف آنان در مسئله دین ریشه دارد. در واقع نقد هگل به تجربه دینی شلایرماخر محصول این اختلاف نظر هاست که در ادامه بررسی خواهد شد.

۱. تفاوت در پارادایم و دستگاه فکری

تفاوت در پارادایم و دستگاه فکری هگل و شلایرماخر را می‌توان مبنای تمام اختلاف نظرهای آنها دانست. شلایرماخر به‌عنوان یک اندیشمند رومانتیک، دغدغه اثبات عقلی نظریه خود را ندارد. وی آنجا که در مورد خیزش آگاهی در تجربه دینی سخن می‌گوید، در واقع به عقل‌گریز بودن تجربه دینی اشاره دارد. به‌طور کلی اندیشمندان رومانتیک در پی دلیل‌آوری نبودند و بیشتر به توصیف یک صحنه یا رویداد می‌پردازند. شلایرماخر از آگاهی از وجود خدا سخن می‌گوید. در بستر فکری او، احساس و شهود ابزار مناسب این آگاهی است و شناخت عقلی در مراتب پایین‌تر قرار دارد. در نتیجه وی دغدغه شناخت عقلی محتوای دینداری و ذات الهی را ندارد و احساسات ناشی از تجربه دینی را منشأ و اساس دین در فرد می‌داند. در این نوع نگرش نکته مثبت و شایان توجهی وجود دارد و آن اینکه هستی فرد همواره در تعامل با کل هستی است و به تعبیری، مرزی میان وی و کل هستی نیست. در نتیجه شخص می‌تواند کل را حس کند. به این ترتیب تجربه دینی راه مناسبی برای درک رابطه شخصی با خداوند است. این فردگرایی و عدم امکان انتقال تجربه دینی به دیگری و سنجش آن توسط دیگران، برای یک اندیشمند رومانتیک نامطلوب نیست.

هگل به عنوان فیلسوف ایده‌آلیست نگاه کلی‌نگرانه‌ای به مسائل دارد و در بستر فکری دیگری است. وی تمامی امور واقع را عقلانی می‌داند. آگاهی از وجود خدا برای هگل به معنای شناخت خداست. در ایده‌آلیسم هگل نیز فرد با کل هستی در ارتباط است، اما به معنای دیگری. در من‌شناسنده یا سوژه، مطلق از خود آگاه می‌شود. در فلسفه هگل فاصله میان سوژه و ابژه از میان برخاسته است و هر یک دیگری را تعیین می‌بخشند. در نتیجه شناخت هر چیز متضمن شناخت خود بوده و محتوای آگاهی و وجود یکی است. به همین دلیل فهم یگانگی با کل هستی در ساحت اندیشه میسر می‌شود. در چنین بستر فکری، جایی برای اتکا به احساس و شهود باقی نمی‌ماند.

۲. تفاوت در مبانی و پیشفرض‌ها

یکی دیگر از دلایل نقدهای هگل بر تجربه دینی شلایرماخر، تفاوت بعضی مبانی نظری و پیشفرض‌ها در اندیشه‌های آنهاست. مهم‌ترین مفاهیم و مبانی نظری مورد اختلاف در سه بخش بررسی شده‌اند.

۲.۱. تفاوت نگاه‌ها به مقوله شناخت

اساس نقدهای هگل بر شلایرماخر را می‌توان در نقد امکان شناخت بی‌واسطه دانست. تجربه دینی شلایرماخر دعوی این را دارد که بدون نیاز به مفاهیم به‌عنوان واسطه ادراک، می‌توان عنصر دینی را شهود کرد. هگل هم شناخت بی‌واسطه را ناممکن و هم شهود محض را فاقد اعتبار و ارزش می‌داند. برداشت متفاوت هگل و شلایرماخر در مورد شناخت را باید در این موضوع جست‌وجو کرد که برای شلایرماخر میان سوژه و ابژه شکاف عمیقی وجود دارد که هر دو به‌صورت از پیش تعیین‌یافته، هستی مستقلی دارند و سوژه در مواجهه با ابژه، از آنچه ابژه به او می‌نمایاند، آگاه می‌شود. به‌نظر می‌رسد این نگاه همان تأثیر فلسفه انتقادی کانت بر اندیشه پس از خود است. هگل در تلاش برای به هم رساندن شکاف میان سوژه و ابژه، آگاهی از شیء خارجی را با آگاهی از خود مرتبط می‌یابد. ذهن در روند آگاهی از عین، در واقع از خود آگاه می‌شود. در حالی که شلایرماخر موضوع آگاهی را همواره غیر می‌انگارد. لذا وی برای وحدت جستن با عنصر الهی، نمی‌تواند از علم مبتنی بر تمایز سوژه و ابژه بهره بگیرد، در نتیجه طریقی را اختیار می‌کند که در آن، این وحدت ملموس باشد، در حالی که با

در نظر گرفتن اندیشه هگل مبنی بر عدم شکاف میان شناسنده و موضوع شناسایی، عنصر الهی یا روح همواره در خود خواهد بود و تنها خود را خواهد شناخت.

۲.۲. اختلاف نظر در مفهوم متناهی و نامتناهی

به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که شلایرماخر را بر آن می‌دارد که از لحاظ عقلی نمی‌توان به گوهر دین راه برد، این است که متناهی را قادر به تعیین بخشی نامتناهی برای آگاهی خویش نمی‌داند. از نکات مثبت فلسفه هگل این است که در آن انسان می‌تواند محتوای ذات نامتناهی را دریابد. وی چستی خدا را با چستی انسان یکی می‌انگارد و به تعالیم دین مسیح استناد می‌کند که در آن روح مطلق و متعالی در متناهی یا مسیح تجلی و تجسد یافته است. لذا از نظر هگل، متناهی قادر به شناخت ذات نامتناهی است. میان تعریف نامتناهی و متناهی نزد دو اندیشمند تمایزی وجود دارد. هگل فهم مفاهیم متناهی و نامتناهی را در گروه فهم یکدیگر می‌بیند. وقتی امر متناهی را در نظر می‌آوریم، آنچه متعین و محدودش کرده است؛ به‌عنوان غیر آن برای ذهن ما نمایان می‌شود. آنچه را غیرمتناهی است، ما در نگاه ساده‌ای نامتناهی می‌نامیم. اما این امر به‌ظاهر نامتناهی با آن امر متناهی پیشین تعیین یافته است و در نتیجه دیگر نامتناهی نیست. ولی امری که به‌عنوان هم‌نهاد این دو امر تصورشدنی است، از جمع متناهی و نامتناهی ظاهری حاصل می‌شود که هگل آن را نامتناهی واقعی یا بی‌کرانی راستین می‌خواند که در حقیقت با مطلق همانند است (هگل، ۱۳۹۲: ۲۵۱). لذا هگل هم به‌لحاظ منطق خود و هم بر اساس فهم خود از مسیحیت، باهم‌بودگی متناهی و نامتناهی را ناممکن نمی‌داند، بلکه همچون حقیقت بر آن تأکید می‌کند. وی ادعای عدم امکان شناخت از خدای نامتناهی را به‌دلیل داشتن ذهن متناهی، به‌دلیل درکی انتزاعی و میان‌تهی از ذات خدا می‌داند (فلاح رفیع، ۱۳۹۰: ۱۵۸). به‌نظر می‌رسد اعتقاد به عدم امکان شناخت متناهی از نامتناهی سبب شده که شلایرماخر شناخت خدا را از حوزه عقل خارج و به سطح و مرتبه احساس محول کرده است.

۲.۳. اختلاف نظر در مورد مفهوم خدا

شلایرماخر به وجود خدایی قائل بود که به‌تعبیری «به‌کلی دیگر» است، یعنی از انسان و مفاهیم درون ذهن آدمی فراتر می‌رود، لذا عقل محدود انسان نمی‌تواند چیزی از او دریابد

(Adams, 2011: 4). لذا وی راه تقرب به خدا را تنها تجربه دینی و احساس اتکا به مطلق معرفی می‌کند. لیکن هگل میان انسان و خدا و رابطه آن دو، به چنین شکاف عمیقی قائل نیست. در نگاه هگل اندیشه در انسان و توسط انسان خود را می‌یابد. آگاهی در انسان و همزمان با آگاه شدن انسان، در واقع از خود آگاه می‌شود. هگل در دستنوشته خود با عنوان سرشت غلبه دینی بر تناقض‌ها می‌گوید: «تپه و چشمی که آن را می‌بیند، عین و ذهنند، اما در رابطه بین انسان و خدا، بین روح و روح، عینیت و ذهنیت این‌گونه از هم جدا نیستند؛ یکی برای دیگری به این معنا دیگر است که آن را می‌شناسد، هر دو یک چیزند» (لوکاج، ۱۳۹۱: ۲۵۰). پس طبق نظر هگل: «ایمان، شناخت روح از روح است، و تنها ارواح همتا و شبیه به هم می‌توانند یکدیگر را بازشناسند و به هم دررسند» (کوفمان، ۱۳۸۷: ۲۹۶). در نتیجه انسان به‌عنوان موجود توانا به کسب آگاهی، روح است و مطلق به‌عنوان اندیشه‌ای که خود را می‌اندیشد نیز روح است. نه‌تنها تضادی میان آنها نیست، بلکه بر اساس نظر عرفایی مانند مایستر اکهارت رابطه دوطرفه‌ای میان انسان و مطلق برقرار است (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۶۲۴). از نظر هگل این رابطه هم در آموزه تثلیث مشاهده‌شدنی است و هم مطابق فلسفه به‌مثابه علم. در نتیجه باید رویکرد شلاپرماخر را در تجربه دینی مبتنی به اندیشه وی در مورد وجود موجودی مطلقاً بی‌ارتباط با انسان دانست. اما با اندکی تأمل می‌توان گفت؛ به‌راستی موجودی که هیچ سنخیتی با انسان ندارد، چه رابطه‌ای می‌تواند با انسان داشته باشد؟ یا آنچه انسان به‌عنوان خدا در طول تاریخ می‌شناخته و دارای صفاتی حداقلی همنام با صفات انسان بوده است، چگونه تبیین خواهد شد؟ باید توجه داشت که با رد خدا‌باوری‌های سنتی و اعتقادهای رایج در آن، نه‌تنها مشکل حل نمی‌شود، بلکه اساس اظهار نظر در مورد اینکه احساسی که در تجربه دینی به انسان دست می‌دهد، مربوط به دین است؛ زیر سؤال خواهد رفت.

۳. تفاوت در نحوه تقرب به مسئله

رویکرد هگل به دین تاریخی است. هگل با پدیدارهای دین در تاریخ سروکار دارد و بر اساس این پدیدارها، به‌سمت گوهر اصلی دین حرکت می‌کند. هگل در ادیان، عنصر شناخت مطلق را شناسایی می‌کند که بر اساس آن جست‌وجوی امر نامتناهی و تقرب جستن به آن در

طول تاریخ ادیان، به تدریج آشکار می‌شود و در مسیحیت به نهایت خود می‌رسد. اشاره هگل به تمثیلی بودن زبان دین نیز، حاکی از توجه وی به پدیدارهای تاریخی است.

شلایرماخر با رویکردی روانشناسانه به موضوع دین می‌پردازد. احساس وابستگی به مطلق برای فرد با درونیابی و شهود حاصل می‌شود. در نتیجه حالت‌های روانی فرد برای کشف ارتباط با خدا در درجه اول اهمیت قرار می‌گیرد. شلایرماخر برای اینکه مخاطبانش چستی تجربه دینی را در نظر آورند، سعی می‌کند تا با توصیفات خود از تجربه دینی به آنها کمک کند که آن حالت را در ذهن خود بازسازی کنند.

دینی که بر اساس پدیدارهای تاریخی تبیین شود، از عینیت زیادی برخوردار است و توسط اندیشه و مفاهیم دریافت‌شدنی خواهد بود. در صورتی که تبیین دین توسط عناصر روانشناسانه بیشتر ذهنی و درونی بوده و به سختی در قالب مفاهیم ارائه‌شدنی است.

۴. تفاوت در روش

روش هگل برای پرداختن به مسائل دستگاه فلسفی خویش و از جمله مقوله دین، روشی عقلی است. مقوله دین نزد وی در ارتباط تنگاتنگ با دیگر مقولات فلسفی قرار دارد. دین از مقولات پیش از خود استنتاج می‌شود و خود مبنایی برای استنتاج مقولات بعدی است. در نتیجه اگر دیگر مقولات این نظام موضوع دانش باشند، دین و مقولات وابسته به آن نیز توسط دانش شناختنی خواهند بود.

روش شلایرماخر در تبیین تجربه دینی توصیفی است. وی حالت‌های انسان را در زمان حصول تجربه دینی توصیف می‌کند و شهود را به‌عنوان راه سومی در کنار دانش و اخلاق اثبات عقلی نمی‌کند، بلکه به توصیف حالت‌هایی می‌پردازد که انسان مثلاً بدون استفاده از کلمات از احوال دیگری آگاه می‌شود یا دیگری را از حال خود آگاه می‌کند. روش اکثر رومانیک‌ها در بیان مطالب خود به همین گونه است. آنها بیشتر حالت‌ها و لحظه‌ها و موقعیت‌ها و وقایع را با توجه به عواطف خویش و درون‌نگری توصیف می‌کنند. به این ترتیب شلایرماخر فارغ از جست‌وجوی روشی عقلی، تجربه دینی را تبیین می‌کند.

۵. تفاوت در ادله

ادله شلایرماخر در بیان تجربه دینی جنبه روانشناسانه دارد. وی برای توجیه رجوع به قلب و

مبنا قرار دادن احساس دلایلی بیان می‌کند تا مخاطب را متقاعد کند. این دلایل بیشتر مثال‌هایی است از احساس‌هایی که در آنها به وساطت مفاهیم نیازی نیست و فرد به‌طور مستقیم موضوعی را شهود یا احساس می‌کند. دلایل هگل در رد تجربه دینی شلایرماخر و توجیه رویکرد عقلی خود به دین بیشتر مبتنی بر عدم امکان آگاهی بی‌واسطه و عدم اعتبار شهود به‌عنوان مبنای آگاهی و همچنین عدم امکان شناخت ذات خدا توسط احساس است. بر اساس این ادله هگل اعتقاد دارد که دین باید به حوزه شناخت مرتبط باشد. ادله روانشناسانه شلایرماخر با تفکر رومانتیک وی مطابقت دارد. انتقادهای هگل به این ادله در واقع تمام حوزه‌های رومانتیک را دربر می‌گیرد. در بستر فکری رومانتیک استفاده از دلایل روانشناسانه توجیه‌پذیر است. در حالی که برای یک ایده‌باور مسلماً این ادله ارزش چندانی ندارد. به‌همین دلیل می‌توان گفت تفاوت ادله این دو اندیشمند، در تفاوت پارادایم فکری آن دو ریشه دارد.

نتیجه‌گیری

اختلاف نظر میان هگل و شلایرماخر درباره دین حاکی از دو گرایش فکری متفاوت در میان متفکران آلمانی اوایل سده نوزدهم است. با وجود زمینه‌های مشترک محیطی و تاریخی، به‌دلیل مبانی و رویکردهای متفاوتی که این اندیشمندان اتخاذ کرده‌اند، به نتایج متفاوتی دست یافته‌اند. با این حال سرچشمه این رویکردها و مبانی را می‌توان در امور واحدی جست‌وجو کرد که در ادامه در قالب دو نظریه بیان می‌شود.

۱. ریشه‌یابی بر اساس واکنش به روشنگری

مکتب رومانتیسم را می‌توان واکنشی منفی به روشنگری دانست. اعتماد بیش از حد به دانش و روی آوردن به علوم تجربی برای تبیین پدیده‌ها زندگی آدمی را متحول کرد. روشنگری با انتقاد از عقاید جزمی، راه را برای هر گونه انتقاد از تعالیم دینی باز کرد. روشنگری با گام‌های بلند به سمت آرزوهای بزرگ یعنی روشن‌اندیشی انسان حرکت می‌کرد. قانون‌های ثابت برای نظام طبیعت کشف شد و اندیشمندان امید داشتند که در علوم انسانی نیز به قانون‌های ثابت و همیشگی برسند و مطابق آن به عدالت و اخلاق و حکومت عادلانه و اخلاقی دست پیدا کنند. روشنگری در دو نحله عقلگرایی و تجربه‌گرایی به پیش

می‌رفت. با وجود اختلاف نظرها پیشرفت علوم مشاهده‌شدنی بود. لذا غفلت از ذات فرارونده انسان و نگرش مکانیکی به عالم و انسان در کنار بروز شک‌گرایی، دو ثمره ناخوشایند روشنگری بودند که با واکنش‌هایی مواجه شدند. نخست می‌توان از واکنش کانت و ایده‌آلیست‌های آلمان نام برد و دیگر از واکنش رومانتیک‌ها.

کانت با تکیه بر سوژه به‌جای ابژه و تعیین محدودیت‌های فاهمه سعی کرد بر شک‌گرایی فائق آید و همچنین با بی‌اعتبار خواندن نظرورزی در متافیزیک فراروی انسان را از علوم خطا دانست. فیشته و شلینگ پس از کانت به بسط ایده‌آلیستی آرای کانت و رفع ضعف‌های فلسفه وی پرداختند. هگل را می‌توان ادامه‌دهنده این فلسفه دانست. هگل همزمان با انتقاد از تک‌ساحتی بودن اندیشه‌های فلاسفه روشنگری، بخصوص تجربه‌گرایان، به پاسداشت علم پرداخت. هگل با نگاهی نو به رابطه سوژه و ابژه، فلسفه را از شک‌گرایی رها کرد و به وسیله منطق دیالکتیک خود، پرداختن به متافیزیک را مجدداً احیا کرد. با بازگشت متافیزیک به حوزه اندیشه نظری امکان پرداختن به خدا و دین در فلسفه مجدداً به‌وجود آمد.

رومانتیک‌ها در واکنش به روشنگری و برای اقناع ذات فرارونده انسان به احساسات و عواطف و فردگرایی روی آوردند. به این ترتیب انسان مجال دوباره‌ای برای بلندپروازی‌های خود در جهت مخالف محدودیت‌های علمی آن دوران یافت. رومانتیک‌ها با پشت کردن به دستاوردهای روشنگری خود را از شک‌گرایی نیز رهایی بخشیدند. به این ترتیب شلایرماخر در مواجهه با حمله فیلسوفان روشنگری به دین از احساس و شهود سخن به میان می‌آورد. در نتیجه هم شهودگرایی شلایرماخر و هم ایده‌آل‌گرایی هگل واکنشی به نگاه مکانیکی دوران روشنگری به عالم و دیگر دستاورد روشنگری یعنی شک‌گرایی است.

۲. ریشه‌یابی بر اساس واکنش به فلسفه سنجشگری کانت

تأثیر کانت در تاریخ اندیشه و چند نسل از اندیشمندان انکارناپذیر است. کانت برای فائق آمدن به عقل‌گرایی افراطی رایج زمانه خود و همچنین شک‌گرایی افراطی هیوم، فلسفه سنجشگری خود را ارائه کرد. کانت با مبنا قرار دادن سوژه در شناسایی و تبیین محدودیت‌های فاهمه، راه را بر شک‌گرایی هیوم در علوم تجربی بست و از طرف دیگر مانع بسط اندیشه‌های متافیزیکی ناموجه مانند آرای ولف شد. در فلسفه کانت تنها

پدیدارها شناسایی شدنی هستند و به ناچار نومنها یا شیء فی نفسه همواره ناشناخته باقی می ماند. به این ترتیب همواره میان سوژه و ابژه یک فاصله و شکاف وجود دارد. تعیین محدودیت های فاهمه نه تنها موجب قائل شدن به شیء فی نفسه شد، بلکه به واسطه آن امکان پرداختن به مسائل متافیزیکی مانند خدا، نفس و آزادی نیز در عقل نظری مردود شمرده شدند. به همین دلیل کانت در عقل عملی این مسائل را بررسی کرد. پس مجدداً شکافی میان عقل عملی و نظری عیان شد که گذار از هر یک به دیگری را ناممکن می کرد.

هگل برای به هم آوردن جداافتادگی عین و ذهن و همچنین عمل و نظر و با یافتن هم نهادی برای فلسفه فیشته و فلسفه شلینگ، فلسفه مطلق خود را ارائه کرد. در فلسفه هگل عین توسط ذهن تعیین بخشیده می شود و ذهن توسط عین. در نتیجه ذهن هنگامی که عین را تعیین می بخشد، خود را نیز متعین می کند. به این ترتیب محتوای ذهن و عین هر دو یک چیز است و فاصله ای میان آنها نیست. روح ذهنی در فلسفه هگل حیطة عقل نظری است و روح عینی حیطة عقل عملی. در روح مطلق که هم نهاد روح ذهنی و روح عینی خواهد بود، تمایز میان عقل عملی و عقل نظری رفع می شود. دین در حوزه روح مطلق قرار دارد و یکی از مقولات روح پس از یگانگی عمل و نظر است. به این ترتیب می توان فلسفه هگل را راه حلی برای رفع شکاف میان عقل عملی و عقل نظری و همچنین شکاف میان سوژه و ابژه در فلسفه کانت دانست.

واکنش دیگر به فلسفه نقادی کانت در جهت به هم رساندن فاصله های یاد شده نیست. روماننسیسم با تکیه بر فردگرایی و به میان آوردن احساس و شهود به عنوان عنصر سومی در کنار دانش و اخلاق، قصد فراروی از محدودیت های فلسفه کانت را دارد. رمانتیک ها راه برقراری ارتباط میان سوژه و ابژه از هم جدا مانده را شهود می دانند. به نظر آنها با شهود می توان به مسائل فراتر از عقل نظری پرداخت. در نتیجه ضرورتی برای به هم آوردن شکاف میان عمل و نظر احساس نخواهد شد. شلایرماخر نیز تحت تأثیر این فضای فکری، احساس را مبنای دریافت دین قرار می دهد و به این ترتیب راهی برای دستیابی به مابعدالطبیعه پیدا می کند که متضمن کاهش دین به اخلاق نباشد.

بر این اساس آرای شلایرماخر و هگل را در باب دین، می توان دو واکنش متفاوت به یک امر واحد، یعنی فلسفه سنجشگری کانت دانست.

منابع

۱. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۱). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲. الکساندر، ماکسیم؛ تونر، اریکا (۱۳۹۰). *رمانتیک‌های آلمان، رمانتیسیم*، ترجمه عبدالله توکل، فصلنامه ارغنون، تهران: سازمان چاپ و انتشارات: ۱۸۹ - ۲۵۰.
۳. پرادفورت، وین (۱۳۷۷). *تجربه دینی*، عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۴. پلنت، ریموند (۱۳۸۶). *هگل (درباره فلسفه)*، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، تهران: آگه.
۵. راج، لئو (۱۳۸۲). *فلسفه هگل*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، آبادان: انتشارات پرسش.
۶. ژیلسون، اتیل (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۷. فلاح رفیع، علی (۱۳۹۰). *فلسفه دین هگل*، تهران: نشر علم.
۸. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲). *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن، تهران: انتشارات نیلوفر.
۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۶). *در پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟* گردآورنده آرهارد بار، ترجمه سیروس آریزپور، تهران: نشر آگه: ۱۵ - ۲۷.
۱۰. کوفمان، والتر (۱۳۸۷). *گوته، کانت و هگل (کشف ذهن جلد ۱)*، ترجمه ابوتراب سهراب و فریدالدین رادمهر، تهران: نشر چشمه.
۱۱. لگنهاوزن، محمد (بی تا). *تأملاتی در باب روان‌شناسی و دین*، ترجمه سید محمد راستی تبار: پژوهش و حوزه.
۱۲. لوکاج، گئورگ (۱۳۹۱). *هگل جوان*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
۱۳. مجتهدی، کریم (۱۳۸۵). *درباره هگل و فلسفه او*، تهران: امیرکبیر.
۱۴. وال، ژان (۱۳۸۷). *ناخوشنودی آگاهی در فلسفه هگل*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه.
۱۵. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۳۶). *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر.

۱۶. _____ (۱۳۸۷). *پیشگفتار پدیدارشناسی روح*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه
۱۷. _____ (۱۳۹۲). *دانشنامه علوم فلسفی*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر لاهیتا.
۱۸. _____ (۱۳۹۳). *عناصر فلسفه حق*، ترجمه مهبد ایرانی طلب: قطره.
۱۹. _____ (۱۳۹۰). *پدیدارشناسی روح*، ترجمه باقر پرهام، تهران: کندوکاو.
۲۰. هیپولیت، ژان (۱۳۸۳). *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، اقتباس و تألیف کریم مجتهدی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
21. Adams, Robert Merrihew (2011). *Philosophical Themes in Schleiermacher's Christology*, Springer.
22. Crouter. (1980). *Richard, Hegel and Schleiermacher at Berlin*, Journal of the American Academy of Religion, pp. 19 - 43 Published by Oxford University
23. Hegel, G W F. (1984). *Lectures on the Philosophy of Religion* , Vol 1 , Edited by Hodgson, University of California Press , Berkeley , Los Angeles , London.
24. Hegel, G W F (1970). *Hegel's Philosophy of Nature*, Edited by M.J.Petry, George Allen and Unwin LTD, London.
25. Reid, Jeffrey. (2003), *Hegel on Schleiermacher and Postmodernity*, ProQuest, Clio 32.4
26. Schleiermacher, F D E. (2006). *On Religion*, Translated by John Oman from the Third German Edition in 1893, Digital Edition created.
27. Welker, Michael. (1999). "We live deeper than we think": The genius of Schleiermacher's earliest ethics, *Theology Today* 56.2.