

POSITIVITY

پژوهشی در مفهوم

پوزیتیویته

در فلسفهٔ دین هگل

حامد صفاریان



کتاب‌های پروبلماتیکا

۱۴

پروبلماتیکا

پژوهشی در مفهوم «پوزیتیویته»
در فلسفه‌ی دین هگل

حامد صفاریان

۱۳۹۵

ویراستار: عبدالوحید بیات / طراح جلد: سعید فروغی

کاری از واحد نشر اینترنتی سایت پروبلماتیکا

هرگونه استفاده از این کتاب با ذکر منبع مجاز است.

www.problematicaa.com

پژوهشی در مفهوم «پوزیتیویته» در فلسفه‌ی دین هگل

حامد صفاریان

به کودکانی که
می‌میرند

فهرست

۱	نشانه‌های اختصاری
۲	پیشگفتار مؤلف
۶	جُستار نخست: طرح مسئله
۷	مقدمه
۹	بررسی ترجمه‌های فارسی
۱۰	آغاز درنگ در معنای positiv
۱۳	ترجمه باقر پرهام
۱۸	تأثیرپذیری دیگران از ترجمه پرهام
۲۵	واژه شریعت و کاربرد آن در اسلام و الهیات مسیحی
۳۱	گذار به جُستار دوم
۳۴	جُستار دوم: سیر تکوین و بسط معنای پوزیتیویته
۳۵	مقدمه
۴۰	معناهای متعارف positiv در زبان آلمانی
۴۵	حوزه‌های کاربرد واژه positiv
۴۹	معنای positiv در حوزه‌های گوناگون فلسفه هگل
۵۱	«پوزیتیو» در ارتباط با دین

اشتوتگارت و تویننگن: خاستگاه پوزیتیویته	۵۳
مفهوم دین و نقد هگل به آموزش و پرورش و الهیات روزگار خود	۵۴
دین سوپرناتو و دین اینترکتو	۶۱
دین مختص قوم	۶۶
برن: تکوین و قوام مفهوم پوزیتیویته	۷۱
زندگانی عیسی	۷۲
خاستگاه پوزیتیویته در مسیحیت	۷۵
تجلیات امر پوزیتیو در مسیحیت و دلایل آن	۷۹
یهودیت	۸۰
فرانکفورت: صدارت دین بر عقل	۸۷
برلین: صدارت فلسفه بر دین، و تتمیم و حفظ-و-رفع پوزیتیویته	۱۰۱
درون ماندگاری پوزیتیویته در همه امور روحانی	۱۰۴
تصدیق حقیقت دین	۱۰۸
حفظ-و-رفع پوزیتیویته در فلسفه	۱۱۲
موخره	۱۱۳
جستار سوم: Positivität der Religion beim jungen Hegel	۱۱۶
به جای مقدمه	۱۱۷
Einleitung	۱۱۹
Positivität in Stuttgart und Tübingen	۱۲۴
Das Positive in Hegels Stuttgarter Bildungskritik	۱۲۴
Hegels Kritik der zeitgenössischen Aufklärung und Theologie	۱۲۶
Hegels Religionsideal, die Volksreligion	۱۳۰
Hegels Kritik der Positivität der Religion in Bern	۱۳۰

Leben Jesu als Versuch einer Überwindung der Positivität	۱۳۱
Veranlassung der Positivität im Christentum	۱۳۴
Der ursprüngliche Gestalt des Christentums selbst und der Geist der Zeiten	۱۳۵
Positivität der Religion in der Spätphilosophie Hegels	۱۴۰
Immanenz der Positivität in allem Geistigen	۱۴۱
Aufhebung der Positivität in der Philosophie	۱۴۳
Arbeit des Begriffs	۱۴۵
Zusammenfassung	۱۴۶
ضمیمه: نکاتی درباره ترجمه «پوزیتیویته» در زبان فارسی	۱۴۸
فهرست منابع و مآخذ	۱۵۷

Abkürzungen

- GW 1 *Gesammelte Werke/Frühe Schriften. Teil I*
GW 2 *Gesammelte Werke/Frühe Schriften. Teil II*
PhG *Werke in 20 Bänden/Phänomenologie des Geistes*
VPR 1 *Werke in 20 Bänden/Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*
VPR 2 *Werke in 20 Bänden/Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*
GPR *Werke in 20 Bänden/Grundlinien der Philosophie des Rechts*
N *Hegels theologische Jugendschriften / Hg: Hermann Nohl*

پیشگفتار مؤلف

مواجهه با واژه Positivität و درنگ در معنای آن، وقتی به منظور نگارش رساله‌ای در همین باب (به زبان آلمانی) متون هگل جوان را مطالعه می‌کردم، زمینه ساز نگارش این دفتر شد. این مواجهه در ابتدا سرآغازی شد برای دو پژوهش موازی به زبان فارسی که محتوای جستارهای اول و دوم را تشکیل می‌دهد: جستار نخست، پژوهشی است در کار کسانی که در زبان فارسی، هر یک به نوعی به معنای این واژه پرداخته‌اند، و جستار دوم، پژوهشی است برای بیرون کشیدن معنای این واژه از دل متون هگل.

در بررسی آثار فارسی در جستار نخستین، مسئله‌ای سر برآورد، که ضرورت جستار دوم را دوجندان کرد. مسئله از این قرار است که در مقالات و ترجمه‌های موجود در ارتباط با «فلسفه دین» هگل، در زبان فارسی، به طیفی گسترده اما درعین حال نامتلاطم، ناهمساز و مغشوش از معادل‌های گوناگون برای واژه positiv (و سایر مشتقات آن، مانند Positivität یا das Positive) برخوردیم؛ چنان که شاید بتوان نتیجه گرفت که هنوز درک و فهم درستی از معنای این واژه در زبان فارسی حاصل نشده است؛ یا اینکه ناخواسته، خلطی خطیر، میان معانی گوناگون این واژه، در میان افتاده است. جستار دوم از این منظر، جستجویی است برای یافتن پاسخی برای مسئله طرح شده در جستار نخست.

این دفتر، جستار سومی را نیز در بر می‌گیرد که چنان که اشاره شد، رساله‌ای است کوتاه در همین باب به زبان آلمانی. این بخش را نیز به دلایلی که در مقدمه همان جستار آورده‌ام – و از تکرار آن در اینجا می‌پرهیزم – به پژوهش حاضر افزودم. خوانندگانی که آلمانی نمی‌دانند چندان مغبون نخواهند شد، چرا که محتوای متن آلمانی، پیش‌تر به تفصیل در همان جستار دوم آمده است. اما آن چیزی که می‌تواند در جستار سوم بااهمیت باشد، مسائلی است مربوط به «روشن‌گان تحقیق» که آن را هم در جای خود شرح داده‌ام. اما هر جستار را، درعین حال که ارتباطی با دوتای دیگر دارد، می‌توان نوشتاری مستقل نیز به

شمار آورد. به دلیل همین استقلال نسبی، و نیز به دلیل تفاوت در شیوه رویکرد به محتوایی واحد، هر جستار با مقدمه‌ای علی‌حده همراه شده است.

اگرچه بعضی از اساتید و دوستان فرهیخته که این دفتر را برای نظرخواهی خدمتشان بردم، از سر لطف پیشنهاد کردند که آن را در هیئت «کتاب» به طبع برسانم، اما به دلایلی بر آن شدم که این پژوهش را، به رغم آن که بیش از یک سال برای نگارش آن وقت صرف کرده‌ام، به صورت الکترونیکی (و طبعاً رایگان)^۱ منتشر کنم. یکی به این دلیل که خواستم زودتر و آسان‌تر به دست علاقه‌مندان برسد و در معرض نقد و نظر واقع شود. دیگر این که، به رغم زحماتی که در این راه بر خود هموار کرده‌ام، هنوز ماحصل کار را، از لحاظ شکلی، درخور درآمدن در کسوت کتاب نیافتم. کتاب‌سازی بی جستارمائی کافی را نیز کاری غیراخلاقی و غیرفرهنگی می‌دانم. پس با صرف نظر از حقوق مادی اثر و با اعتماد و اعتقاد به رعایت حقوق معنوی آن توسط خوانندگان محترم، آن را به شکل الکترونیکی عرضه می‌دارم.^۲

تمام کوشش خود را مصروف داشتم تا این نوشتار به صورتی شایسته، به دست خواننده برسد و تا حد امکان از اشکالات شکلی و محتوایی برکنار باشد. در این راه دوستان ارجمندی مرا یاری کردند که از ایشان سپاسگزارم.^۳ اگر فایده‌ای از این اثر به

^۱ چنانچه خوانندگان مایل باشند می‌توانند وجهی را به دلخواه به حساب شماره ۰۰۲۰۱۲۱۴۳۰۲۰۰۷ نزد بانک پارسیان به نام "علی هوشمند خوی" واریز نمایند. (شماره شبا 021214302007IR96054010608002). وجه گردآمده به تمامی و به موثرترین شکل ممکن صرف امور خیریه برای کودکان خواهد شد.

^۲ بر خواننده ارجمند است که در صورت استفاده از این اثر، نام مؤلف و منبع آن را ذکر نماید.
^۳ آقای عبدالوحد بیات کار ویراستاری را به عهده گرفتند. آقایان حامد سرلکی و سیدمجتبی موسوی با نظرات تکمیلی خود در بخش مربوط به شریعت مرا یاری کردند. آقای دکتر محمدمهدی اردبیلی جستار اول و دوم را از نظر گذراندند. آقای دکتر سید جواد طباطبایی و آقای علیرضا سیداحمدیان نیز با ابراز نظر مثبت خود درباره پیشنویس اولیه این پژوهش مرا به ادامه

کسی رسد، این عزیزان نیز در آن شریک‌اند، اما مسئولیت اشکالات و لغزش‌های احتمالی را خود شخصاً به عهده می‌گیرم و از خوانندگان تقاضا دارم با انتقادات خود مرا در ارائهٔ ویراست‌هایی بهتر در آینده یاری دهند.^۱

حامد صفاریان

خردادماه ۱۳۹۵

کار دلگرم کردند. آقایان حسام سلامت و عباس شهرابی نیز مرا در انتشار الکترونیکی این اثر یاری دادند که از همهٔ این بزرگواران و دوستان بسیار سپاسگزارم.

^۱ خوانندگان محترم می‌توانند در صورت تمایل نظرات و انتقادات خود را به‌صورت مستقیم با نگارنده در میان بگذارند: hamed.saffarian@gmail.com

جُستار نخست

طرح مسئله

آن چه مهم است بازنگری نقادانه‌ای در کارهای انجام شده، اعم از خودی یا غیر خودی، و آمادگی برای کامل‌تر کردن روش ترجمه آثار فلسفی است، با علم به این مطلب که هیچ ترجمه‌ای به معنای مطلق کلمه کامل نخواهد بود و امکان بهتر کردن کار همواره وجود خواهد داشت. اصولاً ترجمه اثر فلسفی خود تا حدودی از مقوله تفکر فلسفی است، یعنی کاری است همواره در راه که همیشه می‌تواند در جهت کمال بیشتر بازنگریسته شود.^۱

باقر پرهام

مقدمه

مفاهیم موجود در یک متن فلسفی در حکم دریچه‌های ورود به آن متن هستند. این نکته در متون هگل به‌تمامی مصداق دارد. «مفهوم»^۲ (Begriff) در نزد هگل جایگاهی بسیار

^۱ پرهام ۱۳۸۶: ص. ۱۲. توضیح: آغاز این جستار با نقل قولی پرمغز از مترجم گرامی باقر پرهام نشانه احترام فراوان من به اوست، حتی اگر مواردی از ترجمه او را در اینجا نادرست دانسته و نقد کرده باشم.

^۲ فعل greifen به معنای در دست گرفتن یا به‌طور کلی گرفتن است که در آلمانی افعال فراوان دیگری از آن مشتق شده‌اند. برای مثال angreifen به معنای حمله کردن، ausgreifen به معنای به سرعت پیش‌رفتن، übergreifen به معنای فراتر رفتن و غیره. ریشه Begriff فعل begreifen (در اصل به معنای لمس کردن) است که بار معنایی آن به تدریج به به‌دست گرفتن، دربر گرفتن، دست یافتن، نائل شدن، و در نهایت به معنای فهمیدن و درک و دریافت عقلی توسعه یافته است. هگل در کاربرد واژه Begriff در فلسفه خود، آگاهانه نظر به معناهای دیگر آن، خصوصاً تحرک نهفته در آن نیز دارد. این واژه در نزد هگل بار معنایی خاصی را به دوش می‌کشد که درک آن مستلزم فهم مقادیر معتدلی از منطق و فلسفه اوست. خواننده‌ای که بدون هیچ پیش‌زمینه‌ای از فلسفه هگل و صرفاً با در دست داشتن واژه فارسی «مفهوم» به‌عنوان معادلی برای Begriff، در پی حاصل کردن درکی از معنای Begriff در نزد هگل باشد، از مواجهه با کاربرد نامعمول این واژه در ترکیب با واژگانی دیگر و همچنین در گزاره‌هایی با ساختاری کاملاً ناآشنا در شگفت خواهد شد. به همین دلیل صرف ترجمه Begriff به «مفهوم» تقریباً هیچ گرهی را در فهمیدن معنای این واژه در نزد هگل نخواهد گشود. به همین دلیل خواننده باید ذهن خود را در برخورد با واژه Begriff در

کانونی دارد، اما نباید در فلسفه هگل واژه و معنا و مفهوم را یکی گرفت. بدون عبور از واژه و معنای آن، و بدون قدم نهادن در ساحت مفهوم، نمی‌توان راهی درخور، به فلسفه هگل باز کرد. پیداست که جایگزین کردن یک واژه آلمانی با یک واژه فارسی، برای این مقصود راهگشا نخواهد بود. این خطا، خود را در بسیاری از ترجمه‌ها و تألیفات در زبان فارسی باز می‌نماید؛ آثاری که به رغم جدّ و جهد فراوان مترجم یا مؤلف، از راهیابی به درون فلسفه هگل بازمانده‌اند.^۱ اغلب، گناه این کاستی را بر گردن غموض ذاتی متن می‌افکنند. اگرچه این مدعا خالی از حقیقت نیست، اما در بسیاری موارد بیش از آنکه صیغه استدلالی داشته باشد، رنگ‌وبوی توجیه دارد. ریشه این اشکال را در هگل پژوهی‌هایی که در فارسی انجام می‌شود، عموماً باید در روی‌گردانی از متن اصلی، و رجوع به آثار شارحان و مفسران، جست‌وجو کرد. درحالی‌که، به نظر من، باید مواجهه درون‌متنی^۲ با مفاهیم را یکی از کلیدهای اصلی، برای ورود به دژ حصین فلسفه هگل دانست.

یکی از این مفاهیم کلیدی و بسیار پُرسامد در فلسفه هگل، مفهوم پوزیتیو (positiv) است، که به گمان من تاکنون در زبان فارسی بر دیوار ستمبرِ معنای آن، رخنه‌ای پیدا

فلسفه هگل از سایر معانی متعارف (bekannt) آن خالی نموده و آماده بارگیری معناهای تازه نماید. در غیر اینصورت در فهم منظور متن هگل دچار بدفهمی یا تناقض خواهد گشت. به این ترتیب ترجمه Begriff به «مفهوم»، بیشتر از سر ناچاری است و نه به معنای دستیابی به کنه معنای Begriff در فلسفه هگل.

^۱ بدیهی است که این حکم عام نیست، اما به نظر من مصداق‌های آن در زبان فارسی بسیار فراوان است.

^۲ درون‌متنی یعنی محور قرار دادن متن اصلی در زبان اصلی به عنوان ماده نهایی و معیار قضاوت هر پژوهشی درباره متن یا فلسفه فیلسوف. ناگفته پیداست که این به هیچ عنوان به معنای تعطیل مراجعه به ترجمه از زبان‌های دیگر و مراجعه به منابع ثانوی نیست. منظور، قائل شدن به مقام حکمیت برای متن اصلی به زبان اصلی، و قرار دادن آن در مقام محور و جستارمایه هر تفسیر و تحقیقی است.

نشده است. این نخستین جستار، طرح مسئله ای است در باب نمایاندن دشواری‌های رسیدن به معنای درست واژهٔ پوزیتیو در فلسفهٔ هگل، از رهگذر نشان دادن نموده‌های این دشواری در ترجمه‌های فارسی موجود؛ ترجمه‌هایی که نشان از اغتشاش، ناهمگونی و بتکلیفی فراگیر دارند. در هگل پژوهی در زبان فارسی، به طیفی گسترده و درعین حال نامتلائم، ناهمساز و مغشوش از معادل‌هایی گوناگون برای واژهٔ پوزیتیو و دیگر مشتقات آن (مانند Positivität) برمی‌خوریم. من همین امر را سرآغاز صورت‌بندی مسئله‌ای کرده‌ام که این جستار نخست در حکم درآمدی برای ورود به آن است. در ادامه، با بررسی گزیده‌ای از تألیفات و ترجمه‌هایی که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به مفهوم پوزیتیو در فلسفهٔ هگل پرداخته‌اند، و نشان دادن کاستی‌های آن‌ها، اهمیت پرسش فوق آشکار می‌گردد.

بررسی ترجمه‌های فارسی

مترجمان متون فلسفی را می‌توان با در نظر گرفتن شیوهٔ ترجمه‌هایشان به دودسته تقسیم کرد: مترجمان پیرو، و مترجمان پیشرو. دستهٔ اول آن‌هایی هستند که معادل‌های واژگان را بر پایهٔ مرجعیت دیگران می‌آورند. این مرجعیت می‌تواند از ناحیهٔ یک لغتنامه حاصل شود، و یا برحسب تواتر (بسامد) معادل‌ها در ترجمه‌های دیگران به دست آید. البته این بدان معنا نیست که کار مترجمان پیرو، فی‌الجمله بی‌ارزش است. یک مترجم پیرو نیز در انتخاب معادل‌های خود مطلقاً چشم‌پسته عمل نمی‌کند؛ چراکه او نیز به‌هرحال در کار خود، به درجات مختلف، به سبک-سنگین کردن انتخاب‌های موجود می‌پردازد.

در عوض، مترجمان پیشرو در کار معادلیابی دست به تحقیق و تأمل می‌زنند، و در انتخاب خود دقت بیشتری به خرج می‌دهند. نتیجهٔ تحقیق‌های ایشان شاید در مواردی نمود بیرونی نیافته و در ظاهر به نوآوری خاصی نینجامد، اما حداقل این مزیت آشکار را

دارد که حاصل کار ایشان در ترجمه، چه آنجا که معادلی بدیع عرضه می‌کنند و چه آنجا که مَهر تأیید بر معادلی موجود می‌زنند، بر تأمل و تحقیق استوار است. این امر بعضاً در توضیحات مترجم دربارهٔ انتخاب یک معادل برای یک واژه، یا عدم انتخاب دیگر معادل‌ها، در پانوشته‌های متن یا در مقدمهٔ مترجم و یا حتی در واژه‌نامه نمود می‌یابد.

این مقدمهٔ کوتاه را آوردم زیرا در تحقیق حاضر دربارهٔ مسئلهٔ محوری این نوشتار، هم بر مقالات و کتاب‌هایی تمرکز کرده‌ام که نویسنده یا مترجم در آن، به گواهی سابقهٔ آثار و تأملات خود در کار ترجمه، به دستهٔ مترجمان محقق و پیشرو تعلق داشته است؛ و هم در عین حال، در مواردی نیز کوشیده‌ام آفات و تبعات پیروی از مرجعیت یک مترجم خاص در بازتولید بدون تأمل بعضی معادل‌ها را در نزد برخی مترجمان پیرو نشان دهم.^۱

آغاز درنگ در معنای positiv در نقد سید جواد طباطبایی بر ترجمهٔ باقر پرهام

ردپای یکی از اولین تأمل‌ها^۲ در باب معنای پوزیتیویته^۳ و ترجمهٔ آن را می‌توان در نقدی مربوط به حدود سی سال پیش یافت. در این نقد به سال ۱۳۶۴، جواد طباطبایی ترجمهٔ

^۱ نقدهایی که در ادامهٔ این نوشتار بر نمونه‌هایی از مقالات و ترجمه‌های موجود وارد خواهد شد صرفاً ناظر بر ترجمهٔ دو مفهوم positiv و Positivität است و متوجه کیفیت کلی یک تألیف یا ترجمه نیست، مگر آنکه به تصریح ذکر گردد. بسیاری از این متون در حوزهٔ تخصصی خود، پژوهش‌های بسیار شایسته‌ای محسوب می‌شوند. بدیهی است که نام بردن از نویسندگان و مترجمان محترم و نقد آثار ایشان در اینجا نیز به معنای بی‌ارج کردن زحمات ایشان نیست.

^۲ من در جستجوی خود، موردی سابق بر این مقاله در این باب نیافتم. اما این به معنای نفی وجود چنین بحثی پیش از طباطبایی و پرهام نیست. باین حال با توجه به مباحث حاضر در زمانهٔ ما، قرار دادن نقطهٔ عزیمت نوشتار حاضر، در این نقد خاص طباطبایی به پرهام، چندان هم تصادفی نیست.

^۳ برای خواناتر شدن متن فارسی، در مواردی که آوردن شکل اصلی واژه ضروری نبوده است، از شیوهٔ ضبط تلفظ متعارف این دو واژه به فارسی، یعنی پوزیتیو برای positiv و پوزیتیویته برای Positivität استفاده کرده‌ام.

پوزیتیویته به «ایجاب» را در ترجمه باقر پرهام از کتابی از روژه گارودی دارای اشکال دانسته، می‌نویسد: «ایجاب در ترجمه positivité با آنچه هگل در دوران جوانی خود از این مفهوم مراد می‌کند کاملاً در تعارض است» (طباطبایی ۱۳۶۴). البته طباطبایی در نقد مذکور، دلایل این «تعارض» را توضیح نداده و در پانوست، به نوشتاری به نام مقدمه بر *فلسفه تاریخ هگل* در نشریه الفبا، شماره ۵، صص ۱۰۲ و ۱۰۶ ارجاع داده است. نکته اصلی در این نقد آن است که بنا به تشخیص طباطبایی، مفهوم پوزیتیویته را گویا نمی‌توان، و اساساً نباید به «ایجاب» ترجمه کرد. طباطبایی ده سال بعد در مصاحبه‌ای، به پیروی از ترجمه‌ای تازه از پرهام از پوزیتیویته، ترکیب «استقرار شریعت در مذهب مسیح» را به‌مثابه ترجمه عنوان یکی از رسایل هگل یعنی *Die Positivität der christlichen Religion* ذکر کرده و برخلاف نوبت قبلی، این ترجمه دوم را (که خواهیم دید ابداع پرهام است) -لااقل در این مصاحبه- مورد انتقاد قرار نمی‌دهد (در ادامه به این ترجمه پرهام، که از یک جنبه خاص اهمیت فراوان دارد، خواهیم پرداخت). اما چنان که پیداست، طباطبایی حداقل در اینجا «استقرار شریعت» را بر «ایجاب» ارجح دانسته است (طباطبایی ۱۳۷۴). باین حال می‌توان آثار و نشانه‌هایی یافت که بر اساس آن طباطبایی، مسیحیت را به یک معنا فاقد شرع دانسته و بنابراین قاعداً نمی‌توانسته «استقرار شریعت» را نیز بهترین ترجمه بداند. وی در تقریری که از درسگفتارهای او درباره «پدیدارشناسی روح»^۱ موجود است می‌گوید: «هگل [...] گفته بود که یکی از مسایل بسیار مهم فلسفه نسبت عقل و ایمان و به زبان ما، نسبت عقل و شرع است، چون

^۱ من در ترجمه عنوان کتاب *Phänomenologie des Geistes* معادل «علم تجلی روح» را درست می‌دانم و نه «پدیدارشناسی روح» که در جستار دوم بکاربرده‌ام. اما در این جستار نخست همان ترجمه متعارف را به کار خواهم برد، زیرا نویسندگانی که به آثار آن‌ها ارجاع داده‌ام همگی از همین معادل استفاده کرده‌اند.

مسیحیت شرع ندارد، یا شرع به این معنا در مسیحیت مهم نیست، بنابراین هگل می‌گوید عقل و ایمان» (نصیری: ص. ۷).^۱

طباطبایی در جایی دیگر (طباطبایی ۱۳۹۲: ص. ۱۲) نیز انتقادی دارد به ترجمه پوزیتیویته به «جایگیر شدن»، یعنی ترجمه‌ای که توسط داریوش آشوری در جلد هفتم تاریخ فلسفه فردریک کاپلستون (آشوری ۱۳۸۲: ص. ۱۶۷) عرضه شده است. اما در آنجا هم باز به انتقاد بسنده کرده و کماکان پیشنهادی برای معادل این واژه عرضه نمی‌کند.^۲ در تقریرهایی که از دو درسگفتار وی درباره مارکس و پدیدارشناسی هگل موجود است، معادل‌های «اثباتی»، «موضوعه» و «تحصّلی» در برابر اصل واژه «positiv» آورده شده‌اند.^۳ اما از آنجا که این دو متن تقریراتی از دو درسگفتار شفاهی وی هستند، و از

^۱ این درسگفتارها به تقریر مصطفی نصیری از طریق اینترنت در دسترس است و اگرچه به یک معنا متنی قابل ارجاع به شمار نمی‌رود، اما تنها منبع کتبی موجود درباره این درسگفتارهاست که تاکنون نیز مورد استفادهٔ کثیری قرار گرفته است.

^۲ محمد ایمانی (که خود در ترجمهٔ بسیاری مفاهیم پیرو نظر طباطبایی است) با تأکید مجدد بر همین نقد طباطبایی بر آشوری، در پی‌نوشت‌های مقاله‌ای دربارهٔ ترجمهٔ positives Recht دربارهٔ معنای این عبارت در حوزهٔ فلسفهٔ حقوق هگل می‌نویسد «از نظر من، ترجمهٔ "Positive Recht" [کذا!] به "حق اثباتی" همان قدر غلط است که ترجمهٔ "Naturrecht" به قانون طبیعی». ایمانی در ادامه می‌گوید: «پیشنهاد من برای ترجمهٔ "Positive Recht" [کذا!]، "حق وضعی" است؛ به معنی حقوقی که توسط انسان‌ها وضع می‌شوند، در برابر حقوق طبیعی و الهی و یا حقوقی که براساس حقوق الهی استنباط و استخراج می‌شوند» (ایمانی ۱۳۹۴). من در جستار دوم به این نکته نیز بازخواهم گشت و نشان خواهم داد که اگرچه پیشنهاد ایمانی از یک منظر کاملاً درست است، اما از منطری کلی، این پیشنهاد تنها به یک معنا از این واژه ناظر است و نمی‌توان آن را به همهٔ معناهای آن، خارج از فلسفهٔ حق هگل، علی‌الخصوص در فلسفهٔ دین، یا متون هگل جوان تعمیم داد.

^۳ در صفحهٔ ۱۸ عبارت «موضوعه (positive)» آمده است. در صفحهٔ ۲۴ «اثباتی یا تحصّلی (positive)» و در صفحهٔ ۳۱ «حقوق تحصّلی» در برابر «حقوق طبیعی و عقلی» آورده شده است. در صفحهٔ ۹۷ همان تقریر عبارت «علوم اثباتی (positive)» آمده است. بدیهی است که تنوع این معادل‌ها ریشه در بافت و موضوع بحث دارد، باین‌حال حتی با در نظر گرفتن این نکته، باز این معادل‌ها یکدست نیستند.

همه مهم‌تر، ارتباطی به بحث دین در نزد هگل ندارند، نمی‌توان به آن‌ها استناد متقن نمود. بالاین حال و با توجه به نگاه موشکافانه‌ای که طباطبایی در پرداختن به مفاهیم و به ترجمه آن‌ها، خاصه در فلسفه هگل دارد،^۱ حداقل به‌طور سلبی می‌توان استنباط کرد که از نظر او پوزیتیو و پوزیتیویته را یا اصلاً نمی‌توان به فارسی ترجمه نمود، و یا حداقل نمی‌توان در حوزه فلسفه دین به «ایجابی»، «ایجاب» و «ایجابیت» ترجمه کرد، و این خود نکته مهمی است که بدان نیز بازخواهم گشت. درهرحال چنان‌که پیداست، این انتقاد طباطبایی به ترجمه «ایجاب» و «ایجابی»، طی سال‌های پس‌از آن مورد اعتنا یا پذیرش دیگران قرار نگرفته، و معادل‌هایی از ریشه «ایجاب» در ترجمه واژه پوزیتیو در متون هگل، بخصوص در حوزه دین و الهیات، توسط مؤلفان و مترجمان بسیاری، به کار رفته است. قبل از این‌که به سنجش درستی این معادل (یعنی «ایجابی») بپردازم، پیش‌تر، توضیحاتی می‌آورم درباره ترجمه پرهام از رساله هگل و بحث شریعت در مسیحیت.

ترجمه باقر پرهام

ترجمه «Die Positivität der christlichen Religion» به «استقرار شریعت در مذهب مسیح» توسط باقر پرهام (پرهام ۱۳۶۹)، از دو جهت شایسته تأمل است. یکی اینکه در این ترجمه، تا آنجا که من می‌دانم، برای اولین بار، معادل‌هایی تازه برای پوزیتیویته و پوزیتیو عرضه شده است، و دیگر از آن جهت که این ترجمه و معادل‌های به کاررفته در آن، آشکارا و پرشمار، هم مورد انتقاد، و هم مورد استفاده و مبنای کار کسان دیگری قرار گرفته است. پرهام را می‌توان از این نظر جزو مترجمان پیشرو به شمار

^۱ این که لحن انتقادات طباطبایی به ترجمه‌های دیگران از نظر نوع بیان چگونه است، بحث دیگری است. اما آنچه به نظر من مطلقاً قابل رد و کتمان نیست تأمل دقیق طباطبایی بر ترجمه مفاهیم فلسفی و سیاسی است که در بسیاری از همین نقدهای او بر دیگران نیز نمود یافته است.

آورد.^۱ اما من در اینجا به اجمال نشان خواهم داد که این ترجمه نه تنها درست نیست، بلکه چنان که خواهیم دید، در متن ترجمه نیز به یک معنا تکلیف خود مترجم محترم با معادل‌های پیشنهادی‌اش برای پوزیتیو و پوزیتیویته به هیچ عنوان مشخص نیست.^۲ بر این باورم که این تشتت در ترجمه این واژه و عدم تأمل کافی در آن توسط مترجم محترم ریشه در عدم تحقیق و تأمل ایشان در متن اصلی داشته، و پیامد آن چنان بوده است که در این سال‌ها این تشتت خواسته یا ناخواسته به ترجمه بسیاری از مترجمان پیرو راه یافته است.^۳

خودِ عنوان «استقرار شریعت در مذهب مسیح» اشکالاتی دارد. اولین اشکال در ترکیب «مذهب مسیح» به چشم می‌خورد. مترجم محترم به هر دلیل، که بررسی آن موضوع مستقیم این نوشتار نیست—واژه Religion را که به طور متعارف به دین ترجمه می‌شود، به «مذهب» ترجمه کرده^۴ و آن را در ترکیب اضافی «مذهب مسیح» به جای

^۱ پرهام در جایی دیگر نیز Geist آلمانی را به گونه‌ای خارق عادت به «جان» ترجمه کرده است و برای آن دلایل فراوان نیز آورده است. اگرچه از نظر من اشکالات زیادی بر این معادل وارد است، اما به هر حال همین ابداع و تلاش برای مستدل نمودن آن، خود نشان از تلاش این مترجم در تحقیق برای راه یافتن به معنای واژه‌ها، و پیشرو بودن او دارد، ولو دیگران با نظر او موافق نباشند. نیز، فراموش نباید کرد که اولین ترجمه‌های معتبر موجود از منابع ثانوی درباره نوشته‌های هگل جوان حاصل قلم همین مترجم است؛ آن‌هم در سال‌هایی که جز در کی معوج و مغلوط، چیزی از متون جوانی هگل در زبان فارسی موجود نبود.

^۲ من ترجمه پرهام از این کتاب هرمان نول را به هیچ عنوان ترجمه موفقی نمی‌دانم و اشکالات فراوانی را در آن می‌بینم که در جایی دیگر به طور مفصل بدان خواهم پرداخت. در اینجا نقد من صرفاً متمرکز بر ترجمه همان چند مفهوم مورد نظر این نوشتار خواهد بود.

^۳ پیروی از اجماع و عقل جمعی به طور کلی، و پیرو بودن در ترجمه به طور خاص و به ذات خود امری مذموم نیست، آنچه مهم است این است که پیرو بودن به تقلید فروکاسته نشود و مترجم به کلی دست از اندیشیدن نشسته، چشم بر تشتت مفاهیم، تناقض‌ها و بی‌معنایی‌های ترجمه خود نبندد.

^۴ میان معنا و مدلول سه واژه «دین»، «مذهب» و «شریعت» تفاوت‌های ظریف، اما بسیار مهمی هست که موضوع اصلی این نوشتار نیست. ناگزیر در اینجا به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که

ترکیب وصفی دین مسیحی به کار برده است. اشکال اصلی اما در اینجاست که مسیح (یا همان ماشی‌اخ (۳۷۲) که در اصل ریشه در یهودیت دارد)، از نظر مسیحیان یک شخص، و فقط یک شخص، یعنی همان شخص عیسی است. به این ترتیب عبارت «مذهب مسیح» قابل برگرداندن به مذهب عیسی، به معنای آموزه‌های عیسی خواهد بود. این در حالی است که مسیحیت در مقام یک دین، اگرچه شامل آموزه‌های عیسی، چنان‌که از وی صادر شده و در اناجیل نقل گردیده نیز هست، اما شامل آموزه‌هایی فراتر از آن، یعنی مجموعه‌ای از افزوده‌های آباء کلیسا و مسیحیان متأخر، و نیز فراورده‌های مضاعف الهیات مسیحی نیز هست. به این ترتیب عبارت christliche Religion به معنای دین مسیحی به ترکیب وصفی دقت کنید- یا با اندکی مسامحه به معنای مسیحیت است، و نه صرفاً آموزه‌های عیسی، یا چنان‌که مترجم محترم آورده است، به صورت ترکیب اضافی «مذهب مسیح». اتفاقاً یکی از نکاتی که هگل در همین متن مذکور و تمامی متون

ترجمه درست christliche Religion. دین مسیحی است و نه مذهب مسیحی یا شریعت مسیحی. شاید بتوان از مذهب کاتولیک یا مذهب پروتستان در دین مسیحی سخن گفت اما مذهب مسیحی ترجمه درست christliche Religion نیست. محمد حسین طباطبایی در کتاب شیعه در اسلام در همین باره می‌نویسد «اگر انشعاباتی در دین پیدا آید هر شعبه را مذهب می‌نامند مانند مذهب تسنن و مذهب تشیع در اسلام و مذهب ملکائی و مذهب نستوری در مسیحیت» (محمد حسین طباطبایی (۲)، ص. ۲۷). همچنین میرسید شریف جرجانی در تعریف دین و مله آورده است: «الدین و الملة متحدان بالذات و مختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع تسمى دینا و من حيث انها تجمع تسمى مله و من حيث انها يرجع اليها تسمى مذها و قيل الفرق بين الدين و الملة و المذهب ان الدين منسوب الى الله تعالى و الملة منسوبة الى الرسول و المذهب منسوب الى المجتهد». (جرجانی، ۱۳۰۶، ص. ۴۷). با دقت در این عبارت می‌بینیم که وی مذهب را منسوب به مجتهد می‌داند. به عبارت دیگر مذهب را همان فهم علمای دینی می‌داند. ولی با توجه به اعتقاد شیعیان به این که ائمه شیعه علم خود را از مجاری مختلف منجمله وراثت از پیامبر اسلام و الهامات غیبی و غیره گرفته‌اند و علم آنان از سنخ اجتهاد مجتهدان نیست، بلکه استمرار علم نبوی می‌باشد، لذا اگر مذهب معنای اصطلاحی داشته باشد و مقصود از آن اجتهاد و فهم مجتهد باشد، آنگاه استعمال این واژه در مورد شیعه از باب مسامحه و از باب مامشات با اهل سنت است. شیعه بیشتر از اصطلاحاتی مانند «رای»، «نظر» و «فتوا»ی مجتهد استفاده می‌کند و نه «مذهب مجتهد».

روزگار جوانی خود در توینگن، برن و فرانکفورت، پیوسته بر آن انگشت تأکید می‌گذارد. تمایز میان آموزه‌های شخص عیسی، با مسیحیت است، و این که به روایت هگل-عیسی خود از سر ناچاری مسیح بودن خود را نفی نکرده است اما درعین حال -و این خود همان نکته اصلی است- این امر را آشکارا تأیید نیز نکرده است. بنا بر مجموع این دلایل، مسیحیت یا دین مسیحی را نمی‌توان با آموزه‌های عیسی، یا به قول مترجم محترم، «مذهب مسیح» یکی گرفت، و به آن ترجمه کرد.

اما آنچه به موضوع نوشتار ما مربوط می‌شود ترجمه پوزیتیویته به «استقرار شریعت» است. مترجم محترم در ترجمه دو عبارت پوزیتیویته و پوزیتیو در متن، مجموعه‌ای درهم و ناهمساز از معادل‌های فارسی عرضه کرده است، چنان که خواننده سرانجام نخواهد توانست با استفاده از مفاهیم ارائه شده، به ترجمه‌ای یکدست و همساز از این دو اصطلاح دست یابد.^۱ وی در پاورقی صفحه ۸ ترجمه خود آورده است: «ما مفهوم پوزیتیویته را، به تناسب مقام، به شریعت یا موازین ایجابی شریعت، و مفهوم پوزیتیو را به تشریعی یا ایجابی ترجمه می‌کنیم». این در حالی است که او خود برخلاف این توضیح، در عنوان ترجمه به جای پوزیتیویته آورده است: «استقرار شریعت».^۲ علاوه بر این، مترجم در ادامه ترجمه، از اصطلاح «شریعت مستقر» نیز استفاده کرده است، که معلوم نیست ترجمه چه عبارتی از متن هگل است! اگر «شریعت» بنا بر پانوش صفحه ۸ همان پوزیتیویته است، پس «استقرار شریعت» و «شریعت مستقر» به چه معناست؟ بر غموض این مسئله آنگاه

^۱ در جستار دوم همین پژوهش، نشان خواهیم داد که این چندمعنایی و ابهام در این ترجمه و هم ترجمه‌های مترجمان پیرو برهام، به‌واقع مولود خلط معنا در نزد مترجمان است که این امر به‌نوبه خود محصول ابهام و چندمعنایی خود این واژه در نزد هگل است. آنچه به نظر می‌رسد مترجمان از عهده آن برنامه‌ده باشند، چیره شدن بر همین نکته اخیر، و عدم تمییز معانی گوناگون واژه است؛ یعنی این نکته که کدام کلمه کجای متن دقیقاً به کدام معنا به کاررفته است.

^۲ اگرچه مترجم در تعیین عنوان ترجمه خود، مختار است، اما در این مورد خاص و چنان که بدنه متن نیز گواه بر آن است، علت این امر ریشه در جایی دیگر دارد.

افزوده می‌شود که در ادامهٔ متن به دو عبارت «وجه شریعتی مذهب» و «عنصر تشریعی» برمی‌خوریم. این درهم‌ریختگی معانی در عباراتی مانند «شریعت مذهبی» و «شریعت یا مذهب ایجابی»^۱ حادث شده و در نهایت در شترگاولینگ زیر به اوج می‌رسد: «مذهب دارای شرایع ایجابی مستقر [کذا!].» بعید می‌دانم این عبارت عجیبِ اخیر را بتوان دوباره به آلمانی یا فرانسه باز ترجمه کرد! اینجا است که هرگونه منطق یا نظام‌مندی در مفاهیم ترجمه‌شده به کل از هم می‌گسلد و معلوم نیست معادل‌های موجود در ترجمه، که تقریباً تمامی ترکیبات ممکن از چندین واژه را شامل می‌شوند، ترجمهٔ چه مفاهیمی از متن هگل هستند، و تمایز معنایی آن‌ها دقیقاً در کجاست. سرانجام خواننده در این سؤال درمی‌ماند که ترجمهٔ پوزیتیویته و پوزیتیو، یا به بیان دقیق‌تر، معنای این دو بنا بر ترجمهٔ پرهام از این متن، دقیقاً چیست؟^۲ بنا بر دلایل بالا، مترجم محترم اگرچه بر پایهٔ کلیت ترجمهٔ خود از متن، خواننده را در فهم کلی محتوای متن هگل یاری فراوان کرده است، اما در نهایت به هیچ‌عنوان موفق به ارائهٔ ترجمه‌ای منظم، همساز و دقیق از دو واژهٔ پوزیتیو و پوزیتیویته نشده است.^۳

^۱ چنان که من می‌فهمم، «یا» در این عبارت یای مانع جمع نبوده، بلکه ناظر به هم‌معنایی دو مفهوم «شریعت» و «مذهب ایجابی» است.

^۲ اشکالات فراوان دیگری نیز بر ترکیبات ارائه شده توسط مترجم وارد است. برای نمونه، اگر، چنان که از ترجمه مستفاد می‌گردد، مذهب (به هر دلیلی) همان دین یا معادلی برای Religion باشد، و شریعت معادل Positivität، آنگاه «شریعت مذهبی» که در ترجمه آمده، معادل religiöse Positivität خواهد بود. بدیهی است که چنین ترکیب غریبی در متن هگل موجود نیست و معلوم هم نیست که اساساً به چه معنا می‌تواند باشد. یا مثلاً اگر ایجابی و مستقر هردو معادل positiv باشند و شرایع جمع شریعت باشد، آنگاه «شرایع ایجابی مستقر» معادل positive Positivitäten خواهد بود که ترکیبی مضحک بوده و نه تنها در متن هگل چنین چیزی نیست، بلکه به خودی خود هم فاقد معناست. یا مثلاً اگر شریعت همان مذهب ایجابی است آنگاه Positivität همان positive Religion خواهد بود که این هم با آنچه هگل مراد می‌کند یکی نیست.

^۳ از مهم‌ترین خصوصیات ترجمه‌های باقر پرهام (که کتاب *استقرار شریعت در مذهب مسیح* یک نمونهٔ کوچک آن است)، عدم پابندی اوست به همگنی و ایزومورفی معادل‌ها، که نتیجهٔ آن تشتت

تأثیرپذیری دیگران از ترجمه پرهام

ردپای این درهم ریختگی مفاهیم را می‌توان در بسیاری از مقالات و ترجمه‌های مؤلفان و مترجمان پیرو، یعنی کسانی که مستقیم یا به واسطه، از ترجمه پرهام از این مفهوم خاص پیروی کرده‌اند، مشاهده کرد. برخی از ایشان به نوبه خود تعدیل‌ها و اصلاحاتی در آن وارد نموده‌اند اما همگی در نهایت پیرو ترجمه پرهام بوده، و متون ایشان هریک به نوعی آن تشتت مذکور را به ارث برده است. من در ادامه، برای قوام بخشیدن به این مدعا، برخی از این آثار را مورد بررسی قرار می‌دهم.

نمونه نخست، مقاله‌ای است از حسن مهرنیا. وی عبارت «مسیحیت به عنوان یک دین ایجابی» را به کار برده و در پانوشته مقاله خود می‌نویسد: «جهت مزید اطلاع ر.ک. / *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، باقر پرهام» (مهرنیا ۱۳۸۷). ایشان در مقاله دیگری (که در نوع خود پژوهشی بسیار درخور در باب اندیشه دینی هگل است)، بازهم از

این معادل‌ها در ترجمه است. به این معنا که در ترجمه‌های این مترجم محترم، در موارد بسیار زیادی، هیچ تطابق یک‌به‌یکی میان برخی مفاهیم کلیدی متن اصلی و معادل‌های آن در متن ترجمه وجود نداشته و چندین معادل گوناگون از ریشه‌های زبانی مختلف و با معانی متفاوت، و بعضاً نامنتطبق، در برابر یک مفهوم از متن اصلی، آن هم در جملات مختلفی از متن، آورده شده است. در مواردی حتی آنجا که در متن اصلی یک واژه واحد در جمله‌ای موجود است، در همان جمله در ترجمه فارسی دو یا سه معادل گوناگون بلاواسطه پشت‌سرهم ردیف شده‌اند؛ باز دوباره همان واژه چند جمله جلوتر به چیزی دیگر ترجمه شده است، و قس علی هذا. نتیجه چنین روشی چیزی جز گسستگی متن، که به شدت وابسته به ثبات شکلی و معنایی مفاهیم خود است، نخواهد بود. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، تبعات این نوع ترجمه، گذشته از معوج و معشوش کردن صورت و معنای برخی مفاهیم کلیدی متن، از لحاظ روش نیز، آثار بسیار منفی در کار سایر مترجمان پیرو برجای گذاشته است. حداقل از این منظر، می‌توان گفت که این سبک ترجمه مناسب متون فلسفی نیست و نوعی ایزومورفی و همگنی در کار ترجمه فلسفی به نظر من بسیار ضروری است. امری که نمونه‌ی اعلا، یا شاید بتوان گفت افراطی آن، در ترجمه‌های ادیب‌سلطانی قابل مشاهده است (که این البته خود موضوع و مبحث دیگری است).

ترجمهٔ پرهام بهره گرفته است و با تبعیت از او «استقرار شریعت در مذهب مسیح» را عنوان رسالهٔ مذکور هگل دانسته است (مهرنیا ۱۳۹۱). در این مقاله نیز وضعیتی مشابه متن پرهام یعنی همان یکدست نبودن معادل های پوزیتیو و پوزیتیویته را شاهد هستیم. نویسندهٔ محترم مقاله، جایی از «مذهب ایجابی» به عنوان معادلی برای positive Religion استفاده کرده است، و در جایی دیگر «تشریعی» و «مستقر» را به عنوان معادل پوزیتیو به کار برده است، و جایی دیگر ترکیباتی مانند «دین تشریعی» و «شریعت ایجابی» را آورده است. نکتهٔ اصلی در متن مقالهٔ مهرنیا قرار دادن «ایجابی» در تقابل با «طبیعی» است که –چنان که در جستار دوم بدان خواهیم پرداخت– نشان از خلط معناهای گوناگون واژهٔ پوزیتیو دارد. وی در مقالهٔ پرمغز دیگری نیز «صفت ایجابی» را برابر پوزیتیویته می آورد و جلوتر در تعریف دین «ایجابی» می نویسد: «یک دین تحمیلی از بیرون» (مهرنیا ۱۳۹۰)، و یا در همان جا ادامه می دهد: «یهودیت به دلیل قانونمند بودن و نظام بنده پروری به عنوان یک دین شریر و بدذات عامل ایجابیت دین مسیح به شمار آمد». چنان که در جستار دوم خواهیم دید، اگرچه مهرنیا آشکارا معنای پوزیتیو را در ارتباط با دین دریافته است اما کماکان تخته بند ترجمهٔ نادرست آن به «ایجابی» (که از نظر لغوی هیچ ربطی به این معنا ندارد)، مانده است.^۱

^۱ مثلاً مهرنیا در این فقره اگرچه به معنای درست مفهوم پوزیتیو اشاره دارد اما معادلی نادرست (یعنی ایجابی) را برای آن به کار می برد: «او [یعنی هگل] در رساله توبینگن [مؤلف به دست نوشتهٔ Peter Three Essays از Religion is one of our greatest concerns in life John Dobbins و Fuss اشاره دارد] در مقابل دین/ایجابی یا شریعت مسیح که اصطلاحاً دین منزل نامیده می شود، از واژه دین طبیعی استفاده می کند و مراد او [از دین طبیعی] دین مبتنی بر عقل، آزادی، استقلال و طبیعت فکری انسان است. حال آنکه دین ایجابی از نظر وی عبارت است از دستگاهی از اصول و عادات مذهبی که مدعی هدایت اندیشه و عمل آدمی با استناد به مرجعیتی بیرون از عقل و برپایه اعتقاد و تعبد دینی است» (مهرنیا ۱۳۹۱). (افزوده ها از من است).

از دیگر کسانی که در کار خود نیم‌نگاهی به ترجمهٔ پرهام داشته‌اند، می‌توان از محسن حکیمی نام برد که از وی ترجمهٔ کتاب *هگل جوان* از گئورگ لوکاج از روی ترجمهٔ انگلیسی موجود است (نک. حکیمی ۱۳۸۶). مترجم محترم به استناد پانویست صفحهٔ ۵۳ کتاب خود، ترجمهٔ پرهام از رسالهٔ هگل را از نظر گذرانده است. وی در ترجمهٔ خود، «ایجابیت» و «ایجابی» را برای پوزیتیویته و پوزیتیو آورده است. باین حال، گویی از آنجاکه احتمالاً خواسته باشد جانب احتیاط را رعایت کند، در ابتدای فصل دوم کتاب لوکاج، بعد از «ایجابیت»، واژهٔ «شریعت»، و بعد از «ایجابی» واژهٔ «شرعی» را نیز در میان قلاب گذاشته است. به نظر من مترجم محترم کتاب لوکاج نیز موفق به ارائهٔ ترجمهٔ درستی از این دو واژه — همچنین بسیاری مفاهیم هگلی دیگر موجود در متن^۱ — نشده است و این‌ها همه در حالی است که کتاب لوکاج (به شرط آنکه از روی اصل خوانده شود)، خود یکی از بهترین منابع موجود برای فهم معنای این دو مفهوم در نزد هگل به شمار می‌رود.

نمونهٔ دیگری از تأثیرپذیری از ترجمهٔ پرهام را می‌توان در مقاله‌ای از آراسته و افرمجان مشاهده کرد (آراسته ۱۳۸۷). در این مقاله «ایجابیت در مذهب مسیح» به عنوان ترجمهٔ عنوان رسالهٔ هگل آورده شده است که آشکارا تعدیل شدهٔ همان ترجمهٔ پرهام است. باینکه نویسندگان در دو جای مختلف در این مقاله توضیح خیلی خوبی از معنای پوزیتیویته ارائه کرده‌اند که به خودی خود ارزشمند، و به معنای اصلی این مفهوم در نزد هگل بسیار نزدیک است، و با وجود اینکه مقالهٔ مذکور در نهایت موفق شده است شرح خوبی از مفهوم دین در نزد هگل جوان عرضه کند، اما مؤلفان محترم کماکان پوزیتیویته را به «ایجابیت» برگردانده‌اند و باز پس از آن، ترک احتیاط ننموده، میان پرانتز، «استقرار شریعت» را نیز گذاشته‌اند. در همهٔ این موارد گویی رابطه‌ای هست فراتر از افق لغت، میان «شریعت»، «استقرار»، و «ایجابیت»؛ رابطه‌ای که تقریباً همه‌جا مسلم فرض

^۱ برای مثال ترجمهٔ دین سوبزکتیو و دین ابژکتیو به دین ذهنی و دین عینی کاملاً غلط است. همچنین بسیاری موارد دیگر که بررسی آن‌ها مجالی دیگر می‌طلبد.

شده اما بدون تفصیل خودنمایی می‌کند. رابطه‌ای که به نظر من اصلاً وجود ندارد و صرفاً حاصل یک خلط معناست.^۱

علی صادقی در کتاب *آزادی و تاریخ* از دیگر پیروان ترجمه پرهام است؛ با این تفاوت که در عبارت «استقرار شریعت در دین مسیح» به جای «مذهب» معادل درست «دین» را آورده است (صادقی ۱۳۸۴، ص. ۸۴). مثالی دیگر، کتاب *فلسفه دین هگل* از علی فلاح رفیع است که برخلاف انتظاری که در خواننده به واسطه عنوان روی جلد خود (*فلسفه دین هگل*) برمی‌انگیزد، فاقد هرگونه تأمل در معنای دقیق پوزیتیویته است، و تنها در مواردی انگشت شمار بدان پرداخته است، که همان‌جا نیز ترجمه پرهام را مبنای کار خود قرار داده است (فلاح رفیع ۱۳۹۰).

کتاب علی اصغر مصلح با عنوان *هگل* از نمونه‌هایی است که خلط معنا در این وادی را به اوج رسانده و پوزیتیو و پوزیتیویته را به پیروی از پرهام در کنار «استقرار شریعت» (مصلح ۱۳۹۲، ص. ۱۲۱) به «تحصیلی شدن» (همان ص. ۱۹۶) و «تحصل یافتن» (ص. ۱۲۱) نیز ترجمه کرده است. مصلح در این کتاب طیف گسترده‌ای از معادل‌ها آورده است، که آشکارا نشان از روشن نبودن تکلیف او با ترجمه این مفهوم هگلی دارد: «فرقه دینی مستقر» (ص. ۱۲۳) و «تثبیت وجه شریعتی دین مسیح» (ص. ۱۲۳)، «دین مسیح به عنوان یک شریعت مستقر» (ص. ۱۲۳)، «ایجابیت» (ص. ۱۲۵)، «استقرار دین» (ص. ۱۲۵)، «دین ایجابی» (ص. ۱۲۵)، «استحاله دین مسیح در قالب یک شریعت» (ص. ۱۲۴)، «متحصل» (ص. ۲۰۳)، و غیره.^۲

^۱ در جستار دوم، این نکته به تفصیل و با دقت مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

^۲ چنان‌که در جای دیگری به تفصیل بدان پرداخته‌ام، اشکال این کلکسیون رنگارنگ معادل‌ها، نه در تنوع آن به‌منظور انتقال معنا، بلکه در خلط معنای موجود در آن است؛ مثلاً به‌کاربردن دو عبارت «تحصل یافتگی» و «استقرار یا «مستقر» به تواتر و پشت‌سرهم و در یک معنی آن‌هم در حالی که این

البته در مواردی نیز به تلاش‌هایی برای ارائه معادل‌هایی در کنار و به موازات ترجمه پرهام برمی‌خوریم. مثلاً یک پیشنهاد جالب که به نظر من به‌درستی سعی کرده خود را از بند ترجمه پرهام برهاند، معادل «تقرر یافته» برای پوزیتیو، توسط علی حقی و مهدی سلیمانی خورموجی، در مقاله «تبیین نسبت اندیشه‌های دینی کرگور با دیدگاه‌های دینی هگل» است (حقی ۱۳۹۰). البته مؤلفان محترم در ادامه، عبارت «شریعت زده شدن» (احتمالاً برای positiv werden)، و همچنین عبارات «مسیحیت شریعت‌زده»، و «مسیحیت مبتنی بر شریعت» را (احتمالاً برابر positive christliche Religion) نیز آورده‌اند که کماکان واژه «شریعت» در آن به چشم می‌خورد.

از دیگر کسانی که تأمل در معنای این واژه را نزد او می‌توان یافت، محمد مهدی اردبیلی است. اردبیلی در نقدی بر ترجمه مهبد ایرانی طلب از فلسفه حق هگل می‌نویسد: «علاوه بر این، مترجم فارسی [یعنی ایرانی طلب] در پیشگفتارش توصیفی را از negative و positive هگلی به دست می‌دهد که برای کسی که حتی آشنایی اندکی با فلسفه هگل داشته باشد، حیرت آور است: "منظور هگل از منفی تأثیرپذیر یا منفعل و از مثبت، تأثیرگذار است." گذشته از معنای اخلاقی مثبت و منفی مرتبط با خیر و شر صفت negative (منفی یا سلبی) و positive (مثبت یا ایجابی) در فلسفه هگل اساساً هیچ ارتباطی به فعال یا منفعل بودن موصوف ندارد» (اردبیلی ۱۳۹۱). اردبیلی سپس به توضیح معنای «مثبت یا ایجابی» و «منفی یا سلبی» می‌پردازد که این توضیحات صرفاً به معنای positivus در تقابل با negativus در دیالکتیک هگل منحصر و محدود بوده، و تقابل این واژه را با naturalis – که از قضا در فلسفه حق هگل بسیار مهم و محوری است – و نیز معنای آن در فلسفه دین هگل را در بر نمی‌گیرد.^۱

دو معادل از دو حوزه معنایی مختلف واژه پوزیتیو و پوزیتیویته وام گرفته شده‌اند و به غلط در یک معنا به کار رفته‌اند، یک خلط معنای آشکار است.

^۱ این تمایزها و تقابل‌ها را در جستار دوم این پژوهش بیش‌تر خواهیم کاوید.

علی مرادخانی از دیگر کسانی است که در نزد او می‌توان نشانه‌های تأمل در معنای پوزیتیو و پوزیتیویته، علی‌الخصوص نشانه‌های تلاش برای رهایی از بند ترجمهٔ پرهام و دیگران را یافت. اگرچه مرادخانی نیز همچون اغلب پژوهندگان دیگر – از ارائهٔ معادل‌هایی همگن و متلائم برای این دو واژه بازمی‌ماند، و ترجمه‌اش از این دو واژه با پراکندگی و تشتت بدون ایضاح دست‌به‌گریبان است.^۱ با این حال در نوشته‌های او ردپاهایی از نزدیک شدن به ترجمهٔ دقیق این دو واژه در برخی حوزه‌ها، بیش از سایرین به چشم می‌خورد. مرادخانی در جایی «محقق» و «مستقر» را معادل پوزیتیو دانسته (مرادخانی ۱۳۸۴)، و در جایی دیگر «وضع مقرر» را به جای das Positive آورده است (مرادخانی ۱۳۷۹).^۲ در یکی از گفتگوهای او نیز در متن به واژه «مصنوعی» در برابر «طبیعی» برمی‌خوریم که اشارهٔ درستی دارد به یک جنبه از معنای واژهٔ positiv (مرادخانی ۱۳۹۰). وی برخلاف بسیاری دیگر، معادل «محصل» و «تحصل» را نیز در معنای درست خود، و در ارتباط با شناخت، و شناخت تجربی، به کار برده و آن را با حوزهٔ دین خلط نکرده است (مرادخانی (۲) ۱۳۸۰). وی در جای دیگری نیز «Self Positing I» را به «من خودبنیاد / من خود-نهشت» ترجمه کرده است، که به نظر من نشان از دقت او در انتخاب معادل‌ها دارد (مرادخانی (۱) ۱۳۸۰). در هر حال به نظر می‌رسد مرادخانی به‌رغم عدم ارائهٔ ترجمه‌ای همساز و همگن از این دو مفهوم هگلی، از یک سو – مانند طباطبایی – از به کار بردن واژهٔ /یجایی، و از سوی دیگر برخلاف بسیاری دیگر، تا حد زیادی از واژهٔ شریعت نیز در ترجمهٔ پوزیتیویته و پوزیتیو می‌پرهیزد؛ اگرچه او نیز حداقل در یک جا واژهٔ «شرعی» را برابر پوزیتیو به کار برده است (مرادخانی ۱۳۹۲).

^۱ چنان که پیش‌تر ذکر شد، یکی از دلایل این پراکندگی در ایهام و چندمعنایی خود واژه نهفته است. مهم این است که مترجم این معانی را با یکدیگر خلط ننموده باشد.

^۲ در متن تنها واژهٔ Positive دیده می‌شود که احتمالاً حرف تعریف das در آن جا افتاده است.

اما آخرین نمونه را از مترجم و محقق پیشرو، علیرضا سیداحمدیان می‌آورم. وی در *خدایگانی و بندگی*، اگرچه به جای «مذهب» واژهٔ دقیق‌تر «دیانت» را به کار بسته، و باوجوداینکه درنگی کوتاه، اما درست و دقیق، در معنای پوزیتیویته کرده است، اما درنهایت نمی‌تواند از کمند ترجمهٔ پرهام برهد. و همان «استقرار شریعت» را ناگزیر به کار می‌برد: «مسئلهٔ بنیادین هگل در نوشته‌های الهیاتی دورهٔ جوانی، مسئلهٔ تشریعی شدن دیانت مسیحی است. اصطلاح «تشریعی شدن» (Positivität) به معنای «در بیرون وضع شدن مرجعیت دین»، در تنها ترجمه‌ای که از این نوشته‌ها موجود است به «استقرار شریعت» ترجمه شده که ما نیز آن را بکار می‌بریم.» (سیداحمدیان ۱۳۹۳، ۱۸۳).

چنان‌که دیدیم، علی‌رغم تلاش‌های جسته‌وگریخته که برای جرح‌وتعذیل واژهٔ «شریعت» و مشتقات آن به‌عنوان معادلی برای پوزیتیویته در متون هگل – صورت گرفته، این واژه پس از پرهام در متون فارسی متواتر شده است. حال، پرسش مهم این است که آیا اصولاً می‌توان برای پوزیتیویته در فلسفهٔ دین هگل ترجمه‌ای از مادهٔ «شرع» تدارک دید؟ بدیهی است پاسخ این پرسش در گرو فهم معنای پوزیتیویته در فلسفهٔ هگل است که موضوع جستار دوم این نوشتار است، اما پیش از قدم نهادن در متون هگل، قدری درنگ در معنای شریعت در زبان فارسی ضروری می‌نماید.

واژه شریعت و کاربرد آن در اسلام و الهیات مسیحی

آنچه در ترجمه‌های فارسی از کتاب مقدس، به خصوص از رسایل پولس، به «شریعت» ترجمه شده است، در ترجمه‌های معتبر آلمانی، واژه Gesetz است. معنای متعارف واژه Gesetz در آلمانی امروزی، همان است که در فارسی به آن «قانون» گفته می‌شود. ریشه این واژه در آلمانی، فعل setzen است که از لحاظ معنایی معادل فعل ponere در لاتین می‌باشد.^۱ باید توجه داشت که واژه Gesetz خود ترجمه‌ای است از واژه‌ای دیگر از متن عبری و یونانی کتاب مقدس. برای اطمینان از وحدت نظر در ترجمه از عبری و یونانی به آلمانی، می‌توان به چهار ترجمه اصلی آلمانی از کتاب مقدس مراجعه کرد. این چهار ترجمه عبارت‌اند از: ترجمه کلاسیک، که همان اولین ترجمه کتاب مقدس به آلمانی توسط مارتین لوتر است، ترجمه معروف به «بشارت» یا Gute Nachricht Bibel که ترجمه‌ای مدرن و بسیار آسان فهم است، ترجمه تحت‌اللفظی و بسیار وفادار به اصل یونانی و عبری که به آن Menge-Bibel گویند، و ترجمه رسمی و مورد تأیید کلیسای کاتولیک معروف به ترجمه «واحد» یا Einheitsübersetzung. در همه این ترجمه‌ها واژه Gesetz برای شریعت به کار رفته است.

واژه Gesetz خود در اصل، ترجمه واژه *تورات* عبری (תּוֹרָה) است. این واژه با تلفظ «توراه» در زبان عبری، به معنای *توقیع و تعلیم* بوده، و در یهودیت به اسفار پنج‌گانه موسی (یعنی سفر تکوین، سفر خروج، سفر لاویان، سفر اعداد و سفر تثنیه) اطلاق می‌گردد. در این معنا، تورات همان شریعت موسی است که در قالب تعالیم و احکام موجود در اسفار پنج‌گانه از سوی خداوند به قوم یهود توقیع شده است.

^۱ در جستار دوم این نوشتار به تحلیل دقیق معنای ponere در لاتین که واژه پوزیتیویته از آن مشتق شده است خواهیم پرداخت.

به نظر من هگل که خود فارغ‌التحصیل الهیات مسیحی از توپینگن بود، اگر می‌خواست مستقیماً و فقط از خود شریعت سخن بگوید، آنگاه همان واژه Gesetz را به کار می‌برد، و نیازی به جعل واژه‌ای که در کتاب مقدس موجود نیست یعنی Positivität - نمی‌داشت. از قضا هگل در متون خود در موارد بسیاری همین واژه Gesetz را در ارتباط با دین و احکام شریعت به کار برده است که در این موارد ترجمه آن به قانون، به معنای حقوقی، مدنی، یا سیاسی آن، نادرست است.^۱ در جستار دوم نشان خواهیم داد که هگل در واقع واژه پوزیتیویته در ارتباط با دین را از تقابلی که در روزگار او میان الهیات طبیعی و الهیات مبتنی بر وحی وجود داشته وام می‌گیرد، اما به سرعت این واژه را با معانی کاملاً خاص موردنظر خود بارگذاری می‌نماید.

بنابراین - و حداقل به دلایل معنی‌شناسیک - شایسته‌تر است واژه شریعت را به عنوان معادلی برای Gesetz آلمانی کنار بگذاریم، و برای Positivität معادل دیگری تدارک بینیم. این مهم را باقر پرهام با ترکیب ابداعی خود، یعنی «استقرار شریعت»، تا حدودی به انجام رسانده است، که از این نظر در نگاه اول انتخاب چندان بدی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا هم به نوعی فاصله‌ای معنایی از شریعت دارد، و هم نیم‌نگاهی به ریشه setzen آلمانی و ponere لاتین، که پرهام آن را با واژه «استقرار» لحاظ داشته است. اما این انتخاب علاوه بر همه آنچه بالاتر بدان اشاره کردم، مشکلاتی مربوط به بحث حاضر نیز دارد. نخست اینکه، چنان که در جستار دوم خواهیم دید، پوزیتیویته تنها در موارد بسیار محدودی ناظر به معنای شریعت، یعنی همان Gesetz است، و هگل از پوزیتیویته اساساً معنایی بسیار فربه‌تر، پیچیده‌تر، و فلسفی‌تر مراد می‌کند. از سویی چنان که پیش‌تر دیدیم، پرهام نیز در ترجمه خودش توانسته است در همه موارد به این معادل پایبند مانده، و همه جا آن را به کار برد. اما مهم‌ترین اشکال این معادل‌سازی آنگاه آشکار می‌گردد که از زاویه‌ای دیگر

^۱ علت ذکر این نکته به ظاهر بدیهی آن است که بسیاری، این دو معنا را خلط می‌کنند. پرهام نیز در برخی از موارد، Gesetz را بجای «شریعت» به «قانون» ترجمه کرده است.

به مسئله نظر افکنیم؛ یعنی ببینیم واژه شریعت در زبان فارسی به چه معناست و تا چه حد می‌تواند قابل انطباق با Gesetz در کتاب مقدس، یا با Positivität در اندیشه هگل باشد.

محمد حسین طباطبایی در جلد پنجم *تفسیر المیزان* در گفتاری درباره معنای شریعت می‌نویسد: «ظاهراً در عرف و اصطلاح قرآن کریم کلمه شریعت در معنایی استعمال می‌شود که خصوصیت از معنای دین است [...] شریعت عبارت است از طریقه‌ای خاص، یعنی طریقه‌ای که برای امتی از امتها و یا پیامبری از پیامبران مبعوث به شریعت تعیین و آماده شده باشد، مانند شریعت نوح، و شریعت ابراهیم، و شریعت موسی، و شریعت عیسی، و شریعت محمد (صلی الله علیه و آله)». وی در ادامه به تفاوتی مهم میان شریعت و دین اشاره می‌کند: «کلمه دین را می‌توان هم به یک نفر نسبت داد و هم به جماعت، [...] ولی کلمه (شریعت) را نمی‌شود به یک نفر نسبت داد، و مثلاً گفت فلانی فلان شریعت را دارد، مگر آنکه یک نفر آورنده آن شریعت و یا قائم به امر آن باشد، پس می‌شود گفت دین مسلمانان و دین یهودیان و دین عیسویان و نیز می‌شود گفت شریعت مسلمانان و یهودیان همچنانکه می‌توان گفت دین و شریعت خدا و دین و شریعت محمد و دین زید و عمرو و... ولی نمی‌توان گفت شریعت زید و عمرو...، پس می‌توان گفت شریعت عبارت است از طریقه‌ای که خدا مهیا و آماده کرده و یا طریقه‌ای که برای فلان پیغمبر و یا فلان امت معین شده، ولی نمی‌توان گفت طریقه‌ای که برای سابق هست، به اضافه چیزهایی که در آن شرایع نبوده» (محمد حسین طباطبایی (۱)، صص. ۵۷۲-۵۷۵). قسمت آخر این نقل قول در رابطه با مسئله محوری این نوشتار، حاوی دو نکته بسیار مهم است. یکی این که اگر بنا به نظر پرهام چیزی بنام «استقرار شریعت» اصولاً دارای معنا و مصداق باشد، این «استقرار» صرفاً منحصر به خدا و پیامبران است، و نه دیگران، و این معنی، چنان که در جستار دوم خواهیم دید، در موارد بسیاری با آنچه هگل از معنای پوزیتیویته مراد می‌کند یکی نیست. نکته دیگر این که

محمد حسین طباطبایی در مثال خود از «شریعت محمد (صلی الله علیه وآله)»، «شریعت مسلمانان»، «شریعت موسی»، و «شریعت یهودیان» نام می‌برد، اما به‌رغم آوردن عبارت «شریعت عیسی»، سخنی از شریعت مسیحیان یا عیسویان به میان نمی‌آورد. علت این امر را شاید بتوان در اختلافی دانست که بر سر تعیین مصداق و معنای شریعت در مسیحیت موجود است.^۱

سیدعلی هاشمی در مقاله شریعت در مسیحیت، نخست درباره معنای واژه شریعت می‌نویسد: «شریعت کلمه‌ای عربی است که در اصل به محل برداشتن آب گفته می‌شود. این واژه از باب تشبیه معقول به محسوس، به امور دینی هم توسعه داده شده است. به این مناسبت، تشریع به معنای قانون گذاری آمده است و شریعت به قوانینی که از سوی شارع (قانونگذار) وضع شده است، اطلاق می‌شود. البته این اطلاق گاهی دایره وسیع تری دارد و معادل دین قرار می‌گیرد و گاهی به تکالیف و دستورات دینی گفته می‌شود که در برابر عقاید، بخشی از تعالیم دینی می‌باشد» (هاشمی ۱۳۸۹). وی در ادامه می‌نویسد: «با بررسی گزاره‌های کتاب مقدس در عهد جدید در موضوع شریعت می‌توان به یک اختلاف اساسی در این موضوع پی برد. نگاه غالب در اناجیل هم‌نوا (متی، مرقس و لوقا)، معرفی حضرت عیسی علیه السلام به عنوان فردی است که در صدد اصلاح شریعت موسوی است. اگر هم بتوان شریعت عیسوی را شریعتی جدید دانست، اما تفاوت بنیادین با شریعت موسوی ندارد؛ تنها برخی از احکام آن اصلاح، یا تغییر یافته است، اما بر همان مبنا قرار گرفته است. در دیدگاه دیگر که در تعالیم پولس و انجیل یوحنا ترویج می‌شود، شریعتی کاملاً جدید به حضرت عیسی نسبت داده می‌شود؛ شریعتی مبتنی بر الهیات جدید که پولس آن را تبلیغ می‌کند» (همان). پولس همان رسولی است که با الغای شریعت در مسیحیت، این دین را از یهودیت جدا نمود، و بدین ترتیب آرای پولس

^۱ چنان‌که پیش‌تر دیدیم، جواد طباطبایی نیز از کسانی است که معتقدند مسیحیت فاقد شریعت است.

درباره لغو شریعت موسی، خاستگاه اختلافی شد که بر سر بود یا نبود شریعت در مسیحیت پدید آمد.

شریعت موسوی، مراتبی را دارا بود که عیسی، البته شخصاً حکم به لغو آن نداد. مهرباب صادق نیا در مقاله ای، شریعت موسوی را دارای سه جنبه متفاوت می‌داند: شریعت اخلاقی، شریعت آیینی-مناسکی، و شریعت مدنی (صادق نیا ۱۳۸۴). به این ترتیب آنچه تحت عنوان شریعت در این معنا از آن یاد می‌شود را می‌توان در فارسی «احکام الهی» نامید. چنان که التزام به شریعت به معنای پیروی از احکام الهی وضع شده توسط پیامبران، قابل فهم خواهد بود. عیسی بنا بر اناجیل چهارگانه، رویکرد و فهم رایج از شریعت موسوی را برای رسیدن به ملکوت خداوند ناکافی دانسته، و کمر به تکمیل آن می‌بندد. اما این تکمیل از یک منظر، به معنای وضع احکام تازه نیست، چراکه چنین احکامی نیز خود نوعی از شریعت به شمار خواهد آمد. عیسی این تکمیل را با نقد رویکرد متداول به شریعت موسوی و ارائه فهمی تازه از آن، از رهگذر زندگی و مرگ خود به انجام می‌رساند (همان).

از آنچه آمد، می‌توان دو نتیجه گرفت: نخست این که بنا بر معنای متعارف، شریعت اولاً و بالذات از جانب خداوند، و ثانیاً و بالعرض از طریق پیامبر صادر می‌گردد؛ و نه مثلاً از علمای دین، یا آباء کلیسا، یا سایر مردمان! دیگر آنکه، آنچه علمای دین به دین می‌افزایند صرفاً ذیل مقوله مذهب، و به طور مشخص در زمینه احکام فقهی، و نوعی تفسیر مطابق بر زمانه از شریعت، قرار می‌گیرد. مؤمنان از طریق علم علمای دینی خود، که به ارائه تفاسیر تازه ای از شریعت می‌پردازند، بعضاً احکامی را معتبر می‌دانند که با احکام پیشین یا احکام معتبر نزد مؤمنان در مذهبی دیگر از همان دین، سازگار نیست. اما این به معنای آوردن شریعتی تازه به جای شریعتی دیگر نیست، چراکه شریعت، مختص شارع، یعنی پیامبران است، که اینان نیز البته به فرمان خداوند و برحسب احوال هر قوم، بعضاً قوانین شریعت های دیگر را حفظ، تکمیل، یا نسخ می‌کنند، و این حق البته فقط در ید

انحصار ایشان است و از سوی خداوند به ایشان تفویض شده است. به این ترتیب جایی که پیامبر تازه‌ای ظهور نکند، شریعت تازه‌ای نیز «استقرار» نخواهد یافت. اگر بتوان با اندکی مسامحه قائل به «استقرار» بود، آنگاه این استقرار مربوط به مذهب خواهد بود و نه شریعت. با توجه به معنای متعارف مذهب، مذاهب برخلاف شریعت که مختص خدا و پیامبران است، می‌توانند به کسانی جز پیامبران منسوب باشند، مانند مذاهب گوناگون شیعی و سنی در اسلام، و مذاهب کاتولیک و پروتستان و غیره در مسیحیت. در خاطر داشتن این نکات در مورد معنای شریعت و مقایسه آن با معنای پوزیتیویته در نزد هگل به ما کمک خواهد کرد تا فهم دقیق‌تری از میزان همپوشانی معنایی این دو، حاصل نماییم. در جستار دوم میزان این همپوشانی را بررسی خواهیم کرد.

در پایان نگاهی افکنیم کوتاه، به معنای واژه ایجابی از جهت کاربرد فراوان آن در ترجمه پرهام، و نیز پیروان او در این ترجمه. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، به‌رغم تذکر سید جواد طباطبایی در حدود سی سال پیش مبنی بر نادرست بودن ترجمه پوزیتیو به ایجابی در فلسفه دین هگل، این معادل، بسامد بسیار بالایی در نزد نویسندگان و مترجمانی دارد که به تحقیق در باب دین در نزد هگل پرداخته‌اند.

لغت/ایجابی در تقابل با سلبی در واقع ترجمه یکی از فراوان معانی positivus لاتینی، یعنی affirmativus در تقابل با negativus است. ایجابی و سلبی در عربی نیز کاربرد دارد، و در فارسی بعضاً بجای آن از دو واژه مثبت و منفی نیز استفاده شده است، که البته این دو نیز خود ریشه عربی دارند.^۱ اما چنان‌که نشان خواهیم داد، شاید ترجمه پوزیتیو به ایجابی در بحث دیالکتیک، یا در حوزه‌های دیگری از فلسفه هگل، مانند منطق یا فلسفه طبیعت، بجا باشد، اما معنای ایجابی به کلی ربطی به منظور هگل از پوزیتیو در حوزه

^۱ در زبان عربی و در ریاضیات، عدد موجب یا ایجابی به معنای عدد/کبر من/الصفر یا همان عدد مثبت است. همچنین جمع آن یعنی الاعداد الموجبة همان اعداد مثبت در فارسی و الاعداد السالبة همان اعداد منفی در فارسی محسوب می‌شود.

فلسفه دین ندارد. اگرچه در مباحث مربوط به الهیات در برخی مقالات به زبان فارسی به عبارات «الهیات ایجابی» و «الهیات سلبی» برمی‌خوریم — که به ظن من منشأ اصلی خلط معنای واژه ایجابی به عنوان معادلی برای پوزیتیو در ترجمه متون هگل مربوط به دین بوده است — اما الهیات سلبی یا ایجابی، اشاره به سنتی است در الهیات (چه در جهان غرب و چه در جهان اسلام)، که بحث محوری آن بر سر سلبی یا ایجابی بودن صفات خداوند است، و ربطی به بحث هگل ندارد. دیدگاه مبتنی بر الهیات سلبی برخلاف الهیات ایجابی این است که، شناخت چستی خداوند امکان پذیر نبوده، و «نهایت چیزی که انسان می‌تواند بداند، این است که خداوند چه نیست، نه اینکه چه هست» (توکل ۱۳۸۶). در جستار دوم باز در جای خود نشان خواهیم داد که مفهوم ایجابی در ترکیبی مانند «الهیات ایجابی» به کل با معنایی که هگل از واژه پوزیتیو در رابطه با دین مراد می‌کند بی‌ارتباط است.

گذار به جستار دوم

در این جستار نخستین کوشیدم، مسئله اهمیت پرداختن به معنای واژه پوزیتیو را نشان دهم و آن را صورت بندی کنم. اهمیتی که خود را بیش از هر چیز، در بلاتکلیفی ترجمه آن در فارسی نمایانده است. برای ترسیم شمایی از این بلاتکلیفی، تلاش کردم نمود آن را در کار برخی مترجمان و مؤلفان، و همچنین تبعات آن را در آثار دیگران بازنمایانم. اکنون، درنهایت اختصار، دورنمایی از روش و محتوای ادامه این پژوهش و ارتباط آن با جستار اول را ترسیم می‌کنم.

جستار دوم این نوشتار با هدف یافتن راه حلی برای مسئله طرح شده در جستار نخست، از فصولی چند فراهم آمده است: در ابتدا به واکاوی لغوی و ریشه شناسیک واژه پوزیتیو در زبان لاتینی و آلمانی می‌پردازم. خواهیم دید که این واژه حداقل دارای پنج معنای

گوناگون است، که هریک در حوزه‌های مختلفی از دانش بشری به کاررفته‌اند؛ همان معنایی که در ترجمه‌های فارسی بعضاً با یکدیگر خلط شده‌اند. در ادامهٔ این بررسی لغوی، به معانی این واژه در حوزه‌های گوناگون، اعم از علوم ریاضی و تجربی و چهار حوزهٔ علوم انسانی، دستور زبان و به تبع آن فن سخن یا علم بلاغت^۱، الهیات، حقوق، و فلسفه خواهم پرداخت. این واکاوی به مثابهٔ اولین گام در بررسی صورت و معنای این واژه، به ما، در راهیابی به معنای متعارف آن در زبان آلمانی یاری خواهد رساند. تنها از رهگذر این فهم کلی از صورت و معنای متعارف واژه است که می‌توان در قدم بعدی و برای راهیابی به افق مفهومی این واژه، و رسیدن به فهمی ژرف تر از معنای آن، و درنهایت به آنچه هگل در متون خود از این واژه مراد می‌کند، نزدیک شد. پس، هدف اصلی، گذر به فراسوی معنای متعارف یا لغوی واژه، و رسیدن به درکی موسّع از معانی آن در نزد هگل خواهد بود. پس از آن، و به عنوان یک دورخیز ضروری، به پژوهشی در سیر تکوین و بالندگی این واژه در نزد هگل – آن‌هم مؤکداً به واسطهٔ یک پژوهش درون‌متنی – در اولین متونی خواهم پرداخت که می‌توان ردپای شکل‌گیری این مفهوم را در نزد وی، در آن‌ها پیگیری نمود. ایدهٔ اصلی و روش این پژوهش درون‌متنی، یا به عبارت دیگر نقشهٔ راه آن، به صورت خلاصه، شامل گذرگاه‌هایی است که در پی به آن‌ها اشاره می‌کنم.

از آنجاکه مفهوم پوزیتیویته در نزد هگل از درون مفهوم دین زاده می‌شود، لزوماً و در ابتدا، به تأملات هگل جوان دربارهٔ دین خواهم پرداخت. نشان خواهم داد که نطفهٔ مفهوم پوزیتیو در یک تقابل بسته می‌شود: تقابل «دین یونانی» با «الهیات مسیحی». از تأمل هگل در این تقابل، نقد او به الهیات مسیحی شکل می‌گیرد، و این نقد به نوبهٔ خود، هگل را به واکاوی مفهوم دین رهنمون می‌شود. از بطن این واکاوی، دو مفهوم «دین ابزکتیو» و «دین سوبرکتیو» بیرون می‌آید. سپس نشان خواهم داد که ایدهٔ حفظ و رفع این تقابل، یعنی

¹ Rhetorik

رفع، در عین حفظ آن (به‌عنوان معادلی برای *Aufhebung*)، که در این مرحله از اندیشه هگل به نوعی تضاد دیالکتیکی تبدیل شده است، در پروژه «دین مختص قوم»^۱ او تکوین می‌یابد. آنگاه به این موضوع می‌رسم که هگل چگونه مسیحیت را به‌عنوان نامزدی برای دین مختص قوم مورد واکاوی دقیق قرار داده است. در حین این واکاوی است که واژه پوزیتیویته به مفهومی محوری، یعنی معیار سنجش حقیقت دین، بدل می‌گردد؛ معیار سنجشی که خود نیز در خلال تأمل بر ابژه تأمل خویش، دستخوش تحول می‌گردد. درنگ در مفهوم پوزیتیویته، ما را بالضروره به تأمل در تناقض‌های نهفته در آن و می‌دارد و به بیان دیگر، از این رهگذر، سوژه را به‌سوی حفظ و سرف‌رفع خود می‌کشاند. لازمه حفظ و سرف‌رفع پوزیتیویته از نظر هگل، تحقیق در خاستگاه و تجلیات آن، خاصه در مسیحیت است. این موضوع خود به تنهایی حجم بزرگی از تأملات هگل جوان، و به تبع آن، جستار دوم پژوهش حاضر را، به خود اختصاص داده است. سرانجام در برلین، هگل به حفظ و سرف‌رفع تناقضات موجود در پوزیتیویته نائل می‌گردد. همراه شدن با هگل در راه طولانی کاوش او در مفهوم پوزیتیویته در حوزه دین از اشتوتگارت تا توینگن، برن، فرانکفورت، و نهایتاً تا برلین، و سرانجام حفظ و سرف‌رفع آن، روش این نوشتار در راه یافتن به معنای نهفته در این مفهوم در ارتباط با حوزه دین خواهد بود.

^۱ من *Volksreligion* را به‌جای «دین مدنی» یا «دین قومی» یا «دین مردمی» به «دین مختص قوم» ترجمه می‌کنم که از نظر من ترجمه گویاتری است، اما لزوماً بهترین نیست. معنای این عبارت در نزد هگل را در بخشی که در این جستار به آن اختصاص داده شده است، خواهم کاوید. در اینجا همین اندازه در توضیح ترجمه *Volksreligion* به «دین مختص قوم» می‌گویم که واژه *Volk* در آلمانی بر تمایزات مردمان متعلق به یک حوزه جغرافیایی یا زبانی فرهنگی با دیگر مردمان حوزه‌های دیگر تأکیدی فراوان دارد، از این رو ترجمه آن به «قوم» به‌رغم نارسایی‌های احتمالی، مناسب‌تر است. در این معنا، از نظر هگل، دینی که مختص یک قوم خاص است و برای او مناسب است، لزوماً دینی مناسب قومی دیگر نیست. اگرچه مفهوم «دین مختص قوم» در نزد هگل، باری سیاسی نیز دارد، اما آن را نمی‌توان به «دین مدنی»، چنان‌که مثلاً در نزد روسو می‌یابیم، ترجمه نمود.

جُستار دوم

سیر تکوین و بسط معنای پوزیتیویته

بهترین منبع ثانوی برای فهم متن هگل،
دوباره خواندن خود متن است.^۱

توماس سورن هوفمان

مقدمه

پیش از ورود به بحث اصلی این جستار – که در واقع پاسخی است به مسئله طرح شده در جستار نخست – ذکر چند نکته درباره ساختار متن حاضر، ضروری می‌نماید. نخست اینکه واژگانی هستند که در میان پرانتز یا در پی‌نوشت‌ها آورده نشده‌اند، بلکه مستقیماً در میان متن گنجانیده شده‌اند. این مفاهیم به دو صورت آمده‌اند: گاه با صورت اصلی خود در زبان اصلی (مثلاً لاتین یا آلمانی)، مانند *Positivität* و *positiv*، و در موارد دیگر، تقریر آن به خط فارسی، مثلاً *پوزیتیو* و *پوزیتیویته*. هدف از این دو صورت متفاوت، آن است که در مورد اول، خواستیم بر اصل مفاهیم و تمایز آن‌ها با ترجمه یا معادل فارسی تأکید بیشتری صورت پذیرد، و در مورد دوم، یعنی آنجا که تأکید پیشین چندان ضرورتی ندارد، ترجیح دادم برای اینکه خوانش متن آسان‌تر شود، از صورت نوشتاری فارسی استفاده کنم.^۲

از سوی دیگر، گاهی معادل اصلی مفاهیم به کاررفته در متن را بلافاصله در مقابل آن، در پرانتز آورده‌ام. علت این‌که از ارجاع به پانویست در این موارد پرهیز کرده‌ام این است

^۱ نگارنده این سخن را شخصاً بارها از هوفمان شنیده است.

^۲ تلفظ واژه آلمانی *Positivität* در اصل نزدیک به *پوزیتیویت* است، اما من به پیروی از رسم معمول انتخاب تلفظ فرانسوی برای واژگانی از این دست (مانند *سوبژکتیویته*، *اتوریته*، *مدرنیته* و غیره) که به نظر می‌رسد در فارسی جالفتاده است، آن را به صورت *پوزیتیویته* آورده‌ام. در مورد بحث بر سر تلفظ یا تحریر درست یا نادرست واژگان بیگانه در یک بحث فلسفی نک. یادداشتی از من با عنوان «فیخته یا فیخته؟ مسئله این است!» در تارنمای «فرهنگ امروز».

که به دلیل کثرت نسبی این قبیل مفاهیم در پاره‌هایی از متن، ارجاع آن‌ها به پانوشت را هم موجب برهم خوردن نسبت حجم متن و پانوشت، دیده‌ام، و هم نخواست‌ام در روند خوانش متن، اخلاص غیرضروری پیدا شود. البته مفاهیمی را که مستقیماً از متون هگل برگرفته شده‌اند، در این مورد مستثنا ساختم. معادل آلمانی این دسته از مفاهیم همراه با ارجاع به کتاب و صفحه مربوط، در تمامی موارد در پانوشت آمده است. نیز، ارجاعات و پی‌نوشت‌هایی را که شامل توضیحات من و در مواردی، فقراتی از متن به زبان اصلی هستند، به جای آوردن در انتها، برای دسترسی سهل‌تر، در پانوشت هر صفحه آورده‌ام تا خواننده ناچار به پرسش مکرر به انتهای متن نگردد و همواره اصل فقرات را در اختیار داشته باشد.

اما درباره منابع این پژوهش نیز ذکر نکته‌ای چند، خالی از فایده نیست. در امر ارجاع به منابع از روش‌های مختلف می‌توان بهره جست. راهی که من در تحقیق متون هگل پیش گرفته‌ام، بر محوریت «مفهوم» و بر پایه ارتباط آن با مناطق گوناگون فلسفه فیلسوف - و نه بر پایه یک دسته‌بندی بر اساس عناوین آثار او - استوار است. در این روش، پژوهش درباره مفهوم بوزیتیویته و نیز سایر مفاهیم مرتبط با آن، ناظر بر کل فلسفه هگل است؛ می‌کوشم محدود به منطقه خاصی از فلسفه هگل نمانم و معنا را، حتی‌المقدور در ارتباط آن با همه مناطق این فلسفه بکاویم. در یک پژوهش مفهوم‌محور، توقف در یک منطقه خاص موجب فوت معنا در دیگر مناطق می‌شود. به این ترتیب، در پژوهش حاضر، «مفهوم» به مثابه ظرفی است که در ارتباط با کاربرد آن در هر منطقه معین از فلسفه هگل، با معناهای گوناگون پر و خالی می‌گردد. اما دلیل عدم محوریت عناوین کتاب‌های فیلسوف (مثلاً کاویدن مفهوم در ارتباط با کتاب علم تجلی روح^۱ یا

^۱ عنوان اولین کتاب هگل یعنی Phänomenologie des Geistes در زبان فارسی به «پدیدارشناسی روح» ترجمه شده است. درباره ترجمه Geist به ذهن، روان، جان، یا روح پیش‌تر بحث‌های فراوان در گرفته است که تا این لحظه به نفع ترجمه Geist به «روح» خاتمه یافته می‌نماید؛

متن درسگفتارهایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ و غیره) آن است که پژوهش حاضر نمی‌تواند در ارتباطی یک‌به‌یک با عناوین کتاب‌های هگل به‌طور خاص شکل بگیرد. به عبارت دقیق‌تر علت آن است که این کتاب‌ها، یعنی متونی که به دست خود فیلسوف به ناشر سپرده شده‌اند، و همچنین دست‌نوشته‌هایی که برای چاپ تدارک دیده نشده بودند اما بعد از مرگ فیلسوف به ما رسیده‌اند، بعضاً به‌رغم عناوین آن‌ها، صرفاً در یک یا چند حوزه متوقف نمی‌مانند. مثلاً در متن درسگفتارهای هگل دربارهٔ فلسفهٔ هنر، مطالبی فراوان دربارهٔ فلسفهٔ دین نیز یافت می‌شود، و یا مثلاً تأملات هگل در باب حق (Recht)، فقط به فلسفهٔ حق او محدود نمی‌گردد و در جاهای دیگر نیز شرح داد شده است. از این‌رو، به نظر من، ریسمانی که یک مفهوم را به حوزه‌ای از فلسفهٔ هگل متصل می‌کند، از بندی که همان مفهوم را به عناوین کتاب‌های فیلسوف وصل می‌نماید، متین‌تر است.^۱

نکتهٔ مهم بعدی این است که من در این پژوهش حتی‌المقدور در محدودهٔ متن اصلی مانده‌ام و از شرح‌ها و تفاسیر، یعنی «منابع ثانوی»، تا آنجا که ممکن بوده پرهیز کرده‌ام، و مایهٔ اصلی کار خود را مستقیماً از خود متن گرفته‌ام. در این معنا پژوهش حاضر تا حد زیادی منعکس‌کنندهٔ تفسیر شخصی من از متن هگل است؛ تفسیری که البته کوشیده‌ام هیچ‌جا شکلی رادیکال یا نوآورانه (بدعت) به خود نگیرد و در چارچوب فهم متعارف از

البته صرفاً تا زمانی که باز، باب این بحث مفتوح گردد. نکته‌ای که تاکنون مغفول مانده، ترجمهٔ Phänomenologie به «پدیدارشناسی» است که به نظر من ترجمه‌ای نامناسب است. من بدیلایی که در نوشتاری دیگر مفصلاً به توضیح آن خواهم پرداخت، از ترجمهٔ عنوان کتاب هگل به «پدیدارشناسی روح» فاصله گرفته و به جای آن تا اطلاع ثانوی «علم تجلی روح» را به کار خواهم برد. این تصمیم نه از سر اصرار بر نوآوری در ترجمه، بلکه به دلیل دقت در معنای نهفته در مفاهیم اتخاذ شده است – حتی اگر این دقت، خواننده را اندکی به زحمت اندازد – معتقدم که حاصل آن، یعنی تأمل در معنا، درنهایت به نفع خواننده نیز هست.

^۱ این نکته خود را در پژوهش حاضر در ترکیب موضوعی نقل‌قول‌ها از متن اصلی و بعضاً عدم رعایت ترتیب و توالی تاریخی موجود در متن مرجع به خوبی می‌نمایاند. درهم‌ریختگی ظاهری ترتیب و توالی نقل‌قول‌ها از سوی دیگر بر نظمی سامان‌مند در پرداختن به مفاهیم استوار است.

متون، و نیز فهم مشترک شارحان و مفسران باقی بماند. به همین دلیل، و از آنجاکه احتمال خطای چنین خطرکردنی در دریای متن، از نشستن بر ساحل امن، و زیر سایه فهم شارحان و مفسران، بیشتر است، بسیار مهم است که خواننده، با دیدی نقادانه به کل این پژوهش بنگرد، و هر نکته را در بوته نقد فهم و دانش خویش نهد.^۱

یادآوری این واقعیت هم بجاست، که متون هگل، به دلایل گوناگون متونی دشوار به شمار می آیند.^۲ به تبع آن، هر پژوهشی هم که مایه اصلی خود را مستقیماً از متن اصلی گرفته و مفاهیم به کاررفته در متن را در قالب نقل قول، مستقیماً از متن آورده باشد - و به این ترتیب صرفاً نوعی شرح و توضیح و تفسیر به اصطلاح آزاد نباشد - دشوار خواهد بود. شاید به همین دلیل، این جستار برای خواننده ناآشنا با متن اصلی و سنگلاخ‌های ساختاری، مفهومی و فلسفی آن، چندان روان و آسان به چشم نیاید. توصیه اکید من به خواننده، مطالعه متون اصلی، ترجیحاً به زبان اصلی، قبل و بعد از استفاده از این نوشتار، و هم‌زمان با آن است.

^۱ اگرچه در وادی فلسفه، به خصوص در زبان فارسی، آن هم در روزگار ما، حکم عقل آن است که «از گلیم خویش پا بیرون نمی‌باید نهاد»، اما به نظرم در مواردی نیز می‌توان و باید خطر کرد، به این معنا که باید جرئت داشت و از بند منابع ثانوی، به معنای اخص، بازنویسی کردن آثار «این شارح» و «آن مفسر»، رها شد و حاصل فهم خود را از متن اصلی عرضه کرد و در بوته نقد گذاشت. به همین دلیل لنگر اصلی جستار حاضر را، در متن اصلی افکندم. هر جا هم که از منابع ثانوی برای گم نکردن راه کمکی جستم، این کار را با بیرون نرفتن از دایره متن اصلی و تکیه بر آن انجام دادم. البته ناگفته پیداست که در این راه بی‌گذار و دست‌خالی نیز نباید به آب زد و آنچه گفتم به معنای نفی رجوع به آثار شارحان و مفسران و استوار کردن فهم خود بر مطالعات مقدماتی نیست، چراکه حاصل این دومی نیز در بیشتر موارد یک بدفهمی خام‌دستانه و بی‌مایه بیش نخواهد بود.

^۲ در مورد برخی از علل دشواری متون هگل نک. یادداشتی از من با عنوان «ورود به متن پدیدارشناسی» منتشر شده در نشریه و تارنمای «فرهنگ امروز».

آخرین نکته اینکه خوانندگان آشنا به زبان آلمانی، در نقل قول‌ها و فقراتی که از هگل آورده‌ام، بعضاً اغلاط املایی یا نگارشی خواهند یافت. علت این است که من در نقل قول‌ها، با رعایت امانت، عین متن را، به همان صورتی که در دست‌نوشته‌های هگل بوده، نقل کرده‌ام و از حک‌و‌اصلاح آن اجتناب نموده‌ام. بنابراین من در ادامه از آوردن علائمی مانند [کذا!!] و [sic] در فقرات نقل‌شده از هگل صرف‌نظر کرده‌ام، اما آن را در نقل قول از دیگران، در مواقع ضروری به کار برده‌ام.

ترجمه همه فقرات نقل‌شده از هگل در این نوشتار از من است. بدیهی است این ترجمه‌ها قابل نقد و اصلاح است. آنچه در ترجمه‌ها (به‌عنوان توضیح، یا برای روان‌تر شدن خوانش متن) از خود به متن افزوده‌ام، همه‌جا میان قلاب [] آورده‌ام.

معناهای متعارف positiv در زبان آلمانی

چنان که در جستار نخست دیدیم، در ترجمه‌های فارسی موجود از دو واژه positiv و Positivität – آن‌هم بعضاً در متنی واحد – طیفی گسترده از واژگان با معانی گوناگون، به چشم می‌خورد. این معادل‌ها به‌خودی‌خود و از نظر ریشه‌شناسیک و معنایی، آن‌چنان ناهم‌تبار و نامتلائم هستند، که می‌توان پیشاپیش حدس زد خلطی در معنا به میان آمده است. از آنجاکه واژگان فلسفه هگل به‌طور اولی حاوی معناهایی متعارف در زبان غیرفلسفی آلمانی بوده‌اند، پیش از پرداختن به معنای هگلی هر واژه، لازم است به معنای متعارف آن در زبان غیر فلسفی آلمانی پرداخته شود. به همین دلیل، ابتدا با نگاهی در معنای لغوی و متعارف واژه positiv نشان خواهیم داد که یکی از دلایل اختلاط و اغتشاش در نزد مترجمان، ابهام و چندمعنایی خود واژه positiv در زبان مبدأ است.

در آلمانی متعارف، نزدیک‌ترین معنایی که از واژه positiv به ذهن می‌رسد، مثبت، خوب، خوشایند، ارزشمند و در کل خصوصیتی دارای جنبه‌ای از ارزش، تأیید، تصدیق و پذیرش است.^۱ واژه positiv آلمانی از واژه لاتینی positum مشتق شده که خود حالت صرف‌شده^۲ فعل ponere در لاتین است. فعل ponere در لاتین، سه معادل در آلمانی دارد که هریک به‌نوعی به جنبه‌ای از محتوای معنایی این فعل اشاره می‌کند. این سه فعل آلمانی عبارت‌اند از setzen, stellen و legen. این هر سه، به معنای نهادن چیزی در جایی هستند؛ با این تفاوت که فعل stellen نهادن شیئی به‌صورت عمودی و ایستاده است، که در این معنا می‌توان آن را به /استوار کردن، برپا کردن، بر جای نهادن، ایستاندن و غیره ترجمه کرد؛ فعل legen به معنای خواباندن یا از حالت ایستاده به حالت خوابیده در آوردن است، و به این ترتیب به پهن کردن، خوابانیدن و قرار دادن به‌صورت افقی قابل

^۱ نک. Hoffmann 2004, 87f و Ritter Bd. 7, 1106 و Duden Bd. 7.

^۲ این حالت صرفی را در آلمانی Partizip Perfekt Passiv می‌گویند (نک. Hoffmann 2004, 87) که بی‌شبهت به صفت مفعولی در فارسی نیست.

ترجمه است؛ فعل *setzen* که با توجه به مشتقات و ترکیبات آن، یکی از پرکاربردترین افعال آلمانی به شمار می‌رود، با این که از سویی به معنای *نشان دادن* (یعنی در معنایی بین *stellen* و *legen* به کار می‌رود)، اما به‌طور کلی به معنای *قرار دادن* و *نهادن* است. واژه *Gesetz* به معنای حکم شرعی، قانون، یا قرارداد و واژه *Satz* به معنای جمله نیز از همین ریشه‌اند.^۱ به این ترتیب ترجمه فعل لاتینی *ponere* در فارسی، مستقر نمودن، استوار گردانیدن، برپا کردن، نهادن، قرار دادن، نشان دادن و امثال آن است.^۲ در این معنای اخیر است که واژه *positiv* به معنای امری فراورده و ساخته انسان، در مقابل امر خودبه‌خود به وجود آمده، یا طبیعی معنا می‌یابد.^۳ در این معنا، واژه *positiv* نه در تقابل با *negativ* بلکه در مقابل واژه لاتینی *natura* یا *φύσις* یونانی به معنای طبیعت و طبیعی قرار می‌گیرد، و واژه فیزیک (*Physik*)، به معنای علمی تجربی با موضوع طبیعت، با آن هم‌خانواده است.^۴ فعل *ponere* در این معنا معادل *τίθημι* یونانی است که لغت *These* (که در فارسی به آن *تز* یا *برنهاد* می‌گویند) با آن هم‌خانواده است. به این ترتیب با مبنا قرار دادن صفت لاتینی *positivus* به عنوان ریشه *positiv* آلمانی، می‌توان معناهای گوناگون آن را به طریق سلبی (یعنی از طریق معانی متقابل لاتینی) و ایجابی (یعنی از طریق واژگان مترادف لاتینی) به صورت زیر دسته‌بندی کرد.^۵

^۱ نک. 7. Duden Bd.

^۲ نمونه‌های بیشتری از ترجمه‌های ممکن برای این فعل را در «ضمیمه»ی انتهای این نوشتار مورد بررسی قرار داده‌ام.

^۳ نک. 1107. Ritter 1989,

^۴ نک. 87f. Hoffmann 20014,

^۵ نک. 7. Ritter Bd.

۱. در معنای gradus positivus و در تقابل با comparativus و superlativus

واژه positivus در این معنا و در علم دستور زبان، به ریشهٔ صفت، در تقابل با حالت برتر (یا تفضیلی) و برترین (یا عالی) از همان صفت اشاره دارد. مثلاً زیبا یک صفت در حالت positivus است، زیباتر حالت برتر صفت یعنی comparativus بوده، و زیباترین حالت برترین صفت یا superlativus است. نکتهٔ مهم در مورد positivus در این معنا در زبان آلمانی حرف تعریف مذکر آن (der Positiv) در حالت اسمی دستوری (Substantiv) است، که آن را از positiv در معناهای دیگر آن با حرف تعریف خنثی (das Positive) متمایز می‌سازد. واژهٔ positivus در این معنا کاربردی فلسفی ندارد.^۱

۲. مترادف با affirmativus و در تقابل با negativus

به معنای تصدیقی، مثبت و ایجابی، در برابر تکذیبی، منفی و سلبی. مثلاً، چنان که پیش‌تر در وصف موضع الهیات سلبی و ایجابی بیان گردید، گزاره‌هایی که دربارهٔ چیستی خداوند و صفات او بیان می‌گردند می‌توانند ایجابی یا سلبی باشند. برای نمونه گزارهٔ *خداوند واحد است*، بیانی ایجابی دربارهٔ خداوند است که بیان سلبی آن، *خداوند کثیر نیست*، خواهد بود.^۲

۳. مترادف با realis و در تقابل با cogitato و imputato

واژهٔ positiv در معنای دیگر آن، یعنی مترادف با realis بیشتر با نام کسانی چون آگوست کنت، و در معنای امروزی آن در مکتبی مانند پوزیتیویسم منطقی، با نام کسانی چون رودلف کارناب، و موریتس شلیک، گره‌خورده است. این واژه در این معنا اشاره دارد به امور واقعی و محقق، و همچنین تلقی منطقی و ریاضی از آن‌ها، در تقابل با امور موهوم. positiv در این معنا و در تقابل با گزاره‌های بی‌معنی متافیزیک، دال بر امور استوار بر

^۱ نک. Duden Bd. 7.

^۲ نک. توکلی ۱۳۸۶.

داده‌های حسی، علم تجربی، و واقعیت بیرونی است، که به زبان منطق و ریاضی قابل صورت‌بندی می‌باشد، آن‌چنان‌که هر کس در هر زمان و مکان قادر به آزمایش درستی آن باشد.^۱ واژه positiv را در این معنا، در فارسی به تحصّلی، اثباتی، و Positivismus را به اثبات‌گرایی، تحصّلی‌گرایی، مکتب اثباتی یا مکتب تحصّلی و امثال آن ترجمه کرده‌اند.

۴. مترادف با constitutum و arbitrio در تقابل با naturalis

در این معنا واژه positiv در فلسفه، الهیات، و حقوق، کاربرد فراوان دارد و ناظر بر اموری است که برخلاف امور طبیعی، ساخته‌شده و وضع‌شده توسط انسان هستند. در این معناست که قوانین و حقوق وضع‌شده توسط انسان، برای نمونه در تقابل با قوانین و حقوق طبیعی قرار می‌گیرد.^۲ مثلاً اگر پای کسی بلغزد و از ارتفاعی به زیر افتد، این اتفاق محصول قوانین طبیعی جاذبه و فیزیک است؛ اما پرتاب از نقطه‌ای مرتفع، به‌عنوان قانونی برای مجازات شخص گناهکار، قانونی است بر ساخته نظام جزایی گروهی از انسان‌ها، که به‌خودی‌خود در طبیعت قابل کشف نیست. یا مثلاً حق مادر نسبت به فرزند حقی طبیعی به شمار می‌رود درحالی‌که حق وراثت حقی وضع‌شده توسط انسان است. واژه positiv را می‌توان در این معنا به مقرر، مستقر، وضعی و امثال آن ترجمه کرد. این واژه در این معنا و در ارتباط با الهیات می‌تواند به معنای احکام شریعت نیز به کار رود.^۳ یعنی احکامی که از جانب خداوند و پیامبران برای انسان‌ها وضع شده است.

^۱ نک. Ritter Bd.7

^۲ نک. همان.

^۳ این نکته در جستار اول به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت.

۵. در تقابل با privatio

دیگر کاربرد واژه positiv در تقابل با privatio به معنای نقصان است. positiv در این معنا در متافیزیک و انتولوژی ناظر بر امر کامل و بی نقص است.^۱

۶. معناهای دیگر

واژه positiv علاوه بر این‌ها، در موارد بسیاری توسط اندیشمندان گوناگون در حوزه‌های مختلف، در معناهایی اختصاصی نیز به کار رفته است، که فهم و شرح آن جز با غور در پارادایم مبحث مربوط به آن، ممکن نیست. این نکته چنان‌که در ادامه همین جستار خواهیم دید- در مورد آنچه هگل در مواردی از این واژه مراد می‌کند نیز صادق است. به همین دلیل شاید بتوان با نگاهی بر حوزه‌هایی از اندیشه که این واژه در آن‌ها کاربرد داشته است، تا حدودی کلیت معناهای موجود را از زاویه‌ای دیگر نیز -البته به صورتی کلی- دسته‌بندی نمود.

^۱ نک. همان.

حوزه‌های کاربرد واژه positiv

واژه positiv و معناهای گوناگون آن در تاریخ اندیشه، در حوزه علوم ریاضی و تجربی، و چهار حوزه از علوم انسانی، یعنی دستور زبان و فن بلاغت (Rhetorik)، الهیات، حقوق، و فلسفه، به درجات مختلف مورد استفاده نویسندگان متون، خواه در زبان لاتین و خواه در سایر زبان‌های اروپایی قرار گرفته است.^۱

واژه positiv در حوزه ریاضیات و فیزیک، و ترجمه آن به مثبت، در تقابل با منفی (یا بعضاً به پیروی از زبان عربی به ایجابی در تقابل با سلبی)، آشناترین کاربرد این واژه برای عمده فارسی‌زبانان است. اعداد مثبت و منفی، بار الکتریکی مثبت و منفی و غیره، مثال‌هایی آشنا از این معنا واژه positiv در فارسی عموماً به همان مثبت ترجمه شده است.

در حوزه دستور زبان و فن بلاغت، positivus بیشتر در معنای خود در تقابل با negativus و مترادف با affirmativus به کار رفته است. از سویی، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در آلمانی حالت دستوری Positiv (با حرف تعریف مذکر der) در تقابل با صفت برتر (der Komparativ) و صفت برترین (der Superlativ) بیانگر وضعیت دستوری صفت است. در حوزه دستور زبان، کاربرد positivus در معنای آن در تقابل با naturalis صرفاً در مواردی محدود، و صرفاً آنجا که سخن بر سر رابطه واژه‌ها با اشیاء جهان بیرون است، قابل ردگیری است.^۲

^۱ معادل این واژه در زبان انگلیسی positive، در فرانسه positif و در ایتالیایی positivo است.

^۲ نک. همان

در الهیات مسیحی، واژه پوزیتیو در ترکیب الهیات پوزیتیو^۱ (positive Theologie) به چندین معنای گوناگون، و بعضاً متضاد، به کار رفته است. در یک معنا، در تقابل با الهیات مدرسی (scholastische Theologie)، الهیات پوزیتیو به معنای شناخت متون مقدس و امور الهی، بدون استدلال‌های پیچیده کلامی، منطقی و فلسفی است. در معنایی دیگر و در مذهب کاتولیک، برخلاف این جنبه از الهیات مدرسی و جزم‌گرا (dogmatische Theologie) – که بعضاً از عقل و فلسفه برای اثبات آموزه‌های خود بهره می‌گیرد – الهیات پوزیتیو بر سه ستون نصّ متون مقدس، سنت، و اجماع آباء کلیسا استوار شده است. از سوی دیگر برای پیروان مذهب پروتستان، الهیات پوزیتیو چیزی نیست جز الهیات نظام‌مند و جزم‌گرا/ در معنای منفی کلمه. در معنایی دیگر، الهیات پوزیتیو در تقابل با مفاهیم دوره روشننگری، مانند الهیات طبیعی (natürliche Theologie) به معنای الهیات مبتنی بر وحی (Offenbarung) است. چنان که پیش‌تر دیدیم، الهیات پوزیتیو یا ایجابی، در تقابل با الهیات سلبی، در نوع رویکرد به شناخت خدا و صفات او نیز کاربرد دارد.^۲ با توجه به این ظرایف و تنوع معنایی، باید در ترجمه واژه پوزیتیو در حوزه الهیات دقت فراوان به خرج داد. شاید بتوان گفت ترجمه این واژه در این حوزه بسیار دشوار، و در مواردی احتمالاً ناممکن است.

در حوزه حقوق، واژه positiv در ترکیباتی مانند leges positivas ius positivum و iustitia positiva به چشم می‌خورد و از اساس در تقابل با معنای naturalis به کار رفته است. معادل یونانی این کاربرد را می‌توان تا افلاطون و ارسطو نیز پیگیری کرد. ارسطو در سیاست از اصطلاح νόμους θετικους در توصیف قوانینی استفاده می‌کند که

^۱ از آنجاکه برای بسیاری معنای واژه positiv معادل گویایی در فارسی موجود نیست، در مواردی مانند ترکیب الهیات پوزیتیو، از ترجمه positiv صرف‌نظر شده و صرفاً به خط فارسی بازنویسی شده است.

^۲ نک. همان.

برخلاف قوانین طبیعی (φύσει)، قوانینی وضع شده توسط انسان هستند (θεσει). نویسندگان لاتینی نیز اصطلاح *iustitia positiva* را به همین معنا و در برابر *iustitia naturalis* به کار برده‌اند.^۱ چنان که ذیل معنای *positivus* در تقابل با *naturalis* ذکر شد، این واژه را در این حوزه می‌توان به مقرر، مستقر، وضعی، و امثال آن ترجمه کرد. ترجمه *positivus* با استفاده از مشتقات واژه شرع در حوزه‌ای که الهیات و حقوق با احکام شریعت و تا حدودی با فقه هم‌پوشانی دارند ممکن است؛ اما در به کار بستن آن دقت فراوان لازم می‌نماید.

در حوزه فلسفه همچون حوزه الهیات، وضع بغرنج است؛ چراکه واژه *positivus* توسط فیلسوفان گوناگون و در مباحث گوناگون در معناهای مختلفی به کار برده شده است، که باتوجه به فیلسوف و حوزه بحث او، طیف‌های گوناگونی از معانی را در برمی‌گیرد. این نکته، دقت در ترجمه این واژه‌ها به فارسی و اهمیت فهم مترجم از معنای موردنظر را دوچندان می‌کند. کار هنگامی دشوارتر می‌شود که می‌بینیم معنای این واژگان گاهی حتی در نزد یک فیلسوف واحد (مثلاً هگل) نیز، از ابتدا تا انتهای اندیشه فلسفی وی ثابت نمانده، و در دوره‌های مختلف دستخوش قبض و بسط شده است. با این حال می‌توان به‌طور کلی برای واژه *positivus* در حوزه‌های مختلف فلسفی، معناهای زیر را در نظر گرفت:

در حوزه منطق، این واژه در تقابل با *negativus* و مترادف با *affirmativus* برای بیان وضعیت احکام منطقی به کار رفته است، که می‌توان آن را به/یجابی در مقابل سلبی، یا مثبت در مقابل منفی ترجمه کرد. در فلسفه حق به‌طور عمده در تقابل با *naturalis* به کار رفته است، چنان‌که عبارت حق پوزیتیو (*positives Recht*) عموماً در تقابل با حق عقل‌بنیاد (*Vernunftrecht*) و حق طبیعی (*Naturrecht*) قرار گرفته است. در فلسفه

۱ نک. همان.

دین نیز عبارت دین پوزیتیو (positive Religion) عموماً در تقابل با دین عقل‌بنیاد (Vernunftreligion) و دین طبیعی (natürliche Religion) قرار دارد. این‌همه در حالی است که، این پرسش که دین پوزیتیو خود به نحو ایجابی به چه معناست، باز در نزد فیلسوفان مختلف پاسخ‌های گوناگون دارد. در حوزه وجودشناسی (Ontologie) عبارت positiv در دو معنا به کار رفته است: در معنای واقعی و موجود، نخست در تقابل با موهوم و خیالی (یا به عبارتی در معنای real در تقابل با ideal)، و دیگر در تقابل با privativ (به معنای ناقص‌الوجود).^۱

بنابراین، واژه positiv (به‌عنوان صفت) در فلسفه، در ترکیب با مفاهیم دیگری مانند حکم، دین، حق و غیره به کار رفته و معنای خود را وامدار حوزه مربوط (مانند منطق، فلسفه دین، فلسفه حق و امثالهم) است. از ابتدای قرن نوزدهم به بعد، اتصال واژه positiv (به‌مثابه صفت) با مفاهیم دیگر کم‌بسامدتر شده، و این مفهوم به‌عنوان مفهومی مستقل، و به‌صورت اسم دستوری (das Positive و Positivität) موضوع اندیشه فلسفی فیلسوفان می‌گردد. یکی از فیلسوفان بزرگ این دوره، که بخشی از فعالیت فلسفی خود را به واکاوی این مفهوم اختصاص داده، هگل است. دقیقاً در همین نقطه، دوباره به مسئله محوری این نوشتار بازمی‌گردیم؛ یعنی این پرسش که دو واژه Positivität و positiv در نزد هگل به چه معناست، و ترجمه آن به فارسی چه می‌تواند باشد؟

^۱ برای حصول درک بهتری از معناهای مختلف واژه Positivität که من خلاصه‌ای از آن را در اینجا آوردم نک. همین مدخل در *لغتنامه تاریخی فلسفه* از یواخیم ریتز.

معنای positiv در حوزه‌های گوناگون فلسفه هگل

چنان که می‌دانیم، فلسفه هگل یک نظام فلسفی کل‌گر/ است، که ابواب آن به قصد تصریف و نظام‌مند کردن طیف‌های کل دانش زمانه هگل بر همه این حوزه‌ها چنگ انداخته‌اند: فلسفه طبیعت، متافیزیک، الهیات، فلسفه دین، فلسفه حق، سیاست، منطق، انتولوژی، و غیره. پس جای شگفتی نخواهد بود اگر در این فلسفه و در مواجهه با واژه positiv بسته به موضوع بحث، با تقریباً همه معانی ذکرشده در بالا، و حتی افزون بر آن، با معانی خاص به اصطلاح هگلی این واژه سروکار یابیم. از این رو التفات به تمایز معنای این واژه، بستگی تام به حوزه بحث، و بافت متن موردنظر داشته، و عدم دقت به این نکته بسیار مهم در ترجمه متون هگل به طور کلی، حاصلی جز خلط معنای گوناگون این واژه (چنانکه در بسیاری ترجمه‌ها و تألیف‌ها در زبان فارسی شاهد آن هستیم) نخواهد داشت.

همچنین، در فلسفه هگل، واژه و مفهوم یکی نیستند. در نزد هگل «مفاهیم» عناصری متافیزیکی و هم‌زمان انتولوژیک هستند که حرکت دارند؛ حرکتی که در ورای آن آگاهی، آزادی، حقیقت و مطلق، در دل مفهوم، تطور و تحقق می‌یابند و متجلی می‌گردند. این حرکت از آن خود مفاهیم است و از بیرون و از سوی فیلسوف به مفهوم تحمیل نمی‌شود. مشهور است که هگل بر واژه‌ها معنای موردنظر خود را بارگذاری نموده، و از بسیاری واژه‌ها معنایی متفاوت و بعضاً متضاد با معنای متعارف آن مراد می‌کند. البته این ادعا (حداقل از نظر گاه خود فلسفه هگل) نادرست است؛ زیرا آنچه هگل می‌کند، چیزی نیست جز فراهم کردن بستری برای حرکت «خودبه‌خودی» یک مفهوم از «متعارف» (bekannt) به «معلوم» (erkannt) و نشان دادن تضادهای موجود در دل مفهوم در خلال این حرکت. در این حرکت نه تنها معنای متعارف مفاهیم نفی نمی‌گردد، بلکه حتی اگر در پایان یا در میانه راه، درون‌مایه یک مفهوم به چیزی کاملاً متضاد با درون‌مایه اولیه آن بدل گردد، این امر نه تنها نامطلوب نیست، بلکه از نظر هگل، عین فرایند تجلی و تحقق حقیقت است. بنابراین یکی از روش‌های راه‌یابی به درون‌مایه یک مفهوم، همراه

شدن با حرکت آن است؛ حرکتی که اساساً ماهیتی منطقی به معنایی که هگل از منطق مراد می‌کند، و انتولوژی در آن لحاظ شده است—دارد، اما در عین حال، سیر صیوروت و تحقق آن در بستر زمان نیز قابل پیگیری است. به همین دلیل من نیز برای یافتن پاسخی برای مسئله اصلی این نوشتار، یعنی فهم معنای واژه پوزیتیویته در نزد هگل، به پیگیری تکوین و تطور آن در متون هگل خواهم پرداخت.

مفصل‌ترین و پیچیده‌ترین معنای واژه *positiv* را باید در زادگاه این مفهوم در نزد هگل، یعنی در حوزه دین، مورد پژوهش قرار داد. این حوزه، از نظر پیگیری صیوروت برخی مفاهیم اصلی فلسفه هگل، و نمود آن در فلسفه متأخر وی، از اهمیتی فراوان برخوردار است؛ زیرا تقریباً تمامی نوشته‌های متقدم هگل جوان، تأملاتی با محوریت موضوع دین بوده‌اند.^۱ از سوی دیگر، چنان که خواهیم دید، این مفهوم در حوزه دین، معنایی خاص و کاملاً هگلی دارد. از این رو، این معنا تنها با پرداختن به کلیه مباحث هگل در این باب حاصل شدنی است. با توجه به دلایلی که ذکر شد، من نیز در پژوهش حاضر، اولویت و وزن اصلی را به شرح معنای این مفهوم در حوزه دین داده‌ام، و در ادامه خواهم کوشید قدم به قدم، سیر تکوین و توسعه معنای هگلی این واژه را در این حوزه، بسط و شرح دهم.

باین حال نباید این نکته بسیار مهم را مغفول داشت که واژه *positiv* همه‌جا در فلسفه هگل، حاوی معنای دینی خود نیست، و بسته به حوزه مربوط، معانی دیگری نیز بر آن مترتب است. از جمله، فلسفه حق که در آن پوزیتیو عموماً در معنای *constituum* و در تقابل با *naturalis* به کار رفته است؛ فلسفه طبیعت که پوزیتیو در آن بیشتر در معنای *affirmativus* یا بعضاً در معنای *realis* به کار رفته است؛ و حوزه منطق و دیالکتیک، که پوزیتیو در آن غالباً در معنای *affirmativus* کاربرد دارد. چنان که پیش‌تر نتایج آن را

^۱ البته به این نکته باید توجه داشت که «دین» در نزد هگل مفهومی فراگیرتر از آنی‌ست که در زمانه ما از واژه دین مراد می‌گردد. در ادامه این نوشتار این مسئله به تفصیل بسط داده خواهد شد.

دیدیم، خلط معنای دینی positiv در نزد هگل با دیگر معناهای آن در حوزه‌های دیگر فلسفه او، منشأ مشکلات فراوان در ترجمه‌های فارسی است. در ادامه می‌پردازم به معنای پوزیتیو در فلسفه دین هگل که بستر پیچیده‌ترین و هگلی‌ترین معنای این واژه در نزد هگل است.

«پوزیتیو» در ارتباط با دین

روش این بخش برای راه یافتن به معنای واژه پوزیتیو، به‌نوعی تبعیت از روش خود هگل است در پرداختن به مفاهیم، و ایده اصلی آن چنین است: هرگاه بتوان مفهومی را به‌تمامی از تناقضات آن مُبراً کرد، و آن را به قول هگل، حفظ و رفع (aufheben) کرد، آنگاه می‌توان گفت که این مفهوم به پایان راه «تعیین‌یافتگی» خود رسیده است. به این ترتیب، منطقاً نقطه مقابل معنای متعارفِ واژه positiv، یعنی معنای معلوم آن را باید در متون متأخر هگل جست. به نظر من این نقطه، درسگفتارها و متون دوره برلین درباره فلسفه دین، و تا حدودی فلسفه حق، و نیز فلسفه تاریخ اوست. اگرچه هگل در درسگفتارهای فلسفه دین مشخصاً به طرح این پرسش می‌پردازد که «امر پوزیتیو چیست؟»^۱ و به صورتی جامع نیز پاسخی برای آن ارائه می‌کند، با این حال، من به دلایلی که ذکر گردید، نقطه عزیمت پژوهش خود را در پیگیری سیر تکوین و تطوّر معنای این مفهوم در ارتباط با دین، نه در درسگفتارهای برلین، بلکه در دست‌نوشته‌های هگل جوان قرار می‌دهم.^۲

^۱ [Die Frage,] was das Positive ist“ (VPR 2, 194)

^۲ دست‌نوشته‌های روزگار جوانی هگل تاکنون توسط پژوهندگان متعدد مورد بررسی قرار گرفته است و تقریباً در تمامی منابع ثانوی موجود درباره نوشته‌های هگل جوان، موضوع پوزیتیو، دین مسیحی و اهمیت آن برای هگل جوان نیز به درجات مختلف مورد واکاوی واقع شده. پس از آنکه ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey) در ۱۹۲۱ با کتاب خود سرگذشت هگل جوان پایه‌ای

یکی از روش‌های مرسوم دوره‌بندی آثار هگل، مرزبندی این آثار بر اساس شهرهایی است که هگل به هنگام نگارش آثار خود در آن‌ها ساکن بوده است. در این پژوهش نقطهٔ عزیمت را یادداشت‌های دورهٔ اشتوتگارت، یعنی یادداشت‌های نوجوانی هگل در

نوین برای امکان پژوهش دربارهٔ هگل جوان فراهم ساخت. این ایده قوام و قوت یافت که فهم و تفسیر آثار متأخر هگل بدون شناختی دقیق از دست‌نوشته‌های روزگار جوانی وی بی‌مایه خواهد بود. ازین‌روست که پژوهش در مبانی فلسفی هگل مستلزم رجوع به فرایند بالندگی ذهنی هگل، آن‌هم تا اولین دقایق آن، یعنی اندیشه‌های دورهٔ جوانی هگل است. اولین اثر آکادمیک هرمان نول (Herman Nohl) با عنوان *نوشته‌های الهیاتی روزگار جوانی براساس دست‌نوشته‌های موجود در کتابخانهٔ سلطنتی برلین*، که در سال ۱۹۰۷ به طبع رسید، گردآوری و نظم بخشیدن به این نوشته‌ها بود (نک. N). نول در کنار سایر نوشته‌ها، سه متن مربوط به دورهٔ برن از نوامبر ۱۷۹۵ تا آوریل ۱۷۹۶ را تحت عنوان *پوزیتیویتهٔ دین مسیحی منتشر ساخت*. او متنی متأخر مربوط به سپتامبر ۱۸۰۰ و مربوط به دورهٔ فرانکفورت را نیز تحت عنوان *مقدمهٔ جدید بر پوزیتیویته* بر آن سه متن افزود. در این چهار متن از نوشته‌های هگل جوان، مفهوم پوزیتیویته جایگاهی بسیار مرکزی را به خود اختصاص داده است. گئورگ لوکاج (Georg Lukacs) در سه فصل از کتاب خود، *هگل جوان*، با ترسیم ریشه‌های این مفهوم در دورهٔ برن و توینگن و تأثیر آن بر آثار متأخر هگل، به واکاوی روابط این مفهوم با سایر مفاهیم اولیه و متأخر اندیشهٔ هگل می‌پردازد. بااین‌حال کتاب لوکاج از یک سو کمتر حاوی ارجاعات و نقل‌قول‌های مستقیم از متون هگل است، و از سوی دیگر مفهوم پوزیتیویته در این اثر نه به‌عنوان کانون پژوهش، بلکه صرفاً به‌عنوان بخشی از یک تحقیق گسترده دربارهٔ فلسفهٔ روزگار جوانی هگل مورد بررسی قرار گرفته است. برخلاف لوکاج، هوبرتوس بوشه (Hubertus Busche) در مجلد شمارهٔ ۳۱ *پژوهش‌های هگلی (Hegel-Studien)*، با تکیه بر فقرات فراوانی از متون هگل، شرحی دقیق از روابط رگه‌های گوناگون اندیشهٔ هگل جوان و به‌خصوص از مفهوم پوزیتیویته ارائه کرده است. من برای گم نکردن شاهراه اصلی فهم متون جوانی هگل، از این کتاب استفادهٔ فراوان بردم. با این وجود، این کتاب صرفاً به پژوهش در متون هگل تا دورهٔ فرانکفورت پرداخته و از آن فراتر نمی‌رود. به همین دلیل در این کتاب محتوای این مفهوم در فلسفهٔ متأخر هگل و روابط آن با این فلسفه مورد بررسی قرار نگرفته است. مبنای من برای پژوهش حاضر مطالعهٔ آثار ذکر شدهٔ بالا به‌عنوان منابع ثانوی، در کنار مطالعهٔ چندباره و دقیق تمامی متون هگل از ابتدا تا پایان دورهٔ فرانکفورت، و سپس متون درسگفتارهای فلسفهٔ دین و فلسفهٔ حق هگل در دورهٔ برلین بوده است. چنان‌که در مقدمه نیز آوردم، آگاهانه از مراجعه به تعداد بیشتری از منابع ثانوی موجود چشم‌پوشی نمودم و به جای آن به خود متن پرداختم و با مطالعهٔ چندین و چندبارهٔ تمامی متون دورهٔ جوانی هگل و نیز آثار متأخر وی، سعی در حصول فهمی از متن، به کمک خود متن داشتم.

دورهٔ دبیرستان قرار خواهیم داد. گرچه معنایی که هگل از دو واژهٔ پوزیتیو و پوزیتیویته مراد می‌کند به صورتی نسبتاً منسجم، اولین بار در دست‌نوشته‌های دورهٔ برن سر برمی‌آورند، اما ریشه‌های این دو مفهوم را می‌توان تا دورهٔ دبیرستان هگل در اشتوتگارت پیگیری نمود. همین، خود نشانگر آن است که مفهوم پوزیتیویته تا چه عمقی در اندیشهٔ هگل ریشه داشته است. پس از اشتوتگارت به بررسی دست‌نوشته‌های توبینگن، یعنی دورهٔ تحصیل هگل در رشتهٔ الهیات خواهیم پرداخت. با این حال، منشأ اصلی مفهوم پوزیتیویته در ارتباط با دین را نه در توبینگن، بلکه باید در دورهٔ برن، و در قالب دو اصطلاح «دین پوزیتیو» (positive Religion) یا «پوزیتیویتهٔ دین» (die Positivität der Religion) جست. این دو اصطلاح دارای مقامی سخت پراهمیت در اندیشهٔ هگل جوان هستند، و بذر فلسفهٔ متأخر وی را در خود نهان دارند. به همین دلیل دست‌نوشته‌های برن را در اینجا از جهت اهمیت فراوان آن در تکوین درون‌مایهٔ واژهٔ پوزیتیویته، با دقت بیشتری مورد بررسی قرار خواهیم داد، و پس از بررسی مفصل یکی از متون محوری دورهٔ فرانکفورت، به درسگفتارهای برلین گذر خواهیم کرد.

اشتوتگارت و توبینگن: خاستگاه پوزیتیویته

نزد هگل جوان، نطفهٔ مفهوم پوزیتیویته در یک تقابل بسته می‌شود؛ تقابل الهیات مسیحی عصر هگل، با دین یونانی. دین یونانی نزد هگل یعنی شیوهٔ زیست، تربیت، اخلاق، سیاست، و فرهنگ، استقلال و خود-فرمان‌فرمایی، یا همان اتونومی (Autonomie) یونانیان. باید دقت داشت که مفهوم Positivität را به این شکل و در معنای اصلی آن، در یادداشت‌های اشتوتگارت هگل نمی‌یابیم.^۱ این واژه در معنای اصلی خود اولین بار در

^۱ این واژه تنها در یکی از خلاصه‌نویسی‌های هگل نوجوان از کتاب زولتسر، آن هم در معنایی محدودی از آن، به چشم می‌خورد (نک. Ritter Bd. 7).

دست‌نوشته‌های توبینگن، آن‌هم با بسامدی محدود، بکار رفته است. با این حال مفاهیم دیگری را می‌توان در متن یادداشت‌های اشتوتگارت یافت که ژن‌های بنیادین مفهوم پوزیتیویته را در خود حمل می‌کنند؛ مفاهیمی همچون «سرد» (kalt)، «بی‌جان» (todt)، «بی‌کاربرد» (ohne Gebrauch) و «بی‌کنش» (ohne Tätigkeit). اما پیش از پرداختن به خود مفهوم پوزیتیویته و ارتباط مفاهیم ذکر شده با آن، برای یافتن یک نقطه شروع مناسب، لازم است به اجمال، به مفهوم دین (Religion) در نزد هگل بپردازیم، و در تمایز آن با الهیات (Theologie) در اندیشه هگل جوان تأمل کنیم.

مفهوم دین، و نقد هگل به آموزش و پرورش و الهیات روزگار خود

هگل از نوجوانی تا پایان عمر، شیفته یونان بود. او که در مدرسه ایلوستره (Illustre) در اشتوتگارت، زبان یونانی و لاتین آموخته بود، آثار گذشتگان را به این زبان‌ها مطالعه، و با کوششی وصف‌ناپذیر از این آثار یادداشت‌برداری می‌کرد. برنامه مطالعاتی و درسی او در دبیرستان، که ردی از آن را در یکی از یادداشت‌های هفده سالگی‌اش می‌یابیم،^۱ گواه بر مطالعه منظم آثار یونانی و لاتینی توسط اوست.^۲ هگل نوجوان در همان سال‌ها بخشی از روزنوشت‌های خود را به زبان لاتینی می‌نوشت و تأملات خود را درباره این زبان و چگونگی یادداشت‌برداری و خلاصه‌نویسی از آثار گذشتگان به لاتین ثبت می‌کرد.^۳ علاوه بر این‌ها دو متن مهم از اواخر دوره دبیرستان هگل با عناوین درباره دین یونانیان و رومیان^۴ و درباره برخی تفاوت‌های اساسی شاعران کهن^۱ موجود است که شیفتگی هگل

^۱ نک. GW 1, 31.

^۲ در میان یادداشت‌های هگل نوجوان صورتی از کتاب‌هایی که در یک روز خریداری نموده موجود است: دوازده کتاب از نویسندگان یونانی و رومی به نظم و نثر (نک. GW 1, 7).

^۳ نک. GW 1, 24.

^۴ Ueber die Religion der Griechen und Römer (GW 1, 42)

به فرهنگ یونان از آن‌ها به‌وضوح بیرون می‌تراود. اما آنچه هگل را این‌چنین شیفته یونان کرده بود چیزی نبود مگر همان دین یونانیان.

یکی از مؤلفه‌های بسیار مهم اندیشه هگل که تا مغز استخوان فلسفه متأخر او راه یافته، با آن ممزوج شده، و در آن تنیده، مفهوم دین است. اما دین برای هگل، مفهومی است خاص، که باید به تفاوت‌های آن با معنای متعارف این واژه، خاصه در زمانه ما، دقت کافی مبذول داشت. دین در اندیشه هگل جوان با سه مفهوم فرهنگ و سیاست و دولت^۲ ممزوج است: «روح قوم، تاریخ، دین و درجه آزادی آن [قوم]، چه از جهت تأثیر متقابل این امور بر یکدیگر، و چه از جهت عناصر شاکله آن‌ها، به صورتی منفک قابل‌تصور نیست؛ این‌ها رشته‌هایی هستند درهم‌تنیده، در ریشمانی واحد».^۳ برای هگل، متمیم (πλήρωμα)^۴ یا همان حفظ و-رفع (Aufhebung) دین، درنهایت چیزی نیست جز ورود به فلسفه و بررسی مفهومی آنچه در دین در هیئت «تمثل» (Vorstellung) پدیدار شده است. فراموش نباید کرد که دین در نزد هگل متأخر اگرچه یک مقام پایین‌تر از فلسفه، ولی بالین‌حال در صدر همه هیئات دیگر روح نشسته است، و غایت و درون‌مایه آن در نزد هگل عیناً همان غایت و درون‌مایه فلسفه است. هگل در درسگفتارهای تاریخ فلسفه می‌نویسد: «[فلسفه] همان غایتی را دارد که دین»^۵ و سپس همان‌جا به توضیح این

¹ Ueber einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter (GW 1, 46)

^۲ هگل واژه یونانی πολιτεία را در متن آورده است که ناظر به زندگی شهروندی در پولیس یونانی است و می‌توان آن را به شیوه حکومت نیز ترجمه کرد.

³ „Geist des Volks, Geschichte, Religion, Grad der politischen Freiheit desselben lassen sich weder nach ihrem Einflusse aufeinander noch nach ihrer Beschaffenheit abgesondert betrachten – sie sind in ein Band zusammenverflochten“ (GW1, 111).

^۴ اصطلاح برگرفته از انجیل، یعنی πλήρωμα (با تلفظ پلروما که من آن را به متمیم ترجمه کردم) در نزد هگل جوان بذر مفهوم متأخر معروف آوفهبونگ (Aufhebung) را در خود دارد.

⁵ „[Philosophie] hat auch denselben Zweck wie die Religion“ (VGP 1, 81).

ارتباط می‌پردازد. در این معنا، فلسفه در نزد او همانا دینی است که در ساحت مفهوم از تمثیل فارغ و منقح شده باشد.^۱

هگل جوان ریشه دین انسان باستان را در بدیهی و طبیعی بودن مفهوم الوهیت نزد او می‌داند. بر این اساس، تصوّر انسان روزگار باستان از مفهوم خداوند، درواقع صورت مؤسّسی است از حاکمان، اربابان و پدران، که بر مرگ و زندگی آدمیان مسلط و مُشْرِف بوده‌اند. خدا به مثابه موجودی قهار که مشیّت او بر انسان پوشیده است، حاکم بر سرنوشت آدمیان بوده است.^۲ راه یونانیان و رومیان نیز در ابتدا و از این منظر از راه سایر اقوام و ملل جدا نبوده است، ولی جایی در تاریخ، در میان ایشان اتفاقی سخت پراهمیت می‌افتد، چنان که از آنجا به بعد راه دین آنان را از دین دیگر اقوام جدا می‌سازد:

تنها هنگامی که یک ملت به درجه مشخصی از فرهنگ^۳ دست‌یافت، مردانی روشن‌ضمیر در میان ایشان توانستند ظهور کنند، به مفاهیمی برتر از الوهیت ناآل شوند و آن [مفاهیم] را با دیگران درمیان گذارند.^۴

^۱ این نکته بسیار مهم در فلسفه هگل در کتاب *Phänomenologie des Geistes* به خوبی قابل پژوهش است. در این نوشتار، من این نکته را در بررسی معنای پوزیتیویته در درسگفتارهای برلین مجدداً پی‌خواهم گرفت.

^۲ نک. GW 1, 42.

^۳ آنچه من در اینجا به «فرهنگ» ترجمه کردم، در اصل واژه *Bildung* است که در نزد هگل معنایی فراتر از صرف فرهنگ در معنای متعارف امروزی آن دارد. بیلدونگ در این معنا متضمن معنایی است که در فعل آلمانی *bilden* به معنای «ساختن» موجود است. در این معنا فرهنگ به معنای ساخته شدن، تربیت شدن، فرهیخته شدن و مانند این است که البته با رنج فراوان نیز توأم است.

^۴ „Nur wenn eine Nation eine gewisse Stufe von Bildung erreichte, konnten Männer von aufgeheiterter Vernunft unter ihr auftreten, bessere Begriffe von der Gottheit erlangen und sie ändern mittheilen“ (GW 1, 44).

از این پس، انسان یونانی، رها از یوغِ مفاهیمِ کهنِ الوهیت، سرنوشت خویش را خود به دست می‌گیرد، و خوشبختی را نه در فرمان‌برداری بی‌چون‌وچرا از خدایی قهار، بلکه در حکمت و کمالات اخلاقی می‌جوید.^۱ بدین‌سان در انسان یونانی، آگاهی‌ای شکل می‌گیرد که خود-فرمان‌فرمایی یا اتونومی و نیز خودبسندگی از بارزترین جلوه‌های آن است. آگاهی‌ای که بیش و پیش از همه، خود را در دیانت و سیاست پدیدار می‌سازد.^۲ چنین دینی نه دینِ خوف از خداوندِ واحدِ قاهر، بلکه آئینی است که همچون دایه‌ای مهربان، انسان‌ها را در دامن خود می‌پرورد و بی‌نیاز از چوب و چماق، شاهد شیرین زندگی را به آن‌ها می‌چشاند. خدایان یونان، خود کمالِ مطلوب زیبایی و سرشار از زندگی، شادی، و آزادی بودند. دین یونانی با زندگیِ این دنیا بیگانه نبود و چشم انسان را از زیبایی‌های آن نهی نمی‌کرد. هگل در حسرت آن روزگار چنین می‌نویسد:

آه! که بر جانی که حسی برای زیباییِ انسانی و عظمت دارد، از روزگاران دور گذشته، تصویری می‌تابد از روحِ مردمانی که فرزندِ آزادی و سعادت بودند و دست‌پروردهٔ خیال‌پردازی‌های زیبا. این [فرزند] را نیز [اگرچه] بندِ نیاز، به مادر زمین بسته بود ولی او آن را با آفرینش‌ها و خیال‌پردازی‌های خود چنان ویراست و تلطیف و تزیین نمود [...] که تماماً به‌سان اثری از او می‌نمود.^۳

^۱ نک 1, 44. GW.

^۲ صورت بسط یافتهٔ این اندیشه را در متون دورهٔ فرانکفورت و برلین در همین نوشتار مورد بررسی قرار خواهم داد.

^۳ „Ach! aus den fernen Tagen der Vergangenheit strahlt der Seele, die Gefühl für menschliche Schönheit, Grösse, im rosen hat – ein Bild entgegen – das Bild eines Genius der Völker – eines Sohns des Glücks, der Freiheit, eines Zöglings der schönen Phantasie, auch ihn fesselte das ehernen Band der Bedürfnisse an Muttererde, aber er hat es durch seine Empfindungen durch seine Phantasie so bearbeitet, verfeinert, verschönert, [...], daß es ganz sein Werk zu sein schien“ (GW 1, 114).

این دین زیبا، انسانی، و زمینی؛ و نمود آن در زندگی مدنی و سیاسی یونانیان، همان دینی است که هگل جوان شیفته آن بود.

نگاه هگل، به مرور از درخشش یونان باستان به تاریکی روزگار خویش معطوف می‌گردد. این چرخش نگاه را می‌توان در وهله نخست در نقد وی به شیوه متداول آموزش و تربیت روزگار خود دید. هگل هم‌صدا با لِسینگ^۱ می‌نویسد:

تمامی نظام آموزش و پرورش [یونانیان] چنان تدارک شده بود که هر کس ایده خود را به‌شخصه از تجربه خویش برمی‌گرفت، اینان بویی از خُشکه معلومات کتابی که با الفبای بی‌جان در مغز فرو شده باشد، نبرده بودند بلکه درباره تمامی آنچه می‌دانستند، می‌توانستند بگویند که چگونه، کجا و برای چه آن را آموخته‌اند. پس هر کس ناگزیر صورتی از روح خویش و نظام اندیشه‌اش داشت که از آن خود او بود. به‌این‌ترتیب اینان ناگزیر [مردمانی] اصیل بودند. ما از روزگار جوانی انبوهی از کلمات و حروف رایج درباره اندیشه‌ها می‌آموزیم که بی هیچ‌گُنش و کاربردی در سر ما تلبار می‌شوند.^۲

^۱ گوتهولد افرایم لِسینگ (۱۷۲۹-۱۷۸۱)، نویسنده شهیر و نظریه‌پرداز آلمانی در عصر روشنگری. هگل در روزگار نوجوانی و جوانی با علاقه آثار لِسینگ را مطالعه کرده بود و از اندیشه‌های او درباره دین تأثیر فراوان گرفته بود.

^۲ „Ferner da das ganze System ihrer Erziehung und Bildung so beschaffen war, daß Jeder seine Ideen aus der Erfahrung selbst erworben hatte und die kalte Buchgelehrsamkeit, die sich in toten Zeichen in's Gehirn nur drückt, nicht kannten, sondern bei Allem, was sie wußten, noch sagen konnten: Wie? Wo? Warum? sie es gelernt; so mußte jeder eine eigene Form seines Geistes und ein eigenes Gedankensystem haben, so mußten sie Original sein. Wir lernen von unserer Jugend auf die gangbare Menge Wörter und Zeichen von Ideen und sie ruhen in unserem Kopfe ohne Thätigkeit und ohne Gebrauch“ (GW 1, 46).

مصدق بخش پایانی سخن هگل، یعنی انسانی که این چنین تربیت یافته است، آرام آرام از «روح» خود و چیزهای دیگر فاصله گرفته، و «صرفاً به [ظاهر] سخن و گفتار توجه می‌نماید و نه حتی یک بار به روح و سرشت و دیگر ابعاد آن، تا آنجا که دیگر از خود امور سخنی بر جای نمی‌ماند».^۱

هگل در توینگن به نقد عالمی می‌پردازد که انسان در آن، برخلاف عالم یونانی، از یافتن خویشتن خویش بازمانده است؛ عالمی که «فهم»^۲ در آن دست بالا را گرفته و به سیاقی «خشک» و «سرد» و «بی‌جان» در پی تربیت اخلاقی مردمان است. یکی از اولین مصادیق این گونه تعلیم و تربیت اخلاقی، که مورد نقد هگل واقع می‌گردد کتاب تئوفرون (Theophron) یا آموزش اخلاق به جوانان، اثر کامپه (Campe) است.^۳ کامپه در این کتاب با نصایح اخلاقی و با لحنی پدرانه به هدایت جوانان به راه راست می‌پردازد؛ هدایتی که هگل بدان تاخته و آن را مصداق بارز «اخلاق نوشته بر کاغذ» (gedruckte Moral) می‌شمارد. از نظر او، فرق است میان به حافظه سپردن قواعد اخلاقی، با عمل نمودن به آن‌ها؛ زیرا «انسان باید خود دست به عمل زند، خود مؤثر واقع گردد، خود بیندیشد و تصمیم بگیرد، نه این که انتظار عمل از دیگری [برای خود] داشته باشد؛ چرا که در این صورت ماشینی [بی‌روح] بیش نخواهد بود».^۴ آموزش و پرورش روزگار هگل، خلاف آنچه

^۱ „[...] man nimmt ganz allein und blos auf die Worte und Phrase Rücksicht, gar nicht einmal auf den Geist, Natur u.s.w. derselben, von Sachen ist gar nicht die Rede“ (GW 1, 25).

^۲ فهم در این دوره برای هگل در تقابل با عقل و دل، معنایی منفی دارد که در نقد او به روشنگری، الهیات روزگار خویش و نیز دین ابژکتیو نمود می‌یابد. این موضوع در ادامه این نوشتار مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

^۳ نک. GW 1, 49.

^۴ „[...] der Mensch soll selbst handeln, selbst wirken, sich selbst entschliessen, nicht andere für sich handeln lassen – er ist da nichts weiter als blosse Maschine“ (GW 1, 94).

را که از دینِ موردنظر هگل انتظار می‌رود موجب شده و از انسان‌ها همان ماشین‌های بی‌روحی را ساخته بود که خود را موظف می‌دانستند «هر هفته [چشم و] گوش را به تمثال‌ها و مواعظی بسپارند که فی‌الواقع هزاران سال پیش درخور سرزمین شام بوده‌اند»^۱ و اکنون در جایی دیگر و زمانی دیگر، موجب و منشأ هیچ کنش اخلاقی نمی‌گردند.

اخلاق در نزد هگل جوان ذیل دین قرار می‌گیرد. از نظر وی دین بذر خودکنشگری را در انسان آبیاری می‌کند و توانِ دمیدنِ روح را در این ماشین بی‌جان دارد. اما هگل آشکارا میان دین و الهیات تمایز قائل است: «چنین شناختی که در آن صرفاً قوه فاهمه فهم‌کننده در کار است، الهیات است نه دین».^۲ از نگاه هگل، الهیات یکی از علل سیطره همان «اخلاق نوشته بر کاغذ» است که عرصه را بر دینِ راستین تنگ نموده است. هگل به شیوه آموزش و تربیت مبتنی بر الهیات می‌تازد:

میان کودکی [...] که خمیرِ بی‌مایه الهیات را به کمک رساله اصول دین و اخلاق [به‌زور] در سر او فرو کرده باشند و کاغذ [بی‌جانی] که بر آن [اصول] اخلاق چاپ شده باشد چندان تفاوتی نیست. به‌واقع در هر دوی این‌ها جای آگاهی‌ای که از رهگذر تجربه حاصل شده باشد تقریباً به یک اندازه خالی است.^۳

^۱ „[...] die Ohren alle 7 Tage Phrasen und Bildern zu leihen, die nur vor einigen 1000 Jahren in Syrien verständlich und an ihrem Platz waren“ (GW 1, 126).

^۲ „Eine solche Erkenntnis, bei der sich bloß der raisonnierende Verstand beschäftigt, ist Theologie, nicht [...] Religion“ (GW 1, 89).

^۳ „[...] der Unterschied zwischen [...] dem Kind [...], dem man theologischen Sauerteig mit dem Catechismus eingeprägt hat – und dem Papier, auf das [man] Moral gedruckt hat ist im Ganzen in dieser Hinsicht sehr groß – eigentlich durch Erfahrung erworbenes Bewusstsein fehlt beiden fast in gleichem Grade“ (GW 1, 93).

چنان که در فقرات بالا به روشنی مشهود است، نقد هگل به نظام پرورش اخلاقی انسان از یک سو متوجه تحمیل آن از بیرون یعنی «داده‌شدگی» و «بیرونیت» آن است، و از سوی دیگر و در مقابل، به تمجید «خودکنشگری»، «اصالت» و «خودبستگی»؛ یعنی «درونیت» آن تأکید دارد. این معناها در متن هگل در واژگانی مانند «سرد» (kalt)، «بی‌جان» (todt)، «بی کاربرد» (ohne Gebrauch)، «نوشته بر کاغذ» (gedruckt) و «بی کنش» (ohne Tätigkeit) نمود یافته‌اند. این مفاهیم در واقع اولین عناصر تشکیل‌دهنده مفهوم پوزیتیویته در نزد هگل هستند که همچون اتم‌هایی پراکنده بوده و هنوز به هم جوش نخورده‌اند. در ادامه خواهیم دید که چگونه در توینگن از بطن همین مفاهیم دو مفهوم مهم دیگر زاده می‌شوند تا از رهگذر این دو، مفهوم پوزیتیویته به آرامی متولد شود.

دین سوژکتیو و دین ابژکتیو

اساسی‌ترین قدم هگل را در حرکت به سوی تدوین مفهوم پوزیتیویته، می‌توان اندیشه‌های او درباره جنبه ابژکتیو دین - در برابر جنبه سوژکتیو آن - دانست. هگل برای دفاع از دین راستین در برابر آموزه‌های الهیاتی، مفاهیم دوگانه «دین سوژکتیو» (subjektive Religion) و «دین ابژکتیو» (objektive Religion) را به کار می‌برد. دین ابژکتیو بذر مفهوم پوزیتیویته را در دل خود دارد.^۱ دین ابژکتیو، محتوای جدل‌های کلامی و فقهی و آموزه‌های الهیاتی بی‌روحی است که بعضاً در هیئت احکام جزمی خشک و سرد ظاهر می‌گردند، و مصداق همان اخلاق بی‌جان نوشته‌شده بر کاغذاند. از سوی دیگر، دین سوژکتیو - یا همان دین حقیقی - دینی است که در «دل» سوژه جای گرفته، با احساسات او درهم‌تنیده، و از این طریق در نفس زندگی او حلول کرده است، پس در عالم، یعنی در

^۱ لوکاج نیز به درستی به این موضوع اشاره می‌کند که مفهوم دین ابژکتیو در توینگن در واقع یک صورت ابتدایی از مفهوم پوزیتیویته در برن است. (نک. Lukacs 1986, 59)

مقامِ عمل، پیوسته منشأ تأثیر می‌گردد. برای هگل، فقط امر سوژه‌کنیو در مقام عاملیت و تأثیر است؛ بر دین سوژه‌کنیو نمی‌توان هیچ «جزمیتی تحمیل نمود».^۱ جزمیت، ذاتی دین ابژکنیو است نه دین سوژه‌کنیو. هگل مفهوم دین سوژه‌کنیو را با مفهوم «جان» (Leben)^۲ درهم می‌آمیزد و بر آن است که دین سوژه‌کنیو «زنده [است و] در درون ذات [انسان به هیئت قوه] تأثیر، و در بیرون [به هیئت] عمل»^۳ متجلی می‌گردد. هگل با تلفیق دو مفهوم «جان» و «دین سوژه‌کنیو» و در مذاقه خود در الهیات مسیحی و دین یونانی به این نتیجه می‌رسد که در الهیات مسیحی «دیواری حائل میان آموزه‌های مسیحی، و جان»^۴ افتاده است. دیواری که دین را از جانانگی و شغف انسانی؛ و در یک کلام، از زندگی زمینی، جدا نموده است. مگر جز این است که دین حقیقی باید برانگیزاننده حس زندگی باشد؟ «آنجا که شادی و شغف انسان باید در محضر دین [از خود] شرمسار باشد [...] آنجا، شکل^۵ دین، قشری دارد بس تاریک‌تر از آنچه شایسته است».^۱ الهیات مسیحی، از

^۱ „nicht in Dogmatik einzwängen“ (GW 1, 133).

^۲ ترجمه متعارف Leben به فارسی زندگی یا حیات است. هگل دو معنا از واژه Leben مراد می‌کند که البته در یکدیگر گره خورده‌اند اما از یکدیگر نیز متمایزند. یکی به معنای متعارف و زمینی آن است. من در این موارد Leben را به زندگی ترجمه کرده‌ام. اما بنا بر معنای عمیقی که Leben در فلسفه هگل در معنای دوم خود دارد، دومی را در فارسی به جان برگردانده‌ام که به نظرم بسیار رساتر است. باین حال، از آنجا که صفت جاندار به جای lebendig در فارسی بیشتر معنایی زیست‌شناسیک را به ذهن متبادر می‌کند، این دومی را در هر دو حال به همان زنده ترجمه کرده‌ام و در این مورد خاص، رسایی معنا را به حفظ هم‌خانواده یا هم‌ریشه بودن ترجمه دو واژه Leben و lebendig ترجیح دادم. خواننده باید به این نکات توجه داشته باشد.

^۳ „lebendig, Wirksamkeit im innern des Wesen, und Thätigkeit nach aussen“ (GW 1, 88).

^۴ „eine Scheidewand zwischen Leben und Lehre“ (GW 1, 109).

^۵ واژه Form که من آن را در اینجا به «شکل» ترجمه کردم در نزد هگل و در تقابل با Inhalt به معنای محتوا، یکی از مفاهیم پربسامد در نزد هگل است که توضیح معنای دقیق آن در این گفتار نمی‌گنجد.

انسان موجودی ساخته است بیگانه از زندگی، آن‌چنان‌که «دین ما می‌خواهد انسان‌ها را چنان تربیت کند که شهروندان بهشت گردند، [انسان‌هایی] که نگاهشان پیوسته به‌سوی آسمان دوخته باشد، و چنین است که [اینان] از احساسات انسانی‌شان بیگانه می‌گردند».^۲ این نگاه به فراسو و بیرون، و غفلت از درون، ما را بار دیگر متوجه عناصر مقوم مفهوم پوزیتیویته در تقابل میان «بیرونیت» و «درونیت» می‌کند. هگل در شرح تمایز میان «دین سوپژکتیو» و «دین ابژکتیو» می‌نویسد:

[در دین ابژکتیو] قوه فاعله و حافظه، نیروهایی هستند که در کارند؛ [این دو نیرو] به واکاوی معارف می‌پردازند، تأمل می‌کنند و [از دانسته‌ها] نگهداری می‌نمایند یا [حتی] باور می‌ورزند. [...] دین ابژکتیو را می‌توان در ذهن، نظم و ترتیب داد، می‌توان آن را به هیئت یک نظام [فکری] درآورد، در یک کتاب صورت‌بندی نمود و برای دیگران درباره آن سخن گفت. اما دین سوپژکتیو خود را فقط در احساسات و اعمال می‌نمایاند. وقتی درباره کسی می‌گویم که او شخصی است دین‌دار، این بدین معنا نیست که او مقادیر فراوانی شناخت درباره دین دارد، بلکه به این معناست که دل او اعمال و معجزات و نزدیکی خداوند را حس می‌کند.^۳

^۱ „Wenn die Freuden, die Fröhlichkeit der Menschen sich vor der Religion zu schämen haben [...], so hat die Form der Religion eine zu düstere Aussenseite“ (GW 1, 110).

^۲ „Unsere Religion will die Menschen zu Bürgern des Himmels, deren Blick immer aufwärts gerichtet ist, erziehen, und darüber werden ihnen menschliche Empfindungen fremd“ (GW 1,110).

^۳ „der Verstand und das Gedächtnis sind die Kräfte, die dabei [d.h. bei der objektiven Religion] wirken, die Kenntnisse erforschen, durchdenken, und behalten oder auch glauben [...], die objektive Religion läßt sich im Kopfe ordnen, sie läßt sich in ein System bringen, in einem Buche darstellen, und andern durch Rede vortragen; die subjektive Religion äussert sich nur in Empfindungen und Handlungen – sag ich von einem Menschen, er hat

هگل در ادامه می‌نویسد:

مهم دینِ سوېژکتیو است، این [دین سوېژکتیو] است که اساساً دارای ارزشی حقیقی است، حال [بگذار] عالمان دینی هرچه می‌خواهند بر سر احکامِ جزئی، بر سر آنچه به دین ابژکتیو تعلق دارد، بر سر تعیناتِ هرچه دقیق‌تر آن گزاره‌ها جدل کنند.^۱

به این ترتیب از نظر هگل اگر درون‌مایه کتاب‌های اخلاق در دل سوژه جای نگرفته باشد و نتواند به مثابه دین سوېژکتیو، روحی در کالبد او بدمد تا از رهگذر آن، سوژه در مقام انسان اخلاقی در این عالم، منشأ اثر گردد، آنگاه این کتاب‌ها حتی به درد پیچیدن سبزی نیز نخواهند خورد.^۲ آنچه الهیات بر سر دین آورده است، ابژکتیو کردن دین، و بیرون کشیدن آن از دل سوژه، و جای دادن آن در سر او، یعنی در قوه فاعله است. الهیات، دین را از گرمی دل و احساس سوژه بیرون کشیده، و آن را به مغاک سرد قوه فاعله فروافکنده است. به نظر هگل، برخلاف الهیات، «[این دقیقه] در [خود] مفهوم دین نهفته

Religion, so heist das nicht, er hat grosse Kenntnisse derselben, sondern es heist, sein Herz fühlt die Thaten, die Wunder, die Nähe der Gottheit“ (GW 1, 87).

„Auf subjektive Religion kommt alles an, diese hat einen eigentlich wahren Werth – die Theologen mögen sich über die Dogmen, über das, was zur objektiven Religion gehört, über die näheren Bestimmungen dieser Sätze streiten“ (GW 1, 89).

^۲ هگل در متن از اصطلاح پیچیدن پنیر کهنه استفاده می‌کند که من برای انتقال بهتر معنا در زبان فارسی، آن را به سبزی پیچیدن ترجمه کردم. در اروپا پنیر کهنه برخلاف پنیر گندیده (که این دومی حاصل بدفهمی برخی مترجمان است) غذایی مطبوع و گران قیمت است که البته آن را هنگام خرید در کاغذهای بی‌مصرف می‌پیچیده‌اند، چیزی مانند سبزی‌فروشان قدیم در نزد ما که سبزی را در بی‌مصرف‌ترین کاغذها می‌پیچیده‌اند. تأکید هگل در اینجا بر بی‌مصرف بودن آن کاغذ است و نه بر گندیدگی (!) آن پنیر اعلا که بعضاً مورد تفسیر غلط قرار گرفته است (برای فهم بهتر این مفهوم نک. GW 1, 93).

است^۱ که دین صرفاً علم دربارهٔ خداوند، صفات او، و رابطهٔ ما و طبیعت با او، و خلود نفس ما نیست [...] بلکه دین، دل [ما] را به سوی خود می کشد و بر احساسات ما و تعیین ارادهٔ ما تأثیر می گذارد».^۲

در نگاهِ هگل جوان، یونان مصداقِ به منصهٔ ظهور رسیدن دین سوبرکتیو، و روزگار هگل، آشکارا مصداقِ سیطرهٔ دین ابژکتیو بر ارکان زندگیِ مردمان است. این که چگونه می توان دین را از چنگال الهیاتِ نجات داد، برای هگل نه صرفاً در نفی مسیحیت، و نوعی بازگشت به یونان؛ بلکه در حفظ این هردو، درعین حال، فراتر رفتن از این دو؛ در مفهومی به نام دینِ مختصّ قوم (Volksreligion) پاسخ خود را می یابد.^۳ مفهومی که شاید بتوان آن را یکی از مفاهیم محوری در نزدِ هگل جوان، و خاستگاهِ اولیهٔ پیوند اندیشه های دینی و سیاسی او دانست.

باری، چنان که دیدیم، واژهٔ پوزیتیویته هنوز در متن هگل حضور نیافته است. آنچه در متن یافت می شود عناصری است که این مفهوم به زودی از آن ها تشکیل خواهد شد. این عناصر چنان که دیدیم مفاهیمی هستند از قبیل «بی جان» در برابر «زنده»، «بی کنش» در برابر «کنشگر»، «ابژکتیو» در برابر «سوبرکتیو»، «مبتنی بر حافظه» در برابر «مبتنی بر

^۱ این که هگل می نویسد چیزی در مفهوم آن نهفته است بازمی گردد به دریافت فیلسوفان آن دوران از مفهوم و تنقیح و استنتاج و تحلیل مفهومی. به زبان ساده، منظور هگل آن است که در تعریف دین باهوا دین، این نکته نهفته است که ... الخ، چنان که مثلاً سه ضلعی بودن در تعریف مثلث نهفته است.

^۲ „Es liegt in dem Begriff der Religion, daß sie nicht blosse Wissenschaft von Gott, seinen Eigenschaften, unserm Verhältnis und dem Verhältnis der Welt zu ihm und der Fortdauer unserer Seele [...] ist, sondern daß sie das Herz interessirt; daß sie einen Einfluß auf unsre Empfindungen und auf die Bestimmung unsers Willens hat“ (GW 1, 85).

^۳ می توان شیوهٔ دیالکتیکی اندیشهٔ هگل را در اینجا تشخیص داد که هیچگاه چیزی را به کلی نفی نمی کند، بلکه آن را در عین رفع، حفظ می کند.

تأمل»، «بیرونی» در برابر «درونی»، و درنهایت «الهیاتی»، «فقهی» و «جزمی» در برابر «دینی» و «اخلاقی». در ادامه خواهیم دید که این مفاهیم چگونه فربه می‌شوند، بسط می‌یابند، به یکدیگر جوش می‌خورند و به مفهوم پوزیتیویته منتهی می‌گردند.

دین مختصّ قوم

چنان که گذشت، تضاد و تقابل گذشته و حال، هگل را به‌سوی آینده می‌کشد؛ به‌سوی پروژه تبیین دینی مختصّ قوم که دربرگیرنده اخلاق و سیاست قوم، و منطق بر منش و آداب و رسوم زندگی آن قوم باشد. وظیفه دین مختص قوم، تربیت روح یک قوم است، و به این معنا با تربیت اخلاقی فرد فرد انسان‌ها بسیار متفاوت است. هگل برای این دومی از اصطلاح «دین خصوصی» استفاده می‌کند و می‌نویسد:

تربیت اخلاق فردی انسان‌ها امری است مربوط به دین خصوصی، والدین تلاش شخصی و شرایط بیرونی. اما بخشی از تربیت روح یک قوم، موضوع دین مختصّ آن قوم است و بخش دیگر آن، وظیفه مناسبات سیاسی.^۱

به این معناست که دین مختص قوم می‌تواند دربرگیرنده هر دو امر/اخلاق و سیاست باشد که البته این به معنای قرار دادن دین ذیل سیاست از سوی هگل نیست؛^۲ چراکه شرط شکستن درونه زیبای دین مختص قوم آن است که امر سیاسی و حکومتی در آن مداخله‌ای از بالا نداشته باشد. هگل در این باره با زبانی شاعرانه می‌نویسد:

^۱ „die Moralität einzelner Menschen zu bilden ist Sache einer PrivatReligion, der Eltern, eigener Anstrengung und der Umstände – den Geist des Volkes zu bilden ist zum theil auch Sache der VolksReligion zum theil der politischen Verhältnisse“ (GW 1, 111).

^۲ بحث آفات دخالت دولت در اخلاق مردمان را می‌توان در فلسفه متأخر هگل بخصوص در فلسفه حق پی گرفت.

این فرزندِ زیبا [یعنی دین] تنها آنگاه خواهد بالید که مادرش، یعنی همان پولیتییا (πολιτεία)، نامادرنه با او برخورد نکند.^۱

هگل در ادامه با تأملی عمیق‌تر در خصوصیاتِ دینِ مختصِ قوم، این خصوصیات را برشمرده و این‌طور توصیف می‌کند:

آموزه‌های آن می‌باید بر عقلِ سلیم نباشد؛ قوهٔ خیال، دل و عواطف و احساسات نباید در آن دست‌خالی بمانند؛ این دین می‌باید چنان باشد که همهٔ خواسته‌های زندگی، همهٔ امورِ عمومیِ سیاسی-مدنی، خود را با آن هم‌نظر یابند.^۲

وی در توضیح لزومِ عقلانی بودنِ دینِ مختصِ قوم می‌نویسد:

آموزه‌ها، حتی اگر اتوریتتهٔ^۳ آن‌ها بر وحی نباشد باشد، می‌بایست لزوماً مورد تأییدِ عقل انسان‌ها قرار گیرند، چنان‌که هر انسانی به‌محض مواجهه با آن‌ها احساس وظیفهٔ خود نسبت به این آموزه‌ها را درک و حس نماید.^۴

^۱ „diser schöne Sohn kann nur großgezogen werden, wenn seine Mutter – die πολιτεία, nicht stiefmütterlich an ihm handelt“ (GW 1, 111).

^۲ „Ihre Lehren müssen auf der allgemeinen Vernunft gegründet seyn. [...] Phantasie, Herz und Sinnlichkeit müssen dabei nicht leer ausgehen [...] sie muß so beschaffen seyn, daß sich alle Bedürfnisse des Lebens – die öffentlichen StaatsHandlungen daran anschliessen“ (GW 1, 103).

^۳ شاید بتوان مفهومِ Autorität را در فارسی با اندکی تسامح به مرجعیت ترجمه کرد. باین‌حال و از آن‌رو که این این مفهوم در نزد هگل از لحاظ پیچیدگی و مصادیق تا حدودی شبیه به مفهوم پوزیتیویته است، من همان «اتوریتته» را به کار خواهم برد. در مواردی که خللی به معنا وارد نشود از «مرجعیت» نیز استفاده خواهم کرد.

^۴ „Die Lehren müssen nothwendig, auch wenn ihre Autorität auf einer göttlichen Offenbarung beruht, so beschaffen seyn, daß sie eigentlich durch die allgemeine Vernunft der Menschen autorisiert sind, daß ihre Verpflichtung jeder Mensch einsieht und fühlt, wenn er darauf aufmerksam geworden ist“ (GW 1, 103).

از دیگر خصوصیات دینِ مختص قوم آن است که «این آموزه‌ها همچنین می‌باید ساده باشند؛ ساده به این دلیل که حقایقِ قوهٔ عقل‌اند، و از این رو نه به دستگاه آموزش نیازی دارند و نه به زحمتِ اثبات‌های دشوار».^۱ همچنین «این آموزه‌های کلی می‌بایست توأمان انسانی باشند و چه خواستهٔ بزرگ و دشواری – آن‌چنان انسانی که برانندهٔ روحِ فرهنگ و مقامِ اخلاقی‌ای باشند که یک قوم بر فراز آن ایستاده است».^۲ همان‌طور که دین یونانیان به مثابهٔ یک دینِ سوپژکتیو مملو بود از هر آنچه دیده و دل را می‌نوازد، و با زندگی این دنیا نیز بر سر مهر بود؛ «هر دینی که قرار است دینی مختص قوم باشد، باید لزوماً چنان باشد که دل و قوهٔ خیال [هر دو] را مشغول دارد»^۳ و به همین دلیل موجه خواهد بود اگر «حتی اساطیر با دین پیوند یابند تا حداقل راهی زیبا به قوهٔ خیال نشان داده شود».^۴ از نظر هگل آیین‌ها و جشن‌های مذهبی می‌توانند نقشی پررنگ در تأثیر بر قوهٔ خیال و احساسات مردمان ایفا کنند. ولی هگل خود به نقش مخربِ این آیین‌ها نیز آگاه است. هگل می‌نویسد:

تا آنجا که به مراسم مذهبی مربوط می‌شود، پیداست که از یک سو هیچ دین مختص قوم بدون آن قابل تصور نیست، و از سوی دیگر هیچ چیز دشوارتر از جلوگیری از این

^۱ „Diese Lehren müssen aber auch einfach seyn, und wenn es Wahrheiten der Vernunft sind, so sind sie ebendeswegen einfach, weil sie alsdann weder eines Apparats von Gelehrsamkeit, noch eines Aufwands von mühsamen Beweisen bedürfen“ (GW 1, 104).

^۲ „Diese allgemeinen Lehren müssen zugleich menschlich seyn – eine grosse und Foderung – und zwar so menschlich, daß sie der GeistesCultur – und der Stufe der moralität angemessen sind auf der ein Volk steht“ (GW 1, 104).

^۳ „Jede Religion, die eine Volksreligion seyn soll, mus nothwendig so beschaffen seyn, daß sie Herz und Phantasie beschäftigt“ (GW 1, 107).

^۴ „mit der Religion selbst Mythen zu verbinden, um der Phantasie wenigstens einen schönen Weg zu zeigen“ (GW 1, 107)

امر نیست که این [آیین‌ها] از سوی عوام‌الناس به‌جای گوهر دین گرفته و پذیرفته شوند.^۱

در اینجا و در تأملات هگل دربارهٔ خصوصیات دینِ مختص قوم، و تلاش او برای پیوند زدن آن با عقل و آشتی دادنِ عناصر غیرعقلانی دین با عقل، باز عناصری نهفته است که بعدها نیز آن را به شکلی پخته‌تر در مفهوم پوزیتیویته خواهیم یافت.

ای بسا اندیشهٔ دینِ مختص قوم، خاصه، آن سویهٔ عقلانیِ آن، ما را به یاد اندیشه‌های کانت دربارهٔ دین اندازد. ولی با بررسی دقیق‌تر در مفاهیم متن درمی‌یابیم که آنچه دغدغهٔ هگل است — علی‌رغم تأثیرپذیری‌های او از کانت، خصوصاً در دورهٔ توپینگن و برن — چیزی است فراتر از حکمتِ عملی کانت، یا اندیشه‌های او در رسالهٔ دین در محدودهٔ عقلِ صرف. از جملهٔ این مفاهیمِ کلیدی می‌توان به تمایز مفهوم دین مختص قوم با مفهوم دینِ عقل‌بنیاد (Vernunftreligion) اشاره کرد. مؤلفه‌هایی در مفهوم دینِ مختص قومِ هگل هست که آن را از مفهوم کانتی دین عقل‌بنیاد متمایز می‌کند. از مهم‌ترین این مؤلفه‌ها می‌توان به مفهوم «دل» (Herz)^۲ اشاره کرد. هگل برای دل چنان وزنی در پروژهٔ دینِ مختص قومِ خود، قائل است که با مفهوم دین عقل‌بنیاد چندان هم‌پوشانی پیدا نمی‌کند. او می‌نویسد:

^۱ „Was die Ceremonien betrifft, so ist wohl einerseits keine Volksreligion ohne dieselben gedenkbar, auf der andern Seite aber wohl nichts schwerer als zu verhindern, daß sie nicht von dem Pöbel für das Wesen der Religion selbst genommen werden“ (GW 1, 107).

^۲ از آنجاکه ترجمهٔ Herz به قلب بیشتر معنایی فیزیولوژیک را به ذهن متبادر می‌نماید، من Herz را به دل ترجمه کردم.

از آنجاکه دین در اصل خود امری مربوط به دل است، آنگاه این سؤال پیش تواند آمد که عقلانیت تا کجا حق دخالت در آن دارد.^۱

گویی هگل بیم آن دارد که عقل نیز همچون قوه فاعله، گرمی دین را از آن بگیرد و آن را به جسدی سرد و بی جان بدل نماید؛ چراکه دین ساحتی دارد آمیخته با حسّیات انسان‌ها. هگل می‌نویسد:

انسان‌های حسی دینشان نیز حسی است. محرکه‌های دینی برای عمل خیر باید که [خود] حسی باشند تا بتوانند بر حسّیات تأثیر گذارند.^۲

این ساحت حسی دین چنان با ما آمیخته است که گاهی

ما چنان مجذوب دل خود و نوازش یافته قوه خیال خود هستیم که فراموش می‌کنیم عقل سرد، چنین تصوّراتی را خوار می‌دارد و حتّی ما را از این که بخواهیم درباره آن‌ها سخنی بگوئیم منع می‌کند.^۳

به این ترتیب «دین از به کار بستن قوه فاعله طرفی نمی‌بندد؛ به عکس، کاویدن‌های [فاعله] و شک و تردیدهایش می‌تواند به جای دل‌گرمی به دل‌سردی بیانجامد».^۱ صورت دیگری از این اندیشه‌ها را در یکی از متون دوره فرانکفورت هگل خواهیم یافت.^۲

^۱ „Wie Religion überhaupt eine Sache des Herzens ist, so könnte es eine Frage seyn, wie weit sich Rasonnement einmische darf“ (GW 1, 96)

^۲ „Bei sinnlichen Menschen ist auch die Religion sinnlich – die religiöse Triebfedern zum Guthandeln müssen sinnlich seyn, um auf die Sinnlichkeit wirken zu können“ (GW 1, 85).

^۳ „[...] daß wir angezogen von unserm Herzen und geschmeichelt durch die schöne Phantasie oft leicht vergessen, daß eine kalte Vernunft solche Vorstellungen misbilligt oder gar verbietet auch nur was darüber sagen zu wollen“ (GW 1, 86).

نتیجهٔ مباحث بالا در ارتباط با مفهوم پوزیتیویته چنین است: هگل، نخست با کاربرد مفهوم دینِ مختص قوم، از رهگذر نقد خود به الهیات مسیحی، و آنگاه با برکشیدن این مفهوم به مقام سنتز میان دین یونانی و الهیات مسیحی؛ و سپس با تلاش برای توصیفِ تعیناتِ این مفهوم، بستری برای اندیشه و فلسفهٔ متأخر خود فراهم می‌آورد؛ یعنی همانا اقلیمی که مفهوم پوزیتیویته در آن پا می‌گیرد و دستگاه مختصاتی که این مفهوم در آن امکان تعین می‌یابد. چنان‌که دیدیم، در اندیشهٔ دینِ مختص قوم، بارقه‌هایی از معنای مفاهیم شریعت و فقه وارد دستگاه مفاهیم تشکیل‌دهندهٔ معنای پوزیتیویته می‌گردد. از مفاهیمی مانند «درونی» و «زنده»، مفاهیم «عقل»، «دل»، «احساسات» و «تخیل» مشتق شده، و اموری مانند «اثبات‌های دشوار» و «آموزه‌های بناشده بر اتوریتهٔ وحی»، ذیل مقولهٔ مفهوم «بیرونی» قرار می‌گیرند. از اینجا به بعد دو مفهوم «بیرونی» و «اتوریته» به کلیدِ فهم معنای پوزیتیویته بدل می‌گردند.

برن: تکوین و قوام مفهوم پوزیتیویته

متون دورهٔ برن، زادگاه اصلی و بستر بالندگی مفهوم پوزیتیویته در اندیشهٔ هگل است. به نظر من حتی می‌توان با اطمینان، کانونی‌ترین مفهوم اندیشهٔ هگل را در برن، همین مفهوم پوزیتیویته دانست.^۳ هگل در برن برنامهٔ تدوین دینِ مختص قوم را – که در آن از فلسفهٔ کانت تأثیر فراوان گرفته است – پی می‌گیرد. کوشش هگل در برن متوجه سنجش مسیحیت به‌عنوان نامزدی است که نقش دینِ مطلوب هگل – یعنی همان دینِ مختص

^۱ „Religion gewinnt durch den Verstand, aber sehr wenig, seine Operationen, seine Zweifel können im Gegentheil das Herz mehr erkalten, als wärmen“ (GW 1, 92).

^۲ این متن را در بخش فرانکفورت همین نوشتار مورد بررسی قرار داده‌ام.

^۳ نظر گتورگ لوکاج نیز موید همین نتیجه است (نک. Lukacs 1986, 105).

قوم- را بر عهده گیرد. اما مسیحیت در نگاه او مملو است از آموزه‌های بیرون از عقل، و مبتنی بر اتوریته. هگل در برن می‌کوشد مسیحیت را از این عناصر بپیراید و اصول آن را تحت تأثیر کانت- بر اساس عقل، بازسازی و صورت‌بندی دوباره نماید. متنی را که هگل در برن با عنوان *زندگانی عیسی (Das Leben Jesu)* به رشته تحریر درآورده است، می‌توان، و باید، در همین راستا تفسیر کرد.

زندگانی عیسی

هگل می‌کوشد در *زندگانی عیسی*، عقل کانتی را سنگ بنا، و اساس دین قرار دهد. بر همین سیاق، وی در این متن هر آنچه را از نظر او مبتنی بر عقل نباشد «پوزیتیو» می‌نامد، اما در عین حال -و به نحوی متناقض- (و در واقع تحت تأثیر دین یونانی) می‌کوشد از *صبغة/اساطیری* دین هم غفلت نکند و سهمی قابل توجه بدان دهد. ریشه این توجه به *صبغة* اساطیری دین، در تعریفی نهفته است که هگل از دین مختص قوم در توینگن ارائه داده بود؛ یعنی معتبر دانستن تأثیرگذاری عناصری چون احساسات و تخیل آدمیان در زندگی دینی ایشان.^۱ بر همین اساس، وی در شخصیت عیسی و داستان زندگی او، مجال می‌یابد این قبیل نیازهای انسانی، یعنی تخیل و احساسات را با آموزه‌های اخلاقی و دینی پیوند بزند. اصولاً به همین اعتبار است که هگل توصیف تصور خود از یک دین مطلوب، یعنی همان دین مختص قوم را در قالب داستان شرح زندگانی شخص عیسی صورت‌بندی می‌کند.^۲ خواهیم دید که این تناقض سرانجام هگل را به تغییر موضع خود ناگزیر خواهد ساخت. اما پیش از آن، می‌پردازیم به چگونگی تلاش هگل برای پیرایش مسیحیت از عناصر پوزیتیو آن، در شرح زندگی عیسی.

^۱ نک. GW 1, 103.

^۲ نک. Busche 1987, 104f.

زندگانی عیسی یکی از محوری‌ترین متون هگل در دوره اقامت او در برن است. به نظر می‌رسد در حین نگارش این متن -به‌طور دقیق‌تر، در فقرات متأخر آن- جنبه‌هایی از مسیحیت، خود را بر هگل آشکار می‌کنند، که او تاکنون از آن غافل بوده است.^۱ این پرسش که جنبه‌های پوزیتیو دین مسیحی کدام‌اند، به آرامی، جای خود را به این پرسش می‌دهد که چه چیز باعث پوزیتیو شدن مسیحیت شده است؟ در این جابجایی گرانگاه مسئله هگل، دو نکته قابل تأمل است: نخست این که هگل به نفی مسیحیت نمی‌پردازد؛ بلکه در تلاشی مدام برای نوعی نجات گوهر مسیحیت از سویه‌های پوزیتیو آن به سر می‌برد. دوم این که صورت‌بندی مسئله هگل حاکی از اعتقاد وی به این امر است که مسیحیت در ذات خود پوزیتیو نبوده، بلکه در بستر زمان و در یک فرایند صیوریت، پوزیتیو شده است.^۲ هگل، در زندگانی عیسی کوشش می‌کند این صورت ابتدایی و غیرپوزیتیو مسیحیت را -که به‌زعم او صورتی است در ذات خود عقلانی- بازسازی و بازنمایی کند. برای رسیدن به این هدف، هگل در برن دست‌به‌کار واکاوی عمیقی در شخصیت عیسی، و در آموزه‌های او می‌شود. نکته مهمی که در این متن به چشم می‌آید، ادامه نقد هگل است بر معاصران خود؛ نقدی که آتش آن در اشتوتگارت افروخته شده بود، و در توپینگن شعله گرفته بود، اکنون در برن زبانه می‌کشد و تیزتر می‌شود.^۳

هگل در این متن، عیسی را در مقام آموزگار کمالاتی اخلاقی معرفی می‌کند که آموزه‌های خود را نه بر پایه اصول جزمی، بلکه بر عقل استوار می‌کند. هگل در متن خود

^۱ نک. Busche 1987, 121.

^۲ می‌توان آغاز نگاه تاریخی هگل به پدیده‌ها و حرکت و صیوریت آن‌ها بر بستر تاریخ را در این صورت‌بندی تازه مسئله پوزیتیویت دین مسیحی به‌وضوح دید.

^۳ نقد هگل در متن زندگانی عیسی به گونه‌ای غیر مستقیم نمود می‌یابد. آنچه هگل در زندگانی عیسی درباره یهودیان هم‌عصر عیسی می‌نویسد درواقع در حکم نقد او به معاصران اوست، از سویی آموزه‌های کانت را از زبان عیسی خطاب به یهودیان بازگو می‌کند. (نک. Busche 1987, 109)

از زبان عیسی سخنانی خطاب به یهودیان نقل می‌کند که آشکارا ما را به یاد کانت می‌اندازد:

هرگاه که شما احکام شرع و فرامین دینی پوزیتیو را به مثابه شریعتِ اعلیٰ بگیرید، آنگاه از شناخت شأن انسان و استعداد نهفته در او، یعنی آفرینش مفهوم خداوند از درون خویش، باز می‌مانید؛ آنچه فراتر از مرگ و تباهی باقی است، و قادر است پاداش خویش را خویشتن معین نماید، هم‌او که قادر به قضاوت خویش است، خود را به مثابه عقل نوید می‌دهد، عقلی که قانون‌گذاری او وابسته به هیچ‌چیز دیگر نیست، عقلی که هیچ اتوریته دیگری، چه بر روی زمین و چه در آسمان‌ها قادر نیست او را معیار قضاوتی به دست دهد.^۱

چنان که می‌بینیم دو مفهوم «شرع» و «اتوریته» در اینجا دو عنصر اصلی تشکیل‌دهنده پوزیتیویته به شمار می‌روند. به این ترتیب عیسای هگل، خود در پی آن است که باور به عقل را جایگزین باور به مسیح نماید؛ خاصه آنگاه که می‌گوید:

آیا [از شما] توجه به شخص خود را طلب می‌کنم؟ یا ایمان به خودم را؟ یا می‌خواهم که معیاری برساخته خویش برای سنجش ارزش انسان و قضاوت او به شما تحمیل کنم؟ حاشا و کلاً! آنچه قصد بیدار کردنش را در شما داشتم، همانا توجه به خودتان؛

^۱ „Wenn ihr eure kirchlichen Statuten und positiven Gebote für das höchste Gesetz haltet, [...] so verkennt ihr die Würde des Menschen, und das Vermögen in ihm, aus sich selbst, den Begriff der Gottheit [...] zu schöpfen - [...] was über Grab und Verwesung erhaben ist, und sich selbst seinen verdienten Lohn bestimmen wird, ist fähig sich selbst [zu] richten - es kündigt sich als Vernunft an, deren Gesetzgebung von nichts mehr sonst abhängig ist - der keine andere Autorität auf Erden oder im Himmel einen andern Maasstab des Richters an die Hand geben kan“ (GW 1, 223).

ایمان به قانون مقدس عقل خود؛ و گوش نهادن به قاضی درونی و نهفته در سینه‌تان؛ به وجدان بود؛ همان میزان سنجشی که خود میزان الوهیت است.^۱

بالین حال به نظر می‌رسد که هگل خود از طرحی که برای دین مختص قوم در زندگانی عیسی و زدودن آثار پوزیتیو مسیحیت ریخته بود چندان راضی نبوده است. شاید در میانه تدوین زندگانی عیسی به ناگاه متوجه جنبه‌ای از مسیحیت شده باشد که تاکنون از نگاه او مخفی بوده است. این جنبه چیزی نیست جز تاریخ‌مندی شخص عیسی و نیز آموزه‌های او.^۲ به نظر می‌رسد هگل به‌رغم اتمام متن زندگانی عیسی خود به این نکته کاملاً آگاه بوده است، چراکه بلافاصله به دنبال این متن با مجموعه‌ای از دست‌نوشته‌های او مواجه هستیم که موضوع اصلی آن‌ها تحلیل جنبه تاریخی دین است. به این ترتیب می‌توان زندگانی عیسی را سرآغاز پژوهش‌های عمیق بعدی هگل در باب پوزیتیویته دین قلمداد کرد.

خاستگاه پوزیتیویته در مسیحیت

صورت‌بندی مسئله‌ای که هگل پس از نگارش زندگانی عیسی به آن می‌پردازد — که در ضمن، تعریفی تازه از مفهوم پوزیتیویته را نیز در خود دارد — این چنین است:

^۱ „Verlange ich denn aber Achtung für meine Person? oder Glauben an mich? oder will ich einen Maasstaab, den Werth der Menschen zu schätzen, und sie zu richten, als eine Erfindung von mir euch aufdringen? Nein, Achtung für euch selbst, Glauben an das heilige Gesetz eurer Vernunft, und Aufmerksamkeit auf den inneren Richter in eurem Busen, auf das Gewissen, einen Maasstab, der auch der Maasstab der Gottheit sei, diß wollte ich in euch erwecken“ (GW 1, 258f).

^۲ نک. Busche 1987, 121.

چگونه می‌توان از آموزگاری این‌چنین [یعنی عیسی] انتظار داشت که سبب و خاستگاه یک دین پوزیتیو شود، [دینی] که بر پایهٔ اتوریته استوار شده و ارزش انسان را به‌هیچ‌وجه، یا لاقلاً نه به‌تمامی، در اخلاق مقرر نمی‌دارد.^۱

از این فقره به‌خوبی آشکار می‌شود که اتوریته کماکان وزن خود را در مفهوم پوزیتیویته حفظ نموده است. اما درعین‌حال عنصر دیگری نیز وارد مفهوم پوزیتیویته شده است: محوریت/حکام به‌جای محوریت/اخلاق. مسئلهٔ هگل اکنون این است که چگونه از آموزه‌های غیرپوزیتیو عیسی، در گذر زمان، دینی این‌چنین پوزیتیو پدید آمده است؟ یافتن پاسخی برای همین پرسش است که هگل را به تحلیلی تاریخی، موشکافانه و بنیادین از مسیحیت، و پس‌از آن از یهودیت، وامی‌دارد.^۲

پیش از آنکه هگل پاسخ خود را به این پرسش عرضه نماید، در ابتدا نظرات موجود در این باب را موردبررسی قرار می‌دهد. به‌زعم هگل دو دیدگاه در باب خاستگاه پوزیتیویته در دین مسیحی موجود است. این دو دیدگاه به‌رغم اختلافشان بر سر یک موضوع توافق دارند و آن این‌که «دین اگرچه حاوی اصول کمالات [اخلاقی] است، مع‌هذا حاوی احکام پوزیتیو نیز هست»^۳، یعنی هر دو نظر بر سر وجود امر پوزیتیو و حضور آن در دین متفق‌القول‌اند. اختلاف این دو نظر در این است که یکی امر پوزیتیو را «در یک دین ناب به‌مثابهٔ امری نابینادین و فرومایه» می‌شمارد.^۴ به همین دلیل، این نظر

^۱ „Wie hätte man erwarten sollen, [...] daß ein solcher Lehrer Veranlassung zu einer positiven (auf Autorität gegründeten, und den Werth des Menschen gar nicht, oder wenigstens nicht allein in Moralität sezenden) Religion geben würde!“ (GW 1, 285).

^۲ این اندیشه‌های هگل، در فرانکفورت مورد صورت‌بندی دوباره قرار خواهند گرفت که بدان خواهم پرداخت.

^۳ „daß die Religion allerdings Principien der Tugend, aber zugleich auch positive Vorschriften [...] enthalte“ (GW 1, 285).

^۴ „in einer reinen Religion für ausserwesentlich ja für verwerflich“ (GW 1, 285)

«حاضر به قبول دین عیسوی به منزله دین کمالات اخلاقی نیست».^۱ هگل در ادامه می‌نویسد:

در مقابل، آن [نظر] دیگر، مزیت آن [دین کمالات اخلاقی] را اتفاقاً در همین امر پوزیتیو می‌داند، برای آن تقدسی هم‌پایه با اصول نظام ارزش‌ها قائل است، اغلب حتی این [نظام ارزش‌ها] را بر پایه آن [امر پوزیتیو] استوار می‌گرداند و خود غالباً برای این [امر پوزیتیو] اهمیتی فزون‌تر قائل می‌گردد.^۲

این فقرات ما را به یاد بحثی می‌اندازد که در جستار اول این نوشتار در باب تشریعی بودن آموزه‌های عیسی مطرح شد. به این ترتیب، گویا بر سر این که مسیحیت حاوی عناصر پوزیتیو است اختلافی نیست. اختلاف بر سر آن است که آیا این عناصر ذاتی مسیحیت‌اند یا عَرَضی آن؟ آیا باید آن را حفظ نمود یا طرد؟ چرا؟

هگل در ادامه، نظر خود را درباره اینکه چرا دین مسیحی پوزیتیو شده، بیان می‌کند. لُبّ لباب دیدگاه وی چنین است: نخست اینکه، دین مسیحی از همان آغاز پوزیتیو بوده است. دیگر اینکه، دین مسیحی در گذر زمان پوزیتیو شده است. بحث اصلی تمامی دست‌نوشته‌های هگل در برن درواقع بسط همین دو برنهاده بالاست.

اما با نگاهی دوباره به این دو برنهاده، بلافاصله تضادی میان این دو به چشم می‌آید.^۳ چگونه دینی هم می‌تواند از ابتدا پوزیتیو باشد و هم درعین حال در گذر زمان پوزیتیو

^۱ „der Religion Jesu den Rang einer Tugend Religion nicht zugestehen“ (GW 1, 285).

^۲ „[D]ie andere [Meinung] hingegen [setzt] den Vorzug derselben gerade in dieses positive [...], es für gleich heilig mit den Principien der Sittlichkeit hält, oft gar diese auf jenes baut, ja ihm selbst zuweilen eine größere Wichtigkeit als ihnen einräumt“ (GW 1, 285).

^۳ بوشه این تضاد ظاهری را به «ابهامی ترمینولوژیک» تعبیر می‌کند (نک. Busche 1987, 122) و من آن را با آموزه ایده، مرتبط می‌بینم.

شود؟ چگونه چیزی همانی می‌شود که از آغاز بوده است؟ شاید بتوان به کمک فلسفه متأخر هگل این تضاد را با دو مفهوم *für sich* و *an sich* این چنین تبیین کرد که دین مسیحی اولاً و بالذات (*an sich*) و به‌طور منطقی و بالقوه پوزیتیو بوده است؛ اما این پوزیتیو بودن، خود را در بستر تاریخ متجلی و متبلور ساخته و به‌طور واقعی و بالفعل پوزیتیو شده است (یعنی *für sich* شده است). شرح این نکته که با آموزه «ایده» (*Idee*) در نزد هگل متأخر ارتباط می‌یابد، به‌رغم اهمیت آن، افزون بر حوصله این مقال است.^۱ بالاین حال این دقیقه، در ادامه این نوشتار، به‌تمامی مهجور نخواهد ماند، و سوبه‌هایی از آن، هرچند بسیار مجمل، واکاوی خواهد شد.^۲

^۱ بحث آموزه ایده را در نوشتاری دیگر در باب فلسفه حق هگل پی‌خواهم گرفت.

^۲ این بحث را ذیل مبحث درون‌ماندگاری امر پوزیتیو در هر امر روحانی در بخش مربوط به فرانکفورت و برلین پی‌خواهم گرفت.

تجلیات امر پوزیتیو در مسیحیت، و دلایل آن

از اینجا به بعد موضوع اصلی تأملات هگل، بررسی نموده‌ها، تجلیات، و مظاهری در دین است که امر پوزیتیو در آن‌ها مجال بروز و پیدایی و بالفعل شدن می‌یابد؛ آیین‌ها و مناسک دینی، مانند عشای ربانی، غسل تعمید، اعتراف و توبه، مراسم شستشوی پا و انواع مالیات‌های دینی، همه از نظر او تجلیات پوزیتیو به شمار می‌روند. از نظر هگل (چنان‌که پیش‌تر دیدیم)، این آیین‌ها و مناسک در شرایط و اوضاع تاریخی روزگاری دیگر، در جای درست خود بوده، و محتوا و کارکرد خاص خود را داشته‌اند؛ اما با گذر زمان و تغییر شرایط تاریخی، معنا و کارکرد اصلی خود را از دست داده‌اند، و در روزگاری دیگر (یعنی روزگار هگل) به اعمالی نابجا، بی‌معنا و بی‌محتوا بدل گشته‌اند. به نظر هگل یکی از ارکان تجلی پوزیتیو، که مستقیماً با شخص عیسی پیوند می‌یابد، همان *توریتیه* است. *توریتیه* در مسیحیت در هیئت «ایمان به مسیح» نمود می‌یابد. هگل در ادامه به تأمل در دلایلی می‌پردازد که «این امکان را فراهم نمودند که گوهر دین مسیحی، یعنی دین *کمالات* / *اخلاقی* بودن، دچار بدفهمی گردد، چنان‌که بعداً به باوری پوزیتیو بدل گردد».^۱ این دلایل را از نظر هگل باید «در هیئت آغازین دین عیسی»^۲ جستجو نمود. این هیئت آغازین همانا مشتق شدن و برآمدن مسیحیت است از بطن *یهودیت*. به این معنا باید از نظر هگل دلایل اصلی تجلیات پوزیتیو مسیحیت را در *یهودیت* جست.

^۱ „durch welche es möglich geworden [ist], daß man frühzeitig christliche Religion als Tugendreligion verkennen [...] und nachher zu einem positiven Glauben machen konnte“ (GW 1, 286).

^۲ „in der ursprünglichen Gestalt der Religion Jesu selbst“ (GW 1, 286).

یهودیت

از نظر هگل، یهودیت به هنگام ظهور شخص عیسی، دینی به منتهای درجه پوزیتیو بوده است. دین یهودی «وجدان را در تبعیت از نص احکام شرع [یعنی صرفاً صورت ظاهر آن] در مناسک قربانی، و در دیگر آیین‌ها؛ و نه در اطاعت از [ندای درونی] نظام ارزش‌ها»^۱ درک می‌کرده است. هگل آنچه را «وضع رقت‌بار ملت یهود»^۲ می‌نامد، هم با نظر به دین ایشان و هم با نظر به وضعیت سیاسی این قوم، به گونه‌ای تلخ و تأمل‌برانگیز این‌طور توصیف می‌کند:^۳

ملتی که روح او زیر سنگینی بار احکام شرع، بر زمین فرو کوفته شده بود؛ [احکامی] که خُرده‌گیرانه برای هر عمل بی‌اهمیت در زندگی روزمره قاعده‌ای وضع کرده بودند و تمامی مردمان را به لباس صنف زاهدان و راهبان درآورده بودند؛ چنان که مقدس‌ترین امور، یعنی بندگی خداوند و کمال اخلاقی را در هیئت احکام صوری بی‌جان، سامان داده و تنفیذ کرده بودند و برای روح چیزی باقی نگذاشته بودند جز افتخار کردنی فرمایشی به اطاعت برده‌وار از احکامی تحمیل‌شده از بیرون؛ روحی که افزون بر این، زیر سیطره قدرت حکومتی بیگانه [یعنی حکومت مصر]، تا مغز استخوان گزند دیده و تحقیر شده بود.^۴

^۱ „das Gewissen in Befolgung des Buchstabens des Gesetzes, in den Opfern und anderen heiligen Gebräuchen statt in dem Gehorsam gegen das Sittengesetz“ (GW 1, 284).

^۲ „[den] traurige[n] Zustand der jüdischen Nation“

^۳ به یاد بیاوریم یگانگی امر دینی و امر سیاسی را در نزد هگل جوان که در اینجا مثالی عالی برای آن عرضه شده است.

^۴ „[E]ine Nation, [...] deren Geist nun unter einer Last statutarischer Gebote zu Boden gedrückt war, die pedantisch jeder gleichgültigen Handlung des täglichen Lebens eine Regel vorschrieben, und der ganzen Nation das Ansehen eines Mönchsordens gaben - sowie sie das heiligste, den Dienst Gottes und der

چنان که می‌بینیم، مفهوم پوزیتیو در این توصیف هگل از «وضع رقت‌بار ملت یهود»، مانند آتش‌فشانی که به فروش آمده باشد، درونۀ معنایی خویش را به بیرون می‌ریزد: «احکام شرع»، «قواعد وضع‌شده»، «احکام صوری بی‌جان»، «اطاعت برده‌وار»، «احکام تحمیل‌شده از بیرون»، «حکومت بیگانه». این مفاهیم اکنون همه، عناصر سازندۀ مفهوم پوزیتیویته به شمار می‌روند.

در نگاه هگل، همین فسادِ احوالِ قوم یهود بود که عیسی را مجبور ساخت آموزه‌های خود را بر اتوریتهٔ شخص خویش استوار کند:

[عیسی] به‌ضرورت مجبور بود مدعاهای خود را بر اتوریته‌ای مشابه [یعنی مشابه اتوریتهٔ موجود در دین یهود] بنا کند، [چراکه] اتکای صرف به عقل، به موعظه کردن برای ماهیان می‌مانست، زیرا اینان [یعنی یهودیان] برای چنین دعوتی هیچ قوهٔ پذیرنده‌ای نداشتند.^۱

نکتۀ جالب‌توجه این است که برای هگل، این موضوع که ماهیت حقیقی پیوند عیسی با خدای خویش چگونه بوده است، هیچ اهمیتی ندارد:

خواه وی [یعنی عیسی] به پیوندی با خودِ خدا آگاهی یافته باشد، خواه قانون نهفته در سینهٔ هر یک از ما را به‌منزلۀ تجلی الوهیت شمرده باشد و بر اساس این یقین که او

Tugend, in todte Formulare geordnet und eingezwängt hatten, und dem Geist nichts als noch hartnäckigen Stolz auf diesen Gehorsam der Sklaven gegen sich nicht selbst gegebene Gesetze übrig lassen, der auch durch die Unterwerfung des Staats unter eine fremde Gewalt tief gekränkt und erbittert wurde“ (GW 1, 282).

^۱ „müste nothwendig seine Behauptungen auf die gleiche Autorität [wie im Judentum] gründen, auf Vernunft allein sich berufen zu wollen, hätte den Fischen predigen geheissen, da sie [d.h. die Juden] für eine solche Aufforderung keinen Sinn hatten“ (GW 1, 289).

[یعنی خداوند] تنها آنچه را این قانون معین می‌کند تعلیم می‌دهد، بر تطابق آموزه خود با مشیت خداوند آگاهی یافته باشد.^۱

یعنی این که رابطه عیسی با خدای خود چگونه بوده است، برای هگل و بحث او موضوعیت ندارد، و نکته مهم و اصلی، آن است که او بدون اتوریته، نه قادر به جلب توجه مردمان به خود و آموزه خود بود، و نه می‌توانست در دل ایشان کوچک‌ترین تأثیری برانگیزاند. علت این امر از نظر هگل در این نکته نهفته است که اگر کسی «قصد آن داشته باشد که برخلاف جریان نظام ارزش‌های فاسد زمانه خود، کاری به انجام رساند»^۲ و به تعلیم کمالات اخلاقی بپردازد، میزان تأثیرگذاری این عمل او، با شخصیت اخلاقی خود او گره می‌خورد؛ به این معنا که بدون داشتن شخصیتی دارای اتوریته، سخنانش «سرد و بی‌جان از لبانش فرو خواهند افتاد».^۳ پس همین امر عیسی را به‌ضرورت وا می‌داشته است «بسیار درباره شخص خود»^۴ سخن بگوید. البته «انتظار مسیح موعود»^۵ در باور یهودیان نیز به این نیاز دامن می‌زد. یهودیان تنها به شرطی حاضر بودند تن به آموزه‌ای تازه دهند، که این آموزه از سوی «مسیح موعود» بر ایشان عرضه گردد. به همین دلیل عیسای هگل، هرگز به‌طور مستقیم برخلاف این باور برخی از پیروانش مبنی بر این که او همان مسیح موعود قوم یهود است، سخنی نگفت، و در

^۱ „er mochte nun sich einer Verbindung mit Gott selbst bewusst seyn, oder auch nur das uns in die Brust gegrabene Gesez für eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit gehalten [haben], und durch die Gewisheit, daß er nur lehre, was dieses Gesez gebietet, sich der Übereinstimmung der Lehre mit dem Willen Gottes bewusst gewesen seyn“ (GW 1, 289-290).

^۲ „dem Strom der Sittenverderbnis seiner Zeit entgegen arbeiten will“ (GW 1, 288).

^۳ „todt und kalt von seinen Lippen fallen würde“ (GW 1, 288).

^۴ „viel von seinem Individuum“ (GW 1, 290).

^۵ „Erwartung eines Messias“ (GW 1, 290).

عوض کوشید «آنچه را که ایشان [یعنی یهودیان] از مسیح موعود خود انتظار داشتند بیشتر به‌سوی امور اخلاقی»^۱ یعنی به‌سوی همان گوهر اصلی آموزه خود، بگرداند.

هگل یکی دیگر از اسباب بسیار مهم پوزیتیویته از رهگذر اتوریته شخص عیسی را عملی می‌داند که تحت عنوان «معجزات» به وی نسبت داده می‌شوند:

به نظر می‌رسد هیچ چیز به اندازه باور به معجزه، در پوزیتیو کردن دین عیسی ایفای نقش نکرده و این [دین] را این چنین به تمامی بر پایه اتوریته بنا نهاده باشد، حتی آموزه‌های کمالات اخلاقی [موجود در] آن را.^۲

به این ترتیب باور به معجزه، به معنای ایمان به شخص معجزه کننده و اتوریته او، و بر این اساس، باور به درستی تمامی آنچه می‌کند و می‌گوید، به جای مراجعه به عقل برای سنجش حقیقت اعمال و گفتار او، از اصلی ترین دلایل پوزیتیو شدن دین، از نگاه هگل است.^۳

هگل، شاگردان و حواریون عیسی را نیز در پوزیتیو شدن دین او مؤثر و مقصر می‌داند. اینان خواسته یا ناخواسته از طریق تأکید بیش از اندازه بر شخص عیسی -به جای تأکید بر آموزه‌های او- به قوام اتوریته شخص او دامن زدند. عیسی برای تبلیغ و گسترش آموزه‌های خود، عده‌ای از یاران خود را به شهرهای اطراف می‌فرستد. اینان برای جلب توجه عوام و در فرصت کوتاهی که در اختیار داشتند، برای مردمان بیشتر از شخصیت عیسی و -بخصوص معجزات او- سخن می‌گویند؛ حال آنکه تبلیغ و تأمل در گوهر دین،

^۱ „das was sie [d.h. die Juden] von dem Messias erwarteten, mehr auf moralisches“ (GW 1, 289f).

^۲ „Nichts hat wohl so sehr als dieser Glauben an Wundern dazu beigetragen, die Religion Jesu positiv zu machen, sie gänzlich selbst ihrer Tugendlehre nach auf Autorität zu gründen“ (GW 1, 291).

^۳ صورت‌بندی دیگری از این اندیشه‌ها را در نزد هگل متأخر ذیل بحث «تصدیق دین» پی‌خواهم گرفت.

مجالى فراخ تر مى طلبد که در اختيار ايشان نبوده است. به اين ترتيب اغلب فرصتى براى پرداختن به آموزه هاى اصلى دين عيسى باقى نمانده است، و بديهى است که «تبليغ یک دين با اين روش به چيزى جز یک باور پوزيتيو نمى انجامد».^۱

مسئله ديگر در رابطه با نقش ياران عيسى در پوزيتيو شدن دين او از نگاه هگل «اين پرسش است که شخصيت و استعداد ياران عيسى، همچنين نوع رابطه و پيوند ايشان با استاد خود، چگونه در تبديل آموزه عيسى به یک فرقه دينى پوزيتيو، ايفاي نقش کرده است».^۲ هگل به اين پرسش چنين پاسخ مى دهد: شاگردان عيسى «خود نازل به حقيقت و آزادى نشده بودند، بلکه تنها از طريق آموختن، آن هم با زحمت بسيار، به صورت بندى، و حسى مبهم از آن»^۳ دست يافته بودند. اين پاسخ هگل، ما را به ياد نقد او در اشتوتگارت و توينگن به آموزش و پرورش و الهيات روزگار خود، که بر حافظه استوار بود، و تقابل آن با شيوه يونانيان مى اندازد. دقيقاً به همين دليل، و از آنجاکه شاگردان عيسى، خود به اين موضوع آگاه بودند، مى کوشيدند آموزه هاى عيسى را تا حد ممکن «طابق التعل بالنعل فراگيرند و حفظ کنند و به همان شيوه، مطابق اصل، بدون افزودن چيزى بر آن و بدون اين که بر اثر جرح و تعديل هاى شخصى، دچار تحريف گردد، به ديگران منتقل نمايند».^۴

^۱ „eine solche Art eine Religion zu verbreiten, [...] nur einem positiven Glauben zukommen [kann]“ (GW 1, 295).

^۲ „die Frage, was trugen theils der Charakter und die Talente [...] der Jünger Jesu, theils die Art ihrer Verbindung mit ihrem Lehrer bei, die Lehre Jesu zu einer positiven Sekte zu machen“ (GW 1.293).

^۳ „hatten Wahrheit und Freiheit nicht selbst errungen, sondern kamen nur durch mühsames Lernen zu einem dunklen Gefühl und zu Formeln derselben“

^۴ „getreu aufzufassen, und aufzubewahren, und sie ebenso getreu ohne Zusatz, ohne daß sie durch eigene Bearbeitung abweichende Eigentümlichkeit erhalten sollte, andern zu überliefern“ (GW 1, 293f).

با یادآوری اندیشه‌های هگل در توپینگ درباره نقش حافظه و ارتباط آن با دین ابزکتیو بلافاصله آشکار می‌گردد که چنین شیوه انتقال آموزه‌های دین، تا چه حد می‌تواند دین را از درون مایه سوبژکتیو آن تهی نموده، و از آن مخزنی برای اجتماع تجلیات امر پوزیتیو بسازد. بنابراین نه تنها گفتار و وصایای عیسی، بلکه بسیاری از اعمال او نیز، صرفاً از آنرو که از وی صادر شده‌اند و از آنرو که به باور یاران او، به همان شکل اولیه خود حاوی حقیقتی –ولو ناشناخته برای ما– هستند، به آیین‌ها و مناسک پوزیتیو بدل گشته‌اند. هگل از مراسم عشای ربانی به عنوان نمونه‌ای از این امور نام می‌برد. از نظر هگل، عیسی به بهانه عید پسخ (یکی از اعیاد یهودیان)، لذت ضیافتی مذهبی، یا شاید هم صرفاً دوستانه، را با شاگردان خود شریک می‌شود و از ایشان می‌خواهد که بعدها، آنگاه که وی دیگر در میان ایشان نیست، این باهم‌بودن دوستانه را به خاطر آورند و به هنگام صرف نان از جسم او، و به هنگام نوشیدن شراب از خون او، که وی هردو را در راه حقیقت قربانی خواهد کرد، یاد کنند. اما «این درخواست انسانی از جانب یک دوست [...] به‌زودی [...] به حکمی بدل می‌گردد که با احکام الهی، هم‌ارز انگاشته می‌شود [...] و این‌همه به مناسکی مذهبی و رازآلود بدل می‌گردد».^۱ در این مثال به‌وضوح می‌توان دید که چگونه از نظر هگل، یک امر انسانی، حادث، و تاریخی، بی‌آنکه ربطی به عقل داشته باشد، در گذر زمان به امری پوزیتیو بدل می‌گردد.

چنان‌که دیدیم جنبه پوزیتیو دین، معنای این پوزیتیویته، تجلیات و خاستگاه آن، و دلایل و اسباب به وجود آمدن آن، اصلی‌ترین دغدغه هگل در برن است. در نوشته‌های برن، مفهوم پوزیتیویته در نزد هگل آن‌چنان فربه و غنی –و به یک معنا هگلی– شده است که عملاً از دسترس ترجمه در سایر زبان‌ها به کلی خارج است. اما این‌همه هنوز

^۱ „Diese menschliche Bitte eines Freundes [...] wurde bald [...] in ein Gebot, das den Befehlen der Gottheit gleich ist, [...] und das Ganze in eine misteriose gottesdienstliche Handlung verwandelt“ (GW 1, 301).

به هیچ عنوان به معنای پایان بسط مفهوم پوزیتیویته در نزد هگل نیست؛ گویی تازه بستری فراهم آمده است تا هگل بتواند در آن طرح پرسش نماید.

پرسش نخست چنین است: امر پوزیتیو چگونه حفظ و رفع (aufgehoben) می‌گردد؟ این پرسشی است محوری که تا پایان دورهٔ برن، به رغم تلاش هگل برای پاسخ دادن به آن، بی‌پاسخ می‌ماند. پرسشی که زمان درازی به طول می‌انجامد تا سرانجام در فلسفهٔ متأخر هگل صورت‌بندی نهایی پاسخ خود را بیابد. این پرسش از آن جهت مهم است که چگونگی حفظ و رفع امر پوزیتیو، خود در فهم ماهیت و معنای امر پوزیتیو از اهمیت فراوان برخوردار است. بنابراین، این پرسش به موازات پرسش کانونی دیگری به مسئلهٔ هگل بدل می‌گردد. اما پرسش دومین هگل چنین است: «امر پوزیتیو چیست [؟]».^۱

اما پیش از آنکه ببینیم هگل در برلین، برای این پرسش‌ها چه پاسخی تدارک می‌بیند، متنی را از دورهٔ فرانکفورت، با محوریت مفهوم پوزیتیویته، مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

^۱ „[Die Frage] was das Positive ist“ (VPR 2, 194).

فرانکفورت، صدارت دین بر عقل

من در اینجا و از میان متون دوره فرانکفورت، تنها به یک نمونه می‌پردازم. اهمیت این متن در آن است که از یک‌سو دربردارنده عناصر اساسی مباحث هگل در دوره فرانکفورت درباره یهودیت است، و از سوی دیگر مفهوم پوزیتیویته دوره برن را به دوره فرانکفورت پیوند می‌زند. این متن را شاید بتوانیم حُسن ختامی بر اندیشه هگل جوان در باب پوزیتیویته نیز بدانیم، چراکه بحث پوزیتیویته در نزد وی پس از این متن، تا پیگیری دوباره آن در دوره برلین به یک معنا مسکوت می‌ماند.

متن موردنظر، در جلد دوم مجموعه آثار انتقادی تاریخی با شماره ۶۵ شماره‌گذاری شده است، و در این مجلد به‌تنهایی در فصلی جداگانه با نام درباره مفهوم دین پوزیتیو^۱ آورده شده است. این متن را هرمان نول پیش‌تر به‌عنوان یک متن از چهار متن فصلی که وی پوزیتیویته دین مسیحی^۲ می‌نامد، آورده بود. چهار متنی که نول در این فصل گنجانده بود به ترتیب متون شماره ۶۵، ۳۲، ۳۴ و ۳۳ از مجموعه آثار می‌باشند. به‌این‌ترتیب در فصل فراهم آمده توسط هرمان نول، یک متن متأخر از دوره فرانکفورت، در صدر سه متن متقدم از دوره برن، یعنی با یک فاصله زمانی حداقل چهارساله، نشسته است. دلیل این امر آن است که متن مربوط به دوره فرانکفورت در ظاهر، نه متنی مستقل، بلکه نوعی تصحیح یا بازنویسی قسمت‌های ابتدایی متون دوره برن است. اما این بازنویسی در مواردی آن‌چنان بنیادین است که متن شماره ۶۵ را به روایتی تازه از مفهوم پوزیتیویته بدل کرده، و بدان جایگاهی ویژه داده است. همچنین نباید از نظر دور داشت که فاصله زمانی میان این متن با متون دوره برن، با در نظر گرفتن تحولات فکری هگل در فرانکفورت، قوت بیشتری به استقلال این متن از سایر متون دوره برن می‌بخشد.

^۱ „Zum Begriff der positiven Religion“ (GW 2, 349).

^۲ „Die Positivität der christlichen Religion“ (N, 137).

باری، هگل در فرانکفورت کماکان به دنبال پاسخ این پرسش است که عالمی درخورِ یک موجود اخلاقی، چگونه عالمی باید باشد؛ یا می‌تواند باشد. اما وی در فرانکفورت از یک سو در پی ارائهٔ پاسخ خود در قالب یک نظام است، و از سوی دیگر به منتقد عقلِ عصرِ روشنگری بدل می‌گردد، و دین را در مقامی فراتر از عقل می‌نشانَد. هم‌چنین، در دستگاه مفاهیم هگل در فرانکفورت نیز چرخشی اساسی مشاهده می‌شود.^۱

متن مذکور با این جملهٔ توجه‌برانگیز آغاز می‌گردد: «مفهوم پوزیتیویتهٔ یک دین، دیری نیست در دوران جدید پدید آمده و اهمیت یافته است».^۲ در وهلهٔ نخست به نظر می‌رسد هگل در جملات آغازین این متن، برای اولین بار positivus را در برابر naturalis قرار داده، دین پوزیتیو را در «تقابل» (Entgegensetzung) با «دین طبیعی»^۳ تعریف کرده باشد.^۴

مفهوم پوزیتیویتهٔ یک دین، دیری نیست که در دوران جدید پدید آمده و اهمیت یافته است؛ دین پوزیتیو در تقابل با [دین] طبیعی نشانده شده و بدین وسیله [این امر پیشاپیش] مفروض انگاشته می‌شود که [گویا] تنها یک [دین] طبیعی واحد وجود دارد، [آن‌هم] به این دلیل که [گویا] طبیعت [یا همان فطرت] انسانی امری واحد است،

^۱ ورود مفاهیمی تازه به متن هگل در فرانکفورت را می‌توان تحت تأثیر هولدرلین دانست.

^۲ „Der Begriff der Positivität einer Religion ist erst in neuern Zeiten entstanden und wichtig geworden“ (GW 2, 351).

^۳ معنای متعارف natürlich در فارسی، طبیعی است که در فارسی مانند آلمانی با ریشهٔ این واژه، یعنی طبیعت Natur مرتبط است. اما در درک معنای طبیعی در نزد هگل باید به معنای طبیعت، خصوصاً در دورهٔ فرانکفورت و تحت تأثیر مستقیم هولدرلین و غیرمستقیم فیخته و احتمالاً شلینگ توجه فراوان داشت. به نظر من در مواردی، خصوصاً در بحث دین، می‌توان natürlich را در فارسی به فطری و Natur را به فطرت یا سرشت نیز ترجمه کرد.

^۴ دلیل افزایش افزوده‌های من در ترجمهٔ فقرات هگل از دورهٔ فرانکفورت همانا پیچیدگی نثر فرانکفورت هگل است که نزد اهل فن مشهور است. نه تنها نثر هگل، بلکه اندیشهٔ او نیز در دورهٔ فرانکفورت بسیار غامض است.

[درعین حال نیز مفروض انگاشته می شود] که [شمار] دین های پوزیتیو می تواند متعدد باشد. از همین انگاره تقابل [دین پوزیتیو با دین طبیعی] آشکار می گردد که یک دین پوزیتیو، [دینی] در تضاد با [دین] طبیعی یا [به عبارت دیگر دینی] فراطبیعی [فرض شده است]، چنان که [گویا] این دین [یعنی دین پوزیتیو] حاوی مفاهیم و معارفی است که برای فهم و عقل، ماورایی به شمار می آیند، [نیز، چنین فرض شده است که گویا دین پوزیتیو] احساسات و اعمالی را تکلیف می کند که [به طور فطری] از انسان طبیعی صادر نمی گردد، بلکه، در مورد احساسات، [این احساسات] از طریق سازوکارهایی [اخلاقی] به زور، تحمیل شده، و در مورد اعمال، [این اعمال] تنها به واسطه تحکم و مطاوعت، بدون هیچ انگیزه درونی [از جانب فرد]، انگیزته می شوند.^۱

از این دقیقه نباید غفلت کرد که آنچه هگل به عنوان خصوصیات دین پوزیتیو برمی شمارد موضع خود اوست. تعریف دین پوزیتیو با قرار دادن آن در برابر دین طبیعی، از نظر هگل امری نادرست است، که به قول او «دیری نیست» باب شده است.^۲ بنابراین چنین فرض شده است که از طبیعت یا فطرت انسان، شناختی متقن وجود دارد؛ چنان که بتوان بر

„Der Begriff der Positivität einer Religion ist erst in neuern Zeiten entstanden und wichtig geworden; eine positive Religion wird der natürlichen entgegengesetzt, und damit vorausgesetzt, daß es nur Eine natürliche gebe, weil die menschliche Natur nur Eine ist, daß aber der positiven Religionen viele seyn können. Schon aus dieser Entgegensetzung erhellt, daß eine positive Religion eine wider- oder übernatürliche wäre, welche Begriffe, Kenntnisse enthält, die für den Verstand und die Vernunft überschwenglich sind, Gefühle und Handlungen fordert, welche aus dem natürlichen Menschen nicht hervorgehen würden, sondern nur was die Gefühle betrifft, durch Vorrichtungen, gewaltsam hervorgetrieben; was die Handlungen betrifft, nur auf Befehl und aus Gehorsam, ohne eignes Interesse gethan werden.“ (GW 2, 351).

^۲ آنچه در اینجا تحت عنوان «طبیعی» به عنوان قطب متقابل «پوزیتیو» مورد نقد قرار می گیرد، اشاره دارد به آرای قائلین به مباحثی مانند «حق طبیعی» و «دین طبیعی» در دوره روشنگری.

اساس آن به نحو مشابه به سنجش طبیعی بودن یا (برعکس) پوزیتیو بودن دین پرداخت. هگل اما در همان ابتدای متن با لحنی نقادانه – و حتی کنایه آمیز – می نویسد:

باید مدارجی طولانی از آموزش و پرورشی به درازای چندین سده طی می شد تا عصری این چنین فرارسد^۱ که در آن، مفاهیم آن چنان مجرد شوند که آدمیان به خود بقبولانند که گویی توانسته اند تجلیات بی نهایت^۲ متکثر طبیعت انسانی را زیر نگین وحدت^۳ مشتی مفهوم کلی گرد آورند.^۴

تمسک به کلیات، یعنی مفاهیم کلی، به مثابه میزان و معیار، و توهم امکان توضیح و سنجش امور عالم با آن، باعث می گردد هر آنچه ذیل «کلیت»^۵ و «ضرورت»^۶ این نمی گنجد^۷ به مثابه «اموری عَرَضی، پیش داوری و خطا»^۸ طرد گردد. در وادی دین، اتخاذ همین رویه باعث گنجاندن آن بخشی از دین ذیل مفهوم دین پوزیتیو شده است که حاوی تکررات است. هگل باز با لحنی انتقاد آمیز می نویسد: «پس طبیعت ناب انسانی چه می تواند باشد؟»^۹ و پاسخ این پرسش را از نظرگاه قائلان به شناخت طبیعت انسان چنین

^۱ به نظر می رسد منظور هگل در اینجا هم همان عصر روشنگری است.

^۲ „Es mußte ein langer in Jahrhunderte sich ausdehnender Stoffengang von Bildung [durchlaufen seyn], bis eine solche Periode kommen konnte, in welcher die Begriffe so abstrakt wurden, daß man sich überredete, die unendliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen der menschlichen Natur in die Einheit einiger allgemeiner Begriffe zusammengefaßt zu haben“ (GW 2, 351f) افزوده ها متعلق به متن اصلی است.

^۳ „Allgemeinheit“ (GW 2, 352).

^۴ „nothwendige[...] Begriffe“ (GW 2, 352).

^۵ مفاهیم کلیت و ضرورت یادآور تعریف اصحاب روشنگری و نیز کانت از علم است.

^۶ „zu Zufälligkeiten, Vorurtheilen und Irrthümern“ (GW 2, 352).

^۷ „was denn die reine menschliche Natur wäre?“ (GW 2, 353).

می‌دهد: «هیچ [...] مگر تطابق با مفهوم کلی». ^۱ آنگاه در مخالفت با این نظر، مفهوم «جان» را پیش کشیده و موضع خود را این‌چنین بیان می‌دارد:

اما طبیعت زنده همیشه چیزی دیگر است [یعنی متفاوت] با مفهوم خود، و بدین‌سان، آنچه [ناکنون] برای مفهوم، یک گونه ^۲ صرف، حادث محض، امری بی‌اهمیت بود، [به ناگاه] به امر ضروری، امر زنده؛ شاید حتی به یگانه امر طبیعی و زیبا بدل می‌گردد. بدین‌سان میزان و معیاری که در ابتدا برای [سنجش] پوزیتیویته دین وضع شده بود صورتی به کلی دیگر گونه می‌یابد. ^۳

پس به فرض داشتن مفهومی کلی از طبیعت انسان، این مفهوم برای توضیح دین، ناکافی خواهد بود زیرا مفاهیمی از این دست، بر ساخته قوه فاهمه بوده و از درک واقعیاتی متکثر، زنده و متحرک، مانند امور دینی به کلی عاجزند. هگل بر آن است که دست یازیدن به دامن مفاهیم فهم و عقل، گرهی از مسئله تكثر امور دینی نخواهد گشود، زیرا «مفاهیم کلی

^۱ „nichts [...] als die Angemessenheit an den allgemeinen Begriff“ (GW 2, 353).

^۲ معنای Modifikation در متن را می‌توان از کاربرد آن، چند سطر بالاتر، دریافت و دید که این معنا نزد هگل با معنای امروزی این واژه در زبان آلمانی متفاوت است. Modifikation را من به همین دلیل در اینجا به «گونه»، به معنای صورت‌های متکثر و متفاوت موجود یک امر کلی ترجمه کردم.

^۳ „Aber die lebendige Natur ist ewig ein anderes als er Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloss Modifikation, reine Zufälligkeit, ein überflüssiges war, zum Nothwendigen, zum Lebendigen vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen. Damit erhält nun der anfangs aufgestellte Maasstab für die Positivität der Religion ein ganz [anderes] Aussehen“ (GW 2, 353).

در باب طبیعت انسانی، تهی‌تر از آن‌اند که بتوانند میزانی برای نیازهای خاص، و بالضروره متکثرتر دین‌داری، عرضه کنند.^۱

راه‌حل هگل برای توضیح چستی حقیقی پوزیتیویته دین، و چرایی عدم توفیق مفاهیم کلی در توضیح این امر، بسیار ظریف است. هگل که در فرانکفورت دریافتی تاریخی، مبنی بر صیورت امور در اندیشه او قوام یافته، و اینک مفهوم «جان ارگانیک» در اندیشه او با تاریخت امور پیوند خورده است، در اینجا سخن از پوزیتیو «شدن» دین به میان می‌آورد:^۲

بدیهی است که اکنون دین پوزیتیو شده است، اما از ابتدا [پوزیتیو] نبوده است، بلکه [پوزیتیو] شده است؛ اکنون دین باید پوزیتیو باشد، زیرا در غیر این صورت هیچ دینی وجود نمی‌داشت.^۳

معنای این سخن آن است که دین در وضع ابتدایی خود، حالتی بی‌واسطه دارد و فرامین و اعمال و تکالیف آن، نه در مقام اموری تحمیل‌شده از بیرون؛ بلکه به‌مثابه جزئی لاینفک از خود زندگی بوده، و به‌مثابه روح حاکم بر زندگی مردمان، هستی و تجلی یافته است. با گذشت زمان و تحول آگاهی و روح زمانه، این هیئت بی‌واسطه زندگی، به شکلی مرده و بیرونی بر فهم و عقل رخ می‌نماید. آنچه روزگاری زنده و بی‌واسطه در روح زمانه و زندگی تک‌تک آدمیان حضور داشت، چنان که حضورش نه‌تنها ممزوج با زندگی، بلکه

^۱ „Die allgemeinen Begriffe von der menschlichen Natur sind zu leer, als daß sie einen Maasstab für die besondern und nothwendig mannigfaltigern Bedürfnisse der Religiosität abgeben könnten“ (GW 2, 354).

^۲ به نظر من این جمله متن جمله‌ای بسیار کلیدی است که ای بسا بتوان با آن اکثر قفل‌های این متن را گشود.

^۳ „Freilich ist nun die Religion positiv geworden, aber sie ist es auch nur geworden, sie war es ursprünglich nicht; die Religion muß nun positiv seyn, weil es sonst gar keine geben würde“ (GW 2, 353).

عین خود زندگی بود، اکنون بی‌معنا و نامعقول می‌نماید. این چهره بی‌جان دین، همان پوزیتیویته دین است و این حرکت از زنده به بی‌جان، همان «پوزیتیو شدن» دین است. از طرفی دین لاجرم «باید» پوزیتیو شده باشد (یا بشود)، زیرا در غیر این صورت در هیئت امر بی‌واسطه باقی‌مانده و هیچ‌گاه معروف و معلوم عقل، واقع نمی‌گردد، و به یک معنا در ساحت وجود ورود نمی‌کند. به همین دلیل است که انسان گاهی از (به‌ظاهر) حماقت‌های پیشینیان در شگفت می‌شود؛ زیرا می‌بیند اموری که بعضاً از نگاه عقل امروزین مهوع‌ترین نوع جهالت به شمار توانند رفت؛ اموری که به‌ظاهر هیچ تناسبی با طبیعت و فطرت انسان ندارند، روزگاری کاملاً طبیعی و مقبول، در زندگی مردمان جاری بوده‌اند. البته به نظر هگل، در چنین مشاهدات و نتیجه‌گیری‌های قوه فاهمه، یک نکته مغفول مانده است:

همه این امور [یعنی همان حماقت‌های پیشینیان از نگاه امروزیان] می‌توانند طبیعی [بوده] باشند و دینی که از هوای آن تنفس می‌کرده است از آنرو پوزیتیو نخواهد بود [یعنی نبوده است] که این [دین] با طبیعت روزگار خود متلائم بوده است.^۱

آنگاه،

درست هنگامی که تهووری تازه بیدار می‌شود و حسی در نسبت با خود می‌یابد و بدین‌سان برای خود طلب آزادی می‌کند و [این آزادی] را در موجودی با قدرتی ماورای خویش نمی‌نهد، آنگاه دین تاکنونی بر او به‌مثابه [یک دین] پوزیتیو پدیدار می‌گردد.^۲

^۱ „alles diß kan natürlich seyn, und eine Religion, welche jenen Geist athmete, würde deswegen keine positive seyn -, weil sie der Natur ihres Zeitalters angemessen wäre“ (GW 2, 252).

^۲ „Erst wenn ein anderer Muth erwacht, wenn sie ein Selbstgefühl erhält, und damit Freyheit für sich selbst fodert, nicht blos in ihr übermächtiges Wesen sie setzt, dann kann ihr die bisherige Religion eine positive schienen“ (GW 2, 354).

می‌توان در این فقرات به‌خوبی بذر اندیشه‌های متأخر هگل را (به‌عنوان مثال در کتاب «علم تجلی روح») بازشناخت. اگر بجای «حسی در نسبت با خود»، مفهوم «خودآگاهی» را بگذاریم، آنگاه همان حرکت دیالکتیکی تجربه آگاهی از امر بی‌واسطه، به امر بی‌واسطه را خواهیم دید. در وضع بی‌واسطه اولیه که دین هنوز به‌عنوان امری پوزیتیو بر آگاهی متجلی نشده است، ای‌بسا «ابلهانه‌ترین، [و] صعب‌ترین خرافات [از نگاه امروز ما] برای موجود بی‌روحي^۱ که [تنها] ظاهری انسانی دارد هیچ امر پوزیتیوی نباشد»،^۲ اما آنگاه که «روح در او بیدار شده، اما خواسته‌های [تحمیلی از جانب] امر خرافی [کماکان] باقی بمانند، آنگاه [این امور] برای او پوزیتیو خواهند شد».^۳

هگل در ادامه، مفهوم جایگزینی را که می‌تواند به‌جای «مفاهیم کلی» از عهده توضیح پوزیتیویته دین برآید، «ایدئال انسان» و «ایدئال فطرت انسانی»^۴ می‌نامد. کسی که قادر به تمییز امور بی‌واسطه پیشین از اموری است که اکنون بر او به‌مثابه امور پوزیتیو متجلی

^۱ هگل در متن از واژه Seele استفاده کرده است که به روان یا نفس ترجمه می‌شود و با Geist که به روح ترجمه می‌شود متفاوت است. باین‌حال من به دلیل زیر اینجا همان معادل روح را آوردم. تمایز میان روح و روح سوپزکتیو و نفس و روان - چنان‌که مثلاً در کتاب «علم تجلی روح» مطرح است - در نوشته‌های جوانی هگل هنوز به چشم نمی‌خورد، چنان‌که منظور او از Seele در اینجا همان روح و محتوای روحانی انسان در برابر جسم یا ظاهر انسانی اوست که در متن با menschliche Gestalt از آن یاد شده است. بدیهی است که روح در اینجا تنها به همین معناست و نه در معنای موسّع آن، مانند روح سوپزکتیو، ابزکتیو یا مطلق، چنان‌که در کتاب «علم تجلی روح» مطرح است، اگرچه شاید بتوان ایندو را به یکدیگر مرتبط نیز دانست و در جستجوی این ارتباط برآمد که این امر البته از چارچوب این نوشتار خارج است.

^۲ „der schwachsinnigste, härteste Aberglauben ist für ein seelenloses, menschliche Gestalt habendes Wesen nichts positives“ (GW 2, 354).

^۳ „[...] Seele in ihm erwacht, und die Anforderung des Aberglaubens bliebe, so würde er positiv für ihn“ (GW 2, 354).

^۴ من واژه Ideal را در اینجا به همان صورت فارسی شده آن یعنی ایدئال برگرداندم و به دلایلی که در ادامه متن خواهیم دید، آن را به «مثالی»، «آرمانی» یا امثال این ترجمه نکردم. امر ایدئال برای هگل کلی و فراسو نیست بلکه وجودی متعین و انضمامی دارد.

شده‌اند، از آنرو قادر به چنین تمییزی هست که نه مجهز به مفاهیم کلی؛ بلکه آگاه به مرتبه‌ای برین از مفهوم انسانیت است، و به تعبیر هگل «ایدئال انسان» را پیش چشمان خود حاضر دارد. هگل درباره تفاوت این مفهوم با مفاهیم کلی می‌نویسد:

اما یک ایدئال فطرت انسانی چیزی به کلی دیگر است در قیاس با مفاهیم کلی درباره تعین انسانی، و درباره رابطه انسان با خدا. امر ایدئال [برخلاف مفاهیم کلی] آشکارا به امر خاص و متعین رخصت [بودن] می‌دهد.^۱

برخلاف مفهوم کلی که مجرد و انتزاعی است، ایدئال انسان می‌تواند در عین ایدئال بودن، فردی باشد انسانی و حاضر در این جهان.^۲ قائل شدن به چنین تمایزی، البته به واسطه قوه فاهمه و عقل ممکن است. باین حال عقل^۳ باید در حکم‌دادن به پوزیتیو بودن یا پوزیتیو نبودن دین، پای از گلیم خود درازتر نکند. عقل تنها در صورتی مجاز است تکیه بر مسند قضاوت زده، و درباره امور حکم کند که این امور دعوی عقلانی بودن به نزد او

^۱ „Ein Ideal der menschlichen Natur ist aber ganz etwas anderes, als allgemeine Begriffe über die menschliche Bestimmung, und über das Verhältnis des Menschen zu Gott. Das Ideal läßt sehr wohl Besonderheit, Bestimmtheit zu“ (GW 2, 354).

^۲ در اینجا خواننده را به مفهوم Idee در فلسفه متأخر هگل و تفاوت آن با ایده در نزد افلاطون ارجاع می‌دهم. درکی از مفهوم ایده در نزد هگل می‌تواند به حصول درکی از مفهوم ایدئال در نزد او یاری رساند. بر خلاف ایده افلاطونی که ماورای عالم حسیات است، ایده هگلی وحدت امر کلی و امر خاص و جزئی است. ایده در نزد هگل نه یک مفهوم مجرد و انتزاعی، بلکه عین واقعیت است. از سویی می‌توان به وضوح شخص عیسی را در مقام این «ایدئال»، یعنی حضور همزمان خدا و انسان در یک شخص، به خوبی در این فقرات تشخیص داد.

^۳ هگل در اینجا عقل (Vernunft) را هم‌ردیف فهم (Verstand) قرار می‌دهد. مراد هگل در اینجا درک متعارف از عقل است؛ یا همان عقل و فهم روشنگری؛ یا به عبارت دیگر، عقل چنان که عصر روشنگری آن را فهم می‌کرده است. این هم‌معنایی عقل و فهم را می‌توان در مواردی در نزد کانت نیز مشاهده کرد. عقلی که با دین بر سر ستیز بوده و بر خرافه بودن امور دینی پای می‌فشرد. عقل در اینجا به معنای گسترده‌ای که در فلسفه هگل شاهد آن هستیم به کار نرفته است.

آورده باشند. اموری که پیشاپیش داعیهٔ عقلانی بودن ندارند، خارج از حوزهٔ قضاوت عقل خواهند بود.^۱ هگل می‌نویسد:

نکته‌ای اساسی در اینجا نهفته است که در نظر نداشتن آن، چنین احکام متضادی را باعث می‌گردد. فهم و عقل مجازند همه‌چیز را به پای میز محاکمهٔ خود کشند [اما مشکل اینجاست که آنگاه] با اندکی گستاخی حکم می‌کنند که همهٔ امور باید فهمیدنی، [و] همه‌چیز باید عقلانی باشد؛ پس بدیهی است که [با چنین رویکردی] به‌قدر کفایت به کشف امور پوزیتیو نائل گردند و [چنین است که] فریاد بر سر [اموری مانند] بردگی روح، تخفیف وجدان، خرافات [و از این دست] هیچ پایانی ندارد. [...] انسان‌های اهل فهم بر این باورند که آنگاه که با احساس، با قوهٔ خیال، با نیازهای دینی، به سیاق قوهٔ فاهمه سخن می‌گویند، حقیقت را بازگو می‌کنند، اما از درک این نکته عاجزند که از چهره با حقیقت [بازگوشده از سوی] ایشان [این چنین] مخالفت‌ها می‌شود، [از درک این نکته عاجزند] که چرا [گویی] برای گوش‌های کر موعظه می‌کنند. خطا [ی ایشان] در این است که به آن کودکی که طلب نان می‌کند، سنگ می‌دهند. اگر قرار بود خانه‌ای بنا گردد، آنگاه این متاع ایشان فایده‌ای می‌داشت. اما اگر نان [بماند سنگ] مدعی به کار آمدن برای بنای خانه می‌بود، آنگاه البته [همین کسان] به‌حق با آن مخالفت می‌کردند.^۲

^۱ چنان که پیش‌تر توضیح داده شد، عقل را در اینجا در معنای خاصی باید فهمید. خلط معنای عقل عصر روشنگری با عقلی که خود هگل در فلسفهٔ متأخر خود بدان قائل است موجب دشواری‌های فراوان در فهم درست این فقرات خواهد شد.

^۲ „Und hierin liegt ein Hauptpunkt, dessen Vernachlässigung so entgegengesetzte Urtheile hervorbringt. Der Verstand und die Vernunft können alles vor ihren Richterstuhl fodern, und machen leicht die Anmassung daß alles verständig, alles vernünftig seyn solle, und somit entdecken sie freilich des positiven genug, und das Schreyen über GeisesKlaverei, Gewissensdruck, Aberglauben hat gar kein Ende. [...] Die verständigen Menschen glauben Wahrheit zu sprechen, wenn sie verständlich zum Gefühl,

هگل خود منطق این مثال (یعنی سنگ بجای نان) را برای توضیح چگونگی داوری امر پوزیتیو در دین، توسط فهم، بدین سان شرح و بسط می‌دهد:

در یک دین، اعمال، اشخاص و یادبودها می‌توانند مقدس محسوب گردند. عقل بر عَرَضی بودن این امور گواهی داده، اصرار می‌ورزد که آنچه مقدس است لایزال است. اما عقل با این کار پوزیتیویتهٔ امور دینی را اثبات نکرده است، زیرا انسان می‌تواند و [اساساً لاجرم] باید با امر عَرَضی و با جاودانگی و تقدس عَرَضی، آغاز [به اندیشیدن] کند و [ضرورتاً] در [همین فرایند] اندیشیدن خود دربارهٔ امر جاودان، این امر جاودان را به عَرَضی بودن اندیشهٔ خود متصل می‌گرداند. [اما این رابطه] به کلی دیگرگونه است، اگر امر عَرَضی به مثابهٔ امر عَرَضی، یعنی چنان‌که برای فهم [عَرَضی] است، مدعی جاودانگی، تقدس و تکریم گردد، آنگاه [تنها در این حالت است] که عقل محق است از پوزیتیویته سخن بگوید.^۱

Einbildungskraft, zu religiösen Bedürfnissen sprechen, und können nicht begreifen, wie ihrer Wahrheit widerstanden wird, warum sie tauben Ohren predigen; der Fehler ist, sie bieten Steine dem Kinde dar, das Brod fodert; wenn ein Haus gebaut werden soll, dann hat ihre Waare Brauchbarkeit. Aber ebenso wenn das Brod auf Tauglichkeit zum Häuserbauen Anspruch machte, so würden sie mit Recht widersprechen“ (GW 2, 355).

^۱ „In einer Religion können Handlungen, Personen, Erinnerungen für heilig gelten; die Vernunft erweist ihre Zufälligkeit; sie fodert, daß dasjenige was heilig ist, ewig unvergänglich sey. Damit hat sie aber nicht die Positivität jener religiösen Dinge erwiesen; denn der Mensch kann an das zufällige und muß an ein zufälliges Unvergänglichkeit und Heiligkeit knüpfen; in seinem Denken des Ewigen knüpft er das Ewige an die Zufälligkeit eines Denkens. Ein anderes ist es, wenn das Zufällige als solches, als dasjenige, was es für den Verstand ist, Ansprüche auf Unvergänglichkeit, und Heiligkeit, und auf Verehrung macht. Dann tritt das Recht der Vernunft ein, von Positivität zu sprechen“ (GW 2, 355).

این سخن را می‌توان به نقد هگل از عقل عصر روشنگری تعبیر نمود. عقل از آنرو مدعی کشف امر پوزیتیو در دین است که امور دینی را اموری عَرَضی و گذرا می‌داند؛ اموری که نمی‌توانند داعیهٔ کلیت و ضرورتِ موردنظر عقل را داشته باشند. درحالی‌که عقل از این نکته غافل است که انسان برای رسیدن به مفهومی از «بیکران»، ناچار می‌باید از «امر کرانمند» بیاغازد. این آغازیدنِ ناگزیر با «امر کرانمند»، ضرورتاً و خودبه‌خود در هر اندیشیدنی جاری است. هگل در اینجا آشکارا دین را فراتر از عقل عصر روشنگری می‌نهد؛ عقلی که بعدها در فلسفهٔ هگل، «فهم»، و فلسفه‌های مرتبط با آن، «فلسفه‌های فاهمه» (Reflexinshilosophien) نام خواهد گرفت. چنین عقلی آشکارا هنوز به تمامی حقیقت راه نیافته است. علت این امر صُلب بودن عقل است، که این تصلّب را به ابژهٔ خود نیز تحمیل می‌کند، درحالی‌که حقیقت، ذاتی متحرک دارد. از نظر هگل محتوای دین از این منظر شامل اموری است که این تحرک و زندگی را دربردارند، اما از آنجاکه این امور هنوز به صورتی بی‌واسطه حضور دارند و به‌درستی اندیشیده نشده‌اند، زبانی الکن برای بیان حقیقت دارند. عقل که نه این زبان را می‌فهمد، و نه قادر به تبیین حرکت موجود در امر دینی است، این جنبه‌های موجود در امور دینی را تحت عنوان پوزیتیو به گمان خود-کشف می‌کند. این بحث ارتباطی وثیق می‌یابد با بحث درون‌ماندگاری (Immanenz) امر پوزیتیو در تمامی امور روحانی که، چنان‌که خواهیم دید، در دورهٔ برلین بسط یافته است.

هگل در ادامه، بحثِ پوزیتیویته را با دو مفهوم «آزادی» و «حقیقت» پیوند می‌زند و می‌نویسد:

این پرسش که آیا دینی پوزیتیو است، کمتر به محتوای آموزه‌ها و احکام آن [دین] ربط یافته، بلکه به صورت^۱ [آن دین ارتباط دارد، صورتی] که [دین] در قالب آن، به

^۱ پیش‌تر دربارهٔ مفهوم Form در نزد هگل و تقابل آن با Inhalt توضیحاتی دادم.

تصدیقِ حقیقتِ خود می‌پردازد و [بر اساس آن] عمل به احکام خود را طلب می‌کند؛ هر آموزه، هر حکمی [از احکام شرع] امکان دارد پوزیتیو گردد، زیرا هر [آموزه یا حکم] می‌تواند با شیوه‌ای متوسل به اجبار و با لگام زدن بر آزادی انتشار یابد، و آموزه‌ای وجود ندارد که تحت شرایط خاصی حقیقت نبوده باشد، حکمی نیست که تحت شرایط خاصی وظیفه نبوده باشد، زیرا حتی همان [حکم] که به‌عنوان بلندآوازترین حقیقت معتبر انگاشته می‌شود، [هم‌او نیز] به خاطر [اعتبار] کلیت خود، در موارد خاص کاربرد [انضمامی]، باز محدودیت‌هایی را وضع می‌کند، یعنی در هر شرایطی حاوی حقیقتِ لایشرط نیست.^۱

هگل در ادامه با ارائه تعریفی پیچیده از اتوریته، این مفهوم را که پیش‌تر در دورهٔ برن نیز بر سر آن تأمل فراوان کرده بود، دوباره در کانون مفهوم پوزیتیویته قرار می‌دهد:

آن امر حادثی که امری ضروری باید از آن نشئت گیرد، آن امر گذرا که آگاهی به امر جاودان در انسان باید خود را و رابطهٔ خود را با آن [امر جاودان] در حس کردن، اندیشیدن و عمل کردن، بنا کند، این امر گذرا به‌طور کلی اتوریته نامیده می‌شود.^۲

^۱ „Die Frage, ob eine Religion positiv sey, geht vielweniger den Inhalt ihrer Lehre und Gebote [an], als die Form, unter welcher sie die Wahrheit ihrer Lehre beglaubigt, und die Ausübung ihrer Gebote fodert; es ist jede Lehre, jedes Gebot fähig, positiv zu werden, denn jenes kann auf eine gewaltsame Art mit Unterdrückung der Freyheit angekündigt werden, und es gibt keine Lehre, die nicht unter gewissen Umständen Wahrheit wäre, kein Gebot, das nicht unter gewissen Umständen Pflicht wäre, denn auch dasjenige, was allgemein als lauterste Wahrheit gelten mag, erfordert um seiner Allgemeinheit willen, in den besondern Umständen der Anwendung, Einschränkung, das heißt, hat nicht unter allen Umständen unbedingte Wahrheit“ (GW 2, 356).

^۲ „Die Zufälligkeit, aus welcher eine Nothwendigkeit hervorgehen sollte, das Vergängliche worauf sich in den Menschen das Bewußtseyn eines Ewigen, das Verhältnis zu ihm in Empfinden Denken und Handeln gründen sollte, diß gängliche heißt im Allgemeinen Autorität“ (GW 2, 358).

این تعریف — که از آن برمی‌آید که نوعی حقانیت برای اتورितه قائل است — قرابتی دارد با آنچه پیش‌تر دربارهٔ درون‌ماندگاری (Immanenz) امر پوزیتیو در همهٔ امور، به‌اجمال بیان شد. گویی کوشش هگل به‌تمامی مصروف آن است که به هر نحو، حقانیت و حقیقتی برای امر تاریخی، یا همان امر حادث عَرَضی و گذرا؛ به عبارت دقیق‌تر، حقیقتی برای جلوئهٔ امر پوزیتیو در امور تاریخی، فراهم کند، و میان امر آسمانی و امر زمینی؛ میان عقل و تاریخ؛ میان خدا و انسان، وحدت ایجاد کند. در ادامه خواهیم دید که هگل دورهٔ برلین، که برای او، به‌جای دین، فلسفه در صدر خواهد نشست چگونه این اندیشه‌ها را در درسگفتارهای خود دربارهٔ فلسفهٔ دین بسط داده و دست‌آخر، شرح و ترسیم مفهوم پوزیتیویته را تتمیم می‌نماید.

برلین: صدارت فلسفه بر دین، و تتمیم و حفظ-و-رفع پوزیتیویته

معنای مفهوم positiv در ارتباط با دین، در متون گوناگونی از دوره برلین قابل واکاوی است. باین حال محوریت و ارجحیت در این باره با درسگفتارهای هگل درباره فلسفه دین است. این پرسش که امر پوزیتیو چیست، پاسخ نهایی خود را در بخش سوم درسگفتارهایی درباره فلسفه دین، ذیل مبحث دین مطلق و تحت عنوان دین وحیانی پوزیتیو می‌یابد.^۱ منظور از «دین وحیانی»^۲ (geoffenbarte Religion)، دین ظاهر و آشکار شده بر انسان از منبعی الهی، یعنی از فراسوی عقل اوست. به عبارت دقیق‌تر، دین وحیانی در نزد هگل دینی است که از یک سو خداوند خود را در آن بر انسان آشکار نموده، یعنی خود را در آن «در معرض دانش انسان قرار داده است»^۳ و از سوی دیگر به معنای دینی است که «از بیرون»^۴؛ یعنی از منبعی فراسوی معرفت انسان به او عرضه شده است. اکنون، و با در نظر داشتن همه آنچه پیش‌تر در این پژوهش شرح آن رفت، تشخیص این نکته برای خواننده دشوار نیست که از نظر هگل همین / بیرون / داده‌شدگی علت اصلی پوزیتیو بودن دین وحیانی است. به این ترتیب، هگل بحث خود را در باب پوزیتیویته از دریچه بحث بیرونیت پی می‌گیرد.

۱ نک. VPR 2, 194-203.

۲ من از سر ناچاری و تا اطلاع ثانوی عبارت geoffenbarte Religion را به دین وحیانی ترجمه می‌کنم اما همین‌جا کوتاه اشاره می‌کنم که این ترجمه دقیق نیست. در مسیحیت بر خلاف اسلام، چیزی به نام وحی، به معنای القای مستقیم سخن خدا به پیامبر یا دیگر موجودات، آنچنانکه در متن کتاب مقدس ثبت شده باشد، موجود نیست. از همین ریشه عبارت دیگری نیز موجود است که آن را می‌توان به دین هویدا، آشکار یا مبین (offenbare Religion) ترجمه کرد که آن هم ترجمه دقیقی نیست. باب بحث درباره معنای دقیق این دو عبارت و ترجمه آن باز است که امیدوارم بتوانم در پژوهشی دیگر بدان بپردازم.

۳ „den Menschen zu wissen gegeben hat“ (VPR 2, 194).

۴ „von außen“ (VPR 2, 194).

هگل در درسگفتارهای خود درباره تاریخ فلسفه نیز، نوعی تعریف از دین پوزیتیو ارائه می‌کند که با آنچه در بالا آمد قرابت بسیار دارد:

موضع دین چنین است: حقیقتی که از طریق آن [یعنی دین] به ما می‌رسد، از بیرون داده شده است. ادعا می‌شود که آشکارگی امر حقیقی از طریق وحی به انسان داده شده است و او باید که سر در گریبان تواضع فروبرد؛ [چراکه چنان که ادعا می‌شود] عقل انسانی به خودی خود قادر به دست یافتن بدان نیست. [ادعا می‌شود] حقایق دین برخوردار از وجود هستند؛ [حتی اگر] انسان نداند که از کجا منشأ گرفته‌اند؛ این درون‌مایه به مثابه یک [درون‌مایه] داده شده [از بیرون] است که والاتر از عقل، و فراسوی آن است. این [همان] دین پوزیتیو است.^۱

چنان که از لحن سخن هگل پیداست، موضع او در برلین در قبال عقل و دین برخلاف دوره‌های پیشین، وضعی دیگرگونه دارد. علت این دگرگونی در تغییری است که در اندیشه هگل در قیاس با دوره فرانکفورت حاصل شده است. در فرانکفورت دین در صدر نشسته بود؛ در برلین این جایگاه از آن عقل است. اما باید به این نکته توجه داشت که این تفاوت صرفاً یک جابجایی مقام دین و فلسفه نیست، بلکه حاصل تغییر محتوای نهفته در پس دو مفهوم دین و عقل نیز هست. عقلی که هگل در فرانکفورت از آن سخن می‌گفت، عقل دوره روشنگری بود. این عقل روشنگری، اکنون در برلین، دیگر نه به نام عقل، بلکه به نام «فهم» (Verstand) و همچنین با مفهوم دیگری که ترجمه آن به

^۱ „Die Stellung der Religion ist diese: Die Wahrheit, die durch sie an uns kommt, ist äußerlich gegeben. Man behauptet, die Offenbarung des Wahren sei eine dem Menschen gegebene, er habe sich darin in Demut zu bescheiden; die menschliche Vernunft könne für sich selbst nicht darauf kommen. Die Wahrheiten der Religion *sind*; man weiß nicht, woher sie gekommen; der Inhalt ist als gegebener, der über und jenseits der Vernunft sei. Dies ist positive Religion“ (VGP 1, 92).

فارسی بسیار دشوار است، یعنی Reflexion^۱ نامیده می‌شود. آنچه در فرانکفورت مشخصه اصلی دین بود و آن را در صدر عقلِ روشنگری می‌نشانند، عنصر «جان» (Leben) و مهم از آن عنصر «عشق» (Liebe) بود. مشخصه اصلی، یا کارکرد این دو مفهوم فراهم کردن امکان وحدت میان امور بود. در برلین عقل روشنگری جای خود را به فهم یا همان *رفلکسیون* داده و آن عنصر وحدت‌بخش که پیش‌تر در جان و عشق تجلی می‌یافت اکنون به *عقل* - به معنای *هگلی آن* - اختصاص یافته است. به این اعتبار، در برلین، دین (به دلایلی که در ادامه به بخشی از آن‌ها خواهم پرداخت) به یک مقام پایین‌تر فروافتاده، و ذیل عقل به معنای *هگلی آن* می‌نشیند.

علاوه‌براین، آنچه مشخصه اندیشه هگل در برلین در پرداختن به مفهوم پوزیتیویته است، درواقع کوشش او برای حفظ و-رفع (Aufhebung) تضادهای آن است. این حفظ و-رفع، برای هگل دوره برلین تنها در فلسفه امکان تحقق می‌یابد. چنانکه از مفهوم حفظ و-رفع برمی‌آید، هگل سر آن ندارد که پوزیتیویته را از دین بزدايد، یا آن را به کلی نفی و حذف کند؛ بلکه در پی رفع در عین حفظ آن است (تلاش هگل برای حفظ و-رفع جنبه پوزیتیو دین، از آن جهت به موضوع اصلی این نوشتار ارتباط می‌یابد که در تلاش هگل برای حفظ و-رفع پوزیتیویته، شاهد واکاوی عمیقی از این مفهوم هستیم، چنان‌که این مشاهده به ما در درک معنا، یاری فراوان خواهد رساند). پرسش این است که چرا از نظر هگل پوزیتیویته به کلی قابل نفی و حذف نیست؛ بلکه باید در عین برکشیده شدن به افقی بالاتر، «حفظ» گردد؟ پاسخ این پرسش، آن‌چنان‌که هگل آن را صورت‌بندی

^۱ مفهوم Reflexion در تقابل با مفهوم تجربه (Erfahrung) در اندیشه دوره روشنگری، دو منبع تغذیه معرفت به شمار می‌رفتند. اولی ذاتی و درونی نفس است و دومی حاصل تماس نفس با اشیاء دنیای بیرون است. در این معنا می‌توان Reflexion را به «فهم» یا «تأمل» ترجمه کرد.

می‌کند، همانا درون‌ماندگاری (Immanenz) پوزیتیویته است در همهٔ امور روحانی به‌طور کلی.^۱

درون‌ماندگاری پوزیتیویته در همهٔ امور روحانی

در همان ابتدای بخش دین و حیانی پوزیتیو می‌خوانیم که امر پوزیتیو، ذاتی تمامی «پدیدارهای روحانی» (geistige Phänomene) است. ای‌بسا خوانندهٔ آشنا با فلسفهٔ هگل و آشنا با آنچه او از مفهوم «روحانی» (geistig) مراد می‌کند، از خواندن ادامهٔ متن شگفت‌زده شود؛ چراکه می‌بیند، نه فقط «امر حسی»^۲ و «امر روحانی کرانمند»^۳ و «امر روحانی تاریخی»^۴ بلکه حتی «یک امر روحانی متعالی‌تر و ناب‌تر»^۵ مانند «امر عرفی»^۶؛ یعنی یک امر مربوط به ایدهٔ نظام عرف و ارزش‌های اجتماعی؛ و حتی فراتر از این، قوانین حکومت و قوانین آزادی نیز، همه و همه، اموری پوزیتیو هستند. اینک حتی دین مطلق نیز از نظر هگل پوزیتیو است! در ادامه با اتکا به فقراتی از متن، به توضیح بیشتر این نکتهٔ اندکی دشوار، خواهیم پرداخت.^۷

^۱ نک. VPR 2, 194.

^۲ „[d]as Sinnliche“ (VPR 2, 194).

^۳ „[das] endlich Geistige“ (VPR 2, 194).

^۴ „[das] geschichtlich Geistige“ (VPR 2, 194).

^۵ „[e]in höheres, reineres Geistiges“ (VPR 2, 194).

^۶ „das Sittliche“ (VPR 2.194).

^۷ چنان‌که خواننده احتمالاً متوجه شده است، در بخش مربوط به برلین این نوشتار، مفاهیم فراوان تازه‌ای وارد بحث هگل شده‌اند. علت این امر فاصلهٔ ناگزیری است که در نوشتار حاضر میان متون فرانکفورت تا برلین افتاده است. از آنجا که دستگاه مفاهیم فلسفی هگل در برلین به پخته‌ترین وضع خود رسیده است، مفاهیمی که در متن به کار می‌روند نیز بعضاً مفاهیمی بسیار فربه و سنگین هستند که توضیح تمامی آن‌ها در توان این نوشتار نیست. از اینرو من در توضیحات خود تنها تا

بر اساس متن، تمامی امور «حسی» (sinnlich) و «کرانمند» (endlich)، همگی نشأت گرفته از تجربه هستند؛ خواه تجربه دنیای بیرون، مانند رنگ‌ها و بوها و غیره، خواه تجربیات نفسانی انسان، مانند درد و شادی و غیره. بنابراین همه این امور دارای سویه‌ای بیرونی هستند که در متن با واژه «بیرونیت» (Äußerlichkeit) به آن اشاره می‌شود. این بیرونیت، چنان‌که در درسگفتارهای برلین شاهد آن هستیم، به یک معنا اصلی‌ترین «گام» (Moment) پوزیتیویته است. اما بر این بیرونیت به نوبه خود دو معنا مترتب است: یک معنای بیرونیت همان/بژه بودن امور است برای آگاهی که در مقام سوژه است. معنای دیگر بیرونیت در نسبت آن با عقل (Vernunft) معنا می‌گیرد؛ یعنی هرآنچه در خود عقل یافت شدنی نبوده، از بیرون به او داده شود. در همین معنای دوم است که همه امور متعالی روحانی سویه‌ای پوزیتیو دارند. هگل در متن از دو قانون متعالی عقل نام می‌برد تا با تحلیل آن‌ها، گام پوزیتیو مضمَر در درون آن‌ها را ترسیم کند: قوانین ایدۀ عرف یا همان نظام ارزش‌ها (Gesetze der Sittlichkeit) و قوانین آزادی (Gesetze der Freiheit). قوانینی از این دست از نظر هگل بنا به ذات و سرشت خود «نه چنان امر روحانی‌ای بیرونی، نه امری بیرونی و حادث عَرَضی، بلکه سرشت خودِ روح محض»^۱ هستند، آن‌هم به رغم این‌که سویه‌ای پوزیتیو در درون آن‌ها مضمَر است. مثلاً سویه پوزیتیو قوانین نظام ارزش‌ها در نحوه رسیدن این قوانین به انسان مضمَر است، یعنی در نظام آموزشی و تربیتی و فرهنگی اجتماعی اطراف انسان. این قوانین از بیرون به انسان نشان داده می‌شوند و درستی و اعتبار آن‌ها در وهله اول از بیرون برای او تبیین و تعیین

آنجا از چنین مفاهیمی بهره می‌گیرم که به غموض بیش از اندازه مطلب نیاچامد و لاجرم از توضیح معنای همه اصطلاحات صرف‌نظر می‌کنم.

1 „nicht ein solch äußerlich Geistiges, nicht ein Äußerliches und Zufälliges, sondern die Natur des reinen Geistes selbst“ (VPR 2, 194).

می‌شود.^۱ این مورد در موارد قوانین مربوط به حوزه حق (مثلاً دولت) نیز صدق می‌کند.^۲ بر اساس متن، مثالی از این دست را می‌توان در قوانین کیفری مشاهده نمود. به این معنا، اگرچه تعیین مجازات برای جرم، امری عقلانی است، اما مثلاً مقدار مجازات خود درونیت عقلانی ندارد. این که چرا سه سال زندان به عنوان مجازات یک جرم تعیین می‌شود، و نه مثلاً سه سال و سه روز، از نظر هگل هیچ مبنای درونی عقلانی نداشته و صرفاً امری عَرَضی یا به بیان دقیق‌تر، بیرونی و پوزیتیو است. این همان جنبه ناعقلانی (das Vernunftlose) قوانین کیفری مربوط به حوزه حق است.^۳

به همین سیاق، چنان که هگل پیش‌تر در برن نیز نشان داده بود، دین هم حاوی عناصر تجربی، تاریخی، امور روحانی کرانمند (endlich geistig) و در یک کلام حاوی عناصر پوزیتیو است. بنابراین در دین مبین (offenbare Religion) نیز گامی از پوزیتیویته موجود است:^۴

از آنجاکه در آن [یعنی در دین مبین] امور تاریخی [و] پدیدارهای بیرونی واقع می‌گردند، امور پوزیتیو و حادث در آن موجود است، [این‌ها اموری هستند] که می‌توانستند چنان باشند یا نباشند. لذا این نکته درباره دین نیز صدق می‌کند. به خاطر

^۱ ریشه این امر را پیش‌تر در نوشته‌های جوانی هگل در نقد نظام آموزش و پرورش و الهیات زمان خود مشاهده کردیم.

^۲ کسی که با فلسفه هگل آشنایی داشته باشد می‌داند که قوانین حکومت (Staat) برای هگل همان اندازه روحانی (geistig) هستند که قوانین نظام ارزش‌ها و قوانین آزادی. درک این نکته در گرو فهم معنای روح (Geist) در نزد هگل است که خود موضوع این نوشتار نیست.

^۳ نک. VPR 2, 195.

^۴ در فلسفه هگل اصطلاح دین مبین (offenbare Religion) را نباید با دین وحیانی (geoffenbarte Religion) خلط کرد. مبین در اینجا به معنای آشکار و هویدا است یعنی مفهومی که به مثابه دین بر انسان آشکار شده است، در حالی که وحیانی بودن دین به این نکته تأکید دارد که این دین از فراسوی عقل توسط خدایی فراسو بر انسان عرضه و آشکار شده است. همچنین نگاه کنید به توضیحات من ذیل geoffenbarte Religion و ترجمه آن.

بیرونیت و پدیداری [امور] که بدین وسیله مقرر گشته‌اند، امر پوزیتیو همیشه موجود [و حاضر] است.^۱

ادامهٔ تحلیل معنای پوزیتیویته ذیل تلاش هگل برای توضیح چگونگی حفظ و رفع آن قابل پیگیری است. هگل با تأکید بر حضور و وجود امر پوزیتیو، به این نکته نیز اشاره دارد که برای شناخت درون مایهٔ حقیقی دین ناگزیر باید امر پوزیتیو را سرآغاز این فرایند دانست. بدیهی است که پوزیتیویته برای فلسفهٔ هگل به عنوان فلسفه‌ای که در آخرین هیئت خود، هیچ حقیقتی را از بیرون پذیرا نیست، به مثابهٔ تناقضی می‌نماید که حفظ و رفع آن ضروری است. بنابراین اگرچه امر پوزیتیو محق است که در آغاز حضور و وجود داشته باشد، و به یک معنا از این حضور هیچ گریزی نیست، اما می‌تواند (و حتی منطقاً باید) حفظ و رفع گردد. هگل دربارهٔ امکان و لزوم حفظ و رفع پوزیتیویته از دین می‌نویسد:

دین در تمامی درون مایه و آموزه‌های خود به صورت پوزیتیو متجلی می‌گردد، اما نباید چنین بماند.^۲

برای هگل متأخر عقل به مثابهٔ تنها پی و بنیادی است که وی حفظ و رفع پوزیتیویته را در آن و بر آن استوارشدنی می‌بیند. در متن، چگونگی حفظ و رفع پوزیتیویته با اتکا بر عقل را ابتدا در یک مثال می‌یابیم. هگل با نشان دادن تمایزی در مفهوم قانون آزادی

^۱ „indem da [d. h. in der offenbaren Religion] Geschichtliches, äußerlich Erscheinendes vorkommt, ist da auch Positives, Zufälliges vorhanden, das so sein kann oder auch so. Auch bei der Religion kommt also dies vor. Um der Äußerlichkeit, der Erscheinung willen, die damit gesetzt ist, ist Positives immer vorhanden“ (VPR 2.195).

^۲ „die Religion erscheint positiv im ganzen Inhalt ihrer Lehren, aber das soll sie nicht bleiben“ (VPR 2, 196)

(Gesetz der Freiheit)، چگونگی تفکیک سوئیۀ پوزیتیو آن را از سوئیۀ عقلانی‌اش ترسیم می‌نماید و سپس همین روش را به دین تسری می‌دهد.

تصدیق حقیقت دین

چنان‌که پیش‌تر آمد، تعین (Bestimmung) یک قانون، به پوزیتیو شدن آن می‌انجامد. هگل در مثال قانون آزادی، میان دو نوع پوزیتیویته تمایز قائل است: «[از یک‌سو] امر پوزیتیو در ذات خود؛ یعنی پوزیتیو به‌گونه‌ای مجرد، و [از سوی دیگر] امر پوزیتیو در صورت و [یعنی] به شکل قانون آزادی».^۱ بنا بر همین اصل، تعین یافتن یک قانون به پوزیتیو شدن آن می‌انجامد. باین‌حال ارزش و اعتبار آن قانون را در عقلانی بودن آن باید جست، و نه در صورتی متعین از آن. در این معنا، اعتبار قانون آزادی نه از آن‌روست که این قانون از بیرون به ما عرضه شده و معتبر خوانده شده است، «بلکه از آن‌روست که [این قانون] همانا تعین عقلانیت ماست»^۲ و دقیقاً به همین معناست که این سوئیۀ قانون، دیگر نمی‌تواند پوزیتیو به شمار آید. پوزیتیویته آن درست به این دلیل که همین امر اخیر، یعنی عقلانی بودن قانون، بر آگاهی آشکار شده و توسط او دانسته می‌شود، حفظ و -رفع می‌گردد، یعنی، اعتبار قانون، مبنای خود را اکنون نه از بیرون بلکه از درون، یعنی از عقل کسب می‌کند. هرگاه چنین اتفاقی افتاد، آنگاه می‌توان به یک معنا از حفظ و -رفع پوزیتیویته سخن گفت.

^۱ „das Positive als solche, abstrakt Positives, und das Positive in Form und als Gesetz der Freiheit“ (VPR 2, 195f).

^۲ „sondern weil es die Bestimmung unserer Vernünftigkeit selbst ist“ (VPR 2, 196).

همین امر دربارهٔ دین نیز صادق و جاری است. دین نمی‌تواند و نباید «موضوعی برای تمثیل صِرف، برای حافظه»^۱ باقی بماند. هگل در توضیح چگونگی حفظ و رفع پوزیتیویتهٔ دین، آنچه را در مثال قانون آزادی بیان نموده بود در مورد دین بسط می‌دهد. مفهوم کلیدی او در این مرحله، مفهوم تصدیق (Beglaubigung)^۲ است. به نظر هگل پایهٔ حقانیت^۳ یک دین در تصدیق آن نهفته است. همهٔ امور پوزیتیو مانند اتوریته، معجزه و غیره در واقع در خدمت تصدیق حقانیت دین‌اند. حال اگر بنا باشد پوزیتیویته از دین حذف گردد، آنگاه این بدان معناست که تصدیق حقانیت دین از آن گرفته خواهد شد. بنابراین باید بتوان پایهٔ تصدیق را در چیزی دیگر جست، چیزی که خود پوزیتیو نباشد. هگل این «معیار حقیقی سنجش حقیقت»^۴ را حجت روحانی یا گواهی روح (Zeugnis des Geistes) می‌نامد که در آن، تأکید اصلی بر روحانی بودن یک حجت بر حقیقت امور است. سایر انواع گواهی و تصدیق حقیقت امور، مانند انواع تصدیق و گواهی حسی (sinnlich)، مثلاً معجزه، همگی «تصدیق‌هایی غیرروحانی [هستند] که امر روحانی به واسطهٔ آن‌ها قابل تصدیق نیست».^۵ دلیل این موضوع از نظر هگل چنین است:

^۱ „Sache der bloßen Vorstellung, des bloßen Gedächtnisses“ (VPR 2, 196).

^۲ مفهوم Beglaubigung را در فارسی می‌توان به گواهی و برهان نیز ترجمه نمود. من معادل تصدیق را از آن جهت برگزیدم که اشاره به گواهی دادن به حقیقت امر دارد. همچنین نگاه کنید به آنچه از هگل دورهٔ فرانکفورت در نقل قول (GW 2, 356) نقل نمودیم.

^۳ منظور از حقانیت در اینجا همان حقیقت است. از آنجایی که واژهٔ حقانیت در مورد امور دینی بار معنایی متعارفی معادل حقیقت داشته و بیشتر بکار می‌رود، در اینجا این معادل را مرادف حقیقت بکار بردم.

^۴ „wahrhaftes Kriterium der Wahrheit“ (VPR 2, 197)

^۵ „ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann“ (VPR 2, 196).

امر روحانی والاتر از امر بیرونی است، این [امر روحانی] می‌تواند تنها به واسطه خود و در خود تصدیق گردد، تنها به واسطه خود و در ذات خویشتن خویش، خود را اثبات نماید.^۱

ریشه این اندیشه را که امر روحانی تنها قابل اثبات و تصدیق توسط امر روحانی است، می‌توان در اندیشه‌های هگل در توبینگن پیگیری کرد، آنجا که در نقد ایمان به مسیح نوشته است:

ایمان به مسیح، به مثابه یک شخصیت تاریخی، مستدل بر پایه ایمان به یک نیاز عقلانی عملی نیست، بلکه ایمانی است که بر گواهی دیگران استوار شده است.^۲

عقل نقطه مقابل همین «استوار شدن بر گواهی دیگران» است، که هگل در برلین از آن با اصطلاح «گواهی روح» یاد می‌کند. هگل در ادامه متن، منظور خود را از گواهی روح به صورت دقیق‌تری شرح می‌دهد. وی می‌نویسد ممکن است به نظر برسد گواهی روح را بتوان «طنینی عام» (allgemeiner Anklang)، «تأیید درون» (Zustimmung des Inneren) یا «همدلی» (Sympathie) نیز نامید، اما یک گواهی روح راستین، فقط و فقط می‌تواند از جنس «بصیرت» (Einsicht) و «اندیشیدن» (Denken) یعنی همان «والاترین نیاز روح انسانی»^۳ باشد. این پرسش که این والاترین نیاز روح انسان یعنی بصیرت و اندیشه از نگاه هگل در چه فضایی قادر به ارائه گواهی حقیقی روح است، پاسخی می‌یابد که اکنون دیگر چندان دور از انتظار نیست: در «فلسفه»:

^۱ „das Geistige ist höher als das Äußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren“ (VPR 2, 196).

^۲ „Der Glauben an Christus als eine historische Person, ist nicht ein Glauben in einem praktischen Vernunftbedürfnis gegründet, sondern ein Glauben, der auf Zeugnissen anderer beruht“ (GW 1, 157).

^۳ „das höchste Bedürfnis des menschlichen Geistes“ (VPR 2, 198).

گواهی روح در اعلا‌ترین نوع خود همان طریقت فلسفه است، [جایی که] مفهوم، ناب و در ذات خود و بدون هیچ پیش‌فرضی، حقیقت را از بطن خود بیرون کشیده و گسترش می‌دهد و انسان در مقام فاعل این فرایند گسترش، آن را شناخته و در این گسترش و به‌واسطه این [فرایند گسترش] نسبت به ضرورت آن بصیرت می‌یابد.^۱

آنچه در پس جملات سنگین و پیچیده هگل نهفته است را می‌توان ذیل مفهومی بسیار کلیدی در فلسفه او فهم کرد. مفهومی که وی خود در ادامه نیز به آن اشاره می‌کند: کار-مفهوم (Arbeit des Begriffes).

فلسفه از نظر هگل یگانه علمی است که مفهوم می‌تواند در آن به صورتی منطقی ضروری، و بدون هیچ پیش‌نیاز و پیش‌فرضی، به‌سوی حقیقت حرکت کند. اکنون می‌دانیم که از نظر هگل، فلسفه و دین هر دو دارای موضوع و درون‌مایه واحد هستند، اما این درون‌مایه در هر یک از این دو، در صورت و ظاهری متفاوت متجلی می‌گردد: صورتی که این درون‌مایه در دین در آن متجلی می‌گردد تمثیل (Vorstellung) است، و در فلسفه، این صورت، مفهوم (Begriff) است. این نکته‌ای است بسیار کلیدی که اهمیت مفهوم را در فلسفه هگل به ما یادآوری می‌کند. از این‌روست که هرگاه هگل از افق فلسفه به تحلیل امور می‌پردازد، تحلیل او درواقع پرداختن به مفهوم است. این پرداختن به مفهوم نیز به معنای سپردن خود به کار مفهوم است. کار مفهوم در این معنا یعنی دنبال کردن حرکت دیالکتیکی مفهوم به‌سوی حقیقت. در این حرکت نه چیزی از بیرون توسط فیلسوف به حقیقت مفهوم افزوده یا بر آن تحمیل می‌گردد، و نه چیزی بیرونی در فرایند

^۱ „Das Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, daß der Begriff rein als solcher ohne Voraussetzung aus sich die Wahrheit entwickelt und man entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwicklung die Notwendigkeit derselben einsieht“ (VPR 2, 198).

تطور آن دخالت می‌کند؛ مفهوم، رونده بر پای خویش، حقیقت را از درون خود بیرون می‌کشد.

حفظ و رفع پوزیتیویته در فلسفه

خواننده‌ای که بحث درباره‌ی معنای پوزیتیویته را از ابتدا تا بدینجا دنبال کرده باشد، اکنون با وقوف به آنچه هگل از کار مفهوم مراد می‌کند، خودبه‌خود پاسخ این سؤال را که حفظ و رفع پوزیتیویته چگونه ممکن است (ولو به صورتی مبهم)، درخواست یافت؛ هگل می‌نویسد:

تنها مفهوم به‌نفسه، خود را حقیقتاً و به‌آرامی از هر امر پوزیتیو می‌رهاند.^۱

کار مفهوم در معنای موردنظر هگل دقیقاً به معنای عدم حضور پوزیتیویته؛ یعنی عدم دخالت هر امر خارجی در فرایند حرکت به‌سوی حقیقت است. اما این که کار مفهوم دقیقاً به چه معناست، و فلسفه چگونه می‌تواند به رها کردن مفهوم از هر امر پوزیتیو نائل گردد، بحثی است پیچیده و مفصل که از چارچوب تعیین‌شده برای این نوشتار فراتر می‌رود، به همین دلیل من شرح معنای پوزیتیویته در ارتباط با دین را در همین‌جا، و بعد از پیمودن مسیری همراه با سیر اندیشه هگل، به پایان می‌برم.

^۱ „Nur der Begriff für sich befreit sich wahrhaft durch und durch von jenem Positiven“ (vgl. VPR 2, 201).

مؤخره

در این جستار کوشیدم به بررسی درونۀ معنای پوزیتیویته در متون هگل در سه دورۀ نوجوانی (اشتوتگارت)، جوانی (توبینگن و برن، فرانکفورت) و متأخر وی (برلین) پردازم. در خلال این جستجو، نشان دادم که ریشه و رگه‌هایی از هستۀ معنایی پوزیتیویته را می‌توان تا اولین روزنوشت‌های نوجوانی هگل ردیابی و پیگیری نمود. در اندیشۀ هگل، مفهوم پوزیتیویته در قالب واژه Positivität اولین بار در توبینگن و در ترکیب با دین تکوین پیدا می‌کند، و پس از آن تطور و گسترش می‌یابد. برای هگلی که در جوانی معرفت دینی را در صدر همهٔ معارف می‌دانست، پوزیتیویته در دین به معنای همهٔ آن عناصری بود که دین را از گوهر حقیقی آن دور می‌گرداند. تجلیات پوزیتیویته در ارتباط با دین را می‌توان در امور، احکام، و فرامینی یافت که حقیقت خود را بر اموری تاریخی و عَرَضی مانند اتوریتهٔ شخص، و یا معجزات او استوار کرده‌اند. صرفاً در این مرحله از بسط مفهوم، معنای پوزیتیویته تا حدودی ناظر به همان ساحتی از دین است که در فارسی شریعت خوانده می‌شود. /توریته نیز در این مرحله با آنچه در فارسی بدان مرجعیت می‌گویند تقریباً همپوشانی دارد.

امور پوزیتیو در گذر زمان به آیین‌ها و مناسک دینی خشک و بی‌محتوایی بدل گشته‌اند که فرسنگ‌ها از مقصود اولیۀ خود، یعنی بیدار کردن حس احترام به کمالات و ارزش‌های اخلاقی توسط انسان، و عمل در راستای آن، به دور افتاده‌اند. بسیاری از مردمان دین‌دار در عوض جستجوی «معیار درونی سنجش ضرورت [منطقی] این [امور در عقل]»،^۱ بسیار چیزها را تنها به این دلیل ساده حقیقت می‌پندارند که حقیقت بودن آن از بیرون به ایشان عرضه شده است. اینان حقایقی از این دست را در معنایی خاص، حقایق

^۱ „das innere Criterium ihrer Nothwendigkeit“ (GW 1, 354).

الهی یعنی حقایقی می‌نامند که نمی‌توانند «توسط عقل بشری فهمیده یا سنجیده شوند».^۱ به این ترتیب امر پوزیتیو، حقیقت و اعتبار خود را از بیرون عقل می‌گیرد، و این بیرونیت، از عناصر مقوم آن می‌گردد. به همین دلیل امر پوزیتیو با منشأ الهی به معنایی که در بالا ذکر شد، به صورتی مستقل از عقل انسان در جهان وجود می‌یابد، و در برابر عقل می‌ایستد. امر پوزیتیو توسط برخی مردمان، حقیقت محض شمرده می‌شود؛ حتی اگر این حقیقت «هیچ‌گاه توسط هیچ انسانی شناخته و دانسته نشده باشد [یا] هیچ‌گاه توسط هیچ انسانی حقیقت شمرده نشده باشد».^۲ امر پوزیتیو در گمان ایشان اعتبار خود را از حقیقت فی‌نفسه می‌گیرد؛ حقیقتی فراسوی شناخت و عقل انسان. عقل روشنگری، نقاب از چهره امر پوزیتیو برمی‌دارد. اما عقل روشنگری خود دست‌وپا بسته و گرفتار در کمند مفاهیم کلی، از توضیح چپستی امر پوزیتیو به کلی بازمی‌ماند. برای هگل دوره فرانکفورت که عقل روشنگری اعتبار پیشین خود را در توضیح امور عالم، از دست داده است، پوزیتیویته در مقام عنصری حیّ و حاضر در برابر عقل می‌ایستد و این بار برای هگل، دین است که با تمثالات اعلای نهفته در خود -مانند عشق- پرده از ناتوانی عقل در فهم امر پوزیتیو برمی‌گیرد، و کمر به توضیح امر پوزیتیو می‌بندد. اما دین از آنجاکه فاقد مفهوم است در متمیم این کار درمی‌ماند. دین نمی‌تواند لنگر پوزیتیویته را از آب‌های تمثیل بیرون کشیده، آن را به حرکت اندازد. پوزیتیویته به این ترتیب در چنبر/توریته گرفتار می‌ماند. در نزد هگل متأخر، عقل، یک‌بار دیگر -و این بار برای همیشه- در هیئت فلسفه دست بالا را می‌گیرد و در صدر و بر فراز دین می‌نشیند. در نهایت، این حرکت مفهوم پوزیتیویته است که عین همان معنای خود است، و با حفظ همه توشه برآمده از راه طی شده تا بدان جا، ارتفاع گرفته و خود را حفظ -و- رفع می‌نماید. پوزیتیویته در پایان راه، نه صرفاً یک امر

^۱ „von menschlicher Vernunft nicht gefasst nicht ermesen werden können“ (GW 1, 354).

^۲ „auch keinem Menschen nie bekannt, von keinem Menschen nie für wahr gehalten worden“ (vgl. GW 1, 352).

بیرونی است، و نه صرفاً در حوزهٔ دین محصور است. پوزیتیویته در پایان، ذاتیِ هر امر روحانی؛ ذاتیِ روح است.

دیدیم که مفهوم کانونی و هم از لحاظ فلسفی و هم از لحاظ تاریخی بسیار مهمی که هگل در این دوره [یعنی برن] با آن کار می‌کند، مفهوم پوزیتیویته است. در شکلِ حاصلهٔ فلسفهٔ هگل تا این دوره، در تقابلِ خودکنش‌گریِ سوبژکتیو و آزادی با ابژکتیویتهٔ مرده، [یعنی همان] پوزیتیویته، در اصل نقطهٔ یکی از مسائل محوری دیالکتیکِ هگل که بعدها بسط می‌یابد، نهفته است؛ همان مسئله‌ای که وی بعدها با واژهٔ ازخودیرون‌شدگی می‌کوشد آن را بیان کند. بر اساس فلسفهٔ متأخر هگل که شهودهای نخستین او در آن فراگیر و نظام‌مند شده است، در این [مفهوم ازخودیرون‌شدگی] همهٔ مسئلهٔ شیئیت در اندیشه، در طبیعت و در تاریخ نهفته است. کافی است این نکته را به یاد آوریم که در فلسفهٔ متأخر هگل تمامی طبیعت به‌مثابهٔ ازخودیرون‌شدگی روح، فهم و تبیین می‌گردد.^۱

گئورگ لوکاچ

^۱ „Wir haben gesehen, daß der zentrale, philosophisch wie historisch entscheidende Begriff, mit dem Hegel in dieser Periode arbeitet, der der Positivität ist. In der bisher erreichten Form der Hegelschen Philosophie, in der Gegenüberstellung von subjektiver Selbsttätigkeit und Freiheit und toter Objektivität, Positivität, ist im Keime eine Zentralfrage der späteren entfalteten Hegelschen Dialektik enthalten: diejenige Frage, die Hegel später mit dem Terminus 'Entäußerung' zu bezeichnen pflegt und in der - nach der späteren umfassend und systematisch gewordenen Anschauungen Hegels - das ganze Problem der Gegenständlichkeit im Denken, in der Natur und in der Geschichte enthalten ist. Man denke bloß daran, daß nach der späteren Hegelschen Philosophie die ganze Natur als eine Entäußerung des Geistes aufgefaßt wird“ (Lukacs 1986, 105).

جُستار سوم

Positivität der Religion beim jungen Hegel

Die Wurzeln des Berliner Begriffs der Positivität in Hegels
Frühschriften

به جای مقدمه

مقاله حاضر را، که نخستین کار پژوهشی من در فلسفه هگل، به زبان آلمانی، محسوب می‌گردد، بنا به دلایلی، به عنوان جستار سوم به انتهای این دفتر الصاق نمودم: نخست این که منظور خود را از شیوه پژوهش درون‌متنی (که شیوه به کاررفته در جستار دوم به زبان فارسی بود)، آن چنان که در زبان آلمانی مرسوم است، روشن تر گردانم؛ و دیگر آنکه خواستم دشواری این کار از رهگذر ترجمه فقراتی از متن هگل را نشان داده باشم، به این معنا که این روش اگرچه در کار پژوهش در آثار فیلسوفان مغرب‌زمین در زبان‌های غربی امری عادی است، اما در زبان فارسی ناگزیر تنها به واسطه ترجمه امکان‌پذیر است. این مهم، یک جنبه همان واقعیت مهمی است که من بارها بر اهمیت آن تأکید کرده‌ام؛ یعنی درهم‌تنیدگی هگل پژوهی در زبان فارسی، با امر ترجمه؛ و وابستگی این دو به یکدیگر (و البته دشواری‌های انجام آن).

باری، جستار سوم یعنی رساله کوتاه حاضر، حاصل اولین کوشش من در به کار بستن روش پژوهش درون‌متنی در هگل پژوهی بود. جستار دوم نیز درواقع به نوعی تکرار همین کوشش بود، اما این بار در زبان فارسی. دقیقاً به دلیل تفاوت ظریف بکار بردن این روش در فارسی (در قیاس با آلمانی) است که رساله حاضر را به عنوان جستار سوم این نوشتار، و در ادامه جستار دوم، بدان پیوستم؛ با این امید که خوانندگان با مقایسه این دو، منظور مرا روشن تر درک کنند و دشواری تحقیق درون‌متنی در متون هگل را در زبان فارسی، بهتر دریابند. این تلاش علی‌رغم کاستی‌ها و ناکامی‌هایش، اکنون این بخت را یافته که در منظر اهل نظر و علاقه‌مندان، حاضر شود و مورد داوری و نقد ایشان واقع گردد.

در پایان مایلیم این نکته را یادآور شوم که جستار دوم، اگرچه مایه اصلی خود را از پرسش مرکزی رساله آلمانی حاضر می‌گیرد، اما به هیچ عنوان یک ترجمه صرف از آن نیست. جستار دوم به واقع حاصل چند بازنویسی کلی و مطالعه مجدد و مکرر متون اصلی

هگل و اضافه کردن فقرات فراوان به رساله حاضر بوده است، با این امید که خوانندگان را به کار آید.

Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig.

– 2. Kor. 3,6

Einleitung

Der *Begriff* selbst ist in Hegels Philosophie ein zentraler Begriff. Deshalb hängt das Verstehen der Hegelschen Philosophie unter anderem davon ab, wie gut man deren verwendete Begriffe und die Inhalte dieser Begriffe aufgefasst hat. Bei Hegel differenzieren sich diese Inhalte oft von der *bekannten* Bedeutung der Wörter stark, sobald sie, so wie Hegel sie versteht und verwendet, *erkannt* worden sind.¹ Außerdem haben solche Begriffe eine Entwicklungsgeschichte in Hegels Philosophie, die man nachvollziehen kann und soll. Einer der wichtigen dieser Art ist der Begriff der *Positivität*.

Positiv als Gegenbegriff von *negativ* bedeutet in der Alltagssprache gut, bejahend und wertvoll.² Dieser Terminus leitet sich vom spätlateinischen *Positivus* und dieses von *ponere* ab, welches *setzen*, *stellen* und *legen* bedeutet. Positiv bedeutet in diesem Sinne das nicht von Natur Bestehende, sondern das durch Menschen Konstituierte.³

In Hegels Philosophie findet sich der Terminus *positiv* in verschiedenen Zusammenhängen und mit beiden oben genannten Bedeutungen. Welche davon gemeint ist, hängt von dem Kontext ab. Hegel beschreibt diese Differenz der beiden Bedeutungen wie folgt: „Positiv hier nicht dem Negativen entgegengesetzt, sondern

¹ Die Begriffe *bekannt* und *erkannt* sind ebenfalls wichtige Begriffe in Hegels Philosophie: vgl. VPR 1.91 und PhG 35.

² Vgl. Hoffmann 2004, 87.

³ Vgl. Ritter 1989, 1107.

positiv: es ist gesetzt, gilt“ (GPR 42). Hier wird die zweite Bedeutung des Positiven behandelt, d. h. positiv als gesetzt. Aber es ist hiermit noch gar nichts über den Inhalt dieses Begriffes bei Hegel gesagt.

Die Frage, was das Positive in diesem Sinne genau ist, stellt und beantwortet Hegel ausführlich in Berlin in VPR und in GPR. In diesen Texten¹ stellt er im Zusammenhang mit der Frage der geoffenbarten Religion und in Bezug auf Recht und Gesetzgebung dar, wie das Positive als Begriff zu verstehen ist und was dieser Begriff genau beinhaltet.² Vor Allem in GPR verwendet Hegel den Terminus positiv oft und in Kombination mit anderen Grundbegriffen seiner Philosophie wie: *Autorität, Recht und Rechtswissenschaften, Gesetz und Gesetzgebung, Wirklichkeit, Wille* und manchen anderen Begriffen.

Wie bei vielen anderen Begriffen der Spätphilosophie Hegels, die meistens auf einer gewissen Abstraktionsebene verwendet werden, ist es hilfreich, wenn man ihre chronologische Entwicklung in Hegels früheren Texten berücksichtigt und nachvollzieht. Dies lässt den konkreten Inhalt dieser Begriffe besser verstehen. Dies gilt auf jeden Fall für den Begriff Positivität.

Obwohl der von Hegel gemeinte nahezu vollkommene Inhalt der Termini positiv und Positivität zuerst in den Berner Manuskripten auftaucht, sind deren inhaltlichen Wurzeln bis in Hegels Gymnasialzeiten zurück zu verfolgen.³ Das zeigt, wie tief der Berliner Begriff der Positivität in Hegels Gedanken verwurzelt ist.

¹ Die Vorlesungen sind von Hegel selbst nicht veröffentlicht, sondern durch die Mitschriften seiner Studenten.

² Vgl. VPR 2.194-203 und GPR 34,42-44.

³ Zu diesen Manuskripten gehören die Texte 32, 33 und 34 (= GW 1.281-378), die Nohl mit dem Titel *Positivität der christlichen Religion* herausgegeben hat. Der Terminus

Zudem führt kein Weg an den Gedanken Hegels über die Religion, vor allem in seinen *Frühen Schriften*¹, vorbei, wenn man diese Wurzeln des Begriffes durchleuchten will. Der Ursprung des Begriffes positiv in einem Zusammenhang mit der Religion ist in Bern und in Form von *positive Religion* oder *die Positivität der Religion* zu finden. Diese Kombinationen erhalten eine äußerst wichtige Bedeutung in Hegels frühen Gedanken und beinhalten Keime seiner späteren Philosophie.²

Nachdem Wilhelm Dilthey in 1921 mit seiner Schrift *Die Jugendgeschichte Hegels* eine Grundlage für die Forschung über den jungen Hegel ermöglicht hat, ist klar geworden, dass eine Deutung des Spätwerks Hegels ohne die gründliche Kenntnis der frühen Manuskripte aussichtslos bleibt. Deshalb wird man bis in die früheste Zeit der geistigen Entwicklung Hegels zurückverwiesen, wenn man nach den Grunderfahrungen der philosophischen Theologie Hegels forschen will.³ Diese Manuskripte wurden bereits von mehreren Autoren erforscht. Außerdem wird in nahezu allen Sekundärquellen zu Hegels Frühschriften das Thema *Positivität der christlichen Religion* sowie dessen Bedeutung für den jungen Hegel in unterschiedlichem Umfang behandelt.

Positivität ist bereits in Tübinger Texten zu finden (s. Kap. 1), jedoch wird der Inhalt dieses Begriffes erst in Bern systematisch durch Hegel behandelt.

¹ Zu den Frühen Schriften Hegels gehören Hegels Manuskripte von der Stuttgarter Gymnasialzeit (1785) bis Ende der Frankfurter Zeitperiode (1800) (= GW 1 und GW 2).

² Lukacs bezeichnet die Positivität der Religion als „[d]ie wirkliche Zentralfrage der Berner Periode des jungen Hegel“ (Lukacs 1986, 47). Nach ihm ist in dem Berner Begriff der Positivität der Keim des späteren Begriffes der *Entäußerung* und das ganze Problem der Gegenständlichkeit im Denken, in der Natur und in der Geschichte enthalten (vgl. Lukacs 1986, 105).

³ Vgl. Busche 1987, 13.

Herman Nohls erste wissenschaftliche Arbeit ist die Zusammenstellung und Ordnung von Hegels *Theologischen Jugendschriften nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin*, die 1907 gedruckt wurden. Nohl hat unter Anderem die drei Berner Texte von November 1795 bis April 1796 unter dem Titel *Positivität der christlichen Religion* herausgegeben. Er fügte einen späteren Frankfurter Text von September 1800 mit dem von ihm vergebenen Titel *Neue Einleitung zur Positivität* hinzu. In diesen vier Texten der Hegelschen Frühschriften nimmt der Begriff Positivität einen zentralen Platz ein.¹

Georg Lukacs untersucht Zusammenhänge dieses Begriffs mit anderen früheren und späteren Begriffen des Hegelschen Denkens in drei Kapiteln seines Buches *Der junge Hegel*, in dem er einige Wurzeln dieses Begriffes in der Tübinger und Berner Periode und dessen Einflüsse auf das Spätwerk Hegels darstellt.² Jedoch beinhaltet Lukacs Buch wenige direkte Zitate bzw. Verweise aus den Hegelschen Texten. Er betrachtet die Positivität vielmehr im Rahmen einer Gesamtperspektive der Hegelschen Frühphilosophie und nicht in einem konkreten Umfang.

In dem 31. Beiheft von Hegel-Studien präsentiert Hubertus Busche im Gegensatz zu Lukacs eine detaillierte und sehr an den Hegelschen Texten orientierte Erklärung der Zusammenhänge verschiedener Grundlinien der Gedanken des jungen Hegels, unter Anderem auch der Positivität.³ Jedoch beschäftigt sich dieses Buch nur mit den

¹ In dieser Arbeit werden die gleichen Texte aus einer anderen Quelle (GW 1 und GW 2) behandelt.

² Vgl. Lukacs 1986, 47ff, 104ff, 270ff.

³ Vgl. Busche 1987, 30ff, 119ff.

Hegelschen Texten bis in die Frankfurter Periode. Somit fehlen die Bestimmung dieses Begriffs bis in die Spätphilosophie Hegels und deren Zusammenhänge.¹

Ziel dieser Arbeit ist, den Ursprung des Berliner Begriffs in den Frühschriften von 1785 bis 1796, d.h. von der Stuttgarter bis zum Ende der Berner Periode einschließlich dessen Entwicklung herauszustellen, zu verfolgen und die Zusammenhänge darzustellen. Die Frankfurter, Jenenser, Bamberger, Nürnberger und Heidelberger Perioden werden hier nicht behandelt. Einerseits findet in Frankfurt eine Verschiebung der Grundidee Hegels zur Positivität statt,² deren Behandlung den Rahmen dieser Arbeit³ sprengen würde. Andererseits spiegelt der Berliner Begriff der Positivität nahezu alle in den Zeitperioden Frankfurt bis Berlin entwickelten Aspekte dieses Begriffs wider. Die Berliner Periode wird hier wegen ihrer Wichtigkeit in Bezug auf die Bedeutung der Positivität bei Hegel behandelt, damit vor allem die Darstellung der Entwicklung dieses Begriffs abgeschlossen wird. Daher werden im letzten Kapitel die Momente und Eigentümlichkeiten dieses Begriffs anhand des Textes *Die geoffenbarte, positive Religion* (VPR 2.194–203) skizziert, um die Zusammenhänge der inhaltlichen Entwicklung dieses Begriffes in den in dieser Arbeit behandelten Perioden dazustellen.

¹ Die Arbeiten von Fujita (1985) und Shibuya (1965) behandeln das Thema Positivität ebenfalls ausführlich, allerdings in einem weiten Umfang.

² Vgl. Hoffmann 2004, 94, Ritter 1989, 1112 und Cobben 2006, 362.

³ Ziel dieser Arbeit ist, die Wurzeln des Berliner Begriffs in Frühen Schriften zu untersuchen. Eine Verfolgung der Entwicklung dieses Begriffs über andere Zeitperioden gehört nicht zur zentralen Fragestellung dieser Arbeit.

Positivität in Stuttgart und Tübingen

Der Ursprung eines Begriffs der Positivität ist in Hegels Gegenüberstellung von Bildung, Erziehung und Moral der Griechen zu seinen Zeitgenossen zu finden. Auf der einen Seite verfügen die Griechen über ein Wissen in Form eines Gedankensystems, in dem all dessen Komponenten einerseits durch eigene Erfahrung erworben worden sind und andererseits in einem klaren und bewussten Verhältnis miteinander stehen (vgl. GW 1.46f). Dies macht aus den Griechen selbständige und selbsttätige Subjekte. Auf der anderen Seite stehen Hegels Zeitgenossen. Für sie ist der Inhalt ihres Wissens ein äußerliches verhältnisloses *Gegebenes*, dessen Wahrheit nicht durch eigene Einsicht, sondern durch eine *Autorität* in der Bildung und Erziehung belegt wird. Die praktische Konsequenz so einer Bildung und Erziehung sind nach Hegel nicht selbsttätige Menschen, sondern fremdgesteuerte Maschinen (vgl. GW 1.39).

Während seines Theologie-Studiums in Tübingen erweitert Hegel seine Bildungskritik zu einer Kritik der Aufklärung und Theologie. In Tübingen nennt er sein Religionsideal *Volksreligion* und beschreibt deren Eigenschaften. Diese Volksreligion, angelehnt an die Religion der Griechen, sollte dem deutschen Volk eine lebendige moralische und politische Einheit ermöglichen (vgl. GW 1.101-103, 139, 154).

Das Positive in Hegels Stuttgarter Bildungskritik

Trotz der großen Bedeutung der Religion für den Gymnasiasten Hegel ist der Terminus Positivität und dessen Zusammenhang mit der Religion in Hegels Stuttgarter Texten nicht zu finden. Hegels Grundidee einer Positivität ist in dieser Zeitperiode eher in anderen Termini wie *kalt* und *tot* zu suchen.

Im Gymnasium lernte der junge Hegel Griechisch und Latein und studiert die Werke der Antike. So entstand in ihm das große Interesse an Griechen, ihrer Dichtart, Religion und an ihrem Autonomiebewusstsein. Unter dem Einfluss von Lessing und im Anklang an dessen *Nathan der Weise* beschreibt Hegel das zeitgenössische Erziehungs- und Bildungs-System als „kalt“ und „tote“, d.h. „ohne Gebrauch“ und „ohne Tätigkeit“ (GW 1.46). Im Gegensatz zu den Griechen, deren Bildung so beschaffen war, „daß Jeder seine Ideen aus der Erfahrung selbst erworben hatte“, sind die zeitgenössische Bildung und Erziehung bloß eine „kalte Buchgelehrsamkeit, die sich mit toten Zeichen in's Gehirn nur drückt“ (GW 1.46). Dies gilt vor allem im Zusammenhang mit der Religion und der Moral. Einem Kind z.B., „dem man theologischen Sauerzeug mit dem Catechismus eingeprägt hat – und dem Papier, auf das [man] Moral gedruckt hat ist im Ganzen in dieser Hinsicht nicht sehr groß – eigentlich durch Erfahrung erworbenes Bewusstsein fehlt beiden fast in gleichem Grade“ (GW 1.93). Die Griechen waren nach Hegel im Gegensatz hierzu „Original“, weil sie „bei Allem, was sie wußten, noch sagen konnten: Wie? Wo? Warum? sie es gelernt“ haben, das heißt, dass sie im Besitz eines „eigene[n] Gedankensystem[s]“ waren (GW 1.47). Dagegen lernten Hegels Zeitgenossen von „ihrer Jugend auf die gangbare Menge Wörter und Zeichen von Ideen“, die in ihrem Kopf „ohne Thätigkeit und ohne Gebrauch“ ruhten (GW 1.47). Die Konsequenz ist nach Hegel, dass so jemandem das Autonomiebewusstsein fehlt; er ist „[w]ie eine tote Maschine“ und muss „durch Andere in Bewegung gesetzt werden“ (GW 1.39). Letztlich gilt aber nach Hegel, dass „der Mensch [...] selbst handeln, selbst wirken, sich selbst entschließen [soll]“ (GW 1.94).

Wie aus den Zitaten zu entnehmen ist, richtet sich Hegels Bildungskritik in Stuttgart einerseits gegen Äußerlichkeit, Gegebenheit und Untätigkeit und spricht andererseits für Eigentätigkeit, Originalität, Lebendigkeit und Autonomie. Die zentralen Stuttgarter Termini in Bezug auf die Positivität wie „tote“, „kalt“ und die

„Buchgelehrsamkeit“ „ohne Gebrauch“ und „Tätigkeit“ werden erst in Tübingen weiter ausgedehnt und um weitere kritische Termini erweitert und ergänzt. Einer dieser wichtigen Tübinger Termini ist *die objektive Religion*. Gleichzeitig wird Hegels Kritik in Tübingen um eine Kritik gegen die zeitgenössische aufklärerische und theologische Erziehung und gegen eine „Kirchenzucht der Christen“ (GW 1.133) erweitert. Am Anfang eines zentralen Textes dieser Zeit¹ findet man den kriechenden Übergang Hegels von seiner Bildungskritik in eine Theologie-Kritik. Er nennt diesmal anstatt Bildung und Erziehung die Inhalte der *Religions*-Lehre als diejenigen, die der Jugend im Unterricht als „alles das äusserliche [sic!]“ und „nur durch willkürliche“ bestimmt gegeben werden; d.h. „weder in der Natur der Seele noch in den aus den Begriffen selbst zu schöpfenden und zu entwickelnden Wahrheiten“. (GW 1.84)

Hegels Kritik der zeitgenössischen Aufklärung und Theologie

Den wesentlichen Schritt von Hegels Bildungskritik in Stuttgart zu dem späteren Begriff der Positivität der christlichen Religion leisten Hegels Gedanken über die objektive Religion in Tübingen. Hegels Ausgangspunkt zur Definition einer objektiven Religion ist seine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Christentum.² In den Manuskripten dieser Periode tauchen im Rahmen einer Analyse der christlichen Religion die Termini *subjektive Religion* und *objektive Religion* als ein Begriffspaar auf (vgl. GW 1.83ff).

¹ Gemeint ist der Text Nummer 16 in GW (= GW 1.83-114).

² Lukacs ist zu Recht der Meinung, dass „die objektive Religion der Tübinger Aufzeichnungen eine gedankliche Vorform der Berner Positivität des Christentums ist“ (Lukacs 1986, 59).

Unter objektiver Religion versteht Hegel eine kalte, tote und nicht tätige Sammlung von gegebenen moralischen und religiösen Sätzen, die hauptsächlich in den Schulen dem „Gedächtnis“ (GW 1.89) der Jugend aufgeladen werden. Bei einer objektiven Religion sind „Verstand“ und „Gedächtnis“ diejenigen „Kräfte“, die tätig sind und „dabei wirken“ (GW 1.87). „[P]raktische Kenntnisse“ (GW 1.98) können auch ein Teil der objektiven Religion sein, aber genau aus dem Grund, dass diese nur Sache des Gedächtnisses sind, führen sie zu keiner selbständigen Tätigkeit und bilden „ein Wust von Buchgelehrsamkeit unverdaut“ (GW 1.98) im Gedächtnis und bleiben „nur ein todes Kapital“ in ihm (GW 1.87).

Die subjektive Religion ist im Gegenteil „[l]ebendig, Wirksamkeit im innern des Wesen, und Thätigkeit nach aussen“ (GW 1.88). Nur das Subjektive kann Tätigkeit und Lebendigkeit hervorbringen und alles in Form eines Gedankensystems fassen.¹ Eine subjektive Religion lässt sich „nicht in Dogmatik einzwängen“ (GW 1.133). So eine Dogmatik ist eher Sache der objektiven Religion und der Theologie und somit hauptsächlich der Gegenstand der Streitereien der Theologen.

Für Hegel stellt also die subjektive eine wahre Religion dar. „Auf subjektive Religion kommt alles an, dies hat einen eigentlichen wahren Werth“ (GW 1.89). Die subjektive Religion gewinnt ihren wahren Wert daraus, dass sie Sache der „Vernunft“ ist. Hingegen ist die objektive bloß Sache des Gedächtnisses und des Verstandes. Diese Gegenüberstellung von Vernunft und Verstand geht in Hegels Kritik der zeitgenössischen Aufklärung über.

Hegel kritisiert die zeitgenössische Aufklärung im Rahmen seiner Religionsstudien, weil er diese Aufklärung als ein „wirken wollen durch den Verstand“ (GW 1.94) und somit fehl am Platz findet: „Aufklärung des Verstands macht zwar klüger aber nicht besser“ (GW 1.94). Diese ist nur eine „Aufklärung über praktische Wahrheiten“

¹ Die Wiederkehr der Stuttgarter Gedanken Hegels in Tübingen fällt auf.

(GW 1.97), „die aber nicht wie Wahrheiten eingesehen werden sollen, [die] durch Vernunft als solche erkannt [werden], sondern auf Treu und Glauben anerkannt werden“ (GW 1.95). Deshalb sind diese „nicht von der Beschaffenheit, daß sie dem Menschen Moralität geben könnten“ (GW 1.97). Die praktischen Wahrheiten der Aufklärung sind also von außen gegeben und gewinnen ihren wahren Wert nicht von der innewohnenden Vernunft, sondern von „Treu und Glauben“, d.h. von einer Autorität. Genau das ist, wie später detailliert erläutert wird, der Grund-Inhalt des Begriffs der Positivität.

Genauso wie die Aufklärung kritisiert Hegel die Theologie seiner Zeit. Während Hegel die subjektive Religion schätzt, richtet er eine scharfe Kritik gegen die Theologie, denn „die objektive [Religion] ist vielmehr Theologie“ (GW 1.75). Hegel unterscheidet bewusst zwischen der wahren Religion und der Theologie. Wie bei der zeitgenössischen Aufklärung ordnet Hegel die Theologie seiner Zeit auch einer Sache des Verstandes zu. Eine theologische Erkenntnis ist also „[e]ine solche Erkenntnis, bei der sich blos der raisonnierende Verstand beschäftigt“ (GW 1.89). Während „Theologie Sache des Verstandes und des Gedächtnisses ist“ (GW 1.90), ist „Religion aber Sache des Herzens“ (GW 1.90) und während die Subjektivität der Religion sich in deren Wirksamkeit zeigt, bleibt die objektive Religion ohne Tätigkeit und Wirksamkeit. „Der Verstand dient nur der objektiven Religion, [...] [a]ber durch den Verstand werden die Grundsätze nie praktisch gemacht“ (GW 1.94). Somit ist die christliche Religion ein Beispiel für Unwirksamkeit: „[Diese] hat viele Märtyrer – Helden im Dulden, aber nicht Helden im Handeln hervorgebracht“ (GW 1.78). Aber wie vorher erwähnt, „der Mensch soll selbst handeln, selbst wirken“ (GW 1.94) und „die Erkenntnis Gottes kann ihrer Natur nach nicht todt sein, sie hat im praktischen Bedürfnisse ihren Ursprung“ (GW 1.139).

In späteren Tübinger Texten versucht Hegel die positiven Aspekte der christlichen Religion zu untersuchen; eine Untersuchung, die sich später in Bern und Frankfurt

massiv erweitert. In Tübinger Manuskripten sind die ersten Ansätze zur Erklärung der positiven Aspekte der christlichen Religion zu finden. Bereits in diesen Manuskripten finden wir den Terminus Positive Religion und Erklärungen zu dessen Aspekten wie z.B. „Positive Religion beruht nothwendig auf Glauben an die Tradition, durch die sie uns überliefert wird“ (GW 1.96).

Als Beispiel für die Aspekte der Positivität nennt Hegel manche religiösen „Gebräuche“ und „Ceremonien“ wie z.B. Glaube an die Person Jesus und Taufe. Diese stehen manchmal im Gegensatz zum Wort Jesu und haben nach Hegel ihren Ursprung in dem Missverständnis der Christen. Obwohl „Christus sagt, das Reich Gottes zeigt sich nicht mit äußerlichen Gehehrden“, jedoch haben die Christen dies so missverstanden, „daß sie [z.B.] diese Taufe – ein äußereres Zeichen, für allgemein nothwendig hielten“ und somit den wahren Wert der Religion gegen Autorität und Äußerlichkeiten, d.h. durch die Positivität, ersetzt haben und diesen nicht mehr als „Tugend, Rechtschaffenheit – sondern: [Glaube an] Christus, Taufe u.s.w.“ gepflegt haben (GW 1.118). Das ist positiv, denn „[d]ie Anpreisung des Glaubens hat häufig die Folge gehabt, daß man sich mit einem todtten Glauben – des Gedächtnisses – des Mundes, - mit Empfindungen begnügt hat, und die Gute Gesinnung und gute Handlungen erspart hat“ (GW 1.151). Die positiven Aspekte der Religion sind also „Veranlassung zum FetischDienste“ geworden (GW 1.109). Diese sind so beschaffen, dass die Vernunft dabei leer ausgeht. Ihre Ausübung ist somit „ohne Leben, kalt kraftlos“ (GW 1.109). Man sieht klare terminologische Verbindungen der Stuttgarter und Tübinger Begriffe, die als Kanon ihres Inhalts langsam einen Begriff der Positivität herauskristallisieren lassen.

Hegels Religionsideal, die Volksreligion

Als eine eigene Lösung für das Problem der Positivität der politischen und moralischen Lehren arbeitet Hegel bereits in Tübingen an eine Volksreligion. Diese sollte unter anderem eine Religion sein, die nicht positiv ist, bzw. mit ihren positiven Seiten bewusst umgeht.¹

Der von der griechischen Antike begeisterte junge Kant-Leser fängt nun an, sein Religionsideal in Form einer Volksreligion zu bestimmen. Zu den wichtigsten Forderungen Hegels an diese Volksreligion gehören und anderem folgende: „Ihre Lehren müssen auf der allgemeinen Vernunft gegründet seyn“ (GW 1.103). Diese ist eine sehr wichtige Anforderung an die Volksreligion, denn „auch wenn ihre Autorität auf einer göttlichen Offenbarung beruht“, sollten diese „eigentlich durch die allgemeine Vernunft der Menschen autorisiert“ werden (GW 1.103).²

Im Rahmen dieses Programms der Vereinbarung der Religion mit dem politischen Leben entwickelt und entfaltet sich langsam der Begriff Positivität bei Hegel in seinem vollen Umfang in Bern. Zunächst sucht Hegel in der *Lehre Jesu* die Grundlage seiner Volksreligion. Jedoch stellt er fest, dass das Christentum diese Anforderungen nicht ganz erfüllt.

Hegels Kritik der Positivität der Religion in Bern

Hegel kam im Oktober 1793 nach Bern. Hier und in der intensiveren Auseinandersetzung mit der christlichen Religion als ein Kandidat für die Volksreligion bekommt Hegel eine tiefe Einsicht in das, was er in Tübingen bereits

¹ Vgl. GW 1.155 und dazu Busche 1987, 82 und Fujita 1985, 30ff.

² Es wird in dieser Arbeit auf eine tiefere Beschreibung von Hegels Programm einer Volksreligion verzichtet, da dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

Positivität der Religion nannte. Dadurch wird der Begriff Positivität zu einem zentralen Begriff der Berner Periode, wobei dieser Begriff hier auch in der permanenten Entwicklung immer konkreter wird.

Angelehnt am Konzept seines Religionsideals, d.h. an der Volksreligion, und unter dem Einfluss von Kant versucht Hegel in Bern zunächst die christliche Religion nach Prinzipien der Vernunft neu zu interpretieren und sie von ihren positiven Aspekten zu bereinigen. Seine Berner Schrift *Leben Jesu* gilt als dieser Versuch. Nach der Niederschrift von *Leben Jesu* fällt ihm allerdings die geschichtliche Bedingtheit der Lehre und der Person Jesus auf. Somit wird aus der Frage, was die positiven Aspekte des Christentums sind, die neue Frage, warum aus der christlichen Religion eine positive Religion geworden ist. Bei der zweiten Frage geht Hegel davon aus, dass die christliche Religion in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht positiv gewesen ist. Diese ursprüngliche Gestalt versuchte Hegel in seiner Schrift *Leben Jesu* zu rekonstruieren.

Um beide Fragen zu beantworten, analysiert Hegel in Bern einerseits die Person Jesus im Rahmen einer historischen Analyse und andererseits die historische Entwicklung der positiven Erscheinungen der Lehre Jesu und deren Gründe der Veranlassungen dieser Positivität.

***Leben Jesu* als Versuch einer Überwindung der Positivität**

Leben Jesu ist einer der wichtigsten Texte der Berner Periode, der uns aus der Jugendzeit Hegels vollständig überliefert ist. Der Ausgangspunkt dieser Schrift ist unter anderem in Hegels Tübinger Religionsideal, in der Volksreligion zu finden. Wie vorher erwähnt, findet Hegel einerseits das Vorbild einer Volksreligion in der religiösen und sozialen Öffentlichkeit der Griechen und andererseits wird die

Vernunft für den jungen Kant-Leser die Grundlage für seine Volksreligion.¹ Als ein Entwurf dieser Volksreligion schreibt Hegel den Text *Leben Jesu*, in dem wieder eine scharfe Kritik gegen seine Zeitgenossen zu finden ist; die gleiche Kritik, die sich seit Stuttgart über die Tübinger Periode erstreckt.²

Ihm war wichtig, dass neben einer vernünftigen Darstellung der Lehre Jesu das Mythische nicht fehlt. Denn bereits in Tübingen hat Hegel das Wirken auf Empfindungen und Phantasie als Beschaffenheit einer Volksreligion definiert (vgl. GW 1.103). Er findet die Erfüllung dieser Anforderungen in der Person Jesus und in seiner Geschichte. Deshalb könnte eine neue Interpretation seines Lebens die Veranlassung zur Gründung einer Volksreligion werden.³

Indem er Jesus als einen Tugendlehrer präsentiert, der seine Lehre nicht auf Dogmen, sondern allein auf der Vernunft gegründet hat, versucht Hegel in diesem Text die christliche Religion und die Person Jesus von deren positiven Aspekten zu befreien und diese mit der Vernunft zu ersetzen. Diese Überwindung der positiven Elemente, wie z.B. die Autorität der Person Jesus, ist an den Worten, die Hegel im

¹ Shibuya beschreibt dies sehr präzise: „Gemäß der Idee der wahren Religion hat Hegel in seinem ‚Leben Jesu‘ dem zeitbedingten jüdischen Gesetz das ewige Gesetz der Freiheit gegenübergestellt, nach dem der Mensch sich allein an die unverfälschte Stimme des Herzens und des Gewissens zu halten habe. ‚Dieses innerliche Gesetz‘ - in Gegenüberstellung zur jüdischen Religiosität, in der jedes Handeln von der äußeren Autorität und nach äußeren Gesetzen bestimmt wird - ‚ist ein Gesetz der Freiheit, dem sich, als von ihm selbst gegeben, der Mensch freiwillig unterwirft‘ [...] und das er zu seiner eigenen Maxime macht“ (Shibuya 1965, 13).

² In *Leben Jesu* ist die Kritik an Hegels Zeitgenossen indirekt und symbolisch implementiert. In dieser Schrift gelten die Juden als eine Chiffre für Hegels Zeitgenossen, wobei Hegel eigene Gedanken durch Jesu sagen lässt (vgl. Busche 1987, 109).

³ Vgl. Busche 1987, 104f.

Leben Jesu Jesus in den Mund legt, klar zu erkennen: „Wenn ihr eure kirchlichen Statuten und positiven Gebote für das höchste Gesetz haltet, [...] so verkennt ihr die Würde des Menschen, und das Vermögen in ihm, aus sich selbst, den Begriff der Gottheit [...] zu schöpfen - [...] was über Grab und Verwesung erhaben ist, und sich selbst seinen verdienten Lohn bestimmen wird, ist fähig sich selbst [zu] richten - es kündigt sich als Vernunft an, deren Gesetzgebung von nichts mehr sonst abhängig ist - der keine andere Autorität auf Erden oder im Himmel einen andern Maasstab des Richters an die Hand geben kan“ (GW 1.223).

Hegels Jesus will also selbst den Glauben an Christus durch einen Glauben an die Vernunft ersetzen, indem er lehrt: „Verlange ich denn aber Achtung für meine Person? oder Glauben an mich? oder will ich einen Maasstaab, den Werth der Menschen zu schätzen, und sie zu richten, als eine Erfindung von mir euch aufdringen? Nein, Achtung für euch selbst, Glauben an das heilige Gesetz eurer Vernunft, und Aufmerksamkeit auf den inneren Richter in eurem Busen, auf das Gewissen, einen Maasstab, der auch der Maasstab der Gottheit sei, diß wollte ich in euch erwecken“ (GW 1.258f).

Es scheint trotzdem, dass Hegel mit seinem Entwurf zu einer Volksreligion im *Leben Jesu*, vor allem mit einer Überwindung der Positivität, nicht fertig und zufrieden war; vielleicht weil er mitten im *Leben Jesu* einen wichtigen Aspekt der christlichen Religion entdeckt hatte, der ihm am Anfang nicht bewusst gewesen zu sein scheint: die geschichtliche Bedingtheit der Person Jesus und seiner Lehre.¹ Hegel selbst scheint dies gewusst zu haben, denn *Leben Jesu* folgen eine Reihe Manuskripte, die hauptsächlich nichts anderes behandeln als die geschichtliche Analyse der Religion. So kann man *Leben Jesu* als den Ausgangspunkt einer intensiven Untersuchung der Veranlassung der Positivität der Religion bei Hegel nennen.

¹ Vgl. Busche 1987, 121.

Veranlassung der Positivität im Christentum

Hegels zentrale Frage der Berner Periode direkt nach der Niederschrift von *Leben Jesu*, die übrigens auch eine Definition der Positivität beinhaltet, lautet: „Wie hätte man erwarten sollen, [...] daß ein solcher Lehrer Veranlassung zu einer positiven (auf Autorität gegründeten, und den Werth des Menschen gar nicht, oder wenigstens nicht allein in Moralität setzenden) Religion geben würde!“ (GW 1.285). Die Suche nach der Antwort auf diese Frage führt Hegel zu einer gründlichen Analyse des Christentums. Bevor er seine eigene Antwort auf diese Frage liefert, stellt er zuerst die zeitgenössischen Meinungen zu diesem Thema dar.

Nach Hegel gibt es zwei unterschiedliche zeitgenössische Meinungen zum Ursprung der Positivität der christlichen Religion. Beide stimmen in dem Punkt überein, „daß die Religion allerdings Principien der Tugend, aber zugleich auch positive Vorschriften [...] enthalte“ (GW 1.285). Wichtig ist aber, dass sich diese Meinungen in folgendem Punkt unterscheiden: eine hält das Positive „in einer reinen Religion für ausserwesentlich ja für verwerflich“ (GW 1.285). Deshalb will diese Meinung „der Religion Jesu den Rang einer TugendReligion nicht zugestehen“ (GW 1.285). „[D]ie andere [Meinung] hingegen [setzt] den Vorzug derselben gerade in dieses positive [...], es für gleich heilig mit den Principien der Sittlichkeit hält, oft gar diese auf jenes baut, ja ihm selbst zuweilen eine größere Wichtigkeit als ihnen einräumt“ (GW 1.285).

Hegels eigene Meinung über die Gründe der Veranlassung der Positivität der christlichen Religion kann in folgenden Thesen zusammengefasst werden: Erstens, die christliche Religion ist von Anfang an positiv gewesen. Zweitens, die christliche

Religion ist mit der Zeit positiv geworden.¹ Hegels zentrale Berner Manuskripte² sind eine ausführliche Behandlung der zwei oben genannten Thesen.

Der ursprüngliche Gestalt des Christentums selbst und der Geist der Zeiten

Von nun an interessieren Hegel in Bern die positiven Erscheinungen der christlichen Religion und deren Gründe der Veranlassung. Zu solchen Erscheinungen zählen z.B. positive Zeremonien und Gebräuche wie Abendmahl, Taufe, Beichte, Fußwaschung und Pflicht regelmäßiger Geldabgaben. Diese haben nach Hegels Auffassung ihre Wurzeln in historischen Gegebenheiten, die ursprünglich anderen Zwecken dienten, jedoch mit der Zeit und aus verschiedenen Gründen zu sinnentleerten Mechanismen geworden sind. Eine der wichtigsten positiven Erscheinungen, die direkt mit der Person Jesus verbunden ist, ist die Autorität:³ eine Autorität, die im Christentum in Form von Glauben an Christi zu finden ist.

¹ Es scheint auf den ersten Blick widersprüchlich, dass nach Hegel die Positivität der Religion einerseits von Anfang an in der Religion immanent gewesen ist, aber andererseits eine Sache ihrer geschichtlichen Entwicklung ist. Allerdings muss man das als „kein[en] gedankliche[n] Widerspruch, wohl aber eine terminologische Uneindeutigkeit“ Hegels interpretieren (Busche 1987, 122). Tatsächlich behandelt Hegel in seinen Analysen der Religion, beide Veranlassungsarten der Positivität in einer gemischten Form, indem er meist die positiven Erscheinungen entdeckt und dann diese als eine Mischung von Immanenz und Werdensprozess analysiert.

² Gemeint sind die von Nohl herausgegebenen Manuskripte unter dem Titel *Positivität der christlichen Religion* (= GW 1.281-378).

³ Wie in Stuttgart und in Tübingen ist Autorität in Bern weiter eine der wichtigsten positive Erscheinung der Positivität. Allerdings betrachtet Hegel in Bern die Autorität im Unterschied zu Stuttgart und Tübingen als ein Phänomen mit geschichtlichen Gründen.

Einer der wichtigsten Gründe der Positivität des Christentums ist nach Hegel das Judentum. Diese Gründe, „durch welche es möglich geworden [ist], daß man frühzeitig christliche Religion als Tugendreligion verkennen [...] und nachher zu einem positiven Glauben machen konnte“, sind unter anderem „in der ursprünglichen Gestalt der Religion Jesu selbst“ zu suchen, d. h. in der Abzweigung der Lehre Jesu vom Judentum (GW 1.286).

Nach Hegel war das Judentum selbst schon eine extrem positive Religion. Die jüdische Religion fand „das Gewissen in Befolgung des Buchstabens des Gesetzes, in den Opfern und anderen heiligen Gebräuchen statt in dem Gehorsam gegen das Sittengesetz“ (GW 1.284). Es ist in Bezug auf die Positivität, sowohl im religiösen als auch im politischen Sinne, bemerkenswert, wie Hegel „[den] traurige[n] Zustand der jüdischen Nation“ mit recht bitteren Worten wie folgt beschreibt: „[E]ine Nation, [...] deren Geist nun unter einer Last statutarischer Gebote zu Boden gedrückt war, die pedantisch jeder gleichgültigen Handlung des täglichen Lebens eine Regel vorschrieben, und der ganzen Nation das Ansehen eines Mönchsordens gaben - sowie sie das heiligste, den Dienst Gottes und der Tugend, in tote Formulare geordnet und eingezwängt hatten, und dem Geist nichts als noch hartnäckigen Stolz auf diesen Gehorsam der Sklaven gegen sich nicht selbst gegebene Gesetze übrig lassen, der auch durch die Unterwerfung des Staats unter eine fremde Gewalt tief gekränkt und erbittert wurde“ (GW 1.282).

Dieser Zustand der Verdorbenheit der Juden hat Jesus genötigt, seine Lehre auf seine Autorität zu gründen. Jesus „musste nothwendig seine Behauptungen auf die gleiche Autorität [wie im Judentum] gründen, auf Vernunft allein sich berufen zu wollen, hätte den Fischen predigen geheißen, da sie [d.h. die Juden] für eine solche Aufforderung keinen Sinn hatten“ (GW 1.289). Nach Hegel spielt es keine Rolle, wie tatsächlich die Verbindung Jesu mit Gott gewesen ist, denn „er mochte nun sich einer Verbindung mit Gott selbst bewusst seyn, oder auch nur das uns in die Brust

gegrabene Gesez für eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit gehalten [haben], und durch die Gewisheit, daß er nur lehre, was dieses Gesez gebietet, sich der Übereinstimmung der Lehre mit dem Willen Gottes bewusst gewesen seyn“ (GW 1.289-290). Wichtig ist, dass er ohne solche Autorität weder Aufmerksamkeit gewinnen noch und Wirkung erzielen konnte, denn wenn jemand „dem Strom der Sittenverderbnis seiner Zeit entgegen arbeiten will“ und Tugend lehren will, dann kommt „es auf seinen eigenen moralischen Charakter“ an „und ohne einen solchen seine Rede todt und kalt von seinen Lippen fallen würde“ (GW 1.288).¹

Eine andere Ursache, die wiederum ihren Grund im Judentum hatte und Jesus nötigte, „viel von seinem Individuum“ zu sprechen, war die „Erwartung eines Messias“ durch die Juden. (GW 1.290). Die Juden waren nur unter der Bedingung geneigt eine neue Belehrung anzunehmen, wenn sie diese von einem Messias bekämen. Daher hat Jesus der Annahme, ein Messias zu sein, nicht widersprochen. Hegel schreibt, dass Jesus versucht hat, „das was sie [d.h. die Juden] von dem Messias erwarteten, mehr auf moralisches“ d.h. auf den Kern seiner Lehre zu lenken.

Eine weitere sehr wichtige Veranlassung der Autorität der Person Jesus findet Hegel in allen Taten Jesu, die als Wunder bezeichnet werden: „Nichts hat wohl sosehr als dieser Glauben an Wundern dazu beigetragen, die Religion Jesu positiv zu machen, sie gänzlich selbst ihrer Tugendlehre nach auf Autorität zu gründen“ (GW 1.291).²

¹ In den Termini „todt“ und „kalt“ findet man wieder eine Verbindung mit Hegels Bildungskritik in Stuttgart.

² Hegel findet es allerdings interessant, dass „eine solche Kraft“, d.h. die Kraft zum hervorbringen von Wundern, den „gelehrten Zeitgenossen [Jesu] wie es scheint, nicht sosehr“ aufgefallen ist und diese Wunder wahrscheinlich eher ein Produkt der Phantasie der Nachfolger sein könnten. Trotzdem spielt das für Hegels Analyse keine entscheidende Rolle GW 1.291). Es reicht ihm anzunehmen „daß diese Thaten Jesu

In welcher Form haben Wunder zur Positivität der Lehre Jesu beigetragen? Wunder begründeten die Autorität des Täters „und diese Autorität desselben wurde das Princip der Verbindlichkeit zur Moralität“ (GW 1.291) und Autorität ist, wie vorher dargestellt, eine der wichtigsten Momente der Positivität selbst.

Nach Hegel bewirkten auch die Jünger Jesu eine Hervorhebung der Person Jesus statt seiner Tugendlehre. Um in der Umgebung Aufmerksamkeit für seine Tugendlehre zu erwecken, hat Jesus eine Anzahl seiner Jünger in die Gegenden geschickt, die er selbst nicht zu bereisen Gelegenheit hatte. In der kurzen Zeit, die den Jüngern zur Verfügung stand, war es ihnen nur möglich, das Volk auf sich und auf die Person Jesus und seine Wunder aufmerksam zu machen. Es blieb wenig Zeit für seine Tugendlehre selbst. Es ist also klar, dass „eine solche Art eine Religion zu verbreiten, [...] nur einem positiven Glauben zukommen“ kann (GW 1.295).

Die nächste Frage zur Veranlassung der Positivität durch die Jünger ist „die Frage, was trugen theils der Charakter und die Talente [...] der Jünger Jesu, theils die Art ihrer Verbindung mit ihrem Lehrer bei, die Lehre Jesu zu einer positiven Sekte zu machen“ (GW 1.293). Die Jünger Jesu „hatten Wahrheit und Freiheit nicht selbst errungen, sondern kamen nur durch mühsames Lernen zu einem dunklen Gefühl und zu Formeln derselben“¹, deshalb haben sie sich bemüht, die Lehre Jesu „getreu aufzufassen, und aufzubewahren, und sie ebenso getreu ohne Zusatz, ohne daß sie durch eigene Bearbeitung abweichende Eigentümlichkeit erhalten sollte, andern zu überliefern“ (GW 1.293f). Diese treue Überlieferung der Lehre ohne „eigene Bearbeitung“ (GW 1.293) kann nach Hegels Tübinger Terminologie als eine Sache des Gedächtnisses und als objektiv bezeichnet werden und somit viele positive

Wunder für seine Schüler und Freunde waren“. Ob diese an sich Wunder waren, ist für Hegel in seiner Analyse der Positivität des Christentums nicht wichtig (GW 1.291).

¹ Dieser Satz erinnert an Hegels Tübinger Beschreibung seiner Zeitgenossen, in der er sie mit den Griechen vergleicht (s. Kap. 1).

Aspekte in der Religion verursachen. Darunter zählt zum Beispiel das Missverstehen vieler Taten und Gebote Jesu durch seine Jünger, die als positiv im Christentum verankert wurden. Bereits in Tübingen hat Hegel solche positiven Aspekte wie Taufe und Abendmahl erkannt und untersucht, die in Berner Manuskripten erweitert und genauer analysiert werden; Aspekte wie z.B. die feste Anzahl von zwölf Aposteln, die Auferstehung, die Ausbreitungssucht, die Entstehung der christlichen Kirche wie ein Staat im Staat und deren weitere positive Gebote und Lehren und Zeremonien wie Beichte, Ablassbriefe, Heirats-Zeremonien und vieles Andere.¹ Zum Beispiel zeigt Hegel wie das Abendmahl durch die Christen missverstanden und zu etwas Positivem geworden ist. Ursprünglich ist das Abendmahl nach Hegel ein menschliches und freundliches Geschehen beim Feiern des jüdischen Passah-Festes gewesen, was den Jüngern ermöglichen sollte, „bei einem religiösen oder sonst einem freundschaftlichen Mahle, [...] ihres treuen Friends und Lehrers, der nicht mehr in ihrer Mitte seyn werde, zu gedanken, beim Genuß des Brodes sich seines für die Wahrheit aufzuopfernden Leibes, beim Genuß des Weines seines zu vergießenden Blutes sich zu erinnern“ (GW 1.301). „Diese menschliche Bitte eines Freundes [...] wurde bald [...] in ein Gebot, das den Befehlen der Gottheit gleich ist, [...] und das Ganze in eine misteriose gottesdienstliche Handlung verwandelt“ (GW 1.301). Man sieht klar, wie das Positive nach Hegel aus einem zufälligen historischen und menschlichen Geschehen entspringen und wie dieses dann, ohne seinen Grund in der Vernunft zu haben, zu einem starren äußerlichen Gegebenen werden kann; etwas zufälliges, was letzten Endes „den Befehlen der Gottheit“ (GW 1.301) gleich gesetzt wird.

¹ In allen diesen Beispielen ist die Rolle der heiligen Väter der Kirche nicht zu vergessen. Es wurde mehrere Jahrhunderte an dem System der christlichen Religion gearbeitet und weil die heiligen Väter nicht immer aus Vernunft etwas hinzugefügt haben, ist viel Unheiliges mit der Religion vermischt worden. (vgl. GW 1.314ff).

Am Ende der Berner Periode, scheint Hegel trotz seiner ausführlichen Analysen der christlichen Religion und die Veranlassung der Positivität in ihr, keine klare Antwort für eine seiner Grundfragen gefunden zu haben. Diese ist die Frage der Befreiung der Religion von dem Positiven in Form von einer Vereinigung von Vernunft und Sinnlichkeit; die Frage der Überwindung der Positivität der Religion. Diese ist eine Frage, die er seit Tübinger Zeit zu lösen versucht; eine Frage, die wie ein Antrieb die Gedanken Hegels bis seine Spätphilosophie in Berlin weiter führt.¹

Das Entscheidende in Berlin ist, dass Hegel die Antwort auf die Frage, wie diese Befreiung möglich ist, darstellt. Diese Frage wird allerdings in Berlin anders formuliert: Wie kann das positive *aufgehoben* werden?

Positivität der Religion in der Spätphilosophie Hegels

Die Antwort auf die Frage „was das Positive ist“ (VPR 2.194), behandelt Hegel in seiner Spätphilosophie im dritten Teil von VPR zum Thema *Die absolute Religion* unter dem Titel: *Die geoffenbarte, positive Religion* (vgl. VPR 2.194-203). Unter geoffenbart versteht man einerseits eine Religion, in der sich Gott selbst „den Menschen zu wissen gegeben hat“ (VPR 2.194). Andererseits versteht man unter ihr eine Religion, die den Menschen „von außen“ (VPR 2.194) gegeben worden ist. Dieses letztere nennt Hegel die Positivität einer geoffenbarten Religion.

Erst in der Berliner Periode findet man Hegels Antwort auf die Frage, wie die Religion vom Positiven zu befreien ist. In Berlin handelt es sich allerdings nicht um ein *Bekämpfen* bzw. eine *Beseitigung* der Positivität der Religion. Vielmehr geht es um

¹ Aus in der Einleitung erwähnten Gründen wird in dieser Arbeit auf eine Auseinandersetzung mit der Entwicklung des Begriffs der Positivität über Frankfurter, Jenenser, Bamberger, Nürnberger und Heidelberger Periode verzichtet.

eine *Aufhebung*¹ des Positiven. Wie eine Aufhebung der Positivität möglich ist, trägt selbst viel zu einem vollständigen Verständnis des Begriffs der Positivität bei und wird deshalb in dem folgenden Kapitel dargestellt.

Immanenz der Positivität in allem Geistigen

Warum die Positivität nicht bekämpft und beseitigt, sondern aufgehoben werden kann und soll, liegt an ihrer Immanenz in allem „Geistigen überhaupt“ (VPR 2.194). Bereits am Anfang des Kapitels *Die geoffenbarte, positive Religion* in VPR lässt sich feststellen, dass das Positive ein Moment von allen geistigen Phänomenen ist. Positiv ist nicht nur „[d]as Sinnliche“, das „endlich Geistige[...]“, und das „geschichtlich Geistige[...]“, sondern auch „[e]in höheres, reineres Geistiges“ nämlich „das Sittliche“ (VPR 2.194). Die bürgerlichen Gesetze oder „die Gesetze des Staates sind ebenso ein Positives“ (VPR 2.195). Auch „die Gesetze der Freiheit“ sind positiv und sogar „[d]ie absolute Religion ist [...] eine positive“ (VPR 2.195). Man stellt fest, dass nach Hegel „[a]lles Geistige überhaupt“ positiv ist (VPR 2.194).

Sinnlich und endlich geistig sind alle empirischen Eindrücke sowohl von der Außenwelt als auch der menschlichen geistigen und somit endlichen Innenwelt. Diese Äußerlichkeit als ein Moment der Positivität² bekommt hier zwei Bedeutungen. Einerseits ist das Äußerliche dasjenige, was als die Gegenständlichkeit für das Bewusstsein zu deuten ist, und andererseits ist sie das nicht aus der Vernunft

¹ Aufhebung ist einer der wichtigsten Begriffe der Hegelschen Philosophie, der gleichzeitig drei Verben und dementsprechend drei Bedeutungen (*negare*, *elevare* und *conservare*) beinhaltet, die alle durch Hegel bei einer Aufhebung der Positivität der Religion gemeint sind (vgl. Busche 1987, 255).

² Die Äußerlichkeit wurde von Hegel bereits in Tübingen als ein Moment des Positiven entdeckt.

selbst zu gewinnende und daher ein Gegebenes. Somit sind sogar die höheren reineren geistigen Dinge auch positiv. Als ein höheres reineres Geistiges nennt Hegel die Sittlichkeit bzw. die Gesetze der Freiheit. Diese Art des Geistigen ist seiner Natur nach „nicht ein solch äußerlich Geistiges, nicht ein Äußerliches und Zufälliges, sondern die Natur des reinen Geistes selbst“ (VPR 2.194). Das ist sie, obwohl sie ein positives Moment in sich hat. Dieses positive Moment in der Sittlichkeit ist die Art und Weise, wie sie an uns kommt, d. h. in der Erziehung, Unterricht, Lehre usw. Es wird uns von außen gegeben und gezeigt, dass die Sittlichkeit so gilt.¹

Ebenso sind die Gesetze des Staates positiv. Zum Beispiel, dass ein Verbrechen bestraft werden soll, ist vernünftig. Aber in der Strafe selbst ist z.B. die gerundete Anzahl von Strafjahren nicht durch Vernunft ausgemacht. Das kennzeichnet das Positive und „das Vernunftlose“ (VPR 2.195) des Gesetzes. Denn „[w]as seiner Natur nach positiv ist, ist das Vernunftlose“ (VPR 2.195).²

Auch die Religion, wie durch Hegel bereits in Bern ausführlich analysiert, beinhaltet sinnlich historische und endlich geistige Inhalte und ist somit positiv. So findet sich in der offenbaren Religion auch ein positives Moment: „indem da [d. h. in der offenbaren Religion] Geschichtliches, äußerlich Erscheinendes vorkommt, ist da auch Positives, Zufälliges vorhanden, das so sein kann oder auch so. Auch bei der Religion kommt also dies vor. Um der Äußerlichkeit, der Erscheinung willen, die damit gesetzt ist, ist Positives immer vorhanden“ (VPR 2.195).

¹ Dies erinnert wiederum an Hegels Bildungskritik in Stuttgart.

² Bereits in Tübingen hat Hegel die Vernunft als ein Gegenpol zum Positiven entdeckt.

Aufhebung der Positivität in der Philosophie

Hegel betont, dass es durchaus seine Berechtigung hat, zum Erkennen des wahren Inhalts der Religion gewöhnlich mit dem Positiven anzufangen. Jedoch ist es wichtig, dieses Positive auf der Seite zu lassen, insofern man wissenschaftlich, d. h. philosophisch, herangehen will. Denn „die Religion erscheint positiv im ganzen Inhalt ihrer Lehren, aber das soll sie nicht bleiben“ (VPR 2.196); d. h., die Positivität der Religion kann und soll aufgehoben werden.

Bereits in Tübingen und Bern hat Hegel in seiner Auseinandersetzung mit der Religion für die Vernunft einen zentralen Platz eingeräumt. Diesen Gedanken nimmt er in Berlin wieder auf und gründet seine Lösung auf deren Basis.

Hegels Ausgangspunkt ist ein gewisser Unterschied, der die Aufhebung der Positivität ermöglichen kann. Diesen Unterschied erklärt Hegel zuerst am Beispiel des Gesetzes der Freiheit und dann an der Religion selbst. Wie vorher erwähnt macht *die Bestimmung* des Gesetzes das Gesetz positiv. Dabei unterscheidet Hegel allerdings zwischen zwei Arten von Positivität: „das Positive als solche, abstrakt Positives, und das Positive in Form und als Gesetz der Freiheit“ (VPR 2.195f). Das Gesetz der Freiheit gewinnt seine Gültigkeit nicht durch Gegebenheit, „sondern weil es die Bestimmung unserer Vernünftigkeit selbst ist“ (VPR 2.196). Genau aus diesem Grund ist es nach Hegel nicht mehr positiv. Wenn diese Bestimmung „als diese Bestimmung gewußt“ wird, d.h. nicht mehr „Sache der bloßen Vorstellung, des bloßen Gedächtnisses“ bleibt, dann kann das „bloß Geltende“, d.h. das Positive aufgehoben werden (VPR 2.196).

In Bezug auf die Religion gilt das Gleiche. Trotz der Positivität ihres ganzen Inhalts der Lehren kann und soll diese Positivität aufgehoben werden. Die Religion darf also nicht „Sache der bloßen Vorstellung, des bloßen Gedächtnisses“ bleiben (VPR

2.196). In Berlin erklärt Hegel die Möglichkeit der Aufhebung der Positivität der Religion ausführlich. Dabei ist sein Ausgangspunkt *die Beglaubigung*.

Nach Hegel ist der Grund der Wahrheit einer Religion die Beglaubigung. Das Positive, wie die Autorität, Wunder usw., dient eigentlich dazu, diese Beglaubigung zu leisten. Wenn aber das Positive in der Religion aufzuheben ist, dann soll diese Beglaubigung auf eine andere Art und Weise geleistet werden, die dann nicht mehr positiv ist. Diesen nicht positiven Grund der Beglaubigung, d.h. ein „wahrhaftes Kriterium der Wahrheit“ (VPR 2.197) nennt Hegel *Zeugnis des Geistes*. Die sinnliche Art der Beglaubigung wie der „Wunder als [quasi] wahrhaftes Kriterium der Wahrheit“ (VPR 2.197) ist in der Tat eine „ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann“, „denn das Geistige ist höher als das Äußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren“ (VPR 2.196), also soll das Geistige nur durch das Geistige beglaubigt werden.

Den Ursprung dieses Gedanken gab es bereits in Tübingen in einer negativen Form und als Gegenteil zum Zeugnis des Geistes, sprich „[d]er Glauben an Christus als eine historische Person, ist nicht ein Glauben in einem praktischen Vernunftbedürfnis gegründet, sondern ein Glauben, der auf Zeugnissen anderer beruht“ (GW 1.157). Diese „Zeugnisse[...] anderer“ sind nun mit dem Zeugnis des Geistes zu ersetzen.

Hegel erklärt weiterhin, was er unter dem Zeugnis des Geistes versteht. Ein Zeugnis des Geistes könnte als der „allgemeine Anklang“, die „Zustimmung des Inneren“ und als eine „Sympathie“ bezeichnet werden, jedoch ist das wahre Zeugnis des Geistes nur als „Einsicht“ und „Denken“, d.h. „als das höchste Bedürfnis des menschlichen Geistes“ zu verstehen (VPR 2.198). Dies kann nach Hegel nirgendwo anderes zu suchen sein als in der Philosophie, denn „[d]as Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, daß der Begriff rein als solcher

ohne Voraussetzung aus sich die Wahrheit entwickelt und man entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwicklung die Notwendigkeit derselben einsieht“ (VPR 2.198).

Arbeit des Begriffs

Das Zeugnis des Geistes ist also nach Hegel in seiner höchsten Weise die Weise der Philosophie. Denn nur in der Philosophie kann sich der Begriff notwendig und ohne Voraussetzungen zu seiner Wahrheit bewegen. Behandelt die Philosophie aber nicht etwas anderes als die Religion?

Nach Hegel hat Philosophie den gleichen Inhalt wie die Religion, jedoch in einer anderen Form. Das, was in der Religion durch die Vorstellung geleistet wird, wird in der Philosophie durch den Begriff geleistet.¹ Die Philosophie ist anhand der Arbeit des Begriffes in der Lage die Positivität der Religion und hiermit die Religion selbst aufzuheben. Allerdings ist mit der Philosophie hier nicht bloßes Denken gemeint. Denken selbst hat seine positive Seite. Sobald man zu denken anfängt, bedient man sich der Kategorien und Formen des Denkens, wie zum Beispiel der formellen Logik des Schließens. So kann nach Hegel nur das Endliche gefasst werden aber nicht der göttliche Inhalt. In diesem Sinne geht Theologie notwendigerweise in das Positive über. Deshalb darf die Philosophie nicht vom Äußerlichen (z.B. vom Historischen oder Gegebenen) anfangen, sondern vom Begriff selbst. Denn „Nur der Begriff für sich befreit sich wahrhaft durch und durch von jenem Positiven“ (vgl. VPR 2.201).

¹ Vgl. PhG 497f, 556, 558f, 575. Weischedel (2014) beschreibt diese Tatsache kurz und bündig wie folgt: „Beim Übergang von der Religion zur Philosophie geschieht ja doch etwas Entscheidendes. Hegel sieht es darin, daß sich die Form ändert, in der der Gleiche Inhalt gewußt wird; diese Form ist in der Religion die Vorstellung, in der Philosophie der Begriff“ (Weischedel 2014, 313).

Was genau die Arbeit des Begriffs ist und wie diese eine Aufhebung der Positivität leisten kann, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und wird von daher nicht behandelt.

Zusammenfassung

Positivität ist eines der zentralen Themen der Hegelschen Philosophie von seinem Stuttgarter Tagebuch bis zu seinen Berliner Vorlesungen. In Bezug auf die Religion zeigt sich das Positive in allen Tatsachen, die die Religion von ihrem wahren Wesen trennen. Unter Anderem sind hier mehrere historische für wahr geltende Gebote, die ihre Wahrheit im Glauben an die Person Jesus, seine Autorität und seine Wunder begründet finden. Viele Zeremonien und Gebräuche, wie Taufe, Abendmahl, und viele andere „misteriöse gottesdienstliche Handlungen“ (GW 1.301), die nichts mit der Sittlichkeit selbst zu tun haben, sind Erscheinungen des Positiven. Anstatt von der „Bestimmung, die Pflichten des Menschen und die Triebfedern zu denselben, in ihrer Reinheit aufzustellen, und die Möglichkeit des höchsten Guts durch die Idee von Gott zu zeigen“ (VPR 2.297), anstatt „aus Achtung für die Pflicht zu handeln weil sie Pflicht ist, und weil es dann auch göttliches Gebot, d.h. Religion im wahren Sinne des Wortes“ ist (VPR 2.309); anstatt „das innere Criterium ihrer Nothwendigkeit“ in der Vernunft selbst zu suchen, halten viele religiöse Menschen vieles für wahr, weil ihnen gesagt wurde, dass es wahr sei. Solche Wahrheiten sind für sie „göttliche Wahrheiten“ in dem Sinne, dass diese „von menschlicher Vernunft nicht gefasst nicht ermessen werden können“ (GW 1.354).

Positiv hat somit eine negative, d.h. eine nicht der Wahrheit entsprechende Bedeutung bei Hegel und kann in diesem Sinne in Bezug auf Wahrheit wie folgt geklärt werden: Das Positive gewinnt seine Wahrheit und Gültigkeit von außen und wird uns „geboten von einer Autorität, der wir es schlechterdings nicht ausschlagen

können zu gehorchen“ (GW 1. 352). Somit gewinnt ein positives System der Sätze seine Wahrheit „unabhängig von unserem Fürwahrhalten“, sogar wenn dessen Wahrheit „auch keinem Menschen nie bekannt, von keinem Menschen nie für wahr gehalten worden“ ist (vgl. GW 1. 352).

Alles, dessen Wahrheit und Gültigkeit nicht in der Vernunft zu finden sind, das jedoch für wahr bzw. gültig gehalten wird, ist somit etwas schlechthin Positives. Das Positive kann und soll aufgehoben werden. Dies kann seinerseits nur durch eine Aufhebung der Religion selbst und zwar durch die Philosophie geschehen. Anstatt der Vorstellung als Form des Inhaltes in der Religion kann die Philosophie auf der Ebene des Begriffs das Vernünftige aus sich selbst und durch sich selbst zu gewinnen und somit das Positive aufheben.

Somit wurden in dieser Arbeit die Entstehung und Wurzeln des Begriffs der Positivität, vor allem in Bezug auf die Religion, von seinen Anfängen in Hegels Frühschriften bis zu seinem reifsten Inhalt in Hegels Spätphilosophie dargestellt. Ausgehend von einer Bildungskritik beginnt Hegel in Stuttgart die Eigentümlichkeiten des Positiven zu beschreiben. Aus dieser Stuttgarter Kritik wird bald in Tübingen eine Kritik der zeitgenössischen Aufklärung und der Theologie, in denen Hegel die Momente des Positiven findet. In Bern und mit *Leben Jesu* versucht Hegel das Positive der christlichen Religion zu überwinden, jedoch bleibt dies nur ein bloßer Versuch. Allerdings bringt es Hegel dazu, eine tiefe Einsicht in das geschichtliche Moment des Positiven zu bekommen. Das Thema wurde mit einer Einleitung in die Frage der Möglichkeit der Aufhebung der Positivität in Berlin abgeschlossen. Die Aufhebung der Positivität und ihre Antwort ist wiederum selbst ein Anfang; ein Anfang in das Ganze der Hegelschen Philosophie. Ohne dieses Ganze bleibt uns die Wahrheit verborgen. Denn so wie Hegel selbst in seiner Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* schreibt:

„Das Wahre ist das Ganze“ (PhG 24).

ضمیمه

نکاتی درباره ترجمه «پوزیتیویته» در زبان فارسی

با توجه به آنچه در ترسیم عمق و وجوه گوناگون مفهوم پوزیتیویته نزد هگل، در سه جستار این پژوهش بیان شد، اکنون باید دشواری ترجمه این مفهوم هگلی به فارسی، خودبه‌خود بر خواننده آشکار شده باشد. همچنین اکنون باید دلیل مدعای ملحوظ در جستار نخست، یعنی نارسایی ترجمه‌های موجود از این واژه نیز، تا حدودی عیان گشته باشد. شاید بتوان گفت که این امر ناشی از نارسایی زبان فارسی نیست، بلکه ریشه در پیچیدگی معنایی‌ای دارد که هگل بر این مفهوم بار نموده است، چنان‌که فهم درست آن در نزد هگل را، حتی در زبان آلمانی نیز بسیار دشوار کرده است. در این ضمیمه چند نکته درباره ترجمه این مفهوم به فارسی را فهرست‌وار می‌آورم.

نخست این‌که پوزیتیو در نزد هگل را باید با توجه به حوزه به‌کاررفته در آن ترجمه کرد. عدم توجه به این نکته، چنان‌که در جستار نخست دیدیم، سرچشمه اصلی اغتشاش در ترجمه‌های موجود است. با در نظر داشتن فلسفه دین به‌عنوان حوزه اصلی معنایی پوزیتیویته، این مفهوم در این حوزه، دارای چنان پیچیدگی‌ای است که به نظر من هنوز معادلی در فارسی برای کشیدن بار آن نمی‌توان یافت، و به‌ناچار باید آن را تا اطلاع ثانوی به همین شکل، یعنی پوزیتیو و پوزیتیویته بکار برد. اگرچه این توقف مطلوب نیست و باید به‌نوعی از آن فرا گذشت؛ اما خالی از فایده هم نیست. اگرچه با بکار بردن دو عبارت پوزیتیو و پوزیتیویته در متون فارسی، گرهی از معنای آن برای خواننده عادی گشوده نخواهد شد، اما دست کم راه بر بدفهمی‌های ناشی از معادل‌سازیِ ناصواب نیز بسته خواهد ماند! اساساً حرکت از متعارف به معلوم که در زبان آلمانی فلسفه هگل معمول است، لزوماً همیشه معادلی در زبان فارسی ندارد، و جعل معادل ناصواب برای این حرکت، حاصلی نخواهد داشت جز پوشاندن لباسی ناساز بر قامت متعارفی که توان حرکت به معلوم موردنظر هگل را نداشته، و در حوزه معنایی متعارف خود باقی می‌ماند؛ یا سر از بی‌معنایی درمی‌آورد. حسن این توقف در آن است، که خواننده با برخوردن به واژه‌ای نامتعارف مانند پوزیتیو، قطعاً در پی کاوش در معنای آن خواهد افتاد، که این امر

مبارکی است. درحالی که معادل متعارفی، مثل تشریعی، با همهٔ بار معنایی متعارف خود در زبان فارسی، جز به بدفهمی، یا توهّم فهم نخواهد انجامید، که نمونه‌هایی از آن را در جستار نخست دیدیم.

خلاصه این که واژهٔ پوزیتیویته در فلسفهٔ هگل، یکی از آن فراوان مفاهیم بسیار پیچیده و خاص است که هنوز ترجمه‌ای درخور در زبان فارسی برای آن یافت نشده است. به همین دلیل پیشنهاد من آن است که Positivität را تنها با اندکی تغییر در صورت ظاهر، و تحریر آن به رسم الخط فارسی، به صورت «پوزیتیویته»، همان‌طور که هست بکار بریم. چنان که من در سراسر این پژوهش چنین کردم. اما این به معنای امتناع ترجمه یا تعطیل تلاش برای ترجمهٔ این مفهوم به فارسی نیست. باینکه من شخصاً از عهدهٔ این مهم برنیاومدم اما مایلم حاصل برخی تأملات خود در این باره را با خوانندگانی که احتمالاً توان چنین کاری را در خود می‌بینند و مایل به پیگیری آن هستند، در میان بگذارم.

به نظر من اگر کسی بخواهد پوزیتیویته را به فارسی ترجمه کند باید چند نکته را پیش چشم داشته باشد. پیش از هر چیز لازم است ترکیباتی از واژهٔ positiv را که در متون هگل بکار رفته‌اند بیابد. این کار از این جهت مهم است که اگر بخواهیم واژه‌ای را در فارسی در برابر positiv قرار دهیم، این واژه باید قادر باشد با ترکیبات خود در فارسی، معادل‌های ترکیبات موجود در متن مبدأ را تدارک بیند (این همان اصل ایزومورفی است که عواقب عدم رعایت آن را در جستار اول مشاهده کردیم). با کاوش در متن هگل واژگان و ترکیبات زیر را می‌یابیم:

پوزیتیو؛ (به صورت صفت یا قید)	positiv
پوزیتیو شدن؛ (در ترکیب با فعل werden)	positiv werden
امر پوزیتیو؛ (اسم Substantiv) ساخته شده از صفت)	das Positive
پوزیتیویته؛ (اسم)	die Positivität
فعل لاتین ریشه و مصدر اصلی واژه positive	ponere

از میان ترکیبات بالا، تنها ponere است که به دلیل فعل بودن، امکان اشتقاق باقی ترکیبات را داراست. بنابراین با وجود این که فعل لاتینی ponere در متن هگل موجود نیست، اما می توان با مبنا گرفتن آن، افعال بسیاری در فارسی یافت که به درجات مختلف با معنای ponere همپوشانی معنایی داشته باشند. آنگاه می توان با در دست داشتن ریشه، باقی ترکیبات را نیز، با توجه به امکانات زبان فارسی و همچنین معنای متعارف واژگان در آن، انتخاب یا بازسازی نمود. برخی از این افعال (بعضاً در حالت اسم مصدر) و مشتقات آن از این جمله اند:

die Positivität	positiv werden	das Positive	positiv	ponere
مستقر شدگی	مستقر شدن	امر مستقر شده	مستقر شده	مستقر کردن
	استقرار	امر مستقر	مستقر	استقرار
نصب شدگی	نصب شدن	امر نصب شده	نصب شده	نصب کردن
	نصب شدن	امر منصوب	منصوب	نصب
	منتصب شدن	امر منتصب	منتصب	انتصاب
	مقرر شدن	امر مقرر	مقرر	مقرر کردن
		امر وضع شده	وضع شده	وضع کردن
وضع شدگی	وضع شدن	موضوع / امر وضعی	وضعی	وضع
تعیین شدگی	تعیین شدن	امر تعیین شده	تعیین شده	تعیین کردن
استوار شدگی	استوار شدن	امر استوار شده	استوار شده	استوار کردن
	پابرجای شدن	امر پابرجا شده	پابرجا / پابرجا شده	پابرجای کردن
	ثبت شدن	امر ثبت شده	ثبت شده	ثبت کردن
برپای شدگی	برپا شدن	امر برپا / امر برپاشده	برپا / برپاشده	برپا کردن
برقراری	برقرار شدن	امر برقرار / امر برقرار شده	برقرار / برقرار شده	برقرار کردن
	برجای شدن	امر برجای / امر برجای شده	برجای / برجای شده	برجای نهادن
ایستادگی	ایستاده شدن	امر ایستاده	ایستاده	ایستادن
	نشانه شدن	امر نشسته	نشسته	نشاندن
	خوابانده شدن	امر خوابیده	خوابیده	خوابانیدن
	گذاشته شدن	امر گذاشته	گذاشته	گذاشتن
	هشته شدن	امر هشته	هشته	هشتن
نهادگی	نهاده شدن	امر نهاده	نهاده	نهادن
	اثبات شدن	امر اثباتی	اثباتی	اثبات
ثبات	تُبُوت	امر مُتَبَت	مُتَبَت	تثبیت
	مترتب شدن	امر مترتب	مترتب	ترتب
	تعیین شدن	امر معین	معین	تعیین

چنان که مشهود است، من موفق به پر کردن همهٔ خانه‌های جدول بالا نشدم. همچنین اذعان می‌کنم که قطعاً می‌توان در مواردی تناسب بهتری میان خانه‌های جدول بالا و محتوای آن برقرار نمود. اما بر این باورم که همین اندازه هم در رساندن منظور من کافی است. در مرحلهٔ بعد باید معادل‌های موجود را بر اساس معیارهایی معین غربال نمود.

آنچه خوانندهٔ تیزبین باید تاکنون متوجه آن شده باشد، عدم حضور واژگانی مانند *تحصلی* یا *یجایی* در جدول بالاست. *positiv* را در فارسی به محصل^۱ یا متحصّل^۲ هم ترجمه کرده‌اند که البته بیشتر ناظر به معنایی است که پوزیتیویسم منطقی از این واژه مراد می‌کند. با توجه به توضیحاتی که در جستار دوم این نوشتار برای گشودن معنای پوزیتیویته آورده شد، آشکار است که خلط معنای پوزیتیو در نزد هگل با آنچه پوزیتیویست‌های منطقی از این واژه مراد می‌کنند مطلقاً جایز نیست، زیرا پوزیتیویسم منطقی اساساً قائل به بی‌معنایی هر گونه مفهوم *متافیزیکی* است، که این نظر با فلسفهٔ هگل، چه در کلیات و چه در جزئیات، مطلقاً قابل جمع نیست.

با توجه به فصول قبلی، در این که *یجایی* معنای پوزیتیو در حوزهٔ دین در نزد هگل نیست، جای شکی باقی نمی‌ماند. هگل در حوزهٔ دین، پوزیتیو را هیچ جا در معنای *affirmativus* بکار نبرده است. به همین دلیل کاربرد واژهٔ *یجاییت* برای پوزیتیویته در این معنا به کلی خطاست. به دلایل مشابه، ترجمهٔ واژهٔ پوزیتیو به معادل‌های فارسی *realis* مانند *تحصلی*، *واقعی* و غیره نیز خطاست، و این معانی را نمی‌توان برای پوزیتیو نزد هگل در حوزهٔ دین به کار بست.

۱ مثلاً نک. مایکل گیلسپی، بنیاد تاریخ در پدیدارشناسی هگل، ترجمه علی مرادخانی در نامهٔ فرهنگ شمارهٔ ۴۰

۲ مثلاً نک. حسن کلباسی اشتری، دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ، در: قیسات، بهار و تابستان ۱۳۸۵، شمارهٔ ۳۹ و ۴۰.

از سویی به کار بردن ترجمه‌هایی مانند جای‌گیر، مستقر، مقرر، وضعی و در یک کلام، به کار بردن معادل‌های فارسی واژهٔ پوزیتیو در معنای *constituum*، همپوشانی بسیار اندکی با معنای موردنظر هگل از پوزیتیویته در حوزهٔ دین دارد. این همپوشانی معنایی بسیار اندک را تنها در جاهایی می‌توان مشاهده کرد که احکام شرع (که خود تنها یکی از سویه‌های پوزیتیویته به شمار می‌روند)، به مثابهٔ قوانین موضوعهٔ استوار بر اتوریته، و نه استوار بر عقل، جاری باشند. شاید تنها در این موارد ترجمهٔ پوزیتیو به معادل‌های فارسی *constituum* مجاز بنماید.

اما معادل‌هایی از ریشهٔ شرع نمی‌توانند همپوشانی معنایی دقیقی با آنچه هگل از پوزیتیویته مراد می‌کند داشته باشند. دیدیم که ترکیبات نوآورانه‌ای مانند «استقرار شریعت» و امثال آن نیز تنها کوششی ناصواب برای ترجمهٔ این مفهوم بوده است.

نکتهٔ دیگری که باید بدان توجه داشت پسوند *-ität* در زبان آلمانی و تأمل در چگونگی امکان برگرداندن آن به فارسی است. پسوند *-ität* در آلمانی برای ساختن اسم از صفات مشتق شده از زبان‌های بیگانه، مانند لاتین، به کار می‌رود. این پسوند بر واژه‌های بیگانه همان اثری را دارد که *-heit* و *-keit* و *-igkeit* بر صفت، در آلمانی. در فارسی برای ترجمهٔ واژه‌های منتهی به *-ität* از روش‌های گوناگون استفاده شده است. یکی از این روش‌ها استفاده از پسوند «-یت» است. در جدول زیر برخی مثال‌ها را می‌بینیم:

فعال	aktiv
امر فعال	das Aktive
فعالیت	die Aktivität
جذاب	attraktiv
امر جذاب	das Attraktive
جذابیت	die Attraktivität
مدرن	modern
امر مدرن	das Moderne
مدرنیت	die Modernität
ذهنی	subjektiv
امر ذهنی	das Subjektive
ذهنیت	die Subjektivität

روش دیگر، استفاده از پسوند «-گی» است، که در فارسی برای ساختن حاصل مصدر از آن استفاده می‌شود. برخی از موارد چنین کاربردی را در جدول بالا در معادل‌هایی مانند وضع‌شدگی، مستقرشدگی و غیره می‌بینیم. حُسن این روش اخیر را شاید بتوان در آن دانست که می‌توان فعل «شدن» را که معنایی کانونی در فلسفه هگل دارد در ترجمه‌هایی از این دست ملحوظ داشت.

نکته دیگر، توجه به تفاوت ظریف میان Positivität و das Positive است. اسم ساخته‌شده از صفت با حرف تعریف، با اسم ساخته‌شده به وسیله افزودن -ität،

تفاوتی ظریف در معنا دارد. در فارسی عموماً مورد اول را با «امر» ترکیب می‌کنند. نکته مهم اما آن است که این دو هم‌معنا نیستند، و بنابراین باید بتوان برای هریک معادلی جداگانه یافت. Positivität – چنان‌که از تمامی توضیحات بخش دوم قابل‌برداشت است – به معنای سوبه یا جنبهٔ پوزیتیو یک امر است. «امر پوزیتیو» حامل تمامیتی است در خلوصی که حاوی چیز دیگری نیست. «پوزیتیو» معنای کلی‌ای در خود دارد که «امر پوزیتیو» حاوی آن نیست و برعکس بیشتر ناظر بر سوبهٔ مجرد، یا خاص آن است. این تفاوت‌های ظریف را می‌توان در قیاس با واژگان دیگری مثل «زیبایی» و «امر زیبا» یا «ذهنیت» و «امر ذهنی»، و امثال آن، بهتر پیش چشم آورد.

باری، باب مبحث پوزیتیو و مشتقات آن در فلسفهٔ هگل؛ و نیز فهم و ترجمهٔ آن در فارسی، کماکان گشوده است و بر ماست که از گشودن راهی به مفاهیم فلسفهٔ هگل – من جمله پوزیتیو – در زبان فارسی نومید نشویم. اگرچه، هدف و غایت من در این نوشتار، هرگز پرداختن صرف به ترجمه نبوده است؛ و اساساً مواجهه با این مفاهیم محتاج تلاشی است بسی فراتر از بازی با لغات!

اگر موفق شده باشم در مسیری که همراه با خواننده، در این نوشتار طی کردیم، علاوه بر دشواری‌های راه، لذتِ واکاوی و تعقیب مفهوم پوزیتیو را – همپای متن هگل – به وی بچشانم، زهی توفیق! و گر نه خوش‌دل، اگر راهی تازه و جسورانه به حصار اندیشهٔ هگل، در زبان فارسی، باز کرده باشم که به کار رهروان این راه بیاید. چنانچه در این مسیر به مترجمان و مؤلفان، تعریضی شد، نه به معنای نفی و انکار کار ایشان؛ که نقد بی‌غرضی بود با بَیتِ ترمیم و اصلاح فهم فارسیِ هگل. بر همین سیاق، نگارنده نیز خود را از تذکرات و راهنمایی‌های صاحب‌نظران و منتقدین محترم بی‌نیاز نمی‌بیند؛ بلکه چشم‌به‌راه اشارات باریک‌بینان است تا از رهگذر نقد و نظرها، به اصلاح کار خویش توفیق یابد.

فهرست منابع و مآخذ

منابع اولیه آلمانی

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke. Frühe Schriften. Teil I*. Herausgeber: Friedhelm Nicolin, Gisela Schüler. Bd. 1. Hamburg: Meiner, F, 1989. (=GW 1)
- . *Gesammelte Werke. Frühe Schriften. Teil II*. 1. Aufl. Herausgeber: Friedhelm Nicolin, Ingo Rill und Peter Kriegel. Bd. 2. Hamburg: Meiner, F, 2014. (=GW 2)
- . *Hegels theologische Jugendschriften nach der Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*. Herausgeber: Hermann Nohl. Tübingen: Paul Siebeck, 1907. (= N)
- . *Werke in zwanzig Bänden. 3, Phänomenologie des Geistes*. 2. Aufl. Bd. 603. Frankfurt: Suhrkamp, 1989. (= PhG)
- . *Werke in zwanzig Bänden. 7, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Bd. 607. Frankfurt: Suhrkamp, 1989. (= GPR)
- . *Werke in zwanzig Bänden. 16, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Bd. 616. Frankfurt: Suhrkamp, 1969. (=VPR 1)
- . *Werke in zwanzig Bänden. 17, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Bd. 617. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (=VPR 2)

منابع ثانوی آلمانی

- Busche, Hubertus. *Das Leben der Lebendigen. Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann (Hegel-Studien. Beiheft, 31), 1987.
- Cobben, Paul. *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- Fujita, Masakatsu. *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*. Bonn: Bouvier Verlag (Hegel-Studien. Beiheft, 26), 1985.
- Hoffmann, Thomas Sören. *Georg Friedrich Wilhelm Hegel*. Wiesbaden: Marixverlag, 2004.
- Lukács, Georg. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin: Aufbau-Verl., 1986.
- Riecke, Jörg (Hg.): *Duden, das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*. Berlin: Duden 2014.
- Ritter, Joachim; Grüner Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel: Schwabe, 1989.

Shibuya, Katsuhisa. *Die Philosophie und der Geist der Religion im Denken des jungen Hegel*. Heidelberg: Univ., Diss., 1965.
 Weischedel, Wilhelm. *Gott der Philosophen. Grundlage einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: WBG 2014.

منابع فارسی (کتاب‌ها)

- جرجانی، علی بن محمد، *کتاب التعریفات*، مصر: المنشأة بجمالیة مصر، ۱۳۰۶.
- سیداحمدیان، علیرضا، *خدایگان و بندگی از بیدارشناسی روح هگل*، تهران: چشمه، ۱۳۹۳.
- صادقی، علی، *آزادی و تاریخ، تأملاتی در دیالکتیک هگل*، آبادان: پرسش، ۱۳۸۴.
- طباطبایی، سید جواد، *تأملی در متن‌های اندیشه سیاسی جدید، مورد شهریار ماکیاولی*، تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، جلد ۵.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *شیعه در اسلام*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- فلاح رفیع، علی، *فلسفه دین هگل*، چاپ سوم، تهران: نشر علم، ۱۳۹۰.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (جلد هفتم)*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- گارودی، روزه، *در شناخت اندیشه هگل*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه، ۱۳۶۲.
- لوکاج، گئورگ، *هگل جوان (پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد)*، ترجمه محسن حکیمی، چاپ سوم، تهران: مرکز، ۱۳۸۶.
- مصلح، علی اصغر، *هگل*، تهران: علمی، ۱۳۹۲.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه، ۱۳۶۹.
- هیپولیت، ژان، *مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه، ۱۳۸۶.

منابع فارسی (مقالات)

آراسته، علی؛ احمدی افرمجانی، علی اکبر، خدا و دین از نظر هگل جوان، در: پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.

اردبیلی، محمد مهدی، فلسفه حق هگل، در: کتاب ماه فلسفه، شماره ۵۵، فروردین ۱۳۹۱.
اسماعیلی زاده، عباس، واکاوی معنای «دین» در کاربردهای قرآنی آن، در: آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۵، تابستان ۱۳۹۱.

توکی، غلامحسین، الهیات سلبی، در: پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۸۶.
حقی، علی؛ سلیمانی خورموجی، مهدی، تبیین نسبت اندیشه‌های دینی کرگور با دیدگاه‌های دینی هگل با استناد به مفهوم رفع، در: پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۱۷، تابستان ۱۳۹۰.

صادق‌نیا، مهرباب، مسیح و شریعت موسوی، در: هفت آسمان، شماره ۲۷، پاییز ۱۳۸۴.
طباطبایی، سید جواد، درسگفتارهای تفسیر پدیدارشناسی روح، تقریر مصطفی نصیری.
طباطبایی، سید جواد، نکاتی در ترجمه برخی مفاهیم فلسفه هگل، در: نشر دانش، شماره ۲۸، خرداد و تیر ۱۳۶۴.

طباطبایی، سید جواد، گفتگو درباره دین و هگل، در: نقد و نظر، شماره ۴۱۳، تابستان و پاییز ۱۳۷۴.
کلباسی اشتری، حسن، درباره فلسفه تاریخ، در: قبسات، شماره ۳۹ و ۴۰، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
گل‌سپی، مایکل، بنیاد تاریخ در حکم پدیدارشناسی (۱)، ترجمه علی مرادخانی، در: نامه فرهنگ، شماره ۳۹، بهار ۱۳۸۰.

گل‌سپی، مایکل، بنیاد تاریخ در حکم پدیدارشناسی (۲)، ترجمه علی مرادخانی، در: نامه فرهنگ، شماره ۴۰، تابستان ۱۳۸۰.

مرادخانی، علی، هگل و مقدمه درسگفتارهای تاریخ فلسفه، در: نامه فرهنگ، شماره ۳۶، تابستان ۱۳۷۹.

مرادخانی، علی، مرگ هنر و نسبت آن با مسیحیت در نگاه هگل، در: نامه مفید، شماره ۴۷، اردیبهشت ۱۳۸۴.

مرادخانی، علی، هگل و درسگفتارهای تاریخ فلسفه، در: کتاب ماه فلسفه، شماره ۵۱، آذر ۱۳۹۰.

مرادخانی، علی؛ سینایی، پریزاد، بررسی معنای دین بر اساس درآمد درسگفتارهای فلسفه دین هگل، در: جستارهای فلسفه دین، شماره ۳، بهار ۱۳۹۲.

مهرنیا، حسن، درآمدی بر رابطه تاریخی دین و دولت در مسیحیت و یهودیت، در: نامه علم و دین، شماره ۴۱ تا ۴۴، پاییز ۱۳۸۷ تا تابستان ۱۳۸۸.

مهرنیا، حسن، رابطه دین و دولت در نظام فلسفی هگل، در: حکمت و فلسفه، شماره ۲۵، بهار ۱۳۹۰.

مهرنیا، حسن، تبیین و نقد اندیشه دینی هگل، در: اندیشه نوین دینی، شماره ۲۹، تابستان ۱۳۹۱.

هاشمی، سید علی، شریعت در مسیحیت، در: معرفت، شماره ۱۵۸، بهمن ۱۳۸۹.

در متون فلسفی، مفاهیم در حکم دریچه‌هایی هستند که ورود به متن از رهگذر فهم و درک درست آنها ممکن می‌شود. از آنجا که این امر در آثار هگل به تمامی مصداق دارد، توجه ویژه به مفاهیم در آن ضرورت بیشتری پیدا می‌کند. از جمله مفاهیم پربسامد در فلسفه هگل مفهوم پوزیتیویته است. این پژوهش تلاش می‌کند اولاً نشان دهد که تا کنون در زبان فارسی بر حصار ستر مفهوم پوزیتیویته، چنان که شاید رخنه‌ای وارد نشده است، و ثانیاً با تکیه بر متون هگل در زبان اصلی راهی به سوی این مفهوم بگشاید. همراه شدن با هگل در مسیر طولانی کاوش او در مفهوم پوزیتیویته در حوزه دین، از اشتوتگارت تا توبینگن، برن، فرانکفورت، و در نهایت برلین؛ و سرانجام حفظ-و-رفع این مفهوم، روش این پژوهش برای راه یافتن به معنای نهفته در پوزیتیویته در فلسفه هگل است.