

فلسفه

وجه اومانستی فلسفه هگل

دکتر محمود خاتمی

چکیده

هگل از فلاسفه بزرگ دوران روشنگری است که اصول تفکر وی در جهت تحکیم مبانی و پایه‌های تمدن جدید غربی بوده و در باطن خود اومانستی است. وجه اومانستی فلسفه هگل را می‌توان در دو اصل زیر خلاصه نمود:

۱- اصالت سوژه، که بنیاد فلسفه هگل بر آن استوار بوده و در پی مطلق کردن انسان است.

۲- مرگ (غیبت) خدا. در کل فلسفه هگل دوچند سخن از خداست، اما خدا غایب است.

یعنی وقتی به ایده مطلق می‌رسیم خدا را بشری کرده‌ایم و خدای بشری را پشت سر نهاده‌ایم و لذا در مرحله علم مطلق دیگر به خدای متعارف نیازی نیست. که در این مقاله به توضیح بیشتر دو موضوع پرداخته شده است.

هگل از فلاسفه بزرگ دوران روشنگری است که در مدح مدرنیته هم سخن دارد. هدف اصلی این نوشته آنست که نشان دهد اصول تفکر او - گرچه گاه خلاف آن به نظر می‌رسد - در جهت تحکیم مبانی و پایه‌های تمدن جدید غربی سیر کرده و در باطن خود اومانیستی است. وجه اومانیستی فلسفه هگل را می‌توان از یک دیدگاه وسیع در دو موضوع زیر خلاصه کرد:

الف) اصالت سوژه‌ای که هگل در همه آثار خود بدان وفادار است؛

ب) مرگ خدا که هگل تفسیر خاصی از آن دارد.

موضوع اول در واقع اصلی است که بنیاد فلسفه هگل بر آن استوار است و در پی مطلق کردن انسان است؛ به این معنی که همه چیز محصول و تولید کار انسان است و انسان در فرایند خود آگاهی خود در بُعد شناختی و تاریخی بدان دست می‌یابد. موضوع دوم نیز به این منجر می‌شود که در کل فلسفه هگل، هر چند سخن از خداست، اما خدا غایب است، یعنی وقتی به ایده مطلق می‌رسیم خدا را بشری کرده‌ایم و خدای بشری (متناهی) را پشت سر نهاده‌ایم و لذا در مرحله علم مطلق دیگر به خدای متعارف نیازی نیست. در این نوشته این دو اصل را توضیح می‌دهیم تا

جنبه اومانیستی فلسفه هگل بیشتر معلوم شود.

الف - اصالت سوژه (سویژکتیویسم)

یکی از دورکن اصلی اومانیسم هگل اصالت سوژه است. اصالت سوژه در فلسفه هگل طی دو مرحله تحقق می‌یابد و سپس در تمام آثار وی بررسی و دنبال می‌شود: نخست برداشتن مرزی که کانت میان شیء فی نفسه و پدیدار قائل بود و دیگر برداشتن دیوار میان ذهن و عین. در خصوص مورد اول هگل به کانت اشکال می‌گیرد که اگر به شیء فی نفسه با عقل نمی‌توان راهی یافت پس چگونه می‌توان از آن اخبار کرد و گفت که «با عقل به آن راه نیست» یا «شیء فی نفسه وجود دارد»؟ اخبار کردن از شیء فی نفسه به معنی آن است که عقل را به شیء فی نفسه راهی هست - راهی که نهایتاً به نظر هگل به معقول بودن شیء فی نفسه می‌انجامد. از این رو نمی‌توان به شیء فی نفسه‌ای مستقل از پدیدارها قائل شد. به نظر وی شیء فی نفسه خود را ضمن پدیدارها عرضه می‌کند. پدیدار هم برای هگل صرفاً پدیدار به معنی کانتی کلمه نیست، بلکه پدیدار شامل همه حوزه‌هایی می‌شود که بشر به آن دسترسی دارد و لذا شیء فی نفسه در همه حوزه‌های قابل دسترسی بشر خود را به بشر می‌نماید.

واجتماعی سوژه انسانی است؛

۳- تجارب آگاهی یافتن به خویشتن خویش که تکوین عقلی سوژه است.

به طور خلاصه، هگل تجارب فردی را از یقین حسی یعنی از منظر آگاهی ساده آغاز می‌کند و با بحث‌های مفصل نشان می‌دهد که مرحله یقین حسی ذاتاً متناقض است و از این رو سوژه به مراحل پیچیده‌تر شناخت هدایت می‌شود و با گذر از مرحله ادراک حسی به فاهمه و سپس عقل (نظری یا عملی) می‌رسد و در خلال این فرایند تکوینی درمی‌یابد که ابژه یا عین که تصور می‌شد موضوع مستقل و حقیقی و بیرونی شناخت است از خود سوژه یا فاعل شناساست و سوژه به دلیل از خود بیگانگی خویش آن را مستقل و جدا می‌پندارد و بدین سان به اینجا می‌رسد که برای شناخت طبیعت و خدا به خارج شدن از خویش نیازی ندارد.

در این مرحله که سوژه درمی‌یابد که همه اینها از آن خوداوست طبیعت یا عالم اثر دست سوژه می‌شود و عقل سوژه در همه چیز راه می‌یابد. از این پس، سوژه در پی غلبه بر از خود بیگانگی خویش برمی‌آید. در آغاز این نهادهای آفریده دست بشر، ثروت‌ها و دولت‌ها همچون اموری مستقل می‌نمایند، یعنی در نظر سوژه نه در

از اینجا به مورد دوم - یعنی برداشتن فاصله ذهنی و عین - می‌رسیم. شیء فی نفسه معقول است و چون باطن پدیدارها خود را بر انسان عرضه می‌کند، انسان درمی‌یابد که این باطن معقول اوست و بدین سان به این حکم آگاه می‌شود که امر واقعی معقول است و از سوی دیگر امر معقول هم واقعی است.^(۱)

هگل حکم اخیر را در همه آثار اصلی خود اثبات می‌کند: در پدیدارشناسی روح، در دائرة المعارف و در علم منطق. در هریک از این سه اثر وی می‌کوشد تا از سه راه به ظاهر متفاوت به این حکم برسد: در کتاب پدیدارشناسی روح از راه تکوینی (ژنتیک)، در دائرة المعارف از طریق جدلی (پالمیک) و در علم منطق از راه دیالکتیک. ذیلاً توضیح بیشتری در این مورد داده می‌شود:

۱- پدیدارشناسی روح

در کتاب پدیدارشناسی روح، هگل روح را، نه به معنی خدا یا امری ورای انسانی یا معنوی بلکه به معنی سوژه انسانی به کار می‌برد و مراحل را که متناوباً برای تکوین آن لحاظ کرده، بررسی می‌نماید. این سه مرحله عبارتند از:

۱- تجارب فردی که تکوین سوژه انسانی است؛

۲- تجارب نوعی که تاریخ تکوین فرهنگی

حکم آفریده کار او بلکه همچون واقعیات داده شده‌اند، اما سوژه با غلبه بر این از خودبیگانگی آزاد می‌شود. بشر هنگامی آزاد است که خویش را در جهان در خانه خود بیابد، یعنی که اثر دست و کار خویش را در چهره عالم می‌یابد، از اینجاست که به نظر هگل سوژه از تجارب فردی به تاریخ و فرهنگ و جامعه بازمی‌گردد. زیرا آزادی فردی آزادی در تنهایی است، ولی آزادی در تنهایی آزادی بی‌محتواست. آزادی اصیل فقط در جامعه به دست می‌آید: «من، در واقع ما و ما در واقع من است».^(۲) به همین دلیل سوژه، وجود نوعی می‌یابد. تاریخ به این معنی تاریخ آزادی است - تاریخ آزادی سوژه از طبیعت و غلبه سوژه بر از خودبیگانگی خویش - یعنی اینکه می‌پنداشت عالم عینی خارج از خود او و مستقل از اوست. این آگاهی کلی که مناسبات سوژه و جامعه را بررسی می‌کند، در پایان درمی‌یابد که چیزی خارج از خود سوژه نیست. عقل همان فعل عقلانی است که واقعیت با آن پدید می‌آید. «عالم اراده من است».^(۳) اراده من، آگاهی من هیچ‌کدام از آگاهی کلی جدانیستند، زیرا «سوژه جوهر است»^(۴) و از این رو سوژه به مناسبات خویش با خود می‌پردازد و دور سوم از مراحل

پدیدارشناسی روح آغاز می‌شود. در تجربه فردی سوژه مناسبات خود با طبیعت را برمی‌رسد و در دور دوم مناسباتش با جامعه را و سرانجام مناسباتش با خود را. منظور هگل از اینکه سوژه مناسبات خود را با خود بررسی می‌کند این است که مراحل عمده آگاهی یافتن سوژه توسط خود سوژه مطرح می‌شود. آنچه قبلاً واقعیت مستقل و بیرون از سوژه تلقی می‌شد - چه طبیعت و چه تاریخ - در خود سوژه هضم می‌شوند، سوژه تصورات سوژکتیو خویش را که از ذات خویش دارد بررسی می‌کند. به نظر هگل این تصورات سه نوعند: نخست هنر، سپس دین و سرانجام دانش مطلق. در کتاب پدیدارشناسی، هگل دین و هنر را یک‌جا بررسی کرده‌است، اما در دائرةالمعارف آن دورا جداگانه بررسی می‌کند. به نظر هگل، در طی این مراحل سوژه نخست به بشری کردن طبیعت می‌پردازد، زیرا هنر و نیز شکل نخستین دین یعنی دین طبیعی در یکدیگر ادغام می‌شوند و بشر مصنوعات خویش را می‌پرستد و به این ترتیب هم هنر و هم دین هردو صورت بشری می‌یابند و طبیعت و خدا را بشری می‌کنند و در این مقام ذهن به دانش مطلق - که فصل آخر کتاب پدیدارشناسی بدان اختصاص دارد -

آنچه قبلاً واقعیت مستقل و بیرون از سوژه تلقی می‌شد - چه طبیعت و چه تاریخ - در خود سوژه هضم می‌شوند.

دست می‌یابد:

دو مظهر خویش می‌یابد - دو صورت

از خود بیگانه شده بشری.

در پایان این گزارش اجمالی از

پدیدارشناسی می‌توان گفت که

پدیدارشناسی روح روایت خاصی از

اومانیزم را در شکل سوپژکتیویسمی

عرضه می‌کند که طی آن وجود و فکر یکی

می‌شوند. سپس وحدت این دو محصول ذات

سوژه و تحقق و تکامل انسان کامل دانسته

می‌شود. انسان کامل همان خدای در حال

شدن است که تنها ضمن گسترش تاریخی به

کمال می‌رسد.

۲- دائرة المعارف

در مقدمه منطق کوچک در دائرة المعارف

نیز هگل به همین بحث می‌پردازد که هیچ

واقعیتی نیست که محصول سوژه نباشد. وی

در این مقدمه از سه مرحله فکر در برابر

عینیت (ابژکتیویته) بحث می‌کند: ۱- مرحله

متافیزیک سنتی، ۲- مرحله فلسفه تجربی

و فلسفه انتقادی کانت و ۳- مرحله نگرش

بی‌واسطه.

متافیزیک سنتی به نظر هگل نوعی

دریافت جزئی بوده است که واقعیات معقول

یا داده‌هایی تلقی می‌کرد که مبنای استدلال

«سوژه در واقع همان علم مطلق به خویش

در حالت از خود بیگانگی خویش است،

همان ذات حرکتی است که برابری با خود

را در غیر خود حفظ می‌کند».^(۵)

در این عالم مطلق اولاً وجود همان

فعلی است که در مقابل طبیعت و تاریخ

ساخته می‌شود. به نظر هگل ضرورت

جوهر - که همان سوژه است - همین است.

ثانیاً علم مطلق همین گسترش و بسط

وجود است. در فرایند پدیدارشناسی ذهن و

عین در تقابل با یکدیگر چنان بودند که سوژه

ناچار بود برای غلبه بر از خود بیگانگی

خویش همواره با بسط وجود گسترش یابد

تا ذهن و عین یکی شوند. همین تناقض

نیروی محرکه دیالکتیکی در تکوین

شناخت بود، ولی در دانش مطلق «حقیقت

فی نفسه با یقین (ذهنی) معادل است».^(۶) ثالثاً

طبیعت و تاریخ صور از خود بیگانه سوژه‌اند.

زمان و مکان دو صورت شهود حسی

سوژه‌اند (برای کانت) و این دو یکی به

طبیعت (مکان) و دیگری به تاریخ (زمان)

تبدیل می‌شوند و چون سوژه بر این صور

از خود بیگانه راه می‌یابد طبیعت و تاریخ را

هستند. متافیزیک سنتی هرگز قادر نبود بدانند که چرا جهان در ذهن سوژه ساخته می‌شود و به تعبیر دیگر چگونه عالم محصول سوژه است. فلسفه تجربی نیز همچون متافیزیک سنتی عالم را مستقل از ذهن سوژه تلقی می‌کرد و به علاوه می‌پنداشت که عالم عبارت است از طبیعت محسوس (ونه معقول). فلسفه نقادی کانت نیز به نظر هگل یک مشکل اساسی دارد.

کانت «من» (سوژه) را در برابر شیء فی نفسه (ابژه) می‌گذارد و شکاف میان این دو همواره باقی می‌ماند و به همین دلیل شیء فی نفسه کانتی بدون محتواست. در حالی که به نظر هگل «شیء فی نفسه نمی‌تواند چیزی غیر از همان مفهومی باشد که از آن داریم».^(۷)

بدین ترتیب هگل به همان ایده اصلی خود در پدیدارشناسی باز می‌گردد: وحدت وجود و فکر. مفهوم در درجه اول یک تصور انتزاعی است یعنی مقوله‌ای است که بر افرادی صدق می‌کند و لذا خارج از محتوای محسوس است و از این رو، به نظر هگل، مفهوم در واقع گام اول در نفی عقلانی داده محسوس بی واسطه است و به همین دلیل ذهن ما می‌تواند اشیاء محسوس در طبیعت را منظم کند و طبقه‌بندی نماید؛ اما عقل این نفی

را نیز نفی می‌کند و با این نفی نفی از سطح طبقه‌بندی می‌گذرد و به درک مناسبات اشیاء با یکدیگر می‌رسد. و با درک این مناسبات برای مفهوم محتوایی عقلانی می‌یابد. هگل از این مرحله با عنوان تبیین یاد می‌کند که «لحظه گسترش درونی مفهوم است، روش شناخت مطلق یا روان درونی خود محتوا را تشکیل می‌دهد».^(۸) بدین ترتیب مفهوم هم فعل فکر است و هم واقعیت عینی و این وحدت فقط در سوژه امکان پذیر است. مفهوم این وحدت را برای سوژه محقق می‌کند.

۳- علم منطق

روش هگل در کتاب علم منطق در تقریر مطالبی که ذکر شد تفاوت دارد و گرنه ایده اصلی او همان است. وی در منطق از سه مرحله بحث می‌کند: اول منطق وجود، دوم منطق ذات و سوم منطق مفهوم. در منطق، سوژه نخست اشیاء را فی نفسه می‌یابد، این همان دیدگاه ادراک حسی است که وجود بی واسطه را درمی‌یابد. سپس به مطالعه مناسبات با یکدیگر می‌پردازد و وجود اشیاء را در همین مناسبات، یعنی واسطه‌ها، می‌یابد. این مناسبات ذات اشیاء را می‌سازند. این دیدگاه تفکر است. بالاخره با درگذشتن از این حد و ادغام این دو مرحله

یا بی واسطه و مفهوم به عنوان ذات خود شیء
- همان ایده عقلانی است که از آن دوحد
فرا تر است. ایده وحدت جوهر و سوژه است
و لذا تمام محتوای وجود است.

«ایده را می توان چون عقل... چون سوژه
- ابژه، چون وحدت غایت و واقع،
متناهی و نامتناهی، روان و تن، چون
امکان واقعی فی نفسه، چون چیزی که
ماهیتش وجودش است و... تلقی کرد،
زیرا ایده نه تنها تمامی روابط فهمیدن
است بلکه این همانی فی نفسه و ذاتی
روابط را نیز شامل می شود.» (۱۳)

ایده مجموعه همه مفاهیم و ماحصل
آنهاست: ایده

«خلق مدام، حیات خالده، و سوژه جاوید
است.» (۱۴)

ایده همان کلیت واقع است که
محصول آزادی سوژه است و محتوای خود را
خودش می آفریند. بدین سان مشاهده
می شود که منطق هگلی تمامی واقعیت را
تبدیل به امری عقلانی می کند و در نهایت
جوهر واقعیت را با عقل سوژه انسانی یکی
می کند. راسیونالیسم همگی در نهایت
«وجود سوژه» را «همان فعل سوژه»
می داند (۱۵) و این فعل سوژه است که طبیعت
و تاریخ را بشری می کند.

به نحو دیالکتیکی، عنصر واقع فی نفسه و
لنفسه می شود، یعنی در مفهومی که از آن
داریم هم جوهر است و هم سوژه. بدیهی
است که منظور هگل از مفهوم، معنی رایج آن
نیست، یعنی یک صورت ساده اندیشه یا
محصول انتزاع قوه فاعله مورد نظر او نیست.
بلکه «سوژه زنده در واقعیت است» (۹) و
از این رو «واقعیت مفهوم نباید به طور
مصنوعی از خارج به مفهوم برسد، بلکه
باید با مراعات تمامی قواعد و الزام های
روش علمی از ذات خود مفهوم نتیجه
شود.» (۱۰)

منطق مفهوم، یعنی سومین بخش کتاب علم
منطق، خود ضمن سه باب به بحث ذهنیت،
عینیت و ایده می پردازد. ذهنیت، به جنبه
عقلانی منطق می پردازد و از لحاظ محتوا به
منطق صوری می پردازد:

«مفهوم فرآورده اندیشه ذهنی، فرآورده
تفکری خارج از خود شیء است.» (۱۱)

ذهنیت مفهوم بدین معنی کلیت مجرد و همانی
است، اما موقت است. دیالکتیک مفهوم را به
این معنی نفی می کند: آنگاه

«مفهوم صوری خودش شیء می شود و
دیگر مثل سابق نسبت به شیء خارجی یا
عینیتی بیرون از شیء نیست.» (۱۲)

وحدت این دو مرحله - یعنی مفهوم صوری

منطق هگلی تمامی واقعیت را تبدیل به امری عقلانی می‌کند و در نهایت جوهر واقعیت را با عقل سوژه انسانی یکی می‌کند.

ب- غیبت خدا

- نه از نوع تشبیه عرفانی - بلکه همانند شدن به این معنی که خدا را به عنوان آخرین صورت خارجیت - و از خود بیگانگی انسان - که همان ماورائیت دینی است کنار می‌گذارد. (۱۶) هگل در آثار مختلف خود به طور مفصل به تحلیل دین پرداخته است. بحث از خدا را در خلال تحلیل‌های او از دین می‌یابیم. دین نوعی بیان نمادین از خود آگاهی سوژه مطلق است و سه شکل مشخص در تاریخ خود آگاهی بشر دانسته است: طبیعی، هنری، و حیانی.

دین طبیعی همان لحظه وجودی آگاهی یافتن از جهان واقعیت خارجی است. سوژه چون به خود آگاهی کامل نرسیده و واقعیت را خارجی تلقی می‌کند و نه محصول کار و عقل خویش، لذا از خود صرفاً تصویری دارد. ساده‌ترین صورت این تصور، تصور واقعیت بی‌واسطه طبیعی است. گاه همچون زرتشت نقش ذهن خویش را در روشنائی می‌بیند (یقین حسی) و گاه در حیوانات و نباتات (ادراک حسی) و یا در مصنوعات بشری که مورد پرستش قرار می‌گیرند (مثلاً مصریان) (فاهمه).

به نظر هگل از لحاظ تاریخی بارسیدن به

دومین رکن اومانیسم هگلی در تفسیری نهفته است که وی از خدا می‌دهد. گرچه هگل از خدا سخن می‌گوید و فرازهایی فراوان در فلسفه او یافت می‌شود که می‌تواند دستبایه تفسیرهای دینی - و حتی عرفانی - قرار گیرند، اما چنانچه با روح فلسفی هگل خوگیریم و در آن دقیق شویم غیبت خدا در آن برملا می‌شود. نه «روح»، نه «ایده» و نه «مطلق» هیچ‌کدام در فلسفه هگل معادل خدا به معنای متداول کلمه نیستند. هگل بحث از خدای متعارف را نه در مرحله ایده یا روح یا مطلق بلکه در مرحله دین بحث می‌کند، آنجا که صرفاً مرحله‌ای است در گذر سوژه به سوی ایده مطلق. چون مسأله سوژه خود آگاهی اوست در شکل آزادی، لذا هگل مراحل اصلی شکل‌گیری آزادی یا خود آگاهی سوژه را برمی‌شمارد؛ این سه مرحله در وسیع‌ترین شکل خود سه قلمروند: هنر، دین و فلسفه. آزادی سوژه از لحاظ نظری غلبه سوژه است بر توهم خارجی بودن اشیاء (طبیعت) و نهادها و قوانین (تاریخ و فرهنگ). چنین سوژه‌ای در تمامیت خود در کار همانند شدن با خداست

«جوهر الهی به صور مختلف درمی آید...
و دیگر خود قهرمان است که حرف
می زند» (۱۸)

در تراژدی بشر با خدا درگیر می شود
(نمایشنامه های سوفوکل و آشیل) و
در نهایت به نفی خدایان هم راه می یابد.
در این نزاع بشر به خود آگاهی می رسد و
درمی یابد که خدایان نه در هنر و نه در
طبیعت هیچ کدام وجود ندارند. خدایان
مرده اند و بشر واقعیت خدایان است و از
این رو بشر تنها می شود. کمدی یونانی به نظر
هگل از این تنهایی بشر پرده برمی دارد، اما
کمدی به احساس نارضایتی و عذاب
می انجامد و لذا دین هنری تبدیل می شود به
دین وحیانی، زیرا انسان برای یافتن پشت و
پناهی برای خود، در عین تنهایی،
نیازمند است و لذا آن را در وحی می جوید،
یعنی در مسیحیت، اما مسیحیت
عبارت است از یافتن خدا در بشر. مسیح رمز
وحدت خدا و بشر است. حلول خدا در
تاریخ و بشر و مرگ مسیح تصور نمادین
وحدت جوهر و سوژه اند، اما مسیح - این
خدای انسان شده - این خدای حقیقی و
انسان حقیقی - می میرد و همچون هر واقعیت
محسوس جزئی در سیر زمان و گذر تاریخ
نابود می شود.

سطح سوم (فاهمه) که بشر محصول کار خود را
پرستش می کند دین نخستین بار شکل
سوژکتیو خود را به طور مستقل می یابد، زیرا
موضوع پرستش محصول خود انسان است و
نه موجودی طبیعی. به تعبیر دیگر با
بشری کردن طبیعت، سوژه از مرحله دین
طبیعی به دین هنری می رسد. دین هنری -
که اوج آن در فرهنگ یونان است - آگاهی
یافتن به عالم اخلاق است.

«قومی که از راه پرستش دین هنری به
خدای خود نزدیک شود همان قوم
اخلاقی است» (۱۷)

هنر در ابتدا ممکن است انتزاعی باشد
یعنی خود سوژه از خود در اثر خویش
بی خبر است. در این مرحله اثر هنری لحظه
پیدایش اثر هنری را از سوژه جدا می کند.
خصوصیت بشری و خود آگاهی او در این
مرحله، ابتدایی است. با گذر از این مرحله
دین هنری انتزاعی به دین هنری زنده
تبدیل می شود. بنابه تحلیل که هگل ارائه
می دهد ترانه های حماسی هومر بیان بشری
عالم الهی است؛ یعنی هومر خصوصیت
بشری را برداشته و جای بشر را به خدا
می دهد و این به معنی حاکم شدن
تقدیر است، اما در تراژدی بشر با تقدیر
درگیر می شود

دین نوعی بیان نمادین از خودآگاهی سوژه مطلق است.

درک می‌کند. معنویت چیست؟ همان نفی دائمی وجود طبیعی و تاریخی. سوژه انسان چیزی نیست مگر فعلی که با آن تاریخ خویش رامی‌سازد و لذا همان آفرینش مدام انسان به دست انسان است.

هگل هیچ چیزی را خارج از این تاریخ بشری، به عنوان واقعیت نهایی - که از آن نتوان درگذشت - نمی‌پذیرد. سوژه هم عامل این حرکت است و هم محتوای آن و هم عین جریان آن در عمل. مرگ خدا بیانگر آن است که لحظه وجودی نفی، لحظه وجودی ضروری گسترش سوژه است. خدا می‌میرد تا مرگ او لحظه وجودی طبیعت الهی، لحظه وجودی ضروری گسترش طبیعت انسان شود. طبیعت انسان با طبیعت خدایکی است. انسان با مرگ خدا به وحدت خویش با خدا یقین کرد. نه فقط خدا در انسان جذب می‌شود و از میان می‌رود، بلکه طبیعت هم.

«یک عقل بیش‌تر وجود ندارد، عقل دیگری به نام عقل مافوق بشری وجود ندارد: عقل همان وجود الهی در برش است.» (۲۲) به علاوه «عنصر الهی اصولاً محصول بشری است.» (۲۳)

«تاریخ جاودانی خدا و انسان، تاریخ میل خدا به انسان و انسان به خداست و آگاهی

«بشر الهی یا خدای بشری، یعنی مرگ، همان خودآگاهی کلی است.» (۱۹)
مرگ خدا - برای هگل - به این معنی است:

«مرگ تجرد ذات الهی، ذاتی که با خود (یعنی سوژه) ارتباط ندارد.» (۲۰)
از لحاظ شناختی، سوژه انسانی درمی‌یابد که خدا نمی‌تواند ماوراء آگاهی سوژه باشد خدا فقط در آگاهی انسان و با آگاهی انسان هست و حیات دارد. ماورائی بودن خدا دو معنی دارد یکی ماوراء سوژه باشد ولی وجود خاکی او ماوراء آگاهی انسان باشد (مسیح)، اما به تحلیل هگل این‌گونه ماورائیت حاصل نیست: دیگر ماوراء سوژه بودن به این معنی باشد که در عالم اعلا قرار دارد، اما این هم تمام نیست، زیرا:

«شناخت خدا عبارت است از همان آگاهی اوازخودش در شکل انسان و (لذا) همان شناختی است که آدمیان از خدا دارند؛ شناختی که تا مرحله شناخت انسان از خود در خدا فرامی‌رود.» (۲۱)

سوژه مطلق خدا را مرده می‌داند، زیرا نامتناهی و متناهی از لحاظ تاریخی به هم رسیده‌اند و خدا چیزی نیست مگر آنچه سوژه انسانی در کلیت تاریخی خود آن را

Philosophy, trans.G.E. Mueller (New York 1959)

_____.Science of Logic, trans. W.H.Johnston and L.G. struthers, 2vol., (London 1929)

_____.Lectures on the History of Philosophy, trans. E.S. Haldane and F.H.Simpson, (London 1965)

_____.Lectures on the Philosophy of Religion, trans.E.B. Speirs and J.B.Sanderson, (London 1962)

_____.The philosophy of Right, trans. T.M.Knox (oxford 1942)

پسیمی نوشتها:

- ۱- فلسفه حق، ص ۳۰
- ۲- پدیدارشناسی، ص ۱۵۴
- ۳- همان، ص ۵۳۱
- ۴- همان، ص ۱۷
- ۵- دائرةالمعارف بند ۵۵۴،
- ۶- پدیدارشناسی، ص ۷۰۲
- ۷- پدیدارشناسی، ص ۱۷
- ۸- پدیدارشناسی، ص ۹
- ۹- دائرةالمعارف، بند ۱۶۲، R.

و خود آگاهی هر دو به تماشای این میل در تاریخ هستند» (۲۴)

نتیجه اینکه هگل به خدای بیرون از انسان معتقد نیست و به هر حال هیچ گونه ماورائیت را قبول ندارد و انتظار نجاتی از خارج نمی برد. انسان حاکم بر سرنوشت خویش است و نجات را از درون خود می جوید - یعنی از تاریخ. با این توصیف هگل از مرحله دین می گذرد و به علم مطلق می رسد. در علم مطلق چنان که انتظار می توان داشت هگل از خدا بحث نمی کند. این مرحله ای است که سوژه در جهت وصول به ایده مطلق از آن گذشته است و به این معنی در فلسفه هگل در اوج خود - یعنی در علم مطلق - خدا غایب است.

بنابراین تفسیر، پایه دوّم و مهم اومانیزم جدید نزد هگل یافت می شود و از این رو می توان گفت که فلسفه هگل در بنیاد خود اومانیزمی است.

فهرست منابع

_____.Hegel, G. W. F.

Phenomenology of Mind, trans. J. Baillie (london 1976)

_____.Encyclopedia of

- ۱۰- پدیدارشناسی، ص ۴۵۶
- ۱۱- همان، ص ۸-۴۶۷
- ۱۲- همان، ص ۴۶۸
- ۱۳- دائرةالمعارف، بند ۲۱۴
- ۱۴- همان، بند R ۲۱۴
- ۱۵- تاریخ فلسفه، ص ۴۱
- ۱۶- نگاه فلسفهٔ دین، ص ۴۴ به بعد
- ۱۷- دائرةالمعارف، بند R ۵۶۲
- ۱۸- پدیدارشناسی، ص ۴۴۸
- ۱۹- پدیدارشناسی، ص ۴۴۸
- ۲۰- همان، ص ۴۸۷
- ۲۱- دائرةالمعارف، بند R ۵۶۴
- ۲۲- تاریخ فلسفه، ص ۱۱۳
- ۲۳- همان، ص ۱۵۵
- ۲۴- همان، ص ۲۳۱