



## The transition from the Christian supernatural and metahistorical idea to the natural-historical idea of the Enlightenment era (An introduction to Hegel's historicist thought)

Morteza Saeidi Aboueshaqi <sup>1</sup> | Hasan Mehrnia <sup>2</sup> | Ali fathi <sup>3</sup>

1. PhD student, Farabi College, University of Tehran, Iran. E-mail: [morteza.saeidi@ut.ac.ir](mailto:morteza.saeidi@ut.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Farabi College, University of Tehran, Iran. E-mail: [hmehmia@ut.ac.ir](mailto:hmehmia@ut.ac.ir)

3. Associate Professor, Farabi College, University of Tehran, Iran. E-mail: [ali.fathi@ut.ac.ir](mailto:ali.fathi@ut.ac.ir)

### Article Info:

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

##### Received:

26 January 2024

##### Received in revised form:

8 July 2024

##### Accepted:

11 September 2025

##### Published online:

3 February 2026

### Keywords:

history, Hegel, finite and infinite, transcendence and immanence, Augustine

**A**bstract: Christian teachings propose that God has a superhistorical and supernatural plan for humanity and the world, unfolding throughout history under divine providence and predestined truth. This idea has been extensively explored by thinkers such as Augustine in his *City of God* and other European philosophers who incorporate theological perspectives into their intellectual and philosophical systems. With the advent of the Enlightenment, however, a paradigm shift occurred in this historical-theological view, culminating in the philosophy of Hegel. While Hegel acknowledges the concept of divine providence in history, inspired by Vico, he rejects the notion of a supernatural God or soul. Instead, Hegel offers an immanent and eternal analysis of history, emphasizing the unity of the infinite and the finite within the world itself. In Hegel's framework, the relationship between the world and divine providence does not envision God as solely divine and absolute, with the world remaining distant and mysterious. Instead, it portrays a secular, worldly, and human-like God. This perspective removes the external, supernatural, and transcendent guardianship of humanity, placing emphasis on human intellect and reason. According to Hegel, humans determine their purpose a priori in history, and their plans unfold within the historical process. It is important to note that this interpretation reflects Hegel's philosophical perspective and may not align with all Christian beliefs or interpretations.

**Cite this article:** Ramin, F. Mousavi, S. Allami, A (2026). The Criticism of Friendly Atheism, *Philosophical Meditations*, 15(36), 289-295. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2022112.2500>

© The Author(s).

**Publisher:** University of Zanjan.

**DOI:** <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2022112.2500>

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)



**I**ntroduction: The transition from the Middle Ages to the Renaissance and Enlightenment periods brought significant changes to the philosophy of history. This shift can be characterized as a movement from religious interpretations to secular and non-religious understandings of history. Among these interpretations, Augustine's *City of God* represents the most prominent religious view, while Hegel's *Philosophy of History* embodies the peak of secular thought. This article examines these two opposing perspectives to explore the evolution of historical interpretation.

**M**ethodology: This study employs a qualitative methodology and thematic analysis. The primary sources used include Augustine's *City of God* and Hegel's *Philosophy of History*, along with secondary descriptions and interpretations of these works. These materials have been analyzed to present a

comparative framework and an original analysis.

**F**indings: Christianity introduced a historical conception of human history, contrasting the anti-historical metaphysics of Greek philosophy. Within this conception, history is viewed as having a meta-historical and supernatural purpose, planned by God. Christian theology envisions history as unfolding according to divine providence, with historical events measured against this supernatural plan. Augustine's *City of God* reflects this view, emphasizing the idea of original sin, which renders humanity incapable of designing predetermined goals independently of divine wisdom. For Augustine, humanity fulfills God's will within a divinely ordered sequence of causes known to God a priori. Thus, history is seen as a manifestation of God's predestined plan.

With the Renaissance and Enlightenment periods, a new

attitude toward history emerged, culminating in Hegel's philosophy. Hegel challenges the traditional Christian interpretation of history, rejecting its supernatural framework. While Hegel acknowledges the concept of divine providence, he reinterprets it as an immanent and internal principle governing history, rather than a supernatural and external force. For Hegel, history is not directed by a transcendent God but by a natural and internal idea embedded within the finite world.

Hegel denies the supernatural dignity of God, asserting that God cannot be separated from nature. He redefines the sacred, secularizing divine ideas traditionally associated with a world beyond nature. Hegel achieves this by integrating the infinite within the finite, arguing that the infinite only manifests through the finite. This perspective leads to the

idea of God's incarnation within humanity. Unlike traditional Christian theology, which places God as a transcendent authority above humanity, Hegel's framework elevates humanity to the position of God, removing the external guardianship of divine providence.

According to Hegel, humans, through intellect and reason, determine their destiny a priori within history. This view secularizes divine attributes, such as power and authority, assigning them to humanity. In Hegel's philosophy, history becomes the unfolding of human consciousness and freedom. The human soul reaches self-awareness within history, freeing intellect from submission to supernatural authority.

Hegel's interpretation sees humanity as infinite, attributing divine qualities to human existence. Humanity becomes the subject of its own will, viewing the

world as its object within nature and history.

**Discussion and Conclusion:** The Enlightenment and the rise of secularism challenged the Christian meta-historical and supernatural approach to history, leading to efforts to exclude God from human affairs. Enlightenment thinkers, relying on human intellect, reinterpreted the world according to material desires and goals, marking a departure from divine providence. Hegel's philosophy reflects this secular shift, presenting a reinterpretation of the relationship between the finite and the infinite. Hegel integrates the infinite within the finite, redefining the supernatural dignity of God and elevating humanity to a divine-like status. In this framework, humans, with their finite capacities, can attain a God-like position, embodying divine attributes. This perspective marks a significant departure from traditional Christian

theology, emphasizing human autonomy and intellect as the driving forces of history.

## References

- The HOLY BIBLE containing the old & new testaments, Washington, published by RCK cyber service.
- Augustine Qadis,( 2013) God's City, translated by Hossein Tawfighi, Qom, University of Religions and Religions Publications.
- Beiser, Frederick.( 2013), Hegel, translated by Seyyed Masoud Hosseini, Tehran, Qaqnos.
- Capleston, Frederic, (2017), The History of Philosophy Volume 6, from Wolf to Kant, translated by Ismail Saadat and Manouchehr Bozormehr, Scientific and Cultural Publishing Company and Soroush Publishing Company.
- Collingwood, R.J., (2015), The General Concept of History, translated by Ali Akbar Mahdian, Tehran, Akhtaran Publishing House.
- Cranston, Maurice, (2016), A

- New Analysis of Freedom, translated by Jalaluddin Aalam, Tehran, Amirkabir Publications.
- Dari, V.H., (1375) Philosophy of History, taken from the book Philosophy of History - Collection of articles from Encyclopedia of Philosophy, under the supervision of Paul Edwards, translated by Behzad Saleki, Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
  - Frankel, Charles, (1375), the idea of progress, taken from the book Philosophy of History - a collection of articles from the Encyclopedia of Philosophy, under the supervision of Paul Edwards, translated by Behzad Saleki, Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
  - Gardiner, Patrick, (1375), The theoretical systems of history, taken from the book Philosophy of History - Collection of articles from the Encyclopedia of Philosophy, under the supervision of Paul Edwards, translated by Behzad Saleki, Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
  - Gagro (2012), Descartes and the metaphysical system in Parkinson; Routledge History of Western Philosophy, Volume 4: Renaissance and Rationalism of the 17th century, translated by Seyed Mustafa Shahreayini, Tehran: Hekmat Publications.
  - Gilson, Etienne, (1389), History of Christian Philosophy in the Middle Ages, translated by Reza Gandami Nasrabadi, University of Religions and Religions Publications, Qom .
  - Hegel, G.W.F. (1988). Lectures on the Philosophy of Religion: One-Volume Edition, The Lectures of 1827, trans. R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
  - Hegel, G.W.F. (1975). Lectures on The Philosophy of world history, tr by H.B Nibest,

- Cambridge university press.
- Hegel, G.W.F. (2010), *The science of Logic*, translated by George Di Giovanni, New York, Cambridge university press.
  - Hegel, G.W.F. (2018), *The Phenomenology of Spirit*, translated by Michael Inwood, Oxford University Press.
  - Hegel, G.W.F. (2010). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, edited by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press.
  - Hegel, G. W. F., (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, EDITED BY ALLEN W. WOOD, Cornell University TRANSLATED BY H. B. NISBET, Cambridge University Press .
  - Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1352), *Gods and Servants*, translated by Hamid Enayat, Tehran, Khwarazmi Publishing House.
  - Heidegger, Martin (2002), *The Age of the World Picture*, in: off the beaten track, tr. , Julian Young & Kenneth Haynes, Cambridge University Press, (pp. 57-85).
  - Kant, Immanuel. (1983), "An Answer to the Question: What is Enlightenment (1784)." *Perpetual Peace and Other Essays*. Translated by Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett.
  - Kurian, George Thomas. (2011). *The Encyclopedia of Political Science*. CQ Press.
  - Marcuse, Herbert, *Wisdom and Revolution*, translated by Mohsen Talasi, Tehran, Agg Publishing, 1367.
  - Rauch, Leo, (2015), *Hegel, Spirit and Politics*, in: Salem, Robert C., and Higgins, Katelyn M., *The Age of German Idealism*, translated by Seyyed Masoud Hosseini, Tehran, Hikmat .
  - Talebzadeh, Hamid, Delavari, Fatemeh, (2017), *Hegel's Philosophy of Religion: Dialectics of the Trinity in the Secular Relationship of God and the World*, Zanjan University Philosophical Reflections bi-

quarterly, 8th year, number 22,  
spring and summer .

- Witten, G. Marsha. (1993). All Is Forgiven: The Secular Message in American Protestantism. New Jersey: Princeton University Press, Princeton.





## گذار از ایده فراطبیعی و فراتاریخی مسیحی به ایده طبیعی - تاریخ گرایانه عصر روشنگری (درآمدی بر اندیشه تاریخ گرایانه هگل)

مرتضی سعیدی ابواسحاقی<sup>۱</sup> | حسن مهرنیا<sup>۲</sup> | علی فتحی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری دانشکده‌های فارابی دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: [morteza.saeidi@ut.ac.ir](mailto:morteza.saeidi@ut.ac.ir)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده‌های فارابی دانشگاه تهران، ایران رایانامه: [hmehrmia@ut.ac.ir](mailto:hmehrmia@ut.ac.ir)

۳. دانشیار دانشکده‌های فارابی دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: [ali.fathi@ut.ac.ir](mailto:ali.fathi@ut.ac.ir)

چکیده: بر اساس آموزه مسیحیت، خداوند طرحی پیشینی، فراتاریخی و فراطبیعی برای بشر و عالم درانداخته است و تاریخ عالم مآلاً به سمت این خواست و حقیقت پیشین و مقدر سیر می‌کند. از این رو، آگوستین در کتاب شهر خدا و سایر اندیشمندان اروپایی در آثار دیگر، این انگاره را حفظ نموده و در نظام فکری و فلسفی خود در صدد بسط و تبیین آن برآمده‌اند؛ اما با ورود به عصر روشنگری در این نگاه تاریخی-الهیاتی چرخشی حاصل شد که نقطه اوج آن را می‌توان در اندیشه هگل یافت. او به‌رغم اینکه به تبعیت از ویکو ایده مشیت الهی در تاریخ را می‌پذیرد، اما از آن رو که منکر شأن فوق طبیعی خدا (یا روح) است، با تفسیر تاریخ به صورت فراطبیعی و فراتاریخی مخالفت ورزیده و آن را به صورت حال و درون ماندگار تحلیل می‌کند. هگل با باور به حلول امر نامتناهی در درون عالم متناهی و چهره-گشایی آن از خود وحدت و یگانگی این دو را به تصویر می‌کشد. در طر حواره هگلی از رابطه جهان با مشیت الهی، دیگر نمی‌توان خدا را به مثابه امر الوهی و مطلق و جهان را چونان راز و سکوت در نظر گرفت؛ بلکه با خدایی عرفی یا سکولار، این جهانی و انسان گونه مواجه هستیم. بدین شیوه، قیومیت بیرونی و فراطبیعی و متعالی از انسان و عقل انسان برداشته شده و بشر با خرد خویش غایت خود را به صورت پیشینی در تاریخ تعین بخشیده و طرح انسان در تاریخ جاری می‌شود.

### اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

### تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۶

بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰

انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

### واژگان کلیدی:

تاریخ، هگل، متناهی و نامتناهی، تعالی و درون‌ماندگاری، آگوستین، امر الهی.

استناد: سعیدی ابواسحاقی، مرتضی؛ مهرنیا، حسن. فتحی، علی (۱۴۰۴). گذار از ایده فراطبیعی و فراتاریخی مسیحی به ایده طبیعی -

تاریخ گرایانه عصر روشنگری (درآمدی بر اندیشه تاریخ گرایانه هگل). *تأملات فلسفی* ۱۵ (۳۶)، ۲۵۸۸-۲۶۱۵. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2022112.2500>

10.30470/phm.2024.2022112.2500

ناشر: دانشگاه زنجان.

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2022112.2500>

Homepage: [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)



## مقدمه

یکی از بارزترین مشخصه‌های اندیشهٔ یهودی و مسیحی، تصور تاریخ است به مثابهٔ امری که از پیش مقدر شده و در یک تطور تدریجی به سمت غایتی نهایی گام برمی‌دارد. از آنجایی که این تصور ارتباط نزدیکی با عقاید مربوط به مسیحیت و تجسد (اتحاد الوهیت و ناسوتیت در مسیح و همچنین ایمان به آخرت) دارد، موجب گردیده است که موضوع تاریخ‌گرایی و تطور تاریخی عالم که شایسته است آن را «حکمت تاریخی مسیحی» بنامیم، رنگ و بوی دینی و مذهبی به خود بگیرد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ۶: ۱۷۰).

در تاریخ اندیشهٔ غرب و به‌ویژه در دورهٔ قرون وسطی شاهد آن بودیم که حکمت تاریخی مسیحی بیش از هرکسی در اندیشه‌های آگوستین و در کتاب شهر خدا تبلور یافته بود؛ گرچه شرح و تفسیر او از تاریخ را نمی‌توان نظریه‌ای ناظر به پیشرفت دانست، بلکه غایت تاریخ از منظر وی فراتاریخی بوده و هدف و مشیت الهی در آن نجات‌بخشی و سعادت بشر است. با وجود این، پس از پایان یافتن قرون وسطی و با آغاز عصر نوزایی علمی و دورهٔ روشنگری، در فلسفهٔ تاریخ اتفاقاتی رقم می‌خورد که

می‌توان از آن به گذار تفسیر دینی-مذهبی به تفسیر سکولار و غیرمذهبی از تاریخ نام برد؛ چرخشی که کاپلستون معتقد است لزوماً نمی‌توان آن را ضددینی قلمداد کرد، بلکه بهتر است آن را خوانشی غیردینی و سکولار از تاریخ بنامیم (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۷۱). در این راستا می‌توان از فیلسوفانی چون کانت، هگل و هردر نام برد که در رویکرد تاریخی خود مشیت الهی را به‌نوعی نیروی تاریخی درون‌ذات تعبیر می‌کنند.

چنانکه می‌دانیم، با شروع عصر جدید دگرگونی‌های بزرگی در حوزهٔ علم، الهیات و فلسفه رخ داد و تحولات جدید در ساحت علم نیازمند ارائهٔ صورت جدیدی از زندگی و نگرش نوینی به تاریخ بود. به نظر هگل «یزدان‌شناسی درون‌ماندگار وی که مبنایی برای نگرش تاریخی او بود، می‌توانست به زندگی انسان دنیای مدرن معنا و اهمیتی بیشتر از تفکر سابق مسیحی ارزانی دارد» (بایزر، ۱۳۹۳: ۴۳۴). نگرش نوین هگل در واقع از زندگی می‌خواست تصویری که از آینده برای خویش رقم می‌زند، از درون خودش و بدون استمداد از بیرون باشد؛ یعنی نوعی از عقل که به تعبیر کانت به بلوغ رسیده است (Kant, 1983: 41). از این‌رو، در این

مقاله سعی بر آن است که ابتدا به بررسی حکمت تاریخی مسیحی در اندیشه آگوستین -مهم‌ترین متفکر در حکمت تاریخی مسیحی- پرداخته شود و سپس انتقال به تفسیر غیرمذهبی از تاریخ، یعنی فلسفه تاریخ با تأکید بر اندیشه هگل مورد واکاوی قرار گیرد.

### ۱. حکمت فراتاریخی مسیحی

یکی از آموزه‌های اعتقادی مهم مسیحیت، آموزه گناه اولیه یا گناه ذاتی است که به موجب آن دست بشر از همان آغاز تولد از فیض حق و نجات و رستگاری کوتاه می‌شود.<sup>۱</sup> با تکیه بر این آموزه دینی-مسیحی، انسان نمی‌تواند به کمک خرد خویش به اهداف مدنظر خود نایل شده و اساساً دستاوردها و اعمال او منشأ و خاستگاهی ماوراءطبیعی و غیر از خود وی دارند. به بیان دیگر، درست است که عقل و خرد آدمی منشأ انتخاب و عملکرد فردی است، با این-حال پیرو این باور دینی، در عالم چیزی جز خواست و اراده خداوند محقق نخواهد شد و نیل به سعادت و رستگاری تنها در پرتو فیض حق امکان‌پذیر است. از این‌رو، چنانکه

«کالینگوود» نیز توجه داده است «در اندیشه مسیحی روند تاریخی نه تحقق نیت آدمی، بلکه تحقق اراده خداوند است و نقش خدا محدود به تعیین پیشینی اهداف و موضوعاتی است که انسان‌ها خواستار آنند» (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۶۵). بدین ترتیب، اگرچه انسان در روند تاریخی می‌داند که خواستار چه چیزی است، اما نمی‌داند که چرا خواستار آن است و در اندیشه مسیحی، دلیل این خواست و اراده آدمی در واقع تحقق نیت خداوند است. مشاهده می‌شود که آثار تاریخی و کلامی که بر اساس مبانی و اصول فکری و اعتقادی مسیحیت نگاشته شده‌اند، نوعاً عنایت خداوند و از پیش مقدر شدن غایت بشریت را فارغ از هرگونه کاربرد عقل و خرد آدمی در تحقق آن، پیش‌فرض می‌گیرند و در این غایت‌مندی خاص، حیات تاریخی مسیح [یا خدای پسر] اهمیت فراوانی یافته و حوادث به گونه‌ای پیش می‌روند که نهایتاً در نسبت با آن معنا می‌یابند. در این گونه آثار، ابتدا در یک تقسیم‌بندی کلی، تاریخ را به دو دوره «ظلمت» و «روشنایی» تقسیم می‌کنند و سپس هریک از آنها به دوره‌های کوچک‌تر تقسیم می‌شود؛ ادواری که هریک

1. The Holy Bible, Genesis, 3:6

تا تقدیر سعادت و نجات آدمی را بنا بر احسان و لطف خداوند در حق انسان رقم بزند.

### ۱-۱. حکمت فراتاریخی در اندیشه آگوستین

کتاب شهر خدا که نام کامل آن «در باره شهر خدا در برابر مشرکان»<sup>۱</sup> بوده و در اوایل قرن پنجم میلادی به منظور پاسخگویی به ادعاهای مشرکان علیه مسیحیت نگاشته شده است، در نهایت به دنبال اثبات این مطلب است که نه تنها مسیحیت عامل زوال و نابودی امپراتوری روم نیست، بلکه مایه حیات و اقتدار آن است.<sup>۲</sup>

آگوستین در این اثر با طرح سلسله-پرسش‌هایی هدفمند در صدد بیان وضعیت تاریخی است که در آن خداوند به‌عنوان قانونگذار عالم، مشیت و اراده خویش را بر عالم حاکم می‌کند. در واقع چون خداوند حقیقتی نامتناهی، ازلی، همه‌توان و خالق عالم است، سعادت کامل بشر نیز به دست او است. به نظر آگوستین، خداوند مشیت همه امور را از پیش مقدر کرده و به آنها علم پیشینی دارد (آگوستین، ۱۳۹۳: ۲۱۳)؛ اما پرسش این

ویژگی‌های خاصی داشته و دوران‌ساز خود بوده‌اند. از این رو می‌توان گفت که تاریخ جهان قبل از مسیحیت، فرایندی است که با تجسد خدا در مسیح و پیرو آن، تأسیس شهر زمینی خدا پایان می‌یابد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۲۴-۱۲۳).

موضوع مورد تأکید در نوشتار حاضر این است که حکمت فراتاریخی مسیحی، نوعی طرح الهی را برای تاریخ عالم به تصویر می‌کشد که پیش‌تر از جانب خداوند مقدر شده است و اکنون آگوستین در کتاب «شهر خدا» در صدد بازنمایی آن است. به تعبیر ژیلسون «ساختن تدریجی شهر آسمانی، غایت و هدف واقعی خدا در آفرینش جهان است و این طرح الهی در همه لحظات آفرینش حاضر است و تاکنون بی‌وقفه ادامه یافته و به تاریخ جهان معنای خاصی بخشیده است» (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۲۳). در شهر خدا، آگوستین خطوط کلی الهیات تاریخی که جملگی حوادث تاریخی را طرح و نقشه‌ای پیشینی از جانب خدای متعال می‌داند، به تصویر کشیده شده است. اثری که می‌کوشد

به میان آمده است و یکی از مهم‌ترین آثار غرب و مسیحیت است که تأثیر فراوانی بر دوره بعد از خود داشته است.

1. De Civitate Dei contra paganos

۲. در این اثر درباره بت‌پرستی، گناه اولیه، نجات انسان، شهر خدا و شهر زمینی (خاستگاه و پیشرفت و غایت آنها)، دوره‌های دینی برای تاریخ و اراده خدا و انسان و ... سخن

چیزی جز تحقق مشیت خدای متعال نیست و «سیر تاریخ همچون شعری است که زیبایی آن از ترکیب اضداد است و این طبق تقدیر خداوند است» (آگوستین، ۱۳۹۳: ۴۷۱). این اضداد موجبات تشکیل دو شهر زمینی (کافران) و آسمانی (مؤمنان) را فراهم می‌آورد. به نظر آگوستین، همان‌گونه که در نامه پولس به رومیان می‌خوانیم، در جریان گناه اولیه و هبوط، مرگ به زندگی انسان‌ها راه یافت؛ چنانکه با تجسد عیسی مسیح زندگی به فرزندان آدم عطا شد (Romans, 5:12). آگوستین معتقد بود اگر انسان هبوط یافته نتواند از بار سنگین این گناه‌رهایی یابد، گرفتار مرگ ابدی خواهد شد (آگوستین، ۱۳۹۳، ۵۳۶-۵۴۷).

کتاب شهر خدای آگوستین تاریخ پیشرفت این دو شهر است و در آن از حکمت تاریخ سخن به میان آمده است (آگوستین، ۱۳۹۳: ۶۲۳). او غایت شهر خدا را چنانکه در

است که اگر همه چیز بنا بر مشیت و اراده خداوند رخ می‌دهد و او به همه امور علم پیشینی دارد، در آن صورت آیا جایی برای اراده انسان باقی می‌ماند؟<sup>۱</sup> به بیان دیگر، در صورت صحت چنین فرضی باید پذیرفت که بر عالم و اراده انسان نوعی ضرورت و جبر حاکم است.<sup>۲</sup> در پاسخ به این شبهه، آگوستین اصرار می‌ورزد که انسان هم دارای اختیار بوده و فاعل موجب نیست، و هم خداوند به همه امور علم پیشینی دارد. او معتقد است که اگرچه خداوند علم پیشینی به همه امور دارد، این بدان معنا نیست که آدمی هیچ‌گونه اراده و اختیاری از خود ندارد؛ بلکه در واقع همین اراده انسان نیز در ضمن ترتیب علی جای دارد که به‌طور پیشینی معلوم خداوند است (آگوستین، ۱۳۹۳: ۲۱۵). در واقع آگوستین ذیل بحث از مشیت و علم پیشین خداوند و اراده انسان، به‌طور کلی طرحی را درباره تاریخ بیان می‌کند که به موجب آن، تاریخ

۱. این پرسش در واقع به مبحث کلامی دیرپا و قدیمی جبر و اختیار و «علم پیشین خداوند و اختیار انسان» برمی‌گردد که در طی قرون متمادی مورد بحث و مناقشه بوده است و کتاب‌ها و مقالات زیادی در این باب به رشته تحریر درآمده است و در اینجا مستقلاً موضوع مورد بحث ما نیست. جهت مزید اطلاع ر.ک: کتاب «علم پیشین الهی و اختیار انسان»، (۱۳۷۵)، محمد سعیدی‌مهر، انتشارات اندیشه؛ مقاله «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان».

۲. علی‌رضا و سعید رحیمیان، فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث.  
۲. طبیعتاً چنین فرضی با مبانی دینی و اعتقادی امامیه (که در مقابل جبر و تفویض اشاعره و معتزله قائل به امر بین الامرین است) سازگار نیست؛ چنانکه ابوسعید ابوالخیر در پاسخ به این رباعی حکیم عمر خیام که می‌گفت «گر می‌نخورم علم خدا جهل بود» می‌گوید: «علم ازلی علت عصیان بودن-نزد عقلا ز غایت جهل بود».

تخیلی تاریخ از نوع «توین بی»<sup>۱</sup> و «اشپنگلر»<sup>۲</sup> نیست؛ بلکه مبتنی بر وثاقت کتاب مقدس و ایمان به خدا بوده و تنها زمانی اعتبار دارد که از مرجعیتی متعالی، فراتاریخی و فراطبیعی صادر شود. خدایی نامتناهی که نسبت به همه امور آگاه است و به همین جهت می‌داند که در آینده چه خواهد شد و از این رو می‌تواند همه تاریخ را مرحله‌بندی کند. آگوستین آخرین مرحله را بر اساس پیش‌بینی‌های کتاب مقدس این‌گونه توصیف می‌کند:

«دجال پیش از روز خداوند ظاهر خواهد شد. مسیح برای داوری زندگان و مردگان نخواهد آمد، مگر زمانی که دشمن او دجال نخست برای گمراه کردن کسانی که در روح مرده‌اند، آمده باشد. پس از دجال، پادشاهی ابدی پسر انسان یعنی مسیح آغاز می‌شود. از طریق مجازات تطهیرکننده، برخی پاک می‌شوند و نیکان از بدن در واپسین داوری جدا خواهند شد. خدا جهان را داوری خواهد کرد، مقصود مسیح است. همه دشمنان شهر مقدس اورشلیم (همه امت‌هایی که دشمن اورشلیم هستند) را هلاک می‌کند» (آگوستین، ۱۳۹۳: ۹۵۰-۹۷۹).

## ۲. گذار از حکمت فراتاریخی مسیحی به فلسفه تاریخ در عصر جدید

همان‌گونه که پیش از این درباره حکمت دینی مسیحی گفته شد، تاریخ در جهت غایتی که خداوند از پیش مقدر کرده است،

نامه به رومیان بدان اشاره شد، یافتن حیات ابدی می‌داند؛ غایت و هدفی که در نسبت با آغاز (خاستگاه) معنا خواهد یافت (Romans, 6: 22). بدین ترتیب همه تاریخ در نسبت با نخستین انسان شکل گرفته است.

نکته حائز اهمیت دیگر در این نوع نگرش، اشاره به پیدایش عالم در هفت روز یا دوره زمانی پیاپی است که یادآور پیشرفت تاریخ در ادوار مختلف است. این هفت دوره به ترتیب زمانی عبارتند از: از آدم تا طوفان؛ از طوفان تا ابراهیم؛ از ابراهیم تا داوود؛ از داوود تا جلای بابل؛ از ترک بابل تا تولد مسیح (تجسد)؛ از تولد مسیح تا زمان آگوستین؛ و در نهایت دوره پس از آگوستین. به اعتقاد وی، در روز هفتم که روز «سبت» خواهد بود، روز را نه با غروب، بلکه با آغاز روز خداوند به پایان خواهیم برد

(آگوستین، ۱۳۹۳: ۱۱۰۹). بنابراین، حکمت فراتاریخی مسیحی که مبتنی بر کتاب مقدس است اساساً به پیشگویی آینده می‌پردازد؛ اما این نوع تصویرسازی از تاریخ و دوره‌بندی‌ها و پیشگویی‌ها به معنای پیشگویی علمی یا

۲. اسوالد مانوئل آرنولد گانفرید اشپنگلر (Oswald Spengler)، ۱۸۸۰-۱۹۳۶، مورخ و فیلسوف معروف آلمانی.

۱. آرنولد جوزف توین بی (Arnold Joseph Toynbee)، ۱۸۸۹-۱۹۷۵، مورخ نامدار انگلیسی.

گذار به عصر جدیدی می‌دید، ضمن تلاش در جهت وفاداری به روح تاریخ‌گرایی مسیحی، بر نگرش عرفی و سکولار از تاریخ نیز تأکید می‌ورزید (Hegel, 2018: 8).

در این دوران، پیرو محوریت بخشیدن به عقل و خرد انسانی یا خودآینی عقل، تفسیر اندیشمندان فلسفه تاریخ طبیعتاً متفاوت از گذشته بود. از نظر هگل، اگرچه ایده مشیت الهی بر فلسفه تاریخ سلطه دارد، با این حال نباید آدمی را در بسط و پیشرفت تاریخ چونان فاعل موجب اسپینوزایی فاقد عنصر اراده در نظر گرفت و تاریخ را در قلمروی فراطبیعی تفسیر نمود. خوانش جدید هگل از تاریخ به عنوان یک امر حال و درون‌ماندگار<sup>۳</sup> اگرچه در تقابل با ایده فراتاریخی<sup>۴</sup> آگوستینی-مسیحی به نظر می‌رسید، اما به-کلی بیگانه با آن و در تقابل با حاکمیت مشیت خداوند بر عالم نیز نبود. در واقع او

رقم می‌خورد؛ یعنی ایده‌ای فراطبیعی برای تاریخ وجود دارد که فرایند تاریخ را باید در آن ملاحظه کرد و نسبت وقایع تاریخ را با آن سنجید؛ اما با ظهور عصر روشنگری این رویکرد به تدریج طرفداران خود را از دست داد و با چالش‌های جدیدی روبه‌رو شد. نخستین کسی که در این دوران اصطلاح «فلسفه تاریخ» را به معنای فلسفی و انتقادی به کار برد و از معنای آگوستینی و حتی ویکویی<sup>۱</sup> فاصله گرفت، فرانسوا ولتر<sup>۲</sup> بود؛ اما این واژه در نزد همه فیلسوفان و اندیشمندان عصر روشنگری نظیر کانت، هگل، مونتنسکیو، ویکو و دیگران به یک معنا به کار رفت و به‌رغم اتفاق نظر جملگی آنان در عدول از معنای آگوستینی-مسیحی تاریخ، نگرش‌های متفاوتی نسبت به آن داشته و خوانش واحدی از تاریخ‌گرایی نداشتند. در این میان، هگل که زمانه خودش را در حال

۴. فراتاریخی بودن، ایده‌ای است که نه در این جهان بلکه در جهانی دیگر (مانند جهان مثل یا برزخ یا آخرت) محقق خواهد شد و نیازمند آن است که فراطبیعی هم باشد؛ یعنی به صورت طبیعی و تاریخی رخ ندهد و عمدتاً فارغ از زمان و مکان خواهد بود که آن را پیش از هگل بیشتر به عنوان متعالی و الهی می‌شناختند، اما هگل معتقد است که ایده‌های الهی نه به صورت متعالی بلکه به صورت حلولی (یا درون‌ماندگار) و طبیعی و تاریخی رخ می‌دهند و تحقق می‌یابند و ضرورتاً در زمان رخ خواهد داد.

۱. جامباتیستا ویکو، فیلسوف و مورخ ایتالیایی در عصر روشنگری (۱۶۶۸-۱۷۴۴).

۲. فرانسوا ماری آروئه (François Marie Arouet)، فیلسوف و نویسنده معروف فرانسوی که در زبان فرانسوی او را ولتر (Voltaire) می‌نامند (۱۶۹۴-۱۷۷۸). او اولین اندیشمند و مورخی است که با نگارش تاریخ جهان، چارچوب‌های تاریخی الهیاتی را کنار گذاشت و بیشتر بر اقتصاد، فرهنگ و تاریخ سیاسی تأکید کرد.

3. immanent

نماید تا بدین شیوه منشأ و ایده فراتاریخی را که بر دوره‌بندی‌های مسیحی حاکم بود، به ایده‌ای درون‌ماندگار در تاریخ تبدیل کند.

«هگل می‌خواست طبیعت را الهی و الوهیت را طبیعی سازد. هگل مفهوم خدا را عقلانی کرده و منکر شأن فوق طبیعی اوست و او را درون‌ماندگار در جهان می‌سازد، به قسمی که خدا را نمی‌توان از طبیعت و طبیعت را از خدا جدا کرد. [البته باید دانست] که هگل همان‌قدر که خواستار الهی‌سازی طبیعت و تاریخ بود، خواستار طبیعی‌سازی و تاریخی‌سازی امر الهی بود» (بایزر، ۱۳۹۳: ۲۳۵).

از اساس آنچه برای مسیحیت سنتی امری قدسی به شمار می‌رفت، از نظر هگل به صورت امری طبیعی و درون‌ماندگار جلوه می‌کرد. خوانشی که می‌توانست به واسطه آن بر بیگانگی میان انسان و جهان فائق آمده و ایده‌های الهی را - که به جهانی فراتر از جهان طبیعی حواله داده می‌شوند - این جهانی کند. بدین ترتیب هگل در نظام فکری و فلسفی خود به شرح و تبیین خدایی درون‌ماندگار پرداخت و با هرگونه برداشتی که بخواهد نامتناهی را در ورای امر متناهی بگنجاند، مخالفت ورزید (بایزر، ۱۳۹۳: ۹۴-۱۰۶). او نه تنها امر نامتناهی و جهان نامتناهی را در

نوعی مشیت الهی و در عین حال درون‌ماندگار را برای تاریخ متصور می‌شد که متناسب با «دین طبیعی»<sup>۱</sup> بود نه مسیحیت. اکنون باید پرسید که چگونه ایده‌ای طبیعی و در عین حال الهی در تاریخ به وقوع می‌پیوندد، و چگونه این ایده الهی از چنگال امر فراطبیعی خارج می‌شود؟ در حقیقت آنچه در رنسانس و عصر روشنگری رخ داد، همین بوده است و این مهم در اندیشه هگل به اوج و تمامیت خودش می‌رسد. هگل با ربط و نسبتی که بین متناهی و نامتناهی برقرار کرده بود توانست از ایده فراطبیعی به ایده طبیعی در تاریخ عبور کند.

#### ۲-۱. متناهی و نامتناهی در اندیشه هگل

هگل در بخش «وجدان ناخرسند»<sup>۲</sup> از کتاب پدیدارشناسی روح<sup>۳</sup>، مسیحیت سنتی را صورتی از بیگانگی خود و جهان معرفی می‌کند (بایزر، ۱۳۹۳: ۲۳۴). در حقیقت، هگل می‌خواست بر جدایی و بیگانگی‌ای که مسیحیت سنتی میان فرد و جهان ایجاد کرده بود، فائق آمده و دین را امری درون‌ماندگار

<sup>۲</sup> [Unglücklich Bewusstsein](#)

<sup>۳</sup> [Die Phänomenologie des Geistes](#)

(1807).

۱. واژه دین طبیعی «Natural Religion» از نظر وی به معنای دین برآمده از طبیعت و نهاد بشر (چونان دین یونانی) و یک دین عقلانی است که در مقابل دین منزل یا وحیانی «Die geoffenbarte Religion» قرار دارد.

ورای امر و جهان منتهای قرار نمی‌دهد، بلکه در درون آن می‌داند. از همین رو وی تفسیر نظام‌های مابعدالطبیعی سنتی درباره نامتناهی را که همواره سعی داشته‌اند نامتناهی را متعالی از جهان منتهای و تجربه بدانند، نادرست دانسته و تلاش کرده تا تفسیری متفاوت از آن ارائه دهد. خوانشی که در آن، تعالی یافتن امر بیرونی، ایده، خدا یا نامتناهی از امر درونی و این جهانی بی‌معنا است.

#### ۲-۲. ایده مطلق یا خدا در اندیشه تاریخی هگل

در تاریخ مابعدالطبیعه، نسبت و رابطه خدا با جهان طبیعت و انسان همواره محل نزاع و گفت‌وگوی متفکران، دینداران و فیلسوفان بود. این پرسش در نظام فکری-فلسفی هگل به نحوی دیگر طرح می‌شود و می‌توان با استفاده از آن، فرایند درونی شدن نامتناهی و نامتناهی شدن امر منتهای و نیز ربط میان تجسد و الوهیت را به تصویر کشید.

هگل همانند برداشت سنتی مسیحیت، خدا را نامتناهی می‌داند؛ اما نه به صورت ذاتی فوق طبیعی که جدا از خلقت خویش وجود داشته باشد. به اعتقاد وی، همان‌گونه که امر نامتناهی نمی‌تواند از امر منتهای جدا باشد و ناگزیر در آن تجلی می‌یابد، امر الوهی نیز نمی‌تواند مطلقاً جدای از جهان باشد (بایزر،

۱۳۹۳: ۲۱۴). به موجب این برداشت از خداوند که وی را حال و درون‌ماندگار می‌داند، خداوند یا امر مطلق با بشریت اتحاد داشته و در آن تجسد می‌یابد (Witten, 1993: 32). هگل با طرح این موضوع در واقع نزدیکی و قرابت اندیشه خود با پروتستانتیسم را که اصالت بیشتری برای خدای پسر قائل بود، نشان می‌دهد. او همچنین با نفی قیومیت از غیر و توجه به خود، به نحوی قرابت خویش با اندیشه کانت و مذهب لوتری، و رابطه خدا و انسان یا رابطه خدا و جهان را تفسیر کرد (طالب‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۷۳). این تفسیر از نسبت خدا و جهان و نامتناهی و نامتناهی، با تعریف «کوریان» از سکولاریسم نیز تطابق دارد؛ زیرا او بر آن است که سکولاریسم، تصویری از جهانی است که در آن قوانین از منبعی قدسی اخذ نمی‌شوند و کاملاً مکانیستی و طبیعی‌اند (Kurian, 2011: 1526). به بیان دیگر، در عین اینکه در تفسیر سنتی و دینی، قوانین جهان بر اساس خواست و اراده خداوند رقم می‌خورد، هگل با گرفتن تعالی و قدسیت از خداوند و تقلیل و تبدیل آن به مفهومی طبیعی و انسانی در قالب «روح مطلق»، موجبات این چرخش و گذار از آسمان به

در دوره روشننگری به نقطه اوج خود رسیده بود؛ رویکردی که می‌خواست امور فوق طبیعی را ذیل امور طبیعی گنجانده و بدین- ترتیب تصویری از خدا در مقام حال در طبیعت شکل دهد که جدای از خلق نبود<sup>۱</sup> (گاگرو، ۱۳۹۲: ۱۲۵). از نظر هگل، خدا همان قدر به انسان متکی است که انسان به خدا؛ زیرا الوهیت تنها از طریق کرد و کار بشر و خودآگاهی وی محقق می‌شود. بنابراین، انسان رسالتی الهی دارد و به تحقق ذات خداوندی یاری می‌رساند (بایزر، ۱۳۹۳: ۱۳۴). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این طرح هگلی سکولارتر از طرحی است که در آن خدا به‌عنوان امری قدسی و رازآلود و در سکوت ایستاده و در مقابل آن انسان و اجتماع انسانی قرار دارد. در خوانش هگلی از رابطه خدا با طبیعت، خداوند به هیأتی انسانی درآمده یا دست کم در انسان متجلی شده و خود را آشکار می‌کند. این ایده اگر به معنای همه‌خداانگاری<sup>۲</sup> اسپینوزایی نباشد (یعنی یکی انگاشتن خدا با طبیعت یا انسان‌انگاری خدا)، دست کم می‌کوشد آدمی را بر جایگاه خدایی نشانده یا به مذهب «همه در

زمین را فراهم می‌آورد؛ تقریری که البته مختص خود اوست و در نزد سایر اندیشمندان زمانه نمی‌توان نظیر آن را یافت. در ادامه فرایند این‌همانی خدا و طبیعت، یا خدا و انسان از منظر هگل شرح و تبیین خواهد شد.

### ۲-۳. این‌همانی خدا و انسان در اندیشه هگل

از آنجایی که خدا در اندیشه هگل می‌بایست به صورت حال و درون‌ماندگار باشد، از نظر او اقوم دوم در سه گانه مسیحی (خدای پسر)، همان ایده در حالت محسوس و آشکارگی آن است؛ زیرا تنها با محسوس شدن ایده الهی است که این‌همانی خدا و انسان شکل می‌گیرد (Hegel, 1988: 473). به عبارت دیگر، با وحدت و یگانگی نامتناهی و متناهی است که خدا (یا نامتناهی) می‌تواند جامع کلیت و جزئیت شود. از این رو عنصر جزئی در این فرایند همان انسان‌شدگی خداست (طالب‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۷۶). بدین ترتیب با وحدت خدا و انسان، خدا به صورت طبیعی و این‌جهانی و درون‌ماندگار درمی‌آید؛ البته باید افزود که این رویکرد در حقیقت همان منظری بود که پس از رنسانس شکل گرفته و

2. Pantheism

۱. که به همه‌خدایی و تبیین طبیعی معجزات دامن می‌زد و به نحوی تهدید دین رسمی بود.

سرنوشت بشریت و آینده تاریخ بود؛ اما در تفکر دوره روشنگری و به‌طور خاص در طرحواره هگلی از رابطه متناهی و نامتناهی، این دو با انعکاس در یکدیگر توانستند باهم وحدت یابند؛ بدین‌گونه انسان با عقل خودبنیاد خویش جایگاه خدایی (نامتناهی) می‌یابد. از این‌رو مشاهده می‌شود که مرجعیت از خدای متعال به‌صورت درون-ماندگار به خدای انسان‌شده یا انسان خدانشده منتقل می‌شود؛ در نتیجه به‌جای توجه به تاریخ انبیای الهی، به تاریخی توجه می‌شود که به موجب آن برای انسان خدایگانی حاصل شود و طرح انسان در تاریخ جاری شود.

بنابراین، شاید بتوان مهم‌ترین تفاوت میان جهان قدیم و جدید را در این دانست که در جهان جدید دیگر نباید از سوی نوعی مرجع ماورایی درباره مسائل بشر تصمیم گرفت، بلکه این تصمیم از اراده آزاد بشر (من اراده می‌کنم) برمی‌خیزد (مارکوزه، ۱۳۶۷: ۲۲۷). اراده انسان در جهان جدید

خداینگاری<sup>۱</sup> ختم می‌شود<sup>۲</sup>. در طرحی که در آن خدا راز آلود و در سکوت است، اگرچه انسان با نفی دیگری و غیر (خواه این دیگری زمینی باشد، خواه آسمانی) به مثابه سرپرست و قیّم، در نهایت خودش تصمیم‌گیر غایی است؛ اما هنوز در جایگاه انسانی است نه خدایگانی. حال آنکه در طرحواره هگلی، انسان نه تنها واضح قوانین و موقعیت‌هاست، بلکه این کار را در جایگاه مطلق و خدا انجام می‌دهد (طالب‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۸۹). بدین شیوه، جایگاه وجودی انسان تعالی یافته و انسان موجودی همه‌توان و محور همه امور و همه عالم فرض می‌شود.

#### ۲-۴. تغییر مرجعیت به عقل خودبنیاد

همان‌گونه که پیشتر به هنگام بحث از حکمت فراتاریخی مسیحی بیان شد، خداوند مرجعیتی قدسی بود که با توجه به اراده و مشیت او تاریخ را تفسیر می‌کردند. از این‌رو در مسیحیت «آگوستینی» و «طومائی» خدا به مثابه امری نامتناهی و قادر مطلق، تعیین‌کننده

#### 1. Pantheism

۲. البته در این باب که آیا اسپینوزا حقیقتاً به مذهب «همه-خداینگاری» باور داشته است یا اینکه او یک «همه-درخداینگار» بوده اختلاف نظر وجود دارد. برخی نیز افزون بر این دو نوع رویکرد، از رویکرد سومی به نام «الحاد و خداناباوری» در اندیشه اسپینوزا سخن گفته‌اند. جهت

اطلاع بیشتر ر.ک: رابطه طبیعت با خدا در دستگاه فکری اسپینوزا. سیدمصطفی شهرآئینی، و خدیجه عباسی. مجله پژوهش‌های هستی‌شناختی، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، سال پنجم، شماره ۱۰.

نظر او، «تاریخ جهانی»<sup>۱</sup> بازنمایی<sup>۲</sup> است از فراگرد پیشرفت<sup>۳</sup> روح مطلق<sup>۴</sup> در والاترین صورت‌های<sup>۵</sup> آن؛ پیشرفتی که در آن نهایتاً روح به مقام خودآگاهی ناب می‌رسد. او این خودآگاهی محض<sup>۶</sup> روح و «آزادی»<sup>۶</sup> را در حقیقت یک چیز می‌داند؛ زیرا آنگاه که روح مفهومش را در درون خویش می‌پروراند و به آن عینیت می‌بخشد، مصداق مفهوم خویش شده و از خویشتن آگاه می‌شود و چون این عینیت با الزام درونی روح مطابق است، پس روح به مقام آزادی می‌رسد (هگل، ۱۳۷۹: ۶۶-۷۹). به بیان دیگر، عینیت یافتن روح که از ضرورت درونی خویش سرچشمه می‌گیرد، گواه آن است که روح، دیگر جنبه‌ای الوهی و فراطبیعی و جداگانه از این جهان نیست، بلکه امری درون‌ماندگار و تاریخی و طبیعی است و از طریق عینیت یافتن خویش آزاد می‌شود. این آزادی از ضرورت درونی خود روح برمی‌خیزد و چون درون-ذات است، پس این ضرورت با آزادی منافاتی نداشته و در ضرورت درونی خودش، آزادی محقق می‌شود. به نظر هگل، در فرایند آزادشدن روح و واقعیت یافتن آن، روح بسان

دیگر نمی‌خواهد و امدار مرجعیتی بیرونی باشد، بلکه به دنبال مرجعیتی درونی و پیرو خرد و اراده خویش است. بنابراین، در فلسفه تاریخ هگل «محتوای خرد همان محتوای تاریخ است و منظور از محتوا، مجموعه‌ای از واقعیت‌های تاریخی نیست، بلکه آن چیزهایی مراد است که تاریخ را به صورت یک کل معقول درمی‌آورند و واقعیت‌ها معنایشان را از آنها می‌گیرند» (مارکوزه، ۱۳۶۷، ۲۳۶). در ادامه بحث نگاهی خواهیم داشت به رویکرد تاریخی و فلسفه تاریخ هگل.

## ۲-۵. جایگاه روح، تاریخ و آزادی در فلسفه تاریخ هگل

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت که هگل مهم‌ترین و بلندپروازانه‌ترین تفسیر متافیزیکی از تاریخ را ارائه کرده است. او این امر را در بیشتر آثار خود از جمله در کتاب عناصر فلسفه حق، درس‌گفتارها درباره فلسفه تاریخ؛ درس‌گفتارها درباره فلسفه دین و نیز کتاب عقل در تاریخ به تفصیل مطرح کرده است. از منظر وی تاریخ عبارت است از پیشرفت آگاهی انسان از آزادی خویش. به

4 . Das Absolute

5 . begriff

6 . Freiheit

1 . Weltgeschichte

2 . Darstellung

3 . entwicklung

بستر تاریخ. به بیان دیگر، لازمه تحقق این امر (خودآگاهی و آزادی عینی روح) عینیت-یافتن روح است. هگل معتقد است که فلسفه تاریخ تلاشی است برای یافتن معنا یا جهتی که در تاریخ جاری است و این معنا تحقق آزادی برای انسان است (Hegel, 1975: 63). هگل بر این امر تأکید می‌کند که ماهیت تاریخ، همان ماهیت انسان است و ماهیت انسان، آزادی است (Hegel, 1959: xII 30).

به نظر هگل حاکمیت عقل بر تاریخ این امکان را فراهم می‌آورد که بتوان قانونی کلی و ضروری حاکم بر تاریخ را مشخص کرد؛ چراکه تبیین و معنابخشی به مسیر حرکت تاریخ فقط بر اساس حاکمیت عقل است که تعیین می‌شود. از این رو، به خلاف آگوستین که منشأ معنابخشی به تاریخ را از مرجعیتی فراطبیعی و متعالی اخذ می‌کرد، در اندیشه هگل این مرجعیت به صورت درون‌ماندگار و از طریق خود عقل تأمین می‌شود؛ همچنین هگل بر آن است که عقل «در تجلی خود به منزله روح خودآگاه، در افعال و کنش‌های

چیزهای زنده و ارگانیک، خودش را می‌آفریند و به صورت بالفعل درآورده و تکامل می‌یابد.

هگل معتقد است که تکامل روح همانند تکامل ارگانیسم یا موجودات انداموار زنده است. در موجودات انداموار، اصلی درونی و ثابت وجود دارد که نخست به صورت نطفه‌ای ساده است اما در فرایند زمانی و در بستر تاریخ به تدریج می‌بالد و دارای اندام‌های جداگانه می‌شود و بدین گونه تحقق می‌یابد.

بنابراین، هر امر زنده‌ای خویشتن را می‌آفریند و به صورتی درمی‌آورد که بالقوه چنان بوده است. روح نیز به همین شیوه خویشتن را می‌آفریند، اما تفاوتی که در تکامل روح و موجودات زنده وجود دارد این است که روح، این تکامل و واقعیت یافتن را با آگاهی و خواست و اراده خود صورت بخشیده و بدین شیوه به غایت خویش که نیل به آزادی است، دست می‌یابد (هگل، ۱۳۷۹: ۱۶۸).

بدین ترتیب غایت تاریخ، رسیدن روح به خودآگاهی و خودشناسی است و این امر محقق نخواهد شد مگر در دل طبیعت و در

۱ برگرفته از مقاله «عقل و خودآگاهی در فلسفه تاریخ هگل»، نوشته مریم ثقفی. پژوهش‌های معرفت‌شناختی. بهار و تابستان ۱۳۹۲، شماره ۵.

خویش را به صورت بالقوه در درون خویش دارد، با این حال غایت و مقصود کمالی وی در فرجام کار آشکار شده و محقق می‌گردد. بدین ترتیب، روح جنبشی پایان‌ناپذیر یا «انرگیا»<sup>۱</sup> (انرژی یا کارمایه) و «انتلخیا»<sup>۲</sup> (یا کوششی در پی کمال) است که در جریان تحول از حالت خام آغازین خود از خویش دور شده و سپس به خود بازگشته، خود را می‌شناسد و از هستی واقعی برخوردار می‌شود (هگل، ۱۳۷۹: ۱۷۷).

#### ۶-۲. نامتناهی شدن انسان

از نظر هگل، کوشش روح برای تحقق - بخشیدن به خویش در تاریخ (خودآگاهی روح) با پیشرفت آگاهی انسان از آزادی همراه است. هگل موضوع پژوهش در تاریخ جهانی را «مثال» می‌داند که در اراده و آزادی انسان نمودار می‌شود (هگل، ۱۳۷۹: ۸۷). «مثال» که در آغاز، فی‌نفسه امری کلی، درونی و پنداری است و فعلیتی ندارد، به خودآگاهی و کوشش وابسته است. از این رو «مثال» به منظور تکامل یافتن خویش در ابتدا ضدی را به مثابه وضع مقابل برمی‌نهد؛ امری که بتواند به طور بالقوه در آن وجود داشته باشد.

جهان نمودار شده و از طریق آنها به ذات خویش تحقق می‌بخشد» (هگل، ۱۳۷۹: ۲۸۵). به این ترتیب، عقل و روح با کار و کوشش و تلاش است که به مثابه روح و عقل خویش را برمی‌نهند، نه از طریق بیرون. به نظر هگل آنچه با تحقق یافتن عقل حاصل می‌شود، آزادی است، و آزادی یگانه حقیقت روح است؛ پس تمام تلاش روح در تاریخ برای نیل به آزادی و اکمال آن است.

«روح ذاتی، فرآورده خویش و آغاز و پایان خویش است؛ چیزهای طبیعی برای خود را پدید می‌آورد و از روی شناختی که از خود دارد، خویشتن را تحقق می‌بخشد و کردارش چنان است که آنچه از خود می‌داند به واقعیت درآورد. بدین سان همه چیز به خودآگاهی روح برمی‌گردد» (هگل، ۱۳۷۹: ۵۹).

از آن رو که هگل عدم وقوف روح به آزادی خود را معادل بندگی می‌داند، سخن - گفتن از خودآگاهی را سخن گفتن از آزادی در دیالکتیک خدایگان و بنده می‌داند (هگل، ۱۳۵۲: ۳۷). به اعتقاد وی، بنده با کار کردن و تغییر و دگرگون کردن جهان در واقع نسبت به خویش آگاه شده و طوق بندگی را از خود می‌گسلد. انسان با کار کردن به روح مجسم و جهان تاریخی و تاریخ عینیت یافته (ابژکتیو) مبدل می‌شود. به نظر او، اگرچه روح در آغاز گوهر مطلق

جلوه‌ای از جلوات حق به‌شمار می‌آورد (Hegel, 2010, b, §:24). به اعتقاد وی، این قرابت را حتی بیشتر از این می‌توان یافت؛ زیرا ژرف‌ترین اشتغال مابعدالطبیعه عبارت است از درک پیوستگی مطلق انسان و مثال.

«انسان در آغاز وضع مقابل خود را (چه در الوهیت و چه در جهان) همچون مجموعه‌ای از پدیده‌های ناقص و متناهی می‌پندارد، اما آنگاه که به آزادی رسید، نفس خودآگاه، خویشتن را در همه‌ی مظاهر جزئی هستی می‌خواهد، و در پی آن است که اراده‌اش در همه‌ی مظاهر هستی باشد؛ یعنی در آگاهی انسان گنجانیده شود و می‌خواهد ذهنیت خودآگاهی را در همه‌ی اعیان بجوید. نفس خودآگاه یا انسان بدین‌گونه برای خودش حد و مرزی قائل نمی‌شود و نامتناهی می‌گردد و جنبه‌ای الهی و خدایی می‌یابد» (هگل، ۱۳۷۹: ۹۴-۱۱۰).

بنابراین، انسان با خودآگاهی خویش نامتناهی شده و بسان سوژه‌ای درمی‌آید که سعی دارد اراده و خواست و آگاهی و آزادی‌اش را در همه‌ی اعیان جهان جست‌وجو کند؛ یعنی او همه‌ی جهان را به مثابه‌ی اثره‌ی خودش در نظر می‌گیرد و بدین‌سان «ذات حقیقی همه‌چیز، فقط سوژه [یا ذهن] می‌شود» (Hegel, 2018: 10). به نظر مارکوزه، ذهن یا سوژه‌شدن جهان بدین-معناست که جهان محیط مناسبی برای محقق‌شدن طرح‌های انسان می‌گردد (مارکوزه، ۱۳۶۷: ۱۱۰)؛ همچنین هایدگر همداستان با این دیدگاه هگلی طرح‌اندازی

«مثال ضدش را به منزله‌ی ذاتی که از لحاظ صوری برای خود وجود دارد و آزادی صوری و یگانگی انتزاعی خودآگاهی و تفکر بی‌پایان درونی (یا بالقوه) و نفی بی‌پایان است، پدید می‌آورد (بدین ترتیب نفس انسانی یا من به وجود می‌آید)؛ «من» انسانی در مقام ذره یا گوهر فرد [اتم] در برابر کمال مطلق می‌ایستد. پس مثال در این حال از یکسو به منزله‌ی کمال گوهری (خدا) و از سوی دیگر به مثابه‌ی مفهومی انتزاعی و اراده‌ی خودسرانه (انسان) عرض وجود می‌کند. این همان حالی است که در آن خدا و همه‌ی جهان از یکدیگر جدا شده‌اند و باهم ضدیت یافته‌اند؛ ولی من انسان که دارای قوه‌ی شناسایی است، می‌تواند از هستی چیزهای دیگر آگاه شود» (هگل، ۱۳۷۹: ۹۵).

از نظر وی، مثال کلی (انتزاعی) و من انسانی چون ضد همدیگر هستند، تا جایی که هر کدام دیگری را بیرون از خود می‌داند، دیگری به مثابه‌ی کران و مرز آن خواهد بود. بنابراین، هر دو متناهی و پایان‌پذیر می‌شوند؛ اما آگاهی انسان چون با مثال مطلق (بزرگی و شکوه خدایی) پیوند دارد، در آن عنصر روحانی آگاهی پرورش یافته و جلوه‌ای از مطلق می‌شود؛ این آگاهی و جلوه‌ی مطلق شدن همانند آن چیزی است که در کتاب سفر پیدایش و داستان «درخت ممنوعه» اتفاق می‌افتد و به قول یهوه: «اکنون آدم همچون ما شده است که به نیک و بد معرفت و آگاهی دارد» (Genesis, 3:22). از این رو هگل در این زمینه به داستان خلقت اشاره کرده و آگاهی و معرفت آدمی را خداگونه یا

هگل روح را همان آگاهی انسان می‌داند و مثال خدا همان است که متناهی و نامتناهی در آن وحدت یافته‌اند. این مسأله، در دین مسیح به‌عنوان جامع طبع انسانی و خدایی آشکار شده و آیین پرستش مسیح همین یگانگی طبع انسانی و خدایی است؛ زیرا پرستش، عملی است که وجدان فردی از راه آن یگانگی خود را با خدا بازمی‌جوید. بنابراین، در اینجا مفهوم درون‌ماندگاری هگلی معنای اصیل خود را که همان انسان خدایی شده یا شأنت خدایگانی انسان است، بازمی‌یابد (هگل، ۱۳۷۹: ۱۳۲-۱۱۷).

هگل معتقد بود که با یزدان‌شناسی درون‌ماندگار یا حلولی می‌توان معنایی عظیم‌تر و مهم‌تر از معنای سنت مسیحی برای انسان‌ها ارائه کرد؛ معنایی که در آن انسان خالق ملکوت می‌شود. هگل در این باره به وضوح می‌گوید:

«سپهر روح را خود انسان می‌آفریند؛ و هر تصویری هم که انسان از ملکوت خداوند صورت دهد، این ملکوت می‌باید همواره ملکوت روحانی‌ای باشد که در انسان محقق می‌گردد و از او انتظار می‌رود آن را به فعلیت برساند» (Hegel, 1975: 44/50).

بنابراین، چنانکه بایزر نیز به‌خوبی توجه داده است، در ایدئالیسمی که هگل طرح اندازی می‌کند، نه‌تنها امر الهی را طبیعی و

سوژه به سمت ابژه و حیات‌بخشیدن به آن را ماهیت عصر متافیزیک می‌داند که در آن سوژه خود آگاه سعی می‌کند اراده‌اش را در همه چیز از جمله طبیعت و تاریخ محقق سازد (Heidegger, 2002: 57-85). می‌توان گفت که متافیزیک در هگل به نقطه اوج خود می‌رسد و یگانگی انسان و خدا به صورت درون‌ماندگار و تاریخی، اوج متافیزیک است. نگرشی که در آن انسان در جهان طرح‌اندازی می‌کند و این همان مقامی است که از وحدت و یگانگی انسان و خدا (متناهی و نامتناهی) حکایت می‌کند.

به اعتقاد هگل، عقل نمی‌تواند بر واقعیت حاکم شود، مگر آنکه خودش واقعیت معقول شده باشد. او در مقدمه کتاب عناصر فلسفه حق در این زمینه می‌نویسد: «هر آنچه عقلانی است بالفعل یا واقعی است و هر آنچه بالفعل یا واقعی است، عقلانی

است» (Hegel, 1991: 20). این عقلانیت از طریق ورود سوژه به درون محتوای واقعی طبیعت و تاریخ ممکن می‌شود. به بیان دیگر، این حالت برای سوژه یا فاعل شناسا با «نفی» حاصل می‌شود، و نفی منشأ درونی همه کارها و خاستگاه پویایی روح است (Hegel, 2010: 477). به عبارت دیگر،

می‌نامد. در مرحله سوم که مصداق اتم آن از نظر هگل جهان ژرمنی یا جهان مسیحی است، آزادی به کلیت و تمامیت خود رسیده و در آن «همه»<sup>۳</sup> آزادند. این مرحله همان زمانه و روزگاری است که در آن روح خدایی به جهان زمینی فرود آمده و در فرد انسانی (که از آزادی همگانی برخوردار است) حلول می‌کند. بدین گونه، انسان خدایشده یا خدای انسانی شده که طرح پیشینی تاریخ است، تحقق می‌یابد (هگل، ۱۳۷۹: ۱۷۳-۱۷۲).

### نتیجه‌گیری

در حکمت فراتاریخی مسیحی، تاریخ جهان به گونه‌ای طرح‌ریزی شده است که پایان آن تجسد خداوند است. این طرح الهی که طرحی پیشینی و مقدر است، در تمام آنات و لحاظ حیات عالم و در تمام کردوکار آفرینش حضوری جدی و هدفمند داشته و به تاریخ جهان معنای خاصی بخشیده است. به موجب این نگره دینی و فراتاریخی، از آن رو که خداوند حقیقتی نامتناهی و همه‌توان و ازلی است و اراده وی به صورت فراطبیعی بر همه جهان حاکم است، از پیش قانون جهان

تاریخی می‌کند، بلکه به همان میزان سعی دارد طبیعت و تاریخ را به صورت الوهی و ایدئال درآورد (بایزر، ۱۳۹۳: ۲۳۵). به بیان دیگر، طرح انسانی که با توجه به اندیشه هگل می‌توان آن را هم‌زمان طرحی الهی دانست، باید در تاریخ جریان داشته باشد و از همین روست که او مراحل تاریخ را در فلسفه تاریخ به تصویر می‌کشد و این تصویر از تاریخ کاملاً طبیعی و تاریخی و زمینی است.

به نظر وی، روح در گام‌های نخستین تعالی خویش (در جهان یا تمدن شرقی) هنوز پایبند طبیعت است و در این مرحله تنها «یک نفر»<sup>۱</sup> آزاد است؛ چیزی که بهتر است آن را ناآزادی بنامیم. این مرحله همانند دوره کودکی روح است که در آن روح با طبیعت وحدت و یگانگی داشته و قائم به خود و آزاد نیست. در گام و مرحله بعدی، در حالی که هنوز روح استقلال کاملی از طبیعت ندارد، به آزادی خویش اندک وقوفی می‌یابد. مرحله‌ای که در آن اگرچه روح هنوز به خود می‌اندیشد و در آن «برخی»<sup>۲</sup> مردمان آزادند، هنوز روح به‌طور غیرمستقیم در ربط و پیوند با طبیعت است. هگل این مرحله از بسط و تعالی روح را جهان یا تمدن یونانی-رومی

3 . allgemeine

1 . einzeln

2 . besondere

مقدر شده است.

داشت و نه به کلی در تقابل با رویکرد فراتاریخی و دینی گذشته بود.

هگل بر آن بود که مسیحیت سنتی باعث بیگانگی انسان و جهان شده است؛ به همین دلیل او تلاش کرد تا با الهی کردن طبیعت و طبیعی کردن امور الوهی بر این بیگانگی فائق آید. طرحی که وی برای فائق آمدن بر این مشکل در انداخت به نگرش درون ماندگار و طبیعی (به جای طرح فراتاریخی و فراطبیعی) معروف است. هگل با برداشت متفاوتی که از نامتناهی ارائه می کند، سعی دارد نسبتی بین متناهی و نامتناهی بیابد که در آن نامتناهی شأن فوق طبیعی و قدسی گذشته را نداشته و از درون امر متناهی می جوشد و هویدا می شود. بدین ترتیب، انسان که شأن متناهی دارد، می تواند خداگونه و الوهی گردد، بدون اینکه از این جهان تعالی داشته باشد.

بنابراین در طرحواره هگلی از یک سو انسان ضرورتاً شأنیت الهی یافته و خودش را محور همه امور می گرداند؛ از سوی دیگر، در این فرایند تاریخی تعالی روح، روح و مثال مطلق چونان امری زنده و ارگانیک در طبیعت و درون آدمی به فعلیت بخشی به خویش پرداخته و راه گذار متناهی به سمت نامتناهی را هموار می کند.

آگوستین قدیس سیر تاریخ را به رغم ترکیب آن از اضداد، همچون غزلی دلنواز و مطول می داند که منطبق با تقدیر و اراده خداوند است. او تاریخ را سرگذشت پیشرفت دو شهر آسمانی و زمینی (شهر مؤمنان و مشرکان) دانسته و غایت شهر خدا را نیل به حیات ابدی می داند؛ اما به نظر وی ساکنان شهر زمینی به دلیل آلودگی به گناه و جداسدن نفس از جسم به مرگ ابدی گرفتار می شوند. او تجسد مسیح را واسطه فیض ربانی و مایه عروج آدمی از حیات زمینی فانی به عالم قدس می داند.

از سوی دیگر، در مباحث پیشین بیان شد که با آغاز عصر روشنگری و سکولاریسم و به چالش کشیده شدن نگرش فراتاریخی-فراطبیعی مسیحی به عالم، تلاش های جدی به عمل آمد تا خداوند را از صحنه زندگی بشر کنار گذارده و انسان عصر جدید با تکیه بر عقل خودبنیاد خویش، به-تنهایی سرنوشت امور خود را به دست گرفته و مطابق با میل و اهداف مادی خویش به تفسیر عالم پردازد؛ اما در این میان راه هگل مسیری میانه بود که نه با دیدگاه اندیشمندان عصر روشنگری تطابق و سازگاری کامل

به عبارت دیگر، به موجب نگره طبیعی-تاریخی هگل، تحقق آزادی انسان در تاریخ همان فعلیت روح در تاریخ و تجسد مسیح در زمین است. بدین سان، تاریخ، روح و طبیعت بر طبق اراده انسان شکل می‌گیرند و اراده انسان نیز متقابلاً در تاریخ تجلی می‌یابد؛ اما این به معنای استقلال امر متناهی از نامتناهی نیست؛ چنانکه دقیقاً با نگره دینی-الهیاتی مسیحی هم این همانی ندارد.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.  
**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.  
**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله مستخرج از رساله/پایان نامه نمی‌باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

سرپرستی پل ادواردز. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه. جلد ششم، از ولف تا کانت. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش.

کالینگوود، آر.جی. (۱۳۸۵). مفهوم کلی تاریخ. ترجمه علی اکبر مهدیان. تهران: نشر اختران.

کرنستون، موریس. (۱۳۸۶). تحلیلی نوین از آزادی. ترجمه جلال الدین اعلم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

گاردینر، پاتریک. (۱۳۷۵). نظام های نظری تاریخ، برگرفته از کتاب فلسفه تاریخ- مجموعه مقالات از دایره المعارف فلسفه، به سرپرستی پل ادواردز. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

گاگرو. (۱۳۹۲). دکارت و نظام مابعدالطبیعه در پارکینسن؛ تاریخ فلسفه غرب راتلج، ج ۴: دوره نوزایی و عقل گرایی قرن هفدهم. ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی. تهران: انتشارات حکمت.

آگوستین قدیس. (۱۳۹۳). شهر خدا. ترجمه حسین توفیقی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

بایزر، فردریک. (۱۳۹۳). سی، هگل. ترجمه سیدمسعود حسینی. تهران: ققنوس.

راوچ، لئو. (۱۳۹۵). هگل، روح و سیاست، در: سالمن، رابرت. سی، و هیگینز، کتیلین. ام، عصر ایدئالیسم آلمانی. ترجمه سیدمسعود حسینی. تهران: حکمت.

زیلسون، اتین. (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

طالب زاده، حمید؛ دلاوری، فاطمه. (۱۳۹۷). فلسفه دین هگل: دیالکتیک تثلیث در رابطه سکولار خدا و جهان. دوفصلنامه علمی-پژوهشی تأملات فلسفی، سال هشتم، شماره ۲۲، بهار و تابستان. doi: 10.30470/phm.2018.32201

فرانکل، چارلز. (۱۳۷۵). اندیشه پیشرفت، برگرفته از کتاب فلسفه تاریخ-مجموعه مقالات از دایره المعارف فلسفه، به

- Hegel, G.W.F. (2010). Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, edited by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F., Elements of the Philosophy of Right, EDITED BY ALLEN W. WOOD, Cornell University TRANSLATED BY H. B. NISBET, Cambridge University Press, 1991 .
- Heidegger, Martin. (2002). The Age of the World Picture, in: off the beaten track, tr. , Julian Young & Kenneth Haynes, Cambridge University Press, (pp. 57-85).
- Kant, Immanuel. "An Answer to the Question: What is Enlightenment (1784)." Perpetual Peace and Other Essays. Translated by Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett, 1983.
- Kurian, George Thomas. (2011). The Encyclopedia of Political Science. CQ Press.
- Witten, G. Marsha. (1993). All Is Forgiven: The Secular Message in American Protestantism. New Jersey: مارکوزه، هربرت. (۱۳۶۷). خرد و انقلاب. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر نقره. هگل، گئورک ویلهلم فردریش. (۱۳۵۲). خدایگان و بنده. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات خوارزمی.
- The HOLY BIBLE containing the old & new testaments, Washington, published by RCK cyber service.
- Hegel, G.W.F. (1988). Lectures on the Philosophy of Religion: One-Volume Edition, The Lectures of 1827, trans. R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hegel, G.W.F. (1975). Lectures on The Philosophy of world history, tr by H.B Nibest, Cambridge university press.
- Hegel, G.W.F. (2010). The science of Logic, translated by George Di Giovanni, New York, Cambridge university press.
- Hegel, G.W.F. (2018). The Phenomenology of Spirit, translated by Michael Inwood, Oxford University Press.

Princeton University Press,  
Princeton.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی