

ملکوت صلح

صلح در آرمانشهر و آخرالزمان



علی‌اکبر احمدی

اشاره:

آیا در میان نواندیشان دینی در ایران مباحثی نظری برای استقرار جامعه‌ای صلح‌آمیز گشوده شده و نظریاتی در این مورد تدوین شده است؟ اگر چنین باشد این مباحث و نظریات با موعودگرایی، به نحوی که در سنت دینی وجود دارد، چه نسبتی دارد؟ آیا این نواندیشان دینی در نمایاندن چنین جامعه‌ای تحت تأثیر فیلسوفان مدرن قرار گرفته‌اند و پایه‌های اصلی دیدگاه‌های خود را در اندیشه‌های غربی بنا کرده‌اند؟ در این مقاله نویسنده کوشیده است تا از زاویه‌ای نو و با رویکردی فلسفی، علی شریعتی و مرتضی مطهری را در معرض این پرسش‌ها قرار دهد.

۱. در اسلام‌شناسی معاصر، متفکرانی چون شریعتی و مطهری برآنند که فرجام تاریخی بشر، تحقق جامعه‌ای است که در آن «صلحی پایدار» برقرار است. به دیگر سخن می‌توان از منظر آنان، پایان تاریخ بشر را «ملکوت صلح» نامید. براساس این دیدگاه «ملکوت صلح» مرحله‌ای حتمی و ضروری از تاریخ بشری است که در آن وعده‌ی خداوند و اراده و مشیت او مبنی بر پیروزی نهایی «نیروی حق و صلح و عدالت بر نیروی باطل و ستیز و ظلم» تحقق می‌یابد، ارزش‌های انسانی به‌طور کامل و همه‌جانبه استقرار یافته، مدینه‌ی فاضله و جامعه‌ی ایده‌آل اسلامی تشکیل می‌گردد. آیه ۳۳ سوره‌ی توبه، آیه ۹ سوره‌ی صف، آیه ۱۰۵ سوره‌ی انبیاء، آیات ۵ و ۶ سوره‌ی قصص و آیه ۱۲۸ سوره‌ی اعراف از جمله آیاتی است که مبنای استنباط چنین رأیی از قرآن مجید است. اما از آن‌جا که اجرای این ایده‌ی اسلامی و تحقق حاکمیت اراده‌ی الهی بنا بر روایات متواتر به وسیله‌ی شخصیتی عالی‌قدر به نام مهدی(ع) صورت می‌پذیرد، ملکوت صلح (و عدالت و آزادی) الهی به «جامعه‌ی مهدوی» هم تعبیر می‌شود؛ جامعه‌ای که با انقلابی فراگیر و جهانی پدید آمده، فرهنگ و حکومتی یگانه داشته، بلوغ عقلانی بشر و آبادانی سرتاسر سرزمین را به دنبال دارد.

اما نکته‌ی قابل تأمل آن است که ملکوت صلح (و عدالت و آزادی و آبادانی و بلوغ و وحدت) در آثار اسلام‌شناسان نامبرده ملکوتی است در فرجام و نهایت «تکامل» اجتماعی انسان و محصول سیر «تکاملی» حق‌طلبان و موحدان در زمان. به دیگر سخن، اندیشمندان نامبرده براساس دریافتی «تکاملی» از سیر حوادث تاریخ به تحلیل و تفسیر «جامعه‌ی مهدوی» و «مدینه‌ی فاضله و الهی» خود پرداخته‌اند. و این حاکی از آن است که تحلیل مورد بحث، تحلیلی نو و بی‌سابقه از ملکوت صلح و عدالت اسلامی است. در نوشته‌ی حاضر به‌طور مشخص به این مسأله می‌پردازم که این تحلیل تکاملی از جامعه‌ی ایده‌آل اسلامی چگونه پدید آمد و در شکل‌گیری آن کدامین مباحث و مطالب فلسفی دخالت داشته است؟ (اما شرح پیامدها و نتایج تحلیل مذکور را به وقتی و جایی دیگر وامی‌نهمیم.)

۲. برای پاسخگویی به چنین پرسشی ابتدا باید مختصراً توضیح دهم که در تاریخ مباحث آرمانشهری، قبل از هر چیز دو دیدگاه «ابراهیمی» و «افلاطونی» را از هم متمایز می‌سازند:
الف) در دیدگاه ابراهیمی که به دین‌های یهود، مسیحیت و اسلام (و البته هر یک به‌نحوی خاص) نسبت داده می‌شود، آرمانشهر و مدینه‌ی فاضله همواره با استعارهای زمانمند (تصویری آخرالزمانی مربوط به ظهور یک منجی و پیشگویی عاقبتی...) همراه است. در الهیات یهودی تعلیم داده می‌شود که حاکمیت بر آینده از آن قوم یهود است. به‌طور کلی «در آگاهی یهودیان این مسأله همیشه مطرح بود که خداوند از طریق تاریخ سخن می‌گوید و از این‌رو حوادث تاریخی برای آن‌ها مهم بود». (فرهادپور، ۱۳۷۸: ۲۷۲) یعنی خداوند در سرنوشت تاریخی قوم یهود دخالت کرده و سخن و قضاوت خویش را از طریق رقم‌زدن حوادثی خاص برملا می‌سازد. (همان: ۲۷۲) بدین دلیل آورده‌اند که

در تجربه و فکر دینی یهودیان پیوند زمان و خدا مسأله‌ی اصلی بود. خدای یهود بیش از هر چیز سرور و خدای زمان است [و] واژه‌ی نبی در عبری به معنی پیشگو است نه به معنی رسول. نبی، پیغام آورنده نبود، پیشگو بود. او آینده را پیشگویی می‌کرد، آینده‌ای که فقط از آن خداست. (همان: ۲۷۱)

دخالت خداوند در سرنوشت شخصی عیسی مسیح نیز برای مسیحیان جلوه‌ای از رابطه‌ی خدا با تاریخ محسوب می‌شود. علاوه بر آن مسیحیان همواره تعلیم عیسی(ع) درباره ظهور ارض ملکوت یا شهریاری خداوند را (گالووی، بی‌تا: ۲) پیش چشم دارند. سنت آخرالزمانی (یعنی اعتقاد به پایان قریب‌الوقوع جهان

و به آخر رسیدن زمان (همان: ۶۸)، معاد جسمانی مردگان و استقرار ملکوت الهی و ارضی نو (همان: ۶۹) که تا عصر عیسی (ع) پدیده‌ای مشخصاً یهودی تلقی می‌شد، از آن پس آموزه‌ای مسیحی هم قلمداد می‌شد: «عیسی (ع) قریب‌الوقوع بودن پادشاهی خداوند را در زمینه‌ی انتظاری آخرالزمانی موعظه می‌کرد» (همان: ۷۳) این آموزه اگرچه اختلافی اساسی را دامن زد که آیا پادشاهی و ملکوت خداوند هم‌اینک حاضر و برقرار است یا در پی تحولی بنیادی در آینده به وقوع خواهد پیوست (همان: ۷۶)، با این‌همه بحث از نسبت اراده و مشیت الهی با زمان و تاریخ را برجسته می‌سازد. به عبارت دیگر این آموزه معلوم می‌دارد که از نظر مسیحیت «فقط در پایان تاریخ است که حقیقت همه‌ی آنچه رخ داده است، معین و معلوم خواهد شد». (همان: ۹۹)

به همین ترتیب به اسلام و خصوصاً به تشیع نسبت می‌دهند که از «مدینه‌ی ابراری» سخن می‌گوید که «در زمان ظهور امام غایب (ع) تحقق پیدا خواهد کرد و مقدمه‌ی رستاخیز خواهد بود». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۷)

ب) اما در دیدگاه افلاطونی و یونانی ایده و اندیشه‌ی آخرالزمانی امری مضحک و مسخره‌آمیز بود. (گالووی: ۶۸) یونانیان همواره سعی داشتند آرمانشهری را تصور کنند که منفک از رویدادهای زمینی و زمانی باشد.

بی‌تردید آغازگر تحلیل فلسفی از آرمانشهر و مدینه‌ی فاضله در یونان، افلاطون بود. او از شهری در آسمان سخن می‌گفت که فرمانروایی فیلسوف داشت و به صلح در پناه آمادگی نظامی می‌اندیشید... شهری و مدینه‌ای که الگوگیری از آن یگانه درمان دردهای شهرهای موجود بود. از نظر نویسنده‌ی کتاب «جمهور» تنها فیلسوفانند که «می‌توانند با جداشدن از شهرهای زمینی موجود و با مشاهده‌ی نمونه‌ی شهر زیبای آسمانی، شهرهای موجود را مطابق نمونه‌ی آرمانی اصلاح کنند». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۶) به عبارت دیگر:

همانگونه که افلاطون برای شناخت جهان محسوس، از محسوس به عالم معقول سیر می‌کند تا معقول را ضابطه‌ی شناخت محسوس قرار دهد، در قلمرو فلسفه‌ی سیاسی نیز شناخت شهرهای موجود که از نظر افلاطون همه‌ی آن‌ها شهرهای منحرف‌اند، جز با توجه به ضابطه‌ی شهرهای آرمانی امکان‌پذیر نمی‌گردد. (همان: ۱۳۸)

به‌عنوان مثال او مدینه‌ی فاضله و شهر زیبای آرمانی خود را عاری و خالی از تجمل شمرده و با زندگی ساده همسو می‌داند. افلاطون:

شهری را که اهل آن از برآوردن نیازهای ابتدایی و ضروری خویش فراتر رفته و به تجملی هرچند معتدل خوگیر شوند، با «شهر خوکان» سنجیده است و از نظر او از چنین شهری جز بیدادگری و پلیدی برنمی‌خیزد و درواقع، نمونه‌ی خوبی برای بررسی شهر غیرسالمی است که از مرض متورم شده باشد. (همان: ۳۰۱)

۳. نکته‌ی مهم آن است که: آرمانشهر آسمانی افلاطون که در تقابل با شهر زمینی و ضابطه‌ی اصلاح آن است، تأثیری ژرف بر متفکران یونانی و غیر یونانی داشت، چنانکه «بسیاری از آباء یونانی زبان کلیسا - به‌ویژه «اورینگن» - هم تحت تأثیر آن واقع شده] و سرانجام توانستند با تیزهوشی و ابتکاری شگرف، ایده‌ی آخرالزمان [مأخوذ از سنت ابراهیمی خود] را بر حسب مفاهیم مکتب افلاطونی دوره‌ی

میانی» (گالووی، بی‌تا: ۶۹) بازنویسی کنند. و «جهان مغرب‌زمین نیز، زیر نفوذ آرای «سنت آگوستین»، نهایتاً آن را تابع تأویلی اساساً کلیسایی ساخت و مفهوم آخرالزمان را بر حسب نسبت میان مدینه‌ی آسمانی و مدینه‌ی زمینی تفسیر کرد.» (همان)

به هر روی «تفسیر تعالیم عیسی درباره ظهور ارض ملکوت یا شهریاری خداوند» که برخی آن را «معضل مرکزی الهیات مسیحی» خوانده‌اند (همان: ۲) بالاخص با لحاظ نفوذ اندیشه‌ی افلاطونی مشکل‌آفرین بود. چنانکه گفتیم «آگوستین قدیس» در آغاز قرن پنجم و در کتاب «مدینه‌ی الهی» خود آن را افلاطونی قرائت کرد و نشان داد که از آغاز آفرینش دو مدینه‌ی الهی و انسانی در کنار یکدیگر قرار دارند: مدینه‌ی الهی مدینه‌ی افرادی است که برابر احکام روح در صلح و آرامش زندگی کنند و مدینه‌ی انسانی که مدینه‌ی کسانی است که می‌خواهند برابر احکام جسم و پشت‌کردن به خداوند و براساس آنانیت، در صلح و آرامش زندگی کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۵۶) نکته‌ی مهم این است که از نظر آگوستین مدینه‌ی الهی مدینه‌ی آخرت نیست بلکه از آغاز هم‌عرض مدینه‌ی انسانی (و لذا همزمان با آن) وجود دارد. (همان: ۲۵۷) مدینه‌ی ای غیبی است (همان) و از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر [در آسمان] مهاجرت می‌کند: مدینه‌ی صلح واقعی، عدم خشونت و عدالت است. (همان: ۲۵۹)

«مارتین لوتر» (۱۵۴۳-۱۴۸۳) هم که به لحاظ مشرب کلامی، الهیات و به ویژه در اندیشه‌ی سیاسی از هواداران آگوستین قدیس به شمار می‌آمد (همان: ۳۵۵)، مدینه‌ی آسمانی را متمایز از مدینه‌ی زمینی طرح کرده و به دنبال آن بر آن شد که «خداوند مُلکِ دنیا را در کنار مُلکِ الهی ایجاد کرده» (همان: ۳۵۷) و بنابراین مؤمن نباید میان مرجعیت روحانی و اقتدار دنیوی امپراطور (یا شاه) خلط نماید. نیل به مقامی در مُلکِ دنیا مایه‌ی رستگاری نیست (همان: ۳۶۲) بلکه پادشاهی و ملکوت عیسی مسیح (ع) در قلمرو مدینه‌ی آسمانی قرار دارد. (همان: ۳۶۰) عیسی هیچ‌گاه طالب پادشاهی در مدینه‌ی زمینی نشد (همان: ۳۶۲). او آگاهانه، شمشیر مُلکِ دنیا را امضاء کرد اما خود آن را به دست نگرفت، لذا مُلکِ عیسی مسیح می‌بایست فاقد قانون و شمشیر و در نتیجه میقات مردمان آزاد باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۵۸) البته لوتر تأکید دارد که مؤمن مسیحی باید همزمان در دو مدینه‌ی آسمانی و زمینی زندگی کند. (همان: ۳۶۰) او باید در باطن خود به مدینه‌ی آسمانی مؤمن باشد و با ظاهر خود به زندگی دنیوی بگردد. (همان) و البته رحمت و شفقت را از اوصاف مدینه‌ی آسمانی بشمارد و خشونت، مجازات و غضب را خاص مدینه‌ی زمینی. مؤمن باید هر بدی و بیدادی را تحمل کند، «بی‌آنکه به دادگاهی مراجعه کند و از قدرت دنیوی یاری طلب کند...» (همان: ۳۶۱) لوتر از یک‌سو کلیسا را مورد انتقاد قرار داد که در مُلکِ دنیا تصرف کرده و از مسیر دیانت مسیح منحرف شده است (همان: ۳۶۲) و از سوی دیگر در برابر روستائیان شورشی علیه اربابان آلمانی چنین موضع گرفت که آنان «با سرپیچی از فرمان انجیل که در هر حالی تحمل ستم را بر اعمال ستم بر دیگران ترجیح داده است، از مسیحیت خارج و به راهزنان، آدمکشان و کفرگویان تبدیل شده‌اند». (همان: ۳۵۴) یعنی آنان هم از مدینه‌ی آسمانی صلح و آرامش خارج شده و تنها در مدینه‌ی زمینی غضب و خشونت مستقرند. (همان: ۳۵۵) اما در این میان «کالون» بود که تا حدی به امکان جمع میان دو مدینه‌ی آسمانی و زمینی توجه داشت: از نظر او درست است که پادشاهی عیسی مسیح (ع) به تصریح انجیل، ملکوت لطف و آزادی معنوی است و نسبتی با دنیا و مدینه‌ی زمینی ندارد، اما آزادی باطنی و آسمانی عیسوی با بندگی در قلمرو مدینه‌ی زمینی ناسازگار است. او این رأی برخی از مسیحیان: که ما با عیسی مسیح بر دنیا مرده‌ایم و در ملکوت الهی به سماواتیان پیوسته‌ایم و در نتیجه باید ورود در مناسبات دنیایی را نجس

شمرده و از آن بر حذر بود را مردود می‌شمارد و بر آن است که: مُلک آخرت در همین دنیای فانی آغاز می‌شود. (همان: ۳۶۶)^۳

۴. آنچه شایان توجه است این است که به تدریج همین دنیای فانی و مدینه‌ی زمینی و نجات مردمی که در آن به سر می‌برند، مورد توجه قرار گرفت. «ماکیاولی» و پس از او «هابز» نجات مردم در دنیا را برترین قانون خواندند و آن را برتر از رستگاری روح در آخرت شمردند. (همان: ۴۵۶) اما این توجه به مدینه‌ی زمینی و گسست از مدینه‌ی آسمانی و به عبارت دیگر جستجوی نجات، رستگاری، عدالت، آزادی و صلح در دنیا که از جمله مهمترین اتفاقات فکری و اجتماعی قرون پانزدهم و شانزدهم به حساب می‌آید، در قرن هفدهم و هجدهم بُعدی زمانی، تاریخی و پیشرونده می‌یابد: یعنی آدمیان به جای آن که نجات و رستگاری را در آسمان و آخرت جستجو کنند، آن را در نقطه‌ای از زمان و تاریخ پیشرفت بشر تعریف کرده و رهسپار آن شدند. ۴. و این چیزی نیست مگر غلبه‌ی مفهوم «ابراهیمی» آرمانشهر بر معنای «افلاطونی» آن.

چنان که می‌دانیم مقدمات طرح مفهوم «فلسفه‌ی تاریخ» در آثار «ویکو» فراهم آمد. از نظر او تاریخ دربردارنده‌ی «انواع» است (نظیر انواع حکومت که به اشرافی، سلطنتی، استبدادی و جمهوری تقسیم می‌شود) و این انواع تاریخی با طرحی پیشینی در تاریخ واقع شده‌اند. (کاسپرر، ۱۳۷۰: ۲۹۸) «منتسکیو» هم رویدادهای تاریخی را نه اموری مجزا، منفرد و بی‌ارتباط با یکدیگر بلکه حوادثی دارای جهتی مشخص قلمداد کرد. به نظر او وقایعی که در تاریخ مشاهده می‌کنیم مجموعه‌ای تصادفی، آشفته و ناشی از قضا و قدری کور نبوده، معلول و محصولِ فعالیتِ «علل خاصی» به حساب می‌آیند (همان: ۳۰۲) و از این نظر تفاوتی میان

در دیدگاه ابراهیمی که به دین‌های

یهود، مسیحیت و اسلام نسبت داده میشود، آرمانشهر و مدینه‌ی فاضله همواره با استعاره‌های زمانمند، مثل تصویری آخرالزمانی مربوط به ظهور یک منجی یا پیشگوی عاقبتی همراه است. اما در دیدگاه افلاطونی و یونانی اندیشه‌ی آخرالزمانی امری مضحک بود. یونانیان همواره سعی داشتند آرمانشهری را تصور کنند که منفک از رویدادهای زمینی و زمانی باشد.

صورت آخرالزمانی مدینه‌ی فاضله در

نگاه کانت، به گونه‌ای است که ملکوت صلح و نجات مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر و تقدیری در پایان تاریخ بشر است که او با حفظ ماهیت و نوعیت خود تدریجاً ولی جبراً به سوی آن در حرکت است. اما هگل معتقد است ملکوت الهی خود همین سیر تکاملی انسان نوعی (و نوعیت انسانی یا هیأت قومی و اجتماعی آن) است.

طبیعت و تاریخ نیست. (همان: ۳۰۳) فلسفه‌ی تاریخ از نظر منتسکیو شناخت همین اصول کلی و نیروهای محرکه تاریخ است که می‌توان با مهار آن‌ها آینده بشر را مهار کرد. (همان) «ولتر» در ادامه‌ی کار منتسکیو تفسیر اسطوره‌ای رویدادهای تاریخی و در نتیجه تأکید بر نقش قهرمانان، رهبران و حاکمان را طرد کرد و بر آن شد که انسان با حفظ طبیعت و جوهر خود در حال پیشرفتی تدریجی به سوی آگاهی راستین از خویش است. (همان: ۳۰۷) این رأی ولتر که در آن ماکیاولی و دیگران هم با او شریکند، تلقی و دریافتی از تاریخ است که مشخصه‌ی بینش تاریخی رنسانس است. (همان: ۳۰۸) بدین ترتیب فضایی پدید آمد که حسب آن آدمی موجودی در حال «پیشرفت تاریخی» قلمداد شد. و بدین معنا می‌توان میان فلسفه‌ی روشنگری و تفکر تاریخی قرابتی آشکار ملاحظه کرد. «لسینگ» شکی ندارد که مشیت الهی دستی حتی در جزئی‌ترین امور یعنی تاریخ جهان دارد (همان: ۳۲۲) و «کانت» اگرچه تاریخ را در قلب فلسفه‌ی خود جای نداده است (گلدمن، ۱۳۸۱: ۲۵۷)، اما بدان مرتبتی والا در منظومه‌ی فکری خویش بخشیده است: به نظر او وقایع تاریخی غایت و هدفی ناخودآگاه دارند که به وسیله‌ی آن هدایت می‌شوند. این غایت که در آثار کانت گاه «نقشه‌ی پنهان طبیعت» و گاه «سرنوشت» یا «تقدیر الهی» خوانده می‌شود عبارت است از «تأسیس جامعه‌ای جهانی که در آن بالاترین حد آزادی، قانون‌مداری و صلح پایدار برقرار است»^۵

بدین ترتیب است که با مفهوم «تاریخ» و «پیشرفت تاریخی آدمی» در قرون هفده و هجده، به تدریج سخن از مدینه‌ی، شهر و جامعه‌ای آرمانی و آخرالزمانی در آثار کانت به میان می‌آید.^۶

۵. کانت در عصر و زمانه‌ای می‌زیست که دولت‌ها و حکومت‌های اروپایی شکل گرفته بودند و منازعات مابین آن‌ها برقراری «صلح» خصوصاً از طریق تشکیل یک حکومت جهانی را مجدداً در روابط بین‌المللی ضرورت بخشیده بود. هابز همکاری میان دولت‌ها جهت تحقق صلح و عدالت را ممکن، عملی و مفید می‌شمرد اما در عین حال استقرار یک حکومت جهانی را برای چنان هدفی لازم نمی‌دانست (لو، ۱۳۹۳: ۲۴) «سن‌پیر» در کتاب «طرح ایجاد صلح پایدار در اروپا» می‌خود، تحقق صلح پایدار را مشروط به آن می‌کرد که فرمانروایان اروپا حق خود برای جنگ یا صلح را به اتلافی برتر واگذار کنند. (همان) و این رأیی بود که مورد تأیید «روسو» نیز بود (همان: ۲۵). اما روسو برقراری صلح پایدار و طرد جنگ را نه در گرو تشکیل حکومتی جهانی بلکه وابسته به اخلاقی‌بودن و شدن دولت‌ها می‌دانست (همان: ۲۶). کانت در چنین زمانه‌ای است که «ایده‌ی تاریخی جهانی با هدفی جهان‌وطنانه» را به سال ۱۷۸۴ می‌نگارد و در آن متذکر می‌شود که: تاریخ کل نوع بشر در بالندگی و پیشرفت تدریجی به سمت تحقق قابلیت‌های عقلانی اصیل آدمی است» (همان: ۲۷). عقلی که منادی فدراسیونی بزرگ از قدرت‌های متحد است. اما او فوراً می‌افزاید که تحقق چنین فدراسیونی «نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر» تاریخ بشر است (همان). و این همان مطلب اساسی‌ای است که کانت در «صلح پایدار» (۱۷۹۵) خود هم بر آن تأکید دارد: ایجاد «دولتی بین‌الملل حکم عقلانیت است، دولتی که ضرورتاً گسترش می‌یابد تا این که تمام مردمان روی زمین را در بر بگیرد». (لو، ۱۳۹۳: ۲۷) به عبارت دیگر کانت هشیار است که در شرایط حاضر ایده‌ی حکومت و جمهوری جهانی برای عملی کردن صلح پایدار تحقق‌پذیر نیست و بنابر توضیحات او تنها اگر الف) هر دولتی نظام سیاسی جمهوری را برگزیند و آزادی و برابری شهروندان را با حاکمیت قانون و نهادهای سیاسی مبتنی بر نمایندگی تضمین نماید، ب) دولت‌های واجد نظام سیاسی جمهوری به فدراسیون صلح بپیوندند، ج) و فدراسیون صلح (اتحادیه‌ی فدرال دولت‌های مستقل و آزاد) «حق جهان‌وطنی» (یعنی حقی که بنابر آن دولت‌ها تنها مجازند به

دیدار سرزمین‌های دیگر پردازند نه آنکه ممالک دیگر را تسخیر کنند) را پاس دارد، آری تنها با تحقق این سه شرط است که حکومت جهانی تأسیس و صلح دائمی برقرار می‌شود. (همان: ۲۹-۲۸)

نکته‌ی مهم آن است که کانت در آثار خود گاه از تحقق «جمهوری جهانی» و در مواردی از «فدراسیون جمهوری‌های آزاد» سخن گفته است. به عبارت دیگر معلوم نیست که از نظر او سرانجام آرمانی پیشرفت تاریخ بشر و دستیابی افراد انسانی به آزادی و برابری، تحت یک حاکم جهانی متحدشده (همان: ۲۹) دقیقاً به چه معناست؟

شارحان آثار کانت درخصوص این مسأله پاسخ‌های متعددی ارائه کرده‌اند: «هابرماس» بر آن است که «فدراسیون جمهوری‌های آزاد و مستقل» (یعنی اتحادیه‌ی داوطلبانه‌ی دولت‌هایی که می‌خواهند با یکدیگر زندگی کنند و در عین حال حاکمیت خود را بر قلمروشان حفظ کنند)، این مرحله گذاری است به سمت سرانجام آرمانی «جمهوری جهانی» (همان: ۳۰). اما «اتفرید هوفه» (که او را پیچیده‌ترین مفسر هابزی کانت خوانده‌اند) (ادواردز و تاونزند، ۱۳۹۰: ۲۶۵) معتقد است که کانت تحقق عملی جمهوری جهانی واجد صلح پایدار را ناشدنی می‌شمرد چراکه دولت‌ها هیچ‌گاه به یکدیگر اعتماد نخواهند کرد و فرمانفرمایی خود را به مرجعی بالاتر واگذار نمی‌کنند. (همان: ۲۶۹)

«پل گایر» توضیح می‌دهد که کانت در کتاب «صلح پایدار» خود متذکر شده است که تنها سیاستمدار اخلاقی است که «می‌پذیرد والاترین هدف سیاست تحقق بخشیدن به اهداف اخلاقی صلح جهانی است و اعمال سیاسی‌اش را مطابق این هدف اخلاقی تنظیم می‌کند». (همان: ۲۷۲) به نظر «رایلی» کانت هم تأسیس فدراسیون جمهوری‌های آزاد و مستقل را یک امر ناگزیر تاریخی می‌داند و هم تلاش برای تأسیس آن و دستیابی به صلح را وظیفه‌ای اخلاقی می‌شمارد. (همان: ۲۷۵) یعنی هدف طبیعت آن است که انسان‌ها و دولت‌هایشان به‌نحو داوطلبانه کشمکش‌ها را وانهند و روابطی مبتنی بر عقلانیت را پیشه کنند (همان: ۲۷۵) و... بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که درست است که کانت از آینده‌ی تاریخی روشنی برای انسان خبر می‌دهد: آینده‌ای که در آن همه‌ی افراد و دولت‌ها به‌نحو صلح‌آمیزی ذیل یک حکومت جهانی گرد آمده‌اند، اما دقیقاً معلوم نیست که ۷ شکل‌گیری این حکومت جهانی و صلح دائمی و پایدار آن وضعیتی اجتناب‌ناپذیر، ضروری و حتمی است یا وابسته به شرایط خاصی است که به شرط داوطلب شدن افراد و دولت‌ها در برآوردن آن‌ها حادث می‌شود؟^۸

ع تاکنون گفتم که در تاریخ مباحث آرمانشهری و اندیشه درخصوص چگونگی «ملکوت صلح» ابتدا دو دیدگاه ابراهیمی و افلاطونی شکل گرفت که تا مدت‌ها، حداقل در سطح تفکر، منظر افلاطونی بر سنت‌های دینی حاکم بود و تنها از قرون هفده و هجده میلادی است که تفکر ابراهیمی در قالب طرح «پیشرفت تدریجی بشر به سمت آخرالزمانی سعادت‌مند و صلح‌آمیز» غلبه یافت و خصوصاً در آثار کانت به بیان فلسفی شایان توجهی دست یازید. اما هنوز در پرونده‌ی بحث از «ملکوت صلح» برگ ناخوانده‌ی مهمی وجود دارد که مربوط به تأملات متفکران پس از کانت و بالاخص هگلی است.

ابتدا بگویم که چنان‌که آوردم مشخصه‌ی بینش تاریخی دوره‌ی رنسانس و پس از آن در فلسفه‌ی روشنگری قرون هفده و هجده آن بود که آدمی با حفظ طبیعت و ماهیت خود در حال پیشرفت تاریخی است. متفکران آن دوره تأکید می‌کردند که «انسان چون طبیعت و فطرتی دارد، تاریخ دارد» (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۲۴۳). یعنی:

انان همگی امید به این داشته‌اند که در پشت جریان زمان و در پس تکثر جلوه‌های حیات انسانی، ویژگی‌های ثابت طبیعت انسان را کشف کنند.

جاکوب بورکهارت در کتاب «تفکرات درباره تاریخ عالم» گفته است که وظیفه‌ی مورخ عبارت است از کوشش در راه حصول اطمینان از وجود عناصر ثابت و برگشت‌پذیر و نمونه‌وار (تایپیک). زیرا این‌گونه عناصر، قادر به انعکاس‌یافتن در عقل و ادراک وجودی ما هستند. (همان)

دیدیم که این جستجو در کانت بدان‌جا رسید که: طبیعت انسان معطوف به برقراری صلحی دائمی و پایدار در حکومتی جهانی است و او را وامی‌دارد که فدراسیونی از دولت‌های مستقل و آزاد را تشکیل دهد. اما در همان قرن هجدهم و توسط «هردر» ساز مخالفی با این فرض اساسی متفکران دوره‌های رنسانس و روشنگری شنیده می‌شود: از نظر او «انسان طبیعتی ندارد، آنچه دارد تاریخ نامیده می‌شود». (همان: ۲۴۲) هردر از یک «کل» سخن گفت که هر یک از حوادث و مراحل برای آن ضرورت داشتند (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۳۲۳) «کل»ی که مشیت آن نوایی واحد و یکنواخت را بر نمی‌تابد «بلکه می‌کوشد تا با آفرینش مداوم نیروهای نو و با نابودکردن نیروهای کهن، به هدف خویش دست یابد». (همان: ۳۲۵) بنابراین هردر نه تنها می‌خواهد «خطوط کلی سیر تاریخ» را بر ملا سازد بلکه درصدد است تا طلسم «اصل این‌همانی» را درهم شکنند. به نظر او تاریخ نشان می‌دهد که «اصل این‌همانی» پنداری بیش نیست. «تاریخ هیچ‌چیز این‌همانی، هیچ‌چیزی که همواره به یک شکل تکرار شود، نمی‌شناسد» (همان: ۳۲۳). و این مطلب البته چیزی بود که در فلسفه‌ی تاریخ قرن نوزدهم و با وسعت و عمق بیشتر توسط هگل شنیده شد. کاسیرر می‌نویسد: «هردر راهگشای آرمان تازه‌ای در امر تاریخی بوده است. بدون او آثار هگل و رانکه امکان تحقق نمی‌یافت». (همان: ۲۵۱)

دریافت هگل از تاریخ را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد که: «تاریخ، تحول روح [خدا] در زمان است». (همان: ۳۷۲)

هگل می‌پرسد: اگر می‌پذیریم که حکمت خداوندی در چیزها و موجوداتی نظیر گیاهان و جانوران تجلی یافته است چرا نباید پذیرفت که حکمت الهی در تاریخ جهانی تجلی یابد و چرا نباید مشیت الهی را در تاریخ نشان داد. (همان) پس هگل درصدد برآمده است که مشیت الهی را در تاریخ نشان دهد. اما هدفی که او برگزیده است مبنای همه‌ی مکتب‌های ایده‌آلیستی از افلاطون تا کانت و فیخته را درهم می‌ریزد. آن مکتب‌ها «به ما توصیه می‌کردند که از جهان واقعی به نظمی عالی‌تر و لطیف‌تر بگریزیم». (همان: ۳۷۳) یعنی بکوشیم جهانی که «هست» را به‌گونه‌ای درآوریم که «باید» باشد (همان: ۳۷۴) و به‌عنوان نمونه و حسب رهنمود کانت بر آن باشیم که حکومتی جهانی واجد صلحی پایدار را در متن جامعه فعلی محقق داریم. اما از نظر هگل گردن‌نهادن به چنین رهنمودی ملازم است با حمله‌بردن به نظم موجود اجتماعی، سیاسی و تاریخی و ویران کردن آن. تخریبی که انقلاب فرانسه شاهد آن بود: انقلابیونی که می‌خواستند عالی‌ترین آرمان‌های اخلاقی (مانند آزادی و برابری) را، بی‌اعتنا به نظم تاریخی امور، در واقعیت محقق سازند، چنان کردند که ناگهان حکومت وحشت و ترور از آن سر بر آورد. (همان: ۳۷۵-۳۷۴) در حقیقت نقد هگل به آراء فیلسوفانی چون کانت و نیز انقلابیون مُلهم از آنان این است که: آنان به معقولیت و نظم و قابلیت‌هایی که در واقعیت تاریخی است بی‌توجه بوده‌اند و بی‌خبر بوده‌اند که در واقعیت تاریخی معقولیت و به اصطلاح «باید باشد» هم وجود دارد. آنان باید درمی‌یافتند که واقعیت تاریخی نه تنها واقعیتی معقول بلکه متجسد شدن و به فعلیت درآمدن خود عقل [خدا] است: «آن بصیرتی که... فلسفه باید ما را بدان هدایت کند این است که جهان [و در این‌جا واقعیت تاریخی] چنان است که باید باشد؛ یعنی جهانی است حقیقتاً خوب». (همان: ۳۷۵)

بدین دلیل است که هگل خطای فاحشی به همه‌ی آموزگاران بزرگ فلسفه نسبت می‌دهد: از نظر او نه تنها افلاطون که «کلی» و «مثال» را از «امر محسوس» منفک و جدا شمرده و نه تنها کانت که قلمرو «آزادی» را از «طبیعت» (و زنجیره‌ی ضرورت‌های علت و معلولی آن) مجزاً پنداشته بلکه حتی اسپینوزا که «خدا» را با «طبیعت» یکی و یگانه دانسته، همگی در اشتباه بوده‌اند. هیچ‌کدام آن‌ها دوگانگی «امر جاودانی» (خدا) و آن‌چه «زمانی» است (تاریخ) را برطرف نساخته و در حقیقت هیچ‌کدام آنان متوجه نشده‌اند که عنصر دینی (خدا) داخل در عنصر زمانی (تاریخ) است.^۹ (همان: ۳۷۷)

اما هگل توجه می‌دهد که در نقطه‌ی مقابل این بی‌اعتنایی فیلسوفان به رابطه‌ی درونی میان خدا و تاریخ، تعلیم اساسی مسیحیت یعنی «تجسد عیسی مسیح» قرار دارد که واقعه‌ای تاریخی و زمانی (و نه مابعدالطبیعی) است. و این در حالی است که حتی متفکری مسیحی چون آگوستین که تأکید دین بر تجسد عیسی (ع) (و یعنی پیوند میان خدا و تاریخ) را در متن مقدس دریافته است در کتاب «شهر خدا»ی خود همچنان به راه افلاطون می‌رود.^{۱۰} (همان: ۳۷۸)

به هر روی هگل در پی آن است که نظم زمانی و تقدم و تأخر تاریخی را همان نظم الهی بخواند (همان) و «ایده» و «کلی» افلاطونی را نه در فضای فوقانی و آسمانی بلکه در فعلیت زندگی اجتماعی بشر و در مبارزات سیاسی او نشان دهد. (همان: ۳۷۹). از این نظر هگل حتی در مقابل «ویکو» و «هردر» قرار می‌گیرد که «تاریخ» را تجلی خدا می‌دانستند: هگل «تاریخ» را نه صرف تجلی و نمود خدا بلکه واقعیت خود او لحاظ می‌کرد: «خدا نه تنها تاریخ «دارد» بلکه خود تاریخ است». (همان: ۳۸۱)

هگل براساس چنین تحلیلی از «تاریخ» است که با جامعه‌ی آلمانی، حکومت جهانی و صلح

شریعتی با تغییراتی فلسفه‌ی تاریخ هگل را کار گرفته و از تکیه‌ی قرآن بر تاریخ گفته است: اسلام دین تاریخ است و فلسفه‌ی تشیع، فلسفه‌ی تاریخ است. خداوند خود تحقق نهایی رسالت پیامبران و استقرار حکمت، قسط و فلاح انسان را مقدر کرده و پیروزی مستضعفان زمین و حتی روی کار آمدن به‌دست گرفتن رهبری جهان و حاکمیت بر تمام زمین را برای این طبقه تضمین نموده است.

از نظر مطهری آن‌چه ماهیت تاریخ را تشکیل می‌دهد حرکت تدریجی، طبیعی، تکاملی و در مجموع و البته حتمی و ضروری به سمت شکوفایی استعداد‌های انسانی، حکومت صالحان، برقراری صلح و منتفی شدن جنگ، عمران و آبادانی تمام زمین، خروج انسان از اسارت شرایط طبیعی و اجتماعی و غرایز حیوانی، تحقق عدالت و آزادی و محو استکبار و استعباد و... است و آرمانشهر صلح و آزادی و عدالت برخی اسلام‌شناسان معاصر ما نقطه‌های در «آسمان» یا قلمروی اساساً در «آخرت» نیست بلکه مرحله‌ای است که نوع انسانی در مسیر تکاملی خود بدان می‌رسد.

پایدار کانت مرزبندی می‌کند: از نظر او «تصور اینکه همیشه می‌توان از طریق قانونی، از طریق دادگاه‌های بین‌المللی حکمیت، اختلاف‌های ملت‌ها را حل و فصل کرد، اتوپیای محض است. هیچ حکمی وجود ندارد که بتواند در مورد اختلافات میان دولت‌ها داورى کند» (همان: ۳۸۵). بنابراین رأی کانت مبنی بر شکل‌گیری فدراسیون و شورایی از ملت‌های آزاد که تضمین‌کننده‌ی روابطی صلح‌آمیز میان ملل باشد، پنداری بیش نیست. هگل تصریح می‌کند که صلح و آزادی‌ای که کانت از آن سخن می‌گوید، تنها مفهومی «صوری» از آن است: یعنی مفهومی که با جهان واقعی (که همان جهان تاریخی است) نسبتی و تماسی ندارد و از متن نظم و ترتیب تاریخی برنمی‌خیزد. به نظر او «ترسیم یک تصویر ایده‌آلی از امور یعنی گذاشتن یک «باید» باشد در برابر جهان تاریخی امور، وظیفه‌ی فلسفه نیست. چنین ایده‌آلیسمی بیهوده و باطل است». (همان: ۳۹۳)

از این سطور نمی‌توان جز درکی اجمالی از فلسفه‌ی تاریخ هگل به دست آورد: «هگل منکر شأن فوق طبیعی و فراتاریخی خداست و او را چنان درون ماندگار جهان و تاریخ می‌سازد که نمی‌توان از آن دو جدا کرد. خدا جدا از خلقتش نیست بلکه مرجع اشیاء است. این «کل» گاهی در طبیعت متجلی (و بلکه عین طبیعت) است و گاهی دیگر عین تاریخ است. او روحی است که به سوی خودپرورانی است و نامتناهی، مطلق و نامشروطی است که نه در آن سوی طبیعت و تاریخ بلکه فقط در داخل آن است (بیزر، ۱۳۹۳: ۱۰۶). بنابراین حالتی، وضعیتی، دورهای، جایی و زمانی بیرون از خدایی که تاریخ شده است و در قالب نوع انسان و در هیأت قومیتی و جماعتی در سیر و صیرورتی درونی و تکاملی است نمی‌توان تصور کرد که ملکوت صلح، آزادی، عدالت، نجات و رستگاری باشد. هیچ «باید»ی یا «کمالی» و رای این خدای انسان‌مآب در میان نیست. در حقیقت خود این تاریخ الهی و این متحرک در حال تکامل و مقتضیات و قابلیت‌های دورانی اوست که معرفت ارزش‌های انسانی واقع‌گرایانه است. به دیگر سخن ملکوت صلح و (هر ارزش انسانی دیگر) در ورای اتوپیاگرایی‌ها و پنداربافی‌های متفکران عصر روشنگری (و فی‌المثل کانتی) ماهیت تدریجاً پیشرونده و تکاملی دارد و در نسبت با انسانیت و نوع انسانی در حال تکامل تعریف می‌شود.

۷. با عنایت به آن‌چه گفته شد به نظر می‌رسد که گونه‌شناسی «آرمانشهر»ها را ولو با اختصار تمام به پایان بردهام: آرمانشهرها یا از مقوله‌ی افلاطونی‌اند و آرمان صلح و رهایی بشر را در «آسمان» جستجو می‌کنند (و در قرائتی دینی در «آخرت») یا از مقوله‌ی ابراهیمی‌اند که پیگیر گمشده‌ی نجات بشر در زمین و در تاریخ و آخرالزمان بنی‌آدم‌اند. اما صورت آخرالزمانی مدینه‌ی فاضله یا صورتی است که بی‌ارتباط با سیر صعودی و نزولی نوع انسان صرفاً در پایان سلسله‌ی زمان بر او حادث می‌شود یا صورتی و فعلیتی است که به سیر صعودی نوع انسان مربوط می‌شود. و در حالت اخیر یا ملکوت صلح و نجات را مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر و تقدیری در پایان تاریخ بشر به شمار می‌آورند که او با حفظ ماهیت و نوعیت خود تدریجاً ولی جبراً به سوی آن در حرکت است (دیدگاه کانتی) و یا ملکوت الهی را خود همین سیر تکاملی انسان نوعی (و نوعیت انسانی یا هیأت قومی و اجتماعی آن) لحاظ می‌کنند.

۸. اکنون می‌توان به مسأله‌ی اصلی نوشته‌ی حاضر پرداخت: این‌که چگونه در متونی از اسلام‌شناسی معاصر «تحلیلی تکاملی از فرجام تاریخی بشر» حاصل آمد؟ مقدمات فوق آشکار می‌سازد که «تلقی و دریافت هگلی از تاریخ» بازگیر و مسأله‌آفرین اصلی اندیشه‌ورزی دینی در دیار ماست. بدیهی است که نمی‌توان ادعا کرد که متفکران دین‌پژوه ما همان تلقی و دریافت هگل از تاریخ و از خدا را پذیرفته‌اند و در تأملات اسلامی خود وارد کرده‌اند بلکه ادعا این است که رأی آن‌ها معطوف و مرتبط با دریافت

هگلی از تاریخ و مسأله‌آفرینی آن است. یعنی اندیشمندان ما به خصوص در تدوین جامعه‌ی آرمانی اسلامی خود به رابطه‌ی خدا و مشیت الهی با تاریخ توجه داشته‌اند:

شریعتی در جایی درست‌ترین تعریف «تاریخ» را «علم شدن انسان» قلمداد می‌کند. (شریعتی، م. آ. ۱۶: ۱۴۵) او از یک طرف معتقد است که «بزرگترین فلسفه تاریخ قرون ۱۹ و ۲۰ از آن هگل است» (م. آ. ۱۶: ۱۵۲) و از طرف دیگر بر آن است که: فلسفه‌ی تاریخ هگل بسیار مبتذل است و هگل به شکلی مبتذل و نیز در ضدیت با خدا فلسفه‌ی تاریخ خود را به پایان رسانده است. اما شریعتی اضافه می‌کند که او خود ابتدا بدون اجازه‌ی هگل در فلسفه تاریخش دستکاری‌هایی انجام داده و با این دستکاری‌ها آن را به «فلسفه‌ای که از انسان در قرآن استنباط می‌شود» (اسماعیلی، ۱۳۵۹: ۳۰) بی‌نهایت نزدیک کرده است. شریعتی توضیح می‌دهد که:

هگل به‌طور خلاصه می‌گوید که خداوند یک روح مطلق بوده اما ناخودآگاه...^{۱۲} بعد در طبیعت وارد شده آن روح مطلق، تکامل پیدا کرده در اشیاء طبیعی، بعد وارد موجودی به نام انسان شده و در انسان تکامل پیدا می‌کند و ما هرچه به خودآگاهی بیشتر می‌رسیم، به عقل بیشتر می‌رسیم، به فهم و تکامل بیشتر می‌رسیم، به خدا بیشتر می‌رسیم، تا به جایی که انسان در مسیر تکاملی خودش بازمی‌گردد به آن روح مطلق، یک نوع فلسفه انا لله و انا الیه راجعون توی فلسفه هگل هست که اگر تعبیراتش را و نوع برداشت‌هایش را عوض کنیم و استخوان‌بندی فلسفه تاریخ را و انسان‌شناسی هگل را استنباط کنیم، استخراج کنیم، درست این فلسفه را می‌گوید. (اسماعیلی، ۱۳۵۹: ۳۰)

به هر حال شریعتی با چنین تغییراتی فلسفه‌ی تاریخ هگل را پذیرفته و آن را در اسلام‌شناسی خود به کار گرفته است. از نظر شریعتی «در قرآن بیش از هر کتاب و موضوع دیگری به تاریخ تکیه شده است» (شریعتی، م. آ. ۱۹: ۲۲۵). اسلام دین تاریخ است و فلسفه‌ی تشیع، فلسفه‌ی تاریخ است. (م. آ. ۱۹: ۲۲۳) او سپس در توضیح نگرش تاریخی اسلام می‌گوید: اسلام و تشیع تاریخ را نه بازپچه‌ی هوی و هوس قدرتمندان و زمامداران و قهرمانان بلکه تجلی اراده‌ی خداوند می‌داند. یعنی هدفی که خداوند از خلق انسان بر روی زمین داشته (که همان تحقق عدل است) باید در تاریخ تحقق پیدا کند. از نظر شریعتی این اراده، خواسته و مشیت الهی بر تاریخ حاکم است و خداوند خود تحقق‌نهایی رسالت پیامبران و استقرار حکمت، قسط و فلاح انسان را مقدر کرده و پیروزی مستضعفان زمین و حتی روی کار آمدن و به‌دست‌گرفتن رهبری جهان و حاکمیت بر تمام زمین را برای این طبقه تضمین نموده و با صراحت و قاطعیت اعلام می‌کند که نتیجه‌ی نهایی و اجتناب‌ناپذیر در تنازع تاریخی و نبرد جاری در طول زمان، بقای اصلح است. زمین را نسلی تصاحب خواهد کرد که شایسته‌ی ماندن است (شریعتی، م. آ. ۱۹: ۲۸۲).

اما شریعتی در آثار خود به‌لحاظ فلسفی وارد این بحث نمی‌شود که: خداوند که بنا بر تلقی اسلامی موجودی ورای طبیعت و تاریخ است چگونه مشیت خود را در تاریخ محقق ساخته و سیر حوادث را به گونه‌ای پیش می‌برد که به‌نحو اجتناب‌ناپذیری به مدینه‌ی عدالت و آگاهی و امامت مستضعفان منجر می‌شود؟ بلکه صرفاً متذکر می‌شود که «بی‌اعتقاد به اینکه تاریخ یک جریان پیوسته است، امکان بحث آخرالزمان [و توجیه باور به امام زمان(ع)] وجود ندارد» (اسماعیلی، ۱۳۵۹: ۸۳).

مطهری هم در جایی تأکید می‌کند که بررسی ایده‌ی مهدویت از دیدگاه فلسفه‌ی تاریخ او را به نتایج شگرف و بزرگی رسانده است. (مطهری، ۱۳۹۱: ۴) به نظر او قرآن این رأی را که «اراده‌ای گزافکار و مشیتی بی‌قاعده و بی‌حساب سرنوشت‌های تاریخی را دگرگون می‌سازد» به شدت نفی کرده و برعکس آن تعلیم می‌دهد که قاعده‌های ثابت و تغییرناپذیر بر سرنوشت اقوام حاکم است. (همان: ۱۸) علاوه بر آن مطهری خاطر نشان می‌سازد که از نظر قرآن جامعه‌ها سیری طبیعی و تکوینی به سوی جامعه‌ی یگانه و فرهنگ یگانه (مطهری، ۱۳۷۴، م. آ. ۲: ۶۸) و حکومت جهانی واحد (مطهری، ۱۳۹۱: ۵۲) دارند. اسلام براساس چنین دیدی از انسان و جهان به طرح مفهوم «مهدویت» پرداخته است (مطهری، ۱۳۷۴، م. آ. ۲: ۳۶۶) و با طرح آن درصدد است تا به مخاطبان خود پیام‌دهد که: «انسان تدریجاً از لحاظ ارزش‌های انسانی به مراحل کمال خود یعنی به مرحله‌ی انسان ایده‌آل و جامعه‌ی ایده‌آل نزدیکتر می‌شود، تا آنجا که در نهایت امر، حکومت عدالت، یعنی حکومت مهدوی(ع) ... مستقر خواهد شد...». (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۱) خلاصه آن که از نظر مطهری این حرکت تدریجی، طبیعی، تکاملی و فی‌المجموع و البته حتمی و ضروری به سمت شکوفایی استعداد‌های انسانی،^{۱۳} حکومت صالحان، برقراری صلح و منتفی شدن جنگ، عمران و آبادانی تمام زمین، خروج انسان از اسارت شرایط طبیعی و اجتماعی و غریز حیوانی، تحقق عدالت و آزادی و محو استکبار و استعباد و... است که ماهیت تاریخ را تشکیل می‌دهد.^{۱۴}

نکته‌ی مهم دیگر آن است که بنابر توضیحات مطهری این «رحمت» و «ربوبیت» الهی است که در طول تاریخ (یعنی همان حرکت تکاملی انسان) جریان دارد، تکامل می‌یابد و سرانجام به نهایت خود می‌رسد. قرآن نوید می‌دهد که رحیمیت، ربوبیت و اکرمیت خداوند ظهور و بروز خواهد یافت اما وفق قاعده‌ای که در ظهور هریک از اسماء الهی برقرار است. به عبارت دیگر ظهور و بروز اسم رحمان و اسم رحیم و اسم رب هم مکانیسم و عامل طبیعی خاص خود را دارد که شرح آن در این مختصر نمی‌گنجد. تنها به ذکر این مطلب بسنده می‌کنم که از نظر مطهری (و براساس مبانی فلسفی خاص او) رابطه و نسبت اراده و مشیت الهی یا صفات و اسماء باری تعالی با عواملی که در طبیعت و در بحث تاریخ دست‌اندرکارند، رابطه‌ای طولی است نه عرضی. اراده و مشیت الهی هیچ‌گاه در حدّ یک علت و عامل طبیعی یا تاریخی ظاهر نمی‌شود بلکه تنها از طریق عوامل طبیعی و تاریخی تحقق می‌یابد.^{۱۵}

۹. اکنون به راحتی می‌توان به «نتیجه‌ی نهایی» پرداخت: آرمانشهر برخی اسلام‌شناسان معاصر ما (یعنی جایی که از نظر آنان ارزش‌هایی نظیر صلح، آزادی، عدالت و نجات و رستگاری تحقق می‌یابد) نقطه‌ای در «آسمان» یا قلمروی اساساً^{۱۶} در «آخرت» نیست بلکه مرحله‌ای است که نوع انسانی در مسیر تکاملی خود بدان می‌رسد. شکل‌گیری این مرحله بنابر مشیت الهی و ربوبیت، رحیمیت و رحمانیت اوست که از طریق عوامل انسانی خاص (حق طلبان، موحدان، مصلحان و مستضعفان) ظهور و بروز می‌یابد. این تحلیل نشان می‌دهد که آرمانشهر مورد بحث براساس توجهی جدی به مفهوم تاریخ و قبول طرحی و جهتی حتمی و ضروری در حوادث تاریخی تعریف شده است و در آن از نسبت خاصی بین مشیت الهی و تاریخ سخن به میان می‌آید و... در یک کلام می‌توان گفت که در آثار متفکران نامبرده، ردّ پای تأملات جدید درخصوص تاریخ و به‌ویژه طرح مباحثی که هگل بدان‌ها توجه داده است، آشکار است.^{۱۷} البته در جای دیگری باید به این پرسش دامن زد که قبول آرمانشهری براساس مفهوم «تکامل تاریخی» چه پیامدهایی به دنبال دارد و چگونه مباحث بنیادینی چون «ختم نبوت»، «اجتهاد»، «ربط ثابت به متغیر»، «دین اخروی یا دنیوی»، «ایدئولوژیک‌اندیشی»، «مواجهه با دنیای

مدرن» و... را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. علاوه بر آن بازگشت به دینی (یا تفسیری از دین) که در آن «آرمانشهری اخروی» محوریت دارد (همان که به «دین اخروی» شهرت یافته است) هم مسأله‌ی مهمی است که تبیین و توضیح می‌طلبد. پرسش این است که: چرا و چگونه تلاش برای دستیابی به دنیایی بهتر و آینده‌ای روشن‌تر و در واقع تلاش برای تحقق آرمانشهری زمینی، محققانی را به طرح مجدد «دین اخروی» سوق داده است؟

پی‌نوشتها

(Endnotes)

۱. این دوگانه به نامهای دیگری نظیر یونانی، سامی (یا عبری) هم خوانده می‌شود.
۲. «افلاطون معتقد است هدف فلسفه و سیاست هر دو، به‌باز آوردن صلح است و نه جنگ. اما با اینهمه افلاطون صلح‌طلب نیست. او معتقد است که شهر نیک‌بنیاد باید آمادگی جنگ هم داشته باشد...». (لطفی، ۱۳۹۱: ۲۱۵)
۳. اگرچه کالون هم از مظلومان، بردباری در برابر ظلم را طلب می‌کند. از نظر او: «در هیچ صورتی، رعیت را نمی‌رسد که در برابر فرمانروای جائز از خود پایداری نشان دهد، بلکه تنها می‌تواند به خداوند پناه ببرد و کمک او را به زاری طلب کند. قدرت فرمانروا از خداوند ناشی شده است. اوست که کسی را ملک می‌بخشد و از کسی می‌گیرد». (مطابقای، ۱۳۸۲: ۳۷۵) به عبارت دیگر خداوند رعیت را تنها به اطاعت و قبول ستم امر کرده و از ارتکاب به شورش نهی نموده است و خود فرمانروای جائز را به سزای اعمال بدش می‌رساند (همان). شهریاران حتی اگر همچون دزدان سر گردنه، خانه‌های مردم را چپاول کنند، به زنان و دوشیزگان تجاوز نمایند و بی‌گناهان را به قتل رسانند (همان: ۳۷۳). تکلیف رعیت اطاعت است و بس (همان: ۳۷۴) چرا که فرمانروایان قدرت خود را از خدا می‌گیرند (همان: ۳۷۳).
۴. ذکر این مطلب ضروری است که مفهوم ابراهیمی و آخرالزمانی آرمانشهر ماقبل قرون هفده و هجده میلادی، مفهومی مرتبط و معطوف به سیر صعودی یا نزولی نوع انسان نبود، بلکه صورتی و وضعیتی لحاظ می‌شد که صرفاً در پایان سلسله‌ی زمان بر او حادث می‌گردید.
۵. ر. ک. به: احمدی، ۱۳۹۲: ۲۲
۶. نوشته‌های کانت در باب فلسفه‌ی تاریخ عبارتند از:
- معنای تاریخ عمومی یا مقصدی جهان‌وطنی (۱۷۸۴). از این مقاله‌ی کانت ترجمه‌ای به زبان فارسی با عنوان «رشد عقل» و با مشخصات زیر فراهم آمده است: کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۳). رشد عقل. ترجمه‌ی منوچهر صائقی درّییدی. تهران: انتشارات نقش و نگار.
- مروری بر ایده‌های هررد در باب فلسفه تاریخ انسان (۱۷۸۵)
- حدس‌هایی در باب آغاز تاریخ بشر (۱۷۸۶)
- درباره این گفته عادی «این ممکن است به لحاظ نظری صادق باشد اما در عمل به کار نمی‌آید» (۱۷۹۳)
- صلح پایدار (۱۷۹۵)
- کشاکش دانشکده‌ها (۱۷۹۸)
۷. و البته این مسأله‌ی بسیار اساسی است که به‌نحو دیگری در آثار هگل و مارکس هم مطرح می‌شود.
۸. برای دریافت شرح بیشتر از بحث صلح پایدار کانت به دو منبع زیر رجوع کنید:
محمودی، سیدعلی. (۱۳۸۴). فلسفه سیاسی کانت. تهران: نشر نگاه معاصر.
۹. نقد اساسی هگل به فیلسوفان گذشته آن است که آنان اساساً به «مان» بی‌اعتنا بوده‌اند و آن را امری غیرواقعی و غیرجوهری لحاظ کرده و به همین دلیل که جوهری واجد صورتی ثابت نیست آن را شایسته تأمل فلسفی ندانسته‌اند. (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۳۷۷)
۱۰. اگرچه توجه به «نظم زمانی» و «تاریخ» گریبان‌گیر اوست.
۱۱. برای درکی مفصل‌تر از تلقی هگلی تاریخ می‌توان به‌عنوان نمونه به منابع زیر رجوع کرد:
بیزر، فردریک. (۱۳۹۳). هگل. ترجمه سید مسعود حسینی. چاپ دوم. تهران: انتشارات ققنوس.
۱۲. نقطه‌چین از منبع اصلی است.
۱۳. ر. ک. به: احمدی، ۱۳۹۳. درس چهارم از کتاب آرمانشهر (براساس آراء مرتضی مطهری).
۱۴. ر. ک. به همان: ۲۸.
۱۵. شرح این مطلب را در مقاله زیر آورده‌ام:
احمدی، علی‌اکبر. (پاییز و زمستان ۱۳۹۰). «مطهری و الهیات جدید» در حکمت معاصر. سال دوم، شماره دوم: ص ۱-۱۶.
۱۶. کلمه‌ی «اساساً» را به این دلیل آوردم که بگویم آرمانشهر آنها «اولاً» و «صرفاً» در آخرت نیست و آنها تأکید دارند که «دنیا مزرعه آخرت است» و «معاش مقدمه معاد است».
۱۷. در نوشته‌ی حاضر نام دو متفکر در اسلام‌شناسی معاصر، شریعتی و مطهری، را کنار هم آورده‌ام تا نشان دهم که آن دو در فضای واحدی نفس می‌کشیدند و درگیر حل مسأله واحدی بوده‌اند. اما این سخن بدین معنا نیست که تحلیل آن دو از «مسأله» مورد بحث و «راه‌حل» آنها یکی بوده است. شرح این مطلب

منبع

- احمدی، علی اکبر. (پاییز و زمستان ۱۳۹۰). «مطهری و الهیات جدید» در حکمت معاصر. سال دوم، شماره دوم: ص ۱-۱۶. -----
- (۱۳۹۲). دوران نقادی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. -----
- (۱۳۹۳). آرمانشهر براساس آراء مرتضی مطهری. چاپ اول. تهران: انتشارات یگانه اندیش. -----
- اسماعیلی، حمیدرضا (تهیه و تنظیم). (۱۳۵۹). فلسفه تاریخ از متن آثار دکتر علی شریعتی، آموزش ایدئولوژی دفتر چهارم، تهران. -----
- بیزر، فردریک. (۱۳۹۳). هگل. ترجمه سید مسعود حسینی. چاپ دوم. تهران: انتشارات ققنوس. -----
- شریعتی، علی. (بی تا). مجموعه آثار ۱۶ (اسلام شناسی) (۱). چاپ سوم. تهران: چاپ پیمان. -----
- (۱۳۸۰). مجموعه آثار ۱۹ (حسین وارث آدم). چاپ نهم. تهران: شرکت انتشارات قلم. -----
- طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۷۴). ابن خلدون و علوم اجتماعی. چاپ اول. تهران: طرح نو. -----
- (۱۳۸۲). جدال قدیم و جدید. چاپ اول. تهران: نشر نگاه معاصر. -----
- فراهادپور، مراد. (۱۳۷۸). عقل افسرده. چاپ اول. تهران: طرح نو. -----
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۰). فلسفه و فرهنگ. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. -----
- (۱۳۷۰). فلسفه روشنگری. ترجمه یدالله موقن. چاپ اول. تهران: انتشارات نیلوفر. -----
- (۱۳۷۷). اسطوره دولت. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس. -----
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۳). رشد عقل. ترجمه منوچهر صانعی دزهبیدی. تهران: انتشارات نقش و نگار. -----
- گالووی، آلن داگلاس. (بی تا). پانتربرگ: الهیات تاریخی. ترجمه مراد فراهادپور. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط. -----
- گلدمن، لوسین. (۱۳۸۱). کانت و فلسفه معاصر. ترجمه پرویز بابایی. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه. -----
- لطفی، محمدحسن (مترجم). (۱۳۹۱). «افلاطون» در مهرنامه، ویژه جنگ و صلح. پائیز ۹۱. -----
- لو، کاترین. (۱۳۹۳). حکومت جهانی (از مجموعه دانشنامه فلسفه استنفورد). ترجمه مهدی پارسا. چاپ اول. تهران: انتشارات ققنوس. -----
- محمودی، سیدعلی. (۱۳۸۴). فلسفه سیاسی کانت. تهران: نشر نگاه معاصر. -----
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری (۲). (مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی شامل: انسان و ایمان، جهان بینی توحیدی، وحی و نبوت، انسان در قرآن، جامعه و تاریخ، زندگی جاوید یا حیات اخروی). چاپ چهارم. تهران: انتشارات صدرا. -----
- (۱۳۹۱). قیام و انقلاب مهدی (ع) از دیدگاه فلسفه تاریخ. چاپ چهل و پنجم. تهران: انتشارات صدرا. -----

McCarney, Joseph. (2000). Hegel on History. London: Routledge.

O'Neill, O. (1989). Constructions of Reason. Cambridge University.