

مهدویت، فرجام‌اندیشی تاریخ و فلسفه تاریخ هگل*

دکتر علی فلاح‌رفیعی

استادیار دانشگاه صنعت آب و برق تهران

چکیده

هر چند آینده‌نگری از ویژگی‌های انسان در طول تاریخ بوده و ادیان و متفکران بسیاری به این موضوع پرداخته‌اند، اما نگاه واقع‌بینانه و برخوردار از پشتوانه فکری و عقلانی به پایان تاریخ بشری و تفسیر و تحلیل عالمانه از چگونگی پهلو گرفتن کشتی رها شده در اقیانوس تاریخ، هنوز جای تحلیل و نقادی بسیار دارد. در بین ادیان، اسلام با طرح روشن و مستدل خود از پایان تاریخ بشری، دست کم در برهه‌ای از آن، کاملاً موفق بوده است. اعتقاد به مهدویت در عالم تشیع، آینده بشر را در قالبی معقول، زیبا و امیدبخش طرح کرده است. فیلسوفان نیز با تکیه بر اصول عقلانی و دلایل مستدل فلسفی، کمابیش به این موضوع پرداخته‌اند. هگل از زمره فیلسوفانی است که علی‌رغم اطلاعات کم ایشان از باورهای اسلامی در این زمینه، بر مبنای مقولات فلسفی خود، همچون پدیدارشناسی روح، آزادی و خودکشایندگی روح در تاریخ، دیالکتیک و عقلانیت تاریخ، به طور مستوفی به این موضوع پرداخته و در صدد یافتن پاسخی عقلانی بر آن بر آمده است. نوشتار حاضر، با مروری اجمالی به اصول تفکرات فلسفی هگل، این موضوع را از نگاه وی بررسی نموده است.

کلیدواژه‌ها: فرجام‌اندیشی، مهدویت، هگل، عقلانیت، تاریخ، روح عینی، پدیدارشناسی روح، دیالکتیک.

* تاریخ وصول: ۸۶/۱۰/۳۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۸۷/۱/۱۹

مقدمه

صرف نظر از جایگاه والای فرجام‌اندیشی و پرسش از آینده تاریخ بشری در طرح کلی ادیان، به‌ویژه اسلام که به این پرسش مهم، پاسخی شایسته داده است، فلسفه نیز بر مبنای روش عقلانی خود از پاسخگویی به این دغدغه فکری، غافل نبوده است؛ از این رو، در طول تاریخ فلسفه، تحلیل‌های فلسفی گوناگونی درباره فرجام‌اندیشی از سوی فیلسوفان ارائه شده است. هگل، فیلسوف نام‌آشنای آلمانی، در مباحث فلسفی خود به طور گسترده به این موضوع مهم پرداخته است. وی با تکیه بر اصول فلسفی و دیالکتیک جاری و ساری، در بطن تاریخ، به بحث از فرایند شکوفایی روح می‌پردازد.

سیر مرحله‌ای روح، برای رسیدن به آزادی و خودشکوفایی آن، حرکت تاریخ جهان را کاملاً معقول، اندیشمندانه و رو به جلو نموده است. روح در سیر غایت‌محورانه خود، چیزی برتر از حوادث و حتی آداب و رسوم اجتماعی ملت‌ها و مسئولیت‌ها، تعهدها و تکلیف‌های اقوام بشری است. به تعبیر هگل، این غایت عمل مشیت خداوندی است که تحقق آن مشیت و ظهور و بروز آن، به دست مردانی تاریخی است که روح پنهان جهانی را محقق خواهند نمود. هگل معتقد است: اصل تکامل را به این معنا نیز باید دانست که تعینی درونی و وضعی نهفته در سیر تاریخ وجود دارد که به تدریج به واقعیت می‌پیوندد. روح - که تاریخ میدان عمل اوست - هیچ‌گاه خویشتن را به بازی امکان و تصادف رها و سرگردان نمی‌کند، بلکه هرگونه امکان و تصادف را به زیر فرمان خود در می‌آورد.

دین، فلسفه و فرجام‌اندیشی

نگاه عقلانی به تاریخ، متفاوت از نگاه حوادثی و وقایعی به آن است؛ هر چند وقایع‌نگاری تاریخ می‌تواند ماده خامی برای تأملات عقلانی پیرامون آن باشد، اما ماهیت این دو از یکدیگر متفاوت و منفک‌اند. فلسفه تاریخ به حرکت هدفمند و معقول و انسانواره آن نظر دارد. سخن از حرکت رو به پیشرفت تاریخ صرف نظر از اینکه در چه بخش و بُعدی از آن باشد، سخنی مربوط به حوزه فلسفه تاریخ و روند عقلانی آن است؛ همچنین سخن از پسرقت تاریخی و یا زیگزال بودن این حرکت، ظهور و افول تمدن‌ها، پایان تاریخ، آینده محتوم یا مختار انسانیت، مباحثی هستند که اغلب در حوزه کاری فیلسوفان مطرح شده‌اند.

بحث از آینده بشریت از زمره مباحث مشترک بین دین و فلسفه محسوب می‌شود. هم دینداران به تبع اندیشه‌های ملهم از دین نگاهی رو به پیش داشته‌اند و هم فیلسوفان در اطراف آن به تأمل پرداخته و نظریه‌پردازی کرده‌اند.

در بین ادیان شاید نتوان دینی را یافت که به نوعی اندیشه آینده در آن یافت نشود. از اعتقاد به ظهور «مسیح» در یهودیت، مفهوم «فارقلیط» (Paraclet) به معنای نجات‌دهنده و اندیشه عروج مسیح به آسمان در مسیحیت، دوران‌های تاریخ و «سوشیانت» در زرتشت گرفته تا اعتقاد به «اوتارها» در بودیسم و مظاهر برهمن، به نوعی همه، موضوعاتی درباره فرجام‌اندیشی در ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی بوده‌اند.

مهدویت و فرجام‌اندیشی در اسلام

در بین ادیان، اسلام با طرح مسئله مهدویت و غیبت امام دوازدهم علیه السلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در احادیث مستند نبوی صلی الله علیه و آله و دیگر ائمه اطهار علیهم السلام به این اعتقاد تصریح شده است (صدوق، ۱۴۰۵، باب ۲۳).

اعتقاد به فردی خاص با اسم و رسم کاملاً معین و تاریخی مشخص و اوصاف و ویژگی‌های غیرقابل تردید و بدون تعیین زمانی خاص برای ظهور او، از شاخصه‌های منحصر به فرد این اعتقاد در اسلام است که هیچ دین دیگری به این روشنی و وضوح از آن سخن نگفته است.

انتظار ظهور او که با اصطلاح پربار و پرمعنای «فرج» (گشایش)، در بین متدینان این دین رواج یافت و طبق احادیث نبوی از عبادات برجسته اسلامی محسوب گردید، در ادیان دیگر یافت نمی‌شود. آماده‌سازی فردی و اجتماعی در زمینه‌های فکری، معنوی، مادی و فیزیکی و حتی جسمی از مشخصه‌ها و ویژگی‌های این اعتقاد در اسلام است. کارکردهای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی این اعتقاد همچون امیدآفرینی و آرامش‌بخشی آن در بین متدینان و ایجاد جنبش‌ها و حرکت‌های تاریخ‌ساز و احیاگر در عالم تشیع، واقعیتی تاریخی و غیر قابل انکار است که عقیده به مهدویت را از آرمانی صرفاً ذهنی، روحی و یا فکری خارج کرده، آن را به نیروی محرک در تاریخ مبدل ساخته است.

اما از دیدگاهی دیگر، آموزه مهدویت در عالم تشیع ریشه در اعتقاد به ولایت و امامت دارد و دور ولایت دوری است که پس از دور نبوی در عالم تشیع آغاز گردیده است و همچنان تا پایان تاریخ ادامه می‌یابد (کربن، ۱۳۸۲، ص ۱۲).

پس به هر دوری، ولی‌ای قائم است آزمایش تا قیامت دائم است
 مهدی و هادی، وی است ای راه‌جو هم نهان و هم نشسته پیش از
 پس از پیامبر ﷺ، به اذن الهی، علی علیه السلام مظهر تام ولایت شد و این رشته در
 دیگر امامان جریان یافت تا امام غایب. امامت، باطن نبوت است و رسالت در
 انبیای عظام الهی همچون اولوالعزم دارای دو ساحت نبوی و «ولوی» بوده است
 که ساحت ولوی آن به مراتب بر ساحت نبوی آن ترجیح تکوینی و تشریحی

داشته است (املی، ۱۳۶۸، ص ۸۶)؛ دعوت مردمان به توحید الوهی و امام و ولایت، دعوت به توحید وجودی است. توحید الوهی نیز در سیر تکامل معرفتی خود به توحید وجودی منتهی می‌گردد؛ به همین دلیل است که انبیای بزرگ همچون حضرت ابراهیم علیه السلام در مراحل تکامل علمی و عملی خود، پس از پشت سر نهادن آزمایش‌های بسیار سنگین، به مقام و مرتبه امامت رسیده و پا به عرصه ولایت می‌نهند.

توحید الوهی هر چند از منظر معرفتی مؤخر از توحید وجودی است، اما از منظر زمانی بر آن تقدّم دارد و توحید وجودی علی‌رغم اینکه از نظر معرفتی مقدم بر توحید الوهی است، از منظر تاریخی مؤخر از آن است. این تقدّم و تأخّر همچنان که در تشرّف پیامبران به آن مقامات رخ داده است، در تاریخ نیز این حرکت به همان ترتیب رخ خواهد داد؛ به این معنا که پیامبران ابتدا به مقام نبوت رسیده و آن‌گاه به مقام امامت نایل آمده‌اند.

دور نبوت نیز در تاریخ بشری مقدّم بر دور ولایت بوده است و اگر ساحت ولایت در انبیاء، بعد از سیر تکامل معرفتی برای آنها رخ داده است - همچنان که در ابراهیم خلیل علیه السلام چنین بوده است - پس می‌توان گفت: هدف و غایت نبوت، ولایت بوده است؛ و به همین گونه، در تاریخ بشری نیز آن‌گاه هدف و غایت نبوت‌ها و ادیان و حیاتی محقق خواهد شد که ولایت در عالم تحقق عینی، یابد. اگر غایت انکارناپذیر حرکت انبیاء تحول انسان‌ها و در پس آن، تحول در تاریخ بشری بوده است و انبیاء سردمدار تحولات تاریخی، چه در زمان خود و چه پس از خود بوده‌اند، بنابراین، در مسیر حرکت تاریخی نیز این هدف باید به عینیت و تحقق برسد.

همچنان که افراد آدمیان می‌باید پس از طی مراحل تکامل از مرحله توحید

الوهی به وادی توحید وجودی قدم نهند، جوامع انسانی نیز به تبع تحول فکری - روحی در بشر، این مسیر را طی خواهند کرد. اگر جوامع انسانی و تاریخ در حرکت تکاملی خود به سمت این ساحت پیش می‌روند، این حرکت رو به پیش در ولایت - که باطن نبوت و غایت و قصوای آن است - به تحقق می‌رسد. بر مبنای اعتقادات دینی و استدلالات فلسفی در اثبات حرکت جوهری صدرایی، جهان فیزیکی نیز در سیر تکاملی خود این مسیر را طی خواهد کرد و با همه عوالم کائنات خود، سودای وحدت داشته و سیر به عالم وحدانی را در سر می‌پروراند. بنابراین، روح وحدت‌گرایی در همه عالم هستی، سریان و جریان دارد. نه تنها فرد انسانی، بلکه جوامع بشری و نه تنها جوامع بشری که همه عالم هستی و کاروان وجود، به سمت توحید در حرکتند و روزی به این غایت خواهند رسید. این غایت، همان غایت انبیای بزرگ و هدف ارسال رسل و انزال کتب آسمانی بوده است. آیات و روایات اسلامی سراسر بر این حقیقت - که قرآن کریم در آیه شریفه فرموده است - تأکید می‌ورزند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶).

برخی مفسران، عبادت در این آیه را به معنای معرفت دانسته‌اند؛ چرا که اساساً بدون معرفت، عبادت واقعی تحقق نمی‌یابد و معرفت واقعی نیز از عبادت حقیقی منفک نخواهد شد؛ پس هدف خلقت، معرفت توحیدگرایانه به اوست؛ چنان‌که قرآن کریم فرموده است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳)؛ او هم اول آفرینش است و هم آخر، هم ظاهر خلقت است و هم باطن. اولیت در اینجا عین آخریت، و ظاهریت عین باطنیت است؛ پس اگر اول، توحید است، آخر نیز توحید است و اگر باطن، توحید است، ظاهر نیز توحید است؛ چرا که او هم ظاهر و هم باطن است.

هگل و اندیشه فرجامین تاریخ

در بین فیلسوفان مغرب‌زمین هگل در نظام فلسفی خود به این موضوع به طور جدی پرداخته است؛ به گونه‌ای که مؤلفه‌های اساسی و بنیادی این بحث در آثار وی به وضوح مشهود و آشکار است. نگاه دیالکتیکی به عالم، خود نوعی حرکت وحدت‌گرایانه را در درون خود داشته است. توجه به روح یا ذهن از یک سو و مطلق یا مثال از سوی دیگر، ریشه‌های فکری - فلسفی این دیدگاه را شکل می‌دهد. نگاه فیلسوفانه وی به تاریخ و طرح عقلانیت تاریخی در فلسفه هگل ضمن اینکه وی را از دیگر فیلسوفان متمایز می‌سازد، با موضوع مورد بحث ارتباطی وثیق و تنگاتنگ پیدا می‌کند.

در گفتارها و نوشته‌های فلسفی هگل به وفور می‌توان نشانه‌های این سیر تاریخی را مشاهده کرد و حتی می‌توان آن را رابط مهم‌ترین مباحث فلسفی وی دانست.

الف) عقلانیت تاریخ و اندیشه فرجامین

هگل با وارد کردن عقل در تاریخ، به مقوله مهم دیگر، یعنی مقوله آزادی، راه می‌جوید. معقولیت تاریخ امری است که هگل بدان اصرار می‌ورزد: «تنها اندیشه‌ای که فلسفه [برای بررسی تاریخ] به میان می‌آورد، اندیشه ساده عقل است؛ یعنی این اندیشه که عقل بر جهان فرمانرواست و در نتیجه، تاریخ جهانی نیز جریانی عقلانی دارد» (هگل، ۱۳۵۶، ص ۳۱).

این معقولیت، تصادف و امکان را در تاریخ رد می‌کند و این خود اولین قدم برای پانهادن در وادی اندیشه رو به پیش تاریخ است.

در تاریخ، ما باید غایتی کلی و مقصودی غایی بجوییم نه غایتی جزئی از روح

ذهنی یا ذهن. این غایت کلی را باید به یاری عقل دریابیم؛ زیرا فقط عقل می‌تواند با غایت مطلق سروکار داشته باشد، نه با غایت محدود و جزئی. این غایت؛ محتوایی است که خود گواه خویشتن است و هر آنچه مایهٔ دلبستگی انسانی است، بر آن استوار است. (همان، ص ۳۲۳).

هرچند این نوشتار سودای تطبیق همه‌جانبهٔ مقولات فلسفی هگل با آموزه‌های دینی در باب مهدویت را ندارد و شاید چنین امری اصلاً ممکن نباشد، اما نمی‌توان این ادعا را نیز طرد کرد که برخی مقولات فلسفی او - هر چند بالاجمال و فی‌الجمله - با آموزه‌های دینی قابل تطبیق و بلکه منطبق است.

عقل در دستگاه فلسفی هگل همان جایگاهی را داراست که خدا؛ در آموزه‌های دینی؛ و اگر جهان از خدا آغاز می‌گردد و در نهایت نیز به او می‌رسد (هو الاول و الاخر) و معاد همان مبدأ و مبدأ همان معاد است، عقل در نزد هگل نیز خود را می‌کاود و با این کاوش جهان به خود می‌آید. و سترانجام نیز به خود باز می‌آید؛ «عقل بر خویشتن استوار است و غایت خود را در درون خود دارد؛ خود را به وجود می‌آورد و فعلیت می‌بخشد» (همان، ص ۳۳).

اما در این میان، تحولات و دگرگونی‌های بی‌شمار تاریخی رخ می‌دهد که در یک تقسیم‌بندی، هگل آنها را به سه نوع تاریخ تقسیم می‌کند:

۱. تاریخ دست اول؛ تاریخی که حضور تاریخ‌نگار در تحقق آنها دخیل بوده است.
۲. تاریخ اندیشیده؛ تاریخی که تاریخ‌نگار آن، از حوادث پا فراتر می‌گذارد و به روح وقایع می‌نگرد.

۳. تاریخ فلسفی؛ در این نوع سوم، تاریخ‌نگار به حوادث و وقایع در زمینه‌ای خاص از زندگی قومی تکیه نمی‌کند، بلکه همان روح حاکم بر تاریخ را می‌نگرد که از مبدأ تا معاد را در خود داشته و دارد و خواهد داشت؛ گذشته برای آن معنا

ندارد و هر چه هست، حاضر و شاهد است. این تاریخ، در کتاب و یا در نوشته و حتی اندیشه تاریخ‌نگار نیست، بلکه همان روح است که با خواست معقول و ضروری خود، رویدادهای تاریخ جهان را رهبری کرده است و می‌کند.

ب) دیالکتیک هگلی و اندیشه فرجامین

برای فهم درست سخن هگل در این باب، باید به تفسیر وی از دیالکتیک دقت کرد. دیالکتیک در نظر هگل مفهوم منطقی صرف به معنای ذهنی آن نیست. از آنجایی که اساساً مفهوم در فلسفه هگل تنها لفظ نیست، بلکه عین واقعیت است، منطق او نیز صرف لفظ نیست، بلکه عین واقعیت است. هگل در تاریخ فلسفه، اولین کسی است که دیالکتیک را به عنوان روش فلسفی کنار گذاشت و قدمت دیالکتیک را به اندازه خود فلسفه دانست و تاریخ را گواه بر این ادعای خود معرفی کرد. گرایش هگل به این نظریه فلسفی که عقل بزرگ جهان حاکم و فرمانرواست، از آنجا نشأت گرفت که وی دیالکتیک را به عنوان یک روش فلسفی کنار گذاشت و آن را در متن واقعیت و هستی وارد نمود؛ در نتیجه، تاریخ جهانی را دارای جریانی عقلانی دانست (برای توضیح بیشتر درباره معانی عقل و عقلانیت مورد نظر هگل درباره تاریخ، رک به: فلاح رفیع، ۱۳۷۶، ص ۲۲).

عقل در نظر هگل معادل کلمه "Vernunft" در آلمانی و کلمه "Reason" در انگلیسی است. در ترجمه‌های فارسی، از واژه‌های «خرد»، «عقل» و «دلیل» برای این دو کلمه استفاده شده است. مقصود هگل از عقل، کشف دلیل یا جهت معقولیت می‌باشد و بر اساس منطق خود - که بر وحدت اندیشه و هستی استوار است - بر خلاف فیلسوفانی همچون کانت، هستی را فراگردی می‌داند که طی آن، یک چیز، حالت‌های گوناگون وجودش را درمی‌یابد و فرا می‌گیرد و آنها را به

درون وحدت کم و بیش پایداری از خود، فرا می‌خواند (مارکوزه، ۱۳۶۷، ص ۸۰). این فراگرد دیالکتیکی، قدرت برانگیزاننده‌اش را از فشار تفوق بر نفی می‌گیرد. دیالکتیک، فراگرد جهانی است که در آن، حالت وجد انسان‌ها و چیزها از روابط متناقض ساخته شده‌اند، به گونه‌ای که هر محتوای جزئی را تنها از طریق گذرا بر ضد آن می‌توان محقق ساخت. ضد هر چیز، بخش مکمل آن چیز است و محتوای کلی هر چیز، جامعیت روابط متضاد آن است.

چگونه می‌توان گفت روح مطلق یا جاویدان، فقط در پایان زمان حاصل می‌آید؟ زیرا اگر آن جاویدان، یعنی ازلی و ابدی است، واقعاً از ابتدا و به عبارت دیگر، همیشه و پیوسته بوده است؛ بنابراین اگر اصل تمامیت، تنها اصل در فلسفه هگل باشد، آنچه باید مطالعه شود، مسئله ربط و نسبت تمامیت مضمور در ابتدا با تمامیت مطرح در انتهاست (وال، ۱۳۷۰، ص ۸۸۸).

به یک معنا، ما با خودشکوفایی روح در تاریخ جهانی مواجه هستیم. آنچه محتوای دیالکتیک هگل بدان می‌رسد، این است که روح در تاریخ به خودشکوفایی می‌رسد و این امر در آینده تحقق خواهد یافت (در اینجا توجه به بحث دور ولایت که پیش‌تر اشاره شد، ضروری است). به گفته کاپلستون: «این حقیقت که تاریخ جهان [تاریخ] خودگشایی روح است، می‌باید بر اثر باریک‌اندیشی در تاریخ نشان داده شود. در این باریک‌اندیشی، تاریخ را می‌باید آنچنان گرفت که هست؛ [یعنی] می‌باید "تاریخانه" و آزمونگرانه پیش رفت» (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۱۸).

چون فیلسوف می‌داند که واقعیت عبارت است از خودگشایی عقل بی‌کران، می‌داند که عقل می‌باید در تاریخ بشر عمل کند و برای کشف این اصل باید به مطالعه سیر رویدادها پرداخت تا بدان جا که به تعبیر دین‌باورانه، به تقدیری رسید که خداوند در تاریخ، آن را به مرحله عمل در خواهد آورد.

در منطق هگل هر چیزی را باید در ارتباط با چیزهای دیگر فهم کرد؛ به نحوی که این روابط، هستی واقعی آن چیز شوند. در فراگرد هستی، هگل به دو بی‌کرانی قایل است: بی‌کرانی نکوهیده یا ناسره و بی‌کرانی واقعی. وی بی‌کرانی نکوهیده را فعالیتی می‌داند که می‌کوشد فهم روابط را جدا از هم در نظر بگیرد. تا در یابد هر رابطه در برگیرنده چه چیزی است و سپس در یک کوشش بیهوده برای تحدید و به پایان رساندن یک شناخته، یک رابطه را بر رابطه بعدی می‌افزاید؛ اما بی‌کرانی واقعی، بی‌کرانی چیزی در پشت یا فراسوی چیزهای کرانمند نیست، بلکه واقعیت راستین آنهاست و حالتی از وجود است که در آن، همه اسکانات تحقق می‌یابند و هر موجودی به صورت فرجامین خود دست می‌یابد (مارکوزه، پیشین، ص ۸۶).

بنابراین، هدف منطق هگل از یک سو، بیان صورت راستین یک چنین واقعیت نهایی است و از سوی دیگر، می‌خواهد نشان دهد که چگونه آن مفاهیمی که در صدد به دست آوردن این واقعیت‌اند، به این نتیجه می‌رسند که واقعیت مزبور، همان حقیقت مطلق است.

منطق هگل سه حوزه عمده از مقولات را در بر می‌گیرد که عبارتند از: مقولات هستی، ذات و صورت معقول. مقولات هستی، همچون مقوله چونی (کیفیت) و چندی (کمیت) و اندازه، مفاهیمی هستند که شعور ساده و وجدان خام آدمی برای شناخت جهان به کار می‌برد. مقولات ذات، مفاهیمی هستند که موضوع علومند و مقولات صورت معقول تصوراتی که موضوع فلسفه‌اند. به نظر هگل، تاریخ فلسفه، دارای سیر تحولی معینی است که در خلال آن مثال، به طور تدریجی و فزاینده‌ای از پس حجاب مکتب‌های پی در پی فلسفی، در طول زمان چهره عیان می‌کند؛ بدین سبب، تاریخ بازیگر اتفاق و هوس بازی کورکورانه نیست، بلکه جریان منطقی کمال‌یابنده‌ای است که مثال بر آن حکومت می‌کند.

بینش هگل درباره تاریخ، سراسر به این نظریه وابسته است. به عقیده او، تاریخ عمومی جهان، بازیگر تصادف کورنیست، بلکه پیشرفت آن تابع مثال (= خرد) است: «تاریخ، همان تظاهر تدریجی مثال در زمان است و این، همان چیزی است که دین آگاهان «مشیت الهی جهان» خوانده‌اند» (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷۸). هگل این نظریه را در ضمن شرح پیشرفت فلسفه، هنر، دین و تاریخ سیاسی به تفصیل اثبات می‌کند؛ اما نکته‌ای که در اینجا باید بدان امعان نظر داشت، این است که بر مبنای منطق دیالکتیکی هگل - که همان منطق جهان عینی و واقعی است - فراگرد پایانی تاریخ با عبور از همه‌گرفته‌ها و پیچ و خم‌های توانفرسا، به نقطه‌ای می‌رسد که همه تضادهای درونی را در کام خود فرو می‌برد و مثال یا روح مطلق، حاکمیت بی‌چون و چرای خود را آشکار می‌سازد.

ج) فلسفه تاریخ و اندیشه فرجامین

نگاه فیلسوفانه به تاریخ، هنر چند قدمتی طولانی در تاریخ فلسفه دارد و در نوشته‌های افلاطون و ارسطو برای آن شواهدی می‌توان ذکر کرد، لکن سرآغاز نگاه جدی و اهتمام بایسته بدان (در بین فیلسوفان مغرب‌زمین) را باید از هگل و خطابه‌های وی در باب فلسفه تاریخ دانست* که بعدها این سخنان بسط و گسترش بیشتری یافت. هگل در نگاه فلسفی‌اش به تاریخ، با مدد گرفتن از مقولات دیگر دستگاه فلسفی خود، همچون مقوله آزادی و دولت، موضوع پایان تاریخ را از نظرگاهی دیگر به بحث و بررسی کشید.

وی با طرح تحول آزادی در تاریخ ملت به طور عرضی و تاریخ جهان به طور طولی، از سه نوع دولت در ارتباط با سه مرحله اصلی سخن گفت: مرحله اول

* پیش از هگل در عالم اسلام، ابن خلدون را باید پیشگام در این مباحث دانست. وی در کتاب المقدمه به مباحثی مهم در باب فلسفه تاریخ پرداخت که قبل از او سابقه نداشته است.

دولت خودکامه‌ای است که به آزادی فردی معتقد بوده؛ مرحله دوم دولت دموکراسی و اشراف‌سالاری است که به آزادی گروهی محدود و معین اعتقاد داشته و مرحله سوم دولتی سلطنتی است که به گونه‌ی یک دولت کاملاً آزاد، رتبه‌نخستین را به خود اختصاص می‌دهد. در این حکومت، یک سرور وجود دارد، بدون آنکه هیچ برده‌ای وجود داشته باشد؛ چرا که این حکومت، بردگی را از میان برداشته است و در آن حق و قانون - که سرچشمه‌ی آزادی واقعی است - به رسمیت شناخته شده است؛ از این رو در حکومت سلطنتی، باری به هر جهتی افراد، تحت نظارت در می‌آید و یک مصلحت همگانی، حاکمیت و استقرار می‌یابد (Hegel, 1899, P.399).

هر چند این سه مرحله به نظر هگل در تاریخ محقق شده است، اما نکته مهم‌تر این است که در نظر وی دگرگونی تاریخی، «پیشرفت به سوی چیزی بهتر و کامل‌تر» است؛ بر خلاف دگرگونی در طبیعت که تنها یک دایره همیشه تکرارشونده را نمایش می‌دهد (Ibid, p.540)؛ در صورتی که در دگرگونی‌های تاریخی چیزی نو پدیدار می‌شود. دگرگونی تاریخی، یک تحول است و یک اصل؛ از این رو، بر اساس آن یک سرنوشت پنهانی وجود دارد و یک امکان که می‌کوشد خود را محقق سازد. این اصل در مورد طبیعت امکانات درون نطفه‌ای و فعلیت پیوسته قوه است، اما برترین صورت تحول، تنها هنگامی به دست می‌آید که خودآگاهی بر سراسر این فراگرد سروری خود را اعمال کند.

در نظر هگل، پیشرفت اندیشه، مقدم بر پیشرفت تاریخی و راهنمای آن است. اندیشه به محض اینکه از وابستگی به حالت موجود امور واقع، آزاد می‌شود، به فراسوی ارزش ظاهری چیزها می‌رود و می‌کوشد به صورت معقول آنها دست یابد، بر خلاف شرایط رایج که به دلیل جزئیت‌های محدود، امکان تحقق چیزها و انسان‌ها در آن فراهم نیست.

اصل خرد در استقرار شرایط سیاسی و اجتماعی نوین که در آینده بدان دست می‌یابد، می‌کوشد تا امکانات را وارد سامان زندگی کند. هگل معتقد بود: تاریخ، دست کم به موازات بازشناسایی روزافزون آزادی و برابری ذاتی انسان‌ها و به همان اندازه که محدودیت‌های جزئی در راه این آزادی و برابری بیش از پیش برداشته می‌شود، پیشرفت می‌کند. او در منطق، صورت معقول را وحدت کلی می‌نامد که قلمرو آن ذهنیت و آزادی است؛ در حالی که همین مقوله را در فلسفه تاریخ، هدف فرجامین تحول تاریخی، یعنی در مورد دولتی به کار می‌برد که اتحاد آگاهانه با کل در آن محقق می‌شود.

هگل این تحول مثبت و جریان تکاملی را چنین بیان می‌کند:

«تاریخ جهانی» نمودار تکامل آگاهی روح از آزادی خود و تحقق بعدی این آزادی است. این تکامل، بنا بر ذات خود، جریانی تدریجی است و عبارت است از یک رشته تعینات پی در پی آزادی که از صورت معقول یا مفهوم خود آن، یعنی ماهیت آزادی در جریان تکاملش به سوی خودآگاهی، ناشی می‌شوند (هگل، ۱۳۵۶، ص ۱۸۶).

این خودآگاهی در سطح جهانی اتفاق می‌افتد و صرفاً امری اخلاقی و مربوط به فرد نیست؛ چرا که «مقتضای مقصود غایی روح - که در خود و برای خود وجود دارد و عمل مشیت خداوندی است - چیزی برتر از تکلیف‌ها و تعهدها و مسئولیت‌هایی است که به حکم آداب و رسوم اجتماعی، به خود تعلق می‌گیرد» (همان، ص ۱۹۰).

این مشیت به آزادسازی جهانی می‌اندیشد و مطابق با آن، به دنبال دولتی درخور می‌باشد. فلسفه به ما می‌آموزد که هیچ نیرویی نمی‌تواند برتر از نیروی خیر [یا] خدا باشد و هیچ نیرویی نمی‌تواند خدا را از کارش بازدارد یا در برابرش

عرض وجود کند؛ و خواست خدا باید سرانجام بر همگان روا شود و تاریخ، چیزی جز [تدبیر یا] طرح مشیت او نیست... در برابر فروغ ناب این مثال خدایی که فقط کمال مطلوبی ساده و محض نیست، این توهم که گویا کار جهان همه، ناهنجاری و بی‌خردی است، از میان بر می‌خیزد (همان، ص ۸۶).

هگل تحقق این امر را در ظهور و بروز افرادی می‌داند که خود آنها را مردان تاریخی یا قهرمان می‌نامد: «اینک مردان بزرگ تاریخند که این کلی برتر را در می‌یابند و آن را غایت خویش می‌سازند و هم ایشانند که این غایت را - که با مفهوم برتر روح مطابق است - تحقق می‌دهند؛ از این رو، باید آنان را قهرمان نامید» (همان، ص ۱۰۶).

و البته این مردان در آینده تاریخ خواهند آمد و روح پنهان جهانی را محقق خواهند ساخت. آنان غایت و پیشه خود را در نظام آرام و آراسته [موجود] و سیر تقدس‌یافته امور نمی‌جویند. آنچه کار ایشان را توجیه می‌کند وضع موجود نیست، بلکه چیزی دیگر است؛ یعنی روح پنهانی است که می‌خواهد خود را آشکار کند، ولی هنوز در زمان حال با به عرصه هستی ننهاده است؛ روحی ناپیدا که می‌خواهد خود را از تنگنای جهان موجود برهاند؛ زیرا جهان موجود همچون پوسته‌ای است که گنجایش هسته‌اش را ندارد (همان، ص ۱۰۷).

هگل از اقبال مردمی به این ندای مردان تاریخی سخن می‌گوید؛ گویا آنان از چیزی سخن می‌گویند و به چیزی مردمان را فرا می‌خوانند که خواسته و باور درونی آنان بوده است: «آن‌گاه که آنان این پرچم را بر می‌افرازند، مردم به پیروی از آنها می‌پردازند. در روزگاری که صورتی نقش خود را بازی کرده است، زمانی که روح صورت حاکم را ترک گفته است، افراد تاریخ‌اند که بدان‌چه مردم در اعماق وجودشان آرزو می‌کنند، راه می‌گشایند» (تیلور، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸).

این تشنگی و عطش درونی است که به انتظار می‌انجامد. انتظار امری اعتباری، زمانی، ظاهری، شکلی، ساختگی و به خودبستنی نیست؛ انتظار به معنای واقعی آن، واقعیت درونی، نیازی باطنی و عطشی وجودی و مربوط به ماهیت آدمی است. این انتظار می‌تواند به آماده‌سازی از قبل و اقبال و پذیرش در حین ظهور و کمک و یاری با تمام وجود، در پس از ظهور منجر شود و گویا این گونه انتظار، عبادت خواهد بود و اساساً تا اینگونه نباشد، انتظاری نیست تا عبادتی محسوب گردد.

هر چند بنای این نوشتار - همان گونه که بیشتر بدان اشاره شد - بر تطبیق کامل گفتارها و نوشته‌های هگل بر موضوع مورد بحث، یعنی «مهدویت» نیست، اما بر این نکته پا می‌فشارد که دین و عقل در این نقطه، همانند نقاط بسیار دیگر به هم می‌رسند؛ آنچه دین، فرجام‌گرایی تاریخی می‌داند، عقل نیز به نوعی و به زبانی دیگر آن را به اثبات می‌رساند؛ چرا که هر دو، سودای حقیقت دارند و بر کرسی قضاوت و داوری درباره واقعات جهانی می‌نشینند و اگر سنت‌گریز ناپذیر خداوند در جهان - و به تعبیر فیلسوفانی همچون هگل، روح مطلق یا مثال - بر این قرار گرفته است که حق در جهان ظهور یابد، و این حق نیز هیچ چیز جز خواست و اندیشه او نیست، پس این امر محقق خواهد شد و اگر چنین است، عقل نیز از درک آن، هر چند به طور اجمال، عاجز نخواهد بود.

د) آزادی روح و اندیشه فرجامین

مقوله سومی که در دستگاه فلسفی هگل به اندیشه فرجامین تاریخ رهنمون است، مقوله روح و مراحل و گذرگاه‌های آن است. واژه آلمانی روح، "Geist" است که برخی از مترجمان آن را به ذهن نیز ترجمه کرده‌اند؛ اما در هر صورت روح در

فلسفه هگل جایگاهی مهم دارد که می‌توان گفت: اساساً جهان از دیدگاه او چیزی جز شکوفایی و انبساط روح مطلق نیست و از این رو، یکی از آثار مهم هگل کتاب «پدیدارشناسی روح» اوست. هر چند اصطلاح «پدیدارشناسی» در نزد فیلسوفان دیگر همچون هیوم، کانت و هوسرل نیز به کار رفت، اما پدیدارشناسی نزد هگل با پدیدارشناسی نزد همه این فیلسوفان متفاوت است (فلاح‌رفیع، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹). منظور از پدیدارشناسی در این نوشتار، جریان آزادی روح در مراحل تکاملی روح است.

هگل در بند «ب» از کتاب «عقل در تاریخ» به طور مفصل درباره تحقق روح در تاریخ سخن می‌راند. در ابتدای این بند چنین می‌گوید:

نخست باید یاد آور شد: موضوع پژوهش ما، یعنی تاریخ جهانی، به قلمرو یا ملکوت روح تعلق دارد. جهان به طور کلی، طبیعت مادی و طبیعت روحانی - هر دو - را در بر می‌گیرد... ولی آنچه اساسی است، روح و سیر تکامل آن است. در اینجا لازم نیست طبیعت را به خودی خود دستگاهی معقول بدانیم [هر چند طبیعت بی‌گمان دستگاهی معقول است، ولی [وجه عقلایی آن] به زمینه‌ای خاص و معین محدود می‌شود]، بلکه طبیعت را فقط در ارتباطش با روح در نظر می‌گیریم (هگل، ۱۳۵۶، ص ۵۶).

هگل قلمرو روح را قلمرو انسان می‌داند: «قلمرو روح شامل هر آن چیزی است که آفریده خود انسان باشد؛ و قلمرو خدا را به هر گونه بینداریم، به هر حال، قلمرویی روحی است که در انسان به واقعیت می‌پیوندد و انسان باید آن را به پهنه هستی درآورد (همان).

روح از نظر هگل ذاتی کاملاً متعین، کوشنده و زنده و در عین حال، اندیشنده

است؛ اما نکته مهم این است که روح در پهنه تاریخ جهانی به واقعی‌ترین و انضمامی‌ترین وجه به واقعیت می‌پیوندد. هگل فیلسوفی است که خود را ملزم می‌داند تا درنگ فلسفی‌اش را معطوف روند محقق‌سازی روح کند:

کار ما در اینجا بررسی تاریخ جهانی بر حسب مقصود بازپسین آن است. این مقصود بازپسین، خواستی است که در پس کارهای جهان نهفته است. می‌دانیم که خدا کامل‌ترین ذات‌هاست؛ از این رو، می‌تواند جز خود و آنچه همسان اوست، چیزی نخواهد. خدا و ماهیت خواست خدا، هر دو یک چیز است و همان است که به زبان فلسفی «مثال» نام دارد؛ پس آنچه باید در اینجا بررسی کنیم، «مثال» به طور کلی و به ویژه [تجلی آن] از راه روح انسانی است (همان، ص ۶۰).

این تحلیل، هگل را به همان نقطه‌ای می‌رساند که مقولات فلسفی دیگر او در نظام فکری‌اش می‌رسانند؛ یعنی تحقق کامل این روح در کل جهان.

پس ذات روح، خودآگاهی است. اینک باید روح را به شیوه‌ای دقیق‌تر و نه فقط در هیئت فرد انسان ملاحظه کنیم. روح در ذات خود به افراد تعلق دارد؛ ولی در زمینه تاریخ جهانی، ما با افراد سروکار نداریم و نباید خود را به مسائل فردی مقید کنیم یا [علل] همه امور را به افراد نسبت دهیم. در تاریخ، روح، آنچنان فردی است که در یک زمان، به طبع، هم کلی و هم متعین است (همان، ص ۶۶).

روح، آن‌گاه که به آزادی خود وقوف می‌یابد، در حقیقت، از واقعیت خود آگاه می‌شود که همان غایت جهان معنوی باشد و چون جهان معنوی، جهان گوهری و اساسی است و جهان مادی تابع آن است و در برابر جهان معنوی هیچ‌گونه حقیقتی ندارد، آگاهی روح از آزادی و واقعیت آزادی خود، غایت جهان به نحو عام است (همان، ص ۷۱).

تاریخ در نهایت و فرجام خود، بدان سو می‌رود تا همه امکانات خود را به فعلیت برساند. روح در این فرایند تحقق، به سوی آن آگاهی پیش می‌رود که نه تنها امکان آن را در خود می‌پروراند، بلکه کمالش به آن بستگی دارد.

ایست‌جای هگل، همان جایگاهی را در تاریخ فلسفه به طور کلی گرفته که آگاهی، از آن حیث که آگاهی است، در خود سامانه فلسفی گرفته است... بدین‌سان، روح از راه فتح مطلق آگاهی، خود را با تعینی «سراپا دیگر» در جنبش گسترنده خویش، وامی‌گشاید. از اکنون پس، خود را در دگردیسی‌های عینی و مطلق محشور خواهد یافت. (سیزکفسکی، ۱۳۷۷، ص ۶۷).

سیزکفسکی در عبارتی این حقیقت را اینگونه بیان می‌کند که روح جهانی، پس از طی مراحل به مرحله معنویت انضمامی آزاد می‌رسد:

بدین‌سان، روح جهان، خود را به گونه‌ای اندامین از راه کنشگر ساختن زیبا، راستین و خوب یگانه می‌کند و خود را از خود به گونه‌ای انضمامی در تمامیت بند بند ساخته‌نهادهای واقعی وامی‌گشاید.

اما در منش تام روح جهان، تحقق «زیبا»، در احساس و عشق؛ «راستین»، در دانش و فرزانیگی؛ «خوب» در خواست، قدرت و همه‌توانی زندگی، برآورده خواهد شد؛ و بدین‌سان، زندگی بشریت باید بخشی از این سه بالاترین حد مطلق شود که دقیقاً بالاترین چهره‌گردانی روح جهان خواهد بود (همان، ص ۹۰).

این تعابیر، در عین حال که از اغلاق و پیچیدگی دور نیست، اما در قالبی مفهوم‌تر، گویای این حقیقت است که هگل خود در آثارش به طور صریح‌تر بیان کرده است:

اصل تکامل به این معنا نیز هست که تعینی درونی، و وضعی نهفته [در سیر تاریخ] وجود دارد که باید به تدریج به واقعیت بپیوندند. این تعین صوری، اهمیتی اساسی دارد؛ روح که تاریخ، میدان عمل و حوزه و زمینه تحقق آن است، چیزی نیست که خویشتن را به بازی امکان و تضاد، رها و سرگردان کند، بلکه در نفس خود، به طور مطلق [عامل] تعیین‌کننده [امور دیگر] است؛ خصلت ذاتی روح این است که در برابر امکان و تضاد، سر فرود نیاورد، بلکه آنها را به سود خود به کار برد و به زیر فرمان خود درآورد (هگل، ۱۳۵۶، ص ۱۶۶).

این قطعه از سخنان هگل به نکته مهم و اساسی در سیر تکاملی روح اشاره دارد که در سخنانی دیگر، وی به تفصیل به آن می‌پردازد و از زوایای دیگر سعی در اثبات آن دارد.

آنچه را هگل در پدیدارشناسی روح به اثبات می‌رساند، در نهایت، با آنچه در دیالکتیک خود و فلسفه تاریخ بیان می‌دارد و با آنچه در فلسفه سیاسی خود و نظریه دولت در صدد تبیین آن است، به یک‌جا می‌رسد.

در این اصل که سرشت انسان مستلزم آزادی صورتی از خرد است، حقیقتی نیست که از سوی یک نظریه دلبخواه فلسفی بر انسان تحمیل شده باشد، بلکه می‌توان اثبات کرد که این حقیقت، هدف ذاتی انسان و همان واقعیت اوست (مارکوزه، پیشین، ص ۱۱۴).

البته تحقق این آزادی، مستلزم فراهم شدن شرایط تحقق آن است و این شرایط همان تسلط آگاهانه و معقول بر جهان است و این امر چیزی نیست مگر حاکمیت واحده روح مطلق بر جهان.

ه) روح عینی و اندیشه فرجامین

خواست روح در مرحله تحقق در هیئت کائنات از دیدگاه هگل به انجام نمی‌رسد، مگر هنگامی که به مرحله روح عینی برسد. روح عینی در اصطلاح هگل، روحی است که از حالت درونی و ذهنی درآمده و خویشتن را در هیئت جهان خارج مجسم کرده است. این جهان خارج، جهان طبیعت نیست که روح، آن را از پیش موجود یابد، بلکه جهانی است که روح آن را از برای خویش می‌آفریند تا در جهان واقع، خود عینی، موجود و اثربخش گردد (استیس، ۱۳۷۱، ص ۵۱۹). ابزار و وسایل تحقق این روح - که بر فعالیت خواست یا اراده مبتنی است - مجموعه‌ای از قوانین، اجتماع، کشور، مملکت و بلکه عادات و سنن و حقوق و وظایف فردی و قواعد سلوک است که به واسطه همان روح عینی در جهان متجلی می‌شود؛ چرا که «اخلاق و کشور و جز آن، ذاتاً مظاهری از روحند» (همان، ص ۵۲۱). روح عینی حوزه عمل «حق» یا «قانون» است.

می‌توان گفت: مفاهیم کلیدی فلسفه هگل به طور طبیعی و به ترتیبی منطقی از بینش محوری او راجع به روح و جریان خودگشایش در جهان تا رسیدن به یک جامعه متکامل نشأت می‌گیرد. اگر پرسیم: چه چیز دگرگون می‌شود؟ هگل جواب می‌دهد: "Geist". اگر پرسیم: چرا به جای اینکه همان‌طور باقی بماند، دگرگون می‌شود؟ هگل جواب می‌دهد: «برای اینکه اول در حالت از خودبیگانگی است». اگر پرسیم، فرایند دگرگونی چه شکلی پیدا می‌کند؟ هگل جواب می‌دهد: «دیالکتیک». اگر پرسیم: آیا فرایند دگرگونی هدفی دارد؟ هگل پاسخ می‌دهد: «بله، معرفت مطلق [که آزادی مطلق هم هست] در یک سطح و جامعه اندام‌وار در سطح دیگر» (مگی، ۱۳۷۲، ص ۳۲۸).

هگل تکامل روح عینی را در سه مرحله می‌داند: مرحله حق مجرد، مرحله

اخلاق مطلق، مرحله اخلاق اجتماعی.

صیرف نظر از توضیحات و تقسیمات در اقسام سه‌گانه مزبور، هگل بیان می‌دارد که اخلاق اجتماعی از سه مرحله می‌گذرد: خانواده، جامعه مدنی، کشور.

البته وی کشور را پدیده‌ای معقول می‌داند؛ زیرا کلی است و کلیت آن نیز مجرد نیست، بلکه انضمامی یا مشخص است؛ چون نقیض خود، یعنی جزئی را در خویش حل کرده است؛ و اما کشور نیز سه مرحله دارد که عبارتند از:

۱. قانون اساسی یا سازمان درونی و روابط داخلی آن با اعضای خویش و روابط اعضا با یکدیگر؛

۲. حقوق بین‌المللی، یعنی مقررات روابط کشوری با کشورهای دیگر؛

۳. تاریخ جهانی (استیس، پیشین، ص ۵۹۶).

در مرحله تاریخ جهانی، هر کشور مرحله خاصی از مثال کلی را در خود مجسم می‌کند.

مثال، مراحل گوناگون خود را در طی زمان، در طول تاریخ آشکار می‌سازد و خصوصیات هر دوره در قوم حاکم تجسم می‌یابد. از توالی این مراحل، تاریخ جهانی پدید می‌آید و این تاریخ، پیرو تصادف یا تقدیر کور نیست، بلکه از خرد ابدی، یعنی خود مثال، فرمان می‌برد؛ پس تاریخ، مجموعه ناشناختنی و درهم برهمی از احتمالات نیست، بلکه تحولی معقول است. «مثال» چون بدین گونه در تاریخ جهان تجسم یابد، روح جهانی است (همان، ص ۶۱۰).

هگل غایت تاریخ جهانی را این می‌داند که: تا پایه‌ای کمال یابد که طبیعت و جهانی نو بیافریند که برانده‌اش باشد؛ یعنی به آزادی و معقولیت تام برسد. به عقیده هگل، هر دولتی موقتاً یک اندازه از امر معقولی را که غایت وجود دولت

است. صورت می‌دهد و چون گشت زمانه، آن صورت را کهنه و فرسوده ساخت، صورت دیگر می‌گیرد و به این طریق رو به کمال می‌رود و این نتیجه به واسطه کشمکش دائمی دول با یکدیگر حاصل می‌شود؛ که هر قومی وجودش مرحله‌ای از مراحل سیر امر معقول است و غلبه قوم دیگر برای این است که امر معقول به مرحله دیگر - که به غایت و مقصد نزدیک‌تر است - برسد؛ پس همان سیری که عقل در استخراج مقولات یکی پس از دیگری دارد - که آن را منطق نامیدیم - اقوام هم که وجه برون‌ذاتی عقل می‌باشند، نظیر آن سیر می‌کنند - که آن را تاریخ می‌نامیم - پس آنچه به ظاهر کشمکش اقوام و ملل و دول است، در نظر حکیم، دنباله سیر و سلوک عقل است. غلبه یک قوم بر قوم دیگر، غلبه حق است بر باطل؛ لیکن حق اضافی و نسبی که در این سیر و سلوک همواره به حق واقعی و مطلق نزدیک می‌شود (فروغی، ۱۳۶۰؛ ج ۳، ص ۶۷).

چنان که اشاره شد، صرف نظر از اصطلاحات و مقولات پر پیچ و خم فلسفی در دستگاه فلسفی هگل، وی را می‌توان در زمره معدود فیلسوفانی دانست که به آینده تاریخ بشری با دیدگاهی تکاملی می‌نگرد و جهان را همچون نطفه‌ای می‌داند که باید از مراحل مختلف خود عبود کند تا به مرحله کمال خود در سطحی جهانی و با فرمانروایی واحد دست یابد.

البته از فیلسوف که با تگاهی عقلانی و از آبخوری صرفاً فلسفی به موضوع می‌نگرد، انتظار نمی‌رود اندیشه فرجامین را آن‌گونه که دین از سرچشمه وحی آن را بیان می‌کند، تبیین کند؛ به همین دلیل است که برای تفسیر و تبیین روشن‌تر و واضح‌تر در همه مقولات و از جمله مقوله «مهدویت» نیازمند تعالیم روشن و مبتنی بر عقلانیت دینی هستیم که در آیین اسلام به‌ویژه مذهب شیعه وضوح تام یافته است.

هر چند استدلال‌های هگل درباره فرجام‌اندیشی - که بر مبنای نظام فلسفی وی صورت گرفت - از نقاط قابل تأمل نیز به دور نیست، لکن این استدلال‌ها که از دیدگاه فلسفی، مباحثی جدی، درباره فلسفه تاریخ را به پیش کشید، از نظرگاه دینی به مهدویت در ادیان ناظر است. سخنی که در پایان این نوشتار اشاره بدان بی‌فایده نیست، این است که ادعای هگل درباره مباحث فرجام‌اندیشی تاریخی، می‌توانست راهگشای تأملات فیلسوفانه بسیاری در این باب باشد که اگر بگوییم پس از وی به امعان نظر شایسته درنیامد، سخن گزافی نگفته‌ایم.

نتیجه

ادیان همواره درصدد پاسخ به عطش روحی آدمی و دغدغه‌های فکری وی بوده‌اند. از زمره این دغدغه‌های فکری، یافتن پاسخ برای سؤال از چگونگی پایان تاریخ، به‌ویژه در حوزه بشری بوده است. نوشتار حاضر با مروری اجمالی به طرح ادیان گوناگون، درباره این موضوع، به عقیده تشیع در عالم اسلام اشاره می‌کند و ضمن بیان گوشه‌ای از امتیازات عقلانی، وضوح‌بخشی و تعین و تشخیص محوری این بحث در شیعه، به طرح و بررسی آن نزد فیلسوفان می‌پردازد. به عقیده نگارنده، هگل از جمله فیلسوفانی است که با بهره‌گیری از اصول فلسفی خود، همچون پدیدارشناسی روح در تاریخ، عقلانیت تاریخ، مقوله آزادی و تفسیر خاص او از دیالکتیک روح، به نظریه‌ای از فرجام‌اندیشی تاریخی می‌رسد که در نگاه کلی، به دیدگاه اسلامی نزدیک است.

به عقیده هگل، تاریخ در نهایت و فرجام خود، به سویی می‌رود که همه امکانات خود را به فعلیت برساند. این فعلیت و ظهور و بروز را او در گروهت مردان بزرگی می‌داند که کلی برتر از غایت خویش ساخته‌اند و آن غایت را که با مفهوم برتر روح مطابق است، تحقق می‌بخشند.

منابع

۱. آملی، سید حیدر؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ با تصحیحات و دو مقدمه هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی؛ ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۲. استیس، وت؛ فلسفه هگل؛ ترجمه حمید عنایت؛ ج ۱، چ ۵، تهران: آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
۳. تیلور، چارلز؛ هگل و جامعه مدرن؛ ترجمه منوچهر حقیقی‌راد؛ تهران: مرکز، ۱۳۸۱.
۴. سیزکفسکی، اگوست فون؛ هگل‌های جوان؛ ترجمه فریدون فاطمی؛ ج ۲، تهران: مرکز، ۱۳۷۷.
۵. شیخ صدوق؛ کمال‌الدین و تمام‌النعمه؛ محدثه و علق علیه‌علی‌اکبر الغفاری؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۶. فروغی، محمدعلی؛ سیر حکمت در اروپا؛ ج ۳، تهران: زوار، ۱۳۶۰.
۷. فلاح‌رفیع، علی؛ «تحلیل پدیدارشناسی هگل، ابعاد و تأثیرات آن در آموزش و پرورش»؛ فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۵، پاییز ۱۳۸۳.
۸. _____؛ «عقلانیت تاریخ از دیدگاه هگل»؛ کیهان اندیشه، ش ۷۶، ۱۳۷۶.
۹. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه داریوش عاشوری؛ ج ۷، تهران: سروش، ۱۳۶۷.
۱۰. کرین، هانری؛ شیعه، مذاکرات و مکاتبات با علامه طباطبائی؛ ج ۴، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.
۱۱. مارکوزه، هربرت؛ خرد و انقلاب؛ محسن ثلاثی؛ تهران: نقره، ۱۳۶۷.
۱۲. مگی، بریان؛ فلاسفه بزرگ؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲.
۱۳. وال، ژان؛ ما بعد الطبیعه؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۷۰.
۱۴. هگل، ویلهلم فردریش؛ عقل در تاریخ؛ ترجمه حمید عنایت؛ تهران: دانشگاه صنعتی، ۱۳۵۶.
15. Hegel; the Philosophy of History; trans l, J. sibree; the Colonial Press, New York, 1899.