

دیدگاه‌های مولانا و هگل درباره خدا

صالح حسن زاده*

چکیده

از مطالعه دیدگاه‌های مولانا و هگل در مسأله نامتناهی، خدا، برمی آید که در آراء این دو متفکر قرابت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد.

مولانا و هگل هر دو معتقدند که در پس همه پدیده‌های این عالم، وجودی است کامل، آگاه و نامتناهی. هر دو متفکر آن امر نامتناهی را خدا می‌نامند. به نظر هر دو، جهان مدام در حال سیروت و نو شدن است. اداره کننده اصلی این سیروت و تحول، همان نامتناهی، یعنی خداست. به نظر هر دو، در یک سوی هستی، نامتناهی، روح و جان جهان هست، و در سوی دیگر، جهان متناهی و مدام در تضاد و شدن. در فاصله میان این دو جهان، انسان است که حضور خود را تجربه می‌کند. به عقیده این دو متفکر، انسان بر اساس قانون تضاد از خود آغاز کرده، در خویش حرکت نموده و سرانجام به خویشتن خویش می‌رسد. جهان و انسان ساکن آن مدام در پویایی و حرکت است. انگیزه این پویایی را مولانا و هگل تضاد درونی اشیاء و اشخاص می‌دانند. اینان جهان و انسان را جهان هست و نیست می‌خوانند، جهانی که در عین بودن پای در نیستی دارد، نیستی که خود هستی دیگر است.

به نظر این دو، هستی و نیستی از آن صورت‌هاست، و در ورای هستی و نیستی، از نظر مولانا، غیب مطلق جای دارد. هگل آن امر ورائی را مطلق یا مثال مطلق می‌نامد. اما، گاه هر دو متفکر از آن غیب مطلق یا مثال مطلق به عدم تعبیر می‌کنند و این عدم با وجود مطلق یکی است. یکی از تفاوت‌های

بارز در اندیشه این دو متفکر این است که به عقیده مولانا غیب مطلق کاملاً متمایز از جهان است؛ پیش از جهان و انسان بوده و بعد از آنها هم خواهد بود. خدا، خالق از عدم و رب و مالک یوم الدین است و جهان، مخلوق و مربوط و مشهود. اما، به نظر هگل جهان و مثال مطلق از یکدیگر جدا نیستند، بلکه خدا، یعنی روح جهان، در جهان سریان دارد و بیرون از جهان نیست. به نظر هگل، خدا بدون جهان و جهان بدون خدا وجود ندارند. خلقت از عدم برای هگل مفهوم ندارد.

از تفاوت‌های دیگر در اندیشه این دو، این است که گرایش غالب در تفکر مولانا عرفانی و شهودی است. در حالی که، در هگل غلبه با عقلانیت و تحلیل عقلی است؛ هر چیز معقول، واقعی و هر واقعی معقول است. تشابه دیگر در زندگی این دو متفکر شرقی و غربی این است که هر دو بارها متهم به کفر و وحدت وجودی باطل شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: نامتناهی، متناهی، تضاد، وحدت و کثرت

مولانا

کانون، محور و مقصد اندیشه مولانا خداست، خدای یگانه و نامتناهی. به عقیده مولانا، این خدای یگانه و نامتناهی برای انسان و صف‌ناپذیر است؛ اما، این خدای و صف‌ناپذیر همه جا متجلی است. شعر و نثر مولانا درباره عالم و آدم همه بر محور آن خدای و صف‌ناپذیر، اما سرچشمه همه بود و نبوده‌ها، سوز و گدازها و عشق‌ها می‌گردد. مولانا در هستی‌شناسی خود، در یک سوی هستی، جان و روح جهان را می‌بیند که نامتناهی، ازلی و ابدی است و در سوی دیگر، جهان متناهی، حادث و زوال‌ناپذیر را. فاصله میان این دو جهان را حضور انسان پر می‌کند. از این جهت شایسته است پیش از بیان خداشناسی مولانا، اندکی با جهان‌شناسی و انسان‌شناسی او آشنا باشیم.

مولانا و جهان‌شناسی

مولانا جهان هستی را به عنوان یک واقعیّت انکارناپذیر مطرح کرده است. مباحث بسیار صریح و روشن وی در حرکت، تحوّل و تضاد، شاهد وجود عالم و آدم و شخصیت جهان و مظاهر متنوّع آن از نظر مولانا است.

مولانا اثبات واقعیات را با چشم دل و عقل باطنی ممکن می‌داند:

خاصه چشم دل که آن هفتاد و هشت پیش چشم حس که خوشه چین اوست
(مولانا، کلاله خاور، دفتر چهارم، ص ۲۲۱)

مولانا جهان طبیعت را با همه عظمت آن متناهی می‌داند؛ جهان هر چه باشد در برابر عظمت خداوند ذره‌ای ناچیز است. چون جهان متناهی است و محاط درک و فهم انسان می‌شود، پس آن ازلیت و ابدیت هم ندارد.

بنابراین، جهان مولانا حادث و زوال‌ناپذیر است:

آدمی داند که خانه حادث است عنکبوتی نه که دروی عاثر است
(همان، دفتر دوم، ص ۱۱۴)

این جهان حادث و مخلوق به اراده و قدرت خداوند، هر لحظه و دمادم مستفیض از فیض جاری الهی است؛ مشییت الهی هر لحظه هستی جدیدی در مجرای قوانین، به موجودات اعطا می‌کند:

قرن‌ها بگذشت این قرن نوی است ماه آن ماه است و آب آن آب نیست
(همان، دفتر ششم، ص ۳۳۹)

جهان هستی با تمام اجزاء و روابطش دائماً در حال اخذ فیض جدید و تحول است:

بی موکل بی کشش از عشق دوست زانکه شیرین کردن هر تلخ از اوست
(همان، دفتر اول، ص ۱۹)

نمودها و مظاهر عالم پیوسته دچار انقلاب و تطوّر است:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
(همان، دفتر اول، ص ۲۵)

این قوانین و نوامیس پیرو عوامل زیربنایی یا فوق طبیعی است. به سخن دیگر، حرکت جهان هستی، در هر حال که فرض شود، بدون فرض عاملی که مافوق حرکت و سکون است، قابل قبول نیست.

این سبب را آن سبب عامل کند باز گاهی بی‌پر و عاقل کند

این رسن‌های سبب‌ها در جهان هان و هان زین چرخ سرگردان مدان
(همان، دفتر اول، ص ۱۹)

بنابراین مولانا با اعتقاد کامل به قوانین جهان هستی، آنها را معلول عوامل
ماوراء طبیعی می‌داند و از این راه معجزه، دعا و وحی و الهام را پدیده‌های واقعی
می‌داند، نه ضدّ واقعیات.

به نظر مولانا یکی از قوانین اساسی در رشد و تکامل جهان قانون تضاد است؛
همه تحولات در اثر تضاد رخ می‌دهد.

ضد اندر ضد پنهان مندرج آتش اندر آب سوزان مندمج

(همان، دفتر ششم، ص ۴۰۴)

از یکی رو ضدّ و یک رو متحد از یکی رو هزل و از یک روی جلد
(همان، دفتر اول، ص ۵۹)

به عقیده مولانا همه تضادها متعلق به کثرت است و کثرت سرانجام به وحدت
باز می‌گردد.

مولانا در مثنوی، جهان مادّی و طبیعت را نکوهش کرده و بشر را از مادّه پرستی و
دنیا پرستی بیم داده و همه جا سفارش کرده است که تن و جسم را ضعیف و جان و روح
را نیرومند پرورش دهند.

شهوة دنیا مثال گلخن است که از او حَمّام تقوی روشن است

(همان، دفتر چهارم، ص ۲۱۹)

البته، مقصود مولانا این نیست که تن را عمداً ناتوان و رنجور کنیم، بلکه مقصود
این است که یکسره دل به دنیا نبندیم و تمام همّ و غم ما مادّه و مادّه پرستی نباشد. و
منظور از مادّه پرستی هم، ثروت، شهرت و مقام، غفلت از معنویّت و خداست؛ چنان‌که
فرموده است:

چیست دنیا، از خدا غافل بُدن نی قماش و نقره و فرزند و زن

(همان، دفتر اول، ص ۲۳)

به این مقدار درباره جهان فراخ مولانا بسنده می‌کنیم و اندکی هم درباره
انسان‌شناسی وی توضیح می‌دهیم.

انسان‌شناسی مولوی

انسان موردنظر مولانا (برعکس انسان ماشیه گونه، مجبور، پرتاب شده در زمین و اسیر لذت و ماده) صاحب دل، آزاد، خداجو و آسمانی است. انسان‌شناسی مولانا عرفانی و الهی است. انسان‌شناسی مولانا دریای مبارکی است که هزاران درّ و گوهر می‌توان در آن یافت که مرتبط با جان و روح حیات و معنا بخش است.

اوصاف انسان از نظر مولانا

۱- انسان موجودی است عظیم، شگفت و پرظرفیت، و شناخت او بر خود او واجب است. موجودات هر چه که با عظمت و با شکوه نمایند در برابر انسان کوچک‌اند. عوالم زیادی در جهان درون انسان وجود دارد که در سیر انفسی کشف می‌گردد. انسان باید در سیر آفاقی، جهان را با همه اجزاء و روابط آنها بشناسد؛ ولی خود به شکل جزئی فردی از آنها در نیاید؛ و این یکی از تفاوت‌ها میان مولانا و هگل است، همان‌گونه که در بخش هگل خواهیم دید.

پس به صورت عالم صغری تویی پس به معنی عالم کبری تویی

(همان، دفتر چهارم، ص ۲۲۴)

جان جمله علم‌ها این است این که بدانی من کیم در یوم دین

(همان، دفتر دوم، ص ۲۰۵)

منظور مولانا این است که انسان برخلاف موجودات دیگر، موجودی است پراز و اسرار که در جهان خلقت حضور دارد. ظاهری دارد و باطنی، ظاهرش مانند همه موجودات است، اما باطنش اعجاز آفرین و تحیر آور.

۲- انسان موجودی مرکب از روح و جسم است. از یک سو هم جنس ساکنان

دیار قدس و ملکوت است. از سوی دیگر هم نشین خاکیان و در بند عالم طبیعت.

قطره علم است اندر جان من وارهاش از هوی و زخاک تن

پیش از آن کاین خاک‌ها خسفش کنند پیش از آن کاین بادها نسفش کنند

(همان، دفتر اول، ص ۳۹)

به نظر مولانا انسان غربت زده در زندان طبیعت به یاد وطن مانوس می‌گردد و

همیشه به فکر وصال مجدد است.

۳- روح انسان مراتب دارد و هر مرتبه از آن عاشق و حیران مرتبه بالاتر از خود است و قدرت فهم و درک آن را ندارد. انبیاء از روح و حیاتی برخوردارند، و عرفا از روح عرفانی.

توده مردم عقل جزئی، عقل معیشت و زندگی دارند:

عقل احمد از کسی پنهان نشد روح وحی مشدرک هر جان نشد
(توفیق سبحانی، ۱۳۸۱، دفتر دوم، بیت ۳۲۵۹)

غیر فهم و جان که در گاو و خراست آدمی را عقل و جانی دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی هست جانی در ولی آن دمی
جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانهای شیران خداست
(همان، دفتر چهارم، بیت ۱۲۹۴ به بعد)

۴- این انسان پر از اسرار و ملکوتی، گاهی خود را گم می‌کند، غیر را در جای خود می‌گذارد و بیگانه را در صحنه وجود خود میهمان می‌کند و به او خدمت می‌کند و این برای خویشتن انسان خسارت است.

ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته
(همان، دفتر چهارم، بیت ۱۲۹۴)

در زمین مردمان خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه؟ تن خاکی تو کز برای اوست غمناکی تو
(مولانا، کلاله خاور، دفتر دوم، ص ۲۶۳)

منظور مولانا این است که برای پرواز در فضای بی‌کران کمال، باید شخصیت مستقل داشته باشیم و بال و پری از ذات خود برویانییم و بال و پر دیگران را به طور ساختگی به خود نچسبانیم.

انسان برای بازگشت به خویشتن خویش و نجات از سرگردانی‌ها و افسردگی‌ها باید هویت الهی خود را باز یابد. این انسان در بند زمان و مکان، اما، عاشق کمال و خواهان آن، می‌تواند این دام‌ها را بگسلد و به ورای زمان پرواز کند:

روزها گر رفت گو رو، باک نیست تو بمان ای آن‌که چون تو پاک نیست
(همان، دفتر اول، ص ۲)

عشق به خدا نه تنها حواس تازه به انسان می‌بخشد و دریچه‌های تماس او را با حقایق افزون‌تر می‌کند، بلکه در درمان بیماری‌های او هم نقشی عظیم به عهده دارد. شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما
(توفیق سبحانی، ۱۳۸۱، دفتر دوم، بیت ۴۷۱۹)

۶- من پرستی، خودبینی، افتخار بر دانش و نعمت‌نمایی، به خود استقلال دادن و خود را همه‌کاره پنداشتن، و توکل بر خود کردن به جای خدا، در نظر مولانا کلید همه محرومیت‌ها و جدایی‌هاست و تکیه بر خدا و فنا در او سرچشمه همه رهایی‌ها و وصال‌هاست.

۷- انسان با آن اوصافی که بیان شد، دائماً با خود در تعارض است و با خود دشمنی درونی دارد که همواره او را به سمت پستی و حیوانیت می‌کشد، و پیروزی انسان در سیر و سلوک الهی در مهار کردن این تعارضات درونی و دشمن به ظاهر خفته است.

جان گشاید سوی بالا بال‌ها تن زده اندر زمین چنگال‌ها

(همان، دفتر چهارم، بیت ۱۵۴۶)

۸- این تعارضات درون، هم زمینه‌ساز اختیارند و هم علامت اختیار. هم‌چنین تعارضات در انسان و پیش‌روی او، نشان آن هستند که انسان موجودی است مختار و بر سر چند راهی‌ها و هنگام انتخاب، با خود کشمکش‌ها دارد. این کشمکش‌ها به انسان اجازه می‌دهند که از میان راه‌ها، یکی را انتخاب کند و ملزم و مجبور به پیمودن یک مسیر نباشد. جبر و اختیار بحث مستقلی است و در این مقاله نمی‌توان حق آن را اداء کرد.

۹- انسان خلیفه الله در روی زمین است. انسان در ذات خود عدم محض است و اگر بهره‌ای از وجود دارد از آن جهت است که نسخه حق تعالی است. انسان کامل آینه حق است. کامل‌ترین تجلی خداوند در انسان کامل است. خلافت و نیابت الهی در زبان عرفا، روح محمدی است که در وجود آنان حی و فعال است. به نظر مولوی انسان کامل

مظهر تامّ و تمام الله و آیینۀ سر تا پا نمای حق و نایب و خلیفۀ خداوند است.
 خود جهان آن یک کس است و باقیان جمله اتباع و طفیلند ای فلان
 هفت دریا اندر او یک قطره‌ای جمله هستی‌ها ز موجش چکره‌ای
 جمله پاکی‌ها از آن دریا برند قطره‌هایش یک به یک مینا گردند
 (مولانا، کلاله خاور، دفتر اول، ص ۵۹)

به عقیده مولانا انسان کامل تجسم عقل کلّ است و با نفس کلّ یکی است. انسان کامل زبان خداست و لذا، گاهی خود را با خدا یکی می‌داند. انسان‌های کامل با هم متحدند، در عین کثرت فردی.

مولانا و خداشناسی

هم‌چنان که می‌دانیم، از دیدگاه فیلسوف، در رأس سلسله وجود، یک وجود محض، یعنی حقیقت محض وجود دارد که واجب‌الوجود نامیده می‌شود. این واجب‌الوجود، خالق و کلّ ماسوا، مخلوق اوست. عارف این حقیقت محض را می‌پذیرد و اسم او را نورالانوار می‌گذارد. مراتب دیگر وجود یا با آن حقیقت، یگانه است، یا در حکم سایه و ظلّ و شأن و یا هیچ و پندار.
 فیلسوف واجب‌الوجود را با عقل شناختنی می‌داند. امّا، به نظر عارف خدا دریافتنی به شهود باطنی و ناشناختنی به عقل است.

با تو باشد در مکان و بی مکان چون بمانی از سرا و از دکان
 گر توهم می‌کند او عشق ذات ذات نبود و هم اسماء و صفات
 وهم مخلوق ست و مولود آمدست حق نزیابیده‌ست، او لم یولد است

(توفیق سبحانی، ۱۳۸۱، دفتر اول، بیت ۲۷۵۶ و بعد)

مولانا به حدیث «لا تفکروا فی ذات الله ولكن تفکروا فی آلاء الله» توجّه دارد.
 زین وصیّت کرد ما را مصطفی بحث کم جوئید در ذات خدا

(مولانا، کلاله خاور، دفتر چهارم، ص ۲۷۵)

این روایت نشان می‌دهد که عقل انسان، ترازویی نیست که بتوان با آن همه چیز را سنجید و تصوّر مولانا از خدا مبتنی بر نگرش قرآن و حدیث است.

مولوی در ذمّه، و نقد و مدح عقل سخنان حکیمانه و شنیدنی دارد. و از مجموع آنها به دست می‌آید که غرض وی طرد و نفی عقل نیست؛ بلکه هدف وی توجّه دادن به کوتاهی دست عقل از دامن پاره‌ای حقایق و عوالم است. به نظر وی، در واقع، عقل ابزاری است در دست دل، آنچه دل می‌بیند، عقل نظری برایش دلیل می‌آورد و آنچه دل می‌خواهد عقل عملی برایش وسیله می‌سازد. این شأن و صفت عقل جزئی است:

گرچه عاجز آمد این عقل از بیان عاجزانه جنبشی باید در آن

(همان، دفتر چهارم، ص ۲۸۹)

یعنی گرچه عقل نمی‌تواند وارد قلمروهایی عالی‌تر شود، امّا، باید از آن استفاده کرد و نباید آن را کور ساخت. مولانا در این خصوص به کانت نزدیک می‌گردد. این عجز و ناتوانی و محدودیت شأن عقل جزئی است. امّا، عقل کلی، یعنی عقل عقل، حکایتش دیگر است. و این عقل از آن اولیاء الله است:

عقل کلّ و نفس کلّ مرد خداست عرش و کرسی را بدان کز وی جداست

(همان، دفتر پنجم، ص ۲۸۶)

و این عقل عین رستن از معقولات و استدلالات فلسفی است:

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل عقل آمد صفی

(همان، دفتر دوم، ص ۱۷۷)

مولانا که وارث همه فکرها و پیش از خویش در اندیشه‌های اسلامی است، در مثنوی خویش، به ذکر و شرح پاره‌ای از عقاید توحیدی پیشینیان خود می‌پردازد و گاه آنها را به نقد می‌کشد.

مولانا گاه در توضیح برخی از روایات مورد تمسک عارفان، از جمله این عبارت مشهور «خلق الله آدم علی صورته» (مولوی، ۱۳۴۸، ص ۲۳۱)، در مثنوی تمثیل می‌آورد: تمثیل آهن؛ آهنی که درون کوره آتش قرار می‌گیرد، تمام اوصاف آتش را می‌یابد، آتش نمی‌شود، امّا آتش صفت می‌گردد؛ انسان در سیر و سلوک خود خدا نمی‌گردد، امّا خداگونه و خداصفت می‌شود:

آشمن من گر تو را شک است و ظنّ آزمون کن دست را در من بزن

(توفیق سبحانی، ۱۳۸۱، دفتر دوم، بیت ۱۳۵)

مولوی بلافاصله این تمثیل را هم ناروا می‌شمارد:

آتشِ چه آهنِ چه لبِ بَندِ ریشِ تشبیهِ مشبّه را مخند

(همان، دفتر دوم، بیت ۱۳۵۵)

تقرّب بنده به خداوند و نسبت او با حق تعالی از جنس دیگری است، بی‌چون و چراست؛ قابل وصف و بیان نیست. ولی، بنده به هر حال به مراتبی از درک و فهم و تقرّب می‌رسد.

در تاریخ تصوّف، از بعضی بزرگان و مشایخ این فرقه جملاّتی نقل شده است که گاه از آنها بوی تجاوز از حدود بندگی و گذر از مرز ایمان استشمام می‌شود. عرفا در توجیه این عبارات سعی و جهد فراوان کرده‌اند. مولانا نیز در توجیه این سخن بایزید «ألیس فی جُبتی سوی الله»، می‌گوید: «بایزید در آن هنگام که آن سخنان را می‌گفت، بایزید نبود، بلکه کسی دیگری از زبان او سخن می‌گفت»؛ مولانا می‌خواهد بگوید سخن، سخن خداوند است، امّا، ما از زبان پیامبر، درخت یا بایزید می‌شنویم. شیخ شبستری هم می‌گوید:

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی

اشاره به داستان درخت است که به موسی گفت من خدا هستم. امّا باز سرانجام مولانا ناخشنود از این توجیهاّت می‌گوید:

لبِ بَندِ ار چه فصاحت دست داد دمِ مزنِ والله أعلم بالرشاد

بر کنارِ بامی ای مستِ مُدام پست بنشین یا فرود آ والسّلام

(توفیق سبحانی، ۱۳۸۱، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۴۵-۲۱۴۶)

به هر حال «تشبّه به خدا» یا «خداگونه شدن» به هر معنی باشد، مولانا آن را با بندگی قابل جمع می‌داند. به سخن دیگر، این صفات یا، به تعبیر شرعی و اخلاقی، «تقرّب به خدا» فقط در سایه عبودیت و پذیرش عملی ربوبیت خداوند حاصل می‌گردد.

ما در این دهلیز قاضی قضا بهر دعوی السّتیم و بلی

که بلی گفتیم و آن راز امتحان فعل و قول ما شهودست و بیان

اشاره به آیه «و إذا أخذ ربّک من بنی آدم من ظهورهم ذرّیتهم و أشهدهم علی

أَنفُسَهُمُ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...» (اعراف/ ۱۷۲) است.
یا می‌گوید:

حق ببردش باز در بحر صواب تا بشستش از کرم آن آب آب
(مولانا، کلاله خاور، دفتر پنجم، بیت ۲۰۱)

اشاره به آیه «... ولو فضلُ الله علیکم ورحمته مازکی منکم من أحد» (نور/ ۲۱).
هین بیابید ای پلیدان سوی من که گرفت از خوی یزدان خوی من
اشاره به آیه «صبغة الله و من أحسن من الله صبغة و نحن له عابدون» (بقره/ ۱۳۸).

خدای محوری مولانا

هم‌چنان‌که، دیدیم، مسأله محوری مثنوی، توحید است. مولانا خدای محوری است؛ هر چه هست خداست، فعل او و صفات و اسماء او. مثنوی را باید با این نگاه فهمید. شناخت خداوند ممکن نیست. «ما عرفناک حق معرفتک». مولانا همین را دنبال می‌کند:

هر چه اندیشی پذیرای فناست آنکه در اندیشه ناید آن خداست
(توفیق سبحانی، ۱۳۸۱، دفتر دوم، بیت ۳۱۰۷)

اگر هم شناخت خدا ممکن باشد، بیان استدلالی آن ناممکن است. زیرا:

- ۱- زبان انسان نارساست.
- ۲- عرفا بر زبان خود قفل نهاده‌اند.
- ۳- شناخت اشیاء و امور به وسیله اضداد ممکن است و خداوند ضد ندارد:
بر لبش قفلست و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازا
(همان، دفتر دوم، بیت ۲۲۳۷)

اثبات خدا از دیدگاه مولوی

مولانا وجود خدا را ثابت و مشهود می‌داند و اثبات خدا را با دلایل عقلی غیر مفید و نارسا می‌داند؛ وجود خدا به نظر مولانا ثابت و مشهود است.
آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلالت باید از وی رو متاب

قرآن ہم می فرماید: «شهد الله أنه لا إله إلا هو...» (آل عمران / ۱۸) در دعای صباح آمده است: «یا من دلّ علی ذاته بذاته».

امام سجّاد (ع): «بک عرفتک و أنت دللتنی علیک» (دعای ابو حمزہ ثمالی). امّا، گاہ مولانا بہ روش متکلمّان و حتّی فیلسوفان بہ وجود خدا استدلال می کند:

الف - برهان حدوث

حدوث جهان دلیل بر وجود ازلی و ابدی خداوند است.

پشه کی داند کہ این باغ از کی است کو بہاران زاد و مرگش دردی است (توفیق سبحانی، ۱۳۸۱، دفتر دوم، بیت ۲۳۲۱)

بہ عقیدہ مولانا دعوی منکران حدوث جهان ناشی از کوتہ نظری و قصور ادراک آنان است (فیہ ما فیہ و نیز توفیق سبحانی، ۱۳۸۱، دفتر چہارم / ۲۸۳۳).

ب - برهان حرکت و سکون

ہر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می رسد مستمری می نماید در جسد
(مولانا، کلالہ خاور، دفتر اوّل، ص ۲۵)

اقتباس از آیہ «أفعمینا بالخلق الأوّل بل ہم فی لبس من خلق جدید» (ق / ۱۵). و نیز «تری الجبال تحسبها جامدة و ہی تمر مر السحاب» (نمل / ۸۸).

از نظر عرفا هستی، ظهور حق است و عالم خلقت، مراتب ظهور و تجلّی خداوند می باشند، و آفرینش ہمیشہ در تغییر و تبدّل است و آنچه ثابت و دائم است ذات حق می باشد. و این بحث را می توان تحت عناوین دلایل تجدّد امثال، حرکت جوہری و برهان کمال و وجوب بر وجود خدا مفصّل تر مطرح کرد.

ج - برهان محرّک نامتحرک

بر اساس این برهان ہر متحرّکی نیاز بہ محرّک دارد. این برهان از یادگارہای ارسطو است و میان فلاسفہ منشاء و متکلمّان رواج دارد.

جنبش ما هر دمی خود اشهد است که گواه ذوالجلال سرمد است
گردش سنگ آسیا در اضطراب اشهد آمد بر وجود جوی آب

(توفیق سبحانی، ۱۳۸۱، دفتر پنجم، ابیات ۳۳۱۶-۳۳۱۷)

ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌شان از باد باشد دم به دم
حمله‌شان پیداست و ناپیداست باد آن که ناپیداست هرگز کم مباد

(همان، دفتر چهارم، بیت ۶۰۳)

خانه با بنّا بود معقول‌تر یا که بی‌بنّا بگو ای کم هنر

(همان، دفتر ششم، بیت ۳۰۶)

جمع‌بندی نظر مولانا درباره خداوند

از دیدگاه مولوی جهان آفرینش، جهان طبیعت و انسان، آینه‌ای است که جمال حق در آن منعکس گردید. تا چشمان درون‌بین را به سوی عظمت، جلال و جمال مطلق هدایت کند. مولانا همه جهان ممکنات و آثار و افعال نمایان در آن را مخلوق خداوند متعال می‌داند. موجودات عالم، هم در ذات و هم در تأثیر و علّیت، از خود استقلال ندارند و همه قائم به خدایند و او خالق قیوم همه است: «أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»، «قل الله خالق كل شيء» (رعد/۱۶).

ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های تو تو وجود مطلق فانی‌ما

(کلاله خاور، دفتر اول، ص ۶۰۱)

و مراد از مطلق فانی‌ما همان حق متعال است که هستی محض است و از شدت ظهور فانی می‌نماید. به قول هگل، اگر وجود محض و بی‌هیچ قید و شرط را عدم بنامیم، مشکلی پیش نمی‌آید.

به نظر مولانا هم موجودات وجود واقعی ندارند، بلکه وجود تعلّقی و ظلّی دارند. گاهی مولانا از وجود مخلوق با خالق، معیت با حق تعبیر می‌کند که همان معیت قیومی است و اشاره به آیه «و هو معکم اینما کنتم» (حدید/۲۷).

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد وان که عاشق نیست حبس جبر کرد

این معیّت با حق است و جبر نیست این تجلّی مه است، این جبر نیست
(همان، دفتر اوّل، ص ۳۱)
همچنان که اشاره رفت، منظور، قیام و وابستگی همه ممکنات با خداوند متعال
است.

به هر حال، به عقیده مولانا شأن حدوث جهان و انسان و به ویژه بندگی انسان
مقتضی است که جهان و انسان در برابر خداوند اظهار عدم استقلال کند و همه چیز را از
ناحیه او ببیند و محبت حق سراپای وجودش را فرا گرفته باشد.
در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست

جمله شاهانند آنجا، بندگان را بار نیست
گر نهی پرگار بر تن تا بدانی حدّما
حدّ ما خود ای برادر لایق پرگار نیست
(مولانا، ۱۳۴۵، غزل ۳۹۶)

یعنی تنها با مرکب محبت می توان به سوی کمالات بی نهایت راند.
در باره رابطه خدا و جهان، موجودات و تأثیر آنها، و رابطه خداوند و انسان و
جبر و اختیار، آراء و نظریاتی هست که طرح و فیصله آنها در یک مقاله مقدور
نمی باشد، به ویژه درباره مولانا که از نظر کلامی، اشعری است؛ یعنی نه به علیّت قایل
است و نه به حسن و قبح ذاتی افعال، و از همه بالاتر، خداوند را عقلاً ملزم به رعایت
موازین اخلاقی نمی داند. به عقیده مولانا خداوند انسان و جهان را از عدم برآورده است
و بنابراین، قدرت حق تعالی محدود به شرطی نیست؛ قدرت حق آن اندازه است که
محالات را به ممکن مبدّل می کند: هر محال از دست او ممکن شود (۳۰۶۸/۱). این
مباحث نیاز به نقد و بررسی بیشتر دارند و بنابراین، تحلیل آنها را به مقالت و فرصت
دیگر وا می گذاریم و اینجا نظر هگل درباره مفهوم خدا و رابطه او با جهان را مطرح
می کنیم.

هگل

برای درک نظر هگل درباره خدا و رابطه او با جهان، آشنایی اجمالی با نظر او

درباره مفهوم مطلق و روح لازم است. بنابراین، ابتدا مفهوم مطلق و روح و سپس مفهوم خدا از نگاه هگل را بررسی و در پایان برخی از وجوه اشتراک و افتراق او با مولانا را ملاحظه می‌کنیم.

مطلق

مطلق (Absolute)، بعد از واژه آلمانی Geist، در تمام آثار هگل بنیادی است و این دو مفهوم برای فهم فلسفه هگل اهمیت فراوان دارد. اما مطلق، تمامیت است؛ یعنی واقعیت در کل عالم. فلسفه به عقیده هگل با وجود حقیقی سر و کار دارد و حقیقی یعنی کل. «مطلق همانا فرآیند شدن (Becoming) خویش است، فرآیند، دایره‌ای است که پایان خویش را همچون غایت خویش پیشاپیش در بردارد و پایان آن همان آغاز است» (Hegel, 1993, p. 6).

اما، اگر بگوئیم مطلق تمامی واقعیت است، به این واقعیت اذعان کرده‌ایم که از نظر هگل مطلق هم زمان سوژه و ذات است. به همین دلیل هم، ایده آلیسم هگلی به عنوان ایده آلیسم مطلق شناخته شده است. در این ایده آلیسم ذهن یا روح مطلق، وحدت و یکسانی سوژه و ذات است. معنای این سخن آن است که «مطلق همانا روح است، یعنی ذهن روشنگر خویش یا ذهن خودآگاه بی‌کران» (Stern, 2002, pp. 195-8).

بنابراین، تعریف مطلق به «روح» نزد هگل عالی‌ترین تعریف از آن است. اما مفاد آن این است که مطلق همان اندیشه‌ای است که به خود می‌اندیشد، یعنی اندیشه خوداندیش است (آستیس، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۳).
ممکن است تصور شود که هگل با این تفکر، تعریف ارسطو از «خدا» را بازگو می‌کند، اما به نظر می‌رسد که هگل به خدای متعال نمی‌اندیشد. مطلق، هم‌چنان که اشاره شد، تمامیت است و تمامیت نیز یک فرآیند است؛ فرآیند خوداندیشی است: «حقیقتی است که به شناسایی خویش می‌رسد، البته در روح بشر و از طریق آن» (Stewart, 1998, p. 224).

می‌توان قضیه را این‌گونه مطرح کرد: هگل با ارسطو هم‌رأی است که «خدا اندیشه خوداندیش است» (استیس، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۳)، اما «اندیشه خوداندیش» ارسطو،

غایتی است که بر جهان تکیه ندارد؛ در حالی که، اندیشه خوداندیش هگل، غایت جهان نیست، بلکه دانایی عالم است به خویش. اگر هم غایت است، در درون فرآیند جای دارد و می‌توان گفت: «مطلق، یعنی عالم یا تمامیت، نتیجه فرآیند است» (کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۱۷۵).

در این تطوّر، یعنی تطوّر تعریف مطلق یا خدا، عبارت «اندیشه خوداندیش» معادل «صورتِ صورت» تلقی شده است. این تلقی تنها در صورتی معقول است که صورت، اندیشه باشد و بدین گونه به مطلب تازه‌ای از فلسفه کلی می‌رسیم. صورت، کلی است. کلی، حقیقی و مطلق است. پس، حقیقی یا مطلق، اندیشه است و چون اندیشه، ذات ذهن است، می‌توان گفت مطلق همان ذهن است (استیس، ۱۳۷۰، ص ۳۴). بنابراین، گفتن اینکه مطلق همان اندیشه خوداندیش است، اذعان به همسانی ذهنیت و عینیت است. اما، این همسانی است در ناهمسانی. در واقع روح خود را در طبیعت می‌بیند، به تعبیر دیگر، طبیعت تجلی عینی مطلق است و مطلق هم خود را همچون تمامیت می‌شناسد.

به هر حال، اگر چنان که هگل باور دارد، «عقلانی همان واقعی باشد و واقعی همان عقلانی» (هگل، ۱۳۷۸، ص ۱۸)، می‌توان گفت که طبیعت و روح بشری عرصه‌ای است که در آن ایده‌ای سرمدی دائماً خود را نمایان می‌کند. در این صورت، ما تصویری از ایده سرمدی یا لوگوس داریم که خود را در طبیعت و در روح نمایان می‌کند؛ یعنی لوگوس در طبیعت، پا به جهان مادی می‌گذارد و به عینیت می‌رسد. در روح انسانی هم، لوگوس به خود باز می‌گردد؛ یعنی خود را چنان نمایان می‌کند که گویی در ذات خویش است (همان، ص ۲۹۸-۳۱۱).

بدین ترتیب، فرآیند زندگانی مطلق از سه مرحله تشکیل می‌شود: (۱) ایده منطقی (۲) طبیعت (۳) روح.

این سه مرحله، مطابق است با سه بخش نظام فلسفی هگل: (۱) منطق، که نزد هگل همان متافیزیک یا مابعدالطبیعه است. این بخش، ماهیت مطلق را مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ (۲) فلسفه طبیعت؛ (۳) فلسفه روح. ما در اینجا این بخش‌ها را، تا آنجا که با دیدگاه هگل در مورد «فلسفه دین» و مفهوم خدا مرتبط است، به اختصار بیان می‌کنیم.

هگل جوان و خداشناسی

هگل کار خود را با مطالعه‌ی الاهیات آغاز کرد. هگل، برعکس کانت، از الاهیات به فلسفه راه یافت و نوشته‌های آغازینش بیشتر رنگ و بوی خداشناسی داشت. هگل بعدها هم اعلام کرد که «فلسفه حقیقی به خدا راه می‌برد» (هگل، ۱۳۷۸، ص ۲۰). در عبارت دیگر می‌گوید که جستار اصلی فلسفه «مطلق است و خدا عین مطلق است» (استیس، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۶۹؛ همو، ج ۲، ص ۷۱۸). وظیفه این فلسفه این است که از پیوندهای ضروری آگاه شود و تضادها را درک کند، و بدین سان همه عالم را در برگیرد: «آنچه در دین به زبان وحی بیان می‌شود، در فلسفه به زبان تفکر نظری بیان می‌گردد: همه چیز در ذات خدا و خدا در ذات همه چیز» (برهام، ۱۳۶۴، ص ۲۴).

هرمان نول، با چاپ یادداشت‌های آغازین هگل درباره خداشناسی، می‌گوید: «مسائل مربوط به خداشناسی بنیان و نقطه عزیمت کل اندیشه او را می‌سازند» (لوکاج، ۱۳۷۴، ص ۳۵). گئورگ لاسون، از ویراستاران آثار هگل، اشاره ضمنی هرمان را به نحو صریح‌تری بیان می‌کند: «دین و خداشناسی آن محور مرکزی است که کل دستگاه فلسفی هگل گرد آن می‌چرخد» (همان‌جا).

آیا حقیقت دارد که آثار جوانی هگل «خداشناسانه‌اند؟ و آیا واژه خدا»، که هگل در این آثار به کار می‌برد، به معنای آن در خداشناسی نزدیک است یا نه؟ اینها پرسشی نیستند که قبل از اتمام بررسی نظر هگل درباره دین و خدا، بتوانیم به آنها پاسخ دهیم. اما، نکته‌ای که اینجا باید روشن کرد، آن است که سرآغاز حرکت هگل رابطه میان متناهی و نامتناهی، یا خدا و موجودات است. وی در همان آغاز، زیر نفوذ خداشناسی، گرایش بدان داشت که بگوید، فلسفه سرانجام باید به دین سر بسپارد.

به هر ترتیب، باید پذیرفت که مسأله دین در تحلیل‌های تاریخی هگل جایگاه مهمی دارد؛ اما خواننده تیزبین و عاری از پیش‌داوری، در این آثار، مطالب بسیار کمی می‌یابد که به سود دین باشد، و حتی لحن آنها گاهی حکایت از دشمنی با دین دارد. هگل در جوانی تحت تأثیر روشنگری، به‌ویژه در شرایط عقب‌مانده آلمان آن روزها، نقد دین را مدنظر داشته است. نوک حمله او، همانند اغلب انقلابی‌ها، متوجه دین مسیحیت بود. هگل در آن ایام، مسیحیت را چون «دین فردی خصوصی، دین بورژوا،

دین فقدان آزادی انسان، دین استبداد و بردگی هزار ساله انسان»، (همان، ص ۳۶)، معرفی می‌کند.

البته، باید توجه کرد که نقد هگل از مسیحیت تا حدّ برخی از متفکران انگلیسی و فرانسوی به خداناباوری ماتریالیستی پیش نمی‌رود. هدف هگل از نقد دین، بازگرداندن دین استبداد و بردگی به دین آزادی بشر است. اهمیت آثار آغازین هگل را در همین جا باید جستجو کرد. وی در فلسفه تاریخ، با وجود تأکید ایده‌آلیستی درباره نقش دین در تاریخ، دلایل اجتماعی پیدایش مسیحیت را طرح می‌کند. هگل در این تحلیل از مفاهیمی چون «حلول»، «تثلیث» و «تجسد» یاری می‌گیرد، اما، به وضوح، قصد او از این تحلیل‌ها، فلسفی کردن این مفاهیم و آوردن دین از آسمان به زمین است. او می‌خواهد نشان دهد که امر قدسی در درون انسان و تاریخ می‌گذرد، نه در جای دیگر: «... جهان سرانجام به این آگاهی می‌رسد که بشر باید آن امری را که ماهیت الاهی دارد در خویشتن خود بجوید؛ مطلق ذهنیت فی‌نفسه واجد تعیین رابطه با امر الاهی است. نتیجه مطلق جنگ‌های صلیبی همین بود و از اینجا به بعد بود که دوره اعتماد به خویشتن، دوره فعالیت خودانگیخته، آغاز گردید» (هیپولیت: ۱/۹: ۱۸۵، به نقل از پرهام، ۱۳۶۴، ص ۲۱).

به هر صورت، تعیین نسبت خدا، انسان و جهان، نه تنها بر اندیشه هگل، بلکه بر افکار تمام ایده‌آلیست‌های آلمانی سایه افکنده است. اما، جستجوی راه حل برای مسئله رابطه ایده‌آلیستی متافیزیکی با خداباوری، بدون غلتیدن به دایره مسلک وحدت وجودی، کاری است بسیار دشوار. ایده‌آلیست‌ها، از جمله هگل، می‌خواستند، مسیحیت رانده شده توسط خدا ناباوران را، از درهای پنهان باز آورند. اما، این مسیحیت عاری از راز و رمزهای حیاتی است؛ این دین صورت عقلانی به خود گرفته و وارد قلمرو عقل نظری شده است. به همین خاطر است که به نظر عدّه‌ای «باور به دوره خداشناسی آغازین هگل افسانه‌ای است که مدافعان واپس‌گرای امپریالیسم آن را ساخته و پرداخته‌اند» (لوکاج، ۱۳۷۶، ص ۴۵).

و بسیاری دیگر هم از سخن ج. ه. استرلینگ خنده‌شان می‌گیرد که می‌خواهد از

هگل «قهرمان فلسفی بزرگ مسیحیت» بسازد (به نقل از کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۲۵). مخالفت‌های شدید امثال کی‌یرکه‌گور، با نظام فلسفی هگل نیز شاید به این دلیل بوده است. به نظر کی‌یرکه‌گور، عقلانی کردن نظریه‌های مسیحی با استفاده از مفاهیم و قالب‌های سنتی، تهی کردن مسیحیت از درون است. به نظر وی، خطای هگل و هگلیان آن است که آنان «قصد توضیح همه چیز را دارند و با این کار، همه چیز را از بین می‌برند» (به نقل از وال، ۱۳۴۵، ص ۳۰).

اما، به نظر خود هگل، هم‌چنان‌که پیشتر بیان گردید، «مطلق» عین خدا است. خدا عین مطلق است، یا «همه چیز در ذات خدا و خدا در ذات همه چیز است» و وظیفه منطق و فلسفه او هم تبیین آن مفاهیم و رابطه کران و بی‌کران است.

مفهوم خدا از نظر هگل

دکارت می‌گفت: من با اینکه جوهری ناقصم، تصویری از جوهری نامتناهی دارم. این جوهر نامتناهی، سرمد، نامتغیر، قائم بالذات، عالم مطلق، قادر مطلق است و همه کمالات را در خود دارد. اینکه جوهری ناقص (نفس) تصویری از کامل مطلق دارد، دلیل بر این است که خدا ضرورتاً وجود دارد (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۸۵ و ۶۳).

هگل با الهام از خدا در نظام دکارتی، نظام تمامیت را پی‌ریزی می‌کند. هگل نسبت تصویری مطلقاً کامل و وجود خدا را به این صورت بیان می‌کند: «هستی الزاماً نه همان گردیدن، بلکه تمامی مقولات بعدی از جمله مثال مطلق را در بردارد... مثال مطلق سرآغاز و بنیاد و فرض سابق بر هستی و همه مقولات است» (استیس، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۰).

هگل، در عبارت دیگر، وحدت فکر و وجود را که در کلام دکارت متضمن است، به نحو صریح‌تری بیان می‌کند: «روح مطلق روحی است که به درک ذات مطلق تواناست؛ روح مطلق، درک مطلق است. چون مطلق و خدا دو واژه مترادفند، حوزه کنونی به طور کلی حوزه دین است و دین چیزی نیست جز شناخت خدا و درک ذات الهی و ابدی» (همان، ج ۲، ص ۶۱۵).

هگل گاهی تصویری مطلقاً کامل را نسبت به آزادی تعبیر می‌کند. خودسامانی و

دایمی بودن از شرایط حصول آزادی است، روحی کاملاً آزاد است که خویشتن را تمام حقیقت بداند. «روح، در مرتبه روح مطلق برای نخستین بار کاملاً آزاد و پایان‌ناپذیر می‌گردد» (همان‌جا).

هم‌چنان‌که، پیشتر بیان گردید، هنر، دین و فلسفه مراتب آزادی تدریجی روح از هر نوع محدودیت و پایان‌پذیری است. گوهر و محتوای هر سه مرتبه یک چیز است و آن گوهر، ابدی، الهی و مطلق است. هدف و غایت هر سه دریافت حقیقت مطلق است. اختلاف تنها از این لحاظ است که حقیقت مطلق در هر یک از آنها جلوه‌ای خاص و جداگانه دارد. (ر.ک. Hegel, 1993, p. 301)

در نخستین مرحله، که هنر است، مطلق به صورت محسوس جلوه می‌کند، امّا، این جلوه، به دلیل تضادّ هنر با خویشتن، نارساست و مطلق برای ظهور و انکشاف بیشتر نیاز به صورت تازه دارد.

مطلق در این صورت جدید، دیگر نه به صورت عین محسوس، بلکه به صورت حقیقی خود، یعنی روح جلوه می‌کند. در این صورت تازه هم، ذات روح گاهی به صورت احساس، عاطفه و آگاهی حسّی نمایان می‌شود، و همه اینها جزئی و فردی است؛ در حالی که، ذات و ماهیت روح اندیشه ناب، کلی، صورت معقول و مثال است. بنابراین، روح صورت نهایی دارد که در آن صورت حقیقی خود، یعنی اندیشه ناب و گوهر کلی ظاهر می‌گردد. این صورت نهایی فلسفه است.

به این صورت، دین به عقیده هگل مرحله میانگین هنر و فلسفه است: محتوای روح مطلق در هنر عین محسوس، در فلسفه صورت معقول و در دین نیمی از این و نیمی از آن است، نه محسوس محض و نه معقول محض. حقیقت مطلق در دین چیزی است که هگل آن را Representation/Vorstellung می‌نامد (Hegel, 1986, p. 144). این واژه را می‌توان تمثّل، تصویر یا انگار ترجمه کرد.

خدا همچون مثال

تمثّل یا انگار، هرچند با صورتی معین آمیخته است، امّا، جنبه کلی هم دارد؛ انگار اندیشه‌ای کلی است که در جامه خیال حسّی در آمده، حقیقتی عقلی است که

تجسم مجازی یافته است. فی‌المثل تصوّر متداول مسیحی درباره جهان آفرینش نمونه‌ای از انگار است. این تصوّر به زبان فلسفی هگل به این معنی است که مثال به صورت خارجی و جز - خود در می‌آید و تبدیل به جهان می‌شود.

این همان استنتاج دین از هنر یا تطوّر مثال از منطق به طبیعت در فلسفه هگل است. این تطوّر ابدی مثال است که «عوام آن را خدا می‌نامد و چنین می‌انگارد که خدا در زمان نامعینی در گذشته، جهان را آفریده است» (استیس، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۶۷۸)

همین‌گونه، نمایش خدا در دین مسیح به صورت پدر و پسر، نمونه‌ای دیگر از انگار و تمثّل است. در این دین، خدا در مرحله نخست پدر و کلیّ مجردی است که به حال پوشیده و بالقوه وجود دارد. در مرحله دوم، خدا موضوع خود و دیگر - خود می‌شود و به صورت پسر در می‌آید. در مرحله سوم، خدا خود را می‌شناسد و به خود می‌نگرد و به همین دلیل به عنوان روح القدس تجلّی می‌کند. این نوع تصویر از خدا در دین مسیح، مطابق تصویر مطلق یا عقل و مثال در فلسفه هگل است.

خدا همچون روح جهانی

بیشتر بیان گردید که در فلسفه هگل، مثال مطلق حقیقت مطلق، یعنی معرّف نهایی، کامل و کافی مطلق، خدا و کائنات است؛ خدا همان اندیشه خوداندیش و وحدت عین و ذهن است و بنابراین خدا، امری خارج از جهان نیست، بلکه روح جهانی است. «روح جهانی مطابق است با روح خدایی که همان روح مطلق باشد. خدا در همه جا هست، در همه کس هست و در هر وجدانی پدیدار می‌شود؛ معنای روح جهانی همین است» (هگل، ۱۳۸۱، ص ۶۴). پس به نظر هگل، جهان در حقیقت خویش چیزی جز مثال مطلق نیست.

به نظر هگل، جهان به طور کلیّ، طبیعت مادّی و طبیعت روحانی را در بر می‌گیرد، امّا «قلمرو خدا، که قلمرویی روحی است، در انسان است که به واقعیت می‌پیوندد و انسان باید آن را به پهنه هستی درآورد» (همان، ص ۵۴). تاریخ جهانی، بازنمای فراگرد مطلق و خدایی روح در والاترین صورت‌های آن است، و نیز پیشرفتی است که روح با آن، ذات خویش را باز می‌یابد. «تاریخ جهانی، نمایش فراگرد و مراتبی خدایی است»

(همان، ص ۷۹). این تصویر از جهان توسط هگل، یعنی تصویر آن به عنوان مثال مطلق یا روح خدایی به لحاظ فلسفی است. اما، همین جهان به لحاظ نگرش دینی هگل تابع مشیّت خدایی است. «..دین به ما می آموزد و می گوید که جهان، باز یچّه تصادف و علت های بیرونی و ممکن نیست، بلکه تابع مشیّت خدایی است» (همان، ص ۳۸). مقصود هگل از مشیّت خدایی فرمانروایی عقل بر جهان است. زیرا مشیّت خدایی به نظر هگل (همان، ص ۳۹)، حکمتی است که نیرویی بی کران در اختیار دارد و به دستیار آن، غایات خویش، یعنی مقصود غایی، معقول و مطلق جهان را عملی می کند و «این مطابق با اصل مورد نظر ما، یعنی اصل فرمانروایی عقل بر جهان است» (همان).

خدا ضامن دیالکتیک

منطق اساس فلسفه هگل است و اساس منطق هم روش دیالکتیک است (استیس، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۱۹). بر اساس روش دیالکتیک، هستی چون نخست مجرد و عاری از تعین است. در واقع، همان «عدم» و نیستی است، یعنی نیستی از هستی نتیجه می شود؛ هستی متضمن نیستی است. زیرا که تغییر می پذیرد، از این جهت هم هست و هم نیست. در مفهوم سیوررت و تطوّر، یعنی پایه سوم دیالکتیک این تناقض برداشته می شود، اما مجدداً «بر نهاد» سه پایه دیگر قرار می گیرد. و این روند تا مثال مطلق، آخرین مقوله منطق، ادامه می یابد.

بدین ترتیب، مثال مطلق از مقولات سابق و در رأس همه، از مقوله هستی نتیجه می شود؛ البته، به صورت قوه در آنها بوده است و با تطوّر به فعلیّت می رسد، هم چنان که مثال مطلق مقولات پیش از خود را به نحو کامل در خود دارد. به این ترتیب، جهان جملگی، به عقیده هگل، جز بسط و انبساط و شکوفایی نیست. این سیوررت و تطوّر، هم در عین و هم در ذهن، ادامه می یابد تا سرانجام همه جدایی ها و یک سو بینی ها از میان برخیزد و عین و ذهن در روح مطلق به وحدت گرایند (هگل، ۱۳۸۱، ص ۹۴-۹۶). بنابراین، تا وجود مطلق تثبیت نشود، رابطه کثرت و وحدت را نمی توان تبیین کرد. در نتیجه، روش دیالکتیک، بی اعتقاد به خدا، امکان پذیر نیست. زیرا که خدا عین مطلق و مثال مطلق است. از این جهت هگل در فلسفه دین برای اثبات وجود خدا تلاش

گسترده‌ای نموده است. (ر.ک. Inwood, 1983, PP, 237-256).

حاصل نظر هگل درباره مفهوم خدا

هگل در کتاب «عقل در تاریخ»، مفهوم خدا را با عبارات زیر بیان می‌کند. «اگر بناست که نام خدا بی معنا نباشد، باید خدا را ذاتی بدانیم که نیک خواه و (مبدأ خیر) است و می‌تواند از خویشتن به ما خبر دهد». طبیعت، پهنه‌ای است که مثال خدایی در آن به حالت ناآگاهانه وجود دارد؛ تنها در پهنه روح است که مثال، جایگاه سزاوار خویش را می‌یابد و شناختنی می‌شود. «خدا در خود برای خود، ذاتی ابدی است و آنچه در خود و برای خود کلی است موضوع اندیشه است نه احساس». «آن ذات روحانی که خدا نام دارد، چیزی نیست جز حقیقتی که به راستی گوهری و در نفس خود ذاتاً انفرادی و ذهنی است». «می‌دانیم که خدا کامل‌ترین ذات‌هاست، از این رو، می‌تواند جز خود و آنچه همسان اوست، چیزی نخواهد. خدا و ماهیت خواست او هر دو یک چیز است و همان است که به زبان فلسفی مثال نام دارد». «خدا عین کلیت و حقیقت است و همه چیزهای دیگر نمونه‌هایی از آنند». «روح جهانی مطابق است با روح خدایی که همان روح مطلق باشد». «محتوای عقل، مثال خدایی، و در ذات خود، همان طرح (مشیت) خدای است. زیرا آنچه خدایی است در عقل نهفته است».

هگل به‌طور کلی، مفاهیم و عناوین زیر را درباره خدا به کار برده است: «خدا مثال مطلق، روح (Spirit) مطلق، ذهن (Subject) مطلق و جوهر مطلق است». «خدا حقیقت همه چیز و همه کس و هستی واقعی برای خود و در خود می‌باشد». «خدا متجلی در طبیعت و روح است». «خدا آغاز و انجام همه چیز است». «خدا خالق جهان، خیر اعلی و مثال در خود و برای خود است». «خدا موضوع معرفت، فلسفه و دین است». «خدا مفهوم کلی و دارای حکمت است» (ر.ک. Hegel, 1988).

هگل و انسانی کردن امر الوهی

لازم به یادآوری است که هگل محتوای دین مسیحیت را مطابق با محتوای فلسفه خود می‌دانست و از این جهت، خود را مکلف می‌دید که حقایق آن دین را با

کمک فلسفه خود تبیین نماید. هگل در این تبیین‌های فلسفی، با جایگزین کردن اصطلاحات فلسفی خود به جای مفاهیم سنتی، خدا و دین، انسان و خدا، متناهی و نامتناهی، عین و ذهن را دو نیمه‌ای از یک حقیقت نشان می‌دهد. هگل در فلسفه خود اعلام می‌نماید که ذات الهی بعد و ساحتی از انسانیت و تاریخ و تاریخ جهانی است و خداوند امری مستقل از واقعیت این جهانی نیست. بدین ترتیب، هگل با عدول و چرخش از ثبات به تغییر و تطوّر به روش دیالکتیکی، نقش کلیدی در «انسانی کردن امر الوهی» ایفا می‌نماید.

در مباحث پیش دیدیم که فلسفه هگل را با وجود همه تطوّرات و تناقض‌هایش می‌توان، بر حسب مفاهیم روح، هستی و صیوروت و دیالکتیک، خلاصه کرد. در فلسفه هگل، تمام هستی عبارت است از شبکه یا وحدتی که هر قسمت‌اش جزئی جدانشدنی از کل است. این کل یا وحدت که هگل آن را مطلق می‌نامد، ثابت و ایستا نیست، بلکه تطوّر، تحوّل و فراگردی است. از آنجا که در نظر هگل حقیقت با واقعیت و منطوق با وجود یکی است، وی با الگو قرار دادن سرشت آدمی، ماهیت مطلق را تفسیر می‌کند. بارزترین ویژگی آدمی ذهن یا روح او، یعنی فراگرد اندیشیدن اوست؛ کسب تصوّرات و مفاهیمی نواز طریق سیر و سلوک دیالکتیکی و چرخشی دایره‌ای. البته مطلق، عقل یا روح کلی است و اصل فراگیر یا تطوّر متعلّق به اوست که همواره می‌اندیشد، و آگاهی‌اش رو به فزونی است؛ فراگرد روح آدمی نقش یا بازتابی از تحوّل و فراگرد آن روح کلی و مطلق است. این تحوّل، ضروری و جبری است. همه رویدادها بازنمای مراحل تحول روح‌اند. برترین جلوه‌های روح مطلق و کلی، نهادهای آدمی است، که مراتب عالیشان به هنر، دین و فلسفه می‌انجامند. نزد هگل، مطلق یا خدا نه ممتاز از جهان بلکه همان مبدأ و منتهای تطوّر و تحوّل هستی است.

خدای هگل بیرون از جهان نیست؛ این خدا همه چیز و همه کس است و همه چیز و همه کس هم خداست. فلسفه هگل به نحو دیالکتیکی خودسان و قائم به ذات است و نیازی به بیرون ندارد؛ و لذا خدای مطرح در فلسفه او خدای خالق عالم و متمایز از آن نیست. این خدا ایده مطلق و داخل در جهان مطابق با دستگاه دیالکتیک هگل است. خدای مورد ادّعای هگل - یعنی مثال مطلق، ایده مطلق و روح مطلق - رانه

ماتریالیست‌ها منکرند و نه الهیون مثبت. این خدا در آن واحد هم عین است و هم ذهن؛ به زبان اسپینوزایی می‌توان خدای دستگاه هگل را جوهر نامتناهی نامید (Hegel, 1988, (PP, 262-3)؛ با این تفاوت که رابطه خدا یا مطلق با جهان در فلسفه هگل پویا و زاینده و در دیدگاه اسپینوزا ایستا و بی حرکت است. هگل این تطوّر تدریجی الهی را در آثار خود، از جمله در کتاب «عقل در تاریخ» تحت عنوان سیر تاریخی جهانی شرح داده است.

تشابه و تفاوت در نظریات مولانا و هگل

در مورد مباحثات و مطالعات تطبیقی، به خصوص اگر درباره افکار یک متفکر و عارف شرقی و یک فیلسوف غربی باشد، باید احتیاط کرد. زیرا بسیار اوقات، تشابه‌های ظاهری در جزئیات، احتمالاً بر اختلافات عمیق در نتایج دلالت دارند. در مقایسه تفکرات مولانا و هگل، احتیاط بیشتری لازم است؛ چه اولاً مبانی، اهداف و روش‌های آنان با هم متفاوت است؛ و ثانیاً از آنجا که هگل از اواخر نیمه دوم قرن نوزدهم، در مسیر شکل‌گیری برخی از مکتب‌های سیاسی و گاهی الحادی جهان غرب، مورد استفاده قرار گرفته است؛ به سبب جدی گرفتن بعضی زمینه‌های فکری او با مولانا، این خطر وجود دارد که عارف اسلامی نیز، به نحو ناخواسته و چه بسا عمدی با اغراض خاص تفسیر شود و بهره‌برداری‌های ناموجهی از افکار او به عمل آید، همان‌طور که با خود هگل چنین شده است.

از طرف دیگر، هیچ متفکر واقعی خود را کامل نمی‌داند و نیاز به محاوره دارد؛ زیرا تفکر با انتقال مطلبی از شعوری به شعور دیگر و با انعکاس متقابل آنها رشد می‌کند. عرفان و فلسفه با محاوره زنده‌اند. برای اینکه دو متفکر، هر چند یکی شرقی و دیگری غربی و با دو موضع متفاوت، بتوانند به محاوره بپردازند، باید علاوه بر مسایل مشترک و مفاهیم مشابه فکری در میان آنها، بتوان آنها را به نحو اساسی و محوری برای ورود به عوالم خاص آنان به کار برد. در مورد مولانا و هگل، هر چند مبانی اصلی مولانا اسلام و عرفان است، و مواضع بنیادی هگل مسیحیت و عقل است، در عوض مضامین مشترک میان آنان هم کم نیست؛ بحث از متناهی و نامتناهی، انسان و جهان، روح و

طبیعت، حرکت و تضاد، صیوروت و زمان و مراحل اتحاد مدرک و مدرک از این قبیل است. بحث در این مطالب در نزد هگل و مولانا اصلاً جنبه فرعی و حاشیه‌ای ندارد. بنابراین، می‌توان، سال‌ها بعد از وفات مولانا و هگل، آنان را به‌طور عمقی و همه‌جانبه به گفتگو و محاوره واداشت و در نتیجه، افکار آنان را برجسته کرد، بدون اینکه مجبور باشیم موضع یکی را اثبات و دیگری را نفی کنیم. می‌توان بحث‌های تطبیقی کرد، برای این منظور که تأمل و دقت در افکار متفکری مستلزم تعمق و دقت در نظرگاه دیگری است.

تناهی و عدم تناهی، روح و ماده، دنیا و آخرت، ضرورت، تغییر و ثبات و سکون در تأملات بشر از مفاهیم کلیدی‌اند و همواره ذهن بشر را به خود مشغول کرده‌اند. این مفاهیم و مفاهیم کلیدی و حیاتی دیگر در طول تاریخ اندیشه بشر دچار تحولات و تطورات بوده‌اند و همراه تاریخ ادامه دارند.

از طریق شناخت تحولات و تطوراتی که توسط مفاهیم یاد شده در فهم بشر رخ داده، می‌توان روزه‌ای تازه در برابر دیدگان آدمی گشود و او را برای شناخت بیشتر تاریخ فرهنگ‌ها و ادیان یاری رساند.

مولانا و هگل با بحث جدی و هدفمند در موضوعات یاد شده، خدمات فراوانی به پیشرفت تاریخ و تمدن عرفان و فلسفه کرده‌اند.

هم‌چنان‌که در بحث تفضیلی از دیدگاه مولانا و هگل درباره انسان، خدا و جهان ملاحظه کردیم. تشابه در افکار اینان فراوان است و ما در اینجا تنها به برخی از تفاوت‌ها و اختلافات اشاره می‌کنیم.

تفاوت و اختلاف مولانا و هگل درباره انسان و خدا

۱- خدای مولانا، جهان را از عدم آفریده و بر آن قدرت مطلق دارد و ربّ و مدبّر جهان است؛ پیش از جهان بوده و بعد از آن هم خواهد بود.

عقل کی ماند چو باشد سر ده او کلّ شیء هالک الا وجهه
هالک آید پیش و جهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طرفه‌ایست

(توفیق سبحانی، ۱۳۸۱، دفتر سوم، ابیات ۴۶۶۰-۴۶۶۱)

اقتباس از عبارت قرآنی «... کلّ شیءٍ إلا وجهه له الحکم وإلیه ترجعون» (قصص/ ۸۸ و نیز الرحمن / ۲۶-۲۷).

اما، خدای هگل، خدای متعال، خالق جهان از عدم و مدیر و پروردگار جهان نیست؛ خدای او مطلق، یا حقیقتی است که به شناسایی خویش می‌رسد، البته، در روح بشر و روح جهانی و از طریق آنها. همان‌گونه که دیدیم، هگل در فلسفهٔ خود به صراحت اعلام می‌نماید که ذات الهی بعد و ساحتی از انسانیت و تاریخ جهانی است، و خداوند امری مستقل از واقعیت این جهانی نیست؛ خداوند پیش از جهان نیست و بعد از آن هم نخواهد بود، و برای ظهور و تحقق خود نیازمند روح انسان و جهان است.

۲- مولانا معتقد است که معنویت به‌طور تام و تمام و مطلق فقط در جهان دیگر تحقق می‌یابد و فقط خداوند وجود نامتناهی و جاودانی است که به‌عنوان کمال محض عینیت و واقعیت دارد؛ به‌همین خاطر، به‌نظر مولانا، جهان آخرت غیر از این جهان است؛ یعنی در ورای زمان و مکان قرار دارد و این جهان نیز ورای جهان طبیعی، مستقل از انسان است و انسان بعد از مرگ وارد آن می‌گردد. در صورتی که برای هگل امری ورای زمان و مکان و این جهان طبیعی وجود ندارد. بنابراین به‌نظر هگل، آخرت واقعی برای انسان همان جهان تاریخ انسان است و نمی‌تواند از مرز زمان و مکان تجاوز کند؛ تحقق خدا و رستاخیز انسان در یک صیروت خاص دیاکتیکی در بطن همین جهان طبیعی رخ می‌دهد. هگل هم‌چنان که خواندیم، همهٔ مفاهیم دینی مسیحیت را با این نگاه توجیه می‌کند.

۳- هم‌چنان‌که اشاره رفت، خدای مولانا، «هو الأوّل و هو الآخر» است و جهان و انسان متناهی و در میان این مبدأ و معاد در یک سیر دیاکتیکی در حرکت تکاملی‌اند و سرانجام با یک انقلاب بنیادی و زیر و رو کن، یعنی رستاخیز، از حرکت افتاده، به آرامش و استقرار و ثبات می‌رسند:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم

(مولانا، کلالهٔ خاور، ص ۱۹۹)

مولانا بعد از بیان مراحل استکمالی سیر می‌گوید:

پس عدم کردم عدم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون

عدم، در اینجا، به معنای مافوق طبیعت و عالم ملکوت است، نه به معنای نیستی محض؛ در واقع مولانا می‌خواهد بگوید، انسان بعد از سر بر کشیدن از اجزاء و عناصر جهان طبیعت، از عالم فیزیک، رهسپار عالم متافیزیک، منطقه جاذبه ربوبی و اشعه الهی می‌گردد (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ).

می‌رود بی بانگ و بی تکرارها
تحتها الانهار تا گلزارها
اقتباس از آیه «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا... إِنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ»
صورت از بی صورتی آمد برون باز شد کائنا إليه راجعون
برگرفته از آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره / ۱۵۶).

بنابراین، سیر دیالکتیک مولانا در خصوص انسان و حتی جهان عرفانی است. با آفرینش خدا شروع و بعد از استمکال در جهان، با رسیدن به معاد ختم می‌گردد. در حالی که، سیر دیالکتیکی موجودات به نظر هگل، به شکل دایره و تکرار شونده است. یعنی سیر از یک نقطه صفر مبهم آغاز و بعد از طی یک دوره تکامل، و پس از یک قوس ۳۶۰ درجه، دوباره به همان اولش برمی‌گردد. هگل تکرار یک چنین مسیری را از صفر تا صفر، قانون دائمی ذهن و عین، یعنی حیات می‌شمارد؛ و از این جهت، برای او خلقت و آفرینش، مبدأ و معاد و رستاخیز و رای زمان و مکان، مفهوم و معنا ندارد.

میان مولانا و هگل تشابه‌ها و تفاوت‌ها بیش از این‌ها است و نقد و بررسی آنها را به وقت و فرصت دیگر وا می‌گذاریم. اما، در آخر تأکید به یک نکته را نیز لازم می‌دانیم و آن این است که نمی‌شود به راحتی گفت و یا گمان کرد که فلسفه و عرفان ایرانی و افکار امثال مولانا قدیمی و فلسفه غرب و تفکرات امثال هگل جدید است؛ زیرا با بررسی عالمانه و منصفانه روشن می‌گردد که در فلسفه و عرفان ایرانی و افکار مولانا و امثال او هم نوآوری‌ها و ابتکارات فراوانی وجود دارد. و این اشتباه محض است که تصور کنیم هر چه در شرق و پیش از رنسانس بوده، کهنه و قدیمی، و هر آنچه در غرب هست و بعد از رنسانس به وجود آمده است جدید و مدرن است.

منابع

الف) مولانا

۱. جعفری، محمدتقی، مولوی و جهان‌بینی‌ها، تهران، انتشارات بعثت، بی تا.
۲. جعفری، محمدتقی، راهنمای موضوعی تفسیر، نقد و تحلیل مشنوی مولانا، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۵۴.
۳. خالدیان، محمدعلی، تحلیل و تطبیق اندیشه‌های کلامی در مشنوی مولانا، تهران، انتشارات فاخر، ۱۳۸۲.
۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین، قرآن و مشنوی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۴.
۵. سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
۶. سروش، عبدالکریم، قصه ارباب معرفت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
۷. شیمیل، آن ماری، تو آتش و من بادم، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۷.
۸. گولپینارلی، عبدالباقی، نثر و شرح مشنوی شریف، ترجمه و توضیح، توفیق ه. سبحانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
۹. مولانا، کلیات شمس تبریزی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵.
۱۰. مولانا، گزیده غزلیات شمس، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۵.
۱۱. مولانا، فیه مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۸.
۱۲. مولانا، مشنوی معنوی، کلاله خاور.
۱۳. مولانا، کلیات مشنوی معنوی، مقدمه از بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، کانون انتشارات علمی، ۱۳۵۷.
۱۴. نیکلسون. ا. رینولد، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۸.
۱۵. همایی، جلال‌الدین، مولوی نامه، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۵۶.

ب) هگل

۱. استیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۲. پرهام، باقر، درباره روح انتقاد و انتقاد روح، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۴.
۳. پلامناتز، جان، شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱.

۴. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۱.
۵. رادا کریشنا، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۲، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۶. کاپلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۶۷.
۷. لوکاج، گنورک، هگل جوان، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
۸. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.
۹. هگل، عناصر فلسفه حق، ترجمه مهبد ایرانی، تهران، انتشارات پروین، ۱۳۷۸.
۱۰. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات شفیع، ۱۳۸۱.
۱۱. هگل، خدایگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
۱۲. هگل، عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و سیاست، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران، انتشارات پروین، ۱۳۷۸.
13. Hegel. *Lectures on the philosophy of Religion*, ed. by peter C. Hodgson, Berkeley, Los Angeles, London, University of California press, 1988.
14. Hegel. *Cambridge Companion to Hegel*, ed. by Fredrik C. Beiser, Cambridge University press, 1993.
15. Inwood, M.J. Hegel, London, Routledge and kegan paul, 1983.
16. Stern, Robert. *Hegel and the phenomenology of Spirit*, London and New York, Routledge, 2002.
17. Steward, Jon *the Phenomenology of spirit*, State University of New York, 1998.