

## عقل و جایگاه آن در فلسفه هگل و اندیشه مولانا

محمد رضا شمشیری\*

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۴

راضیه رضوانی اول\*\*

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۹

### چکیده

«عقل» قوه‌ای است که از دیرباز فیلسوفان، عارفان و اندیشمندان در شناخت و درک ماهیت آن کوشیده‌اند. این جستار کوشیده است به شیوه‌ای تحلیلی-مقایسه‌ای به بررسی جایگاه عقل در فلسفه هگل و اندیشه مولانا بپردازد. هدف در این کار تبیین دیدگاه‌ها و یافتن وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها در خصوص عقل کلی و چگونگی برقراری ارتباط انسان با طبیعت و خدا و سیر دیالکتیک در رسیدن به نامتناهی است. هگل در مباحث فلسفی خود به طور گسترده به مفاهیم کاربردی عقل پرداخته است. به عقیده او عقل نزدیک‌ترین پیوند را با حیات دارد؛ چراکه عقل در وجود انسان، یک بخش در کنار سایر بخش‌ها نیست بلکه عنصری است که در همه بخش‌ها سریان دارد. مولوی هم به توانایی‌ها و ضعف‌های عقل در جای جای «مثنوی» اشاره کرده است و مرز بین عقل ممدوح و ایمانی و عقل مذموم و دنیوی را مشخص کرده است. کلیدواژگان: متناهی و نامتناهی، طبیعت، انسان، عقل کلی و جزئی، فلسفه.

mo\_shamshiri@yahoo.com

raha.r666@yahoo.com

\* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان (خوراسگان).

\*\* کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان (خوراسگان).

نویسنده مسئول: راضیه رضوانی اول

## مقدمه

امروزه عقل برخی از معانی مد نظر قدما را که از حیث جهان‌شناختی و متافیزیک اهمیت بسیار داشته از دست داده است. یکی از معانی که برای عقل در شرق بسیار رواج داشته و هنوز هم دارد، معنای عقل جهانی و عالم عقل است که این معنا در غرب از بین رفته است. نزد بسیاری از متفکران این معنا از عقل جایگاه خاصی دارد که باید میان آن و عقل به معنای یکی از قوای نفس فرق گذاشت. این عقل جهانی نه‌تنها در حکمت یونانی بلکه نزد عرفا و حکمای اسلامی نیز وجود دارد. در فلسفه غرب تعبیر مختلفی از عقل وجود دارد. یونانی‌ها از عقل با دو عنوان تعبیر کرده‌اند؛ یکی معنای «لوگوس» و دیگری «نوس». عقل در فلسفه افلاطون دو مرتبه دارد. مرتبه بالای آن «نویزیس» و مرتبه پایین‌تر آن «دیانونیا» است و در دوران جدید غرب، مفهوم به معنای عقل ریاضی ایجاد می‌شود.

ایده‌آلیسم آلمانی می‌خواهد از این «Rationalism» عبور کند و برگردد به معنای لوگوس یونانی. ایده‌آلیسم آلمانی خصوصاً در اندیشه هگل به هراکلیتوس برمی‌گردد؛ یعنی می‌خواهد تصویری از عقل به دست بدهد که در آنجا بتواند گسیختگی‌های اهل فلسفه، مقام اثبات و مقام ثبوت را به وحدت برساند.

هگل معتقد است عقل در سیری تاریخی تکامل یافته اما به نظر می‌رسد اینگونه نیست و هرچه به زمان حاضر نزدیک می‌شویم عقل سطحی‌تر شده است (اعوانی، ۱۳۹۰: ۵۲). لفظ «نوس» جوهری مجرد و غیرمادی است که از آن به عقل تعبیر می‌شود و در متون دینی به عنوان روح نیز از آن یاد می‌شود که واجد صفات گوناگونی است و به اعتبار این صفات، نام‌های مختلفی نیز بر آن گذاشته می‌شود.

هگل مدعی است در نقد کانت، هم فیخته دچار خطاست و هم شلینگ. به اعتقاد او کانت درست تشخیص داده که عقل دچار تعارض است، اما این تعارض عیبی برای عقل نیست بلکه حُسن عقل است. به این بیان که کانت متوجه نشده بود متعلق عقل، عالم و جهان واقع است و جهان در دل و بطن خودش دچار تعارض است (مرادخانی، ۱۳۹۰). بر این اساس واقعیت عاری از تعارض وجود ندارد. ما صلح کل نداریم و تعارض در جبلت و درون عالم است. در واقع عقل آئینه آن تعارض است. از این رو هگل با ارائه تفسیری تازه

از عقل در معنای لوگوس؛ و هر اقلیتوس، تلاش کرد مجدداً فلسفه را به عنوان یک دانش منسجم که برزنده عنوان علم باشد عرضه کند و چون عقل و بسیاری از دیگر کلمات، مشترک لفظی هستند؛ یعنی معانی متفاوت و احیاناً متضادی دارند؛ لذا عقل در همه متن ها و در تمام موارد یک معنای ثابت مشخص ندارد و چه بسا دو نفر هم‌زمان، در یک گفت‌وگو، از این واژه استفاده کنند و منظور آن‌ها از آن کاملاً با هم متفاوت باشد.

مولانا در «مثنوی» می‌گوید: اشتراک لفظ دائم رهن است. اگر دقت نکنیم ممکن است در دام معانی مختلف یک کلمه گرفتار بشویم. عقل نیز اینگونه است؛ یعنی به چند پدیده مختلف عقل گفته می‌شود؛ مولانا با بعضی از این معانی کاملاً مخالف است و بعضی دیگر را کاملاً می‌پذیرد. اگر عقل را به عنوان نیرویی در نظر بگیریم که دائماً در حال پرس‌وجو و کنجکاوی کردن است و ادعا می‌کند که از عهده فهم تمام مسائل برمی‌آید؛ مولانا با چنین عقلی مخالف است، به این دلیل که اموری مانند عشق در این عالم وجود دارد که عقل قادر به فهم آن‌ها نیست؛ پس اگر عقل ادعا کند که به تمام پرسش‌های جهان می‌تواند پاسخ دهد، مولانا این عقل را نقد می‌کند و بر این باور است که عقل باید حد خودش را بشناسد و بداند که تا مرحله‌ای کارایی دارد و پس از آن کاره‌ای نیست. اگر عقل را به عنوان نیرویی در نظر بگیریم که دائماً در حال حساب و کتاب و سود و زیان است و هیچ‌گاه به پاک‌بازی و از خودگذشتگی نمی‌اندیشد؛ مولانا این نوع عقل را نیز نمی‌پذیرد (رجبی، بهار ۱۳۹۲).

اما برخی دیگر از معانی عقل هستند که مولانا نه تنها آن‌ها را می‌پذیرد، بلکه آن‌ها را از مهم‌ترین معیارهای رشد معنوی انسان می‌داند.

حال آنچه در این پژوهش دنبال می‌شود، بررسی اوصاف عقل کلی، اصل تضاد و مسأله متناهی و نامتناهی در فلسفه هگل و نظر مولانا با استفاده از روش کتابخانه‌ای است.

بنابراین تحقیق پیش روی در موضوعیت خود، برای مقایسه بین یک فیلسوف غربی و یک ادیب و شاعر در شرق صورت می‌پذیرد تا مشخص نماید که جایگاه عقل و کاربرد آن و تقسیم‌بندی عقل کلی و جزئی تنها مختص به غرب نبوده و در ایران مکتب و اندیشه

بسیاری از شعرا، ادبا و عرفا، اهتمام به عقل و پیاده کردن آن در جامعه و زندگی مردم داشته و اینگونه نیست که ما این اهتمام‌ورزی را از فیلسوفان غربی آموخته باشیم.

## مسأله تحقیق

بیان مسأله: در بررسی عقل نزد مولانا و هگل، عقل جایگاهی والا در اندیشه هر دو دارد. این مسأله دو سؤال در پی دارد:

۱. آیا عقل کلی و جزئی نزد هگل و مولانا دارای وجوه مشترک‌اند؟

۲. نگاه مولوی و هگل در روند مسأله متناهی و نامتناهی چگونه توجیه می‌شوند؟

فرضیه: عقل جزئی و کلی در بن‌ساخت‌های مفهومی نزد مولوی و هگل ارتباط طبیعت با خدا و مسأله متناهی و نامتناهی از نظر فلسفی دارای وجوه اشتراک‌اند. پیشینه تحقیق: در زمینه موضوع مورد تحقیق تا به حال به طور تجریدی آثاری نوشته شده است. از جمله:

۱. هگل. ۱۳۵۶، عقل در تاریخ، ترجمه عنایت، حمید، تهران: انتشارات دانشگاه

صنعتی شریف .

۲. محمدی، قباد. ۱۳۸۵، جایگاه عقل و دل در مثنوی معنوی مولوی، مقطع

کارشناسی ارشد، دانشگاه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز.

۳. فولادی محمد و یوسفی محمدرضا. ۱۳۸۳، جایگاه عقل و مراتب آن در مثنوی

معنوی مولوی، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی شماره ۲۲ و ۲۳.

۴. اعوانی، غلامرضا. ۱۳۹۰، مسأله تطور عقل و عقلانیت، نخستین نشست از سلسله

نشست‌های گروه فلسفه غرب مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۵. اردبیلی، محمدمهدی، صانعی دره بیدی، منوچهر و خادم، خداداد. ۱۳۹۳/۶/۲۰،

«هگل، اخلاق کانتی و تداوم سنت عقل مدرن»، روزنامه مردم سالار، شماره ۳۵۶۹.

ولی اینکه دو موضوع از دو متفکر مورد تطبیق و سنجه قرار گیرد مأخذی به دست

نیامد. بنابراین تحقیق پیش رو می‌تواند بدیع و جدید باشد.

## عقل در لغت

واژه "عقل" مشترک لفظی است و دارای معانی مختلف و متعددی است. *فارابی* در رساله عقل هفتاد و دو معنا برای عقل قائل است (فارابی، ۱۹۳۸ م: ۳). اشتراک لفظی عقل زمینه بروز بسیاری از اشکالات رابطه عقل و وحی را باعث می‌شود.

واژه عربی "عقل" اسمی است گرفته شده از عقل که به معنای "خرد"، "دانش"، "دریافت"، "فهم" و "قید" است. دوراندیش، بیدار، مصلحت‌بین، گره‌گشا، ذوفنون، حيله‌گر، رنگ‌آمیز، متین، دل‌خام، طینت، ناقص، تیره، روشن‌بین، بلندبازو، خرد، خردمندی، ردا، روبه، روع، زبر، زوزه، زور، زیر، طعم، ظرافت، فرزاندگی، کیس، کیاست، لب، پناه جستن، جای پناه و دل (محمد پاشا شاد)، بی‌تا، ج ۷: ذیل واژه «نه»، قلعه و دژ، تدبیر و ادراک. از دیگر معانی عقل به شمار می‌آید (نفیسی، ۱۳۵۵: ۲۳۸۶).

معنای اصلی عقل در لغت عرب، منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است (احمد، الفیومی، المصباح المنیر: ۴۲۲ - ۴۲۳). معانی دیگر عقل نیز از همین معنا اخذ شده، با آن مناسبت دارد. مثلاً به وسیله‌ای که شتر را با آن می‌بندند «عقال» گفته می‌شود، چون شتر را از حرکت بازمی‌دارد. به عقل انسان نیز عقل گفته می‌شود چون او را از جهل و کردار زشت بازمی‌دارد.

## عقل در اصطلاح

۱. عقل در معنای متعارف آن: *فارابی* عقل را در نگاه عوام به تشخیص مصلحت و منفعت تعریف می‌کند (فارابی، ۱۹۳۸ م: ۳). *ابن سینا* و *ملاصدرا* نیز همین معنا را در آثار خود به کار برده‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۴۱۹).

۲. عقل به معنای اخلاقی: *ابن سینا* در تعریف آن می‌گوید: قوه‌ای از قوای نفس که به وسیله آن می‌توان بین امور قبیح و حسن فرق گذاشت (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۸۸).

۳. عقل در قرآن: در قرآن از این واژه منبع معرفت قصد شده است. تعبیراتی که در قرآن برای این منبع معرفت به کار رفته است بسیار است. از جمله عقل، لب، فؤاد، نهی، صدر، روع و نفس (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۳). علاوه بر این تعبیرات دیگری درباره کار

عقل در قرآن آمده از جمله ذکر، فکر، قصد، شعور، بصیرت و درایت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۴۰).

۴. عقل در اصطلاح عرفا: در اصطلاح عرفا، عقل در دو معنا به کار رفته است اول عقل معاش که همان وسیله تمیز (فرق گذاشتن) است (رازی، ۱۳۴۵: ۵۰) دوم عقل معاد که به تعبیر پیامبر (ص) نوری است در قلب که به وسیله آن بین حق و باطل فرق گذاشته می‌شود (جامی، ۱۳۸۳: ۲۶۳).

عقل در اصطلاح فلاسفه: عقل قوه‌ای است برای نفس ناطقه و قوه عاقله چیزی مغایر با نفس ناطقه است. در اینجا نفس فاعل و عقل وسیله‌ای برای آن محسوب می‌شود مانند چاقو برای قصاب (الجرجانی ۱۳۰۶/۱۸۸۹ ق: ۶۵) یا به عبارت دیگر عقلی که سبب معرفت به معنای علم و فلسفه می‌شود (افشار، ۱۳۵۴: ۵۲).

اندیشیدن عقلانی روشی برای کسب معرفت است. در حالی که فلسفه، علمی با موضوع و نظام خاصی است که اندیشیدن عقلانی روش آن شمرده می‌شود؛ به همین جهت کاوش فلسفی یا تفلسف فقط اندیشیدن عقلانی نیست بلکه اندیشیدن درباره موضوع یا نظامی خاص است (حسینی، ۱۳۸۲ ش). بنابراین عقل در اصطلاح فلسفه و کلام دو معنا دارد: یکی موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد بوده و به طور مستقل، یعنی بدون تعلق به نفس و بدن موجود است. فلاسفه به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» و قاعده «امکان اشرف» و دلایل دیگر وجود سلسله‌ای از عقول را تصویر کرده‌اند که واسطه فیض الهی است. که صدر المتألهین، دوازده دلیل بر این مطلب اقامه کرده است (اسفار، ج ۷: ۲۶۳) هم‌چنین در فلسفه گاه به نفس ناطقه، عقل گفته می‌شود از آن جهت که ادراک کلیات، حکم به صدق، کذب، خوب و بد، زشت و زیبا و باید و نباید امور می‌کند. گاه گفته می‌شود عقل عبارت است از هیأت تألیفی اصولی که به وساطت آن‌ها می‌توان به استدلال پرداخت؛ و یا عقل قوه ادراک روابط است.

گاه به موجوداتی اطلاق می‌شود که ذاتاً و فعلاً مجردند و محرک افلاک آسمانی‌اند و فیلسوفان مشاء آن‌ها را عقول عشره می‌گویند.

بنابراین لفظ عقل لفظ مشترکی است که بر معانی مختلف اطلاق می‌شود و در منطق اصطلاحاً آن را مشترک لفظی می‌نامند. این معانی عبارت‌اند از نامی که برای سلامت

فطرت اولی انسان به کار می‌رود. عقل در این صورت، نیرویی است که میان امور زشت و زیبا به خوبی فرق می‌نهد. دوم نامی است که بر تجربیات اکتسابی انسان نهاده می‌شود که در این صورت، عقل عبارت از معانی متراکم در ذهن است که مقدمه دستیابی به مصالح و اغراض قرار می‌گیرد. عقل معنای دیگری نیز دارد و آن حالت پسندیده‌ای است که طبق آن رفتار انسان صورت می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۸۷-۸۹).

### عقل طبع و عقل تجربه

در سخنان حضرت امیر علیه السلام تقسیمی درباره عقل به چشم می‌خورد که نیازمند توضیح و تفسیر است. ایشان می‌فرمایند: العقل عقلان: عقل الطبع و عقل التجربی و کلاهما یؤدی المنفعة (ابن طلحة، مطالب السؤل: ۴۹): «عقل دو نوع است: عقل طبع و عقل تجربه، و هر دو منفعت می‌رسانند».

در این حدیث، عقل به عقل طبع و عقل تجربه تقسیم شده است. به نظر می‌رسد عقل طبع همان عقل فطری و خدادادی است و عقل تجربه، عقل اکتسابی و تجربی باشد.

در شعری منسوب به امام آمده است: «عقل را دو گونه دیدیم: مطبوع و مسموع. عقل مسموع بدون عقل مطبوع سودمند نیست؛ همان‌گونه که خورشید بدون فروغ و روشنایی چشم سودی نمی‌بخشد» (الغزالی، احیاء علوم الدین: ۲۸).

در این شعر ضمن این که عقل به عقل مطبوع و مسموع (شنیدنی) تقسیم شده است، عقل مسموع بدون عقل مطبوع بی‌فایده تلقی شده است. هم‌چنین رابطه دو عقل در سودرسانی به رابطه نور خورشید و روشنایی چشم در فرایند بینایی تشبیه شده است. همان‌گونه که برای عمل دیدن، نور خورشید به تنهایی کافی نیست و بینایی چشم نیز لازم است، در درک معقولات، عقل مسموع و اکتسابی کافی نیست و عقل طبع را نیز باید دارا بود. امام علی علیه السلام در پاره‌ای از احادیث، عقل را موهبتی الهی معرفی کرده‌اند که خداوند آن را به آدمی می‌بخشد: «عقل‌ها بخشیده شده‌ها هستند» (الآمدی، غررالحکم: ح ۲۲۷) و «عقل امری سرشتی است» (الکراجکی، کنز الفوائد: ۵۶).

## عقل و اخلاق

رابطه میان عقل و اخلاق از مباحث مهم عقل‌شناسی و نیز علم اخلاق است؛ بر این اساس به بررسی چند نکته مهم در زمینه رابطه عقل و اخلاق می‌پردازیم:

۱. از جمله مباحث مهم درباره ارتباط عقل و اخلاق، تأثیر و تأثر آن دو بر یکدیگر و از همدیگر است.

همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، تأثیر عقل بر اخلاق این است که انسان بر اساس عقل خویش، مفاهیم اخلاقی و خوب و بد افعال را درک می‌کند و نسبت به آن‌ها امر و نهی می‌کند.

عقل و اخلاق رابطه دوسویه دارند و این رابطه هیچ‌گاه قطع نمی‌شود و در نتیجه، عقل و اخلاق در این تعامل می‌توانند سیری تکاملی داشته باشند. به این بیان که آدمی با عقل اندکی که دارد، خوبی برخی افعال و زشتی برخی افعال را درک می‌کند. پس از این ادراک، اگر او به مقتضای عقل، عمل کند و افعال خوب را انجام داده، افعال زشت را ترک کند، عقل او پیش‌تر می‌شود، و در نتیجه خوبی و بدی‌های بیش‌تری را درک می‌کند. باز اگر به مقتضای عقلی عمل کند، دوباره افزون می‌گردد و در نتیجه محدوده بیش‌تری از اعمال اخلاقی را درک می‌کند. عکس این حالت نیز می‌تواند صادق باشد؛ یعنی اگر آدمی به مقتضای عقل اندک خویش عمل نکند و مرتکب رذایل و گناهان گردد، همان عقل اندک نیز تضعیف و در نهایت نابود می‌گردد یعنی ﴿صِرَافِكُمْ عَمِي فِهْمٌ لِّاِيَقْلُون﴾ (بقره / ۱۷۱). بر این اساس آدمی می‌تواند با عقل خویش اخلاقش را تقویت کند و با اخلاق خویش، عقلش را کامل کند. همان‌طور که می‌تواند باعث تضعیف و نابودی عقل و اخلاق خویش گردد.

۲- دو مکتب غایت‌گروی (Teleological theory) و بایدگروی (theory of Deontological) مهم‌ترین مکاتب مطرح در فلسفه اخلاق (Ethics) و اخلاق هنجاری (Normative Ethics) به شمار می‌روند و بسیاری از فیلسوفان اخلاق را می‌توان در یکی از این دو مکتب جای داد. مکتب غایت‌گروی، معتقد است ملاک اساسی درست بودن یا الزامی بودن عمل به لحاظ اخلاقی، ارزش غیراخلاقی است که به وجود می‌آورد. به دیگر سخن خود عمل فی نفسه خوب و الزامی نیست، بلکه برای داوری درباره خوبی و



الزامی بودن عمل، باید به نتیجه و غایتی که به بار می‌آورد نظر کرد. طرفداران این مکتب در تعیین غایت با یکدیگر اختلاف نظر دارند. اکثر آنان غایت را لذت می‌دانند. دیگران اموری همچون قدرت، معرفت و کمال را غایت اعمال اخلاقی معرفی می‌کنند.

### عقل نزد هگل و مولوی

برای بررسی عقل نزد مولانا و هگل باید گفت، هر دو برای عقل جایگاهی والا در اندیشه‌هایشان قائل هستند. چنانکه مولانا در خصوص عقل به تقسیم‌بندی عقل کلی و عقل جزوی اشاره دارد، که البته هر یک را گاه با همین تعبیر و گاه با تعبیرهای دیگر بیان کرده و ویژگی‌ها و کارکردهای مثبت یا منفی آن دو را بیان نموده است. مولانا عقل جزئی را مصلحت‌اندیش و استدلالی و عقل معاش دانسته و طرفی به آن بر نمی‌بندد و عقل کلی را همان حقیقت و خدا می‌داند. جلال‌الدین مولانا در کتاب «مثنوی» شریف گاه از عقل کلی با همین نام سخن گفته و ویژگی‌ها و محاسن و کارکردهای آن را برشمرده و گاه نیز با نام‌های دیگر مانند عقل کامل، عقل عقل، عقل احمد، عقل شریف، عقل ابدالان، آن‌چنان عقلی که بود اندر رسول، نورنوری که از همه اوهام و تصویرها دور است، شاه‌خرد، شاه‌نظر، عقل یا عقول الهی، عقل بی‌غبار، آمن از ریب‌المنون، عقلی که بخشش یزدان است و عقل احمد تعبیر کرده است. و این عقل که بسیار شریف و پسندیده و راهگشاست، در مقابل عقل جزوی قرار می‌گیرد که معمولاً در شعر مولانا نکوهیده و ناپسند است.

کل عالم صورت عقل کل است	کوست بابای هر آنک اهل قل است
چون کسی با عقل کل کفران فزود	صورت کل پیش او هم سگ نمود
صلح کن با این پدر، عاقی بهل	تا که فرّش زرنماید آب و گل
من که صلحم دائماً با این پدر	این جهان چون جنت استم در نظر

(۳۲۶۰/۴)

در این ابیات مولانا علم را صورتی از عقل کل می‌داند و آن را اصل و پدر و بابای اهل قل و اهل توحید می‌داند. همین عقل است که کیمیاگر است و آب و گل را به زر تبدیل

می‌کند و این جهان با همه بدی‌هایش برای کسی که با این عقل در صلح باشد، چون بهشت است.

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی  
تا چو عقل کل تو باطن بین شوی  
(۲۱۷۹/۴)

مولانا در دفتر چهارم به اطوار و منازل خلقت آدمی از ابتدا یعنی جمادی و نباتی تا به حیوانی و انسانی و بالاتر می‌پردازد، و موضوع عقل کل و نیز عقل پرحرص و طلب را که در مقابل آن است مطرح می‌کند:

وز نباتی چون به حیوانی فتاد  
جز همین میلی که دارد سوی آن  
جزو عقل این از آن عقل کل است  
باز از حیوان سوی انسانی‌اش  
هم چنین اقلیم تا اقلیم رفت  
عقل‌های اولینش یاد نیست  
تا رهد زین عقل پر حرص و طلب  
نامدش حال نباتی هیچ یاد  
خاصه در وقت بهار و ضیمران  
جنبش این سایه زان شاخ گل است  
می‌کشید آن خالقی که دانیش  
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت  
هم از این عقلش تحول کردنی است  
صد هزاران عقل بیند بوالعجب

(۳۶۴۴/۴)

مولانا توصیه می‌کند که خرد را، که گرچه پیر و سالخورده است، ولی به دلیل هم‌جواری با نفس، در پرده و کودک مانده، باید با عقل کل قرین کرد و دست او در دست پیر عارفی قرار داد.

دست را مسپار جز در دست پیر  
عقل کامل را قرین کن با خرد  
پیر عقلت کودکی خو کرده است  
چون که دست خود به دست او نهی  
حق شده است آن دست او را دست‌گیر  
تا که باز آید خرد زان خوی بد  
از جوار نفس کاندرا پرده است  
پس ز دست آکلان بیرون جهی  
(۷۳۸/۵)

هگل نیز در فلسفه‌اش به عقل کلی پرداخته و آن را معادل روح، خدا، مطلق معرفی کرده است.

در مدخل بحث‌های هگل توجه به دو اصل کلیدی تفکر او مهم است. یکی این اصل که هگل معتقد به وحدت اندیشه و وجود، یا همان وحدت عالم عقل و عالم وجود است. در سنت ما از عالم عقل و عالم اندیشه به عنوان عالم اثبات، صحبت می‌کنند و از عالم وجود به عنوان عالم ثبوت. مقام اثبات و مقام ثبوت برای هگل با هم وحدت دارند، نه بدین معنا که ما بین این‌ها وحدت برقرار می‌کنیم، بلکه اصل تطابق بین این‌ها هست. اصل دومی که در تفکر هگل بسیار مهم است اینکه در درون عقل ما عناصر لازم برای درک این تطابق وجود دارد؛ یعنی عقل ما قادر است که این تطابق و وحدت مقام اثبات و ثبوت را کشف کند. تمام فلسفه هگل بر روی همین دو اصل بنا شده است.

اصل اول؛ وحدت مقام اثبات و ثبوت به زبان فلسفه کانتی همان مسأله سوژه و ابژه می‌شود. سوژه همان عقل است، همان انسان است از آن جهت که فاعل شناسایی است. در مقابل این سوژه، ابژه‌ای هست که متعلق شناسایی سوژه است. این همان رابطه عین و ذهن است که از قدیم الایام وجود داشته است. منتها تا دوران جدید رابطه ذهن و عالم خارج، ضمن یک دیدگاه متافیزیکی تدوین می‌شد.

یکی دیگر از اصول بنیادین که تفکر هگل مبتنی بر آن است اینکه عناصر و شرایط لازم و کافی برای درک این، وحدت وجود و اندیشه در عقل ما است؛ یعنی عقل ما احتیاج به بیرون از خودش ندارد و اصلاً برای عقل بیرون از خودی وجود ندارد. مراد از عقل در فلسفه هگل یک عقل جزئی و فردی نیست. عقل در واقع از آن روح است، از آن انسان نوعی است و این انسان نوعی به مقامی می‌رسد که به وحدت خود با عالم هستی پی می‌برد (www.bashgah.net).

هگل در اعلام اینکه عقلانی، واقعی و واقعی، عقلانی است بر آن است که نشان دهد تاریخ چه در سرچشمه و چه در پایان کار خود به یکسان عقلانی است. عقل از این رو نقش فعال در شکل دادن رویدادهای تاریخی دارد و هم‌چنین دارای جنبه آماج‌دار (متضمن مقصود) در چهارچوب هدف غایی که به سوی آن می‌گراید هست. این هدف همانا بالیدن خود آگاهی در جهان، همچون جامعیتی است و از آنجا که این فرآیند کلاً فرایندی به سوی هدف می‌باشد کل آن همانا پیشرفت محسوب می‌شود. از نظر او و بر عکس مکتب لیبرالیسم جست‌وجوی آزادی فقط در یک تمدن و توسط قانون عقل‌مدار

میسر است و بدین طریق انسان از زنجیره ناخودآگاهی بدوی خلاص می‌شود. جامعه، هنر، قانون، اخلاق، دین و علم و... همه مراحل در تکامل خودآگاهی و همانا بخشی از فرهنگ فراگیر و همه شمول قوم است. تاریخ فقط جایی وجود دارد که عقل‌مداری در کردار، در آگاهی وارده خود را به نمایش می‌گذارد (نقیب، ۱۳۸۸: ۸۲).

بنا بر آنچه گفته شد نکته قابل تأمل این است که علاوه بر بررسی عقل و یافتن وجوه اشتراک و افتراق، بررسی جایگاه انسان در ارتباط با عقل کلی نیز می‌باشد. مولانا پیامبران و امامان را در ارتباط با عقل کلی دانسته در حالی که هگل انسان فلسفی را ملاک می‌داند. از همین رو آنچه در این پژوهش مورد توجه محقق می‌باشد این است که نزد هگل عقل به تنهایی به رسیدن انسان به کلی کافی بوده یا همچون مولانا شهود نیز تأثیر داشته است؟ و اینکه بررسی شود مطلق (خدا) است که نزد مولانا بدون تغییر در ابتدا و انتها وجود داشته است در حالی که مطلق (خدا) هگل از ابتدا تا رسیدن به فرجام کار تغییر یافته است.

### ویژگی‌ها و کارکردهای عقل در فلسفه هگل و اندیشه مولوی

برای هگل عقل دارای سطح فراگیری است و می‌توان آن را در چند سطح مطرح کرد؛ وقتی هگل درباره عقل حرف می‌زند یک وجه آن به معنای مدرن عقل برمی‌گردد که از دکارت به بعد مطرح شده و حتی در روشنگری خیلی جدی‌تر مطرح بود، عقلی که در نهایت علم به معنای علم طبیعی پیوند می‌خورد. به نظر هگل برای فهم هر چیزی، باید جایگاه تاریخی آن را بدانیم چون اساساً فهم از نظر هگل یعنی تاریخ. این حرف آن‌چنان جامع است که کسی نمی‌تواند آن را انکار کند (اردبیلی و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۹۳).

هگل در اشاره به صورت معقول یا مفهوم مشخص و انضمامی، واژه «Begriff» را به کار می‌برد. مفسران انگلیسی زبان او به جای لفظ معمول «Concept» از واژه «Notion» استفاده می‌کنند و مترجمان فارسی زبان هم کلمه «صورت معقول» را به کار می‌بندند. این همه برای آن است که جنبه انضمامیت این مفهوم برجسته بماند و با آن نوع مفهومی که هگل کلی انتزاعی «Abstract Universal» می‌خواند متمایز باشد. هگل برای توضیح مطلب وجود نرمه گوش را مطرح می‌کند. انسان‌ها در داشتن نرمه گوش،

اشتراک دارند اما نیک می‌دانیم که نبود آن در یک شخص خاص، توانایی‌های دیگر او را تحت الشعاع قرار نمی‌دهد؛ این در حالی است که اگر انسانیت از وی ستانده شود، اوصاف کمالی دیگر را هم نمی‌تواند دارا باشد. بدین ترتیب «کلی، جان و نفس امر مشخص و انضمامی را تشکیل می‌دهد» (Hegel, 1961) PP.236-7).

در کارکرد عقل و کاربرد آن هگل شیئت را به معنای رئالیستی - ماتریالیستی آن، نفی می‌کند. بنابراین حقیقت نه شیء است، نه امتداد دکارتی و نه مکان فیزیکی و نه حتی جوهر یا زیرنهاد ثابت و لا یتغیر. وی می‌گوید حقیقت، جوهر راستین یا ذات امور، همانا سیورورت یا «شدن» است.

در اینجا است که حقیقت با زمان پیوند می‌خورد و مکان نسبت به زمان فرعی می‌شود. مکان چیزی است که ما به خاطر آنکه زمان و جوهر پیوستار تاریخی را بفهمیم، آن را فرض می‌کنیم، یعنی اشیاء را مکان‌مند فرض می‌کنیم تا فهم اولیه‌ای از آن‌ها داشته باشیم، اما حقیقت نه مکان، بلکه زمان است. به همین دلیل کوژو اشاره می‌کند که وجود برای هگل زمان است، وی در کتابش با عنوان مقدمه‌ای بر خوانش هگل، ادعا می‌کند که «طرح مسأله حقیقت، حتی حقیقت ناقص و نسبی، ضرورت طرح مسأله زمان، یا به بیان دقیق‌تر، مسأله رابطه میان زمان و امر سرمدی با رابطه میان زمان و امر نازمان‌مند است». به زعم هگل، ما آینده مطلق به معنای پایان تاریخ نداریم. ما همواره با پایان‌ها و دوره‌ها مواجه هستیم! اگر پایان تاریخ را پایان حرکت تاریخ بدانیم، یعنی رسیدن به سکون مطلق، باید بگوییم که به نظر هگل این ناممکن است.

به تعبیر مارکس «هر آنچه سخت است و استوار دود می‌شود و به هوا می‌رود». در نتیجه چنین پایانی، یعنی نابودی مطلق و عدم محض. بنابراین در هگل می‌توان از آینده سخن گفت و اما از پایان نه. در خود کتاب «پدیدارشناسی» هم می‌بینیم که بخش پایانی، یعنی دانش مطلق، بیش از آنکه بخشی ایجابی باشد، سلبی است و به نفی و نقد نظرات تا کنون موجود می‌پردازد و حتی انتهایش را با یک شعر تمام می‌کند (اردبیلی و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۹۳).

هگل طرح مطلق را در انداخت که تمام کائنات را در بر می‌گرفت و عالم طبیعت، صرفاً تجلی سلسله مراتبی او بود. مطلق که از نازل‌ترین سطح وجود آغاز می‌شد به

سوی معدنیات، نباتات و حیوانات فراز می‌آمد و با عالی‌ترین درجه توسعه و سازمان یافتگی در خودآگاهی انسان پایان می‌گرفت. بدین ترتیب مطلق، سازواره‌ای زنده و کلی خودپرورنده و خودسامان یا تعیین‌کننده خود را تشکیل می‌دهد و تنها در خودآگاهی اوست که عین مورد شناسایی بخشی از فاعل شناسا می‌گردد و بدین صورت معرفت ممکن می‌شود. هگل، فیخته و شلینگ با چنین تصویری از مطلق بود که معتقد بودند آگاهی خود متناهی یا انسان نسبت به اشیاء خارجی، تنها خودآگاهی نیمه هوشیارانه او در مقام خود مطلق است (Beiser, 1996: PP. 5-6, 12\_13). هگل بر عکس کانت، از الهیات 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: ۲۰). در عبارت دیگر می‌گوید که جستار اصلی فلسفه «مطلق است و خدا عین مطلق است» (استیس، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۶۹؛ همو، ج ۲: ۷۱۸).

هم‌چنین عرفا و از جمله مولانا با اینکه به ارزش و اعتبار عقل، استدلال و برهان عقلی اقرار دارند، معرفت حاصل از مکاشفات و مشاهدات را بر نتایج حاصل از براهین عقلی ترجیح می‌دهند و اصالت را برای معرفت شهودی و حضوری قائل‌اند. اما برخی از آنان تصریح کرده‌اند بر اینکه عقل به حقایق اشیا و مبادی عالی اصلاً راه ندارد و تمسک به برهان عقلی تنها برای ارشاد دیگران و دفاع از مبانی اعتقادی و از باب رعایت «لسان قوم و جادله‌ربالتی‌هی احسن» است و گرنه برای کشف حقایق همان معرفت شهود عرفانی لازم است و از عقل و برهان کاری ساخته نیست (قیصری، ۱۳۶۵: ۷).

و در این باب نظریات فلسفی مولانا بر چهار اصل استوار است که عبارت‌اند از وحدت وجود، تضاد، جبر و اختیار، تعقل. که اگر عقل را به معنای فهم گرفتیم با توجه به ترسیم حوزه داده‌ها خواهیم دید که نه‌تنها انکار بسیاری از عالمان علوم تجربی و برخی فیلسوفان نسبت به حقایق فراحسی صواب نبوده، بلکه عارفان هم با عقل برخورد شایسته‌ای نداشته‌اند. مولانا در «مثنوی» ۶۶۵ بار واژه عقل را در معانی گوناگون به کار برده، گاه آن را از آن حیث که عقل جزئی، عقل عام، عقل خرد و مانند این‌هاست و برخی می‌خواهند فقط با چنین عقلی در باب همه حقایق و اسرار دین و عرفان اظهار نظر کنند، سخت نکوهش می‌کند. گاه آن را از آن جهت که فراتر از عقل عام و عقل

جزوی است، بلکه عقل عقل یا عقل کل و مانند این‌هاست با عالی‌ترین بیان می‌ستاید و گاه آن را از آن جهت که وسیله وصول به سعادت است مدح می‌کند و مردم را به بهره‌بردن از آن برمی‌انگیزد. پیداست که عقل عقل و عقل کل و عقل پیامبران و عارفان با عقل جزوی و عقل عام و عقل در فلسفه متداول *فخر رازی* – که مولوی از آن ابراز ناخرسندی کرده – سنخیتی ندارند و تنها در لفظ مشترک‌اند (قیصری، ۱۳۶۵: ۱۵۲).

از نظر مولوی عقل سه قسم است: ۱. عقل مصلحت‌بین که در مقابل عشق است و در عرف از آن به زیرکی تعبیر می‌شود، همان قوه شیطنت و تزویر و مکر و فریب که ویژگی افراد منفعت‌طلب است:

داند او کو نی کبخت و محرم است      زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است  
(مولوی، ۱۳۷۹: دفتر چهارم، بیت ۱۴۱۳)

عقل جزوی که پایه استدلال‌های خویش را بر ظن و گمان استوار می‌کند و برای درک حقایق امور و اشیاء کافی و رسا نیست و همین ظن و وهم است که با عقل می‌آمیزد و پایه استدلال‌های عقلی را واهی و سست می‌کند:

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن      زانکه در ظلمات شد او را وطن  
(مولوی، ۱۳۷۹: دفتر دوم، بیت ۱۵۵۸)

عقل کلی یا عقل کل در اصطلاح مولوی به دو معنی است: یکی عقل مجرد علوی مفارق از ماده و مادیات که آن را با نفس کلی و نفس کل هم ردیف می‌کند، بدان معنا که مصطلح فلاسفه در عالم عقول و نفوس طولیه مجرده است و معتقدند سلسله ترتیب و نظام عالم هستی وابسته به همان عقول طولیه است (همایی، ۱۳۶۹: ۴۶۹).

معنای دیگر عقل کل، عقل کامل رسا است که محیط به همه اشیاست و حقایق امور را به شایستگی درک می‌کند و این نوع عقل به اعتقاد مولوی مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب و برگزیدگان حق تعالی است و شامل انبیاء و اولیاء و مشایخ راستین و عباد مخلصین می‌شود (همان):

گر تو را عقلی است جزوی در نهان      کامل العقلی بجو اندر جهان  
جزء تو از کل او کلی شود      عقل کل بر نفس چون غلی شود

(مولوی، ۱۳۷۹: دفتر اول، بیت ۲۰۵۳-۲۰۵۴)

در بیان تضاد از نگاه مولانا گفته شد که؛ عقل انسانی به دلیل محدودبودن قادر به فهم تمام اسرار نیست و این خدا است که همه چیز را می‌داند و گرنه عقل را چه به این فهم. اما در مورد عقل کلی از دیدگاه مولانا، تفاوت از این جهت است که عقل انسان به جهت گذشتن از مرحله خود طبیعی و افزایش دانش و بینش به مرتبه‌ای از کمال می‌رسد که در زیر بنای جهان هستی موثر واقع می‌گردد و عقل کل زیربنای جهان است. مولوی درباره عقل کل می‌گوید:

این جهان، یک فکرت است از عقل کل      عقل کل شاه است و صورت‌ها، رسل  
 کل عالم، صورت عقل کل است      اوست بابای هر آنک اهل قل است  
 (مولوی، ۱۳۶۶: ۷۸۷).

می‌گوید جهان، یک فکر واحد است که از عقل کل صادر می‌شود. عقل، سلطان است و صورت‌ها، رسولان او هستند.

### «تضاد» در اشعار مولوی

مولوی می‌گوید تمام زندگی، میدان جنگ است. جنگ همه چیز با همه چیز. هر ذره‌ای با ذره دیگر درگیر است. آفرینش، همان جنگ اضداد است و بدون این جنگ همگانی، عالمی وجود نخواهد داشت.

از جمادی مردم و نامی شدم      وز نما مردم، ز حیوان سرزدم  
 (جلد هشتم: ۵۵۰)

مولوی می‌گوید:

این جهان، جنگ است چون بنگری      جنگ فعلی هست از جنگ نهان  
 جنگ فعلی، جنگ قول      جنگ طبیعی، جنگ قول  
 پس بنای خلق، بر اضداد بود      لاجرم، ما جنگیم از ضر و سود  
 هست احوالم، خلاف همدگر      هر یکی با هم، مخالف در اثر  
 (دفتر ششم: ابیات ۵۰-۵۱)



در این اشعار که کاملاً مفهوم فلسفی تضاد را بیان می‌کنند، مولوی معتقد است تمام اجزاء طبیعت در حال جنگ می‌باشند و این لازمه استمرار و بقای هستی است نه باعث تخریب و نابودی آن.

هگل وحدت فکر و وجود را که در کلام دکارت متضمّن 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 مترادف اند، حوزه کنونی به طور کلی حوزه دین است و دین چیزی نیست جز شناخت خدا و درک ذات الهی و ابدی» (استیس، ۱۳۷۰، ج ۲: ۶۱۵). هگل گاهی تصور مطلقاً کامل را 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» (استیس، ۱۳۷۰، ج ۲: ۶۱۵). به نظر خود هگل، هم‌چنان که پیش‌تر بیان گردید، «مطلق» عین خدا است و 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 بی کران است.

منطق اساس فلسفه هگل است و اساس منطق هم روش دیالکتیک است (استیس، ۱۳۷۰، ج ۱: 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 می‌شود؛ هستی متضمّن نیستی است. زیرا که تغیر می‌پذیرد، از این جهت هم هست و هم نیست. در مفهوم صیوروت و تطوّر، یعنی پایه سوم دیالکتیک این تناقض برداشته می‌شود، اما مجدداً بر نهاد» سه پایه دیگر قرار می‌گیرد و این روند تا مثال مطلق، آخرین مقوله منطق، ادامه می‌یابد. به این ترتیب، جهان جملگی، به عقیده هگل، جز بسط و انبساط و شکوفایی نیست. این صیوروت و تطوّر، هم در عین و هم در ذهن، ادامه می‌یابد تا سرانجام همه جدایی‌ها و یکسوبینی‌ها از میان برود و عین و ذهن در روح مطلق به وحدت گرایند (هگل، ۱۳۸۱: ۹۴-۹۶). بنابراین تا وجود مطلق تثبیت نشود، رابطه کثرت و وحدت را نمی‌توان تبیین کرد. در نتیجه، روش دیالکتیک، بی اعتقاد به خدا، امکان‌پذیر

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 (Inwood, 1983, pp. 237-256).

مولانا نیز پس از بیان وجود تضاد در میان پدیده‌ها بر این باور نیز هست که در جهان باقی (جهان جاویدان غیر از دنیا) دیگر ضد و نقیض و تضاد وجود ندارد (بر خلاف ماتریالیست‌ها که اصولاً به جهان دیگر اعتقادی ندارند) و در نتیجه شر و تاریکی و مرگ در کار نیست؛ لذا می‌گوید: «آن جهان، جز باقی و آباد نیست/ زانکه آن ترکیب از اضداد نیست» (دفتر ششم: ۹۲۷) و دلیل این عدم نابودی و مرگ را عدم وجود تضاد در آن دنیا دانسته است؛ چنانکه از شعر بالا معلوم است. در این بحث، مسأله تضاد مولوی در فلسفه دیالکتیک هگل یکی است اما در نظر هگل، جمع دو امر متضاد که یکی را «تز» و دومی را «آنتی تز» می‌نامد، سبب پدید آمدن محصولی به نام سنتز می‌شود، اما این تضادها از ماتریالیست‌ها کاملاً داخلی هستند و درون یک پدیده رخ می‌دهند در صورتی که از نظر مولوی چنین نیست و مفهومی بس عمیق‌تر و والاتر دارد. زیرا اولاً موضوع و ضد آن در یک پدیده نیستند بلکه در خارج و در مقابل یکدیگرند و دو ماهیت متفاوت دارند مثل خوبی و بدی یا شب و روز؛ و ثانیاً ذرات عالم در حال جمع و تفریق و حرکت دورانی خود با یکدیگر در ستیزند. چه این جنگ در طبع چه در عمل و اعمال انسان‌ها باشد و چه در سخن گفتن اما، در تمامی این جنگ‌ها، کمال و زندگی سعادت‌مندان پدید می‌آید و امور نهان و ناپیدا، پیدا می‌شوند. آنجا که می‌گوید:

پس نهانی‌ها، به ضد، پیدا شود      چونکه حق را نیست ضد، پنهان بود  
(گفتار ۴۷: ۱۱۳۹)

و یا در مورد روشنایی و تاریکی:

که ز ضدها، ضدها آمد پدید      در سُویدا روشنایی آفرید  
(بخش ۱۶۷: ۳۸۸۰)

مولوی بر خلاف نظر هگل و دیالکتیک که تضاد را به آن شکل مطرح نموده‌اند و استثناها و موارد خلاف بسیاری دارد و عملاً نیز نمی‌توان رویدادهای طبیعی را با آن توضیح داد، معتقد است که این تضاد، ظاهراً در دشمنی با یکدیگر هستند اما هر دوی آن‌ها از یک حقیقت واحدند.

مولوی می گوید:

روز و شب، ظاهر دو ضد، و دشمن اند  
هر یکی خواهان دگر را همچون خویش  
لیک هر دو یک حقیقت می‌تند  
از پی تکمیل فعل و کار خویش  
(بخش ۲۱۳: ۹۹)

یعنی اینطور نیست که در اثر ضدیت آن دو موضوع از بین بروند و یک سنتز(موجود سوم) حاصل شود بلکه بر عکس، حاصل این تضاد، رسیدن به کمال است نه نابودی و تخریب. یعنی برای کامل کردن خود در حال تکاپو و حرکت هستند و یک حقیقت تکاملی را دنبال می‌کنند. زیرا او نتیجه می‌گیرد:

زندگانی، آشتی زدهاست  
مرگ آن، کاندر میانشان، جنگ خاست  
(دفتر اول: ۶۰)

مولانا پس از بیان وجود تضاد در میان پدیده‌ها بر این باور نیز هست که در جهان باقی دیگر ضد و نقیض و تضاد وجود ندارد(بر خلاف ماتریالیست‌ها که اصولاً به جهان دیگر اعتقادی ندارند) و در نتیجه شر و تاریکی و مرگ در کار نیست لذا می‌گوید:  
آن جهان، جز باقی و آباد نیست  
زانکه آن ترکیب از اضداد نیست  
(دفتر ششم: ۹۲۷)

و دلیل این عدم نابودی و مرگ را عدم وجود تضاد در آن دنیا دانسته است چنانکه از شعر بالا معلوم است.

### نتیجه بحث

بنا بر آنچه بیان گردید، تفاوت اساسی بین هگل و متفکران ماقبل وی نگاه تاریخی او به عالم و آدم است. هگل انسان را تاریخی می‌بیند و معنای هر واقعیت و اندیشه را تنها با نظر به زمانی که در آن پدید آمده می‌فهمد. وی با تاریخی کردن اندیشه و واقعیت، نامتناهی را در متناهی وارد کرد. آنچه که در لازمان و فراتر از واقعیت‌های متعین تصور می‌شد اکنون در متناهی فرود آمده است. این اندیشه و نگاه هگلی آن‌چنان اثرگذار بود که بعد از وی همه متفکران برجسته باید موضع خود را در قبال تاریخی بودن (Historicism) مشخص می‌کردند.

بر اساس اندیشه‌ای که هگل آموزگار آن بود فرهنگ ایرانی با نمایندگی متفکرانی چون مولانا و عطار و حافظ شیرازی وارد دوره‌ای نشده است که از تصورات فراتاریخی بگذرد و تاریخی به عالم و آدم بنگرد. آیا فرهنگی می‌تواند با حفظ اعتقاد به امثال مولوی و سیر در عوالمی که وی توصیف کرده است، مطابق با اقتضائات عالمی که هگل از مقومات آن است زندگی کند؟

تاریخ تفکر غربی در مجموع به این قصد پاسخ منفی داده است. ده‌ها نشانه قاطع در تاریخ تفکر و تحولات اجتماعی وجود دارد که عدم امکان تحقق خواست هگل را نشان داده‌اند. در زمان ما ظاهراً دیگر کسی نیست که ادعای هگل در پیشگفتار «پدیدارشناسی روح» را جدی بگیرد. نه فلسفه (دوست‌داری علم) به علم تبدیل شد و نه کامل‌ترین ظهورات مطلق همان است که در اندیشه او ظاهر شد.

تنها سخن وی که بیش از بقیه جدی و مهم پنداشته شده طرح دولت لیبرال به عنوان برترین صورت نظام سیاسی است که دنیای معاصر در چالش‌های ناشی از همین برداشت به سر می‌برد.

اکنون میراث هگلی پیش روی ماست. اگر بخواهیم بر اساس میراث مولانا به هگل بنگریم، چگونه وارد گفت‌وگو شویم. می‌دانیم که هگل پس از نگارش «پدیدارشناسی روح» در درس‌گفتارهای خود با عنوان «فلسفه تاریخ» کوشید نشان دهد که آنچه وی در اثر خود به عنوان سیر تطور روح نشان داده، در تاریخ نیز نشان‌دانی است. با این ادعا هگل مظهر علم کلی می‌شود. همه آنچه قبل از وی به منصفه ظهور رسیده است، صورت‌های ساده و ناقص ظهور روح بوده که اکنون به تمامه به اندیشه درآمده است. هگل نظام خود، و به تعبیر دیگر، علم خویش را کامل‌ترین صورت آگاهی انسان می‌بیند و با تعبیری متهورانه‌تر آن را کامل‌ترین صورت آگاهی روح به خویشتن می‌داند.

باری، می‌توان کلیات دیدگاه مولانا و هگل را در خصوص عقل و کارکرد آن چنین نتیجه گرفت که به نظر مولانا و هگل، 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 مربوب 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.

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

یافته‌های تحقیق در خصوص تشابه و تفاوت در نظریات مولانا و هگل مبتنی بر این است که دو متفکر، هرچند 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، هرچند 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، صیوریت 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. مولانا و هگل با بحث جدی و هدفمند در موضوعات یادشده، خدمات فراوانی به پیشرفت تاریخ و تمدن عرفان و فلسفه کرده‌اند. هم‌چنان که در بحث تفضیلی از دیدگاه مولانا و هگل درباره انسان، عقل کل و عقل جزوی و جهان ملاحظه کردیم تشابه در افکار اینان فراوان است.

## کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبد الله. ۱۳۸۶، **تجرید شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات والتنبيهات شیخ الرییس ابن سینا**، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا. ۱۴۰۰ق، **رسائل**، قم: انتشارات بیدار.
- استیس. ۳۷۰، **فلسفه هگل**، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری انتشارات امیرکبیر.
- اعوانی، غلامرضا. ۱۳۹۰، **مسأله تطور عقل و عقلانیت**، نخستین نشست از سلسله نشست‌های گروه فلسفه غرب مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. ۱۳۸۳، **اشعة اللمعات**، ترجمه هادی رستگارمقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.
- الجرجانی، الشریف علی بن محمد. ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، **التعريفات يليه بيان رسالة اصطلاحات رئيس الصوفية الواردة في الفتوحات المكية**، مصر.
- رازی، نجم الدین. ۱۳۴۵، **رساله عشق و عقل**، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات تهران.
- غزالی، محمد. ۱۳۷۱، **کیمیای سعادت**، تصحیح احمد آرام، تهران: انتشارات اطلاعات.
- فارابی، ابونصر. ۱۹۳۸م، **مقاله فی معانی العقل**، به اهتمام بویج، بیروت: بی نا.
- مرادخانی، علی. تابستان ۱۳۹۰، **تأثیر هگل بر فلسفه**، واحد پژوهش و نشر (علمی) بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق، مؤسسه علمی - فرهنگی سدید.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۷، **پیام قرآن**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۶۶، **مثنوی معنوی**، تصحیح نیکلسون، چاپ نهم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- نفیسی، علی اکبر. **فرهنگ نفیسی**، با مقدمه به قلم محمدعلی فروغی، تهران: بی نا.
- هگل. ۱۳۵۶، **عقل در تاریخ**، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.
- هگل. ۱۳۶۸، **خدایگان و بنده**، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
- هگل. ۱۳۷۸، **عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و سیاست**، ترجمه مهید ایرانی‌طلب، تهران: انتشارات پروین.
- هگل. ۱۳۳۶، **عقل در تاریخ**، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی دانشگاه آریامهر.

### مقالات

- اردبیلی، محمدمهدی و صانعی دره بیدی، منوچهر و خادم، خداداد. ۱۳۹۳/۶/۲۰، «هگل؛ اخلاق کانتی و تداوم سنت عقل مدرن»، روزنامه مردمسالار، شماره ۳۵۶۹.
- رجبی، محمدرضا. بهار ۱۳۹۲، «مبانی و طرق خودشناسی در مثنوی»، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۱۹.
- نقیب، سیدمحمد. ۱۳۸۸/۰۴/۲۰، «فلسفه تاریخ از نظر هگل»، روزنامه رسالت.

### کتاب لاتین

- Baillie، James.B، 'The Origin and significance of Hegel's Logic'، London and New Yourk، The macmillan Company، 1991.
- Beiser، Frederick.C، 'Introduction: Hegel and the problem of metaphysics'، in: the Cambridge companion to Hegel، edited by frederick.C.Beiser، Cambridge، Cambridge university press، 1993.