

## بررسی مقایسه‌ای دیالکتیک در عرفان مولانا و فلسفه ی هگل

### لیلا ساعد<sup>۱</sup>، محبوبه مباشری<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

<sup>۲</sup> دانشیار گروه ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

---

#### چکیده

دیالکتیک، یکی از شاخص‌ترین شیوه‌های ایجابی و سازنده ایست که هر انسان کمال‌گرایی به وسیله ی آن، با تطوّر ذاتی زندگی در جهت تکامل و سیر به سمت غایت حقیقی همراه می‌شود. مولانا و هگل، دو متفکر برجسته، از دو برهه ی زمانی بسیار دور از هم هستند که به بیان جنبه‌های مختلف اندیشه ی دیالکتیکی پرداخته‌اند. پرسش اصلی این جستار، این است: بارزترین وجوه مشترک میان دیالکتیک عرفانی مولانا و دیالکتیک ایده آلیست هگل کدام است؟ باید اذعان کرد که اگر چه مولانا به طور کلی مخالف با فلسفه است، اما سخن عرفانی او از چاشنی فلسفی خالی نیست. این پژوهش به روشی توصیفی - تحلیلی، ابتدا به توضیح و تبیین اندیشه ی دیالکتیکی هگل و سپس شرح مصادیق بارز آن از مثنوی و غزلیات شمس می‌پردازد. در نهایت این نتیجه حاصل شد که آنچه در مسیر دانندگی و تکامل روح انسانی با تکیه بر عشقی خالصانه صورت می‌گیرد، مهمترین نکته در اشتراک نظر این دو اندیشمند است.

**کلید واژه‌ها:** دیالکتیک، عرفان مولانا، تکامل، فلسفه ی هگل، بررسی مقایسه‌ای.

---

## ۱- مقدمه

یکی از مسائلی که از دیرباز ذهن آدمی را به خود مشغول داشته است، توجه به وجود ناقص و محدود خود در جهت کمال بوده است. «انسان به عنوان زیرمجموعه‌ی کوچکی از جهان هستی، موجودی زنده است؛ اما این زنده بودن به راستی چه معنایی دارد؟ زنده بودن یعنی: آگاه بودن، هدف داشتن و به سوی هدف و غایت هوشمندانه حرکت کردن و تکامل یافتن.» (فرشاد، ۱۳۸۴: ۲۴۰) همراه شدن با زندگی و صیوروت اجتناب ناپذیر آن در جهت تغییر و تبدل روحی و تکامل، یکی از مهمترین عواملی است که هر انسان حقیقت طلبی را متوجه اصل دیالکتیکی می‌سازد. «دیالکتیک، چشم اندازی بسیار وسیع برای درک حقیقت به روی انسان می‌گشاید و این نکته را برای ما روشن می‌سازد که، حقیقت را در هیچ پدیدار جزئی و در هیچ اندیشه و نظام فکری خاص نیندازیم.» (مصلح، ۱۳۹۲: ۲۷۶)

مولانا یکی از عارفان برجسته‌ی قرن هفتم است که، مسأله‌ی فلسفه‌ی خلقت کائنات و انسان به عنوان جزئی جدائی ناپذیر از آن، یکی از مبانی اصلی فکری اوست. او در غزلی، در نهایت زیبایی به این مطلب اشاره کرده، چنین می‌گوید:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم	که چرا غافل از احوال دل خویشتم
از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟	به کجا می‌روم آخر؟ نمایی وطنم
مانده‌ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا؟	یا چه بوده ست مراد وی از این ساختنم؟

(غزلیات، جلد دوم: غزل ۱۰۶۸)

تفکر دیالکتیکی در مکتب این عارف گرانقدر، قرن‌ها پیش در مورد حرکت تکاملی جهان و انسان، به حقایقی دست یافت که فیزیک کوانتوم<sup>۱</sup> در قرن بیستم آن را کشف کرد. بنابراین به جرأت می‌توان گفت که عرفان مولانا، چنانکه خود او می‌گوید، منبع علمی یقینی و در جستجوی مرتبه‌ی دید و معاینه حقیقت است:

علم جویای یقین باشد، بدان	و آن یقین جویای و بدست و عیان
---------------------------	-------------------------------

(مثنوی، دفتر سوم: ۴۱۲۱)

هگل، فیلسوف آلمانی نیز در قرن نوزدهم، به صورتی فراگیر، اندیشه‌ی دیالکتیکی را مورد بررسی قرار داده است. «از دیدگاه او، دیالکتیک آنجاست که مسأله بر سر پیوند جدائی ناپذیر دو جنبه‌ی منتفی کننده‌ی یکدیگر و حرکتشان باشد و هدف این حرکت و شدن، از میان برداشتن تضادی است که دامنگیر دانندگی است» (عبادیان، ۱۳۸۷: ۲۰۷) این حرکت، همان تکاپویی است که به قول مولانا، موجب گسترش ابعاد آدمی و آگاهی‌های وسیع تر و عمیق تر او می‌شود: (جعفری، ۱۳۷۹: ۲۱۸)

جنبشی اندک بکن همچون جنین	تا ببخشندت حواس نوربین
---------------------------	------------------------

(مثنوی، دفتر اول: ۳۱۸۰)

در واقع آنچه به عنوان یک اصل در انسان شناسی هگل مورد توجه قرار می‌گیرد، این است که: «تحوّل معنایی عام دارد و خود اندیشیدن نیز از تطوّر دیالکتیکی مصون نیست و با توجه به نسبتی که میان ذات مطلق و اندیشه‌ی انسان وجود دارد، اندیشه‌ی انسان، همان اندیشه‌ی خداست. بنابراین انسان، اساساً همین آگاهی و اندیشه‌ی او است و هر چه سیر و تطوّر دارد، به همین آگاهی انسانی باز می‌گردد.» (عبادیان، ۱۳۸۷: ۱۹۲) مولانا نیز، اساس خلقت انسان و موجودیت او را وابسته به آگاهی و اندیشه‌ی باطنی می‌داند (جعفری، ۱۳۷۹: ۱۹۵) و می‌گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ی ای	مابقی تو استخوان و ریشه‌ی ای
گر گل است اندیشه‌ی تو، گلشنی	وربُود خاری، تو همی‌ی گلخنی

(مثنوی، دفتر دوم: ۲۷۸ و ۲۷۷)

روح مطلق<sup>۲</sup> (روح خدا)، وحدتی آرام و آخرین مرحله‌ی حرکت تکاملی انسان، در فلسفه‌ی هگل است. (مصلح، ۱۳۹۲: ۳۷۹) و صیوروت روح، نا آرامی بی‌امانی در جهت فروریختن به این غایت آرام است که «شدن»<sup>۳</sup> در ساحت او از میان برمی‌خیزد. (هگل، ۱۳۸۴: ۶۶) چرا که به قول مولانا، نور خدا ضدی در وجود ندارد و در درجه‌ی اعلاّی اتحاد است. شاید بتوان تحلیل بیت زیر

را نیز، دقیقاً در ارتباط با نا آرامی بی امان مورد نظر هگل دانست که تزکیه ی نفس و تکامل روحی را منجر به وصال قراری حقیقی می داند:

جمله ی بی قراری ات، در طلب قرار توست  
طالب بی قرار شو، تا که قرار آیدت  
(غزلیات، جلد اول: غزل ۹۴)

## ۲- پیشینه ی پژوهش

پژوهش های صورت گرفته در ارتباط با این موضوع از این قرارند:

۱. کتابی با عنوان "مولانا جلال الدین، هگل شرق" نوشته ی احسان طبری، نظریه پرداز نامدار حزب توده.
۲. پایان نامه ای با عنوان "دیالکتیک هگل" نوشته ی محمدعلی یزدانی مقدم، کارشناس ارشد رشته ی فلسفه از دانشگاه شهید بهشتی با راهنمایی دکتر احمدعلی اکبر مسگری.
۳. مقاله ای پیرامون خوانش دیالکتیکی مثنوی تحت عنوان "معنی مثنوی یا معرفت دیالکتیکی در مثنوی معنوی" نوشته ی محمود گرگین.

۴. مقالات پیرامون دیالکتیک هگل نیز بسیار است که چند نمونه از مهمترین آنها ذکر می گردد:

- ۱-۴. "دیالکتیک هگل"، نوشته ی هانس گئورگ گادامر و به نقد محمود زراعت پیشه.
- ۲-۴. "دیالکتیک هگل، سنتزی از دیالکتیک کانت در برابر دیالکتیک افلاطون" نوشته ی حسن فتحی و صدیقه موسی زاده.
- ۳-۴. "وجود از منظر هگل" نوشته ی گئورگ ویلهلم فردریش هگل و به ترجمه ی سیدمحمد حسین بهشتی.
- ۴-۴. "دیالکتیک و هگل" نوشته ی محمد منصور نژاد.
- ۵-۴. "دیالکتیک در فلسفه ی هگل" نوشته ی کریم مجتهدی...

از میان پژوهشهای صورت گرفته که ما فقط به ذکر چند نمونه اکتفا کردیم، تنها تحقیق مقایسه ای پیرامون تفکر دیالکتیکی مولانا و هگل، رساله ی آقای احسان طبری است که به جرأت می توان گفت جامع ترین اثر در موشکافی دیدگاه تحوّل گرای این دو متفکر است. لذا باید اذعان کرد که پژوهش حاضر اینجانب تنها شمه ای بسیار مختصر از پیشکش ارزشمند ایشان به دنیای فلسفه و متعاقباً دنیای وسیع عرفان علمی و عملی است. اما آنچه مهم و شایان ذکر است این است که مقاله ی حاضر بیشتر به نمایاندن عرفانی ترین دیدگاههای هگل، به طور اخص، از قبیل: دیالکتیک آفرینش و حکمت آن، عشق و تأثیر آن در حرکت رو به بالا، مراحل تکامل روح، مرگ و ارتباط آن با صعود نهایی روح و زمان درونی و معنوی می پردازد. و به عبارت دیگر سعی نگارنده بر این بوده است که آنچه از میان لایه ها و جنبه های غامض سخن هگل، اشراقی ترین مایه را دارد، استخراج و آن را در بینش روشنگر مولانا جستجو کند. لذا تا کنون تحقیقی مختصر و در عین حال مفید با چنین رویکردی، صورت نگرفته و پژوهش حاضر، پژوهشی مستقل و مجزا از پژوهشهای دیگر است.

## ۳- مبانی نظری

### دیالکتیک چیست؟

شیوه ی دیالکتیکی<sup>۴</sup>، شیوه ای است که بر مفهوم گذار<sup>۵</sup>، استوار است و سه پایه ی اساسی دارد: بر نهاد<sup>۶</sup>، برابر نهاد<sup>۷</sup> و هم نهاد<sup>۸</sup>. در جریان تأثیر و تأثری متقابل میان برنهاد و برابر نهاد، شدن روی می دهد و پدیده ای جدید که همان هم نهاد است، تولید می شود. این پدیده ی جدید، مجدداً به منزله ی برنهادی در تقابل با برابر نهادی دیگر قرار می گیرد و شدنی کاملتر نسبت به مرحله ی پیشین روی می دهد. این روند به همین ترتیب ادامه می یابد تا در نهایت به مطلق می انجامد که هیچگونه ضدی برای آن متصور نیست و به عبارتی دیگر ذاتی است در نهایت استواری و کمال.

#### ۴- وجوه اشتراک تفکر دیالکتیکی مولانا و هگل

##### ۱-۴- حکمت آفرینش دیالکتیکی

از منظر هگل، اهمیت شایان جمله ی "العدم عدم" (از عدم، عدم بر می آید)، در درجه ی اول و به طور کلی در تضاد آن با شدن و در درجه ی دوم در تضاد با ایجاد جهان از عدم است (هگل، ۱۳۸۴: ۶۴) او تمامی جهان را روئیده از دل هستی مطلق الهی می داند و فلسفه ی کلی او نیز بیانگر این نکته است که: «حقیقی، کلی است<sup>۱</sup> و کلی آن هستی مطلق و فرجامینی است که جهان را از دل خویش پرورانده و بیرون آورده است.» (استیس، ۱۹۷۶: ۱۶) برهمن اساس مولانا نیز معتقد است که رفتار تمامی ذرات در جهان، هوشمندانه است، چرا که آنها صدای ارتعاش نخستین هستی و نغمه ی وجود یا همان کلمه ی مقدسی را که در مکاتب علوم باطنی OM<sup>۱</sup> می گویند، می شنوند (فرشاد، ۱۳۸۴: ۲۲۱)

چون چهره نمود آن بت زیبا	ماه از سوی چرخ، بت پرست آمد
ذرات جهان به عشق آن خورشید	رقصان زعدم به سوی هست آمد
	(غزلیات، جلد اول: غزل ۲۴۹)

در نتیجه، هگل چنین می گوید که: «آنچه وجود دارد، یعنی سراسر کائنات، فقط نمود است و از کلی پدیده آمده است.» (استیس، ۱۹۷۶: ۱۷)

این جهان یک فکر تست از عقل کل	عقل، چون شاه است و صورت هارسل
کل عالم، صورت عقل کل است	اوست بابای هر آنک اهل قل است
	(مثنوی، دفتر دوم: ۹۷۹ و ۹۷۸)
به پیش تو چه زندجان و جان کدام بود؟	که جان تویی و دگر جمله نقش و نام بود
	(غزلیات، جلد اول: غزل ۳۵۱)

اما سؤال مهمی که پیش می آید، این است: حکمت صدور کثرات این جهانی از ذات اقدس الهی چیست؟ بیان هگل در این مورد چنین است: «روح مطلق، قبل از ظهور در موجودات زمانی و مکانی، حاوی همه ی آن چیزی است که بعد به ظهور و بروز می رسد.» درست مانند انسان کاملی که از درون، احساس پری می کند و در مرحله ای می خواهد که ببخشد و داشته ی خود را به دیگران ارزانی دارد. انسان برتر نیچه نیز اینگونه است که پس از خلوت طولانی به مرحله ای می رسد که طالبی می جوید تا داشته ها و یافته های خود را مانند زنبوری الگبین جمع کرده، به او ارزانی دارد. (مصلح، ۱۳۹۲: ۳۲۷)

بنابراین تمامی اجزای جهان با حقیقت کل یگانه اند و دویی در میان آنها معنایی ندارد و «تعدد و ترکیب تنها برای ظهور حکمت، معانی (و بخشش الهی<sup>۱۱</sup>) است؛ چنانکه تا کمند یکتاست، صید در کمند نیفتد و چون خواهند که صیدی در کمند اندازند ناچار باید کمند را دو تا کنند و این دویی که برای حصول این غرض است، رشته را دو تا می نماید و لیکن آن را دو رشته ی مختلف قرار نمی دهد» (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۱۲۱)

گفت یارش: کاندرا ای جمله من	نی مخالف چون گل و خار چمن
رشته یکتا شد، غلط کم شو کنون	گر دو تا بینی حروف کاف و نون
کاف و نون همچون کمند آمد جذوب	تا کشاند مر عدم را در خطوب
پس دو تا باید کمند اندر صور	گرچه یکتا باشد آن دو در اثر
گر دو پا گر چارپا، یک را برد	همچو مقراض دو تا یکتا برد
آن دو انبازان گازر را ببین	هست در ظاهر خلافی ز آن و ز این
	(مثنوی، دفتر اول: ۳۰۸۲ تا ۳۰۷۷)
هرچه روئید از پس محتاج رُست	تا بیابد طالبی چیزی که جُست
حق تعالی گر سماوات آفرید	از برای دفع حاجات آفرید
	(مثنوی، دفتر سوم: ۳۲۰۹ و ۳۲۰۸)

## ۲-۴- عشق و دین، اصلی ترین ابزارهای سیردیالکتیکی

هگل در رساله ی " طرحهایی برای دین و عشق " به بیان این مطلب می پردازد که آدمی همواره درون تعارضات و تضادها زندگی می کند سعادت او به آن است که در درونش وحدت برقرار شود و از تعارضات فرا رود. (مصلح، ۱۳۹۲ : ۲۱۱) مولانا نیز انسان را متوجه تقابل عناصر عقل و غریزه که مانع از دست یابی به اتحاد و آرامشی معنوی می شود، می کند و می گوید: «برای تنظیم سازمان شخصیت، در گام اول باید تضادهای درونی را بشناسید»: (جعفری، ۱۳۷۹ : ۱۹۴)

جان حیوانی ندارد اتحاد	تو مجو این اتحاد از روح باد
ای برادر عقل یک دم با خود آر	(مثنوی، دفتر چهارم: ۴۱۱)
هر خیالی را خیالی می خورد	دم به دم در تو خزان است و بهار
	(مثنوی، دفتر اول: ۱۸۹۶)
	فکر، آن فکر دگر را می چرد
	(مثنوی، دفتر پنجم: ۷۲۹)

اما پرسش مهمی که تأمل برانگیز است و باید به صورتی ژرف به آن اندیشید، این است که: به راستی انسان چگونه می تواند بر بعد مادی و جسمانی وجود خود قالب، و عقل روحانی محض شود و به صلحی پایدار با خداوند دست یابد؟ هگل، پاسخ این پرسش را تنها در رو نمودن به عشقی خالصانه می داند و می گوید: «پیوند و آشتی با خداوند، تنها از طریق عشق ممکن است چرا که با عشق، تعینات خارجی رخت بر می بندند و فضیلت و کمال قوام پیدا می کند. چنین عشقی، از جنس فهم و عقل نیست؛ احساس محدود و متعینی هم نیست، بلکه احساسی است که تمام وجود آدمی را فرا می گیرد و بر همه ی تعارضات غلبه می کند.» (مصلح، ۱۳۹۲ : ۲۱۱) از منظر مولانا نیز، عشق از دریای دل برمی آید و از سرسخت ترینها، صافی ترینها را بیرون می آورد و در نهایت با آتش زدن در اضداد، موجب روشنی و جلای آئینه ی باطن می شود:

هر که در او نیست از این عشق، رنگ	نزد خدا نیست به جز چوب و سنگ
عشق برآورد زهر سنگ، آب	عشق تراشید ز آئینه، زنگ
کفر به جنگ آمد و ایمان به صلح	عشق بزد آتش در صلح و جنگ
عشق گشاید دهن از بحر دل	هر دو جهان را بخورد چون نهنگ
	(غزلیات، جلد اول: غزل ۴۷۵)

پرسش مهم دیگری که تفکری عمیق می طلبد، این است که: تعارضات مسیر عشق جهت دستیابی به حقیقت چیست و چگونه می توان عشقی بی ریا نسبت به ذات بی چون ابراز داشت و به دیگر سخن او را فقط به خاطر خود او خواست؟

آن محبت حق ز بهر حق کجاست؟	کاو ز اغراض و ز علت ها جداست؟
	(مثنوی، دفتر سوم: ۴۵۹۶)

هگل معتقد است که: «در کار عشق، سه مرحله را می توان از هم تمییز داد. عاشق در مرحله ی اول مانند نوزادی تازه تولد یافته است بدون تعارضی درون خویش. اما این کودک ناچار است تغذیه کند و مواد و عناصر خارجی را در خود جذب و هضم کند؛ این تعارض و تکثر ادامه می یابد تا اینکه مجدداً به وحدت برسد. عاشق هم ابتدا از حالت یگانگی بیرون می آید و در پایان، دوباره به یگانگی باز می گردد. اما مهمترین عاملی که در کار عشق برای بازگشت به یگانگی تعارض ایجاد می کند، مالکیت و دارایی است که یکی از جنبه های مهم آن در نسبت فرد با خود است و او را از نیل به وحدت باز می دارد.» (مصلح، ۱۳۹۲ : ۲۱۳ و ۲۱۲) و این جنبه، همان مالکیت نفسانی است که به موجب آن، هگل چنین می گوید: «مطلق، همان من، یعنی روح انسانیت به طور کلی است. روح مطلق، روح کامل است. چنین روحی مسلماً در کنه و ذات گوهر من، که فردی از افراد انسانم وجود دارد. زیرا من قالب هستی خود را از او وام گرفته ام. ولی از سوی دیگر، من همچو فردی با همه ی خود پرستی های نابخردانه ام، صورتی مسخ شده از روح مطلقم. به زبان دینی می توان گفت روح مطلق، چیزی جز روح خدا نیست؛ خدایی که مظهر کمال و عقل و دانایی و حکمت

است و معنی این حکم که روح مطلق، مرحله ی واپسین روح آدمی است، فقط این است که روح آدمی در ذات خود با روح خدا یکی است و هر آدمیزاده ای بالقوه طبعی خدایی دارد.» (استیس، ۱۹۷۶ : ۱۶۲ و ۱۶۱) بر همین اساس مولانا نیز انانیت انسان را پرده ای می داند که او را از رؤیت حقیقت باز می دارد:

ای قوم به حج رفته، کجائید کجائید؟	معشوق، همین جاست بیائید بیائید.
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار	در بادیه، سرگشته شما در چه هوائید؟
گر صورت بی صورت معشوق ببینید	هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شمائید.
ده بار از آن راه بدان خانه برفتید	یک بار از این خانه بر این بام برآئید.
آن خانه لطیف است، نشانهاش بگفتید	از خواجه ی آن خانه نشانی بنمائید
یک دسته ی گل کو اگر آن خانه بدیدیت؟	یک گوهر جان کو اگر از بهر خدائید؟
با این همه آن رنج شما گنج شما باد	افسوس که برگنج شما، پرده شمائید.

(غزلیات، جلد اول: غزل ۲۳۵)

و در غزلی دیگر چنین می گوید:

بمیرید، بمیرید، وزین نفس ببرید	که این نفس چو بند است و شما همچو اسیرید.
یکی تیشه بگیرد پی حفره ی زندان	چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید
بمیرید، بمیرید، به پیش شه زیبا	بر شاه چو مرید همه شاه و شهیرید

(همان: غزل، ۲۳۰)

و در مثنوی می گوید: سیر تکامل تکوینی برای افرادِ دربند هوی و هوس هیچ حاصلی ندارد:

کاش از خاکی سفر نگزیدمی	همچو خاکی دانه ای می چیدمی
چون سفر کردم، مرا ره آزمود	زین سفر کردن ره آوردم چه بود؟

(مثنوی، دفتر دوّم: ۱۸۰۸ و ۱۸۰۹)

نکته ی قابل ذکر بسیار مهم دیگر از دیدگاه این دو اندیشمند، ارتباط تنگاتنگ عشق و دین است. «هگل، به طور کلی قائل به دو نوع تدین بود: تدین ذهنی و تدین عینی. تدین ذهنی، شخصی و بر پایه ی عشق است و با دگرگونی حالت فرد، تغییر می یابد؛ بنابراین از هیچ فایده ای پیروی نمی کند. در مقابل، تدین عینی در قالب سنت ها و شرایطی جای می گیرد که پیروی از احکام آن واجب است و فردیت در آن جایگاهی ندارد. او همواره تدین اصیل را، تدین ذهنی که رابطه ای کاملاً فردی و عاشقانه با امر مقدّس است، می داند.» (فاضلی و بیات، ۱۳۹۲ : ۲۲۵) مقصود مولانا نیز از دین، پوسته و قشر ظاهری آن نیست؛ او به دنبال یافتن دین حقیقی است و تمامی انسانها را به جستجوی آن فرا می خواند:

ترکِ خور و خفتن گو، رو دین حقیقی جو	تا میر ابد باشی، بی رسمک و آئینک
-------------------------------------	----------------------------------

(غزلیات، جلد اول: غزل ۴۷۰)

او عشق الهی را یگانه آئینی می داند که مسلکش از تمامی آئین هایی که در قالب بایدها و نبایدها جای می گیرند و هیچ بهره ای از بطن دین ندارند، جداست:

ملت عشق از همه دین ها جداست	عاشقان را ملت و مذهب خداست.
-----------------------------	-----------------------------

(مثنوی، دفتر دوّم: ۱۷۷۰)

بیان هگل در باب بعد مناسکی دین نیز چنین است: «خداوند در مناسک، در یک سمت و من در سمت دیگر هستم و تعین شدگی<sup>۱۲</sup> به این معناست که من، به روح گره خورده ی خود با روح الهی علم پیدا کنم و حقیقت خود را تنها در خدا بدانم. مناسک، متضمن دادن این لذت مطلق و متعالی به خویشتن است.» (لگنهاوزن، ۱۳۸۳ : ۱۲۲) می توان گفت که این احساس متعالی که هگل آن را روح مناسک دینی می داند، چیزی جز جان عبادت یا جذب اندرون مورد نظر مولانا نیست که موجب می شود انسان، پذیرای نور الهی گردد و به یگانگی اصیل دست یابد:

کسب دین، عشقست و جذب اندرون  
قابلیت، نور حق دان ای حرون  
(مثنوی، دفتر دَوم: ۲۶۰۱)

### ۳-۴- تکامل تکوینی روح

تردیدی نیست که روح ملکوتی انسان، تعلق به ازل دارد و از جنس عالم خاکی نیست. هگل در اشاره به این مطلب می گوید: «روح، آنگونه بی چیز می نماید که بی شباهت به رهنوردی نیست که در بیابان، در مانده ی جرعه ای آب است. چنان است که صرف اندک بهره از احساس خدایی، به طور کلی از او رفع تشنگی می کند. این ناچیزی که روح را ارضا می کند، میزان عظمت آن چیزی است که از دست داده است.» (عبادیان، ۱۳۸۷ : ۳۸) و به تعبیری بسیار زیبا از زبان مولانا، انسان جزئی بریده از کل و در حال سوز و گداز است:

جزو ز جزوی چو برید، از تن تو درد کند  
جزو من از کل بپرَد، چون نَبود درد مرا؟  
(غزلیات، جلد اول: غزل ۲۸)

در نتیجه، انسان با عشقی عمیق به غایت حقیقی خود می اندیشد و در حال پیمودن قوس صعودی<sup>۱۳</sup> برای بازگشت به اصل خود است. در این مورد نیز، «هگل، نیاز و میل را آسانترین مثالی می داند که می توان در مورد غایت به دست داد و بر این باور است که از طریق چنین نیازی، موجود ذی حیات عدم کفایت خود را در خواهد یافت.» (مجتهدی، ۱۳۷۷ : ۲۹۲) و طبیعتاً به دنبال احساس چنین نقصی، تطوّر تکوینی روح نیز شکل خواهد گرفت و به تعبیر مولانا:

نقص ها آینه وصف کمال  
وان حقارت آینه عزّ و جلال  
(مثنوی، دفتر اول: ۳۲۱۰)

هگل نگرش خاصی نسبت به انسان و استعداد بسیار کمال در وجود او دارد و می گوید: «زمین، تنها مرکز روحانی در سرتاسر کائنات است چرا که مسکن انسانی است که عقل و شعور دارد» (فروغی، ۱۳۱۷: ۵۲۹) او در پدیدار شناسی روح نیز، با بیانی فلسفی که خالی از مایه های عرفانی نیست، می گوید: «خداوند، روح است و تنها وسیله ی تجلی این عنصر خدایی، انسان است به این علت که انسان، شکل آگاهانه ای است که روح، فعالانه در آن آشکار می گردد.» (عبادیان، ۱۳۸۱ : ۲۸۱) و تغییرات تکاملی در ساحت روح او به واسطه ی تفکر و آگاهی و در مسیری دشوار و همراه با ستیز صورت می گیرد (مصلح، ۱۳۹۲: ۴۰۹) به دیگر سخن، انسان تنها موجودی است که دارای قوه ی تشخیص و تمییز حق و باطل است و می تواند به وسیله ی آن، نیمه ی علوی وجود خود را بارور، و به سوی عالم تجرّد پرواز کند و این چنین، روح الهی به صورتی مثبت و سازنده در وجود او آشکار گردد. مولانا در راستای همین مسأله در دفتر چهارم، می گوید:

این سوم هست آدمی زاد و بشر  
نیم خر خود مایل سفلی بود  
تا کدامین غالب آید در نبرد  
آن دو قوم<sup>۱۴</sup> آسوده از جنگ و حراب  
از فرشته نیمی و نیمی ز خر  
نیم دیگر مایل علوی بُود.  
زین دوگانه تا کدامین بُرد نرد  
وین بشر با دو مخالف در عذاب

(مثنوی، دفتر چهارم: ۱۵۰۵ تا ۱۵۰۲)

چشم انداز هگل در مورد بازبینی و تربیت روح، اینگونه است: «روح از جهانی که تا به حال در آن به سر برده و نظرآوری داشته، بریده و در فکر آن است آنرا به گذشته بسپارد.<sup>۱۵</sup> او در کار دگرذیسی خویش است و به همین علت هیچگاه آرام ندارد، بلکه همیشه در حرکت است و پیش می رود. اما همانطور که نخستین دم گرفتن نوزاد، پس از گذشت دوران زمانگیر تغذیه ی آرام و پایان گرفتن روند تدریجی پیشرفت صرفاً کمی به جهش کیفی می انجامد و نوزاد دیده به جهان می گشاید، روح خویش پرور نیز، آرام آرام به بلوغ می گراید و ساختوار نو می یابد.» (عبادیان، ۱۳۸۷ : ۳۸) و هر تطوّر در روح، زمینه ای برای تطوّر بعدی است و روح می تواند مراحل و دوره ها را در نسبت با هم ببیند و تکامل را دریابد. (مصلح، ۱۳۹۲ : ۴۹۲).

سه اصل اساسی مورد نظر هگل در پرورش روح که عبارتند از: حرکت دائم، مرحله ای و کیفی، از جمله محورهای مهم تفکر عرفانی مولانا است و در مواضع متعددی به آن اشاره کرده است. به عنوان نمونه، در ابیات زیر، به ترتیب، از این اصول چنین یاد می کند:

از بهر یکی جان کس، چون با تو سخن می گوید؟ (غزلیات، جلد اول: غزل ۲۲۴)	جان پیش تو هر ساعت، می ریزد و می روید
شهر به شهر بردمت، بر سر ره نمانمت. (همان: غزل ۹۳)	از حد خاک تا بشر چند هزار منزل است
چو به آدمی رسیدی، هله تا به این نیایی (غزلیات، جلد دوم: غزل ۹۸۹)	به مقام خاک بودی، سفر نهان نمودی
ز آسمان بپذیر این لطیف رفتاری چو نی برو، زنیی جانب شکرباری و لیک آن حرکت نیست فاش و اظهاری (دیوان کبیر: غزل ۳۰۸۸)	روانه باش به اسرار و می تماشا کن چو غوره از تُرُشی رو به سوی انگوری ز کودکی تو به پیری روانه ای و دوان

#### ۴-۴- مرگ، سیر دیالکتیکی متکامل در هستی

همه می دانند که مرگ، واقعیتی است انکار ناشدنی. اما کسی نمی داند که به راستی، ماهیت این واقعیت چگونه است؟ آیا مرگ، چنانکه اغلب انسانها باور دارند، هراس انگیزترین پدیده هاست یا اینکه می توان نگاهی خوش بینانه تر به آن داشت؟ تجربه ی مرگ پیش از مرگ در جهت پیشرفت آگاهی، می تواند تجربه ی اصیلی برای تمامی انسانها باشد تا به ارضایی بی کران از زندگانی بیاندیشند. هگل، در این مورد چنین می گوید: «زندگی دنیوی، ارضایی کرانمند است که آگاهی، قهر حاصل از این ارضای کرانمند را به جان می خرد و آن را به دست خویش، از میان می برد و براین اساس، پیشرفت آگاهی، چیزی جز خویش سلبی و خویش کشی پیوسته، نمی تواند باشد.» (عبادیان، ۱۳۸۷: ۱۹۲) تعبیر مولانا، از چنین مرگی، دانندگی روحانی و سیر در نور مطلق الهی است:

مرگ پیش از مرگ، این است ای فتی نه چنان مرگی که در گوری روی	این چنین فرمود ما را مصطفی مرگ تبدیلی که در نوری روی (مثنوی، دفتر ششم: ۷۳۹ و ۷۳۸)
---	---

هگل، در مورد مرگ جسمانی نیز، نظرات قابل توجهی دارد. او می گوید: «انسان، با زورآزمایی در مقابل مرگ نمی تواند به حقیقت برسد؛ چرا که آن زندگی که از مرگ پرهیز می کند و خود را از ویران شدن در امان نگه می دارد، زندگی روح نیست. ولی آن زندگی که به آن تن در می دهد و در آن بقا می یابد، زندگی روح است. روح، حقیقت خود را فقط از آن دارد که خود را در گسستگی مطلق می یابد.» (عبادیان، ۱۳۸۷: ۸۶) بنابراین عاشق کاملی که فردیتی ندارد و خود را معشوق می بیند و در وحدت با اوست، هیچ ترسی از مرگ ندارد. (مصلح، ۱۳۹۲: ۲۱۲) مولانا نیز، خطاب به کسانی که از مرگ تن می ترسند و از حضرت معشوق می رمند، چنین می گوید:

ای فسرده عاشق ننگین نمد سوی تیغ عشقش ای ننگ زنان جوی دیدی، کوزه اندر جوی ریز آب کوزه چون در آب جو شود	کاو زبیم جان ز جانان می رمد. صد هزاران جان نگر دستک زنان آب را از جوی، کی باشد گریز؟ محو گردد در وی و، جو، او شود. (مثنوی، دفتر سوم: ۳۹۱۳ تا ۳۹۱۰)
هر که عاشق دیدیش، معشوق دان	کاو به نسبت هست هم این و هم آن



تشنگان گر آب جویند از جهان  
 آب جوید هم به عالم تشنگان  
 (مثنوی، دفتر اول: ۱۷۴۱ و ۱۷۴۰)

به نظر هگل، درنگ روح بر مرگ، نیروی سحرآمیزی است که با دادن تعین به عنصر خویش، به آن وجود می دهد و بی واسطگی انتزاعی و صرفاً باشنده (حاضر) را رفع می کند و بدین وسیله، گوهر راستین می شود. (عبادیان، ۱۳۸۷: ۸۷) این بیان فلسفی، صورتی دیگر از سخن مولاناست که می گوید: غیب یا وجود مطلق، دریایی است که دیگر تعینات از درون این دریا صید شده اند و هستی و وجودی که متعین شده و در دام آن افتاده، ذوق آمیختن به وجود نامتناهی را نمی تواند دریابد:

ما بیابان عدم گیریم، هم در بادیه  
 در وجود این جمله بند و در عدم چندین گشاد  
 این عدم دریا و ما ماهی و هستی همچو دام  
 ذوق دریا کی شناسد هر که در دام او فتاد؟  
 (غزلیات، جلد اول: غزل ۲۶۹)

تردیدی نیست که هگل نیز مانند مولانا، مرگ را یکی از مراحل تکاملی انسان می داند؛ استدلال او در این مورد، دو سویه ی مهم دارد که به تفکر عرفانی مولانا، بسیار نزدیک و قابل مقایسه با آن است. او می گوید: «عقل کل، برای بقای وجود حقیقی، آن وجود مجازی موقت را دفع می کند؛ در واقع مرگ، نمایش عجز ماده است تا اینکه به درستی جلوه گاه حقیقت شود.» (فروغی، ۱۳۱۷: ۵۳۱) و به تعبیر زیبای مولانا:

که وجود چو کاه است پیش باد عدم  
 کدام کوه، که او را، عدم چو که نربود؟  
 (غزلیات، جلد اول: غزل ۳۵۴)

هگل، به نوعی از نیستی اصیل باور دارد که از رهگذر رهایی از وجود محدود، فراهم می آید و تنها تجلی گاه حقیقت است و به همین علت می گوید: هدف مسیح از اینکه مهمترین اثر عشق را گریز انسان از قالب جزئیت می داند، این است که می خواهد انسانها را متوجه وجه نامتناهی وجودشان کند.» (مصلح، ۱۳۹۲: ۲۱۲ و ۲۱۱) مولانا نیز چنین عدمی را منزل حقیقی خود می داند و می گوید:

از وجودم می گریزی در عدم  
 خود بن و بنگاه من در نیستی ست  
 در عدم، من شاهم و صاحب علم  
 یک سواره نقش من پیش ستی ست.  
 (مثنوی، دفتر سوم: ۳۷۷۲ و ۳۷۷۱)

هگل، در نتیجه گیری کلی خود از سخن اخیر، مرگ را زایش ارتقائی مجددی می داند و می گوید: «بنابراین، مرگ فنای شخص است اما دوام نوع است. شخص خود را سمندروار می سوزاند تا از خاکسترش دوباره بزاید و چون نیک بنگری، دوام و بقاء از آن روح است.» (فروغی، ۱۳۱۷: ۵۳۱) بنابراین می توان در راستای همین سخن، از قول مولانا گفت که ای انسان:

تو از آن روزی که در هست آمدی  
 گر بر آن حالت تو را بودی بقا  
 آتشی، یا خاک یا بادی بُدی  
 از میدل هستی اول نماند  
 کی رسیدی مر تو را این ارتقاء  
 این بقاها از فناها یافتی  
 هستی بهتر به جای او نشاند  
 از فنا، پس رو چرا برتافتی؟  
 (مثنوی، دفتر پنجم: ۷۹۲ تا ۷۸۹)

#### ۵-۴- تکامل تکوینی، نهایت زیبائی

هگل، جهان را زیبا می داند، زیرا یکی از مظاهر امر معقول است اگر چه در حال جمادی باشد. اما گیاه، چون معانی که شرط زیبائی است، در آن بیشتر است، زیباتر است و از آن زیباتر، جانور است؛ چون با داشتن آن شرایط، استقلالش هم بیشتر است. و انسان که هم شرایط وحدت و هم استقلالش بیشتر است، از همه زیباتر است. ولیکن انسان هم چون جسم است، نمی تواند به کلی از رنگ تعلق آزاد باشد و آزادی مطلق، شایسته ی روح یا عقل است که زیبائیش در بالاترین درجه است (فروغی، ۱۳۹۱: ۵۳۶)

جالب توجه است که مولانا نیز یکی از معانی هنر و زیبایی را، کفایت و توانائی فوق العاده ی جسمی یا روحی می دانسته است: (رحیمی و باقری فرد، ۱۳۹۱: ۴۴)

خواجه ام من نیز، خواجه زاده ام.  
صد هنر را قابل و آماده ام  
(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۹۲۳)

همچنین می گوید: به دلیل اینکه مراتب وجود با مراتب روح و حیات و آگاهی متناسب است، شدت زیبایی و میزان ظهور آثار و صفات آن در صورت، به ترتیب از جماد به نبات، حیوان، انسان و مجردات روحانی اضافه می شود و در عقل کل به کمال غایت خود می رسد. (رحیمی و باقری فرد، ۱۳۹۱: ۴۴ و ۴۳)

شد مناسب عضوها و ابدان ها  
شد مناسب وصف ها با جان ها  
وصف هر جانی تناسب باشدش  
بی گمان با جان که حق پتراشدش  
چون صفت با جان قرین کرده ست او  
پس مناسب دانش، همچون چشم و رو  
(مثنوی، دفتر سوم: ۲۷۷۵ تا ۲۷۷۳)

#### ۴-۶- زمان دیالکتیکی

زمان حقیقی از دیدگاه هگل، دیالکتیکی و ذات روح و حرکت است و تاریخ در مرتبه ای دیگر، عرصه ی ظهور زمان و فعل روحی است که آگاهی انسان و شئونات انسانی بدان باز می گردد و زمان باعث سیر و تطوّر آن تا رسیدن به مرحله ی روح مطلق می شود. براین اساس، اطلاق زمان به طبیعت، اعتباری و ثانوی است. (مصلح، ۱۳۹۲: ۳۷۹ و ۳۷۸)

مولانا نیز در مواضع متعددی چشم انداز خاص خود را نسبت به این زمان درونی که سبب تسریع روند دیالکتیکی و رسیدن به مرحله ی اطلاق می شود، اظهار می دارد و می گوید: «همانطور که غیب را ابری و آبی دیگر است و آسمان و آفتابی دیگر<sup>۱۷</sup>، زمان نیز در ضمیر سالک مفهومی دیگر دارد و با تجارب روحی او گره خورده است.»<sup>۱۸</sup> (غزلیات، ۱: ص ۴۹۱) چرا که به در آمدن از قلمرو زمان بیرونی که هر گونه کمّ و کیفی را از وجود آدمی می زداید، موجب محرم بی چون شدن الهی می گردد:

چون زساعت، ساعتی بیرون شوی  
چون نماند، محرم بی چون شوی  
ساعت از بی ساعتی آگاه نیست.  
ز آن کش آن سو جز تحیر راه نیست.  
(مثنوی، ۳: ۲۰۷۶ و ۲۰۷۵)

برهمن اساس، این بی زمانی، عیدی ابدی و جاودانه است:

ای شه و سلطان ما، ای طربستان ما  
در حرم جان ما بر چه رسیدی؟ بگو  
نرگس خمار او، ای که خدا یار او  
دوش ز گلزار او هر چه بچیدی بگو  
ای شده از دست من، چون دل سرمست من  
ای همه را دیده تو، آنچه گزیدی بگو  
عید بیاید رود، عید تو ماند ابد  
کز فلک بی مدد چون برهیدی؟ بگو  
(غزلیات، ۲: ۸۳۰)

#### ۵- وجوه اختلاف تفکر دیالکتیکی مولانا و هگل

##### ۱-۵- تحوّل در گستره ی جهان مادی

اگر چه هگل نیز مانند مولانا به تبدل جهان هستی معتقد است و «این تغییر را ناشی از تراوش جنبه ی معنوی روح می داند.» (عبادیان، ۱۳۸۷: ۲۳۲)

نه شخص عالم کبری چنین برکار، بی جان است  
که چرخ ار بی روانستی، بدین سان کی روانستی؟  
(غزلیات، ۲: ۹۲۰)

لیکن « او مسیر دیالکتیکی موجودات را به شکل دایره و تکرار شونده می داند. یعنی سیر یک دوره تکامل را از صفر می گیرد و پس از یک قوس ۳۶۰ درجه، دوباره آن را به صفر منتهی می سازد و تکرار چنین مسیری را، از صفر تا صفر، قانون دائمی حیات می شمارد.» (جعفری، ۱۳۷۹ : ۱۵۲) که به هیچ پیشرفت کیفی ای نمی انجامد. در صورتی که نگرش عرفانی مولانا نسبت به جهان پیرامون خود، بسیار ژرف تر است. چرا که او تمامی اجزای جهان را هوشمند و دارای اندیشه و آگاهی می داند:

جمله اجزا در تحرک در سکون	ناطقان کانا الیه راجعون
ذکر و تسبیحات اجزای نهان	غلغلی افکنده اندر آسمان
پس زمین و چرخ را دان هوشمند	چونکه کار هوشمندان می کنند.
	(مثنوی، ۳: ۴۶۶ تا ۴۶۴)

و بر همین اساس می گوید: « آنچه در گستره ی هستی گذشت، دوباره بر نمی گردد و پس از حرکت و گردیدن به سوی تکامل، برگشت به مرحله ی پست، خلاف قانون است.» (جعفری، ۱۳۷۹ : ۲۲۴)

هیچ آئینه دگر آهن نشد	هیچ نان گندمی خرمن نشد.
هیچ انگوری دگر غوره نشد	هیچ میوه ی پخته با کوره نشد
	(مثنوی، ۲ : ۱۱۲۸ و ۱۳۱۷)

## ۲-۵- تحول جسمانی

چنانکه پیش از این ذکر شد، هگل، اساساً انسان را آگاهی و اندیشه، و اندیشه ی او را اندیشه ی خدا می داند و معتقد است که تطوّر و تکامل مختص آگاهی روحانی انسان است. (ر.ک: مقدمه) در صورتی که مولانا بر این باور است که تبدل روحانی بر اثر مجاهده با نفس می تواند به مرحله ای برسد که به تغییر و تبدیل در جسم نیز بیانجامد؛ چنانکه خود مولانا به عنوان یک عارف شوریده ی برتر، چنین تجربه ای داشته است:

آه چه بی رنگ و بی نشان که منم	کی ببینی مرا چنان که منم؟ <sup>۱۹</sup>
	(غزلیات، ۲ : ۶۵۴)

## ۶- نتیجه گیری

مهمترین یافته ها از بررسی های به عمل آمده پیرامون تفکر دیالکتیکی هگل و مولانا، چنین است:

۱. دیالکتیک آفرینش یا به عبارتی ایجاد جهان از عدم و روئیدن آن از دل هستی مطلق الهی، بیانگر این مطلب است که تمامی اجزای جهان با حقیقت کل یگانه اند و تنها حکمت صدور کثرات، چیزی جز ظهور معانی و بخشش الهی نیست.
۲. عشق، اصلی ترین ابزار پیشروی دیالکتیکی و مهمترین تعارض مسیر آن، مالکیت نفسانی است که به موجب آن، انسان صورتی مسخ شده از روح مطلق یا روح الهی است؛ و گرنه روح انسان در ذات خود، گره خورده با روح الهی است.
۳. عشق، ارتباطی تنگاتنگ با دین دارد و دین به معنای حقیقی آن، رابطه ای فردی و عاشقانه با ذات اقدس الهی و روح مناسک دینی، استعداد دریافت نور الهی و علم برحقیقت خود در خداست.
۴. روح ملکوتی و مستعد کمال انسان، تعلق به ازل دارد و در حال پیمودن قوس صعودی برای بازگشت به اصل خود است بدین صورت که، تنها موجود فکوری است که روح الهی به صورتی سازنده در وجود او جلوه گر است و می تواند به وسیله ی قوه ی تشخیص حق و باطل، بُعد روحانی وجود خود را بارور سازد و به تکامل دست یابد و سه اصل اساسی در بازبینی و تربیت روح او عبارتند از: حرکت دائم، مرحله ای و کیفی.
۵. خویش سلبی یا دانندگی روحانی موجب می شود که انسان، زندگی دنیوی را در تناقض با پیشروی صعودی کمال خود بداند و در نتیجه، به ارضایی بی کران از زندگانی بیاندیشد و عاشق حقیقی، آن است که در وحدت با خداوند است و به همین علت، ترس از مرگ برای او بی مفهوم است چرا که با تن دادن به مرگ، وجود صرفاً متعین خود را از میان بر می دارد و با پیوستن به ذات

نامتناهی الهی، گوهر راستین می شود و بقا می یابد. بنابراین گریز از قالب جزئیّت، ضمن نمایش عجز ماده، زایش ارتقائی مجدد و تنها تجلی گاه حقیقت است.

۶. میزان ظهور زیبایی، به دلیل تناسب مراتب وجود با مراتب آگاهی از جماد تا عقل کل روبه افزونی است و در نتیجه، تنها زیبایی مطلق، عقل کل یا خداوند است.

۷. زمان حقیقی، دیالکتیکی و ذات حرکت روحی است که آگاهی انسانی به آن باز می گردد و باعث تسریع سیر آن به مرحله ی روح مطلق می شود و بر همین اساس، زمان بیرونی و طبیعی، اعتباری و ثانوی است.

## ۷- پی نوشت

۱. در نظریه ی کوانتوم، هر ذره به طور مستمر زاده شده، فنا و یا تبدیل به ذره ای دیگر می گردد؛ بنابراین یک حرکت دائم و با استمرار به صورت سرشتی و طبیعی در وجود هر ذره دیده می شود که از این حیث حرکت آنها جوهری است. (فرشاد، ۱۳۸۴ : ۳۰۲)

## ۲. Absolute Geist

## ۳. Becoming

## ۴. Dialectique Approach

## ۵. Passage

## ۶. Thesis

## ۷. Antithesis

## ۸. Synthesis

۹. در فلسفه وقتی می گوئیم چیزی حقیقی است، منظورمان این است که آن چیز هستی بنیادینی است که سرچشمه ی همه ی چیزها در جهان و به عبارتی دیگر، مطلق است و هستی کاملاً مستقلی دارد و فقط به خودش استوار است و مجاز یا صورت ظاهر، چیزی است که هستی آن به هستی دیگری وابسته است و این هستی دوم، حقیقی است. (استیس، ۱۹۷۶ : ۳۹ و ۳۸ و ۳۳) بنابراین هر هستی و عدمی در این جهان، اعتباری و طفیل هستی حقیقی الهی است؛ چنانکه مولانا نیز، به وضوح به همین مطلب اشاره کرده، می گوید:

ما را که پیدا کرده ای، نی از عدم آورده ای  
از هر عدم صندوق تو، ای در عدم بگشاده در  
هستی خوش و سرمست تو، گوش عدم در دست تو  
هر دو طفیل هست تو، برحکم تو بنهاده سر  
(غزلیات، جلد اول: غزل ۳۸۲)

۱۰. خداوند جهان را از کلمه و صوتی ویژه خلق کرد. آوایی مقدّس که آهنگ جهان بود و جهان هماهنگ با آن بود و همه چیز موزون می نمود و جز آوای کلمه چیزی به گوش نمی رسید و OM، همان آوای مقدّسی است که آهنگ جهان است و بی وقفه کلمه را می خواند.

۱۱. از ابوسعید ابوالخیر پرسیدند که: « حق سبحانه و تعالی این خلایق را به چه آفرید؟ حاجتمند آفرینش بود؟ شیخ ما گفت: نه، اما از جهت سه چیز آفرید: اول آنک قدرتش بود، بسیار نظارگی می بایست. دوم آنک نعمتش بسیار بود، خورنده می بایست. سیم آنک رحمتش بسیار بود، گناهکارش می بایست.» (غزلیات، ۲: ذیل غزل ۴۸۸، به نقل از اسرار التّوحید، ۱: ۲۷۴)

## ۱۲. Determination

## ۱۳. Conversion Vers Dieu

۱۴. منظور مولانا دو گروه فرشته و حیوان است که روحانیت یا مادیت محض می باشند و هیچگونه تکاملی در ساحت وجودی آنان متصور نیست. (برای آگاهی بیشتر از تحلیل این ابیات ر.ک: (مثنوی، دفتر چهارم: ۱۵۰۵ تا ۱۴۹۷)

۱۵. به نظر هگل، گذشته حقیقت زمان است. زیرا اکنون، همان وجود محض است و تا مورد توجه قرار گیرد. معدوم شده است. آینده نیز سلب و نفی اکنون است. پس تنها گذشته، زمان حقیقی است و وقتی چیزی به گذشته رسید، گویی به مقصود رسیده است. مثل اینکه یک انسان در طول عمرش در حال سیر و تطوّر بوده و با مرگ به تمامیت می رسد و با پیوستن او به گذشته، همه ی امکاناتش تحقق یافته است. (مصلح، ۱۳۹۲: ۳۸۰)

#### ۱۶. Dasein

۱۷. غیب را ابری و آبی دیگر است. آسمان و آفتابی دیگر است.

(مثنوی، دفتر اوّل: ۲۰۳۵)

۱۸. ر.ک: (غزلیات، جلد اوّل: غزل ۳۰۱)

۱۹. برای آگاهی از شأن سرودن این غزل ر.ک: (شرح داستان افلاکی، غزلیات، جلد دوم: ذیل غزل ۶۵۴، ص ۹۰۹)

#### منابع

۱. استیس، و.ت. (۱۹۷۶). فلسفه ی هگل، ترجمه ی دکتر حمید عنایت. تهران: انتشارات فرانکلین.
۲. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹). مولوی و جهان بینی ها. تهران: موسسه ی تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۳. رحیمی، محمد و باقری فرد، نعمت. (۱۳۹۱). هنر و زیبایی از منظر عرفان، بررسی آراء مولانا در باب هنر و زیبایی شناسی. کتاب ماه ادبیات، شماره ی ۶۱
۴. زمانی، کریم (۱۳۹۰). شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اوّل. تهران: اطلاعات.
۵. زمانی، کریم (۱۳۷۷). شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر دوم. تهران: اطلاعات.
۶. زمانی، کریم (۱۳۷۴). شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر سوم. تهران: اطلاعات.
۷. زمانی، کریم (۱۳۷۵). شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر چهارم. تهران: اطلاعات.
۸. زمانی، کریم (۱۳۷۶). شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر پنجم. تهران: اطلاعات.
۹. زمانی، کریم (۱۳۸۴). شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر ششم. تهران: اطلاعات.
۱۰. عبادیان، محمود. (۱۳۸۷). مقدمه های هگل بر پدیدارشناسی روح و زیبایی شناسی. تهران: علم.
۱۱. فاضلی، محمدهادی و بیات، محمدرضا. (۱۳۹۲). جایگاه انگاری دین در نظام فلسفی هگل. ادیان و عرفان، شماره ی ۲.
۱۲. فرشاد، محسن. (۱۳۸۴). اندیشه های کوانتومی مولانا، پیوند علم و عرفان. تهران: علم.
۱۳. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۳). خلاصه ی مثنوی. تهران: اساطیر.
۱۴. فروغی، محمدعلی. (۱۳۱۷). سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار.
۱۵. لگنهاوزن، محمد. (۱۳۸۳). خدا و دین در اندیشه ی هگل، به ترجمه ی منصور نصیری. معرفت فلسفی، شماره ی ۴.
۱۶. مجتهدی، کریم. (۱۳۷۷). منطق از نظرگاه هگل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۲). مجموعه فلسفه ی غرب، گتورک ویلهلم فردریش هگل. تهران: علمی.
۱۸. مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۸). غزلیات شمس تبریز، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
۱۹. هگل، گتورک ویلهلم فردریش هگل. (۱۳۸۴). وجود از منظر هگل، به ترجمه ی سیدمحمدحسین بهشتی. معرفت، شماره ی ۸۸

## Comparative Study of dialectics in Rumi's mysticism and Hegel's philosophy

Leila Saed<sup>i</sup>, Mahboobeh Mobasheri<sup>ii</sup>

<sup>i</sup> student of master science of Persian Language and Literature, Alzahra university, Tehran, Iran

<sup>ii</sup> Associate Professor of Persian Language and Literature group, faculty of Persian Language and Literature, Alzahra university, Tehran, Iran

---

### Abstract

Dialectic, is one of the most positive and constructive way in which every perfectionism human by it, accompanied with the evolution of life inherent in order to evolve and garlic towards the ultimate reality. Rumi and Hegel, are two prominent thinkers of two period of time that are very far apart states that have addressed to various aspects of dialectical thinking. The main question of this essay, this is: Which is the most obvious common ground between the Rumi's mysticism dialectic and Hegel's idealistic dialectic? It must be acknowledged that although Rumi generally opposed to philosophy, but his mystical speech is not empty of philosophical seasoning. This research is a descriptive – analytical way, that will pay first to explain Hegel's dialectical thinking and then to description of clear examples of the Masnavi and Shams deals. Finally, it was concluded that what takes place in the direction of wisdom and the human spirit evolution on the basis of sincere love, is the most important point at unity opinion of this two thinkers.

**Keywords:** Dialectic, Rumi's mysticism, evolution, Hegel's philosophy, comparative study.

---