

The Evaluation of ‘the Absolute’ in Hegelian Philosophy as per the Concept of ‘Breath of Clemency’ in Rumi’s Thought

Mansor Mahdavi  / An assistant professor of philosophy and theology group, Jahrom University
Received: 2025/04/29 - Accepted: 2025/10/05
mahdavi.mnsr@gmail.com

Abstract

This paper aims to uncover the divergences between the perspectives of Hegel and Rumi regarding the concept of ‘the Absolute’. To this end, it first examines the concept of ‘the Absolute’ and its cases in various contexts from a Hegelian perspective. According to Hegel, ‘the Absolute’ appears in logic, nature, and spirit. The usage of ‘the Absolute’ in ‘spirit’ is predicated upon several triads (the three dialectical stages of thesis, antithesis, and synthesis), which ultimately culminate in the Absolute Idea. According to the Hegelian viewpoint, the progression through these various triads leads to ‘the Absolute’, a view that suggests his underlying ontological monism. Hegel himself acknowledges the significance of this matter in his works, conceding that Rumi is a pioneering figure in this regard.

Therefore, we aim to compare Rumi’s ‘Breath of Clemency’ with Hegel’s ‘the Absolute’, since the ‘Breath of Clemency’ is also based on a holistic view of being. By defining the ‘Breath of Clemency’ and describing how it manifests in both divine and created determinations, we will demonstrate the extent of the similarities between Hegel’s and Rumi’s views. However, there seem to be many differences between these two thinkers concerning the simplicity, creation, and other aspects of ‘the Absolute’.

Keywords: The Absolute, logic, spirit, the ‘Breath of Clemency’, determinations, personal unity of being.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی مطلق در فلسفه هگل بر اساس نفسِ رحمانی در اندیشه مولوی

mahdavi.mnsr@gmail.com

منصور مهدوی  / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه چهرم

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۳

چکیده

هدف این نوشتار کشف تفاوت‌های نظرگاه هگل و مولوی در خصوص مطلق است. بر این اساس ابتدا مفهوم مطلق و ظهور آن در امور مختلف از منظر هگل را بررسی می‌کنیم. از نگاه هگل مطلق در منطق، طبیعت و روح خود را نشان می‌دهد. ظهور مطلق در روح مبتنی بر سه‌پایه‌های متعددی که سرانجام به مثال مطلق می‌رسد. طبق نگاه هگل سیر سه‌پایه‌های مختلف در نهایت به مطلق می‌رسد این منظر حاکی از اندیشه وحدت وجودی اوست. وی در آثار خود به اهمیت این موضوع اشاره داشته و اذعان می‌کند که مولوی در این زمینه فردی پیش‌تاز است. از این رو می‌کوشیم نفسِ رحمانی را با مطلق مقایسه کنیم؛ چراکه نفسِ رحمانی هم بر اساس نگاهی وحدت‌گرایانه به هستی شکل گرفته است. تبیین مفهومی نفسِ رحمانی و تشریح ظهور آن در تعینات حقی و خلقی تا حدود زیادی میزان شباهت نظرگاه هگل و مولوی را نشان خواهد داد. باین‌همه به نظر می‌رسد تفاوت‌های بسیاری بین این دو متفکر در خصوص بساطت، ایجاد و... مطلق وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: مطلق، منطق، روح، نفسِ رحمانی، تعینات، وحدت شخصیه وجود.

مقدمه

مطلق یک اصطلاح محوری در اندیشه هگل است که در بخش‌های مختلف فلسفه او ظهور دارد. مطلق دارای خصوصیات مهمی است که شناخت آن بستر فهم تفکر هگل را فراهم می‌کند. مطلق در منطق، طبیعت و روح خود را می‌نمایاند. البته در هر عرصه به شکلی خاص و با شرایطی ویژه خود را عرضه می‌کند. فهم هگل نیازمند وارسی ابعاد مختلف ظهور مطلق در سه پایه‌های متنوعی است که او در فلسفه خود طراحی کرده است. جایگاه مطلق در فلسفه هگل به اندازه‌ای تعیین‌کننده است که اگر او را فیلسوف مطلق بدانیم به خطا نرفته‌ایم.

مفهوم مطلق در اندیشه هگل با نفس رحمانی در عرفان اسلامی شباهت دارد. با این وصف پرسش اصلی این نوشتار آن است که مطلق چه نسبتی با نفس رحمانی دارد؟ تفاوت‌های این دو مفهوم کدامند؟ با توجه به شواهدی مبنی بر آشنایی هگل با آثار جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) پرسش بعدی این است که آیا هگل در تصور مفهوم مطلق از اندیشه مولوی اقتباس کرده است؟ اختلاف مبانی این دو متفکر در چه مواردی است؟ این بررسی از آن جهت ضرورت دارد که میزان اصالت تفکر یک فیلسوف را به خوبی نشان می‌دهد و گستره تأثیر عرفان اسلامی را نیز نمایان می‌سازد.

تا کنون ابعاد مختلف مطلق از منظر هگل بررسی شده است، ولی چنین مقایسه‌ای کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است.

۱. مطلق از نظر هگل

مطلق، ایده است حقیقت در خود و برای خود است (هگل، ۱۳۹۱، ص ۴۷۵)، اندیشه و تفکر است و به تعبیری روح است. هر آنچه در عالم است اعم از ذهن، تاریخ، اجتماع و البته خود عالم، ظهور روح مطلق است.

نظام مفهومی در مطلق جای دارد (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۶۱-۶۳). این نظام مفهومی امری در حال تکامل است که مرحله نهایی آن در فلسفه هگل بروز می‌کند. مطلق با جهان پدیدار در ارتباط است، ولی جهان پدیدار را تشکیل نمی‌دهد.

مطلق، تنها فرد واقعی است (اینوود، ۱۴۰۲، ص ۹۳)، نگاه هگل به مطلق بسیار کلی و فراگیر است. مطلق، جریان شدن و صیورت به سوی غایت است. مطلق روح است، شاید این تعبیر نشانگر آن باشد که هگل، مطلق را به نحو «سوژکتیویته» تلقی می‌کند (هونت و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۳۴)، مطلق امری ذهنی است که در عرصه‌های مختلف ظهور می‌کند. همان حقیقت است که در فرایند خوداندیشی قرار می‌گیرد.

هگل مطلق را اندیشه خوداندیش می‌داند. در اندیشه هگل، مطلق، همه واقعیت است؛ یعنی آنچه روح است تمامیت واقعیت نیز هست.

«مطلق از نظر او شخصیت و روح به‌طور کلی است» (ستیس، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۶۲)، مطلق، روح خاصی نیست و به شخص خاصی تعلق ندارد، بلکه امری کلی است که شامل امور بسیاری خواهد بود. توهم عینیت روح مطلق با خدا، خطاست. خدای موردنظر هگل خدای ادیان ابراهیمی نیست، بلکه امر بسیار مبهمی است که موضوع

تفسیرهای متنوعی قرار گرفته است. به طور خلاصه باید گفت خدای هگل نه تنها سرمدی و تحول‌ناپذیر نیست، بلکه محتاج است (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳).

مطلق، جوهر نیست (فیندلی و کوژو، ۱۴۰۱، ص ۴۵)؛ بدین معنا که امری موجود و ملموس در خارج نیست و باید در ذهن به دنبال آن باشیم. این تعبیر هگل از جوهر خروج از مفهوم ارسطویی جوهر است.

«روح مطلق، تنها (یا واقعاً) ... به امری برای خود بدل می‌شود» (هگل، ۱۳۹۵، ص ۱۴). روح مطلق پس از سیر در امور مختلف سرانجام به خود برمی‌گردد، زمانی که در اوج بروز در هنر، دین و فلسفه سرانجام «به نحو سرمدی به سوی خود بازمی‌گردد» (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲)، هنر، دین و فلسفه راه‌های درک مطلق به‌شمار می‌روند. مطلق به صور مختلف محدود و متمایز تجلی می‌کند.

از نظر هگل «وجود مطلق، امری بدیهی است» (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۶۰). بدین معنا که چون اشیاء مختلف به همدیگر وابسته نیستند، به همین دلیل فهم مطلق نیز به چیزی نیاز ندارد، از این رو بدیهی است.

سیر دیالکتیک به سوی مطلق است. سیر اضداد در سه‌پایه‌ها تا آخرین مرحله (مقوله) ادامه پیدا می‌کند که «مطلق» است. مطلق، نامشروط است و پایان تضادهاست؛ چراکه با هیچ چیزی در تضاد نیست.

مطلق باید همه مقولات پیشین را در برگیرد؛ چراکه انضمامی است. اگر چنین نباشد آنگاه مقوله‌ای صرفاً انتزاعی خواهد بود (ستیس، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۶). مقولاتی مانند هستی و نیستی که مجرد هستند وقتی ترکیب شوند مقوله‌ای انضمامی (شدن) پدید می‌آورند و سیر مقولات به سمت انضمامی شدن است.

مطلق، شامل همه چیز است، از این رو به چیزی خارج از خود وابسته نیست. با تحقق مطلق، نظام تکمیل شده و ما نیز به شناخت مطلق دست پیدا می‌کنیم (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۸۰). مطلق، آخرین و عالی‌ترین مفهوم یا صورت فراگیر و نامشروط است؛ چراکه تعین مطلق دربرگیرنده همه مفاهیمی است که پیش از آن در فرایند دیالکتیکی مطرح شده است.

مفهوم مطلق «دایره دایره‌هاست» (مبیی، ۱۴۰۲، ص ۲۲). اگر مطلق را دایره‌ای فرض کنیم، برای منطق به‌منزله دایره‌ای بزرگ است که همه مفاهیم منطقی به شکل دایره‌هایی کوچک‌تر، یکی بعد از دیگری، از کوچک به بزرگ، درون آن قرار گرفته است.

در این راستا ایده مطلق از نظر هگل «همه چیز» است. وی باور دارد که ایده مطلق «هر تعین‌یافتگی را دربر می‌گیرد» (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱). مطلق حاوی هر چیزی مانند انسان، درخت، گل، ستاره و... است. طبیعت و ذهن آدمی وجوه مختلف تجلی مطلق به‌شمار می‌روند.

کارکرد مطلق در فلسفه هگل، اتحاد امور متضاد و ارائه تفسیر واحد از وجود است. او برای تثبیت اصل وحدت ضدین به مکتب‌های وحدت وجودی الثایی، ودائی، فلوپین، اسپینوزا و بیش از همه به مولوی نظر داشته است. هگل خود اذعان دارد که توصیف مولوی از نظریه وحدت وجود بر نظرگاه مشابه هندی ترجیح دارد:

اگر بخواهیم به اندیشه وحدت بنگریم - نه آنچنان که هندوئیسم از یک سو وحدت فاقد تعین و تفکر انتزاعی دارد و از دیگر سو، تکرار خسته کننده‌ای از ارتباط آن با جزئیات خاص است - بلکه اگر بخواهیم وحدت را به صورت والا و ناب بنگریم، باید سراغ پیروان محمد [ﷺ] برویم. برای مثال جلال‌الدین رومی شخصیت عالی است که وحدت روح با امر واحد را تصویر کرده و آن را عشق می‌نامد. این یگانگی روحی فراتر از امر متناهی و نازل است. این فرایند، متعالی ساختن امر طبیعی و روحانی است، ضمن اینکه امر ظاهری و فانی که به طور مستقیم مربوط به طبیعت است و روح که تجربی و دنیوی است از باطن طبیعت جدا می‌گردد (Hegel, 2001, p. 47).

قرائنی مبنی بر آشنایی هگل با عرفان ایرانی وجود دارد (طبری، ۱۳۴۸، ص ۳۹۹). افزون بر این، با توجه به اینکه هگل اندیشه وحدت وجودی در آثار مولوی را تحسین می‌کرد برای تبیین این نظرگاه، برخی ترجمه‌های روکرت از اشعار مولوی را نقل کرده است:

به آسمان پرستاره نگریستم، فقط یکی را دیدم

به امواج پرتلاطم دریا نگریستم، فقط یکی را دیدم...

هزار رؤیا دیدم، اما در آنها فقط یکی را دیدم...

هیچ قلبی زنده نیست، مگر آنکه پیوسته بستاید

یگانگی تو را از زمین و آسمان...

خورشید نیمروز تنها یک شعاع از نور توست

نور تو و من تا ابد یکی است

آسمان دوار همچون غباری در زیر پای توست

اما تنها یکی است و فقط یکی است تو و من یکی هستیم

غبار به آسمان تبدیل می‌شود و آسمان به غبار

اما ذات تو و من یکی است...

ای دل! باید در بادها سازگار و در سیلاب پایدار باشی

باد و آب یک عنصراند؛ چراکه واحد تو هستی (Hegel, 1894, p. 346-347).

روح مطلق حقیقت می‌تواند از جانب خود سخن بگوید (Hegel, 1983, p. 173)، سخنگویی روح را باید همان ظهور مطلق در سطوح مختلف تعبیر کنیم؛ چراکه مطلق در روح، طبیعت (دریا، دشت، کوه، سبزه، حیوانات و...) و منطق خود را نشان می‌دهد. بروز مطلق در روح، به صورت فی‌نفسه لنفسه است. در طبیعت با حالت لنفسه ظهور دارد طبیعت و روح بشر بسترهای عینی‌سازی و خودآگاهی مطلق هستند؛ یعنی مطلق در طبیعت به عینیت می‌رسد و از طریق روح انسانی به خودآگاهی می‌رسد. سرانجام مطلق در منطق به صورت فی‌نفسه بروز می‌کند.

۱-۱. مطلق در منطق

منطق یکی از عرصه‌هایی است که مطلق در آن خود را بروز می‌دهد. مطلق در منطق بدون هیچ قید و شرط و به اصطلاح به نحو لا بشرط مطرح است. با این بیان منطق برابر با مابعدالطبیعه است.

ایدهٔ هگل، جمع بین دانش و موضوع است (هگل، ۱۳۸۷، ص ۵۱). وی کوشید مابعدالطبیعه خود را از منطق اخذ کند. منطق به مثابه شناخت عالم خارج است که علم مستقلی به شمار می‌رود. این نگاه هگل یادآور اندیشهٔ رواقیان و اسپینوزا است. اسپینوزا می‌گفت: هر آنچه منطق بدان حکم کند، واقعیت دارد. از این رو هگل در تکریم او گفت: «یا باید اسپینوزا باشی، یا اصلاً فیلسوف نباشی».

آغاز فلسفه از ملاحظهٔ دنیایی معنوی و طبیعی است (دونت، ۱۳۸۰، ص ۸۰-۸۱). فیلسوف در زمینهٔ هستی باید احساس وظیفه کند؛ چراکه امور عقلانی و امور واقعی به هم بسته‌اند و کار فلسفی باید به وحدت آنها بیانجامد.

هگل باور دارد هستی (نخستین مقوله)، حاوی همهٔ مقولات بعدی است. او دستگاه فلسفی خود را از منطق شروع می‌کند و باور دارد که امر حقیقی را باید به منزلهٔ جوهر دریابیم (Hegel, 1807, p. 15). از نظر وی، منطق لزوماً علم مابعدالطبیعه است. اندیشهٔ محض همان مطلق است که گوهر واقعیت را تشکیل می‌دهد. پس منطق با مابعدالطبیعه یکی است.

از نظر هگل، عقل نظری محض و عقل عملی محض، غیرممکن است (کراسنوف، ۱۴۰۱، ص ۲۵۷-۲۵۸). این دو امر به طور جداگانه امکان‌ناپذیرند، ولی در کنار همدیگر ممکن به نظر می‌رسند. از این رو او به دنبال راهی است تا اجتماع این دو را به نمایش بگذارد. هگل منطق را دریچه‌ای مناسب برای رسیدن به این هدف ارزیابی می‌کند؛ چراکه ذهن و عین تفکیک‌ناپذیرند و همه چیز مطلق است.

۱-۲. مطلق در طبیعت

طبیعت دومین عرصه‌ای است که مطلق در آن ظهور می‌یابد. طبیعت، مطلق را از جهت عینی شدن بررسی می‌کند، یعنی وقتی مطلق، عینیت یافت، علم ما به مطلق در قالب طبیعت خواهد بود.

هگل «فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ روح را منطق کاربردی می‌خواند» (جیمز، ۱۳۹۹، ص ۱۹۱). این امر تأکیدی دوباره بر محوریت منطق در تفکر هگل دارد. منطق به کالبد فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ روح، جان می‌بخشد. به نحوی که باید بگوییم طبیعت و روح تنها گونه‌هایی از ظهور اندیشهٔ محض به شمار می‌روند.

۱-۳. مطلق در روح

روح، مطلق را از نظر ظهور در عرصهٔ آگاهی روح بشری بررسی می‌کند. نقطهٔ آغاز هگل در پدیدارشناسی روح، تأکید بر امکان شناخت ذات اشیا است. وی به خلاف کانت باور داشت شناخت ذات اشیا ممکن است. البته مراد هگل از ذات اشیا، روح مطلق است، چون همهٔ اشیا ظهور مطلق به شمار می‌روند.

پدیدارشناسی روح، حاوی قالب‌های گوناگون روح تا حصول روح مطلق است (اردبیلی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۹). پدیدارشناسی هگل درواقع کل فلسفه اوست و نمایانگر شکل‌گیری منطق هگل (اندیشه محض) است. ازاین‌رو پدیدارشناسی سیر تکوین منطق به‌شمار می‌رود. در این پدیدارشناسی تغییرات در عین رخ می‌دهد، ذهن خالی و با خود یگانه است. اختلاف، درون عین است؛ ازاین‌رو در مراحل آگاهی، فقط عین تحول می‌یابد؛ چراکه ذهن به تدریج بر اعیان آگاهی می‌یابد. پدیدارشناسی هگل بیانگر سیر شناسایی از پایین‌ترین مراتب (آگاهی حسی محض) تا بالاترین مرتبه (شناسایی مطلق) است که در زندگی روزمره و گستره تاریخ ظهور می‌یابد. این مراحل آگاهی بر اساس تضاد دیالکتیکی و مطابق سه‌گانه زیر تحقق می‌یابد:

۱-۳-۱. مرحله آگاهی محض

در این مرحله عین به نحوی مستقل در برابر ذهن قرار گرفته است، درحالی‌که هنوز ذهن درنیافته که عین امتدادی از اوست. نخستین مرحله آگاهی، خود حاوی سه گام است:

الف. آگاهی حسی؛ اینجا، شناسایی یقینی است؛ چراکه حس، عین را بدون واسطه درک می‌کند. در این مرحله باید با حذف برداشت‌های خود، عین را در حالتی بی‌واسطه بنگریم (Krasnof, 2008, p. 77). در این مرحله آگاهی، در این حد می‌دانیم که «این عین هست».

ب. ادراک حسی؛ حواس می‌توانند عین مقید به کلیت را درک کنند. آگاهی، عین جزئی (این کتاب) را به‌مثابه عضوی از صنف (کتاب) درک کند؛ به‌عبارتی کلیات محسوس مانند کتاب، گل، درخت و... قابل ادراک هستند. ج. فهم؛ در این مرحله کلیات نامحسوس مانند جاذبه، نیرو، وحدت، کثرت و... نیز به ادراک درمی‌آیند.

۱-۳-۲. مرحله خودآگاهی

در این مرحله، عین با ذهن یا خود، یگانه است و دیگر استقلال ندارد. امری واحد است که در طبع خویش متکثر است. این مرحله نیز سه گام دارد:

الف. میل

میل درواقع تصویری از نفی دیگری در خود است (پیبین، ۱۴۰۱، ص ۲۶). مشخصه بارز میل آن است که استقلال اعیان (اشیا) را از بین برده است.

میل نمایانگر تلاش سوژه برای یافتن رضایت عملی‌اش با جهان است (استرن، ۱۳۹۴، ص ۱۵۹). در حقیقت سوژه خود را چونان اراده به کار می‌گیرد تا از طریق محوسازی عین، دگرپوش عین را حذف کند.

ب. خودآگاهی فردی

خود، تنها هستی مستقل در جهان است، درحالی‌که عین استقلال ندارد. به همین دلیل میل با جذب عین، در پی نفی استقلال اوست تا نفس خویش را ارضا کند.

خودآگاهی، خویشتن خویش را در غیر خود می‌بیند؛ چراکه خویشتن خویش را گم کرده است. برای خودآگاهی، خودآگاهی دیگری وجود دارد (هگل، ۱۳۹۴، ص ۱۴۲). هر خودی در پی حذف خودهای دیگر است، اما بعد می‌بیند که نقض غرض کرده و تضاد رخ داده است.

ج. خودآگاهی همگانی

خودآگاهی در مواجهه با خودهای دیگر به جای حذف آنها، خاصیت استقلال آنها را از بین می‌برد و آنها را به خود وابسته می‌کند. از اینجا رسم خواجه و بنده در تاریخ بشر رخ می‌نماید.

هگل برای زندگی خواجه و برده سه مرحله را تصویر کرده است: نخست. آگاهی رواقی؛ رابطه خواجه و برده در این مرحله شکل انتزاعی دارد؛ دوم. آگاهی شکاکانه؛ این دو به وجود خود، باور داشته و به هر چیزی غیر از خود شک دارند؛ سوم. آگاهی اندوهبار؛ آگاهی از خود به مثابه ذات صرفاً متناقض است (Hegel, 2004, p. 126).

۳-۳-۱. مرحله عقل

تحول در عین بدین صورت است که عین در مرحله آگاهی، مستقل از ذهن بود، در مرحله خودآگاهی با ذهن اتحاد پیدا کرد و در مرحله عقل، هم جدا از ذهن است و با آن اتحاد دارد (ستیس، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۹۸). اتحاد ذهن با واقعیت از طریق عقل صورت می‌گیرد.

پس از بررسی مطلق در اندیشه هگل، اکنون نوبت به بررسی نفس رحمانی در عرفان اسلامی رسیده است. در این مرحله می‌کوشیم در کنار تبیین مفهومی، مراتب ظهور نفس رحمانی را به اختصار بیان کنیم.

۲. نفس رحمانی در تفکر مولوی

نظریه علیت بر محور علت فاعلی در فلسفه تثبیت شده است؛ ولی در عرفان سخن از تجلی و تشأن به میان می‌آید. در نظام تشأن دیگر از وجودهای متکثر خبری نیست. فقط یک وجود هست و آن ذات باری تعالی است که عالم، ظهور و بروز اوست. بنابراین در نظریه تشأن دیگر چیزی به نام صدور نداریم؛ یعنی مبدأ اول تعالی، وجودی مغایر خود را صادر نمی‌کند، چون جز او وجودی نیست؛ بلکه فقط ظهور و تجلی است. از این رو عارفان قاعده الواحد را به نحو جدیدی بازنویسی می‌کنند: «الواحد لا یظهر منه الا الواحد»؛ یعنی ظهور جانشین صدور می‌شود.

۲-۱. مفهوم نفس رحمانی

معلول اول در هستی‌شناسی عرفانی، یک وجود عام است که نفس رحمانی نام دارد و دارای نام‌های مختلفی است: وجود منبسط، فیض منبسط، قلم اعلی، وجود عام مفاض، رق منشور، تجلی ساری، نور مرشوش و... (فتاری، ۱۳۸۴، ص ۱۹۱-۱۹۲).

نفس رحمانی، ظهور واحد، بسیط و یک‌پارچه است که از تعین اول تا عالم ماده را دربر می‌گیرد. تعین به معنای مرتبه‌ای از تجلی و ظهور ذات است (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵). ظهور نفس رحمانی (وجود منبسط) بر اساس قانون علیت نیست، بلکه مطابق تشأن بوده و ربط محض است.

مولوی حروف مختلف مخلوقات و تحرک و تغییرشان را مانع یکپارچگی آنها نمی‌داند؛ چراکه سرتا پا یکی هستند. حروف مختلف مخلوقات با وجود تفاوت در شکل و صورت، در کنار همدیگر کلمات را ساخته و معنای واحدی را القا می‌کنند. اگر جداگانه بنگریم مغایر هم هستند، ولی اگر به ترکیب آنها نظر کنیم متحد بوده و دلالت بر یک مقصود دارند. مظاهر جهان هم دچار اختلاف هستند، ولی اگر به دقت در آنها بنگری خواهی یافت که پیکره واحد جهان آفرینش را ساخته‌اند و باطنی یگانه دارند (فروزانفر، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۲۰۴). وی در این باره می‌گوید:

اولاً بشنو که خلق مختلف
مختلف جان‌اند از یا تا الف
در حروف مختلف، شور و شکی است
گرچه از یک رو ز سرتا پا یکی است

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۹).

نفس انسان، یک چیزی است، ولی سی و دو حرف از آن پدید می‌آید و از ترکیب آنها کلمات و کتاب‌ها متولد می‌شود و تأثیرات بسیاری در جهان و جهانیان باقی می‌گذارد (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۷). جان انسان در نفس تصرف کرده و آن را جرّ و مدّ می‌دهد تا حروف مختلف را از آن ایجاد کند. از این حروف نیز کلماتی می‌سازد که گاه بستر صلح است و گاه اسباب جنگ را می‌سازد. بر این اساس مولوی در خصوص نفس رحمانی با صراحت بیشتری اشاره می‌کند:

جرّ و مدّ و دخل و خرج این نفس
از که باشد جز ز جان پر هوس؟
گاه جیمش می‌کند که حا و دال
گاه صلحش می‌کند گاهی جدال

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۵).

نفس رحمانی هم مثل نفس انسانی است که در حروف و کلمات گوناگون بروز می‌کند. نفس رحمانی منشأ پیدایش موجودات در مراتب مختلف هستی است و نفس انسانی هم سبب ظهور حروف و کلمات است، کلماتی که گاه شیرینی صلح و گاه تلخی جنگ را با خود می‌آورد.

تشکیک موجود در عرفان، خاص الخاصی است؛ یعنی فقط یک شخص وجود داریم و مابقی همه ظهور و تجلی او هستند. ماسوای او عدم است، البته عدم به معنای بطلان محض نیست، بلکه هست‌نماست؛ او خدایی است که «نیست» را به صورت موجودی شکوهمند پدید آورد و «هست» را به صورت نیست نشان داد (زمانی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۹۷). مولوی در این باره می‌گوید:

نیست را بنمود هست و مُحْتَشَم
هست را بنمود بر شکل عدم

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۷۲۶).

آنچه ما هستی حقیقی می‌پنداریم، درواقع پوست است و آنچه فانی می‌شماریم اصل و حقیقت وجود است. مولوی می‌گوید:

آنکه هستت می‌نماید، هست پوست
وآنکه فانی می‌نماید اصل، اوست

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۶۵۰).

بر اساس توصیف مولوی از وحدت شخصیه وجود، ذات حق تنها وجود است. ما و هستی ما، عدم است. ذات باری حقیقت محض است و محسوسات درواقع عدم‌اند که جامه وجود خیالی دربر کرده‌اند. ذات ما عدم است و هستی ما نیز به تحقیق، فانی است؛ اما خداوند وجود مطلق است که فانی‌نماست (گولپینارلی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵۰).

ما (ماهیات امکانی) قابلیت وجود و عدم داریم، اما حقیقت وجود که ذات باری تعالی است عدم را به همه وجوه طرد می‌کند. ذات حق، حقیقت وجود و بسیط محیط است. با توجه به اینکه ماهیات امکانی از عدم ابا ندارند، عارفان آنها را عدم می‌نامند و چون وجود را هم می‌پذیرند هستی‌نماست. درحالی که خداوند، حقیقت واحده است که قائم به خود است. ماهیات، فانی در وجود هستند و «اول وجود، اوست و ما هست‌نماییم» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۶-۶۷). انسان و سایر موجودات، وجودی فانی و ناپایدارند، که از هستی سایه، حقیقتی‌تر نیست و از هستی مطلق وام می‌گیرند (نیکلسون، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱۳)، اما او فانی‌نماست؛ چراکه از سویی فراتر از ادراک ماست و از طرفی دیگر از فرط ظهور مخفی است (فروزانفر، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۶)؛ ازاین‌رو فانی جلوه می‌کند. البته شاید بهتر باشد بگوییم انسان جاهل در بقای وجود مطلق دچار شک است (لاهوری، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

ما نیستِ هست‌نما هستیم، درحالی که خداوند هست نیست‌نماست؛ چراکه حقیقت وجود، اصل بوده و منشأ همه آثار است. به تعبیر ابن‌عربی در فص یعقوبی فصوص الحکم، و لیس وجوداً الا وجود الحق. وجود حق فارغ از هر تعین و قید است و همه ممکنات مراتبی از ظهورات حق هستند. با وجود تعدد تجلیات، او به وحدت حقیقی واحد است و عارف این کثرات موهوم را نمی‌بیند (زمانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰۱). فقط هستی مطلق، هستی دارد، همان که واجب‌الوجود است. انسان به‌معنای عدم است و به‌مثابه آینه‌ای در برابر اوست یا سایه‌ای به نسبت آفتاب وجود اوست. همان‌طور که تصویر در آینه و سایه، هستی حقیقی ندارند، موجود دیگری جز او از هستی برخوردار نیست. مولوی درباره ماهیات امکانی و ذات باری می‌گوید:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۷۱).

نفس رحمانی، وجود حقیقی نیست، بلکه ظهور یگانه و اضافه اشراقی واحد حق تعالی است که در تعینات جریان دارد. خداوند ظاهر است، نفس رحمانی ظهور اوست و تعینات مظاهر و مجالی این ظهور هستند. نفس رحمانی حقیقت بسیطی است که ماده این تعینات و صور نظام هستی است؛ چراکه در صور و متعینات جای گرفته و متعین و متصور می‌شود. مغایرت بین ظهور و مظهر اعتباری است؛ چراکه این دو در عالم خارج عین همدیگرند، همچنان‌که ماده و صورت با هم اتحاد دارند.

نفس رحمانی با آنکه دربرگیرنده ماسواست و بازتاب ذات باری تعالی است، ولی ربط محض و فقر صرف است. هیچ چیزی از خود ندارد و آویخته به ذات باری است. از آنجاکه ماهیت ندارد هیچ حکمی را نیز برنمی‌تابد و نمی‌توان او را به چیزی متصف کرد؛ وجود محض، ربط محض و معنای حرفی است.

نفسِ رحمانی، مطلق به اطلاقِ قسمی است؛ چراکه مقید به قید عموم است و هویت آن عمومیت و سریان خارجی است؛ یعنی همواره کثراتی را در خود جای داده است و بدون این کثرات، سریانِ نفسِ رحمانی ممکن نیست. بر این اساس، اطلاقِ آن قسمی است و علویات و سفلیات را دربر گرفته و در همه مراتب نظام هستی سریان دارد، در عین حال که واحد است. پس نفسِ رحمانی به لحاظ ذات و خارج، واحد است؛ هرچند کثرت ذاتی و خارجی دارد. ضمن آنکه کثرتِ ظهوراتِ آن به وحدتِ بازمی‌گردد. این همان معنای تقیید به قید اطلاقِ قسمی است که کلیّ سعی نیز نام گرفته است؛ کلیّ سعی حقیقتی وجودی و محیط است. وجودی است که رقائقِ مثالی و طبیعی افراد خود را دربر دارد و دارای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. این کلی به‌خلاف کلی مفهومی، دارای احاطه شمولی و سعه وجودی است.

ذات باری تعالی یک تجلی دارد و این تجلی همه موطن‌ها را پر می‌کند. تجلی یگانه است، ولی مراتب ظهور تکرر و شدت و ضعف دارند، از این‌رو تشکیک در ظهور پدید می‌آید. یگانگی تجلی به این معناست که دیگر هیچ تجلی دیگری از ذات احدی صادر نمی‌شود. به تعبیر دیگر یک وجود بسیط، یک معلول بسیط دارد که سراسر ماسوا را فرا گرفته است (قانونی، ۱۳۸۹ق، ص ۱۳۷).

ظهور تشکیکی موجودات در نفسِ رحمانی صورت می‌پذیرد. مطابق این ظهور در هر مرتبه، موجودی که مظهر تجلی الهی است پدید می‌آید. این موجودات در طبقات متعددی حضور دارند و البته هیچ کدام نمی‌توانند نشانگر ذات باری تعالی باشند. با این وصف، هر کدام به اندازه خود، تجلی بخشی از اسماء و کمالات الهی هستند. همین امر نشانگر آن است که اطلاق و عموم در نفسِ رحمانی خارجی است و ذهنی نیست؛ یعنی نفسِ رحمانی مطلق است و سریان خارجی دارد.

۲-۲. ظهور نفسِ رحمانی در مراتب هستی

یکی از مباحث بسیار مهم درباره نفسِ رحمانی، نحوه ظهور آن در مراتب هستی است. برای تبیین این بحث لازم است به مراتب هستی از منظر عارفان توجه کنیم. بر این اساس باید هستی‌شناسی عرفانی را وارسی کنیم.

در هستی‌شناسی مولوی، فکر سبب صورت است و صورت‌ها منشأ عرض‌ها هستند. به عبارت بهتر، همه موجودات که در اصل عرض هستند از صورت‌های مثالی پدید آمده‌اند و عقل اول یا به تعبیری نفسِ رحمانی، صورت‌های مثالی را ایجاد می‌کند. اکبرآبادی از مفسران سرشناس مثنوی می‌گوید: «یعنی این موجودات که در اصل اعراض‌اند، از صورِ مثال وجود یافته‌اند و صورِ مثال از فکرِ عقلِ کُل که روحِ محمدی است و آن را عقلِ اول و روحِ اعظم و قلمِ اعلی [نفسِ رحمانی] نیز می‌گویند. اما باید دانست که روحِ محمدی دیگر است و حقیقتِ محمدی دیگر؛ چه حقیقتِ محمدی، تعین اول را گویند که فوق مرتبه اعیان [ثابته] است و محیط بر جمیع حقایق و روحِ محمدی، تحت مرتبه اعیان است و فوق مرتبه ارواح؛ چه وی روح کلی است که محیط بر جمیع ارواح، و ابوالأرواح است» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۲ ص ۷۲۲). اعیان ثابته، صور اسماء الهی و صور علمیه حقیقت ممکنات در علم باری است که در تعین دوم جای دارند. پس از تحقق، بدان‌ها اعیان خارجه گویند. مولوی در این باره می‌گوید:

این عَرَضها از چه زاید از صور

وین صور هم از چه زاید از فِکَر

این جهان یک فکرت است از عقل کل

عقل چون شاه است و صورت‌ها رُسُل

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۹-۲۴۰).

نَفَسِ رحمانی وجودی لابشرط دارد که در هر مرتبه از هستی (عقل، نفس، جسم، جوهر، عرض و...) به همان صورت تجلی می‌کند. همان‌طور که نَفَسِ انسان، در مقام ذات خود صوتی بی‌تعیین است که هیچ کدام از حروف و کلمات نیست، ولی در هر مقطعی از دهان به صورت یکی از حروف و کلمات متعین می‌شود، نَفَسِ رحمانی هم لابشرط بوده و فاقد تعین است، ولی در هر مرتبه، با آن مرتبه عینیت دارد (زمانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۵۷-۸۵۸).

ذات باری واحد و بسیط است و جلوه او نیز واحد است، اما همه مراتب ماسوا را پوشش می‌دهد. البته ظهور وجود دارای شدت و ضعف است و هر مَظْهَر بر اساس قابلیت خود ظهور دریافت می‌کند. مهم‌ترین مظاهر و مراتب عبارتند از: تعین اول، تعین ثانی، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده.

ظهور نفس رحمانی در مراتب مختلف هستی را به ترتیب مرور می‌کنیم:

۱-۲-۲. تعین اول

نخستین تجلی نَفَسِ رحمانی و اولین مرتبه‌ای که می‌توان بدان علم یافت، تعین اول است. بدین معنا تعین اول، علمی است و وجودی نیست. در این تعین، ذات باری تعالی به خود علم دارد.

تعین اول درواقع «صورت علم او به خودش برای خودش است» (فناری، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸). در این مرتبه خداوند به نحو احدی به ذات خود نظر می‌کند کمالات الهی در این مقام اجمالی‌اند و تفصیل ندارند.

مولوی که متکی به تجربه شهودی در وحدت شخصیه وجود است (زرین کوب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۴۵). تصویری از موجودات ارائه می‌دهد که به صورت بسیط کنار همدیگر آرمیده‌اند فارغ از اینکه با هم تمایز داشته باشند. پیش از آنکه به جهان صورت و کثرت بیاییم در مرتبه احدیت، همگی در انبساط و بی‌تعینی به سر می‌بردیم و یک گوهر واحد بودیم. در آن عالم، کثرت و امتیازی که در عالم صورت هست، وجود نداشت. ما در بساطت و فارغ بودن از تعین و قید، چونان آفتاب، یک نور بودیم و مانند آب، هیچ گرهی نداشتیم (انقروی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۳۰۸). مولوی در این باره به زیبایی می‌سراید:

منبسط بودیم و یک جوهر همه

بی سر و بی پا بودیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب

بی گره بودیم و صافی همچو آب

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۷۴).

۲-۲-۲. تعین ثانی

دومین تجلی نَفَسِ رحمانی در تعین ثانی است. این تعین نیز علمی است، ولی به‌خلاف تعین اول، تفصیلی است. در تعین ثانی، ذات باری تعالی، افزون بر علم به خود، خودش را دارای صفاتی می‌یابد؛ یعنی کمالات و اسماء تفصیلی

پیدا می‌کند. اسمای حق تعالی در این تعین از یکدیگر تمایز پیدا می‌کنند و می‌توان آنها را تصور کرد. ذات باری در این تعین به حقایق موجود در خود به نحو خودآگاه علم پیدا می‌کند.

در این تعین است که اعتبارات مطرح‌شده و خداوند به خالقیت، الوهیت و... متصف می‌شود مبدئیت الهی از طریق تعین ثانی شکل می‌گیرد. با این تعین، تعینات حقی به پایان رسیده و تعینات خلقی آغاز خواهد شد. اما آنگاه که آن حقیقت در قامت اسما و صفات جلوه‌گری نمود کثرت خلقی پدید آمد (فروزانفر، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۸۴). مولوی در این باره می‌گوید:

چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۷۴).

وقتی نور خالص در قالب صورت اسیر گشت، مانند سایه‌های کنگره دچار تعدد می‌شود؛ برای تبیین این سخن مولوی باید بگوییم هنگامی که ذات الهی تجلی کرد نخست نور ذات (فیض اقدس) در مرتبه اعیان ثابت به عین هر شیء می‌رسد و صورت علمیه پدید می‌آید و اعیان موجودات وجود علمی پیدا کرده و مانند سایه‌های کنگره از همدیگر تمایز می‌یابند. در مرحله بعد انوار متنوعی (فیض مقدس) به مرحله ارواح می‌رسد و روح هر کس مطابق استعداد عین ثابتش وجود می‌یابد. ارواح نیز متمایز از همدیگرند. در مرحله دیگر که عالم جسم خلق شد روح هر کسی طبق استعداد عین ثابت خود، به مرتبه صورت انسانی می‌رسد (انقروی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۳۰۸-۳۰۹). درواقع نفس رحمانی دو مرحله دارد: نخست، مرحله درون صقعی آن، فیض اقدس نام دارد که اعیان ثابت را در تعین دوم پدید می‌آورد. دوم، مرحله برون صقعی که تعین‌های خلقی (عوالم عقل، مثال و ماده) را ایجاد می‌کند که در ادامه به اختصار آنها را بررسی می‌کنیم.

۳-۲-۲. عالم عقل

نفس رحمانی در نخستین تعین خلقی در عالم عقل جلوه می‌کند. عالم عقل، تجرد عقلانی دارد. در این مرتبه گونه‌های مختلفی از موجودات مجرد وجود دارند: ۱. در طبقه اول که آن را عالم جبروت، مصباح و حقیقت محمدیه نیز نامیده‌اند، دو دسته ملائک جای دارند که عاری از قوه و استعداد ترقی یا تنزل‌اند.

۲. طبقه دوم عالم نفوس کلیه است. این عالم را ملکوت به معنای اعم نیز می‌نامند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۶۲)، عاری از ماده هستند، ولی بدان تعلق دارند. مثل معلقه که واجد صورت و فاقد ماده هستند در این عالم‌اند. اهل ملکوت اعلی و اهل ملکوت اسفل در این عالم هستند که مدبر سماویات و ارضیات هستند.

۴-۲-۲. عالم مثال

عالم مثال دومین تعین خلقی است که مجلای نفس رحمانی است. این عالم را ملکوت به معنای اخص نیز نامیده‌اند. این عالم تجرد مثالی و برزخی دارد که بدان خیال منفصل هم می‌گویند. عالمی که اشیاء موجود در آن شکل، رنگ و اندازه دارند ولی فاقد جسمانیت و ماده هستند. فیض و امداد الهی از طریق عالم عقول (ارواح) و تدبیر عالم مثال به عالم ماده می‌رسد.

۵-۲-۲. عالم ماده

نفس رحمانی در آخرین مرتبه از تعینات خلقی و آنزل مراتب هستی، در عالم ماده ظهور می‌کند. عالم طبیعت مادی همین جهانی است که حاوی عناصر اربعه و مولید سه‌گانه است که پر از جوهر و عرض است. این عالم، فیض وجود را از عالم مثال گرفته است که عالم مثال که حاوی صُور است و عالم مثال نیز به واسطه عالم عقل (فکر) حظاً وجودی یافته است. چنان‌که گذشت مولوی با صراحت از مراتب عوالم عقل و مثال یاد می‌کند.

مولوی همه داستان‌ها و مثل‌های خود را بستری برای درک حقیقت و عَرْضی برای فهم جوهر می‌داند. هدف وی نمایان ساختن جوهر حقیقت است. انسان که افضل موجودات عالم است مطابق فرمایش قرآن «چیز قابل ذکری نبوده است» (انسان: ۱). به تبع او موجودات جهان هم چیزی نبوده‌اند، اراده الهی به وجودشان تعلق گرفت از این‌رو پدید آمدند و پس از مدتی از بین می‌روند؛ به تعبیری همه موجودات عالم، عَرْض هستند که فرصت محدودی برای وجود دارند (انقروی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۳۴۰):

نقل اعراض است این بحث و مقال نقل اعراض است این شیر و شگال

جمله عالم خود عَرْض بودند تا اندر این معنی بیامد هل آتی

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۹-۲۴۰).

اینکه انسان در برهه‌ای چیز مذکوری نبود، درواقع شیئی بالفعل نبود؛ مراد مرتبه مادی انسان است که عرض بود. «ماده انسان هم جزء انسان است... چه انسان مُلکی - یعنی صوری طبیعی - هم انسان است؛ چنان‌که انسان ملکوتی و جبروتی و لاهوتی... انسان‌اند» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۹).

۳-۲. وحدت شخصیه وجود

مولوی به وحدت شخصیه وجود باور دارد. در نظرگاه او ذات باری تعالی یک وجود بسیط، نامتناهی و یکپارچه است که همه واقع را فراگرفته است. غیر از او وجودی نیست و همه ماسوا شئون، اسماء و حالات او هستند؛ بدین معنا که وجود یک حقیقت بوده و عین وحدت است. باین‌حال دو وجه دارد: وجه اطلاقی که حاکی از حق است؛ وجه تقییدی که ناظر به خلق است. اصل وجود فاقد تعین است، ولی هنگامی که در قالب اسماء و صفات تجلی می‌کند عالم کثرت پدید می‌آید. مولوی خود را منادی وحدت می‌داند؛ چراکه حقیقت وجود با وحدت عینیت دارد. کثرت و شرک از تعینات امکانی نشئت گرفته‌اند، به‌طوری‌که اگر حجاب کثرت را برداریم دیگر تمایز و تفرقه‌ای بین موجودات باقی نمی‌ماند:

تفرقه برخیزد و شرک و دوی وحدت است اندر وجود معنوی

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۶۸۰).

وی مثنوی را نیز محل داد و ستد وحدت می‌داند. در این دفتر او به تبیین وحدت، وحدانیت، وحدت اعتقاد و... می‌پردازد (گولپینارلی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۶۳۹):

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بُت است
(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۹۲۱).

نور خورشید یکی است، اما آنگاه که بر شیشه‌های رنگارنگ پنجره می‌تابد و به صورت‌های گوناگون رخ می‌نماید
صد نور از آن پدید می‌آید (زمانی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۴۰). همچنان که نور وجود نیز در قالب‌ها تکثر پیدا می‌کند:
همچون آن یک نور خورشید سما صد بُود نسبت به صحن خانه‌ها
(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۵۵۰).

مولوی با همین نگاه وحدت‌بین، انسان‌ها را مؤاخذه می‌کند. او گریز انسان از انسان یا کوچک‌شماری فقیر از
سوی غنی را برنمی‌تابد و بر این باور است که انسان‌ها روح واحدی در صد هزار تن هستند. از نظر او جهان کثرت،
باعث بروز اختلاف و دویینی انسان‌ها شده است:

پیشتر آ پیشتر، چند از این ره زنی؟	چون تو منی من توم، چند توی و منی؟!
نور حقیم و زجاج، با خود چندین لجاج؟!	از چه گریزد چنین روشنی از روشنی؟!
ما همه یک کاملیم، از چه چنین آحولیم؟!	خوار چرا بنگرد سوی فقیران غنی؟!
ما همه یک گوهریم، یک خرد و یک سریم	لیک دو بین گشته‌ایم، زین فلک منحنی
روح یکی دان، و تن گشته عدد صد هزار	همچو که بادام‌ها در صفت روغنی
چند لغت در جهان، جمله به معنی یکی	آب یکی گشت چو خایه‌ها بشکنی
جان بفرستد خبر جانب هر با نظر	چون که به توحید، تو دل ز سخن برکنی

(مولوی، ۱۳۹۵، ج ۶ ص ۲۴۳-۲۴۴).

البته او خود می‌داند فهم درست این سخن (وحدت شخصیه وجود) بسیار دشوار است؛ چراکه لغزشگاه بسیار
خطرناکی است و درک چنین مطالبی برای افراد ضعیف‌الذهن ممکن نیست. از این رو نگران است تا مبدا باعث
خطای کسی بشود. نکته‌ها درباره وحدت مطلق مانند تیغ پولادین تیز است و کسی که سپر استعداد فهم درست را
ندارد باید عقب بنشیند. سرّ توحید همچون الماس تیز است و انسان نباید بدون استاد، ارشاد و ادراک در این عرصه
حضور یابد، چون ممکن است آسیب ببیند. بر این اساس مولوی ترجیح می‌دهد برای اینکه کسی آسیب نبیند تیغ
نکات و معانی را در غلاف اصطلاحات و مثل‌ها و قصه‌ها پنهان کند، مبدا کژخوانی مطلب را برخلاف مراد گوینده
درک کند و از اعتقادات و طاعات صحیح دور گردد (انقروی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۱). افراد پیرو هوای نفس که
طاقت درک اسرار توحید را ندارند، ممکن است با شنیدن چنین مطالبی خود را چونان محققان در عرفان پندارند و
فرعون وار انا الحق بگویند و در زندقه افتند (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸۵).

شرح این را گفتمی من از مری

لیک ترسم تا نلغزد خاطری

نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز

گر نداری تو سپر، واپس گریز

پیش این الماس، بی‌اسپر میا

کز بُردن، تیغ را نبود حیا

زین سبب من تیغ کردم در غلاف

تا که کج‌خوانی نخواند برخلاف

(مولوی، ۱۳۹۵، ص ۷۴).

۳. ارزیابی

پس از بررسی مطلق در فلسفه هگل و نفس رحمانی از منظر مولوی، اکنون فرصتی مناسب برای ارزیابی است. موارد زیر حاکی از مقایسه و ارزیابی تفکر هگل است. برای افزایش دقت در بررسی تطبیقی بین هگل و مولوی، جا دارد در دو فراز مبانی و محتوا به تفکر آنها پردازیم:

۳-۱. مبانی

در این قسمت آن دسته از مبانی نظری این دو متفکر مورد مقایسه قرار می‌گیرند که در این نوشتار بدان‌ها اشاره شده است. این موارد از این قرارند:

۳-۱-۱. وحدت شخصیه وجود؛ مولوی در هستی‌شناسی عارفانه خود به وحدت شخصیه وجود باور دارد، درحالی‌که هگل هیچ تصویری از چنین مفهومی ندارد.

۳-۱-۲. اعیان ثابته؛ این مفهوم بخشی از هستی‌شناسی مولوی است که در فرایند خلقت اهمیت بسیاری دارد، چنین مفهومی در اندیشه هگل نیست؛ چراکه هیچ تصویری از ورای عالم ماده ندارد.

۳-۱-۳. وحدت ظهور و مراتب هستی؛ در نگاه مولوی بر اساس قاعده الواحد، همان‌طور که وجود واحد است، ظهور او هم واحد است، البته به حسب استعداد، هر مرتبه جایگاه خاص خود را دارد؛ بحث از ظهور و مراتب آن هم در فلسفه هگل مفقود است.

۳-۱-۴. تشکیک؛ مولوی به تشکیک در ظهور باور دارد؛ تعین اول، ثانی، عالم عقل، مثال و ماده هر کدام نسبت به مراتب قبل و بعد از خود ضعیف‌تر و قوی‌تر هستند. در خود این مراتب هم تشکیک جاری است؛ مطلق مشکک نیست و اساساً چنین مفهومی در فلسفه هگل معنا ندارد؛ لوازم تحقق تشکیک عبارتند از: وحدت و کثرت خارجی و ذاتی؛ بازگشت کثرت به وحدت و سریان وحدت در کثرت. این امور بستر ساز تحقق تشکیک در نفس رحمانی است؛ چراکه نفس رحمانی حقیقی واحد و سریانی است و مطلق به اطلاق قسمی است.

۳-۱-۵. تضاد دیالکتیک؛ هگل سیر مقولات از هستی تا مطلق را بر اساس تضاد دیالکتیک به تصویر می‌کشد. این فرایند با اشکالات زیادی مواجه است که چندان مورد قبول مولوی نیست.

۳-۱-۶. روش‌شناسی؛ روش مورد قبول مولوی شهود عرفانی است و روش هگل عقلی است.

۳-۲. محتوا

۳-۲-۱. پیدایش؛ مطلق پایان تضادهاست، بدین معنا هگل با روش دیالکتیک خود و با شیوه استنتاجی‌اش از هستی آغاز کرده و در پایان به نهایی‌ترین مقوله، مثال (ایده) مطلق می‌رسد. هستی به شدن اتکا دارد و شدن متکی به برنهاد بعدی است، به همین منوال باید پیش رفت تا به اصل سابق بر همه مقولات، یعنی مثال مطلق رسید. بنیاد هستی و برآن تقدم دارد. برنهاد بعدی هم بنیاد شدن است. اگر این سیر را دنبال کنیم درخواهیم یافت که مقوله نهایی، یعنی مثال مطلق، بنیاد هستی و همه مقولات دیگر است. با این وصف به صراحت سخنی از پیدایش مطلق نیست، بلکه در فرایند دیالکتیک، به‌مثابه آخرین مقوله تحقق می‌یابد. درحالی‌که نفس رحمانی بر اساس قاعدة الواحد از ذات باری تعالی صادر می‌شود.

۳-۲-۲. بساطت؛ مطلق، بسیط نیست؛ چراکه به تصریح هگل، امری انضمامی است، یعنی انتزاعی نیست؛ چراکه منتهی‌الیه مقولات است و سیر مقولات در جهت تشخیص و انضمامی بودن حرکت می‌کند. از طرفی مطلق شامل همه مقولات پیشین است و به تعبیری دایره دایره‌هاست، یعنی هر بخش از فلسفه هگل درون مطلق جای دارد و به طور طبیعی از بقیه بخش‌های فلسفه او متمایز است. همین امر بهترین دلیل بر عدم بساطت مطلق است، درحالی‌که نفس رحمانی بسیط است؛ چراکه نخستین و تنها مخلوق ذات باری تعالی است و همان‌طور که خداوند بسیط‌الحقیقه است مخلوق او نیز مطابق قانون سختیت بیشترین شباهت را با او دارد و دارای بساطت است. در هر موطنی (عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده) به طور کامل حضور دارد.

۳-۲-۳. ایجاد؛ مطلق در نظر هگل موجودات جهان را ایجاد نمی‌کند و تنها یک نظام مفهومی است، درحالی‌که نفس رحمانی جهان ماسوا را ایجاد می‌کند.

۳-۲-۴. هویت سریانی؛ مطلق در سه عرصه (منطق، طبیعت و روح) به طور جداگانه ظهور می‌کند، ولی نشانی از پیوستگی این سه عرصه با همدیگر وجود ندارد، درحالی‌که نفس رحمانی امری پیوسته است. ظهوری واحد و سریانی است که به‌مثابه آشاری از بلندترین نقطه تا پایین‌ترین نقطه به طور یکپارچه سریان دارد، هرچند در طول مسیر شکن‌های متعدد پیدا می‌کند.

۳-۲-۵. سعه وجودی؛ مطلق حاوی همه چیز است؛ نفس رحمانی هم دربرگیرنده همه مظاهر است، ولی تفاوت این دو در آن است که اگر مطلق هگل دایره دایره‌ها باشد، آنگاه مثل عدد ۱۰۰ است که حاوی سایر اعداد زیرمجموعه خود است، ولی عین آنها نیست، درحالی‌که نفس رحمانی در نظر مولوی، عین هر مرحله و امر مقید است.

۳-۲-۶. جنس وجودی؛ مطلق از جنس ذهن و اندیشه است؛ وجه تمایز تفکر هگل با سایر نظام‌های مدعی وحدت وجودی آن است که هگل مطلق را جنس تلقی می‌کند که این جنس حاوی همه انواع است، نقش فاعلی دارد و البته به صورت اندیشه است. مطلق، روح، اندیشه و تنها فرد واقعی است و به تعبیر دیگر، اندیشه خوداندیش است، ولی نفس رحمانی ظهور است. نفس رحمانی جلوه وحدانی سریانی ذات باری تعالی است، ماده اصلی صور و تعینات نظام هستی

است؛ حقیقتی بسیط است که در قالب صور و تعینات متکثر جهان شکل گرفته و تعین پیدا می‌کند. از یک حیث جدا از مظاهر و مجالی است و از جهت دیگر با مظاهر و حتی با ظاهر (خدا) اتحاد دارد و یک راستای طولی قرار می‌گیرد.

۳-۲-۷. جایگاه؛ مطلق آخرین مقوله است. پس از طی فرایند دیالکتیک و تبدیل اعداد به همدیگر سرانجام مثال مطلق رخ می‌نماید. پس از تحقق مطلق، نظام تکمیل شده و شناخت مطلق میسر می‌گردد؛ درحالی که نفس رحمانی اولین و تنها مخلوق باری تعالی است.

۳-۲-۸. توحید؛ مطلق در بستری بی‌اعتنا به خالق هستی مطرح شده است و اساساً در اندیشه هگل نشانی از خداوند متعال وجود ندارد. درحالی که نفس رحمانی در بستری توحیدی مطرح شده و لطیف‌ترین تفسیر وحدانی را از هستی عرضه می‌کند و این مهم‌ترین مسئله در نظام اندیشه است.

۳-۲-۹. اقتباس نارسا؛ هگل مطلق را در همه پدیده‌ها حاضر می‌بیند و آن را منبع تحرک می‌داند. اشارات او درباره مطلق، شباهت زیادی به نفس رحمانی دارد. شواهدی چند در خصوص آشنایی او با اندیشه مولوی و عرفان اسلامی گذشت. در بحث خواجه و بنده و برخی مباحث دیگر نیز به طور آشکار از مضامین مثنوی بهره برده است (خلیلی جهرمی، ۱۳۹۷، ص ۱۹۹-۲۰۵)، ولی به نظر می‌رسد هگل نتوانسته است به معنای بلند موردنظر مولوی دست یابد.

نتیجه‌گیری

هگل مانند بسیار معاصران خود با عرفان اسلامی آشنا بوده و در آثار مهم خود بدان‌ها اذعان کرده است. با این وصف، تصریح در آثار و شباهتی‌هایی چون تجلی مطلق در امور مختلف، قرار دادن همه چیز در مطلق و... شواهد غیرقابل انکاری است که حاکی از توجه هگل به نظریه نفس رحمانی در اندیشه مولوی است.

وجه توجه خاص هگل به اندیشه مولوی، تصویر جذاب وحدت شخصیه وجود است. اما بزرگ‌ترین خطای هگل درست همین جا رقم خورده است، جایی که هگل محتوای تفکر مولوی را وحدت وجود خطاب کرده و در تراز اندیشه اسپینوزا، ودائی، الثابی و... قرار داده است. درحالی که تفکر عالی مرتبه مولوی از این امور فاصله‌ای بس بعید دارد. هگل برای وصول به اندیشه مولوی گام برداشته است، درحالی که مبانی تفکر او در مواردی مانند وحدت شخصیه وجود، مراتب هستی، اعیان ثابته، تشکیک و... با مولوی تفاوتی اساسی دارد.

هگل کوشیده بخشی از ویژگی‌های نفس رحمانی را در فلسفه خود انعکاس داده و تا حدی نیز توانسته مطلق را شبیه نفس رحمانی ترسیم کند، ولی در این خصوص ناکامی‌های بسیاری داشته است و در اموری مانند پیدایش، بساطت، هویت سریانی، سعه وجودی، جایگاه، توحید و... بین مطلق و نفس رحمانی فاصله‌ای ناپیمودنی قرار گرفته است. از این‌رو به نظر می‌رسد سخن مولوی را «برخلاف» دریافته است.

منابع

- اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۴). هگل: از متافیزیک به پدیدارشناسی. تهران: علمی.
- استرن، رابرت (۱۳۹۴). هگل و پدیدارشناسی روح. ترجمه محمدمهدی اردبیلی و سیدمحمدجواد سیدی. چ دوم. تهران: ققنوس.
- اکبرآبادی، ولی محمد (۱۳۸۳). مخزن الاسرار شرح مثنوی. به اهتمام ن. مایل هروی. تهران: قطره.
- آنقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل (۱۳۴۸). شرح کبیر آنقروی بر مثنوی معنوی. ترجمه عصمت ستارزاده. تهران: ارژنگ.
- آنقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل (۱۳۵۱). شرح کبیر آنقروی بر مثنوی معنوی. ترجمه عصمت ستارزاده. تهران: میهن.
- اینوود، مایکل (۱۳۸۷). فرهنگ فلسفی هگل. ترجمه حسن مرتضوی. مشهد: نیکا.
- اینوود، مایکل (۱۴۰۲). هگل. گروه مترجمان. تهران: شب خیز.
- بیزر، فردریک (۱۳۹۱). هگل. ترجمه سیدمسعود حسینی. تهران: ققنوس.
- پسین، رابرت (۱۴۰۱). خودآگاهی نزد هگل (میل و مرگ در پدیدارشناسی روح). ترجمه امیر مازیار. تهران: لگا.
- جیمز، دیوید (۱۳۹۹). هگل. ترجمه محمدهادی حاجی بیگلر. تهران: علمی و فرهنگی.
- خلیلی جهرمی، جلیل و دیگران (۱۳۹۷). همانندی‌های دیالکتیکی مولانا و هگل. بوستان ادب، ۳ (۱۰).
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم. چ دوم. تهران: مولی.
- دونت، ژانت (۱۳۸۰). درآمدی بر هگل. ترجمه محمدجعفر پوینده. تهران: سرچشمه.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). سرّ نی. چ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.
- زمانی، کریم (۱۳۷۵). شرح جامع مثنوی. چ سوم. تهران: اطلاعات.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴). شرح مثنوی. به کوشش مصطفی بروجردی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: ناب.
- ستیس، و. ت. (۱۳۷۱). فلسفه هگل. ترجمه حمید عنایت. چ پنجم. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سینگر، پیت (۱۳۷۹). هگل. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- طبری، احسان (۱۳۴۸). برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران. بی‌جا: بی‌نا.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۳). شرح مثنوی شریف. چ هفتم. تهران: علمی فرهنگی.
- فنازی، محمد بن حمزه (۱۳۸۴). مصباح‌الأنس (شرح مفتاح الغیب). تصحیح محمد خواجوی. چ دوم. تهران: مولی.
- فیندلی، ج-ن و کوژو، آکساندرو (۱۴۰۱). پدیدارشناسی روح هگل. ترجمه بهمن اصلاح‌پذیر. چ دوم. تهران: روز آمد.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۹ق). اعجاز البیان. تحقیق عبدالقادر احمد عطاء. مصر: دارالتألیف.
- کراسنوف، لری (۱۴۰۱). درآمدی بر پدیدارشناسی روح (از مجموعه درآمد‌های کمبریج بر آثار بزرگ فلسفی). ترجمه حسین مافی مقدم و مصطفی محمددوست. تهران: نقد فرهنگ.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۴). نثر و شرح مثنوی شریف. ترجمه و توضیح توفیق ه. سبحانی. چ چهارم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لاهوری، محمدرضا (۱۳۸۱). مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی. مقدمه، تصحیح و تعلیقات رضا روحانی. تهران: سروش.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۰). افکار هگل. چ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مولوی بلخی، مولانا جلال‌الدین (۱۳۹۵). مثنوی معنوی. چ ششم. تهران: پیام عدالت.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵). کلیات شمس یا دیوان کبیر. تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چ دوم. تهران: امیرکبیر.
- میسی، جولی (۱۴۰۲). دیالکتیک هگل. ترجمه مهدی محسنی. تهران: آن‌سو.

- نیکلسون، رینولد (۱۳۸۹). شرح مثنوی مولوی. ترجمه حسن لاهوتی. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۸۷). مقدمه‌های هگل بر پدیدارشناسی روح و زیبایی‌شناسی. ترجمه محمود عبادیان. تهران: علم.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۴). خداپناهی و بندگی از پدیدارشناسی روح هگل. ترجمه علیرضا سیداحمدیان. تهران: چشمه.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۱). دانشنامه علوم فلسفی به صورت طرح (دانشنامه منطق). ترجمه زیبا جبلی. تهران: شفيعی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۵). متافیزیک. ترجمه محمد مهدی اردبیلی. تهران: حکمت.
- هونت اکسل و دیگران (۱۴۰۰). راهنمای انتقادی پدیدارشناسی روح هگل. ترجمه محمد مهدی اردبیلی و علی سهرابی. تهران: نشر نی.
- Hegel, Georg Wilhelm Ferdrich (1807). *Phenomenology of Spirit*. Bamberg and Wurzburg, First Print.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1894). *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, With Five Introductory Essays*. Translated By William Wallace, M.A., LL.D., Fellow of Merton College, and Whyte's Professor of Moral Philosophy in the University of Oxford. Clarendon Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Ferdrich (2001). *Philosophy of Mind* (Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences). Translated by William Wallace. blakmask.com.
- Hegel, Georg Wilhelm Ferdrich (2004). *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller, with Analysis of the Text and Fore word by J. N. Findlay, F.B.A., F.A.A.A.S. Oxford University Press. New York: Published in the United States by Inc.
- Hegel, Georg Wilhelm Ferdrich, (1983). *Gena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-1806)*. Translated by Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press.
- Kransof, larry, (2008). *Hegel, s Phenomenology of Spirit (An Introduction)*. New York: Cambridge University Press.