

An Assessment of the Principle of Opposition in Hegelian Dialectics Based on the Thought of Rumi

Mansoor Mahdavi  / An assistant professor of philosophy and Islamic theology, Jahrom University
Received: 2025/04/14 - **Accepted:** 2025/07/14 mahdavi.mnsr@gmail.com

Abstract

Adopting a descriptive-analytical approach, this paper refers to the concept of opposites in Hegelian thought. Opposites have transformed Hegel's philosophy into a fruitful contemplation for audiences, to the extent that this dimension can be considered the most captivating aspect of his thinking. Opposites progress through their dialectical course based on a triad. Therefore, in the first step, by examining the dialectical method and the process of transformation of opposites, an attempt has been made to present Hegel's viewpoint on opposites and the manner of their unification. In the next step, opposites are examined from Molavi's perspective. In Molavi's thought, significant attention is also paid to this subject. In his thinking, opposites have entirely different fates in the world of Sovereignty (Jabarut) and the material world, such that in the material world, they have diverse functions and ultimately follow the path of incorporeality, whereas Hegel's thought is far removed from such concepts, as he only focuses on opposites in the material world. Hegel has borrowed heavily from Molavi in his discussion of opposites.

Keywords: opposites, dialectical method, unity of two opposites, world of sovereignty (Jabarut), material world.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی اصل تضاد در دیالکتیک هگل بر پایه اندیشه مولوی

mahdavi.mnsr@gmail.com

منصور مهدوی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه چهرم

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳

چکیده

این نوشتار با رویکرد توصیفی - تحلیلی به تضاد در اندیشه هگل اشاره کرده است. تضاد فلسفه هگل را در نظر مخاطبان به تفکری زایا تبدیل کرده است، تا آنجا که می‌توان این بعد را جذاب‌ترین جنبه اندیشه وی دانست. تضاد بر اساس سه پایه‌ها سیر دیالکتیکی خود را طی می‌کنند. از این رو در گام اول با بررسی روش دیالکتیکی و فرایند تبدیل تضاد سعی شده است نظرگاه هگل درباره تضاد و نحوه وحدت بین آنها ارائه شود. در گام بعد تضاد از منظر مولوی بررسی گردیده است. در اندیشه مولوی نیز توجه فراوانی به این موضوع شده است. در تفکر وی تضاد در عالم جبروت و عالم ماده سرنوشتی کاملاً متفاوت دارند، به گونه‌ای که در عالم ماده، کارکردهای متنوعی دارند و در پایان، مسیر تجرد را می‌پیمایند، درحالی که فضای اندیشه هگل از چنین مفاهیمی به دور است؛ چنان که وی تنها به تضاد در عالم ماده توجه دارد. هگل در بحث تضاد، اقتباس‌های پرشماری از مولوی داشته است.

کلیدواژه‌ها: تضاد، روش دیالکتیکی، وحدت ضدین، عالم جبروت، عالم ماده.

مقدمه

فلسفه هگل از فعال‌ترین شاخه‌های فلسفه غرب در قرون جدید به‌شمار می‌رود. بسیاری از اندیشمندان به این نظام فکری توجه داشته‌اند و موج‌های فلسفی و اجتماعی پرشماری در غرب بر پایه آن شکل گرفته است. افزون‌براین، در شرق نیز تحت تأثیر فضای فکری غرب، افراد زیادی به ترویج افکار هگل پرداخته و به مبانی اندیشه او توجه کرده‌اند. هسته پر جنب‌وجوش تفکر هگل «روش دیالکتیکی» اوست. تحرک و پویایی فلسفه هگل وابسته به دیالکتیک است. دیالکتیک نیز مبتنی بر اصل «اتحاد ضدین» است.

از سوی دیگر، بحث «تضاد» در اندیشه عارف شهیر جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) مکرر مطرح شده است. شواهد روشنی وجود دارد مبنی بر اینکه هگل با اندیشه‌های مولوی آشنایی داشته و از آنها در آثار خود بهره برده است. ارزیابی دیدگاه هگل درباره «اتحاد متضادین» موضوع اصلی این نوشتار است. بر این اساس، پرسش بنیادی آن است که آیا اصل «اتحاد ضدین» در روش دیالکتیکی هگل از نظر مولوی پذیرفتنی است؟ بحث «اتحاد ضدین» در اندیشه هگل، چالش پذیرش اصل «امتناع نقیضین» را نیز به‌میان می‌آورد. از این‌رو ضروری است نظر هگل در این باره بررسی شود و روشن گردد که آیا در دیدگاه مولوی، اصل «امتناع نقیضین» اعتبار دارد یا خیر؟

هگل تأکید دارد که جهان باید به صورت «کل» نگریسته شود. در این نگرش، عقل جایگاهی بنیادین دارد. بنابراین بررسی ماهیت و کارکرد عقل در روش دیالکتیک هگل نیز از اهمیت برخوردار است.

تا کنون پژوهش‌های پرشماری درباره دیالکتیک هگل صورت گرفته، ولی مقایسه و ارزیابی نظریه وی بر اساس اندیشه‌های مولوی کمتر توجه پژوهشگران را برانگیخته است.

نخستین کاربرد مؤثر اصطلاح «دیالکتیک» در آثار افلاطون دیده می‌شود، هرچند این مفهوم در آن دوران ماهیتی انتزاعی داشته است. در آثار فیلسوفانی مانند ارسطو، آگوستین، دکارت و دیگران ماهیتی متغیر و حاشیه‌ای دارد (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۷۷)، تا اینکه در اندیشه کانت، دیالکتیک (استعلایی) با ویژگی‌هایی نوین مطرح گردید. «دیالکتیک استعلایی» بخشی از منطق کانت بود که به عقل و شناسایی غیرمجاز مربوط می‌شد. بخش دیگر، تحلیل استعلایی بود که عملکرد فاهمه و شناسایی مجاز را در قالب مقولاتی سه‌گانه بررسی می‌کرد که مقوله سوم تألیف دو مقوله قبلی بود.

هگل نقدهای بسیاری به دیالکتیک کانت وارد کرده است (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۶۳-۲۶۷ و ۲۶۹). شاید مهم‌ترین ایراد هگل به کانت آن باشد که هگل معتقد است: حصول شناخت از مطلق (نامشروط) از طریق عقل ممکن است و بر این اساس، مطلق را به صورت «کل» عرضه می‌کند (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۶۱).

هگل از فهم واقعیت استقبال کرده، آن را نقطه مرکزی تفکر خود قرار می‌دهد، درحالی‌که بنیان معرفت‌شناسی کانت بر اساس بیگانگی با واقعیت شکل گرفته است.

۱. تضاد در اندیشه هگل

تضاد دیالکتیکی جایگاه مهمی در اندیشه هگل دارد. برای کشف معنای مد نظر هگل لازم است ماهیت، فرایند دیالکتیکی، اصل «تضاد» و دیگر مفاهیم مرتبط را واریسی کنیم. در ادامه، در گام اول این سرفصل‌ها را مرور کرده، در گام بعد، تضاد در اندیشه مولوی را تحلیل خواهیم کرد:

۱-۱. ماهیت دیالکتیکی اضداد

دیالکتیک هگل نقطه تقاطع هستی و شناخت است؛ زیرا هگل معرفت‌شناسی و هستی را بر همدیگر منطبق می‌داند. بر این اساس، «دیالکتیک» مطابقت اندیشه و هستی است (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۷۴). «دیالکتیک» روح پیشرفت علمی است (میعی، ۱۴۰۲، ص ۲۳) و هر شناخت علمی معتبر، مبتنی بر آن شکل می‌گیرد (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰). دیالکتیک، هم روش بیان است، هم خود محتوا؛ زیرا محتوای اندیشه نیز ماهیتی دیالکتیکی دارد (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۴۸).

هگل دیالکتیک را به مثابه روشی برای کشف حقیقت برگزید؛ روشی که از مواجهه با تضاد و تناقض گریزان نیست. دیالکتیک درواقع موتور محرک فلسفه هگل محسوب می‌شود.

این دستگاه فکری نوعی مابعدالطبیعه است که در پی تعیین ساختار کلی هستی است (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۷۰). هستی متناهی - اعم از ذهنی یا عینی - در فرایند دیالکتیکی قرار می‌گیرد. دیالکتیک به مطلق اعتبار می‌بخشد و این اعتبار را از مطابقت با اصول خود و هماهنگی با هستی به دست می‌آورد. برای آنکه اندیشه بتواند هستی را بشناسد ناگزیر باید فرایند دیالکتیکی را تجربه کند. اما فرایند دیالکتیکی چیست؟

۱-۲. اضداد در فرایند دیالکتیکی

روش دیالکتیکی مبتنی بر سه گام با دقیقه است:

نخست. گام فاهمه (ثبات): در آن مفهوم یا صورت دارای پایداری است. کارکرد فاهمه ایجاد تمایز بین اشیاست؛ به گونه‌ای که اشیا را به نحو «فی نفسه» وضع می‌کند (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۷۸).

دوم. عقلانیت سلبی (بی‌ثباتی): در این مرحله تعیین اول، بخشی از ضد خود می‌شود. این گام را «دیالکتیک» هم نامیده‌اند؛ زیرا هم لغو می‌کند و هم حفظ می‌نماید (میعی، ۱۴۰۲، ص ۱۲). این مرحله در فرایند دیالکتیک نقش بسزایی دارد؛ زیرا تحقق دیالکتیک منوط به وجود این گام در مقام نفی‌کننده است. گام دوم همواره خصلتی منفی دارد.

سوم. عقلانیت ایجابی: در این مرحله، میان دو امر متضاد، وحدت شکل می‌گیرد (میعی، ۱۴۰۲، ص ۱۲). این گام زمینه‌ساز تداوم فرایند دیالکتیکی است؛ از یک سو محل وحدت گام اول و دوم بوده؛ زیرا بر تعامل دو حالت پیشین استوار است، و از سوی دیگر، به سبب ایجابی بودن، آمادگی ورود به سه پایه‌ای دیگر را نیز دارد.

گام سوم از ابتکاراتی است که هگل در عین اقتباس، بدان روی آورده است. پس از آنکه بین گام اول و دوم تناقضی رخ داد، در این مرحله فاهمه چنین ادعا می‌کند که مطلق یک شیء منفرد نیست، بلکه مجموعه آن شیء و همه اشیا است که شیء نخست وابسته به آنهاست.

با این وصف، هم ادعای گام اول (استقلال امر نامشروط و مطلق) حفظ می‌گردد و هم مدعای گام دوم (جزئی بودن و وابستگی شیء) تثبیت می‌شود. رهایی از تناقض، با رسیدن به ساحت «کل» ممکن می‌شود (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۷۹). «کل» در نسبت با اجزای خود، نامشروط است، درحالی که فاهمه نادانسته امر نامشروط را جزئی از کل تلقی کرده بود. این در حالی است که این کل، خود نامشروط است.

۳-۱. اولین اضداد

هگل با الگوبرداری از منطق ارسطویی - که در آن با افزودن فصل به جنس، نوع حاصل می‌شود - سه مقوله «ایجابی»، «سلبی» و «عقلانی» (ایجابی) را طراحی کرد. برای فهم بهتر سخن هگل، بجاست نخستین کاربرد روش دیالکتیکی او را در سه پایه معروف (هستی، نیستی، شدن) بررسی کنیم:

«هستی»، هستی محض است، بدون هرگونه تعین یا کیفیت دیگر. در بی‌واسطگی تعین‌اش، تنها با خود یکسان است و همین امر موجب غیرمتعین‌پذیری و تهی‌بودن آن می‌شود (هگل، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱)؛ مانند اینکه بگوییم: این کتاب «هست»، ولی هیچ ویژگی دیگری نداشته باشد؛ انگار گفته‌ایم: این کتاب «نیست». وقتی می‌گوییم: این کتاب «هست»، اما غیر از هست بودن هیچ خاصیت دیگری ندارد، مثل این است که بگوییم: این کتاب «نیست». بر این اساس، هستی محض اگر از همه تعینات خود تهی باشد به ضد (تقیض) خود تبدیل می‌شود. از اینجاست که «نیستی» پدیدار می‌شود. بنابراین، هستی، نیستی را درون خود دارد؛ چنان که هگل نوعی یگانگی بین هستی و نیستی قائل است (هگل، ۱۳۹۱، ص ۲۳۳). این وضعیت حاکی از بروز تناقض بین دو مقوله هستی و نیستی است. اما چون هستی و نیستی با همدیگر تعامل دارند و درون یکدیگر منحل می‌شوند، مقوله سوم به نام «شدن» پدید می‌آید که جامع بین دو مقوله پیشین است.

معجزه روش دیالکتیک هگل اینجاست: استخراج چیزی از درون مقوله‌ای مانند هستی که ظاهراً در آن نیست (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۶). در این سیر، هستی نخستین مقوله است و البته شامل همه مقولات بعدی نیز می‌شود؛ زیرا مشترکات آنها را در خود دارد. حرکت میان مقولات متضاد، از مفاهیم کلی و مجرد به مفاهیم کمتر کلی و کمتر مجرد گرایش دارد.

در سه پایه دوم هگل مقوله اندازه (دارای کیفیت و کمیت) به مثابه «برنهاد» مطرح می‌شود. سپس به «بی‌اندازه» - به مثابه «برابر نهاد» - گذر می‌کند که با آن در تضاد است. سرانجام این دو در «ذات» به مثابه «هم‌نهاد»، به وحدت می‌رسند (میپی، ۱۴۰۲، ص ۲۸). هریک از اجزای این سه پایه، مطابق الگویی که هگل ترسیم کرده است، به دیگری گذر می‌کند. اما باید دید آیا این الگو به واقع تحقق یافته است؟

۳-۱-۱. چالش سه پایه‌های دیگر هگل

سه پایه‌های دیگر منطق هگل به سادگی و انسجام این دو نیست و با چالش‌های جدی مواجه‌اند:

الف. چالش ساختاری: برخی سه پایه‌ها درواقع چهارپایه و دوپایه‌اند؛ یعنی به جای سه عنصر، از چهار یا دو عنصر

استفاده شده است، بی‌آنکه هگل توضیحی درباره تغییر اصل دیالکتیکی ارائه کند (میبی، ۱۴۰۲، ص ۲۹-۳۰). مفسران او تلاش‌های ناموفقی برای توجیه نقض اصول دیالکتیک انجام داده‌اند یا صرفاً از او دفاع کرده‌اند (Taylor, 1999, p79). برخی پیشنهاد داده‌اند: مراحل سه‌گانه را در بیش از یک معنا درک کنیم (Findlay, 1962, p68-69) یا با تمهیداتی لفظی، تناقض را کاهش دهیم (Burbidge, 1981, p44). برخی نیز پذیرفته‌اند که هگل نتوانسته است روش دیالکتیک خود را به صورت یک‌دست به کار بندد (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۲).

ب. چالش محتوایی: برخی سه‌پایه‌های (هنر، دین و فلسفه) فاقد تضادهای واضح‌اند. بین هنر و دین تضادی مشهود نیست و روشن نیست چگونه فلسفه می‌تواند هم‌نهاد آنها باشد (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۱). همچنین در سه‌پایه «هدف انتزاعی، هدف محدود و هدف تحقق‌یافته» نیز اصول دیالکتیکی جاری نیست (میبی، ۱۴۰۲، ص ۳۲). برخی مفسران با توجیهات غریب کوشیده‌اند این چالش‌ها را پنهان کنند (میبی، ۱۴۰۲، ص ۳۳-۴۰). و حال آنکه وقتی هگل از تشکیل سه‌پایه بازمانده و اجزای آن از نظر محتوا متضاد نیستند، نمی‌توان با تعبیر کلی مانند «در مقابل بودن» آن را توجیه کرد. این مسئله نشان از ناتمامی اصلی دارد که مفسران وی از آن حمایت کرده‌اند.

سیر اضداد در سه‌پایه‌ها، تا مرحله نهایی، یعنی «مطلق» ادامه پیدا می‌کند. مطلق نامشروط است و هیچ چیزی وجود ندارد که آن را محدود سازد. چون مطلق شامل همه چیز است، از این رو به چیزی خارج از خود وابسته نیست. با تحقق مطلق، نظام فکری هگل تکمیل می‌شود و شناخت مطلق نیز حاصل می‌گردد (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۸۰). مطلق پایان تضادهاست؛ زیرا با هیچ چیز در تضاد نیست. چیزی فراتر از مطلق وجود ندارد تا تضاد با آن معنا پیدا کند. بنابراین مطلق آخرین مقوله در منطق هگل است. این مقوله باید همه مفاهیم پیشین را در خود داشته باشد؛ زیرا «انضمامی» است. اگر چنین نباشد صرفاً انتزاعی خواهد بود.

چرخه تضاد بین مقولات فروتر و برتر، آنها را به تقابل و تعامل می‌کشانند. مقولات فروتر به نحو ضمنی حاوی اضداد خود و مقولات برتر هستند؛ مثلاً، «هستی» به‌طور ضمنی، هم «نیستی» و هم «شدن» را در خود دارد. در مقابل، مقوله «برتر» به صورت صریح مقوله فروتر را دربر دارد؛ مثلاً، «هستی» به‌وضوح در «شدن» حاضر است؛ زیرا «شدن» نوعی هستی است (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۷)؛ زیرا شدن در فلسفه هگل، با نگاهی هستی‌شناسانه بررسی می‌شود؛ چراکه گذار از یک امر به امر دیگر است و نمایش تحول وجودی را بازتاب می‌دهد.

۴-۱. اصل «تضاد»

یونانی‌ها بر این باور بودند که جهان از نیروها، کیفیت‌ها و جوهرهای متضاد (آتش و آب، گرمی و سردی، تری و خشکی) ساخته شده است. تضادها نقش مهمی در اندیشه آناکسیمندر و فیثاغورثیان ایفا می‌کردند. افلاطون و ارسطو نیز تغییر را گذار از یک ضد به ضد دیگر دانسته‌اند. گوته و خیال‌پردازان (رمانتیک‌ها) جهان را واجد تضاد و قطبیت می‌دانستند (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹-۴۳۰). در این نگاه، همه چیز در جهان دوگانه است؛ به این معنا که شامل اشیایی است که هریک ضدی دارد. این اضداد تفاوت ماهوی ندارند، اما از نظر کمّ با یکدیگر متفاوت‌اند. برای مثال، عشق و نفرت از همین نوع‌اند.

در نظام فکری هگل، اصول مشخصی وجود دارد که یکی از آنها اصل «تضاد» است. مطابق این اصل، امور متضاد به دنبال هم تحقق پیدا می‌کنند. «هستی» و «نیستی» همزمان پدیدار می‌شوند و تضاد میان آنها بستری برای شکل‌گیری امر سومی را فراهم می‌کند تا میان آنها الفت برقرار سازد. این فرایند، هم در عالم ذهنی رخ می‌دهد و هم در سطح عینی و مسیر حرکت جامعه و جهان بر همین اساس رقم می‌خورد.

هگل پیدایش دولت را نیز نتیجه تضادهای درونی جامعه می‌داند؛ زیرا لازم است این تضادها در یک «هم‌نهاد» به وحدت برسند. به عبارت دیگر، اصل «تضاد» بستر ساز تحرک و پیشرفت است و نبود آن به ایستایی و رخوت منجر خواهد شد.

۱-۴-۱. ویژگی‌های تضاد در اندیشه هگل

ویژگی‌های تضاد در اندیشه هگل به این شرح است:

- هر چیزی فقط یک ضد دارد؛ اگر غرب ضد شرق است ضد چیز دیگری نیست.
- اضداد تفکیک‌ناپذیرند.
- امکان تبدیل هر ضد به ضد دیگر وجود دارد. به عبارت دیگر، هر ضد مستلزم یا حاوی ضد دیگر است.
- تبدیل‌پذیری اضداد نشان‌دهنده هم‌پوشانی آنهاست.
- ضدیت همه اضداد ذاتی نیست؛ برخی اضداد از طریق تضاد تمایز می‌یابند.
- اضداد در نقطه اوج خود، به یکدیگر گذر می‌کنند؛ مثل وارونگی در خواجه و برده.
- اضداد در بالاترین نقطه به همدیگر تبدیل می‌شوند؛ یعنی: وحدت‌نهایی اضداد (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۴۳۱-۴۳۴).
- مطابق این اصول، بین اشیای مختلف، اصل «تضاد» حاکم است. امور متضاد به یکدیگر پیوسته‌اند و زمینه‌ساز رشد و تحول‌اند؛ زیرا به یکدیگر گذر می‌کنند و در نهایت، راه وحدت را پیش می‌گیرند.

۱-۵. اصل «وحدت ضدین»

در دیالکتیک هگلی هر تصویری ممکن است ضد خود را درون خود پنهان داشته باشد. با این حال می‌توان ضد شیء را از درون آن استنتاج کرد و بدان افزود؛ همچنان‌که فصل را به جنس می‌افزاییم. زایش ضد از دل ضد دیگر، بر اساس این قاعده صورت می‌گیرد که امر نامتناهی امر متناهی را درون خود دارد. بنابراین می‌توان گفت: «هستی حاوی نیستی است».

مخالفت میان اضداد مانعی برای وحدت آنها نیست؛ «الف» و «نالف» دو امر جدای از یکدیگرند و در عین حال، یکی هستند. «تخالف اضداد» امری مهم است و باید بدان اذعان کنیم؛ اما این دلیلی برای انکار وحدت آنها نمی‌شود. هستی، هستی است و از همین‌رو با نیستی تفاوت دارد. همچنین نیستی، نیستی است و همین ویژگی، تمایز آن را با هستی نشان می‌دهد. با وجود این، باید باور داشت که هستی و نیستی یک چیزند. این دیدگاه حاوی نوعی تناقض است؛ از یک سو گفته می‌شود: هستی و نیستی دو چیزند و از سوی دیگر باور بر این است که یک چیزند. این تناقض باید حفظ شود تا زمینه ظهور مقوله سوم یعنی «شدن» فراهم گردد.

پیداست که هگل با تکیه بر اصل «وحدت اضداد» کوشیده است تصویری از وحدت وجود ارائه کند. توجه خاص او به اندیشه مولوی در این زمینه قابل توجه است. هگل به صراحت افکار مولوی درباره «وحدت وجود» را تحسین کرده است (Hegel, 2001, p.74). درواقع تلاش او برای یافتن محملی مناسب جهت وحدت اضداد، سبب شد او مکاتب مختلفی از غرب و شرق را واری کند و در نهایت، مقصود خود را در افکار مولوی یافت.

برخی از مفسران هگل در توصیف اصل «وحدت ضدین» چنین می‌گویند: «باید اذعان کرد که اصل هگلی «وحدت ضدین» یکی از شگفت‌انگیزترین نمودارهای جسارت تخیل در تاریخ اندیشه است... محتوای این اصل درواقع، در متن بسیاری از فلسفه‌های گذشته نهفته بوده... اما او [هگل] نخستین کسی است که این اصل را آشکارا به صورت یک اصل منطقی بیان کرده است... هر فلسفه‌ای که تنوع جهان را به وحدت تبدیل کند (مانند آیین ایلایان یا ودائیان هندوان باستان یا فلسفه فلوپین و اسپینوزا) ناگزیر باید به اصل «وحدت اضداد» باور داشته باشد... مکتب ودائی اظهار می‌دارد که کثرت از وحدت پدید می‌آید؛ درست همانند آیین هگل که می‌گوید: نیستی از هستی پدیدار می‌شود... کثرت و وحدت ضد یکدیگرند» (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹).

فیلسوفان ایلایانی به یک اصل واحد وجودی باور داشتند که در همه موجودات ساری است؛ ودائیان نیز همه هستی را در ساختاری منسجم و به هم پیوسته دارای وحدت می‌دیدند. افلوپین «واحد» را منشأ همه وجود می‌دانست و اسپینوزا از «جوهر واحد» سخن به میان آورد. این دیدگاه‌های وحدت‌گرایانه مد نظر هگل واقع شد، تا از دل آنها راهی برای توضیح وحدت اضداد بیابد.

۶-۱. عقل جامع اضداد

پیشینه بحث «وحدت اضداد» به هراکلیتوس بازمی‌گردد؛ کسی که به «وحدت ذاتی اضداد» باور داشت و همچون هگل به دنبال تأیید زبانی آن بود. وی می‌گفت: «کمان [bios] را زندگی [bios] می‌نامند؛ درحالی که کارکرد آن مرگ است» (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹).

نیکولاس کوسایی بر این باور بود که اضداد در ذات الهی خدا با یکدیگر سازگار می‌شوند (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹). جُردانو برونو نیز وحدت الهی را بستری برای تجربه تضادها قلمداد می‌کرد (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹-۴۳۰). برونو را می‌توان از پیشگامان نظریه «وحدت دیالکتیکی اضداد» دانست؛ زیرا او جهان را واحدی می‌دانست که همه کثرت‌ها را در خود گنجانده است. این دیدگاه بستر مهمی برای شکل‌گیری تفکر هگل بوده است.

کانت در دیالکتیک استعلائی خود تأکید داشت که عقل نباید وارد محدوده شناسایی غیرمجاز شود؛ زیرا توان دستیابی به امر نامشروط را ندارد. هگل درست در همین جا با کانت مخالفت کرد و عقل را قادر به دریافت و درک امر نامشروط دانست. درحالی که کانت چهار تناقض بنیادین عقل را کشف کرد و جهان را به «شیء فی‌نفسه» و «پدیدار» تقسیم نمود، هگل نخست باور داشت که تعداد تناقض‌ها بسیار بیش از این است، ولی عقل می‌تواند میان آنها وحدت برقرار سازد.

به‌زعم هگل، «شیء فی‌نفسه» و «پدیدار» اجزای یک کل تقسیم‌ناپذیرند. شیء فی‌نفسه واقع در ظرف پدیدار است؛ یعنی امر نامشروط در ظرف امر مشروط حضور دارد (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۷۷).

در نگاه هگل، اجزای آشتی‌ناپذیر کانتی درواقع، وحدت یک کل را نشان می‌دهند و تنها باید راه‌حل مناسبی برای تبیین این مهم پیدا کرد.

در دیالکتیک هگلی، عقل افزون بر تبیین وابستگی اشیای متناهی به یکدیگر، وظیفه مهم‌تری نیز بر عهده دارد: ارائه تبیین کل‌گرایانه؛ به این معنا که عقل باید نشان دهد همه اشیای متناهی اجزای یک کل وسیع‌اند. بدین‌سان، عقل وظیفه بسترسازی برای اجتماع اضداد را نیز بر دوش دارد.

نگاه کل‌نگر هگل به هستی، تأثیری عمیق بر ساختار فلسفه او داشته است، تا آنجا که «تمامیت» را باید نخستین اصل تفکر وی قلمداد کرد. بر اساس این اصل، اوصاف جهان یا انسان نباید به‌مثابه واقعیتی مستقل تلقی شوند، بلکه همگی جرئی از یک کل اجتناب‌ناپذیرند و عقل نقشی محوری در فهم این کل‌گرایی ایفا می‌کند (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵). حقیقت مطلق هستی تنها در تمامیت انضمامی قابل کشف است.

برخلاف دیدگاه رایج کانتی که عقل را منحصر در انسان می‌دانست، هگل بر این باور بود که عقل نه‌تنها در انسان، بلکه در خود جهان نیز حضور دارد. این عقلانیت جاری در جهان، واقعیت را قابل فهم می‌سازد. عقل بر جهان حکمرانی می‌کند؛ عقلی که روح جهان است و ماهیت غایی‌اش این است که ساکن جهان و درونی آن باشد (میبی، ۱۳۹۹، ص ۴۳).

این نگرش، دیالکتیک را به نماینده «هر امر حقیقی در کل» تبدیل می‌سازد (میبی، ۱۳۹۹، ص ۴۳)؛ بدین معنا که بین حقیقت و کل در اندیشه هگل پیوندی وثیق برقرار شده است. کل ذاتی است که حقیقت خود را از طریق اجزایش محقق می‌کند.

در این نگاه کل‌نگر، اضداد در مقابل یکدیگر قرار نمی‌گیرند، بلکه تا حد امکان، ضدیت میان آنها حذف می‌شود. عقل هستی و نیستی را تا حدی ضد یکدیگر می‌داند، ولی این تضاد را مطلق تلقی نکرده، اتحاد میان آنها را ممکن می‌شمارد (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۷). بر اساس این برداشت دیالکتیکی، هگل نمی‌تواند به ضدیت مطلق باور داشته باشد، بلکه معتقد است: تضاد بستری برای حرکت و پیشرفت جهان و اشیا فراهم می‌آورد.

در مقابل، فهم یا فاهمه بر تفکیک و تمایز امور پای می‌فشارد. فاهمه اشیا را همسان یا ناهمسان تشخیص می‌دهد و از اصول منطقی، همچون «این‌همانی» و «امتناع تناقض» پیروی می‌کند. اصل «این‌همانی» می‌گوید: «الف، الف است» و اصل «امتناع تناقض» تأکید می‌کند: «الف، نالف نیست». این در حالی است که عقل رویکردی متفاوت دارد؛ عقل ضمن پذیرش تمایزها، به امکان وحدت آنها نیز اذعان دارد: «الف» و «ب» همسان‌اند، در عین اینکه می‌توانند ناهمسان باشند. از نظرگاه عقل، همسانی در عین ناهمسانی امکان‌پذیر است. بنابراین «الف، نالف هم

هست». عقل هستی و نیستی را متفاوت می‌داند، ولی آن دو را همسان نیز تلقی می‌کند؛ زیرا هر دو «عین خال» هستند (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹). عقل توان درک تمایزها را دارد، ولی در مرتبه‌ای بالاتر از فهم قرار می‌گیرد و از این‌رو همسانی و ناهمسانی را قابل جمع دانسته، ضدیت اضداد را نادیده می‌گیرد.

۷-۱. تضاد یا تناقض

آنچه در روش دیالکتیکی هگل به چشم می‌خورد و به‌عنوان اصل بنیادین، مورد تأکید قرار گرفته، «وحدت ضدین» است. اما در اولین و دومین سه‌پایه هگل («هستی و نیستی» از یک‌سو و «اندازه و بی‌اندازه» از دیگرسو) با مفاهیمی مواجه می‌شویم که درواقع متناقض‌اند، نه صرفاً متضاد. از این‌رو کاربرد واژه «ضدین» را می‌توان نوعی تسامح در تعبیر دانست. در همین زمینه، پرسش اصلی آن است که موضع هگل درخصوص تناقض چیست؟

هگل منطق ارسطو را به‌سبب پایبندی به اصول «این‌همانی»، «امتناع تناقض» و «نفی شق ثالث» به شدت نقد می‌کند (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۲۷۱). به‌زعم او، منطق قدیم انتزاعی است و از مواجهه با امور انضمامی ناتوان. بر این اساس، هگل اصل «این‌همانی» را واجد تناقضی صوری می‌داند؛ زیرا پذیرش وجود یک شیء با انبوهی از تفاوت‌ها بین آن شیء و دیگر اشیا همراه است؛ مثلاً، کتابی که در دست داریم، تنها یک کتاب نیست، بلکه «کتاب فلسفه» است و نه کتاب فقه؛ ورق‌های آن گاهی نیست و... (هگل، ۱۳۹۵، ص ۸۱).

از نگاه هگل «هر چیزی ذاتاً متناقض است» (هارتناک، ۱۳۹۷، ص ۸۳)؛ زیرا حرکت و پویایی در گرو تناقض درونی آن است؛ و تناقض خاستگاه حرکت است.

وی معتقد است: هر چیز در عین اینکه با خود این‌همان است، با خود متفاوت نیز هست؛ یعنی یک شیء می‌تواند با خود متضاد یا متناقض باشد (تیلور، ۱۴۰۳، ص ۹۵). اساساً هگل تضاد شیء با خودش را تناقض تلقی می‌کند (Hegel, 2004, p99) و تناقض را نه مایه توقف، بلکه فرصتی برای حرکت و توسعه می‌داند؛ تا آنجا که سازش تضادها و تناقض‌ها را هنر فلسفه خود می‌شمارد، بی‌اعتنا به اینکه فیلسوفان پیشین تناقض را مانعی عبورناشدنی می‌دانستند.

با این حال، هگل منطق ارسطویی را ناکارآمد و یک‌سویه تلقی می‌کند؛ زیرا در آن، اجتماع متناقضات ممکن نیست (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۷۲). از این‌رو در بنیان فکری خود، وجود تناقض را پذیرفته، آن را توصیف می‌نماید. در اندیشه هگل، حرکت در موجودات، نشانه‌ای از پویایی و تکاپوی آنها برای تعالی است، که در دل «کل» بزرگ‌تر جای می‌گیرد و مشمول قانون «تضاد دیالکتیکی» است؛ چنان که می‌گوید: «آنچه حرکت می‌کند... به این دلیل در این لحظه، در اینجا و در آنجاست؛ زیرا در همین‌جا، در همان لحظه، هست و نیست» (Hegel, 1998, p440).

صراحت هگل در توصیف حرکت به‌مثابه امری متناقض، جایی برای دفاع باقی نمی‌گذارد. افزون بر آن، وی «تناقضات عقل» مورد اشاره کانت را به رسمیت شناخته، اما آنها را ناکافی می‌داند؛ زیرا معتقد است: «تناقض در همه چیزها، در همه

بازنمودها [تصورات] در همه مفاهیم یا نظرات وجود دارد (میبی، ۱۳۹۹، ص ۵۳). بر همین مبنا، هدف او ایجاد سازش بین همه چیز است؛ زیرا ذهن و عین مملو از امور متناقض‌اند و تنها راه درمان آنها را در «وحدت» می‌بیند.

هگل برای تبیین تأثیر دیالکتیک در واقعیت، مثالی ساده ارائه می‌دهد: اگر ساعت خود را نشان دهیم و روی کاغذ بنویسیم «اکنون ظهر است»، چند دقیقه بعد، حقیقت به خطا تبدیل می‌شود و ساعت «پنج دقیقه بعد از ظهر» را نشان می‌دهد. پس هستی واقعی انضمامی است و می‌تواند حقیقت را به خطا مبدل سازد (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۷۹). این مثال گویای آن است که در نظر هگل، مفهوم «تناقض»، مشترک لفظی است، چون زمان سپری شده و زمان قبلی اکنون موجود نیست.

در روزگار هگل، منطق ارسطویی بر تفکر فلسفی سایه افکنده بود، اما ولی هگل تمایلی به پذیرش آن ندارد و اصول مهم آن را به چالش کشید؛ از جمله، به صراحت اصل «امتناع تناقض» را رد کرد (میبی، ۱۳۹۹ ص ۵۳). این موضوع، موجب انتقاد بسیاری اندیشمندان غربی شد و فلسفه هگل را با چالش‌هایی مواجه ساخت.

برخی مفسران کوشیده‌اند مخالفت هگل را به محدودیت کاربرد اصول منطق صوری در مابعدالطبیعه تعبیر کنند. بر این اساس، واقعیت فی‌نفسه (جوهر) را نمی‌توان با یک محمول تعریف کرد، بلکه باید آن را هم به نحو ایجابی و هم به نحو سلبی توصیف کرد؛ چنان‌که بیرز می‌نویسد: «واقعیت فی‌نفسه همانا کیهان به‌مثابه کل است: باید هم آن را به شکل F توصیف کرد هم به شکل F- . چون F و F- درباره اجزای مختلف کل صدق می‌کنند، بنابراین تخلفی از اصل «امتناع تناقض» رخ نداده است» (بیرز، ۱۳۹۱، ص ۲۷۱).

به‌زعم او، روش دیالکتیکی می‌خواهد نشان دهد محمول‌های متناقض درباره وجوه مختلف یک شیء واحد صدق می‌کنند، نه درباره ذات واحد آن شیء (بیرز، ۱۳۹۱، ص ۲۷۱). این بیان می‌کوشد ضمن تأیید اصل «امتناع تناقض»، سازگاری نگاه هگل را حفظ کند.

در مقابل، برخی دیگر از مفسران او می‌گویند: «هگل همین قانون [امتناع تناقض] را مبنای عبور از مقوله دوم سه‌پایه به مقوله سوم قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که چون عقل نمی‌تواند در تناقض باقی بماند، باید تناقض میان «برنهاد» و «برابر‌نهاد»، در «همنهاد» رفع شود» (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۷). از این منظر، راهکار آن است که از دو مقوله قبلی پا را فراتر نهاده و در یک «کل فراگیر» تناقض موجود را حل کنیم؛ زیرا مفاهیم جزئی، هم محدودند و هم متناقض.

۲. تضاد در اندیشه مولوی

توجه به اضداد یکی از اصطلاحات پرکاربرد در بیان مولوی است. پیش از ورود به اندیشه وی بجاست معنای مد نظر او درباره «ضد» را کشف کنیم. «ضد» در لغت به‌معنای «ناهمتا» است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۱۱). بر این اساس «ضد» معنای گسترده‌ای دارد، به‌گونه‌ای که هرچه همتای شیء نباشد ضد آن تلقی می‌شود. در علم کلام و فقه، به‌معنای «مقابل شیء» است، و در حکمت یکی از اقسام چهارگانه تقابل محسوب می‌شود؛ یعنی: تناقض، تضاد، تضایف، و عدم و ملکه (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۱۱).

در اصطلاح لغویان، «ضد» به واژه‌ای اطلاق می‌شود که دو معنای متضاد در خود داشته باشد؛ مانند «فراز کردن» که هم به معنای «باز کردن» است و هم به معنای «بستن». با این وصف به نظر می‌رسد مولوی در موارد بسیاری واژه «ضد» را به معنای «امر ناهمتا» به کار گرفته است. به عبارت دیگر، مولوی مفهومی متفاوت از اصطلاح رایج را مد نظر قرار داده است (زمانی، ۱۳۸۳، ص ۸۳). بر این اساس، در ادامه مفهوم «اضداد» را در اندیشه مولوی بررسی می‌کنیم:

۱-۲. اضداد در عالم جبروت

مراتب چهارگانه عالم از نظر عارف عبارت‌اند از: «لاهورت»، «جبروت»، «ملکوت» و «ناسوت». عالم جبروت که به تعبیری همان عالم عقل و مرحله نخست از قوس نزول است، جایگاه وجود همه چیز است، بی‌آنکه تصور اجسام در آن ممکن باشد؛ زیرا اشیا در این مرتبه به صورت اندماجی و اندکای حضور دارند.

«عقل» مرتبه‌ای از وحدت است که عارفان از آن با عنوان «روح» نیز یاد کرده‌اند (سجادی، ۱۳۷۸، ص ۵۸۶). عالم عقل دارای دو مرتبه است:

اول. مرتبه عالی آن «جبروت» نامیده می‌شود؛ زیرا همه نقص‌های وجودات در آن جبران شده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۲). این مرتبه را با نام‌هایی همچون «عقل»، «مصباح»، «تام» و «حقیقت محمدیه» نیز شناخته‌اند. در این طبقه، قوه، استعداد، حرکت، ترقی و تنزل وجود ندارد و همه کمالات در آغاز تحقق حضور دارند (طالقانی، ۱۳۷۹، ص ۴۹۸).

این عالم نور محض است و از جهات عالم‌های فروتر منزّه است. باین حال، سیاهی امکان بر سیمای او نقش بسته و ذلت فقر بر پیشانی‌اش نشسته است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۵۰). این مرتبه را «عقول کلیه» هم نامیده‌اند؛ زیرا در رتبه کمال قرار دارد و نواقص عوالم مادون را ترمیم می‌کند (سجادی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۳). در حقیقت، این مرتبه نقطه‌اعلی جهان امکانی است که به فعلیت رسیده و بیشترین قرابت را با تعینات حق دارد.

دوم. عالم ملکوت است. خلقت عالم ملکوت و ملک به وسیله جبروت است. جبروت و ملکوت وجود حقیقی دارند، ولی عالم ملک فقط وجود خیالی دارد (نسفی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹). عالم جبروت مجمل است؛ همچون بذر، درحالی که عوالم ملکوت و ملک مفصل‌اند و به منزله درخت هستند (نسفی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷). جبروت وحدت صرف بوده و مبدأ وجود و عدم است و در قیاس با آن، عالم ملک و ملکوت قطره‌ای در برابر دریاست. هرچه در عوالم مادون وجود دارد، در عالم جبروت به نحو اجمال موجود است (نسفی، ۱۳۶۳، ص ۷۸). مراتب مختلف عالم، هرکدام نسبت به مادون خود، دارای قهر و احاطه است.

لازم به ذکر است که اصطلاح «ملکوت» دارای دو کاربرد است: نخست. «ملکوت» به معنای /عم که به طبقه دوم عالم عقل اطلاق می‌شود؛ و دوم. «ملکوت» به معنای /خص که معرفت عالم مثال است. (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۶۲).

مولوی در اشعار خود، عالم جبروت را محیطی ترسیم می‌کند که اشیا در آن وجود دارند، ولی هنوز تفصیل نیافته و از یکدیگر متمایز نشده‌اند. اضداد در کنار یکدیگرند، بی‌آنکه جدایی یا تمایز حاصل شود. در عالم عقول، موجوداتی هستند که از قوانین عالم طبیعت (مانند سوختن، نجوست، خرق و التیام) فارغ‌اند و غرق در تابش نور ذات الهی‌اند:

اختران‌اند از ورای اختران که احتراق و نحس نبود اندر آن
سایران در آسمان‌های دگر غیر این هفت آسمان معتبر
راسخان در تاب انوار خدا نی به هم پیوسته، نی از هم جدا

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۷۷)

عالم جبروت عالم بی‌رنگی است؛ عالمی است که اضداد در کنار هم حضور دارند. در جبروت، شاهد و حنظل طعمی واحد دارند؛ تریاق و زهر در یک ظرف پرورش می‌یابند؛ شیر و آهو با هم زندگی می‌کنند (گوهرین، ۱۳۸۸، ص ۲۵۲)؛ رنگ روز و شب یکی است. اگر کسی بتواند به مقام وحدت و بی‌رنگی برسد، خواهد دید که موسی علیه السلام و فرعون در آن مقام در صلح‌اند:

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲)

در این مرتبه، موجودات به صورت بسیط و بی‌تعیین در کنار هم آرمیده‌اند. ما انسان‌ها در عالم ماده گرفتار کثرت و تمایز شده‌ایم، غافل از آنکه پیش از این، در حال انبساط و بی‌تعیین، گوهری واحد داشتیم و همگی جزئی از وحدت ناب بودیم:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۷۴)

۲-۲. اضداد در عالم جسمانی

عارفان «تضاد» را از لوازم عالم ملک (ماده جسمانی) می‌دانند؛ عالمی که محدود به زمان، مکان، اندازه، عدد و مانند آن است. در این مرتبه، اشیا به‌طور کامل، تشخیص و تمایز می‌یابند و عوارض ماده بر آنها نقش می‌بندد. موجودات هریک، شکل و صورتی خاص پیدا می‌کنند و از همین‌رو اضداد نیز مجال ظهور می‌یابند. تضاد موجودات در صفات و اعراض، بستر تمایز آنها را فراهم می‌کند؛ زیرا که در این عالم، بی‌رنگی، اسیر رنگ گشته است. حقیقت ناب هیچ تعین و رنگی ندارد؛ اما وقتی به مرتبه کثرت می‌رسد، در قالب‌های مختلف جای می‌گیرد و هر مریدی در پی مرادی روان می‌شود، که این خود زمینه‌ساز اختلاف و نزاع است:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲)

در این عالم، نور نیز در قالب «صورت» محدود می‌گردد؛ چنان‌که آفتاب نوری صاف و یکپارچه دارد و ما نیز این‌گونه بودیم. ولی آنگاه که آن نور پاک و بسیط در تعین‌های مختلف جلوه کرد، کثرت پدید آمد؛ آن‌گونه که دندانه‌های دیوار سبب سایه‌های گوناگون می‌شوند:

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

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۷۴)

گونه‌ها، فواید، غایات و مانند آن، همگی جلوه‌هایی از تضاد در عالم جسمانی‌اند، که در ادامه، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۲-۲-۱. تضاد در جهان جسمانی

عالم ماده غرق در تضاد است؛ زیرا اضداد به این عالم تعلق دارند. در عالم جسمانی، اضداد درون همدیگر پنهان‌اند. مولوی پیدایش ضدها را از درون یکدیگر می‌داند؛ بدین‌گونه که یک ضد بستر پیدایش ضد دیگر است؛ چنان‌که یک ویژگی موجب برجسته‌شدن مخالف خود می‌شود؛ مانند زمینه سفید که رنگ سیاه را نمایان‌تر می‌سازد:

ضد اندر ضد، پنهان مندرج آتش اندر آب سوزان مندرج

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۹۹۷)

زآنکه ضد را ضد کند ظاهر یقین زآنکه با سرکه پدید است انگبین

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۰)

۲-۲-۲. تضادها؛ بستر تحقق امور

مشیت الهی از طریق جدال اضداد، زمینه تحقق امور را فراهم می‌سازد. جهان ماده آکنده از نیروهای متضاد است که در تعامل با یکدیگر، گاه جذب می‌کنند و گاه دفع؛ اما در نهایت، حکم الهی بر آنها جاری می‌شود و تعادل را بر جهان مستقر می‌سازد:

صد هزاران ضد، ضد را می‌کشد بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰)

۲-۲-۳. تضاد؛ زمینه‌ساز شناخت

قاعده «تُعرف الاشياء باضدادها» زمینه شناخت بسیاری از امور را فراهم می‌سازد. البته مراد از «ضد» صرفاً معنای فلسفی آن نیست، بلکه - چنان‌که گذشت - به معنای «ناهمتا» یا «مطلق نقطه مقابل» است. همچنین منظور از «شناخت» تعریف منطقی به واسطه جنس و فصل نیست، بلکه مقصود آگاهی مطلق نسبت به یک شیء است. مولوی در این باره می‌گوید:

چون نمی‌پاید همی باید نهان هر ضدی را تو به ضد آن بدان

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۹)

یعنی: آنچه خود پایدار نیست در پوشش ناپایداری پایدار شده و برای شناخت هر چیز، باید ضد آن را شناخت. در ادامه، مولوی به همین اصل درباره شناخت نور از طریق شب اشاره می‌کند:

پس به ضد نور دانستی تو نور
ضد، ضد را می‌نماید در صدور
که نظر بر نور بود آنگه به رنگ
ضد به ضد پیدا بود چون روم و زنگ
راسخان در تاب انوار خدا
نی به هم پیوسته، نی از هم جدا
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۹۱)

در این نگاه، شب - که ضد نور است - سبب ناپیدایی رنگ‌ها می‌شود و از همین راه می‌توان حقیقت نور را شناخت. مشاهده رنگ به واسطه نور است؛ زیرا رنگ، ضد نور است. به همین منوال، خداوند نیز رنج و غم را وسیله پیدایی شادی و خوش‌دلی قرار داده است. از این رو ماهیات پنهان اشیا به واسطه ضد آنها آشکار می‌شوند، و چون حضرت حق ضدی ندارد، بر همگان پنهان می‌ماند:

شب بُد نوری، ندیدی رنگ را
پس به ضد نور، پیدا شد تو را
دیدن نور است، آنگه دید رنگ
وین به ضد نور دانی بی‌درنگ
رنج و غم را حق بی آن آفرید
تا بدین ضد، خوش‌دلی آید پدید
پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود
چون که حق را نیست ضد، پنهان شود
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۹۱)

۲-۲-۴. تضادها در مسیر وحدت

گاه دو کنش به ظاهر متضاد در حقیقت، بخشی از یک فرایند واحدند؛ مانند یک رخشتو که پارچه کرباس را در آب می‌زند و دیگری که آن را خشک می‌کند. رفتار این دو در ظاهر ستیزه‌ناماست، اما درواقع یک عمل را تکمیل می‌کنند.

مولوی این وضعیت را با تفاوت در آیین و شریعت انبیا ﷺ نیز مقایسه می‌کند: هر نبی مسلکی ویژه دارد، اما همگی در طلب حقیقت گام می‌زنند:

آن یکی کرباس را در آب زد
و آن دگر همباز خشکش می‌کند
باز او آن خشک را تر می‌کند
گویا ز استیزه ضد بر می‌تند
لیک، این دو ضد استیزه‌نما
یک‌دل و یک‌کار باشد در رضا
هر نبی و هر ولی را مسلکی است
لیک تا حق می‌برد جمله یکی است

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۵)

از نگاه مولوی، اضداد، نه مانع، که یاریگر یکدیگرند؛ همان‌گونه که «علم» و «جهل» مکمل یکدیگرند و «شب» با وجود تضاد با «روز»، بستر تحقق و توازن در طبیعت را فراهم می‌سازد. در بیانی روشن، او می‌گوید:

... پس [علم و جهل] هر دو یاریگر همدگرند و همهٔ اضداد چنین‌اند. شب اگرچه ضد روز است، اما یاریگر اوست و یک کار می‌کنند. اگر همیشه شب بودی، هیچ کاری حاصل نشدی و برنیامدی، و اگر همیشه روز بودی، چشم و سر و دماغ خیره ماندندی و دیوانه شدندی و معطل. ... پس جملهٔ اضداد نسبت به ما ضد می‌نمایند؛ نسبت به حکیم، همه یک کار می‌کنند و ضد نیستند (مولوی بلخی، بی‌تا، ص ۲۳۶).

این فرایند پویای حرکت در اضداد، موجب کمال عالم و فعلیت یافتن امور بالقوه می‌شود و در نهایت، بستر رشد انسان را فراهم کند.

مولوی به «وحدت شخصی وجود» باور دارد؛ بدین معنا که وجود حقیقتی یگانه و عین وحدت است. آنچه غیر از این وحدت جلوه کند از منظر عرفان، بت‌پرستی است. او این اصل را با استعاره‌ای از نور خورشید توضیح می‌دهد: نور واحد است، اما وقتی بر صحن خانه‌ها می‌تابد، به صورت متعدد و متکثر ظاهر می‌شود:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر و احد هرچه بینی آن بُت است
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۹۲۱)

همچون آن یک نور خورشید سما صد بُود نسبت به صحن خانه‌ها
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۵۵۰)

در این نگاه، کثرت در ساحت ظهور، ریشه در وحدت دارد؛ آن‌گونه که یک حقیقت مطلق، در چهره‌های مختلف جلوه‌گر می‌شود، اما در اصل، همان یگانگی ناب باقی است.

۲-۲-۵. غایت تضاد

بانگ پرهیزگاران و بانگ تیره‌بختان، دو صدای پیچیده در جهان است؛ یکی مردم را به هوشیاری و پرهیز از فریفتگی‌های دنیوی فرامی‌خواند، و دیگری دعوت‌کنندهٔ به لذت‌های زودگذر و غفلت‌آلود است. پرسش این است که انسان گوش جان را به کدامیک از این دو بانگ می‌سپارد؟

از جهان دو بانگ می‌آید به ضد تا کدامین را تو باشی مستعد
آن یکی بانگش، نُشور اتقیا و آن یکی بانگش، فریب اشقیا
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۵۹۶)

جنگ و صلح نیز در نگاه عرفانی، نه در تقابل، بلکه در امتزاج‌اند؛ چنان که جنگ‌های پیامبرانه وسیله‌ای برای تثبیت صلح، حفظ اخلاق و تحقق عدالت الهی است:

جنگ‌ها بین کان اصول صلح‌هاست چون نبی که جنگ او بهر خداست
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۸۶۵)

همچنین خشم و نزاع‌های مردمان در بطن خود، میل به آشتی و آسایش دارند و راحتی در ژرف‌ترین

لایه‌های خود، با ناراحتی همراه است. انسان خردمند از راه ضدها به شناخت ضد دیگر نائل می‌شود و از جزء، راهی به کل می‌یابد:

خشم‌های خلق، بهر آشتی است دام راحت، دائماً بی‌راحتی است
بوی بر، از جزو، تا کل، ای کریم بوی بر از ضد، تا ضد، ای حکیم

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۳۸۳)

اضداد در مسیر تکامل‌اند و در سیر مراتب وجودی، از مادیت به سوی روحانیت و از کثرت به وحدت در حرکت‌اند. فرایند تبدیل در جهان مادی از جماد، گیاه، حیوان، انسان، ملک و... است؛ این مسیر برای تکامل از جسم مادی آغاز شده و تا پیوستن به بی‌نهایت و فنا در ذات الهی امتداد می‌یابد. این نگرش نشانی از فرجام توحیدی و بازگشت به حقیقت وحدانی حق دارد:

از جمادی مُردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم، کی ز مردن کم شدم؟!
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو «کُلْ شِئٍ هَالِكٍ إِلَّا وَجْهَهُ»
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچ اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم که «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۴۹۴)

۳-۲. اضداد در جهان آخرت

در قوس صعود، اضداد بار دیگر رنگ می‌بازند؛ زیرا آخرت جای تضاد نیست و در آن چیزی سبب چیز نابودی چیز دیگر نمی‌شود. وجود اضداد زمینه‌ساز فناست و نبود آنها عرصه بروز جاودانگی است. از همین رو خدای بی‌همتا بهشت را از اضداد تهی ساخت:

آن جهان جز باقی و آباد نیست زآنکه آن ترکیب از اضداد نیست
این تفانی از ضد آید ضد را چون نباشد ضد نبود جز بقا
نفی ضد کرد از بهشت آن بی‌نظیر نباشد شمس و ضدش ز مهریر

(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۸۶۵)

در این معنا، جهان آخرت - که اصل و سرچشمه جهان است - جایگاه وصال و بی‌رنگی است. «بی‌رنگی» یعنی وحدت مطلق؛ همان وحدتی که سرچشمه همه رنگ‌ها (کثرت) است؛ چنان که صلح بنیاد و اصل جنگ‌هاست. بدین‌سان، غم‌های این جهان، حاصل فراق از آن جهان وحدت و آرامش است؛ همان‌گونه که وصال، سرچشمه و اساس هر هجران است:

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها
آن جهان است اصل این پُر غم و ثاق وصل باشد اصل هر هجر و فراق
(مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۸۶۵)

۳. ارزیابی و تحلیل

اکنون اضداد دیالکتیکی هگل را بر اساس تفکر عارفانه مولوی بررسی و ارزیابی می‌کنیم:

۱. **اضداد:** اضداد در تفکر هگل درواقع متناقض هستند، درحالی‌که در اندیشه مولوی مقصود از اضداد امور ناهمتاست و تقابل به معنای اصطلاحی آن مد نظر نیست.

تبیین هگل از تبدیل‌پذیری اضداد نشان می‌دهد که وی اضداد را امور نسبی در نظر می‌گیرد، درحالی‌که در خارج چنین امکانی وجود ندارد، مگر با ایجاد تغییری اصطلاحی و مفهومی که جنبه قراردادی داشته باشد.

۲. **هستی و نیستی:** استخراج مقوله «نیستی» و سایر مفاهیم از «هستی» در نگاه هگل امری کاملاً انتزاعی است. اگر هستی صرفاً «تصور» باشد قابلیت تبدیل ندارد؛ زیرا هر تصور و صورت علمی، ماهیتی ثابت دارد و به چیز دیگری مبدل نمی‌شود. اگر هستی «تصور محض» (ماهیت) باشد تبدیل آن به نیستی، نوعی انقلاب مفهومی خواهد بود. از سوی دیگر، اگر هستی در نگاه هگل چیزی باشد که خارجیت دارد، در حقیقت همان «وجود» است؛ پس همان وجود است که با اشیاء دیگر نسبت دارد. حال چگونه ممکن است چیزی که خارجیت دارد به ضد خود تبدیل شود؟ هستی محض امری خارجی است و نیستی چیزی نیست که بتوان آن را از درون هستی استخراج کرد. بنابراین هستی محض هرگز نمی‌تواند حامل یا شامل نیستی باشد.

با توجه به قابلیت «استخراج‌پذیری» و «تبدیل‌پذیری» که هگل برای هستی قائل است، می‌توان گفت: تصور هستی در اندیشه او، تا حدی مشابه «هیولای اولی» در حکمت مشاء است؛ ظرفی فاقد تعین که صور اشیاء بر آن می‌نشیند.

در مقابل، در اندیشه مولوی «وجود» و «هستی» یک معنا دارند؛ یعنی همان معنای «بدیهی» و «خارجی» که به‌واقع در هستی تحقق یافته است (مولوی بلخی، ۱۳۹۵، ص ۷۱)، هرچند گاه معناهای دیگری بر آن حمل کرده است.

۳. **تناقض:** برخی مفسران هگل به‌منظور گریز از اتهام نقض اصل «امتناع اجتماع نقیضین»، کوشیده‌اند اضداد را صرفاً به صورت نشانه‌هایی توضیح دهند، یا چنین ادعا کرده‌اند که عقل در تناقض باقی نمی‌ماند و آن را به سرعت رفع می‌کند، درحالی‌که از دیدگاه منطقی، اجتماع امور متناقض، حتی در یک «آن» هم امکان‌پذیر نیست. با این حال، هگل به‌صراحت بر این نکته پافشاری می‌کند که «برنهاد» و «برابرنهاد» - با وجود آنکه متناقض‌اند - در یک فرایند دیالکتیکی با هم اجتماع می‌کنند و در نهایت، این تناقض در «هم‌نهاد» رفع می‌شود.

۴. **وحدت اضداد:** در فلسفه هگل، اضداد با کمک عقل، در همین جهان مادی به وحدت می‌رسند. چنین جایگاهی برای عقل در فلسفه غرب کمتر سابقه دارد؛ چنان‌که فیخته در مواجهه با تناقض‌های کانت، به هگل توصیه می‌کند تا با روش «تألیفی» از تناقض‌ها عبور کند (میسی، ۱۳۹۹، ص ۵۰)؛ اما هگل قدمی فراتر نهاد و عقل را جامع تناقض دانست.

این دیدگاه شباهت قابل توجهی با اندیشه مولوی دارد. از منظر مولوی، عالم عقل جایگاه و مأوی وحدت میان اضداد است، با این تفاوت که این مرتبه مقدم بر جهان مادی و عالم مثال است، نه در دل امور محسوس.

۵. صدور نیستی از هستی: برخی مفسران هگل صدور مقوله «نیستی» از «هستی» را با صدور «کثرات» از «وحدت» در فلسفه اسلامی مقایسه کرده‌اند. اما این قیاس مع الفارق است؛ زیرا میان «وحدت» و «کثرت» تقابل ذاتی وجود ندارد و این دو ضد یکدیگر نیستند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۴).

۶. وحدت وجود و وحدت شخصی: رویکرد هگل به مقوله اضداد، از سوی برخی مفسران در راستای نظریه «وحدت وجود» تفسیر شده است. خود هگل نیز دیدگاه‌های مولوی در این زمینه را ستوده و علاقه‌مندی او به اندیشه‌های عرفانی مشرق‌زمین مشهود است. با این حال، به نظر می‌رسد خوانشی نادرست از نظریه مولوی صورت گرفته است؛ زیرا «وحدت وجود» در نگاه مولوی، ناظر به وحدت، حقیقت و خارجیت وجود است، و حال آنکه در اندیشه هگل، وجود، نه واحد تلقی می‌شود، نه خارجیت دارد و نه رنگی از حقیقت گرفته است. افزون بر اینکه مولوی پیرو نظریه «وحدت شخصی وجود» است که با وحدت وجود تفاوت داشته و دارای لایه‌های معرفتی خاصی است که در نظام هگل قابل تطبیق نیست.

۷. سیر اضداد و الگوی سه‌پایه‌ها: انتظار آن است که هگل زنجیره‌ای منسجم از سه‌پایه‌ها را تا مقوله نهایی (یعنی مطلق) ترسیم کند، یا سیر اضداد را به گونه‌ای ترسیم نماید که مسیر آن برای مخاطب روشن باشد. اما در آثار او چنین منظومه‌ای به‌وضوح وجود ندارد. پس از سه‌پایه دوم، با سه‌پایه‌های ناقص، نامنظم و گاه گسسته مواجه می‌شویم. برای نمونه، مشخص نیست «شدن» - که پایان سه‌پایه نخست است - نهاد کدام سه‌پایه بعدی محسوب می‌شود. همچنین پیوستگی میان سه‌پایه‌های «اندازه، بی‌اندازه و ذات» با سه‌پایه‌های قبلی کاملاً مبهم است. این مقولات از الگوی معمول «هستی، نیستی و شدن» تبعیت نمی‌کنند، بلکه گویی بر اساس الگویی متفاوت، نظیر «اندازه، اندازه، ذات» ساخته شده‌اند که تشابه دقیقی با مثال رایج ندارند (می‌بی، ۱۴۰۲، ص ۲۹).

افزون بر این، برخی سه‌پایه‌ها در عمل، دارای دو یا چهار پایه‌اند که نشانی از کاستی در روش دیالکتیکی هگل و دشواری در اجرای آن دارد. او فقط چند نمونه کامل و ناقص از دیالکتیک خود ارائه کرد و مطلق را به‌عنوان پایان دیالکتیک نشان داد. درحالی‌که فرایند پیدایش اضداد در اندیشه مولوی با حرکت عمومی عالم و فرایند علت و معلول - که امری بدیهی است - به‌خوبی قابل توضیح است و البته خود او این امر را به درستی تصویر کرده است؛ افزون بر اینکه وصول به ذات باری تعالی را به‌مثابه پایان فرایند زایش اضداد معرفی کرد.

۸. غایت اضداد: در نگاه هگل، اضداد صرفاً ذهنی و علمی هستند. امور متضاد در جهان مادی وجود دارند، دچار تحول و حرکت می‌شوند و در نهایت، به «مطلق» می‌رسند - که خود امری ذهنی و فلسفی است. در مقابل، مولوی مسیر دیگری را نشان می‌دهد. انسان باید از میان اضداد، بهره‌ عملی و معنوی برده، راه سعادت را بیابد. فرجام نیک انسان در وصول به «خداوند حکیم» است. در نظام عرفانی مولوی، عالم ماده به‌واسطه عالم ملکوت (مثال) از عالم

جبروت (عقل) نشئت گرفته و در قوس صعود، دوباره به مجرد محض بازمی‌گردد. بنابراین اضداد در اندیشه مولوی غایتی توحیدی و هستی‌شناسانه دارند.

۹. پیوند فلسفه غرب و عرفان شرقی: عصر جدید فلسفه غرب دوران آشنایی فزاینده فیلسوفان اروپایی با اندیشه شرقی و به‌ویژه ایرانی است. آموزه‌های عارفان ایرانی در قالب آثار ادبی راهی اروپا شد و توجه بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان را جلب کرد.

لایبنیتس کتابی درباره فلسفه چین نوشت و به آیین کنفوسیوس علاقه‌مند بود. کریستیان ولف هم به آموزه‌های اخلاقی کنفوسیوس گرایش داشت. گوته به فرهنگ چینی علاقه‌مند بود. کانت و لیشتنبرگ و هومبولت نیز مقالاتی درباره زبان و اندیشه شرق نوشتند. شوپنهاور و نیچه آشنایی عمیقی با فلسفه هند داشتند و نیچه با فرهنگ چینی آشنا بود (مای، ۱۳۹۵، ص ۱۵).

هگل نیز به مطالعه فلسفه چین علاقه‌مند بود (مای، ۱۳۹۵، ص ۱۵) و با تاریخ و اندیشه ایران آشنایی داشت و به‌ویژه با مثنوی معنوی، اثر جلال‌الدین مولوی بلخی مأنوس بود. برخی از اشعار مولوی که توسط فردریش روکرت ترجمه شده بود، مستقیماً در آثار هگل آمده است. یکی از شعرهایی که وی ذکر کرده، به زیبایی نحوه پیدایش اضداد را بر اساس نگاه مولوی توضیح می‌دهد:

خاک، هوا، آب و آتش با هم آمیختند و یکی شدند...

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 عنصرند؛ چراکه واحد تو هستی...

خواهم گفت که چگونه خدا از خاک انسان پدید آورده است؛

زیرا که خداوند بر خاک عشق دمیده است...

زندگی در اندوه و ترس از مرگ از بین می‌رود،

اگرچه مرگ به خوبی پایان می‌یابد... (Hegel, 1894, p346-347).

هگل در این موارد، آشکارا و به نحو گسترده از مولوی اقتباس کرده است. در نمونه‌هایی مانند «خواجه و بنده»، «شکوفه و میوه»، «هستی و نیستی»، و «سیر مراحل تاریخی» از تضادها یاد می‌کند، بدون آنکه به اشعار مثنوی اشاره‌ای کند که منبع اصلی تفکر اوست (خلیلی جهرمی و نیکدار اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۹۹-۲۰۵).

نتیجه‌گیری

«اضداد» نیروی محرک فلسفه هگل است که با تکیه بر روش دیالکتیکی، زمینه شکل‌گیری مفاهیم و مقولات را فراهم می‌آورد. «هستی و نیستی» نخستین اضدادند که هگل می‌کوشد بین آنها وحدت ایجاد کند، درحالی که در

برخی تعبیر این اعداد به مثابه «متناقضین» معرفی شده‌اند و هگل اصل «امتناع تناقض» را کنار گذاشته و عقل را جامع میان اعداد قلمداد کرده است.

در مقابل، اعداد در اندیشه مولوی نیز جایگاه ویژه‌ای دارند؛ ولی «ضد» معنای دیگری دارد و در سخن مولوی اشاره‌ای به نقض اصول منطقی (مانند امتناع) دیده نمی‌شود. افزون بر این، مولوی به عوالمی فراتر از ماده (جبروت «عقل» و ملکوت «مثال») باور دارد و نقش آنها در اتحاد و انفکاک اعداد، اساسی و بنیادین است، و حال آنکه هگل فقط در سطح عالم جسمانی تأمل می‌کند.

سیر اعداد در تفکر هگل، ساختاری مبهم و پراکنده دارد؛ ولی مولوی این مسیر را با شفافیت هستی‌شناسانه ترسیم می‌کند تا انسان را به مجرد و الحاق به انجام خلقت رهنمون سازد. غایت نهایی اعداد نزد مولوی حقیقتی توحیدی و عرفانی است؛ درحالی‌که در این خصوص کاستی‌های بسیاری در تفکر هگل وجود دارد.

سخن از اعداد در اندیشه هگل، آمیخته با اقتباس‌های پرشمار از محتوای عرفانی مولوی است. با این حال، هگل به عمق تفکر مولوی راه نیافته و در سطح برداشت‌های عقلانی و انتزاعی متوقف مانده است. برخلاف دیدگاهی که مولوی را «هگل شرق» می‌داند (امامی، ۱۳۵۷)، باید گفت: این هگل بود که کوشید مولوی غرب باشد، ولی در همان ابتدای راه متوقف ماند.

منابع

- استیس، وت (۱۳۷۱). *فلسفه هگل*. ترجمه حمید عنایت. چ پنجم. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- امامی، نوروز (۱۳۵۷). *مولانا جلال‌الدین هگل شرق است*. بی‌جا: کتابخانه به سوی آینده.
- اینود، مایکل (۱۳۸۷). *فرهنگ فلسفی هگل*. ترجمه حسن مرتضوی. مشهد: نیکا.
- بیزر، فردریک (۱۳۹۱). *هگل*. ترجمه سیدمسعود حسینی. تهران: ققنوس.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م). *موسوعه کشف الاصطلاحات الفنون و العلوم*. تحقیق علی دحروج. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- تیلور، چارلز (۱۴۰۳). *دیالکتیک هستی و اندیشه در منطق هگل*. ترجمه زهره نجفی. تهران: ققنوس.
- خلیلی جهرمی، جلیل و نیکدار اصل، محمدحسین (۱۳۹۷). همانندی‌های دیالکتیکی مولانا و هگل. *شعریوهی (بوستان ادب)*. ۳(۳۷)، ۱۹۱-۲۱۴.
- زمانی، کریم (۱۳۸۳). *میناگر عشق*، شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. چ دوم، تهران: نشر نی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تحقیق و تقدیم مسعود طالبی. تهران: ناب.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۲). *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات و تعبی‌رات عرفانی*. چ چهارم. تهران: کتابخانه طهوری.
- سینگر، پیتر (۱۳۷۹). *هگل*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- طالقانی، نظر علی (۱۳۷۹). *کاشف الاسرار*. به کوشش مهدی طیب. چ دوم، تهران: رسا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*. قم: نشر اسلامی.
- گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۸). *شرح اصطلاحات تصوف*. چ هفتم. تهران: زوار.
- مای، راینهارد (۱۳۹۵). *منابع پنهان اندیشه هایدر*. ترجمه حسن عرب. تهران: زندگی روزانه.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۰). *درباره هگل و فلسفه او*. تهران: امیرکبیر.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۰). *افکار هگل*. چ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۲). *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*. مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱). *تقریبات فلسفه امام خمینی*. تحقیق سیدعبدالعزیز اردبیلی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین (بی‌تا). *فیه مافیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر. تهران: نگاه.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین (۱۳۹۵). *مثنوی معنوی*. چ ششم. تهران: پیام عدالت.
- میعی، جولی (۱۳۹۹). *دیالکتیک هگل*. ترجمه میلاد عمرانی. تهران: سمندر.
- میعی، جولی (۱۴۰۲). *دیالکتیک هگل*. ترجمه مهدی محسنی. تهران: آن‌سو.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۳). *زبده الحقائق*. تصحیح و تعلیقات حق‌وردی ناصری. تهران: کتابخانه طهوری.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۱). *بیان التنزیل*. تصحیح و تعلیق سیدعلی اصغر میرباقری‌فرد. تهران: سخن.
- هارتاک، یوستوس (۱۳۹۷). *درآمدی بر منطق هگل*. ترجمه حسین مافی مقدم. تهران: نقد فرهنگ.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۰). *علم منطق*. ترجمه زیبا جبلی. تهران: شفیع.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۵). *متافیزیک بنا*. ترجمه محمدمهدی اردبیلی. تهران: حکمت.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۱). *دانشنامه علوم فلسفی*. ترجمه زیبا جبلی. تهران: شفیع.
- Hegel, G. W. F. (2001). *Philosophy of Mind (Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical*

- Sciences). Trans. by William Wallace. Im blakmask.com.
- Hegel, G. W. F. (1894). *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, With Five Introductory Essays*, Trans. By William Wallace. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1998). *Hegel's Science of logic*. Trans. by A.V. MILLER. New York: Published by Humanity Books, Prometheus Books.
- Hegel, G. W. F. (2004). *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*. Trans. 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: Oxford University Press. New York, Published in the United States by Inc.
- Burbidge, J. (1981). *On Hegel's logic: Fragments of a Commentary, Atlantic Highlands*. N.J. London: Humanities Press.
- Taylor, Ch. (1999). *Hegel*. printed in United States of America (from First published 1975 in Cambridge).
- Findlay, J.N. (1962). *Hegel*. New York: Collier Book.

