

## همانندی‌های دیالکتیکی مولانا و هگل

محمدیوسف نیری\* محمدحسین نیکداراصل\*\* جلیل خلیلی جهرمی\*\*\*  
دانشگاه شیراز دانشگاه یاسوج

### چکیده

برخی پژوهشگران به شکلی گذرا همانندی‌های دیالکتیکی هگل و مولانا را بررسی کرده‌اند و حاصل کارشان بیشتر ادبی است تا فلسفی؛ زیرا از هگل که به غموض در نوشته‌هایش حتی در زبان آلمانی شهره است، آن‌گونه که باید اطلاعی نداشته‌اند. اولین اثری که به این موضوع توجه کرده، متعلق به بیش از هفتاد سال پیش است. با توجه به اینکه اغلب آثار هگل، تاکنون هم در زبان فارسی ترجمه‌ی شایسته‌ای ندارد، عذر پیشینیان پذیرفته است؛ اما امروزه صاحب‌نظران، شروح راهگشایی بر فلسفه‌ی هگل نوشته‌اند. با این حال پژوهش‌های متأخر نیز نه به آثار هگل توجه کرده‌اند و نه به شروح معتبر. محور دیالکتیک هگل در این مقاله، کتاب *پدیدارشناسی روح* است؛ اما بنا به نیاز، به آثار دیگر وی نیز مراجعه شده است. دیالکتیک بر سراسر فلسفه‌ی هگل، سیطره دارد و از میان آثار مولانا، در مثنوی به شکلی نظام‌مندتر دیده می‌شود. این مقاله برای نخستین‌بار نشان می‌دهد مفاهیمی را که هگل به عنوان مثال برای سه‌گانه‌های دیالکتیکی (تز، آنتی‌تز و سنتز) آورده است، ابتدا در مثنوی با همان رویکرد وجود دارند. با توجه به اینکه بر اساس فلسفه‌ی هگل، چنان‌که در مقدمه آمده است، مثال آوردن برای سه‌گانه‌ها محدودیتی ندارد، یکسانی مثال‌ها نشانه‌ی چیست؟ همچنین پژوهشگران مقاله‌ی حاضر با یافتن تحسین هگل از مولانا و معرفی مترجمانی آلمانی که بسیاری از متون ادب فارسی و از جمله بخش‌هایی از آثار مولانا را به فرهنگ آلمان منتقل کرده‌اند، به این نتیجه می‌رسند که یقیناً هگل در دیالکتیک خود متأثر از مولانا است.

واژه‌های کلیدی: دیالکتیک، هگل، مولانا، همانندی.

\* استاد زبان و ادبیات فارسی m.nayyer110@yahoo.com

\*\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی mohammadnikdar@yahoo.com

\*\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی jkh92785@gmail.com (نویسنده‌ی مسئول)

تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۳/۱۸ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۹/۲۵

۱. مقدمه

هگل از فیلسوفان بزرگ و تأثیرگذار سده ۱۸ و ۱۹ اروپاست و اساس فلسفه‌اش دیالکتیک است، اما دیالکتیک، پیش از هگل سابقه‌ای درازآهنگ دارد و برای درک تحوّل‌ی که او در دیالکتیک ایجاد کرده است، مروری اجمالی بر آن سابقه لازم است.

دیالکتیک، گفتگوی منطقی، دربردارنده‌ی تضاد یا روشی مرتبط با چنین گفت‌وگویی است. این واژه خاستگاهی یونانی (Dialegein) به معنی «استدلال یا محاوره‌کردن» دارد. در زمان ارسطو و دیگر هم‌عصرانش، اغلب به معنی «استدلال آوردن بر پایه‌ی مناظره برای رسیدن به استنتاج» بوده است. در زمان افلاطون، اگر پیش‌تر از افلاطون نباشد، مفهومی اصطلاحی یافته است؛ یعنی «شکلی از استدلال از طریق پرسش و پاسخ». ارسطو ظاهراً با توجه به این‌که پارادوکس‌های زنون الثایی را علیه حرکت و کثرت در ذهن دارد، زنون را مبدع دیالکتیک دانسته است؛ بنابراین، تعریفی مقدماتی از استدلال دیالکتیکی به استدلالی مربوط است که با پرسش و پاسخ هدایت می‌شده است و متکی بر ادعانات طرف مقابل و هدف گرفتن اشتباه حریف بوده است. به طور کلی این همان شیوه‌ای است که افلاطون آن را به سقراط نسبت داده است. ارسطو در به کار گرفتن دیالکتیک، روشی نزدیک به سقراط و زنون داشت که با پرسش و پاسخ، معمولاً با هدف ردّ نظر طرف مقابل دنبال می‌شد و به شکلی علمی یا فلسفی نمی‌توانست هیچ چیزی را اثبات کند (بار دیگر یادآور تکنیک رسمی و مطرح‌شده‌ی ارسطو). کانت در نقد عقل محض برداشت کهن از مفهوم دیالکتیک را «منطق توهم» می‌نامد و دیالکتیک استعلایی را پیشنهاد می‌کند که تناقضات (برداشت‌هایی از نتایج متناقض) را تجزیه و تحلیل می‌کند. تناقضاتی که عقل محض، ناگزیر وقتی به آن سوی قلمرو شایسته‌ی خویش بسط می‌یابد، بدان‌ها کشیده می‌شود. فیشته و شیلینگ نیز این مفهوم را به نظریه‌ی سه‌گانه‌ی تز، آنتی‌تز مقابل و سنتز منتج تبدیل کردند. (Audio, 1999: 232-233)

هگل نخستین اشاره‌ها به دیالکتیک را در دست‌نوشته‌های فلسفی، هنگامی که در شهر ینا بوده است، دارد. شکل قوام‌یافته‌ی دیالکتیک هگلی را در کتاب پدیدارشناسی روح می‌توان دید (رک: استرن، ۱۳۹۴: ۱۱) فقط در درس‌های تاریخ فلسفه است که هگل از سه واژه‌ی تز، آنتی‌تز و سنتز یاد می‌کند. (رک: سروش، ۱۳۷۳: ۸۳) هگل معتقد است هر امر متناهی، اعم از امور ذهنی و عینی در صیوروت خاصی قرار می‌گیرد که دیالکتیک نامیده می‌شود (رک: مجتهدی، ۱۳۸۹: ۷۳) اولین علت توجه هگل به دیالکتیک،

خلاف‌آمدهای کانت است (رک. بیزر، ۱۳۹۳: ۲۷۷)؛ کانت معتقد است متافیزیک به تناقض می‌انجامد؛ به همین دلیل در تأملات فلسفی خویش آن را کنار می‌گذارد، ولی هگل به تناقض خوشامد می‌گوید. (رک. سروش، ۱۳۷۳: ۸۳) در نظر کانت و فیلسوفان پیشین، اساس دیالکتیک مبتنی بر اصل عدم تناقض بود و در مقابل، برای رسیدن به نظریه‌ی دیالکتیکی که تناقض‌ها را قابل جمع می‌دانست، فلسفه، منتظر ظهور هگل بود. (رک. فولکیه، ۱۳۶۲: ۴۰) همین اندیشه ابتدا در نگرش دیالکتیکی مولانا جلوه‌گر بوده است:

زندگانی آشتی‌ضدهاست مرگ آن کاندرا میان‌شان جنگ خاست  
(مولانا، ۱۳۶۶: ۶۴)

در واقع این‌که هگل تناقض را در قالب سنتز می‌پذیرد، نقد وی بر فلسفه‌ی کانت است و پیشرفت و ابداع هگل نسبت به کانت را در فلسفه نشان می‌دهد. چنان‌که دیدیم پیشینه‌ی آغازین دیالکتیک را به زنون الیایی و سپس به سقراط باز می‌گردانند. سقراط با روش دیالکتیکی و جدلی، نظر خود را از ژرفای اندیشه‌ی کسی که با او گفت‌وگو و بحث می‌کرد، متولد می‌ساخت. البته در کار سقراط، دیالکتیک روش است. همین موضوع، باعث شده است بعضی به اشتباه، دیالکتیک هگل را نیز روش بنامند.

هگل اولین فیلسوفی است که دیالکتیک را به عنوان روشی فلسفی کنار گذاشته و قدمت آن را با قدمت فلسفه مساوی دانسته است. وی برای روشن ساختن این موضوع، گذار از اسطوره به فلسفه را در تاریخ بشر پیش می‌کشد و دوره‌ی قبل از فلسفه، یعنی دوره‌ی اسطوره‌سازی را دوران متکلم و حده بودن می‌داند که فکر جنبه‌ی جدلی ندارد؛ در واقع در آن دوره شخص به اسطوره، قائل و خشنود است؛ اما در عین حال و ناگزیر، خود، با اسطوره متفاوت است. به زبان ساده‌تر، اسطوره، تز و شخص مخالف با اسطوره یا معتقد به اسطوره‌ای دیگر آنتی‌تزی است؛ اما این کشمکش هنوز دیالکتیکی نیست؛ تا زمانی که شخص در برابر اسطوره یا شخص دیگری که معتقد به نوعی دیگر از اسطوره است، به جای تفتیش و تحمیل نظر خود به بحث بنشیند و سنتزی در بردارنده‌ی جوانب مختلف حاصل شود. اگرچه صرفاً به دلیل وجود عامل نفی‌کننده تا حدودی این نوع از دیالکتیک شبیه است با آنچه در روش سقراط و افلاطون بود، امتیاز دیالکتیک هگلی آن است که فقط در چارچوب کلام باقی نمی‌ماند، بلکه به تمامیت واقعی و انضمامی امور نیز کشیده می‌شود؛ یعنی هم واقعیت را توصیف می‌کند و هم در آن اثر می‌گذارد. (رک. مجتهدی، ۱۳۸۹: ۷۶-۸۰) هگل دیالکتیک را هم در تفکر و هم در متن جهان جاری

می‌داند و سراسر وجود را میدان حکومت آن می‌بیند؛ برای مثال تضاد آب و آتش در سنتزی به نام آب جوش به ترکیب و صلح می‌انجامد و تضاد بدن و میکروب در ترکیبی به نام بدنی واکسینه و پادزهردار سنتز می‌شود. اگرچه این مثال‌ها از هگل نیست، با توجه به فلسفه‌ی او که دیالکتیک را هم در تفکر و هم در متن جهان جاری دانسته است، به هیچ روی منافاتی با فلسفه‌ی او ندارد. (رک. سروش، ۱۳۷۳: ۴۴-۴۵) هگل دیالکتیک را در تار و پود جهان تنیده می‌بیند؛ مثلاً در *پدیدارشناسی روح* می‌گوید وقتی از ما سؤال می‌شود که «اکنون چیست؟» و ما بر اساس یقین ساده‌ی حسّی پاسخ می‌دهیم که اکنون شب است، این ابتدایی‌ترین صورت آگاهی، یعنی یقین در حدّ تجربه‌ی حسّی یا به اختصار «یقین حسّی» را این‌گونه با بیانی غامض که روش خاصّ اوست، به نقدی دیالکتیکی می‌کشد: «در پاسخ سؤال «اکنون شب است» برای محک‌زدن این یقین حسّی، آزمایش ساده‌ای کافی است. ما این حقیقت را «اکنون شب است» یادداشت می‌کنیم؛ یادداشت کردن حقیقت، بیشتر از حفاظت و نگهداشت ما آن را تباہ نمی‌سازد.<sup>۱</sup> اگر ما حالا یعنی ظهرهنگام به این حقیقت یادداشت‌شده بنگریم، ناچاریم بگوییم، نسبتاً از اعتبار افتاده است. اکنونی که شب است، نگهداشته شده است؛ به عبارت دیگر، با آن به عنوان «موجود» رفتار می‌شود؛ همان‌طور که «هست» وانمود می‌شد؛ یعنی همانند یک موجود. هرچند کاملاً بر عکس، «عدم» خویش را اثبات می‌کند. قطعاً «اکنون» خودش را حفظ می‌کند، اما به مثابه‌ی چیزی که شب نیست.» (Hegel, 2010: 87-88)

هگل با این مثال، ناکارآمدی یقین حسّی را در آدمی با نشان دادن سیطره‌ی دیالکتیک بر عالم بیان می‌کند. در مثال بالا روشن می‌شود که چگونه درستی «اکنون شب است» به نادرستی و خطا تبدیل می‌شود؛ اما باز همین خطا می‌تواند به درستی بدل شود.

بنابراین هستی واقعی انضمامی، حقیقتی را که انسان از طریق یقین حسّی کشف می‌کند، به خطا مبدّل می‌سازد. هگل نشان می‌دهد کلام انسانی نیز بخشی از هستی با همان ویژگی‌های هستی است. تحقق حقیقت در کلام نیز دیالکتیکی است؛ یعنی کلام قادر نیست حقیقت را به صورت مطلق بیان کند؛ بلکه این بیان نیز در «آنتی‌تز» خود صیوروت می‌پذیرد. حقیقتی که بیان می‌شود، همواره بخشی از حقیقت است و تمامیت آن در انتهای تاریخ حاصل می‌شود. پس چه حقیقت علمی و چه حقیقت فلسفی تحوّل‌پذیر و از صفت تاریختّ برخوردار است. این اندیشه در فلسفه‌ی هگل موجب می‌شود تا نه تنها میدان بر نحله‌های مخالف تنگ نشود؛ بلکه آنان را به عنوان آنتی‌تز نظام فکری خود، دلیلی بر

درستی و زنده بودن فلسفه‌ی دیالکتیکی خود بداند. (رک. مجتهدی، ۱۳۸۹: ۷۹-۸۱) در دیالکتیک هگلی، قاعده‌ی راهبر، نفی هر وضعی به قصد رسیدن به وضع کامل‌تر است. (رک. مصلح، ۱۳۹۲: ۳۵۰) تز و آنتی‌تز در سنتز «رفع» (Aufhebung) می‌گردند و این به دو معناست یکی این‌که محو می‌شوند و دیگر آن‌که ارتقا می‌یابند (رک. سروش، ۱۳۷۴: ۱۳۳-۱۳۴)؛ بنابراین روشن شد که امتیاز دیالکتیک هگل نسبت به پیشینیان، آشتی بین تز و آنتی‌تز در قالب سنتز است. مولانا حدود پانصد سال پیش از هگل به همین دیالکتیک، دست یافته و پیش از هگل به تناقض خوش‌آمد گفته است. چنان‌که در پی خواهیم آورد، برخی به این موضوع اشاره کرده‌اند، اما سؤال این است که تشابهات دیالکتیکی هگل و مولانا تا چه حد است؟ این تشابهات را در دو سطح می‌توان بررسی کرد، یکی در ساختار بسیاری از موضوعات و داستان‌های مثنوی؛ یعنی داستان‌ها یا موضوعاتی که می‌توان آن‌ها را تفسیر دیالکتیکی کرد و دیگری در مثال‌هایی که مولانا به عنوان پایه‌های سه‌گانه (تز، آنتی‌تز و سنتز) در آثار خود و عمدتاً در مثنوی مطرح کرده و عیناً همین پایه‌های سه‌گانه در فلسفه‌ی هگل نیز مثال‌هایی برای (تز، آنتی‌تز و سنتز) قرار گرفته‌اند. هدف ما در این مقاله با شیوه‌ای تطبیقی، پرداختن به مورد اخیر؛ یعنی سه‌گانه‌های مشترک است و از آن جا که می‌دانیم، هگل دیالکتیک را در سراسر عالم اعم از عالم عین و ذهن جاری می‌داند و می‌توانسته است، مثال‌های بی‌شمار دیگری برای تز و آنتی‌تز بیاورد، توسل جستن او به همان مثال‌های مولانا در مثنوی (شکوفه و میوه، خدایگان و بنده و هستی و نیستی) و داشتن رویکرد دیالکتیکی یکسان در مثال‌های مزبور و نیز نگرش دیالکتیکی یکسان درباره‌ی سیر تاریخ، این همه نمی‌تواند تصادفی باشد؛ بلکه نشانه‌های خوبی بر این مدعا هستند که هگل متأثر از اندیشه‌های مولانا است. این ادعا آن‌گاه محکم‌تر شد که دریافتیم در کتاب *دیره‌المعارف فلسفی*، هگل آشکارا از مولانا با تحسین یاد می‌کند. (Hegel, 1894: 339-341)

## ۲. پیشینه‌ی پژوهش

در جست‌وجویی که برای یافتن پیشینه‌ی پژوهش‌ها درباره‌ی دیالکتیک و مولانا یا دیالکتیک در بعضی آثار ادبی دیگر انجام شد، به موارد زیر برخوردیم:

- کتابچه‌ای با عنوان *مولانا جلال‌الدین هگل شرق است*: این کتابچه در ۳۷ صفحه بدون نام نویسنده و محل نشر چاپ شده که اکنون در فضای مجازی نیز قابل دسترسی است و نام نویسنده را احسان طبری قید کرده‌اند؛ اما بر اساس استعلامی که از استاد

شفیعی کدکنی شد، سال انتشار آن را ۱۳۲۴ و متعلق به باقر امامی از اعضای حزب توده، با نام مستعار نورو دانستند. در این اثر قسمت‌هایی از مثنوی مولوی با نگرشی دیالکتیکی بررسی شده و نویسنده علاوه بر تشابهات به تفاوت‌هایی نیز اشاره کرده است. (رک. بی‌نام، ۱۳۵۷) در مقاله‌ی حاضر، قسمتی از این اثر را نقد کرده‌ایم.

- مقاله‌ای با عنوان «معنی مثنوی یا معرفت دیالکتیکی در مثنوی مولانا» از محمود گرگین (۱۳۸۴). این نویسنده درباره‌ی هدف مقاله‌ی خود می‌گوید، هدف مقاله این است که نشان دهد چگونه ظاهر باید در دیالکتیک محو بشود تا به معنی برسد و مولوی چگونه از لفظ و ثنویت می‌خواهد به سوی معنی رود، هدف مولوی از سرودن مثنوی و هدف سقراط از جدل و گفت‌وگو یکی است؛ یعنی سوق دادن فرد از ظواهر به باطن و حقیقت. نویسنده سپس متوجه دیالکتیک هگلی می‌شود و با توضیحی بسیار ساده و ابتدایی از دیالکتیک هگلی که برای همان هم هیچ منبعی ذکر نشده است، بعضی داستان‌های مثنوی را با این نگرش بررسی می‌کند؛ اما اغلب، برداشتی منحصر به ذهن نویسنده ارائه می‌شود که پذیرش آن‌ها دشوار است. در این مقاله نه به هیچ یک از آثار هگل رجوع شده است و نه به هیچ شرحی درباره‌ی هگل و دیالکتیک. (رک. گرگین، ۱۳۸۴)

- پایان‌نامه‌ای با عنوان دیالکتیک عشق در مثنوی از حسن امیدیان (۱۳۹۳). در این پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، سه دفتر اول مثنوی بررسی شده است؛ اما متأسفانه چندان علمی و مستند نیست؛ اگرچه در ابتدا عشق آنتی‌تز غالب بر مثنوی در نظر گرفته شده، در بسیاری موارد آنتی‌تزی‌هایی دیگر به شکل سلیقه‌ای و غیر علمی معرفی شده است و این اصل کلی که سنتز در دیالکتیک هگل همزمان ویژگی‌ی تز و آنتی‌تز را در خود جمع دارد، مغفول افتاده است و به کلی از مقایسه‌ی دیالکتیک هگلی با دیالکتیک مولانا و نشان دادن وجوه تشابه و افتراق این دو خبری نیست. غیر مستند بودن این رساله از این روست که به نظریات هگل بر اساس آثار موجود از جمله آثار خود هگل درباره‌ی دیالکتیک و نیز شروح صاحب‌نظران بر این آثار، مراجعه و توجهی نشده است. (رک. امیدیان، ۱۳۹۳)

- کتابی با عنوان دیالکتیک فلسفه‌ی هگل و درام برشت از صمد رستمی؛ در این کتاب نویسنده، سه نمایشنامه از برتولت برشت، نمایشنامه‌نویس، کارگردان تئاتر و شاعر آلمانی را بر اساس دیالکتیک هگل گزارش می‌کند. کتاب در سه فصل تنظیم شده است؛ در فصل اول بیوگرافی مختصری از هگل، هگل و دیالکتیک، اصطلاح دیالکتیک، پیشینه‌ی دیالکتیک از مبدأ تا هگل و روش دیالکتیک هگل ذکر شده است و در فصل دوم سخن

از برشت و دیالکتیک او به میان می‌آید. سرانجام در آخرین فصل، بیشتر به نقل موضوع و بیان داستان در نمایشنامه‌های برشت پرداخته می‌شود. اگرچه کتاب بیانی روان دارد، در فصل سوم، بدون مراجعه به آثار هگل، سخن از اندیشه‌های دیالکتیکی هگل را به اجمال می‌آورد (رک. رستمی، ۱۳۹۲)

وجه مشترک آثار بالا این است که در آن‌ها توجهی به آثار هگل و شروع معتبری که فیلسوفان ایرانی و غربی بر آن‌ها به ویژه بر مبحث دیالکتیک نوشته‌اند، نشده است.

### ۳. رویکرد مولانا و هگل در سه‌گانه‌های دیالکتیکی، تشابه‌ها و تفاوت بنیادین

#### ۳.۱. تشابه‌ها

از یک سو در فلسفه‌ی هگل چنان‌که بسیاری از هگل‌شناسان تصریح کرده‌اند، مطلق یا روح مطلق همان خدای ارسطو یا آشکارا شبیه اوست (رک. بیزر، ۱۳۹۳: ۱۱۱) و نیز (هالینگ‌دیل، ۱۳۹۳: ۲۰۳) در نظر نداشتن گرایش هگل به وحدت وجود آن هم با صبغی ایرانی و نه هندی آن، برای بسیاری درک خدای هگل را با سردرگمی همراه کرده است؛ چنان‌که گاه Geist را در فلسفه‌ی هگل به ذهن ترجمه کرده و متوجه این نکته نبوده‌اند که کلمه‌ی مزبور در زبان آلمانی دارای همان مفهوم مذهبی واژه‌ی روح در فارسی است. (رک. سولومون، ۱۳۹۵: ۲۸۸-۲۸۹) بنابر آنچه گفته شد، قرابت بسیاری حتی در اندیشه‌ی وحدت وجودی هگل با مولانا وجود دارد که تصریح هگل به این موضوع را در فصل چهارم خواهیم آورد. از سوی دیگر گفتیم که هگل قائل به سیطره‌ی دیالکتیک بر همه‌ی عالم، اعم از جهان طبیعت و عالم اندیشه است. با چنین افق وسیعی که نگاه دیالکتیکی برای مطرح کردن مثال‌های گوناگون ارائه می‌کند، بسیار شگفت‌آور بود آن‌گاه که پایه‌های سه‌گانه‌های (تز، آنتی‌تز و سنتز) را در مثنوی مولانا و فلسفه‌ی هگل مشترک یافتیم. به‌راستی چگونه است که هگل به همان مثال‌هایی استناد می‌جوید که قبلاً مولانا طرح کرده‌است؟! در این فصل نشان می‌دهیم که «خدایگان و بنده»، «شکوفه و میوه»، «هستی و نیستی» و «سیر مراحل تاریخی»، همگی مثال‌هایی برای تز و آنتی‌ترهای دیالکتیک هگل شده‌اند؛ در حالی که پیش از آن در مثنوی مولانا همین مثال‌ها تز و آنتی‌ترهای مولانا بوده‌اند و علاوه بر آن، برخورد دیالکتیکی یکسان هگل و مولانا با مثال‌های مزبور، منتج به ظهور سنتزهای مشترک شده است:

### ۲.۳. خدایگان و بنده (تز و آنتی تز)

یکی از موضوعاتی که هگل برای تبیین دیالکتیک مطرح می‌کند، خدایگان و بنده یا همان ارباب و برده است. این موضوع از جالب‌ترین و معروف‌ترین مباحث دیالکتیکی اوست که اگرچه در اصل، ذیل فصل خودآگاهی در کتاب سترگ و سنگین پدیدارشناسی روح آمده، به دلیل شرح و تفسیرهای بسیاری که بر آن نوشته شده است، خود به تنهایی همچون اثری مستقل مطرح است. اما جالب است که نگرش دیالکتیکی مولانا و سپس هگل به این موضوع بسیار به هم نزدیک است.

به طور گذرا می‌توان گفت هگل برای بیان سیر دیالکتیکی آگاهی در فرایند رسیدن به خودآگاهی، چالش میان خدایگان و بنده را مطرح می‌کند. چنان‌که ابتدا در جدالی که میان آنان روی می‌دهد، خدایگان به دلیل غالب آمدن بر ترس از مرگ در مبارزه‌ای شجاعانه، خدایگانی می‌یابد و مزدش را که برتری یافتن بر بنده است، می‌گیرد. در سوی دیگر، بنده به دلیل ترس از مرگ، مبارزه را رها کرده و دیگری را پیروز اعلام می‌کند تا در عوض، زنده بماند. در این میان موضوعی مبهم باقی می‌ماند و آن این‌که حقیقتاً آیا دلیل پیروزی خدایگان، نترسیدن از مرگ است یا جهل از سرانجام محتوم مرگبار و بی‌حاصل نبرد که گویی بنده از آن آگاه بوده است. اگر از این نظرگاه به بنده نظر افکنیم، گویی در این جدال، بنده سنتزی است که در عین این‌که مغلوب به نظر می‌رسد، پیروز نیز هست؛ اما ظاهراً چنان است که اکنون، وابسته به خدایگان و پیوسته ترسان از اوست. خدایگان از ترس بنده آگاه است و در پی سوءاستفاده و کارکشیدن از وی برمی‌آید. خدمت بنده به خدایگان موجب کاهلی خدایگان و توانایی بنده می‌شود. بنده به نوعی استقلال می‌رسد و اندک‌اندک خدایگان است که به کار بنده وابسته می‌شود؛ زیرا دیگر اکنون بنده است که با عینیت جهان روبرو و خود عامل تغییر در جهان است؛ اما در آن‌سو خدایگان فقط با جهانی انتزاعی سروکار دارد. (رک. هگل، ۱۳۸۷: ۲۵) و (اردبیلی، ۱۳۹۰: ۲۰۳-۲۲۱) در این جدال، بنده به عنوان سنتز، به خدایگانی نو بدل می‌شود. مولوی همین مفاهیم را با ایجاز و اغلب به شکلی پارادوکسیکال بیان می‌کند. بیان پارادوکسی و متناقض نما در شعر مولوی، ارتباطی نزدیک با دیالکتیک در فلسفه‌ی هگل می‌یابد که ایضاً آن، مجال دیگری می‌طلبد. تأمل در ابیات زیر، نزدیکی اندیشه‌ی مولانا و هگل را در سه‌گانه‌ی دیالکتیکی خدایگان، بنده و بنده‌ای که خدایگانی می‌یابد، به‌خوبی روشن می‌کند:



مدّتی معکوس باشد کارها شحنه را دزد آورد بر دارها  
تا که بس سلطان و عالی‌همتّی بنده‌ی بنده‌ی خود آید مدّتی  
(مولانا، ۱۳۶۶: ۱۷۹)

(سلطان: تز) (بنده: آنتی‌تز) بنده‌ای که خدایگانی یافته است: سنتز (آشتی‌تز و آنتی‌تز).  
مولانا در ابیات بالا دوبار واژه‌ی «مدّتی» را می‌آورد که نشان‌دهنده‌ی آن است که قبل از  
هگل به دیالکتیکی‌بودن نظام عالم و وجود دائمی حرکت و تغییر در آن قائل است؛ به  
دیگر سخن همواره می‌توان معتقد بود که «چنان نماند و چنین نیز هم نخواهد ماند» و  
پیوسته سنتز تازه به تز بدل خواهد شد و آنتی‌تری دیگر ظهور خواهد کرد.  
در ابیاتی دیگر از مثنوی باز مولوی به همین موضوع اشاره می‌کند و با مثال‌هایی  
متنوع این پارادوکس را در جنبه‌های دیگر نیز بازمی‌نماید:

جمله شاهان بنده‌ی بنده‌ی خودند	جمله خلقان مرده‌ی مرده‌ی خودند
جمله شاهان پست، پست خویش را	جمله خلقان مست، مست خویش را
می‌شود صیاد، مرغان را شکار	تا کند ناگاه ایشان را شکار
دلبران را دل اسیر بی‌دلان	جمله معشوقان، شکار عاشقان
هرکه عاشق دیدی‌اش، معشوق دان	کو به نسبت هست هم این و هم آن
تشنگان گر آب جویند از جهان	آب جوید هم به عالم تشنگان

(مولانا، ۱۳۶۶: ۸۵-۸۶)

همچنین ابیات زیر:

خواجه‌ی لقمان، به ظاهر خواهه‌وش	در حقیقت بنده، لقمان خواهه‌اش
در جهان باژگونه زین بسی است	در نظرشان گوهری کم از خسی است

(همان: ۲۶۹)

اگر به این نکته توجه نکنیم که مولانا نیز مانند هگل سیطره‌ی دیالکتیک را هم بر عالم  
مادی و هم عالم روح می‌بیند، دچار تردید خواهیم شد که از ابیاتی همچون ابیات فوق  
(درباره‌ی خدایگان و بنده) باید برداشتی متافیزیکی کنیم یا برداشتی مادی. برای دیدن  
این تردید می‌توان به شرح آقای کریم زمانی درباره‌ی بیت ۳۶۳۲ از دفتر اول نگاه کرد.  
(رک. زمانی، ۱۳۸۷: ۱۰۳۷) هگل دیالکتیک خدایگان و بنده را در کتاب *پدیدارشناسی*  
روح برای اثبات این مدّعا مطرح می‌کند که این تقابل منجر به آگاهی بنده از حیات درونی

خود و تحقق نوعی آزادی نزد او می‌شود و با شیوه‌ای دیالکتیکی از آگاهی به خودآگاهی می‌رسد (رک. مجتهدی، ۱۳۸۹: ۶۶)؛ اما هگل این معنا را نیز در نظر دارد که در عالم مادی هم رویارویی خدایگان و بنده، مشمول دیالکتیک است؛ چنان‌که می‌دانیم مارکس این دووجهی بودن دیالکتیک هگل را نمی‌بیند یا نمی‌خواهد ببیند و بدان صرفاً نگاهی عقلانی دارد و می‌گوید، دیالکتیک هگل، وارونه بر سرش ایستاده است و من آن را بر پا قرار می‌دهم. (رک. وود، ۱۳۹۶: ۳۷۵) بسیار جالب است که در ابیات فوق، مولانا نیز مثال خدایگان و بنده را برای بیان مسائل انتزاعی، یعنی فرایند رسیدن به خودآگاهی آورده است؛ کافی است بستر داستان‌هایی که ابیات مزبور در آن‌ها قرار گرفته‌اند، مرور شوند. البته منکر این معنا نمی‌توان شد که در *مثنوی مولانا* صرف نگاه به ظرف و پیمانه‌ی داستان‌ها نیز ممکن است و همین ویژگی نیز باب تشابهی دیگر را در *مثنوی مولانا* و *پدیدارشناسی روح هگل* باز کرده است که البته این ویژگی آثار سمبلیک است و *مثنوی* و *پدیدارشناسی روح*، هر دو در شمار چنین آثاری هستند.

### ۳.۳. شکوفه و میوه (تز و آنتی‌تز)

پیش‌گفتار *پدیدارشناسی روح هگل* خود اثری سنگین و مستقل و از ژرف‌ترین و پیچیده‌ترین نوشته‌های تاریخ فلسفه است؛ چنان‌که هایدگر آن را «پیش‌گفتار اعظم» نامیده است (رک. اردبیلی، ۱۳۹۰: ۴۳) هگل در بخشی از این پیش‌گفتار در پی اثبات دیالکتیکی بودن تحولات فلسفی در جهان بشری بوده و معتقد است ظهور یک فیلسوف و اندیشه‌ی متضاد او نسبت به اندیشه‌ی فلسفی فیلسوف یا فلاسفه‌ی پیش از خود کاملاً طبیعی و لازمه‌ی تحول برای رسیدن روح انسانی به روح مطلق است؛ بدین معنا که این تضادها در حقیقت تضاد نیستند؛ بلکه در نگاهی کلان، اجزایی لازم از یک کل هستند که همه با هم برای هدفی واحد در تلاش‌اند. همین نگرش هگل، یعنی آشتی اضداد نشان‌دهنده‌ی دیالکتیکی است که تاریخ فلسفه آن را به نام او ثبت کرده است؛ هگل برای ایضاح این موضوع به مثالی در گیاهان متوسل می‌شود. چنان‌که پیش از این در مقدمه آوردیم، هگل دیالکتیک را هم در تفکر و هم در متن جهان جاری می‌داند؛ بنابر این مثال او، هم درباره‌ی خود گیاهان و هم در عرصه‌ی فلسفه‌های به ظاهر متضاد، صادق است و اما مثال هگل: «وقتی شکوفه سر می‌زند، جوانه ناپدید می‌شود و کسی ممکن است، بگوید صورت جدید (شکوفه)، شکل پیشین (جوانه) را ابطال و رد کرده است. به همین منوال، با

[پدیداری] میوه، خود شکوفه می‌تواند وجودی نابجا و خطا از گیاه قلمداد شود؛ زیرا میوه به عنوان حقیقت شکوفه نمایان می‌شود و می‌آید تا جانشین همین شکوفه شود. این اشکال، صرفاً متمایز از یکدیگر دیده نمی‌شوند؛ بلکه به مثابه‌ی اشکال متضاد جلوه می‌کنند که علاوه بر آن جانشین هم می‌شوند. با وجود این، همزمان، ذات انعطاف‌پذیرشان، آن‌ها را به اعضای پیکری واحد تبدیل می‌کند که در آن نه تنها کشمکشی با هم ندارند؛ بلکه هر یک متساویاً ضروری‌اند و این تساوی در ضروری بودن است که یک تنه، حیات کامل پیکر را شکل می‌دهد، اما به این شکل، بعضاً معمول نیست که تناقض دربارهِی یک سیستم فلسفی خود را دریابد و گاهی اوقات، آگاهی که قاعدتاً درک‌کننده‌ی تناقض است، نه می‌داند چگونه تناقض را از یک‌جانبه بودنش رهایی بخشد یا چگونه آن را مستقل نگه دارد و نه به طور متقابل، اجزای (moments) ضروری را زمانی که در قالب تعارض و ستیز و تحت لوای ناسازگاری هستند، درک کند.» (Hegel, 2010: 2)

شگفت‌انگیز که مولانا پیش از هگل برای بیان تضاد دیالکتیکی در عالم به همان شیوه‌ی خاص هگلی به همین مثال‌های گیاهان توجه داشته است؛ مثلاً تحول دیالکتیکی تبدیل شکوفه به میوه را در ابیات زیر می‌بینیم:

تا بود تابان شکوفه چون زره	کی کنند آن میوه‌ها پیدا گره
چون شکوفه ریخت میوه سر کند	چونک تن بشکست جان سر بر زند
میوه معنی و شکوفه صورتش	آن شکوفه مژده، میوه نعمتش
چون شکوفه ریخت میوه شد پدید	چونک آن کم شد، شد این اندر مزید
تا که نان نشکست قوت کی دهد	ناشکسته خوشه‌ها کی می‌دهد

(مولانا، ۱۳۶۶: ۱۴۵)

جالب‌تر این‌که مولانا ابیات بالا را در پی ابیاتی آورده است که نه فقط تضاد را در عالم نشان می‌دهد؛ بلکه همان نگرشی را درباره‌ی وجود تضاد مطرح می‌کند که بعداً در دیالکتیک هگلی دیده می‌شود؛ به عبارت دیگر، مولانا تضادها را در پیکری واحد می‌بیند که به ظاهر، کشمکش تضادها در آن جلوه‌گر شده و این همان سنتزی است که در فلسفه‌ی هگل عرصه‌ی آشتی تضادهاست و حرکت به سوی مطلق را میسر می‌سازد. با توجه به آنچه ذیل بحث گیاه‌شناسی از فلسفه‌ی هگل آوردیم، خاصه وقتی هگل سخن از اجزای (moments) یک کل می‌گوید، به روشنی با سخن مولانا در ابیات زیر منطبق است:

۲۰۲ \_\_\_\_\_ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۰، شماره‌ی ۳، پاییز ۱۳۹۷ (پیاپی ۳۷)

بشنو اکنون اصل انکار از چه خاست  
جزو کل نی جزوها نسبت به کل  
زانش کل را گونه‌گونه جزوهاست  
لطف سبزه جزو لطف گل بود  
نی چو بوی گل که باشد جزو گل  
بانگ قمری جزو آن بلبل بود  
(مولانا، ۱۳۶۶: ۱۴۴)

مولانا در ابیات زیر نیز با بیانی پارادوکسی که در اندیشه‌های دیالکتیکی او بیشتر دیده می‌شود، از همین مثل‌های مربوط به گیاه استفاده کرده است:

ظاهر آن شاخ اصل میوه است  
گر نبودی میل و اومید ثمر  
باطناً بهر ثمر شد شاخ هست  
پس به معنی آن شجر از میوه زاد  
مصطفی زین گفت کادم و انبیا  
بهر این فرموده است آن ذوقنون  
کی نشاندی باغبان بیخ شجر  
گر به صورت از شجر بودش ولاد  
خلف من باشند در زیر لوا  
رمز نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ  
من به معنی جدّ جدّ افتاده‌ام ...  
پس ز من زایید در معنی، پدر  
پس ز میوه زاد در معنی شجر  
(مولانا، ۱۳۶۶: ۶۵۱-۶۵۲)

در دفتر دوم نیز چنین مثال‌هایی دیده می‌شود. (رک. مولانا، ۱۳۶۶: ۲۹۲)

### ۳.۴. هستی و نیستی (تز و آنتی‌تز)

در کتاب *دانش منطق هگل*، اولین سه پایه‌ی مقولات منطقی (تز، آنتی‌تز و سنتز) یا برنهاد، برابرنهاد و هم‌نهاد) هستی، نیستی و گردیدن (شدن یا صیرورت) است. (رک. هگل، ۱۳۹۱: ۷۷-۷۸)

هگل در منطق خود به روشنی به اثبات یکی‌بودن هستی با ضدّ خود، نیستی روی آورده است. (رک. استیس، ۱۳۹۳: ۱۳۰) وی ابتدا از هستی می‌آغازد. منظور او از هستی، مقوله‌ی محض هستی است؛ نه نوع ویژه‌ای از آن مانند این قلم یا آن کتاب، این میز یا آن صندلی. این تصور از هستی، تصویری کاملاً بحت و مجرد است که حاصل جدایی یک چیز از همه‌ی تعینات خاص خویش است. در این حالت باید مثلاً همه‌ی ویژگی‌های یک میز را مثل قهوه‌ای بودن، سخت بودن و حتی مطلق بودن را از آن بگیریم و صرف هستی آن را که وجه مشترکش با چیزهای دیگر در کائنات است، در نظر داشته باشیم. این‌گونه از هستی، بی‌شکل و یکسره تهی و خلأ محض است و خلأ با نیستی یکی

است. پس هستی همان نیستی است؛ بنابراین روشن می‌شود که تصور محض هستی شامل تصور نیستی است. هگل، این‌گونه، مقوله‌ی نیستی را از مقوله‌ی هستی استنتاج می‌کند. (همان: ۱۲۲) از نظر هگل، چون هستی و نیستی یک چیز هستند، درون یکدیگر گذر دارند و این همان سنتزی است که در فلسفه‌ی هگل، «گردیدن» نامیده می‌شود. (همان: ۱۲۳) و (هگل، ۱۳۹۱: ۷۸) بنابراین، هستی (تزی)، نیستی (آنتی‌تزی) و گذار نیستی و هستی در یکدیگر (سنتزی) که این رویکرد به سه‌گانه‌های مزبور کاملاً در مولانا و هگل مشترک است. مولانا پیش از هگل در توصیف نیستی، از تهی‌بودن و خلأ سخن می‌گوید و عدم و نیستی را خزانه‌ی هستی می‌داند و به گذار و گردیدن این دو مفهوم در یکدیگر معتقد است:

کوش دایم تا بر این بحر ایستی  
که خلا و بی‌نشانست و تهی‌ست

(مولانا، ۱۳۶۶: ۱۱۱۵)

و آنچه این جا آفتاب آن جا سُهاسْت  
ضدّ اندر ضد، چون مکنون بود؟  
که عدم آمد امید عابدان  
شاد و خوش نه بر امید نیستی‌ست؟  
فهم کن گر واقف معنی‌ستی  
که بیابنی فهم و ذوق، آرام و بر  
ورنه بغدادی کنم آبخاز را  
که بر آرد زو عطاها دم به دم ...  
هست را بنمود بر شکل عدم

(همان: ۸۷۱)

و نیز به همین اعتبار است که مولانا خداوند را نیست می‌داند؛ نیستی که خاستگاه همه‌ی هستی‌هاست؛ پس در اندیشه‌ی او نیز مانند هگل، هستی و نیستی یکی است و درهم گذر دارند:

نیستی کین هست‌ها مان هست از اوست

(همان: ۱۰۲)

چون شنیدلی شرح بحر نیستی  
چونک اصل کارگاه آن نیستی‌ست

تا بدانی در عدم خورشیدهاست  
در عدم، هستی برادر چون بود؟  
يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ بَدَانِ  
مَرْدِ كَارِنَدَه كِه اِنْبَارَش تُهِي‌سْت  
که بروید آن ز سوی نیستی  
دم به دم از نیستی، تو منتظر  
نیست دستوری گشاد این راز را  
پس خزانه‌ی صنع حق باشد عدم  
نیست را بنمود هست و محتشم

اندرونی کاندرون‌ها مست از اوست

ابیات زیر هم حکایت از قرابت اندیشه‌ی هگل با مولانا درباره‌ی هستی و نیستی دارد:  
آینه‌ی هستی چه باشد؟ نیستی  
نیستی بر، گَر تو ابله نیستی  
هستی اندر نیستی بتوان نمود  
مال‌داران بر فقیر آرند جود

(همان: ۱۵۸)

هالک آید پیش و جهش هست و نیست  
هستی اندر نیستی خود طرفه‌ای است

(همان: ۶۱۴)

### ۳.۵. سیر دیالکتیکی مراحل تاریخی (تز و آنتی‌تز)

از نظر هگل حرکت تاریخ و آنچه واقعیت می‌یابد، خردمندانه است؛ بنابراین هر جامعه و سازمان اجتماعی، مادام که با روند تاریخ همگام باشد، پایدار خواهد ماند؛ اما حرکت تاریخی، حرکتی پرفراز و نشیب و همراه با تضادهای بسیار و گوناگون است. همین تضادها موجب حرکت مدام در تاریخ است. هگل این حرکت را که دیالکتیکی نامیده می‌شود، دارای سه گام (تز، آنتی‌تز و سنتز) می‌داند که گام سوم برآمده از دو گام دیگر و نتیجه‌ی کشاکش میان آنهاست. گام سوم پایان نیست؛ بلکه آغازی است برای حرکتی تازه؛ بدین معنا که گام سوم، خود در واقع، گام اول در حرکتی دیگر خواهد بود؛ پس هر آنچه هست، از سویی نتیجه‌ی تحول‌های بی‌شمار گذشته است و از سوی دیگر، زمینه‌ی تحولات بی‌شمار آینده. بدین‌سان است که هگل روند تاریخ را روندی تکاملی می‌داند. بازیگر این حرکت تکاملی، گاه یک ملت و جامعه و زمانی ملت و جامعه‌ای دیگر است. کسانی چون ناپلئون و سزار، بی‌آن‌که خود بدانند، بازیگران نقش‌هایی هستند که خرد، یعنی فرمانروای تاریخ و طبیعت به آنان داده است (رک. نقیب‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۰۳) و (هگل، ۱۳۹۰: ۱۸۲) و همین معنی است که بهتر و دلچسب‌تر از بیان هگل و قرن‌ها پیش از او در مثنوی مولانا می‌یابیم:

ظاهر، آن ره دارد و این بی‌رهی ...  
زرد گردم، چونک گوید: زشت باش  
خود چه باشد غیر این، کار اله؟  
می‌دویم اندر مکان و لامکان  
موسئی با موسئی در جنگ شد  
موسی و فرعون دارند آشتی  
رنگ، کی خالی بود از قیل و قال؟

موسی و فرعون معنی را رهی  
سبز گردم، چونک گوید: کشت باش  
لحظه‌ای ماهم کند، یک دم سیاه  
پیش چوگان‌های حکم کُن فکان  
چونک بی‌رنگی اسیر رنگ شد  
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی  
گر ترا آید برین نکته سؤال

این عجب، کین رنگ از بی رنگ خاست  
چونک روغن را ز آب اسرشته‌اند،  
چون گل از خارست و خار از گل چرا  
یا نه جنگست این، برای حکمتست

رنگ بابی رنگ چون در جنگ خاست؟  
آب با روغن، چرا ضد گشته‌اند؟  
هر دو در جنگند و اندر ماجرا؟  
همچو جنگ خر فروشان، صنعتست

(مولانا، ۱۳۶۶: ۱۲۱-۱۲۳)

این که تاریخ در سیر دیالکتیکی خود تکرار نمی‌شود، نظر مشترک مولانا و هگل است؛ اما محمدتقی جعفری در مولوی و جهان بینی‌ها با اتکا به کتاب مولانا جلال‌الدین هگل شرق است می‌نویسد از نظر هگل، مسیر دیالکتیکی موجودات، دایره‌وار است؛ ولی مولانا مسیر را دایره‌وار نمی‌داند. هر دو نویسنده در این زمینه دچار خطا شده‌اند؛ نویسنده‌ی مولانا جلال‌الدین هگل شرق است هم درباره‌ی مولانا اشتباه کرده است و هم درباره‌ی هگل؛ ولی علامه جعفری اگرچه به درستی تشخیص داده که مولانا سیر دیالکتیکی را دایره‌وار و تکراری نمی‌داند، بر اساس کتاب مزبور، هگل را معتقد به سیر دایره‌وار دانسته است. نویسنده‌ی مولانا جلال‌الدین هگل شرق است به استناد ابیات

از جمادی مُردم و نامی شدم  
مردم از حیوانی و آدم شدم  
حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر  
وز ملک هم بایدم جستن ز جو  
بار دیگر از ملک قربان شوم  
پس عدم کردم چون ارغنون

وز نما مُردم به حیوان سرزدم  
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم  
تا بر آرم از ملایک پر و سر  
کل شیء هالک آلا وجهه  
آنچ اندر وهم ناید آن شوم  
گویدم که انا الیه راجعون

(مولانا، ۱۳۶۶: ۵۷۶)

می‌نویسد مولانا و هگل مسیر دیالکتیکی موجودات را تکرارشونده و به شکل دایره در نظر گرفته‌اند؛ یعنی سیر یک دوره‌ی تکامل را از صفر گرفته و پس از قوسی ۳۶۰ درجه‌ای دوباره آن را به صفر می‌رسانند؛ چنان‌که مولانا سیر موجودات را پس از طی یک دوره، دوباره به عدم رسانیده است. (۱۳۵۷: ۲۱ و ۲۲) و (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۵۱ و ۱۵۲)؛ حال آن‌که نه مولانا و نه هگل، این مسیر دیالکتیکی را دایره‌وار و تکرارشونده نمی‌دانند؛ بلکه هر دو در این زمینه نظری مشابه دارند. در ابیات بالا نویسنده‌ی مولانا جلال‌الدین هگل شرق است به جایگاه عدم و نیستی در اندیشه‌ی مولانا و هگل وقوف نداشته است. می‌دانیم مولانا در مثنوی مکرر فنا و مرگ را نوعی سیر صعودی و استکمالی برای انسان

می‌داند و معتقد است اگر مرگ بر موجودات عارض نشود، تکاملی برای آن‌ها متصور نخواهد بود. چنان‌که در بحث از هستی و نیستی نیز این موضوع روشن شد و این دقیقاً همان سیر تکاملی در دیالکتیک هگل است. مولانا در ابیات زیر از دفتر پنجم آشکارا این موضوع را بیان کرده است:

آتشی یا باد یا خاکی بُدی	تو از آن روزی که در هست آمدی
کی رسیدی مر ترا این ارتقا؟	گر بر آن حالت ترا بودی بقا
هستی بهتر به جای آن نشاند	از مُبدل هستی اوّل نماند
بعد یکدیگر، دوم به ز ابتدا	هم‌چنین تا صد هزاران هست‌ها
کز وسایط دور گردی ز اصل آن	از مُبدل بین وسایط را بمان
واسطه کم، ذوق وصل افزون ترست	واسطه هر جا فزون شد، وصل جَست
حیرت تو ره دهد در حضرتت	از سبب‌دانی شود کم حیرتت
از فناش رو چرا برتافتی؟	این بقاها از فناها یافتی
بر بقا چفسیده‌ای ای نافقا	زان فناها چه زیان بودت که تا
پس فنا جو و مُبدل را پرست	چون دوم از اوکینت بهترست
تاکنون هر لحظه از بدو وجود	صد هزاران حشر دیدی ای عنود
وز نما سوی حیات و ابتلا	از جماد بی‌خبر سوی نما
باز سوی خارج این پنج و شش...	باز سوی عقل و تمیزات خوش
آن طرف که از نما تا روح عین	هست صد چندان میان منزلین
بر بقای جسم چون چفسیده‌ای	در فناها این بقا را دیده‌ای
پیش تبدیل خدا جانباز باش	هین بده ای زاغ این جان باز باش
که هر امسالت فزون‌ست از سه پار	تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار

(مولانا، ۱۳۶۶: ۸۵۹ و ۸۶۰)

در ابیات بالا می‌بینیم که مولانا همیشه مرحله‌ی تازه را نوعی ارتقا و بهتر از مرحله‌ی قبل می‌داند. هگل هم بر اساس دیالکتیک، همین نظر را دارد که همیشه وضع تازه، بهتر از موقعیت پیشین است؛ یعنی هگل در فلسفه‌ی خود کل واقعیت را در یک سیستم اندیشه جای داده است و با توجه به دیالکتیک، طرحی فراگیر از دگرگونی‌های گوناگون طبیعت، تاریخ و فرهنگ را منطقی می‌داند. همین نگرش در فلسفه‌ی هگل موجب می‌شود



تا مدتی این فلسفه در دانشگاه‌های آلمان گسترش یابد و هگل کم و بیش فیلسوفی حکومتی تلقی شود؛ در واقع مدتی طول می‌کشد تا آن روی سکه‌ی فلسفه‌ی هگل نیز دیده شود که دیالکتیک هگلی عدم ثبات و خردگرایی را نیز در خود دارد و گرچه وضع موجود را تأیید می‌کند، همه‌چیز را در معرض تحول تاریخی می‌داند. وقوف به این موضوع باعث می‌شود پس از به پادشاهی رسیدن فردریش ویلهلم چهارم، وزارت فرهنگ پروس به فرمانروایی این فلسفه در دانشگاه‌ها پایان دهد. (رک. نقیب‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۰۶)

سخن صاحب‌نظران فلسفه نیز درباره‌ی دیدگاه هگل مؤید سخن ماست:

هگل، سیر تکاملی روح را که در زمان (تاریخ) اتفاق می‌افتد، مستدیر و تکرار شونده نمی‌داند. (مجتهدی، ۱۳۸۹: ۱۱۲-۱۱۳)

هگل معتقد است در تاریخ، هر مرحله نه به شکل تصادفی، بلکه به شکلی ضروری از درون مرحله‌ی قبل ظهور می‌کند و هر مرحله نسبت به مرحله‌ی پیشین واجد تعیین یافتگی و انضمامیت بیشتری است که همین امر موجب برگشت‌ناپذیری حرکت تاریخ می‌شود. (رک. اردبیلی، ۱۳۹۰: ۷۵ و ۷۶)

از نظر هگل، ماده در ارتقای روح انسانی برای رسیدن به روح مطلق قائم به ذات نیست؛ بلکه اتکای ماده به روح است. (مجتهدی، ۱۳۸۹: ۹۸) در سخن مولانا این معنا با تعبیر روح عین که مقلوب عین روح است آمده:

هست صد چندان میان منزلین      آن طرف که از نما تا روح عین  
(مولانا، ۱۳۶۶: ۸۶۰)

### ۳.۶. تفاوت بنیادین در نگرش مولانا و هگل

مولانا را باید شاعر و عارفی فیلسوف دانست و هگل را فیلسوفی متمایل به شعر و عرفان. می‌توان مولانا را دارای نظامی فلسفی دانست، اما او نهایتاً پای استدلالیون را چوبین و دین حق را چون خورشیدی می‌داند که فلسفه در مقابل آن فروغی ندارد. در مقابل، آیا می‌توان نگرش هگل را به سبب گرایش به فلسفه، بسیار متفاوت با مولانا دید؟ اگر این مقایسه صرفاً با توجه به آثار هگل باشد، پاسخ مثبت است؛ زیرا عمده‌ی آثار هگل فلسفی است؛ اما رنگ غالب، در آثار مولانا عرفان با چاشنی چشمگیری از فلسفه است؛ بدون آن‌که بر آن‌ها نام فلسفه نهد. شک نیست که مولانا از سویی با همه‌ی مباحث فلسفی آشکارا آشنا و علاقه‌مند به فلسفه است و از سوی دیگر به این یقین رسیده که درک اسرار

عالم با عرفان ممکن است نه فلسفه. می‌دانیم سابقه‌ی بیان فلسفی به زبان شعر و ادب به دوران باستان بازمی‌گردد. سخن والتر کوفمان صاحب‌نظر بزرگ فلسفه، فوراً مولانا را فرا یاد می‌آورد؛ آن‌گاه که از هگل و کانت به خاطر مغلق‌نویسی‌شان ایراد می‌گیرد و گوته را تحسین می‌کند که مباحث فلسفی را با شعر روان خویش به خوبی بیان کرده است. (کوفمان، ۱۳۹۵: ۱۲) اگرچه هگل به شعر و دین و عرفان تمایل بسیار داشته و کامل‌ترین هنر را شعر می‌دانسته است (هولگیت، ۱۳۹۴: ۸۷) و حتی معتقد بوده که فلسفه به پای دین نمی‌رسد (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۱۶۹)، اما تفاوت آشکارش با مولانا این است که اراده کرده تا بُرد سلاح فلسفه را بیازماید. هگل می‌گوید هر مرد بزرگی، آیندگان را ملزم به تفسیر خود می‌کند. خود او نیز مشمول همین سخن شده است و در مقام اندیشمندی برجسته، همچنان به نفوذ عظیم خود بر دوران ما ادامه می‌دهد. (رک. استرن، ۱۳۹۴: ۳۷) همین که هگل مشرب عرفانی و مذهبی دارد، اما اراده کرده است که فلسفه‌ورزی کند و امیدوار بوده که از این راه دیگر نیز می‌توان به جایی رسید، موجب شده است تا عقاید مختلف و متناقضی درباره‌ی او پدید آید؛ محوری‌ترین اختلاف نظر آن است که برخی او را معتقد و برخی نامعتقد به متافیزیک می‌دانند (ردینگ، ۱۳۹۳: ۳۲-۳۷) و (سینگر، ۱۳۹۳: ۱۴۹-۱۵۱)؛ برخی نیز آشکارا روح مطلق هگل را خداوند دانسته‌اند. (رک. رستمی جلیلیان، ۱۳۹۳: ۱۲۱-۱۲۲) «هگل می‌گوید: دین، منطق زندگی در دوران جدید است؛ دین باید با تمام رویدادهای جدید و تمدن جدید جور دربیاید. «مطلق» هگل همان وجودی است که در زبان ادیان ابراهیمی، «خدا» نامیده می‌شود. انتقاد او از مسیحیت به الهیات رسمی و الهیات حوزه‌ها مربوط می‌شد و نه جوهر مسیحیت که هگل این دین را در نهایت، عین فلسفه‌ی خود می‌دانست.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۰۱-۳۰۳) به نظر می‌رسد، این برداشت‌های متناقض، ناشی از بی‌توجهی به رویکرد و نگرش هگل به فلسفه است. او در کتاب *عقل در تاریخ* که شامل مباحثی راجع به فلسفه‌ی تاریخ است، خطاب به دانشجویانش سخنانی می‌گوید که توجه به آن سخنان موضوع را به خوبی روشن می‌کند. وی می‌گوید، آنچه من می‌خواهم بر مبنای فلسفه، درباره‌ی حکمفرمایی عقل و بازیچه‌ی تصادف‌نبودن جهان و نیز این‌که جهان تابع مشیت خداوند است، ادعا کنم، چیزی است که پیشاپیش من و شما، هر دو با آن به خوبی آشناییم و بدان ایمان داریم و آن را از دین آموخته‌ایم. هگل در ادامه‌ی این سخنان روشنگر خویش می‌گوید، اما اگر سرشت فلسفه

ما را از تسلیم به فرضیات پیشین و اولیات باز نمی‌داشت، می‌توانستم از ایمان دینی شما در اثبات مدّعی خویش یاری جویم. (رک. هگل، ۱۳۹۰: ۳۸-۳۹)

#### ۴. عامل همانندی‌های دیالکتیکی هگل با مولانا

شباهت‌ها و یکسانی‌های شگفت‌آور و بسیار در دیالکتیک هگل و مولانا که به آن‌ها در این مقاله اشاره شد، همواره بارقه‌های این اندیشه را در ذهن روشن می‌کند که با توجه به بیش از پنج قرن تقدّم مولانا بر هگل و وجود قرابت‌های بسیار، چگونه ممکن است چنین شباهت‌هایی بدون تأثیرپذیری این فیلسوف غوغابرانگیز غرب از مولانا پدید آمده باشد؟ تا این که پس از جست‌وجوها، در جلد سوم *دایره‌المعارف علوم فلسفی هگل* مستقیماً اشارات زیر را از این فیلسوف غربی درباره‌ی مولانا یافتیم:

هگل در کتاب مزبور، آشکارا مولانا را نمونه‌ی ممتاز یک مسلمان می‌داند و ضمن بیان تفاوت‌های موجود در رویکرد به وحدت وجود، اعتقاد وحدت وجودی مسلمانان را، آن‌گونه که در اندیشه و آثار مولانا دیده می‌شود، نسبت به اعتقاد وحدت وجودی هندی ترجیح می‌دهد و نیز با احترام از شخصی به نام تولوک (Tholuck) یاد می‌کند که اثری با نام *گلچینی از تصوّف شرقی تهیه کرده* و در آن اشعاری از مولانا و دیگران را به زبان آلمانی ترجمه کرده است. در *دایره‌المعارف فلسفی هگل* همچنین آشکار می‌شود که اقبال خاصی در انتقال ادبیات ایران به زبان آلمانی وجود داشته است؛ زیرا در صفحات بعد، هگل از مترجم دیگری به نام روکرت (Friedrich Rücke) نام می‌برد که غزل‌هایی از مولانا را به آلمانی ترجمه کرده است. هگل چنان تحت تأثیر مولانا قرار گرفته که ترجمه‌های آلمانی غزل‌هایی از مولانا را که معتقد است به وحدت وجود اشاره دارد، در حاشیه‌ی کتاب *غامض فلسفی خود آورده است*. (Hegel, 1894: 339-341)

علاوه بر اشاره و تحسین مستقیم هگل از مولانا باید بدانیم، فضای فرهنگی آلمان پیش از هگل، زمینه را برای آشنایی اندیشمندان این کشور با فرهنگ و ادبیات شرق به ویژه ایران فراهم کرده و این تنها هگل نبوده که از این آبشخور پُر بار بهره‌مند شده و شیفته‌ی آن است؛ شگفت‌آور است که بدانیم از طریق ترجمه‌های دقیق بوده که مثلاً گوته شیفته‌ی حافظ شده است؛ چنان‌که گاه حتی به ویژگی‌های ظریف و خاص در صناعات ادبی فارسی هم اشاره و *دیوان شرقی و غربی خود را با الهام از حافظ خلق می‌کند*؛ آری از طریق ترجمه‌های دقیق مترجمی آلمانی به نام پورگشتال. نیچه نیز در ستایش حافظ

شعر می‌سراید و انگلس در نامه‌ای به کارل مارکس می‌نویسد می‌خواهد فارسی بیاموزد تا حافظ را به زبان فارسی هم بخواند. با وجود چنین مترجمانی در فرهنگ آلمانی همچون روکرت که سی یا به قولی پنجاه زبان می‌دانسته و شیفته‌ی مولانا و حافظ بوده است و هگل به دلیل ترجمه‌ی آثار مولانا از او تشکر می‌کند.<sup>۲</sup>

چنان‌که قبلاً گفته‌ام نقطه‌ی ثقل فلسفه‌ی هگل، دیالکتیک خاص اوست که به شکل نوآرانه‌ای نسبت به فیلسوفان غربی در آن به آشتی و یکی بودن تضادها می‌رسد؛ اما چنان‌که دیدیم این رویکرد به دیالکتیک، پیش از او در اندیشه و آثار مولانا جلوه‌گر شده است و جالب‌تر آن که متفکران غربی خود اذعان دارند که رسیدن به آشتی تضادها، دغدغه و هدف اندیشمندان و عارفان شرقی بوده است؛ از جمله فیزیکدان و پژوهشگر فلسفه و تصوف شرقی، فریتیوف کاپرا، در کتاب خود با عنوان *تائوی فیزیک* می‌نویسد: «پی‌بردن به قطبیت تضاد و مآلاً به یکی بودن آن‌ها یکی از رفیع‌ترین اهداف بشر در سنت‌های روحانی شرق بوده است.» (کاپرا، ۱۳۷۲: ۱۵۱)

کاپرا در مقدمه‌ی کتاب *مزبور* همچنین می‌نویسد: «... امیدوارم بین خوانندگان فیزیکدانانی که تاکنون با فلسفه‌های مذهبی شرق تماسی نداشته و به جنبه‌های فلسفی فیزیک علاقه‌مند هستند، وجود داشته باشند تا دریابند که تصوف شرقی چارچوبی زیبا برایشان فراهم می‌آورد که از برکت آن می‌توانند بیشتر تئوری‌های جهان مادی را با محیط سازگار سازند.» (همان: ۹)

از آن‌چه ذکر شد، به‌خوبی روشن می‌شود اندیشمندان یک کشور غربی همچون آلمان با چه پشتکاری کمر به انتقال گوهر اندیشه‌ی شرقی به زبان و فرهنگ خود بسته‌اند و این در حالی است که در زبان فارسی، هنوز اکثر قریب به اتفاق آثار مهم هگل یا به فارسی در نیامده است یا اگر چنین تلاش‌هایی به شکل کاملاً محدود انجام شده، چندان ترجمه‌هایی ضعیف و نارواست که حقیقتاً عدمشان به ز وجود است. چنان‌که گاه برخی از این ترجمه‌ها را با عنوان *ترور فرهنگی* یاد کرده‌اند؛ البته این صرفاً نظر نویسنده نیست؛ بلکه اذعان صاحب‌نظران فلسفه‌ی غرب در ایران است که با گشت‌وگذاری در اینترنت و خواندن کتاب‌هایی که به شرح فلسفه‌ی هگل پرداخته‌اند، چگونگی این ترجمه‌ها آشکار می‌شود.<sup>۳</sup>

### ۵. نتیجه‌گیری

اندیشه‌های فلسفی هگل، خاصه در مبحث دیالکتیک در آثار مولانا نیز دیده می‌شود، اما با توجه به اینکه زبان شعر زبان هنر است، نمی‌توان انتظار داشت که این اندیشه‌ها با همان شیوه‌ای که در یک اثر فلسفی صرف مطرح می‌شود، نمود یافته باشد؛ خاصه آن‌که مولانا چنان‌که در آثار او مشهود است و قبلاً به شکل مبسوط درباره‌ی تفاوت نگرش مولانا و هگل بیان شد، به‌هیچ‌روی نمی‌خواهد ادعای فلسفی بودن داشته باشد؛ اگرچه خود حقیقتاً یک نظام‌ساز فلسفه است، فلسفه‌ای که در بستر عرفان نمود یافته و این خصوصیتی است که در فلسفه و اندیشه‌ی هگل نیز دیده می‌شود. شاید نمود همین ویژگی در اندیشه و آثار مولانا بوده است که هگل آن را دارای قرابت با خویش می‌بیند؛ زیرا هگل نیز با وجود تأملات فلسفی، پیوسته متمایل به عرفان است. هگل در زبان و فرهنگ آلمانی به عنوان نماد غموض و دشواری در نوشتن شناخته شده و در بین ایرانیان اهل فلسفه نیز فیلسوفی سخت و خشک است. همین موضوع باعث شده است با وجود اشاره‌هایی که پژوهشگران ایرانی به تشابهات بین او و مولانا داشته‌اند، تاکنون کسی به این که وی مستقیماً از مولانا تأثیرپذیر بوده است، اشاره نکرده باشد؛ اما با توجه به مستندات این مقاله از کتاب *دایره‌المعارف فلسفی هگل* درباره‌ی نفوذ تصوف شرق و به‌ویژه نفوذ اندیشه و آثار مولانا در بین اندیشمندان آلمانی و آشنایی هگل با مولانا تا آن‌جا که با شیفتگی در اثر فلسفی خود ترجمه‌ی اشعار مولانا را می‌آورد و رویکرد وحدت وجودی او را می‌پسندد، می‌توان گفت یقیناً دیالکتیک هگل متأثر از دیالکتیک و نگرش فلسفی مولانا است. از همه‌ی این‌ها گذشته مثال‌های مشترک برای سه‌گانه‌های دیالکتیکی (تز، آنتی‌تز و سنتز) در مثنوی مولانا و کتاب‌های فلسفی هگل؛ یعنی *پدیدارشناسی روح* و *دانش منطق* که اوّلین بار در این مقاله به آن‌ها اشاره شده برای این مدعا که هگل یقیناً متأثر از مولانا است کافی به نظر می‌رسد. علاوه بر این مشخص شد که رویکرد این دو اندیشمند در برخورد با مثال‌ها نیز تشابه بسیار دارد.

### یادداشت‌ها

۱. ترجمه‌های موجود فارسی از متن پدیدارشناسی روح در ترجمه‌ی این قسمت، متأسفانه به پارادکسیکال بودن جمله‌ی هگل توجه نکرده‌اند. هگل معتقد است حفظ و نگهداری ما از چیزی بیشتر از یادداشت کردن، آن را ضایع می‌سازد. در ترجمه‌های موجود، این ضایع شدن را در حفظ

و نگهداری با یادداشت‌کردن، یکسان دانسته‌اند که نادرست است. برای مقایسه، ابتدا به متن انگلیسی پینکارد با آدرسی که در متن آورده‌ایم و سپس به (هگل، ۱۳۹۳: ۱۶۰) و (اردبیلی، ۱۳۹۰: ۱۰۱) مراجعه شود. ترجمه‌ای که ما برای برگردان به فارسی از آن استفاده کردیم؛ یعنی ترجمه‌ی انگلیسی پینکارد، از نظر صاحب‌نظران فلسفه و نیز مترجمان آثار فلسفی، برگردانی تازه‌تر و قابل اعتمادتر از برگردان‌های پیشین است، اما متأسفانه در ترجمه‌های فارسی *پدیدارشناسی روح* از آن استفاده نشده است. (رک. استرن، ۱۳۹۴: ۱۶)

به این نکته نیز باید توجه کرد که هگل در بیان مسائل فلسفی از زبان ادبی و حتی از ایهام استفاده می‌کرده است. (رک. هگل، ۱۳۸۷: ۷۲) هگل در جمله‌ی مورد بحث به نکته‌ای ظریف و متناقض‌نما اشاره دارد. تفسیر سخن هگل این است که اگر انسان درباره‌ی هر واقعیتی که در گذشته تجربه کرده است، صرفاً به یادداشت‌کردن آن بسنده کند، با توجه به سیطره‌ی دیالکتیک بر جهان و ظهور آنتی‌تزی، آن قدر ضایع بودنش را نشان نمی‌دهد که حفظ و به کارگیری آن در زمان حاضر، ضایع بودن و ناکارآمدی‌اش را به رخ می‌کشد؛ مثلاً انسانی که در گذشته برای سفر از چارپایان استفاده می‌کرده است، اگر صرفاً این موضوع را در میان کتاب‌ها یادداشت کرده باشد، کمتر ضایع بودن و نابجایی خود را نشان می‌دهد، در قیاس با این که این عمل را همچنان حفظ کرده و بخواهد امروز نیز عملاً چنین کند. این‌گونه است که سخن هگل نیز مانند پارادوکس‌های ادبی فقط به ظاهر، تناقض‌آمیز جلوه می‌کند و این شگرد زبانی اوست.

۲. درباره‌ی تأثیرپذیرهای اندیشمندان آلمانی و مترجمان از فارسی به آلمانی. (رک. ذاکرزاده، ۱۳۹۲: ۳۴۴)

۳. برای نمونه مقدمه‌ی آقای محمدمهدی اردبیلی بر ترجمه‌ی ایشان از *هگل و پدیدارشناسی روح* موضوع را بیشتر روشن می‌کند. (رک. استرن، ۱۳۹۴: ۱۳-۱۹)

### منابع

اردبیلی، محمدمهدی. (۱۳۹۰). *آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل*. تهران: روزبهان.

استرن، رابرت. (۱۳۹۴). *هگل و پدیدارشناسی روح*. ترجمه‌ی محمدمهدی اردبیلی و سیدمحمدجواد سیدی، تهران: ققنوس.

استیس، والتر، ترانس. (۱۳۹۳). *فلسفه‌ی هگل*. ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

امیدیان، حسن. (۱۳۹۳). *دیالکتیک عشق*. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه لرستان.

بیزر، فردریک. (۱۳۹۳). هگل. ترجمه‌ی سیدمسعود حسینی، تهران: ققنوس.

جعفری، محمدتقی (۱۳۸۹). *مولوی و جهان‌بینی‌ها*. تهران: مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

ذاکرزاده، ابوالقاسم. (۱۳۹۲). *فلسفه‌ی هگل*. تهران: الهام.

رستمی، صمد. (۱۳۹۲). *دیالکتیک فلسفه‌ی هگل و درام برشت*. تهران: افراز.

رستمی جلیلیان، حسین. (۱۳۹۳). *هیدگر و هگل*. تهران: علمی.

ردینگ، پل. (۱۳۹۳). هگل. ترجمه‌ی محمدمهدی اردبیلی، تهران: ققنوس.

زمانی، کریم. (۱۳۸۷). *شرح جامع مثنوی معنوی*. تهران: اطلاعات.

سولومون، رابرت سی. (۱۳۹۵). *تاریخ فلسفه‌ی راتلج*. ج ۶، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: چشمه.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). *نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). *قبض و بسط تئوریک شریعت*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.

طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۷۴). «گفتگو درباره‌ی دین و هگل». *مجله‌ی نقد و نظر*، سال اول، شماره‌ی ۳ و ۴، صص ۲۹۴-۳۰۸.

سینگر، پیتر. (۱۳۹۳). هگل. ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.

فولکیه، پل. (۱۳۶۲). *دیالکتیک*. ترجمه‌ی مصطفی رحیمی، تهران: آگاه.

کاپرا، فریتیوف. (۱۳۷۲). *تائوی فیزیک*. ترجمه‌ی حبیب‌الله دادفرما، تهران: کیهان.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه*. ج ۷، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگی.

کوفمان، والتر. (۱۳۹۵). *گوته، کانت و هگل*. ترجمه‌ی ابوتراب سهراب و فریدالدین رادمهر، تهران: چشمه.

گرگین، محمود. (۱۳۸۴). «معنی مثنوی یا معرفت دیالکتیکی در مثنوی مولانا». *مجله‌ی کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، شماره‌ی ۹۵، صص ۱۱۸-۱۳۵.

مجتهدی، کریم. (۱۳۸۹). *درباره‌ی هگل و فلسفه‌ی او*. تهران: امیرکبیر.

۲۱۴ \_\_\_\_\_ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۰، شماره‌ی ۳، پاییز ۱۳۹۷ (پیاپی ۳۷)

مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۲). گئورگ ویلهلم فردریش هگل. تهران: علمی.  
مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۶۶). *مثنوی معنوی*. به سعی و اهتمام رینولد آین  
نیکلسون، تهران: امیرکبیر.

مولانا جلال‌الدین هگل شرق است. (۱۳۵۷). بی‌جا.

نقیب‌زاده، میرعبدالحسین. (۱۳۸۸). *درآمدی به فلسفه*. تهران: طهوری.

وود، آلن. (۱۳۹۶). *کارل مارکس*. ترجمه‌ی شهناز مسمی‌پرست، تهران: ققنوس.

هالینگ‌دیل، رجینالد جان. (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه‌ی غرب*. ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ،  
تهران: ققنوس.

هولگیت، استیون. (۱۳۹۴). *زیبایی‌شناسی هگل*. ترجمه‌ی گلنار نریمانی، تهران: ققنوس.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. (۱۳۸۷). *خدا/یگان و بنده*. با تفسیر الکساندر کوژو،  
ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران: خوارزمی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *عقل در تاریخ*. ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران: شفیع‌ی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). *دانش منطق*. ترجمه‌ی ابراهیم ملک‌اسماعیلی، تهران: مؤسسه‌ی

نگاه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). *پدیدارشناسی جان*. ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: کندوکاو.

Audio, Robert (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*,  
Cambridge University press.

Hegel, Ge. Wilh.Fr. (2010). *System of Science*. First Part The  
Phenomenology of Spirit, translated by: T. Pinkard, Bamberg &  
Würzburg, Joseph Anton Goebhardt press.

----- (1894). *Hegel's Philosophy of Mind*. translated  
from The Encyclopedia of the philosophical Sciences by: William  
Wallace, Oxford Clarendon press.