

اصل تضاد در عالم

از دیدگاه صدرا و هگل*

- محبوبه کریمی خوزانی^۱
- مهدی دهباشی^۲
- محمدرضا شمشیری^۳

چکیده

تضاد به معنای تراحم و ناسازگاری، همواره نظر بشر را به خود معطوف داشته و با این سؤال مواجه کرده که چرا به نحوی جنگ و ستیز و حتی اختلافات متعدد در میان اجزای عالم مشاهده می‌شود. مقاله حاضر در صدد بررسی تطبیقی این مسئله از دیدگاه دو فیلسوف شرق و غرب، ملاصدرای شیرازی و گئورگ ویلهلم فریدریش هگل و بیان تشابهات و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران (m.karimi6432@yahoo.com).
۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول) (m.dehbashi@ltr.ui.ac.ir).
۳. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران (mo_shamshiri@yahoo.com).

تفاوت‌های دیدگاه این دو است. این مهم با توجه به مبانی فکری، نظری و فلسفی آن‌ها تبیین شده است. به گونه‌ای که صدرالمতألهین تضادها و تراحمات را ناشی از کثرت می‌داند؛ زیرا هر جا کثرت وجود دارد، گریزی از تضاد نیست. او تضاد را لازمه عالم امکان و دارای وحدت تشکیکی دانسته که در عالم ماده به حداکثر خود می‌رسد و پس از آن، عالم مثال و عقول قرار دارد که در آن تضادها به دلیل شدت مرتبه وجودی به حداقل رسیده و به صورت تفاوت جلوه می‌نماید. هگل با بیان اصل تضاد به عنوان مهم‌ترین اصل از اصول دیالکتیک، آن را به عنوان امری درون ذات اشیاء می‌داند که در جریان حرکت دیالکتیکی صورت می‌گیرد و نشانه‌ای از بالقوگی در ظهور اندیشه مطلق تصور کرده که با حرکت از مقولات نازل‌تر به سوی مثال مطلق در جریان است و از این سیر دیالکتیکی به تضاد تعبیر کرده است.

واژگان کلیدی: تضاد، عالم، دیالکتیک، ملاصدرا، هگل.

۱. مقدمه

وجود تضادها، کثرات و تفاوت‌ها در عالم، امری بدیهی و انکارناپذیر است. تضاد در عالم به معنای ناسازگاری، اختلاف و تفاوت، نظر بشر را همیشه به خود جلب کرده است. حق تعالی نیز از این تضادها و اختلافات در قرآن به عنوان آیات الهی یاد کرده است؛ آنجا که می‌فرماید: «چرا عظمت الهی را در نظر نمی‌گیرید و حال آنکه شما را در طوره‌های مختلف آفرید» (نوح/۱۳-۱۴). این مسئله برای متفکران اسلامی و غربی همواره مطرح بوده است و هر کدام متناسب با دستگاه فکری خود به آن پاسخ گو بوده‌اند. این نوشتار به بررسی تطبیقی مسئله مذکور از دیدگاه صدرالمتألهین (۹۷۹-۱۰۴۵ ق.) و هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م.) پرداخته است تا از این رهگذر، اشتراکات و اختلافات نظر آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

صدرا تضادهای عالم را مقتضای نظام احسن جهان می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۲۲/۷) که نتیجه آن، نفوس و اشخاص غیر متناهی حیوانی و انسانی و تداوم فیض حق تعالی است که بدون آن، بیشتر موجوداتی که امکان پیدایش داشتند، در نهانگاه امکان و عدم باقی می‌ماندند (همو، ۱۴۱۰: ۷/۷۷). هگل برای دستیابی و کشف حقایق،

روش خاصی را مطرح می‌کند و آن را دیالکتیک می‌نامد و نظریاتش را در مجموعه‌های سه جزئی «تز، آنتی‌تز، سنتز» بیان می‌نماید (Hall, 1967: 385) و اساساً آن را بر اصل تضاد استوار کرده است. هگل علاوه بر تکیه بر نظرات هراکلیتوس، تفکر فلسفی‌اش را بر مشرب اسپینوزا استوار کرد تا آنجا که معتقد بود فلسفه، یا اسپینوزایی است یا اساساً فلسفه نیست (Hegel, 1990: 128). به علاوه تفسیرهای جدیدی از فلسفه هگل، روش او و بعضی از تئوری‌های خاص او توسط شاگردانش صورت گرفته که منشأ پیدایش مارکسیسم گشته است (Pinkard, 1988: 145).

۲. تبیین معنای تضاد

تضاد دارای معانی مختلفی است:

الف) تضاد منطقی یا تضاد مشهوری؛ رابطه بین دو قضیه کلی است که یکی موجبه و دیگری سالبه باشد که صدق هر دو غیر ممکن، ولی کذب هر دو ممکن است؛ مانند «هر انسانی نویسنده است» و «هیچ انسانی نویسنده نیست». لذا اجتماع در تضاد به معنای منطقی آن محال است.

ب) تضاد فلسفی یا تضاد حقیقی؛ که خود بر دو قسم است: اول رابطه بین دو صفت وجودی یک شیء است که امکان اجتماع ندارد؛ مثل سفیدی و سیاهی یک موضوع کاملاً مشخص. اجتماع دو صفت متضاد، محال است و کاربرد تضاد به این معنا در مبحث «شناخت» است (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۵۳). دوم ناسازگاری و تزاخم بعد از موجود شدن است نه در موجود بودن؛ یعنی هر دو ضد، اجتماع در وجود پیدا می‌کنند و در حالی که هر دو در آن واحد وجود دارند، با یکدیگر ناسازگارند (همو، ۱۳۴۹: ۳۴/۱) و یا تضاد به صورت تمایز و تفاوت است که از شرایط پیدایش اشیاء عالم است و از قوانین موجود در عالم کثرت است و منظور از تضاد در مقاله حاضر نیز همین است.

به «اصل تضاد» در فلسفه اسلامی در قالب مباحثی نظیر خیر و شر و انواع آن و مسئله کثرت پرداخته شده و استاد مطهری با مطرح کردن معنای ناسازگاری برای آن، به بیرون کشیدن نظریات بزرگان فلسفه از جمله ملاصدرا در مورد اصل مذکور از لابه‌لای مباحث دیگر پرداخته است. صدرا تضاد را به معنای اختلاف و تفاوت، آن هم به صورت

تشکیکی به کار می‌برد که در عالم ماده به بیشترین، و در مجردات به کمترین حد وجود دارد. اصل تضاد به عنوان اولین اصل از اصول دیالکتیک هگل این است که او ضدیت و ناسازگاری را شرط اساسی فکر و موجودات می‌داند که در کل عالم حیات برقرار است. اصل تضاد دیالکتیکی هگل تا آنجا که مربوط به طبیعت است، مورد قبول فلسفه اسلامی است؛ اما آنجا که اندیشه را تحت تأثیر آن دانسته و معرفت و شناخت را تابع آن قرار می‌دهد، غیر قابل قبول است (همو، ۱۳۷۳: ۱۹۳).

۳. مبانی فکری و فلسفی اصل تضاد از دیدگاه صدر

اصل تضاد از نظر ملاصدرا بر اصول و مبانی‌ای استوار است که بیان آن‌ها در فهم مسئله ضروری است. آن مبانی عبارت‌اند از:

۱-۳. اصالت، وحدت و تشکیکی بودن وجود

از نظر صدر، وجود اصیل و عین واقعیت است و ماهیت نمود ذهنی و ظهور تصویری وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۹) و وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتب مختلف می‌باشد (تشکیک وجود). پس وجود در عین حال که واحد است، کثیر است و وحدت و کثرت هر دو حقیقت‌اند. اما وحدت، به اصل وجود برمی‌گردد و کثرت، به مراتب آن (همو، ۱۹۸۱: ۳۶۷/۲) و حقیقت مفهوم وجود به نحو اولویت، اقدمیت و اتمیت، بر مصادیق آن حمل می‌شود و آن مصادیق در برخورداری از حقیقت مفهوم وجود نسبت به یکدیگر، یک رابطه تفاضلی دارند (همان: ۴۳۱/۱-۴۳۲). وجود به باور او شامل تمام مراتب وجودی می‌شود و هر جا تشکیک باشد، شائبه تفاوت و کثرت نیز وجود دارد؛ زیرا تشکیک، ناشی از کثرت مراتب است و هر یک از مراتب وجود، عالمی از عوالم هستی است. هر چه مرتبه وجودی شدیدتر باشد، تضاد کمتری در آن به چشم می‌خورد. لذا در عالم طبیعت و ماده به علت شدت ضعف مرتبه وجودی، بیشترین تضاد و در عالم عقول کمترین تضادهاست و عالم مثال، حد وسط این دو قرار می‌گیرد. لیکن در وجود حق تعالی که خالی از هر گونه نقص و در اعلی مرتبه وجود است، تضادی نیست.

۲-۳. خیر بودن وجود

هر چه که هست و واقعیت دارد، چیزی جز ذات واجب‌الوجود و صفات و افعال او نیست (همان: ۱۵/۶) و بنا بر وحدت شخصی وجود، تمامی کائنات وجهی از وجوه خداوند هستند. با این دیدگاه چون ذات حق تعالی، ذات کاملی است و ماسوای او، افعال و آثار اوست، پس همه‌اش خیر، حسن و زیبایی است. صدرا حقیقت وجود را خیر می‌داند (همو، ۱۳۷۹: ۲۴۱/۹) و به بدیهی بودن آن قائل است و خیر نیز همانند وجود، دارای مراتب مختلفی است و درجات و مراتب خیر به درجات و مراتب وجود برمی‌گردد. پس هر چه وجود شدیدتر باشد، خیر نیز شدیدتر است و تضاد کمتر؛ زیرا منشأ تضادها عدم است که شر را به دنبال دارد، اما وجود، خیر است (همو، ۱۹۸۱: ۷۴/۷).

۳-۳. خیر در نظام عالم

از نظر صدرا در مراتب صعودی مخلوقات، هر چقدر که موجود به خیر محض نزدیک‌تر باشد، موجودتر خواهد بود و این موجب می‌شود تا بهره بیشتری از خیر داشته باشد. مثل گیاه نسبت به جماد (همو، ۱۳۷۹: ۱۳۲/۷) و چون خیر نهایی تنها به خدا تعلق دارد، همه موجودات ممکن، متناسب با نزدیکی به خدا درجه‌ای از خیر دارند، اما نه هم‌تراز با منبع خیر. پس مادون خداوند، بدون نقص و شر نیستند، چون در غیر این صورت، ماده عالم بر اثر نور موجودات برتر می‌سوخد و از بین می‌رفت (همان: ۱۶۲/۷). معلول‌ها نمی‌توانند از هر حیث، خیر محض باشند؛ بلکه در هر یک به اندازه کاستی درجه‌اش از درجه خیر مطلق، آمیزه‌ای از نقص و فقر وجود دارد (همان: ۸۴/۷) و این نقصان در درجه خیر و وجود به تکرر و تنوع می‌انجامد که تضاد، تمایز و تفاوت در عالم امکان را در پی دارد که در عالم ماده به صورت برخورد و تراحم است.

۴-۳. هستی و مراتب آن

با توجه به اصالت وجود و انتزاع ماهیت از وجود از دیدگاه صدرا، آنچه در عالم است، اطوار مختلف وجود است؛ هستی مطلق و محض، واجب‌الوجود است که ماهیتی جز هستی ندارد و هستی‌های مقید و محدود، ممکن‌الوجود می‌باشند و وجوداتی هستند که از آن‌ها ماهیت انتزاع می‌شود (همو، ۱۳۸۲: ۱۸۰/۱). ماسوی‌الله اعم

از مادی، مجرد و مثالی که ماهیت دارند، مشمول اصل تضاد می‌شوند زیرا تضاد و کون و فساد، باعث استعداد تحقق انواع غیر متناهی می‌شود. لذا تضادها خیرند و از لوازم ماهیات هستند و غیر از واجب‌الوجود، تمام موجودات دارای ماهیت هستند. پس در تمام مراتب هستی، تضاد تحقق دارد که لازمه ذاتی ماهیات است که ذاتاً غیر مجعول‌اند و قبول تضاد از نقایص لازمه ذات اشیاء است (همو، ۱۹۸۱: ۷۱/۷).

۳-۵. کُلُّ ممکنِ زوجِ ترکیبی

بسیط و مرکب در اصطلاح فلسفی دو معنای متقابل‌اند. بسیط جزء ندارد و در ذات آن ترکیبی نیست و مرکب دارای جزء و انقسام است (همو، ۱۳۷۹: ۲۰۷/۷). غیر واجب‌الوجود یعنی موجودات ممکن، خواه مجرد و خواه مادی، مرکب از وجود و ماهیت‌اند؛ چنان که حکما می‌گویند: «کُلُّ ممکنِ زوجِ ترکیبی له ماهیة وجود» (همان: ۱۸۷/۱؛ همو، ۱۳۱۳: ۱۲۰/۱)؛ هر شیء ممکن، مرکب از دو جهت است: یکی «جهت وجودی» صادر از مبدأ وجود و دیگری «جهت ماهوی» که لازمه وجود خاص است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۳۵۱/۱-۳۵۹). ترکیب در عالم امکان، تکرار را به همراه دارد و کثرت منجر به تضاد و تخالف است. لیکن از دیدگاه صدرا، مراتب وجود هر چه بالاتر رود، وحدت و بساطت، بیشتر و کثرت، ترکیب و تضاد، کمتر است و برعکس هر چه مرتبه وجود پایین‌تر بیاید، به کثرت، ترکیب، تضاد و تفرقه‌اش افزوده می‌شود. پس همه عالم امکان دارای ماهیت و به تبع آن دارای ترکیب، تضاد و تخالف‌اند.

۳-۶. حرکت جوهری عالم

حرکت جوهری عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی‌بخش بوده و ایجاد جوهر عیناً همان ایجاد حرکت جوهری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳۸۶/۲). حرکت جوهری مختص به عالم ماده است و فقط بر پایه اصالت وجود و تشکیک آن، ممکن است نه بنا بر اصالت ماهیت؛ زیرا ماهیت، امر واحد و ثابتی است که حرکت در آن، مستلزم تغییر ذات و عدم بقای هویت شیء است. حرکت جوهری عرضی به این معنا که جهان همیشه در حال نو شدن است و هر لحظه لباس خود را تغییر می‌دهد، «خلع و لبس» است و حرکت جوهری طولی به صورت «لبس بعد لبس» است که

کمالی روی کمال دیگر می‌آید، نه آنکه کمالی را از دست بدهد و کمال دیگری را جایگزین کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۲/۳-۱۱۳). صدرا در هنگام پایه‌ریزی حرکت جوهری، «تجدد امثال» را مدنظر داشته و به این مطلب در آثار خود نیز اشاره کرده است (همو، ۱۴۱۰: ۲۳/۷) و مراد از تجدد امثال که شامل همه عوالم وجود است، در اینجا تحول استکمالی است که شیء دائماً در حال موجود شدن و معدوم گردیدن است و هر لحظه نسبت به حالت و لحظه قبل تجدید می‌گردد و با تجلیات گوناگون، رو به سوی کمال می‌رود. لذا موجودات عالم امکان، پیوسته و آن به آن در تغییر و تبدیل هستند و فیض هستی که از مبدأ هستی‌بخش به ممکنات می‌رسد، دم به دم نو می‌شود (همایی، ۱۳۷۵: ۵).

نتیجه اینکه تضادهای عالم امکان، معلول این حرکت عمومی است. از آنجا که حرکت و تغییر، روندی تکاملی دارد، هر چه وجود، شدت کمتری داشته باشد، حرکت و شوق به سوی کمال در او بیشتر است و به این دلیل، عالم ماده در میان سایر عوالم امکان از مرتبه وجودی ضعیف‌تری برخوردار است؛ لذا حرکت و تغییر در آن بیشتر است و به دلیل محدودیت عالم ماده نسبت به سایر عوالم، تضاد و تفاوت در آن بیشتر است. گرچه علت تضادها حرکت است، ولی خود این تضادها، منشأ تغییر و تکامل است. پس به نوعی، ارتباط دوسویه میان تضادها و حرکات و تغییرات عالم برقرار است.

۳-۷. نظام علت و معلولی

علت برای صدرا یک معقول ثانیه فلسفی است، اما به هر حال از آنجا که صفت موجودات عینی است، از گونه‌ای وجود خارجی برخوردار است. وجود به علت و معلول منقسم می‌گردد. او هر عامل مؤثر در تحقق معلول را علت می‌داند که نقش آن به عنوان شرط یا معدّ یا به عنوان جزئی از اجزای علت تامه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۱۳). در ماهیات که اموری اعتباری‌اند، مناط نیاز به علت، «امکان ماهوی» است، اما در وجودات که اموری اصلی‌اند، مناط نیاز به علت، «امکان وجودی و امکان فقری» است. همه موجودات عالم به طور پیوسته و در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر هستند و تأثیر و تأثر موجودات در همدیگر، ناشی از نظام علت و معلولی عالم است و تفاوت

موجودات، لازمه این نظام علت و معلولی است؛ زیرا منجر به کثرت و تنوع می‌گردد. این کثرت‌ها و تفاوت‌ها در کل عالم امکان مشهود است؛ ولی در عوالمی که وجود، شدت دارد، تضادها بیشتر به صورت تفاوت جلوه‌گری می‌کند تا به صورت تزاخم و اصطکاک. پس از دیدگاه صدرا، نظام علت و معلولی که در کل عالم امکان حاکم است، منجر به تفاوت و نقص می‌شود و علت آن نقصان‌های وجودی است که هر معلول نسبت به علت خویش دارد (همو، ۱۴۱۰: ۱۱۶/۳).

۸-۳. هدفمندی نظام هستی

نظام هستی، نظامی هدفمند است. در صدور خلقت، ذاتی واجب وجود دارد و بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا، حرکت هستی بر اساس نظم و نظامی است که تداوم دارد و برخاسته از اصل معقولیت نظام هستی (ضرورت علی و معلولی) است و همه عالم، یک امر یگانه است که وحدت طبیعی دارند و میان اجزای هستی و عالم، علاقه‌ای ذاتی است؛ زیرا که این پیوند و علاقه بر اساس و ترتیب علی و معلولی بنا شده و این ترتیب از اشرف فالاشرف به اخس فالاخس و از اعلی فالاعلی به ادنی فالادنی است (همان: ۱۱۴/۷). مقتضای حکمت و عنایت خداوند آن است که هر ممکنی به غایت و هدفی برسد (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۴۵). غایت کل، خداوند متعال است و دگرگونی‌های عالم همه به سوی اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۰۶/۹ و ۳۵۱). در مورد تضادهای عالم نیز به عنوان فرمول و قاعده‌ای از قواعد اصلی آفرینش، هدف و غایتی وجود دارد که صدرا آن را تغییر و عوض شدن دائمی نقش‌ها می‌داند. از جمله کمالات حق تعالی، فیاض و جواد بودن است که لازمه افاضه فیض به موجودات، اصل تضاد است. پس تضاد حاصل در این عالم نیز دارای هدف است که این هدف، همان دوام فیض و ایصال رحمت اوست و بدون تضاد، ادامه فیض از مبدأ حق تعالی غیر ممکن است، هرچند قبول تضاد از نقایص لازمه ذات اشیاء است نه به جعل جاعل (همان: ۷۱/۷). حقیقت وجود، دارای شئون مختلفی است که تجلیات آن حقیقت واحد هستند و کثرات، تجلی و ظهورات اند (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۲) و تکثرات و تمایزات وجود در واقع، تعینات و ظهورات حق تعالی هستند نه اموری مستقل (همان: ۷۱/۱) و

صادر اول بی واسطه از مبدأ المبادی خلق می شود، سپس عقل دوم از عقل اول و این امر در مورد هر یک از عقول مجرد دیگر نیز تکرار می شود. به همین ترتیب در علل و اسباب، تكثر پدید می آید (همو، ۱۳۷۵: ۲۲). پس حقایق امکانی، تكثر واقعی و اصیل دارند (همو، ۱۹۸۱: ۳۱۸/۲). از نظر او از جمله احکام کثرت، غیریت است که مقابل هوهویت است که از احکام ویژه وحدت می باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۸/۷). ملاصدرا در مورد ملائکه نیز قائل به اصناف و اقسام است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۴۷) و از آنجا که تضاد، فرع و مبتنی بر کثرت و تعدد است، کل عالم امکان، مشمول اصل تضاد است؛ لیکن حداقل این تضادها در عالم عقول و مجردات است که به صورت تفاوت و اختلاف جلوه گری می کند.

۳-۹. تطابق عوالم

ملاصدرا اولین فیلسوفی است که اصطلاح «تطابق عوالم» را به کار برد. او عوالم وجود را متکثر می داند و معتقد است که این عوالم به نحو علی - معلولی بر هم مترتب اند و در طول هم قرار دارند و کمالات موجود در عالم ماده، تنزلات عوالم بالا هستند که با وجودی ضعیف در این عالم موجود شده اند. بنابراین وجود دارای عوالمی است و آن عوالم در عین تفاوت هایی که با هم دارند، با هم تناسب و تطابق دارند (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۹). مرادش از عوالم، عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقل و عالم الهی است و منظورش از تطابق عوالم این است که هر نوع موجودی که در عالم طبیعت با وجود مادی و جسمانی یافت می شود، همان نوع موجود، در عالم مثال و عالم عقل و عالم الهی نیز یافت می شود، ولی نه با وجود مادی و جسمانی، بلکه در عالم مثال با وجود مثالی و در عالم عقل با وجود عقلی و در عالم الوهی با وجود الهی (همو، ۱۳۷۹: ۲۴۳/۳). پس آنچه در عالم دنیا تحقق دارد، نظیری در عوالم دیگر نیز دارد (همو، ۱۳۸۶: ۸۸) و به دلیل تطابق عوالم همین نظامی که بر عالم جاری است، در عوالم بالا نیز جریان دارد؛ اما به نحو اتم و اشرف تا اینکه منتهی می شود به نظام ربّانی که در علم ذاتی واجب، عین ذات اوست. پس تضاد، تفرقه و تراحم که از اصول قطعی عالم ماده است، در عوالم مثالی و عقلی نیز حاکم است. اما با توجه به اتم و اشرف بودن این عوالم نسبت

به عالم طبیعیات و بنا بر ذومراتب بودن وجود، از آنجا که عالم مثال از عالم ماده برتر و بالاتر است، این تضادها و تراحامات کمتر از عالم ناسوت است و همچنین در عالم عقول که برتر از دو عالم مذکور است، تضاد به حداقل می‌رسد. پس صدرالاحکما اصل تضاد را مشمول همه عوالم می‌داند.

۴. اصل تضاد و منشأ آن از دیدگاه صدرا

از نظر صدرالمتألهین، منشأ تضاد، نقصان وجودی یا عدم است؛ زیرا هستی در مراتب نزول خود با نیستی توأم می‌شود که این توأم شدن با نیستی لازمه معلولیت است و لازمه هر معلولیتی، نقصان است و نقصان، همان راه یافتن عدم است که با نزول بیشتر سرانجام به عالم ماده می‌رسد. در مورد عالم ماده نیز منشأ تضاد، عدم قابلیت ماده برای پذیرش کمال خاص است و ناشی از وجود مادی و لازمه وجود مادی است و از لوازم ماهیات است که ذاتاً غیر مجعول‌اند... (همو، ۱۴۱۰: ۱۱۵/۳) و از نظر او، «دو اقتضای متضاد در ماده‌ها و صورت‌ها وجود دارد و همان اقتضاهای متضاد ایجاب می‌کند نقش‌ها دائماً تغییر کنند و عوض شوند» (مطهری، ۱۳۵۲: ۱۶۸). او همچون ابن سینا تضاد را مبدأ فیض وجود (رضائی، ۱۳۸۷: ۷۲) و همانند شیخ اشراق نتیجه اصل تضاد را کثرات موجود در عالم می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۷/۱).

صدرا برای اصل تضاد، نقش‌های متفاوت و فوایدی قائل است که عبارت‌اند از:

الف) تضاد، زمینه‌ساز حرکت: در حرکات مختلف، تضاد وجود دارد و منشأ این تضاد، در مبدأ و منتهای حرکات است و حرکت، نحوه‌ای از وجود است که به تبع ماهیت به تضاد اخصاف پیدا می‌کند و تضاد در حرکت به تبع تضاد میان مقولاتی است که حرکت در آن‌ها روی می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۵: ۴۲/۴).

ب) دوام فیض و حدوث مستفیض: او دوام فیض در موجودات مجرد و مادی (هر دو) را اثبات شده می‌داند که ساحت مجردات به دوام مستفیض نیز می‌انجامد؛ اما در مادیات چنین نیست و تحقق و حدوث در این عالم بدون ماده و مدت میسر نیست. عالم اجسام هر لحظه در حال نو شدن و حدوث مستمر است (لبس بعد لبس) و فیض واجب در حال نوسازی عالم و وجوددهی مستمر است. بدون تضاد و فساد در این

عالم، زمینه انعدام برخی و تحقق شرایط برای ایجاد و به ظهور رسیدن بعضی دیگر فراهم نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۷۶/۷).

ج) تضاد، فاتح باب خیرات: بدون تضاد، ممکنات جسمانی در کتم عدم باقی می‌ماندند؛ زیرا پیدایش انواع و صور متنوع و گوناگون، علاوه بر اقتضای فاعلیت فاعل و فیض حق تعالی، نیازمند به تقاضا و امر قابلی همچون عدم مانع نیز دارد. همین قبول تضاد، منشأ شرور می‌شود و همین شرور و همین قبول تضاد، باب خیرات را باز می‌کند و برای نظام جهان خیر است، هرچند برای اشخاص جزئیه شر است (همان: ۱۱۵/۳).

د) سلوک الی الله، مولود تضاد: آنچه در عالم امکان است بدون تضاد، صرف عدم است و اگر سالک در این عالم امکان بماند، عمل رجوع و بازگشت به اصل معنا نمی‌یابد و حق تعالی فرموده همان طور که خلقت را آغاز کردم، مجدداً به اول باز می‌گردانم (همان: ۱۱۷/۳).

ه) نقش مثبت و اساسی تضادها: تضادها در عالم ماده، زمینه را برای صور جدید و تنوع و تکامل صورت‌ها در آینده فراهم می‌کند: «لو لا التضاد ما صحَّ حدوث الحادثات...» (همان: ۱۱۵/۳) و بدون تضاد، ادامه فیض از مبدأ حق تعالی در عالم ماده، غیر ممکن است: «لو لا التضاد ما صحَّ دوام الفيض عن المبدأ الجواد...» (همان: ۱۱۷/۳). البته مطرح کردن تضاد در حیطه عالم ماده از نظر صدرا صرفاً از باب مماشات با مشایبان بوده است؛ زیرا فلاسفه اسلامی پیش از او به آن معتقد بوده‌اند. لیکن نظر صائب و مختار صدرالحکما در مورد حیطه اصل تضاد، مشتمل بر کلیه عوالم امکان اعم از عقلی، مثالی و مادی است؛ زیرا او به کثرت در عالم مثال و عقول قائل است و مراتب تشکیکی وجود را مطرح می‌کند و کثرت را منشأ تضاد می‌داند و معتقد به تطابق عوالم است و تشکیک و مراتب وجودی شامل همه وجودات مادی و غیر مادی می‌شود، یعنی اختلاف در ذوات آنهاست:

«وحاصل الکلام کما نشرنا إلیه أنّ للوجود حقائک المختلف لذواتها وقد یختلف أيضاً بعوارض مع اتفاق المعروضات فی حقیقتها الأصلیة».

و بین وجود خداوند، فرشته، شیطان، عقل، نفس و جسم، اختلاف و تفاوت هست که آن‌ها را از هم متمایز می‌کند:

«مثال الأوّل وجود الحقّ ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود العقل والنفس والجسم فإنّ كلّ منها متميّز عن غيره لذاته» (همو، ۱۳۷۸: ۱۲۷).

همچنین صدرا هر گونه نقص وجود را شر تلقی می‌کند که بر این مبنا، هیچ موجودی از موجودات ماسوای واجب‌الوجود از شوب شرّیت مبرا نیست؛ بلکه هر موجودی به اندازه نقصان درجه وجودی‌اش آمیخته به شر است (همو، ۱۳۷۹: ۵۸/۷) و با توجه به رابطه تضاد با مسئله شر، ملاصدرا تضاد را منشأ ایجاد شرور می‌داند (همان: ۷۷/۷). پس می‌توان نتیجه گرفت که او همچنان که محدودده شر را ماسوای الله می‌داند، به وجود تضاد در ماسوای حق تعالی نیز قائل است؛ لیکن نمود این تضادها گاه به صورت تمناع و تراحم در عالم ماده و گاه به صورت تفاوت و تمایز در عالم مثال و عقول است. لذا صدرا اصل تضاد را به عنوان یکی از اصول عالم امکان می‌داند، نه فقط از اصول عالم ماده.

۵. مبانی فکری و فلسفی اصل تضاد از دیدگاه هگل

نبض دستگاه فلسفی هگل را دیالکتیک تشکیل می‌دهد که بر تضاد بنا شده است و بر اصول و مبانی زیر استوار است:

۵-۱. وحدت وجود و اندیشه

هگل هیچ گونه تفاوتی میان جهان عینی و جهان ذهنی قائل نیست و معتقد به یکی بودن آن دو است و عقل که جاودان و همه توان است، خویشتن را در جهان نمودار می‌کند و هر چه در جهان پیداست، جز عقل نیست (هگل، ۱۳۳۶: ۳۱). در حقیقت، مقام ثبوت و اثبات برای او وحدت دارند و انسان توانایی درک این وحدت را دارد. هگل با این اعتقاد ایده‌آلیستی که هیچ واقعیت عینی یافت نمی‌شود که مستقل و برکنار از اندیشه باشد و هر آنچه واقعی است، عقلانی است و هر آنچه عقلانی است، واقعی است (Hegel, 1967: 10)، یعنی یگانگی هستی با شناسایی، اساساً هستی را هستی برای آگاهی می‌داند و منظورش از هستی، هستی محسوس است که ما در خارج حس می‌کنیم (دونت، ۱۳۸۰: ۸۱-۸۰). هستی نقطه آغاز است و مرادش از هستی، مفهومی است

که نطفه واقعیت و اندیشه با هم است (گارودی، ۱۳۶۲: ۱۵۰). وی برای رفع ثنویت عین و ذهن، فلسفه مطلق را ارائه می‌کند که در حقیقت تلاشی است برای بهبود شکاف میان جهان خارج و خودآگاهی ما از جهان (Crouter, 1980: 19) و در مطلق، مراحل شناخت از ادراک حسی شروع می‌شود و در آخر، به طور تفصیلی به خود علم می‌یابد. بر همین اساس، دوگانگی عین و ذهن منتفی می‌شود و وحدت کامل جهان طبیعت با عقل جمعی آدمی آشکار می‌شود. بنابراین وقتی روح، مفهوم را به دست می‌آورد، آن وجود قطعی و حیات پویایش را آشکار می‌سازد و به «علم» بدل می‌شود (Hegel, 1977: 491) و با روش عقلانی و فراتر رفتن از سطح ظاهری پدیده‌ها می‌توان با عین برتر آن‌ها متحد شد و این اتحاد وجودی، دوگانگی ذهن و عین (سوژه و ابژه) را از بین می‌برد (Id., 1975: 67).

با توجه به این وحدت، همان طور که در عالم خارج، جریان دیالکتیکی عبور از تنز و آنتی‌تنز و رسیدن به سنتز مطرح می‌شود، در عالم ذهن و اندیشه نیز تضاد دیالکتیکی به صورت عبور ذهن از مقدمه به نتیجه برقرار است.

۲-۵. وحدت وجود و عدم

از دیدگاه هگل، هستی و نیستی یک چیزند که به درون یکدیگر می‌گذرند؛ زیرا نیستی، اندیشه خلأ است و این خلأ، چیزی جز هستی محض نیست. هستی و نیستی، انتزاعی‌ترین، کم‌مایه‌ترین و به همین علت، صورت‌های اصلی تضاد از نظر هگل هستند (دونت، ۱۳۸۰: ۱۰۶). در نتیجه انحلال این دو صورت تضاد (هستی و نیستی) در یکدیگر، مفهوم سومی لازم می‌آید که همان مقوله «صیورت یا گردیدن» است که برای هگل از اصالت خاصی برخوردار است. در سه گانه هگل (هستی، نیستی و گردیدن) همواره مقوله نخستین ایجابی است (تنز) و مقوله دوم همیشه سلبی یا مخالف و متضاد مقوله نخست است (آنتی‌تنز) و هگل اثبات می‌کند که مقوله نخست، مقوله بعدی را در کنه خویش دارد و از این دو مقوله، مقوله گردیدن (سنتز) پدید می‌آید (استیس، ۱۳۷۲: ۱۴۸/۱). آنچه حقیقت دارد، نه وجود است و نه عدم، بلکه این است که وجود به عدم و عدم به وجود درآورده می‌شود که همان صیورت است؛ زیرا او وجود محض و عدم محض را

یکی می‌داند؛ البته نه وحدتی که از وجود و عدم انتزاع می‌شود، بلکه نوع خاصی از اتحاد که در آن، وجود همچون عدم است، نه اینکه هر یک از وجود و عدم از غیر خود نامجزا باشند و صیوروت مشتمل بر وجود و عدم و اتحاد این دو است (هگل، ۱۳۸۴: ش ۶۲/۸۸).

۳-۵. دلیل به جای علت

هگل معتقد است که میان علت و معلول، رابطه‌ای ضروری وجود ندارد تا بتوان معلول را به حکم ضرورت از بطن علت به دست آورد. حتی به فرض پذیرش تبیین علی، فرایند این تبیین یا به *علة‌العلل* ختم می‌شود که چون علتی دیگر در پشت آن وجود ندارد، رازی ناگشوده می‌ماند و یا زنجیره علت‌ها تا بی‌نهایت واپس می‌رود که در این صورت، مجموعه تبیین نشده رها می‌شود. پس ناگزیر باید به «دلیل» توسل جست و نشان داد که عالم در تحقق خود جهت معقول دارد یا امری منطقی است و به عبارت دیگر از دلیل سرچشمه می‌گیرد و بلکه خود، تجسم دلیل است. او که تفسیر جهان را کار فلسفه می‌داند، بر آن است که پرداختن به علت، کار علم است. وی توضیح جهان را از راه علت نخستین، خواه این علت را ذهن بدانیم یا خدا یا ماده، ناممکن می‌داند (استیس، ۱۳۷۲: ۶۸/۱) و اصل علیت نه تنها کائنات را نمی‌تواند توضیح دهد، حتی از توضیح امور جزئی نیز عاجز است. پس جهان را از طریق «دلیل» باید توضیح داد، نه از طریق «علت»؛ زیرا از مقوله علت و معلول، حرکت دوری کنش و واکنش پدید می‌آید (Hegel, 1959: 102). در فلسفه دیالکتیکی هگل، هستی نیستی را که ناسازگار و متضاد با هستی و نفی هستی است، در بطن خودش دارد و از این ناسازگاری و تضاد، «شدن» استنتاج می‌شود. پس تضاد و ناسازگاری است که شدن و حرکت را تولید می‌کند. لذا نیستی را هستی توضیح می‌دهد و چون باب، باب دلیل و نتیجه است، دیگر سراغ از علیت در اینجا معنا ندارد.

۴-۵. پدیداری بودن وجود

وجود برای هگل به معنای آن چیزی است که در بیرون از من، خودش را به من نشان می‌دهد. به این ترتیب، هگل عالم را پدیداری می‌فهمد. استیس معتقد است که

برای هگل، هستی با وجود تفاوت دارد و اینکه چیزی هست، ناقص است، چون محمول ندارد و «هستی» مفهومی مجرد و میان‌تهی است، ولی وقتی «وجود» را درباره چیزی به کار می‌بریم، آن چیز، جزئی از کائنات است، یعنی به همه چیزهای دیگر همبسته است و وجود، هستی صرف نیست، بلکه هستی زمینه‌دار است، زیرا هر چیز موجودی را قائم بر چیز موجود دیگر می‌داند که این چیز دوم بر چیز سوم تکیه دارد و به همین ترتیب تا پایان، پس «وجود» تصویری مشخص است (استیس، ۱۳۷۲: ۱/۲۶۳-۲۶۴) و بی‌واسطه در فهم و ادراک است و مقولات سه‌گانه دیالکتیکی وجود را عبارت از کیفیت (تز)، کمیت (آنتی‌تز) و اندازه (سنتز) می‌داند و وجود خارجی را ترکیبی از وجود و لاوجود (عدم) می‌داند که این همان تضاد است (همان: ۱/۱۸۳). اصولاً وجود برای هگل همانند هراکلیتوس به معنای حرکت و تغییر است و در نتیجه وجود متعین و مشخص در خارج را محدود و متناهی می‌داند که ذاتاً بر لاوجود خودش نیز دلالت دارد و سعی می‌کند به طرف لاوجودش گام بردارد و این یعنی تضاد، که خصوصیت دیالکتیک هگل است و منطق آن حرکت است (خاتمی، ۱۳۷۸: ۱۳).

۵-۵. عمومیت اصل تضاد

از نظر هگل، همه چیز اعم از اشیاء، پدیده‌های طبیعت و فکر، در داخل خود تضادهایی دارند؛ زیرا آن‌ها دارای یک قطب مثبت (تز) و یک قطب منفی (آنتی‌تز) که از درون همان تز بیرون می‌آید، می‌باشند. او دیالکتیک را هم در تفکر و هم در متن جهان جاری می‌داند و سراسر وجود را میدان حکومت آن می‌بیند و آن را در تار و پود جهان تنیده می‌داند؛ مثلاً در پدیدارشناسی روح می‌گوید وقتی از ما سؤال می‌شود که اکنون چیست؟ و ما بر اساس یقین ساده حسی پاسخ می‌دهیم که اکنون شب است، این ابتدایی‌ترین صورت آگاهی، یعنی یقین در حد تجربه حسی را این گونه به نقدی دیالکتیکی می‌کشد: «در پاسخ سؤال اکنون شب است؟ برای محک زدن این یقین حسی، آزمایش ساده‌ای کافی است. ما حقیقت اکنون شب است را یادداشت می‌کنیم... اگر ما هنگام ظهر به این حقیقت یادداشت‌شده بنگریم، ناچار می‌گوییم از اعتبار افتاده است. اکنون که شب است، نگاه داشته می‌شود، یعنی به منزله چیزی تلقی

می‌شود که در هیئت آن وانمود می‌شود، یعنی همچون چیزی موجود؛ اما در عوض چیزی ناموجود از کار درمی‌آید. هرچند کاملاً برعکس «عدم» خویش را اثبات می‌کند. قطعاً اکنون خودش را حفظ می‌کند، اما به مثابه چیزی که شب نیست» (Hegel, 2010: 87-88).

۵-۶. تغییر، حرکت و تکامل همه چیز به جای ثبات

یکی از ارکان دیالکتیک هگل که بر اساس عمومیت اصل تضاد بنا شده است، آن است که همه چیز اعم از ماده و فکر در تغییر و تحول است. او فیلسوف هستی در حرکت است (جهانگلو، ۱۳۹۲: ش ۲۶۲۸۵۹) و معتقد است که حرکت جهان ماریپیچ و رو به جلو است نه دایره‌وار (Rosen, 1982: 83). وی اصل تضاد را در عرصه تاریخ نیز جاری می‌داند؛ از این رو حکومت آلمان دوران خود را سنتزی می‌داند که تز آن، جامعه یونان باستان و آنتی‌تز آن، حکومت وحشت در انقلاب کبیر فرانسه است (سینگر، ۱۳۷۹: ۱۴۵-۱۴۶). در عرصه اندیشه و فکر نیز می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه مقولات منطقی او در سیری دیالکتیکی به دست می‌آیند (استیس، ۱۳۷۲: ۱۲۲/۱). پس دیالکتیک هگل، متضمن مفهوم تضاد است که بیانگر حرکت است و حرکت، از تضاد هستی و نیستی استنتاج می‌شود (Hegel, 1874: 141) و همین تضاد که امری درونی و واقعی است و عبور از تز به آنتی‌تز است که سازش و ترکیب آن در سنتز می‌باشد، منجر به تغییر، حرکت و تکامل در همه چیز است.

۵-۷. وحدت عالم

در دیالکتیک هگل، کل هستی و جهان، یک دستگاه واحد و به هم پیوسته است که در آن اشیاء و پدیده‌ها با یکدیگر رابطه دارند. او مجموعه هستی را دارای وحدت بنیادین ساختمانی می‌داند که دارای تنوع در عملکرد و ساختار است و بین اجزای آن، یک سلسله تأثیر و تأثرات متقابل وجود دارد. وی عقل را حاکم جهان در حقیقت و ذات همه چیز می‌داند که ماده خویشتن را در خود دارد و جوهر و قوه بی‌پایان محتوای همه هستی‌های جسمانی و معنوی است؛ لذا تضاد درون آن است و برای کنش نیاز به ماده بیرونی ندارد (هگل، ۱۳۳۶: ۳۱-۳۲).

۵-۸. اصالت عقل (ذهن مطلق)^۱

هگل معتقد بود که انسان برای تفسیر جهان، دارای اصالت است و ذهن آدمی، مرکزی مملو از تناقض و تضاد است که در عین حال، صاحب پروسه‌ای است که در آن ضدین به یک امر واحد می‌رسند (وحدت تضاد)؛ مثلاً ما ابتدا چیزی را کشف می‌کنیم (اصل یا تز) سپس ضدش را کشف می‌کنیم (مقابل یا آنتی‌تز) و در نهایت این دو امر متضاد، در پدیده دیگری با هم به سازگاری می‌رسند (وحدت نهایی یا سنتز) (فراست، ۱۳۹۶: ۲۵۱). از نظر او، عملکرد ذهن این است که انسان را قادر می‌سازد تا اشیاء را کامل و درست ببیند و تمامی جهان، تکامل تدریجی عقل است (اصالت عقل یا علم مطلق) و هر چه در جهان پیداست، جز عقل نیست و سیر تاریخ جهانی تابع عقل است، آن هم نه عقل ذهنی و جزئی، بلکه عقل خدایی و مطلق که از یک سو غایتش غایت مطلق همه چیز است و از سوی دیگر، خود عاملی است که این غایت را تحقق می‌بخشد و آن را نه تنها در جهان جسمانی بلکه در جهان معنوی و در تاریخ عمومی از حال درونی یا بالقوه به حال بیرونی یا بالفعل در می‌آورد (هگل، ۱۳۳۶: ۳۲).

بنابراین او تضادهای موجود در جهان را در حقیقت، تضاد در درون عقل و ذهن مطلق قلمداد می‌کند که درون ذات است نه بیرونی؛ زیرا عقلانیت و ویژگی جهان و رویدادهای آن است، لذا هر آنچه در جهان روی می‌دهد، ظهور همین ویژگی است (کیمپل، ۱۳۷۳: ۱۲۴).

پس هگل معتقد است که در رسیدن به شناخت نیز اصل تضاد نقش کلیدی و اساسی را ایفا می‌کند.

۶. اصل تضاد و منشأ آن از نظر هگل

در دستگاه فلسفی هگل، منطوق، طبیعت، تاریخ و نهادهای اجتماعی در گردونه‌ای دیالکتیکی قرار می‌گیرند که در اثر تضاد درونی آن‌ها به طور مداوم از ترها و آنتی‌ترها به سنتزهای برتر و کلی‌تر می‌رسد و یک موضوع دارد که رشته پیوند همه چیز است و

1. Absolute mind.

این است که جهان به صورت دوری و ابدی قابل فهم است و بر اساس اصل تضاد، چیزهای متقابل یکدیگر را می‌طلبند (منصورزاد، ۱۳۸۳: ش ۱۴۵/۵۴ و ۱۴۷) و هر شیء تمایل دارد به نفی و نقیض خودش که این‌ها با هم تضاد دارند، ولی در سنتز این تضاد و کشمکش حل می‌شود و به سازش تناقض می‌انجامد و از سازش تضادها به دیالکتیک تعبیر می‌شود و این همان کشمکش اضداد از نظر هراکلیتوس است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۹۱/۱). این تضاد و ستیز اجزای جهان با هم از منظر هگل، موجب تداوم و تکامل است.

از دیدگاه هگل، هر هستی در ذات خود متضمن نیستی است و لزوماً نفی خود را در درون خود می‌پرورد. او دو فایده و ثمر برای تضاد قائل است: الف- دستیابی به سطوح و مراتب بالاتر آگاهی؛ ب- تکامل جهان هستی. او تضاد را دو نوع می‌داند: یکی تضاد در اندیشه؛ زیرا حرکت اندیشه همیشه از مشابه به غیر مشابه است و اندیشه به عنوان محرک، به تضاد و تناقض نیاز دارد. ذهن در جست‌وجوی یکسان کردن است که مستلزم آن است که چیزهای گوناگون در برابر ذهن باشد. پس اندیشه، متضمن این‌همانی و تناقض است (فولکیه، ۱۳۶۲: ۶۴).

نوع دیگر تضاد از دیدگاه هگل، تضاد در طبیعت و پدیده‌های مادی است و برای اثبات این نظر خود از مسئله حرکت کمک می‌گیرد؛ زیرا حرکت و تغییر را ترکیب وجود با عدم در طبیعت قلمداد می‌کند که تناقض و تضاد میان هستی و نیستی در مقوله سومی به نام صیوروت که جامع آن دو مقوله اول است، رفع می‌گردد (استیس، ۱۳۷۲: ۱۲۵/۱). بدون این مبارزه، طبیعت در حالت خمودی نزدیک به عدم به سر می‌برد. هگل برای تضادها و تراحمات، نقش و اثر مثبت قائل است و از این نظر با حکمای اسلامی همسویی دارد. به علاوه برای آن، قائل به چهار نقش است:

الف) نقش آفرینشگری: هرچند او مردی مذهبی بود و جهان طبیعت را وابسته به جهان ماورای طبیعت می‌دانست، لیکن از نظر او در واقع تضاد هستی و نیستی، منشأ و دلیل حرکت است (فولکیه، ۱۳۶۲: ۶۷) و تضاد دیالکتیکی که میان مرحله قبلی و بعدی است، بیشتر بر حرکت ذاتی دلالت دارد و همان عامل سلبی و نفی به عنوان تحرک محض در درون وجود قرار گرفته است (مجتهدی، ۱۳۷۷: ۳۱۲). بر طبق مبانی هگل،

پرسش از علت حرکت معنا ندارد؛ چون عالم عین مانند ذهن - که بر اساس ضرورت منطقی از مقدمات به نتیجه می‌رسد - عمل می‌کند و همین نکته بعدها دستاویز ماتریالیست‌ها قرار گرفت تا ذهن را آئینه دنیای خارج، و تضاد را علت حرکت دانسته و عالم را مستغنی از علت خارجی بدانند (شاوردی و کرمانی، ۱۳۹۰: ش ۱۱۶/۲).

ب) تضاد، عامل حرکت و تکامل: هگل برای تضاد، نقش اساسی قائل شده و آن را دلیل حرکت می‌داند و از آنجا که وی به وحدت میان ذهن و عین قائل شده و بحث علیت را در جهان عینی نفی کرده است، حرکت هم از این قاعده مستثنا نیست؛ هرچند او بر خلاف مادی‌گرایان برای حرکت دیالکتیکی، ابتدا (تر مطلق) و انتها (سنتز مطلق) قائل است و تمام تر و سنتزهای میان را نسبی می‌داند که همه حوادث و حرکات جهان از همین دیالکتیک بزرگ به وجود می‌آید که پایه آن را تضاد تشکیل می‌دهد (Morris, 1987: 34).

ج) تضاد، عین فلسفه و قاعده فکر و وجود است نه ابزار تحقیق: زیرا درک و فهم کلیت جهان از طریق تضاد است که بین درست و نادرست را تفکیک می‌کند. هگل سیر اندیشه را سیر دیالکتیکی می‌داند که مثبت را در منفی و منفی را در مثبت قرار می‌دهد و این انکشاف یافتگی اندیشه است؛ زیرا از نظر او، اندیشه که همیشه از مشابه به غیر مشابه است، به عنوان محرک، به تضاد و تناقض نیاز دارد (جهانبگلو، ۱۳۹۲: ش ۲۶۲۸۵۹).

د) تضاد، سیر از وحدت به کثرت و برعکس: در تضاد دیالکتیکی هگل، دو نیروی متضاد بدون اینکه همدیگر را نابود کنند، در یک مرحله عالی تر به وحدت می‌رسند. به همین دلیل، وحدت را در کثرت و نه در نفی و نابود کردن می‌دانست. در نتیجه در تقابل دو نیرو، یک طرف (وحدت)، طرف مقابل را نفی می‌کند تا با نفی آن، خود را به اثبات برساند، نه اینکه طرف مقابل را حذف کند (هگل، ۱۳۸۷: ۴۸) و این ترکیب و نفی (کثرت) در نهایت در یک مرحله عالی تر (سنتز) به وحدت می‌رسند.

از دیدگاه هگل، تمام امور اعم از زندگی، جامعه، تاریخ، فکر و مقولات ذهنی، ماده، سیستم‌های فلسفی و... در تضاد، منازعه و تقابل با یکدیگر هستند که کامل تر شده و به پیش می‌روند (پلامانتر، ۱۳۹۲: ۱۱) و سلسله تضادها، ترها، آنتی‌ترها و سنتزها در

تمام جهان وجود دارد؛ لیکن مفهومی می‌تواند باشد که در آن دیگر تضادی نیست و پایان‌بخش سلسله تضادهاست و در عین حال دربرگیرنده تمام مفاهیمی است که در این سلسله تضادها وجود داشته که همان مفهوم «ایده» یا «مثال» هگل است.

نتیجه‌گیری

از مقایسه و بررسی آرا و نظریات هگل و صدرا در باب تضاد می‌توان چنین نتیجه گرفت:

اول: در بررسی صدور عالم از نظرگاه صدرا و هگل، این شباهت مشهود است که هر دو فیلسوف کل عالم و موجودات آن را جلوه و تجلی وجود حق تعالی می‌دانند. در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا، قوس نزول هستی با تجلی خداوند آغاز می‌شود. هگل نیز معتقد است ایده مطلق که عقلاً همان خداوند است، از عالم منفک نیست و عالم طبیعت صرفاً تجلی سلسله مراتب اوست و از نازل‌ترین سطح وجود (مطلق) شروع می‌شود و به عالی‌ترین درجه (خودآگاهی انسان) خاتمه می‌یابد. لیکن خداوند از دیدگاه هگل، آن ذات سرمدی و بی‌نیاز علی‌الاطلاق که صرفاً عشق و حب ذاتی او منشأ خلقت عالم است، آن‌گونه که صدرا به آن معتقد بوده، نیست؛ بلکه هگل خداوند را ذاتی غیر سرمدی و دارای تحولی دیالکتیکی می‌داند که نیازمند نیز بوده و احتیاج وی به متجلی کردن خویش، انگیزه او از خلقت عالم است.

دوم: هر دو فیلسوف، به تضاد به عنوان یک «اصل» از اصول عالم عقیده دارند و برای تضادها و تراحامات، نقش اساسی و مثبت در ساختمان عالم قائل هستند. صدرا معتقد است که جهان، یک سیستم زنده و مجموعه واحد است که اجزای آن با یک شبکه رابط حساب شده با هم مرتبط‌اند که همان «نفس کلی یا شعور» است و مدبر و حاکم بین اجزاست. هگل نیز معتقد است که کل عالم خارج، محصول عقل است و با عقل وحدت دارد و اجزای عالم، وجودی مستقل ندارند، بلکه مرتبه‌ای از مراتب روان هستند. پس صدرا و هگل هر دو به نوعی قائل به وحدت عالم هستند. همچنین هر دو تضاد را امری درونی می‌دانند؛ با این تفاوت که ملاصدرا به دلیل اعتقادش به عینی و انضمامی بودن وجود، تضاد را در درون اصالت وجود مطرح می‌کند و آن را به

مراتب نزول وجود که توأم با نیستی و عدم می‌شود، نسبت می‌دهد و آن را ناشی از ضعف و نقصان مرتبه وجودی می‌داند که در ظهور کثرات پدید می‌آید، اما هگل به دلیل عقیده به وجود به عنوان امری وابسته به ذهن و ادراک آدمیان، تضاد را در درون عقل و ذهن مطلق مطرح می‌کند؛ زیرا عقل را حاکم جهان می‌داند که حقیقت و ذات همه چیز است و ماده خویشتن را در خود دارد و از این رو بر خلاف هستی‌های محدود، برای کنش به ماده بیرونی نیاز ندارد.

سوم: اصل تضاد از دیدگاه صدرا دارای مبانی‌ای است که با مبانی آن از نظر هگل متفاوت است. اساس فلسفه صدرا بر اصالت وجود استوار شده است و این وجود است که باعث خروج ماهیت از استواء می‌گردد. بر خلاف صدرا که اصالت را به وجود می‌دهد و آن را احق اشیاء می‌داند، هگل وجود را امری کاملاً انتزاعی مثل عدم می‌داند که عین عدم است و باید به وسیله عدم نفی شود و اگر وجود تزلزل باشد عدم به معنای آنتی‌تزی و کمال برای وجود است و عدم برای وجود تعیین‌ساز است. بنابراین هگل اصالت ماهیتی است و معتقد است که ما برای شناخت چیزی (وجودی)، به ناچار باید به آن ماهیت بدهیم؛ یعنی وجودش را لغو و نفی کنیم نه اثبات، تا وجود به ما رخ بنماید. در فلسفه هگل، مفهوم وجود و عدم یکی می‌گردد.

چهارم: صدرا و هگل هر دو معتقد به صیوروت، پویایی و دگرگونی همیشگی عالم هستند و در مبحث تضاد از حرکت سخن می‌رانند و با جوهری و ذاتی دانستن آن، معتقد به بی‌نیازی آن از جاعل هستند و همچنین هر دو کل عالم را مشمول این حرکت و در نتیجه آمیختگی وجود و عدم می‌دانند؛ با این تفاوت که صدرا این آمیختگی و ترکیب را اعتباری و مجازی می‌داند نه حقیقی. او بنا بر اصالت وجود، کل عالم امکان را مشمول این سیلان و تجدد می‌داند و تضادها و تراحمات آن را معلول این حرکت عمومی می‌داند و حرکت و صیوروت را نوعی از انواع وجود (نحوه وجود) می‌داند که همه وجود نیست، بلکه مرتبه‌ای از آن است و وجود در مراتب نزولی خود، همین که به نهایت ضعف می‌رسد، تشخص سیلانی پیدا می‌کند و با عدم هم‌آغوش می‌شود و به صورت شدن (صیوروت) درمی‌آید. اما برای هگل صیوروت وجود صدرایی مطرح نیست و صیوروت را مبدأ تفکر فلسفی می‌داند که به عنوان سنتز مطرح می‌شود و

صیوروت یا شدن را ترکیبی از وجود و عدم قلمداد می‌کند. او با تز دانستن وجود و آنتی‌تزی بودن عدم، به سنتز بودن صیوروت قائل است و حقیقت را حرکت می‌داند که عالم واقع با صیوروت و حرکت شناخته می‌شود و منطق کشف عالم است. بنیان دیالکتیک هگل بر حرکت است؛ زیرا او دیالکتیک را سیر عقلانی و نفس حرکت عقل بر حسب مثلث مذکورش می‌داند. لذا حرکت از منظر هگل، ترکیبی از هستی و نیستی است، نه مرتبه‌ای از مراتب وجود، به نحوی که صدرا قائل است. هگل معتقد است که حرکت به ضرورت ذاتی منطقی از هستی و نیستی انتزاع می‌گردد؛ لذا از نوع لازم و ملزوم‌هایی است که بی‌نیاز از جعل است و تضاد میان مرحله قبل و بعد، باعث حرکت ذاتی می‌گردد. صدرا نیز حرکت را جوهره وجودی شیء می‌داند که نیاز به جعلی جداگانه از وجود خود شیء ندارد. هگل در مسئله حرکت به خلاف صدرا، اصل غیریت را جایگزین هوهویت می‌کند و آن را منتج از تضاد هستی و نیستی می‌داند.

او حرکت جهان را حرکتی ماریپیچ و رو به جلو می‌داند؛ بر خلاف متافیزیک و نظر صدرا که حرکت جهان را دایره‌وار می‌داند که به نقطه آغازین خود باز می‌گردد. هگل بر خلاف صدرا، حرکت‌های عالم را ناشی از تضاد می‌داند، نه تضادها را ناشی از حرکت.

پنجم: هگل با طرح نظریه مطلق، معتقد به وحدت عین و ذهن است و کل هستی را در نزد مطلق به صورت سوپژکتیو (درونی) می‌داند که منجر به شناخت می‌گردد و سرآغاز آن ادراک حسی و سرانجامش علم تفصیلی به خود است. در فلسفه هگل، حقیقت و هستی چیزی نیستند جز عقل و علم (اصالت علم مطلق یا اصالت عقل)؛ لیکن صدرا معتقد به مطابقت عین و ذهن است، نه عینیت آن دو، و این مطابقت براساس تصویری است که از عین به ذهن منعکس می‌شود و شناخت اشیاء، حاصل اتحاد ماهوی معلوم بالعرض (شیء خارجی) با معلوم بالذات (شیء در ذهن) است.

ششم: بر خلاف صدرا که قائل به نظام علت و معلولی است و نتیجه نظام علت و معلولی را تفاوت، تکثر و تنوع در عالم می‌داند که هر جا کثرت مطرح می‌گردد، گریزی از تضاد نخواهد بود، هگل معتقد است که علت نمی‌تواند توضیح‌دهنده باشد و حتی در امور جزئی هم اشتباه می‌کند؛ لذا هگل آن را طرد می‌کند و دست به دامان

دلیل و نتیجه می‌شود، از آن رو که وی اصالت ماهیتی است و حال آنکه علیتی که بنا بر اصالت وجود، میان وجودات است، غیر از علیتی است که میان ماهیات است. لذا هگل نیستی را در داخل و بطن هستی می‌داند که همان تضاد است، نه امری خارجی و بیرونی؛ اما بنا بر فلسفه اصالت وجود، علت معلول را توضیح می‌دهد و خود علیت بزرگترین دلیل‌هاست که همان لمیت و از علت به معلول پی بردن است؛ زیرا میان علت و معلول، رابطه‌ای وجودی برقرار است و بر پایه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، علیت از آن وجود است نه از آن ماهیت، و آنچه منشأ اثر است، وجود می‌باشد و ماهیت، امری مجازی و تابع وجود است.

هفتم: در خصوص نقش‌های تضاد، صدرا قائل است که تضاد، ماده را از انحصار یک حالت و صورت بالخصوص بیرون می‌آورد و زمینه برای حالت و صورت جدید پیدا می‌شود. پس در تحولات عالم، نقش غیر مستقیم دارد، لیکن ماده برای اینکه پس از آزاد شدن، حالت جدید به خود بگیرد، خواه ناخواه نیازمند عامل دیگری است. اما هگل معتقد به نقش آفرینشگری تضاد است و تضاد درونی و تراحمات میان اشیاء را منشأ همه تحولات و فعل و انفعالات جهان می‌داند و برای تضادها نقش مستقیم قائل است.

هشتم: هگل تضاد و تناقض را شرط تکامل فکر و طبیعت می‌دانست و اندیشه را نیز مانند ماده، تحت تأثیر قانون حرکت و تضاد می‌داند و معرفت و شناخت را تابع آن قرار می‌دهد. اما صدرا تضاد را لازمه ساختمان عالم امکان می‌داند که به هیچ وجه حاکم بر حیطه تفکر، اندیشه و شناخت نیست؛ زیرا حیثیت علم، حضور و ادراک است که با حیثیت تغییر ناسازگار است و تغییر و تحول در اشیاء مستلزم این نیست که خود فکر و اندیشه ما نیز عنان به عنان اشیاء در حرکت باشد.

در مجموع می‌توان گفت گرچه مبانی نظری و فلسفی اصل تضاد از دیدگاه صدرا و هگل با یکدیگر متفاوت است، لیکن نظریات آن‌ها در خصوص اصل تضاد، خالی از شباهت نبوده و دارای اشتراکاتی نیز می‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چاپ ششم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.
۲. استیس، والتر ترنس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲ ش.
۳. پلاماتز، جان، شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، چاپ پنجم، تهران، نی، ۱۳۹۲ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۵. جهاننگلو، رامین، «ساختار و حرکت نظام فلسفی هگل»، قابل دستیابی در پایگاه اینترنتی بصیرت به شناسه خیر ۲۶۲۸۵۹، ۱۳۹۲ ش.
۶. خاتمی، محمود، فلسفه هگل، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸ ش.
۷. دونت، ژانت، درآمدی بر هگل، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، سرچشمه، ۱۳۸۰ ش.
۸. رضائی، حسن، مروری بر آثار و تألیفات حسن حسن‌زاده آملی، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، ۱۳۸۷ ش.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات، تصحیح هانزی کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. سینگر، پیتر، هگل، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. شاوردی، زینب و طوبی کرمانی، «تحلیل و نقد حرکت دیالکتیکی هگل و ماتریالیسم دیالکتیک با تأکید بر آرای شهید مطهری»، فصلنامه اسراء، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۱۰)، زمستان ۱۳۹۰ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، تهران، بیتا، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. همو، رساله فی حدوث العالم، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. همو، شرح الهدایه الاثریة، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ ش.
۱۸. همو، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. همو، مفاتیح الغیب، ترجمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. فراست، اس. ای.، درس‌های اساسی فلاسفه بزرگ، ترجمه منوچهر شایان، چاپ هشتم، تهران، بهجت، ۱۳۹۶ ش.
۲۱. فولکبه، بل، دیالکتیک، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، آگاه، ۱۳۶۲ ش.
۲۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ چهارم، تهران، سروش، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. کیمپل، بنجامین فرانکلین، فلسفه تاریخ هگل، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، بدیع، ۱۳۷۳ ش.
۲۴. گارودی، روزه، شناخت اندیشه هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۶۲ ش.
۲۵. مجتهدی، کریم، منطق از نظرگاه هگل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.

۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
۲۷. مطهری، مرتضی، *اصل تضاد در فلسفه اسلامی*، تهران، بیتا، ۱۳۴۹ ش.
۲۸. همو، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. همو، *شرح مختصر منظومه*، چاپ هشتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۳۰. همو، *عدل الهی*، تهران، صدرا، ۱۳۵۲ ش.
۳۱. همو، *مقالات فلسفی*، تهران، صدرا، ۱۳۷۳ ش.
۳۲. همو، *نقدی بر مارکسیسم*، چاپ چهارم، تهران، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. منصوریزاد، محمد، «دیالکتیک و هگل»، *نامه فرهنگ*، شماره ۵۴، زمستان ۱۳۸۳ ش.
۳۴. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، *خداایگان و بنده*، ترجمه حمید عنایت، چاپ پنجم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷ ش.
۳۵. همو، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۳۶ ش.
۳۶. همو، «وجود از منظر هگل»، ترجمه سیدمحمد حسینی بهشتی، تنظیم و نگارش محسن اراکی، *فصلنامه معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، سال چهاردهم، شماره ۸۸، فروردین ۱۳۸۴ ش.
۳۷. همایی، جلال‌الدین، *دورساله در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۵ ش.
38. Crouter, R, "Hegel and Schleiermacher at Berlin", *Journal of the American Academy of Religion: A Many-Sided Debate*, Vol. 48(1), Oxford University Press, 1980.
39. Hall, Roland, "Dialectic", in: Paul E. Edwards (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, New York, Macmillan, 1967.
40. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopedia of Philosophy*, Translated and Annotated by Gustav Emil Mueller, New York Philosophical Library, 1959.
41. Id., *Hegel's Logic*, Translated by William Wallace, Oxford University Press, 1874.
42. Id., *Hegel's Logic*, Translated by William Wallace, Oxford University Press, 1975.
43. Id., *Hegel's Philosophy of Right*, Translated by T. M. Knox, London and New York, Oxford University Press, 1967.
44. Id., *Lectures on the History of Philosophy*, Trans. & Ed. by Robert F. Browns, 3 Voles, University of California Press, 1990.
45. Id., *Phenomenology of Spirit*, Translated by Arnold V. Miller, Oxford and New York, Oxford University Press, 1977.
46. Id., *System of Science, First Part the Phenomenology of Sprite*, Translated by Terry P. Pinkard, Bamberg & Würzburg, Joseph Anton Goebhardt Press, 2010.
47. Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*, London, Cambridge University Press, 1987.
48. Pinkard, Terry P., *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadelphia, Temple University Press, 1988.
49. Rosen, Michael, *Hegel's Dialectic and its Criticism*, London, Cambridge University Press, 1982.