

اتحاد عین و ذهن از دیدگاه صدرالمتألهین و هگل^۱

مهری چنگی آشتیانی^۲

استادیار دانشکده فنی و حرفه‌ای دکتر شریعتی، تهران، ایران

چکیده

هگل بعد از کانت مسأله‌ی شناخت را مهم‌ترین اولویت خود قرار داد و در بحث شناخت از روش دیالکتیک بهره جست؛ او مدت‌ها قبل از این‌که وحدت عین و ذهن در هگل مطرح شود، در اولین کتاب خود پدیدارشناسی روح، به تحلیل درجات و مراتب شناخت پرداخت. در مشرق زمین صدرالمتألهین با بیان اصل و معقول و تعمیم دادن آن به سایر مراتب معرفت، جدایی میان مدرک و مدرک را از میان برداشت و وحدت آن دور اثبات کرد. صدرالمتألهین با تکیه بر مبانی اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، حدوث نفس انسانی، تجرد علم و وجودی بودن علم، توانست به اثبات اصل اتحاد عاقل و معقول برسد. برطبق این اصل، وجود صور اشیاء برای نفس جزئی، موجب فعلیت یافتن قوای نفس و عقول و سرانجام پیوند با عقل فعال می‌شود. هرچند در مقایسه دو فیلسوف احتیاط لازم را باید داشته باشیم ولی وحدت در همه‌ی مراتب شناسایی است که هم در فلسفه‌ی هگل و هم در فلسفه‌ی صدرای دیده می‌شود. در فلسفه هگل و ملاصدرا مفهوم محوری صیوروت و امکان فهم تدریجی امور بر اساس پدیدارشناسی جنبه فرعی و حاشیه‌ای ندارد، بلکه نموداری از کل نظریه‌های آن‌هاست. البته هگل فقط به بُعد تاریخی و فرهنگی این حرکت توجه کرد ولی صدرالمتألهین به بُعد وجودی این حرکت اهتمام ورزید.

کلیدواژه‌ها: هگل، صدرالمتألهین، عین، ذهن، عقل، نفس، ادراک.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۲/۲۶؛ تصویب: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰

۲. پست الکترونیک: change@shariaty.ac.ir

مقدمه

یکی از مسائل مهم، تبیین نحوه ادراک و شناخت است؛ این مسئله بعد از کانت و انقلاب معرفتی که کانت به وجود آورد، عمق بیشتری یافت، کانت با بیان این که مدرک تنها به شناخت پدیداری (فنومن) قادر است و شناخت نومن (حقیقت و نفس الامر) غیر ممکن است؛ را مبنای معرفت قرار داد.

مدتی بعد از این نظریه‌ی کانت، هگل تناقض موجود در فرضیه «شی فی نفسه» کانتی را اثبات کرد.

مفهوم محوری صیوروت و امکان فهم تدریجی امور بر اساس پدیدارها در هگل از ارکان نظریه‌ی شناخت است، تاریخ دارای صیوروت اجتناب‌ناپذیری است؛ لذا این صیوروت نهایتاً به جلوه‌های هنر، دین و فلسفه در انسان نمایان می‌شود، در حالی که ملاصدرا به مسئله تاریخ پرداخته و بحث زمان را امر وجودی می‌داند که دارای تشکیک است. زمان و دهر و سرمد، سه مرتبه‌ی تشکیکی زمان هستند؛ صدرا انسان و جهان را دارای مراتب متناظر باهم می‌داند؛ که با هم سنخیت دارند، به طوری که باطن انسان با باطن جهان متناظر است؛ انسان از طریق حرکت جوهری می‌تواند فراتر از جهان متناهی رود و استکمال وجودی پیدا کند.

هگل به ایده‌آلیسم عینی شهرت دارد و شناخت را سیر ذهن و روان مطلق در طول تاریخ می‌داند. منطق هگلی، ذهن را در عین جاری می‌داند. ملاصدرا رئالیسم است او همه چیز را عین می‌داند و هر چیز غیر از وجود عینی را سایه و شون وجود عینی می‌داند. ولی با این وجود می‌توانیم ملاصدرا و هگل را عمیقاً به گفت‌وگو وادار کنیم بدون این که الزاماً به اثبات موضع یکی و نفی دیگری پردازیم.

مبانی معرفت‌شناسی ملاصدرا

ملاصدرا با اتحاد عاقل و معقول، وجودی بودن علم، تفاوت معقولات اولیه و ثانویه و

قاعده بسیطه الحقیقه وحدت وجود توانست وحدت عین و ذهن را به اثبات برساند. حوزه‌ی معرفت‌شناسی صدرا از هستی‌شناسی او قابل تفکیک نیست و معرفت و ذهن، رقیقه وجود عینی هستند.^۱

تبیین اتحاد عین و ذهن از دیدگاه صدرالماتلّهین

در نظریه صدرا که مبتنی بر حرکت جوهری و تشکیک در وجود است، نفس موجودی است دارای مراتب و شئون ذاتی و تحولات جوهری که به تدریج از کثرت بالفعل و جسمانیت و مرتبه عقل هیولانی در بدو پیدایش حرکت می‌کند و با فاصله گرفتن از مرتبه مادی و غلبه تجرد و وحدت، به عقل و عاقل بالفعل تبدیل می‌شود. ذات نفس، با حرکت استکمالی، عقل و عاقل و معقول می‌شود؛ چنان‌که قبل از ارتقاء، خیال و متخیل و قبل از آن حاس و محسوس بوده و در واقع، هر یک از اقسام ادراک عبارت است از ظهور نفس در مرتبه‌ای از مراتب وجودیش و ادراک عقلی، ظهور نفس ارتقاء یافته، در مقام عقل بالفعل است.

عقل بالفعل شدن هم نه به انتقال صور به قوه عاقله است، نه به انتقال و رفتن عاقله به سمت صور و نه به حدود صور عقلیه از خارج ذات، بدون تغییر در ذات نفس است. زیرا نفس با ذاتی قابل و منفعل و در حالی که قوه محض و عاری از صور معقول است، نمی‌تواند معقولات را ادراک نماید، مگر این‌که از طریق حرکت جوهری، از درجه‌ی وجود خود صعود کند و در اثر آن، با صور عقلیه که به حسب وجود، نورانی و مجرد صرف‌اند هم مرتبه و هم افق شده، آن‌ها را ادراک نماید.

اما نفس چگونه و به چه ترتیب به صور معقول دست می‌یابد و صور چگونه در نفس متحقق می‌شوند؟

۱. اکبریان رضا، حسین قاسمی، «حل چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه ملاصدرا»، معرفت فلسفی، ۱۳۹۰ش، صص ۱۱-۳۶.

صدرالمتألهین در آثار خود، همه جا تحقق صور جزئی را ناشی از انشاء و خلاقیت نفس دانسته اما در مورد ادراک صور عقلی، مختلف سخن گفته است و می‌گوید: ادراک کلیات و حصول صور معقول، حاصل «اتصال» به عالم مجردات عقلی و «مشاهده» ارباب انواع است که در اثر این مشاهده، صور در نفس تجلی می‌کنند و آن را عقل بالفعل می‌گردانند.

در جایی دیگر^۱ «اضافه اشراقی نفس» به ذوات و صور عقلی واقع در عالم ابداع را موجب ادراک صور عقلیه می‌خواند و در جایی دیگر به تفکیک و تفصیل نقش نفس می‌پردازد و می‌گوید نفس تا وقتی عقل هیولانی است «قابل صور» عقلی افاضه شده از جانب عقل فعال است، ولی وقتی به عقل فعال متصل گردید «فاعل و خالق صور» شده، قادر به انشاء آن‌ها می‌گردد.^۲

و علت این اختلاف در تعابیر، اعتبارات مختلف در نفس و مراحل ادراک آن برمی‌گردد به این معنا که نفس ناطقه در مقام صعود و ترقی وجودی، با عقل فعال (مثل نوری) متحد می‌شود و در اثر این اتحاد، حقایق را شهود می‌کند؛ صدرا به اعتبار این ترقی، ملاک تعقل را اتحاد با عقل فعال و شهود و قبول صور می‌داند.

از نگاه صدرا شیخ الرئیس به سبب انکار حرکت جوهری و نفی تشکیک در وجود نمی‌تواند بپذیرد که صور عقلیه، با وجود نفس متحد شده، مکمل جوهر آن می‌شوند؛ هم‌چنین نمی‌تواند بپذیرد که نفس با تحولات جوهری به مقام تعقل می‌رسد و صور ادراکی، در واقع اشتدادهای جوهری نفس هستند نه اعراض زاید بر وجودش. اما صدرا بر خلاف شیخ، نفس را جسمانیه الحدوث و در عین حال موجود ذو مراتب دارای حرکت استکمالی می‌داند و معتقد است که نفس با هر ادراک، به تدریج از قوه به فعل و از نقص

۱. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، بیروت دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۸۸-۲۹۰.

۲. همان.

به کمال می‌رسد و به همین دلیل از نظر وی مقام فعلیت محضی که شیخ از ابتدای حدوث برای نفس قائل است، غایت حرکت استکمالی نفس محسوب می‌شود از دیدگاه صدرا بنابر حرکت جوهری، توارد صور و فعلیات به نحو لبس بعد از لبس است و نه به نحو کون و فساد چنان که مشائین می‌گویند.

فعلیت‌های متوالی هر موجود، تبدیل حدهای ناقص یک وجود به حدود کامل‌تر همان وجود است. به همین دلیل برای تحقق استکمال ذاتی، لازم نیست که موجود متحرک، معدوم گردد و موجود جدیدی پدید آید و یا استحاله و انقلابی رخ دهد.

در تبدیل موجود ناقص به کامل، یک وجود است که دچار تغییرات استکمالی ذاتی شده است و نقص و قوه آن به فعلیت و کمال تبدیل می‌شود. پس اتحاد نفس با صور معقول، اتحاد دو موجود متحصّل نیست و هم‌چنین اتحاد مفهومی صور با جوهر عاقل نیست؛ بلکه اتحاد امر لامتحصل است با امر متحصّل است؛ اتحاد دو شیء است که از حیث وجود، متحد و از حیث مفهوم مباین و متعددند. تکثر و تعدد مفهومی هم موجب تکثر خارجی نمی‌شود. بلکه بر عکس، هر چه وجودی کامل‌تر باشد می‌تواند در عین وحدت و بساطت، جامع مفاهیم بیشتری باشد چنان‌که نفس مجرد تام، جمیع معانی موجود و متفرق در جماد و نبات و حیوان و عقل مجرد را به نحو وحدت جمعی در خود دارد.

پس اتحاد است و اتحاد واقعی است. نفس ماده صور عقلیه است و صور عقلیه، کمالات اولیه نفس و عامل خروج آن از قوه به فعلیت قرار می‌گیرند و حصول صور عقلی در نفس و متحول شدن عقل بالقوه به عقل بالفعل حاکی از استکمال و اشتداد در جوهر نفس است.^۱

صدرا معتقد است در تعقل، ارتقاء مرتبه نفس مطرح است و تفاوت از حیث مراتب

۱. شیرازی، رساله اتحاد عاقل و معقول، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ش، صص ۷۹-۸۰.

تجریده تابع استکمالات وجودی نفس مدرک است. پس نفس در حرکت و ارتقاء است و مدرکات ثابت اند.^۱

صدرا بر خلاف شیخ الرئیس، نفس را جسمانیه الحدوث و در عین حال موجود ذو مراتب دارای حرکت استکمالی می‌داند و معتقد است که نفس با هر ادراک، به تدریج از قوه به فعل و از نقص به کمال می‌رسد و به همین دلیل از نظر وی مقام فعلیت محضی که شیخ از ابتدای حدوث برای نفس قائل است، غایت حرکت استکمالی نفس محسوب می‌شود.^۲

مبانی نظری اتحاد عاقل و معقول در صدرالمتألهین

۱. وجود اصیل است و وحدت دارد.
۲. وجود می‌تواند حرکت اشتدادی داشته باشد.
۳. سیلان و اشتداد وجود به تشخیص آن لطمه‌ای وارد نمی‌کند.
۴. سر این مطلب (که اشتداد و حرکت و سیلان ضرر به وحدت شخصی نمی‌زند) این است که در حرکت اشتدادی به غیر از نقص وجودی، چیزی زائل نمی‌شود، بلکه بر وجود شیء دائماً اموری افزوده می‌شود، ولی نه به صورت جدا و ضمیمه، بلکه به صورت متصل؛ کامل و ناقص یک حقیقت واحد شخصی مستمر هستند.
۵. به دلیل مقدمات قبل، نفس با حرکت اشتدادی، هم وحدت و هم بساطت خود را داراست و نه وحدت و بساطت نفس، مانع اشتداد است و نه اشتداد و حرکت تکاملی مضر به وحدت و بساطت.

۱. شیرازی، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، جواد مصلح، تهران انتشارات سروش، ۱۳۶۶ش، صص ۲۴۲-۲۴۳؛ همو، مفاتیح الغیب، صص ۵۸۰-۵۸۵؛ همو، رساله اتحاد عاقل و معقول، صص ۷۷-۷۹.

۲. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۷۸ش، صص ۱۲۴-۱۲۷.

۶. گرچه نفس صورت است و صورت، حالت قابلی ندارد که صورتی را بپذیرد و صورتی را از دست بدهد، ولی نفس، صورتی است که می‌تواند اشتداد وجودی پیدا کند و قبول کمال نماید. پس صورت قابل است به یک معنا؛ معنایی که مضر به وحدت و بساطت او نباشد.

۷. پس نفس به امداد فیض حق و افاضه کمال او، به تکامل می‌رسد و این امداد به وسیله مجاری فیض که مراتب تشکیکی وجودند تحقق پیدا می‌کند.

۸. با توجه به نکات بالا نفس انسان در سیر تکاملی، نوع الانواع نیست، بلکه نوع متوسط است و ملکات و علوم، فصل ممیز افراد انسانی است و انسان‌ها را به انواع مختلفی تبدیل می‌کند.

۹. تفاوت معلوم بالذات و معلوم بالعرض

در تفاوت میان معقول بالذات و معقول بالعرض باید گفت به طور کلی صورت‌های اشیاء همان‌طور که گفته شده است دو نحوه وجود به خود می‌پذیرد. یکی صورت عینی و مادی است که در ماده انطباع و وجود حاصل می‌کند و به تعدد احکام و صفات ماده از قبیل وضع و زمان و مکان و... محکوم است و دیگری صورتی است که از ماده و به متابعت از آن قهرا از لوازم ماده تجرید شده و در یکی از مدارک ذهن جای می‌گیرد. حال اگر این تجرید کامل شد؛ عقل آن را درک می‌کند و اگر تجرید نافرجام گردید در سایر قوای دراکه ذهن ادراک به عمل می‌آید. مقصود از بالذات این است که این گروه صورت‌ها تعقل حقیقی و بی‌واسطه به عقل دارند و اگر نفس نیازمند باشد که این گروه را نیز مانند معقولات بالعرض به واسطه صورت‌های عقلانی دیگری درک نماید تسلسل در صور عقلی لازم می‌آید و درک هیچ حقیقتی ممکن نخواهد بود. معقول بالعرض نیز باید با نفس یک نحوه تعلق و ارتباط داشته باشد و اضافه به حضور وضعی بین آن دو تحقق یابد نه اینکه به طور مطلق هرچه که خارج از نفس است معقول بالعرض گفته می‌شود.^۱

۱. همو، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، صص ۳۱۲-۳۱۳.

۱۰. عاقل و معقول و عالم و معلوم، مفاهیم متضایف هستند و مفاهیم متضایف بدون همدیگر درک نمی‌شوند و محال است مفهوم عالم را داشته باشیم و مفهوم معلوم و علم را نداشته باشیم، پس عاقل بدون معقول و عالم بدون معلوم و علت بدون معلول و فوق بدون تحت نخواهیم داشت.

۱۱. مفاهیم متضایف خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) محال است مصداقاً یکی باشند، هم‌چون علت و معلول ب) محال نیست که مصداقاً یکی باشند، هم‌چون عاقل و معقول که در علم نفس به خود، یکی هستند و مصداق واحدی دارند، گرچه به نظر محال نمی‌باشد که در مواردی نیز غیر همدیگر باشند، هم‌چون علم نفس انسان به غیر خود.

۱۲. اتحاد انواع متفاوت دارد، در بحث اتحاد عاقل و معقول، طبق حرکت جوهری و اشتدادی، نفس با مراتب وجود خود متحد می‌گردد و اتحاد لامتخصص با متخصص است.

انواع اتحاد

الف) اتحاد ماده و صورت که یکی بالقوه و دیگری بالفعل است.

ب) اتحاد عرض و جوهر که هر دو بالفعل هستند، ولی نحوه وجود یکی به‌گونه‌ای است که قائم به غیر است و وجود فی نفسه لغیره دارد و وجود لِنفسه ندارد؛ یعنی محال است بدون تکیه و عروض بر غیر در خارج محقق گردد.

ج) اتحاد علت هستی‌بخش و معلول که طبق نظر ملاصدرا معلول از مراتب و شؤون وجود علت است.

د) اتحاد شیء با صفات وجودی خود و در واقع اتحاد شیء با معمولاتی که عین وجود آن شیء هستند، هم‌چون وحدت و وجود که وحدت عین وجود است (که در این‌جا تعبیر وحدت دقیق‌تر است).

ه) اتحاد شیء با آنچه از کمالات وجودی که بر او افزوده می‌شود و عین اوست و در واقع شیء دارای اشتداد وجودی می‌گردد. به عنوان مثال، طبق حرکت جوهری و اشتدادی نفس در جهت کمالات وجودی، نفس با مراتب وجود خود متحد می‌گردد و به تعبیر دقیق‌تر در سیر کمالی دارای اشتداد وجودی می‌گردد و این اشتداد، وجود واحد نفس را متعدد نمی‌کند، بلکه نفس واحد، امتداد وجودی و اشتداد وجودی پیدا می‌کند.

۱۳. حرکت جوهری نفس، حرکتی اشتدادی است؛ یعنی نفس با دسترسی به علوم و کمالات نفس، اشتداد وجودی پیدا می‌کند.

۱۴. ادراکات و علوم تصوری و تصدیقی مجرد هستند.

۱۵. اضافه شیء به مراتب تشکیکی خود و ارتباط مراتب مختلف شیء واحد با همدیگر که مراتب تعدد خارجی ندارند، بلکه در تحلیل عقلی، از آن‌ها مفاهیم متعدد انتزاع می‌گردد.

اضافه و نسبت دو چیز انواع گوناگون دارد:

الف) اضافه حال و محل، هم‌چون چای و لیوان و یا گندم و ظرف آن.

ب) اضافه عرض و جوهر که عرض، عارض بر جوهر می‌شود و زاید بر آن است (در نظر مشهور).

ج) اضافه ماده و صورت که یکی فعلیت به دیگری می‌بخشد و اضافه امر بالقوه و بالفعل است.

د) اضافه شیء به صفتی که مصداقاً با او متحد است، مثل اضافه حرکت به جسم که حرکت نحوه‌ی وجود جسم و عین وجود اوست.

ه) اضافه شیء به مراتب تشکیکی خود و ارتباط مراتب مختلف شیء واحد با همدیگر که مراتب تعدد خارجی ندارند، بلکه در تحلیل عقلی، از آن‌ها مفاهیم متعدد انتزاع می‌گردد.

۱۶. عاقل بودن عاقل، عین ذات عاقل است و معقول بودن معقول نیز عین ذات

معقول است؛ یعنی عاقل، عاقل بالذات است و معقول، معقول بالذات است، هم‌چون معلولیت معلول که عین ذات معلول، و علیت علت که عین ذات علت است. در واقع می‌توان گفت اشراف عالم نسبت به معلوم و یا شهود عالم نسبت به معلوم عین ذات عالم و حضور معلوم نزد عالم، عین معلوم است و اگر عاقل بودن نفس عین ذات نفس نباشد، اولاً: اسناد عاقلیت به آن، مجازی خواهد بود و ثانیاً: به تعداد معقولات نفس باید عاقل داشته باشیم.

۱۷. اتحاد دو امر بالفعل و دو وجود جدا و دارای تشخیص، محال است، زیرا واحد شدن این دو شیء به این است که دو فعلیت تبدیل به یک فعلیت بشود و دو شیء تبدیل به یک شیء گردد، در این صورت یا هر دو فعلیت باقی است یا هیچ‌کدام باقی نیست و یا فقط یکی باقی است. در صورت اول، وحدت حاصل نشده و در صورت دوم، چیزی باقی نمانده است، لذا وحدت و اتحادی در کار نیست، و در صورت سوم نیز وحدتی حاصل نشده و آن واحد از اول هم واحد بوده است.

و اتحاد دو مفهوم مغایر نیز محال است. لذا اتحاد وجود و ماهیت، ماده و صورت و جوهر و عرض (اعم از این‌که عرض از شوون جوهر باشد یا وجود فی نفسه عرض، عین وجود لغيره آن باشد) اتحاد واقعی است و نیز اتحاد شیء با مراتب اشتدادی خود یا اتحاد شیء با صفات وجودی آن، یعنی صفاتی که با شیء به وجود واحد موجودند.

مرحوم ملاصدرا اتحاد را در سه نوع ادراک می‌پذیرد؛ یعنی اتحاد عقل و عاقل و معقول؛ حس و حاس و محسوس و خیال و متخیل و متخیل.

بعد از ذکر مقدمات یادشده، مدعای ملاصدرا را می‌توان چنین توضیح داد: ادراکات نفس، وجودی زاید بر وجود نفس ندارند، بلکه عین وجود نفس هستند و با نفس انسان به وجود واحد موجودند و نفس انسان با این ادراکات، کامل‌تر می‌شود و این ادراکات سیر تکاملی نفس را به عهده دارند و همه مراتب نفس به وجود اشتدادی و جوهری واحد نفس موجودند و حتی ادراکات نفس را باید شبیه به صورت قلمداد کرد نه

عین صورت و اتحاد آن‌ها با نفس، قوی‌تر از اتحاد صورت و ماده است و نفس موجود مجرد بالفعلی است که قابلیت اشتداد جوهری و استکمال جوهری را داراست و با این ادراکات و نیز صفات کمال دیگر، کامل می‌گردد.

و به تعبیر دیگر، نفس انسان هنگامی که هیچ صورت ادراکی ندارد؛ هم‌چون سنگ سیاهی است که مرآت هیچ چیزی نیست و با این ادراکات، شفاف و صیقلی می‌شود، به گونه‌ای که مرآت غیر می‌گردد و هر چه ادراکات نفس بیشتر می‌شود، نفس نورانی‌تر و شفاف‌تر می‌گردد و نفس بدون ادراک تاریک است و شیء تاریک مرآت هیچ چیزی نخواهد بود، بلکه با ادراکات، کم‌کم شفاف می‌شود و هم‌چون نایبایی است که به تدریج بینا می‌گردد و چنین نیست که صورت ادراکی می‌آید و نفس آن را مشاهده می‌کند، بلکه صورت ادراکی نفس را بینا می‌کند.

صدرالمتألهین بامبانی خاص خود و برهان تضایف، اتحاد مدرک و مدّرك را به اثبات رسانید، ایشان در اسفار می‌گویند: چون عاقلیت و معقولیت متضایفند و متضایفین در تمام اوصاف و شئون متکافئند و معقولیت صورت معقوله طبق تحقیق، ذاتی و در مرتبه ذات او است عاقلیت به حکم تضایف و تکافو نیز در مرتبه ذات اوست؛ بنابراین عاقل و معقول در وجود متحدند.^۱

در واقع، حاصل این برهان این است که هر موجودی که نسبت به امری بالقوه است (یعنی آن را ندارد) باید به او اعطا گردد، و نفس فاقد ادراک نیز مدرک بالقوه است، پس باید ادراک به او افزوده گردد و ادراک نفس به افزوده صورت معقوله به اوست به نحوی که با او متحد گردد و او را از بالقوه بودن به بالفعل بودن تبدیل می‌کند و این امر جز با اتحاد امکان ندارد.

۱. مصلح، جواد، فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین، تهران، ۱۳۳۷ش، ص ۸۳.

هگل

هگل برای پدیده‌شناسی آگاهی که یک مرحله از سیر دیالکتیکی ذهنی است. به مرحله آگاهی محض، خودآگاهی، خود یا عقل قائل بود.

آگاهی محض که ویژگی اساسی آن مستقل شناختن عین و بیگانه ساختن آن از ذهن بود و عین را حقیقت دست‌نیافتنی ذهن می‌داند که خود دارای سه مرحله یقین حسی، ادراک حسی، فاهمه حسی است.

یقین حسی که نخستین مرحله آگاهی محض است، بیانگر پیوندی مستقیم و میان عین و ذهن است یا به عبارتی دیگر ارتباطی بی‌واسطه میان مدرک و مدرک است در این مرحله ذهن از هیچ‌گونه اختلاف یا پیوند میان عین‌ها خبر ندارد.

پس عین در نظر ذهن در انزوای مطلق درمی‌برد. و با هیچ چیز رابطه ندارد؛ بنابراین یقین حسی، حاصل کار تجربیدی احساس محض است و همین خاصیت (یقین حسی) موجب صعود دیالکتیکی آن به سطح ادراک حسی می‌شود. زیرا آگاهی حسی از یک سو تلاش می‌کند تا عین فردی را دریابد ولی از سوی دیگر این عین فردی چیزی بی‌معنی و ناشناختنی است.

هدف یقین حسی شناخت عین فردی است، اما هرگاه بخواهیم بگوییم که این عین فردی چیست، ناگزیر باید به این عین فردی، خاصیت کلی بدهیم و این برخلاف یقین حسی است و بدین ترتیب یقین حسی باطل شده و ادراک حسی پدید می‌آید.^۱

در این مرحله آشکار می‌شود که تنها چیزی که حواس می‌تواند درک کند، عین مقید به کلیت است؛ اما ادراک حسی خود نیز دچار تضاد می‌شود، تضادی که پیش می‌آید میان فرد و کلی است آن‌چه به ادراک در می‌آید، جنبه فردی دارد ولی در عین حال چون عین است و عین مجموعه‌ای کلی است. چیزی که به ادراک در می‌آید در آن واحد هم

۱. استیس، والتر ترنس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، ج ۲، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ش، ص ۴۸۵.

فرد است و هم فرد نیست و در نتیجه معلوم می‌شود که عین مدبرک مجموعه‌ای از تضادهاست و این تضاد موجب می‌شود که آگاهی از مرحله ادراک حسی اوج گرفته و به مرحله فاهمه برسد.

مرحله فاهمه

در مرحله فاهمه، ذهن، کلی را حقیقت دانسته و عین محسوس فردی را نمایش و صورت ظاهر می‌شمرد و بدین ترتیب کثرت جهان محسوسات همچون حجابی تصور می‌شود که در پشت آن جهان حقیقی (جهان کلیات برتر از حس) نهفته است. همین تعارض میان جهان حسی و جهان حقیقی موجب تکامل دیالکتیکی آگاهی می‌شود و بدین ترتیب دومین مرحله از پدیده‌شناسی آگاهی (خودآگاهی) نام دارد آغاز می‌شود. چنان‌که گفتیم ویژگی عمومی آگاهی محض این بود که عین را مستقل از ذهن می‌دانست اما خاصیت خودآگاهی این است که عین رانه وجودی بیگانه بلکه وجودی یگانه، با خویشتن می‌داند.^۱

در مرحله قبل، آگاهی به وجود دوجهان مستقل از هم اذعان کرده بود، اما در مرحله خودآگاهی ذهن در می‌یابد که جهان کلیات چیزی جز خود آن نیست و در واقع آگاهی برجهان، آگاهی بر خویشتن است. انتقال از مرحله آگاهی به ساحت خودآگاهی بدین طریق صورت می‌گیرد که فاهمه در می‌یابد که حقیقت عین در کلیات محض است اما هر کلی صرفاً اندیشه است و در واقع حاصل تفکر ذهنی می‌باشد.

بنابراین ذهن در می‌یابد که حقیقت عین چیزی جز خود ذهن نیست.

خودآگاهی در مرحله نخست به شکل میل پدیدار می‌شود. زیرا آگاهی پی برد. عین همان خودش است. با این وجود هنوز عین خارجی مانده است و پاره‌ای از جهان

۱. همان، ص ۴۷۷.

محسوب می‌شود.^۱

خودآگاهی فقط هنگامی می‌تواند بر این تضاد درونی چیره شود و به پایه کمال برسد که خاصیت استقلال عین را از میان ببرد، خودآگاهی برای از بین بردن استقلال عین، آن را در خود جذب می‌کند، این روش خودآگاهی (میل) نام دارد. در ساده‌ترین شکل، میل یعنی گرسنگی، من با خوردن خوراک که در آغاز به‌عنوان عینی مستقل در برابر من، عرض وجود می‌کند آن را جزئی از خود می‌کنم و بدین ترتیب ذهن و عین یا مدرک و مدرک وحدت می‌یابند.

اما ویژگی میل انسانی این است که بر میل دیگری تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر میل به آن‌چه که دیگری به آن میل کرده است، تعلق می‌گیرد، این یک میل انسانی است پس وجود انسانی محقق نمی‌شود مگر آن‌که حداقل دو میل در مقابل یکدیگر باهم روبه‌رو شوند. هگل این مرحله از خودآگاهی را خودآگاهی بازشناس می‌نامد.^۲

در این مرحله خودآگاهی برای آن‌که بتواند به‌عنوان واقعیتی شناخته شده، محسوب شود، باید استقلال خود دیگر را از میان ببرد تا آن را به‌طور مطلق وابسته به خویش گرداند. این نتیجه در تاریخ به‌صورت رسم بندگی ظاهر می‌شود، بدین معنا که هر خودی می‌کوشد تا خود دیگری را از میان بردارد تا خویشتن را هم‌چنان همه حقیقت پندارد.

به همین جهت پیکاری بر سر مرگ و زندگی میان خودها واقع می‌شود. در نبرد میان خودها یکی در اثر ترس تسلیم دیگری می‌شود. امیال خویش را نادیده گرفته و میل دیگری را برآورده می‌سازد که چنین کسی برده (بنده) نام دارد و کسی که دیگری او را به‌عنوان خودآگاهی بشناسد، خدایگان نام دارد. در این وضعیت تنها خدایگان از استقلال برخوردار است و بنده به مرتبه (چیز) تنزل پیدا کرده است. اما این وضعیت نیز به‌خاطر تضادی که در خود دارد، خودآگاهی خدایگان را مجبور می‌سازد و به استقلال

۱. هگل، گنورک، مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی روح، ترجمه محمود عبادیان، ارومیه، نشرانزلی، ۱۳۶۷ش، ص ۷.

۲. استیس، فلسفه هگل، ج ۲، ص ۴۹۰.

بنده اعتراف کرده و آن را به‌عنوان خودآگاهی مستقل بپذیرد. این مرحله که آخرین مرحله از مراحل تکامل دیالکتیکی خودآگاهی است، خودآگاهی همگانی را این‌گونه از مرحله قبل استنتاج می‌نماید. خدایگان خواهان آن است که ارجش به‌عنوان خدایگان باز شناخته شود، ولی تنها در صورتی می‌تواند به این هدف دست یابد که دیگری را بنده خود کند. این جاست که خدایگان در می‌یابد که استقلال او وابسته به استقلال بنده است. و همین نکته استقلال بنده را ثابت می‌کند و خدایگان چون به استقلال بنده معترف شود، باید او را به‌عنوان وجودی دارای خودآگاهی بداند. زیرا استقلال و خودآگاهی هر دو یک چیز هستند. بدین ترتیب خدایگان و بنده، به خودآگاهی یکدیگر اذعان می‌کنند و آن را می‌پذیرند این پذیرش متقابل همه خودها که «خودآگاهی همگانی» نام دارد آخرین مرحله تکامل خودآگاهی است، اما سیر تکامل آگاهی تا همین مرحله متوقف نمی‌شود.^۱

زیرا تناقضات و تعارض‌های موجود در خودآگاهی زمینه صعود آن را به آخرین مرحله تکامل آگاهی یعنی خرد یا عقل فراهم می‌آورد. در این مرحله ذهن برای تضادهای نهفته در مرحله خودآگاهی چاره‌جویی کرده و یکبار دیگر به وحدت عین و ذهن و یا به عبارت دیگر اتحاد مدرك و مدرك پی می‌برد. چنان‌چه دیدیم در آخرین مرحله خودآگاهی، خدایگان و بنده، استقلال یکدیگر را می‌پذیرند، اما چون هر فرد، دیگری را در حکم خودآگاهی دیگری می‌پذیرد، بدین معنی است که خود دیگر چیزی جز من است، یعنی، هر خود دیگری را موضوع خویش قرار داده و با مشاهده‌ی آن خویشتن را می‌بیند، پس در این‌جا دو عامل وجود دارد، عینی به‌عنوان غیرمستقل و دیگری عین به‌عنوان خود من، در مرحله عقل ذهن به تفاوت میان خود و موضوع خود پی برده ولی با این وجود تفاوت میان خود و موضوع خود یا به عبارت دیگر تفاوت میان

1. Hegel, G. W. F., *Hegel's Science of Logic Paperback*, A. V., Miller (trans.), Humanity Books Publication, 1991.

مدیرک و مدّرك واقعی می‌داند زیرا ذهن این تفاوت را درون خود می‌داند. هگل معتقد است خرد یا عقل مرحله‌ای از تکامل ذهن است که در آن ذهن به وحدت ضدین آگاه می‌شود. پس خرد یا عقل؛ اجتماع ذهن و عین (مدیرک و مدّرك) که غیرممکن تصور می‌شود را می‌پذیرد.^۱

به عبارت دیگر سرانجام مدیرک و مدّرك در پرتو اصل وحدت ضدین که عقل مبتنی بر آن است در عمیق‌ترین معنا باهم اتحاد می‌یابند. از آن‌چه در مورد پدیدارشناسی آگاهی هگل به اختصار بیان شد چند نکته روشن می‌گردد. اولاً این‌که در نظر هگل معرفت دارای مراتبی است که از آگاهی محض تا ساحت عقل را فرا می‌گیرد و ناگفته پیداست که در نظر وی، عالی‌ترین مرتبه‌ی شناخت، معرفت عقلی می‌باشد. ثانیاً این‌که وحدت ذهن و عین و اتحاد مدیرک و مدّرك در همه‌ی مراحل معرفت بالنسبه موجود می‌باشد.

برای مثال یقین حسی که نخستین مرحله آگاهی محض است، بیانگر پیوندی مستقیم میان عین و ذهن یا به عبارت دیگر ارتباطی بی‌واسطه میان مدیرک و مدّرك است. به همین ترتیب میل که نخستین مرحله از مراحل تکامل خودآگاهی است، مبتنی بر وحدت عین و ذهن می‌باشد و در آن خودآگاهی استقلال عین را در خود جذب می‌نماید و به دین ترتیب عین و ذهن یا مدیرک و مدّرك در این مرحله یک‌بار دیگر به هدف دست می‌یابند؛ اما این اتحاد عین و ذهن در مراحل یقین «حسی» و «میل» به دلیل وجود تناقضات فرد می‌باشد و از بین می‌رود و به عبارت دیگر وحدت کامل در این مراحل حاصل نمی‌شود، اما در مرحله عقل که مبتنی بر اصل وحدت ضدین است، اتحاد به نحوی حاصل شده به گونه‌ای که در آن مدیرک و مدّرك دو رویه یک حقیقت واحد محسوب می‌شوند.

هگل برای عقل که عالی‌ترین مرحله شناسایی است، مراحلی را قائل می‌باشد. او

معتقد است تنها زمانی عقل می‌تواند این وحدت اندیشه و موضوع اندیشه، یا به عبارت دیگر وحدت مدرک و مدّرك را به نحو کامل دریابد که عقل نه فردی بلکه کلی می‌باشد. به عبارت دیگر در نظر هگل، عقل کلی است که مدرک و مدّرك در آن به نحو کامل اتحاد می‌یابند به عقیده هگل دستیابی انسان به دانش، تنها با درگذشتن از حد خود تنها و ذهن فردی و تبعیت از عقل کلی میسر می‌گردد؛ اما نحوه گذر از مرحله ذهن فردی به ذهن کلی را باید در روش دیالکتیکی حاکم بر فلسفه هگلی جست‌وجو کرد.

شناخت مطلق در هگل

هگل برخلاف شلینگ معتقد بود که با انتزاع ظاهری و شهود بی‌واسطه می‌توان به شناخت مطلق دست یافت، بلکه تنها راه رسیدن به شناخت آن را به گذر از راه علم دانست، به عبارت دیگر، کل صرفاً سرشتی است که تنها با تحول خود به کمال می‌رسد و مطلق اساساً نتیجه‌ای است که تنها در پایان کار چیزی می‌شود که در حقیقت نیست. مطلق یا اندیشه خود اندیش، در سه مرحله خودآگاه شده و به شناخت خویش دست می‌یابد. نخست این که مطلق خودش را به صورت بی‌واسطه در معرض آگاهی درونی خویش قرار می‌دهد. و خود را تعقل می‌کند. در مرحله دوم مطلق از طریق طبیعت پا به عینیت گذارده و تجسم می‌یابد سرانجام در مرحله سوم مطلق از رهگذر اذهان متناهی در تاریخ تجلی یافته و در هنر دین و فلسفه خود را به عنوان مظهر روح مطلق باز می‌شناسد. به این ترتیب روح مطلق از سه مرحله بی‌واسطگی، بیگانگی و نفی گذر می‌کند.

اگر همان‌طور که هگل معتقد است که عقلانی همان واقعی و واقعی همان عقلانی باشد یا به عبارت دیگر معقول همان محسوس و محسوس همان معقول باشد.

بدین معنا که واقعیت همان فرآیند ضروری است که عقل نامتناهی یا اندیشه خود اندیش خود را در آن تحقق می‌بخشد و از سوی دیگر، امور واقع یا محسوس همان تجسم و تجلی عقل نامتناهی می‌باشد. پس می‌توانیم بگوییم که طبیعت و روح بشری

به‌سوی همان مرحله‌ای است که در آن ایده سرمدی، یا گوهری جاودانه خود را نمایان می‌کند.^۱

کار فلسفه بازسازی این خود نمایانگر است که در سه بخش منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح می‌پردازد.

۱. منطق

در منطق از معقولات هستی که ذات و صورت معقول است، بحث می‌کند. حوزه هستی شامل معقولات اصلی و فرعی می‌شود، وجه مشخص هستی عدم و ساطت است.

معقولاتی که در این حوزه قرار دارند معقولات ساده و بی واسطه هستند. معقولات ذات به حوزه واسطه دار مربوط هستند معقولات ذات جفت جفت می‌شوند مانند علت و معلول، جوهر و عرض و حوزه سوم صورت معقول است؛ که جامع و ساطت و عدم و ساطت است.

بنیاد صورت معقول، اصل وحدت اسرار است اصل وحدت ضدین خاصیت عقل است.^۲

ذهن پس از ارتقاء آگاهی به مرحله عقل که در آن ذهن قادر به وحدت دادن اضداد می‌شود می‌رسد.

۲. فلسفه طبیعت

مطلق پس از گذر از منطق، مرحله دوم از طریق طبیعت پا به عینیت می‌گذارد، یعنی

۱. کاپلسون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۷۶.

۲. استیس، فلسفه هگل، ص ۴۹۸.

خود را به طبیعت نمایان می‌کند. تصور طبیعت نیز مبتنی بر اصل دیالکتیکی است. لذا فرآیند آن نیز بر سه پایه وضع، وضع مقابل و وضع مجامع است. که به ترتیب هگل آن را به مرحله افزاری، مرحله طبیعی، اندامی نام‌گذاری می‌کند. مرحله افزاری: مثال منطقی در حوزه اندیشه، جنبه ذهن دارد و اما در طبیعت به ضد خود تبدیل می‌شود و عینیت می‌یابد. مرحله طبیعی: ماده به صورت مجزا مشاهده می‌شود. به عبارت دیگر ماده هنوز عینیات خاص کسب نکرده است و تعیین خاص نیفتاده است. مرحله اندامی: در این مرحله گذر از مرحله طبیعی است. به مرحله اندامی از طریق فعل و انفعالات شیمیایی صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که شیء طبیعی غیرزنده در اثر فعل و انفعالات شیمیایی به صورت ارگانیزمی زنده متجلی می‌شود.

۳. فلسفه روح

آخرین بخش دستگاه فلسفی هگل است. فلسفه روح هم به سه حوزه تقسیم می‌شود نخستین حوزه، مرحله تطور روح ذهنی نام دارد. که محتوای آن، ذهن انسان است به مانند ذهن نفس فردی است در این جا روح به عنوان حاصل یگانگی مثال و طبیعت، مورد توجه واقع می‌شود که به «روح نهفته» نام‌گذاری می‌شود. در مرحله دوم فلسفه روح، روح از حال اصلی خود خارج می‌شود و در جزء خود آشکار می‌شود در این جا خاصیت ذهن روح جای خود را به ضد خود یعنی عینیت می‌دهد. هم‌چنان‌که مثال به حال خارجیت درآمد جهان عینی را آفرید.

اکنون نیز ذهنیت روح جهان عینی، بیرون از خویش را می‌آفریند. ولی این جهان، ماده خام نیست، بلکه جهان روحانی است این جهان در عین این‌که خارجی و عینی است اما با من یگانه هستند و در واقع تجسم عینی من هستند.

ولی نه تجسم عینی من تنها، بلکه تجسم عینی نفس کلی که میان همه آدمیان مشترک است و خلاصه تجسم عینی روح کلی انسان‌ها هستند. پس این جهان از یک طرف عینی و از سوی دیگر، آشکارا جنبه روحی دارد (زیرا محصول ذهن و هوش هستند). سومین بهره بزرگ فلسفه روح، روح مطلق نام دارد.

روح مطلق تظاهرات روح آدمی در هنر، دین و فلسفه است. روح متعلق جامعه، روح ذهنی و روح عینی است. و تنها در این‌جاست که روح سرانجام مطلقاً آزاد و بی‌پایان و کاملاً مشخص می‌شود روح در مرحله کمال خود، یعنی فلسفه در می‌یابد که خود همه حقیقت است؛ زیرا روح فلسفی جهان را، همه تظاهر اندیشه، یعنی نفس خویش می‌بیند. و در می‌یابد که جهان همان خودش است؛ به عبارت دیگر، جهان که عین یا موضوع روح است با خود روح که همان ذهن است، یکی می‌شود.

وجوه تشابه هر دو نظریه

در مقایسه فلسفه هگل و ملاصدرا دیدگاه مختلف وجود دارد.

الف) بعضی آرای این دو را در مسئله تضاد قابل قبول دانسته‌اند. بعضی به شباهت عاقل در اندیشه ملاصدرا با سوژه در فلسفه هگل اشاره کرده‌اند و در بحث اتحاد عاقل و معقول سوژه در فلسفه مدرن را و معقول بالذات را در اندیشه ملاصدرا و ایده در علم و منطق یکی دانسته‌اند.

معقول بالذات صدرایی را همان idee در علم منطق هگل می‌دانند.

روشن می‌شود که صدرا همانند هگل برای عقل مراحل را قائل می‌باشد به‌علاوه صدرا به عقلی مستقل از عقول جزئی به نام عقل فعال معتقد است که بی‌شباهت به عقل

کلی در فلسفه هگل نمی‌باشد. عقل کلی در فلسفه هگل خود را در طبیعت متجلی ساخته است. در فلسفه هگل، طبیعت، تجلیات عقل یا روح آن می‌باشد. مشترک ملاصدرا و هگل در بحث معرفت‌شناسی توجه به کلیات، صیوروت، وحدت عین و ذهن، اهمیت دادن به عقل است. یکی دیگر از وجوه اشتراک معرفت‌شناسی هگل و صدرالمتألهین اتحاد مدرک و مدرک است که مبتنی بر مبانی فلسفی خاص خودشان است. اما از سوی دیگر همین مبانی فلسفی خاص هگل و صدرالمتألهین چنان تأثیر عمیقی در معرفت‌شناسی آنان می‌گذارد که هریک از این نظریات را در زمره یکی از مکاتب معرفت‌شناسی قرار می‌دهد.

اختلافات دو دیدگاه

در فلسفه هگل اولین مرحله از مراحل روح ذهنی، جان قرار دارد و می‌توان گفت هگل واژه جان را به معنای پست‌ترین پایه قابل تصور ذهن به کار می‌برد. پایه‌ای که ذهن در آن قادر به ادراک حسی هم نیست. و هنوز در حالت نیمه آگاهی وجود دارد. به عبارت دیگر هنوز ذهن اسیر طبیعت است. هرچند در این مرحله از ذهن، حتی قادر به ادراک حسی نیست، اما با این وجود، هگل در مراحل تکامل آن به نوعی اتحاد میان عین و ذهن را قائل می‌شود. برای مثال در کیفیات طبیعی که اولین مرحله از مراحل جان طبیعی می‌باشد. به نحوه اتحاد میان عین و ذهن را نشان می‌دهد. سپس کیفیات طبیعی در هگل را این‌گونه توصیف می‌کند. «این اعیان طبیعی برای ما وجود دارند نه برای جان ابتدایی که هنوز تا مرحله آگاهی از اعیان خارجی راهی طولانی در پیش دارد و چون هیچ‌چیز بیرون از آن نیست، خود جامعه همه وجود است، پس هرچه هست باید درون آن باشد. بدین ترتیب آثار

گوناگون محیط برای آن در حکم آثار اعیان خارجی نیستند بلکه هم‌چون حالاتی از هستی خود آن دو درون آن هستند و موجد کیفیات آن هستند و چون سراسر زندگی آن هنوز جزئی از زندگی مشترک طبیعی است. این کیفیات جنبه طبیعی دارند و به همین سبب کیفیات طبیعی نام دارد.^۱

همین اتحاد ذهن و محتوای آن، یا به عبارت دیگر وحدت مدرک و مدرک را به نحو عمیق‌تری در آخرین مرحله انسان‌شناسی - جان که هگل آن را جان بالفعل نامیده است، می‌توان مشاهده کرد. جان که در مرحله احساس خود^۲ دارای دو بخش ممتاز («خود» و «محتوا») شده بود، در این مرحله یکبار دیگر وحدت می‌یابد. در این مرحله آشکار می‌شود که جان بی‌محتوای خود هیچ و پوچ است. به نحوه که محتوای جان همان خود جان است به عبارت دیگر جان بالفعل حالتی از ذهن است که در آن جان در می‌یابد که محتوایش چیزی بیگانه از خود نیست و خود نه فقط یک نیمه بلکه هر دو نیمه نفس را در بر می‌گیرد.

و بدین ترتیب هگل بار دیگر وحدت عین و ذهن (مدرک و مدرک) در مرحله انسان‌شناسی - جان اشاره می‌کند و چنان‌که گفتیم در این مرحله هنوز ذهن چیزی فردی و یک گوهر است که جنبه درون ذاتی محض داشته و همه دنیای خود یعنی احساسات و تأثر است خویش را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر جهان اعیان، جهان خارج برای آن وجود ندارد، اما در عین حال هگل به موردی از اتحاد جان و محتوا اشاره می‌کند. در صورتی که صدرالمتألهین هرگز وحدت را در این مرحله نمی‌پذیرد.

وی عقیده دارد نفس قبل از مرحله احساس و تعقل در مرتبه عقل هیولانی قرار داشته و در آن مرحله نفس تنها استعداد پذیرش معقولات را دارد.

صدرالمتألهین همین مطلب را در شواهد الربوبیه این گونه بیان می‌کند: «... پس

۱. استیس، فلسفه هگل، ج ۲، ص ۴۵۵.

علم او به ذات خویش علم او به ماسوای ذات خویش در آغاز امر و ابتدای حدوث عبارت است از قوه علم به ذات و قوه علم به ماسوای ذات و هر اندازه که قوه عاقله در جهت فعلیت روبه شدت نهاد. معقولات او نیز به همین نسبت در جهت فعلیت و تحصیل و وجود شدیدتر و قوی‌تر گردد.^۱ بیش از عبارت فوق روشن می‌شود که عقل در این مرحله هیچ‌گونه محتوایی بالفعل ندارد، بنابراین هیچ‌گونه اتحادی میان عقل و محتوا یا معقولات آن صورت نمی‌پذیرد.

اگر بخواهیم عمده‌ترین وجه اختلاف، اتحاد مدرک و مدرك در نظر هگل و ملاصدرا را بیان کنیم، باید بگوییم این اتحاد در فلسفه مبتنی بر اصل وحدت ضدین است. به عبارت دیگر تنها زمانی را می‌توان به وحدت کامل دست یافت که به ساحت عقل رسیده باشیم و عقل مرحله‌ای از ذهن است که اصل امتناع و اجتماع متقابلان فراتر رفته و بر طبق اصل وحدت ضدین عمل می‌کند؛ اما صدرالمتألهین در کل فلسفه خود، اصل امتناع اجتماع متقابلان را پذیرفته، و بدون این‌که این اصل را نفی کند به اتحاد مدرک و مدرك معتقد می‌شود.

صدرا با اتحاد ماده و صورت این کار را انجام داده است، برهان ما دو صورت می‌باشد: «فان النفس فی مقام العقل الهیولانی ماده المعقولات وهی صور له».^۲ در این عبارت ملاصدرا، نفس را در مقام عقل هیولانی به منزله ماده و صورت منتزعه را به منزله صورت آن، مقرر می‌کند.

با دقت در ترکیب ماده و صورت درمی‌یابیم که این ترکیب، ترکیب حقیقی اتحادی است به عبارتی دیگر ترکیب امر نامتحصل با امر محتصل است. با توجه به مطالب فوق درمی‌یابیم چگونه صدرالمتألهین علی‌رغم اتحاد به وحدت مدرک و مدرك هم‌چنان به اصل امتناع نقیضین معتقد بوده و هرگز در مباحث فلسفی خود، از آن عدول نکرده و

۱. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۲۳۲.

۲. همو، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۲۵.

واقعیت عینی و خارجی را از نظر دور نداشته است.

اما در مقابل هگل که تلاش می‌نمود که تا با از میان بردن حائل میان عین و ذهن (مدرک و مدرک) شناخت حقیقت را امکان‌پذیر کند. با غفلت از تمایز میان مدرک بالذات و مدرک بالعرض، ناگزیر و وحدت کامل مدرک و مدرک را تنها بانفی اصل تناقض ممکن می‌داشت. وی از طریق دستگاه فلسفی خود نشان می‌دهد که عین و ذهن (مدرک و مدرک) هر دو یک حقیقت واحد هستند (بدین معنی که عین (مدرک) چیزی جز تجلیات و نمود ذهن مدرک نیست. به همین جهت فلسفه وی در زمره مکاتب ایدئالیسم قرار می‌گیرد، مکاتب ایدئالیسم بر این باورند که جهان و همین‌طور تجربه انسانی از جهان، کار با تجسم ذهن است؛ اما در یادآوری این‌که در این‌جا، منظور هگل، روح یا ذهن کلی است، فلسفه وی از زمره ایدئالیسم مطلق‌رهایی یافته و نام ایدئالیسم عینی به خود می‌گیرد.

نتیجه

هگل بعد از کانت توانست تضادهایی که در فلسفه‌های پیشین بودند برطرف کند، مکاتب فلسفی پیشین گروهی بر کثرت تکیه می‌کردند گروهی بر وحدت، گروهی عقل‌گرا بودند گروهی تجربه‌گرا بودند.

هگل با ابطال شی فی نفسه، وحدت شناسایی و هستی را اثبات می‌کند در فلسفه هگل غایت اساسی فلسفه چیره شدن بر تضاد عین و ذهن است. وی سرچشمه نیاز به فلسفه را، وجود تضاد می‌داند؛ هگل همه این تضادها را به جدایی عین و ذهن یا مغایرت مدرک و مدرک می‌داند و رسالت تاریخی فلسفه، تجزیه و تحلیل دقیق این تضاد و نشان دادن امکان جمع و یگانگی آن‌هاست.

به عقیده او هستی مستقل از عقل و آگاهی معنایی ندارد. هگل هر نوع اعتقاد به ماده یا جوهر مادی که مستقل از ذهن وجود داشته باشد را غیرقابل توجیه و کل عالم

عینی را محصول سوژه (مدرک) می‌داند.

کل مکتب فلسفی هگل مبتنی بر وحدت عین و ذهن و اتحاد مدرک و مدرك است. اصولاً وی غایت فلسفه را چیره شدن و غلبه کردن بر این تضاد می‌داند و تمام توان خود را به کار می‌گیرد تا با نشان دادن وحدت عین و ذهن فرضیه شیء فی نفسه کانت را باطل ساخته و بار دیگر جدایی میان شناسایی و هستی را از میان بردارد؛ اما صدرالمتألهین غایت فلسفه‌اش اتحاد عاقل و معقول نیست و صرفاً این بحث را در ادامه بحث معقولات مطرح کرده است و نگاه ابزاری به این بحث داشته است که برای تکامل نفس بهره‌گیرد.

فقط بحث اتحاد عاقل و معقول نیست که صدرا ابزاری نگاه می‌کند بلکه در تمامی فلاسفه مغرب زمین، مباحث معرفت‌شناسی بسیار مهم است؛ اما در فلاسفه مشرق زمین مباحث معرفت‌شناسی ابزاری است؛ برای هدف نهایی بشر که همان قرب الهی است.

منابع

- استیس، والتر ترنس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ ش.
- اکبریان، رضا و حسین قاسمی، «حل چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه ملاصدرا»، معرفت فلسفی، ۱۳۹۰ ش.
- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ج ۳، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۷۸ ش.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، چاپ سوم، بیروت دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ترجمه جواد مصلح، تهران انتشارات سروش، ۱۳۶۶ ش.
- همو، المشاعر، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۳ ش.
- همو، رساله اتحاد عاقل و معقول، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد

ناجی اصفهانی، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.
کاپلسون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

مصلح، جواد، فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتهین، تهران، ۱۳۳۷ ش.
هگل، گئورک، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، چاپ اول، تهران، نشر انزلی.
همو، مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی روح، ترجمه محمود عبادیان، ارومیه، نشر انزلی، ۱۳۶۷ ش.

Hegel, G. W. F., *Hegel's Science of Logic Paperback*, A. V., Miller (trans.), Humanity Books Publication, 1991.
Idem, *The Difference Between Fichtes and Sehellings System of Philosophy*, Harris and Walter Cerf (ed.), University of New York, 1977.