

صفحات ۴۸ - ۳۳

بررسی تطبیقی رابطه‌ی ذهن و عین از منظر ملاصدرا و هگل

هوشنگ زارع^۱
جعفر شانزری^۲

چکیده

وجود رابطه‌ی ذهن و عین یا عدم رابطه و مطابقت و یا دوگانگی آندو، همواره یکی از دغدغه‌های فکری فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه و زیر بنای اندیشه بشر و همه علوم، بوده و هست. اندیشمندان شرق و غرب موضوع‌های متفاوتی در قبال این امر اتخاذ کرده‌اند. تحقیق حاضر به شکل مقایسه‌ای و تطبیقی، دیدگاه دو فیلسوف بزرگ شرق و غرب (ملاصدرا و هگل) را در حل این معمای بزرگ می‌کاود. این دو فیلسوف، هر یک با روشهای خاص خود بر وحدت ذهن و عین صحه گذاشته و معتقدند با روش عقلانی و فرا رفتن از سطح ظاهری پدیده‌ها، می‌توان با عین برتر آنها متحد شد و این اتحاد وجودی است که دوگانگی ذهن و عین را از میان برمی‌دارد.

واژگان کلیدی

ذهن، عین، رابطه‌ی ذهن و عین، معقولات، مطلق، معرفت شناسی.

۱. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات اصفهان
Email: hooshangzare2012@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان، Email: jshanazari@yahoo.Com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۱۲/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۵

طرح مسأله

رابطه‌ی ذهن و عین همواره یکی از دغدغه‌های فکری فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه بوده و هست. وجود یا عدم رابطه، مطابقت و یا دوگانگی آن، تاثیرهای متقابل آن‌دو بر یکدیگر و نحوه‌ی شناخت عین، زیربنای اندیشه بشر و همه علوم است و تبیین صحیح این موضوع، درک درست و صحیح از هستی و واقعیت را به دنبال دارد. عدم تبیین صحیح آن در عصر حاضر، یکی از عوامل گرایش به ایده آلیسم افراطی، بی توجهی به متافیزیک و روی آوردن به علوم حسی و تجربی، هرمنوتیک و جایگزین کردن برداشت‌های شخصی به جای واقعیت، پلورالیسم و نسبی گرایی و... شده است. چرا که امروزه بسیاری از فیلسوفان، ذهن را امری اصیل دانسته و با تفکیک پدیده از پدیدار و با بیان عدم مطابقت پدیدار با پدیده و عدم یقین به پدیده و ماوراء آن، به دوگانگی ذهن و عین معتقد شده‌اند. تحلیل و تبیین دقیق، درست و سنجیده‌ی پرسشهای زیر که همواره فرا روی متفکران قرار داشته و دارد می‌تواند ما را از فهم‌های ناروا و نادرست باز دارد. دیدگاه‌های ملاصدرا و هگل ما را در این زمینه یاری می‌دهد.

ذهن چیست؟ امر مادی است یا مجرد؟ اگر مادی است، چگونه قابل شناخت است و همچنین این امر مادی چگونه می‌تواند شناخت را که امر مجردی است درک کرده و بر آن استیلا یابد؟ و اگر مجرد است چگونه قابل شناسایی است و با عین ارتباط می‌یابد؟ این امر مادی چگونه می‌تواند شناخت را که امر مجردی است درک کرده و بر آن استیلا یابد؟ و اگر مجرد است چگونه قابل شناسایی است و با عین ارتباط می‌یابد؟ عین چیست؟ تنها وجود خارجی است یا اینکه وجود ذهنی را هم در بر می‌گیرد؟ آیا این دو ارتباطی با هم دارند؟ چه ارتباطی؟ و چگونه قابل دستیابی است؟ معیار شناخت (ذهن) از عین چیست و چگونه یقین داریم که آنچه شناخته ایم خود عین است نه توهم و نه تخیل و ساخته ذهن ما؟ آیا مفاهیم کلی ذهن بر عین قابل انطباق است؟ چگونه؟ از کجا معلوم که ذهن نتواند مفهومی از ماده بسازد؛ هر چند ماده ای در خارج نداشته باشد؟ با چه روشی می‌توان به معرفت دست یافت و آیا این روشها قابل اطمینان هستند؟ معرفت کلی است یا جزئی؟ و اگر کلی است؛ کلیات چگونه قابل اطلاق بر وجود جزئی متشخص می‌باشد؟ آیا کلی ما به ازاء خارجی دارد و یا

هیچ وجود خارجی ندارد و یا در وجود افراد موجود است؟ مبنا و زیربنای معرفت چیست؟ آیا انسان دارای مفاهیم فطری است؟ آیا تفکیک میان پدیده و پدیدار جایز است؟ از شیء خارجی به مفهوم می‌رسیم یا از مفهوم به شیء خارجی؟ پاسخ به این سوالات کار فلسفه است یا منطق؟ تحقیق حاضر به شکل مقایسه‌ی ای و تطبیقی، دیدگاه دو فیلسوف بزرگ شرق و غرب (ملاصدرا و هگل) را در حل این معمای بزرگ می‌کاود.

پیشینه

اندیشمندان در مواجهه‌ی با سوالات در خصوص ذهن و عین موضع‌های متفاوتی گرفته‌اند. پروتاگوراس، انسان را معیار و ملاک حقیقت دانست. و این سخن را قابل تعلیم می‌دانست و آن را به جوانان برای پیروزی بر خصم آموزش می‌داد. ملاک حق در نزد او قدرت خطابه و سخنوری برتر هر یک از متخاصمان بود و برای حقیقت‌عین، ارزشی قائل نبود و منکر رابطه‌ی عین و ذهن شد. گورگیاس نه تنها عین را انکار کرد بلکه آموزش آنرا نیز در صورت قابل شناخت بودن رد نمود. سقراط، افلاطون و ارسطو هر یک به شکلی به مقابله با این تفکر پرداختند. آنان بر بدیهی بودن وجود عین و اهمیت شناخت آن و تفکیک دقیق مفاهیم و ضرورت ملاک منطق برای جلوگیری از خطای در فکر پای فشرده و روش حسی و عقلی را در کشف حقیقت معتبر می‌دانستند. در نزد آنان تمایزی که امروز بین ذهن و عین وجود دارد مطرح نبوده است و شاید هیچگاه شک نمی‌کرده‌اند که پدیده غیر از پدیدار است. ارسطو با بیان کلیات باب ایساغوجی و مقولات دهگانه در صدد کشف حقیقت بر می‌آمد. فورفورئوس در مقدمه معروف خود بر مقولات، شناخت ذهن و عین و رابطه‌ی آن دو را خارج از صلاحیت منطق دانست. فیلسوفان اسلامی نیز با تأکید بر منطق و ضرورت آن در کشف و اصلاح خطای فکر، این گونه شناختها را طوری وراثت‌طور منطق می‌دانند، از اینرو دستیابی به فصل حقیقی را دشوار دانسته و مقولات را از منطق به فلسفه منتقل کرده‌اند. در نزد آنان، مقولات از عوارض موجود ممکن و اخص از موجود مطلق و مربوط به حوزه‌ی معرفتی فیلسوفان از عین است. (شانظری و زارع، ۱۳۹۱: ۲۰-۳) تحقیقات فلاسفه و اندیشمندان اسلامی بیشتر، راجع به هستی‌شناسی بوده و کمتر به معرفت، کیفیت شناخت، روش‌های شناخت، اعتبار آن و... توجه داشته‌اند آنها به شکل

مستقل به موضوع رابطه ذهن و عین پرداخته اند ولی ضمن تفکر عقلانی درباره هستی، تعابیر مختلفی به کار برده اند که با این مساله مرتبط است مانند وجود و ماهیت، وجود ذهنی، انواع معقولات، مراتب علم، کلی و جزئی، معلوم بالذات و معلوم بالعرض، اتحاد عقل، عاقل و معقول؛ که شاید بتوان گفت این مسائل نیز در واقع هستی‌شناسی معرفت است نه معرفت‌شناسی محض به معنای امروزی. بر خلاف این دو گروه منطقی و فلسفی، فیلسوفان غربی بیشتر بر عالم ذهن متمرکز شده و بیشتر در حوزه معرفت‌شناسی کوشیده و در این زمینه تحقیقات بیشتری انجام داده اند به گونه ای که فنومنولوژی (پدیدارشناسی) روش مختار فیلسوفانی چون لامبرت، کانت، فیشته، هگل، هوسرل، هایدگر، سارتر، مرلوپنتی و... شده است. البته پدیدار در نزد آنان به یک معنی نیست. آبلارد در اوایل قرون وسطی با کشف اهمیت علم منطقی و قوانین ضروری آن در صدد تحلیل هر فکری با این قوانین بر آمد و به تفاوت مسائل فلسفی و منطقی توجه نکرد. در دوره‌های بعد از او نیز، افرادی همچون جان لاک، بارکلی، دکارت، لایب‌نیتس، اسپینوزا و مالبرانش و... با اهمیت دادن به روش عقلی در کسب معرفت، به عالم عین، با نگاه شکاکانه می‌نگریستند و البته به مابعد الطبیعه هم مضمون بودند ولی آنرا انکار نمی‌کردند. اما تجربه‌گرایانی مانند هیوم، آگوست کنت، کانت، پوزوتویسم‌های منطقی، تحلیل‌زانیها و... با تفکیک پدیده از پدیدار و ناتوانی عقل (نظری) در شناخت و تقسیم قضایای معتبر به تحلیلی و ترکیبی و خارج دانستن مابعد الطبیعه از این گروه، آن را بی معنی و خارج از حوزه‌ی شناخت معرفی کردند. فیلسوفان رمانتیک و عرفا هم با توجه بیشتر به کشف و شهود و عالم عین کمتر خود را درگیر مفاهیم و عالم ذهن ساختند. (اتین ژیلسون، ۱۴۰۲ه. ق: ۱۹ به بعد و فروغی، ۱۳۷۹: از ۱۵ به بعد)

ملاصدرا و هگل که هر یک از فلاسفه‌ی بزرگ و تاثیرگذار زمان خود و بعد از خود هستند؛ هر دو قصد پیوند و آشتی مکاتب مختلف را دارند. آندو ضمن درک اهمیت موضوع و با این پیشینه فکری، به بیان دیدگاه‌های خود در این زمینه پرداخته‌اند. البته نظرات آنها و روش خاص آنها در مواجهه با این موضوع، نشات گرفته از محیط فکری سابق بر خود و مسایل جاری زمان خود و متأثر از سنت فلسفی است که به آن تعلق دارند؛

که می‌توان با تحلیل و تبیین اندیشه‌های این بزرگان، مشترکات فراوان نظرگاه آندو در رابطه‌ی ذهن و عین را تحصیل نمود. تفاوت دیدگاهشان بیشتر به نحوه‌ی کسب معرفت بر می‌گردد. هگل به ایده آلیسم عینی شهرت دارد و شناخت را سیر ذهن و روان مطلق در طول تاریخ می‌داند. منطق ذهن را در عین جاری دانسته و همه چیز را کلی دیده و شناخت را هم، اینگونه تبیین می‌کند در حالیکه ملاصدرا در زمره فیلسوفان رئالیسم قرار دارد. وی همه چیز را عین می‌بیند و هر چیزی غیر از وجود عینی را اعتباری، سایه، شوون و تحلیل آن می‌داند. شناخت، از نظر او، کلی و جزئی است ولی اعتبار آنها متفاوت است. نحوه‌ی دستیابی به آنها هم می‌تواند از کلی به جزئی و یا بالعکس باشد. مفاهیم در نزد او به اولیه، منطقی و فلسفی تقسیم می‌شوند و هر کدام در حوزه خاص خود بحث می‌شوند و منطق ویژه‌ی خود را می‌طلبند. (شانظری و انشایی، ۱۳۸۹، ۸۷-۱۰۴) اما اشتراکات ایشان بیش از این است از جمله: اهمیت دادن به عقل و روش آن در کسب معرفت، توجه به کلیات و اعتبار آن، تعریف مشترک از ذهن و عین، وحدت ذهن و عین در معرفت شناسی و هستی شناسی، سیر کلی در جزئی و یا ذهن در عین و.... هر کدام با منطوق و عبارات خاص خود در صدد مفاهیم فوق می‌باشند.

دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا با طرح مسائلی چون از سنخ وجود بودن علم، اتحاد عقل و عاقل و معقول، معلوم بالذات و بالعرض، نقش فعال نفس (عقل) در ادراک، مراتب عقل، علم حضوری و بدیهیات به عنوان زیربنای معرفت، تفاوت معقولات اولیه و ثانیه‌ی منطقی و فلسفی، تفاوت در حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، وحدت ذهن و عین را در معرفت شناسی و با بحث اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، ارتباط عالم عقل و مثال و طبیعت، بسیطه الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها، وحدت حقه حقیقه و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، تشکیک در مراتب هستی، وجود رابط و مستقل، شانیت معلول نسبت به علت، وجود فقری، وحدت ذهن و عین را در هستی شناسی بیان می‌کند. با تامل و تعمق در افکار او روشن می‌شود که حوزه معرفت شناسی او از حوزه هستی شناسی او قابل تفکیک نیست و معرفت و ذهن، وجود ظلی و رقیقه عین و وجود خارجی است. (اکبریان

رضا و قاسمی حسین، ۱۳۹۰: ۳۶-۱۱ و علمی سولا محمد کاظم و لعل صاحبی طوبی، ۱۳۸۹: ۷۲-۴۶) از منظر او، علم مساوق با وجود است نه از سنخ مقوله اضافه و کیف نفسانی. علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. نزاع رابطه و عدم رابطه ذهن و عین و مطابقت و عدم مطابقت آندو، در مورد علم حضوری و در مورد علم موجودات مجرد به خود و دیگران پیش نمی‌آید زیرا با توجه به قاعده «کل عالم مجرد و کل مجرد عالم» شرط حضور مجرد است و انطباق ذهن و عین از ذاتیات علم حضوری است و این شرط در موجودات مجرد هست و وجود مجردی در نزد مجرد دیگری یا نزد خودش، بی واسطه حاضر است و عالم با معلوم اتحاد وجودی دارد و سبب حضور هم وحدت رابطه علت و معلولی و عین ربط بودن معلول نسبت به علت خویش است. مراتب علم حضوری با توجه به مراتب عالم فرق می‌کند. احساس مربوط به عالم طبیعت (مجردات عالم حسی یا معقولات اولیه)، خیال مربوط به مجردات مثالی مربوط به خیال متصل (نه منفصل) و عقل به مرتبه مجرد عقلی (عالم مثال منفصل و عالم عقل و معقولات ثانیه منطقی و فلسفی) اختصاص دارد. پس علم به عینه همان محسوس بالذات و متخیل بالذات و معقول بالذات است و علم (ادراک) و معلوم (مدرک) یک واقعیتند نه دو واقعیت که امکان تعارض پیش آید. به همین روی نحوه ادراک از نحوه وجود مدرک، متأثر شده و احساس و متخیل، جزئی و معقولات، کلی می‌باشند و مشکل کلی بودن علم و جزئی و متشخص بودن عین حل می‌گردد. اما موجود مادی این شرط را ندارد زیرا جسم دارای حقیقت افتراقی است؛ وجودش قوه‌ی عدمش و عدمش قوه‌ی وجودش می‌باشد و کثرتی است در ضعف وحدت، و امری که چنین باشد شایستگی آنرا ندارد که مورد ادراک واقع شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۹-۲۹۸) به همین دلیل همانگونه که عالم طبیعت (جسم و جسمانیات) در مرتبه‌ی ضعیفی از وجود قرار دارند در عالم ذهن هم هیچ نحو حضوری ندارند نه نزد خود و نه نزد واقعیتی دیگر و نه واقعیتی دیگر نزد آنها؛ علم به آنها از طریق علم حصولی حاصل می‌شود و در اینجا است که مشکل مطابقت و عدم آن رخ می‌نمایند؛ اگر وجود عالم طبیعت در نزد عالم و فاعل شناسا حاضر نمی‌شود و علم به آنها با واسطه است، از کجا معلوم که آن عالم را آنگونه که هستند می‌شناسیم؟ البته از آنجهت که این موجودات عین ربط به علتند، علم

حضوری مجردات تام به امور جسمانی امکان پذیر و معقول است. آنگونه که گفته اند «کل متفرقات فی وعاء الزمان، مجتمعات فی وعاء الدهر [او سرمد]» اما در غیر مجردات تام که این علم، حصولی است دوگانگی و مشکل پابرجا است. ایشان به تبع فلاسفه قبل از خود از جمله، ابن سینا در پاسخ می گویند انسان از یک حقیقت عینی دو مفهوم انتزاع می کند؛ «وجود» و «ماهیت»، وجود خارجی و ذهنی با هم فرق می کند؛ یکی منشا اثر است و دیگری فاقد آن، اما ماهیت در هر دو عالم ذهن و خارج یکی است و بی واسطه در نزد ذهن حاضر است و این وحدت ماهوی در ذهن و خارج، عدم انطباق آندو را حل می کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۹-۳۰) اما با تأمل در اصول نظام صدرا بی بخصوص اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و تشکیک در وجود به نظر می رسد که ماهیت اعتباری نمی تواند مشکل ثنویت وجود ذهنی و خارجی را حل کند و ایشان برای مماشات با پیشینیان این راه حل را ارائه نموده اند. در نظر خاص ملاصدرا، وحدت ذهن و عین و وجود ذهنی و خارجی به تطابق عوالم و وحدت عینی تشکیکی وجودات متفاضل آنها باز می گردد و این انطباق در علم حصولی را باید در نحوه‌ی وجود علم جستجو کرد نه در ماهیت ذهنی معلوم. حقیقت انطباق به این همانی و وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن باز می گردد. در سلسله تشکیکی وجود هر مرتبه کاملتری بر مرتبه‌ی ناقصتر منطبق است و واقعیت علم به یک وجود مادی به دلیل مجرد بودن، از خود وجود مادی، برتر و بر آن منطبق است و لهذا هر دوی آنها (وجود ذهنی و خارجی) وجود آن موجود مادی هستند به این نحو که واقعیت مادی، وجود عینی خاص آنست و واقعیت مجرد، وجود عینی برتر آن که در مقایسه با وجود مادی مذکور یا حتی در مقایسه با وجود مادی متصور آن، وجود ذهنی آنست و چون این نوع وحدت به شکل وحدتی ماهوی در ذهن متجلی می شود، انسان می پندارد که منشا انطباق مذکور وحدت ماهوی است و ماهیت آن موجود مادی بر هر دو واقعیت، قابل حمل است. حل رابطه‌ی ذهن و عین به وحدت ماهوی، سازگار با فلاسفه‌ی پیشین و اصالت ماهیت است نه اصالت وجود و مشرب ملاصدرا. پس حقیقت انطباق، به این همانی و وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن باز می گردد. (عبودیت، ۱۳۸۸: ۱۸۳/۱-۱۷۵ و همو، ۲/۵۹-۳۵) البته

می‌توان با بازگرداندن ماهیت به وجود ذهنی و معلوم بالذات به شرح ذیل، این راه هم، راه حلی دیگر در نحوه انطباق و وحدت ذهن و عین به حساب آورد. ملاصدرا از طرفی وجود ذهنی را وجود برتر ماهیت دانسته که از جهتی نسبت به آن ماهیت وجود ذهنی و از جهتی دیگر وجود خارجی آنست؛ در سلسله تشکیکی وجود، هر مرتبه کاملتری بر مرتبه‌ی ناقصتر منطبق است این انطباق در ذهن به صورت وحدت و این همانی ماهوی مراتب مذکور منعکس می‌شود به این نحو که هر مرتبه‌ی کاملتری هم وجود خارجی برتر ماهیات مراتب ناقصتر است و هم، در مقایسه با وجود خارجی خاص محقق یا متصور این ماهیات، وجود ذهنی آنهاست. از طرف دیگر بیان می‌دارد؛ ماهیت، همان صورت ذهنی و معلوم بالذات است و همانند وجود مجرد، در نزد ذهن بی هیچ واسطه‌ای حاضر و از وجود خارجی (معلوم بالعرض) حکایت می‌کند و از آنجایی که ماهیت با وجود در خارج متحد است و نفس نقش فعالی در ساخت این مفاهیم دارد و مفاهیم، قیام صدوری به نفس دارند؛ مفهوم (معلوم) و نفس (عالم) در یک ساحت وجودی قرار دارند و با اتحاد وجودی عالم و معلوم، ریشه‌ی بحث یعنی مطابقت یا عدم این عالم (ذهن یا عالم) با عالم دیگری به کلی از بین می‌رود و سالبه‌ی به انتفاء موضوع می‌گردد. نکته قابل توجه دیگر در نظریات ابتکاری ملاصدرا در بیان وحدت ذهن و عین اشیاء مادی، مردود دانستن دکتزاع یا تجرید است. فلاسفه قبل از او می‌گفتند ما به صورتی که از شیء انتزاع می‌شود، علم پیدا می‌کنیم و این بیان، شائبه‌ی اختلاف ذهن و عین را تشدید می‌کند. ملاصدرا این سخن را رد و بیان کردند ما در ادراک، به خود شیء مادی علم پیدا می‌کنیم نه به چیزی که از آن انتزاع شده باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۴ و ۲۹۰-۲۸۹) بر این اساس، متعلق علم، امری است که ذاتا مجرد است نه اینکه از طریق نفس آثار مادی از ذات شیء زدوده شده و انتزاع گردد. تحقق ادراک در اثر نقش فعال نفس است که صورتی نفسانی و ادراکی نوری را در اثر اتحاد با عقل فعال و وجود برتر ماده خلق کرده و در نتیجه آن، ادراک تحقق می‌یابد. این صورت در نفس در یک زمان هم حاس بالفعل است و هم محسوس بالفعل ولی در ماده نه حاس است و نه محسوس بلکه ماده و صورت مادی تنها شرط یا زمینه‌ای برای صدور آن مدرک می‌باشد. البته او انکار نمی‌کند که معلوم ما شیء خارجی است و همچنین معتقد

نیست که ما به دو چیز علم داریم، یکی خارج از ما و دیگری در درون ما که تفکیک پدیده و پدیدار لازم آید. ما بالذات به مدرکی علم داریم که وجودش نزد ما حاضر است و آن صورت ادراکی از خارج حکایت می‌کند. مفاد قول او اینست که ما به جهان واقعی در عین کلیتش و بدون هیچ فساد و تحریفی علم پیدا می‌کنیم ولی جهان خارجی مادی به عنوان یک موضوع شناخت بایستی به حالتی جدید از واقعیت تحول یابد تا شایستگی حضور در نفس را بیابد و این هرگز بدان معنا نیست که ما به جهانی متفاوت از جهان خارجی علم پیدا کرده ایم. در واقع جهانی که ما می‌شناسیم درست همان جهانی است که وجود دارد ولی وضعیت وجودیش تغییر می‌کند و کیفیتی ذهنی برای امکان شناخت بدست می‌آید و اینکه نفس صور خاص خود را خلق می‌کند صرفاً راهی برای تبیین اتحاد ذهن و عین یا اتحاد امر وجودی با امر ذهنی است و ذهن در خلاقیت خود از عقول برتر و از عقل فعال الگو می‌گیرد نه اینکه دلخواسته تصوری را ایجاد کند. (دهباشی، ۱۳۸۶: ۳۲۲-۳۱۴) علاوه بر این بسیط بودن و واحد حقیقی بودن حق تعالی و ساری و جاری بودن او در هستی می‌تواند تبیینی بر وحدت کل هستی در هستی شناسی باشد. غنای مطلق بودن حق و عین فقر و نیازمندی بودن خلق و جعل وجودی آن بر تبیین این وحدت می‌افزاید.

دیدگاه هگل

هگل با طرح عباراتی چون «هرچه عقلانی است؛ هست و هرچه هست عقلانی است.» «وجود مساوی معقول است»، روح مطلق، رسیدن به آگاهی مطلق از طریق دیالکتیک، امر عام و کلی، وجود در خود و برای خود (فی نفسه لنفسه)، خود آگاهی، سیر روان در تاریخ از طبیعت به هنر و به فلسفه، سیر دیالکتیکی روان از هنر به دین و به فلسفه، مساوی دانستن انسان کامل با روان مطلق، بالا بردن شان منطق از منطق سنتی و مساوی دانستن آن با کل حقیقت برای فهم فلسفه طبیعت و فلسفه روح، حی سرمدی روح، تصعید و تعلیه، وحدت دیالکتیکی ایده، همانستی در ناهمانستی، رابطه وجود بیکران در کرانمند، وحدت و این همانی ذهن و عین را در حوزه‌ی معرفت شناسی و هستی شناسی بیان می‌کند.

هگل بر آنست که جهان درونی (ذهن) و جهان برونی (عین) سازنده‌ی وحدت دیالکتیک عینی اند و به رغم تقابل ظاهریشان به طور جدایی ناپذیری با یکدیگر در

آمیخته‌اند. او می‌داند که با منطق سنتی و صوری نمی‌توان مفهومی‌های کرانمند و بیکران را یکجا جمع کرد همچنان که یکتا و بسیار، یکجا گرد نیایند. وی یا می‌بایست همانند شلینگ به طور وراء عقل پناه برده و مطلق و بیکران را از اندیشه‌ی مفهومی بالاتر ببرد یا طرحی نو دراندازد. هگل راه دوم را انتخاب کرد زیرا به اعتقاد وی، این مشکل برآستی در ساحت فهم (در اینجا منظور همان منطق سنتی و صوری است). پیش می‌آید و نزد فهم، مفهومی‌های کرانمند و بیکران تضادی چاره‌ناپذیر دارند؛ اگر کرانمند هست پس بیکران نیست و اگر بیکران هست پس کرانمند نیست. اما نتیجه‌ای که باید گرفت آنست که فهم برای پروراندن فلسفه‌ی نظری ابزاری نارساست نه آنکه نتوان چنین فلسفه‌ای را بنا کرد. البته اگر فهم را به معنی گسترده‌ی آن بگیریم فلسفه، همان فهم است اما اگر آن را به معنای محدودش بگیریم ذهنی که به این شیوه کار می‌کند از پدید آوردن آن فهم به معنای گسترده که ویژگی فلسفه است ناتوان است. هنگامی که ذهن می‌کوشد تا زندگانی مطلق یا همانستی در ناهمانستی را درک کند در این مرحله دیگر نمی‌تواند در ساحت فهم بماند و به آن خرسند باشد زیرا به گمان هگل این ساحتی است سطحی بلکه می‌باید به درون مفهومی‌های ژرفتر فرو رود که مقولات واقعیتند تا ببیند که چگونه یک مفهوم معین به ضد خود رو می‌کند یا آن را فرامی‌خواند. بدینسان در فلسفه‌ی نظری، ذهن می‌باید خود را از ساحت فهم به معنای محدود به ساحت اندیشه‌ی دیالکتیک برکشد تا بر سختناکی مفهومی‌های فهم چیره شود و ببیند که هر مفهومی چگونه زاینده‌ی ضد خویش است و درآمیزنده با ضد خویش. فلسفه تنها بدینسان امید به درک زندگانی مطلق تواند بست زندگانی که هر دم یا مرحله از آن ناگزیر به دم یا مرحله‌ی دیگر می‌انجامد. البته این نیز بسنده نیست زیرا اگر مفهومی‌های «الف» و «ب» نزد فهم تضاد آشتی‌ناپذیر داشته باشند نزد اندیشه‌ی ژرفتر دیالکتیکی «الف» با «ب» در می‌آمیزد و «ب» با «الف». پس می‌باید یگانگی عالتر یا همهادی در کار باشد که آندو را بدون از میان برداشتن ناهمگونی‌هایشان با یکدیگر یگانه کند؛ این کار عقل است که این دم همانستی در ناهمانستی را درک می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۱۷۸-۱۷۷ و پیر دو کاسه، ۱۳۳۰: ۱۲۲-۱۲۱ و مشکات و دهباشی ۱۳۸۷: ۱۵۵-۱۲۹) پس از طریق فلسفه می‌توان به درک وحدت ذهن و عین در دو ساحت

معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دست یافت. وی در پدیدارشناسی روح، یک فرایند منطقی را شرح می‌دهد که طی آن ذهن انسان از مرتبه آگاهی ابتدایی و با گذر از مراحل خود آگاهی، عقل، روح و دین به مرتبه‌ی آگاهی مطلق صعود می‌کند. (هگل، ۱۳۸۲: ۷۱۲-۳۶ و داوری، ۱۳۵۹: ۱۸۱-۱۷۶) این طرحی است که وی نظام جامع و عظیم خود را بر پایه‌ی آن بنا نهاد. نظام او که مبتنی بر روش دیالکتیک است بدون استثنا همه چیز را در بر می‌گرفت. این روش با یک نهاد «تز» مانند وجود آغاز می‌شود. به عقیده هگل تز ضرورتاً ناقص و ناتمام است. هنگامی که درباره‌ی تز هستی تعمق می‌کنیم این تصور، ضد خود «آنتی تز یا برابر نهاد» یعنی نیستی را به وجود می‌آورد آنگاه این تصور دوم نیز ناقص و ناتمام به نظر می‌رسد و در این هنگام هر دو ضد (تز و آنتی تز) در هم ادغام می‌شوند تا یک هم‌نهاد «سنتز» را به وجود آورند که در این مثال صیورورت (شدن) است. این سنتز تمام آنچه در تز و آنتی تز عقلانی است را حفظ می‌کند و خود نیز می‌تواند به تز دیگری تبدیل شود. این امر امکان می‌دهد که فرایند یاد شده در سلسله‌ای از سه گانه‌ها تکرار شود و تا حیطه‌های هرچه عقلانی‌تر بالا رود. این فرایند هرچه عقلانی‌تر شود جنبه روحانی یا روحی آن نیز بیشتر می‌شود و همچنان که روحانی‌تر می‌شود از خویشستن و بار معنایی و درونی خود نیز آگاهی بیشتری پیدا می‌کند. پس رکن اساسی این نظام، دیالکتیک است که در همه سطوح، عمل می‌کند؛ از بلند پایه‌ترین حیطه‌های روحی گرفته تا مبهم‌ترین و تیره‌ترین فرآیندهای تاریخی، هنر، علم و امثال آن. (پل استراترن، ۱۳۷۹: ۳۷-۳۲ و کاپلستون، ۱۳۶۷: ۱۸۰-۱۷۹) این فرآیند و نظام هگلی با توسع در معنا، ذهن را به نظام وحدت‌صدراپی و استکمال‌نفس‌انسانی و تکیه‌گاه بودن علم حضوری و حرکت جوهری او متبادر می‌کند اگر چه تفاوت‌هایی مانند عدم تحول در عالم عقل و واجب الوجود در عین فعالیت و تضاد (اگر مراد معنای منطقی آن باشد) بین آن دو وجود دارد. اما خود صدرا نیز در اثبات قوه عاقله برای انسان و همچنین مراتب عقل (هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد) به خصوصیت ذاتی عقل در درک امور متضاد و تصور عدم و ملکه با هم در اجسام و امور دیگری همچون حرکت، زمان، بی‌نهایت و... اشاره کرده و اشتداد وجودی نفس را در اتحاد و اتصال با مبدا و عقل فعال در دریافت معقولات موثر دانسته

است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۹-۲۰۲) و این، تایید همان برکشیدگی عقلِ هگل و عدول از منطق سنتی به فلسفه برای فهم هستی می‌باشد. هگل به یگانگی برونه (form) و درونه (content) باوری استوار داشت و بر آن بود که درونه یعنی حقیقت، تنها در چنگ فلسفه است آن هم به صورت مفهومی و سیستمانه، بدین صورت که واقعی همان عقلانی است و عقلانی همان واقعی. حقیقت را تنها در بازسازی عقلانی آن می‌توان یافت. از این‌رو با منطق صوری و خالی از محتوا به مقابله برخاست زیرا از نظر او، هدف منطق کسب حقیقت است اما حقیقت خالی از محتوا هیچ نیست. صدق یا حقیقت تو خالی و فاقد محتوای منطق سنتی هیچگونه اطلاعی به ما نمی‌دهد و نمی‌تواند حقایق بالفعل را کشف کند. وی قصد داشت بر این جدایی صورت از محتوا چیره شود. وی استدلال خود را با گفتن این حرف آغاز می‌کند که منطق بررسی اندیشه است. همانطور که فرآیند دیالکتیک تا مرتبه ذهن یا روح یا مطلق فرا می‌رود، ذهن نیز خود یک واقعیت بنیادی جدا و مستقل از صورتهای جزئی و خاصی است که جهان طبیعت به خود می‌گیرد. ذهن به جهان شکل می‌بخشد. بنابراین مطالعه، نحوه‌ی عمل ذهن، نحوه‌ی عمل جهان را آشکار خواهد کرد. از این استدلال بدست می‌آید؛ هیچ واقعیت عینی یافت نمی‌شود که مستقل و برکنار از اندیشه باشد. هر آنچه واقعی است عقلانی است و هر آنچه عقلانی است واقعی است. (هگل، پیشگفتار فلسفه حق) این دو، یک چیز و عین هستند. بر اساس این دیدگاه منطق همانگونه که معطوف به اندیشه است معطوف به واقعیت نیز هست. بنابراین موضوع منطق عبارت است از حقیقت چنان که هست. با مقایسه این منظر با منظر صدرا شاید بتوان گفت بسیاری از منطوق‌های آنان متفاوت است اما مفاهیم بدست آمده از آنها به هم نزدیک است. چنانچه می‌توان عبارات فوق را بر نقش فعال واجب الوجود و عالم عقل در هستی (آنگونه که کسانی که برداشت عرفانی از هگل داشته‌اند همین تعبیر را از ذهن یا روح یا مطلق او داشته‌اند.) و نقش عقل و اندیشه و ارزش آن و تبیین فلسفی از هستی، حمل نمود. هگل مطلق را اندیشه‌ی خود اندیش معرفی می‌کند و این گفتار، تصدیق همانستی مثالی (ایده ای) و واقعی یا همانستی ذهن و عین است اما این، همانستی است در ناهمانستی نه یک همانستی یکپارچه خشک و خالی. روح خود را در طبیعت می‌بیند و طبیعت را تجلی عینی

مطلق؛ تجلی‌ی که شرط ضروری وجود خود آنست. مطلق خود را همچون تمامیت می‌شناسد همچون تمامی فرآیند شوند خویش. خود را همچون همانستی در ناهمانستی می‌شناسد همچون یگانگی که از مراحل بازشناختنی در درون خویش تشکیل شده است. اندیشه‌ی خوداندیش روح است که به خود در مقام روح آگاه است و به طبیعت همچون عینیت یافتگی خویش و همچون شرطی برای هستی مشخص خویش در مقام روح. او همانا مطلق شناسایی خویش در مقام تمامیت است یعنی در مقام همانستی در ناهمانستی، هستی بیکران است که باریک اندیشانه از مرحله‌ها یا دمه‌های جداگانه زندگی خویش آگاه است. مطلق هگل تمامیت است و چنان تمامیتی است که از راه روح کرانمند و در آن به خود دانا می‌شود البته تا جایی که روح کرانمند به ساحت دانش مطلق دست یابد. این دانش مطلق همان غنای زندگی عقلانی و اندیشه‌ی خوداندیش است که خود را در عین و ابژه‌ی خویش می‌شناسد و عین خویش را همچون خویش. بدینسان این همان مقوله‌ی روح است. به زبان دینی همان مفهوم خدا در خویش و برای خویش است که خود را همچون تمامیت می‌شناسد. (هگل، ۱۳۸۲: ۶۸-۶۹ و کاپلستون: ۱۳۶۷، ۲۲۷-۱۷۵)

در مقام هستی‌شناسی و بیان مراتب آن و تجلیات وجود مطلق و وحدت او با مراتب آن، وی معتقد است مطلق همانا هستی است؛ هستی که نخست در مقام ایده در نظر گرفته می‌شود اگرچه فارغ از زمان، خود را در طبیعت و در جهان مادی عینیت می‌بخشد. طبیعت در مقام عینیت یافتگی ایده، نمودار کننده ایده است اما از عهده آن چنانکه باید بر نمی‌آید زیرا هستی یا مطلق یا اندیشه‌ی خوداندیش با همین عنوان نمی‌تواند در طبیعت به زندگی دست یابد و طبیعت قابلیت و تحمل این هستی را ندارد. وجود طبیعت شرط لازم آنست و تنها روح انسانی است که هستی در آن و از راه آن می‌تواند به مقام روح هستی دست یابد و گوهر خود را چنانکه باید نمایان کند. با توجه به این قول می‌توان گفت وجود در نزد هگل اعتباری نیست که برخی او را با ایدئالیسم به معنای امروزی آن اشتباه گرفته و بگویند وجود هم در نزد هگل به اعتبار عقل و ذهن انسانی است و او منکر وجود ماسوای انسان می‌باشد؛ بلکه برعکس وی قائل به اصالت وجود مطلق به معنی وجود لاشروط است و موجود محسوس و مادی را مرتبه نازلی از همان وجود مطلق می‌داند که از خود، بیگانگی

پیدا کرده است. (داوری، ۱۳۵۹، ۱۶۵) این دیدگاه او بیشتر وحدت وجود عرفا و اهمیت انسان به عنوان جهان کبیر و یا نقش او در تحمل بار امانت الهی در عرف دینی و همچنین قابلیت یافتن عالم ماده برای استحقاق حضور در نزد صدرا را به ذهن می‌آورد. البته وی صورتهای مختلفی از هستی در مقام روح را به تصویر می‌کشد؛ آنرا می‌توان در خود و به صورت روح کرانمند در حالت درونبود یا ذهنیت تصور نمود که در این حالت سپهر روح ذهنی است و تصور آن در حال گسترش به بیرون از خویش، سپهر روح عینی است که در این حالت در حال عینیت بخشیدن به خویش در نهادهای اجتماعی و بالاتر از همه در دولت است که خود آن را فرا می‌نهد یا می‌آفریند. هستی در مقام هستی و تمامیت، سپهر روح مطلق است. روح مطلق تنها در روح انسان و از راه آن است که هست اما این کار را در ساحتی می‌کند که در آن، روح مرز انسانی، دیگر یک ذهن کرانمند نیست که در اندیشه‌ها و احساسها و دلستگی‌های شخصی خویش فرو پیچیده باشد بلکه دمی شده است در زندگانی وجود بیکران در مقام همانستی در ناهمانستی که به خود اینگونه آگاهی دارد. (هگل، ۱۳۸۲: ۶۲-۶۰ و ۱۷۲-۱۶۶ و کاپلستون، ۱۳۶۷: ۲۲۵ و پل استراترن، ۱۳۷۹: ۲۸).

نتیجه گیری

بنابراین ملاصدرا و هگل علیرغم نشو و نما در دو محیط فرهنگی مختلف، هر دو بر وحدت و این همانی ذهن و عین و ملاک واقع‌نمایی علم صحه می‌گذارند و معتقدند با روش عقلانی و فرا رفتن از سطح ظاهری پدیده‌ها می‌توان با عین برتر آنها متحد شد و این اتحاد وجودی است که دوگانگی ذهن و عین را از میان برمی‌دارد زیرا مرتبه کاملتر هر موجودی همه‌ی کمالات آن را داشته و در آن ساری و جاری است و هر چند نفس از آنها دو ماهیت و دو صورت می‌سازد اما این صورتهای به لحاظ مفهومی متغایرنند اما از نظر مصداق و به حمل شایع صنایع واحدند. در منظر ملاصدرا و هگل باید به این نکته توجه داشت که ملاصدرا با تغایر وجود و ماهیت رو به رو بوده و با اصیل دانستن عین و هستی این دوگانگی را حل کرده و هگل با دوگانگی ذهن و عین دست و پنجه نرم می‌کرده و در نهایت با توسل به ذهن یا ایده یا مطلق به حل این معضل فائق آمده است. پس روش و مبنای آندو یکسان نبوده است؛ ملاصدرا مشکل معرفت‌شناسی ذهن و عین را با پشتوانه

هستی‌شناسی و توجه به علم حضوری و زیربنا قرار دادن آن در کسب معرفت و باز گرداندن علم حصولی به علم حضوری حل کرده است زیرا از نظر او علم و شعور مساوق با وجود و هستی است؛ پس در تمام مراتب هستی علم حاکم است. ولی هگل با تکیه بر خود معرفت‌شناسی و ایدئالیسم عینی (دیدارنگاری) این چالش را پر می‌کند. او با مساوی دانستن وجود با معقول و سیر دیالکتیکی ذهن یا روان یا مطلق یا روح در عین یا طبیعت، منطق، هنر، دین و فلسفه، وحدت و این همانی ذهن و عین را در حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی بیان می‌کند.

Archive of SID

فهرست منابع

- اتین ژیلسون، (۱۴۰۲ق)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، انتشارات حکمت.
- اکبریان رضا و قاسمی حسین، (۱۳۹۰)، *حل چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه ملاصدرا*، معرفت فلسفی، سال هشتم، شماره سوم، ۳۶-۱۱.
- پل استراترن، (۱۳۷۹)، *آشنایی با هگل*، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر مرکز.
- پیر دو کاسه، (۱۳۳۰)، *فلسفه‌های بزرگ*، (مجموعه چه می‌دانیم؟)، ترجمه احمد آرام، کتابفروشی و چاپخانه علی اکبر علمی.
- داوری رضا، (۱۳۵۹)، *فلسفه چیست؟*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- دهباشی مهدی، (۱۳۸۶)، *پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد*، نشر علم.
- شانظری جعفر و انشایی مهدی، (۱۳۸۹)، *وجودشناسی معقولات فلسفی*، مجله علمی-پژوهشی متافیزیک، دانشگاه اصفهان، ۸۷-۱۰۴.
- شانظری جعفر و زارع هوشنگ، (بهار و تابستان ۱۳۹۱)، *ملاک در جوهر و عرض بودن مقوله‌ها*، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۲۰-۳.
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۷)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، دو جلد، انتشارات سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- علمی سولا محمد کاظم و لعل صاحبی طوبی، (زمستان ۱۳۸۹)، *تطابق ذهن و عین در معرفت‌شناسی صدرایی و کانتی*، آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، ۷۲-۴۶.
- فروغی محمد علی، (۱۳۷۹)، *سیر حکمت در اروپا*، چاپ هفتم، انتشارات زوار.
- کاپلستون فردریک، (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه*، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- مشکات محمد و دهباشی مهدی، (بهار و تابستان ۱۳۸۷)، *رابطه پدیدارشناسی و منطق هگل*، نامه حکمت، سال ششم، شماره اول، ۱۵۵-۱۲۹.
- ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.
- ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، (۱۳۶۰)، *السواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر.
- هگل گئورگ ویلهلم فردریش، (۱۳۸۲)، *فنونولوژی روح*، ترجمه زیبا جبلی، شفیع.