

مقایسه مسئله سیر روح در فلسفه هگل و حرکت جوهری
در فلسفه ملاصدرا

**Comparison of The Issue of Journey of Spirit in The
Philosophy of Hegel and Substantial Motion in The
Philosophy of Mulla Sadra**

علی حقی*

Ali Haghi*

حسین شوروی**

Hossein Shorvazi**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۵/۸

Abstract:

Mullah Sadra propelled movement topic in philosophy to field of metaphysic by the discussion of substantial movement. He states that all organisms are moving towards accomplishment, and proves self-abstraction trough this way. Hegel believed that the whole of philosophy history is the process of the absolute spirit so that through finite minds think to itself to be reach the accomplishment (i.e. freedom). The aim of this study is being investigate to movement issue in the idea of these two philosophers (as mentioned above), and comparison of their ideas.

Keywords: Mullah Sadra, Hegel, Substantial movement, spirit, accomplishment.

چکیده:

ملاصدرا با بحث حرکت جوهری، بحث حرکت در فلسفه را به ساحت مابعداطبیعه می‌کشاند. از نظر وی تمام موجودات به سمت کمال در حرکتند و از این طریق است که تجرد نفس را اثبات می‌کند. هگل نیز کل تاریخ فلسفه را فرآیند روح مطلق می‌بیند که از طریق ذهن‌های کرانمند به خود می‌اندیشد تا به کمال، یعنی آزادی برسد. هدف از این مقاله بررسی مسئله حرکت در این دو فیلسوف و مقایسه آن دو با یکدیگر است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، هگل، حرکت جوهری، روح، کمال.

haghi110@yahoo.com

* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول).

* Associate Prof of Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Auther).

hosseinshorvazi@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.

** M.A Student of Islamic Philosophy and Kalam of Ferdowsi University.

مقدمه

در این مقاله تلاش شده است که ابتدا به تبیین و تشریح حرکت در فلسفه هر دو متفکر پردازد و سپس نشان داده شود که همگونی‌های زیادی در مسئله حرکت بین این دو فیلسوف وجود دارد و اینکه هر دو فیلسوف تقریباً نگاه یکسانی در طرح مسئله حرکت دارند هر چند مباحث آنها با هم فرق می‌کند.

۱- ملاصدرا

صدرالمتألهین مبتکر مبحث حرکت جوهری است. پیش از او فیلسوفانی همچون فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و میرداماد حرکت را فقط در چند مقولهٔ اعراض، یعنی در کم، کیف، این و وضع پذیرفته و آن را در جوهر شیء محال می‌دانستند. اما وی حرکت در موجودات مادی را ذاتی آنها می‌داند، یعنی هیچ موجود مادی وجود ندارد که ذاتاً ثابت و بی‌حرکت باشد. پس این‌گونه نیست که خداوند ابتدا جهان ماده را آفریده سپس آن را به حرکت در آورده باشد، بلکه جهان ماده ذاتاً متحرک آفریده شده و از این‌رو، در حرکتش نیازمند به فاعل و علت نیست. حرکت در فلسفهٔ متعالیه، به معنای کون و فساد و تغییر وضعی ابن‌سینایی نیست، بلکه تغییر تدریجی جوهری و حدوث تدریجی یا حصول یا خروج از قوه به فعل است و این حرکت تدریجی در وجود شیء مادی پدید می‌آید نه در ماهیت آن. از دیدگاه ملاصدرا، حرکت و متحرک در خارج، یک چیزند.

از نظر صدرالمتألهین در حرکت جوهری نیاز به مفید وجود است نه مفید حرکت. در حرکات عرضیه که طبیعت در یکی از مقولات عرضی حرکت می‌کند، مانند حرکت در کیف یا کم یا وضع، احتیاج به محرکی است که حرکت را به آن افاضه کند. ولی در حرکت جوهری طبیعت متجدده نیاز به مفیض وجود دارد و نحوه وجود متجدد عبارت است از حرکت ذاتی آن. به عبارت دیگر، چون در حرکات عرضی جعل متحرک (جسم) عین جعل حرکت نیست معلل

همان‌گونه که با اثبات حرکت جوهری در حکمت متعالیه صدرایی بسیاری از مسائل فلسفه نظری دگرگون شده و بسیاری از مسائل اخلاقی نیز متحول گشته است به گونه‌ای که روی این مبنا اخلاق در پیدایش، پرورش و ساختار حقیقت انسان نقش دارد؛ یعنی کاری را که انسان انجام می‌دهد در آغاز «حال» است ولی بعد «ملکه» می‌شود و سپس به حالت «صورت جوهری» ظهور می‌کند و چون به صورت جوهر در می‌آید، نفس برای آن به منزله «ماده» و این صورت برای آن به منزله «صورت» می‌شود و جمعا یک واقعیت را تشکیل می‌دهند.

صدرالدین شیرازی با طرح نظریه حرکت جوهری، از فلاسفه قبل از خود عدول می‌کند. وی نه به ادراک حسی از حرکات سطحی قناعت می‌کند و نه به ذوق عارفانه و شاعرانه بسنده می‌نماید، بلکه بر مبنای یک هستی‌شناسی اصالت وجودی با براهین گوناگون حرکت عام و بنیادین عالم مادی را اثبات می‌کند.

مفهوم روح در فلسفه هگل، کلیدی‌ترین مفهومی است که به کار رفته است، به گونه‌ای که درک سامانه فلسفی هگل بدون آن ممکن نیست و به همین دلیل، فهم دیگر مفاهیم هگلی نظیر آگاهی، خودآگاهی، استعلاء، مطلق، آزادی، وجود برای دیگری و... منوط به دریافت این مفهوم کلیدی است.

آگاهی یا روح در آغاز، چونان امری ذهنی و درون ذات در طلب مطلق و در قالب منطق به سیر در مقولات اندیشه می‌پردازد. اما به دلیل محدودیت‌های عالم اثبات و میل به عالم ثبوت، در کتاب طبیعت ابن‌آگاهی به سمت امر برون ذات و اشیاء موجود در جهان خارج سوق می‌یابد و سرانجام در فلسفه روح است که روح به اتحاد نفس میان ذهن و عین یا اندیشه و هستی که اوج آگاهی و کمال آزادی است، دست می‌یابد.

ذات این جوهر است که دائماً در حال حرکت است. به عبارت دیگر حرکت جوهری عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی‌بخش می‌باشد و ایجاد جوهر عیناً همان ایجاد حرکت جوهری است. اما حرکت اعراض تابع حرکت جوهر است (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۸۶).

دگرگونی‌های اعراض معلول طبیعت جوهری آنها است، یعنی ما شکی در حرکت اعراض یک جوهر نداریم مثلاً می‌بینیم رنگ سیب تغییر می‌کند اما علت این تغییر حرکت در جوهر آن است، بنابراین فاعل طبیعی این دگرگونی‌ها باید مانند خود آنها متغیر باشد پس خود جوهر که فاعل طبیعی برای حرکات عرضی به شمار می‌رود باید متحرک باشد.

ملاصدرا دلایل متعددی بر حرکت جوهری اقامه می‌کند و در ضمن یکی از آنها پس از بیان سیر تکاملی نفس حیوانی که به مرتبه نفس ناطقه و ادراک عقلی می‌رسد بیان می‌دارد که برای هر موجودی در سیر تکاملی‌اش غایتی است و رسیدن به غایت به طریق اتحاد می‌باشد نه اتصال. بنابراین، پس از اینکه متحرک از مراتب کمال عبور می‌کند در پایان حرکت، عین غایت می‌شود.

در باب تکامل مراتب عقل نظری نیز به نظر صدرا عقل هیولانی پس از رسیدن به مرتبه عقل بالمستفاد با عقل فعال متحد می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳۰) و این امر مستلزم حرکت جوهری و تبدل ذاتی است. همچنین حصول تصورات جزئیه که مبادی حرکات جزئیه‌اند تدریجی است و به همان شکل که هر حرکتی ذاتاً متجدد است مبادی آن نیز که تصورات و علوم هستند متجدد خواهد بود، یعنی فائلین به حرکت جوهری از طریق تجدد علوم نتیجه می‌گیرند که جوهر باید ذاتاً متحرک باشد و نفس ناطقه هم به سبب تجدد صور هر لحظه متبدل می‌شود تا به کمال برسد.

است به محرکی غیر از خود، بنابراین هر متحرکی را به یک محرک ثابت نیازمند می‌دانند. اما در حرکات جوهری چون جعل طبیعت عین جعل حرکت است، هرگز به محرکی غیر از خودش محتاج نیست بلکه صرفاً به جاعل وجود محتاج است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۹-۴۰).

از نظر ملاصدرا چون حرکت عبارت است از متحرکیت شیء، پس لازم است که علت قریب آن امری باشد که ذات ثابتی نداشته باشد و گرنه اجزای حرکت از بین نخواهد رفت و در نتیجه حرکت دیگر حرکت نخواهد بود بلکه سکون است؛ پس فاعل مباشر حرکت امری است که حرکت در وجود بالذات لازم‌اش باشد و هر چه حرکت از لوازمش باشد دارای ماهیتی غیر از حرکت است، می‌باشد ولی با این حال حرکت از جهت وجودی جدای از آن نیست و هر چه که از لوازم وجود شیء باشد بین آن و لوازمش جعل راه پیدا نمی‌کند. لذا جعل کننده حرکت در جوهر خود جوهر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۲۳-۶۲۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۸۳-۸۴).

بنابراین فاعل مباشر حرکت نه عقل محض می‌تواند باشد به علت تغییرناپذیریش و نه نفس از جهت ذات و حقیقت عقلی‌اش، بلکه نفس از آن جهت که در جسم و متعلق به جسم است، می‌باشد که از این جهت طبیعت نامیده می‌شود، پس فاعل مباشر حرکت، طبیعت است نه اعراض؛ زیرا اعراض هم در وجود و هم در افعال و آثارشان تابع جوهرند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۲۴). بنابراین حرکت ذاتی جوهر است.

حرکت جوهری (به بیانی ساده) به این معنی است که اساس عالم را جواهر تشکیل می‌دهند و همه جواهر دائماً و لحظه به لحظه در حال حرکت هستند حتی اینکه اعراض یک جوهر مثل رنگ و حجم ... تغییر می‌کند به خاطر حرکت در خود

در این عالم، به خودی خود، جز ناموجود نیست. هستی‌های این جهان تعلقی است و اگر لحظه‌ای این تعلقات از آنها گرفته شود، بنابر فقر ذاتی خود، همان لحظه در جهت ابطال خود روان می‌شوند؛ بدین معنا که هر موجودی به اقتضای فقر وجودیش به نفی خود گرایش دارد. دقیقاً این همان معنایی است که از مفهوم سیلان و تجدد در فلسفه صدرایی ادراک می‌شود، یعنی به حسب حرکت جوهری می‌گوییم هر پدیده مادی در ذات و جوهر خود دگرگون شونده است و وجود آن در هر لحظه غیر از وجود آن در لحظه دیگر است و فعل خلق دائم از سوی ذات مطلق الهی بی وقفه افاضه می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۸۱-۲۸۳).

حرکت جوهری ملاصدرا بیان می‌دارد که روح محصول تحول حرکت جوهری بدن است. نه به این معنی که روح معلول بدن و قائم به آن باشد و یا صفتی است که حالت طفیلی نسبت به بدن دارد، بلکه بدن نسبت به روح حالت زمینه و قوه دارد. در زمینه بدن است که روح پرورش می‌یابد، اما نه بدان معنی که بدن روح را بزاید. بدن تنها شرایط ظهور روح را فراهم می‌کند. روح صورتی است که نسبت به ماده بدن کمال بدن است و فعلیت تازه‌ای است که ماده بدن بدان دست می‌یابد. روح موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور نیازمند زمینه مادی است، اما در بقاء و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۴۷). وی معتقد است، نفس در مقام استمرار، نیاز به حامل مادی ندارد. او درباره رابطه نفس و بدن مثال جالبی می‌زند و می‌گوید که نفس همچون طفلی است که در ابتدا نیازمند به رحم مادر است، اما بعد از تکامل وجودی، از او بی‌نیاز می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۹۳). به گفته وی هر بدنی در حرکت جوهری خود، روح متناسب با خود را می‌جوید، این روح در ابتدا هیچ نیست بلکه

نفس انسان پس از آفرینش، در اثر حرکت جوهری بدن، مراحل تکاملی خود را طی می‌کند تا اینکه دارای تمام ادراکات حسی، خیالی، وهمی و در نهایت، عقلی شود. صدرالمآلهین بر این باور است که عقل دارای سیر تکاملی چهارگانه است: اولین مرتبه آن عقل هیولانی است که قوه محض است. عقل در این مرحله، هیچ علمی به بدیهیات و نظریات ندارد. مرتبه دوم عقل بالملکه است که بدیهیات اولیه را درک کرده و آماده است تا علوم نظری را کسب کند. مرتبه سوم عقل بالفعل است که دارای بدیهیات و نظریات می‌شود و علوم نظری را از بدیهیات استنتاج می‌کند و مرتبه چهارم عقل بالمستفاد است که در این مرتبه، عقل همه معقولات را، اعم از بدیهی و نظری، کسب کرده، آن‌ها را با حقایق جهان مادی و عالم بالا مطابقت داده، دارای علم حضوری می‌شود (دهقانی محمود آبادی، ۱۳۸۹: ۱۱۲-۱۱۳).

منظور از افراد صور جوهریه در حرکت جوهری همان درجات و مراتب متفاضله‌اند که عقل برای هر یک ماهیتی جداگانه و حدی محدود معین می‌کند (مصلح ۱۳۵۳، ج ۱: ۱۴۷). پس حرکت که خروج از قوه به فعلیت است، خروج از نقص به کمال است و نقص و کمال دو وصف شیء متحرک در طول حرکت می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۶۳).

ملاصدرا در تبیین حرکت جوهری خاطر نشان می‌کند که جوهر حرکت می‌کند که کامل‌تر شود و لذا تمام عالم جسمانی آن به آن کامل‌تر می‌شود به گونه‌ای که می‌توان گفت در آن ثانی غیر از آن اول است و این جریان مستمر صوری که اشیاء در آن قرار دارند در واقع، پوششی بر روی پوشش دیگر است. بنابراین، از نوع لبس بعد لبس خواهد بود نه از قبیل خلع و لبس.

با توجه به آنچه که ملاصدرا در باب حرکت جوهری ارائه کرده است، موجودات در این عالم ذاتاً امکان یا فقر وجودی دارند؛ بدین معنا که هر چیزی

تشخیص بدن او را نیز از همین راه اثبات می‌کند
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۶۷)

از دیدگاه ملاصدرا، تمام موجودات و هستی آنها
عین سیلان و شوق به سوی مبدأ است و این «جوهر»
وجود اشیا است که در سیلان و گذر است و
دگرگونی در اعراض و ظواهر تنها برخاسته از
حرکت در جواهر است. بنابراین کل عالم طبیعت،
جهانی است از حرکت و تکاپو و شوق برای رسیدن
به موجود یا موجودات مجرد که پایان حرکت و محل
قرار و سکون‌اند؛ مجرداتی که خود ذاتا سیلان‌آفرین
و علت حرکات جهان طبیعت‌اند.

می‌توان گفت که فوق نظام مادی که تدریجی و
فناپذیر است، نظامی از موجودات غیر زمانی و
جاودان وجود دارد که محیط و مقدم بر نظام خلقی
است و بر آن شرافت و علویت دارد. در واقع
موجودات با حرکت جوهری به این نظام جاودان در
حرکتند (شریفانی، ۱۳۸۷: ۹۸).

ملاصدرا انکار حرکت جوهری را از آثار
عقیده به اصالت ماهیت می‌داند. در نگرش اصالت
ماهوی هر چیزی دارای ماهیت و جوهر معینی
است و همین جوهر و ماهیت است که واقعیت و
عینیت دارد. واقعیت هر چیز در گرو ماهیت آن
است و تغییر و تبدیل ماهیت موجب نفی واقعیت
شی خواهد شد. حکمت متعالیه اندیشه اصالت
ماهیت را کنار گذارد و به جای آن بینشی نو ایجاد
نمود. از نظر ملاصدرا چون وجود اشیا اصیل است
و ماهیت آنها امری اعتباری است هر تغییر و
دگرگونی باید در متن واقعیت یعنی در وجود اشیا
ایجاد شود.

۲- هگل

پدیدارشناسی روح هگل، همگام با سه مرحله اصلی
آگاهی (ایده منطقی یا مفهوم، طبیعت و روح)، سه
بخش اصلی (منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح) را

به تدریج با بدن رشد می‌کند و فعلیت و صورت
می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۹۴).

در حکمت صدرایی باید نفس را حامل بدن
دانست، نه آنکه جسم را حامل نفس به شمار آورد.
این نفس است که جسم را تحصیل و تکون می‌دهد و
آن را به جهات مختلف می‌کشاند و وی را هر گونه
که می‌خواهد تدبیر می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، نفس
است که فاعلیت بدن را بر عهده دارد، نه بر عکس
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۵۳).

نفس در حرکت جوهری خویش، از منازل و
مراتب گوناگونی باید بگذرد؛ چه این که نفس،
حقیقتی واحد و مشکک است؛ بنابراین نشئه‌های
گوناگونی را تجربه می‌کند. در این مسیر دنیا یکی از
منازل - و چه بسا اولین منزل - است؛ از این رو، گذر
از آن و پذیرش ملزومات و توابعش، امری است
گریزناپذیر. در نهایت این که باید به امور دنیوی اهتمام
ورزید و از مرکب نفس - بدن - غافل نشد؛ چرا که
گذر از منزل، مرکب می‌طلبد و مرکب دنیا، بدن است
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۱۵).

نفس نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود،
آن‌گاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس
حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل
می‌شود تمام این مراحل در جوهر به گونه قوه
تحقق دارند سپس از طریق تحول ذاتی درونی در
نهایت از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد. دیدگاه
مشهور ملاصدرا «النفس جسمانیة الحدوث و
روحانیة البقاء» ناظر به همین حقیقت است
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۹۰).

صدرالمتألهین به دگرگونی بدن دنیوی و
تبدیل آن از صورت دنیوی به صورت برزخی و
صورت اخروی معترف است و بر پایه عینیت و
جاودانگی نفس، به عینیت بدن اخروی حکم
می‌کند و نه تنها هویت و شخصیت انسان را
به صورت کمالی و نفس ناطقه او می‌داند، بلکه

از نظر هگل سیر فلسفه همواره صعودی بوده است و مراحل بعدی، مراحل پیشین را به طور ضمنی در درون خود دارند (Hegel, 1975: 125). وی ذوات شخصی موجود را کلی انضمامی می‌خواند؛ این کلی انضمامی کمالاتی را به صورت بالقوه و بسیط دارد که بعداً در پی وساطت یا تغییر و دگرشدگی، به فعلیت می‌رسند؛ مانند هسته‌ای که خصوصیات درخت را به طور ضمنی در خود دارد یا هوش که منبع معلومات بی‌شماری به صورت نهفته است. (Inwood, 1994: 370).

به باور هگل روح از «یقین حسی»^۴ آغاز می‌کند و مراحل را طی می‌کند تا به آگاهی مطلق برسد. در مرحله یقین حسی، آدمی با نوعی آگاهی ابتدایی و کودکانه مواجه است؛ آگاهی از نوع، «این»، «اینجا» و «اکنون». شناخت جزئی از طریق این مقولات انجام می‌گیرد.

در مرحله «ادراک»^۵، شناخت به روابط بین اشیا تعلق می‌گیرد. هر چند سفیدی با شوری هیچ رابطه ضروری ندارد و هر یک جداگانه قابل تشخیص هستند، اما در عین حال، در شیئی که «نمک» نامیده می‌شود و ما آن را ادراک می‌کنیم، جمع شده‌اند. آنچه در مرحله ادراک اتفاق می‌افتد فهم ارتباط بین پدیدارهاست.

در «پدیدارشناسی» هگل، کار اصلی مرحله سوم؛ یعنی «فاهمه»^۶ درک ضرورت بین ارتباط پدیده‌هاست. فاهمه علاوه بر درک رابطه، که کار ادراک بود، به ضرورت دست می‌یابد. برای مثال، فهم علت و معلول کار فاهمه است. «بر اساس مشاهده پدیده‌ها، شعور سعی دارد از آن‌ها فراتر رود و از لحاظی، در فوق آن‌ها و از لحاظ دیگر، در بطن آن‌ها ضرورت را به عنوان قانون، برای خود مفهوم سازد» (هیپولیت، ۱۳۸۳: ۵۹).

هگل طرح مطلق را در انداخت که تمام کائنات را در برمی‌گرفت و عالم طبیعت، صرفاً تجلی سلسله مراتب او بود. مطلق که از نازل‌ترین سطح وجود

شامل می‌شود. نخستین این مرحله‌ها آگاهی از عین‌ها (ابژه‌ها) است همچون چیزهای محسوسی که در برابر ذهن (سوژه) قرار می‌گیرند. و به این مرحله است که هگل نام «آگاهی»^۱ می‌دهد. مرحله دوم «خودآگاهی»^۲ است و در این مرحله، او سخنان بسیاری در باب آگاهی اجتماعی دارد. مرحله سوم «عقل»^۳ است که همچون هم نهاد یا یگانگی مرحله‌های پیشین باز نموده می‌شود. به سخن دیگر، عقل هم‌نهادی است از عینیت و ذهنیت.

کار اصلی هگل در پدیدارشناسی خود، چگونگی عبور از شناخت عادی و ابتدایی به شناخت مطلق و عمیق‌تر است. در عین حال به نظر او، فاصله قهرآمیزی بین این دو وجود ندارد و شناخت مطلق اساساً در بطن همان شعور و شناخت ابتدایی وجود دارد.

آگاهی محور اساسی در سرتاسر مراحل پدیدارشناسی هگل است. «آگاهی چونان روح در آشکارگی خود با تکامل یابی‌اش خویشتن را از بی‌واسطگی و تحجر خارجی‌اش آزاد می‌سازد و به شناسایی ناب نایل می‌گردد» (Hegel, 1969: 58).

بدین ترتیب از نظر هگل، فرآیند صور شناسایی در پدیدارشناسی وی به صورت عقلی یا مفهومی می‌انجامد که ویژگی مهم آن این است که در آنجا متعلق و شناخت در مطابقت و وحدت کامل قرار گرفته‌اند. به گفته هگل آگاهی در راه پیشرفت به موجودیت حقیقی خویش به نقطه‌ای خواهد رسید که در آن نمای وابستگی به آنچه بیگانه است، و تنها «برای آن» بوده و رنگ غیریت دارد، را از خود دور می‌کند. این نقطه‌ای است که در آن نمود با ذات و وجود برابر می‌شود، بدین وسیله بازنمایی‌اش در این نقطه با علم حقیقی روح به هم می‌پیوندد، و سرانجام به اعتبار آنکه به درک طبیعت خویش نایل می‌گردد، طبیعت خودشناسی مطلق را نشان خواهد داد. (Hegel, 1961: 145).

بنده او را قبول دارد؛ اما بنده در نظر خواجه شیئی بیش نیست و به هیچ وجه آگاهی مستقل و نا وابسته به شمار نمی آید. پس خواجه نتوانسته بازشناسی و قبولی را که به آن نیاز دارد به دست آورد.

وضع بنده هم آن گونه که در آغاز به نظر می آید نیست. البته بنده از قبول کافی بی بهره است، زیرا در چشم خواجه شیئی بیش نیست. ولی از سوی دیگر از کار خود روی جهان مایه می گذارد. برخلاف خواجه که فقط از خرسندی زودگذر مصرف برخوردار می شود، بنده با کار خویش به اشیا مادی شکل می دهد، و با این کار، افکار و تصورات خود را به چیزی ماندگار و شیئی خارجی مبدل می سازد. در این فرایند، بنده بیش از پیش متوجه آگاهی خویش می شود، زیرا آن را در برابر خود به عنوان چیزی عینی یا شیئیت یافته می بیند، در کار، حتی تحت مدیریت ذهن خصمانه دیگری، بنده به کشف ذهن مستقل خود نائل می شود (سینگر، ۱۳۷۹: ۱۱۷-۱۲۱). خواجه آن کسی است که خود را همچون معیار ارزش دیگری به وی تحمیل می کند. بنده آن کسی است که خود حقیقی خویش را در دیگری می بیند. شیوه های آگاهی این دو کاملاً متفاوت است.

به نظر هگل روح خودآگاه است و به دلیل همین خودآگاهی، آزاد است. اما چون نداند که آزاد است، بنده است. روح ذاتا کوشش می کند که این آزادی را محقق سازد. بدین ترتیب، آگاهی روح از آزادی خود، دلیل وجودی روح و به همین جهت، غایت جهان معنوی است و چون جهان معنوی، جهان جوهری و اساسی است و جهان مادی تابع آن است، آگاهی روح به آزادی و واقعیت آزادی خود، غایت جهان به نحو عام است. آزادی، جوهر روح و غایتی است که روح در جریان تاریخ می جوید (کیمپل، ۱۳۷۳: ۷۱). اصولاً تاریخ نوع بشر، ارتقا از آزادی کمتر به آزادی بیشتر و فراروی از اشکال آزادی کمتر به کاملترین شکل

آغاز می شد، به سوی معدنیات، نباتات و حیوانات فراز می آمد و با عالی ترین درجه توسعه و سازمان یافتگی در خودآگاهی انسان پایان می گرفت. بدین ترتیب، مطلق، سازواره ای زنده و کلی خودپرورنده و خودسامان یا تعیین کننده خود را تشکیل می دهد و تنها در خودآگاهی اوست که عین مورد شناسایی بخشی از فاعل شناسا می گردد و بدین صورت معرفت ممکن می شود (Beiser, 1996: 5-6).

هگل خودآگاهی^۷ را در قالب میل می یابد. میل خودآگاهی است که به غیر، یعنی به برانگیزنده خود توجه دارد. میل به نحوی پل بین اشیا و خودآگاهی را نشان می دهد، و یا تقابل با میل دیگری است که مبنای اصلی خود را باز می یابد. نمونه کامل آن در بحث معروف «خواجه» و «برده» خود را نمایان می سازد که تقابل خارجی به درون هر یک از دو متقابل کشانده می شود و آگاهی به خود مبدل و به نوعی تضاد درونی می گردد که خود وسیله ای است برای تحلیل روانی افراد و پی بردن به روحیات خاص آنها.

هگل در بخش خدایگان و بنده در کتاب پدیدارشناسی روح به این مطلب تصریح می کند: آرزو (یا میل) انسانی باید به آرزوی دیگر تعلق گیرد. پس برای آنکه آرزوی انسانی پدید آید، باید نخست آرزوهای متعدد (حیوانی) وجود داشته باشند. به سخن دیگر، برای آنکه خودآگاهی بتواند از احساس خود زاده شود و برای آنکه واقعیت انسانی بتواند در داخل واقعیت حیوانی پدید آید، باید واقعیت حیوانی ذاتا متکثر باشد. پس انسان نمی تواند بر روی زمین پدید آید، مگر در درون انبوهی از انسانها (هگل، ۱۳۶۸: ۳۰).

هگل با توجه به بحث خواجه و بنده بیان می کند که در آغاز به نظر می رسد که خواجه همه چیز دارد و بنده را در جهان مادی به کار می گمارد. ولی نیاز خواجه به باز شناخته شدن را نباید از یاد برد. البته

شناخت تفکر به عنوان یک کلیت منسجم و یک امر واحد است.

اعتقاد به حکومت عقل بر جهان در نزد فلاسفه دوره باستان از زمان آناکساگوراس به بعد وجود داشته است. بیشتر ایشان، به استثنای اپیکوروس، به امکان تصادف در عالم اعتقاد نداشته‌اند. اما هگل معتقد است که ایشان نتوانسته‌اند توضیح دهند که منظور از عقل حاکم بر جهان چیست و یا غایت عالم کدام است (مجتهدی، ۱۳۷۰: ۹۷-۹۸). از این رو هگل خود تبیین چستی و غایت جهان را عهده‌دار می‌شود. به نظر او عقل که حاکم جهان است و باعث عقلانیت تاریخ جهان می‌گردد، جوهر و قوه بی‌پایان و محتوای همه هستی‌های جسمانی و معنوی است (هگل، ۱۳۳۶: ۳۱). عقل، حقیقت و ذات همه چیز است. عقل ماده خویشتن را در خود دارد و از این رو بر خلاف هستی‌های محدود، برای کنش به ماده بیرونی نیاز ندارد. 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. عقل، جاودان و همه توان است و خویشتن را در جهان نمودار می‌کند و هر چه در جهان پیداست، جز عقل نیست. سیر تاریخ جهانی تابع عقل است، آن هم نه عقلی ذهنی و جزئی، بلکه عقلی خدایی و مطلق. عالم بازیچه تصادف و احتمال نیست، مقصودی بازپسین در رویدادهای زندگی اقوام وجود دارد (هگل، ۱۳۳۶: ۳۲). منظور هگل از غایت کلی و مقصود بازپسین، همان آزادی است.

هگل وقتی می‌گوید: روح به صورت فعال خود را در تعداد کثیری از اذهان متناهی، جهانی منسجم

آزادی است. به طور خلاصه، فلسفه تاریخ هگل، تنها بر حسب فهمی که او از آزادی دارد قابل درک است (Edwards, 1967: 446).

هگل سیر روح مطلق را با مفهوم دیالکتیک نشان می‌دهد. کارمایه دیالکتیک را عنصر نفی تشکیل می‌دهد؛ زیرا در تحول دیالکتیکی، شیء با نفی هویت بالفعل خود، امکانات بالقوه خود را به بروز می‌کشد و از این طریق به اثبات خویش می‌پردازد. دیالکتیک از سه جزء تشکیل می‌شود: جزء نخست، بر نهاد است که همان بساطت اولیه و یکسانی شیء است؛ برابر نهاد که نفی بساطت اولیه و نایکسانی است و سرانجام هم نهاد یا نفی نفی که وحدت یکسانی و نایکسانی است، به صورت عنصری کامل‌تر، مشخص‌تر و در واقع محصول دو جزء پیشین عرض وجود می‌کند و خود، بر نهاد سه پایه جدید قرار می‌گیرد. به نظر هگل مفهوم محض وجود، نقطه آغاز در حرکت دیالکتیکی اندیشه است، زیرا هیچ‌گونه تعیینی ندارد (Hegel, 1975: 124). به همین ترتیب می‌توان پیش رفت و به اول سابق بر همه مقولات یعنی مثال مطلق رسید. بدین صورت اگر دلیل مقوله واپسین، هستی است، دلیل مقوله هستی هم مقوله واپسین است و این گونه است که تمامی اندیشه و اجزای دلیل به خود باز می‌گردد و چون دلیلی مقدم بر آن نمی‌توان جست، سزاست که بنیاد توضیح و تبیین عالم بشمار آید (استیس، ۱۳۷۰: ۲۳ و ۱۵۴).

برای هگل فلسفه، فلسفه سیستماتیک است و فلسفه سیستماتیک پرورش درونی تفکر است. فلسفه با تفکر کاملاً ساده‌ای شروع می‌کند. تفکری کاملاً نامعین یا تفکر درباره تعیین ناپذیری صرف، که هگل آن را «هستی» می‌نامد. سپس پرورش این تفکر به سمت دیگر تفکرات معین‌تر، پیش می‌رود این روند شامل یافتن افتراق‌ها است و با توجه به خصوصیت این افتراق‌ها ما می‌توانیم حرکت را به سوی پرورش مشاهده کنیم. نتیجه این روند پرورش، ساخت و

بوده‌اند و در طی هزاران سال تفکر فلسفی، معمار واحدی به ساخت بنای عظیم و سترگ معرفت بشری همت گمارده است. معمار این بنا همان روح واحدی است که طبیعت آن، اندیشیدن و رسیدن به خودآگاهی و عروج به مراتب بالاتر هستی است (مهرنیا، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

حرکت جوهری در فلسفه ملاصدرا عبارت است از حرکت ذاتی و درونی که شیئی در جوهر و ذات خود تغییر پذیرد و حرکت نماید و جوهری به جوهری قوی‌تر و ذاتی به ذات تکامل یافته‌تری تبدیل پیدا نماید. حرکت جوهری این امکان را فراهم می‌کند که حقیقتی جسمانی و مادی به حقیقتی مجرد مبدل شود (فتحعلی‌خانی، ۱۳۸۹: ۶۴).

ملاصدرا بر اساس اصل حرکت جوهری، قائل به حشر عین بدن و نفس دنیوی انسان است. او نه تنها حرکت آدمی را رو به کمال می‌داند، بلکه همه عالم طبیعت را دارای چنین سیری می‌داند و بر این باور است که همه موجودات به سوی غایت مطلوب در حرکت هستند. البته حشر هر کدام از موجودات طبیعی مناسب با آن موجود خواهد بود. از این‌رو، حشر انسان، شیاطین، حیوانات، نباتات و جمادات، هر کدام متفاوت و متناسب با جایگاه وجودی آنهاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۹۷).

به عقیده هگل نیز، روح مدام کوشش می‌کوشد تا آزادی خود را کامل کند. این کوشش، ذاتی روح است. آزادی روح، در آرام و آسوده بودن نیست؛ بلکه در نفی پیوسته هر آن چیزی است که این آزادی را به خطر اندازد. اما همه چیز به خودآگاهی روح باز می‌گردد. فرق بسیار است میان این که روح بداند آزاد است و این که نداند. روح چون نداند که آزاد است، بنده است و از بندگی خویش راضی است و نمی‌داند که سزاوار بندگی نیست (کیمپل، ۱۳۷۳: ۶۲).

در فلسفه هگل روح حرکت خود را آغاز می‌کند و در حالی به اوج می‌رسد که چیزی از خود نمی‌داند

می‌سازد و در فرایند این کار، خودآگاه و عقلانی می‌شود، روشن می‌نماید روح جهان را می‌سازد، بدون این که بداند چگونه این کار را می‌کند و حتی بدون این که بداند این کار را کرده است و بنابراین، جهان را به عنوان چیزی مستقل از خودش تلقی می‌نماید. اما به نظر هگل بالمآل، روح ضرورتاً کشف می‌کند که جهان، که نخست آن را مستقل از خودش تلقی می‌نمود، محصول خود اوست. روح تشخیص می‌دهد که جهان، عقلانی (یا قابل فهم) است؛ زیرا محصول عقل است. بنابراین چنان که هگل می‌گوید روح خودش را در جهان باز می‌شناسد و در آن آرامش می‌یابد و خرسند می‌شود (پلامانز، ۱۳۷۱: ۶۶).

اما در دیدگاه پدیدارشناسی، منظور هگل از شناخت مطلق صرفاً ارائه یک منطق نظری محض و یا نظام فلسفی جدید نیست، بلکه ادعای او بر این است که دوره جدیدی برای روح جهان گشایش یافته است، دیگر انسانیت نسبت به خود به حدی شعور و آگاهی پیدا کرده است که باید سرنوشت خود را خود به دست گیرد و حاکم بر آن شود.

۳- مقایسه هگل و ملاصدرا

از نظر ملاصدرا موجود ذاتاً مرکب از دو چیز می‌باشد که با یکی بالقوه است و با یکی بالفعل، که از جهتی که بالقوه است شانش خارج شدن به سوی فعلیت به واسطه موجود دیگری می‌باشد. این خارج شدن از قوه به سوی فعلیت به دو صورت تدریجی و دفعی می‌باشد که ملاصدرا خروج تدریجی را حرکت و خارج نشدن از موضوع قابل را سکون نامیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۲۰). بنابراین ملاصدرا بیان می‌کند که معنای حرکت عبارت از خروج شیء از قوه به فعل است یا خروج تجددی از قوه به فعل (امین، ۱۳۵۱: ۲۴۶).

اما به عقیده هگل نظام‌های فلسفی متعدد در طول تاریخ، به طرق مختلف ادامه‌دهنده سیر تکاملی

۷۳). در نتیجه وجود صورت جوهری در تمام مراحل حرکت باقی است، زیرا آنچه حرکت می‌کند، چیزی جز افراد گوناگون جوهر نیست. به عبارت دیگر یک موجود جسمانی دارای حدود بی‌شمار جوهری است که دائم از یک حد به سوی حد دیگر در حرکت است که تمام این حدود مراحل گوناگون جوهر را تشکیل می‌دهند.

به اعتقاد ملاصدرا هر موجودی از جهت وجود متجدد است و از جهت ماهیت ثابت، که وجه تمایز آن از حرکت نیز همین ثبوت از جهت ماهیتش می‌باشد، زیرا حرکت عبارت است از نفس تجدد و انقضاء، پس این سخن که موضوع حرکت باید امری باشد که از جهت ذات ثابت باشد، درست است، زیرا منظور از موضوع حرکت، موضوعش به حسب ماهیتش است و چیزی موضوع تجدد واقع می‌شود که تجدد عارضش شود، پس آن موضوع به حسب ذات و ماهیتش غیر متجدد است (نقدعلی، ۱۳۸۹: ۲۹۲). بنابراین در حرکت جوهری، هویت وجودی جوهر جسمانی در حرکت است نه ماهیتش (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۹).

هگل موضوع تاریخ را فعلیت یافتن مطلق (روح) در زمان و بسط تکامل خود روح از طریق ادوار حیات اجتماعی می‌داند و از آنجا که ذات روح، آزادی است، مضمون تاریخ فلسفه و تاریخ جهان در همان حال بسط و تکامل آزادی انسانی هم از نظر کیفی و هم از نظر کمی در انواع متوالی سازمان اجتماعی است. بنابراین روح و آزادی از مفاهیم بنیادی فلسفه هگل می‌باشد.

حرکت در فلسفه متعالیه، به معنای کون و فساد و تغییر وضعی ابن سینایی نیست، بلکه تغییر تدریجی جوهری و حدوث تدریجی یا حصول یا خروج از قوه به فعل است و این حرکت تدریجی در وجود شیء مادی پدید می‌آید نه در ماهیت آن. از دیدگاه ملاصدرا، این حرکت از نوع لبس بعد

و با عبور از مراحل سه‌گانه هنر، دین و فلسفه به خودآگاهی می‌رسد. این حرکت روح در مرحله اول از طریق ذهن و روح انسان خود را می‌شناسد (هنر). سپس در دین مسیحیت خود را می‌شناسد (دین) و در فلسفه به عقلانیت محض می‌رسد و کاملاً از جهان ماده جدا می‌شود (فلسفه). حرکت روح مطلق، از نقطه‌ای آغاز با سیر حرکتی خطی در بستر تاریخی با روش دیالکتیک به خودآگاهی می‌رسد.

ملاصدرا معتقد است، اتصال وجود، یعنی حضور داشتن همه هستی‌های پیشین در هستی کنونی شیء آشکار است که این حضور به نحو ترکیب یافتن هستی فعلی از هستی‌های پیشین نیست، بلکه هستی فعلی، حقیقت واحدی است که همه کمالات وجودی هستی‌های پیشین را به اضافه کمالات وجودی بالاتری در خود به نحو بساطت و وحدت دارد. بر این اساس، حرکت همچون امتداد واحد و پیوسته‌ای در طول زمان تصور می‌شود و متحرک در تمام مراحل حرکت، وحدت حقیقی خود را حفظ می‌کند تا به کمال و تجرد برسد بنابراین ملاصدرا غایت حرکت جوهری را تجرد از هر گونه ماده می‌داند.

از نظر هگل پرورش یافتن آگاهی به سوی کمال نشانگر یک آزادی از غلبه طبیعی بودن است؛ بدین معنا که آگاهی کمال یافته، معقولیت متعلقیت را درک می‌کند، یعنی به معقولیت عینیت پی می‌برد و از این همانی با عینیت آگاه می‌گردد. بنابراین، باید متوجه بود که از نظر هگل آزادی آگاهی از قید طبیعی به جدایی آن از عینیت منجر نمی‌شود (Marx, 1975: 1-14).

به اعتقاد ملاصدرا اگر کسی وجود را اصیل بداند که دارای مراتب متعددی است که ما به الامتیاز و ما به الاشتراکشان همان وجود است، متوجه این امر خواهد شد که طبیعت نیز مرتبه‌ای از مراتب وجود است، اما آخرین مرتبه آن (دهباشی، ۱۳۸۶:

موجودات مادی عین سیلان و شوق به سوی مبدا نخستین است؛ پس موجودات باید غایتی ذاتی داشته باشند و گرنه ارتکاز این طلب در آنها عبث و بیهوده است، در حالی که در هستی باطل راه ندارد. ملاصدرا در مقام اثبات معاد می‌گوید که مجموع جهان در حرکت مستمر و جاودانه خود، هم‌چون کودکی است که بالغ نشده و این بلوغ که جهت حرکت است، همان معاد و قیامت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۵۹). در واقع معاد صورت کامل تمام حرکات قبل از خود است.

اما نظام فلسفی هگل نیز در حوزه روح مطلق به پایان می‌رسد. در این مرحله، ذهن و عین با هم یکی می‌شوند و انسان فلسفی، عالی‌ترین مظهر عقل در جهان است. او نظام فلسفی خود را «حقیقت مطلق در صورت مطلق» و حقیقت تمام فلسفه‌های پیشین می‌داند؛ چنان‌که حقیقت تمام ادیان فروتر را در مسیحیت ترسیم می‌کند. فلسفه در این مقام به شناخت مطلق بار می‌یابد؛ اما همچون هنر آن را به صورت «عین محسوس» یا مانند دین، آن را در قالب «تمثیل» نمی‌بیند؛ بلکه مطلق را چنان‌که هست و به عنوان مثال می‌شناسد. «روح» اکنون پس از طی این مسیر طولانی از خود بیگانگی و تجلی و ظهور آن در ساحت‌های مختلف منطق و طبیعت، در پایان راه به آرزوی دیرینه خود، یعنی وحدت ذهن و عین نائل آمده و در عین تنهایی، نامتناهی است (Inwood, 1994: 515). هگل و ملاصدرا هر دو نقطه پایانی حرکت را صورت کامل پیشین تمام صورت‌های قبل از خود می‌دانند؛ در واقع چه معاد در ملاصدرا و چه روح مطلق در هگل فعلیتی است که تمام صورت‌های پیش از خود را در درون خود دارد.

هم در فلسفه هگل و هم در فلسفه ملاصدرا نوعی حرکت به سمت کمال مشاهده می‌کنیم، در فلسفه ملاصدرا از دل حرکت، کمال جلوه می‌کند و کمال، صفت وجودی شیء است. بدون حرکت،

لبس خواهد بود نه لبس بعد خلع و هم‌چنین حرکت و متحرک در خارج، یک چیزند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۸۶).

اما در فلسفه هگل بر خلاف ملاصدرا عنصر اصلی دیالکتیک نفی است یعنی شیء با نفی خود امکان بالقوه بودن خود را بروز می‌دهد مثلاً در مقوله «هستی»، «هستی» خود را نفی می‌کند تا مقوله «نیستی» حاصل شود. هگل هستی را مبدا جست‌وجوی فلسفی و دیالکتیکی خود قرار می‌دهد، «هستی» تز است که با نفی خود آنتی‌تز را بوجود می‌آورد و مقوله «گردیدن» نیز سنتز این دو است (استیس، ۱۳۷۰: ۱۴۸).

به باور ملاصدرا حرکت از عقل هیولانی که همان ماده بی فعلیت است آغاز می‌کند این ماده فقط به نحو ابهام و بدون تعیین معتبر است، دارای تاثیر نبوده؛ بلکه کار آن پذیرش تاثیر است، زیرا شیء متحصل و به فعلیت رسیده‌ای نیست. شان ماده قوه و امکان و نقصان است و از آن جهت که ماده است او را وجود در مرحله قوه است و دارای وحدتی ضعیف است که تحصل، فعلیت و تعیینش به واسطه صورت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۶۳۵).

در فلسفه هگل نیز مانند ملاصدرا حرکت از هستی نامتعیین آغاز می‌کند. هستی برای هگل نقطه آغاز حرکت است. مراد وی از هستی آن‌گونه مفهومی است که نطفه اندیشه و واقعیت با هم است. وجود را نمی‌توان منفرداً در نظر گرفت؛ وجود نامتعیین چیزی جز عدم نیست. از نظر وی وجود تنها همان چیزی است که از بطن عدم جدا می‌شود و عدم صرفاً فقدان وجود است. وجود عدم هم هست؛ یعنی ضد وجود در خود آن پنهان است (گارودی، ۱۳۶۲: ۱۵۰).

ماده اصلی موجودات عالم - چه اجسام جاندار و چه اجسام بی‌جان - و هم‌چنین ماده وجود نفس، حرکت است. حرکت جامع همه چیز است. همه

به مراتب بالفعل است، چنان‌که در بررسی اقوام مختلف از یونانی، رومی، شرقی، آلمانی و... آورده است.

غایت حرکت از نظر حکمت ملاصدرا نیل به کمال و فعلیت است که استقلال و آزادی می‌باشد. در فلسفه تاریخ هگل، آزادی جان روح و غایت حرکت است و روح در کوشش به یافتن آزادی است و آزاد شدن روح اساس سیر و حرکت آن است.

اما تفاوت‌های آشکاری نیز می‌توان بین این دو فیلسوف مشاهده کرد، مبنای هر دو فیلسوف در طرح مسئله فرق می‌کند مثلاً مبنای فلسفه ملاصدرا متکی بر وحی است و خدا نقش اساسی در فلسفه او دارد، اما فلسفه هگل مبتنی بر سوژکتویسم و انسان انگارانه است. در واقع هر دو فیلسوف غایتی را برای انسان در نظر می‌گیرند یعنی انسان‌ها به صورت ذاتی از نظر ملاصدرا و به صورت جبری از نظر هگل به سمت غایتی در حرکتند اما این غایت از نظر هگل خودآگاهی مطلق که البته این خودآگاهی مطلق از نظر او عین آزادی است و از نظر ملاصدرا تجرد مطلق است.

پی‌نوشت‌ها:

- 1- Bewusstsein
- 2- Selbstbewusstsein
- 3- Vernunft
- 4- Certitude sensible
- 5- Perception
- 6- Entendement-verstand.
- 7- Conscience

فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- استیس، و.ت. (۱۳۷۰ش). **فلسفه هگل**. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲- امین، حسن. (۱۳۵۱ش). **برداشتی از مشاعر ملاصدرا**. تهران: انتشارات فراهانی.

کمال شیء محقق ناشدنی است و در سیر و جریان حرکت و خروج تدریجی از قوه بر فعل است که کمال شیء ظهور می‌کند، حرکات مستمر و پیوسته و سیر مداوم کمالات جسم را از قویّت به فعلیت می‌رساند. در فلسفه هگل روح از هستی مجرد آغاز می‌کند و از بخش‌های مختلف عبور می‌کند تا به خودآگاهی مطلق برسد و در این جا است که به آزادی و کمال می‌رسد.

نتیجه‌گیری

مسئله هگل معرفت و هدف او معرفت واقعی است و البته این هدف، آن‌گاه محقق گشته است که آگاهی طبیعی از مسیر معرفت پدیداری، دم به دم و مرحله به مرحله به حرکت و پیشرفت خود ادامه داده تا به والاترین صورت معرفت و واقعی‌ترین صورت معرفت نائل شود، و در این جا است که به آزادی می‌رسد. در واقع در فلسفه هگل آگاهی و آزادی دو مفهوم مترادف هستند یعنی هر چه شخص آگاه‌تر باشد آزادتر است.

ملاصدرا نیز با توجه به مطرح کردن حرکت جوهری بیان می‌کند که موجودات از یک حرکت ذاتی برخوردارند که آنها را به سمت کمال که مجرد از هر گونه ماده است پیش می‌برد.

تشابهات زیادی بین این دو فیلسوف در مسئله حرکت وجود دارد، مثلاً: حرکت مهم‌ترین رکن در فلسفه هگل و ملاصدرا را تشکیل می‌دهد، هر دو فیلسوف نگاه نسبتاً یکسانی نسبت به حرکت دارند.

حرکت از دیدگاه صدرالمتألهین امر تدریجی می‌باشد. سیر روح نیز در فلسفه تاریخ هگل از مراحل و مراتب به تدریج می‌گذرد و هر قومی نمودار مرحله‌ای از سیر (روح) مطلق است. در فلسفه ملاصدرا حرکت خروج از قوه به فعل که همانا کمال باشد، مطرح است. از نظر هگل سیر روح جهانی - در تاریخ جهان - از مراتب بالقوه

- ۳- پلامناتز، جان. (۱۳۷۱ش). *فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نی.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*. بخش یکم از ج ۶، تهران: انتشارات الزهراء.
- ۵- دهباشی، مهدی. (۱۳۸۶ش). *پژوهشی تطبیقی در هستی شناسی و شناخت شناسی ملاصدرا و وایتهد*. تهران: نشر علم.
- ۶- دهقانی محمودآبادی، محمدحسین. (۱۳۸۹ش). *ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*. شماره ۳۶. صص ۱۰۱-۱۲۴.
- ۷- سینگر، پیتر. (۱۳۷۹ش). *هگل*. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: انتشارات طرح نو.
- ۸- شریفانی، محمد. (۱۳۸۷ش). *نظریه حرکت جوهری: پیامدهای فلسفی و تربیتی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*. شماره ۲۹.
- ۹- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۰- _____ (۱۳۶۸ش). *اسفار اربعه*. مترجم و شارح عبدالله جوادی آملی. تهران: نشر الزهراء.
- ۱۱- _____ (۱۳۷۸ش). *رساله القطب و المنطقه*. تصحیح حسن حسن زاده آملی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۲- _____ (۱۳۸۰ش). *المبداء و المعاد*. مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی. قم: انتشارات بوستان.
- ۱۳- _____ (۱۳۸۳ش). *الحکمه المتعالیه فی اسفار اربعه العقلیه*. ترجمه محمد خواجوی. قم: انتشارات مطبعه.
- ۱۴- _____ (۱۳۸۴ش). *رساله سه اصل*. تصحیح و مقدمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- ۱۵- _____ (۱۳۸۵ش). *اسرار الایات*. تصحیح محمد موسوی. تهران: حکمت.
- ۱۶- _____ (۱۳۸۶ش). *المشاعر*. قم: بوستان کتاب قم.
- ۱۷- _____ (۱۴۰۲ق). *تفسیر القرآن الکریم: سوره یس*. تصحیح محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار.
- ۱۸- فتحعلی خانی، محمد. (۱۳۸۹ش). *بنیاد انسان شناختی اخلاق در حکمت متعالیه*. *مجله انسان پژوهی دینی*. سال هفتم شماره ۲۴.
- ۱۹- کیمپل، بن. (۱۳۷۳ش). *فلسفه تاریخ هگل*. ترجمه عبدالعلی دستغیب. تهران: انتشارات بدیع.
- ۲۰- گارودی، روزه. (۱۳۶۲ش). *شناخت اندیشه هگل*. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات آگاه.
- ۲۱- مجتهدی، کریم. (۱۳۷۰ش). *درباره هگل و فلسفه او*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲۲- مصلح، جواد. (۱۳۵۳ش). *فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتالهین*. تلخیص و ترجمه قسمت امور عامه و الهیات اسفار. تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۳- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳ش). *مقالات فلسفی*. تهران: انتشارات صدرا.
- ۲۴- مهرنیا، حسن. (۱۳۸۷ش). *مراتب تجلی روح در تاریخ*. *مجله فلسفه دین*. سال ششم. شماره ششم.
- ۲۵- نقدعلی، محسن. (۱۳۸۹ش). *نظریه حرکت جوهری و مسئله ماده و صورت*. *مجله پژوهش های اسلامی*. سال چهارم. شماره ششم.
- ۲۶- هگل، گ. و ف. (۱۳۳۶ش). *عقل در تاریخ*. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات علمی دانشگاه آریامهر.

- ۲۷- _____ (۱۳۶۸ش). **خدایگان و بنده**. ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی.
- ۲۸- هیپولیت، ژان. (۱۳۸۳ش). **پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل**. اقتباس و تألیف کریم مجتهدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- 29- Edwards, Paul. (1967). **The Encyclopedia Of Philosophy**. Vol .3. The Macmilan Campany and The Free Press. New York.
- 30- Hegel, G.W.F (1961). **Phenomenology of Mind Translated**. with an Introduction and Notes by J. B. Baillie. Printed in Great Britain. Fifth Impression, Billing and SONS LTD.
- 31- _____ (1969). **Hegel's Science of Logic**. A.V. Miller. New York: Humanity.
- 32- _____ (1975). **Hegels' Logic. translated by william Wallace**. Oxford and London. Oxford univerty press.
- 33- Inwood, M.J. (1994). **Hegel. London and Boston and melborn and Henley**. Routledge and Kengan paul.
- 34- Marx, Werner. (1975). **Hegel's Phenomenology of Spirit**. A Commentary Based on the Preface and Introduction Translated by Peter Heath, The University of Chicago.

