

نسبت میان حرکت اشتدادی نفس و تعالی روح در اندیشه ملاصدرا و هگل

حسن مهرنیا^۱ / زهرا رضایی سرچقا^۲

عضو هیأت علمی پردیس فارابی دانشگاه تهران

فارغ التحصیل مقطع کارشناسی ارشد رشته فلسفه از پردیس فارابی دانشگاه تهران

چکیده

در این نوشتار تلاش شده است تا مراتب صیوروت نفس در اندیشه ملاصدرا، به عنوان یکی از مهم ترین اندیشمندان اسلامی، و مراحل بسط و تجلی تاریخی روح در منظومه فلسفی هگل را مورد بررسی قرار دهیم. چنانکه می‌دانیم، ملاصدرا با طرح نظریه حرکت جوهری قصد آن را دارد تا در درجه نخست صیوروت موجود در عالم طبیعت را به ساحت مابعدالطبیعه تعمیم داده و همه موجودات عالم را دارای حرکتی هدفمند، مستمر و اشتدادی به سمت کمال مطلق معرفی کند. ثانیاً، تلاش می‌کند با استناد بر این نظریه، موضوعاتی چون تجرد نفس، معاد و نظایر آن را به اثبات برساند؛ که ما در این نوشتار تنها از منظر نخست به این مقوله پرداخته‌ایم. از سوی دیگر، در میان فیلسوفان برجسته غربی، اندیشه دیالکتیکی هگل، که اساساً کل تاریخ را عرصه تجلی دمام و اشتدادی روح مطلق، به معنای خاص آن، می‌داند؛ قرابت نزدیکی با این دیدگاه و رویکرد عرفانی حکمای مسلمان دارد.

^۱. hmehrnian@ut.ac.ir

^۲. delfan1366tir@yahoo.com

از این رو، در این نوشتار ضمن بررسی معنا و مراد ملاصدرا از "تعالی نفس"، و هگل از "تجلی روح"، به استفاده جدالی آنها از این دو مقوله در ساحت عین و طبیعت و همچنین ذهن و آگاهی اشاره خواهد شد. در پایان به وجوه افتراق و اشتراک آنها در باب این سیر جدالی و بسترهای فکری-فلسفی تحقق هر یک اشاره خواهیم نمود. با تأکید بر این نکته که کلید گشایش هر دوی این نظام های فلسفی، مقوله حرکت یا صیورورت مستمر دیالکتیکی است که گاه مواقف آن را در ساحت نفس به نظاره می‌نشینیم و گاه در ساحت طبیعت.

کلید واژه: هگل، ملاصدرا، صیورورت، حرکت جوهری، روح، تاریخ.

۱. مقدمه

چنانکه می‌دانیم، رهیافت فلسفی ملاصدرا در باب حرکت، که به «حرکت جوهری» معروف است، نظری نو و بدیع در عرصه فلسفه اسلامی است و پیش از آن بدین گونه سابقه نداشته است. به موجب این نظریه و متفرعات آن، او سنت‌های فکری زمان خویش از قبیل کلام، عرفان، فلسفه و علوم قرآنی را در کنار هم قرار می‌دهد و بر مبنای یک هستی‌شناسی منطبق با اصالت وجود و با ارائه براهین متعدد، حرکت عام و بنیادین عالم مادی را اثبات می‌کند. اما همگام با نقشی که مبحث اصالت وجود و بخصوص بحث حرکت جوهری در اندیشه و نظام فکری ملاصدرا دارد، مفهوم «روح» (Geist / sprit) و «تاریخ‌مندی» (Historicity) نیز در نظام هگلی تأثیرگذار است. به‌گونه‌ای که درک نظام فلسفی وی و مفاهیمی چون آگاهی (Consciousness)، خودآگاهی (Conscience & Self-consciousness)، مطلق (Absolute)، آزادی^۱ و نظایر آن منوط به درک این مفهوم کلیدی است.

^۱ هگل در تشریح مفهوم آزادی قرائت‌های چهارگانه‌ای را ارائه می‌کند که منطبق با مدل عمومی اندیشه او در منطق و فلسفه و از متناهی به سمت نامتناهی پیش می‌رود. برداشت هگل از مفهوم آزادی تحت تأثیر نظریه او در باره تاریخ است. بطور کلی هگل تاریخ را بستری برای حرکت روح می‌داند که از «هستی در خود» (ناخودآگاه) به جانب «هستی برای خود» (خود آگاه) سیر می‌کند. به نظر هگل فلسفه تاریخ، فلسفه تحقق آزادی است. زیرا «حرکت روح تاریخ به جانب خود آگاهی است و خود آگاهی، آزادی از ضرورت کور است» (ر. ک: هگل، ۱۳۸۶: ۳۷ و ۹۷-۴۰۰).

اما در اینجا این پرسش اساسی وجود دارد که: «آیا حرکت روح مطلق در نظام هگلی، همان حرکت اشتدادی نفس در حکمت صدرایی است؟»؛ «آیا میان نفس صدرایی و روح مورد نظر هگل پیوند و قرابتی وجود دارد؟»؛ «آیا صیوروت روح که در نظام فلسفی هگل ظاهراً در مورد ذهن بوده و در یک بستر تاریخی جریان دارد، همان صیوروتی است که از نظر ملاصدرا در طبیعت جلوه‌گری می‌کند؟»؛ نقاط اشتراک و افتراق این دو نظام فلسفی عظیم و قویم چیست؟»

در این مقاله نخست به تبیین حرکت، و به طور خاص حرکت اشتدادی صدرایی خواهیم پرداخت. در ادامه، به بررسی نقش و جایگاه مفهوم روح و تاریخ‌مندی در نظام فکری هگل می‌پردازیم. در پایان؛ افزون بر بررسی تطبیقی اصطلاح نفس و روح در نزد این دو اندیشمند، جایگاه بحث حرکت و صیوروت در نظام فکری این دو فیلسوف را مورد ارزیابی و داوری قرار خواهیم داد و نشان می‌دهیم که با وجود اختلاف در مبانی فلسفی آنها، وجوه اشتراک فراوانی در این زمینه به چشم می‌خورد که به نوبه خود شایان توجه است.

۲. حرکت جوهری عالم و به تبع آن، حرکت اشتدادی نفس در اندیشه ملاصدرا

الف) حرکت از فیزیک تا الهیات

بحث حرکت و چیستی و ماهیت آن از دیرباز در نزد متفکران یونانی مطرح بوده‌است و رد پای آن را می‌توان در آثار زنون التایی و به خصوص در نزد ارسطو به وضوح مشاهده نمود؛ آنگاه که در سماع طبیعی به تبیین عالم فوق القمر و تحت القمر و بحث از ویژگی‌های هر یک پرداخته و حرکت را به مستقیم و مستدیر تقسیم می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۲۲-۲۱۸؛ گاتری، ۱۳۷۵: ۲۱۴-۲۰۰)؛ یا زمانی که در متافیزیک در بحث از مراتب عالم به بحث از محرک نامتحرک و نحوه ارتباط افلاک و عقول می‌پردازد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۸۹-۴۸۴). لذا بی‌دلیل نیست که در اندیشه متافیزیکی اسلامی نیز بحث از حرکت، به خصوص در ذیل بحث از الهیات مطرح شده و از اهمیت والایی برخوردار است. از این‌رو، ملاصدرا نیز به تبعیت از جایگاه الهیاتی مبحث حرکت، لازم می‌بیند که علت قریب حرکت، یک وجود متجدد و امری باشد که ذات ثابتی ندارد. به بیان دیگر، علت قریب حرکت، جز طبیعت

شیء نیست؛ بلکه تقوم جسم به جوهر است و از این بیان ثابت می‌شود که هر جسمی از جهت وجود، متجدد و از حیث هویت، سیال است. چون معنای حرکت عبارت است از «نفس تجدد و انقضاء» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۱). لازم به ذکر است که ملاصدرا با طرح مسئله «حرکت جوهری^۱» به عنوان یکی از مبانی جاودانگی، درصدد بیان این مطلب است که «نفس انسانی» به عنوان یک پدیده‌ای که خاستگاه آن عالم ماده و طبیعت است، همواره در مسیر تکامل اشتداد وجودی قرار داشته و آن قدر به سیر تکاملی خود ادامه می‌دهد تا اینکه نهایتاً دارای تجرد برزخی شده و جاودانه گردد (صادقی، ۱۳۸۸: ۲۷۶-۲۷۴). بنابراین، حرکت جوهری و اشتداد وجودی، نقش بنیادین در تحلیل و اثبات جاودانگی دارد. به نظر ملاصدرا، هر یک از موجودات این عالم، غایت و مقصدی متعالی دارند و لذا باید طی حرکت و صیوررت ذاتی و جوهری بدان غایت نائل شوند. اما غایت الغایات و نهایت آرزوی آنها تعالی به مقام و مرتبه وجود انسانی و بلکه مرتبه انسان کامل است. آرزویی که جز با تبدل ذاتی و حرکت جوهری آن شیء میسر نخواهد شد. (کبیر؛ شیرازی، ۱۳۹۰: ۵۴۳).

ب) حرکت در جوهر در حکمت متعالیه

ملاصدرا در کتاب گرانسنگ اسفار اربعه به هنگام بحث از حرکت جوهری، ضمن بررسی و نقد تعاریف گذشتگان از حرکت به دلیل حدی بودن تعریف آنان؛ درنهایت، تعریف میرداماد از حرکت را که آن را «موافاه حدود بالقوه و علی الاتصال» می‌داند، برمی‌گزیند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۸۹). در این

^۱. در بحث از حرکت، بیشتر فیلسوفان نخستین اسلامی نظیر ابن‌سینا به پیروی از طبیعیات ارسطو بر این باور بودند که حرکت تنها در چهار مقوله «کم، کیف، آین و وضع» رخ می‌دهد و تحقق آن در مقوله جوهر امکان پذیر نیست. آنها در اثبات مدعای خود به «شبهه بقاء موضوع» در حرکت توسل می‌جستند که بر اساس آن هر حرکتی مستلزم موضوعی است که حرکت کند و لذا اگر جوهر شیء در ضمن حرکت جوهری دگرگون شود، در آن صورت موضوعی برای حرکت در کار نخواهد بود. جهت مزید اطلاع ر. ک: بوعلی سینا، الاشارات و التنبیهات، نمط هفتم، اشاره اول، بیروت موسسه النعمان، ۱۴۱۳، صص ۲۹۶-۲۹۵.

تعریف بر دو نکته مهم و اساسی تأکید شده است: یکی «تدریجی بودن» حرکت، و دیگری «اتصال و استمرار» آن. ضمن اینکه اکتساب این حدود را بالقوه دانسته و تأکید می‌ورزد که این حدود، فعلیت محض نیستند. از این رو، شیء متحرک در هر حرکتی به تدریج و به صورت لاینقطع چیزی را ترک گفته و چیز جدیدی را می‌یابد و یا از حالتی می‌گذرد و به حالت دیگر می‌رسد. این زوال و حدوث مستمر، چیزی است که ماهیت و طبیعت حرکت را تشکیل می‌دهد. به بیان دیگر، هیچ امر ممتدی از اجزاء غیرممتد ساخته نمی‌شود و نباید حرکت را مرکب از سکون‌ها یا عدم‌های بسیار فرض نمود. همچنان که زمان مرکب از آنات، بدون امتداد و جسم مرکب از ذرات، بدون بعد نیست. به نظر ملاصدرا، ممتد بودن حرکت، لازمه هویت و حقیقت آن است و این چیزی نیست که از خارج بر آن تحمیل شده باشد. البته ملاصدرا به پیروی از برخی فیلسوفان، تعریف دیگری را نیز برای حرکت ارائه می‌دهد که از آن می‌توان دریافت که احتمالاً حرکت تنها در عالم ماده و طبیعت رخ می‌دهد و در مورد ماوراء طبیعت و مجردات نمی‌توان قائل به حرکت شد.^۱ تعریف ایشان در این زمینه چنین است: «الحرکه خروج الشیء من القوه الی الفعل تدریجاً» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۹). یعنی در واقع شیء می‌تواند به تدریج از حالت فقدان (یا استرسیس ارسطویی) به سمت فعلیت حرکت کند و لیس بعد اللبس کمالات جدیدی را که نسبت به آن بالقوه است، کسب نموده و به فعلیت برساند. این کار یعنی زوال تدریجی قوه و حدوث تدریجی فعلیت. اما واضح است که چنین حرکتی تنها برای موجوداتی امکان پذیر خواهد بود که فعلیت محض نبوده و دارای جنبه بالقوه باشند. اما چنین تقریری با روح نظریه حرکت جوهری که اساساً می‌کوشد در پرتو این اصل تبیین نوینی از مسائل دقیق طبیعی و مابعدالطبیعی همچون خلق عالم، آفرینش مستمر، ارتباط نفس و بدن، معاد جسمانی و نظایر آن به دست دهد، سازگار نیست (اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۶). ما نیز در این نوشتار بر آن هستیم تا از میان موضوعات مختلفی که ذیل بحث حرکت جوهری مطرح شده اند، به مسئله حرکت اشتدادی نفس بپردازیم.

^۱ که در آن صورت، کار تطبیق میان اندیشه ملاصدرا و هگل، امری عبث خواهد بود. چرا که هگل افزون بر مراتب تشکیکی تکامل عالم طبیعت، تعالی مطلق آگاهی؛ و همچنین تعالی تدریجی آگاهی بشر در بستر تاریخ را که اموری سوپراکتیو هستند، اثبات می‌نماید.

ج) مراتب اشتدادی نفس

در ذیل یکی از استدلال‌هایی که ملاصدرا برای حرکت جوهری ارائه می‌کند را مد نظر قرار می‌دهیم. او پس از بیان سیر تدریجی و تکاملی نفس حیوانی، که نهایتاً به مرتبه نفس ناطقه و ادراک عقلی می‌رسد، بیان می‌دارد که هر موجودی در سیر تکاملی خویش غایتی را دنبال می‌کند و رسیدن به این غایت به صورت اتحاد با آن امکان‌پذیر است نه اتصال. بنابراین، پس از اینکه متحرک از مراتب کمالی که نسبت به آن بالقوه است عبور می‌کند، در پایان حرکت، عین غایت می‌شود. به نظر ایشان، در باب تکامل مراتب عقل نظری نیز می‌توان گفت که عقل هیولانی پس از رسیدن به مرتبه عقل بالمستفاد، با عقل فعال متحد می‌شود و این امر مستلزم حرکت جوهری و تبدل ذاتی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۰). وی همچنین معتقد است که حصول تصورات جزئی که مبادی حرکات جزئی‌اند، به صورت تدریجی بوده و به همان شکل که هر حرکتی ذاتاً متجدد است، مبادی آن نیز که تصورات و علوم هستند، متجدد خواهند بود. یعنی قائلین 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 رسیده و واجد تمام ادراکات حسی، وهمی و خیالی، و در نهایت، عقلی گردد. به بیان دیگر، عقل پس از این گشت و گذار معرفتی از مرتبه «هیولانی»، که قوه محض است، به تدریج به مرتبه «عقل بالملکه» و سپس «عقل بالفعل» و نهایتاً به مرتبه «عقل بالمستفاد»، که واجد همه معقولات اعم از بدیهی و نظری، دست می‌یابد.^۱

بنابراین براساس نظریه حرکت جوهری، روح محصول تحول و حرکت جوهری بدن است؛ اما نه به این معنی که معلول بدن و قائم به آن بوده یا طفیلی آن باشد، بلکه بدین معنا که بدن نسبت به روح حالت زمینه و قوه دارد؛ یعنی «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». به بیان دیگر، «روح» صورتی است که

^۱ در اینجا می‌توان پل‌زد به جریان فکری هگل، به نظر می‌رسد حرکت نفس به سوی تکامل هم در نظام فلسفی هگل تجلی می‌کند؛ در جایی که هگل می‌گوید ما برای رسیدن به امر معقول یا حقیقت یقینی از یقین حسی (ادراک نفسانی) شروع می‌کنیم تا به امر معقول یا حقیقت مطلق روح برسیم. بی شک این حرکت اشتدادی که در نفس رخ می‌دهد بی شباهت به این سیری که هگل بیان می‌کند نیست.

نسبت به ماده بدن، کمال است و فعلیت تازه‌ای است که ماده بدن بدان دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۹: ۳۴۷). ملاصدرا همچنین در کتاب/سفر در توضیح این دیدگاه و بیان نوع رابطه نفس و بدن مثال طفلی را به میان می‌آورد که در آغاز نیازمند رحم مادر است، اما بعد از تکامل وجودی، از او بی‌نیاز می‌شود (۱۳۶۸: ۳۹۳).

به نظر ملاصدرا، از آنجایی که «نفس» حقیقتی واحد و مشکک است، باید در حرکت جوهری خویش از منازل و مراتب گوناگونی گذشته و نشئه‌های گوناگونی را تجربه کند. لذا یکی از منازل و مقامات تکامل تدریجی نفس، و چه بسا اولین منزل آن، عالم ماده و طبیعت است^۱. با این توصیف، به نظر می‌رسد تصویری که ملاصدرا از رابطه نفس و بدن ارائه می‌کند، با حرکت جوهری (اشتدادی) مطابقت داشته باشد. براین اساس، وجود جسمانی یا همان بدن، گام به گام بر فعلیت‌های خود می‌افزاید و با حرکت اشتدادی به تدریج از حالت وجود مادی صرف به سمت وجود مجرد عقلانی در حرکت است. به بیان دیگر، به موجب تعریف وی از نفس که آن را «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» می‌داند، نفس در طول این مسیر ابتدا به صورت جسم ظاهر می‌شود، آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی مبدل شده، سپس نفس حیوانی گردیده، و سرانجام به نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۹۰).

۳. ضرورت و تعالی ایده مطلق در نظام فکری هگل

چنانکه ملاحظه شد در مباحث گذشته به نقش و جایگاه نظریه حرکت جوهری در تکوین دیدگاه ملاصدرا در باب اشتدادی بودن حرکت نفس و تعالی تدریجی آن به مقام نفس ناطقه اشاره نمودیم. اما از آنجا که هگل، فیلسوف معروف آلمانی نیز در نظام فلسفی خود با استفاده از بستر پویای تاریخ تلاش نموده است به صورت پدیدارشناسانه مراتب تعالی آگاهی، از آگاهی خام اولیه تا خودآگاهی محض را دنبال نموده و تجلیات آن را در عرصه‌های مختلف دانش بشری همچون، دین، فرهنگ و سیاست، فلسفه، هنر و زیبایی شناسی به تصویر بکشد، تطبیق آراء وی در این زمینه با نظرگاه

^۱. البته مشروط به اینکه دوران حیات طفل در رحم مادر را نشئه نخست ندانیم.

ملاصدرا در باب مراتب نفس، خالی از فایده نخواهد بود و بلکه افق‌های جدیدی را به سمت درک مشترک اندیشمندان شرق و غرب از یکدیگر و همسخنی آنان فراهم خواهد آورد.

۳.۱. تجلی تدریجی روح مطلق در بستر تاریخ

هگل با استفاده از رویکرد دیالکتیکی نوین خود در مجموعه آثارش، که در واقع وضع مجامع دیالکتیک منفی کانتی و دیالکتیک افلاطونی است،^۱ به «شرح و تبیین» (Darstellung) مراتب تجلی «روح مطلق» (Geis Absolute) و عقلانیت زمانه در «تاریخ» (Geschichte) می‌پردازد. به عبارت دیگر، او با بهره‌گیری از روش دیالکتیکی و در عین حال پدیدارشناسانه خود در حوزه وجود و معرفت؛ صیوروت و حرکت تدریجی، اشتدادی و مستمر روح در ساحت‌های سه‌گانه ذهن (منطق)، عین (طبیعت)، و خودآگاهی محض (فلسفه روح) را به تصویر می‌کشد. در فلسفه هگل این سیر تدریجی تجلی روح در عالم، به حکم ضرورت با مقوله «هستی» که مجردترین و کلی‌ترین مفهوم است و همه جهان، اعم از مجرد و مادی، را فرا می‌گیرد، آغاز می‌گردد و با نفی منطق دو ارزشی ارسطویی و مبنا قرار دادن اصل طرد شق ثالث و همچنین تزریق جنبه «عدم» یا «نیستی» در آن، بلافاصله از دل آنها «صیوروت» را که سومین مقوله منطق هگلی و وضع مجامع وجود و عدم است، بیرون می‌کشد و پیرو آن، این صیوروت در سرتاسر تاریخ و در سه ساحت سوژه یا فاعل شناسا (عقل)، ابژه یا متعلق شناخت (معقول)، و نیز در فرآیند آگاهی (عقل) ساری و جاری می‌شود (استیس، ۱۳۷۱: ۱۸۶). او در کتاب *پدیدارشناسی روح*^۲، حرکت را به گونه‌ای بیان می‌کند که گویا با آگاهی و خودآگاهی عجین شده است و هر جا از آگاهی و خود آگاهی سخنی به میان می‌آید، در توجیه و

۱. جهت مزید اطلاع در این زمینه بنگرید به: مهرنیا، حسن، *مطالعه‌ای تطبیقی در باب دیالکتیک و فرآیند خودآگاهی* (هگل، وضع مجامع افلاطون و کانت)، مجله اندیشه فلسفی، پاییز ۱۳۸۴، قم، پردیس قم دانشگاه تهران.

۲. *Phänomenologie des Geistes*، به معنای «پدیدارشناسی جان» یا «ذهن» که یکی از مهم‌ترین آثار فلسفی هگل است. این کتاب توسط خانم زیبا جبلی با عنوان «فنونولوژی روح» و آقای باقر پرهام با عنوان «پدیدارشناسی جان» به فارسی برگردانده شده است. این کتاب از طرفی نخستین اثر مکتوب و خودنگاشت هگل است که در سال ۱۸۰۷ به چاپ رسید.

تبيين مقوله حرکت و صيرورت آمده است. مثلاً او در جایی می‌گوید: «خودآگاهی به مثابه خودآگاهی همانا حرکت است» (هگل، ۱۳۸۶: ۱۷۶). لذا آنچه که در سرتاسر نظام فلسفی هگل جریان دارد و اساساً قوام نظام فکری هگل، به صيرورت و تغییر و حرکت است و اگر حرکت را از آن برگیریم، شیرازه آن فرو خواهد ریخت. اما باید توجه داشت که آنچه در این سیر تاریخی و جدالی نظام هگلی پیوسته در حال تغییر، تجلی و تکامل بوده است، «آگاهی» است و اساساً موضوع و متعلق شناخت و آگاهی انسان، خود «آگاهی» است و آگاهی با در مقابل نهادن خویش، مراتب تجلی روح در تاریخ، بسط آزادی و تکامل آگاهی را در درون ادیان، فرهنگها، تمدنها، و روح اقوام (Folks Geist) مختلف به نظاره می‌نشیند. او معتقد است در طول تاریخ هر چقدر جلوتر آمده‌ایم، روح یا عقلانیت بسط بیشتری یافته و اصطلاحاً «تناورتر» (Entwicklung) شده است و فرآیند عقلانیت تاریخی بشر می‌رود تا به دیدار حقیقت محض (Die wahrheit) و روح مطلق بار یابد. به نظر وی، حقیقت این حرکت و سیلان آگاهی که از «آگاهی سوپژکتیو» به سمت آگاهی برون ذات، یا «دیگر آگاهی» و شناخت غیریت گام برداشته و در نهایت در گام سوم این دیالکتیک به «خودآگاهی محض» بازمی‌گردد؛ همانا یگانگی و وحدت آگاهی است (هگل، ۱۳۸۶: ۲۱۰-۲۰۹). نکته قابل توجه در اندیشه هگل این است که بررسی مواقف و منزلگاه‌های روح در تاریخ، چیزی نیست که تنها در کتاب *پدیدارشناسی روح* به تصویر کشیده شده باشد، بلکه هر یک از آثار و درس‌گفتارهای وی از منظری خاص به این تجسم نمایی پرداخته است و اساساً این حرکت مستمر و هدفمند عقلانیت یا روح در تاریخ، بر کل سیستم هگلی^۱ حاکم است. زمانی که هگل در کتاب *پدیدارشناسی روح* در تبیین مراحل

^۱. هگل به هنگام نگارش کتاب *پدیدارشناسی روح* در سال ۱۸۰۷ عنوان آن را *سیستم دانش تجربه آگاهی نهاده و به ناشر وعده می‌دهد که جلد دوم این سیستم را به زودی به رشته تحریر درآورد*. اما میان شارحان وی اختلاف نظر وجود دارد که آیا جلد دوم این اثر همان کتاب *دانش منطق* (منطق کبیر) است که در ۱۸۱۲ و ۱۸۱۳ چاپ شد، یا کتاب *دائرة المعارف علوم فلسفی* که در سال ۱۸۱۷ به چاپ رسید. در این میان، هایدگر قول دوم را می‌پذیرد و معتقد است که این اثر، نشان دهنده سیستم دانش هگلی است و اساساً هرآنچه که هگل در *پدیدارشناسی روح* گفته است، در جلد سوم *دائرة المعارف تحت عنوان «روح مطلق»* گرد آورده است؛ به انضمام منطق، متافیزیک و دانشهای رئال که در مجلدات اول و دوم این اثر آمده است.

تکامل روح و آگاهی بشر در بستر تاریخی آن بحث خود را از یقین حسی (das Sinn lichen) آغاز می‌کند تا پس از گذار از مرحله شکاکیت و شعور اندوهبار (Unglücklich bewusstsein)، در نهایت به مرحله «یقین عقلی» برسد؛ این جریان تکاملی و نوشونده را در حرکت و سیورورت دائمی آن امکان پذیر می‌داند. او در این اثر ضمن نقد مرحله یقین حسی کانتی، رسیدن به شناخت یقینی را اتفاقاً در گذار دیالکتیکی روح از وادی سست و لرزان حس به سمت حوزه و قلمرو ایده‌های استعلایی عقل محض کانت می‌داند؛ گذاری که تنها با تغییر و حرکت در مقوله آگاهی فرد امکان‌پذیر است. لذا به رغم اختلاف اساسی در فهم و برداشت هگل از «روح» با آنچه که ملاصدرا از این واژه اراده می‌کند، می‌توان حرکت تکاملی و بسط روح در تاریخ از منظر هگل را معادل خوبی برای حرکت اشتدادی نفس در نظام صدرایی در نظر گرفت.

۳.۲. سیورورت آگاهی در حوزه معرفت‌شناسی

هگل در کتاب پدیدارشناسی روح در نقد مرتبه ادراک حسی و تجربی، که از نظر کانت همچون فیزیک نیوتن مرحله‌ای قطعی و یقینی است، از سه اصطلاح «این»، «اینجا» و «اکنون» که با سیورورت، حرکت و تغییر همراه است، بهره می‌برد و می‌گوید: «پس خود یقین حسی است که می‌بایست از اینکه این چیست، مورد سوال قرار گیرد. هر آینه این را به شکل دوگانه هستی‌اش همانند اینجا و اکنون در نظر گیریم، آن دیالکتیکی که در خود داراست شکلی به روشنی خود این دریافت می‌کند: در پاسخ به سوال: اکنون چه هنگامی است؟ مثلاً جواب می‌دهیم، اکنون شب است. برای اینکه حقیقت این یقین حسی را بیازماییم، آزمون ساده‌ای کفایت می‌کند. اگر اکنون که شب است به حقیقت دیشب نگاه بیافکنیم می‌بایست بگوییم تازگی و طراوت خود را از دست داده‌است. اکنون که شب است خود را همانند چیزی که هست تلقی می‌کند و اکنون که روز است خود را حفظ می‌کند اما همانند چیزی که شب نیست. به همین سان خود را برغم روز که اکنون است، و همانند چیزی که روز هم نیست حفظ می‌کند به چیزی که هم این است و هم آن امر کلی می‌گوییم. به این ترتیب در واقع امر کلی است که مضمون راستین خود یقینی است...» (هگل، ۱۳۸۶: ۱۰۷-۱۰۹). مثالی که

^۱ در مباحث بعدی به نقاط اختلاف این دو فیلسوف در برداشتی که از روح دارند اشاره خواهیم کرد.

وی در اینجا ذکر می‌کند، این گزاره است که « اکنون روز است». به نظر وی این گزاره دارای یقین عقلی نیست؛ زیرا تنها اکنون و اینجا (مثلاً ساعت ۱۲ ظهر) صادق است؛ اما در یک آن دیگر، مثلاً شب هنگام، دیگر صادق نخواهد بود و پاسخ سؤال «اکنون چه موقعی است؟» دیگر «روز» نخواهد بود. پس، از نظر هگل، ادراکی که در یک آن، یک پاسخ دارد و در آن دیگر، پاسخی دیگر؛ ادراک یقینی نخواهد بود. به بیان دیگر، ادراک یقینی، ادراکی است که کشسان و ممتد بوده و با تغییر زمان، تغییر نکرده و در بند زمان نیست. از این رو، بودن برای اکنون معنای ذاتی ندارد و معنای ذاتی آن «صیوروت» و شدن است. سپس هگل تلاش می‌کند با یادآوری نقاط ضعف معرفت حسی، به تدریج ما را به سمت مرحله دوم معرفت (ادراک و فاهمه) و نیز مرحله سوم ادراک (یقین عقلی) که دوام و استمرار داشته و یقینی است، سوق دهد.

۳.۳. دیالکتیک خواجه و بنده

هگل در کتاب *پدیدارشناسی* به هنگام بحث از مراحل شناخت که نهایتاً به «شکاکیت» منتهی می‌شود؛ با استفاده از مفاهیمی چون «شعور اندوهبار» و همچنین «دیالکتیک خدایگان و بنده»، به حوزه و قلمرو دین گذار می‌کند و معتقد است که وقتی متعاطی مابعدالطبیعه در پایان راه شناخت به شکاکیت معرفتی رسید، گرفتار شعور اندوهبار یا وجدان ناخرسند شده و لذا مأمّن خویش را در دین می‌یابد و به سمت آن گرایش پیدا می‌کند. از این رو، بحث شعور اندوهبار و دیالکتیک خواجه و بنده که در این اثر گواهی است بر نزاع دائمی میان خدایگان و بنده، بیان دیگری است از تعالی روح و آگاهی انسان در بستر تاریخی خود: «اگر وجود انسانی تنها در نبرد که به برقراری رابطه بنده و خدایگان می‌انجامد زاده می‌شود، تحقق و پیدائی فزاینده این وجود نیز خود نمی‌تواند صورت بندد مگر به موجب آن رابطه بنیادین اجتماعی. ... همچنین، اگر انسان چیزی نیست جز «صیوروت» و شدن؛ و اگر وجود انسانی در مکان، همان وجودش در زمان یا به عنوان زمان است؛ و اگر واقعیت انسانی که آشکار شده است چیزی جز تاریخ همگانی نیست، این تاریخ باید تاریخ کنش و واکنش میان خدایگان و بنده باشد» (هگل، ۱۳۶۸: ۳۷-۳۹). به نظر هگل، کنش و واکنش میان خدایگان و بنده باید در پایان کار به رفع جدالی یکی از آن دو یا اتحاد هر دو در یک امر برتر و متعالی بینجامد.

۳.۴. صیوروت روح در هستی‌شناسی

از نظر هگل سیر دیالکتیکی روح فقط به حوزه فهم و معرفت، یا صیوروت فاعل شناسا ختم نمی‌شود؛ بلکه هستی یا متعلق ذهن نیز با تمامیت خود در حال گذار و سیلان است و هیچ‌آنی را بی‌آنکه به کمال گذارد، سپری نمی‌کند: «هستی ذهن در مرحله آگاهی همانا متناهی است، چرا که صرفاً رابطه با خود اسمی یا یقین صرف است. ابژه فقط بطور انتزاعی به مثابه مال خود مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، در ابژه فقط به منزله خودی انتزاعی است که ذهن خود را در بازتاب می‌یابد. بدین ترتیب، این هستی هنوز دارای مضمونی است که به مثابه چیزی از آن او نیست. مراحل سیر برای رسیدن به حقیقت از این قرار است که: ۱. آگاهی به طور کلی با ابژه‌ای که علیه آن قرار داده می‌شود؛ ۲. و خودآگاهی که خودیت برای آن ابژه است؛ ۳- و وحدت آگاهی و خودآگاهی که در آنجا ذهن، خود را در ابژه، تجسم یافته می‌بیند و خود را به مثابه بالقوه و بالفعل مشخص شده، یا به منزله خرد و مفهوم ذهن، مشاهده می‌کند» (هگل، ۱۳۹۲: ۲۷۹-۲۷۸).

در سیستم هگل، صیوروت دیالکتیکی هستی و معرفت تا وقتی که به درهم تنیدگی این دو در روح مطلق بینجامد، همچنان به پیش می‌رود و مقوله «شدن» هر بار به عنوان بر نهاد سه پایه‌ای جدید در نظر گرفته می‌شود و باز به محض استقرار، نقیضی و هم‌نهادی از درون آن زاده می‌شود و با به چالش کشیدن نهاد، برابر نهاد جدیدی را که مرحله تکامل یافته آگاهی پیشین است، خلق می‌کند تا اینکه نهایتاً به مقوله‌ای دست یابد که هیچ تضادی را در خود نداشته و وحدت بخش همه مقولات باشد. این مقوله که هگل آن را «روح مطلق» می‌نامد، کل نظام و واقعیت را دربرمی‌گیرد. در جریان چنین دیالکتیکی هیچ چیزی به کلی نابود نمی‌شود و بر اساس یک حوالت و تقدیر تاریخی، سوژه و ابژه دست به دست هم داده‌اند تا «روحي» را که در آغاز در دنیای تنگ و تاریک خود محصور و محدود بود، به مرحله آگاهی از طبیعت و دیگری و نهایتاً به مرحله خودآگاهی محض که در آن وحدت و یگانگی شگرفی میان متناهی و نامتناهی است، تعالی بخشد. در اینجا است که درمی‌یابیم علم و عالم و معلوم، یا عقل و عاقل و معقول، یکی است و چرا هگل می‌گوید «هر آنچه واقعی است، معقول است و هر آنچه معقول است، واقعی است».

۳.۵. مراتب تعالی روح در منطق

هگل همچنین در کتاب *دانش منطق* و برخی از دیگر آثار منطقی خود نظیر جلد نخست *دائرة المعارف علوم فلسفی*^۱، با تبیین دیدگاه خود در باب مقولات منطق، در واقع موضوع صیوروت روح در منزل آغازین آن و مواقف و آفات مختلف تجلی آن را به تصویر می‌کشد. مراد وی از مقوله «هستی»، وجود بحث، بسیط و کاملاً نامتعین و یا به تعبیر فلاسفه اسلامی، وجود لاشروط است که چیزی جز عدم و خلاً محض نیست و هیچ گونه محتوایی ندارد؛ زیرا هر نوع محتوایی برای آن تعینی خواهد بود. این خلاً مطلق، در واقع لاشیء و حاصل عدم همه چیزها، تعینات، کیفیات و خصال است. «خلاً با نیستی (Das Nichts) یکی است، پس هستی همان نیستی است.» (هگل، ۱۳۹۲: ۱۲۲). بدین‌گونه آشکار می‌شود که تصور محض هستی شامل تصور نیستی است. او چنین وجودی را فی نفسه غیر قابل شناخت می‌داند و برای اینکه قابل شناسایی گردد، باید تا حدودی جنبه «عدمی» در آن تزریق نمود. نکته جالب توجه در اندیشه هگل این است که اگرچه در اینجا مفهوم عدم در مقابل مفهوم وجود قرار می‌گیرد، اما این دو مفهوم یکدیگر را جذب و در عین حال منحل می‌کنند و سرانجام به مفهوم یا مقوله «صیوروت» که مقوله‌ای برتر است، ارتقاء می‌یابد. هگل در تبیین این مسئله از واژه آلمانی "Aufhebung"، به معنای جذب و انحلال و در عین حال، ارتقاء استفاده می‌کند.

از این رو، از دیدگاه هگل «حرکت»، ترکیبی از هستی و نیستی است که به ضرورت ذاتی منطقی از آن دو انتزاع می‌گردد و از نوع لازم و ملزوم‌هایی است که بی‌نیاز از جعل است. «هستی محض» ثابت است اما وقتی مقرون به عدم می‌گردد از حالت ثبات بیرون می‌آید. حقیقت وجود در واقع در عدم است و حقیقت عدم در صیوروت، و حقیقت صیوروت در وجود متعین. حقیقت همان امری است که در مرحله قبلی بوده و در مرحله بعدی تعالی و ارتقاء یافته، و تضاد میان این دو مرحله موجب حرکت ذاتی آن می‌گردد. البته باید توجه داشت که هگل وقوع حرکت را صرفاً در میان مفاهیم و مقولات ذهنی نمی‌داند، بلکه چنانکه پیشتر اشاره نمودیم، او قائل به صیوروت در عالم خارج (معقول)

^۱ گرچه منطق هگل با منطق ارسطویی و رواقیون و نیز منطق استعلایی کانت تفاوت دارد و اساساً همان معرفت‌شناسی است که پیشتر بدان پرداختیم.

و همچنین خود فاعل شناسا (عاقل) است. افزون بر این، او در مسئله حرکت در واقع «اصل غیریت» را جایگزین اصل «هوهویت» می‌کند. زیرا بنیان و اساس هر نوع تغییری بر غیریت است.^۱ از این رو، از نظر هگل فرآیند تجلی و چهره‌نمایی روح مطلق از خود در این عالم اساساً به منظور تعالی تدریجی آگاهی بشر بوده است؛ اما این تعالی بخشی صرفاً ناظر به بعد معرفتی انسان نبوده و بلکه به موازات آن در عالم طبیعت، و نیز در نزد سوژه خودآگاه نیز شاهد چنین تعالی و تکاملی هستیم. این چیزی است که ملاصدرا با اتکا به نظریه حرکت جوهری در صدد بیان آن بود.

۴. مقایسه آراء دو فیلسوف در باب حرکت

با مطالعه دقیق آثار و آراء ملاصدرا و هگل به عنوان دو اندیشمند مهم در حوزه تفکر شرقی و غربی و سپس تطبیق آن با یکدیگر درمی‌یابیم که به رغم اینکه این دو اندیشمند دارای مبانی فکری کاملاً متفاوتی بوده و در فضای فکری کاملاً جدا از هم سخن گفته و به ارائه نظام فکری خویش پرداخته‌اند، نقاط اشتراک فراوانی میان آنها وجود دارد. چنانکه پیشتر اشاره شد، مهم‌ترین دغدغه ملاصدرا در نظام فلسفی وی تلفیق برهان فلسفی، عرفان و قرآن است و تلاش می‌کند با گرایش‌های اشراقی خود به این مهم دست یابد. از سوی دیگر، چنانچه در پی این باشیم که در مجموعه آثار هگل به دنبال یافتن مهم‌ترین دلمشغولی و نگرانی او باشیم، متوجه خواهیم شده که «رابطه متناهی و نامتناهی» را می‌توان مهم‌ترین نگرانی وی به شمار آورد؛ به خصوص زمانی که به آثار اولیه وی در دوره جوانی او مراجعه می‌کنیم؛ زمانی که در مدرسه دینی توپینگن و بعدها برن و فرانکفورت مشغول تحصیل بود. با مطالعه آثار این دو فیلسوف مشاهده خواهیم کرد که: از یک سو ملاصدرا می‌کوشد تا با ارائه نظام تلفیقی جدید خود منازعات و مناقشاتی را که در طول اعصار و قرون متمادی میان متکلمین، حکما و

۱. یکی دیگر از نقاط افتراق هگل و حکمای گذشته در حوزه منطق، تفسیر وی از مقوله کمیت است. زیرا حکمای گذشته بر این باور بودند که «کمیت ۱» دو گونه است: کم متصل و کم منفصل. اما به نظر هگل معیار و میزان تبدل وجود به لا وجود گاهی اتصال است و زمانی انفصال. بنابراین او کم متصل و منفصل را تحت عنوان «کیفیت» مندرج می‌داند.

عرفا وجود داشته است، خاتمه دهد؛ و از سوی دیگر هگل تلاش می‌کند ضمن جمع کردن آراء و دیدگاه‌های فلسفی مهم گذشتگان ذیل نظام فکری و فلسفی خود، راه صعود و تعالی امر متناهی و محدود به سمت نامتناهی و مطلق و وحدت و یگانگی با آن را نشان دهد. اگرچه در طی این طریق یکی از روش دیالکتیک و قانون منطقی «نفی در نفی»^۱ و از فلسفه مدد می‌جوید و دیگری از اشراقات ربانی و سیر و سلوک عرفانی نفس. با این حال، در ادامه بحث به برخی از نقاط اشتراک و افتراق آراء این دو فیلسوف اشاره خواهیم کرد:

۱. اگرچه هر دو اندیشمند نسبت به مقوله حرکت و تأثیرگذاری آن در مراتب تشکیکی آگاهی دیدگاه مشابهی دارند؛ اما تفاوتشان در این است که هگل در تبیین فرآیند حرکت و سیورورت، به جنبه بسیار مهم «تدریجی و اتصالی بودن حرکت» توجهی نداشته و گویی حرکت را امری منقطع و منفصل تصور نموده است. حال آنکه در نظام صدرایی اتصال و استمرار در حرکت و وحدت امتداد از لوازم ماهیت و طبیعت حرکت است.

۲. در فلسفه هگل، حرکت از هستی نامتعیین آغاز می‌شود و نمی‌توان وجود را به صورت منحا‌ز و مستقل در نظر گرفت؛ زیرا وجود نامتعیین چیزی جز عدم نیست. به نظر او «وجود نامتعیین» همان

۱. قانون «نفی در نفی» را می‌توان اینگونه بیان کرد که؛ هگل معتقد است این مقوله نامتعیین محض چیزی جز عدم نیست و به یک سخن خلاً محض است و هیچ گونه محتوایی ندارد زیرا هر نوع محتوایی برای آن تعیینی خواهد بود. این خلاً مطلق، لاشیء است یعنی حاصل عدم همه چیزها و تعینات و کیفیات و خصال. خلاً با نیستی یکی است پس هستی همان نیستی است. و بدین گونه آشکار می‌شود که تصور محض هستی شامل تصور نیستی است. (هگل، ۱۳۷۱: ۱۲۲) هگل برای لفظ «عدم» یا «نیستی» از واژه (آلمانی) Nichts (Non-Being, Nothing) بهره می‌جوید. این واژه در فلسفه او بار معنایی خاصی دارد که بدون توجه به آن جنبه‌های اصلی فلسفی او نامفهوم است. به نظر هگل وجود بحث بسیط، غیر قابل شناخت است و در هر نوع شناسایی باید مفهوم «عدم» به نحوی و تا حدودی به آن تزریق گردد تا امکان هر نوع شناسایی فراهم آید. جالب توجه است که گرچه مفهوم عدم در مقابل مفهوم وجود است در فلسفه هگل این دو مفهوم یکی می‌گردد (مجتهدی، ۱۳۷۷: ۳۱۲).

چیزی است که از بطن عدم جدا می‌شود و «عدم» صرفاً فقدان وجود است. با این حال «وجود»، عدم هم هست؛ یعنی ضد وجود در خود آن پنهان است (گارودی، ۱۳۶۲: ۱۵۰).

۳. در حرکت جوهری ملاصدرا، ملاحظه می‌کنیم که روح با استناد به نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن، محصول صیورورت تدریجی و حرکت جوهری بدن است و 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 بزیاید. بدن تنها شرایط ظهور روح را فراهم می‌کند. روح صورتی است که نسبت به ماده بدن، کمال است و فعلیت تازه‌ای است که ماده بدن بدان دست می‌یابد. روح موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور خود نیازمند زمینه مادی است، اما در بقاء و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۹: ۳۴۷).

از این رو تصویری که ملاصدرا از رابطه نفس و بدن ارائه می‌کند، با حرکت جوهری (اشتدادی) مطابقت دارد و به موجب آن، وجود جسمانی یا بدن، گام به گام بر فعلیت‌هایش می‌افزاید و با حرکت اشتدادی از وجود مادی صرف به سمت وجود مجرد در حرکت است. لذا نفس در مراحل آغازین حرکت خویش به ادراکات حسی نایل می‌شود و این روند همچنان ادامه می‌یابد تا اینکه در اثر این حرکت، در نهایت به مجرد عقلانی محض برسد. در اینجا می‌توان مراتب کمالی نفس ملاصدرا را با مراحل معرفت در کتاب *پدیدارشناسی روح* هگل مقایسه کرد که از یقین حسی آغاز شده و با گذر از ادراک و فاهمه (Wissen)، در نهایت به یقین عقلی (Vernunft) می‌رسد.

۴. در اندیشه هگل آنچه در مقابل هستی قرار دارد، صیورورت و شدن نیست، بلکه «نیستی» است و از تقابل این دو صیورورت حاصل می‌گردد. لذا نمی‌توان هستی محض و شدن را به مثابه تز و آنتی تز در نظر گرفت. در نزد صدرالمتهلین و بر مبنای نظریه حرکت در جوهر، هستی بر دو گونه است: هستی ثابت و هستی سیال. موجوداتی وجود دارند که بودنشان و شیوه هستی یافتنشان، عین سیلان و گذر است و موجوداتی هم هستند که بودنشان عین ثبات و حضور است. اصل وجود فی حد ذاته به ثابت و سیال تقسیم می‌گردد. وجود سیال که همان وجود حرکت است خود نوعی و مرتبه‌ای از وجود است و نه ترکیبی از وجود و عدم. در واقع نوعی «بودن» است نه جمع میان بودن و نبودن. با پذیرش حرکت به عنوان یک کشش واحد، دیگر تعریف حرکت به غیریت، که هگل و بعضی از

فلاسفه مطرح کرده اند، صحیح نخواهد بود زیرا از لواحق و لوازم وحدت هویت خواهد بود. در هر حرکتی یک وحدت اتصالی (حرکت توسطیه) از اول تا آخر وجود دارد (همان: ۲۶-۲۴). بنابراین وقتی یک حرکت داریم، واقعاً یک موجود در پیش روی خود داریم. وحدت حرکت، وحدتی اتصالی است و این وحدت اتصالی عین وحدت شخصی است. به سخن دیگر، وقتی یک قطعه حرکت در پیش روی داریم، چه دست بر مبدأ آن بگذاریم و چه بر مقصد آن، در هر دو حال دست بر روی یک موجود نهاده ایم. حرکت یک واحد سیال متصل و پیوسته است و نه اجزاء منفصل. این اجزاء ساخته و اعتبار ذهن هستند و هر حرکتی وحدتی است در عین کثرت، یک وحدت واقعی که ذهن کثرت را برای آن اعتبار می‌کند.

۵. به نظر هگل، حرکت از تضاد هستی و نیستی استنتاج می‌شود و لذا برخی از شارحان هگل دیالکتیک وی را به طور کلی غیرمفید دانسته اند (Hegel, 1979: 141). به نظر آنها آنچه هگل و پیروان او آن را تناقض و جمع بین دو نقیض می‌نامند، با اجتماع نقیضین در منطق و فلسفه اسلامی فرسنگ‌ها فاصله دارد و اینکه در سیروورت و شدن، وجود و عدم با یکدیگر ترکیب می‌شوند و گذار جدالی دارند، بیشتر به استعاره و مجاز شبیه است تا توجیه و تفسیری برای حرکت. گرچه باید اذعان نمود که نقش تضاد در حرکت غیر قابل انکار است.

افزون بر اینها، چنانکه می‌دانیم مرکز ثقل سرتاسر کتاب پدیدارشناسی روح، عنصر «آگاهی» است. «آگاهی همانند روح در باز نمود خود با تکامل تدریجی‌اش خویشتن را از بی‌واسطگی و دورافتادگی بیرونی‌اش آزاد می‌سازد و به شناخت اصیل نایل می‌گردد» (Hegel, 1969: 58). از نظر هگل جریان فلسفه همواره صعودی بوده است و مراحل بعدی آگاهی، مراحل قبلی را به‌طور ضمنی در درون خود دارد. درست همان‌گونه که نفس از نظر ملاصدرا امری متکامل بوده و کمالات بعدی آن در جریان این حرکت و سیلان به ظهور و فعلیت می‌رسد. او ذوات شخصی موجود را کلی انضمامی می‌خواند که به صورت بالقوه و بسیط واجد کمالاتی است که بعداً در پی وساطت یا تغییر به فعلیت می‌رسند. لذا نزد هردو فیلسوف مشاهده می‌کنیم که غایت حرکت رو به سوی آزادی و فعلیت است.

۵. نتیجه‌گیری

مقوله حرکت در زمره ارکان اصلی فلسفه هردو فیلسوف محسوب می‌شود و بدون توجه و عنایت به آن، شناخت دقیق و درستی از نظام فلسفی آنان حاصل نخواهد شد. در فلسفه ملاصدرا بدون توجه به بحث قوه و فعل و حرکت، تبیین مسئله حرکت جوهری امکان پذیر نیست و در اندیشه هگل، روح مطلق در یک بستر تاریخی خود را متجلی نموده و موجب تعالی تدریجی آگاهی بشر و تکامل عالم طبیعت می‌گردد. هگل معتقد است که اصل جامع بین نفس و جسم، روح مطلق و امر نامتعینی است که سرچشمه و منشأ همه کمالات است. هگل در توضیح آراء خود در این زمینه همان استدلالی را نقل می‌کند که «هراکلیتوس» درباره جوهر آتشین؛ ولذا باوجود اینکه بسیاری از مادیون فلسفه او را مادی و ماتریالیستی تلقی کرده‌اند، دیدگاه وی به سمت مذهب همه خدانگاری گرایش داشته و در باب حرکت و صیوروت روح و تدریج و تدرج تاریخی آن تا حد زیادی با آراء ملاصدرا همخوان و منطبق است.

اگرچه میان حکمت صدرالمتألهین و فلسفه هگل از حیث مبنا و محتوا تفاوت و تمایز آشکار می‌توان یافت لیکن چنانکه گذشت در مورد ماهیت و مقوله حرکت و قوه و فعل می‌توان نسبت‌های فراوانی در این دو تفکر یافت. پویایی و حالت دینامیکی طبیعت، اساس بحث هر دو متفکر است. نگاه متفکرانه به حرکت و مقوله قوه و فعل و کمال از اهم نتایجی است که از هر دو نظام فکری نتیجه می‌شود و از این حیث میان حرکت در حکمت صدرا و حرکت و دیالکتیک در فلسفه هگل، و خصوصاً فلسفه تاریخ وی، اشتراکاتی می‌توان یافت. طرح مراتب تشکیکی وجود و بحث حرکت جوهری از مهم‌ترین نظرات ملاصدرا است که در فلسفه هگل و رویکرد تاریخی وی به عالم به نحوی دیگر متجلی شده است.

منابع

- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۸۶) *فنونولوژی روح*، ترجمه زیبا جبلی، انتشارات شفيعی، چاپ دوم.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۵۶) *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت انتشارات دانشگاه صنعتی، چاپ بیست و پنجم.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۶۷) *مقدمه ای بر پدیدار شناسی روح*، ترجمه محمود عبادیان، انتشارات انزلی، چاپ اول.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۶۸) *خدایگان و بنده*، ترجمه حمید عنایت انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۸۷) *مقدمه ای بر پدیدار شناسی روح و زیبایی شناسی*، ترجمه محمود عبادیان، نشر علم چاپ اول.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۷۸) *تاریخ فلسفه*، ترجمه زیبا جبلی، انتشارات شفيعی، چاپ اول.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۱) *دانشنامه علوم فلسفی (فلسفه ذهن)* ترجمه زیبا جبلی، انتشارات شفيعی چاپ اول.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۲) *دانشنامه علوم فلسفی (علم منطق)*، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات لاهیتا چاپ اول.
- استیس، و.ت، (۱۳۷۱) *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، جلد اول، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ نهم.
- استیس، و.ت، (۱۳۷۱) *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، جلد دوم، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ نهم.
- اکبری رضا، و دیگران (۱۳۸۶) *ملاصدرا به روایت ما*، نشر بین الملل چاپ اول.
- اکبری رضا، و دیگران (۱۳۸۶) *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

- ارسطو (۱۳۸۵)، سماع طبیعی، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو.
- ارسطو (۱۳۸۷)، متافیزیک، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو.
- اینوود، مایکل (۱۳۸۹)، فرهنگ فلسفی، ترجمه حسن مرتضوی، چاپ دوم، انتشارات نیکا.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۲)، تاملات هگلی درس های درباره پدیدار شناسی ذهن هگل، نشر نی، چاپ اول
- دژراکام، علی (۱۳۷۷)، تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مطهری، مؤسسه فرهنگی معاصر، چاپ دوم.
- دهقانی محمودآبادی، محمدحسین (۱۳۸۹) «ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۱۲۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۸) اسفار اربعه، مترجم و شارح عبدالله جوادی آملی، تهران: نشر الزهراء.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۰) المبداء و المعاد، مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات بوستان.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۵) اسرار الایات، تصحیح محمد موسوی، تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۱) الاسفار الربعه، جلد سوم، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۱) الاسفار الربعه، جلد چهارم، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ دوم.
- شیخ رئیس بوعلی سینا (۱۴۱۳)، الاشارات و التنبيهات، نمط سابع، اشاره اول، بیروت: موسسه النعمان.
- صادقی ارزنگاری، محمد امین (۱۳۸۸)، نتایج کلامی حکمت صدرایی، بوستان کتاب، چاپ اول.

- صادقی علی (۱۳۸۴)، آزادی و تاریخ تاملاتی در باب دیالکتیک هگل، نشر پرسش، چاپ اول.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۷۹)، سیر حکمت در اروپا، نشر البرز، تهران، چاپ سوم.
- فولکیه، پل (۱۳۷۰)، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات تهران، چاپ اول.
- شیرازی صدرالدین محمد (۱۳۹۰)، بنیاد حکمت برتر: ترجمه و شرح و تحقیق شواهد الربوبیه، کبیریحیی (ترجمه)، بوستان کتاب، چاپ اول.
- کوربن هانری (۱۳۶۹)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات توس، چاپ اول.
- گارودی، روزبه (۱۳۶۲)، شناخت اندیشه هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
- مهرنیا، حسن (۱۳۸۷)، « مراتب تجلی روح در تاریخ»، مجله فلسفه دین، سال ششم، شماره ششم.
- مجتهدی کریم (۱۳۸۵)، درباره هگل: مجموعه مقالات، نشر امیر کبیر، چاپ سوم.
- مجتهدی کریم (۱۳۷۷)، منطقی از نظرگاه هگل، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- هیبولیت ژان (۱۳۷۱)، پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل، اقتباس و تالیف کریم مجتهدی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه یونان، جلد ۶ الیایان ترجمه مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز.
- Hegel, G.W.F. (1975) *Hegel' Logic*, Translated by William Wallace, Oxford university press.
- Inwood, M.J. (1994) *Hegel*. London and Boston and Melbourne and Henley: Routledge and Kenganpaul
- Hegel, G.W.F (1969) *Hegel's Science of Logic*. A.V. Miller, New York: Humanity.
- Edwards, Paul (۱۹۶۷) *The Encyclopedia of Philosophy*, Vole.3, The Macmillan Company and the Free Press: New York.
- Michael Forster (1979) *Companion to Hegel/ Hegel's dialectical method*.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی