

# بررسی نظرات ملاصدرا و هگل در مورد

## هستی و نیستی

محمدحسین کمالی نژاد

تاریخ دریافت: ۸۴/۱۲/۴

استادیار آموزش سازمان آموزش و تحقیقات کشاورزی

تاریخ تأیید: ۸۵/۱/۲۷

### چکیده

دیدگاه ملاصدرا و هگل نسبت به این دو مقوله اساسی، متأثر از سنت فلسفی است که به آن تعلق دارند. در سنت غربی هگل با دوگانگی عین و ذهن مواجه است و در سنت اسلامی ملاصدرا با دوگانگی وجود و ماهیت. هگل برای رفع آن، با قول به نظریه مطلق، همه چیز را درونی فاعل شناسا (مطلق) می‌داند؛ دیگر عین امری در برابر مطلق نیست. ملاصدرا هم با قول به اصالت وجود، هستی را عین تعقیق می‌داند. از نظر او هر امری به اندازه برخورداریش از وجود حقیقی است، اعم از اینکه آن امر عینی باشد یا ذهنی. ولی برای هگل چون از موضع مطلق بحث می‌کند دیگر عین مطرح نیست. لذا بحث هستی‌شناسی و منطق به هم نزدیک یا حتی یکی می‌شود. در نتیجه هگل در کتاب منطق بحث از وجود می‌نماید. وازگان کلیدی: هستی (وجود)، نیستی (عدم)، شدن، مطلق

ملاصدرا و هگل از فیلسوفان بزرگ دو سنت فلسفه اسلامی و غربی هستند. اهمیت این دو فیلسوف از دیدگاه‌های مختلف ممکن است دلایل متعددی داشته باشد. به طور یقین یکی از دلایل اصلی عظمت آن دو، تأثیر شگرفی است که در فلاسفه بعد از خود داشته‌اند. از آنجائی که آنها به دو سنت فلسفی متفاوت تعلق دارند، در هر گونه بررسی و مقایسه میان این دو لازم است که به تفاوت‌های مبتیایی آنها توجه شود. در مقاله حاضر مبنای اصلی در بررسی نظریه هگل عمدتاً کتاب *علم منطقی* و تا حدی کتاب *پدیدارشناسی* است و در بررسی دیدگاه ملاصدرا، بیشتر کتاب *اسفار اربعه* و تا حدودی برخی کتب دیگر مد نظر بوده است. در این میان از نظریات برخی از مفسران آراء این دو فیلسوف و صاحب نظران فلسفه هم استفاده شده است، که در جای خود به آنها اشاره شده است. نخست به بررسی نظر هگل در مورد هستی و نیستی می‌پردازیم.

او در جستجوی یک نقطه آغاز برای فلسفه است. او می‌خواهد یک آغاز بی‌واسطه و بدیهی برای فلسفه بیابد، زیرا اگر این نقطه بی‌واسطه نباشد دیگر آغازین نیست و باید به آن واسطه توجه نمود. اگر بدیهی هم نباشد فلذا باید در جستجوی امری روشن‌تر از آن بود. بنابراین آن نقطه چه به لحاظ ثبوتی و چه به لحاظ اثباتی باید بی‌واسطه باشد. هگل معتقد است که این امر آغازین هستی یا وجود است.

فلذا در این خصوص چنین می‌گوید: «این آغاز باید مطلق، یا آنچه مترادف با آن است، باشد، یک آغاز مجرد، و بنابراین نباید چیزی مفروض آن باشد، باید نه واسطه‌ای داشته و نه زمینه‌ای، بلکه خودش باید زمینه کل علم باشد ... بدین ترتیب این آغاز هستی محض است» (Hegel, 1995:10).

اما این هستی که خود بدیهی و بدون میانجی است، چیست؟ اگر در خود هستی تأمل کنیم، هستی صرف و محض را در نظر بگیریم و سعی نماییم تا از آن مشخصه‌ای ارائه دهیم، ملاحظه می‌کنیم که دستمان خالی است و چیزی برای ارائه نداریم. هستی ضمن اینکه بدیهی و روشن است وقتی به حقیقت آن می‌اندیشیم و سعی داریم تا آن را بیان نماییم چیزی نمی‌یابیم. یعنی اینکه در هستی محض و صرف هیچ امر متمایز کننده‌ای که بتوان از آن در تعریف هستی استفاده کرد، وجود ندارد. در نتیجه وجود محض با عدم یکی می‌شود یعنی، مفهومی که تاکنون بسیار بدیهی و روشن بود اکنون با نیستی و عدم یکی می‌شود. اما عدم محض هم فقدان صرف است. فلذا حقیقت چیست و چگونه می‌توان به آن پی برد؟ هگل در این مورد چنین می‌گوید: «حقیقت نه هستی و نه نیستی است. بلکه حقیقت آن هستی است که به نیستی گذر کرده است نه اینکه می‌گذرد» (ibid: 83).

او می‌گوید که، این دو در کنار هم و با هم سازنده حقیقت هستند و هستی بی‌تعیین تهی و بی‌محتواست؛ و چون این هستی محض است و هیچ تعین و تمایزی ندارد، همان نیستی است. لذا هستی چون فاقد هرگونه تعین است هیچ شناخت و شهودی نمی‌توان از آن داشت پس همان عدم است. اما عدم هم که عین نیستی و فقدان است، آن هم هیچ تعینی ندارد؛ عدم صرف یعنی فقدان محض. اما وقتی به نیستی می‌اندیشیم، اندیشه و شهود تهی است. ولی خود اندیشه و تفکر هست اما متعلق آن فقدان و عدم است؛ یعنی صرف شهود و تفکر، بدون هر گونه محتوایی؛ حال مشاهده می‌کنیم که تفکر و شهود در مورد هستی نیز چنین بود، بنابراین هستی و نیستی، هر دو بی‌محتوا و فاقد هر نوع تعینی هستند. لذا از دیدگاه هگل هیچکدام از اینها حقیقت نیستند. نزد هگل حقیقت باید دارای محتوای معین باشد و هر محتوایی شامل سلب و ایجاب است. بدین ترتیب که جنبه سلبی آن عامل مغایرت و جنبه ایجابی آن همان محتوا و هستی معین است. یعنی یک شیء معین در عین حال که از هستی برخوردار است، یک شیء خاص بوده و شیء دیگری نیست و به همین دلیل معین است. هگل این موضوع یعنی همراهی سلب و ایجاب در یک امر حقیقی، را به گذر هستی به نیستی و بالعکس تعبیر نموده است. او این گذر و عبور را با لفظ «شدن» بیان نموده است و معتقد است که هستی و نیستی هم متحدند و هم متمایز. متحدند یعنی، در مرحله‌ای که محض هستند یکی می‌باشند، اما بلافاصله یکی به دیگری گذر کرده سپس از هم متمایز می‌شوند، اما در عین حال جدا نشدنی و غیر قابل تفکیک هستند چرا که حقیقت محصول آمیختگی آنها با یکدیگر است. بنابراین در مقوله

شدن ویژگی عمده و اصلی هستی و همین‌طور نیستی، تعیین آنهاست. یعنی یک شیء، یک هستی معین و غیر محض است، چرا که محدود به عدم محض بلکه عدم یک شیء خاص است، مثلاً صدنلی، کفش و ... نیست. این نیستی نه عدم مطلق بلکه نیستی اشیاء معین دیگر است. هگل در اینجا نتیجه می‌گیرد که این نیستی و هستی خاص جدا ناشدنی و غیر قابل تفکیک هستند و در عین حال از یکدیگر کاملاً متمایز می‌باشند. در نتیجه از دیدگاه هگل وحدت هستی و نیستی که در عدم تعیین آنها قرار دارد مربوط به هستی و نیستی محض و صرف است و به واقع در مرحله بی‌واسطگی است، ولی در مرحله بعد در حالت تعیین (که به تعبیر هگل گذر یکی به دیگری است) یعنی در مقوله شدن از هم متمایز می‌شوند، ولی در این مرحله هم با وجود تمایز از هم جداشدنی نیستند.

بنابراین هگل قائل به دو مرحله می‌شود یکی مرحله محض و عدم تعیین که وحدت هستی و نیستی است و دیگری مرحله تعیین و تمایز که مرحله شدن است. او می‌گوید که نباید احکام این دو مرحله را با هم آمیخت بلکه باید دقت در تمیز این دو نمود. نمونه‌ای از این اختلاط را هگل در مثال معروف کانت در مورد صد تالر خیالی و حقیقی می‌داند.

کانت معتقد است که هستی، یک محمول واقعی نیست چون هیچ چیز به مفهوم صد تالر خیالی نمی‌افزاید تا بگوییم که موجب تفاوت آن با صد تالر واقعی است، یعنی مفهوم صد تالر واقعی و خیالی هیچ تفاوتی با هم ندارند. به گزارش هگل کانت ادعا دارد تفاوت میان این دو صد تالری در تأثیری است که صدتالری واقعی در افزایش خوشبختی من دارد در حالی که صد تالری خیالی چنین افزایشی در خوشبختی من ایجاد نمی‌کند (ibid: 87).

هگل معتقد است در اینجا یک مغالطه روی داده است و آن عبارت است از تسری حکم هستی و نیستی محض به هستی و نیستی معین: وقتی هستی در بین عوامل مؤثر در خوشبختی موجب افزایش خوشبختی می‌شود، در نتیجه معلوم می‌شود که جزئی از آن مجموعه است و در کنار سایر اجزائی که مجموعه خوشبختی فرد را تشکیل می‌دهند قرار می‌گیرد لذا می‌توان نتیجه گرفت که این هستی نه هستی محض، که یک هستی معین و جزئی است. در ادامه می‌گوید هستی معین در حکم عدم معین نیست. مشاهده می‌کنیم که کانت در این مورد حکم هستی محض را به هستی معین سرایت داده است.

هگل در بخش حکم کتاب منطقی بار دیگر متعرض هستی می‌شود. او حکم را تحقق مفهوم می‌داند. بدین ترتیب که چون هر گونه تحقق نیازمند تعیین است، هر مفهومی که قرار است محقق شود می‌بایست معین گردد. لازمه تحقق تعیین و محدودیت است. مفهوم هم جهت تحقق باید معین شود. این تعیین در مورد مفهوم همانا تحقق آن در اجزاء حکم است لذا مفهوم به نوعی به آن اجزاء یعنی موضوع و

محمول و رابطه تقسیم و در قالب آنها معین می‌شود. فلذا وحدت مفهوم در حکم تبدیل به ترکیب این اجزاء می‌شود. از این سه جزء موضوع و محمول اجزاء قائم به ذات هستند. عامل ترکیب و پیوند دهنده این دو جزء رابطه است. رابطه ظرف تحقق وحدت موضوع و محمول است. البته این به معنای استقلال رابطه نیست. یعنی رابطه همان ظهور وحدتی است که در مفهوم هست. عینیت آن وحدت همین رابطه است که در حکم ملاحظه می‌شود.

هگل خود در کتاب منطق چنین می‌گوید: «اعاده وحدت مفهوم، با برقراری آن، هدف حرکت (دیالکتیکی) حکم است. آنچه از قبل در حکم حاضر است از یک سو قیام بالذات موضوع و محمول است، اما چون فرض می‌شود که محمول همان موضوع نیست، با یک تناقض روبرو می‌شویم که باید مرتفع و مؤدی به نتیجه گردد. فلذا چون موضوع و محمول فی نفسه و لِنفسه خودشان تمامیت مفهوم هستند و حکم تحقق مفهوم است، حرکت به پیش آنها (نوعی) توسعه می‌باشد، (یعنی) هر چه که از آن پدید می‌آید از قبل در آن حاضر است، بدین ترتیب اثبات صرفاً نوعی تبیین است. (حرکت آنها) یک بازتاب است از آن جهت که آنچه را که در حدود این حکم از قبل حاضر است مقرر می‌دارد، اما حتی خود این برقراری از قبل حاضر است (و) آن رابطه میان حدود است» (ibid:630). این برقراری رابطه حکم در واقع همان ظرف تحقق است که به واسطه آن حکم عینیت و تحقق مفهوم است ولی همچنان که ذکر شد این ظرف نیز قبلاً در مفهوم هست و آن وحدتی است که در مفهوم موجود است و رابطه حکم در واقع بازتاب همان وحدت و یگانگی مفهوم است.

حال می‌پردازیم به نظرات ملاصدرا، ماهیت و وجود یا چیستی و هستی دو اصطلاحی است که توسط فلاسفه قبل از ملاصدرا نیز استفاده می‌شده است ولی ملاصدرا نخستین فیلسوفی بود که بحث اصالت وجود را مطرح نمود. اما منظور وی از اصالت وجود چیست؟ ملاحظه می‌کنیم در مورد هر شیء دو مفهوم چیستی و هستی قابل تفکیک است، اما آیا این به معنای مرکب بودن هر شیء از دو جزء یعنی هستی و چیستی یا وجود و ماهیت است؟ از نظر ملاصدرا در واقع هر شیء شامل دو جزء نیست بلکه یک حقیقت است. او با دلایلی که ارائه می‌دهد<sup>۱</sup> اثبات می‌کند آنچه که عینیت دارد هستی یا وجود است و اصولاً عینیت و وجود یک چیز هستند و تحقق از آن وجود است، هستی اصالت دارد. مفهوم وجود مفهومی است که مصداق آن در تمام اشیاء، حقیقت آنها را تشکیل می‌دهد و این مفهوم به یک معنا بر آنها اطلاق می‌شود. در این صورت هستی امری تشکیکی، دارای شدت و ضعف است. یعنی هستی حقیقت دارای مراتب است و ما به الامتیاز در آن عین ما به الاشتراک است. اما مفهوم وجود، مانند سایر مفاهیم امری ذهنی است. وجود عینی هیچ‌گاه به عالم ذهن نمی‌آید، یعنی مرتبه‌ای از هستی که از آن به وجود عینی تعبیر می‌کنیم امکان ندارد که در عالم ذهن وارد شود. او

مفهوم وجود را مانند بسیاری از مفاهیم دیگر از نوع معقولات ثانی می‌داند و نسبت آن را به وجود عینی مثل نسبت انسانیت به انسان و سفیدی به سفیدی می‌داند و همین‌طور نسبت آن به ماهیت مثل عنوان سفیدی است به یخ. بهر حال این مفهوم وجود، مانند وجود عینی طارده عدم نیست و خود در خارج از معدومات است. این وجود مفهومی بنا بر گفته ملاصدرا گاهی وجود اثباتی هم نامیده می‌شود. همچنان که در سطور بالا ذکر شد ملاصدرا وجود ذهنی را مرتبه‌ای از مراتب وجود می‌داند. وجود ذهنی همان وجودی است که مفاهیم و ماهیات اعم از اینکه مصداق عینی داشته باشد یا نه، به آن موجودند.

ملاصدرا دلایل متعددی در اثبات وجود ذهنی بیان می‌کند که در این مقال فرصت بیان مختصر آنها نمی‌باشد (همان: ج ۱، ۲۶۸). در سلسله مراتب هستی وجود ذهنی با اینکه مجرد است بعد از عالم ماده قرار دارد. لذا دارای آن آثار و خواص وجود عینی نیست. یعنی چون وجود ذهنی معلول ذهن انسان است لذا تأثیر آن از وجود عینی کمتر است، وجود ذهنی از وجود عینی ضعیف‌تر است و آن وابسته به هستی انسان است بنابراین در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد (همان: ۲۶۴). تذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که تقسیم وجود مطلق به عین و ذهن نسبت به انسان معنا دارد، البته روشن است که وجود ذهنی آثار خاص خودش دارد یعنی چنین نیست که وجود ذهنی در عین اینکه مرتبه‌ای از هستی است فاقد هر گونه اثری باشد. اگر صرف داشتن آثار را مد نظر قرار دهیم همه موجودات عینی هستند چون وجود در هر مرتبه‌ای عین تحقق است. وجود ذهنی تنها فاقد آثار وجود عینی است نه اینکه هیچ اثری نداشته باشد (همان: ۲۶۴، حاشیه علامه طباطبایی «ره»).

تقسیم دیگری از وجود را نیز ملاصدرا مطرح می‌کند و آن تقسیم وجود است به رابط و رابطی. مبنای این تقسیم چنین است که اگر به وجود نظر مستقیم داشته باشیم یعنی مقصود و منظور خود وجود باشد آن وجود رابطی است ولی اگر همچون آینه باشد و صرفاً نظر آلی به آن داشته باشیم یعنی خود آن به طور مستقل مورد نظر نباشد آنگاه چنین وجودی وجود رابط است. ملاصدرا برای توضیح بیشتر موضوع ساختمان قضا یا را مطرح می‌سازد می‌گوید در قضا یا، همواره به انتصاب محمول برای موضوع یا عدم آن توجه می‌شود. در این حالت نسبت میان موضوع محمول به صورت آلی در نظر گرفته شده است و التفات مستقیمی به آن نیست. این نسبت همچون آینه‌ای است که ما به تصویر درون آن توجه داریم نه خود آینه، به موضوع و محمول و اینکه محمول منتسب به موضوع است توجه داریم. از این رو هستی محمول برای موضوع هستی رابطی است. ولی اگر به کیفیت انتساب محمول برای موضوع نظر داشته باشیم این هستی، رابط است. چنین وجودی وابسته به دو حاشیه حکم یعنی موضوع و محمول است. بنابراین وجود فی نفسه آن همان موجود بودن به واسطه هستی موضوع و محمول است.

در نظر ملاصدرا وجود معلول نسبت به علتش همان وجود رابطی است و این خلاف نظر قدما است که وجود معلول را موجود مربوط می‌دانستند، او هستی معلول را نسبت به علت عین تعلق و وابستگی می‌داند (وجود رابطی) نه امری وابسته و متعلق (همان: ۳۲۷-۳۲۸). ملاصدرا به لحاظ مصداقی برای وجود سه مرتبه قائل می‌شود:

اول) مرتبه احدیت و غیبت مطلق است که هیچ علمی به آن نداریم و هیچ ادراکی قادر به درک آن نیست این مرحله، مرحله وجود صرف و هستی محض است و به هیچ تعینی متعین نیست؛ دوم) وجود مقید است که به انواع تعینات و قیود معین است و وابسته به غیر و لغیره است لذا به وسیله احکام معین توصیف و تحدید می‌شود؛

سوم) وجود مطلق یا منبسط است این مرتبه از وجود مبدأ تحصیل و فعلیت است و هیچ حد و تعینی ندارد و به صورت ماهیات ظاهر می‌شود به عبارت دیگر این مرتبه از وجود نسبت به تعین و تحدید لایبشرط است و اینکه مطلق یا منبسط است، یعنی خود تعین خاصی جز تحقق ندارد و همه تعینات و ماهیات را می‌پذیرد با مجردات، مجرد یا مادیات، مادی و با جواهر، جوهر و با اعراض، عرض است و در عین حال کلی نیست. چرا که از ویژگی‌های امر کلی یکی مفهومی بودن و دیگری ابهام آن است ولی این وجود که عرفاً از آن تعبیر به حق مخلوق به می‌کنند امری مفهومی و ذهنی نیست و از سوی دیگر ابهامی هم ندارد و خود مبدأ تحصیل و فعلیت است و همه ماهیات و تعینات بی‌واسطه به آن عارض می‌گردند. حصول و بروز ماهیات و تعینات خاص به این وجود است، نه اینکه این امور موجب حصول آن باشند (همان: ج ۲، ۳۲۷).

به نظر می‌رسد مراتب وجود در نزد ملاصدرا در اصل همان دو مرحله اول و سوم یعنی، وجود محض و غیب مطلق و این وجود منبسط باشد و مرتبه دوم همان مرتبه سوم است بعد از تعین. چرا که ویژگی تعلقی بودن که برای مرتبه دوم ذکر می‌شود، ویژگی مرتبه سوم نیز هست استقلال و عدم وابستگی تنها شایسته مرتبه اول، یعنی وجود واجب مطلق است. وقتی ما به موجود خاص از آن جهت که تعلق به غیر دارد و ممتاز به هویت خاص و ماهیت معین است، می‌توانیم آن را همان مرتبه دوم محسوب نمائیم ولی وقتی به صرف تحقق و هستی نظر داریم در این حالت وجود منبسط و مطلق که منشأ تحصیل و تحقق است نیز به عنوان مرتبه سوم مطرح می‌گردد.

از دیدگاه دیگر ملاصدرا برای وجود تقسیمات و مراتبی قائل می‌شود. به جهت ترتب آثار عینی و یا عدم ترتب آن، وجود را به مفهوم وجود و مصداق آن و به جهت نحوه حضور ماهیات و مفاهیم در ذهن انسان، آن را به وجود عینی و ذهنی تقسیم می‌کند. همچنین به لحاظ اینکه جنبه آلی داشته و یا مستقیماً مورد نظر باشد به وجود رابط و رابطی تقسیم می‌نماید.

او به هنگام بحث در مورد نفس می‌گوید نفس با دو نوع عدم آمیخته است: «عدم تحلیلی عقلی که در خارج ما به ازاء ندارد و دیگر عدم حقیقی و واقعی که ترکیب با وجود دارد مثل قوه و فعل» (همان: ج ۷، ۲۵۸-۲۵۹). در مورد حقیقت این دو قسم باید توجه کنیم که آن قسم عقلی به نوعی در واقع موجود است هر چند هستی آن تبعی و ظلی است، به وجود ذهنی موجود است. این مفهوم عدم که یک مفهوم تحلیلی عقلی است ابایی از اتصاف به وجود ندارد بنابراین در این معنی متناقض با وجود نیست و طارد عدم هم نیست او خود می‌گوید: «هیچ مفهومی نیست مگر اینکه در عقل و یا در خارج تحقق دارد» (همان: ج ۱، ۳۴۴). لذا وقتی قائل به تحقق عدم می‌شویم معنای آن همان وجود داشتن در ذهن، به وجود ذهنی است. اما منظور از عدم حقیقی همان قوه یا استعداد است که اکنون معدوم است و شیء منتظر آن است، این ویژگی نفس است که مرکب از قوه و فعل است. ملا صدرا می‌گوید: «بدان عدم بما هو عدم نه معقول است و نه موجود» (همان: ۳۵۰). بنابراین مفهومی که ما از آن در ذهن داریم به حمل اولی ذاتی عدم است و نه به حمل شایع صناعی یعنی خود این مفهوم از مصادیق عدم نیست (همان: ۳۴۵).

اما آن عدمی که گفته می‌شود از مبادی مقوم موجودات است آن هم یک تصور و تحلیل عقلی بیش نیست و در واقع هم چیزی جز فقدان و قصور که ماده در اثر بعد از منبع کمال و شرف بدان مبتلا است نمی‌باشد این عدم شرط تغییر و تبدیل است لذا در حرکت جوهری قائل به آن هستیم و در هر حرکت و تغییر تدریجی شرط است در هر تغییری که هستی تدریجاً و به صورت زمانی و مکانی تغییر می‌کند این عدم مطرح می‌شود با تغییرات هستی عدم نیز معنا می‌یابد هر جزئی عدم جزء قبل و جزء بعد است و لذا برای عدم در تقوم ماده جایگاهی در نظر گرفته می‌شود (همان: ج ۵، ۲۷۸-۲۷۹).

در بررسی وضعیت دو فیلسوف ملاحظه می‌کنیم که هر دو وارث نوعی ثنویت فلسفی هستند. آنها سعی می‌کنند تا بر این ثنویت فائق آیند. هگل با دوگانگی عین و ذهن مواجه است. آن میراث دکارت فیلسوف فرانسوی است. چنانکه می‌دانیم دکارت در جهت دستیابی به علم یقینی با روش شک دستوری در همه چیز از داده‌های حواس تا امور بدیهی عقلی شک نمود و تا آنجا پیش رفت خود همین شک تبدیل به عامل یقین شد. به این ترتیب که می‌گوید من نمی‌توانم در عین حال که فکر می‌کنم چیزی نباشم، فلذا نتیجه می‌گیرد که من هستم چون فکر می‌کنم (دکارت، ۱۳۶۱: ۵۰).

دکارت پس از وصول به یقین سعی می‌کند تا تمامی معارفی را که قبلاً در آنها شک نموده بود با اتکاء به این یقین بازسازی نماید. از اولین اموری که دکارت بعد از شناخت من متفکر آن را تمیز داد، وجود دو جوهر متمایز نفس و بدن (جسم) بود. یکی فکر می‌کرد و بعد نداشت و آن یکی یعنی جسم (بدن) بعد داشت و فکر نداشت. مسئله مهمی که مطرح شد، رابطه این دو جوهر بود. جوهر روحانی

یا نفسانی ما چگونه با جوهر جسمانی که همان بدن باشد ارتباط برقرار می‌کند و می‌تواند در آن مؤثر و یا از آن متأثر باشد. همه تلاش دکارت جهت یافتن پاسخی شایسته برای این مسئله نتیجه رضایت بخشی به دنبال نداشت و این دوگانگی همچون میراثی پر زحمت برای فلاسفه بعد از وی باقی ماند. اما این دوگانگی تنها به نحوه ارتباط کلی این دو (جوهر) محدود نماند بلکه به برخی جنبه‌های خاص‌تر نیز کشیده شد. یکی از این موارد مبحث معرفت و شناخت بود. بحث شناخت نزد کانت اولویت و ضرورت ویژه‌ای یافت، چرا که بنا بر نظر وی همه بحث‌های مابعدالطبیعی که فلاسفه در طول تاریخ در زمینه‌های مختلف هستی‌شناسی و ... انجام داده بودند منوط است به تعیین تکلیف محدوده دانش بشر. و تا این کار انجام نشود مباحث دیگر وجاهت منطقی ندارد (کانت، ۱۳۶۷: ۸۳).

از سوی دیگر در حوزه فلسفه اسلامی، ملاصدرا نیز همچون دکارت، وارث نوعی ثنویت بود. میراث وی ثنویت هستی و چیستی یا وجود و ماهیت بود. تمایز میان هستی و چیستی از موضوعاتی بود که توسط فلاسفه بزرگی همچون فارابی و ابن‌سینا مطرح شده بود. به طور مثال فارابی در این مورد چنین گفته است: «هریک از اموری که ما پیرامون خود می‌یابیم دارای ماهیت و وجود (هویت) است، ماهیت عین وجود نیست؛ و نه وجود (به عنوان جزء مقوم) داخل در ماهیت است. اگر ماهیت انسان عین وجودش بود، هر گاه شما در ذهن خود ماهیت انسان را تصور می‌کردید، بدان وسیله وجود او را می‌شناختید ... و نه وجود داخل در ماهیات این اشیاء است. و اگر نه وجود جزء مقوم ذاتی آنها خواهد بود، و تصور یک ماهیت بدون آن کامل نخواهد بود و رفع آن از ماهیت مطلقاً غیر ممکن خواهد بود حتی در تخیل و توهم، به طوری که وجود در مقایسه با انسان مثلاً همان نسبت جسمیت و حیوانیت را خواهد داشت» (ابن‌رئیس، ۱۳۶۸: ۵۶). همچنان که ملاحظه می‌شود معلم ثانی با دقت و به طور کاملاً روشن میان وجود و ماهیت قائل به تفکیک گردیده و آن دو را از هم متمایز می‌داند. ابن‌سینا هم وجود را متمایز از ماهیت می‌داند و در این مورد می‌گوید: «گاه اتفاق می‌افتد که معنی مثلث را می‌فهمی و مع هذا شک می‌کنی که آیا آن (مثلث) موصوف به (وجود) عینی و انضمامی است یا (موجود) نیست. علی‌رغم تصویری که در ذهن خود داری که مثلث مرکب از یک خط و یک سطح است. مع هذا ممکن است این مفهوم و تصور را که آیا آن وجود دارد یا نه نداشته باشی» (ابن‌سینا، ۱۴۰۲: ج ۳، ۴۴۳).

شیخ شهاب الدین سهروردی هم به مسئله مزبور یعنی دوگانگی ماهیت و وجود اشاره می‌کند. هر چند او نهایتاً وجود را امری اعتباری می‌داند ولی به هر حال همین نشان دهنده طرح مسئله برای اوست. وی در کتاب مقوامات می‌گوید: «بدان چون حمل وجود بر امور مختلف صحیح است پس جزء ذات هیچکدام از آنها نیست و آن صفتی است که به صورت اعتباری به آن اضافه شده است» (سهروردی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۱۶۸).



او در کتاب *تلویحات* می‌گوید: «اینکه بگوییم وجود در خارج بر ماهیت اضافه شده است و زاید بر آن است صحیح نیست و دلیل این کار هم این باشد که ما ماهیت را بدون وجود تعقل می‌کنیم مثل اینکه صفات عنقا را می‌شناسیم ولی نمی‌دانیم که هست یا نه» (همان: ۲۲). بدین ترتیب می‌خواهد اعتباری بودن وجود را ثابت کند و به نوعی این دوگانگی را به یگانگی تبدیل کند. خواجه نصیرالدین طوسی هم در *شرح اشارات* و در تفسیر نظر ابن‌سینا، معترض این دوگانگی شده است و بدون اعتراض و یا انتقادی نظر او را شرح می‌دهد: «او (ابن‌سینا) می‌خواهد تفاوت میان ذات و وجود شیء در خارج را بیان کند همچنان که در منطق به آن اشاره نموده است، ولی در اینجا می‌خواهد بین عللی که شیء در موجود شدنش به آنها نیازمند است مثل علل فاعلی و غایی و عللی که شیء در تحقق ذاتش چه در ذهن و چه در عین به آن نیازمند است مثل ماده و صورت را بیان نماید» (ابن‌سینا، ۱۴۰۲: ج ۳، ۱۴). همچنان که ملاحظه شد مسئله این دوگانگی و تمایز میان هستی و چستی از آغاز در بین حکمای اسلامی مطرح بوده است. «در موجودات عالم نوعی ثنویت یا ترکیب یافت می‌شود، که منشاء آن جز دو حیثیت وجود و ماهیت چیز دیگری نمی‌باشد، حکمای اسلامی در آثار خود راجع به این حقیقت سخن گفته و آن را آشکار ساخته‌اند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۶۴۷).

حال ببینیم پاسخ این دو فیلسوف به این ثنویت‌ها چیست؟ ثنویت دکارتی در حالی به دست هگل رسید که قبلاً توسط کانت تبدیل به بحرانی در علم‌المعرفه شده بود. بدین ترتیب که او معتقد به پدیدار و شیء فی‌نفسه شد و در صدد بر آمد تا برای حس، فاهمه و عقل به عنوان ابزار شناخت حوزه و محدوده صلاحیت تعیین نماید. او اعلام نمود تا تعیین این محدوده همه فلاسفه از مقام خود معلق‌اند و تنها بعد از این کار است که می‌توانند اظهار نظر نمایند «همه متعاطیان مابعدالطبیعه، مادام که پاسخ رضایت بخشی بدین پرسش (که شناسائی‌های تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است) نداده‌اند، رسماً و قانوناً از سمت خود معلقند» (کانت، ۱۳۶۷: ۱۱۴).

نتیجه تلاش کانت این شد که فعالیت عقل نظری را تنها در محدوده و چهارچوب فاهمه و حواس مشروع و هر نوع کاربرد آن را در خارج از این محدوده گزافی دانست. در نظر وی نومن یا شیء فی‌نفسه قابل درک و شناخت نیست. حواس تنها قادر به درک پدیدارها هستند، آنها تحت مقولات فاهمه قابل درک می‌شوند و تصورات عقلانی هم برای تنظیم این مفاهیم به کار می‌رود. در این مورد چنین می‌گوید: «عقل با همه اصول ماتقدم خود هرگز به ما چیزی بیش از صرف متعلق‌های تجربه ممکن و از آنها نیز چیزی بیش از آنچه به تجربه می‌توان شناخت نمی‌آموزد» (همان: ۲۱۵). در جای دیگر در مورد تجربه می‌گوید: «در احکام تجربه علاوه بر تصویرات شهود و حس، مفاهیم خاصی که از اصل مولود فاهمه باشند لازم است و همین است که به احکام تجربه اعتبار عینی می‌بخشد».

او در مورد نقش و جایگاه عقل و تصورات استعلایی آن می‌گوید: «تصورات استعلایی مبین این است که مقصود از عقل، مخصوصاً این بوده که مبداء وحدت سیستماتیک کاربرد فاهمه باشد. اما اگر این وحدت را که به نحوه شناسایی تعلق دارد چنان به حساب آوریم که گویی وحدت ذاتی متعلق شناسایی است و اگر آن را که در حقیقت نظام‌بخش است، قوام‌بخش انگاریم معتقد شویم که می‌توانیم با این تصورها، شناسایی خود را، به نحو متعالی، از هر تجربه ممکن فراتر برویم ... نشانه آن است که در داوری درباره مقاصد خاصی که از عقل و اصول آن منظور نظر بوده، دچار سوء فهم شده‌ایم» (همان: ۲۰۱ و ۱۳۸).

بدین ترتیب کانت حدود عقل، فاهمه و حواس را مشخص نمود و گفت هر نوع کاربرد آنها خارج از آن محدوده، گزافی است. لذا مابعدالطبیعه قبل از خود را غیرعلمی و عدم پیشرفت آن را نیز ناشی از این می‌داند که هیچ راهی برای اثبات مدعای خود ندارد او می‌گوید: «... اما اگر من نتوانم ثابت کنم که در هر شیء موجود، جوهر ثابت است و تنها اعراض تغییر می‌کند، با آن همه تحلیل، این علم را کمترین قدم پیش نبرده‌ام. مابعدالطبیعه تاکنون نتوانسته است اثبات کند که این قضیه و یا اصل جهت کافی، مقدم بر تجربه معتبر است، چه رسد به اصول پیچیده‌تر...» (همان: ۲۲۴).

در این صورت او مابعدالطبیعه رسمی را غیرمنتج و آن را به دلیل عدم وجود پیشرفت‌های عینی، علمی نمی‌داند. هگل برای رفع ثنویت عین و ذهن نظریه مطلق را مطرح می‌سازد. به عقیده او نزد مطلق همه هستی به نوعی سوژکتیو (درونی) است. با این کار موفق می‌شود. ثنویت کانتی پدیدار و شیء فی‌نفسه یا فاعل شناسا و متعلق شناسائی را نفی کند. لذا این نه انسان که مطلق است که مراحل مختلف شناخت را از ادراک حسی شروع و در آخر مسیر به طور تفصیلی به خود علم می‌یابد. بنابراین دیگر دوگانگی میان فاعل شناسا و متعلق شناسائی آنگونه که در مورد انسان و علم و معرفت او مطرح بود مطرح نیست. مطلق نهایتاً به شناخت کامل و مفصل خود نائل و به خود آگاهی می‌رسد. بر همین اساس دوگانگی عین و ذهن نیز منتفی می‌شود چرا که، عین به معنای امری و رای مطلق وجود ندارد. هگل خود در این مورد می‌گوید: «این حقیقت کل است. اما این کل صرفاً طبیعت مبنایی است که از طریق فرآیند توسعه خود به کمال خودش می‌رسد و اما در مورد مطلق باید گفته شود که آن اساساً یک نتیجه است. که تنها در پایان همانی می‌شود که حقیقت، و ماهیتش شامل آن است، که بالفعل بودن موضوع یا به خودشونده یا به خود توسعه یابنده است» (Hegel, 1807:82-83).

در جای دیگر این‌گونه بیان می‌کند: «بدین‌سان تاریخ جهانی، نمودار مراحل پیاپی تکامل آن اصلی است که محتوایش آگاه شدن از آزادی است. این تکامل، تدریجی است، نه فقط به این دلیل که روح نه به صورت بی‌میانجی (و خود به خود) بلکه به میانجی‌گری خودش (یعنی در پرتو آگاهی و خواست) در آن

آشکار می‌شود بلکه به این دلیل که روح (در جریان تکامل) در درون خود دچار تمایز و اختلاف می‌گردد. تعینات دقیق‌تر این صور، در وجه کلی (و انتزاعی) خود به حوزه منطق، ولی در وجه انضمامی (و مشخص) خود به فلسفه روح مربوط می‌شوند» (هگل، ۱۳۷۹: ۱۷۱).

حال می‌توانیم بگوییم که آنچه به عنوان طبیعت انسان و ... می‌دانیم همگی مراحل فعلیت مطلق است که در مرحله علم به خودآگاهی کامل می‌رسد. این یکی از تفاسیر اصلی از فلسفه هگل است که برخی از مفسران به آن اشاره نموده‌اند. کوژو در این مورد چنین می‌گوید: «هگل با روح که می‌گوید یک نتیجه است آغاز می‌کند. او می‌خواهد که آن را همچون یک نتیجه بداند یعنی آن را همچون امری توصیف نماید که از حرکت خود نتیجه می‌شود. از آنجایی که روح انطباق موضوع و شیء است - یا همچنان که هگل می‌گوید انطباق خود و وجود است - شدن آن جاده‌ای است که به سوی این انطباق می‌رود، در نتیجه در مسیر این جاده تفاوت میان این دو حفظ می‌شود که گزارش آن فقط به وسیله یک واقع‌گرایی مابعدالطبیعی قابل ارائه است» (Kojev, 1980: 153).

طبق تفسیر کوژو نیز روح در مسیر خودآگاهی، در جاده‌ای که به سوی خودآگاهی روح (مطلق) از خود می‌رسد مراحل را طی می‌کند. هستی و عالم به واقع همین جاده و مراتب این روح به خود توسعه یافته است که به سوی آن شناخت کامل از خود در حرکت است. وارتنبرگ نیز در این مورد چنین می‌گوید: «یگانه‌انگاری روح: این یک تفسیر سنتی و هنوز بسیار با نفوذ از نظریه هگل است<sup>۱</sup> بر طبق این تفسیر ایده‌آلیسم هگلی نهایتاً به آنجا می‌رسد که اظهار می‌دارد یک ابرهستی فردی واحد، روح وجود دارد و همه آنچه که هست همچون بخشی از توسعه این فرد، ابر انسان تصور می‌شود» (Wartenberge, 1996: 34). در این تعبیر از نظریه مطلق هگل مفهوم انسان نیز وارد شده است و چنان بیان شده است که گویی مطلق یک انسان برتر است که تاریخ محل ظهور اوست ژان وال هم در این مورد چنین می‌گوید: «مطلق در جریان تاریخ بشر تحقق می‌یابد» (وال، ۱۳۷۵: ۸۳۴).

ملاصدرا به نوبه خود برای رفع ثنویت وجود و ماهیت قائل به اصالت وجود گردید و ماهیت را امری اعتباری دانست، ماهیت همان درک انسان از حدود هستی معین دانست. او در کتاب *اسفار* در این مورد چنین می‌گوید: «هنگامی که حقیقت هر شیء همان نحوه وجودی است که برایش ثابت می‌شود پس خود وجود از این شیء و هر شیء دیگری به حقیقی بودن اولی است، همان‌گونه که سفیدی به سفید بودن از چیزی که سفید نیست و یا اینکه سفیدی عارض آن شده است، اولی است. پس وجود به ذاتش موجود است و دیگر اشیاء جز وجود به ذاتشان موجود نیستند بلکه به واسطه وجوداتی که عارض آنها شده‌اند موجودند. در حقیقت وجود خود موجود است همچنان که مضاف خود اضافه است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۱۳۷). بدین ترتیب وجود ذاتاً محقق است و تحقق همه

امور دیگر به آن است، در جای دیگر می‌گوید: «اول به درستی حقیقت هر شیء همان وجودش است که (منشاء) آثار و احکام (مربوط به) آن شیء است، پس در این صورت وجود شایسته‌ترین امور است به اینکه حقیقی باشد چرا که غیر آن به واسطه آن حقیقی می‌شود و هر امر حقیقی، حقیقتش وجود است و وجود در حقیقی بودن به حقیقت دیگر نیازمند نیست و وجود خود امری عینی است و غیر او یعنی ماهیات به واسطه وجود عینی‌اند نه به خودی خود» (ملاصدرا «شرح لاهیجی، مقدمه آشتیانی»، ۱۳۴۳: ۲۸). در کتاب *شواهد* نیز چنین می‌گوید: «اشراق اول: در اینکه وجود امری است متحقق در خارج وجود سزاوارترین چیز است به تحقق در خارج. زیرا ماسوای وجود، به سبب وجود متحقق و موجود در اعیان و اذهان است. پس اوست که به وسیله او هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می‌رسد» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۹).

بنابراین هر کدام از این دو فیلسوف بزرگ در مواجهه با دوگانگی موروثی دست به انتخاب زدند. هگل در مواجهه با آن قائل به نظریه مطلق شد. همه آنچه که عین یا ذهن نامیده می‌شود مطلق است. از سوی دیگر صدرالمতألهین هم در مواجهه با آن وجود را اصیل و ماهیت را امری اعتباری دانست. نزد هگل حرکت دیالکتیکی مطلق گذر از اجمال به تفصیل و تحقق بیشتر است، ولی به نظر ملاصدرا حرکت و زمان از نشانه‌های ضعف هستی در ظهور و بروز است، یعنی حرکت به معنای عدم حضور همه جانبه هستی خاص در تمام زمان‌ها و مکان‌ها است و یک هستی معین در همه زمان‌ها و مکان‌ها دارای ماهیت یکسان نیست. از این رو ضعف هستی آن را زمان‌دار و مکان‌دار نموده است. بدین ترتیب یک شیء به عنوان هستی معین و خاص مستعد تغییر در زمان و مکان می‌شود و این یعنی استعداد برای حرکت. بر همین اساس رابطه علت و معلولی نزد ملاصدرا معنای خاص می‌یابد که همانا هویت تعلق معلول است، بدین ترتیب که معلول نه امری وابسته به علت که عین وابستگی به علت است. تفاوت دیگر نظرات این دو فیلسوف نگرش آنها به موضوع عین و ذهن است. هگل برای حل مشکل دوگانگی گفت که مطلق، در برگیرنده عین و ذهن است. اگر از یک افق کلی به تلاش‌های هگل در جهت حل معضل فوق بنگریم خواهیم دید که وی می‌خواهد آن را با توسعه حوزه ذهن و اشتغال آن به حوزه عین در نزد مطلق، حل کند. مطلق در جریان حرکت دیالکتیکی خویش مراحل مختلف شناخت را طی می‌کند. هگل در کتاب *منطق* خود آغاز این حرکت را از هستی بسیط می‌داند. او سعی دارد تا قواعد آن را بیان نماید. در نظر هگل هر چند منطق علم تفکر محض است ولی این به معنای اعتقاد وی به منطق همچون یک وسیله و معیار صرفاً صوری نیست، در نزد وی دیگر عین و ذهن دو مقوله کاملاً متمایز و جدا نیستند: «منطق علم تفکر محض است، اصل آن دانایی محض است. وحدتی که نه مجرد بلکه در اثر این حقیقت که در آن بر تضاد میان هستی ذاتاً

معین، موضوع، و یک هستی دوم، یک شیء (که) شناخته می‌شود، غلبه شده است، زنده و عینی است، هستی، صرف صورت معقول در ذاتش است و صرف صورت معقول هستی واقعی است. نهایتاً اینها دو جزء مندرج در منطق اند» (Hegel, 1995: 39). بنابراین منطق هگل بیان قواعد تفکر است ولی این قواعد همان قواعد حرکت مطلق به سوی تفصیل است و لذا تقسیم سنتی عین و ذهن دیگر در مورد آنها (قواعد تفکر) مطرح نیست.

«تحلیل تمام این جریان تفکر همه انواع اساسی استنباط را مشخص می‌سازد که آنچنان آشنا و بدیهی‌اند که هرگز قبلاً توسط عقل مورد مذاقه قرار نگرفته‌اند، همچنین این باور را تأیید می‌کند که عالم خود عقلانی است. آنچه واقعی است کاملاً به وسیله عقل قابل درک است، زیرا عقل بخش مهمی از عالمی است که از خود آگاه می‌شود. در عین حال روابط ذاتی تفکر آنچنان بنیادی است که ضرورت آنها در عالم یافت می‌شود. زیرا همه احتمالات و (امور) خارجی که باید پدید آیند، طبیعت و تاریخ از مقولات (منطقی) متأثر خواهند بود. به عبارت دیگر علم منطق هگل ادعای او را در مورد اینکه معقول واقعی و واقعی معقول است را ثابت می‌کند» (W. Burbidge, 1996: 101).

هگل خود در زمینه ارتباط پدیدارشناسی روح و منطق چنین می‌گوید: «بدین‌سان تاریخ جهانی، نمودار مراحل پیاپی تکامل آن اصلی است که محتوایش آگاه شدن از آزادی است. این تکامل، تدریجی است، نه فقط به این دلیل که روح نه به صورت بی‌میانجی (و خود به خود) بلکه به میانجی‌گری خودش (یعنی در پرتو آگاهی و خواست) در آن آشکار می‌شود، بلکه به این دلیل که روح (در جریان تکامل) در درون خود دچار تمایز و اختلاف می‌گردد. تعینات دقیق‌تر این صور، در وجه کلی (و انتزاعی) خود به حوزه منطق، ولی در وجه انضمامی (و مشخص) خود، به فلسفه روح مربوط می‌شوند» (هگل، ۱۳۷۹: ۴۱).

تاریخ جهانی محل ظهور روح در مراحل مختلف رشد، بلوغ و تکامل آن است. بررسی وجه کلی و دقیق صور را هگل در حوزه علم منطق دانسته است. طبیعت یعنی همان مراحل تکامل روح اما به صورت انضمامی و عینی را در کتاب پدیدارشناسی روح مورد بررسی قرار می‌دهد. در پدیدارشناسی روح هگل در صدد بیان حرکت روح است که این بار خود را در طبیعت به فعلیت می‌رساند: «جهان همان‌گونه که دیدیم، از یک سو تن یافتگی گایست (روح) و تحقق شرایط هستی اوست؛ و از سوی دیگر، در عین حال، بیان آن است ... این ساختار شامل سلسله مراتبی از موجودات از پست‌ترین اشکال بی‌جان تا انواع مختلف جانداران و بالاخره تا انسان است. پس از آن انسان ... می‌باید به منظور تحقق گایست تکامل یابد و بدین ترتیب سلسله مراتبی از صورت‌های فرهنگی و شیوه‌های آگاهی وجود دارد که در زمان به دنبال یکدیگر می‌آیند و تاریخ بشری را می‌سازند ... حتی

مراحل مختلف تاریخ بشر را می‌توان، به مثابه مراحل ضروری، از سرشت نقطه عزیمت انسان در هستی خام و بی‌فرهنگ و جهت‌گیری آن به سوی کمال، استنتاج کرده (تیلور، ۱۳۸۲: ۵۸). بنابراین طبیعت یا عین دیگر در برابر ذهن، ماهیتی جداگانه ندارد و بحث ارتباط آنها به عنوان دو جوهر کاملاً متمایز دیگر مطرح نیست.

اما نزد ملاصدرا همه امور در تحقق محتاج وجود و هستی‌اند مگر خود هستی و وجود که تحقق و عینیت برای آن ذاتی است. او در پاسخ به شبه‌ای که شیخ اشراق در مورد موجود به عنوان ماله الوجود مطرح می‌سازد بر این نکته تأکید دارد که تحقق ذاتی وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۰).

همچنان که ملاحظه می‌کنیم در مقابل هگل ملاصدرا از عین و خارج شروع می‌کند لذا دیگر بحث او در مورد هستی یک بحث صرفاً مفهومی نیست او هم، وجود و هستی را مطلق و صرف در نظر می‌گیرد ولی همچون هگل عدم وجود هرگونه تعین و تقید در آن را به معنای یکی بودن آن با نیستی نمی‌داند، بلکه نشانه خروج آن از حوزه شناخت آدمی می‌داند.

ملاصدرا از عین و خارج آغاز و همه امور را عینی و خارجی می‌داند. چرا که در نزد ملاصدرا اصالت با هستی است یعنی اصالت با عینی بودن و خارجی بودن است. این عینی بودن آنقدر مهم و اساسی است که حتی پیچیده‌ترین و مخفی‌ترین دریافته‌های ذهنی و مفاهیم عقلی و شناختی انسان هم آنگاه حقیقتی است که برخوردار از هستی باشند. هرچند که این هستی در مدارج هستی مرتبه‌ای ضعیف و رقیق باشد و بر این اساس برای امور ذهنی و دورنی نیز او قائل به وجود ذهنی می‌شود. این هماهنگی با دیدگاه و اصل اساسی او مبنی بر اصالت وجود است چرا که لازمه هرگونه تحقق حتی تحقق در ذهن هم، همراهی وجود و هستی با مفهوم است.

شاید بتوان تفاوت عمده فلسفه غربی و اسلامی، بحث وجود ذهنی در فلسفه اسلامی و طرح مسئله شناخت در فلسفه غربی را از همین امر ناشی دانست. در فلسفه اسلامی هر چند مسئله اصالت وجود به صورت یک نظریه فراگیر و مشخص توسط ملاصدرا مطرح می‌گردد ولی همچنان که قبلاً اشاره شد تمایز وجود و ماهیت در نزد فلاسفه قبل از ملاصدرا نیز مطرح بوده است لذا به همان تبیین قبلی وجود ذهنی هم مطرح گردیده است. در حالی که در سنت فلسفه غرب اصولاً چنین مطلبی مطرح نشده است. اما مسئله دوم هم که در فلسفه غرب مطرح گردید و هیچ‌گاه همچون امری مستقل و پر اهمیت در فلسفه اسلامی مطرح نشده است، مسئله شناخت و نحوه حصول ادراک و علم برای انسان است. در فلسفه غرب شاهد طرح این مسئله به صورت خیلی جدی در دوران جدید فلسفه هستیم. موضوع شناخت شناسی محور اصلی نظام فلسفی کانت و یکی از معیارهای مهم در تقسیم فلسفه جدید به اصالت عقلی و اصالت تجربی است. گویی فیلسوف سنت

غربی با دکارت برای حصول یقین به درون خود یعنی جوهر متفکر رفته و در آنجا محبوس گردیده است. او می‌خواهد با همان گوهر یقین که در درون خود یافته است از خود فراتر رفته، با خارج ارتباط برقرار کرده و آن را بشناسد. فلسفه‌های اصالت عقلی و تجربی و خود فلسفه هگل محصول چنین تلاش‌هایی است. اما فیلسوف سنت اسلامی حقیقت و اصالت را در عین و هستی می‌یابد و خود را نیز بخشی از آن دانسته و برای خود هم عینیتی قائل می‌شود و با قول به وجود ذهنی در واقع درون را هم عینی و بیرونی می‌کند. لذا برای وی مسئله‌ای به عنوان شناخت و نحوه ادراک عالم خارج به عنوان مسئله عمده و اساسی فلسفه مطرح نیست و جایگاه مستقل و عمده‌ای در نظام‌های فلسفه اسلامی ندارد حداقل در مقام مقایسه با آنچه که در سنت غربی در نزد کسانی همچون دکارت و یا کانت مشاهده می‌کنیم. نکته دیگر اینکه همچنان که قبلاً اشاره شد بحث هگل در خصوص هستی و نیستی بیشتر صبغه مفهومی دارد.

البته این امر به معنای اینکه او هستی و نیستی را صرفاً امری ذهنی در نزد انسان می‌داند نیست، چرا که او نظر به مطلق دارد و برای مطلق هم چیزی به نام خارج و عین مطرح نیست. وقتی از مطلق سخن می‌گوئیم به ناچار مطلب درونی است نه بیرونی و خارجی زیرا که اگر قائل به امری خارجی و عینی در برابر مطلق باشیم در واقع اطلاق آن را نفی کرده‌ایم، اما نکته‌ای که در اینجا باید توجه نمود این است که هگل در مورد وجود به صورت مفهومی بحث نمی‌کند. به نظر می‌رسد بحث مصداقی با توجه به مبانی نظریه «مطلق» نزد هگل امری بی معنا است، یعنی وقتی بحث به صورت امری درونی برای مطلق مطرح می‌شود و بحث از هستی و نیستی به عنوان مراحل تحقق مطرح می‌گردد، دیگر مصداق برای مطلق به عنوان امری خارجی موضوعیت ندارد.

حرکت دیالکتیکی که هگل در کتاب خود مطرح می‌سازد، نه صرفاً یک امر مفهومی ذهنی نزد فاعل شناسا که حرکت تدریجی مطلق جهت تحقق نیز هست، همچنان که ذکر شد، اصولاً در نظام فلسفی هگل عین و ذهن به معنای دکارتی آن دیگر مطرح نیست. قواعد منطقی از جمله حرکت دیالکتیکی نه فقط قواعد ذهن که همان قواعد عین است. اما نزد ملا صدرا هستی و نیستی هم بحث مفهومی دارد و هم بحث مصداقی (که قبلاً اشاره شد) به این دلیل که او از دیدگاه یک فاعل شناسا یک عقل انسانی و نحوه ادراک آن به خارج و عین می‌نگرد. لذا مفهوم آنها را موجود و مصداق عدم را عین نیستی و غیر قابل اخبار می‌داند چون مجهول مطلق است. در این زمینه باز می‌توان مواردی از تفاوت میان دو نظام فلسفی را مطرح نمود که به علت طولانی شدن مطلب از ذکر آنها خودداری می‌شود.

- ۱- ر.ک. به دلایل اصالت وجود در آثار ملاصدرا از جمله *اسفار اربعه* و مشاعر و ...  
 ۲- در این مقاله نویسنده دیدگاه‌های دیگری را نیز ارائه نموده است از جمله: تفسیر غیر مابعدالطبیعی، نظریه مقولاتی، ایده‌الیسم غیر استعلایی.

## منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی غلامحسین، *وجود رابط و مستقل*، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۵۷.  
 ۲- ایروئتسو توشی هیکو، *بنیاد حکمت سوزواری*، مجتبیوی سید جلال الدین، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۸.  
 ۳- ابن سینا ابوعلی، *الاشارات والتنسیهات*، ج ۱ و ۲، قم، دفتر نشر، چاپ دوم.  
 ۴- تیلور چارلز، *هگل و جامعه مدرن*، منوچهر حقیقی راد، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۸۲.  
 ۵- دکارت رنه، *تاملات در فلسفه اولی*، احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.  
 ۶- سهروردی شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هنری کرین، ج ۱، تهران، علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.  
 ۷- صدرالدین (ملاصدرا) محمد الشیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار المتقلیه الاربعه*، ج ۹-۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثه، ۱۹۸۱.  
 ۸- کانت ایمانوئل، *تمهیدات*، غلامعلی حدادعادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۷.  
 ۹- لاهیجی ملا محمد جعفر، *شرح رساله مشاعر ملاصدرا*، تصحیح و تعلیق و مقدمه آشتیانی سید جلال الدین، دانشگاه مشهد، چاپ اول، ۱۳۴۳، *رویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*.  
 ۱۰- ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، مصلح جواد، تهران، سروش، ۱۳۶۱.  
 ۱۱- وال ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۵.  
 ۱۲- هگل گوتفرد ویلهلم، *عقل در تاریخ*، حمید عنایت، تهران، شفیعی، چاپ اول، ۱۳۷۹.  
 13-Beiser Fredrickc, *The companion to HEGEL* CAMBRIDGE University, 3, 1995.  
 14-HEGEL G.W, *Science of logic*, Tran, By A.V. Miller USA Humanities paperback library, 6, 1995.  
 15-HEGEL G.W, *the Phenomenology of Mind*, Trans, By J.B, Baillie <http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/ToC/Hegel%20Phen%20ToC.htm>  
 16-Kojev Alexandre, *Introduction to reading of Hegel*, Trans, by James H. Nicols JR.