

مختصات مقولی ماهیت از منظر هگل و ابن سینا^۱

سیدامیرحسین فضل الهی^۲
علی مرادخانی^۳

چکیده

هگل در بخش دوم علم منطق یعنی منطق ذات به مقولاتی می‌پردازد که اوصاف مشترکی دارند. در واقع بعضی از این اوصاف حاکی از حیثیات ماهیت هستند که پیش از او منظور ابن سینا نیز بوده است. تأکید بر حقیقت وجود به مثابه ماهیت یا ذات و نیز نحوه اتحاد آنها در جهان خارج و توجه به حیث بازتابی ماهیت و حیث سلبی آن، امکان قیاس با حکمت سینیوی را فراهم کرده است. بی‌تردید این امکان در هگل نیز تحت تأثیر سنت ارسطویی و الهیاتی بوده است. موضوعاتی از جمله عروض وجود بر ماهیت و کثرت ماهیت نتیجه حیث سلبی و بازتابی ماهیت است و چون هگل منطق را به مابعدالطبیعه و مباحث امور عامه در معنای سنتی تبدیل کرده، اهمیت مقولات ماهیت در مابعدالطبیعه و نه در منطق به معنای سنتی آن، وجه مشترک میان آن دو فیلسوف است.

کلیدواژگان

ماهیت، حوزه بازتاب، حیث سلبی، وجودات خاصه، مقول ثانی

۱. تاریخ دریافت اولیه مقاله: ۱۳۹۸/۶/۲۶؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۲/۵

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
am.fazlollahi@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
dr.moradkhani@yahoo.com

بیان مسئله

هگل ساختار مقولات منطق را در تقابل با اندیشهٔ ارسطو به نحو استنتاجی - قیاسی و نه استقرایی تبیین کرده است. او «علم منطق» را در سه مبحث وجود و ماهیت و صورت معقول تألیف کرده است؛ از این رو آغاز منطق را همان موضوع مابعدالطبیعه یا فلسفهٔ اولی یعنی «هستی صرف» (وجود فی نفسه) دانسته است؛ با این وصف آیا می‌توان ویژگی‌های مقولات حوزهٔ ماهیت را که منتج از حوزهٔ هستی است همان حیثیات ماهیت نزد حکیمانی چون ابن‌سینا دانست؟ آیا از نظر هگل و ابن‌سینا ماهیت و حیثیات آن اعتبار واحدی دارند یا خیر؟ از منظر مقایسهٔ آرای ایشان ابتدا باید گفت که با فرض قبول نسبت کتاب مقولات^۱ به ارسطو، ابن‌سینا با بیانی دیگر از شرح مقولات دهگانهٔ ارسطویی بررسی آنها را از حیث وجودی و وظیفهٔ متعاطی فلسفهٔ اولی دانسته (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۵) و حتی در کتب منطقی/اشارات و منطق مشرقیین هیچگاه بخشی با عنوان مقولات ذکر نکرده است؛ بنابراین او نیز مثل هگل شأن مقولات را به مثابهٔ معقول ثانی منطقی نمی‌داند. هرچند بنا به شیوهٔ معمول، مبحث مقولات را فقط در منطق شفا طرح کرده است. به طور کلی از حیث تاریخی واکنش منطق دیالکتیک در مقابل منطق سنتی از بررسی میراث ارسطویی اندیشهٔ منطقی هگل که پس از مرگ او یعنی در اواسط سدهٔ نوزدهم توسط شاگردان وی مثل جورج اندریاس گابلر و یوهان اردمان و در عصر حاضر توسط استانی روزن و آلفردو فرارین حاصل شده است، ولی نگارنده کار جدی و چندانی پیرامون مقایسهٔ مباحث منطقی هگل و ابن‌سینا نیافته است؛ بنابراین در تحلیل چنین واکنشی است که امکان بررسی و مقایسهٔ ماهیت از منظر ابن‌سینا و هگل فراهم می‌شود، چراکه او نیز مثل هگل در مبحث ماهیت و مقولات تا حدی واکنشی یکسان به اندیشهٔ ارسطویی دارد. باید تأکید کرد که ساختار مقولات دهگانهٔ ارسطویی به عنوان مبحث منطقی هرچند به زعم ابن‌سینا بر سبیل اعتقاد به اصول موضوعه و مسلمات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۶)، ولی به عنوان مبحث فلسفی چه بسا بتوان برای آنها برهان و دلیل اقامه کرد.

هگل و مفهوم ماهیت

هگل در واپسین بخش نخست کتاب علم منطق پس از استنتاج مقولهٔ اندازه که حاصل اتحاد مقولهٔ کمیّت و کیفیت است به بخش دوم آن کتاب یعنی حوزهٔ ذات می‌رسد. او مدعی است که در فراشد دیالکتیکی از استنتاج کمیّت کیفیت یافته (متکّیف) همچون حیث بیرونی به حیث درونی هستی راه

1. Categoria

می‌یابیم که در پس ظواهر و جلوات آن ذاتی نهان و پنهان است که آن را در تقابل با وجود قرار داده است، از این‌رو هگل در تعریف ماهیت یا ذات آن را امری موجود شده از پیش، البته نه به تقدم زمانی، دانسته است. او می‌گوید: «حقیقت وجود (sein) ذات (wesen) است. چون وجود بی‌واسطه است و هدف، شناخت حقیقت است، شناخت آنچه فی‌نفسه و لِنفسه است در بی‌واسطگی (بالاتوسط) و تعیناتش متوقف نمی‌شود، بلکه بنا به این فرض که در ورای وجود چیز دیگری است، در زبان آلمانی ذات را در اسم مفعول "gewesen" (امر موجود شده) از فعل "sein" (بودن) حفظ کرده است، چراکه ذات امری سپری شده است اما سپری شده بدون زمان» (Hegel, 2010, P.337). پس حقیقت همان ذات است؛ اما از آنجا که ذات منشأ و سرچشمه وجود است وجه سلبی وجود نیز هست. حکیمان مسلمان، به‌ویژه ابن‌سینا، نیز به مفهوم ذات به‌مثابه حقیقت و همچنین به حیث سلبی آن نسبت به وجود و هم به اعتبارات آن توجه داشته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۱۹۷-۱۹۸). البته وجوه اختلاف زیادی هم به چشم می‌خورد که ناشی از مبنای حکمت بحثی آنان است. در اینجا نخست اوصاف مشترک مقولات حوزه ذات از منظر هگل، و ماهیت از منظر ابن‌سینا بررسی و سپس به وجوه اختلاف و اشتراک میان او و ابن‌سینا اشاره و درنهایت به این پرسش پاسخ داده می‌شود که آیا از نظر آنان ماهیت و حیثیات آن اعتبار واحد دارند یا اساساً اعتبار واحدی ندارند؟

اوصاف مشترک مقولات ذات نزد هگل

در بررسی مقولات حوزه ذات که حاصل فراشد دیالکتیکی است، اوصاف مشترکی مورد توجه است؛ از جمله:

۱. ذات همچون حقیقت و سرچشمه وجود است. در واقع حقیقت هر چیزی ذات آن است. چون غایت شناخت عقلانی همانا شناخت حقیقت است، پس شناخت ذات باید مقدم باشد، اما نه به حیث تقدم زمانی. هگل با تحلیل واژه آلمانی "wesen" نتیجه گرفت که این واژه، مشتق از کلمه "sein" است. پس میان وجود و ذات رابطه این‌همانی حاکم است. شناخت وجود و حقیقت همانا شناخت ذات است. شناخت ذات چگونه مقدم بر وجود است؟ اگر شناخت وجود شناخت امور بی‌واسطه است و اگر امور بی‌واسطه صورت ظاهر یا نمودها است، آنگاه در پس این ظواهر حقیقتی اعلی نهان و پنهان است که معرفت بر آن تقدم ذاتی دارد. شناخت وجود هر چند عمومیت دارد، اما در ورای آن حقیقتی پنهان نهفته است که در تحلیل هگل چنین حقیقتی از قبل در وجود بوده است، ولی «هگل تعریف ذات را که توسط ارسطوییان

به "toti en einai" یا همان "toti esti" امر موجودشده تعبیر کرده که ما به دشواری به مثابه آنچه پیش از موجود بوده است، می فهمیم (Ferrarin, 2010, P.137).

۲. حوزه ذات، حوزه مقولات با واسطه است؛ یعنی مقولات به وساطت یکدیگر تعیین می یابند. از حیث ایجاب و اثبات فهم هر یک از مقولات مثل ماده و صورت، علت و معلول، قوه و فعل، جوهر و عرض و ... هر یک وابسته به هم، و شأنی از یکدیگرند. پس حوزه ذات دارای همان جایگاهی است که مقوله کمیّت در حوزه منطقی وجود دارد؛ هگل می گوید: «ذات در کل نظام (منطقی) همان چیزی است که کمیّت در حوزه وجود است: بی اعتنایی مطلق نسبت به حدّ کمی؛ در عوض کمیّت بی تفاوتی در تعیین امر بی واسطه است. حدّ کمی در آن تعیین پذیری بیرونی است، یعنی حد بیرونی برای کمیّت ضروری و در آن منطقی است. برعکس در ذات تعیین پذیری صرفاً بی واسطگی ساده نیست، بلکه فقط توسط خود ذات ایجاب می شود... همانا سلبیّت ذات و تعیینات آن حیث بازتاب هستند و همچون امر دفع شده در ذات باقی می ماند. ذات میان وجود و صورت معقول است. ذات همانا وجود فی نفسه و لِنفسه است؛ زیرا تعیین عام ذات باید از جانب وجود ظهور یابد (بنابراین ذات) نخستین نفی وجود است» (Hegel, 2010, P.339). حال آنکه مقولات حوزه وجود، مثل کیفیت و کمیّت و اندازه، به نحو بی واسطه مفهوم می شوند؛ زیرا حوزه وجود در مواجهه با اندیشه به نحو بی واسطه عرضه می شود. درحقیقت حواس پنجگانه حیث بیرونی هستی را ادراک می کنند، اما فاهمه که مرتبه ای از مراتب آگاهی است، مقولات حوزه ذات را شناسایی می کند؛ از این رو هگل از وجود همچون امر محسوس آغاز و به حوزه ذات که متعلق فاهمه است، راه می برد. از نظر وی همه احکام تحلیلی در حوزه ذات چون حاوی احکام قبل از خود هستند، در حکم ترکیبی خواهند بود. حتی درون گزاره ای که حاوی این همانی موضوع و محمول است، به نحوی تمایز و تفاوت حاکم است؛ چرا که حرکت دیالکتیکی اندیشه مقتضای چنین وصفی است.

۳. حوزه ذات حیث سلبی حوزه وجود است، زیرا حسب روش دیالکتیک هر وضع مقابلی نفی وضع نخست خود است؛ پس حوزه ذات مقابل حوزه وجود است. با عبور از وضع بی واسطه وجود می توان به قلمرو ذات رسید یا با نفی حیث بیرونی وجود می توان به حیث درونی آن راه یافت. قول هگل به اینکه حوزه ذات سلب یا نفی وجود است به این معنا نیست که وجود به مرتبه ماهیت یا ذات می رسد، بلکه فقط می توان گفت که در واقع ماهیت چیزی از قلمرو وجود را نشان می دهد، گویی با طرد خود از ناحیه خود، به یک رابطه ساده با خود مبدل می شود (مجتهدی، ۱۳۷۷، ص ۹۴)؛ به بیان دیگر، ماهیت ظواهر وجود است، هر چند هگل از طریق آنات و دقایق دیالکتیکی وجود به ماهیت عبور می کند، اما در این آنات و دقایق مسیر سیر وجود است که ماهیت را جلوه می بخشد. او می گوید: «آنگاه که این سیر (حرکت) به مثابه مسیر شناخت تعریف می شود، با وجود، آغاز و بسط بعدی آن که رافع یا سالب وجود است به

ذات همچون حدّ با واسطه‌ای که نتیجه فعالیت آگاهی بیرونی وجود است و نسبت به ذاتش بی تفاوت است ظاهر می‌شود، اما این مسیر، سیر و حرکت خود وجود است. این طبیعت وجود است که خود را بازمی‌یابد و از طریق حیث درونی به ذات مبدل می‌شود. این در وجود فی‌نفسه آشکار شده است؛ بنابراین مطلق در آغاز به‌مثابه وجود و اکنون به‌مثابه ذات تعیین پیدا می‌کند» (Hegel, 2010, P.337). به نظر هگل حوزه ذات حوزه بازتاب است. وی می‌گوید: «آنگاه که ما از ذات سخن می‌گوییم آن را از وجود متمایز می‌سازیم، یعنی از آنچه بی‌واسطه است. در مقایسه با ذات ما وجود را به‌مثابه صورت ظاهر یا نمود ملاحظه می‌کنیم؛ اما این نمود نه نمود ساده است و نه عدم و بطلان محض. بلکه فقط وجودی است که رفع شده است، بنابراین حیثیت ذات حیثیت بازتاب است. اصطلاح "Reflektion" ابتدا در مورد نور اطلاق دارد: وقتی نور در خط مستقیم منتشر و به سطح آینه برخورد کند از ناحیه آن برگشت داده می‌شود؛ بنابراین در اینجا دو چیز داریم: نخست چیزی که بی‌واسطه است، یعنی آنچه که هست؛ دوم همان چیز به‌نحو باواسطه ایجاب می‌شود... باور معمول ما درباره غایت یا رسالت فلسفه این است که فلسفه متضمن شناخت ما از ذات اشیا است. وجود بی‌واسطه اشیا به‌مثابه نحوی نمود است که در پس آن ذات و ماهیت پنهان شده است» (Hegel, 1991, P.176). هگل کلمه "Reflektion" را گاه به معنای اندیشه و تفکر، و گاه به معنای بازتاب می‌آورد. مقصود او از معنای اخیر این است که ذات در فرآیند دیالکتیکی ابتدا به صورت امر بیرونی و نمود خود درمی‌آید و سپس دوباره به حیث درونی و حقیقت خود بازمی‌گردد. پس ذات یک‌بار حیث سلبی پیدا می‌کند، به نحوی که در نفی حوزه وجود یا جلوات آن، خویش را ایجاب و منعکس می‌کند و بار دیگر در نفی خود جلوات و عالم وجود را منعکس می‌کند. پس در حوزه ذات نخست ذات در مقابل امر غیرماهوی (ظواهر و جلوات) یعنی ذات در مقابل ظواهر به‌مثابه باقی‌مانده وجود است. صورت ظاهر یا نمود همان چیزی است که بازتاب (ذات) است ولی تفکری بی‌واسطه برای صورت ظاهر است که به خود بازگشته و به این نحو از بی‌واسطگی (بلاتوسطی) خود بیگانه شده است و در اینجا کلمه بیگانه بازتاب را داریم (Hegel, 2010, P.345). از اینجا می‌توان گفت که وجود همان ذات است که با صورت ظاهر و نمودش مرتبط است. پس رابطه ذات با وجود رابطه ذات با خود است.

۴. حوزه ذات حوزه نسبت‌ها است. مقولات حوزه ذات همچون بازتاب یکدیگر هستند، یعنی هریک از آنها نسبت به دیگری و در تقابل با هم تعیین و تشخیص می‌یابند. پیداست که هگل در بررسی مقولات حوزه ذات به دیدگاه کانت درباره نسبت و اضافه توجه دارد (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۵۶). هگل می‌گوید: «وساطت محض بدون اینکه به چیزی اسناد شود، جز نسبت محض نیست. بازتاب تعیین‌بخش، تا آنجا که به آن مربوط است، تعییناتی را وضع می‌کند که با خود یکسان‌اند، ولی درعین حال فقط نسبت‌های

متعین هستند (Hegel, 2010, P.387)؛ به عبارت دیگر، هگل مقولات حوزه ذات را بما هو چیزی جز نسبت باخود نمی‌داند. آنها فقط زمانی نسبت متعین و مشخص خواهند داشت که در مقابل مقولات متناظر خود مفهوم پیدا کنند، بنابراین وی با تحلیل اصول این‌همانی و تقابل و تناقض، نشان می‌دهد که لازمه فهم آنها فهم طرف مقابل آن اصول است. فهم اصل این‌همانی منوط به فهم اصل این‌نه‌آنی است. اصل این‌همانی حاوی حقیقتی صوری و انتزاعی و درعین‌حال فهمی یکسویه است، اما اگر بخواهیم این اصول را در علوم تجربی یا حوزه علم بررسی کنیم، نیازمند توجه به تفاوت‌ها و تمایزات و نسبت‌ها خواهیم بود چراکه در حوزه روابط و نسبت‌ها نمی‌توان چیزی را به خودی خود فهم کرد. پس اصل این‌همانی از منظر هگل به خودی خود می‌تواند حاوی دو پیام باشد: نخست اینکه نسبت به وجه ایجابی خود بیانگر ذاتی باشد که فی نفسه خودش است، ذاتی که به مثابه حقیقت وجودی که بازتاب خویش است؛ دوم اینکه نسبت به وجه سلبی‌اش بیانگر اصل تناقض خواهد بود که می‌تواند چیزی بیش از یکسانی را بیان کند. پس هر ایجابی در مقابل سلب خود است که گویی نسبتی مشترک میان آن دو است. نسبت میان سلب و ایجاب در حوزه ذات به مثابه بازتاب ذات است، یعنی اصل این‌همانی در حوزه ذات به این معناست که ذات اگر نسبت به خودش لحاظ شود، هیچ شأنی نخواهد داشت، اما اگر نسبت به غیر خود یعنی حوزه وجود لحاظ شود، خود را در سلب دیگر ایجاب خواهد کرد. این ویژگی را می‌توان در نسبت‌های مقولات تشابه و تخالف و این‌همانی و این‌نه‌آنی و علت و معلول و صورت و ماده و جوهر و عرض ملاحظه کرد؛ زیرا از نظر هگل این مقولات چون مقولاتی متناظر و جفتی هستند، از یک سو حیث سلبی طرف مقابل خود، و از سوی دیگر جانب سلب مقولات حوزه وجود هستند؛ مثلاً مقوله معلول در تقابل مقوله علت، و علت در تقابل مقوله معلول، یا مقوله صورت در مقابل مقوله ماده و ... هستند.

ابن سینا و مفهوم ماهیت

ابن سینا نیز به معنای اخص ماهیت یعنی حقیقت شیء توجه دارد: آنچه در پاسخ به چیستی شیء گفته می‌شود یا آنچه شیء به آن قائم است، در زبان عربی «ما به الشیء هو هو» یا «ما یقال فی جواب ما هو» یا «ما یقوم به الشیء» همه دلالت بر حقیقت چیزی دارد که به نظر ابن سینا غیر از حقیقت شیء از آن نمی‌توان چیز دیگری فهمید. البته او در تعریف ماهیت از عبارت «ما یقال فی جواب ما هو» استفاده نکرده است و چنانکه وی در بخش منطق جدل آورده است، میان دال بر «ما هو» و «ما به الشیء هو ما هو» فرقی قائل نیست؛ به همین دلیل گفته است: «هرچه خواستم که فرق میان پرسش «ما هو» و «ما به الشیء هو ما هو» را بفهمم، کاملاً غیرممکن بود، چراکه جز تکلف چیز دیگری

نیافتیم»/ابن سینا، ۱۴۰۵هـ، ص ۵۸۵۲). بنابراین فهم او از ماهیت شیء جز حقیقت شیء نیست. ابن سینا می‌گوید: «همانا آشکار است که برای هر چیزی حقیقت خاص آن عبارت از ماهیت آن است که غیر از وجود اثباتی (مفهوم عام وجود) است. دلیل بر این امر این است که بگوییم فلان ماهیت در اعیان یا اندیشه یا اعم از آن دو موجود است. این معنا و مفهوم تازه‌ای خواهد بود، درحالی که اگر گفته شود که فلان ماهیت، ماهیت است، سخنی زائد و بی‌فایده خواهد بود» (همو، ۱۴۰۴هـ، الف، ص ۳۱). او می‌نویسد: «هر چیزی دارای ماهیتی است که آن چیز به سبب آن ماهیت شیئیّت می‌یابد. ماهیت هر چیزی، حقیقت آن و بلکه ذات آن است» (همو، ۱۴۰۵هـ، ص ۲۸). جرجانی نیز معتقد است ماهیت گاه به معنای حقیقت و گاه به معنای ذات چیزی دانسته می‌شود؛ مثلاً در مورد مفهوم انسان از این حیث که در پاسخ از چستی انسان خارجی گفته می‌شود همانا ماهیت است و از این حیث که در خارج دارای مصداق است به مثابه حقیقت شیء و از این حیث که متمایز از چیزهای دیگر است، به نام هویت و از این حیث که لوازمی بر آن حمل می‌شود، به مثابه ذات تعبیر می‌شود (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۸۴). عبارت یادشده که شیئیّت چیزی به سبب ماهیت آن است نه چنین است که ماهیت یا حقیقت چیزی از قبل، خودبه‌خود موجود شده باشد، بلکه اگر انیّت تابع ماهیت باشد و به خاطر خود ماهیت لازمه آن شود ماهیت بایستی پیش از خودش بذاته موجود باشد، این خلف است؛ پس تنها این راه باقی می‌ماند که وجود از علتی خارجی به ماهیت برسد؛ از این رو خواجه نصیر در شرح اشارات و تنبیهات، نظر شیخ‌الرئیس را از منظر عروض وجود بر ماهیت به علل ماهوی و علل وجودی توجه داده است: «می‌توان مثلی را در نظر گرفت که حقیقت (یا ماهیت) آن وابسته به سطح و خط است که ضلع آن است و این دو مقوم مثلث از حیث مثلث بودن هستند ... پس گویا این دو (اجزای ماهیت و خود ماهیت مثلث) دو علت صوری و مادی مثلث هستند، اما از حیث وجودش (مثلث) به علت دیگری که علت تقوم مثلث بودن و جزیی از حد ماهیت آن نیست، وابسته است که آن علت فاعلی و غایی است. علت غایی خود، علت فاعلی علیّت فاعلی است» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱). عبارات متعددی از شیخ‌الرئیس است که تعیین وجود را به خود آن تعریف کرده است؛ مثلاً در عبارت منسوب به او که «ما جعل الله المشمشه ممشه بل اوجدها»، دلالت بر تقدّم و تشخّص یا تعیین ذاتی وجود دارد. وی به نقل از فارابی مدعی است که مفهوم تشخّص

۱. این جمله منسوب به شیخ‌الرئیس است که بسیاری نیز از او نقل کرده‌اند؛ ولی در کتب وی چنین عبارتی مشاهده نشده است. مفسران و شارحان وی گویند: مراد شیخ از این عبارت این است که خداوند وجود را پیش از ماهیت خلق کرده است (حسن‌زاده آملی،

صفتی است که چیزهایی مثل مقولات وضع و آین و متی نمی‌توانند در این مفهوم مشارکت داشته باشند، یعنی اگر اعراض به چنین مقولات یا ماهیاتی اضافه و الحاق شوند، باز نمی‌توان گفت که ماهیت تشخص پیدا کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۳۹). بنابراین وی در بخش مساوقت وجود و تشخص می‌گوید: تشخص مختص به شیء است، نه به صفتی که برای آن واقع شود. پس با اضافه و الحاق هر مقوله به ماهیت، نمی‌توان به تشخص آن رسید (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ هـ ص ۱۰۷). همان‌گونه که ابن‌سینا و دیگر حکمای اسلامی بر این امر اذعان دارند، ذات یا ماهیت فی نفسه سلبيت محض است که: «المَاهِيَةُ من حيث هي ليست الّا هي»؛ یعنی اگر ماهیت صدها قید اضافه شود، فی‌نفسه هیچ حیثیتی نخواهد داشت. به این اعتبار که آن بماهو نه جنس است، نه نوع، نه واحد، نه امری مشخص؛ اما اگر چنین ماهیتی متصف به عوارض خود موجود شد، حیثیت دیگری پیدا می‌کند. اگر ماهیت نسبت به اوصاف عرضی بی‌تفاوت شد، نه این است که سلب اتصاف خود وصفی برای ماهیت است، بلکه حتی سلب اتصاف نیز قید اضافی چنین ماهیتی نخواهد بود. به بیان دیگر ابن‌سینا این حیثیت را حیثیت لا بشرط نامیده است؛ از این رو، وی قید «لیست» را مقدم بر کلمه «حیث» آورده است: «المَاهِيَةُ ليست من حيث هي الّا هي» (همانجا). حکیم سبزواری نیز می‌گوید:

وقد من سلباً على الحيثية حتى يُعمَّ عارض المهيية

ابن‌سینا معتقد است که ماهیت فی‌نفسه و در مقام ذات حتی از صفات متقابل عاری است (سبزواری ۱۳۹۸ هـ ص ۸۹). از این رو نظر او با نظر هگل که ماهیت یا ذات وصف بازتابی مقولات خود است، مغایرت دارد. از نظر ابن‌سینا اگر «حیوان بما هو حیوان، مقید به قید عام باشد، پس به این معنا هیچ حیوان جزیی یا حیوان مشخصی نخواهیم داشت و اگر مقید به حیوان خاص و مشخصی باشد، پس در این صورت باید مصداق حیوان یکی بیشتر نباشد. ماهیت حیوان از حیث تصویری چیزی جز حیوان نیست، چه عام بودن همچون امری است که عارض بر حیوان شده است و معنایی اضافی و زائد بر معنای حیوانیت دارد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۶۵). شیخ‌الرئیس در الهیات شفا نیز می‌آورد: «و لهذا المعنى يجب أن يكون فرق قائم بين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر و بين أن نقول إن الحيوان مجرد بشرط لا شيء آخر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۲۰۴)؛ از این رو لا بشرط همانا به طبیعت ماهیت توجه دارد، ولی ماهیت بشرط شیء همان شیء طبیعی است یعنی ماهیاتی که در خارج از ذهن به همراه ماده و عوارض مربوط موجود می‌شوند. درحالی‌که ماهیت لا بشرط طبیعت آن است که بدون منضمات خارجی‌اش و بدون هیچ‌گونه قیدی حتی قید «سلب صفات» مقدم بر شیء طبیعی است و البته چنین طبیعتی که هیچ اقتضایی ندارد، تنها بشرط شیء می‌تواند از صفت وجود بهره‌گیرد.

قدر اختلاف و اشتراک میان هگل و ابن سینا

باتوجه به مطالب یادشده می‌توان گفت که هگل و ارسطو نیز به این امر که ماهیت همانا حقیقت وجود است، تصریح دارند. حتی هگل هم با اینکه وجود محض را بالاتعین می‌داند آن را از حیث ضروری و مقولی مقدم بر ذات یا ماهیت دانسته است؛ بنابراین او نیز مثل ابن سینا ماهیت را ظهور یا حد وجود می‌داند که البته نه حد کمی یا مقداری آن. از نظر او ساری بودن وجود در سراسر مقولات حوزه ذات و صورت معقول به مثابه تعینات امر مطلق است و نیز تعیین پذیری وجود نه در ذاتش بلکه در سیر و حرکت دیالکتیکی آن است. اگر ماهیت حد یا ظواهر وجود است، چنین ظهوراتی باید در اطوار و اشکال و مراتب هستی تجلی یابند، پس فهم آنها باید با واسطه باشد، چنانکه فهم وجود فهمی بی‌واسطه است؛ زیرا وجود مرکب از جنس و فصل نیست، بلکه بی‌واسطه و بسیط است. درمقابل، ماهیت یا حوزه ذات هرچند به زعم هگل خود نسبت به تعینات یا مقولاتش لاقتضاء^۱ است، اما فهم هر یک از تعیناتش وابسته به هم و در نتیجه با واسطه خواهد بود. مشائیان و نیز ابن سینا در مقابل هگل و حتی کانت مقولات کمیّت و کیفیت را از زمره مقولات حوزه ماهیت می‌دانند و برای آنها قائل به تعریف هستند؛ درحالی که هگل آنها را در حوزه وجود قرار می‌دهد و درک آنها را بی‌واسطه می‌داند.^۲ از نظر وی هر چیزی که جنبه بازتابی داشته باشد با واسطه خواهد بود؛ چنانکه می‌توان از عبارات هگل نیز در فراشد بازتاب ذات یعنی در مقام استنتاج مقولات ماهیت بشرط شیء یا ماهیت مخلوطه فهمید. چنین اعتباری در نظر ابن سینا گاه به وجود خاصه تعریف شده است: در مقام انتزاع و نه استنتاج (چنانکه هگل مدعی است) مفاهیم ماهوی و مفاهیم وجودی از حقایق خارجی منتزع می‌شوند، ولی تفاوت آنها در دو حیث انتزاع است: مفاهیم وجودی به اعتبار موجودبودنشان و مفاهیم ماهوی به اعتبار محدودبودنشان از حقایق خارجی انتزاع می‌شوند، بنابراین وقتی ابن سینا از ماهیت به وجود خاصه تعبیر می‌کند، یعنی وجود محدود است، زیرا مفاهیم ماهوی از محدودیت آنها حکایت می‌کند.

همان‌گونه که ماهیت یا حوزه ذات فی‌نفسه حیث سلبی دارد، نسبت به حوزه وجود نیز حیث سلبی دارد. این موضوع را ابن سینا تحت عنوان عروض وجود بر ماهیت تعبیر کرده است؛ عروض وجود بر ماهیت

1. Indifference

۲. در نظر کانت مقولات ارسطویی در چهار وجه نظر منطقی و به نحو ماتقدم به مثابه شرایط پیشینی هر شناختی است. این چهار وجه نظر عبارت‌اند از: کمیت و کیفیت و نسبت و اضافه که هر یک حاوی سه حکم منطقی هستند؛ از این رو مقسم آنها نه ماهیت و نه وجود است. در نظر مشائیان کمیت و کیفیت از زمره اعراض ماهیت‌اند. هگل در مقابل آنان کمیت و کیفیت را تعینات حوزه وجود می‌داند و معتقد است که کیفیت و کمیت به ترتیب تعینات ایجابی درونی و سلبی و بیرونی اشیا هستند (مجتهدی، ۱۳۷۷، ص ۵۸ و ۷۵).

نه چون عروض رنگ سفیدی بر دیوار است و نه ثبوت شیء بر چیزی است همچون حمل محمول بر موضوعی باشد. ابن سینا می‌گوید: «عرضی مفهومی است که هیچگاه از گروه ذاتی شمرده نمی‌شود، ولی گاه در تشخیص آن اشتباه می‌شود و این عرضی را به جای عرض مقابل جوهر که به زودی از آن سخن خواهیم گفت به کار می‌برند، درحالی که هرگز چنین نیست، چراکه عرضی که در اینجا از آن سخن می‌گوییم گاه بر جوهر نیز اطلاق می‌شود، مانند سفیدی. حال آن‌گونه عرض که در مقابل جوهر است، مانند (رنگ) سفید، خود جوهر نیست» (ابن سینا، ۱۳۶۸، ص ۹). منظور ابن سینا این است که باید میان عرض باب مقولات و باب ایساغوجی و باب برهان تفاوت قائل شد. عرضی باب برهان در خصوص قضایا و مبادی تصدیقیه است؛ آنجا که ثبوت محمول برای موضوع نیازمند علتی خارج از ذات موضوع خواهد بود که در این صورت ثبوت نیازمند علت خارج از ذات موضوع خواهد بود، اگر ذات موضوع خود شرط کافی ثبوت محمول برای موضوع باشد، امری ذاتی خواهد بود، لیکن عرض باب مقولات در مقابل جوهر است؛ یعنی ماهیتی است که به هنگام تحقق نیازمند موضوع است، مثل رنگ سفید که در تحقق خارجی نیازمند موضوعی مثل دیوار است. عرض باب ایساغوجی درباره مفاهیم و مبادی تصویریه است. مفهومی که در مقام تصور عین یا جزء مفهومی دیگر نباشد، آن را عرضی باب ایساغوجی گویند. منظور ابن سینا از عروض وجود بر ماهیت همان مغایرت مفهومی میان وجود و ماهیت است. یعنی وجود در تصور نه ماهیت چیزی است و نه جزء آن است (همو، ۱۳۷۵، ص ۶۱)؛ بنابراین از نظر هگل و ابن سینا ماهیت نسبت به وجود حیث سلبی دارد، ولی هگل حیث انتزاعی حوزه ذات یا ماهیت را کافی نمی‌داند، بلکه به حیث استنتاجی آنها تأکید می‌ورزد. تذکر این نکته نیز لازم است که عروض وجود بر ماهیت از باب قاعده فرعیه نیست که ثبوت چیزی از برای چیز دیگر باشد. موضوع مهم در نظام فلسفی هگل چگونگی استنتاج منطقی - عقلی ماهیت از وجود است؛ یعنی میان حوزه وجود و حوزه ماهیت تباین ماهوی وجود ندارد، چنانکه میان مشائیان شایع است، بلکه تقابل آنها هرچند ضروری است، اما در اعیان منجر به اتحاد و یگانگی می‌شود. از حیث ایجابی و اثباتی درک کامل ماهیت و ذات نیازمند حوزه وجود است، یعنی علم منطقی به ما می‌آموزد که هرچقدر از حوزه وجود، که نخستین بخش مقولات است، به جلو حرکت می‌کنیم به مقولاتی از حوزه ذات یا ماهیت می‌رسیم که دربرگیرنده مقولات پیشین هستند، ولی ابن سینا در تغایر مفهومی یا ادراکی وجود و ماهیت به این نکته مهم توجه دارد که درک هر یک متمایز از دیگری است؛ زیرا وجود از حیث اثباتی مقوم ماهیت نیست. ماهیت را می‌توان با تمام اجزای آن درک کرد بدون اینکه به وجود آن یا عدم آن توجه کرد. او می‌نویسد: «و از این رو هرگاه معنای مثلث را تصور کنید پس شکل و وجود به آن نسبت داده می‌شود و شکل مثلث در معنای مثلث

مشخص می شود پس محال است که معنای مثلث را پیش از این شکل داشته باشد فهمید، همانگونه که تصور مثلث نیز ممکن نیست، مگر آنکه تصور کنیکه مثلث در ابتدا شکل بوده است، با این حال نباید تصور کرد که مثلث وجود دارد همانگونه که نیاز است که تصور شود مثلث شکلی دارد چون شکل جزء مقوم مثلث است؛ به همین دلیل شکل خارج از ذهن نیز مقوم مثلث است (ولی) ولی وجود امری است که تصور ماهیت مثلث قائم به آن نیست و.....» (ابن سینا، ۱۴۰۳ هـ ص ۶۱). می توان ماهیت مثلث را با شکل آن به مثابه ماهیت کامل آن تصور کرد، ولی هیچ ضرورتی به تصور وجود آن نیست و شکل داشتن در مثلث به مثابه جزء مقوم ماهیت آن است که تحقق مثلث با آن در خارج از ذهن است، در حالی که درک ماهیت مثلث نیازمند درک وجود آن نیست. پس حیث سلبی ماهیت نسبت به وجود در علم منطق هگل هم ناظر بر تغایر مفهومی وجود و ماهیت است و هم ناظر بر وحدتی که در تعینات اعیان به دست می آید. اما اگر گفته شود حوزه ذات حوزه مقولی است، یعنی حوزه ای که مقولاتش عارض بر حوزه وجود است، یا عروض وجود بر ماهیت عروض مقولی است، یعنی وجود همچون جوهر است و ماهیات أعراض آن هستند. نگارنده معتقد است نه هگل و نه ابن سینا چنین اعتقادی ندارند؛ زیرا ابن سینا مقسم مقولات را ماهیت یا موجود دانسته است. هگل نیز کاملاً به تقسیم ارسطویی مقولات وفادار نمانده، ولی وجود را نیز از زمره مقولات دانسته است. البته او مانند ابن سینا جوهریت وجود را نمی پذیرد. به نظر می آید ابن سینا موضوع عروض وجود بر ماهیت را اساساً بحثی فلسفی می شمارد، یعنی آن را در قلمرو معقول ثانی فلسفی می داند، هر چند مراد وی از عروض همان بخش مربوط به منطق فورفوربوس است که معقول ثانی منطقی می نامند. اما هگل معقول ثانی منطقی و فلسفی را در یک نظام منسجم جمع کرده است، یعنی علم منطق فقط معیاری برای شناخت صواب از ناصواب یا کاربردی انتزاعی و محض از مفاهیم اندیشه نیست. اگر از منظر هگل ماهیت حوزه بازتاب خود و غیر خود است، پس آن غیر از نمود یا وجود چیز دیگری نیست؛ زیرا به زعم هگل ماهیت با سلب خویش جلوات یا اعیان را ایجاد می کند و اعیان چیزی جز ماهیت نیستند، بنابراین به ادعای او ذات یا ماهیت همان وجود است. در حوزه منطق وجود، وجود همان وجود است. به عبارت دیگر مقولات حوزه وجود نسبتی این همانی با خود دارند. در این حوزه مقولات بدون هیچ واسطه ای مفهوم می شوند؛ کم و کیف و اندازه و مقولات فرعی آنها بی هیچ نسبتی با دیگر مقولات فهمیده می شوند. همانگونه که محسوسات بدون هیچ واسطه ای ادراک می شوند. اما با سلب وجود نیز به ذات یا ماهیتی می رسیم که خود همان وجود است. در حوزه وجود اصل این همانی حاکم است، در حالی که با رفع و سلب وجود، ذات یا ماهیت آشکار می شود، بنابراین در پرتو اصل این نه آنی ذات همان وجود خواهد بود.

در اینجا به چند نکته باید توجه شود:

۱. با وصف بازتابی ذات آیا می‌توان گفت که وجود مأخوذ در ماهیت است، چنانکه به تعبیر ملاصدرا «این ماهیات کلاً موجودات»^۱؛ یعنی آیا ماهیات از سنخ وجود هستند و در مقام تحقق، وجود را به‌مثابه امر ذاتی در خود دارند؟ با چنین نگاهی دیگر حیث سلبی ماهیت که در علم منطق هگل از آن سخن رفته است، شأن ایجابی پیدا می‌کند. اگر با تفسیر ذوق التّأله وجود را از سنخ ماهیات بدانیم، دیگر مسئله عروض یا حیث سلبی ماهیت بی‌معنا خواهد بود. ابن‌سینا گاه ماهیات را وجودات خاصه می‌نامد، یعنی به این نحو که مفاهیم ماهوی چون بدون وساطت امر دیگری از حقایق خارجی انتزاع می‌شوند، مفاهیم محدودی هستند که از حیث تصویری محدودیت دارند. درحالی‌که مفاهیم وجودی به اعتبار موجودبودنشان از حقایق خارجی انتزاع می‌شوند؛ از این‌رو، می‌توان آنها را به اعتبار ماهیت بشرط شیء گفت. اما هگل مفاهیم ماهوی را با مفاهیم مقابل خود فهم‌پذیر می‌داند. هر مقوله چون نتیجه بازتاب ماهیات است، در مقابل مقوله دیگر و مرتبط با مقوله مقابلش ادراک می‌شود؛ ماده بدون صورت، جوهر بدون عرض، قوه بدون فعل و علت بدون معلول (و برعکس)، درک‌پذیر نیستند، بلکه بسته به هم و شأنی از شئون هم هستند. در اینجا تفاوت ابن‌سینا و هگل در چگونگی ادراک مقولات است؛ در نظر ابن‌سینا ادراک مقولات مثل مفاهیم وجودی بی‌واسطه و در نتیجه هر مقوله به خودی خود درک خواهد شد ولی نزد هگل مقولات ماهوی چون بازتاب یکدیگرند با میانجی یکدیگر و به دست هم در اعیان تأصل و تعین می‌یابند.

۲. هرچند در علم منطق بازگشت ذات به وجود است، اما آیا معنای چنین ادعایی این است که وجود و ماهیت متناسخ هم هستند، یعنی هگل مثل ذوق التّأله وجود را مأخوذ در ماهیت می‌داند؟ اگر چنین بفهمیم آیا دیگر سلب و نفی در فلسفه هگل جایی خواهد داشت؟ چون سلب دریچه‌ای به سوی وحدت است، درحالی‌که کلام ذوق التّأله دلالت بر وحدتی تامّ و ازپیش دارد و هگل از منظری دیگر به وحدت توجه دارد.

۳. ماهیات در مقام بازتاب مقولات ریشه در استنتاج منطقی دارند. هر یک از آنها تافته‌ای جداافتاده از یکدیگر نیستند، به بیان دیگر اندیشه در بسط مفاهیم ماهوی، هر یک از مقولات را از دیگری استنتاج

۱. ملاصدرا به این تعبیر اشاره کرده: «همانا جمیع ماهیات وجودات خاصه هستند و چنین مقدر شده که تمامی کمالات نور وجود در چنین ماهیات و لوازم آن که یک‌بار در ذهن و بار دیگر در خارج از ذهن آشکار گردند. و مراتب شدت و ضعف، روشنی و تاریکی و... چنین ظهوری از حیث نزدیکی و دوری آنها به مرتبه حق تعالی است» صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۲۴۸ و نیز فرموده است: «همانا جمیع ماهیات و ممکنات عالم اینه وجود حق تعالی و جمال حقیقی او هستند» (همانجا).

می‌کند؛ حال آنکه نزد ابن سینا و به تبع ارسطو مقولات از حیث استقرایی طبقه‌بندی می‌شوند و رابطه استنتاجی با یکدیگر ندارند.

۴. حوزه ذات چون بازتاب مقولات خود است به اعتبار بشرط شیء در مقام کثرت است. هر مقوله در تقابل با مقوله دیگر قرار گرفته و به تعبیری متباین با دیگری است، یعنی هر مقوله‌ای که حمل بر اعیان می‌شود، در تقابل با مقوله دیگر استنتاج می‌شود که در بادی امر تعدد آنها کاشف از کثرت مقولی آنهاست. چنانکه حاجی سبزواری گفته است:

لو لم یوصل وحدت ماخصلت إذ غیره مثار کثرت أنت (سبزواری، ۱۳۹۱، ص ۸)

از این رو گویند وجودات خاصه متباین هستند نه به جهت وجودشان بلکه به جهت اختلاط و اتحاد با ماهیات بالعرض متکثر شده؛ خواه این تکثر به صورت طولی باشد یا به صورت عرضی، یعنی از ناحیه ماهیات است که تصور کثرت استنتاج می‌شود. به عبارت دیگر تباین ذاتی در ماهیات است، نه در وجود. البته هگل به دنبال تأصل وجود یا ماهیت نیست؛ زیرا مسئله‌ای که نزد وی اهمیت داشت ربط میان تنهایی و عدم تنهایی است. از نظر وی منشأ تأصل در تقابل آنها است و آنچه موجب وحدت و انسجام ذوات می‌شود، حقیقتی است که دلیل وجودی آنها است. در واقع چنین حقیقتی همان «ایده یا روح مطلق» است؛ از این رو ساختار علم منطق نیز با آن شکل گرفته است. نکته دیگر اینکه عناصر الهیاتی - مسیحی هگل در شکل‌گیری علم منطق پیداست، یعنی توجه او به «ایده مطلق» یا وجود اعلی که غایت اندیشه و هستی است. چنانکه گویی حرکت اندیشه از آغاز با آن بوده و با آن به تمامیت می‌رسد. چنین مطلقی مثل شلیک دفعی از یک تپانچه نیست که به خودی خود بسط یافته باشد. از این رو «هگل در مقابل نظریات رایجی قرار گرفت که حقیقت یا مطلق را به مثابه آغاز فلسفه می‌دانست و براساس آن هر اقدام سلبی را برای علم کاملاً غلط و بی‌فایده می‌شمرد. این موضع را که شلینگ بیان کرده است، ما را به بی‌واسطگی شهود عقلانی فرو می‌برد که به خاطر آن توسعه و بسط کامل مطلق بدون هر تلاشی فدای حقیقتی ناآزموده می‌شود» (Nectaros, 2010, P.14)؛ زیرا مطلق هگل به تعبیر وی شب تاریکی نیست که در آن گاوها همه سیاه باشند. بلکه حاوی تمامی اضداد و تمایزات است که البته در خود حل و رفع شده‌اند. به بیان دیگر مطلق همان عاقل معقول است که از «موجود بما هو موجود»

۱. شولز (G.E.Schulze) در ۱۸۰۱م، در کتاب نقد فلسفه نظری خود، از دیدگاه عقل سلیم و شکاکیت نظری دفاع کرد. هگل در سال بعد آن را نقد کرد. شولز با نام مستعار، مقاله‌ای با عنوان «وجیزه‌ای درباره مطلق» نگاشت و از فلسفه ابن‌همانی شلینگ به نحو ماهرانه‌ای تقلید کرد. و در نقد شکاکیت، معتقد است که در شهود عقلانی تمایزی میان سوژه و اُبژه وجود ندارد؛ زیرا هدف فیلسوف یافتن نوعی شبه‌آگاهی است که در آن همه تمایزات و شکاکت رفع شوند. هگل این خیال‌پردازی شولز را به شیئی که در آن گاوها سیاه هستند، توصیف کرد (Hegel, 1977, P.9).

فلسفه مشائی به «موجود بما هو متفکر» بدل می‌شود و چنین موجودی وجود و ماهیتش یکی است؛ موضوعی که ابن سینا نیز در متون خود به‌ویژه در *الهیات شفا* چنین موجودی را واجب‌الوجود بالذات دانسته است که اگر وجود عارض بر چنین موجودی شود، باید ثبوت وجود برای آن مستلزم علت یا واسطه در عروض وجود بر ذاتش شود. وی می‌گوید: «اگر ائیت تابع ماهیت باشد و به‌خاطر خود ماهیت لازمه آن شود، ماهیت بذاته بایستی پیش از وجودش موجود باشد و این امر خلاف است، پس تنها راهی که باقی می‌ماند این است که وجود از علتی (خارجی) به ماهیت برسد؛ بنابراین هر امر ماهیت‌داری معلول است و هرچه غیر از واجب‌الوجود، دارای ماهیت است و این ماهیات همانا ممکن‌الوجودند و به‌درستی که وجود از خارج عارض آنها می‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۳۴۲). پیداست که مسئله عروض یا حیث سلبی ماهیت صبغه‌الهیاتی به معنای اخص آن دارد، اما باید توجه داشت که حیث سلبی یا موضوع عروض فقط در قلمرو ذوات یا ماهیات مصداق دارد. به‌هرحال به نظر می‌آید مقایسه میان حکمت سینوی و منظومه فلسفی هگل بیشتر مبتنی بر تفاسیر ارسطویی از هگل می‌تواند استوار است.

نتیجه‌گیری

۱. ساختار مقولات حوزه ذات در علم منطق هگل بیانگر مختصات مشترکی است که در آن حیث بازتابی یا حیث سلبی حاکم است. ماهیت یا ذات که به‌مثابه حقیقت وجود گفته شده با سلب خویش، وجود را ایجاب و با سلب وجود به مقولات متقابل منتج می‌شود که در فهم هر یک وابسته به هم هستند؛ بنابراین نسبتی استنتاجی با یکدیگر دارند، چنانکه گویی ادراک هر یک با بازتاب در دیگری میسور است.
۲. به واسطه حیث بازتابی مقولات است که ماهیت هم‌مثار کثرت است و هم در عالم خارج به‌مثابه وجودات خاصه ادراک آنها وابسته به یکدیگر است. هرچند ابن سینا عنوان «وجودات خاصه» را نه چنانکه که ذوق التالیه تعریف کرده بیان می‌کند، ولی فهم ماهوی آنها به نظر وی بی‌واسطه و به نظر هگل باواسطه است.
۳. از حیث سلبی ماهیت می‌توان تمایز میان وجود و ماهیت را که در اندیشه ابن سینا به عروض وجود بر ماهیت مشهور است، فهمید. البته شاید این مسئله در فلسفه‌های وجودی، از تأثیر حکمت سینوی در مغرب زمین باشد.
۴. به نظر می‌رسد نزد هگل نه وجود تأصل دارد و نه ماهیت. تأصل بالذات در تقابل میان آنهاست. بنابراین حیث سلبی نه تنها در ماهیت است، بلکه در هستی و وجود نیز متعین است. اساساً حیث سلبی رمز عبور از تنهایی به نامتناهی است. حال آنکه در حکمت سینوی تشخیص و حیث ایجابی خاص وجود ولی حیث سلبی و تباین ذاتی خاص ماهیت است.

۵. همچنین می‌توان توجه آن دو را به ساختار مبحث مقولات، که نتیجه واکنش آنها به اندیشه منطقی ارسطویی است، ملاحظه کرد: ساختار علم منطق هگل، به‌ویژه در بخش‌های اول و دوم یعنی منطق عینی، سراسر ساختاری فلسفی و مابعدالطبیعی دارد. چنانچه ابن سینا نیز طرح مقولات را به حوزه مابعدالطبیعه واگذاشت.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ هـ الف). *الهیات فی الشفاء*، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی. _____ (۱۴۰۳ هـ). *التعلیقات*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۵ هـ). *المدخل فی المنطق الشفاء*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۴ هـ ب). *المنطق فی الشفاء*، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۶۸). *النجاه*، قم: مکتبه المرتضوی.
- سبزواری. هادی بن مهدی (۱۲۹۸ هـ). *شرح منظومه*، جزء دوم، چاپ سنگی، تهران: بی‌نا.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). *التعریفات*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). *هزارویک نکته*، تهران: نشر فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار الاحیاء التراث.
- طوسی (خواجه)، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات)*، قم: نشر البلاغه.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۰). *افکار هگل*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۷). *منطق از نظر هگل*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- Ferrarin, A.(2010), *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge university.
- Hegel, G.W.F.(2010), *Science of logic*, Translated George di Giovanni, London, Cambridge university press.
- Hegel, G.W.F.(1991), *The Encyclopaedia philosophical sciences*, Translated T.F. Geraetes & W.A. Suchtins & H.S. Harris, New York, Hackett publishing.
- Hegl,G.W.F(1977). *Phenomenology of Spirit*, Translated A.v.Miller, Oxford University press.Londo.n
- Nectarios, G-leminitas(2010), *The Dimenssions of Hegel's Dialectic*, New York, Continumm studies philosophy press.