



The Journal of Philosophical Theological Research (JPTR)
Vol.18, no.2, Winter 2017, Ser.no.70, ISSN: 1735-9791 (pp. 153- 178)
DOI: 10.22091/pfk.2016.793

روزنامه فلسفی و الهیات

سال هیجدهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۷۰ (صص ۱۷۸ - ۱۵۳)

The Ontological and Epistemological Transition of the Soul: A Comparison between Mulla Sadra's Active Intelligence and Hegel's Absolute *Geist*

Abdoreza Safari¹
Amrollah Moein²

(Received: 18 January 2016 - Accepted: 25 May 2016)

Abstract

By putting forward a divine introvertive existence of the active intelligence within his book entitled *al-Shawādhid al-Rubūbiyya*, the third *Isḥrāq* (illumination) of the third Mashhad, Mulla Sadra has brought forth a novel theory of the transition and/or becoming process of soul. Although the active intelligence's existence-in-itself is the same exactly as its mode of existence for the soul and as one of the modes of the soul's modes, it can be recognized also as the soul's telos and perfection. Accordingly, there arises some kind of justification for the soul's passivity and affection generated from the divine introvertive existence of active intelligence, and for the soul's attachment and unity with the active intelligence. Hereupon, the active intelligence acts simultaneously as the agent of the soul's existence as well as its telos. To Hegel, "the Absolute" wholly shares its essence with the subject; here lies the nature of the subject and the subject's telos is to become absolute as though the Absolute is a mode among many other ones of the subject. Consequently, the "soul" intelligibly becomes and unite with the self-thinking self (*Geist*) or pure self-consciousness. In this transformation, the respects of causation and telos are both identical. The Absolute constitutes itself through self-consciousness so as to become *Geist* on a temporal process. The aim of this article is to analyze and yield an exact comparison between the two theories, and to clarify that both of them, despite their differences, explain the soul's epistemic alteration by exploiting the concept of self-consciousness.

Keywords: Active Intelligence, Absolute, Mulla Sadra, Hegel, *Geist*, Self-Consciousness

1. (Corresponding Author) Assistant Professor, Dept. of Theology and Islamic Studies, Payame Noor University,

a.safari@khz.pnu.ac.ir

2. Assistant Professor, Dept. of Theology, Shahrekord University,

moein@art.sku.ac.ir



تحول وجودی معرفت شناختی نفس بر اساس عقل فعال ملاصدرا و تطبیق آن با مفهوم مطلق هگل

عبدالرضا صفری*

امراه معین**

(تاریخ ارسال ۹۴/۱۰/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۵)

چکیده

ملاصدرا با معرفی وجود آنفسی عقل فعال در اشراق الثالث شاهد سوم از مشهد سوم الشواهد الربوبیه نظرگاهی نو در صیوروت نفس پدید آورد. گرچه وجود فی نفسۀ عقل فعال عین وجود آن برای نفس و شأنی از شئون آن است، اما غایت و کمال نفس نیز به شمار می‌آید. از این لحاظ تأثیر و انفعال نفس از وجود آنفسی عقل فعال و سرانجام اتصال و اتحاد نفس با آن توجیه می‌شود. بر این اساس عقل فعال هم فاعل وجود نفس و هم غایت آن است. از نظرگاه هگل نیز «مطلق» ماهیت یکسانی با سوژه دارد، این طبیعت «سوژه» است و غایت سوژه، مطلق شدن است. گویی مطلق نیز شأنی از شئون سوژه است. «نفس» در نتیجه به معقول خود خوداندیش: «روح» و خودآگاهی محض، تبدیل می‌شود و با آن اتحاد می‌یابد. در این تحول، سبب و غایت، هویت واحدی دارند. مطلق، خودش را از رهگذر خودآگاهی می‌آفریند تا در فرآیندی زمانمند، روح شود. هدف مقاله حاضر، تحلیل و تطبیق این دو نظرگاه و تحلیل این نکته است که به رغم تفاوت‌ها، با استفاده از مفهوم خودآگاهی، دگرگونی شناختی نفس را تبیین می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: عقل فعال، مطلق، ملاصدرا، هگل، روح، خودآگاهی.

مقدمه

شناخت نفس پیوسته کانون توجه فلاسفه و متکلمان بوده است. در آثار حکیمان، جوهر درونی آدمی نام‌های متفاوتی به خود گرفته است همچون نفس (خود)، نفس ناطقه، عقل، قوه عاقله و روح (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ص. ۸۴). در معرفت‌شناسی نفس این پرسش‌ها اهمیت بسیاری دارد: هرگاه نفس متحول باشد، این صیوروت برای چه و چگونه صورت می‌بندد؟ عامل این تحول چیست و چه نسبتی با قوه عاقله دارد؟ آیا سبب این صیوروت و به تعبیری دیالکتیک، درونی نفس است و نفس در جنبش ذاتی قرار دارد یا آنکه عامل صیوروت نفس، امری بیرونی است؟ حاصل این صیوروت و دیالکتیک چه تأثیری در حیات معرفت‌شناختی نفس دارد؟

پیشینه

در سنت فلسفی درباره این پرسش‌ها دو رویکرد وجود دارد. در رویکرد اول باوری بسیار قوی درباره تجرد وجودی نفس به چشم می‌خورد که رد پای آن را می‌توان تا رساله فیدون افلاطون دنبال کرد؛ چون مفهوم نفس بنا بر نگره مثال ثابت و مجرد نگریسته می‌شود (افلاطون، ۱۳۹۳، صص. ۲۱۰-۲۱۸). لذا ویژگی‌هایی چون بساطت، ثبات و عدم‌تغییر در آن نمود می‌یابد و در رساله فیلبوس، نفس تنها پس از مرگ امکان تحول می‌یابد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص. ۱۸۵۰). ولی در محاوره سوفسطایی، اتحاد سکون و حرکت در نفس دیده می‌شود. در رویکردی نو، ارسطو با آنکه نفس را فعلیت تام و کمال اول (ارسطو، ۱۳۹۳، ص. ۷۷) تعریف می‌کند و بر تجرد آن تأکید می‌کند، اما عقل فعال را به عنوان موجودی معرفی می‌کند که از بیرون از نفس در تحول آن تأثیر می‌گذارد. به این ترتیب ارسطو نخستین متفکری است که با مدد گرفتن از عقل فعال درصدد تبیین دگرگونی در نفس برمی‌آید.

در آثار حکیمان مسلمان، ابن سینا به خصوص در اشارات (ابن سینا، ۱۳۶۸، ص. ۲۰۵) از تجرد نفس سخن گفته است. سهروردی نیز نفس را به نور اسفهبده تعریف می‌کند

و از تجرد، ثبات نفس و تلقی آن به جوهر مجرد، دفاع می‌کند. بدین سان هردواز رویکرد اولی پیروی کرده‌اند.

در رویکرد دوم دو متفکر نام آشنا دیده می‌شوند، ملاصدرا در تفکر اسلامی و هگل در فلسفه جدید غرب. در این رویکرد که مورد بررسی این مقاله قرار گرفته است، طرح خودآگاهی برجسته می‌شود. به نظرمی آید این طرح از نظرگاه ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۸۸) دو مبنای مهم دارد: دوگانگی ذاتی جوهر فاعل شناسا و جوهر متعلق شناسایی که بر اساس آن، علم اضافه محض یا انتزاع نیست. اصل اول نکته‌ای است که در سنت دکارتی تا هگل مورد توجه بوده است. اینکه ملاصدرا نظریه انتزاع در علم را رد کرد، سبب شد تا برای توجیه منشأ صورت‌های علمی به قدرت خلافت نفس متوسل شود تا معلوم بالذات را پدید آورد. بر این اساس نفس ناطقه آدمی هم صورت محسوس را که عین اشیاء خارجی است تولید می‌کند هم صورت خیالی را. اما نکته مهم اینجا است که چون نفس، فاقد علم فعلی است، این کار را با مدد گرفتن از عقل فعال انجام می‌دهد. هگل نیز با وجود اختلاف در تعبیر، همچون ملاصدرا علم را از مقوله اضافه نمی‌دانست و به موضوع مطابقت میان علم و اشیاء باور نداشت؛ لذا بر قدرت آفرینندگی و دیگربودگی سوژه و خودآگاهی تأکید داشت (هگل، ۱۳۸۶، صص. ۱۷۶-۱۷۷). به این ترتیب آدمی هم علم را تولید می‌کند هم صور علمی را، گویا این همان نظریه اتحاد عالم و معلوم است. البته خلاف ملاصدرا در تفکر هگل سوژه مطلق و روح دارای قدرت علم فعلی است (همان) و جایی برای عقل فعال وجود ندارد. هدف مقاله حاضر فراهم ساختن زمینه برای تحلیل و تطبیق این دو نظرگاه است. این مقاله بر اساس موضوع به سه بخش تقسیم می‌شود: مهم‌ترین تحلیل‌ها و نتایجی که ملاصدرا در مورد ابعاد متفاوت تأثیر عقل فعال بر تحول نفس می‌گیرد، تحلیل نقش مفهوم روح در تحول سوژه و سرانجام تطبیق این دو دیدگاه.

عقل فعال و نقش آن در تحول نفس

بنا به تعریف، عقل فعال موجود مجردی است که نفوس را از نقص به کمال می‌رساند، این موجود از نظرگاه ملاصدرا در صیورورت نفس نقش بنیادی دارد. سبب

برجستگی این نقش به آن است که او برای عقل فعال دو نحو وجود در نظر می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۹۰):

الف. وجودی در نفس خودش که در نظام عقلی و مرتبه عقلانی خودش جای دارد، بحث از آن به الهیات به معنای خاص ارتباط دارد و از احوال و مبادی برتر وجود سخن می‌گوید.

ب. وجود عقل فعال در ذات ما و برای ما یعنی وجود انفسی آن. به این سان عقل فعال وجودی عین تعلق و ربط به نفس می‌یابد؛ زیرا وجود فی نفسۀ عقل فعال عین وجود آن برای نفس است. اهمیت این نحو وجود در آن است که غایت و کمال اصلی نفس است. او با توجه به معنای اخیر، کمال نفس و تمامیت آن را به وجود عقل فعال برای نفس آدمی تعبیر می‌کند و می‌افزاید که نفس به عقل فعال نایل می‌شود و با آن اتحاد می‌یابد. تا این اتحاد حاصل نشود، نفس به غایت خود دست نمی‌یابد. نکته مهم این است که تحول و در نتیجه کمال نفس بر اساس مفهوم اتحاد نفس با فاعل وجودی آن، یعنی عقل فعال، تبیین می‌شود. بدین سان فاعل و غایت نفس موجود واحدی می‌شوند. اهمیت این نکته از آن جهت است که ملاصدرا بر اساس مفهوم وحدت غائی و بر اساس مفاهیم قوه و فعل بروجود عقل فعال و آخرین مرتبه کمال بودن آن برای نفس، برهان می‌آورد. محتوا و نتیجه این برهان در تبیین تاریخ تحول معرفت شناختی نفس، اهمیت بنیادی دارد.

برهان بر نحوه اتحاد نفس با عقل فعال

این برهان که بر اساس وجود رابطی عقل فعال شکل می‌گیرد، نمونه‌ای دقیق از اتحاد معرفت شناختی نفس با وجود رابطی عقل را نشان می‌دهد. در این برهان دو نکته مهم قابل مشاهده است:

اول. وجود رابطی عقل فعال نهایت درجه کمال نفس آدمی است. نفس در آغاز وجود از حیث کمال عقلی و وجود مفارقی، بالقوه است، ولی از حیث صورت کمالی بودنش برای جسم طبیعی و این که مبداء پاره‌ای از کنش‌های حیوانی و نباتی است، امری بالفعل تلقی می‌شود. این هویت مرکب از قوه و فعل در فرآیند تحول خویش به تدریج در

تصویر حقایق و افاده علوم و تدوین مسائل و خلاصه ترتیب روش‌های کلی دارای مرتبه عقلی بالفعل و موجودی عقلی می‌شود (همان، ص. ۲۹۱). روشن است که نفس در گذار از حالت بالقوه به فعلیت به حمایت و توجه موجودی برتر نیاز دارد و این موجود هرگاه خودش فاقد کمالات عقلی باشد، سلسله احتیاج بی‌نهایت خواهد شد.

دوم. صور عقلی در ذات عقل فعال در معنای وجود رابطی آن، موجود است. چرا که عقل فعال مشتمل بر کلیه موجودات است. بر این اساس نفس، عقل بالفعل گشته و با عقل فعال متحد می‌شود و به مقدار اتحاد با آن، معقولات را ادراک می‌کند (همان، ص. ۲۹۲). این برهان که با نوآوری و معرفی وجود رابطی عقل فعال همراه می‌شود، به واقع پاسخی به این پرسش است که نفس به چه معنایی و با کدام نحو وجود عقل فعال اتحاد می‌یابد؟ بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نفس ناطقه هویتی سیال دارد یعنی از قوه تدریجاً به فعلیت می‌رسد و شأنیت فراگیری علوم را می‌یابد. روشن است که رسیدن ناقص به کمال، بدون مخرج متصور نیست و هرگاه مخرج خودش فاقد کمالی باشد، محال است که بتواند آن را اعطا کند. به نظر می‌رسد این بخش از برهان، تنبیهی باشد.

در این برهان از سه جهت به مسئله نیاز به مرتبه وجودی فراتر از نفس، اشاره می‌شود: اول. مرتبه وجودی نقش یک غایت را به عهده می‌گیرد تا خروج از قوه به فعل به سوی آن باشد: فی‌أمر ما یخرج الیه. (همان)

دوم. در جریان خروج از قوه به فعل تا رسیدن به کمال عقلی، سستی روی ندهد. سوم. تسلسل روی ندهد. در فرآیند کمال نفس تسلسل روی نمی‌دهد چون از منظر ملاصدرا خروج از قوه به فعل منتهی به فیض علوی و نور الهی می‌شود و نفس به آن متصل می‌شود. این نور کامل بالفعل، فعال در نفوس، عاری از نقص و قوه و مخرج نفوس از قوه به فعل است. نفس با این هویت بالفعل فعال، اتحاد می‌یابد و با مدد گرفتن از آن، عقل بالفعل می‌شود. در فرآیند این اتحاد، نفس به قدر اتصال به عقل فعال معقولات را درک می‌کند، نه تمامی صورت‌های عقلی آن را.

بر اساس مثال ملاصدرا، نسبت عقل فعال به نفس همچون نور حسی است که وقتی به چشم می‌رسد، چشم را از مبصر بالقوه به مبصر بالفعل می‌برد و چشم در پی اتحاد با این نور،

بصیرت می‌یابد. البته این صورت عقلی باید دارای وجودی مستقل باشد تا در فرآیند فعلیت نفوس شرکت کند. بنابراین وجودی در نفس خویش دارد و فی‌ذاته موجود است؛ چراکه عقل هر موجودی است (همان، ص. ۲۹۲).

این برهان نتیجه دیگری هم دارد که در اسفار نمایان می‌شود: این که تنها عامل سیروورت نفس، عقل فعال است. آن‌چنان که عقل فعال راعلت وجودی نفس ناطقه می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص. ۴۵۶). به تعبیر دیگر نفس ناطقه، نحوه وجودی خویش را از عقل فعال می‌گیرد. به این ترتیب نقش دیگر عقل فعال، شدن وجودی نفس است؛ یعنی عقل فعال نه تنها فاعل سیروورت نفوس انسانی و مخرج آن‌ها از قوه به فعل است بلکه مبداء صورت‌های انواع گوناگونی است که در عالم موجود است. از این نظرگاه عقل فعال را می‌توان عقل در طبیعت نامید. از این رهگذر ملاصدرا می‌کوشد نشان دهد که با مددگرفتن از عقل فعال، غایتمندی از نفس هر نوعی از انواع طبیعت می‌جوشد. نتیجه این باور، نفی دیدگاه مکانیستی از طبیعت است.

روابط نفس ناطقه با امر مفارق عقلی

این ادعا که فاعل و سبب شدن نفس ناطقه امر مفارق عقلی است در نظام صدرایی از دو جنبه قابل بررسی است:

۱- سیروورت وجودی

...ان علة نفوس لایجوز ان یکون هی الجسم بما هو جسم. والا لکان کل جسم کذالک و لایجوز ان یکون قوه جسمانیه لان تلک القوه لایخلو اما ان یحتاج فی وجوده الی ذالک الجسم او لایحتاج الیه فی وجوده، بل فی تاثیر فقط و کلال الشقین ممتنع، فتاثیره فی وجود النفس ممتنع، و قد فرضت موثره هذا خلف (همان، ص. ۴۵۴).

ملاصدرا در اسفار می‌کوشد خروج نفس از قوه به فعلیت توسط عقل فعال را از حیث وجودی نشان دهد. به تعبیر دیگر این عقل، نفس آدمی را از مراحل اولیه و ناقص جسمانی به مراتب بالاتر، مثلاً از نطفه به علقه تا پوشاندن صورت انسانی، گذر می‌دهد. ملاصدرا با استفاده از برهان خلف نشان می‌دهد که علت و سبب وجودی نفس نمی‌تواند جسم یا قوه

جسمانی باشد. وی همچنین در پاسخ به آن‌هایی که معتقدند علت نفس، جسم است؛ استدلال می‌کند که در این حالت، هر جسمی می‌تواند علت نفس باشد.

علت نفس ناطقه، جسم نیست

در فرآیند اثبات سبب صیوروت نفس، این که جسم نمی‌تواند سبب نفس شود اهمیت زیادی دارد. از این رو در اسفارسه استدلال مهم در این باب به چشم می‌خورد (همان، صص. ۴۵۵-۴۵۶).

الف. هرگاه صورت جسمانی در شیء اثر گذارد، فعل آن براساس مشارکت قابل یعنی مشارکت جسم انجام می‌گیرد. این در حالی است که جسم نمی‌تواند جزیی از اجزای موثر باشد.

ب. از آنجا که وضع داشتن، مقوم وجود جسم است؛ لذا هرگونه تأثیر صورت جسمانی نیز باید به واسطه وضع، بعد و به تعبیر دیگر، حیثیت انجام گیرد. این در حالی است که حصول وضع برای چیزی که نمی‌تواند دارای وضع باشد، محال است.

ج. علت باید کامل‌تر و قوی‌تر از معلول باشد ولی جسم و بدن از حیث وجودی ضعیف‌تر از امر مجرد است. چون وجود جسم قائم به ماده است و امر مجرد بی‌نیاز از جسم است، بنابراین آنچه که مؤثر و علت نفس است، نمی‌تواند در وجودش نیازمند جسم باشد.

مراحل سه‌گانه یک استدلال

به نظر می‌رسد سه استدلال بالا به واقع سه گام یک استدلال هستند و نشان‌دهنده پیوستگی اندام‌وار میان مراحل سه‌گانه یک استدلال واحدند.

در گام اول ملاصدرا براساس برهان خلف نشان می‌دهد که جسم آنگاه می‌تواند در جریان فعلیت یافتن نفس اثرگذار باشد که بتواند از اجزایی به‌شمار آید که در فرآیند اثرگذاری مشارکت کند. اما جسم چنین نیست لذا نمی‌تواند در فعلیت یافتن نفس دخالت کند.

سپس نشان می‌دهد که فاعل نفس نه تنها در وجود، بلکه در فاعلیت خود نیز بی‌نیاز از ماده است. چون هرگاه در تحقق خود نیازمند ماده و جسم باشد، این جسم باید واسطه میان علت موجدۀ نفس و معلول (نفس) باشد. این جسم در حالت وساطت باید وضع و مقدار

داشته باشد. روشن است که در این صورت اثرگذاری جسم در معلول نسبت به دوری و نزدیکی به معلول متفاوت خواهد بود و اگر چنین نباشد اثر قریب باید مانند اثر بعید باشد. بی‌تردید مرادش این است که هرگاه اثر شیء مؤثر با توجه به دوری و نزدیکی متفاوت باشد، دیگر نمی‌توان آن را امری مجرد دانست.

در گام سوم براساس دو گام پیشین و از آنجا که فاعل نفس در ذات و فاعلیت خود باید بی‌نیاز از ماده باشد نتیجه می‌گیرد که فاعل نفس ناطقه امر قدسی و غیرمادی است چه یک صورت باشد یا یک نفس دیگر، این امر مفارق همان عقل فعال است.

۲. تحول شناختی

عقل فعال از دو حیث سبب می‌شود تا نفس از قوه و نقص به فعلیت و کمال برسد:
الف. گذراندن نفس از مراحل اولیه و ناقص جسمانی به مراتب بالاتر و به تعبیری نفس در حدوث جسمانی و گذراندن مراحل تکامل جسمانی به عقل فعال نیاز دارد.
ب. مقارن با این تغییرات، متناسب با هریک از مراتب و مراحل جسمانی، تحول شناختی به تدریج آشکار می‌شود. از رهگذر این تحولات، جسم و بدن به مراتب خیال و عقل مجرد و به مقام مجرد می‌رسد.

مقصود این است که با وساطت عقل فعال، نفس ناطقه از عقل هیولانی به عقل بالفعل ارتقاء می‌یابد. این تحول سیمای شاخصی در نظام صدرایی دارد. بر این اساس، نفس از صورت‌های مادی و عنصری به صورت‌های عقلی و مجرد می‌رسد و دومی نتیجه وجودی و لزومی تحول اول است.

قد علمت ان النفس الانسانية ترتقى من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال، فقد ابتدأت في اوائل النشأة من الجسمية المطلقة الى الصور الآسطقسية، ومنها الى المعدنية والنباتية. ومنها الى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها، حتى انتهت الى تلك الذات التي منها اول الاشياء التي لاتنسب الى المادة الجسمية. واذا وقع لها الارتقامنه، فانما يرتقى الى اولرتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قریب بالعقل الفعال (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۹۶).

از این تعابیر چند نکته مهم فهمیده می شود:

اول. گذرنفس از کمالی به کمال دیگر به وساطت امر مفارق و عقل فعال امری بدیهی قلمداد می شود.

دوم. نفس با مدد گرفتن از این امر مفارق، تحول خود را از نشاء جسمانی مطلق به سوی صورت های عنصری، معدنی و نباتی آغاز می کند تا آنکه همه قوای حیوانی را به دست آورد.

سوم. در این تعابیر، وساطت عقل فعال در تکامل نفس و عقل آدمی و تبدیل معقولات بالقوه (متخیلات) به معقولات بالفعل پذیرفته شده است. اما این صیوروت و حرکت نفس، محرک طبیعی و مادی دارد و در جوهر و نهاد ماده است. بدین سان خاستگاه تحول شناختی و عقلی نفس باید درون ماده جست و جو شود. با این همه برای اینکه شیء بنفسه بتواند از قوه به فعل درآید از نظر گاه ملاصدرا پنداشتی نادرست است (همان، ص. ۴۹۷).

چهارم. در نتیجه این تحول، ماده مطلقاً جسمانی به مرتبه ای به کلی مفارق از ماده یعنی عقل مستفاد می رسد که نوعاً شبیه عقل فعال است. با این تفاوت که عقل مستفاد در نتیجه تحول ماده به مرحله تجرد می رسد، ولی عقل فعال را هیچ گاه نمی توان غیر مفارق لحاظ کرد.

چگونگی وساطت عقل فعال

در مهم ترین آثار ملاصدرا چگونگی دخالت عقل فعال در فعلیت یافتن معقولات و نسبت عقل فعال به نفس با تکیه بر تشبیه و تمثیل تبیین می شود.

الف - شواهد الربوبیه ... هو کامل بالفعل فعال فی النفوس مقدس عن شوب النقص و القوة، فیخرجها من الحد القوة الی حد الفعل. فبالاتحاد به و الصیورورة اياه یعقل بالفعل، مثل النور الحسی اذا اتصل بالبصر فاخرجه عن حد كونه مبصراً بالقوة الی حد الفعل. و بالاتحاد به یبصر علی الوجه الذی سلف (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۹۱).

در این عبارت ها برای تبیین گونه فعلیت یافتن نفس و اتحاد آن با عقل فعال بر چگونگی وساطت نور حسی در دیدن اشیاء تأکید می شود. با استفاده از این مثال، نور عقل

فعال بر نفس (چشم‌ها) می‌تابد تا آنچه را که بینای بالقوه (معقول بالقوه) بود به بینای بالفعل (معقول بالفعل) تبدیل سازد. این نور همچون نور حسی که با چشم اتصال می‌یابد و سبب دیدن اشیا می‌شود، یگانه سبب دانش فعلی نفس قلمداد می‌شود.

ب- اسفار: فنسبة العقل الفعال الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس التى هومبصرة بالقوة عندالظلمة... كذالك هذا العقل الذى هو بالفعل دائماً يفيد العقل الهیولانى وجوداً ما. منزلة ذالك الوجود من العقل الهیولانى منزلة الضوء من البصر... (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص. ۴۹۷).

تعبیر ملاصدرا در اینجا یادآور تشبیه او در *الشواهد الربوبیه* است. او نسبت عقل فعال به عقل بالقوه را به نسبت خورشید با چشم تشبیه می‌کند که بالقوه می‌تواند در تاریکی چیزها را بنگرد. بر اساس نظریه ابصار از رهگذر اتصال منبع نوری به قوه باصره، حالت بالقوه دیدن، بالفعل می‌شود. او با استفاده از همین تمثیل که گویا تحت تاثیر اسطو بر گزیده است (همان، ص. ۴۶۴)، در ادامه می‌گوید که حالت عقل بالفعل نسبت به عقل هیولانی همین‌طور است. چون عقل بالفعل پیوسته در حال دادن گونه‌ای وجود به عقل هیولانی است و این وجود درست مانند نوری است که به چشم داده می‌شود و به فعلیت فرآیند دیدن منتهی می‌شود.

ملاصدرا نسبت عقل فعال و عقل هیولانی را با استفاده از همین تمثیل بیشتر توضیح می‌دهد. بر اساس این تمثیل، همان‌طور که چشم با کمک نوری که سبب فعل دیدن او شده هم خورشید را می‌بیند و هم اشیاء را، همین‌طور عقل هیولانی (نفس) با این نحوه وجود عقلی (نور عقلی حاصل آمده از عقل فعال)، عقل بالفعل را که سبب فیضان نور عقلی به او می‌شود، تعقل می‌کند. افزون بر این، با مدد گرفتن از همین نور و وجود عقلی، ماهیاتی که معقول بالقوه بودند، معقول بالفعل می‌شوند و عقل هیولانی به عقل بالفعل تبدیل می‌شود (همان، ص. ۴۹۸). با این همه، مراد وی از مشاهده عقل بالفعل به واسطه عقل هیولانی روشن نیست و می‌تواند مورد تفسیر عرفانی قرار بگیرد.

از گفته‌های ملاصدرا در بخش‌های نقل شده از *شواهد الربوبیه* و اسفار برمی‌آید که او بر مبنای علیت، وجود عقل فعال را ثابت می‌کند. اما در مورد ماهیت، تاثیر و لزوم آن در

صیرورت نفس و فعلیت یافتن معقولات بالقوه و عقل هیولانی از تمثیل ارتباط نور و خورشید با قوه باصره و روشن شدن اشیاء در تاریکی استفاده می کند؛ ولی در نوشته های او برهانی در این مورد دیده نمی شود.

صیرورت نفس و تمثیل نور

بنا بر تحلیل تمثیل نور می توان دریافت که میان عقل فعال و عقل هیولانی دو نسبت وجود دارد:

اول. نسبت وجودی: نحوه وجود و وجود عقلی که عقل فعال به عقل هیولانی می دهد.

دوم. ارتباط معرفتی: گذر کردن نفس از یک صورت عقلی به صورت دیگر که در جریان این فرآیند، نفس با هر یک از این صورت ها یگانگی می یابد و نفس پس از فعلیت یافتن با صورت کنونی عقلی، قوه صورت بعدی را حاصل می کند.

به نظر می رسد ملاصدرا در هر دو نسبت، «شدن» نفس را بدیهی می داند. با این همه بر اساس تمثیل نور، روشن نیست مراد او از این گفته چیست که عقل هیولانی با نور عقلی که از عقل فعال دریافت می کند، این عقل را شهود می کند. چنانکه پیشتر بیان شد نفس در جریان اتحاد با عقل فعال گویا تنها بخشی از صورت های عقلی را درمی یابد، اما این تمثیل نمی تواند نوع، معنی و گستره این اتحاد را روشن کند.

نکته دیگر آن است که شدن نفس، ذاتی آن است. به تعبیر دیگر ناشی از نحوه وجود و حصول عقل فعال در نفس است. ملاصدرا در مشهد الثالث *شواهد الربوبیه* در تحلیل تعبیر «فی حصول العقل الفعال فی انفسنا» با بیان نحوه نسبت عقل فعال و عقل هیولانی و مدد گرفتن از تمثیل نور نشان می دهد که هویت و اصولاً نحوه وجود نفس، صیرورت دائم است. می توان گفت نفس پیوسته با ستیز فعلیت عقل فعال با عقل هیولانی (قوه نفس) عجین شده است. عقل فعال در جریان کوشش پیوسته وجود عقلی و هویت سیال نفس را به او می دهد. در این فرآیند، عقل هیولانی با کمک عقل فعال از تاریکی معقولات بالقوه و متخیلات به روشنایی معقولات بالفعل هدایت می شود.

مطلق چیست

کتاب *تفاوت نظام‌های فلسفی فیخته و شلینگ*، شرحی است بر باور فیخته و شلینگ دربارهٔ مطلق و تفاوت دیدگاه آن‌ها با دیدگاه هگل در این مورد. در نظام فیخته و شلینگ، «مطلق» همان ایدهٔ نفس و خود است. بنابراین ذهنیت^۱ و نفس، اساس هر گونهٔ شناختی، حتی خدا است. آن‌ها هر آنچه را غیر نفس نام می‌گیرند از طریق استنتاج از نفس به دست می‌آورند. بنابراین، تضاد و عدم وحدت سوژه-ابژه همچنان باقی می‌ماند (Hegel, 1977, p. 155). بر این اساس مطلق چیزی نیست مگر سوژهٔ تنها (Siegel, 2005, p. 391). بر اساس این دیدگاه، مطلق باید فاقد هر گونه تقسیم درونی باشد تا به چیزی بستگی پیدا نکند و به مشروط تبدیل نشود. بدین سان مطلق یا خود برای حفظ این همانی صرف خویش چیزی را برای آگاهی خویش فرا نمی‌نهد تا ناهمگونی در آن راه پیدا نکند. در نتیجه شناخت خود صرف، تنها از راه شهود عرفانی امکان دارد (Hegel, 1977, p. 63).

مطلق در تعریف هگل

هگل مطلق را نه زیر بنای مفاهیم بلکه اساس هر گونه وجودی می‌داند. رویکرد او به مطلق در راستای مسیری است که به طبیعت نفس رهنمون می‌شود. مطلق (نفس) که این همان صرف بوده و فقط شناخت عرفانی آن ممکن باشد، برای هگل مطلوب نیست. این فقط تصویر نفس و یک خود ایستا و به واقع یک خود مفهومی است. ویژگی‌های مطلق در تعریف هگل چنین است:

الف- دربردارندهٔ تمام واقعیت و وجود است نه مفاهیم.

ب- باید ناهمگون باشد و برای شناخت خویش چیزی فرانههد، چیز و ابژهٔ مورد شناخت مطلق، همان مطلق است.

بنابراین مطلق، همان سوژهٔ واقعی است که به خودش می‌اندیشد، خودش را از این رهگذر می‌آفریند و هگل آن را روح^۲ می‌نامد یعنی ذهن خودآگاه و اندیشهٔ خوداندیش.

1subjective
2Geist

محتوای تعریف او این است: مطلق یا روح تمامیت یا کلیتی است که در هیئت فرآیند زمانمند رخ می‌دهد (Ibid, pp. 41, 42). برای هگل ناهمگونی و داشتن یک محتوا و ابژه شناخت، نشانه جنبش نفس و امکان معرفت به آن است و اگر بتوان گفت، حیات نفس به آن بستگی دارد.

ویژگی‌های نفس

بر اساس خاصه‌های مطلق، می‌توان ویژگی‌های خود مطلق را صورت‌بندی کرد:

اول. سوژه مطلق یک کلی عینی است که چند ویژگی مهم دارد.

الف. خلاف کلی انتزاعی که ایستا و نامتغیر و مجموعه‌ای از ویژگی‌های نامرتب است، مفهوم عینی، فعال است. این مفهوم نه تنها کثرت را متحد می‌سازد بلکه ذاتاً جدای از آن‌ها نیست. این مفهوم، وحدت را از درون کثرت پدید می‌آورد و به این صورت فعالیت غایت‌انگارانه خویش را تحقق می‌بخشد (Devries, 2000, p. 232).

ب. مفهوم عینی، حقیقت و ذات چیزها است، ذاتی که هم تبیین می‌کند که ابژه‌ها چه هستند و چگونه به وحدتی که دارند دست یافته‌اند.

ج. مفهوم عینی درون مصداق‌هایش است و خودش را به وسیله و از رهگذر آن‌ها آشکار می‌کند.

د. ذات این مفهوم اقتضا می‌کند که خودش را تحقق بخشد و در جریان این تحقق، فرآیندی فعال داشته باشد (Ibid, p. 233).

دوم. نهادی دیالکتیکی و استنتاجی دارد و به‌واقع مهم‌ترین ویژگی آن نحوه تحول تدریجی آن است (ژان هیپولیت، ۱۳۸۶، ص. ۳۵)، به‌طوری که اصولاً یک نتیجه است. نفس، نتیجه‌ای است که در پایان سیر استنتاجی و از رهگذر فرآیند زمانی شدن خویش رخ می‌نماید.

سوم. نفس یک صورت معقول است که فرآیند سیورورت و شدن آن یعنی ملموس و انضمامی شدنش و به تعبیر هگل ظهور آن در طبیعت و تاریخ تنها از راه پروراندن به دست خودش امکان دارد. باید توجه داشت که تنها در پایان جریان فعلیت یافتن این صورت

معقول است که ماهیت و معنای نفس آشکار می‌شود (همان). عقل نظری توان شناخت این جریان غایتمند و در نتیجه توان شناخت نفس/سوژه غایتمند را داراست (همان). چهارم. این صورت معقول دست نیافتنی نیست (devries, 2000, p. 232). به تعبیر دیگر بر فراز و یا فراسوی جلوه‌های معین خویش قرار ندارد بلکه خود را در جلوه‌هایش آشکار می‌سازد. بنابراین راه شناخت این صورت معقول، تهی ساختن آن از محتوایش نیست.

پنجم. نفس در خودنمایان‌گری^۱ و در واقع فعلیت خود، نه واحداست نه کثیر بلکه وحدت در عین کثرت یعنی این‌همانی در ناین‌همانی است. به تعبیر دیگر، خودگرچه که سوژه بودن خویش را حفظ می‌کند، اما در غیر خود یعنی در محتوا و جلوه‌هایش آشکار می‌شود.

ششم. درست است که نفس جهت رسیدن به ایده خوداندیش ضرورتاً از مفهومی به مفهوم دیگر سیر می‌کند، اما خودش یک مفهوم نیست بلکه وجود است: وجود اندیشه خوداندیش (Hegel, 1977, pp. 41.46-60).

ترتیب استنتاجی وجود اندیشه خوداندیش

ترتیب استنتاج مطلق و رسیدن به ایده خوداندیش یکی از بخش‌های مهم تفکر هگل است. او این تحول تدریجی را در بخش‌های سه‌گانه منطق، ذات و وجود بیان می‌کند تا تحول مطلق و رسیدن به روح (نفس) را نشان دهد:

۱- ایده خوداندیش در این مرحله وجود محض و نامتعین است که هگل آن را سوژه‌کتیو^۲ می‌داند. او فعالیت این ایده در اینجا را به عملکرد مفهوم کلی در قالب منطقی‌اش تشبیه می‌کند. مثلاً در فرآیند قیاس، وحدت مفهوم کلی در قضایا دو پاره می‌شود، اما در قلمروی برتر یعنی نتیجه، این وحدت دوباره برقرار می‌شود.

1self-representation
2subjective

۲- این وجود نامتعیین در اندیشه ما به نیستی و عدم گام می‌گذارد، یعنی وجود در ضدخودش، عدم، ناپدید می‌شود و عدم در وجود. این موضوع هم نشانگر «شدن» ایده خوداندیش است هم نشانگر وحدت آن. ایده مذکور در این مرحله ابژکتیو و عینی است.

۳- مرحله سوم براساس دیالکتیک وحدت ابژکتیو و سوژکتیو (سوژه) روی می‌دهد که تبلور مفهوم خودآگاهی یعنی اندیشه خوداندیش است. به تعبیر دیگر این ایده خود را در ابژه خویش می‌بیند و می‌شناسد و ابژه خویش را به منزله خودش. این همان مقوله روح است و نتیجه سیر دیالکتیکی به شمار می‌آید. از اینرو نفس و خود از نگاه هگل به واقع یک فرآیند خوداندیش است (هگل، ۱۳۸۶، ص. ۳۹۸).

آنچه در این مراحل سه‌گانه اهمیت دارد، تأکید هگل بر ویژگی شدن و ذات دیالکتیکی ایده خوداندیش یا همان نفس است. به تعبیر او در سرانجام تحول دیالکتیکی یعنی در مرحله سوم، ایده مطلق به‌عنوان اندیشه خوداندیش عیان می‌شود.

سوژه/نفس چیست؟

از آنچه تا حال بیان شد می‌توان دریافت که از نظرگاه هگل طبیعت مطلق، ما را به طبیعت نفس رهنمون می‌سازد و به‌واقع ماهیتی یکسان با مطلق دارد. از این رهگذر می‌توان گفت نفس، یک ایده مطلق و به‌واقع یک خود مطلق است. از نگاه او نفس ابژه خود، صورت معقول خود است، یعنی نوع خاصی از وجود که از طریق فرآیند شدن خویش، تجلی یافته و «من» می‌شود (Siegel, 2005, pp. 3-4). البته سوژه و خود برای «خود» شدن، باید به شکلی فعال در محتوا، اعراض و به تعبیری تصورات خویش وارد شود. بنابراین خود و نفس چیزی جز محتوایش نیست. او با متصل ساختن این محتوا تحت «خود»، صورت معقول «خود» را ایجاد می‌کند. از این رو براساس الگوی ارائه شده از مطلق، هویت واقعی نفس، تنها با دخالت فعال او در محتوای شناختی‌اش ظهور می‌یابد. بدین‌سان مهم‌ترین ویژگی صورت معقول نفس، جنبش و تغییر است. چراکه این خود مطلق یک کلی عینی است و مفهومی است که با فعالیت و کنش خود سازمان‌دهنده عجین شده است (Ibid).

جلوه‌های صورت معقول «نفس»

نوع خاص وجود نفس که پیوسته درگیر فرآیند شدن و همواره سرگرم متصل ساختن محتوای خویش به یکدیگر است به دو شیوه تجلی پیدا می‌کند:

اول. به صورت روح فردی آدمی که متعین و محدود است. این صورت معقول نفس، عالمی متعین و محدود دارد. باید توجه داشت این عالم که روح فردی با آن مواجه می‌شود نباید چیزی بیرون از آن قلمداد شود بلکه در این عالم است که روح فردی با ذهنیت واقعی روح مواجه می‌شود (Ibid). بنابراین عالمی که روح با آن مواجه می‌شود تجلی روح است.

دوم. دیگر جلوه‌گاه صورت معقول خود، ایده‌خداست (derives, 2000, p. 231). بنابراین ایده‌خدا الهام‌بخش یک صورت معقول خوداست. باید توجه داشت که خدا در نظام هگل، همگن و تغییرناپذیر و خلاصه یک روح محض نیست. خدا در کتاب مقدس، صرف موجودی واحد، برتر و یک انتزاع بی‌جان نیست بلکه در انتهای فرآیند تعیین مراحل خلقت، هبوط، تجسد، مرگ و تجدید حیات به‌طور کامل ظهور پیدا می‌کند. در نتیجه خدا نیز همچون «خود» یک کلی عینی است که دارای فعالیت و کنش خود سازمان‌دهنده است (Siegel, 2005, pp. 3-4).

دو نتیجه مهم

از آنچه درباره‌ی ایده‌خوداندیش بیان شد، دو نتیجه مهم گرفته می‌شود:

۱. از لحاظ ساختاری با دیگربودگی، دگرگونی و خلاصه جنبش درونی ارتباطی تنگاتنگ دارد و موجودی است که از طریق این جنبش درونی به فعالیت خودآفرینی خود پرداخته و به آن تداوم می‌دهد (Ibid, p. 306). این نتیجه دو پیامد مهم دارد:

الف. وجود چنین موجودی با شدن او یکی است و به تعبیر دیگر نحوه‌ی وجودش، متحول است.

ب. این صورت وجود تأملی، بسیط است. یعنی دارای احساس مستقیم تداوم و هماهنگی میان اجزای خویش است. مراد این است که موجودی که از راه خوداندیشی،

خودآفرین است، هم کثرت دارد هم همانند است. لذا درعین حال دارای دو ویژگی متضاد کثرت و همانندی است (Ibid, p. 307). ردپای این را می توان با وضوح تمام در حیات آدمی و در تحولات فرد آدمی از دوره جنینی تا رسیدن به مرحله عقلی مشاهده کرد.

۲- ایده خوداندیش (نفس)، همان تضاد است. از آنجا که این موجود یک کلی عینی است، از یک سو در سکون و ثبات قرار دارد. چون این همانی خودش را در همه مراحل متوالی تعینات، وجودش و خلاصه در همه تعامل های متوالی که از آن ها عبور می کند، می شناسد.

اما از سوی دیگر تداوم آن به فعلیت آن بستگی دارد. چون ذاتش، تأملی و قوام دهنده به نفس است؛ لذا پیوسته از نقطه ای که به آن رسیده است، آغاز می کند تا صورت های نوین وحدت را با انواع پیشین وجود خویش پدید آورد (Rouch, 2000, pp. 271-274). به تعبیر دیگر این کنش خود آگاه، فعالیتی قصدی است که هدفش حفظ نفس کنش و فعالیت به منزله امر ذاتی «نفس» است.

از این منظر، وجود نفس پیوسته سرگرم بازی آشتی دادن اضداد است، اما این اضداد هرگز محو نمی شوند. به این سان نفس موجود و واقعیتی ناآرام است و پیوسته در جنبش منبسط. از این رو آن را باید نتیجه تحقق یافته جنبش تأملی تلقی کرد. نکته مهم این است که نفس به عنوان نتیجه جنبش تأملی، شبیه بی واسطگی و بساطت نقطه آغاز است. چون نتیجه ای است که به طور پیوسته به خویش بازمی گردد. این بساطت و همانی سبب می شود تا خویشش را به خودش ارتباط دهد. به این سان نفس و به تعبیر هگل ایده خوداندیش در راستای جنبش ذاتی اش، ترکیبی از دو اصل یا دو ایده است که محرک اندیشه او در همه بخش های شناخت است یعنی تضاد و آشتی دادن امور متضاد.

چگونگی راهیابی تضاد به قلمرو نفس

این پرسش که خود متضاد چگونه سربرمی آورد خیلی مهم است. به نظر می رسد بر اساس ویژگی ذاتی تأمل و خوداندیشی، فاصله و تمایزی منفی میان نفس و ابژه آگاهی آن روی می دهد. حتی وقتی که موضوع آگاهی، خود آگاهی تأمل آمیز باشد، فاصله و تمایز

سبب می‌شود تا آگاهی از موضوع آگاهی مستقل شود. بدین‌سان یک تقسیم درونی یا ارتباط منفی درون موجود خوداندیش خاستگاه اصلی این تضاد و جنبش در نفس است (Ibid).

نتیجه مهم این نظرگاه این است: مفهوم نفس از یک تضاد سربرمی‌آورد و به‌واقع یک رابطه است. به تعبیر دیگر ارتباط من با نفس خودم چیزی است که حامل معنای خود من است، من بودن من ناشی از ارتباط یک نفس با خودش است.

وجود دور در رابطه «نفس»

به روشنی پیداست که از نظرگاه هگل درون نفس یک دورصریح به چشم می‌خورد که در آن براساس رابطه منیت، من به درون خودش بازمی‌گردد. در این بازگشت نخست یک جنبه کلیت وجود دارد. یعنی وقتی که نفس به درون خویش بازمی‌گردد، آنچه را همه آدمیان هستند، می‌یابد. از این رو آدمی درعین حال که یک فرد جزئی است، یک کلی هم هست (Bruce, 1999, p. 36). بدین‌سان خود آدمی از یک سو یک واحد-فرد است و از دیگر سو یک طبقه-نوع.

کشمکش فرد و نوع

در نتیجه این کشمکش که به‌واقع جلوه شاخص جنبش درونی نفس است، شخصیت خاص آن شکل می‌گیرد.

مهم‌ترین ویژگی نفس نزد هگل این است که به خودی خود کلی است (Inwood, 1999, p. 123). ولی آگاهی نفس به خود، تنها از رهگذر گزینش یک فرد جزئی خاص میان دیگران به نتیجه می‌رسد و در حقیقت خودآگاهی کامل، مستلزم آگاهی به خویش به منزله یک ساکن میان «دیگران» است. بدین‌سان هرکسی یک خود یا «این فرد جزئی خاص» است، ولی برای هگل «این» یک ویژگی کلی است و کلیت نفس از این لحاظ اهمیت دارد که با دیگرآدمیان در هسته مرکزی اندیشیدن عقلی شریک است. اما صرف تمرکز روی این ویژگی، هم فرد جزئی خاص معنای خود را از کف می‌دهد و هم جنبش درونی و دیالکتیک نفس از رمق می‌افتد. روشن است که او نمی‌خواهد باتوجه به ویژگی

ذاتی نفس فقط به صرف آگاهی توجه کند، چراکه آگاهی مستلزم آگاهی به یک عالم متمایز از آن است یعنی به خود و نفس‌های دیگر توجه دارد. بنابراین نفس یک کلی فعال است که ضرورتاً مستلزم فردیت و جزئیت است. نفس یک کلی واقعی و عینی است (Solomon, 1987, p. 9).

تطبیق

در طرح کلی خودآگاهی، ملاصدرا با برجسته ساختن وجود آنفسی عقل فعال در مشهد سوم از کتاب *شواهد الربوبیه*، تحولی پدید آورد که تا پیش از او در هیچ نظام فلسفی مطرح نشده بود. اساس این تحول بر اتحاد و اتصال نفس با وجود رابطی و محمولی عقل فعال استوار است، اما در اندیشه هگل دربارهٔ مطلق شدن سوژه می‌توان صورتی از مطالب ملاصدرا پیدا کرد که دست کم از حیث ظاهر به اقوال ملاصدرا شباهت دارد. این دو فیلسوف یکی در عالم اسلامی و دیگری در اروپا با تعبیر تقریباً یکسان به این طرح کلی پرداخته‌اند:

الف. مهم‌ترین شباهت آن‌ها تأکید بر نقش ذاتاً فعال نفس است.

در حکمت متعالیه، دریافت معقولات و به فعلیت رسیدن شأن عقلانی نفس به معنای انتقال نفس به مرتبهٔ عقلی و نفس ناطقه است. این انتقال به واسطهٔ انتقال نفس به حس، از حس به خیال و انتقال نفس از خیال به عقل صورت می‌گیرد؛ «معناه نقله من الوجود العقلی بواسطه نقله اولاً الی الحس ثم الی الخیال ثم الی العقل» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۳۵). در این عبارت به وضوح از تدریجی و به‌واقع حیثیت زمانمند تحقق و حصول مرتبهٔ عقلی سخن گفته می‌شود و به فعلیت رسیدن شأن عقلانی نفس به معنای انتقال آن از وجود مادی به مرتبه و وجود عقلی قلمداد می‌شود. همچنین در نظرگاه هگل سوژه برای مطلق شدن، ایستا و ثابت نیست بلکه ضرورتاً از یک مفهوم معقول به مفهوم دیگر و از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر سیر می‌کند. به این ترتیب هر دو نظرگاه برآنند که نفس در جریان تحول خویش نقش ذاتاً فعالی دارد. در نظریهٔ هگل، سوژه خلاف کلی انتزاعی که ایستا و نامتغیر است، یک کلی عینی است و از این رو هویتی فعال دارد. نشانهٔ عدم ایستایی سوژه،

ناهمگونی و داشتن محتوا و ابژه شناخت است. نفس در فرآیند تحولی خود هیچ‌گاه از محتوا و ابژه‌هایش جدا نمی‌شود و پیوسته از درون این محتوا آن‌ها را متحد می‌سازد و به این شکل فعالیت نفس تحقق می‌یابد. بر اساس تأکید نظریه مطلق، تمامیت و کلیت نفس و مطلق در حالت فرآیندی زامنند روی می‌دهد (Solomon, 1987, pp. 41, 42) و به این ترتیب حیثیت تدریجی دارد.

باین‌همه، کارهگل از لحاظ مقصد سه تفاوت مهم با ملاصدرا دارد:

۱. از حیث طبیعت و گستره فعال بودن نفس. از نظر ملاصدرا نفس جوهری است که صورت‌های عقلی و به‌واقع طور وجودی‌اش را بر اساس اتحاد با عقل فعال دریافت می‌کند، اما سوژه مطلق مورد نظر هگل صورت معقولی است که اساس جملگی مفاهیم و بنیاد کل است (ستیس، ۱۳۷۰، صص. ۱۶۰-۱۶۱).

۲. هدف از طرح وجود آنفسی عقل فعال، ابداع معلوم بالذات به واسطه آن و انکار خلاقیت بی‌واسطه نفس بود. اما مراد از سوژه مطلق، دستیابی به یک جوهر بی‌واسطه با هستی بسیط است تا نشانگر قوه خلاقیت نفس باشد.

۳. عقل فعال برای ملاصدرا از دو جهت سبب صیورورت نفس می‌شود، یکی آنکه عامل صیورورت عقل هیولانی به عقل بالفعل و معقول بالفعل است تا ماهیت انسان به ماهیت عقل فعال تبدیل شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص. ۴۷۵) و عقل فعال علت وجودی نفس ناطقه شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص. ۴۵۶). دیگری گذرانیدن نفس از مراحل ناقص جسمانی به مراتب برتر تا پوشاندن صورت نفس ناطقه. اما هگل نقش مطلق را تنها در تحول شناختی سوژه یا مطلق تا رسیدن به کامل‌ترین و برترین صورت‌های شناختی، دنبال می‌کند.

باین‌همه درباره طبیعت نفس یک نکته مشترک مثبت میان این دو فیلسوف دیده می‌شود؛ نفس نتیجه تحقق یافته جنبشی است که آن را به مرحله عقلانی وارد می‌سازد. می‌توان گفت نفس «نیست»، بلکه در این فرآیند «می‌شود»، چراکه در نظرگاه صدرایی، نفس به مرتبه نفس ناطقه فرا می‌رود و در نظرگاه هگل، سوژه، اندیشه خود آگاه یا روح می‌شود.

ب. دیگر اشتراک مهم این دو فیلسوف، غایتمندی صیورورت نفس است. به نظر ملاصدرا، غایت و کمال نفس، عقل فعال است و این کمال از رهگذر اتحاد نفس با آن تحقق می‌یابد. او با صراحت در *شواهد الربوبیه* می‌گوید: «... فان کمال النفس الانسانیة و تمامها هو وجود العقل الفعال له و صیورورتها ایاة و اتحادها به، فان مالا وصول لشیء الیه بنحو من الاتصال لایکون غایت له» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۹۰).

در اینجا تعریف کمال و تمامیت نفس انسان به وجود عقل فعال برای او و اتصال اتحاد با این عقل تعریف می‌شود؛ زیرا هدف و غایت هر چیزی آن چیزی است که وصول و اتصال به آن چیز برای او ممکن باشد. گرچه وصول به غایت، مراتب مختلف دارد. با این همه نتیجه این اتصال و اتحاد دریافت حقایق عقلانی و به تعبیر دیگر عقلانی شدن نفس است. عدم این اتحاد عدم فعلیت عقلانی نفس را در پی دارد. افزون بر آنکه عقل فعال، غایت و ثمره استکمال نفس است، سبب فاعلی مرتبه عقلی نفس و مقدم بر آن است (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص. ۱۹۴). البته این نباید به معنای کثرت عددی عقل و نفی وحدت آن تلقی شود. باید دانست که عقل دارای وحدت عددی نیست، بلکه واجد وحدتی ذومراتب است که در هر مرتبه‌ای به حکم خاصی متصف می‌شود. در نظر هگل نیز باور به وحدت فاعل و غایت سوژه دیده می‌شود. لذا مطلق همان خود واقعی است که به خودش می‌اندیشد خودش را از این رهگذر می‌آفریند و هگل آن را «روح» می‌نامد. به عبارت دیگر فاعل و غایت فرآیند خود خوداندیش، مطلق است.

ج. نکته دیگر شباهت تعابیر این دو متفکر در زمینه هویت این سبب و غایت کمال است. ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* با بررسی وجود انفسی و محمولی عقل فعال، نشان می‌دهد که عین تعلق و ربط به نفس است. به این ترتیب وجود عقل فعال نوعی وحدت ذاتی و جوهری با نفس می‌یابد تا نشانگر نحوه وجود آن برای ذات نفس باشد. بدین سان، نفس در انتهای فرآیند تحول معرفت شناختی‌اش به غایتی اتحاد و اتصال می‌یابد که یکی از مراتب و شئون خودش است. چون این غایت از مقومات ذاتی نفس است و به‌واقع در مرتبه خودآگاهی و علم حضوری نفس به خودش ظاهر می‌شود. به نظر می‌رسد روح یا اندیشه خودآگاه در ارتباط با سوژه و مطلق همین نقش را در نظام هگل ایفا می‌کند. چون

روح و اندیشه خوداندیش نیز مرتبه غائی برای سوژه است که مطلق در جریان تحول معرفت شناختی به آن اتصال می‌یابد. به همین دلیل از تعبیر هگل در مورد مطلق (seigel; 2005, p. 306) این گمان قوت می‌گیرد که اندیشه خوداندیش از شئون و مراتب درونی سوژه است؛ زیرا مطلق، طبیعت یکسانی با سوژه دارد. یعنی روح خودآگاهی واقعی است (هگل، ۱۳۸۶، ص. ۳۹۸).

نکته ارزشمند این است که اگرچه هر دو فیلسوف به ظاهر در مورد هویت بسیط نفس هم‌داستان هستند، اما میان آن‌ها اختلافی اساسی در زمینه هویت سوژه آگاهی وجود دارد. ملاصدرا نفس را جوهری مستقل می‌داند، ولی از نظر هگل به دلیل اختلاف سوژه و ابژه آگاهی، در قلمرو نفس تضاد روی می‌دهد و مفهوم نفس براساس همین اختلاف فهمیده می‌شود. به تعبیر دیگر، معنای من براساس رابطه من با خودش فهمیده می‌شود. در باره شباهت نظرگاه این دو متفکر از لحاظ مبنایی باید به مفهوم خودآگاهی شهودی اشاره کرد. درست است که خودآگاهی شهودی به عنوان کامل‌ترین صورت‌بندی علم حضوری از مبانی ملاصدرا است و او تقدم خودآگاهی را لازمه‌ی ضرورت نفس می‌داند و از نظر هگل ایده خوداندیش یعنی روح، اساس تحول سوژه دانسته می‌شود، ولی یک اختلاف اساسی میان این دو دیده می‌شود. سوژه در نظر هگل، کلی است (Inwood, 1999, p. 123) یعنی هر خودی «این» فرد جزئی خاص است ولی با «دیگران» در زمینه اندیشیدن عقلی شریک است؛ لذا خودآگاهی سوژه تنها با گزینش فرد جزئی خاص میان «دیگران» به نتیجه می‌رسد و خودآگاهی کامل تنها هنگامی امکان دارد که سوژه خود را میان دیگران بیابد.

و. شباهت مهم دیگر این دو متفکر به طبیعت و چگونگی فعلیت یافتن صورت‌ها و مفاهیم علمیه در نفس به واسطه عقل فعال و چگونگی تحول مطلق و روح گشتن آن مربوط می‌شود. چنانکه بیان شد، ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* به منظور تبیین فعلیت یافتن این صورت‌ها از تمثیل رابطه چشم و آفتاب بهره می‌گیرد. هگل نیز برای تبیین روح شدن مطلق تنها به جنبه توصیفی و پدیداری یافتن تحول سوژه توجه دارد. به این ترتیب هر دو آن‌ها از ارائه برهان به گونه‌ای طفره رفته‌اند.

نتیجه‌گیری

طرح کلی خودآگاهی نفس استوار بر کنش و خلاقیت ذاتی آن، آموزه‌ای مهم است و تکیه‌گاه آن بر وحدت سبب و غایت این صیوروت قرار دارد. ردپای این رویکرد را می‌توان در اندیشه‌های ملاصدرا و هگل پیدا کرد. در آغاز چند باور مشترک میان آن‌ها دیده می‌شود: دوگانگی جوهر فاعل شناسایی و متعلق شناسایی و رد کردن انتزاع محض بودن علم. در تفکر آن‌ها به جای باور به انتزاعی بودن علم، قدرت آفرینندگی و خلاقیت نفس مطرح شد تا خود نفس، معلوم بالذات را براساس توانایی خودش پدید آورد. ولی این دو متفکر در ادامه راه از یکدیگر فاصله می‌گیرند؛ زیرا اگرچه ملاصدرا به خلاقیت نفس باور دارد، اما علم فعلی تام را که ویژه خداوند است متعلق به نفس نمی‌داند و لذا این خلاقیت را مستند به وجود انفسی عقل فعال می‌سازد. کارکرد عقل فعال صیوروت عقل هیولانی به عقل بالفعل و معقول بالفعل است که بر اساس آن ماهیت انسان به ماهیت عقل فعال تبدیل می‌شود. بنابراین انتقال تدریجی نفس به حس و سپس صور خیال و سرانجام صور عقلی براساس خلاقیت نفس و با تکیه بر وجود رابطی عقل فعال صورت می‌بندد. هگل نیز که انتزاعی بودن علم را رد می‌کرد بر قدرت آفرینندگی تام سوژه و نه عقل فعال در خلق صورت‌های علمی و خود علم تأکید داشت. لذا با وجود اختلاف در تعابیر در طرح کلی آگاهی با ملاصدرا مشترک است. کوشش آن دو این بود که فرآیند خلاقیت نفس را براساس سبب و غایتی تبیین کنند که به واقع عالی‌ترین مرتبه خود نفس است. بنابراین به رغم اختلاف در تعابیر، با تکیه بر نقش بنیادی خودآگاهی، هدف آن‌ها در پایان فرآیند صیوروت سوژه، ظهور نفس خودآگاه و خود خوداندیش است که تعیین‌بخش جزئیت نفس شمرده می‌شود.

منابع

- ابن سینا. (۱۳۶۸). *اشارات و تنبیهاات*. ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- ارسطو. (۱۳۹۳). *درباره نفس*. ترجمه علیمراد داودی. تهران: حکمت.
- افلاطون. (۱۳۶۷). *مجموعه رسائل افلاطون*. ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: خوارزمی.
- افلاطون. (۱۳۹۳). *شش رساله افلاطون*. ترجمه محمدعلی فروغی. تهران: هرمس.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۲). *معرفت نفس*. دفتر اول. تهران: علمی فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا. (۱۳۸۳). *الاسفار الاربعه*. جلد‌های ۳ و ۸. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا. (۱۴۲۲). *مجموعه رسائل فلسفی*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- و.ت. ستیس. (۱۳۷۰). *فلسفه هگل*. ترجمه حمید عنایت. تهران: کتاب‌های جیبی.
- هگل، فردریش. (۱۳۷۰). *فنونولوژی روح*. ترجمه زیبا جبلی. تهران: شفیعی.
- هیپولیت، ژان. (۱۳۸۶). *پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل*. ترجمه کریم مجتهدی. تهران: علمی فرهنگی.
- Devries, willem. (2000). *Hegel's logic and philosophy of mind*. in the age of German Idealism (ed). R.c.Solomon. London and New York: Rutledge.
- Hegel. (1977). *The difference Between Fichte's and Schelling's system of philosophy* (ed). Harris and Walter Cerf. state university of New York.
- Inwood, Michael. (1999). *A Hegel Dictionary*. The Black well publisher well publisher dictionary.
- Rouch, Leo. (2000). *Hegel, spirit and politic*. in the age of German Idealism (ed). R.c Solomon. London and New York: Rutledge.
- Seigel, Jerrold. (2005). *The Idea of the self*. Cambridge university press.
- Solomon, R.c. (1987). *from Hegel to Existentialism*. Oxford: Oxford university press.
- W.R. Bruce. (1999). *Hegel, the logic of the self-consciousness*. Edinburgh University press.