مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ISSN :2353 - 0499
المجلد2 ، العدد3، (جوان 2014) EISSN :2602 -5264

بحث مقارن حول الحركة
في "الحكمة المتعالية" و" الحركة الديالكتيكية"

د. طوبى كرماني
أستاذة وعضو الهيئة العلمية لجامعة طهران
أ. زينب شاوردي
جامعة طهران، كلية الالهيات فرع الفلسفة

ملخص:

ظاهراً تطور مسيرة الحركة في الفلسفة الاسلامية والغربية قد وصلت إلى نتيجة واحدة، بحيث إن كل من هيجل وصدر المتألهين يعتقد بشمولية الحركة في جميع إنحاء الطبيعة، ولكن هذه النتيجة ومقدماتها تشير الى اختلاف اصلي بين الفيلسوفين في مسألة الحركة. صدر المتألهين بالاستناد على أصول الحكمة المتعالية قد أوجد تحولات أساسية في بحث الحركة بحيث ان الحصة الأكثر لهذه التحولات ظهرت بعد اثبات أصل مسألة أصالة الوجود. هيجل أيضاً بالاستناد على اسسه الخاصة قد تطرق لبحث الحركة وأظهر خلال ذلك آراء جديدة في هذا المجال. أمّا الماركسيون فكانت لهم قراءة جديدة حول الحركة مستندين في ذلك على البعض مما أخذوه من أصول هيجل والتي قد دمجوها بنظريات فويرباخ. وتطرق الشهيد مطهري أيضاً من خلال تحليل ونقد آراء الماركسيين الى بحث مقارن حول الحركة في الفلسفة الاسلامية و الغربية. يكون بحث هذا الموضوع في قسمين من خلال التوجّه الإنتقادي للحركة الديالكتيكية لهيجل. القسم الأول يشتمل على ديالكتيكية هيجل، والقسم الثانى سيتم التعرض لانتقاد القسم الأول على أساس أفكار الشهيد مطهري (ره). علماً ان الاستاذ مطهري بحسب مقتضى كل بحث قد عمل على الانتقاد والتحليل، ولهذا السبب نجد أن مسيرة المواضيع آنفة الذكر في مؤلفات الاستاذ مطهري غير منتظمة وغير منسجمة. لذا نحن في هذه المقالة نسعى لاستخراج آرائه بصورة منظمة ومنسجمة ونعمل على تنظيمها ليكون هذا العمل من مشخصات هذا البحث.

الإصطلاحات الأساسية في هذه المقالة: الحركة، هيجل، التضاد، الصيرورة، الوجود، العدم، الفلسفة الصدرائية، الاستاذ مطهري.

المدخل لصياغة المسألة:

طريقة مواجهتنا للغرب فيها نوع من التأمل، لأن الحداثة عندما ظهرت في الغرب قد ابتدأت بطبقات عميقة جداً بحيث أن الفلسفة وأسسها المعرفية قد أضفت على هذه الطبقات العميقة شكلها. وبعد ذلك ظهرت الآداب والفنون المتناسبة مع تلك الحداثة. وفي المرحلة التي تلتها ظهرت التكنولوجيا المتناسبة معها. وأمّا في المرحلة الرابعة والخامسة فقد ساد الاقتصاد والسياسة. ومع انّ السياسة هي الطبقة السفلى للثقافة والتمدن الغربي إلا أنّ مواجهاتنا للغرب مع سيادة المفكرين والمنظرين كانت مواجهات سياسية، اقتصادية، وعسكرية. وفي الواقع انّ طريقة معرفتنا بالغرب كانت معكوسة بحيث أنّ زمان نفوذ فلسفة الغرب وبروزها في ايران قد كان من خلال المواقف السياسية. ولهذا السبب يمكن القول انّ الماركسية هي أول نظام فلسفي نفذ إلى إيران، لأن فكره السياسي قد كان موجوداً من قبل. نفوذ الماركسية كنظام فكري بديل جعل الأفكار الدينية تحت السؤال والتشكيك، حتى انّ هذه المسألة جعلت المنظرين الدينيين أكثر فاعلية في تفحص وانتقاد الأفكار والأسس المعرفية الغربية. فأول المواجهات الفلسفية العميقة قد كانت للعلّامة الطباطبائي (ره) في دروسه الفلسفية المقارنة التي كان يلقيها على مسامع جمع من طلابه تحت عنوان اصول الفلسفة. كان العلّامة مطهري (ره) ضمن أبرز الطلاب الذين كانوا يحضرون تلك الدروس. أمّا ثمرة هذه الدروس هي الكتاب القيّم الذي يحمل عنوان أصول الفلسفة ومنهج الواقعية، حيث طبع وانتشر هذا الكتاب وبضمنه تعليقات الأستاذ مطهري منذ بداية خمسينيات القرن العشرين.

لم يكن الشهيد مطهري بعيداً من مسائل زمانه بل كان نافذاً في عمق تاريخ الفلسفة الاسلامية وكان يعيش في زمانه عاملاً على اجابة مسائل متطلبات الزمان من خلال التأملات الفلسفية. حيث كان العلامة (ره) في طهران يعمل على الدفاع عن الافكار الدينية من خلال مواجهة الأنظمة الفلسفية التي كانت تطرح كبديل حتى انّ قسم من دراساته وأفكاره قد كانت موجّهة لهيجل، لأن العقبة التاريخية للماركسية كانت ترجع لهيجل. ولذا فإن مسعى الاستاذ مطهري قد كان الشاخص المميز في مجال مواجهة الفكر الماركسي وفلسفة هيجل. فالعلّامة في مواضع ومواقع مختلفة قد أشار إلى أراء هيجل متطرقاً لانتقادها. فهو من خلال التوجه لمسألة التضاد والحركة في نظام ملاصرا الفلسفي وما موجود بهذا الخصوص في نظام فلسفة هيجل وأتباعه من الماركسيين استطاع ان يوجد ارتباطاً بين الفلسفة الاسلامية وفلسفة

الغرب في هذا الموضوع، وتطرّق إليه من خلال التفاسير المختلفة لهذين النظامين الفلسفيين فيما يخص التضاد والحركة. من خلال ذلك استطاع ان يظهر الاشكالات الواردة في فلسفة هيجل ليبين بوضوح التفسير الأصح للمصدرين.

هذا التحقيق قد كان مسعى لبحث وإحصاء أراء الأستاذ مطهري فيما يتعلق بتحليل ونقد آراء هيجل حول مسألة الحركة الديالكتيكية.

المسألة الأولى بيان أصول وأسس هيجل وتبيين الحركة الديالكتيكية، والمسألة الثانية فهي ما طرحه الاستاذ مطهري لمواجهة هذه المسيرة الفكرية وبيان ما فعّله من بحوث بواسطة الاستفادة من الفلسفة الاسلامية وما جعله عنواناً لمتون درسه في السبعينيات. ومن هنا فان المدّعى في هذا البحث انّ الاستاذ مطهري تطرّق لمواضيع الحركة من خلال الاستفادة مما هو موجود حول الحركة في الفلسفة الإسلامية والعمل لإحياء هذه البحوث خلال الحوار مع المادية الديالكتيكية وديالكتيكية هيجل، مما أثمر ذلك عن ايجاد آراء جديدة إضافة إلى تفعيل قسم من ظرفية الفلسفة الاسلامية خلال التعامل مع فلسفة الغرب.

إبتداءًا نحن نتطرّق خلال هذه المقالة في مجال هذه المسائل إلى طرح الديالكتيكية في فلسفة هيجل وبعد ذلك نعمل على تبيين انتقادات الأستاذ مطهري لتفسير هيجل بالنسبة للحركة الديالكتيكية من خلال الاستفادة من اسس الحكمة المتعالية.

ديالكتيكية هيجل:

الديالكتيكية في الفلسفة الحديثة قد كانت تذكّر باسم هيجل قبل كل شخص. فليس سهلاً استرجاع الديالكتيكية التي يراه هيجل الى العصور السابقة التي كانت رائجةً فيها، لأن ديالكتيكية هيجل هي منطق ومنهج خاص لوصول العقل إلى كشف الحقائق، إضافة إلى ذلك فان التناقض يكون داخلاً في الديالكتيكية وقد عبر عن معالجة التناقضات بالديالكتيكية. فحسب رأي هيجل فانّ التناقض شرط اساسيّ في مسيرة الفكر والطبيعة وقد شمل جميع الوجود.

ديالكتيكية هيجل هو رؤية فلسفية منطقية، لأنّه في الوقت الذي يصف فيه واقعية وماهية الاشياء فانّه يطرح مسيرة الفكر، وهذا ما ينشأ من اصل انطباق العين والذهن في فلسفة هيجل. فهو لايرى اختلاف وثنوية بين الواقعية والذهن بل انّ الذهن والعين عنده واحد. (مطهري، 1388ش، ص70)

في المنهج الديالكتيكي لهيجل يكون تبرير حركة الاشياء في الذهن والعين على أساس مثلث "الأطروحة[1] والنفي[2] والتركيب[3] ". وفي الواقع فانّ هيجل عمم المنهج السقراطي

الذي هو عبارة عن صراع وجدل فكرة مع فكرة أخرى للخروج بفكرة جديدة في مرتبة أعلى لكل الوجود الذي هو أعم من الذهن والعين بحيث انّه قد جعل الديالكتيك بصورة تخرج من حالة الامر الاختياري المنحصر في مجال الفكر والذهن الى ضرورة وأصل ساري وجاري في كل انحاء الكون. (المصدر نفسه، 1388ش، ص345)

بعبارة أخرى في مقابل ديالكتيكية سقراط وأفلاطون (والتي قد كانت في ساحة الفكر ونفس العالِم فقط، أما الحقيقة والمثل فأمر ثابت) تحرك هيجل من خلال الارضية وصراع الافكار نحو هذه الحقيقة التي ترى أن الديالكتيكية بالإضافة إلى صعيد الفكر والذهن فإنّه سار في باطن الحقيقة. وانّ جميع الاشياء اعم من الفكر والطبيعة في حالة تغيير وحركة ديالكتيكية. فهيجل مع رفع الفاصلة بين العين والذهن وتعميم ضرورة السير المنطقي من الدلائل الى النتائج في العالم العيني، قد عمل على إدخال الديالكتيكية الى عالم الواقع.

أصل وحدة الذهن والعين:

قد كان لأصل وحدة الذهن والعين في الأسس الفلسفية لهيجل جذور في مسألة المعرفة. حيث كان يرى البعض من الفلاسفة قبل هيجل مثل ديكارت أن بين المعرفة الحسية والعقلية، تكون المعرفة العقلية فقط لها قيمتها، لأنّ الحواس في المعرفة الحسية كأدوات عمل في تشخيص الواقعية لا أثر لها، والعقل فقط كأداة قادرة على تشخيص الواقعية والحقيقة. وعلى خلاف اعتقاد ديكارت فانّ جون لوك كان يرى انّ ابتداء المعرفة والتشخيص عن طريق الحواس، وأمّا أثر العقل ففي الاستفتاء منه في تجزئة وتركيب المعطيات الحسية.

هيوم قد عمل على ارجاع جميع المفاهيم الى الحس إلا انّه يتردد بالنسبة لحكاية المفاهيم الحسية عن الواقع. أمّا كانت فهو على خلاف هيوم لأنه كان يدافع عن المفاهيم العقلية واستقلالها عن المفاهيم الحسية ولكن الترديد الذي كان لدى هيوم بالنسبة إلى المفاهيم الحسية قد جعله سارياً الى المفاهيم العقلية، أي انّه قد أنكر حكاية المفاهيم العقلية عن الواقع. وفي مقابل كانت سعى هيجل من خلال نفي تقابل الذهن والعين ليعمل على تجفيف وانهاء النقدية الشاملة والعامة لكانت. (ستيس، 1370ش، ص44)

هيجل بالإضافة الى رفع الفاصلة ما بين العين والذهن جعل طريقة عمل الذهن تسري إلى عالم العين. فالذهن في الحركات العملية تكون الحركات الضرورية لديه من المقدمات إلى النتيجة ومن مطلب يصل الى مطلب آخر. كمثال إذا كان (أ) مساوياً لـ (ب) و(ب) مساوياً لـ (ج) فانّ الضرورة المنطقية تستدعي أن يكون (أ) مساوياً لـ (ج)، وهذه النتيجة قد كانت

مخفية في باطن المقدمتين السابقتين، والعقل ملزم بالاستنتاج والحركة باتجاهها. (كابلستون، 1388ش، ج7، ص 171- 172)

لا تعتقد الفلاسفة بوحدانية عالم العين و الذهن ولهذا لا يعتبرون عملهما واحد. فهم يرون انّ مسيرة العليّة والمعلولية هي السائدة في عالم العين، وإمّا في عالم الذهن فإن السائد هو الاستدلال والحركة الضرورية من المقدمات الى النتائج. مع اعتقادهم بوجود نوعاً ما من التطابق بين الذهن والعين ولكن هذا ليس بمعنى انّهما واحد أو عملهما على نحو واحد. إمّا هيجل من خلال اعتقاده بوحدة الذهن والعين نفى مسيرة العلية في عالم العين، وما يجري في العالم العيني هو الحال نفسه في العالم الذهني، أي انّ الحركة تكون من المقدمات باتجاه النتيجة. (ستيس، 1370ش، صص363-365 وبول فولكييه، 1362ش، ص62)

الحركة الديالكتيكية لهيجل:

على اساس اصل وحدة عالم العين والذهن والاعتقاد بوحدة ما يجري فيهما يعتقد هيجل انّ ما يحدث في عالم الذهن من مسيرة استنتاج يعني العبور من المقدمات والدليل للوصول الى النتيجة التي تحصل في محدودية النفس للوصول الى الحقائق الثابتة هي بعينها تحدث في عالم العين وقد نسبها الى باطن الحقيقة والواقعية ليتطرق استناداً على هذا الأساس إلى تبيين الحركة الديالكتيكية.

رسم هيجل ديالكتيكيته على أساس مثلث (الأطروحة، النفي، التركيب) ومعالجة تناقض الأشياء في عالم العين والذهن. واستناداً لما يراه بول فولكييه فانّ هذا المثلث ليس من إبداعات هيجل، بل انّ فشته وشلينج قد بينا آرائهما على اساس ذلك المثلث. أما هيجل فقد كانت استفادته من المثلث ثلاثي لأبعاد استفادة مثالية بحيث أنّه قد أدخل فيه المعنى الديالكتيكي واجتماع الضدين. (بل فولكيه، 1362ش، ص60)

ابتدأ هيجل بطرح المسيرة الديالكتيكية على أساس المعاني والمفاهيم الذهنية ومن ثم أنّه جعل ذلك معياراً ونموذجاً لعالم العين. فالذهن يصل من خلال كل ظاهرة وشيء إلى كنه تلك الظاهرة ومضاد ذلك الشيء. فكل شئ ينتفي بوسيلة مضاده، وبعد ذلك يجمع الشيء مع نقيضه ومضاده ومن خلال جمع وتركيب الشيء ومضاده ينتزع المعنى الثالث بعنوان الصيرورة.

يعتقد هيجل أنّ الوجود هو المقولة الأولى، والحركة الديالكتيكية تبدأ من هذه المقولة، وهذه المقولة الاولى التي هي بعنوان الوجود المطلق انّما هي نقطة انطلاق الحركة والصيرورة. فعندما نشق الوجود المجرد وليس الوجود المقيد كوجود الباب والحائط و... فإننا نحكم

بعدم الوجود. وفي الواقع انّ العدم قد استخرج من باطن الوجود، والوجود كمقدمة ودليل يغطي العدم كنتيجة. بعد ذلك من خلال تركيب ونفوذ العدم في الوجود، يتم إنتاج أمر ثالث بعنوان "الصيرورة والحركة". فعلى اساس مثلث الابعاد الثلاثة يكون الوجود (الأطروحة) أمر ثابت والعدم (النفي) بمعنى نفي الوجود، والصيرورة (التركيب) بمعنى نفي النفي. - بالنسبة لتنظيم وتركيب اجزاء وابتداء وانتهاء هذا المثلث قد سبب عرض بعض التفاسير في الحركة الديالكتيكية - فالمسيرة الديالكتيكية جارية في كل انحاء العالم العيني ومشتملة على جميع المقولات، وطبقاً لفلسفة هيجل فانّ الطبيعة والوجود مساوياً للصيرورة. (انظر و.ت.ستيس، ص ص 119- 132)

منشأ الحركة الديالكتيكية لهيجل:

اتفق الحكماء على انتفاء البحث عن العلية في الضروريات المنطقية، لأنّ الإمكان والضرورة معيار الحاجة الى العلة سبباً للاستغناء عن العلة. وفرض ذلك عند الاستدلالات الذهنية عندما يكون لدينا مطلب كمقدمة صغرى وكبرى ومطلب منتج من ذلك، يكون بين هذه النتيجة ومقدماتها رابطة ضرورية، والنتيجة بالنسبة للمقدمات تكون أمرًا لازماً وذاتياً، ولذا يكون السؤال عن علة النتيجة لا معنى له.

من هنا فان هيجل يعتقد بوحدة الذهن والعين نافياً بحث العلية في العالم العيني، وكذلك فانّ الحركة لا تستثنى من هذه القاعدة. وعلى أساس المبادئ الفلسفية لهيجل فانّ الحركة والصيرورة مستغنية عن العلة (أعم من العلة الداخلية والخارجية) ويتم استخراجها من تركيب الوجود والعدم. وفي الواقع انّ تضاد الوجود والعدم منشأ ودليل الحركة. (و.ت. ستيس، 1370ش، ص67)

المثلث (الاطروحة (الوجود)، النفي (التضاد)، التركيب(الصيرورة):

نقل الشهيد مطهري تفسيرين لمراحل المثلث (الاطروحة ، النفي، التركيب)، فكان أحد التفسيرين على أساس فلسفة هيجل والآخر على أساس نظر الماديين.

التفسير الأول: كل شئ له حالة اثباتية وتصديقية يصدق وجوده من خلالها، والحالة الثانية هي حالة انكار وغربة مع نفسه. ففي هذه المرحلة يتجزأ الشيء في باطنه إلى تصديق وإنكار. وفي المرحلة الثالثة يرجع الشيء إلى ذاته ليثبت في مستوى أعلى. فالمرحلة الأولى إثبات، والمرحلة الثانية نفي والمرحلة الثالثة نفي النفي، والإثبات يكون في مستوى أعلى. هذه المراحل تستمر لتتجدد مرة ثانية والمرحلة الثالثة يعني الصيرورة تصبح حالة تصديق

وإثبات وبهذه الحالة ينمو ويتطور نفيه في باطنه ليتنازع معه فتتحقق مرحلة أخرى من الاثبات في مستوى أعلى وأرقى. وطبقاً لهذا التفسير في كل خمس حلقات تحصل مرحلتين ديالكتيكيتين أحدهما في الوسط.

5 4 3 2 1

الاطروحة__ النفي__ التركيب___التركيب= الأطروحة الجديدة_ نفي___التركيب

في النظام الديالكتيكي تكون الأطروحة الأولى (الوجود الأول) مطلقة ويكون التركيب (الصيرورة) من نفس المرحلة الأولى نسبي لأثره في اطروحة المرحلة اللاحقة وأمّا التركيبات (الصيرورات) فانّها في النهاية تنتهي الى التركيب المطلق ليكون هو بنفسه دليل نفسه. أمّا هيجل فهو على خلاف الماديين كونه يعتقد بابتداء وانتهاء المسيرة الديالكتيكية. ونقطة ابتداء الديالكتيكية تكون الأطروحة المطلقة التي يكون دليل وجودها غير متعلق بأمر آخر، أمّا نهايته فهو التركيب المطلق. ويعتقد بانّ جميع الأطروحات والتركيبات الوسطية إنما هي نسبية وبعبارة أخرى هو يرى انّ المقولات متناهية والوجود هو أوّل المقولات والتركيب المطلق (الصيرورة المطلقة) هو آخر المقولات[4].(مطهري، 1388ش، ص418- 419 وكابلستون، 1388ش، ج7، ص 180 وستيس، ص 119- 126 و182-184)

التفسير الثاني كل ما يعتبر اطروحة فانّه نفي بالنسبة للمرحلة السابقة وأطروحة بالنسبة للمرحلة اللاحقة. فهنا الوجود امر نسبي ولا يوجد شيء بمعنى انّه وجود مطلق. اضافة الى ذلك فانّ التضاد ايضاً سيكون امراً نسبياً وهذا هو تفسير الماديين بالنسبة الى المسيرة الديالكتيكية. فهم قد لاحظوا مقولات هيجل وفقاً للمادة ويعتقدوا أنّ مراحلها سارية في الزمان ولذا فانّ الزمان لا أوّل ولا آخر له[5] وسلسلة المقولات أيضاً عند الماديين غير متناهية(6) وطبقاً لتحليلهم فانّ المسيرة الديالكتيكية لا بداية ولا نهاية لها وانّ جميع مراحلها نسبية.

نقد ديالكتيكية هيجل:

تطرّق الشهيد مطهري في مواقع مختلفة الى بحث الحركة الديالكتيكية، وفي الموارد الضرورية تطرّق الى النقد وهذا الامر أوجب ذكر مواضيع تكون فاقدة للنظم والمسير المنطقي وفقط في كتاب "نقد الماركسية" و"المقالة الرابعة لأصول الفلسفة" قد كان النقد مذكوراً في اطار خاص. وفي هذا البحث تم احصاء مجموعة من انتقادات الاستاذ مطهري في أربعة موارد لأسس هيجل. فيظهر من الخصوصيات الخاصة لهذه المقالة هو هكذا نظم وترتيب في استخراج آراء الاستاذ مطهري.

1- تركيب الوجود والعدم:

لنقد الحركة الديالكتيكية والمسائل المتعلقة بها بحث الشهيد مطهري حول كيفية تركيب الوجود والعدم عند الفلاسفة الاسلاميين. وحسب الظاهر وصل الفلاسفة الاسلاميون والديالكتيكيون الأوربيون الجدد الى نتيجة واحدة بالنسبة الى تركيب الحركة من الوجود والعدم. إما تحليل أسسهم وأصولهم تظهر أنّ النتيجة لها تفسيران متمايزان وحتى في أماكن تركيب الصيرورة من الوجود والعدم فانّ ذلك يستلزم نفي اصل امتناع اجتماع النقيضين[7].

حسب ما يراه هيجل، نقطة ابتداء الديالكتيكية هو الوجود المطلق ومن تركيب هذا الوجود والعدم تتحقق الصيرورة. امّا الفلاسفة الاسلاميون فقد صرحوا في عباراتهم بتشابك الوجود والعدم في الحركة[8]. علماً انّ طريقة تحليلهم لامتزاج الوجود والعدم في الحركة تختلف عن تفسير هيجل وأتباعه.

يمكن بحث رأي الفلاسفة الاسلاميين بخصوص وحدة الوجود والعدم في الصيرورة بطريقتين: الأولى: دقة النظر في اعتبارات العدم المختلفة والتي تؤدي الى وحدة الوجود والعدم في الحركة دون ان يكون متزامناً مع نفي اصل امتناع اجتماع النقيضين. الطريقة الثانية: الدور الأساسي الذي تلعبه اصالة الوجود في تفسير الوجود.

تفكيك اعتبارات العدم: في أحكام وتصديقات المنطق تؤخذ نوعان من القضايا الموجبة والسالبة بنظر الاعتبار. في القضية الموجبة يكون الحكم بوجود نسبة ما في الخارج، وفي القضية السالبة يكون الحكم برفع نسبة ما عن الخارج. اساس هذا التفسير هو نسبة القضيتين في سياق التصور الإثباتي والايجابي. علماً في القضية الموجبة يكون حكمنا بمطابقة النسبة في ظرف الخارج والقضية السالبة يكون الحكم فيها بعدم مطابقتها.

1- بالنسبة لبحث اصل امتناع النقيضين، العدم الذي هو نقيض الوجود والمعبّر عنه بعدم البديل هو نفس الشيء الذي يطرح في مفاد القضية السالبة. وهذا العدم لاحظّ له من الوجود والتحقق في الخارج.

في بحث القضايا، هناك قضيتان مفادهما واحد، وإحدى هاتين القضيتين نافية للأخرى. هاتان القضيتان متناقضتان وفقط تتحقق القضية الموجبة التي يكون الحكم فيها بوجود نسبة ما في الخارج، وامّا نقيضها فلا يوجد اي تحقق له في الخارج.

العدم البديل هو الاعتبار الاصلي لمفهوم العدم الذي لا مصداق له في الخارج ولا يطلق عليه أيًّا من خصوصيات الوجود كالزمان والمكان. وأما في مكان ما إذا أخذ الزمان والمكان

بنظر الاعتبار فباعتبار الشيء الذي يرد عليه العدم والسلب، فالعالم عين ساحة تحقق الوجود، والذهن له من الخارج فقط تصور مصداق الوجود.

2- اتخذ الفلاسفة اعتباراً آخر للعدم بحيث ان احكام الوجود كالزمان والمكان يصدق عليه مجازاً. فعندما يسلب الذهن شسء من الخارج بدلاً عن ذلك يعتقد بالتحقق للعدم، فرضاً في القضية السالبة "ليس زيد أعمى" معادل العدم البديل يكون باعتبار هذه الصورة "زيد غير أعمى" وبهذه الصورة يحصل العدم على فائدة من التحقق وهذا العدم المجازي يكون في الخارج بدلاً عن النفي والسلب.

حسب رأي الشهيد مطهري فان عدم التفكيك بين اعتبارات العدم المختلفة دون معرفة تصرفات الذهن في مفهوم العدم يؤدي الى نفي اصل امتناع جمع النقيضين عند الديالكتيكيين الجدد.(مطهري، 1384ش، ص148) بالنسبة إلى معنيي العدم فانّ العدم البديل لا يجمع في الصيرورة مع الوجود، بل إنّ العدم المجازي الذي هو في الخارج باعتبار انّ له نفس الامر والتحقق يتحد مع الوجود في الحركة. والحقيقة انّ اتحاد الوجود والعدم في الصيرورة يعني انّ الذهن قادر على تقسيم الوجود الممتد للحركة الى أجزاء غير متناهية، وبما أنّ امتداد الحركة يتطابق مع امتداد الزمان فانّ مراتب الحركة ايضاً كأجزاء الزمان لها تقدم وتأخر وليس لها معيّة في الوجود وكل مرتبة بالنسبة الى المرتبة السابقة واللاحقة تكون معدومة. وهذه المراتب تكون قابلة للانقسام الى ما لا نهاية، يعني كل مرتبة نأخذها بنظر الاعتبار تقسم الى مرتبتين وكل مقدار لهذه الاجزاء والمراتب التي تصبح صغيرة أيضا يمكن تقسيمها، وهذا التقسيم ليس له حد يقف عنده.

نظراً لقابلية انقسام كل مرتبة الى ما لانهاية ومن جانب آخر فانّ امتداد الحركة يتطابق مع امتداد الزمان، فانّ وجود وعدم هذه المراتب بالنسبة الى بعضها البعض قد امتزجت بطريقة في زماني ماضيه ومستقبله بحيث لا يمكن تصور حد فاصل بين الوجود والعدم. أمّا امتزاج الوجود والعدم في الحركة فليس بحقيقي لانّ ما يتحقق في الخارج هو الوجود السيال التدريجي فقط، والعقل يعمل على هذا التحليل والتجزئة في مراتب هذا الوجود، وتعتبر كل مرتبة بالنسبة الى المراتب اللاحقة والسابقة معدومة وإلا فانّ هذه المراتب أولاً: لها وحدة اتصالية وواقعية، ثانياً: انقسامها فرضي. مع انّ العقل يأخذ بنظر الاعتبار انعدام مراتب الحركة من خلال التوجه لامتداد الزمان وحدّي الماضي والمستقبل ويعمل على ترسيم الاشتباك ما بين الوجود والعدم. لذا فانّ اجتماع الوجود والعدم في الصيرورة في الفلسفة الاسلامية ليس بمعنى نفي اصل امتناع اجتماع النقيضين.

بعد تحليل كيفية امتزاج الوجود والعدم في الحركة استند الشهيد مطهري على كلام بول فولكييه والذي يشير فيه الى ظاهر بيان هيجل الحاكي عن اجتماع النقيضين في الصيرورة ولكن في الواقع هيجل كان ملتفتاً الى انّ توافق النقيضين في الحركة الديالكتيكية غير اصل امتناع اجتماع النقيضين. (بل فولكيه، 1362ش، ص 66-67)

يجب التوجه إلى إن اختلاف رأي الديالكتيكيين الجدد والفلاسفة الإسلاميين لا يحد فقط بقرائتين متمايزتين من نتيجة واحدة ومن نفي اصل امتناع اجتماع النقيضين بل انّ الاختلاف بينهما كان في الأسس والأصول أيضا.

لا يعتقد هيجل بتحقق الوجود المحض دون النسب والإضافات، فهو يرى إن تصوّر كل شيء عبارة عن مجموعة من نسب وإضافات الشيء مع الأشياء الأخرى، وبدون أخذ هذه الروابط والنسب بنظر الاعتبار فانّ الشيء لا تحقق ولا تحصل له. وأيضا يعتقد أتباع هيجل بالنسبة لأصل التأثير المتقابل للأشياء إنّ تحقق الشيء عبارة عن مجموعة تعليقاته بالمحيط وشرائطه، وعلى خلاف ما يعتقد به أرسطو بالنسبة للأشياء، فهم لا يرون أنّ الذات والماهية فارغة عن النسب والتعلقات.

هيجل على خلاف ما نسب اليه فهو لم يكن قائلاً بأصالة الوجود[9]، لأن هيجل يرى أن الوجود عندما يؤخذ بنظر الاعتبار بدون أي تعيّن خاص فهو معدوم وفقط عندما يكون الوجود مركب مع العدم يحصل له التحقق والتحصل. في حين انّ الوجود في الفلسفة الاسلامية وخصوصاً أسس الفلسفة الصدرائية يعني أصل الواقعية، وفي ضوئه تتحقق جميع الوجودات المتعينة والمتقدّرة وعندما يصل هذا الوجود الى نهاية ضعفه فانّه باعتبار ما قيل يمتزج مع العدم ليظهر بصورة وجود متدرج وسيال. من جانب آخر على خلاف ما يعتقد به هيجل، فانّ تشخص الاشياء على أساس أصالة الوجود بالوجود، وأمّا النسب والإضافات فلا توجب التشخص. (مطهري، 1384ش، ص155- 156)

2- نفي وحدة العين والذهن:

لأجل رفع المشكلات المعرفيّة عمل هيجل على رفع الفاصلة بين الذهن والعين، بحيث انّ طريقة عمل الذهن يعني العبور من المقدمات والوصول الى النتيجة قد عممها في عالم العين. واستناداً لهذا الاصل قدّم قراءة جديدة للديالكتيكية شملت عالم العين والذهن.

يعتقد الشهيد مطهري بانّ وحدة عالم العين والذهن وتعميم المخطط الاستدلالي على عالم الخارج قابل للانتقاد من عدة جهات:

أولاً: في بحث الوجود الذهني دائماً العينية لا وجود لها بين العين والذهن في التصديقات ومخطط التحليل وتركيب المقدمات والوصول الى النتيجة. وهذا يعني انّ من الممكن في بعض الاماكن ان يكون التصديق مطابقاً للخارج كما هو الحال في وصولنا من العلة الى المعلول وفي مكان أخر لم يكن الوجود مطابقاً لذلك ويكون سياقي الثبوت (الخارج) والإثبات (الذهن) متمايزين عن بعضهما البعض. (مطهري، 1388ش، ص377- 388)

ثانياً: يرى فلاسفة الغرب انّ وحدة الذهن والعين تؤدي الى عدم وقوع الخطأ، فالحال إنّ وقوع الخطأ في الواقعية فقط لا يعني وقوعه أيضاً في سياق الاثبات والذهن. لذا فالأمر على خلاف ما أسس له هيجل، وقوع الخطأ في عالم الذهن غير قابل للإنكار وبعض المقولات الذهنية لا صحة لها، رغم اعتقاد هيجل بابتعاد الذهن عن الخطأ واعتقاده بأنّ مجموعة الاخطاء إنما تحصل في المسيرة الديالكتيكية. (المصدر نفسه، ص401)

ثالثاً: الذهن مرتبط بالانسان. فإذا فرض عدم وجود الانسان فهل انّ الواقعية ستكون غير موجودة في العالم؟ أو هل إنّ الانسان هو واقعية بحيث يكشف الواقعيات الاخرى وليس انّ الواقعية متفرعة من وجود الانسان والذهن؟

رابعاً: لا تنتفي مشكلة المعرفة بوحدة الذهن والعين، ويجب الاستفادة من طرق الفلسفة الإسلامية والبحث الأساسي للمعقولات الاولية والثانوية. فحسب رأي الاستاذ مطهري إن بحث المعقولات وتقسيماتها لها القابلية على حل مشكلات المعرفة في الغرب. (المصدر نفسه)

يعتبر تقسيم المعقولات إلى أولية وثانية وما يتعلق بهما من مسائل من مختصات الفلسفة الاسلامية. المعقولات الاولية لها ما بإزاء عيني وتؤثر في الذهن عن طريق الحواس الظاهرية أو الباطنية. وفي موضوعات الوجود الذهني يكون البحث عن هذه المعقولات وانطباقها على الخارج.

تقسم المعقولات الثانية إلى قسمين فلسفية ومنطقية. المعقولات الثانية المنطقية كالكلي، الجزئي، الجنس، الفصل،... وهذه كلها من مختصات الذهن ولا عينية لها في الخارج. أمّا المعقولات الثانية الفلسفية كالإمكان والوجوب و...فيكون منشأ انتزاعها عالم العين، ولكن على خلاف المعقولات الأولية فلا انطباق لها في الخارج، لعدم وجود تحقق عيني مستقل لها. فعلى أساس تقسيم المعقولات لا يمكن جمع عالم العين والذهن ولا يمكن رفع الفاصلة التي بينهما. فالمعقولات الثانية مرتبطة بالذهن وفقط المعقولات الأوليه لها تحقق في عالم العين.

خامسا: عمل ومسيرة الذهن تختلف عن عالم العين، فالذهن له مفاهيم لا مصداق لها في الخارج. فعلى سبيل المثال الكثرة التي يوجدها الذهن في الاجزاء تشكل قضية بصورة موضوع

ومحمول ورابطة، وهذه الرابطة التي يلحظها الذهن امّا ان تكون ضرورية أو غير ضرورية. أمّا في الخارج فلا وجود لها بهذا التحليل. مثلاً في القضية التحليلية "الانسان حيوان" الإنسان بعنوان موضوع والحيوان محمول والرابطة الضرورية بين الموضوع والمحمول تكشف انّ الانسان هو ايضاً مصداق الحيوان في الخارج ولا تمايز بينهما بل أنّهما موجودان بوجود واحد.

هذه المسألة هي احدى تمايزات عالم العين والذهن ومن شواخص عمل الذهن. وقد تطرق كل من ابن سينا في باب البرهان وكانت في القضايا التحليلية الى تبيين ذلك[10]. "الانسان حيوان" قضية تحليلية، يعني أخذ المحمول من باطن الموضوع، والموضوع ليس بعلة للمحمول، لأنّ الموضوع والمحمول ليس لهما وجودان لتكون بينهما رابطة علية. وهذا على العكس من القضايا التركيبية مثل "الإنسان ضاحك" فوجود الموضوع منفصل عن وجود المحمول، والموضوع يمكن له ان يكون علة وجود المحمول.

القدماء قبل هيجل قد عملوا على تفكيك هاتين القضيتين. والأستاذ مطهري لأول مرة في حواشي كتاب اصول الفلسفة قد عمل بطريقة خاصة على التفكيك بين الضرورات الفلسفية والضرورات المنطقية.

ضرورة ترتب العلة على المعلول هي احدى الضرورات الفلسفية. يعني في عالم العين العلة (أ) لها وجود و(ب) كمعلول له وجود آخر وهناك ضرورة سائدة بين الوجودين. فالضرورة بالغير هي ضرورة عينية في المواضيع الفلسفية. فنحن اذا قلنا العين والذهن نقصد من ذلك انّ لكل من طرفي الضرورة في الضرورة العينية وجود عيني مستقل ومغاير للآخر، وأمّا في الضرورة الذهنية فانّ طرفي الضرورة لهما وجود واحد، كونهما واحد ولهما تحقق واحد.

خلط معنيي التضاد

استخدم الفلاسفة الاسلاميون معنيين للتضاد. وبين هذين المعنيين اشتراك لفظيّ. في احدى المعنيين يكون التضاد من اقسام التقابل وتعريفه عبارة عن امرين وجوديين بشكل متوالي يردان على موضوع واحد ويدخلان في جنس قريب وبينهما غاية الخلاف.

التضاد في باب التقابل كالعدم البديل والتناقض يكون مرتبطاً بمجال المعرفة وليس صفة عينية للاشياء. وفقط استحالة اجتماع الضدين يرتبط بعالم العين يعني أمران متضادان في التحقيق والوجود بصورة قضية مانعة الجمع واجتماعهما في الوجود محال.

المعنى الآخر للتضاد في مواضيع الالهيات قد طرح بالمعنى الأخص في باب الشرور. وهذا المعنى على خلاف المعنى الاول فهو ليس مرتبط بعالم المعرفة، وهو قانون جاري وساري في الطبيعة.

في المعنى الاول من المحال ان يكون هناك اجتماع لشيئين في الوجود امّا في المعنى الثاني يكون للاشياء اجتماع في الوجود، مع انّها باستمرار في حالة نزاع وتزاحم. في المعنى الاول وجود كل شيء من الضدين متلازماً مع عدم الآخر، امّا في المعنى الثاني لكلا الطرفين في آن واحد وجود ولكن غير منسجمين.

في المعنى الثاني للتضاد، أجزاء العالم مع بعضها البعض في حالة تزاحم وصراع وهذا ما يؤدي إلى التداوم والتكامل. فعلى سبيل الفرض هما عنصران متنازعان ابتداءًا، وكل منهما في نشاط لغلبة الآخر ومحو اثره. فعندما ينقل هذان العنصران اثرهما إلى بعضهما البعض يحدث بينهما حالة من التعادل ويحصل وجود أمر ثالث مركب من هذين العنصرين، وهذا الصراع والتزاحم وعدم الانسجام بين الاشياء يؤدي الى خروج الوجود من حالته الاولية لتحصل تركيبات جديدة وتكاملات أساسية في الكون.

يعتقد الديالكتيكيون الجدد أيضاً بأثر أساسي للتضاد معتقدين أنّ وجوده ضروريّ لأجل الحركة والتكامل في العالم. ولكنهم لا يعتقدون بالتفكيك الذي هو بين التضادين. (مطهري، 1388ش، نقد الماركسيه، ص361)

يقول الأستاذ مطهري: اشتباه هيجل في انّه اتخذ الرابطة الموجودة بين المتضادين في باب الشرور مع الرابطة الموجودة بين المتضادين في باب التقابل بمعنى واحد. أمّا الفلاسفة الاسلاميون فيعتقدون انّ في كل مركب تتنازع وتتصارع العناصر فيما بينها وفي النهاية بعد الكسر والانكسار تتوافق فيما بينها. فهم يرون انّ هذه العناصر متضادة فيما بينها لانّ كلاً منهم له طبيعة مضادة لطبيعة الآخر. وهذه العناصر عندما تكون مع بعضها في مكان ما وتحت قانون واحد وشرائط خاصة فانها ستؤثر على بعضها البعض وكل منها سيعطي خاصيته الى الآخر ويحصل الكسر والانكسار وفي نهاية الامر تحصل حالة التعادل وبتعبير قدمائنا يظهر وجود المزاج دون أي من العناصر في حين انّ جميعها موجودة وعندما يظهر المزاج الجديد فانّ الطبيعة تتهيأ لقبول الصورة، وفي النتيجة يحصل وجود المركب. فإذن ظهور المركبات نتيجة تضاد العناصر وتزاحمها وصراعها وتوافقها. ولكن اين هذا من التضاد والتناقض في باب المنطق. (مطهري، ج13، 1376ش، ص867)

3- نقد مخطط ومراحل المثلث (الاطروحة، النفي، التركيب):

يمكن بحث المسائل المطروحة في نقد المخطط الديالكتيكي ومراحل المثلث (الأطروحة النفي، التركيب) من عدة جهات:

1- هل انّ كل اطروحة وامر اثباتي ووجود يسير باتجاه نفي نفسه؟
2- هل انّ الطبيعة باستمرار تطوي المراحل الثلاث (الاثبات، النفي، نفي النفي) وهل انّ كل شئ مركب من الاطروحة والنفي؟
3- في مراحل (الأطروحة النفي، التركيب) أو (إثبات نفي، نفي النفي) المبنية على أساس أصل التناقض، هل انّ كل مرحلة هي عدم ونفي المرحلة القبلية أو أنّ الذهن يعتبر كل مرحلة معدومة بالنسبة الى المرتبة القبلية والبعدية، وهل في الواقع أنّ جميع المراحل إثباتية؟
4- هل من الضروري ان يؤسس التكامل ومراحله على اساس المراحل الثلاثة أو انّ التكامل يتحقق ايضاً من خلال مرحلتين؟

العلّامة الطباطبائي في المقالة العاشرة من اصول الفلسفة ومنهج الواقعية قد أشكل على مخطط ومراحل الديالكتيك في مجال المسائل المذكورة آنفاً بحوالي أربعة ايرادات وقد تطرّق الشهيد مطهري لشرحها في الحاشية. (طباطبائي، 1382ش،ج4، ص 93-100)

1- مراحل المثلث (اثبات، نفي، نفي النفي) لا تنطبق على الخارج، لأنّ مقابل كل مرحلة في الخارج يوجد الاثبات والوضع فقط. فعلى سبيل الفرض السير من البيضة (الاطروحة) الى فرخ الدجاجة (النفي) ومن ثم الدجاجة (التركيب) جميعها هذه المراحل الثلاث اثباتية. والحال انّ الهيجليين في مقابل نفي البيضة جعلوا عدم البيضة.

من جانب آخر على خلاف الديالكتيكيين الجدد ليس للعدم في هذه المراتب أثر وفقط أنّه من انتزاع الذهن الحاصل من نسبة كل مرتبة بالنسبة الى المراتب القبلية والبعدية. لذا فان المرتبة الثانية (النفي) لا يمكن ان تكون فقط نفي بل انّها أمر إثباتي وتكون معدومة بالنسبة الى المرتبة القبلية (الاطروحة) والمرتبة البعدية (التركيب). فمثلاً فرخ الدجاج في مرتبته ليس ببيضة أو دجاجة. وعلى هذا الاساس يكون تحقق النفي موجباً لتكامل الاطروحة وتكامل الاطروحة لا يرتهن بالوصول الى المرحلة الثالثة (التركيب).

يكتب الشهيد مطهري حول ذلك: من خلال الذهن يكون هناك اعتبار للعدم ويرتبط بعالم المعرفة. فالعدم لا تحقق له في الخارج حتى يلزم من ذلك انّ الطريحة في مرحلة النقيضة تتبدل به أو ان يظهر من تركيبها مع مرحلة الاثبات (الاطروحة) أمر جديد (التركيب).

ففي الواقع انّ الواقعية الخارجية هي مجموع الاوضاع المتوالية المتصلة التي تكون فيها جميع مراحلها حتى النفي اثباتية.(المصدر، نفسه)

2- يعتقد العلّامة انّ المخطط الديالكتيكي باطل، لانّ فيه المرتبة الاولى لا تتكامل بواسطة المرتبة الثانية، ويرتهن تكامل المرتبة الاولى بتحقق المرتبة الثالثة. فإذا قبلنا مسيرة مثلث الابعاد الثلاثة فانّ المرتبة الاولى لابد ان تتكامل بواسطة المرتبة الثانية دون الحاجة الى تحقق المرتبة الثالثة، لأنّه في الإيراد الاول قيل أنّ المرحلة الثانية لا يمكن أن تكون عدم مطلق بل انّها أمر اثباتيّ وتوجب تكامل المرحلة الاولى. علماً انّ تحقق المرتبة الثالثة يعتبر كمال فوق كمال المرتبة الثانية وحسب تعبير الحكماء الاسلاميين فانّ المرتبة القبلية يجب ان تكون قوة المرتبة البعدية، والمرتبة البعدية تكون فعلية المرتبة القبلية. فكمال الشيء حركته من القوة إلى الفعل، وهذا الأمر يعني انّ التكامل على خلاف رأي الديالكتيكيين لا يحتاج إلى أكثر من مرحلتين هي قوة وفعل وكلاهما امر وجودي.

في الإدامة يكتب العلّامة الطباطبائي: إلتفت الماركسيون لهذا الايراد، ولذا قدموا تفسيراً مختلفاً وفيه مرةً يتخذون المرتبة الاولى كاثبات بنظر الاعتبار وفيما بعد يضيفون مرتبتين ومرةً أخرى يتخذون المرتبة الثانية كاثبات ويجعلون في امتدادها مرتبتين أخريتين وبواسطة هذا التفسير يكون الكمال للمرتبة الثانية (النفي). على الرغم من هذا التفسير فإنّ المخطط الديالكتيكي أيضاً غير مصون من الخطأ، لانّ دور المرتبة الثانية لم يطرح في تكامل المرحلة الاولى. (المصدر نفسه، ص94-95)

يعتقد الشهيد مطهري بانّ الايراد الاول والثاني يمكن ايرادهما في حالة امكان جمع النقيضين[11].

3- يرد الاشكال الثالث على اصل مخطط التثليث أعم من تفسير شلينج، فشته، هيجل[12].اذا فرضنا انّ هذا المخطط تام ولا نقص فيه فانّه يصدق على المركبات المادية فقط، كالنبات، الحيوان، الانسان لأنّ التركيب من ضدين في المركبات فقط وأمّا البسائط فلا يمكن ان تكون مركبة. من جانب آخر لا يمكن إنكار وجود البسائط والحركات المفردة، لانّ وجود المركبات لا يمكن ان يكون دون وجود البسائط.

ممكن لشخص ان يقول: انّ هذا الإشكال لا يرد على تفسير هيجل استناداً لتفسيره كل حركة بسيطة ومفردة تطوي المراحل الثلاثة، الإثبات والنفي ونفي النفي كما هو الحال في المركبات دون ان تفترق عنها. والجواب هو انّ الاشكال لا يرد في حال ان تكون الحركة عند الهيجليين أمر متصل ممتد، والحال انّ الحركة حسب رأيهم عبارة عن مجموعة من

الجزيئات الدقيقة جداً والتي تقع الى جانب بعضها البعض. وفي هذه الحالة يمكن أن تكون المرحلة الثانية (النفي) نافية للمرحلة الأولى، ولكن المرحلة الثالثة لايمكن لها أن تكون عبارة عن تركيب المرحلتين السابقتين، لأنّ لها تنافياً مع الوسط(البساطت). (المصدر نفسه، ج4، ص 95)

بالإضافة الى نفي العلّامة لقانون التثليث في البسائط والحركات المفردة فهو نفى ذلك أيضاً في المركبات التي لها تحول وتكامل على وتيرة واحدة. امّا الشهيد مطهري فقد وسّع دائرة النفي بحيث انّ هذا المخطط إشتمل على نفي المركبات الحقيقية التي تكون واحداً واقعياً ولها صورة نوعية واحدة مثل الواحد الحيواني والواحد الانساني. وحسب رأي الأستاذ يسري هذا القانون في المركبات الاعتبارية فقط والتي تكون لأجزائه تأثيرات متضادة لبعضها البعض كما في المجتمع.

يكتب الشهيد مطهري: المثلث (الأطروحة، النفي، التركيب) يعني أنّ الشيء يسحب من حالة خاصة إلى تضاد تلك الحالة، وفي المرحلة اللاحقة تكون الحالة متعادلة ومتكاملة ومشتملة على عناصر التضاد الاولى وعناصر التضاد الثانية وفي نفس الوقت تستقر في مستوى أعلى من تلك الحالتين، وهذا المطلب صحيح في الجملة ولكن ليس بصورة قانون عمومي وفلسفي ليكون مشتملاً على جميع الاشياء أعم من البسيط والمركب، المادة والفكر وليس بصورة امر دائمي بحيث يلزم من ذلك ايضاً سحب تلك الحالة المتعادلة والمتكاملة من جانبه باتجاه ضدها لطي مرحلة أعلى لتستمر هذه المسيرة الى ما لا نهاية. (المصدر نفسه، ص96)

4- الاشكال الرابع للعلّامة حول تفنيد مبدأ التناقض في مسيرة المثلث (الأطروحة، النفي، التركيب) قد تم تبيينه من قبل هذا بشكل مبسوط.

النتيجة:

استخدمت الديالكتيكية منذ ظهورها حتى عصر هيجل بمعاني مختلفة. أمّا هيجل فقد استخدم الديالكتيكية بمعنى جديد متمايز عما استخدمه القدماء. وكان دمج الديالكتيكية مع سائر الاسس الفلسفية لهيجل ومثلث الابعاد الثلاثة لفشته وشلينج قد انتهى بنظرية الحركة الديالكتيكية.

وردت أفكار هيجل وماركس في خمسينيات وستينيات القرن العشرين في مجال ذهنية المجتمع الايراني وأوّل الانتقادات التي اتخذت ضدها كانت من قبل أصحاب الرأي كالعلّامة الطباطبائي في مجموعة الأعمال (الأصول الفلسفية ومنهج الواقعية) مع تعليقات الأستاذ مطهري وبعد ذلك انتقادات الشهيد محمد باقر الصدر في كتابيه (فلسفتنا)و(اقتصادنا).

وبما انّ الماركسية قد كانت من الهواجس الجدّية للشهيد مطهري فقد عمل من خلال ما كتبه (نقد الماركسية) و(مقالة التضاد في الفلسفة الإسلامية) و(تعليقات أصول الفلسفة) على التوسع في محيط الفلسفة الإسلامية لإظهار الحوار مع فلسفة الغرب.

استطاع الاستاذ مطهري في سبعينيات القرن العشرين من خلال تدريس بحث موضوع الحركة في الاسفار من جانب وانتقاد الاسس النظرية للديالكتيكيين الجدد من جانب آخر ان يعمل على اظهار ظرفية جديدة لبحث الحركة خصوصاً الحركة الجوهرية في الفلسفة الاسلامية. فهو بواسطة تسلطه على الاسس الصدرائية ونظرته الدقيقة خلال تطرّقه لانقد الحركة الديالكتيكية قد خلف في هذا المجال فكراً خالداً.

الهوامش:

(1) - thesis

(2) -antithesis

(3)- synthesis

(4)- في الفلسفة الاسلامية الهيولى الاولى هي نفس القوة المطلقة، وجميع القوى والصور الوسطية هي نسبية، وهذا يعني انّها بالنسبة الى ما قبل تكون بالفعل وبالنسبة الى ما بعد تكون بالقوة، والصورة النهائية هي نفس الفعلية المحضة.

(5)- اذا اريد ان يكون للزمان اول وآخر فهذا يعني ان لا يكون من جنس الزمان بل ان يكون "آن" ومتشكلاً من اجزاء فعلية لا تتجزء وفي هذه الحالة تكون الكمية المتصلة سيلانية متشكلة من اجزاء لا امتداد لها ولا كمية وغير قابلة للانقسام.(انظر نهاية الحكمة، ص270).

(6)- وقطعاً انّ جميع المراحل الوسطية تكون تدريجية وغير متناهية (كاتب المقالة).

(7)- فسر هيجل الديالكتيكية بانّها صراع النقائض وجمعها وانسجامها في مركب، وهذا ما لا يتطرق له احد من قبله. امّا ما تطرق له المتأخرون من الفلاسفة الاوربيين في ما يخص هيجل هو انّه يعتقد بان كل صيرورة في الواقع هي انسجام للنقائض. نقى على الماركسية، مطهري، ص378.

(8)- الرجوع الى الفصل العاشر من المرحلة السابعة اسفار " عقد وحل "، ص26 والفصل الحادي عشر من المرحلة السابعة ص 37 "الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه".

(9)- يرى هيجل ان اول المقولات التي يضعها الذهن هي مقولة الوجود وفي المرحلة اللاحقة يرى الذهن انّ الوجود المطلق لا وجود له، لذا يحكم على انّ الوجود معدوم ومن هنا يتضح انّ هيجل كان فكره على اساس اصالة الماهية، وامّا ما يقوله البعض على انّ فكر هيجل كان على اساس اصالة الوجود فهو اشتباه.(انظر نقد الماركسية، ص375 ومقالات فلسفية، ص184، و تجليات المعلم استاذ مطهري، ص99).

(10)- انظر مصباح اليزدي، شرح برهان الشفاء، ص143.

(11)- تعليقة على اصول الفلسفة ومنهج الواقعية، ج4، ص94.

[12]- يعتقد شلينك وفيخته انّ جميع المراحل الثلاثة هي اثباتية، امّا هيجل فيرى انّ مرحلة واحدة تكون اثباتية حيث انّها تتركب مع النفي.

المصادر:

- ابراهيمى دينانى، غلامحسين، **قواعد كلى فلسفى در فلسفه اسلامى** (القواعد الكلية في الفلسفة الاسلامية)، تهران ، مؤسسه مطالعات و حقيقات فرهنگى، 1380 هـ.ش.
- ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، قم، كتابخانه آيت الله العظمى مرعشى نجفى، 1405 هـ.ق.
- پارسانيا، حميد، **حديث پيمانه** (پژوهشى در انقلاب اسلامى) (بحث في الثورة الاسلامية) ، قم، نشر معارف، 1389 هـ.ش.
- جوادى آملى، عبدالله، **شناخت شناسى در قرآن** (الابستمولوجيا في القرآن)، قم، مركز مديريت حوزه علميه قم، 1370 هـ.ش.
- ـــــ، **سرچشمه انديشه** (مجموعه مقالات و مقدمات فلسفى) (منبع الفكرة – مجموعة مقالات ومقدمات فلسفية)، جلد 3، تنظيم عباس رحيميان محقق، قم، نشر اِسرا، 1383 هـ.ش.
- ـــــ، **رحيق مختوم** (الرحيق المختوم)،جلد 1و 2، قم، اِسرا، 1386 هـ.ش.
- ـــــ، **تبيين براهين اثبات خدا (تعالى شأنه)** (تبيين براهين اثبات وجود الله تعالى)، قم، اِسراء، 1388 هـ.ش.
- ستيس، و.ت، **فلسفه هگل**(فلسفة هيجل) ، ترجمه حميد عنايت، تهران، شركت سهامى كتابهاى جيبى با همكارى مؤسسه انتشارات امير كبير، 1370 هـ.ش.
- سبحانى، جعفر، **فلسفه اسلامى و اصول ديالكتيك** (الفلسفة الاسلامية والاصول الديالكتيكية)، قم، مؤسسه تحقيقاتى و تعليماتى امام صادق (عليه السلام)، 1378 هـ.ش.
- صدر، محمد باقر، **فلسفه ما** (فلسفتنا) (فلسفه ما يا بررسى هاى بنيادى درباره مكتب هاى مختلف فلسفى بويژه مكتب فلسفى اسلام)، ترجمه سيد محمد حسن مرعشى شوشترى، تهران، كتابخانه صدر، بى تا.
- ـــــ ، **اقتصادنا** (اقتصادنا)، بيروت، دارالفكر، 1393 هـ.ق. – 1973 م.
- طباطبايى، محمد حسين، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (اصول الفلسفة ومنهج الواقعية - مع حواشي الاستاذ مطهري)، پاورقى مرتضى مطهرى، جلد 4، تهران، صدرا، 1382 هـ.ش.
- ـــــ ، **نهاية الحكمة** ، قم، موسسه النشر الاسلامى، 1417 هـ. ق.
- ـــــ ، **بدايه الحكمه**، قم، مؤسسه نشر اسلامى، 1423 هـ. ق.
- كاپلستون، فردريک، **تاريخ فلسفه** (از فيشته تا نيچه) تاريخ الفلسفة (من فشته الى نيتشه)، جلد 7، ترجمه داريوش آشورى، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، 1388 هـ.ش.
- ـــــ ، فولكيه، پل، **ديالكتيک** (الديالكتيك)، ترجمه مصطفى رحيمى، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه، 1362 هـ.ش.
- عبوديت، عبدالرسول، **درآمدى به نظام حكمت صدرايى** (مدخل الى نظام الحكمة الصدرائية)، تهران و قم، سمت و موسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى(ره)، 1388 هـ.ش.
- مصباح ، محمد تقى، **آموزش فلسفه** (تعليم الفلسفة)، تهران، شركت چاپ و نشر بين الملل، تهران، 1387 هـ.ش.
- ـــــ ، **شرح برهان الشفاء**، جلد 2و1، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1384 هـ.ش.
- مطهرى، مرتضى، **مجموعه آثار**، جلد 7 (مجموعة الاعمال الكاملة، ج7)، تهران، صدرا، 1388 هـ.ش.

- ـــــ ، **مجموعه آثار**، ج11 (مجموعة الاعمال الكاملة، ج11)، تهران، صدرا، 1388 هـ.ش.
- ـــــ ، **مجموعه آثار**، ج12 (مجموعة الاعمال الكاملة، ج12)، تهران، صدرا، 1389 هـ.ش.
- ـــــ ، **مجموعه آثار**، ج13 (مجموعة الاعمال الكاملة، ج13)، تهران، صدرا، 1376 هـ.ش.
- ـــــ ، **مقالات فلسفى** (مقالات فلسفية)، تهران، صدرا، 1384 هـ.ش.
- ـــــ ، **مسئله شناخت** (مسئلة المعرفة) ، تهران، صدرا، 1384 هـ.ش.
- شيرازى، صدرالدين محمد (ملاصدرا)، **الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة** ، جلد 3، تهران، شركه دارالمعارف الاسلاميه، 1383 هـ.ش.
- ـــــ ، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية** ، سيد جلال الدين آشتيانى، قم، بوستان كتاب، 1388 هـ.ش.
- يزدى، عبدالله ابن شهاب الدين حسين، **الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني** ، قم، مؤسسه نشر اسلامى، 1421 هـ. ق.
- **جلوه هاى معلمى استاد** دفتر امور كمک آموزشى و كتاب خانها، **جلوه هاى معلمى استاد مطهرى** (تجليات المعلم استاذ مطهري)، تهران، انتشارات مدرسه، تهران، 1386 هـ.ش.