



## تحلیل و نقد حرکت دیالکتیکی هگل و ماتریالیسم دیالکتیک با تأکید بر آرای

### شهید مطهری

زینب شاوردی \*

طوبی کرمانی \*\*

#### چکیده

هگل و صدرالمآلهین، هر دو حرکت را در کل طبیعت تعمیم داده‌اند؛ اما دقت در این نتیجه واحد و مقدمات آن، حاکی از اختلاف عمده این دو فیلسوف در مسئله حرکت است. صدرالمآلهین بر مبنای اصول حکمت متعالیه تحولات عمده‌ای را در بحث حرکت ایجاد کرد و بیشترین سهم در این تحولات، مربوط به اصل «اصالت وجود» است. هگل نیز با مبانی خاص خود به بحث حرکت پرداخته و در این زمینه آرای جدیدی ارائه داده است. مارکسیست‌ها با أخذ برخی از اصول هگل و در آمیختن آنها با نظرات فوئرباخ، قرائت جدیدی از حرکت مطرح ساختند. شهید مطهری نیز از رهگذر تحلیل و نقد مارکسیست‌ها به بحث تطبیقی حرکت در فلسفه اسلامی و غربی پرداخت.

این نوشتار که با رویکردی انتقادی به حرکت دیالکتیکی هگل و ماتریالیسم دیالکتیک پرداخته است، از سه بخش تشکیل می‌گردد: بخش اول حرکت دیالکتیکی هگل، بخش دوم ماتریالیسم دیالکتیک و در قسمت سوم نقد دو بخش اول و دوم براساس اندیشه‌های استاد شهید مطهری، بررسی شده است. گفتنی است که استاد مطهری به مقتضای هر بحثی به تحلیل و نقد پرداخته است، به همین دلیل مباحث فوق در آثار استاد سیر منظم و منسجمی ندارد. در این مقاله سعی شده است که آرای ایشان به نحو منظم و منسجم استخراج و تنظیم شود.

کلیدواژه‌ها: حرکت، هگل، ماتریالیسم دیالکتیک، تضاد، سنتز، تزی، آنتی تزی، فلسفه صدرایی، استاد مطهری.

\* فارغ التحصیل کارشناسی ارشد دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران.

\*\* دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران.

### طرح مسئله

مارکسیسم با ورود خود به عنوان یک رقیب فکری، اندیشه‌های دینی را زیر سؤال برد و همین مسئله، صاحب‌نظران دینی را در نقد و بررسی افکار و مبانی معرفتی آن فعال ساخت. اولین مواجهات عمیق فلسفی را علامه طباطبایی در درس‌های فلسفه تطبیقی خود، تحت عنوان «اصول فلسفه» در جمع شاگردان علوم عقلی خود داشت. شهید مطهری در این جلسات که هفته‌ای دو بار در کنار دروس رسمی حوزه تشکیل می‌شد، حضور داشت. حاصل این درس‌ها، کتاب ارزشمند *اصول فلسفه و روش رئالیسم* شد که با تعلیقات استاد مطهری، در سال‌های ۱۳۳۲ منتشر شد.

شهید مطهری، فیلسوفی نبود که فارغ از مسائل زمان خود و در متن تاریخ فلسفه اسلام مستقر باشد. او در زمان خود می‌زیست و تأملات فلسفی را برای پاسخ به نیازهای زمان به کار می‌برد. وی در تهران، از موضع اندیشه دینی با فلسفه‌های رقیب مواجه شد و بخشی از مطالعات و دقت‌های فلسفی خود را متوجه هگل ساخت؛ زیرا مارکسیسم عقبه تاریخی خود را در فلسفه هگل می‌داند.

شاخص‌ترین تلاش‌ها در عرصه مواجهه با نگرش مارکسیست‌ها و به تبع آن فلسفه هگل، تلاش استاد مطهری است. وی در مواقع و مواضع مختلف به آرای هگل اشاره کرده و به نقد آنها پرداخته است. استاد با عنایت به مسئله تضاد و حرکت در فلسفه صدرایی و آنچه در این باره در فلسفه هگل و پیروان مارکسیست او آمده است، توانست به تلاقی فلسفه اسلامی و فلسفه غرب در این موضوع پردازد.

این تحقیق در سه بخش به جستجو و احصا در آرای استاد مطهری در تحلیل و نقد نظرات هگل و مارکسیست‌ها در مسئله حرکت دیالکتیکی پرداخته است. البته در ضمن این سه بخش، فروعاتی همچون تفاوت آرای هگل و ماتریالیست‌ها طرح شده است. نخستین بخش، بیان اصول و مبانی هگل و تبیین حرکت دیالکتیکی است. بخش دوم، واکاوی آرای مارکسیست‌ها و تفسیر آنها از حرکت دیالکتیکی است.

بخش آخر، بیان راهی است که شهید مطهری برای مواجهه با این جریان فکری و با استفاده از ظرفیت های فلسفه اسلامی طی کرده است و در دهه پنجاه، استاد مطهری با پرداختن به مباحث حرکت و با استفاده از ظرفیت های حرکت در فلسفه اسلامی و احیای این مباحث در گفت و گو با ماتریالیسم دیالکتیک و دیالکتیک هگل، نظرات جدیدی را به ارمغان آورد و بخشی از ظرفیت های فلسفه اسلامی را برای تعامل با فلسفه غرب فعال کرد.

### دیالکتیک چیست؟

دیالکتیک (Dialectic) مانند اغلب اصطلاحات فلسفی اروپایی، یک لغت یونانی است. دیالکتیک، برگرفته از واژه یونانی دیالوگ (Dialogos) و به معنای مباحثه و مناظره است. در واقع واژه دیالکتیک در فلسفه یونان به معنای «هنر بحث کردن» است. دیالکتیک به معنای کلمه و گفتار یا دلیل است و «دیا» در آن به معنای مقابله یا معارضه است. در واقع مفهوم دیالکتیک به معنای رد و بدل ساختن کلمات، دلایل، گفت و گو و مباحثه است. البته در کاربردهای مصدر، صفت و اسم به ترتیب سه معنای مذاکره و مجادله کردن، مباحثه و مناظره بین دو نفر که مواضع متضاد درباره موضوعی واحد داشته باشند و فن مباحثه و مجادله را می دهد. (دیالکتیک، ص ۱۰-۱۱)

بیان معنای اصطلاحی واحد برای لغت دیالکتیک کار آسانی نیست؛ زیرا معانی مصطلح آن تطورات مختلفی داشته است. شاید بتوان گفت که معنای اصطلاحی آن رسیدن به حقایق و اثبات هدف از طریق کشف و تعقیب تناقض ها در فکر و سخن است.

لغت دیالکتیک در هر دوره، معنای خاصی داشته است. لذا هنگام کاربرد آن، باید مشخص شود که کدام معنای آن مدنظر است. در یونان، زنون الیائی را پدر دیالکتیک می خواندند؛ چون در این که امری را از راه نفی ضد آن، اثبات کند، استاد بود. قبل از سقراط و افلاطون دیالکتیک در مباحثه ها و مناظره هایی به کار می رفت که هدف باطل کردن دلیل طرف مقابل بود؛ بدون آن که به یقین و حقیقتی ختم شود. اما سقراط و افلاطون این واژه را در مورد روش های فکری و عقلی خود به کار بردند. آنان صرف

مشاجره و غلبه بر خصم را بدون کشف و تحصیل یقین، دیالکتیک نمی‌دانستند. (همان، ص ۱۹ - ۲۶) ارسطو دیالکتیک را قیاسی می‌داند که مقدمات آن مورد پذیرش طرفین مباحثه باشد و هدف آن پیروزی بر خصم است؛ بدون اینکه نظربه کشف حقیقت و یقین داشته باشد. در واقع دیالکتیک ارسطویی همان صنعت جدل است. (همان، ص ۲۷) مفهوم دیالکتیک در همه دوره‌ها تا قبل از دوران هگل مبتنی بر اصل مشترک و مسلم امتناع اجتماع ضدین و نقیضین بوده است. پُل فولکیه در کتاب دیالکتیک می‌نویسد:

«ما تفاوت دیالکتیک قدیم و جدید را در رعایت اصل عدم تناقض دانستیم. در دیالکتیک قدیم اصل عدم تناقض، قانون مطلق اشیا و ذهن آدمی است؛ یعنی ممکن نیست که شیئی در آن واحد هم باشد و هم نباشد و هنگامی که اندیشه آدمی پیاپی دو قضیه متناقض را تأیید کرد، مسلماً یکی از آن دو اشتباه است. اما دیالکتیک جدید، تناقض را در اشیا می‌بیند که در عین حال هم هستند و هم نیستند و این تناقض خود محرک اصلی فعالیت اشیا است که بی آن جمود خواهند داشت. همچنین هنگامی که به تأیید دو قضیه متناقض رسیدیم، نباید پنداشت که در اشتباهیم.» (همان، ص ۵۰)

### دیالکتیک هگل

دیالکتیک در فلسفه مدرن، بیش از هرکس یادآور نام هگل است. بازگرداندن دیالکتیک مورد نظر هگل به آنچه در دوره‌های قبل رایج بوده، کار آسانی نیست؛ زیرا دیالکتیک هگل، منطق و روش مخصوصی برای رسیدن عقل به کشف حقایق است و علاوه بر آن، تناقض داخل در مفهوم دیالکتیک شده و از سازش تناقض‌ها به دیالکتیک تعبیر شده است. از نظر هگل، تناقض شرط اساسی جریان فکر و طبیعت است و تمام هستی را فراگرفته است.

دیالکتیک هگل، نظر فلسفی و نظر منطقی است؛ زیرا در حالی که واقعیت و ماهیت اشیا را توصیف می‌کند، روند فکر را هم مطرح می‌کند و این ناشی از اصل تطابق عین و ذهن در فلسفه هگل است. هگل میان واقعیت و ذهن، دوگانگی قائل نیست و ذهن و عین را یکی می‌داند. (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۷۰)

در روش دیالکتیکی هگل، حرکت اشیا در ذهن و عین، بر اساس مثلث «تزو، آنتی تز و سنتز» توجیه می‌شود. در واقع هگل روش سقراطی را که عبارت است از نبرد یک اندیشه با اندیشه دیگر و پیدایش فکر جدید در مرتبه بالاتر را به کل هستی، اعم از ذهن و عین، تعمیم داد و آن را از حالت امر اختیاری که تنها در حوزه فکر و ذهن بود، به صورت یک ضرورت و اصل ساری و جاری در کل عالم در آورد. (تقدی بر مارکسیسم، ص ۳۴۵)

به عبارت دیگر هگل در مقابل دیالکتیک سقراط و افلاطون که تنها در ساحت اندیشه و نفس عالم بود و حقیقت و مُثُل امر ثابتی بود که با زمینه‌سازی و نبرد اندیشه‌ها، نفس به سوی این حقیقت حرکت می‌کند، قائل شد که دیالکتیک علاوه بر مقام فکر و ذهن، در متن حقیقت هم جاری است و همه چیز اعم از فکر و طبیعت در حال تغییر و حرکت دیالکتیکی است. هگل با برداشتن فاصله عین و ذهن و تعمیم ضرورت منطقی سیر از دلایل به نتایج در جهان عینی، دیالکتیک را وارد عالم واقع کرد.

اصل «وحدت ذهن و عین» در مبانی فلسفی هگل ریشه در مشکلات مسئله معرفت دارد. برخی از فلاسفه قبل از هگل، مانند دکارت، از میان دو معرفت حسی و عقلی، تنها معرفت عقلی را ارزشمند دانسته‌اند؛ زیرا در معرفت حسی، حواس به عنوان ابزار عمل است و در شناسایی واقعیت نقشی ندارد، اما عقل به عنوان ابزار معرفت، قادر به شناخت واقعیت و حقیقت است. جان لاک برخلاف دکارت، پایه معرفت و شناسایی را حواس می‌داند و نقش عقل، بهره‌برداری و تجزیه و ترکیب داده‌های حسی است.

هیوم همه مفاهیم را به حس بازمی‌گرداند؛ اما در حکایت مفاهیم حسی از واقع، تردید می‌نماید. کانت برخلاف هیوم از مفاهیم عقلی و استقلال آنها در مقابل مفاهیم حسی، دفاع کرد؛ ولی تردیدی را که هیوم در مفاهیم حسی داشت، به مفاهیم عقلی سرایت داد؛ یعنی او حاکی بودن مفاهیم عقلی را از واقع انکار کرد. هگل در مقابل کانت با نفی تقابل ذهن و عین کوشید تا ریشه شکاکیت فراگیر و عام کانت را بخشکاند. (فلسفه هگل، ص ۴۴)

هگل علاوه بر برداشتن فاصله بین عین و ذهن، طرز عملکرد ذهن را به عالم عین تعمیم داد. ذهن در حرکت‌های علمی، حرکت‌هایی ضروری از مقدمات به سوی نتیجه دارد و از یک مطلب به مطلب دیگر می‌رسد. مثلاً اگر الف مساوی ب باشد و ب مساوی ج باشد، بنا بر ضرورت منطقی، الف مساوی ج است و این نتیجه در بطن مقدمات نهفته است و عقل ملزم به استنتاج و حرکت به سوی آن است. (تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۱۷۲ - ۱۷۱)

فلاسفه، عالم عین و ذهن را یکی نمی‌دانند؛ لذا عملکرد این دورا یکسان نمی‌شمارند. آنها در جهان عینی، جریان علیت و معلولیت و در ذهن استدلال و سیر ضروری از مقدمات به نتایج را حاکم می‌دانند. البته به نوعی تطابق میان ذهن و عین قائل هستند؛ ولی این به معنای یکی دانستن آنها یا عملکرد یکنواخت در آنها نیست؛ اما هگل با یکی دانستن ذهن و عین، جریان علیت را در جهان عینی نفی کرد و نحوه عملکرد جهان عینی را مانند ذهن، حرکت از مقدمات به سوی نتیجه دانسته است. (فلسفه هگل، ص ۳۶۳ - ۳۶۵؛ دیالکتیک، ص ۶۲)

هگل براساس اصل وحدت عالم عین و ذهن و یکی دانستن عملکرد آنها جریان استنتاج عالم ذهن، یعنی عبور از مقدمات و دلیل برای رسیدن به نتیجه را که در محدوده نفس برای رسیدن به حقایق ثابت، رخ می‌دهد، بعینه در جهان عینی جاری و به متن حقیقت و واقعیت نسبت داد و بر این اساس به تبیین حرکت دیالکتیکی پرداخت.

دیالکتیک هگل براساس مثلث تز (Thesis)، آنتی تز (Antithesis)، سنتز (Synthesis) و سازش تناقض اشیا در عالم عین و ذهن پایه‌ریزی شده است. البته بنا بر قول پل فولکیه، این مثلث از ابداعات هگل نیست؛ بلکه قبل از هگل، فیخته و شلینگ، آرای خود را بر مبنای آن بیان کرده‌اند و هگل از این مثلث سه گانه نهایت بهره را برده و معنای دیالکتیک و اجتماع ضدین را در آن وارد ساخته است. (دیالکتیک، ص ۶۰)

هگل ابتدا جریان دیالکتیک را براساس معانی و مفاهیم ذهن مطرح کرد. سپس آن را معیار و الگوی عالم عین قرار داد. ذهن از هر پدیده و شیء به ضد آن شیء می‌رسد.

یعنی هر شیء به وسیله ضدش نفی می‌شود، بعد از آن، شیء با نقیض و ضد خود جمع می‌شود و از جمع و ترکیب شیء و ضد آن، معنای سومی با عنوان «شدن» یا «صیوروت» انتزاع می‌گردد.

هگل اولین مقوله را هستی می‌داند. حرکت دیالکتیکی از همین مقوله آغاز می‌گردد و هستی، به عنوان تز مطلق، نقطه شروع حرکت و صیوروت است. وقتی هستی محض، نه هستی مقید مانند هستی در و دیوار... را بشکافیم، می‌بینیم هیچ چیزی نیست و حکم می‌کنیم که هستی نیست. در واقع از بطن هستی، نیستی استخراج می‌شود و هستی به عنوان مقدمه و دلیل، نیستی را نتیجه می‌دهد. سپس از ترکیب و نفوذ نیستی در هستی، امر سومی با عنوان «شدن و حرکت» منتج می‌گردد. بنا بر مثلث سه گانه، هستی (تز) امر اثباتی است و نیستی (آنتی تز)، نفی هستی است و شدن، ستنز است. روند دیالکتیک در کل عالم عینی، جاری است و تمام مقولات را دربر می‌گیرد، طبق فلسفه هگل، طبیعت و هستی مساوی با شدن و صیوروت است. (ر.ک: دیالکتیک، ص ۱۱۹ - ۱۳۲)

#### منشأ حرکت دیالکتیکی هگل

حکما اتفاق نظر دارند که بحث از علّیت در ضرورت‌های منطقی، منتفی است؛ زیرا مناط نیاز به علت، امکان است و ضرورت، سبب استغنا از علت می‌گردد. فرضاً وقتی در استدلال‌های ذهن، مطلبی به عنوان مقدمه صغرا و کبرا قرار می‌گیرد و مطلبی از آن منتج می‌گردد، میان این نتیجه و مقدمات، رابطه ضروری وجود دارد و نتیجه، امر لازم و ذاتی مقدمات است. لذا سؤال از علت نتیجه، معنا ندارد.

از آنجا که هگل به وحدت میان ذهن و عین قائل شده و بحث علّیت را در جهان عینی نفی کرده است، حرکت هم از این قاعده مستثنا نیست. بنا بر مبانی فلسفی هگل، حرکت و صیوروت هم مستغنی از علت (اعم از علت درونی و بیرونی) است و از ترکیب هستی و نیستی استخراج می‌گردد. در واقع تضاد هستی و نیستی، منشأ و دلیل حرکت است. (دیالکتیک، ص ۶۷)

### ماتریالیسم دیالکتیک

هگل، فاصله میان عالم عین و ذهن را برداشت و نحوه عملکرد آنها را براساس مثلث سه گانه «تز، آنتی تز و سنتز» تفسیر کرد. علاوه بر آن، هگل نظام علی و معلولی را نفی کرد و عمل ذهن را معیار عالم عینی دانست؛ یعنی همان گونه که ذهن براساس ضرورت منطقی از مقدمات به نتیجه می‌رسد، در خارج نیز تضاد هستی و نیستی، اجزا و دلایل استنتاج حرکت است. طبق مبانی هگل، پرسش از علت حرکت معنا ندارد؛ چون عالم عین، مانند ذهن عمل می‌کند.

مارکس و انگلس، با اقتباس مثلث «تز، آنتی تز و سنتز» از هگل و درآمیختن آن با ماتریالیسم فوئرباخ، تفسیر متفاوتی از حرکت دیالکتیکی ارائه کردند. آنها به لحاظ فلسفی، اصالت را به ماده دادند و از نظر شیوه از دیالکتیک هگل تبعیت کردند. بُعد فلسفی مارکسیسم به عنوان ماتریالیسم دیالکتیک شناخته شده است.

مارکسیست‌ها برخلاف هگل، ذهن را آینه دنیای خارج می‌دانند و تضاد را علت حرکت. بر پایه تفسیر آنها از حرکت دیالکتیکی، نقیض هر شیء، درونش رشد می‌کند و تا یک مرحله‌ای این نقیض در کمون است. در یک مقطعی، نقیض با شیء مادی، ترکیب شده، شیء سومی (سنتز یا حرکت) به وجود می‌آید. در این فرایند، حرکت مستغنی از علت بیرونی است و تضاد، علت درونی آن است.

مارکسیست‌ها تلاش می‌کردند تا با ماتریالیسم دیالکتیک، حرکت عالم طبیعت را مستقل از عوامل غیر طبیعی توجیه و تفسیر کنند. آنها حرکت دیالکتیکی را به دلیل استقلال از عوامل غیر طبیعی، حرکت دینامیکی نامیدند. در مقابل کسانی که حرکت را میکانیکی و محرک خارجی را برای آن ضروری می‌دانستند، مارکسیست‌ها استغنا از علت خارجی را به طور مطلق در عالم انسانی و عالم طبیعی تعمیم دادند.

### اصول دیالکتیک

مارکسیست‌ها در تعداد، ترتیب و نحوه بیان اصول دیالکتیک، اتفاق نظر ندارند و هر کدام از آنها بحث اصول را به شکلی مطرح کرده‌اند. برخی، «تکامل» را جزء اصل



حرکت دانسته و برخی تحت اصل تضاد و بعضی دیگر آن را اصل مستقل شمرده‌اند. در تقدم و تأخر اصول نیز - هر چند اغلب اصل «تأثیر متقابل» تقدم دارد - ضابطه خاصی حاکم نیست. در آثار شهید مطهری نیز تعداد و ترتیب اصول مختلف ذکر شده است. در جایی تعداد اصول شش اصل و در جایی دیگر چهار اصل ذکر شده است. استاد در کتاب، نقدی بر مارکسیسم، مطابق بیان مشهور از چهار اصل تضاد، حرکت، جهش، تأثیر متقابل یاد می‌کند و درباره ترتیب این اصول می‌گوید:

«هر چند اصل تأثیر متقابل معمولاً مقدم بر اصول دیگر ذکر می‌شود، ولی شاید لازم باشد که اصل تضاد مقدم باشد؛ زیرا گاهی از اصل تأثیر متقابل به اصل همبستگی تضادها تعبیر می‌شود. بنابراین تضاد باید شناخته شود تا در مرحله بعد، از همبستگی آنها بحث شود. درباره اصل حرکت هم، چون حرکت را ناشی از تضاد می‌دانند، قاعدتاً می‌توان گفت که اصل حرکت باید مؤخر از اصل تضاد باشد. اصل چهارم، اصل جهش و انقلاب یا تبدیل کمیت به کیفیت است که باید بعد از اصل حرکت ذکر شود؛ زیرا بنا بر ادعای آنها شیء در حال حرکت کمی به مرحله‌ای می‌رسد که اختلاف مراتب حرکت با یکدیگر اختلاف ماهوی می‌شود و به تعبیر دیالکتیسین‌ها، اختلاف کمی به اختلاف کیفی منتهی می‌شود.<sup>۱</sup> پس می‌توان میان تضاد و حرکت و جهش ترتیب معینی قائل شد؛ ولی اصل تأثیر متقابل، متأخر از تضاد است، اما نسبت به اصل حرکت و اصل جهش ترتیب معینی ندارد.» (نقدی بر مارکسیسم، ص ۳۵۳)

۱. اساس تفاوت حرکت در نگاه ملاصدرا (حرکت جوهری) با دیالکتیسین‌ها در این است که آنها اصل حرکت را در واقع، همان حرکت کمی می‌دانند که در یک مرحله خاصی، کیفی می‌گردد؛ درحالی که نزد ملاصدرا این حرکات، حرکات عرضی است که به تبع حرکت حقیقی یا جوهری و عمومی عالم ماده، پیدا می‌شود. به عبارت دیگر ملاصدرا حرکت حقیقی و عام عالم ماده را حرکت جوهری می‌داند و حرکات کمی، کیفی، وضعی و... را حرکات عرضی و تبعی به‌شمار می‌آورد ولی حرکت نزد دیالکتیسین‌ها همان حرکت کمی است که در یک مرحله‌ای کیفی می‌گردد.

**اصل تضاد**

اصل تضاد، از اکتشافات قدیمی بشر است؛ اما در دوران معاصر اصل تضاد و مثلث «تز، آنتی تز و سنتز» تداعی‌کننده نام هگل است؛ زیرا هگل در روش دیالکتیکی خود، برای تضاد نقش اساسی قائل شده و آن را دلیل حرکت دانسته است. علاوه بر آن ماتریالیست‌ها نیز حرکت را معلول تضاد می‌دانند. تضاد در دیالکتیک به این معنا است که هر چیزی در درون خود به ضد خود گرایش دارد و میان شیء و ضد آن، تنازع رخ می‌دهد و در نهایت در امر سومی ترکیب می‌شوند که این امر سوم، ترکیبی از شیء و ضد آن است.

**اصل تأثیر متقابل یا اصل همبستگی**

تأثیر متقابل، یعنی هر شیء بر سایر اشیا اثر می‌گذارد و از آنها اثر می‌پذیرد. طبق این اصل، اشیا نمی‌توانند مستقل از هم باشند؛ بلکه حقیقت اشیا را، همین روابط و تأثیر و تأثر تشکیل می‌دهد و طبیعت، مجموعه‌ای از اشیا و پدیده‌هایی است که با یکدیگر پیوند و ارتباط دارند و وجود پدیده‌ای منفرد و مجزا از سایر اشیا، امکان ندارد. (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۷۴)

این اصل در میان قدما مطرح بوده است. ارسطو با نظر به تأثیر متقابل اشیا، بحث از وحدت عالم را به میان کشیده است. به این نحو که عالم متشکل از اجزایی است که از هم منفک نیست، بلکه میان این اجزاء، وابستگی و پیوند است و عالم به عنوان یک کل، تجزیه‌ناپذیر است. (نقدی بر مارکسیسم، ص ۱۰۰)

البته معنایی که از زمان هگل به بعد رایج شد، با آنچه قدما قائل بودند، تفاوت دارد. از نظر قدما روابط و همبستگی اشیا امر زائد بر ذات آنها است؛ یعنی شیء، ذاتی دارد و آن ذات، اضافه و رابطه‌ای با سایر اشیا دارد. اما از نظر هگل و مارکسیست‌ها، ذات و ماهیت شیء، عبارت است از مجموع روابطی که شیء با اشیا دیگر دارد. در واقع آنها میان شیء و وابستگی‌های آن با سایر اشیا، قائل به عینیت شده‌اند. یعنی ماهیت شیء، نفس وابستگی به اشیا دیگر است و سلب وابستگی‌های شیء از سایر اشیا، به منزله عدم آن شیء است.

### اصل حرکت

طبق این اصل، طبیعت مساوی با حرکت و دگرگونی است و همه چیز در حال «شدن» است. از نظر هگل، «همه چیز»، فکر و طبیعت را هم شامل می‌شود، اما در نظر مارکسیست‌ها «همه چیز»، تنها عالم مادی است.

### اصل جهش

انتقال از یک شیء به سنتز به صورت دفعی است؛ یعنی تا مدتی نقیض در درون شیء پنهان است؛ اما ناگهان به سوی سنتز جهش می‌کند و تغییر کمی با یک تغییر دفعی، به یک کیفیت منتهی می‌شود. (مقالات فلسفی، ص ۱۱۵ - ۱۱۶؛ سرمایه - نقدی بر اقتصاد سیاسی، ج ۱، ص ۸۱۳ - ۸۱۶)

### مثلث «تز، آنتی‌تز و سنتز»

شهید مطهری دو تفسیر از مراحل مثلث «تز، آنتی‌تز و سنتز» ارائه کرده است که یکی بر اساس فلسفه هگل و دومی نظر مادیین است.

**تفسیر اول:** هر چیزی یک حالت اثباتی یا تصدیق دارد و وجود خود را تصدیق می‌کند و مرحله دوم، حالت انکار و بیگانه شدن با خود است. در این مرحله، شیء در درون خود به تصدیق و انکار تجزیه می‌شود. در مرحله سوم بازگشت به خود و اثبات در سطحی بالاتر، واقع می‌گردد. پس مرحله اول اثبات، مرحله دوم نفی و مرحله سوم، نفی و اثبات در سطح بالاتر است. این مراحل دوباره ادامه پیدا می‌کنند و مرحله سوم، یعنی سنتز حالت تصدیق و تز می‌شود و نفی آن در درونش رشد می‌کند و به نزاع با آن می‌پردازد و مرحله دیگری از اثبات در سطح بالاتر محقق می‌گردد. طبق این تفسیر در هر پنج حلقه، دو مرحله دیالکتیک واقع می‌شود که یک در میان است.

تز — آنتی‌تز — سنتز — سنتز — تز جدید — آنتی‌تز — سنتز

در دستگاه دیالکتیک، اولین تز، مطلق است و سنتز از همان مرحله اول نسبی است؛ زیرا نقش ترا برای مرحله بعدی دارد. البته سنتزها در نهایت به سنتز مطلق منتهی

می‌گردند که خودش دلیل خودش است. هگل برخلاف مادیین برای جریان دیالکتیک ابتدا و انتها قائل بوده است. نقطه آغاز دیالکتیک، تز مطلق است که دلیل وجودش منوط به امر دیگری نیست و پایان آن سنتز مطلق است. هگل، تمام تز و سنتزهای میانی را نسبی می‌داند. به عبارت دیگر هگل مقولات را ممتناهی می‌داند که هستی، اولین مقوله است و سنتز مطلق، آخرین مقوله است.<sup>۱</sup> (نقدی بر مارکسیسم، ص ۴۱۸ - ۴۱۹؛ تاریخ فلسفه (از فیثته تا نیچه)، ج ۷، ص ۱۸۰؛ فلسفه هگل، ص ۱۱۹ - ۱۲۶ و ۱۸۲ - ۱۸۴)

**تفسیر دوم:** هر چیزی که تز اعتبار می‌شود، نسبت به مرحله قبل، آنتی تز و نسبت به مرحله بعد تز است. در اینجا «تز» یک امر نسبی است و «تز مطلق» وجود ندارد. علاوه بر آن، آنتی تز هم نسبی خواهد بود. این تفسیر مادیین از جریان دیالکتیک است. آنها مقولات هگل را طبق ماده لحاظ کرده‌اند و مراحل آن را در زمان جاری می‌دانند. از آنجا که، زمان، اول و آخر ندارد<sup>۲</sup>، سلسله مقولات هم نزد مادیین، نامتناهی است<sup>۳</sup> و طبق تحلیل آنها، جریان دیالکتیک آغاز و انتها ندارد و تمام مراحل آن نسبی است.

### نقد دیالکتیک هگل و ماتریالیسم دیالکتیک

شهید مطهری در مواضع مختلفی، به بررسی و گاه نقد حرکت دیالکتیکی و مبانی و اصول مارکسیست‌ها پرداخته است. در کتاب *نقدی بر مارکسیسم* و مقاله *چهارم اصول فلسفه نقدها در چارچوب خاصی است*. در این نوشتار مجموعه نقدهای استاد به مبانی هگل و ماتریالیسم دیالکتیک در هفت مورد احصا شده است:

۱. در فلسفه اسلامی، هیولای اولی، همان قوه مطلقه است و همه قوه‌ها و صورت‌های میانی نسبی است؛ یعنی نسبت به قبلی، فعلیت و نسبت به بعدی، قوه است و صورت نهایی، همان فعلیت محض است.
۲. اگر زمان بخواهد اول و آخر داشته باشد، به این معنا است که از جنس زمان نباشد، بلکه «آن» باشد و از اجزای بالفعلی لایتجزی، تشکیل شده باشد. در این صورت به این معنا می‌شود که یک کمیت متصل سیلانی، از اجزای بی امتداد و بی کمیت و غیر قابل تقسیم تشکیل شده است. (ر.ک: *نهایة الحکمه*، ص ۲۷۰)
۳. همه مراحل میانی نیز تدریجی و نامتناهی است.

## ۱. ترکیب وجود و عدم

شهید مطهری برای نقد حرکت دیالکتیکی و مسائل پیرامون آن از نحوه ترکیب وجود و عدم در حرکت، نزد فلاسفه اسلامی بحث کرده است.

گویا فلاسفه اسلامی و دیالکتیسین‌های جدید اروپایی، درباره ترکیب حرکت از هستی و نیستی به نتیجه واحدی رسیده‌اند؛ اما تحلیل مبانی و اصول آنها نشان می‌دهد که این نتیجه، دو تفسیر متفاوت دارد و حتی در جاهایی ترکیب صیوروت از هستی و نیستی، مستلزم نفی اصل امتناع اجتماع نقیضین شده است.<sup>۱</sup>

از نظر هگل، نقطه آغاز دیالکتیک، هستی مطلق است و از ترکیب این هستی و نیستی، صیوروت و شدن، محقق می‌گردد. مارکسیست‌ها همین تفسیر را با اندکی تصرف، درباره حرکت دیالکتیکی ارائه داده‌اند. فلاسفه اسلامی هم در عبارات خود تصریح به تشابک وجود و عدم در حرکت کرده‌اند. (ر.ک: اسفار، ج ۳، فصل دهم، مرحله هفتم، ص ۲۶ و فصل یازدهم، مرحله هفتم، ص ۳۷) اما نحوه تحلیل آنها از آمیختگی هستی و نیستی در حرکت، غیر از تفسیر هگل و پیروانش می‌باشد.

نظر فلاسفه اسلامی در خصوص وحدت وجود و عدم در صیوروت، از دو منظر قابل بررسی است: اولاً دقت نظر در اعتبارات مختلف عدم، که باعث شده است وحدت هستی و نیستی در حرکت نفی اصل امتناع اجتماع نقیضین را به همراه نداشته باشد. ثانیاً: نقش عمده‌ای که اصالت وجود در تفسیر هستی دارد.

تفکیک اعتبارات عدم: در احکام و تصدیق‌های منطوق، دو نوع قضیهٔ موجبه و سالبه شکل می‌گیرد. در قضیهٔ موجبه، حکم به وجود یک نسبت در خارج می‌شود و در قضیهٔ

۱. «هگل دیالکتیک را به جنگ نقیض‌ها و جمع آنها در مرکب و آشتی آنها تفسیر کرد که احدی قبل از او این سخن را نگفته بود. آنچه در میان فلاسفه اروپا مختص به هگل است، این که او هر سنتزی را واقعا سازش نقیض‌ها می‌داند.» (نقلی بر مارکسیسم، ص ۳۷۸)

سالبه، حکم به رفع نسبت در خارج می‌شود. اساس این تفسیر، نسبت دو قضیه در مقام تصور، اثباتی و ایجابی است. منتهی در قضیهٔ موجهه، به مطابق داشتن نسبت در ظرف خارج حکم می‌کنیم و در سالبه، حکم به مطابق نداشتن آن می‌شود.

۱. در بحث اصل امتناع نقیضین، عدمی که نقیض وجود است و از آن تعبیر به عدم بدیل می‌شود، همان چیزی است که در مفاد قضیهٔ سالبه مطرح است. این عدم هیچ حظی از وجود و تحقق در خارج ندارد.

در بحث قضایا، دو قضیه‌ای که مفاد آنها یکی باشد و یکی از آنها رفع دیگری باشد، نقیض هم هستند و تنها قضیه موجهه که در آن حکم به وجود نسبت در خارج شده است، محقق است و نقیض آن هیچ گونه تحقق در خارج ندارد.

عدم بدیل اعتبار اصلی مفهوم عدم است که هیچ مصداقی در خارج ندارد و هیچ یک از خصوصیات وجود، مانند ظرف زمان و مکان بر آن اطلاق نمی‌گردد. اگر در جایی، زمان و مکان برای آن در نظر گرفته می‌شود، به اعتبار چیزی است که عدم و سلب بر او وارد شده است. عالم عین ساحت تحقق هستی است و ذهن از خارج، تنها تصور مصداق هستی را دارد.

۲. فلاسفه برای عدم، اعتبار دیگری را لحاظ کرده‌اند که احکام وجود - مانند زمان و مکان - مجازا بر آن صدق می‌کند. ذهن، وقتی که چیزی را از خارج سلب می‌کند، به جای آن برای عدم، قائل به تحقق می‌شود. مثلاً در قضیهٔ سالبه «زید بینا نیست» که معادل عدم بدیل است، قضیهٔ «زید نابینا است» اعتبار می‌شود و به این صورت، عدم بهره‌ای از تحقق می‌یابد. این عدم مجازی در خارج به جای نفی و سلب قرار می‌گیرد.

از نظر شهید مطهری، عدم تفکیک میان اعتبارات مختلف عدم و نشناختن تصرفات ذهن در مفهوم عدم، باعث نفی اصل امتناع جمع نقیضین نزد دیالکتیسین‌های جدید شده است. (مقالات فلسفی، ص ۱۴۸)

از دو معنای عدم، عدم بدیل در صیوروت و شدن با هستی جمع نمی‌گردد، بلکه عدم مجازی که در خارج برای آن نفس الامریت و تحقق اعتبار می‌شود، با وجود در

حرکت متحد می‌گردد. در حقیقت، اتحاد وجود و عدم در شدن بدین معنا است که ذهن قادر است وجود ممتد حرکت را به اجزای لایتناهی تقسیم کند و از آنجا که امتداد حرکت با امتداد زمان انطباق دارد، مراتب حرکت هم مانند اجزای زمان تقدم و تأخر دارد و معیت در وجود ندارند و هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه پیش و پس معدوم است. این مراتب تا بی‌نهایت قابل انقسام است؛ یعنی هر مرتبه‌ای را در نظر بگیریم، به دو مرتبه تقسیم می‌شود و هر اندازه این اجزا و مراتب کوچک شود، باز هم می‌توان تقسیم کرد و حدّ یقف ندارد.

با نظر به اینکه هر مرتبه‌ای تا بی‌نهایت قابل تقسیم است و از طرف دیگر، امتداد حرکت با امتداد زمان انطباق دارد، وجود و عدم این مراتب نسبت به هم در دو زمان گذشته و آینده آن، چنان آمیخته است که حدی میان وجود و عدم نمی‌توان تصور کرد. اما آمیختگی وجود و عدم در حرکت، حقیقی نیست؛ زیرا آنچه در خارج تحقق دارد، تنها وجود سیال و متدرج است و عقل، این تحلیل و تجزیه را در مراتب آن انجام می‌دهد و هر مرتبه را نسبت به مراتب بعد و قبل، معدوم اعتبار می‌کند، وگرنه این مراتب، اولاً وحدت اتصالی و واقعی دارند، ثانیاً انقسام آنها فرضی است. منتهی عقل، مراتب حرکت را با توجه به امتداد زمان و دو حد گذشته و آینده، معدوم در نظر می‌گیرد و اشتباکی از وجود و عدم ترسیم می‌کند. بنابراین اجتماع وجود و عدم در صیوریت و شدن در فلسفه اسلامی، به معنای نفی اصل امتناع اجتماع نقیضین نیست.

شهید مطهری بعد از تحلیل نحوه آمیختگی وجود و عدم در حرکت، به کلام پل فولکیه استناد می‌کند که ظاهر بیان هگل حاکی از اجتماع نقیضین در صیوریت است، ولی در واقع هگل ملتفت بوده است که سازش نقیضین در حرکت دیالکتیکی، غیر از اصل امتناع اجتماع نقیضین است. (دیالکتیک، ص ۶۶-۶۷)

باید توجه داشت که اختلاف نظر دیالکتیسین‌های جدید و فلاسفه اسلامی، تنها به دو قرائت متفاوت از نتیجه واحد و نفی اصل امتناع اجتماع نقیضین محدود نمی‌گردد؛ بلکه در مبانی و اصول هم اختلاف نظر دارند.

هگل، هستی محضِ فارغ از نسب و اضافات را محقق نمی‌داند و تصور هر چیزی را، مجموعه نسب و اضافات شیء با اشیای دیگر می‌داند که بدون در نظر گرفتن این روابط و نسب، شیء تحقق و تحصیل ندارد. پیروان هگل نیز در اصل تأثیر متقابل اشیا، تحقق شیء را مجموعه وابستگی‌های آن به محیط و شرایط می‌دانند و برخلاف ارسطو برای اشیا، ذات و ماهیتی فارغ از نسب و وابستگی‌ها قائل نیستند.

هگل، برخلاف آنچه گاهی به او نسبت می‌دهند، اصالت وجودی<sup>۱</sup> نبوده است؛ زیرا از نظر هگل، هستی وقتی بدون هیچ تعیین خاصی در نظر گرفته شود، معدوم است و تنها آنگاه که هستی با نیستی ترکیب می‌شود تحصیل و تحقق پیدا می‌کند. در صورتی که در فلسفه اسلامی، مخصوصاً مبانی فلسفه صدرایی، هستی متن واقعیت است و تمام وجودهای متعین و متقدر در پرتو آن تحقق دارند و هنگامی که این وجود به نهایت ضعف خود برسد، با عدم - به اعتباری که گفته شد - درمی‌آمیزد و به صورت وجود متدرج و سیال، نمود پیدا می‌کند. از طرف دیگر برخلاف قول هگل، بنابر اصالت وجود، تشخیص اشیا به وجود است و نسب و اضافات موجب تشخیص نمی‌گردد. (مقالات فلسفی، ص ۱۵۵ - ۱۵۶)

## ۲. خلط میان دو قضیه سالبه محصله و موجبه معدوله المحمول

هگل در استدلالی، نیستی را از هستی استنتاج می‌کند. مانند نتیجه‌ای که از مقدمات به دست می‌آید. در صورتی که نیستی از درون هستی قابل استنتاج نیست. حال اگر بنا را بر آن بگذاریم که هستی بدون تعیین و اضافه به چیزی، تحقق ندارد، بدان معنا است که «هستی نیست» و گزاره «هستی نیست»، مغایر است با اینکه هستی نیستی را در درون

۱. هگل، قائل است اولین مقوله‌ای که ذهن آن را وضع می‌کند، مقوله هستی است. در مرحله بعد ذهن می‌بیند که هستی مطلق وجود ندارد؛ لذا حکم می‌کند که هستی نیست. از همین جا روشن می‌شود که هگل اصالة الماهیتی فکر می‌کرده است. (نقدی بر مارکسیسم، ص ۳۷۵؛ مقالات فلسفی، ص ۱۸۴؛ جلوه‌های معلمی استاد مطهری، ص ۹۹)



خود دارد و یکی دانستن آنها به منزله خلط میان دو قضیه سالبه محصله «هستی نیست» و قضیه موجبه معدوله المحمول «هستی نیستی است» می‌باشد.

شهید مطهری در مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» می‌گوید: «اشتباه بزرگ هگل این است که قضیه سالبه محصله را با موجبه معدوله المحمول اشتباه کرده است. یعنی بر فرض اینکه هستی در ذات خودش نیست، هستی منتفی می‌شود نه اینکه نیستی با هستی توأم می‌شود و به فرض پذیرفتن حرف هگل که می‌گوید: «هستی نیست» باید گفت این «نیست» رفع است از برای هستی، نه اینکه «هستی هست ناهستی است» که اولی سالبه محصله و دومی موجبه معدوله المحمول است و اشتباه هگل در این است که در مقدمه، قضیه سالبه می‌گوید و در پایان معدوله نتیجه می‌گیرد.» (همان، ص ۱۸۴)

### ۳. نفی وحدت عین و ذهن

هگل برای رفع مشکلات معرفتی، فاصله میان ذهن و عین را برداشت و نحوه عملکرد ذهن، یعنی عبور از مقدمات و رسیدن به نتیجه، را به جهان عینی تعمیم داد و بر مبنای همین اصل، قرائت جدیدی از دیالکتیک ارائه داد که شامل عالم عین و ذهن می‌شود.

شهید مطهری وحدت عالم عین و ذهن و تعمیم فرایند استدلال به عالم خارج را از چند جهت قابل نقد دانسته است:

یک. در بحث وجود ذهنی، میان عین و ذهن در تصدیقات و فرایند تحلیل و ترکیب مقدمات و رسیدن به نتیجه، همیشه عینیت وجود ندارد؛ یعنی ممکن است در جاهایی تصدیق مطابق خارج باشد، مانند آنجا که از علت به معلول می‌رسیم، و در جای دیگر انطباقی وجود نداشته باشد و دو مقام ثبوت (خارج) و اثبات (ذهن) متفاوت باشند.

(نقلی بر مارکسیسم، ص ۳۷۷-۳۸۸)

دو. فلاسفه اروپایی قائلند وحدت ذهن و عین باعث می‌شود خطا رخ ندهد؛ حال آنکه وقوع خطا فقط در واقعیت، معنا ندارد؛ در مقام اثبات و ذهن نیز، خطا واقع می‌شود. بنابراین برخلاف مبنای هگل، وقوع خطا در عالم ذهن قابل انکار نیست و

برخی از معقولات ذهن صحت ندارند؛ اما هگل ذهن را مصون از خطا دانسته است و مجموعه خطاها را در سیر دیالکتیک می‌داند. (همان، ص ۴۰۱)

سه. ذهن مربوط به انسان است. آیا اگر فرض شود که انسانی در عالم نباشد، دیگر واقعیتی در عالم وجود نخواهد داشت؟ یا اینکه انسان خودش واقعیتی است که واقعیت‌های دیگر را کشف می‌کند، نه اینکه واقعیت متفرع بر وجود انسان و ذهن است؟ چهار. مشکل معرفت و شناخت با وحدت ذهن و عین رفع نمی‌شود و بایستی از متد فلسفه اسلامی و بحث اساسی معقولات اولیه و معقولات ثانیه استفاده شود. از نظر استاد مطهری، بحث معقولات و تقسیم آنها، این ظرفیت را دارد که مشکلات شناخت در فلسفه غرب را حل کند. (همان)

تقسیم معقولات به معقولات اولیه و ثانیه و مسائل پیرامون آن، از مختصات فلسفه اسلامی است. معقولات اولیه مابازای عینی دارند و از طریق حواس ظاهری یا باطنی در ذهن نقش می‌بندند. در مباحث وجود ذهنی، از همین معقولات و انطباق آنها بر خارج بحث می‌شود.

معقولات ثانیه به دو قسم فلسفی و منطقی تقسیم می‌شوند: معقولات ثانیه منطقی مانند کلی، جزئی، جنس، فصل، ... از مختصات ذهن است و در خارج عینیتی ندارد. معقولات ثانیه فلسفی مانند امکان، وجوب، ... منشأ انتزاع آنها عالم عین است، ولی برخلاف معقولات اولیه، انطباقی با خارج ندارد؛ چون وجود عینی مستقل ندارد.

بنا بر تقسیم معقولات، عالم عین و ذهن قابل جمع نیست و نمی‌توان فاصله میان آنها را برداشت. معقولات ثانیه مربوط به ساحت ذهن است و تنها معقولات اولیه در عالم عین تحقق دارند.

پنج. عملکرد و جریان ذهن متفاوت از عالم عین است. ذهن مفاهیمی دارد که برای آنها در خارج مصداقی نیست. مثلاً کثرتی که ذهن در اجزا ایجاد می‌کند و قضیه‌ای به صورت موضوع و محمول و رابطه شکل می‌گیرد و رابطه ضروری یا غیرضروری لحاظ می‌گردد، در خارج با این تحلیل، وجود ندارد. مثلاً در قضیه تحلیلی «انسان حیوان

است» انسان به عنوان موضوع و حیوان محمول و رابطه میان آنها ضروری است؛ حال آنکه در خارج، تنها انسان مصداق دارد. علاوه بر آن، رابطه ضروری میان موضوع و محمول، حاکی از آن است که در خارج، انسان مصداق حیوان هم هست و میان آنها تمایزی وجود ندارد، بلکه به یک وجود موجودند.

این یکی از تمایزهای عالم عین و ذهن، و از شاخص‌های عملکرد ذهن است. ابن سینا در باب برهان و کانت در قضایای تحلیلی، به تبیین آن پرداخته‌اند. (ر.ک: شرح برهان شفا، ص ۱۴۳) «انسان حیوان است» یک قضیه تحلیلی است؛ یعنی محمول از درون موضوع، اخذ می‌گردد و موضوع، علت محمول نیست؛ زیرا موضوع و محمول دو وجود ندارند تا میان آنها رابطه علیت باشد. برعکس در قضایای ترکیبی، مانند «انسان ضاحک است» وجود موضوع جدا از وجود محمول است و موضوع می‌تواند علت وجود محمول باشد.

قدمای قبل از هگل، این دو نوع قضیه را از هم تفکیک کرده‌اند. استاد مطهری برای اولین بار در پاورقی‌های اصول فلسفه، میان ضرورت‌های فلسفی و ضرورت‌های منطقی، نوعی خاص از تفکیک را طرح کرده است.

ضرورت ترتب علت بر معلول، یک ضرورت فلسفی است؛ یعنی در عالم عین، علت (الف) وجودی دارد و (ب) که معلول است وجود دیگری دارد و یک ضرورت میان این دو حاکم است. ضرورت بالغیر در مباحث فلسفی، ضرورت عینی است. ما اگر عین و ذهن می‌گوییم، منظور این است که در ضرورت عینی، دو طرف ضرورت هر دو وجود عینی مستقل از یکدیگر دارند؛ یعنی مغایر یکدیگرند و در ضرورت ذهنی، دو طرف ضرورت یک وجود دارند، چون یک وجودند و یک وجود دارند. (تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مرتضی مطهری، ص ۲۶۲ - ۲۶۳)

#### ۴. تضاد، علت درونی حرکت نیست

در مبانی هگل، اصل علیت نفی و جهان براساس استنتاج نتیجه از دلیل، تفسیر شده است. طبق این مبنا، پرسش از علت حرکت معنا ندارد و حرکت به صورت ضرورت منطقی از تضاد هستی و نیستی منتج می‌گردد.

مارکسیست‌ها برخلاف هگل، اصل علیت را در آرای خود گنجانده‌اند و آن را با ضرورت منطقی در استنتاج ادغام کردند. یعنی در رابطه میان علت و معلول، مانند مقدمه و نتیجه، یک ضرورت منطقی حاکم است و نیازی به علت بیرونی برای ایجاد این ضرورت نیست. آنها با این تفسیر، تضاد را علت درونی حرکت دانستند و حرکت را معلول تضاد.

استاد مطهری نقدهای متعددی بر نظر مارکسیست‌ها وارد می‌کند. البته این نقدها ناظر بر آرای هگل نیست؛ زیرا هگل بنابر اصول فلسفی خود که آن نیز خالی از اشکال نیست، به نتایج درستی رسیده است. طبق آن نتایج، حرکت ذاتی تضاد است و تضاد منشأ آن است و بنا بر قاعده فلسفی «الذاتی لایعلل» حرکت نیاز به جعل و علت ندارد. نقدهای استاد به شرح ذیل است:

۱. مارکسیست‌ها در تبیین علیت تضاد، جوجه و تخم مرغ را مثال می‌زنند. جوجه در درون تخم مرغ رشد می‌کند و تخم را می‌شکند و خود به عنوان موجودی زنده در هستی باقی می‌ماند. در اینجا چند مسئله مطرح است: اولاً جوجه به خودی خود نمی‌تواند در درون تخم مرغ رشد کند و تخم مرغ هم به خودی خود نمی‌تواند جوجه را در درون خود پروراند. پس رشد جوجه در درون تخم مرغ، نیاز به عامل بیرونی دارد و اگر عامل بیرونی به تخم مرغ حرارت نرساند، جوجه در درون تخم رشد نخواهد کرد. ثانیاً روند تضاد در مثال فوق، کلیت ندارد؛ چون مثلاً رشد نطفه و گیاهان به صورت مداوم و منظم است و انقلابی در آنها علیه وضع موجود رخ نمی‌دهد.

۲. اگر شیء در عالم عین<sup>۱</sup>، آنتی تز و نقیض خود را در درون می‌پرورد، این نقیض باید یا بالقوه باشد یا بالفعل. اگر نقیض بالفعل باشد، لازم می‌آید هیچ چیز موجود

۱. «هگل تضاد و تناقض درونی اشیا را روی معانی و مفاهیم پیاده کرد و همین معانی و مفاهیم را معیار خارج هم گرفت؛ ولی مارکسیست‌ها تضاد را در ماده پیاده کردند و معتقدند هر امری و هر واقعیتی ضد و نقیض خود را در درون خودش دارد.» (نقدی بر مارکسیسم، ص ۳۸۲)

نباشد؛ زیرا هر چیز باید بالفعل با آنتی تر خود همراه باشد و حال آنکه آنتی تز علت عدم شیء است. همچنین باید هر شیء را دو شیء بدانیم و این فرض، محال است. پس آنتی تز نمی‌تواند بالفعل باشد.

اما اگر نقیض بالقوه باشد، محذور دیگری پدید می‌آید: نقیض بالقوه برای بالفعل شدنش، نیاز به عاملی دارد و این تبدیل شدن قوه به فعل، حرکت است. بنابراین تضاد از حرکت به وجود آمده است، نه حرکت از تضاد. به عبارت دیگر، نفی بالقوه شیء در درون شیء رشد می‌کند. سپس نزاع و کشمکش میان شیء و ضد آن رخ می‌دهد و کهنه از بین می‌رود و نو باقی می‌ماند. این تعابیر حاکی از آن است که نقیض شیء همزمان با شیء موجود نمی‌شود؛ زیرا اگر مقارن شیء بود، تعبیر کهنه یا نو برای آن بی‌معنا بود. پس رشد و فعلیت نقیض در درون شیء، مصداق حرکت است و تضاد از حرکت ناشی شده است. بنابراین مسئله نیاز حرکت به محرک - اعم از بیرونی یا درونی - با تفسیر مارکسیست‌ها ناسازگار است.

۳. تأثیر شیء در حرکت گاهی مستقیم است و گاهی هم به نحو اعداد و تحریک محرک. تضاد در حرکت تأثیر دارد؛ منتهی تأثیر آن به نحو اعداد و تحریک محرک‌ها است؛ یعنی تضادها باعث می‌شوند که علت‌ها حرکت را ایجاد کنند.

در حقیقت، تضاد علت مباشر حرکت نیست و اگر علت به آن اطلاق می‌گردد، به این معنا است که در تحریک محرک حرکت، دخالت دارد. تضاد در تکامل و حرکت نقش اساسی دارد و با تأثیر خود طبیعت اشیا را که فاعل مباشر حرکات آنها است، به تکاپوی بیشتری وامی‌دارد. بنابراین تضاد نمی‌تواند علت تام حرکات باشد؛ زیرا تضاد در پیدایش، معلول حرکت است و به بیانی که گذشت، علت اعدادی حرکت هم هست.

(نقدی بر مارکسیسم، ص ۴۰۵)

##### ۵. خلط در معانی تضاد

فلاسفه اسلامی، تضاد را در دو معنا به کار برده‌اند. این دو معنا، مشترک لفظی هستند.

در یک معنا تضاد از اقسام تقابل است؛ یعنی دو امر وجودی که به طور پی در پی بر یک موضوع وارد شده و داخل در جنس قریب باشد و میان آنها نهایت اختلاف است.<sup>۱</sup> (بدایة الحکمه، ص ۱۳۶) تضاد در باب تقابل، مانند عدم بدیل و تناقض، مربوط به حوزه شناخت است و یک صفت عینی برای اشیا نیست. تنها استحاله اجتماع ضدین، مربوط به عالم عین است؛ یعنی دو امر متضاد در تحقق و وجود به صورت قضیه مانعة الجمع که اجتماع آنها در وجود، محال است.

معنای دیگر تضاد در مباحث الهیات بالمعنی الاخص، در باب سُورِ مطرَح شده است. این معنا بر خلاف معنای نخست، مربوط به عالم شناخت نیست؛ بلکه قانون جاری و ساری در طبیعت است. (همان، ص ۱۹۸)

در معنای اول محال است دو شیء، اجتماع در وجود داشته باشند؛ ولی در معنای دوم، اجتماع آنها در وجود ممکن است؛ منتهی همواره در حال نزاع و ستیزند. در معنای اول، وجود هر یک از ضدین با عدم دیگری تلازم دارد، اما در معنای دوم هر دو طرف در یک آن، وجود دارند، ولی با هم ناسازگارند.

در معنای دوم تضاد، اجزای جهان با هم در حال ستیزند و این نزاع و ستیز موجب تداوم و تکامل است. مثلاً دو عنصر، ابتدا با هم جنگ و ستیز دارند و هر کدام می‌کوشد دیگری را مغلوب کند و اثرش را از بین ببرد. وقتی این دو عنصر، اثر همدیگر را به هم منتقل کردند، میان آنها حالت تعادل پدید می‌آید و امر سومی مرکب از این دو عنصر پدید می‌آید و همین نزاع و ناسازگاری میان اشیا، باعث می‌گردد که هستی از حالت اولیه خود، خارج شده، ترکیبات جدید و تکامل‌های اساسی در جهان رخ دهد.

دیالکتیسیسم‌های جدید هم برای تضاد، نقش اساسی قائلند و وجود آن را برای حرکت و تکامل در عالم ضروری می‌دانند. اما آنها میان دو معنای تضاد، تفکیک قائل نشده‌اند. اشتباه مارکسیست‌ها در این است که بین تناقض و تضادی که قانون شناخت

۱. «امران وجودیان متواردان علی موضوع واحد داخلان تحت جنس قریب بینهما غایه الخلاف.»

است و تضادی که جزء قانون طبیعت است و خود آن را باید شناخت، فرق نمی‌گذارند و این دو را با هم خلط کرده‌اند. (نقدی بر مارکسیسم، ص ۳۶۱)

استاد مطهری می‌گوید: «اشتباه هگل این است که رابطه‌ای را که میان متضادین در باب شرور است، با رابطه‌ای که میان متضادین در باب تقابل وجود دارد، یکی گرفته است. حکمای اسلامی قائلند که در هر مرکبی، عناصر با یکدیگر می‌جنگند و در نهایت پس از کسر و انکسار، با هم آشتی می‌کنند. آنها عناصر را با هم متضاد می‌دانند؛ برای اینکه هر کدام دارای طبیعتی متضاد با طبیعت دیگری است. این عناصر وقتی با یک فرمول و شرایط خاصی با یکدیگر در یک جا قرار بگیرند، روی یکدیگر اثر می‌گذارند و هر کدام خاصیت خود را به دیگری می‌دهد و کسر و انکسار می‌کنند و در نهایت امر، یک حالت تعادل و به تعبیر قدمای ما، مزاج به وجود می‌آید که هیچ کدام از این عناصر نیست و در عین حال همه آنها هم هست و وقتی مزاج جدید به وجود آمد، طبیعت آماده می‌شود که صورت بپذیرد و در نتیجه، یک مرکب به وجود می‌آید. پس پیدایش مرکب‌ها، نتیجه تضاد عناصر و جنگ و آشتی آنها است؛ ولی این کجا و تضاد و تناقض در باب منطق کجا؟!» (مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۱۶۷)

علاوه بر آن، تضاد مورد نظر مارکسیست‌ها - که در صحت آن جای تأمل است - یک قانون طبیعی، ذاتی و کلی است؛ یعنی هر چیزی به طور طبیعی به سوی نفی و انکار خود می‌رود و ضد و نقیضش را می‌پروراند؛ ولی تضاد مورد نظر فلاسفه اسلامی از نوع امر جزئی و اتفاقی است که لازمه طبیعت کلی هر چیزی نیست، ولی لازمه دو جریان مستقل است. بنابراین تضاد دیالکتیک، لازمه طبیعت وحدانی اشیا است و تضاد غیر دیالکتیکی لازمه طبیعت جزئی و لازمه دو جریان است. (نقدی بر مارکسیسم، ص ۳۸۳)

#### ۶. اصل هوویت یا عینیت در حرکت

در مبانی هگل، اصل هوویت نفی شده است؛ زیرا در حرکت دیالکتیکی، شیء در هر لحظه‌ای به نقیض خود تبدیل می‌شود و ثبات در شیء وجود ندارد. از نظر هگل، اصل

هوهویت تنها بر اساس تفکر قدما پایدار است؛ چون آنها قائل به اصل ثبات بودند. در ثبات، هر شیء، خودش خودش است و لازمه آن، بقای اصل تناقض و هوهویت است. اما در حرکت، شیء در حال تغییر و شدن است و همواره غیر خود می‌گردد. از طرف دیگر «شدن»، نه بودن و نه نبودن است؛ بلکه مرکب از آن دو است. بنابراین در حرکت دیالکتیکی اصل هوهویت، مانند اصل مبدأ تناقض، نفی می‌گردد و فقط در صورت ثبات، این دو اصل تحقق دارند. (همان؛ مجموعه آثار، ج ۷ و ۱۱، ص ۴۶۶ و ۳۰)

شهید مطهری در نقد «نفی اصل هوهویت» می‌گوید:

اولا برخلاف نظر دیالکتیسین‌ها تمام قدما قائل به ثبات نبودند، بلکه اغلب آنها نظر در خصوص حرکت داشته‌اند. ارسطو از حرکت در سه مقوله بحث کرده است. در حکمت صدرایی هم با اثبات حرکت جوهری، حرکت در تمام طبیعت جریان یافت. با این وجود هیچ کدام از این فیلسوفان، اثبات حرکت را ملازم با نفی اصل هوهویت ندانسته‌اند.

ثانیا هوهویت از لواحق بحث وحدت است. علامه طباطبایی در *بداية الحکمه* می‌نویسد: هوهویت از عوارض وحدت است؛ آن چنانکه غیریت و دوگانگی از عوارض کثرت است. هرجا وحدت هست، هوهویت هم هست و هرجا وحدت نیست، هوهویت هم نیست و نفی هر کدام از آنها نفی دیگری را در بر دارد. (بداية الحکمه، ص ۱۳۱) از آنجا که وجود و وحدت تساوق دارند و از هم جدا نمی‌شوند، یک شیء نمی‌تواند بدون وحدت، وجود داشته باشد. همچنین نمی‌توان هوهویت را از شیء نفی کرد، ولی شیء را موجود دانست. اگر شیء، هوهویت نداشته باشد، وجودش هم اعتباری می‌شود. پس نفی هر کدام از وحدت و هوهویت از شیء، نفی حقیقت و وجود شیء را در پی دارد و شیء، امر اعتباری می‌گردد. (نقدی بر مارکسیسم، ص ۴۶۴)

یکی از تعاریف حرکت، تعریف به غیریت است که منسوب به فیثاغورس است. امروزه این تعریف در فلسفه‌های جدید احیا شده و به دنبال آن، عینیت در حرکت نفی شده است؛ یعنی حرکت که غیریت است در آن، هر چیز خودش غیر خودش است. (همان؛ مجموعه آثار، ج ۷ و ۱۱، ص ۲۹)



این تعریف باید حاوی معنای وحدت در حرکت در عین تغییر و کثرت باشد؛ وگرنه تعریف جامعی نخواهد بود. چون در حرکت، علاوه بر تغییر، وحدت هم وجود دارد و اگر حرکت، غیریت مطلق باشد، در حقیقت و ماهیت حرکت، کثرت خواهد بود و حرکت مجموعه‌ای از اجزای لایتجزی می‌گردد که هیچ‌گونه پیوند و وحدتی میان مراتب آن وجود ندارد. علاوه بر آن، اگر وحدت، نفی شود، به طریق اولی کثرت هم نفی می‌شود؛ زیرا ثابت شده است که کثرت، جمع وحدت‌ها است.

مثلاً شیئی که از یک مکان به مکان دیگر حرکت می‌کند، این حرکت به بودن‌های متعدد تقسیم می‌گردد که هر بودن در یک «آن» است و بودن در هر «آن» غیر از بودن در «آن»‌های دیگر است و این به معنای وجود و انعدام است؛ یعنی شیء در این «آن» بود و در «آن» دیگر، دوباره وجود پیدا کرد، بدون اینکه میان بودن در آن اول و بودن در آن دوم و سوم و... ارتباطی وجود داشته باشد و این مجموعه‌ای از وجود و انعدام‌ها است، در این صورت، حرکتی رخ نمی‌دهد و شیء در هر آن در یک مکان موجود و معدوم می‌شود.

حال آنکه حرکت و شدن، حقیقت واحدی است که با وجود تغییر، یک واحد سیال است و هر مرتبه‌ای غیر از مرتبه دیگر است و تکثر و غیریت مراتب، نافی وحدت و اتصال مراتب نیست. پس تعریف حرکت به غیریت مطلق، راه به جایی نمی‌برد؛ چون مستلزم نفی اصل هوهویت است. در حرکت، هم وحدت و هم کثرت وجود دارد و وجود وحدت، تحقق هوهویت را در پی دارد. (نقدی بر مارکسیسم، ص ۴۷۱)

ثالثاً هنگامی که جسم حرکت می‌کند، در هر «آن» در یک نقطه‌ای است. اما در حقیقت، «آن» و نقطه‌ای در حرکت وجود ندارد، بلکه ذهن آنها را انتزاع می‌کند. آنچه در خارج وجود دارد، یک وجود واحد سیال و متصل است که اجزای منفصل ندارد. ذهن قادر است این وجود واحد سیال را به کثرت اعتباری، تجزیه کند. بنابراین هر حرکتی، وحدت حقیقی دارد و با تصرف ذهن، کثرت در آن اعتبار می‌شود.

در مقابل این تفسیر، برخی قائلند همان‌گونه که ذهن برای وجود واحد حرکت، نقاط و «آن»‌هایی را فرض می‌کند، در خارج هم واقعا این آنات و نقاط، مجزای از هم وجود

دارد و کون‌های شیء در هر آن در مکانی با هم وحدت ندارند. در هر «آن» یک بودن از بین می‌رود و بودن دیگر محقق می‌گردد و میان این بودن‌ها هیچ ارتباطی وجود ندارد. بنابراین شیء متحرک در حال سیلان و لغزش نیست و حرکت هم امر واحد متصل نیست؛ بلکه کون‌های متوالی است و مشاهده متصل آن ناشی از خطای چشم است. شهید مطهری می‌گوید: در جای خود اثبات شده است که تحلیل اول قول حق است و حرکت، وحدت حقیقی و کثرت اعتباری دارد. با وجود این اگر به فرض محال، تفسیر دوم را بپذیریم، این امر سبب ابطال اصل عینیت یا هوهویت نمی‌گردد؛ زیرا اگر حرکت امر واحد متصل نباشد، بلکه مجموع اکوان لایتجزایی باشد که به قبل و بعد تقسیم نمی‌شوند و شیء در هر لحظه‌ای از زمان در یک نقطه خاص باشد، باز هم اصل هوهویت نفی نمی‌شود. هرچند بین مراتب، عینیت و هوهویت وجود ندارد، اما هر مرتبه و کونی در مقابل مرتبه و کون دیگر، خودش خودش است و استحاله سلب شیء از نفس، بر این مراتب مجزا هم صادق است. (همان، ص ۴۷۹)

#### ۷. نقد فرایند و مراحل «تز، آنتی تز و سنتز»

مسائل مطرح در نقد فرایند دیالکتیک و مراحل مثلث «تز، آنتی تز و سنتز»، از چند جهت قابل بررسی است:

۱. آیا هر تز و امر اثباتی به سمت نفی خود سیر می‌کند؟
۲. آیا طبیعت، همواره مراحل سه‌گانه «اثبات، نفی و نفی نفی» را می‌پیماید و هر چیزی ترکیبی از تز و آنتی تز است؟
۳. در مراحل «تز، آنتی تز و سنتز» یا «اثبات، نفی و نفی نفی» که براساس اصل تناقض بنا شده است، آیا هر مرحله‌ای عدم و نفی مرحله پیشین است، یا اینکه ذهن هر مرحله را نسبت به مرتبه قبل و بعد معدوم اعتبار می‌کند و در واقع تمام مراحل اثباتی است؟
۴. آیا ضرورت دارد که تکامل و فرایند آن براساس مرحله سه‌گانه پایه‌گذاری شود، یا اینکه تکامل با دو مرحله نیز محقق می‌گردد؟

علامه طباطبایی در مقاله دهم اصول فلسفه و روش رئالیسم، چهار ایراد بر فرایند و

مراحل دیالکتیک وارد کرده است و شهید مطهری در پاورقی به شرح آنها پرداخته است. (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۹۳ - ۱۰۰)

۱. مراحل مثلث «اثبات، نفی و نفی نفی» بر خارج انطباق ندارند. چون در خارج برابر هر مرحله، فقط اثبات و وضع، وجود دارد. مثلاً در سیر از تخم مرغ (تز) به جوجه (آنتی تز) و سپس مرغ (سنتز) هر سه مرحله اثبات است. حال آنکه هگلیست‌ها در برابر نفی تخم مرغ، نه تخم مرغ قرار داده‌اند.

از سوی دیگر برخلاف نظر دیالکتیسین‌های جدید، عدم در این مراتب نقشی ندارد و تنها انتزاع ذهن است که از نسبت هر مرتبه به مراتب قبل و بعد به دست می‌آید. بنابراین مرتبه دوم (آنتی تز) نمی‌تواند تنها نفی باشد، بلکه خود امر اثباتی است که نسبت به مرتبه قبل (تز) و مرتبه بعد (سنتز) معدوم است. مثلاً جوجه در مرتبه خود، تخم مرغ یا مرغ نیست. بر همین اساس تحقق آنتی تز موجب تکامل تز می‌گردد و تکامل تز موقوف به رسیدن به مرحله سوم (سنتز) نیست.

شهید مطهری می‌نویسد: عدم، در ذهن اعتبار می‌شود و مربوط به عالم شناخت است. عدم در خارج تحقق ندارد تا لازم بیاید تز در مرحله آنتی تز به آن مبدل گردد یا از ترکیب آن با مرحله اثبات (تز) امر جدیدی (سنتز) پدید آید. در واقع واقعیت خارجی، مجموعه وضع‌های متوالی و پیوسته است که تمام مراحل آن حتی آنتی تز، اثباتی است. (همان)

۲. علامه طباطبایی، فرایند دیالکتیک را باطل می‌داند؛ زیرا در آن، مرتبه اول توسط مرتبه دوم تکامل پیدا نمی‌کند و تکامل مرتبه اول منوط به تحقق مرتبه سوم است. حال اگر جریان مثلث سه‌گانه را بپذیریم، باید مرتبه اول توسط مرتبه دوم تکامل یابد و نیازی به تحقق مرتبه سوم نیست. چون در ایراد اول گفته شد که مرحله دوم نمی‌تواند عدم مطلق باشد، بلکه امر اثباتی است و موجب تکامل مرحله اول می‌گردد. در ضمن، تحقق مرتبه سوم، کمالی فوق کمال مرتبه دوم محسوب می‌شود و بنابر تعبیر حکمای اسلامی، مرتبه قبلی باید قوه مرتبه بعدی باشد و مرتبه بعدی فعلیت مرتبه پیشین باشد. حرکت شیء از قوه به فعلیت، کمال او است. پس تکامل، برخلاف نظر دیالکتیسین‌ها، بیش از دو مرحله قوه و فعل نیاز ندارد که هر دو امر وجودی هستند.

علامه در ادامه می‌نویسد: «مارکسیست‌ها ملتفت این ایراد شده‌اند؛ لذا تفسیر متفاوت ارائه داده‌اند و در آن، یک بار مرتبه اول را اثبات در نظر می‌گیرند و دو مرحله بعد را اضافه می‌کنند و دوباره مرتبه دوم را اثبات می‌گیرند و دو مرتبه دیگر را در امتداد آن قرار می‌دهند و با این تفسیر مرتبه دوم (آنتی تز) دارای کمال می‌شود. اما با این تفسیر هم فرایند دیالکتیک مصون از خطا نمی‌گردد؛ زیرا نقش مرتبه دوم در تکامل مرتبه اول مطرح نشده است.» (همان، ص ۹۴ - ۹۵)

شهید مطهری ایراد اول و دوم را در صورتی وارد می‌داند که «شدن» جمع نقیضین باشد. (همان)

۳. اشکال سوم بر اصل فرایند تثلیث اعم از تفسیر شلینگ، فیخته و هگل وارد است.<sup>۱</sup> اگر فرض بگیریم این فرایند تام و بی نقص باشد، تنها بر مرکبات مادی - مانند نبات، حیوان و انسان - صدق می‌کند؛ زیرا ترکیب از دو ضد، تنها در مرکبات است، نه بسائط. از طرف دیگر، وجود بسائط و حرکات مفرد قابل انکار نیست، چون وجود مرکب، وامدار بسائط است.

ممکن است کسی بگوید: این ایراد بر تفسیر هگل وارد نیست. چون بنابر تفسیر او هر حرکت بسیط و مفرد، مراحل سه‌گانه اثبات، نفی و نفی نفی را مانند مرکبات طی می‌کند و با آنها فرقی ندارد. پاسخ این است که اشکال در صورتی وارد نیست که حرکت نزد هگلیست‌ها یک امر متصل ممتد باشد؛ حال آنکه به عقیده آنها، حرکت، مجموعه دانه‌های ریزی است که کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. در این صورت مرحله دوم (آنتی تز) می‌تواند نفی مرحله اول باشد، ولی مرحله سوم امکان ندارد که ترکیب دو مرحله قبل باشد؛ زیرا با بساطت نمی‌سازد. (همان)

علامه، علاوه بر نفی قانون تثلیث در بسائط و حرکات مفرد، آن را نیز در مرکباتی که

۱. شلینگ و فیخته، هر سه مرحله را اثباتی می‌دانستند، ولی هگل یک مرحله را اثباتی می‌دانست که با نفی، ترکیب می‌شود.

تحول و تکامل یکنواخت دارند، نفی کرده است. شهید مطهری دایره نفی را وسیع‌تر گرفته، این فرایند را حتی در مرکبات حقیقی که صورت واحد نوعی دارند - مانند واحد حیوان یا واحد انسان - نفی کرده است. از نظر استاد این قانون تنها در مرکبات اعتباری، مانند جامعه که اجزای آن تأثیرات متضادی در یکدیگر دارند، جاری است.

شهید مطهری می‌نویسد: «مثلث (تز، آنتی تز، سنتز) به معنای اینکه شیء از یک حالت بالخصوص به ضد آن حالت کشیده شود و در مرحله بعدی یک حالت متعادل و متکامل که مشتمل باشد هم بر عناصر ضد اولی و هم عناصر ضد دومی و در عین حال در سطح عالی‌تری از آن دو، قرار گرفته باشد، مطلبی است که فی الجمله صحیح است، ولی نه به صورت یک قانون عمومی و فلسفی که شامل همه اشیا، اعم از بسیط و مرکب، ماده و فکر باشد و نه به صورت یک امر دائمی که الزاماً آن حالت متعادل و متکامل نیز به نوبت خود به سوی ضد خود کشیده شود و مرحله عالی‌تری را طی کند و این جریان تا بی‌نهایت ادامه یابد.» (همان، ص ۹۶)

۴. نقد چهارم علامه در رد مبدأ تناقض در جریان مثلث «تز، آنتی تز، سنتز» است که

پیشتر بیان شد. (ر.ک: ترکیب وجود و عدم)

### نتیجه

دیالکتیک از پیدایی تا دوره هگل در معانی مختلفی به کار رفته است. هگل دیالکتیک را در معنای جدید و متفاوتی از پیشینیان به کار برد. ادغام دیالکتیک با سایر مبانی فلسفی هگل و مثلث سه‌گانه فیخته و شلینگ، به نظریه حرکت دیالکتیکی منتهی گشت.

مارکسیست‌ها با آخذ برخی مبانی هگل، به‌ویژه حرکت دیالکتیکی، اندیشه‌های خود را در قالب ماتریالیسم دیالکتیک مطرح کردند و برخلاف هگل که حرکت را طبق مبانی نظری خود مستغنی از علت می‌دانست، وجود علت را برای حرکت ضروری دانستند. اما این علت برخلاف حرکت مکانیکی، علت خارجی نیست؛ بلکه تضاد، علت درونی حرکت واقع می‌شود و بر این اساس، آنها از حرکت با عنوان حرکت دینامیکی تعبیر کردند.

اندیشه‌های هگل و مارکس در دهه‌های سی و چهل به عرصه ذهنیت جامعه ایرانی وارد شد و اولین نقدها بر آنها از سوی صاحب نظرانی همچون علامه طباطبایی در مجموعه اصول فلسفه و روش رئالیسم با تعلیقات استاد مطهری و به تبع ایشان شهید سید محمدباقر صدر در فلسفتنا و اقتصادنا صورت گرفت. از آنجا که مارکسیسم از دغدغه‌های جدی شهید مطهری بود، این امر موجب شد تا وی در مجموعه نقلی بر مارکسیسم، مقاله «تضاد در فلسفه اسلامی» و «تعلیقات اصول فلسفه»، قلمرو وسیع‌تری از فلسفه اسلامی را برای گفت‌وگو با فلسفه غرب نشان داد.

استاد مطهری در دهه پنجاه با تدریس بحث حرکت اسفار از یک طرف و نقد مبانی نظری دیالکتیسن‌های جدید از طرف دیگر، توانست ظرفیت جدیدی از بحث حرکت در فلسفه اسلامی مخصوصاً حرکت جوهری را نمودار سازد. وی با تسلط بر مبانی صدرایی و با نگاه دقیق، به نقد حرکت دیالکتیکی پرداخت و در این زمینه، اندیشه‌های ماندگاری از خود بر جای گذاشت.

## منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸ش)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ چهارم.
۲. ابن سینا (۱۴۰۵ق)، الشفاء (طبیعیات)، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۰ش)، شناخت‌شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ش)، سرچشمه اندیشه (مجموعه مقالات و مقدمات فلسفی)، قم: نشر اسراء، چاپ دوم.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ش)، ریح مختوم، قم: نشر اسراء، چاپ دوم.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ش)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم.
۷. سبحانی، جعفر (۱۳۷۸ش)، فلسفه اسلامی و اصول دیالکتیک، قم: مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق (علیه السلام)، چاپ اول.
۸. ستیس، و.ت (۱۳۷۰ش)، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳ش)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، تهران: شرکت دارالمعارف الاسلامیه.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ش)، الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۱۱. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۳ق)، فلسفتنا، قم: دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳ق)، اقتصادنا، بیروت: دارالفکر.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، چاپ دهم.

۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، نه‌ایة الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهاردهم.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق)، بدایة الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ نوزدهم.
۱۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸ش)، تاریخ فلسفه (از فیشته تا نیچه)، ترجمه داریوش آشوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. فولکیه، پل (۱۳۶۲ش)، دیالکتیک، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸ش)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ دوم.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳ش)، آموزش فلسفه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، چاپ چهارم.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ش)، شرح برهان شفا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۲۱. ملکشاهی، حسن (۱۳۸۸ش)، حرکت و استیفای اقسام آن، تهران: سروش، چاپ چهارم.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸ش)، مجموعه آثار، جلد ۷، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ش)، مجموعه آثار، جلد ۸، تهران: صدرا، چاپ نهم.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ش)، مجموعه آثار، جلد ۹، تهران: صدرا، چاپ یازدهم.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ش)، مجموعه آثار، جلد ۱۰، تهران: صدرا، چاپ دهم.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ش)، مجموعه آثار، ج ۱۱، تهران: صدرا، چاپ اول.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ش)، مجموعه آثار، ج ۱۲، تهران: صدرا، چاپ اول.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶ش)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: صدرا.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ش)، درس های اسفار، تهران: صدرا، چاپ اول.



۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ش)، مقالات فلسفی، تهران: صدرا، چاپ هشتم.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ش)، مسئله شناخت، تهران: صدرا، چاپ هجدهم.
۳۲. هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۳ش)، صیروت در فلسفه ملاصدرا و هگل، تهران: انتشارات کویر.
۳۳. یزدی، عبدالله ابن شهاب الدین حسین (۱۴۲۱ق)، الحاشیه علی تهذیب المنطق للتفتازانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دهم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی