

علم بسیط و علم مرکب

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

صیغه مضارع مغایب قرائت شود معنی آیه شریفه این خواهد بود که همه اشیاء دارای تسبیح و شعور به حق تبارک و تعالی بوده و او را می‌ستایند ولی به تسبیح و تقدیس خود نسبت به حق تبارک و تعالی آگاهی ندارند و این همان چیزی است که در مورد ادراک حیوانات محل بحث و گفتگو قرار گرفته و گفته شده است که ادراک آنها بسیط است یعنی در عین اینکه از ادراک ظاهری و احساس باطنی نسبت به امور پیرامون خود بهره‌مندند فاقد اندیشه بوده و از علم به علم و آگاهی به شعور خود بینصیب^۱ می‌باشند. صدرالمتألهین شیرازی از جمله کسانی است که به این مسئله توجه کرده و درباره علم بسیط و مرکب به تفصیل سخن گفته است او در کتاب اسفار اربعه خود علم را همانند جهل به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم کرده و گفته است: علم بسیط عبارت است از ادراک شیء بدون اینکه شخص ادراک کننده از ادراک خود نسبت به شیء مورد ادراک آگاهی داشته باشد. ولی علم مرکب عبارت است از ادراک شیء در حالیکه ادراک کننده از ادراک خود به شیء مورد ادراک نیز آگاهی دارد. یعنی ادراک کننده در عین اینکه یک شیء را ادراک می‌کند این معنی را نیز درک می‌کند که آنچه مورد ادراک واقع شده همان چیزی است که او آن را ادراک کرده است. صدرالمتألهین این تقسیم‌بندی را در مورد جهل نیز جاری دانسته و معتقد است جهل بسیط چیزی جز ندانستن امور نیست در حالیکه در جهل مرکب، شخص علاوه بر اینکه چیزی را نمی‌داند ندانستن خود را نیز نسبت به آن چیز نمی‌داند و همین جهت با پنداری غلط روبرو گشته و خود را نسبت به چیزی که آن را نمی‌داند همواره عالم می‌انگارد؛ پرواضح است که این حالت بسیار خطرناک بوده و کسیکه

علم و اندیشه اگر همه حقیقت آدمی را تشکیل ندهد، حداقل روشتترین بخش از هویت انسان بشمار می‌آید. درست است که انواع مختلف حیوانات نیز از نوعی ادراک برخوردار بوده و براساس همان ادراک به زندگی حیوانی مخصوص به خود ادامه می‌دهند. ولی بین اندیشه انسانی و آنچه ادراک حیوانات خوانده می‌شود تفاوت اساسی و بنیادی وجود دارد. این تفاوت در آنجاست که اندیشه بنا آنکه بر مطلق ادراک اعم از کلی یا جزئی، ظاهری یا باطنی قابل اطلاق است به هیچوجه شامل ادراک حیوانات نمی‌گردد. زیرا در معنی اندیشه، شعور به شعور و علم به علم اخذ شده و این همان چیزی است که می‌توان آن را آگاهی نامید. معنی این سخن آن است که انسان در عین اینکه عالم به اشیاء گشته و از طریق ادراک، به ماهیت امور احاطه پیدا می‌کند از این آگاهی نیز برخوردار است که او به این امور عالم است. بعبارت دیگر می‌توان گفت انسان موجودی است که علاوه بر اینکه امور را می‌داند از علم خود به این امور نیز آگاه است در حالیکه حیوان علم به علم نداشته و ادراکش از امور پیرامون، چیزی جز یک ادراک بسیط نیست؛ حیوان امور پیرامون خود را ادراک می‌کند ولی از ادراک خود نسبت به این امور آگاه نیست. در اصطلاح اندیشمندان اسلامی ادراک حیوانات نسبت به امور پیرامون، ادراک بسیط نامیده شده در حالیکه اندیشه انسان یک ادراک مرکب بشمار می‌آید. برخی از مفسران به این مسئله توجه کرده و از آیات قرآن برای آن شاهد آورده‌اند کسانی که با قرآن آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که در آیه شریفه «وإن من شیء إلا یسبح بحمده و لکن لا یفقهون تسبیحهم» قرائتی وجود دارد که در آن کلمه «لا یفقهون» به صیغه غایب خوانده شده است. برای آشنایان به ادب عربی پوشیده نیست که وقتی این کلمه به

۱- تفسیر بیان السعادة، حاج ملاسلطان محمد گنابادی، ج ۱، ص ۱۲۵

وجود و هستی هر شیء جز هویت آن که عین ربط به وجود حق است چیزی دیگری نمی‌باشد. اکنون اگر توجه داشته باشیم که هویتات وجودی اشیاء از مراتب تجلیات ذات حق بشمار می‌آیند بروشنی معلوم خواهد شد که ادراک هر یک از اشیاء جز ملاحظه همان شیء بوجهی که عین ربط به حق است چیزی دیگری نخواهد بود

در این دام فرو افتد هرگز نمی‌تواند از آن رهایی یابد. بزرگان اهل معرفت همواره انسان را از فرو افتادن در این دام پرخطر بر حذر داشته‌اند. زیرا بخوبی می‌دانسته‌اند که اگر انسان در این ورطه فرو غلطید دیگر نمی‌تواند از آن خلاص گردد.

فیلسوف بزرگ شیراز پس از تقسیم علم به دو قسم بسیط و مرکب مسئله‌ای را بر آن مترتب ساخته که دارای اهمیت بسیار است او بر این عقیده است که هر فرد از افراد انسان بحسب اصل فطرت خود از طریق علم بسیط، حق تبارک و تعالی را ادراک می‌کند زیرا طبق آخرین نظریات و تحقیقاتی که حکمای اسلامی به آن رسیده‌اند آنچه از یک شیء بالذات، مدرک واقع می‌شود چیزی جز نحوه وجود آن نیست، از سوی دیگر این مسئله را نیز مسلم فرض کرده‌اند که وجود و هستی هر شیء جز هویت آن، که عین ربط به وجود حق است چیز دیگری نمی‌باشد. اکنون اگر توجه داشته باشیم که هویتات وجودی اشیاء از مراتب تجلیات ذات حق بشمار می‌آیند بروشنی معلوم خواهد شد که ادراک هر یک از اشیاء جز ملاحظه همان شیء بوجهی که عین ربط به حق است چیزی دیگری نخواهد بود و در اینصورت است که ادراک حق بوجه بسیط در هر یک از ادراکات معلوم می‌گردد.^۲

باتوجه به آنچه ذکر شد، بروشنی معلوم می‌شود در نظر صدرالمتألهین هر فردی از افراد در هر گونه درکی از ادراکات خود بنحو بسیط خداوند را ادراک می‌کند و در این نحو از ادراک هیچگونه خطا و اشتباه رخ نمی‌دهد؛ آنچه در آن خطا و صواب و درست و نادرست واقع می‌شود و به همین جهت مدار و مرجع حکم کفر و ایمان قرار می‌گیرد

همانا علم مرکب است که در آن علم به علم و آگاهی از ادراک نیز نهفته است. علم مرکب اعم از اینکه بنحو کشف و شهود باشد یا بنحو استدلال، چیزی نیست که برای همه مردم حاصل شود بلکه کسانی از طریق اکتساب به آن دست می‌یابند و کسانی نیز از آن بیبهره می‌مانند. کسانی که به آن دست می‌یابند نیز یکسان نبوده و در یک درجه از معرفت قرار نمی‌گیرند.^۳ این مسئله در یک نظم فارسی بصورت زیر چنین بیان شده است:

دانش حق ذوات را فطری است

دانش دانش است کان فکری است

نقل عبارت صدرالمتألهین در اینجا بی‌مناسبت نیست

او چنین می‌گوید:

اعلم یا اخال الحقیقه ایدک الله بروح منه ان العلم
کالجهل قد یکون بسیطاً و هو عبارة عن ادراک
الشیء مع الذهول عن ذلک الإدراک و عن التصدیق
بأن المدرک ماذا؟ و قد یکون مرکباً و هو عبارة عن
ادراک الشیء مع الشعور بهذا لإدراک و بأن المدرک
هو ذلک الشیء إذا تمهّد هذا فنقول: ان ادراک الحق
تعالی علی الوجه البسیط حاصل لكل احد فی اصل
فطرته...^۴

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألهین ادراک یک شیء را همراه با شعور به آن ادراک و اینکه آن شیء مدرک واقع شده است علم مرکب معرفی کرده است؛ در حالیکه در نظر او ادراک یک شیء بدون شعور به آن ادراک، چیزی جز یک ادراک بسیط نیست. آنچه در اصطلاح رایج، فکر یا اندیشه خوانده می‌شود همان است که فیلسوف بزرگ شیراز آن را علم مرکب معرفی کرده است. اکنون اگر توجه داشته باشیم که فکر یا اندیشه از مقومات وجود انسان بشمار می‌آید بآسانی می‌توانیم ادعا کنیم که علم مرکب بزرگترین نقش را در هستی انسان ایفا می‌نماید. بعبارت دیگر می‌توان گفت آنچه صدرالمتألهین درباره علم مرکب ابراز داشته همان چیزی است که می‌توان آن را فصل ممیز انسان از سایر موجودات بشمار آورد. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر علم مرکب فصل ممیز انسان شناخته

۲- درباره اینکه مدرک بالذات جز نحوه وجود اشیاء چیز دیگری نیست در آینده بحث خواهد شد.

۳- اسفار اربعه، ملاصدرا، ج ۱، ص ۱۱۸.

۴- کتاب اسفار اربعه، چاپ تهران، ج ۱، ص ۱۱۶.

می‌شود، تفاوت آن با معنی ناطق چیست و چرا بیشتر حکما و اندیشمندان اسلامی بجای علم مرکب از عنوان ناطق استفاده کرده و ادراک کلیات را فصل ممیز انسان بشمار آورده‌اند.

در مقام پاسخ به این پرسش می‌توان ادعا کرد آنچه صدرالمتألهین تحت عنوان علم مرکب مطرح کرده با معنی ناطق که از قدیم الایام، فصل ممیز انسان شناخته شده ملازمه دارد و به هیچوجه از آن جدا نیست، درست است که عنوان ناطق در اصطلاح حکما بمعنی درک کلیات مطرح شده ولی این مسئله نیز مسلم است که اگر درک کلیات تحقق نپذیرد، علم مرکب تحقق نخواهد یافت؛ دلیل این امر آن است که وقتی انسان به مرحله درک کلیات نایل می‌شود می‌تواند از موضوع مورد ادراک خود فاصله بگیرد و آن را از بیرون مورد بررسی و تأمل قرار دهد و این همان چیزی است که در تحقق علم مرکب برای انسان ضرورت دارد. زیرا مادام که انسان نتواند از موضوع مورد ادراک خود فاصله بگیرد و آن را از بیرون مورد توجه قرار دهد به مرحله علم مرکب نایل نخواهد شد. وقتی گفته می‌شود انسان از موضوع مورد ادراک خود فاصله می‌گیرد معنی آن این است که انسان تفاوت میان عین و ذهن را بروشنی دریافته و بخوبی می‌داند که اگر ذهن نباشد علم و فلسفه نیز نخواهد بود. شناختن عالم ذهن و رابطه آن با جهان عین از چنان اهمیتی برخوردار است که بدون آن نمی‌توان از علم و فلسفه سخن بمیان آورد. حکمای اسلامی به این مسئله توجه داشته‌اند و طرح مبحث مهم وجود ذهنی نیز به همین مناسبت گسترش بسیار یافته است. کسانی که با فلسفه اسلامی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که تقسیم هستی به دو قسم عینی و ذهنی از قدیم الایام مطرح بوده و این تقسیم‌بندی در نظر آنان از تقسیمات اولیه وجود نیز بشمار آمده است. به این ترتیب وقتی صدرالمتألهین درباره علم مرکب سخن گفته و آن را از خواص انسان بشمار می‌آورد در واقع به اهمیت عالم ذهن اشاره کرده و توانایی انسان را در فاصله گرفتن از موضوع مورد ادراک خود مطرح می‌سازد. باید توجه داشت که مسئله آگاهی و آنچه صدرالمتألهین آن را علم مرکب خوانده در میان فلاسفه و اندیشمندان مغرب زمین مطرح بوده و به تفصیل درباره آن سخن گفته شده است. البته این مسئله در اندیشه ادومند هوسرل فیلسوف بزرگ آلمانی و پدیدارشناسی او جایگاه مخصوص داشته و از

جلوه دیگری برخوردار است. بسیاری از اندیشمندان مغرب زمین پس از هوسرل تحت تأثیر پدیدارشناسی او قرار گرفته و اندیشه‌های خود را بر همان اساس سامان بخشیدند. از باب نمونه می‌توان به اندیشمند معروف فرانسوی ژان پل سارتر اشاره کرد.

او همانند فیلسوف دیگر فرانسوی دکارت، کار خود را با قضیه‌ای آغاز می‌کند که بنظر تردیدناپذیر است یعنی قضیه «می‌اندیشم پس هستم» اما فوری آن را تصحیح می‌کند و می‌گوید: «می‌اندیشم» دکارت نوعی تفکر درباره حالت آگاهی خود انسان است. یعنی آگاهی بر می‌گردد و به خود می‌پردازد و اعمال خویش را مشاهده می‌کند. ژان پل سارتر از آنچه دکارت ابراز داشته عدول می‌کند و نظریه هوسرل را قبول می‌کند که می‌گفت: آگاهی یک حیثیت التفاتی است یعنی بعبارت دیگر آگاهی باید همیشه متوجه به متعلق باشد همانطور که آئینه محتوایی جز آنچه در آن منعکس می‌شود ندارد، آگاهی هم نمی‌تواند جز اموری که درباره آنها می‌اندیشد دارای محتوایی باشد و با این حال متعلقات آگاهی همیشه جدا و متمایز از خود آگاهی است که مرآت آنها محسوب می‌شود. باید توجه داشت که تشبیه ذهن به آئینه در آثار اندیشمندان اسلامی، سابقه‌ای دیرینه دارد و بسیاری از بزرگان برای بیان منظور خود از این تشبیه استفاده کرده‌اند. عنوان حیثیت التفاتی نیز که هوسرل درباره آن سخن گفته از جمله اموری است که با اندیشه حکمای اسلامی بسیار نزدیک است؛ زیرا این اندیشمندان، علم را یک حقیقت ذات اضافه دانسته‌اند و یک حقیقت ذات اضافه همواره

در نظر صدرالمتألهین آنچه مناط تکلیف بوده و مرجع حکم کفر و ایمان بشمار می‌آید جز علم مرکب چیز دیگری نیست؛ در علم مرکب است که خطا و صواب پیدا می‌شود و تفاوت مراتب در میان مردم آشکار می‌گردد او نه تنها مناط تکلیف را علم مرکب دانسته بلکه مناط رسالت را نیز تحقق علم مرکب بشمار آورده است.

۵- کتاب ژان پل سارتر تألیف مورس کرستن ترجمه متوجه بزرگمهر چاپ خوارزمی، ص ۷۷

ناظر به غیر است. وجود ذهنی نوعی از وجود است که جز معلوم خود «محتوای دیگری ندارد؛ ما در اینجا قصد نداریم بین آنچه هوسرل آن را حیثیت التفاتی نامیده و بین آنچه حکمای اسلامی در باب وجود ذهنی ابراز داشته‌اند نوعی مقارنه یا تطبیق را مطرح سازیم زیرا این تطبیق و مقارنه مجال و فرصت بیشتری را می‌طلبد. آنچه اکنون در اینجا مورد بحث قرار گرفته همان چیزی است که صدرالمتألهین درباره علم مرکب ابراز داشته و تفاوت آن را با علم بسیط آشکار ساخته است.

فیلسوف بزرگ شیراز در ضمن بیان علم مرکب به نکته‌ای اشاره کرده که دارای اهمیت بسیار است. در آغاز این مقال یادآور شدیم که در نظر صدرالمتألهین آنچه مناط تکلیف بوده و مرجع حکم کفر و ایمان بشمار می‌آید جز علم مرکب چیز دیگری نیست؛ در علم مرکب است که خطا و صواب پیدا می‌شود و تفاوت مراتب در میان مردم آشکار می‌گردد او نه تنها مناط تکلیف را علم مرکب دانسته بلکه مناط رسالت را نیز تحقق علم مرکب بشمار آورده است. عین عبارت صدرالمتألهین در این باب چنین است: «... و اما الإدراک المركب سواء كان علی وجه الکشف والشهود او بالعلم الاستدلالی فهو لیس مما هو حاصل للجمع و هو مناط التکلیف و الرساله و فیه يتطرق الخطاء و الصواب و إلیه يرجع حکم الکفر و الإیمان...»^۶. همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألهین درستی و نادرستی، کفر و ایمان و بالأخره اصل تکلیف و هرگونه وظیفه را مبتنی و مترتب بر علم مرکب دانسته است. اکنون اگر علم مرکب را تعبیر دیگری از آنچه آن را اندیشه و تفکر می‌نامند بدانیم باسانی می‌توان ادعا کرد که فیلسوف بزرگ شیراز عقل را مقدم بر نقل و فلسفه را سابق بر دین دانسته است. این مسئله که عقل، شرط تکلیف است و شرط نیز ناچار مقدم بر مشروط است مورد انکار اشخاص واقع نشده و فقها و علمای علم اصول فقه و دیگر اندیشمندان آن را پذیرفته‌اند. آنچه بیشتر مورد اختلاف واقع شده و درباره آن گفتگو بعمل آمده است این است که آیا عقل بر نقل مقدم است یا بالعکس نقل بر عقل تقدم دارد بعبارت دیگر می‌توان گفت آیا فلسفه بر دین مقدم است یا بر عکس دین بر فلسفه تقدم دارد؟ از سخن صدرالمتألهین چنین بر می‌آید که او عقل را بر نقل و فلسفه را بر دین مقدم دانسته است. وقتی این فیلسوف، علم مرکب را مناط تکلیف در رسالت می‌شناسد یعنی

سخن وی این است که اگر در شخص عقل و اندیشه وجود نداشته باشد رسالت نیز به او تفویض نخواهد شد. عقل و اندیشه به آن معنی که صدرالمتألهین آن را علم مرکب می‌نامد جز یک نوع درک فلسفی، چیز دیگری نیست زیرا وقتی انسان چیزی را درک کند و بتواند از موضوع مورد ادراک خود فاصله بگیرد و آن را از بیرون مشاهده نماید در واقع نوعی تفلسف کرده و از موضع یک فیلسوف سخن گفته است نکته‌ای که در عبارات صدرالمتألهین وجود دارد و نباید از آن غافل ماند این است که او در عین اینکه تکلیف و رسالت را مسبق به علم مرکب می‌داند این حقیقت را نیز یادآور شده است که علم مرکب می‌تواند ناشی از کشف و شهود باشد. در اینصورت کسانی که راه فلسفه را از راه کشف و شهود جدا و متمایز می‌دانند چگونه می‌توانند ادعا کنند که صدرالمتألهین عقل را بر نقل و فلسفه را بر دین مقدم دانسته است؟ تردیدی نیست که صدرالمتألهین برای علم مرکب همانگونه که به منشاء عقلی و استدلالی قائل است به منشاء دیگری از نوع کشف و شهود نیز اعتقاد دارد ولی این واقعیت را نیز نباید نادیده انگاشت که آنچه این فیلسوف بزرگ درباره علم مرکب ابراز داشته است با یک ادراک فلسفی، کاملاً مناسب و سازگار است به این ترتیب وقتی او علم مرکب را مقدم بر تکلیف و رسالت می‌داند می‌توان ادعا کرد که عقل را نیز بر نقل و فلسفه را بر دین مقدم دانسته است. کسانی که با تاریخ ادیان آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که درباره منشاء دین و پایه‌های اصلی و اساسی آن سخن‌های بسیار گفته شده است برخی از اهل تحقیق برای ارتباط انسان با خدا سه پایه اصلی و اساسی برشمرده‌اند که به ترتیب زیر عبارتند از:

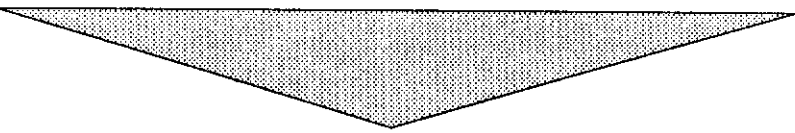
۱- ترس و اضطراب ۲- عشق و محبت ۳- معرفت و آگاهی، کسانی نیز بر این عقیده‌اند که می‌توان این سه پایه را منطبق دانست با سه مرحله از حالات متعدد یک عارف که عبارتند از:

۱- فیض ۲- بسط ۳- وحدت. نظریه دیگری در باب ادیان وجود دارد که در آن گفته می‌شود: دین یهود بر اساس رابطه ترس و دین مسیحیت بر اساس رابطه عشق استقرار یافته است. در این نظریه گفته می‌شود دین مقدس اسلام بر اساس معرفت مبتنی گشته و نتیجه آن نیز معرفت

۶- اسفار اربعه، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۷

خواهد بود. البته وقتی گفته می‌شود معرفت و آگاهی هم اساس دین اسلام است و هم نتیجه آن، ناچار باید این حقیقت را نیز پذیرفت که درجات و مراتب معرفت متفاوت بوده و برخی از مراتب آن می‌تواند مقدمه باشد برای مراتب دیگر، بنابراین مرتبه‌ای از معرفت می‌تواند اساس و پایه دین باشد و مرتبه‌ای دیگر می‌تواند غایت و نتیجه آن بشمار آید. این جمله در آثار اهل معرفت فراوان دیده می‌شود که گفته‌اند: «المعرفة بذرا المشاهدة في عالم الغيب» یعنی معرفت و آگاهی بذری است که محصول و ثمره آن نوعی مشاهده و رؤیت است در عالم غیب. در هرحال صدرالمতالیهین از جمله کسانی است که علم مرکب را بر اساس تفسیری که خود از آن دارد مناط دین و مرجع

نیز خود یک امر بسیط است ولی بدون تردید، حیثیت علم مرکب غیر از حیثیت علم بسیط است و در جایی که حیثیات و اعتبارات، مختلف باشند احکام و آثار نیز مختلف خواهند بود. اختلاف حیثیات و اعتبارات، اساس احکام فلسفی است بطوریکه می‌توان گفت اگر اختلاف حیثیات نبود فلسفه و حکمت تحقق نمی‌پذیرفت. این سخن از ارسطو نقل شده و ارباب حکمت آن را در آثار خود آورده‌اند. امام فخررازی در رساله کلیات خود این سخن را به ارسطو نسبت داده و گفته است: «لولا الحیثیات لبطلت الحکمة»^۷ یعنی اگر اختلاف حیثیات تحقق نداشت حکمت و فلسفه باطل بود. آنجا که از اختلاف حیثیات خبری نباشد از عالم ذهن نیز اثری نیست و در جایی که



آنچه این فیلسوف بزرگ درباره علم مرکب ابراز داشته است با یک ادراک فلسفی، کاملاً مناسب و سازگار است به این ترتیب وقتی او علم مرکب را مقدم بر تکلیف و رسالت می‌داند می‌توان ادعا کرد که عقل را نیز بر نقل و فلسفه را بر دین مقدم دانسته است.

خطا و صواب دانسته است. او برای علم بسیط در این باب هیچگونه نقشی قائل نشده ولی در عین حال معتقد است که این علم در فطرت همه انسانها وجود دارد. بر اساس آنچه صدرالمتألّهین در باب فطری بودن علم بسیط ابراز داشته می‌توان ادعا کرد که با تمسک به فطرت نمی‌توان به اثبات دین یا مبدء دست یافت؛ کسانی که در باب اثبات مبدء، به فطرت تمسک کرده و علم به آن را فطری بشمار می‌آورند باید توضیح دهند که مقصودشان از فطرت چیست و چگونه می‌توان بر اساس فطرت چیزی را به اثبات رساند؛ اگر مقصود آنان از فطری بودن علم به مبدء همان چیزی است که صدرالمتألّهین آن را علم بسیط می‌خواند باید اعتراف کرد که این علم، در فطرت همه انسانها بحسب مقام ثبوت تحقق دارد. ولی این نکته را نیز باید در نظر گرفت که این علم به حسب مقام اثبات نقش نداشته و نمی‌توان بوسیله آن چیزی را به اثبات رساند. مقاب ثبوت و مقام اثبات با یکدیگر متفاوتند و نباید در این مورد خلط و اشتباه کرد. درست است که علم بسیط و علم مرکب از شئون نفس ناطقه شمرده می‌شوند و نفس

ذهن تحقق نداشته باشد فلسفه نخواهد بود. با توجه به آنچه ذکر شد هرگز نباید انتظار داشت که آنچه بر علم مرکب مترتب می‌گردد بر علم بسیط نیز ترتب یابد. فلسفه از آثار علم مرکب است زیرا در علم مرکب است که اختلاف حیثیات آشکار می‌گردد و در نتیجه احکام مختلف و متفاوت، هریک در جایگاه خود قرار می‌گیرد. در علم مرکب انسان علم به علم خود پیدا می‌کند. صدرالمتألّهین نیز چنانکه گذشت همین معنی را ملاک این علم دانسته است ولی باید توجه داشت که انسان همانگونه که می‌تواند از علم خود آگاه باشد به جهل خود نیز می‌تواند آگاهی پیدا کند. در سخن معروف سقراط آمده که گفته است به مرحله‌ای از دانش دست یافته‌ام که میدانم که نمیدانم.

تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم در اینجا این پرسش می‌تواند مطرح شود که آیا آگاهی به جهل و اینکه انسان می‌تواند «بداند که نمی‌داند» پایان

۷- شرح رساله کلیات فخررازی، چاپخانه خراسان، ص ۱۱۹

فلسفه است یا آغاز آن؟ اگر این مرحله را پایان فلسفه بدانیم در اینصورت آغاز آن چیست؟ و اگر این مرحله را آغاز فلسفه بشمار آوریم در پایان به کجا خواهیم رسید؟ معروف چنین است که ارسطو می‌گفت: فلسفه با تعجب آغاز می‌گردد. البته تعجب با حیرت ارتباط دارد و حیرت نیز زائیده نوعی شک بشمار می‌آید. تردیدی نمی‌توان داشت که عناوینی از قبیل تعجب، حیرت و شک از خواص انسان بوده و در غیر انسان وجود ندارند؛ این خصوصیات در انسان است که منشاء پیدایش پرسش می‌شوند و با طرح پرسش، تفکر آغاز می‌گردد. بلافاصله در اینجا پرسش دیگری پیش می‌آید و آن این است که آیا فقط فلسفه، تفکر است و تفکر فقط فلسفی است یا اینکه فلسفه نوعی از تفکر بشمار می‌آید؟ اگر تفکر با طرح سؤال آغاز می‌گردد ناچار باید پذیرفت که تفکر بر مدار سؤال چرخیده و در هویت خود تابع پرسشی است که منشاء پیدایش آن گشته است. یعنی اگر پرسش فلسفی است تفکر نیز فلسفی خواهد بود و اگر پرسش فلسفی نیست تفکری که از آن ناشی شده نیز فلسفی نخواهد بود. مشکل دیگری که در اینجا رخ می‌نماید این است که اگر فلسفی بودن یا فلسفی نبودن تفکر تابع سؤالی است که منشاء پیدایش تفکر می‌گردد آیا ملاک فلسفی بودن یک سؤال چیست و چگونه می‌توان سؤال فلسفی را از غیر فلسفی باز شناخت؟ کسانی که با فلسفه اسلامی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که موضع حکمای اسلامی در این باب از هرگونه ابهام عاری است؛ این بزرگان منشاء اختلاف علوم و معارف را اختلاف در موضوع آنها می‌دانند. مسائل هر رشته از دانش بشری نیز عوارض ذاتی موضوع آن دانش را تشکیل می‌دهند و بر اساس همین ضابطه، موضوع فلسفه در نظر حکما وجود یا موجود بماهو موجود است و به این ترتیب پرسش‌هایی که مربوط به وجود بوده و عوارض ذاتی آن بشمار می‌آیند مسائل فلسفه را تشکیل می‌دهند و از اینجاست که می‌توان گفت پرسش فلسفی پرسشی است که درباره وجود مطرح می‌گردد. یکی از اندیشمندان معاصر - که از اثر منتشر شده‌اش می‌توان دریافت - بشدت تحت تاثیر دو فیلسوف آلمانی یعنی نیچه و هایدگر قرار گرفته، تعریف فلسفه را ممتنع دانسته و معتقد است تنها در جریان آزمودن تفکر می‌توان به فلسفه دست یافت. عین

عبارت او چنین است:

... ضرورت درونی تفکر فلسفی در این است که خود را در جستجوی خود در می‌یابد از اینرو هرگز نمی‌توان از پیش گفت فلسفه چیست. فقط در آزمودن این نحوه تفکر می‌توان فلسفه را یافت و این نحوه تفکر را در فلسفه آزمود. چنین روشی را منطق، که تفکر استنتاجی است «حرکت در دور می‌نامد» و مردود می‌شمارد با این ادعا که نمی‌توان پایان و آغاز را در عین حال و متقابلاً بر همدیگر متقدم و متأخر ساخت. برای اینکه منطق، چنین ادعایی را ابتناء کند باید بتواند بگوید آغاز و پایان چه هستند و به چه گونه‌ای هستند، چرا و به چه مجوزی فلسفه آغاز است و نه پایان یا بعکس، و سرانجام اینکه به چه سبب، گونه هستی یک امر نمی‌تواند آغاز و پایان با هم باشد. اما چون منطق بعنوان تفکر استنتاجی، هرگز راهی به هستی امور ندارد اساساً قادر به اندیشیدن این پرسش‌ها نیست چه رسد به ابتناء آنها در گونه هستیشان^۸.

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود نویسنده کتاب ملاحظات فلسفی نه تنها ضابطه و ملاکی برای فلسفه ذکر نکرده بلکه ذکر هرگونه ضابطه و ملاکی را در این باب غیر مقدور شمرده است. او گفته است:

فلسفه را در تفکر می‌توان یافت و تفکر را در فلسفه می‌توان آزمود.

این اندیشمند ایرانی بخوبی می‌دانسته که سخن او در این باب مستلزم یک نوع دور است و دور در نظر عقل، امری ممتنع بشمار می‌آید؛ او برای اینکه از این اشکال خود را خلاص کند همین سخن را سپر قرار داده و با آن به جنگ، و پیکار با منطق برخاسته است، او مدعی است منطق وقتی می‌تواند حکم امتناع «دور» و «تقدم شیء بر نفس» را صادر کند که ماهیت تقدم و تأخر را دریابد و نحوه هستی آنها را توجیه کند و چون منطق از عهده این کار بر نمی‌آید پس حکم به امتناع «دور» نیز بیوجه است. برای شخص بصیر پوشیده نیست که اینگونه سخن‌ها تا چه اندازه بی پایه و بی اساس است. دلیل این امر آن است

۸- ملاحظات فلسفی در دین - علم - تفکر تألیف آرامش دوستدار ص ۱

که در منطق همانگونه که خود این نویسنده با صراحت تمام اعتراف کرده از احکام استنتاجی سخن گفته می‌شود؛ بنابراین منطق می‌تواند به صدور حکم امتناع نسبت به «دوره» که همان تقدم شیء بر نفس است مبادرت نماید در عین اینکه از بیان ماهیت و نحوه هستی تقدم و تأخر، ناتوان است. نکته جالب توجه این است که این نویسنده مانند هر نویسنده دیگری که در رد منطق سخن می‌گوید چاره‌ای ندارد جز اینکه برای رد منطق از خود منطق استفاده نماید به همین جهت او برای رد منطق که یک روش استنتاجی است از یک روش استنتاجی استفاده کرده و می‌گوید: برای اینکه منطق ابتناء آغاز و انجام را بر یکدیگر به سبک «دوره» محکوم کند باید بتواند بگوید آغاز و انجام چه هستند و چون نمی‌تواند ماهیت آغاز و انجام را بیان کند پس حکم به امتناع ابتناء آنها بر یکدیگر به سبک «دوره» نیز جایز نیست. همانگونه که ملاحظه می‌شود آنچه این نویسنده در رد منطق ابراز داشته، خود یک قیاس منطقی است که او خواسته با قیاس منطقی، قیاس منطقی را باطل نماید. مولوی نیز در کتاب مثنوی شریف در همین دام فرو افتاده، آنجا که خواسته است استدلال را مردود کند و پای استدلالیان را چوبین بشمارد. او در این باب گفته است:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

همانگونه که ملاحظه می‌شود مولوی سخن خود را ضمن اینکه منظوم ساخته آن را در قالب یک قیاس منطقی نیز بیان کرده است، به این ترتیب که: پای استدلالیان چوبین است و پای چوبین سخت بی تمکین است پس پای استدلالیان بی تمکین است. این اندیشمند بزرگ برای رد استدلال، به خود استدلال توسل جسته و حال آنکه او بخوبی می‌داند چنین کاری نامعقول است و خون را با خون نمی‌توان شست. او خود در جای دیگر از کتاب مثنوی شریف گوید: خون به خون شستن محال آمد محال، آنچه می‌تواند سخن مولوی را در این باب توجیه کند این است که او قصد نداشته برای رد استدلال، به خود استدلال تمسک نماید، بلکه منظور او تنها نوعی تنبیه بوده که در مستمع این سخن مؤثر واقع شود و او را از خواب غفلت بیدار سازد.

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت انسان، بالذات

یک موجود منطقی است و هرگز نمی‌تواند منطق را از خود جدا کرده و آن را به دور افکند؛ مثل کسیکه می‌کوشد منطق را از خود جدا سازد و آن را به دور افکند مثل کسی است که می‌کوشد با تمرین‌های سخت و دشوار از روی سایه خود بجهد. ولی همه کس این را می‌داند که پریدن و جهیدن شخص از روی سایه خود غیر ممکن است و هرگونه کوشش در این راه بی‌حاصل خواهد بود. انکار منطق جز فرار از معقولیت، حاصلی در بر ندارد. گفته می‌شود هایدگر اندیشمند بزرگ آلمانی مخالف منطق است و می‌گوید: منطق عبارت است از «تعبیر تفکر بعنوان نمودار وجود من حیث هو وجود که مقترن با کلیت مفاهیم است.» او معتقد است که منطق یک نوع تعبیر خاصی است از «لوگوس» و مفهوم ارسطو از «لوگوس» ناشی از سوء تعبیر معنی اصیل این کلمه است که در نزد حکمای ما قبل سقراط مصطلح بوده است ولی همه این ایرادها مبتنی بر سوء استعمال اشتقاق لغات است. زیرا هر چند لفظ فرنگی منطق «لوژیک» مأخوذ از لوگوس یونانی است اما لازم نیست که این اشتقاق مربوط به معنی منطق باشد. هایدگر در مقابل این تهمت که علمدار عدم معقولیت در فلسفه است از خود دفاع نموده ولی حمله او علیه منطق دفاع او را سست می‌سازد. زیرا در هر حال منطق، معیار اندیشه است و در جایی که این معیار بی اعتبار باشد معلوم نیست وضعیت اندیشه چه خواهد بود. بسیاری از اهل تحقیق بر این عقیده‌اند که نسبت منطق به اندیشه همانند نسبت علم عروض به شعر و علم نحو به کلام است. البته در این مسئله که آیا منطق در زمره علوم قرار دارد یا نه جای بحث و گفتگو وجود دارد. کسانی بر این عقیده‌اند که منطق جز ابزار اندیشه چیز دیگری نیست و گروهی نیز چنین می‌اندیشند که منطق در زمره علوم بوده و متعلق به معقولات ثانیه است و استدلال این گروه بر این نکته استوار است که منطق نمی‌تواند آلت و ابزار برای اکتساب همه علوم باشد زیرا ضروریات و بدیهیات قابل اکتساب نبوده و منطق نمی‌تواند ابزاری برای تحصیل اینگونه امور بشمار آید. در باره این مسئله در فرصت دیگر گفتگو خواهد شد.

۹- کتاب فلسفه چیست؟ نوشته منوچهر بزرگمهر. چاپ خوارزمی. ص ۱۲۰