

چیستی فلسفه و روش آن

دکتر عباس قربانی*
استادیار دانشگاه ایلام

یاواهب العقل لك المحامد

الی جنابك انتهى المقاصد^۱

چکیده

به رغم گمان برخی که فلسفه را صرفاً کلام ابهام آلود می‌شمرند و با این پندار در تحقق و ارزش آن تشکیک می‌کنند، علاوه بر اینکه این تشکیک خود در قالب استدلالهای فلسفی و نوعی فلسفه پردازي صورت می‌گیرد، با نگاهی کوتاه به معارف بشری ملاحظه می‌شود که فلسفه شاخه ای مهم از دانش را تشکیل می‌دهد و موضوعی مشخص دارد که همانا وجوه کلی هستی است. این دانش اگر چه در حوزه غرب مسیحی و شرق اسلامی مسیر متفاوتی را طی نمود، اما همواره دغدغه وصول به اصول غایی معرفت و در واقع شناخت عوارض کلی وجود را دارد و در این راه به انسان توانایی می‌دهد تا به دور از تعصبات رایج و نیز تسلط نفس، امور واقع و حقایق را از خیالات واهی باز شناسد، به جایگاه خود در پهنه گیتی پی برد و طریق صحیح زندگی را انتخاب کند. روشن است که این همه بدون استفاده از خرد و پژوهش عقلانی روشمند ممکن نخواهد بود. در این مقال ضمن تعریفی اجمالی از فلسفه و تاکید بر تحقق و فواید این دانش، گزارشی از سیر تاریخی آن در دو حوزه ی مسیحیت و اسلام ارائه می‌گردد و سپس روشهای مطرح در تحقیق فلسفی مورد بررسی قرار می‌گیرد و نهایتاً بر روش برهانی به عنوان کاراترین روش تأکید می‌شود.

کلید واژه: فلسفه *philosophy* مابعد الطبیعه *meta physics* علم (تجربی) *science* منطق *logic*

روش *method* دانش *knowledge* برهان *demonstration* شهود *intuition* تجربه *experience*

* آدرس: ایلام - خیابان خرمشهر - کوی اساتید دانشگاه ایلام - واحد ۷.

تلفن: ۰۸۴۱-۲۲۲۰۲۹۹ همراه: ۰۹۱۱۱۲۱۰۵۷۴

a-qorbani@ilam.ac.ir

۱- مقدمه : وجود تفکر فلسفی و خرد ورزی به معنای عام ، همزاد آدمی است و انسان بنا به ماهیت خود که موجودی متفکر و دارای فطرت حقیقت جویی است از بدو حضور در این کره خاکی اقدام به شناسایی محیط خود کرد و در خصوص امور عالم به تامل نشست البته کسی که قوه تفکر را به انسان ارزانی داشت ، راه بهره گیری از آن را هم در اختیار او قرار داده است یعنی عقل انسان تکویناً به شیوه خاصی عمل می کند و در این عملکرد خود ، از دستورقانون جعلی کسی تبعیت نمیکند بلکه بر اساس خلقت خدادادی مسیر طبیعی خود را طی می کند این مسیر طبیعی همان مسیر منطقی است که از آن به منطقی تکوینی نیز یاد می شود ۲ این روشمندی ذاتی حالت حداقلی دارد و در واقع سرمایه اولیه ای است که نیاز به افزایش و تکامل دارد و باید به تمام جوانب و تفاسیل ممکن خود ، توسعه یابد و مدون گردد. این همان کاری است که ارغون ارسطو ، ابداعات رواقیون و آثار مفصل ابن سینا و نیز نظامهای منطقی و متدولوژی جدید بر عهده دارند. روشمندی برای هر پژوهشی ضرورت دارد و تاریخ علم نشان می دهد که علوم از زمان برخورداری از روش تحقیق مناسب ، به سوی توسعه و تعالی پیش رفتند بدین لحاظ توجه به روش درست و مناسب حائز اهمیت است و با تفسیری لطیف از آیه کریمه ((واتوالیبوت من ابوابها)) ۳ می توان فهمید که برای وصول به سر منزل مقصود در پژوهشها باید از راه مناسب آن وارد شد.

بدیهی است که سخن از روش هر علمی ، زمانی معنا پیدا می کند که وجود آن علم به عنوان شاخه ای از معرفت بشری پذیرفته شود. اما فلسفه از این جهت دچار مشکل است و هویت معرفتی آن مورد تردید جدی است. بنابراین لازم است که قبل از پرداختن به روش فلسفه چستی ، هستی و تحقق فلسفه ، وفایده آن مورد توجه قرار گیرد *

۲- چستی فلسفه : از زمانی که سقراط نام فیلسوف را برای خود انتخاب کرد فلسفه همواره در برابر سفسطه به کار می رفت. اما بعدها در موارد متعددی به کار برده شد و در نتیجه معانی ابهام آمیزی یافت به طوری که هر کس نزد خود معنایی از فلسفه می فهمد تا جایی که برخی گمان می کنند فلسفه عبارت است از اظهار نظرهای آمیخته با بهت و تحیر درباره جهان و برخی دیگر نیز می پندارند که فلسفه چیزی جز پراکنده گویی و احیاناً تناقض گویی نیست . ۴ در نظر گروهی فلسفه همیشه فریبنده ای اغواگر نموده است زیرا وعده همه چیز را داده است اما حقیقت هموار و یکدست را بدست نداده ، بلکه تنها درباره تعریف خود قال و مقال به راه انداخته است . ۵

این واژه در اصطلاح جاری مردم به معنای مختلف به کار می رود گاهی منظور از آن نوعی طرز تفکر در جهت فعالیتهای معین است مانند وقتی که کسی می گوید ((من به او رای می دهم زیرا با فلسفه او راجع به حکومت موافقم)) . همچنین گاهی گفته می شود که این مطلب فلسفی ، است و مقصود ، نظری کلی و دورانیش درباره پاره ای از مسائل است و وقتی می گویند به بعضی امور باید با دید فلسفی نگریست منظور این است که نباید نسبت به حوادث آنی زیاده نگران و در بند وضع کنونی بود بلکه بجای آن باید کوشید این امور را از لحاظ کلی و با نظری وسیعتر دید . ۶

قطع نظر از تعابیر موضعگیرانه منفی و نیز برداشتهای عامیانه در خصوص واژه فلسفه ، کاربرد متعدد و متفاوت این لغت حتی آنجا که به یک معرفت خاص بشری اطلاق می شود ، سبب شده است که واژه فلسفه به صورت مشترک لفظی در آید. بنابراین هر تعریفی از فلسفه تنها فلسفه خاصی را می شناساند . ۷

اما در عین حال وقتی به تاریخ فلسفه نگاه می کنیم ، پی می بریم که فیلسوف در هر فلسفه ای کوشید تا واقعیت را از راه شناخت آن توجیه عقلانی کند و در واقع قسمت اعظم فلسفه همواره خرد ورزی ، فعالیتی عقلانی و مجموعه ای از اصول و آموزه ها بوده است نه صرفاً فعالیتی شاعرانه و فلسفه در حقیقت پژوهش در کلی ترین وجوه هستی است . ۸

۳-تحقق فلسفه : شاید سوء تفاهم عمومی که نسبت به فلسفه وجود دارد نسبت به هیچ موضوع علمی دیگر مطرح نباشد و حتی کسانی که تحصیلات عالی دارند اگر فلسفه را با کف بینی و علوم خفیه خلط نکنند. به هر حال بر سیل عادت آن را مبهم ، گزافه گو یا نوعی مجادله مغلظه آلود یا گونه ای پرسش ایهام دار و شاید پاسخ ناپذیر درباره جهان به شمار می آورند . زیرا به نظر، فلسفه پردازی بیش از آنکه زداینده شک و حیرت باشد زاینده آنهاست . فلسفه پرسشهایی را مطرح می کند که توان پاسخگویی به آنها را ندارد و از آنجا که خود فیلسوفان هم در مقام پاسخگویی همراهی نیستند ، حاصل فلسفه بسا که سر خوردگی ، شکاکیت و بدگمانی باشد و نهایت اینکه فلسفه تماماً باطل است و بس ۹

حقیقت این است که پرسشهای فلسفی پرسشهایی مهم ، اساسی و عمیق و در عین حال دیرپاب هستند و لذا تفاوت پاسخها و آراء فیلسوفان امری طبیعی است و نباید آن را دلیل نقض فلسفه تلقی کرد. در نظر هگل ، دستگاههای فلسفی پی در پی ، فلسفه بودن یکدیگر را نقص نمی نمایند و نیز جارابر یکدیگر تنگ نمی کنند بلکه مکمل یکدیگر هستند . ۱۰

وی منکر فلسفه را مثال کسی می داند که جوای میوه است ، اما گیلان ، گلابی و انگور را به صرف اینکه گیلان ، گلابی و انگورند ، میوه نمی شمارد و همچنان در پی آن می گردد . ۱۱ آنانکه معتقدند چیزی به نام فلسفه وجود ندارد به نام کدام دانش چنین ادعایی می کنند؟ آیا این رای آنان خود بر اعتقاد شان به نوعی فلسفه و پیش فرضهایی خاص دلالت ندارد ! بدیهی است که پاسخ این پرسش مثبت است و چنانکه ارسطو گفته است : انسان یا باید فلسفه پردازی کند یا نباید به فلسفه پردازد که باز هم مجبور است فلسفه پردازی کند و در واقع به استدلالهای پرطمطراق فلسفی متوسل شود تا اثبات کند که فلسفه وجود ندارد ۱۲ حتی آنگاه که سخن از پایان فلسفه به میان می آید ، فیلسوفی پیدا می شود و در صدد بر می آید تا پایان فلسفه را دوباره تفسیر کند که خود نشان از بالندگی آن است ۱۳ به هر حال هر کسی فی الجمله فلسفه ای دارد خواه صریح و آگاهانه و یا مبهم و ناشناخته حتی اگر اصرار ورزد که او را با فلسفه سروکاری نیست یا پرداختن به آن اتلاف وقت است این طرز تفکر خود نوعی فلسفه است ۱۴

باید توجه داشت که اختلاف نظر فیلسوفان بیش از آنکه ناقض فلسفه باشد ، دلالت بر تحقق آن دارد . بعلاوه ، در خصوص اختلافهای فلاسفه بیش از حد مبالغه شده است و علتش هم این است که معمولاً بحثها و مناقشات روی نکاتی تمرکز می یابد که مورد اختلاف است و این امر، اختلافها را بزرگتر از آنچه هست نشان می دهد و اگر از موضوعات مورد توافق فلاسفه ، فهرستی تهیه شود ، احتمالاً فهرست بلند بالایی خواهد شد. قطع نظر از این مطلب ، در حوزه های هنر، دین ، اخلاق ، سیاست و اقتصاد هم اختلاف نظر وجود دارد ولی هیچکس وجود این اختلافها را دلیلی بر بی اهمیتی موضوعاتشان ندانسته ، مطالعه آنها را منع نمی کند. بلکه حتی حاکی از اهمیت آنها می داند. با این توصیف چرا فلسفه مستوجب مزمت باشد؟! شاید گفته شود که این مطلب تنها بر شمردن معضلات سایر معارف است نه ذکر مزیت فلسفه و در واقع پاسخی نقضی است نه حلی. به عنوان پاسخ حلی شاید بتوان گفت که وجود اتفاق نظر بیشتر میان دانشمندان علوم طبیعی به این دلیل است که موضوعات مورد تحقیق آنها ملموس و قابل اندازه گیری است ولی سروکار فلسفه با اموری است که ملموس و قابل اندازه گیری با متر ، ترازو و نظایر آن نیست و لذا نباید همانند ارقام حساب منتظر پاسخهای ساده و بسیطی بود و از اینجاست که اختلاف برمی خیزد و توقعی جز این نمی توان داشت . ۱۵

برخی معتقدند که فلسفه، علمی مستقل و دارای موضوع خاص و مجزایی نیست بلکه وظیفه اش صرفاً هماهنگ کردن سایر رشته های دانش جهت مرتبط ساختن علوم در یک کل واحد است، همانند نسبت حکومت مرکزی با ادارات تابعه اش، جز اینکه فلسفه قدرت خاصی ندارد. لازمه ای چنین نظری این است که موضوعات فلسفه همان موضوعات علوم باشند حال آن که می بینیم موضوعات مورد بحث در فلسفه ماهیتاً فلسفی هستند به گونه ای که نه علم واحد و نه کل واحدی از علوم توان پاسخگویی به آنها را دارد. ۱۶.

مطابق تصویری جدید تر و رایج تر از فلسفه، تمام مسائلی که تاکنون جزء هیچ یک از علوم در نیامده اند موضوع کار فلسفه اند. در واقع دانش انسان همچون درختی است که تنه یا ساقه اصلی آن را فلسفه تشکیل می دهد و سایر علوم، شاخه های آن محسوب می شوند. هرگاه دانشی به قدری که برای استقلال کافی باشد، پیشرفت کند، از ساقه اصلی جدا شده، موضوع جداگانه ای می شود. به عبارت دیگر فلسفه به منزله پدر علوم است و هر اندازه که رشته های علوم رشد و تکامل یابند مانند فرزندان که بالغ می شوند از تحت نفوذ و قیومیت فلسفه خارج و مستقل می گردند. بدین ترتیب مجموع موضوعاتی که دانش انسان درباره آنها به صورت مبهم و ابتدایی است و علمی هم تکفل آنها را به عهده ندارد، فلسفه را تشکیل می دهد.

این تصور حاصل یک اشتباه در خصوص کاربرد لفظ فلسفه است. این گروه گمان کرده اند که در گذشته علوم واقعاً جزء یک علم و فن به نام فلسفه بودند و استقلال لازم را نداشتند حال آنکه در همان زمان استقلال هر یک از علوم ریاضی، طبیعی و غیره محرز بود با این تفاوت که واژه فلسفه در گذشته مترادف لغت ((معرفت)) بود و لذا همه امور را در بر می گرفت اما بعداً معنای مصطلح این کلمه تغییر کرد و به بخش خاصی از دانش یعنی متافیزیک اطلاق شد، مانند واژه فارس که زمانی برای کل ایران به کار می رفت و اکنون در معنای محدود تر برای اشاره به قسمتی از کشور اصطلاح شده است و همچنان که این تغییر اصطلاح به معنای تجزیه واقعی ایران نیست، تغییر اصطلاح مذکور هم مستلزم تجزیه فلسفه و جدا شدن علوم از آن نیست. بلکه صرفاً یک تغییر اصطلاح است. افرادی چون استیسی بدون توجه به کاربرد متفاوت اصطلاح فلسفه، اصل اشکال را پذیرفته، بدین صورت پاسخ می دهند که فلسفه در گذشته به خطا از مسائل بسیاری که واقعاً فلسفی نبودند، انباشته شده بود و آن مسائل به تدریج کنار گذاشته شده و در حوزه های مناسب خود جای داده شده اند اما مسائل فلسفی هسته خاصی دارد که بنا به طبیعتش فلسفی است و علمی نیست، به همین سبب هیچگاه در قلمرو علوم خاص قرار نخواهد گرفت و در واقع چنین نیست که با جدا شدن تدریجی علوم چیزی به نام فلسفه باقی نماند. اشتغال فلسفه جستجوی اصول غایی است و سعی فلسفه بر آن است که برای پاسخگویی به پرسشهای غایی، کل معرفت را تاکنه زمینه های آنها دنبال کند مثلاً اگر درباره اصول اولیه هر موضوعی تأمل کنید، معمولاً خواهید دید که اینها در واقع به هیچ وجه اصول غایی و اساسی نیستند بلکه می توان به جای جلو رفتن بر اساس آنها، به عقب برگشت و اصول غایی دیگر را سراغ گرفت که مبنای آنهاست. به عنوان نمونه، در مقام پاسخ به چستی بنیاد اصول موضوع هندسه و اینکه آیا مقدم بر تجربه ذهن هستند، در قلمرو فلسفه هستیم. ۱۷.

در تصور عصر جدید، تمایز فلسفه با سایر هنرها و علوم در روش فلسفه است نه در موضوع آن. بدیهی است که این نظر ناشی از تصور یا دو شمردن فلسفه است. چه، طبق این رای فلسفه مستقلاً و به حساب خود سهمی در فهم ایجابی جهان ندارد بلکه نقشی کاملاً سلبی دارد و آن هم عبارت از رفع مانع از سر راه پیشرفت فهم است نیروی محرک پیشرفت همانا علم است و اهتمام فلسفه تنها زدودن خطبهای زبان شناختی و به عبارتی رفع زیاده های فرا راه معرفت است معرفت اصیل را دانشمندان از طریق شیوه های تجربی و مشاهدتی کسب می کنند

وزبان هم ابزاری برای این روند است و البته مانند هر وسیله دیگری ممکن است به تدریج دچار معایبی گردد که معایب خاص آن همان تناقضات منطقی است. بنابراین همچنانکه مثلاً یک مکانیک به رفع اموری از قبیل گرفتگی کاربراتور اتومبیل می پردازد، فیلسوف هم از حیثه سخن رفع تناقض می کند. حتی آنجا که به معرفت شناسی می پردازد در حال بازسازی ابزار خود است و پس از آن باید به کار مهمترش بازگردد که عبارت است از روشن کردن مفاهیمی که به نظامهای دیگر یعنی نظامهای غیر فلسفی تعلق دارند. ۱۸

افرادی چون گیلبرت رایل معتقدند که فلسفه چیزی جز یک مهارت و دانست چگونگی انجام دادن کارها (know-how) نیست و نمی تواند یک علم باشد کوا این نیز فکر یک فلسفه اولی را رد می کند اما قصد او این است که از یک شناخت شناسی طبیعی شده، یعنی از فلسفه ای دفاع کند که یک علم تجربی تلقی شده است و با کارهای روان شناسان، و مردم شناسان بیگانه نیست، و در عین حال او از تجدید نظر در مفاهیم و بازسازی گفتارها و تهذیب و اصلاح آنها رو نمی گرداند. ۱۹

این تصور تحت تاثیر پیشرفت علوم تجربی و اصالت دادن به معرفت تجربی است و با توجه به اینکه تجربه محض از ضعف عدم قطعیت و کلیت رنج می برد، دچار مشکل است و نظر به اینکه فلسفه به موضوعاتی می پردازد که اساس و ماهیت فلسفی دارند، فائل شدن به نقش سلبی برای فلسفه وجهی ندارد.

۴-فایده و ارزش فلسفه: با اینکه فلسفه پرسشهای فراوانی مطرح می کند و به پاسخهای کمتری دست می یابد و شکوک فراوانی بر می انگیزد، چه عاملی انسانها رابه سوی آن سوق می دهد؟ این عامل همان میل طبیعی دریافت معرفت بخاطر خود معرفت و در واقع حس کنجکاوی و حقیقت جویی انسان است. چه، فلسفه پرسشهای بزرگی فراراه می نهد که دست کم می توان به متحمل ترین پاسخ ممکن دست یافت. البته این مهم فایده قریب و بی واسطه این دانش است. ۲۰ معرفت فلسفی فواید مع الواسطه و معنوی هم دارد، شوق و علاقه انسان رابه تفکر نظری درباره عالم زنده نگه می دارد و طرق ممکنه متعددی را القاء می کند. فکر را توسعه داده، آن را از عادت رایج و عقل متعارف رهایی می بخشد و نخوت حاصل از جزم اندیشی را زایل می کند. ۲۱ فلسفه حتی به عنوان تمهیدی برای زندگی ارزش خاص خود را دارد، چرا که هوش را تشحیذ می کند، قوای استنتاجی را به کار می اندازد، تعصبها را از بین می برد و عادت بررسی کردن همه مسائل را با ذهن باز به انسان می آموزد و بدین وسیله شخصیت او را پرورش می دهد تا مستقل از تأثیر و تسلط نفس، بی طرفانه بیندیشد و حقایق و امور واقع را از خیالات واهی تمیز دهد. ۲۲ و در پرتو آن موضع صحیح را در زندگی خود برگزیند. رشته های دانش و فرهنگ، روی هم رفته محصولات روح انسان است و در واقع انسان خودش را در همه آنها آشکار می کند. فلسفه هر عصری مبنای تفکر و فرهنگ مردم آن عصر است و فرهنگ آن زمانه را به انتزاعی ترین صورتش متبلور می کند. بنابراین فلسفه کلید فهم هر عصری است. به عنوان مثال فلسفه پراگماتیسم یا عمل گرایی آمریکا تمام فعالیتهای والای انسانی نظیر دانش، هنر و دین راتابع مقاصد صرفاً عملی قرار می دهد. یعنی بر اساس ارزش آنی آنها درباره نشان قضاوت می کند و از سوی دیگر روحیه و تمدن بازرگانی مسلط مردم آمریکا را به طور کامل منعکس می کند. بدین ترتیب فلسفه عضوی از اندام فرهنگی انسان و یکی از جنبه های طبیعی روحیه او است نه چیزی به کلی بریده از سایر شاخه های دانش و جدا افتاده از امور زندگی معمول و نه بازیچه بیکاره تنی چند مفضل و منزوی. هر چند گرایشهای هر عصری در قالب ادبیات و هنر به نمایش در می آید اما به صورت متبلور و پیراسته شده به اصول اساسی خود در فلسفه مشاهده می شود و لذا فلسفه شاه کلید فرهنگ انسانی است و نهایتاً بدون توجه به آن درک کامل تلاشهای عظیم روحی انسان و به عبارت دیگر درک کامل خود زندگی ممکن نیست. ۲۳

۵- سیر فلسفه در غرب: فلسفه به عنوان شاخه‌ای مدون از معرفت در برابر شکاکیت سوفسطائیان در یونان باستان بوجود آمد و متفکران آن حوزه قائل به اصالت واقع بودند به این معنا که جهان را به همان صورتی که ادراک و دریافت می‌شد، واقعی و مستقل از ذهن می‌شمردند و توانشهای عقل را قادر بر درک ماهیت جهان می‌دانستند. در قرون وسطای مسیحی هم وضع به همین منوال بود با این تفاوت که حکمای مدرسی، نگرش یونانیان را در باب سامانمندی و انتظام جهان با نگرش اهل کتاب که خداوند را مقنن می‌دانستند، جمع کردند. به نظر آنان نحوه کار هر چیز با جا و منزلتی که در طرح جامع آفرینش داشت، مربوط بود. مقصود و مطلوب اصلی چنانکه در علم هست به توصیف، پیش بینی و مهار پدیده محدود نمی‌شد بلکه درک معنایی بود که هر جزء در رابطه با کل و در درجه اول با خداوند داشت. قرن‌ها بود که کلیسا آراء و افکار بعضی از فیلسوفان را به عنوان عقاید مذهبی ترویج کرده بود و مسیحیان هم آنها را به عنوان اموری یقینی و مقدس پذیرفته بودند. نظریه کیهانی ارسطویی و بطلموسی از جمله آنها بود که کپرنیک آن را واژگون کرد و سایر دانشمندان بی غرض هم به بطلان آن پی بردند. مقاومت های تعصب آمیز کلیسا هم اثر معکوس بخشید این دگرگونی اندیشه ها و فرو ریختن پایه های فکری و فلسفی موجب بروز یک بحران روانی در بسیاری از دانش پژوهان گردید و چنین شبهه ای را در اذهان پدید آورد که از کجا معلوم سایر عقاید ما هم باطل نباشد و روزی بطلانش آشکار نگردد؟ چگونه می توان مطمئن بود که تصویر طبیعی خارجی که به کلی با تجربه ما از جهان فرق دارد حقیقت یا واقعیت را چنانکه در نفس الامر هست توصیف می کند؟ ذهن چگونه می تواند از خود خارج شود و طبیعت را بشناسد؟ آیا علم جهان را چنانکه هست وصف می کند یا فقط نظم و ترتیب مناسبی به تجربه های ما می دهد؟ بدین ترتیب پس از سوفسطائیان یونان، مرحله دیگری از شک گرایی در پایان قرون وسطی و شروع رنسانس پدید آمد. ۲۴

دکارت با شک دستوری خود که به یقین منتهی می گردید به مقابله با آن برخاست. او پیروانش معرفت یقینی را ممکن دانستند. آنها با مغشوش و غیر قابل اعتماد شمردن تاثیرات حسی، معتقد بودند که معرفت حقیقی همانا درک و دریافت ذهن از مفاهیم فطری است و نمونه اعلی و اتقن معرفت را ریاضی تشکیل می دهد که دارای استدلالهای یقینی، جامع و پیشینی است و از حقایق بدیهی استنتاج می شود. بر خلاف دکارت، بیکن بر جنبه مشاهده‌تی علم تاءکید کرد و لاک هم نخستین تنسیق سنجیده از اصالت تجربه را به دست داد. او با قاطعیت می گفت که ذهن حامل هیچگونه تصور یا مفهوم فطری نیست بلکه لوح سفید نا نوشته ای است که حواس آثار خود را بر آن می نگارند ۲۵ این دو جریان موسوم به عقل گرایی و حس گرایی که از زمان رنسانس آغاز شده بود توسط فیلسوفان بعدی پی گرفته شد. در تداوم کار دکارت، کانت در عین پذیرفتن داده های حسی و مقولات پیشینی، فا همه را موثر و ضروری شمرد او ما بعدالطبیعه را در اثبات موضوعات اصلی خود همچون خدا، اختیار و بقای نفس عاجز دانست و کوشید آنها را از طریق عقل عملی و اخلاق اثبات کند اما بدلیل عدم ارتباط مقولات فا همه با خارج عملاً نتوانست معرفت را ثابت کند و نتیجه آن ایده آلیسم و شکاکیتی بود که فیلسوفان بعدی از فلسفه او بدست آوردند و در واقع فیلسوفان بعدی آلمان کوشیدند تا با نوعی مایه های عرفانی و بیانی شاعرانه مشکلات فلسفه او را برطرف کنند.

جریان حس گرایی لاک توسط هیوم پی گیری شد او تنها معرفت مطمئن را معرفت حاصل از تاءثیرات حسی می شمرد و تحت تاءثیر آراء فلسفی او بود که حس گرایی و اصالت تجربه به صورت جریان غالب در میان فیلسوفان غرب در آمده، در قرن نوزدهم نیز با تخطئه کامل فلسفه ارسطویی، در بستر علم جدید فلسفه ای جدید همچون یکی از فرآورده های جنبی پژوهش علمی پدید آمد. فلسفه ای که از یک سو تکیه بر نتایج علوم داشت و از

سوی دیگر می‌کوشید با استنباط یک سلسله قواعد کلی و عمومی از نتایج علوم، از قلمرو و هر یک از آنها پیش‌تر رود، عمومی‌تر گردد و بدین وسیله به پرسشهای ماهیتاً فلسفی پاسخ گوید. ۲۶. پوزیتو سیت‌های منطقی هم تحت تأثیر آراء هیوم، معنا داری و قابل اعتنا بودن گزاره‌ها را منوط به تحقیق‌پذیری تجربی دانستند و هرگونه متافیزیک را باطل شمردند در ادامه این جریان فیلسوفان تحلیل زبانی پدید آمدند که وظیفه اصلی فلسفه را کند و کاو در زبان - که مفاهیم آن حاصل از تجربه جمعی و مستمر مردم است - شمردند. تا مقولات متافیزیکی و غیر تجربی‌ای را که در جریان تعامل زبانی انسانها به غلط موجود شمرده می‌شوند. کشف و خارج گردند. در ادامه این روند به دلیل مشکل کانونی تجربه که فقدان ضرورت، قطعیت و کلیت است، در نهایت تفکر انتقادی پوپری به جا ماند که در عین نا معتبر شمردن تمام منابع شناخت و بنابراین با نداشتن مبنای معرفتی محکم، صرفاً به نقد نظریه‌ها دل خوش کرده است و بدیهی است که حاصلی جز شکایت مطلق ندارد. بدین ترتیب فلسفه غرب که از شکایت سوفسطایی آغاز شده بود و در شروع رنسانس و عطف توجه از وجود شناسی به معرفت شناسی یکبار دیگر هم آن را تجربه کرده بود، نهایتاً در گرداب شکاکیت در غلطید. این در حالی است که فلسفه در حوزه دیگر یعنی جهان اسلام توسعه یافت و به صورت فلسفه‌ای منسجم و یقین آور جلوه کرد.

۶- سیر فلسفه در جهان اسلام: فلسفه یونانی در قرون اولیه اسلام از طریق نهضت ترجمه به جهان اسلام راه یافت. فیلسوفان مسلمان و مخصوصاً اهل تشیع پس از یک دوره ترجمه و شرح، دست به ابداعات فراوانی زدند و فلسفه یونانی را کم‌وکیفاً توسعه دادند آنها در بدو آشنایی با معارف یونانی آن را به معنای مطلق دانش عقلی در برابر دانشهای نقلی به کار می‌بردند و طبعاً در نظر آنان فیلسوف به کسی اطلاق می‌شد که جامع تمام علوم عقلی آن زمان اعم از مابعدالطبیعه یا الهیات، ریاضیات، طبیعیات، سیاسیات، اخلاقیات و منزلیات باشد و در واقع عالمی عقلی مطابق با عالم عینی باشد. فلسفه در این تعبیر لغتی عام و اسم جنس برای تمام علوم عقلی بوده، عنوان علم خاصی نیست تا بتوان آن را تعریف کرد. ۲۷. فیلسوفان مسلمان ملاحظه کردند که میان علوم متعددی که عنوان کلی فلسفه بر آنها اطلاق می‌شد، یک بخش از امتیاز خاصی برخوردار است. همان که از آن با نامهای فلسفه اولی، فلسفه علیا یا اعلی، علم کلی و الهیات تعبیر می‌شد. امتیاز این بخش در این است که از علوم دیگر برهانی ترویجی تراست و در عین حال بی آنکه به آن علوم نیازمند باشد احتیاج آنها را در اثبات موضوعات و اصول موضوعه شان برطرف می‌کند و از همه آنها کلی‌ترین و عامتر است. واژه فلسفه در اصطلاح خاص به همین شاخه از معرفت اطلاق می‌گردد و فلسفه عبارت بود از علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعین خاص دارد مثلاً حجم، کم، کیف، گیاه و غیره است. ۲۸.

مبادی فلسفه نیازی به تبیین در علوم دیگر ندارد. در قسمت مبادی تصویری یعنی شناخت و تعریف موضوع و نیز تعریف موضوع مسائل، موضوع فلسفه که وجود یا موجود باشد، بدیهی و بی نیاز از تعریف است و موضوع مسائل آن هم نظیر هر علم دیگری در صدر هر مبحثی تعریف می‌شود. در قسمت مبادی تصدیقی یعنی تصدیق وجود موضوع و تبیین اصولی که در آن مورد استفاده قرار می‌گیرد، وجود موضوع فلسفه نیازی به اثبات ندارد زیرا اصل هستی بدیهی است و دست کم هر کس به وجود خود آگاهی دارد و اما اصولی که در آن به کار می‌روند قضایای بدیهی همچون اصل محال بودن تناقض و نظایر آن است که احتیاج به اثبات ندارند. فلسفه به اصول نظری موسوم به اصول موضوعه نیازی ندارد و در نتیجه در هیچیک از مبادی خود محتاج علوم دیگر نیست. ۲۹.

فلسفه در اصطلاح خاص یا همان مابعدالطبیعه، علمی است که درباره کلی‌ترین مسائل هستی که مربوط به هیچ موضوع خاصی نیست و در عین حال به همه موضوعات هم مربوط است بحث می‌کند. علمی است که همه

هستی را به عنوان موضوع واحد مورد مطالعه قرار می‌دهد. بدین جهت است که گاه گفته می‌شود فلسفه علم به اعیان اشیاء چنانکه هستند به قدر طاقت بشر است.

این علم که از آن به الهیات هم تعبیر می‌شود در درون خود به دو بخش الهیات بالمعنی الاعم یا امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص تقسیم می‌گردد. اطلاق الهیات بر بخش اخیر بدین جهت است که موضوع آن را خدا و عقول تشکیل می‌دهد که منزله و به اصطلاح، ((بشرط لا)) ی از ماده هستند. اما اطلاق الهیات بر امور عامه بدین لحاظ است که مباحث آن اگر چه مشروط به غیر مادی بودن نیست، به مادی بودن هم مشروط نشده است بلکه غیر مشروط و ((لابشرط)) از ماده است. لذا وقتی در کل گفته می‌شود که فلسفه اولی از امور ((مجرده)) بحث می‌کند، همین معنا مورد نظر است. یعنی امور غیر مشروط به ماده نظیر وحدت و کثرت، وجوب و امکان و امتناع، حدود و قدم، علت و معلول و نظایر آن. ۳۰

آنچه گذشت جوهره فلسفه مشائی است که کم و بیش در نظامهای فلسفی بعدی هم دیده می‌شود. در جهان اسلام در کنار فلسفه مشاء، فلسفه دیگری تحت عنوان فلسفه اشراقی پدید آمد. این فلسفه نیز همان دغدغه فلسفه رایج راداشت اما روش برهانی را کافی نمی‌دانست و در کنار آن تصفیه باطن و استفاده از شهود را هم ضروری می‌شمرد. بانی این نظام فلسفی یعنی شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق، بسیاری از مطالب مشائیان را تکلفات بیهوده و ضایع کننده وقت به شمار می‌آورد و ظهور این گونه مباحث را موجب قطع حکمت و انسداد راه ملکوت می‌دانست. او فلسفه ای پدید آورد که از دو ابزار برهان و شهود بهره می‌گیرد و در اصل اشراق حق است و بدین لحاظ حکمت اشراقی نام می‌گیرد. سهروردی از این فلسفه با عناوین با رقه نورانی سکینه الهی، خمیره ازلی و خطب عظیم هم تعبیر کرده است. حکمت اشراقی، مشاهده ای وجدانی و معاینه ای عرفانی است که به وسیله آن حقیقت وجود و در واقع حقیقت نورچنانکه هست برای انسان پدیدار می‌گردد. لفظ اشراق نیز همانطور که در عالم محسوس دلالت بر فروغ بامدادی و لحظه ای دارد که در آن سپیده صبحگاهی در نخستین پرتو خورشید پدیدار می‌شود، در آسمان معقول جان نیز دلالت بر لحظه ای دارد که در آن نور مجرد معرفت به پیدایی می‌گراید. ۳۱ این فلسفه به رغم داشتن رگه های عرفانی و نزدیکی با درون و عواطف انسان، پس از شیخ اشراق چندان مورد اقبال فیلسوفان قرار نگرفت و شاگردان کمی رابه خود جذب کرد. البته علت اصلی افول فلسفه به ماهیت روش اصلی تحقیق آن شهود مربوط می‌شود که چندان روشن و ضابطه مند نیست. به هر حال این نظام فلسفی به نوبه خود تلاش برای شناخت اعیان اشیاء بود.

فلسفه در جهان اسلام نهایتاً به حکمت متعالیه ختم می‌گردد. حکمتی که اکنون جریان غالب فلسفی را تشکیل می‌دهد و مطالعه مهمترین آثار مشائی نظیر اشارات و شفای بو علی صرفاً به عنوان مقدمه ورود به این حکمت صورت می‌گیرد. حکمت متعالیه صدرایی در حقیقت نقطه تلاقی چهار روش فکری کلامی، مشائی، اشراقی و عرفانی است و از مفاهیم قرآنی هم بهره دارد. البته نباید آن را فلسفه ای انتقادی محسوب کرد بلکه نظام فلسفی خاصی است که در سراسر آن برهان حکمفرما است. این فلسفه که توسط صدرالمتالهین شیرازی پدید آمد با طرح صریح اصالت وجود و تحول مسائل اساسی فلسفه به نتایج بسیار مهمی نایل آمد.

به هر حال فلسفه در جهان اسلام با برخورداری از معنای مشخص و واحدی در معرفت شناسی که همان برهان باشد، خصلت وجود شناختی خود را نیز حفظ نموده است و فلسفه یونانی را که از حدود دویست مساله تجاوز نمی‌کرد کم‌وکیفیت‌تقویت کرده، در نظامی منسجم به حدود هفتصد مساله عقلی رسانید. ۳۲ و با برخورداری از پویایی لازم از سقوط در ورطه شکاکیت هم مصون ماند.

۷- روش تحقیق فلسفه : با وجود پیشرفتهای عظیم در شاخه های مختلف دانش بشری که در پرتو روشهای مناسب تحقیق حاصل شد، گاه مشاهده می شود، که در مورد حقانیت و کار آیی روش تحقیق، شبهه می شود، بدین صورت که روش پژوهش چه فایده ای می تواند داشته باشد؟ زیرا به فرض که روش را به کار بندیم، از کجا بدانیم که این روش، اعتماد پذیر است؟ خودش نمی تواند اعتماد پذیریش را مسجل کند. لذا روش دیگری باید تا آن را تضمین نماید اما باز همان ایراد وارد است و همینطور ادامه می یابد و به تسلسل می انجامد. بنابراین نمی توان یقین داشت که روش پژوهشمان درست و استوار است و لذا حق نداریم نتایج حاصل از آن را شناخت بخوانیم.

به عنوان یک پاسخ می توان از کلام اسپینوزا استفاده کرد که می گفت : ماده دارای همان حالی است که ساختن ابزارهای مادی، و می توان به طریقی مشابه درباره اش حجت آورد زیرا برای برزیدن آهن به چکش نیاز است و چکش در میان نیست مگر آنکه ساخته شود ولی برای ساختن به چکش و ابزارهای دیگری نیاز است و به همین ترتیب .

بدین ترتیب تلاشی بیهوده است که بخواهیم ثابت کنیم که آدیان قدرت برزیدن آهن را ندارند. زیرا واقعیتی انکار ناپذیر است که انسانها البته ساختن ابزارهای آهنی را دارند و واقعیتی است که آنها دارای شناخت و روش معتبر حصول شناخت هستند. ۳۳ بیت معروف مولانا می تواند بیان خلاصه ای از این پاسخ را هم بدست دهد :
آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب ۳۴

در مقام پاسخ دوم شاید بتوان گفت همچنانکه در نظر مبنا گرایان تصورات و تصدیقات به مفاهیم واحکام بدیهی منتهی می شود، روشهای تحقیق فعلی هم به روش بسیط و ذاتی ذهن ختم گردد . یعنی حرکت برای حصول روشهای پیشرفته بر مبنای روش ذاتی ذهن آغاز شده و نهایتاً به روشهای توسعه یافته تر رسیده باشد. نظیر آنچه قبلاً گفته شد مبنی بر اینکه منطقی که قواعد درست اندیشیدن را بدست می دهد از سیستم ذاتی ذهن اخذ گردید و سپس قیاسات شرطی، موجهات و اصول دیگر که شاید اذهان مردم نیازی به استفاده از آنها پیدا نکند، بر آن افزوده شده است.

روشی که پژوهشهای فلسفی بر اساس آن صورت می گیرد، روش عقلی و برهانی است. چه، فیلسوف ما بعد الطبیعی جامه های خاص پدیده ها را از تشنشان بر می کند و ریشه همه نموده ها را در اصل ((بودن)) جستجو می کند . تقسیم بندیهای تنگ علمی و حسی را کنار می زند و به فراخ ترین تقسیم بندیهای ممکن که چیزی از آنها بیرون نمانده باشد، دست می یابد و در واقع هر امری را تا آنجا ریشه یابی می کند که به وجود عریان منتهی شود و حکمش را در این پهنه فراخ بدست می آورد . ۳۵ روشن است که پیمودن این راه جز با ابزار عقل و برهان ممکن نیست. به همین دلیل است که فلسفه مخصوصاً در ترد فیلسوفان مسلمان علمی مبتنی بر پایه مبادی عقلی و یقینی محسوب می شود و جوهره ی آن را بررسی های عقلانی قطعی و جزمی تشکیل می دهد و چون و چرا درباره جوهره عقلی آن و تردید در کسب نتایج یقینی به مشابه شبهه در بدیهیات به حساب می آید.

تأکید فیلسوفان مسلمان بر قطعیت روش عقلی و باز نکردن بخشی مستقل در فلسفه در مورد روش پژوهش فلسفی، بدین جهت است که آنان حجیت روش عقلی را در مباحث حجت و صناعات خمس منطقی، اثبات شده و پایان یافته می دانند . زیرا در مباحث حجت و صورت استدلال، ضمن اثبات ظنی بودن استقراء و تمثیل که بدیل های قیاس عقلی هستند، یقین آور بودن قیاس را خصوصاً در شکل اول که بدیهی الانتاج است، اثبات می کنند و در مرحله بعد در مباحث صناعات خمس، قیاس برهانی را که به لحاظ صحت ماده و مقدمات، از یقینات تشکیل

می‌گردد، تنها حجت یقین آور می‌شمرند و در نتیجه حجیت روش پژوهش فلسفی که همانا برهان باشد در منطق اثبات می‌گردد و این مطلب که پژوهش فلسفی باید صرفاً مبتنی بر روش عقلی و برهانی باشد، مفروغ عنه شمرده می‌شود و دیگر در فلسفه مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

۷-۱-۱- برهان: برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی تشکیل می‌شود و تصدیق جازم افاده می‌کند و نتیجه آن واقعاً با نفس الامر مطابق است. * خواجه نصیر طوسی می‌گوید: (برهان قیاسی بود مولف از یقینات تا نتیجه یقینی از او لازم آید با لذات و با اضطرار، چه لازم از مقدمات یقینی (به لحاظ ماده) که مولف باشد به تالیف یقینی (به لحاظ صورت) با لذات و اضطرار هم یقینی بود). ۳۶

منظور از یقینی در اینجا، اعتماد مطابق با واقعی است که نقیض آن محال باشد. * یعنی همراه با اعتقاد به مضمون قضیه، اعتقاد دیگری - بالفعل یا به صورت قوه نزدیک به فعل - وجود داشته باشد به اینکه نفی و بطلان مضمون آن قضیه ممکن نیست به صورتی که زوال این اعتقاد دوم محال باشد. * چنانکه خواجه بر آن تاکید دارد: ((و یقینی چنانکه گفتیم اعتقادی بود جازم مطابق و اعتقاد جازم مرکب بود از تصدیق مقارن تصدیقی دیگر به امتناع نقیض تصدیق اول...)) ۳۷.

۷-۱-۱- مبادی برهان: مقدمه هر قیاسی یا بدیهی است و یا نظری و اگر نظری باشد لزوماً به بدیهی منتهی خواهد شد زیرا در غیر این صورت آن مقدمه نظری هرگز معلوم نمی‌شود و در نتیجه نمی‌تواند مقدمه قیاس و واسطه برای معلوم شدن قضیه دیگر باشد. مقدمات بدیهی برهان را که خود بخود معلوم هستند، مبادی برهان می‌نامند و نظر به اینکه این مقدمات، یقینی هستند به آنها قضایای یقینی یا یقینات هم گفته می‌شود. یقینات عبارتند از: اولیات، محسوسات، مجربات، متواترات، حد سیات و فطریات.

اولیات: قضایایی هستند که عقل از پیش خود و بدون نیاز به امری خارج از قضیه و بلکه به صرف تصور موضوع و محمول مفاد آن را تصدیق می‌کند مانند: ((اجتماع نقیضین محال است))

محسوسات: قضایایی هستند که عقل برای تصدیق آنها علاوه بر تصور موضوع و محمول به وساطت حس هم نیازمند است. محسوسات دو قسم دارد: محسوسات ظاهری که از طریق حواس پنجگانه حاصل می‌آیند مانند قضیه ((آفتاب روشن است)) و محسوسات باطنی یا وجدانیات که محصول علم حصولی انسان نسبت به احوال نفسانی اوست مانند علم هر انسانی به اینکه درد دارد.

مجربات یا تجربیات: قضایایی هستند که عقل به واسطه تکرار مشاهده حسی به آنها حکم می‌کند مانند ((هر فلزی در اثر حرارت منبسط می‌شود)).

متواترات: قضایایی که حکم در آنها به واسطه حدس قوی که درجه پائین از الهام است، صورت می‌گیرد. مانند ((نور ماه از خورشید است)). *

فطریات: قضایایی هستند که حد وسط و قیاس آنها همراهشان در ذهن تحقق می‌یابد و نیازی نیست که عقل آنها را از مقدمات دیگر کسب کند مانند ((دو نصف چهار است)) ۳۸

به نظر، از میان شش قسم مذکور اولیات و وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری اند واقعاً بدیهی باشند و مابقی صرفاً قریب به بدیهی هستند. ۳۹ یعنی اگر چه به مقدمات متوالی دیگر تکیه ندارند ولی دست کم مبتنی بر بدیهیات اولیه اند. *

۷-۱-۲- **شرایط مقدمات برهان:** مقدمات برهان برای اینکه یقینی باشند باید شرایطی داشته باشند که مهمترین آنها از قرار زیر است:

ضرورت: مقدمه برهان باید ضروری باشد یعنی مفاد آن تغییر ناپذیر باشد. ضروری باب برهان در برابر احتمال قرار دارد نه امکان ذاتی و لذا با امکان ذاتی قابل جمع است. ضروری در اینجا یعنی جهت قضیه هر چه هست تغییر نکند مثلاً اگر ضرورت، دوام یا حتی امکان باشد همچنان باقی بماند و طرف مقابل آن متصور نباشد. بدین ترتیب از قضایای ممکنه هم می توان قیاس برهانی تشکیل داد منتهی وقتی قضیه ای ممکنه است، ضرورتاً ممکن باشد و هرگز از حد امکان خارج نشود. ۴۰. بنابراین اگر مفاد قضیه ای ضروری به معنایی که گذشت نباشد از درجه یقین ساقط و از حوزه برهان خارج خواهد بود.

کلیت: مقدمات برهان باید کلیه باشند. یعنی محمول آن بر همه ی اشخاص موضوع در همه ی زمانها به نحو اولی حمل شود هر چند که موضوع قضیه جزئیه و یا مهمل باشد. بنا براین کلی در اینجا با کلی در مبحث قیاس تفاوت دارد. زیرا کلی در اینجا در برابر شخصی قرار می گیرد و کلی قیاس در برابر جزئیه و مهمله قرار دارد و بدین معناست که محمول بر همه افراد موضوع حمل می شود هر چند که این حمل در تمام زمانها و به صورت اولی نباشد. می توان گفت که کلی باب برهان کلیت زمانی است ولی کلی در باب قیاس کلیت افرادی است. ۴۱.

علامه طباطبایی در این خصوص می گوید: ((اگر مقدمه برهان کلی نباشد، زوال آن از موضوع در بعضی اوقات و یا از بعضی افراد جایز است و در این صورت به مقدمه، یقین حاصل نمی شود بنابراین به نتیجه نیز علم یقینی حاصل نمی شود و این خلف است)). ۴۲.

ذاتیت: ذاتی در اینجا اعم از ذاتی باب ایساغوجی است که فقط شامل جنس، فصل و نوع می شود و در واقع عبارت از محمولی است که در حد موضوع مأخوذ است و یا موضوع یا یکی از مقدمات آن در حد و تعریف او اخذ می شود.

اولیت: محمول قضایای یقینی علاوه بر ذاتی بودن باید اولی هم باشد یعنی در حمل آن بر موضوع نیاز به واسطه ای نباشد. به عبارت دیگر عارض ذاتی بر دو قسم است: یکی ((غیراولی)) که به واسطه ذاتی دیگر بر موضوع حمل می شود و دوم محمول ((اولی)) که بدون وساطت محمول دیگر بر موضوع حمل می شود و ملاک شناخت آن هم این است که با فرض ارتفاع هر چیز، أخذ موضوع و محمول در حد یکدیگر ممکن باشد و موضوع بتواند به آن محمول متصف گردد. ۴۳.

آنچه گذشت مربوط به شرایط برهان در مقام توصیف و تعریف است اما اینکه برهان در مقام تحقق چه وضعی دارد و اینکه فیلسوفان در مقام عمل چه اندازه توفیق یافتند که برهان صحیح با حفظ تمام شرایطش ارائه دهند، بحث دیگری است و مجال دیگری می طلبد. اما روش تحقیق دیگری که مورد تأکید فلسفه اشراقی بود، روش کشف و شهود است. این روش معمولاً به صورت سربسته مطرح می گردد و لذا جا دارد که مورد توجه بیشتری قرار گیرد.

۷-۲- **شهود:** شهود زمانی به درستی شناخته می شود که شخص خود به تجربه عرفانی نایل شود و الا توصیفات که درباره آن صورت می گیرد صرفاً دورنمایی مبهم است و حقیقت مطلب را آنگونه که هست نشان نمی دهد. با این همه مسلم است که شهود، ادراکی است که بدون واسطه هر امر ذهنی صورت می گیرد. نوعی معاینه و دیدن است و همراه با اتصال و چشیدن است نه از دور دستی بر آتش داشتن. شیخ اشراق که ابزار شهود را مطرح کرده است

، وصول به معرفت شهودی را مشروط به مقدماتی می‌داند که از جمله آنهاست : تقوی، عمل به شریعت، قرائت قرآن، پیروی از پیری که تلقین ذکر کند و دعای فراوان که برای تحقق درخواستها نظیر فکر و استدلال برای حصول مطلوب است. ۴۴.

شیخ اشراق در مقدمه کتاب ((حکمه الاشراق)) منشأ معرفت خود را اشتراق معرفی می‌کند و برهان را صرفاً مؤیدی برای آن به شمار می‌آورد. چنانکه می‌گوید: ((ولم يحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصوله بامر آخر، ثم طلبت علیه الحجه حتی الوقطعیت النظر عن الحجه مثلاً، مایشککنی فیه مشکک)). ۴۵.

یعنی مطالب این کتاب نخست برایم از طریق فکرواندیشه حاصل نشد بلکه حصول آن به واسطه امری دیگر (کشف و شهود) بوده است. سپس به طرح برهان بر آن بر آمدم. چنانکه اگر مثلاً از برهان حاصله صرف نظر نمایم، هیچ مشکلی نمی‌تواند مراد صحت آن مطالب به تردید افکند.

از کلام شیخ چنان بر می‌آید که روش پژوهش فلسفی - البته اگر بتوان فلسفی نامید - در این مکتب منحصرأ شهود است و برهان را در کسب معرفت فلسفی دخلی نیست. منتهی این فیلسوف است که پس از یافتن حقیقت از طریق شهود که هیچ شک و تردیدی هم در آن راه ندارد، به دنبال برهان می‌گردد. به عبارت دیگر فقدان برهان به معنای نادرست بودن معرفت حاصل از طریق شهود نیست. بنابراین توسل به برهان و کارکرد آن باید صرفاً برای بیان و ارائه معرفت شهودی به دیگران باشد در این صورت حکمت اشراقی به عرفان شبیه تر است تا فلسفه، زیرا سروکار فلسفه با مفاهیم است، حال آنکه شهودات شیخ اشراق و نیز عرفان، نوعی تحقق به حقیقت عینی است و از مقوله فکر خارج می‌باشد. بدین ترتیب شاید بتوان حکمت اشراقی را نوعی انتقال و گذر از فلسفه مشائی به عرفان تلقی کرد سهرودی در خصوص فکر هم تأکید دارد و مقام آن را پس از ذکر می‌داند چنانکه می‌گوید :

بستان القلوب، مجموعه رسائل فارسی ص ۹۹-۳۹۸ شماره، ص ۱۹-۱۸ ((فکر بعد از ذکر باشد و ذکر را تاثیر عظیم است)). ۴۶.

این سخن شاید چنین به ذهن متبادر شود که ذکر، ریاضت و تصفیه باطن که از سوی او مطرح می‌شود صرفاً برای حصول آمادگی نفس جهت تأمل شدید عقلانی باشد و منظور شیخ اشراق از شهود همانا شهود عقلانی و یافتن بدیهی باشد. نظیر آنچه نزد برخی فیلسوفان غرب مطرح است. به بیان دیگر نفس با اعراض از تعلقات و امور مادی، فرصت می‌یابد قوه عاقله را در حوزه علم حصولی به آسانی و با قوت به کار گیرد و در نتیجه مفاهیم را به صورت بدیهی ملاحظه کند. بدین ترتیب هم شهود در فلسفه اشراقی معنای درستی می‌یابد و هم وجه فلسفه بودن حکمت اشراقی و تمایز آن از عرفان درست می‌شود.

روشن است که شهود به این معنا با سخنان سهرودی در حکمه الاشراق و آثار دیگرش منطبق نیست و نمی‌تواند مورد قبول او باشد البته شیخ از تقدم حکمت بحثی بر حکمت اشراقی سخن می‌گوید اما منظور او هرگز تحویل و فروکاستن مشاهدات به علم حصولی نیست به این معنا که عملاً مشاهده ای در میان نباشد * شیخ در وصیت نامه خود در پایان کتاب حکمه الاشراق می‌گوید: ((فلاتمنحوه الا الهه ممن استحکم طریقه المشائین وهو محب لنور الله..... ولا یطمعن احدان یطلع علی اسرار هذا الكتاب دون المراجعة الی الشخص الذی یکون..... خلیفه عنده علم الكتاب)). ۴۷.

یعنی مطالب این کتاب را جز در اختیار اهلش که در شیوه مشائیان قوت یافته، و علاقمند به نورالهی باشد، قرار ندهید..... و هیچکس طمع نکند که بدون مراجعه به شخصی که به مقام خلافت رسیده و به دقایق و اسرار این کتاب واقف است، از اسرار کتاب آگاه شود. در کتاب ((المطارحات)) نیز می‌گوید: ((من لم یتمهرو فی العلوم البحتیه به فلا

سبیل له الی کتابی الموسون بحکمه الاشراق)) ۴۵ کلام شیخ صراحت دارد در اینکه حکمت مبحثی و مشائی برای مطالعه کتاب حکمه الاشراق لازم است ولی می دانیم که این کتاب مساوی با حکمت اشراقی نیست بلکه صرفاً بیانی از حقایق مشهود است که بصورت برهانی و علم حصولی ارائه شده است و لذا برای فهم آن، دانستن حکمت بحثی لازم است نه اینکه شهود، صرف تأمل عقلانی باشد و یا برهان مقدم بر شهود باشد و برای حصول کشف و شهود به قوت برهانی نیاز باشد. زیرا چنانکه گذشت او وصول به اسرار و رموز این حکمت را تحت راهنمایی پیروی که به مقام خلافت رسیده باشد، می داند و روشن است که این راه، راه مفهومی و علم حصولی نیست * بعلاوه مطابق آنچه پیش تر از مقدمه حکمه الاشراق گذشت، برهان، مؤخر از شهود و صرفاً برای تأیید شهود است و فقدان آن هم از یقین حکیم اشراقی نمی کاهد *

معمولاً گفته می شود که فلسفه اشراقی با دو ابزار عقل و برهان و قلب و شهود به تحقیق می پردازد اما کیفیت هماهنگی آن دو چندان روشن نیست. ممکن است کسی اشکال کند که اگر شهود از نوع علم حضوری و بی واسطه است، دیگر خطا و تردید در آن راه ندارد و در این صورت نیازی به برهان نخواهد بود. زیرا یقینی که قرار است از طریق برهان حاصل شود، قبلاً به نحو کاملتر از طریق شهود و علم حضوری حاصل شد و بدین ترتیب یقین برهانی تحصیل حاصل است. همچنین اگر در فلسفه اشراقی یافت شهودی تنها در صورتی که مورد تأیید برهان باشد، معرفت محسوب می شود، دیگر اصالت با برهان خواهد بود و بدین ترتیب شهود و استشراحتها در مقام شکار و کسب حقایق به کار می آید و اعتبار آن منوط به این است که از محک برهان سرافراز بیرون آید. در نتیجه این فلسفه هم، فلسفه برهانی و مشائی خواهد بود. منتهی در فلسفه معمول مشائی در کنار عقل، تجربه حسی هم مقدماتی را نظیر محسوسات، مجربات و متواترات فراهم می کند ولی در فلسفه اشراقی، مقدمات توسط شهودات قلبی فراهم می شود و همچنان که در آنجا به فلسفه، حکمت تجربی اطلاق نمی شود در اینجا هم عنوان حکمت اشراقی چندان جا ندارد. زیرا اگرچه نقش شهود و تجربه عرفانی به لحاظ کمی و کیفی غلیظ تر است اما در نهایت میزان و داور نهایی را عقل و برهان تشکیل می دهد.

البته فرض دیگری هم می تواند بدین صورت مطرح باشد که اصول عقل نظری شبیه مقولات کانتی عمل کنند و تجربه عرفانی از ابتدا در قالب آنها معنا پیدا کند. یعنی معرفتی که در فلسفه اشراقی به دست می آید، محصول مشترک شهود و عقل باشد. بدین صورت که هیچ یک از تجربه و خرد به طور مستقل و مجزا عمل نکنند، بلکه مواد خام معرفت از طریق تجربه و شهود فراهم آید و آنگاه در قالب اصول عقل نظری تعیین و معنا یابد و معرفت به دست آید. در واقع هیچ تجربه تعبیر نشده ای در میان نباشد و یا فت شهودی و معرفت معنا داری مقدم بر عقل نظری مطرح نباشد بلکه معرفت، محصول تجربه و عملکرد عقل نظری باشد * البته روشن است که این نظر با سخنان شیخ اشراق مطابق ندارد و مقصود شیخ اشراق نیست *

معمولاً نیاز شهود به برهان را از این جهت می دانند که خواطر شیطانی و وساوس نفسانی به جای حقایق اشراقی، معرفت یقینی محسوب نشوند و روشن است که این نیاز ناشی از ضعف وجودی سالک و انسان غیر معصوم است. زیرا این گروهند که نمی توانند به صحت شهود خود مطمئن باشند. چه، شهود به دو قسم جزئی و کلی تقسیم می شود. شهود جزئی به مشهود جزئی تعلق می گیرد و در مقابل، شهود کلی وقتی است که مشهود امری کلی باشد. شهود جزئی مانند مفهوم جزئی، کاسب نیست * یعنی هرگز ما را به سوی امری و رای خود راهنمایی نمی کند. مادام که انسان در متن یک شهود جزئی است، جز مشهود خود به چیزی دیگر پی نمی برد. او نظیر انسانی است که رویای خود را مشاهده می کند بدون آنکه بتواند دریابد که آیا آن رؤیا صادق است یا از

اضغاث احلام می باشد • اما آدمی در مراتب بالاتر قادر به مشاهده حقایق کلی است. البته کلی بودن مشهود با مشهود بودن مفهوم تفاوت دارد. زیرا در مقام شهود جایی برای مفهوم نیست، بلکه کلیت مشهود عبارت از سعه وجودی آن است. برخلاف مفهوم کلی که مقایر با امور جزئی است و در عین حال در هنگام حمل، با آنها ممزوج می شود و رنگ آنها را به خود می گیرد، مشهود کلی با سعه ی وجودی خود بر افراد جزئی به نحو حقیقت و رقیقت حمل می شود بی آنکه ممزوج با آنها بوده و یا رنگی از آنها بپذیرد بلکه در عالیترین مرتبه از شهود، در متن تمامی امور متکثر، آن حقیقت واحده ای مشاهده می شود که مولای متقیان در وصف او می فرماید: ((مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله)) و در خصوص یقین زایی شهود نسبت به او می گوید: ((لو کشف الغطاء ما زددت یقیناً)) . کسی که اصول حقایق آغازین و نهایی هستی را در این مقام عالی از شهود مشاهده کند، سایر قوای مادون، تابع روح بلند و قلب وسیع و گسترده او خواهد بود. یعنی روح او با حضور در جمیع مراتب و قلب او با سعه نسبت به تمامی قوا به هدایت و کنترل آنها خواهد پرداخت و در این حالت همه قوای مادون، روح و قلب به شهود رسیده را مشاهده می کنند، هم عقل معانی کلی را به خوبی دریافت می کند و هم با واهمه آنچه را که در آن تنزل می کند، به نیکی در می یابد. هم متخیله آنچنان که باید صورت گری می نماید و هم قوه خیال آنچه را که تجلی کرده است به تمامی مشاهده می نماید و در این حال آنچه که دیده می شود چه در بیداری و چه در خواب، همه صادق است

و آنچه که گفته می شود همه با واقع مطابق است • آنچه گفته شد درباره دانش معصومین است که دارای شهود قلبی نسبت به حقایق کلی و عقلی هستند و اما غیر معصومین که از راه تزکیه و کنترل نفس طریق مشاهده را طی کرده ولی به مقام مخلصین نرسیده اند، گر چه در حین شهود و کشف واقع احتمال خلاف نمی دهند لکن در هنگام رجوع به حالت عادی وقتی که یافته های خود را در قالب مفاهیم گردآوری می نمایند در آن احتمال خلاف و خطا می یابند • از این رو آنچه را می یابند یا باید با یافته های معصومین تطبیق دهند یا آنکه در صورت عدم دسترسی به آنها از میزان عقلی استفاده کنند. به این معنا که بر آن مشاهداتی که مخالف قوانین عقلی نبوده بلکه مؤید به قضایای برهانی است، اعتماد نمایند و جز آن را حجت قرار ندهند .

براهین عقلی برای شهود انسان مبتدی ابزار و وسیله سنجش است و این بدان معناست که برهان عقلی برای

مشاهدات سالکان طریق کشف همانند منطق برای اهل فلسفه یک علم آلی است. ۴۹

۷-۳- تجربه : از قرن هفدهم به بعد گروهی از دانشمندان پدید آمدند که ارزش برهان و قیاس عقلی را به کلی انکار کردند و اصول تجربی را تنها اسلوب صحیح و قابل اعتماد دانستند . به عقیده این گروه فلسفه نظری عقلی که مستقل از علم باشد پایه و اساسی ندارد و تنها فلسفه معتبر، فلسفه علمی است که تکیه بر تجربه دارد .

مدعای اصلی قائلان به اصالت تجربه ، دارای دو قسمت به قرار زیر است :

الف- قضیه بدیهی اولی نداریم و تمام قضایایی که بدیهی اولی پنداشته می شوند ، صرفاً احکام تجربی هستند که در طول زندگی پیدا می شوند.

ب- اساس فعالیت ذهن سیر از احکام جزئی به سوی احکام کلی و در واقع استقراء است.

قسمت اول مدعا را اگر در مورد برخی قضایای بدیهی نظیر ((کل از جزء خود بزرگتر است)) یا ((مقادیر مساوی با یک مقدار با یکدیگر مساوی هستند)) بپذیریم اما قضایایی داریم که قابل تجربه و مشاهده نیستند و در عین حال بدیهی هستند و ذهن به آنها اذعان دارد . مانند قضایای ((اجتماع نقیضین محال است)) یا ((صدفه یعنی

حدوث شیء بدون علت محال است)) . زیرا انسان در مشاهدات و تجربیات خود به جمع متناقضین یا صدفه برخورد نکرده است.

ثانیاً اگر بپذیریم که تمام احکام عقلی بلا استثناء مولود تجربیات زندگی هستند، ناگزیر باید تجربه را یگانه مقیاس منطقی صحت و سقم قضایا بدانیم و قبول کنیم که حکم صحیح آن است که تجربه آن را تضمین کرده باشد. حال سؤال می کنیم که خود این حکم به اینکه ((فقط آنچه با ترجمه به دست آمده صحیح و منطقی است)) صحیح است یا غلط؟ اگر غلط باشد که مدعای تجربه گرایان غلط خواهد بود و اما اگر درست باشد آیا خود این حکم نیز مولود تجربه است، یعنی صحت تجربه را با تجربه یافته ایم یا آنکه آن حکم مولود تجربه نیست. اگر مولود تجربه نباشد در این صورت بدیهی اولی و حکمی که بدون وساطت تجربه حاصل گردد داریم و اما اگر صحت تجربه را با تجربه بیابیم در واقع به این صورت است که قبل از آنکه به تجربه پردازیم، هنوز تجربه را معتبر نمی دانیم، بعد هم که تجربه را تجربه کردیم، آن را با چیزی مقیاس گرفتیم که صحت آن در نزد ما ثابت نیست. بدین ترتیب صحت تجربه در نزد ما ثابت نیست. بنابراین حکم به اینکه ((تنها حکمی معتبر و منطقی است که تجربه صحت آن را تأیید کرده باشد)) به طریق اولی ثابت نیست.

حقیقت این است که تمام احکام مع الواسطه باید به احکام بلاواسطه و بدیهی منتهی شود و اگر فرض کنیم که تمام احکام، به واسطه - تجربه و یا چیز دیگر - نیاز داشته باشد، حصول هیچ حکمی برای ذهن میسر نخواهد بود و در نتیجه ذهن باید در شک مطلق فرو رود و به عبارت دیگر، انکار بدیهیات اولیه مستلزم شک مطلق و فرو افتادن در ورطه هولناک سوفطایی گری است.

ثالثاً عامل مشاهده و آزمایش همواره محدود به زمان، مکان و عدد معین است. حال اگر فرض کنیم که قضایای بدیهی صرفاً قضایایی تجربی باشند، ذهن با عامل تجربه تنها در همان موارد محدودی که به مشاهده و آزمایش در آمده است، می تواند حکم کند نه بیشتر. در این صورت با چه ملاکی این حکم را توسعه می دهیم به طوری که جمیع زمانها، مکانها و موارد نامحدود را شامل می شود. ما در ذهن خود این حکم را کلی، ازلی، ابدی و استثناء ناپذیر (ضروری) می یابیم، حال آنکه هیچیک از این خواص نمی تواند مولود تجربه باشد، بلکه در جمیع مسائل تجربی که ذهن از احکام جزئی به احکام کلی سیر می کند با اتکاء به یک سلسله اصول کلی غیر تجربی صورت می گیرد. چیزی که هست چون این اصول کلی در همه موارد استعمال می شود و ذهن همانند یک دستگاه خود کار از آن اصول استفاده می کند شخص می پندارد که تنها با عامل مشاهده و تجربه از جزئی به کلی و از دانی به عالی سیر کرده است. حال آنکه این سیر به کمک اصول کلی تری نظیر امتناع صدفه و سنخیت علی و معلولی صورت گرفته است. ۵۰

۸- نتیجه کلی: فلسفه به عنوان شاخه ای از دانش بشری که به شناخت هستی و نظام کلی آن می پردازد، معرفتی معتبر و ارزشمند است. این دانش به پرسشهای اساسی انسان توجه می کند و می کوشد با روش مطمئن به پاسخ آنها دست یابد. فلسفه به شرط اینکه به ابزار محدود و ناقص تجربه بسنده نکند و پژوهش فلسفی به حد پژوهش تجربی تنزل ننماید و در حصار ادراک حسی محبوس نگردد، بلکه از برهان منطقی که ضروری و یقین آور است بهره گیرد، انسان را از سقوط به ورطه شکاکیت حفظ می کند و می تواند او را به سعادت مطلوب رهنمون شود. البته تجربه حسی و شهود عرفانی می توانند مقدماتی را برای فیلسوف فراهم نمایند. اما چنانکه گذشت میزان نهایی و معیار قطعی را برهان عقلی تشکیل می دهد.

همچنین وقتی ضرورت نبوت و هدایت الهی به نور برهان اثبات گردد و مصداق آن یعنی نبوت خاصه از طریق معجزه و نظایر آن مشخص شود، اخبار انبیاء و اوصیاء می تواند حد وسط برهان قرار گیرد و در مورد مسائلی که براهین کلی عقلی از توزین آنها عاجز است، خرد را به واقعیت نهایی رهنمون شود و انسان بدین طریق به شناخت وجوه کلی هستی و اموری فراتر از دسترس توانشهای عقل خود نایل آید.

منابع و ماخذ:

- ۱- سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، منظومه حکمت، چاپ پنجم، انتشارات موسسه دارالعلم، قم، ۱۳۶۶، ص ۵۰،
- ۲- غروی، محسن، آموزش منطق، انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۷۳، ص ۱۹۰
- ۳- قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۱۸۹
- ۴- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پانویس از استاد مرتضی مطهری، سه جلد در یک مجلد، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا، پانویس ص ۲۷
- ۵- هرمن رندل، جان، درآمدی به فلسفه، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۳، ص ۲۴
- ۶- پاپکین، ریچارد و استراول، اوروم، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱
- ۷- ر.ک: هرمن رندل، جان، پیشین، ص ۱۶-۱۵ و داوری، رضا، فلسفه چیست، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران - تهران، ۱۳۵۹، ص ۳-۴
- ۸- بوخنسکی، م، ی، مقدمه ای بر فلسفه، ترجمه محمد رضا باطنی، چاپ دوم، نشر البرز، تهران، ۱۳۷۰، ص ۲۵
- ۹- استیس، ترنس والتر، گزیده ای از مقالات استیس، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۷۱، ص ۶۰-۵۹ و هرمن رندل، جان، پیشین، ص ۲۸-۲۷
- ۱۰- گارودی، روژه، در شناخت اندیشه هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲، ص ۲۵۰.
11. Hegel, G, w, f, hegel, s logic, translated by william wallace, oxford and london, oxford university press. p19.
- ۱۲- ر.ک: بوخنسکی، م، ی، پیشین، ص ۱۹
- ۱۳- آگوست، ژان، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه دکتر رضا داوری، انتشارات سازمان سمت، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۷-۱۸
- ۱۴- جمعی از اساتید فلسفه غرب، کلیات فلسفه، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتوبی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۱، و نیز
Double, Richard, Beginning philosophy, oxford university, 1999, p1.
- ۱۵- استیس، ترنس والتر، پیشین ص ۷۹-۷۶.
- ۱۶- همان، ص ۶۱-۶۰.
- ۱۷- ر.ک: همان ص ۶۶-۶۱ و مطهری مرتضی، شرح مختصر منظومه، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۲.

- ۱۸- وینچ ، پیتز ، ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه ، ترجمه سازمان سمت ، انتشارات سمت ، تهران ، ۱۳۷۲ ، ص ۱۱-۱۰ و ۱۲ .
- ۱۹- آگوست ، ژان ، پیشین ، ص ۱۰۰ .
- ۲۰- کولپه ، ازوالد ، مقدمه ای بر فلسفه ، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۰ و نیز
DOUBLE,RICHARD,(SEE 12), P10.
- ۲۱-راسل برتراند.، مسائل فلسفه ،ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، تهران ، ۱۳۶۷ ص ۱۹۵- ۱۹۰ .
- ۲۲- ر.ک : استیس ، ترنس والتر، پیشین ، ص ۷۰ و ۷۱ و نیز طباطبایی، محمد حسین ، نهاییه الحکمه ، مؤسسه نشر اسلامی مدرسین حوزه علمیه قم ، قم ، ۱۳۶۲ ، ص ۴ و تنی چند از اساتید فلسفه غرب ، پیشین ص ۲۰ و نیز
. DOULE,RICHARD,(SEE12), P10
- ۲۳- استیس ، ترنس والتر، پیشین ، ص ۷۵ .
- ۲۴- بار بور ، ایان ، علم ودین ، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ، ۱۳۶۳ ص ۲۱ ، ۲۲ ، ۳۴ و ۵۵ . و نیز مصباح یزدی ، محمد تقی ، آموزش فلسفه ، چاپ دوم ، سازمان تبلیغات اسلامی ، تهران ، ۱۳۶۶ ، ج ۱ ، ص ۴۰ .
- ۲۵- باربور ، ایان ، پیشین ، ص ۸۷ و نیز ژیلسون ، اتین ، نقد تفکر فلسفی غرب ، ترجمه دکتر احمد احمدی ، انتشارات حکمت ، تهران ، ۱۳۵۷ ، ص ۱۲۵-۱۲۴ .
- ۲۶- رایشنباخ ، هانس ، پیدایش فلسفه علمی ، ترجمه موسی اکبری ، انتشارات علمی و فرهنگی ، ۱۳۷۱ ، ص ۱۴۸ و مطهری مرتضی ، پیشین ، ص ۱۱۶-۱۱۵ .
- ۲۷- ر.ک ، مطهری مرتضی ، آشنایی با علوم اسلامی ، چاپ سوم ، جلد اول : منطق و فلسفه ، انتشارات صدرا ، تهران ۱۳۶۷ ، ص ۱۴۹-۱۴۸ .
- ۲۸- همان ، ص ۱۵۰-۱۴۹ .
- ۲۹- مصباح یزدی ، محمد تقی ، پیشین ، ص ۹۱-۹۰ .
- ۳۰- مطهری، مرتضی ، شرح مختصر منظومه ، پیشین ، ص ۱۰۷ .
- ۳۱- ابراهیمی ینا ، غلامحسین ، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی ، انتشارات حکمت ، تهران ، ۱۳۷۶ ، ص ۲۰-۱۸ و ۲۴-۲۳ .
- ۳۲- طباطبایی ، محمد حسین ، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پیشین ، ص ۱۱ .
- ۳۳- ر.ک: هرمن رندل ، جان ، پیشین ، ص ۹۶ .
- ۳۴- مولوی ، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد آلین نیکلسون ، چاپ پنجم ، مولی، تهران ، ۱۳۶۶ ، جلد ۱ ، ص ۶ .
- ۳۵- ر.ک : سروش، عبدالکریم ، علم چیست فلسفه چیست، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۶۸ ، ص ۵۸ و ۵۹ .
- ۳۶- طوسی ، خواجه نصیر ، اساس الاقتباس ، چاپ چهارم ، انتشارات دانشگاه تهران ، تهران ، ۱۳۶۷ ، ص ۳۶۰ .
- ۳۷- همان .
- ۳۸- ر.ک : مظفر ، محمد رضا ، المنطق ، ترجمه علی شیروانی ، مؤسسه انتشارات دارالعلم ، قم ، ۱۳۷۲ ، ج ۲ ص ۱۳۶-۱۲۴ .

- ۳۹- ر.ک : مصباح یزدی ، محمد تقی ، ترجمه و شرح برهان شفا ، چاپ اول ، انتشارات امیر کبیر ، تهران ، ۱۳۷۳ و ص ۳۶-۳۷ و ۸۷ و همو ، آموزش فلسفه ، پیشین ، ص ۲۱۰ .
- ۴۰- همو ، ترجمه و شرح برهان شفا ، پیشین ، ص ۳۴۸ .
- ۴۱- مظفر ، محمد رضا ، پیشین ، ص ۱۸۶ .
- ۴۲- طباطبایی، محمدحسین، برهان، ترجمه مهدی قوام صفری ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم ، قم ، ۱۳۷۱، ص ۸۱ .
- ۴۳- همان ، ص ۷۷. ونیز ر.ک : ابن سینا ، حسین بن عبدالله ، برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری ، تهران انتشارات فکرروز، ۱۳۷۳، ص ۱۴۵-۱۴۲، ۱۶۲-۱۶۱ و ۱۸۵ و نیز همو، انتشارات والتبیمهات ، الطبع الثانی ، مرکز نشر کتاب ، قم ، ۱۳۰۴. ق، جلد ۱، ص ۲۹۵ .
- ۴۴- سهروردی ، شهاب الدین یحیی التلویحات ، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ، جلد اول ، چاپ سوم ، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ، تهران ، ۱۳۸۰، ص ۱۱۹ .
- ۴۵- _____ ، حکمه الاشراق ، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، پیشین، ص ۱۰ .
- ۴۶- _____ ، بستان القلوب ، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ، جلد سوم ، پیشین ، ص ۳۹۷ .
- ۴۷- _____ ، حکمه الاشراق پیشین ، ص ۲۵۹-۲۵۸ .
- ۴۸- _____ ، المشارع والمطارحات ، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ، جلد اول ، پیشین ، ص ۱۴۹ .
- ۴۹- جوادی آملی ، عبدالله ، شناخت شناسی در قرآن ، چاپ دوم ، مرکز نشر فرهنگی رجاء، قم ، ۱۳۷۲ .
- ۵۰- طباطبایی ، محمد حسین ، اصول فلسفه و روش رئالیسم ، پیشین ، ص ۲۴۰-۲۳۹ و نیز ر.ک : ابن سینا، حسین بن عبدالله ، برهان شفا، پیشین ، ص ۹۱-۹۰ .