



Late Islamic Philosophy and Knowledge by Presence

Seyed Ali Taheri Khorram Abadi*

Received: 2019/05/08 | Accepted: 2019/10/18

Abstract

Some of the contemporary advocates of Islamic Philosophy believe that the view of the modern Islamic philosophers regarding knowledge by presence can solve some of the issues present in the theory of knowledge. The origins of this belief are probably two popular theories: Allama Tabatabai's view that acquired knowledge comes back to knowledge by presence and Ayatollah Misbah Yazdi's view regarding the reference of basic axioms to knowledge by presence. According to the first view, all acquired knowledge is rooted in knowledge by presence. The main issue is regarding sensory beliefs and the circumstances of the justified relationship between sensory experience on one hand and sensory beliefs on the other; however, in this theory, no explanation has been provided regarding how knowledge by presence can be converted to acquire knowledge which has been derived from it. Therefore, this view does not help in solving that important issue. Similarly, according to Ayatollah Misbah's view, the guarantee of the validity of basic axioms is because they are based on knowledge by presence. However, various reasons show knowledge by presence cannot provide the validity guarantee for basic axioms.



Keywords

Knowledge by presence, acquired knowledge, analytic proposition, basic axioms.

* Assistant Professor, Philosophy of Science Department, Sharif University of Technology, Tehran, Iran | ataheri@sharif.edu

□ Taheri Khorram Abadi, S. A. (2019). Late Islamic Philosophy and Knowledge by Presence. *Journal of Philosophical Theological Research*, 21(82), 129 -152. doi: 10.22091/jptr.2019.4351.2121.



Introduction

Allama Tabatabai considered all human acquired knowledge to be preceded by knowledge by presence. According to this view, forms can't emerge in the mind without knowledge by presence regarding objects. Similarly, Ayatollah Misbah Yazdi, while searching for a solution to overcome the Skeptical challenges of Modern Philosophy, considers all basic axioms to be of the category of analytic propositions and believes our knowledge of them arises from knowledge by presence. These two views among the advocates of contemporary Islamic Philosophy in Iran probably resulted in the belief that turning attention to the infallible knowledge by presence would help considerably in solving important epistemological issues – which are rooted in Western modern philosophy. In this article, I will show that these two views cannot provide the intended epistemological role for knowledge by presence. Regardless of the right or wrongness of Allama Tabatabai's view about acquired knowledge being rooted in knowledge by presence, it is ineffective regarding the cognitive value of acquired knowledge. Besides, Ayatollah Misbah Yazdi's view regarding the knowledge by presence roots of our knowledge of basic axioms faces many problems.

Knowledge by Presence, the Root of Acquired Knowledge

According to Allama Tabatabai's view, man's mind does not have the power to create something from nothing and therefore, it cannot create forms from itself. Thus, all mental forms – whether conceptual or testimonial – are preceded by knowledge by presence and immediate findings of things. The form building system converts this knowledge by presence into mental forms that denote things and thus acquired knowledge arises.

The problem is that some of our testimonials regarding external objects are clearly wrong or are sensory illusions. Therefore, the aforementioned view does not provide proof for the infallibility of our sensory beliefs and thus, does not play any special cognitive role for knowledge by presence. Moreover, since knowledge by presence is not of the category of propositions, the question arises as to "how something that lacks a structure similar to the propositional structure can provide a reason and justification for related beliefs?" This is one version of the challenges that the advocates of the Coherentist Theory in contemporary epistemology have suggested for the Foundationalism Theory. Ayatollah Misbah Yazdi and some others have tried to overcome this challenge by providing explanations for sense-datum and how they can be false without confronting the challenge directly. However, the aforementioned explanation does not include something that would eliminate

the problem of dissimilitude between the findings of knowledge by presence and propositional structures.

Basic Axioms refer back to Knowledge by Presence

Based on Ayatollah Misbah Yazdi's view, if we can achieve something concerning basic axiom propositions that would guarantee their truth; in this case, we have overcome the Skeptical challenges regarding metaphysical and philosophical issues. Reflection on these propositions shows that firstly, they are all analytical and secondly, the concepts utilized in them are taken from knowledge by presence. Therefore, both the parts of the propositions and the relationship between these parts – because they are analytical – come under the domain of our direct knowledge. As a result, based on the fact that we find the rightness of basic axioms through the infallible knowledge by presence, there remains no doubt regarding their validity.

An essential problem of this view is its inner contradictions since, on one hand, to solve the Skeptical challenge it considers basic axioms to be analytical and on the other hand, believes them to be based on knowledge by presence. These two ways are in some way incompatible and ultimately, none can be beneficial in overcoming the Skeptical challenge alone.

Conclusion

This article shows that that firstly, in contrast to the common conception, Western contemporary epistemology is not heedless of knowledge by presence. Secondly, focusing on knowledge by presence is not particularly helpful in solving the problem of cognitive matters. Islamic contemporary philosophers can only defend the prevalent belief regarding the specific role of knowledge by presence in epistemology if they confront the cognitive issues in front of them directly.

Main References

- BonJour, L. (1978). Can Empirical Knowledge Have a Foundation? *American Philosophical Quarterly*. 15 (1), 1-13.
- Davidson, D. (1989). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. in Sosa E. & Kim, J. & Fantl, J. & McGrath, M. (Eds.) *Epistemology: An Anthology*.

- Malden: Blackwell Publishing.
- Hosseinzade, M. (1385 AP). Ilmi Huduri (Vizhegiha, Aqsam va Gostare) (knowledge by presence; characteristics, types and scope). *Marefat Falsafi*, 14 (5), 105-146.
- Hosseinzade, M. (1395 AP). Me‘yar-i Sidq-i Badihiyat-i Avvaliyye (the criterion for validity in basic axioms). In *Rahyaf-ha va Rah Avard-ha: Didgah-ha-i Hazrat Ayatollah Muhammad Taqi Misbah Yazdi* (approaches and results: the views of Ayatollah Muhammad Taqi Misbah Yazdi). Qom: Imam Khomeini’s Educational and Research Institute Publications.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1383 AP). *Amozesh-i Falsafe* (teaching philosophy). (vol. 1). Tehran: Amir Kabir Publication Institute.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1393 AP). *Ta‘liqat ‘ala Nihayat al-Hikmah* (a commentary of Tabatabai’s *Nihayat al-Hikmah*). Qom: Imam Khomeini’s Educational and Research Institute Publications.
- Motahhari, M. (1375 AP). *Majmu ‘a-i Aathar* (a collection of works. (vol. 6). Tehran: Sadra Publications.
- Tabatabai, M. H. (1387 AP). *Usul-i Falsafe va Ravish-i Re’alism* (the principles of philosophy and method of realism. Compiled by Seyed Hadi Khosroshahi. Qom: Bustan-i Ketab.

فلسفه اسلامی متأخر و علم حضوری

سید علی طاهری خزم‌آبادی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۸

چکیده

برخی پروان امروزی فلسفه اسلامی، بر این باور اند که دیدگاه‌های فیلسوفان متأخر اسلامی درباره علم حضوری، می‌توانند برخی مسائل مطرح در نظریه دانش را حل کند. احتمالاً، خاستگاه این باور دو نظریه مشهور علامه طباطبائی درباره بازگشت علوم حضوری به علوم حضوری و نظریه آیة الله محمد تقی مصباح‌یزدی درباره ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری است. بنا به نظریه اول، هر علم حضوری ریشه در علمی حضوری دارد. مسئله‌ای اصلی درباره باورهای حسّی، چگونگی رابطه توجیهی میان تجربه حسّی از یک سو و باورهای حسّی از سوی دیگر است، اما در این نظریه توضیحی درباره چگونگی امکان تبدیل علم حضوری به علم حضوری برآمده از آن وجود ندارد و بنابراین، به حل آن مسئله مهم کمکی نمی‌کند. همچنین بنا به نظریه آیة الله مصباح‌یزدی، ضمانت صحت بدیهیات اولیه به خاطر آن است که بر علومی حضوری مبتنی اند، اما دلایل متنوعی وجود دارند که نشان می‌دهند علوم حضوری نمی‌توانند ضمانت صحتی برای بدیهیات اولیه فراهم کنند.



کلیدواژه‌ها

علم حضوری، علم حضوری، قضیه تحلیلی، بدیهی اولی.

* استادیار گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. | ataheri@sharif.edu

طاهری خزم‌آبادی، سید علی. (۱۳۹۸). فلسفه اسلامی متأخر و علم حضوری. *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی‌کلامی*. ۲۱(۸۲)، ۱۲۹-۱۵۲.
doi 10.22091/jptr.2019.4351.2121

۱. مقدمه

بنا به باور نسبتاً رایجی میان برخی طرفداران امروزی فلسفه اسلامی، برخی فیلسوفان اسلامی معاصر توانسته‌اند نقش مهم علم حضوری را در حل برخی مسائل مربوط به دانش، نشان دهند (نک: حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۷۴؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴؛ سربخشی و فنائی اشکوری، ۱۳۹۱، ص ۴۶). از این‌رو، در دوره اخیر، آثار مستقلی برای توضیح این علم و اثبات نقش دانش‌شناسختی^۱ آن به نگارش درآمده‌اند (نک: فنائی اشکوری، ۱۳۷۵؛ سربخشی، ۱۳۹۴ ب). شاید، برای این باور نسبتاً رایج، بتوان دو منبع و سرچشمۀ راردیابی کرد: منبع اول، این دیدگاه مشهور علامه طباطبائی است که «هر علم حصولی‌ای از علمی حضوری سرچشمۀ می‌گیرد» و خاستگاه و منبع دوم این باور نیز دیدگاه آیه الله مصباح‌یزدی درباره «ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری» است. در این مقاله، نشان خواهم داد که دلایل خوبی به نفع این باور وجود ندارند. در بخش نخست مقاله دیدگاه علامه طباطبائی را توضیح خواهم داد و آنگاه خواهیم دید که این نظریه بر مسائل مربوط به نظریه دانش^۲ پرتوی نمی‌افکند. در بخش دوم مقاله نیز ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری را بررسی خواهم کرد. نتیجه بررسی این است که – به دلایل متعدد – پذیرش این دیدگاه مشکل است. بنابراین، باور رایج پیش‌گفته دلایل خوبی ندارد.

۲. وابستگی علوم حصولی به علوم حضوری

بنا به تمایز رایج در فلسفه اسلامی، علوم انسانی یا حصولی هستند و یا حضوری. در موارد علم حصولی، میان فاعل شناسا و متعلق داشن، واسطه‌ای وجود دارد؛ این واسطه، در ذهن است و چون چیزی دیگر را می‌نمایاند، «صورت ذهنی» نامیده می‌شود. علم ما به امور بیرونی به طور معمول این گونه است. وقتی به درختی نگاه می‌کنم، در پی ارتباط‌های فیزیکی میان درخت واقعی و دستگاه بینایی و عصبی، صورتی از آن درخت در ذهن من نقش می‌بندد. اکنون به وساطت صورت درخت، به آن درخت بیرونی آگاهی دارم، اما در علم به بسیاری از امور درونی، میان فاعل شناسا و متعلق داشن، واسطه‌ای در کار نیست. برای مثال، اگر شاد باشم، علم من به آن بی‌واسطه است؛ زیرا شادی امری بیرون از وجود من نیست و واقعیت شادی همان است که درون من قرار دارد. بنابراین، خود متعلق علم در نزد من حاضر است و بی‌واسطه از آن آگاهم. این علم و آگاهی «علم حضوری» نامیده می‌شود (نک: مطهری، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۷۲-۲۷۵).

علوم حصولی خود به دو دستهٔ تصوری و تصدیقی تقسیم می‌شوند: علوم تصوری آن‌ها یعنی اند که

۱. به علیّی که ذکر آن‌ها در اینجا لازم نیست، واژه «دانش‌شناسی» را بر واژه مأتوس‌تر «معرفت‌شناسی» ترجیح می‌دهم.

2. theory of knowledge

مشتمل بر قضاوت ذهن نیستند. وقتی تصویر گوشی تلفن همراه خود را در ذهن خود حاضر می‌کنم، تنها چیزی که در ذهن من است، تصویری از آن شئ فیزیکی است. با تصویر ساده گوشی تلفن همراه، هیچ قضاوتی درباره آن نمی‌کنم. در اینجا علم من تصوری است، اما اگر کسی درباره طول و عرض گوشی تلفن همراه از من پرسد، چه بسا برای پاسخ به او، بار دیگر تصویر آن را در ذهن حاضر کنم و اندازه آن را با فاصله میان انگشتانم نشان دهم. در این تصور کردن جدید، ذهن من افزون بر حاضر کردن تصویر گوشی تلفن همراه، درباره آن قضاوت می‌کند و اندازه‌ای را به آن نسبت می‌دهد. بنابراین، اکنون علمی تصدیقی دارم که طول و عرض گوشی تلفن همراهم چنین و چنان است. علم تصدیقی در نظر فیلسوفان اسلامی، همان «قضیه» است. این فیلسوفان درباره سرشت قضیه (تصدیق) دیدگاه‌های متعدد داشته‌اند، اما به طور کلی می‌توان گفت که تقاضا اصلی تصور و تصدیق به خاطر همراهی دومی با حکم یا قضاوت ذهنی است (نک: المظفر، ۱۳۸۲؛ مطهری، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۸۷-۲۹۵).

علامه سید محمد حسین طباطبائی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم همه علوم حضولی را برگرفته از علوم حضوری می‌داند (علامه طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۰). اساساً، ذهن قدرت خلق صورت‌های ذهنی از عدم را ندارد و تنها کار ذهن این است که از روی واقعیت‌هایی که یافته است، صورتی نزد خود بسازد و در خود نگاهداری کند. اگر غیر از این بود و ذهن می‌توانست صورتی کاملاً بدین از پیش خود یافریند، تیپی از تمایز محتواهای آن‌ها در کار نبود. تمایز صورت ذهنی گل از میز، مدیون تمایز گل واقعی از میز واقعی است. بنابراین، علم حضولی به هر واقعیتی، وابسته به یافت بی‌واسطه قبلی از آن واقعیت است. استاد مرتضی مطهری، افزون بر این دلیل، برای اثبات ناتوانی ذهن بر خلق صورت از عدم، به درون نگری درباره قدرت‌های ذهن نیز متولّ می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵ ب، ص ۲۶۸-۲۷۴؛ نک: طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۹۷).

برخی علوم حضولی، مربوط به حالت‌های درونی انسان‌اند. برای مثال، ریشه این علم حضولی و این تصدیق (قضیه) یا باور که «اکنون شادمان‌ام» را به راحتی در علم حضوری به «حال شادی» ردیابی می‌کنیم؛ زیرا واقعیت حالت‌های درونی، بدون هیچ واسطه‌ای در دسترس شناختی ما هستند، اما بیشتر علوم حضولی ما مربوط به جهان بیرون از ماست. این علوم از ادراک‌های حسّی مابه دست آمده‌اند؛ زیرا ابزارها و قوای حسّی مانها راه هایی اند که ما را با جهان فیزیکی اطرافمان مرتبط می‌کنند. از سوی دیگر، علم حضوری بنا به تعریف، ارتباط بی‌واسطه عالم با معلوم است. از آنجا که علوم حسّی با وساطت ابزارهای حسّی حاصل می‌شوند، ارتباط عالم (انسان) با اشیای فیزیکی همواره با وساطه تأثیر حس بر قوه حسّی مربوط خواهد بود.^۱ بنابراین، چگونه می‌توان گفت: علوم حضولی حسّی انسان،

۱. برخی معاصران – به تبع شیخ اشراف – معتقد‌اند که علم به محسوسات و به‌ویژه امور دیده شده، از سنخ علوم حضوری و بی‌واسطه است (نک: سریخشی و فناوری اشکوری، ۱۳۹۱، ص ۵۸-۶۴).

برگرفته از علومی حضوری به اشیای محسوس اند؟

علامه طباطبائی این‌گونه به این پرسش، پاسخ می‌دهد که درست است ما به واقعیت‌های فیزیکی دسترسی شناختی بی‌واسطه نداریم، اما در اثر ارتباط حسّی با شئیء فیزیکی، اثری فیزیکی در اندام حسی—مثل چشم—حاصل می‌شود و ما به این اثر، دسترسی شناختی بی‌واسطه داریم و به تعبیر دیگر، به آن علم حضوری داریم. آنگاه دستگاه ادراک حسّی، از این اثر فیزیکی، صورتی می‌گیرد و در ذهن نگهداری می‌کند. «علم ما به شئیء فیزیکی از طریق آن صورت ساخته ذهن است و به همین دلیل، علمی حصولی است». حاصل آن که علم‌های حصولی حسّی می‌باشد از علم‌های حضوری ما به آثار فیزیکی موجود در دستگاه ادراکی ما هستند.

دیدگاه علامه طباطبائی در کتاب نهایة الحکمة، تفاوت‌هایی با دیدگاه گفته شده دارد (علامه طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸). در این کتاب، سخنی از علم حضوری به اثر مادی موجود در قوّه حسّی نیست و به جای آن از علم حضوری به عنوان موجودی غیر فیزیکی سخن می‌گوید که علت هستی بخش آن شئیء فیزیکی است. این اختلاف، مورد بحث و گفت‌وگوی شارحان واقع شده است. آیه اللہ مصباح یزدی احتمال داده است که ایشان در نهایة الحکمة، ادعایی متفاوت مطرح کرده‌اند که با مطلب پیشین نیز سازگار است (مصطفیح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۵-۳۸۷). در مقابل، برخی معتقدند که علامه طباطبائی در کتاب نهایة الحکمة، دیدگاه دوم و نهایی خویش را برگزیده‌اند که با دیدگاه پیشین ناسازگار است (گرد فیروزجایی، ۱۳۹۲، ص ۲۴-۲۸) و برخی نیز هر دو کتاب را مشتمل بر یک دیدگاه دانسته‌اند (شریف‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۸۷-۹۶).

از توضیح دیدگاه علامه طباطبائی در کتاب نهایة الحکمة، می‌گذرد و درباره درستی یا نادرستی تفسیرهای مختلف آن نیز بحث نمی‌کنم؛ زیرا هر کدام که به درستی نظر علامه را بنمایاند، اثری در نظریه دانش نخواهند داشت. بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری به هر معنایی که باشد، نمی‌تواند تضمینی برای صحت باورهای حسّی باشد؛ زیرا نخست آن که وقوع خطای حسّی^۱ و توهّم حسّی^۲ قابل انکار نیست. مواردی هستند که در آن‌ها دچار خطای حسّی می‌شویم؛ برای مثال، گاه چیزی دایره‌شکل را—از منظر و زاویه‌ای خاص—بیضی می‌بینیم. همچنین مواردی از توهّم حسّی وجود دارند که در آن، شخص در

۱. در واقع، تفسیر دیگر دیدگاه علامه طباطبائی، مشکلات بیشتری برای درستی باورهای مشاهدتی فراهم می‌کند؛ زیرا بنا به آن تفسیر، اساساً متعلق علم، خود واقعیت شئیء فیزیکی نیست، بلکه علم حصولی مابه شئیء فیزیکی علم حضوری به علت هستی بخش آن شئیء فیزیکی است. در این حال، چگونه می‌توان گفت؛ درستی باور من به وجود شئیء فیزیکی تضمین شده است؟ بنابراین، من تفسیری را برگزیده‌ام که اشکال کمتری از منظر دانش، به شئیء فیزیکی در بر داشته باشد.

2. illusion

3. hallucination

اثر اختلال دستگاه ادراکی، فیلی را در مقابلاش تصور می کند که اصلاً وجود ندارد. از این‌رو، علامه طباطبائی و استاد مرتضی مطهری در صدد توضیح چگونگی امکان خطاب برآمده‌اند (علامه طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۷۳-۷۷؛ مطهری، ۱۳۷۵ ب، ص ۲۷۲) و سعی کرده‌اند نشان دهند که مشروط بودن علم حضوری به یافتن واقعیت مورد نظر، با وقوع خطاب سازگار است (see Chisholm, 1964).

به علاوه، درباره ارتباط علم حضوری با علم حضوری، پرسش‌هایی وجود دارند که پاسخ ندادن به آن‌ها ضمانت صحّت علم حضوری مورد نظر را به چالش می‌کشد. برای دیدن این چالش‌ها، خوب است به دیدگاه‌های مبنایگرایانه در معرفت‌شناسی معاصر غربی، نگاهی بیافکنیم (see Chisholm, 1964). بنا بر نظریه مبنایگرایی^۱، باورهای حسّی پایه مستقیماً با منع توجیه مرتبط‌اند (Ayer, 1971, pp. 116-117, BonJour, 1978, p. 84-85). مقصود از باور پایه، باوری است که موجّه بودنش ناشی از باورهای دیگر نیست. به طور تقریبی و با صرف نظر از بحث‌های مفصل، می‌توان گفت که مقصود از موجّه بودن باور، وجود دلیلی یا شاهدی به نفع صدق آن باور است. باورهای غیر پایه موجّه، آن باورهایی‌اند که مثلاً باور استنتاجی من به این که «فردا خورشید طلوع خواهد کرد» – دلیل یا شاهد آن‌ها باوری دیگر است، اما باورهای پایه موجّه – مثل باور به این که «اکنون سرخی گل رُزگونه‌ای، بر من نمایان است» – به واسطه باوری دیگر موجّه نیستند و ویژگی آن‌ها این است که موجّه بودنشان مدبیون ارتباط مستقیم با منع توجیه است. منع توجیه باورهای حسّی، تجربه حسّی است. تجربه حسّی، حالتی شناختی و البته، غیر باورمندانه^۲ است. مقصود از غیر باورمندانه بودن آن است که دارای محتوای قضیه‌ای و زبانی نیست. در عین حال، تجربه حالتی شناختی است؛ زیرا معطوف به جهان و نمایانگر آن است. حاصل آن که تجربه حسّی به گونه‌ای مستقیم، باورهای پایه حسّی را موجّه می‌کند و برای مثال، باور من به این که «اکنون سرخی گل رُزگونه‌ای، بر من نمایان است» را ادراک بینایی کنونی من، موجّه می‌کند.

این ویژگی تجربه حسّی (شناختی بودن در عین غیر قضیه‌ای بودن) همان خصلت علم حضوری است. بر این اساس، استاد مرتضی مطهری معتقد است:

شك و يقين و تصور و تصديق و خطاب و صواب و حافظه و توجه و تفكير و تعقل واستدلال
و تعبير لفظي و تفهيم و تفهيم و فلسفة و علوم، همه مربوط به علم‌های حضوری و به عبارت
ديگر، مربوط به عالم مخصوص ذهن است که عالم صور اشياء است و در مورد علم‌های
حضوری هیچ يك از معانى بالا معنا ندارد (مطهری، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۷۵).

یک نکته آن است که مسبوق بودن علم حضوری به علم حضوری – خواه به اثر مادّی موجود در

1. foundationalism
2. non-doxastic

قوه حسّی و خواه به موجود غیر فیزیکی – همواره به نوعی مورد توجه میناگرایان معاصر غربی بوده است و از همین‌رو، نباید آن را دیدگاه انحصاری و بدیع فیلسوفان مسلمان در نظریه دانش به حساب آورد و مهم‌تر از این، توجه به چالش پیش روی میناگرایان معاصر درباره چگونگی توجیه باورهای پایه با تجربه حسّی است (Davidson, 1989, pp. 126-127; BonJour, 2010, pp. 183-186). تجربه حسّی – یا همان علم حضوری – غیر مفهومی است و هیچ قضیه‌ای را در بر ندارد. اگر درباره این مسئله، شک دارید با آزمودن بیان تجربه حسّی خود از دین یک گل رُز قرمز خاص، می‌توانید دریابید که حس خود را با هیچ عبارتی، نمی‌توانید به صورت کامل، برای فردی دیگر توصیف کنید. عبارت‌های زبانی ما مشتمل بر مفاهیم کلّی‌اند و هر چه تلاش کنیم، بر توصیفِ خود محتوای یافته شده در تجربه قادر نیستیم و حتی اگر گمان کنیم که توصیف کامل زبانی ممکن است، توصیف زبانی با محتوای غیر زبانی تجربه، تفاوت کیفی دارد و از همین‌رو، پرسش این است که چگونه تجربه غیر زبانی، محتوای زبانی را توجیه می‌کند؟ رابطه توجیهی میان دو باور قابل فهم است؛ زیرا قضایا ساختار زبانی دارند و منطقِ روابط میان جملات را توضیح می‌دهند.

بنابراین، می‌توانیم بفهمیم که برخی روابط میان قضایا، رابطه توجیهی میان باورهای مربوط به آن قضایا را ممکن می‌سازند و برای مثال، میان قضیه «این سیب قرمز است» و «این سیب یا قرمز و یا آبی است» رابطه استنتاجی برقرار است. از این‌رو، می‌توانیم بفهمیم که باور به اولی می‌تواند باور به دومی را موجّه نماید، اما نمی‌توانیم رابطه توجیهی میان تجربه غیر مفهومی و باور مفهومی را بفهمیم و این مشکلی است که برخی فیلسوفان را از دیدگاه میناگرایانه به دیدگاه انسجام¹ درباره توجیه، سوق داده است.

به نظر می‌رسد که چالش مشابهی، درباره دیدگاه اسلامه طباطبائی نیز وجود دارد. این دیدگاه باید به این پرسش پاسخ دهد که «چگونه علم حضوری غیر مفهومی به علم حصولی مفهومی تبدیل می‌شود؟». در غیاب پاسخ به این پرسش، ضمانتی برای درستی علم حصولی مورد نظر در کار نخواهد بود؛ زیرا ممکن است فرآیند تبدیل علم حضوری به علم حصولی از پیچیدگی‌هایی برخودار باشد که درستی باورهای حاصل را در معرض تردید قرار دهد. این مشکل را «چالش صحّت» درباره علوم حصولی می‌نامم، اما در این دیدگاه، پاسخ قابل قبولی به پرسش پیش‌گفته و در نتیجه، راه حلی برای چالش صحّت ارائه نشده است. استاد مرتضی مطهری در توضیح فرآیند تبدیل علم حضوری به علم حصولی می‌گویند:

... قوه مدرکه یا قوه خیال، قوه‌ای است که کارش صورت گیری و عکسبرداری از واقعیات و اشیاء است؛ چه واقعیات بیرونی (خارجی) و چه واقعیات درونی (نفسانی). تمام تصورات ذهنی که در حافظه، مجتمع و متمرکز است و اعمال متعدد و مختلف ذهنی بر

روی آن‌ها واقع می‌شود، به وسیله این قوهٔ تهیه شده‌اند. این قوهٔ به‌خودی خود، نمی‌تواند تصویری تولید کند و تنها کاری که می‌تواند انجام دهد این است که اگر با واقعیتی از واقعیت‌ها اتصال وجودی پیدا کند، صورتی از آن واقعیت می‌سازد و به حافظه می‌سپارد (مطهری، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۷۱).

همان‌گونه که در این عبارت و دیگر عبارت‌های مشابه هویداست، تنها چیزی که طرفداران این دیدگاه از آن سخن می‌گویند، توانایی ذهن بر تصویربرداری از علوم حضوری یا همان تجارت‌حسّی است، اما آن‌ها درباره چگونگی صورت‌گیری از علم حضوری یا تبدیل علم حضوری به علم حضولی توضیحی نمی‌دهند، در حالی که چگونگی صورت‌گیری نیازمند توضیح است. صرف معزّفی قوهٔ مسئول یک عمل، نشان‌دهنده توضیحی درباره چگونگی و امکان آن عمل نیست.

لورنس بونجور – از مبنایگران معاصر غربی – برای توضیح چگونگی توجیه باورهای حسّی با تجربه غیر مفهومی، به گونه‌ای پیچیده تلاش کرده است (BonJour, 2010, pp. 196-202). چه تلاشش موفق باشد و چه نباشد، پاسخ به پرسشی که او با آن دست و پنجه نرم کرده است، شرط موققیت دیدگاه مبنایگرایانه است. دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی معاصر درباره نسبت میان علم حضولی و علم حضوری نیز باید با تلاشی مشابه تجهیز شوند تا بتوانند از عهده حل چالش صحّت برآیند.

شاید کسی گمان کند که گفته‌های فیلسوفان اسلامی معاصر، درباره قضایای وجودانی می‌تواند نسبت میان علم حضوری و علم حضولی برآمده از آن را به گونه‌ای عام و از جمله درباره علوم حضولی حسّی توضیح دهد و پاسخی برای چالش صحّت فراهم آورد. در اصطلاح منطق و فلسفه اسلامی، قضایای وجودانی انعکاس‌هایی از علوم حضوری ما به حالت‌های درونی اند (مصطفی‌یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۶). بنا به عقیده رایج، باورهای ما به قضایای وجودانی یقینی و خطان‌پذیرند. آیه‌الله مصباح‌یزدی درباره صحّت قطعی قضایای وجودانی این‌گونه توضیح داده است:

بنابراین، باید کلید حل اشکال را در جایی جست و جو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک اشراف یابیم و تطابق آن‌ها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم و آن قضایای وجودانی است که از یکسو متعلق ادراک را که مثلاً همان حالت ترس است، حضوراً می‌یابیم و از سوی دیگر، صورت ذهنی حاکی از آن را ب بواسطه، درک می‌کنیم (مصطفی‌یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۶).

اما این توضیح، مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا یک پرسش همچنان باقی است که چگونه قضایای مشتمل بر مفهوم، انعکاسی از علومی حضوری اند که در آن‌ها اثری از مفاهیم نیست؟ و افزون بر این، ایشان مدعی اند که تطابق صورت ادراکی و متعلق ادراک را «حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری» درک

می‌کنیم، اما تطابق مستلزم مقایسه است و مقایسه نیازمند صورت‌گیری است. یافت بی‌واسطه صورت‌های ذهنی و یافت بی‌واسطه متعلق ادراک به علم حضوری، به تطابق منتهی نمی‌شود؛ زیرا در علم حضوری، چیزی جز خود واقعیت یافت‌شده در کار نیست. بنابراین، تطابق دو واقعیت اساساً نمی‌تواند متعلق علم حضوری باشد؛ زیرا تطابق نسبت است و علم به نسبت بدون مقایسه، حاصل نمی‌شود. مقایسه نیز کاری است که ذهن روى صورت‌های ادراکی انجام می‌دهد. بنابراین، برای علم به تطابق لازم است تا ذهن صورت ادراکی-صورتی مرتبه دوم- را با صورتی از متعلق ادراک بسنجد و آنگاه مطابقت آن‌ها را دریابد. بنابراین، یافتن تطابق، تنها در قلمرو علم حضوری ممکن است. تبیجه آن که توضیح آیة الله مصباح یزدی نیز پرتویی بر چالش صحّت نمی‌افکند، البته، ایشان از جنبه سلبی به مسئله نگاه کرده و در صدد نشان دادن قضایایی برآمده‌اند که به واقع، انعکاسی از علوم حضوری نیستند. ممکن است کسی پندارد که این توضیح سلبی می‌تواند رابطه انعکاسی میان علوم حضوری و علوم حضوری برآمده از آن‌ها را توضیح دهد.

آیة الله مصباح یزدی در پاسخ به برخی اشکالات مربوط به خطان‌پذیری علم حضوری، به «تفاوت علم حضوری با تفسیر آن» اشاره کرده است (مصطفی‌یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱) و بر این باور است که هر چند علم حضوری خطان‌پذیر است، اما ممکن است تفسیری که از علم حضوری می‌کنیم، اشتباه باشد. علم حضوری، تنها یافته خالص است. بنابراین، اگر همراه با آن یافت- برای مثال، یافتن احساس گرسنگی- تفسیری را همراه کنیم- مثل نیازمندی به غذا- آن وقت است که دچار گرسنگی کاذب شده‌ایم. پس، در این مورد، یافتن حالت ذهنی خاص، علم حضوری خالص و خطان‌پذیر است، اما دسته‌بندی آن حالت ذیل حالت گرسنگی و نیازمندی به غذا، تفسیری است که ما از آن حالت استبطاط کردیم و بنابراین، علمی حضوری است. از این‌رو، خطای بودن این علم حضوری، ضرری به خطان‌پذیری علم حضوری همراهش نمی‌زند.

به تعبیر دیگر، آیة الله مصباح یزدی هر چند درباره نسبت گزاره و جدانی با علم حضوری سخنی نگفته، اما درباره این که چه قضیه‌ای وجودانی نیست، توضیح داده است. قضایایی که صرفاً انعکاس حالت‌های یافت شده نباشند، قضایایی‌اند که وجودانی نیستند و بنابراین، خطای در آن‌ها راه دارد. محمد سربخشی این مطلب را این‌گونه توضیح داده است که این قضایای خطان‌پذیر، از سنخ قضایای نظری و استنتاجی‌اند (سربخشی، ۱۳۹۴ الف، ص ۷۷-۷۹) و به گمان من، این توضیح سلبی نیز مشکل یاد شده را حل نخواهد کرد؛ زیرا هیچ معیار روشنی برای جدا کردن انعکاس‌های خالص علم حضوری از تفسیرها و تعبیرهای آن ارائه نشده است. به واقع، چگونه می‌توان تشخیص داد که این قضیه، انعکاس خالص علم حضوری است و بنابراین، قضیه‌ای وجودانی و قطعاً صادق است یا این که قضیه مزبور، همراه با تفسیر است و بنابراین، واقعاً وجودانی نیست و احتمال خطای در آن راه دارد؟ جناب سربخشی در

صدق توضیحی برای تمیز قضایای وجودی واقعی از قضایای همراه با تفسیر برآمده‌اند. بنا به توضیح ایشان، جمله «من احساس گرسنگی دارم» حاکی از علم حضوری است، اما تفسیر گرسنگی به خالی بودن معده یا نیاز به غذا خارج از حیطه قضایای وجودی است. این توضیح کافی نیست؛ زیرا می‌توان پرسید که مقصود از «گرسنگی» چیست؟ معنای این واژه «خالی بودن معده» یا «نیاز به غذا» نیست. بنابراین، وقتی سخن از گرسنگی کاذب می‌کنیم، بدین معناست که گرسنگی را – با هر معنایی که داشته باشد – به صورت کاذبی احساس می‌کنیم. بنابراین، قضیه «من احساس گرسنگی دارم» می‌تواند کاذب باشد و از این‌رو، قضیه‌ای وجودی است. در این حالت، من «احساسی دارم که به اشتیاه، گمان می‌کنم احساس گرسنگی» است و اشتباه در این است که این حالت ذهنی را در طبقه «حالت گرسنگی» جای می‌دهم. بنابراین، این قضیه می‌تواند کاذب باشد. حاصل آن که بدون توضیح ایجابی از نسبت قضیه وجودی واقعی با علم حضوری، نفی وجودی بودن برخی قضایا هیچ کمکی به تمیز امور وجودی واقعی از غیر واقعی نمی‌کند.

۳. ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری

حاصل بخش نخست مقاله، این بود که بازگرداندن علوم حضوری به علوم حضوری، هیچ مسئله‌ای مرتبط با نظریه دانش را حل نمی‌کند. اکنون، به بخش دوم مقاله می‌پردازم، یکی از دیدگاه‌هایی که نقش علم حضوری را در دانش بشری، پُرزنگ نشان می‌دهد، دیدگاه آیة اللّه مصباح یزدی درباره ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری است (مصطفی یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۳-۲۳۹). مقصود از بدیهیات اولیه، قضایایی هستند که تصور مفاهیم به کار رفته در آن‌ها، برای تصدیق به آن‌ها کافی است. برای مثال، در مقام تصدیق به قضیه «کل از جزء بزرگ‌تر است» کافی است که مفاهیم آن را به خوبی بفهمیم و پس از فهم مفاهیم، برای تصدیق، به هیچ چیزی دیگری مثل استدلال، تجربه یا ... نیاز نداریم.

به عقیده ایشان، بخش مهم دانش‌های بشری، شناخت‌های هستی‌شناسانه و فلسفی‌اند و از آنجا که دانش‌های فلسفی ما مبتنی بر استنتاج از قضایای بدیهی اولی اند، اگر بتوان «ضمانت صحّتی» برای آن‌ها جست‌وجو کرد، مسئله اصلی علوم حضوری حل می‌شود. ضمانت صحّت به معنای کشفِ تضمینی مطابقت علوم حضوری – صورت‌های ادراکی – با واقعیت‌هایی است که این صورت‌ها یا قضایا درباره آنها بیند. مشکل اصلی در علوم حضوری، این است که کشف مطابقت، اگر از طریق صورت‌های ادراکی یا قضایای مرتبه دومی باشد، برای صحّت قضایای دیگر نیز نیازمند ضمانتی دیگر هستند و آن نیز به نوبه خود، از طریق قضایای مرتبه سومی خواهد بود و هیچ‌گاه به ضمانت صحّت دست نخواهیم یافت. بنابراین، تنها راه آن است که بتوانیم مطابقت قضایای بدیهی اولی با متعلق‌های آن‌ها را – بدون وساطت

قضایای دیگری – یا بایم. به تعبیر دیگر، باید انتباط قضایا با متعلق علم حضوری را با علم حضوری بیابیم. چگونه می‌توان از راه علم حضوری، مطابقت بدیهیات اولیه را با واقعیت یافت؟ تنها راه آن است که هم به خود این قضایا و هم به متعلق آن‌ها دسترسی بی‌واسطه داشته باشیم تا بتوانیم انتباط آن‌ها را نیز بی‌واسطه درک کنیم. برای دست‌یابی به این هدف، باید هم مفاهیم به کار رفته در بدیهیات اولیه را ریشه‌یابی کرد و هم ریشه حکم به اتحاد موضوع و محمول در آن‌ها را یافت. پیش از این، آیه الله مصباح‌یزدی نشان داده است که قضایای بدیهی اولی از «معقولات ثانی فلسفی» شکل می‌گیرند (مصطفایح‌یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۸-۲۱۹). معقول‌های ثانی فلسفی – مثل مفاهیم علت و معلول – مفاهیمی هستند که از راه تأمل و سنجش ذهنی به دست آمده‌اند؛ برخلاف معقولات اولی – مثل مفاهیم آب و سفیدی – که انعکاس مستقیم اشیای خارجی‌اند. همچنین ایشان نشان داده است که ریشه دستهٔ نخستِ معقولات ثانیه فلسفی، علوم حضوری‌اند. مفاهیمی مثل، «استقلال»، «احتیاج»، «علت» و «معلول» از علوم حضوری ما به نفس و رابطه آن با اراده و حالت‌های درونی انتزاع می‌شوند. بنابراین، مطابقت این مفاهیم با منشأ انتزاعشان را با علم حضوری درک می‌کنیم.

از سوی دیگر، این احکام همگی از احکام تحلیلی‌اند. احکام تحلیلی، آنهایی‌اند که «مفهوم محمول آن‌ها از تحلیل موضوع‌شان بدست می‌آید». از آنجا که مفهوم موضوع – همانند «مفهوم معلول» – مشتمل بر مفهوم محمول – مثل «مفهوم احتیاج به علت» – است و اتحاد میان موضوع و محمول را با «تجربه درون‌ذهنی می‌باییم». به عبارت دیگر، علم حضوری به مفاهیم موضوع و محمول، برای علم حضوری به اتحاد میان آن دو کفايت می‌کند. حاصل آن که هم خود قضایا را با علم حضوری می‌باییم و هم مطابقت آن‌ها با واقع را به علم حضوری درمی‌باییم. بدیهیات اولیه ضمانت صحت دارند.

برای من روشن نیست که اولاً، چرا ایشان مفاهیم به کاررفته در بدیهیات اولیه را ریشه‌یابی کرده‌اند. همان‌طور که دیدیم، ضمانت صحت یافتن – برای دسته‌ای از قضایا – مشروط به این بود که هم خود قضیه و هم واقعیت مربوط را به علم حضوری بیابیم تا بتوانیم انتباط آن دورانیز با علم حضوری بیابیم. بنابراین، در فلسفه اسلامی، همه مفاهیم و بالطبع همه قضایا، ذهنی‌اند و بنابراین، دسترسی مستقیم و بی‌واسطه به آن‌ها وجود دارد و فرقی میان معقولات ثانی فلسفی با دیگر مفاهیم در کار نیست. حتی مفاهیم حسّی نیز در ذهن ما حاضراند و بنابراین، به قضایای مشتمل بر مفاهیم حسّی نیز اشراف و

۱. دستهٔ نخستِ معقولات ثانی فلسفی، مفاهیمی‌اند که از راه سنجش و تأمل بر امور معلوم به علم حضوری به دست آمده‌اند. برخی معقولات ثانی فلسفی، از تأمل بر معقولات ثانی فلسفی دیگر به دست می‌آیند و از این‌رو، معقولات دسته‌های دوم یا سوم به حساب می‌آیند (مصطفایح‌یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۰).

دسترسی بی واسطه داریم. از این‌رو، نیازی به ریشه‌یابی مفاهیم به کار رفته در بدیهیات اولیه در کار نیست. به علاوه، آیه الله مصباح یزدی، از یافتِ حضوری مطابقتِ مفاهیم فلسفی با منشأ انتزاعشان سخن گفته است، اما می‌دانیم که بنا به عقیده ایشان مفاهیم مفرد یا تصورات، صرفاً «شائیت حکایت» از واقعیت‌ها را دارند («مصباح یزدی»، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳). مقصود این است که تصوّر ساده‌ای که درون قضیه نیست، به خودی خود بر هیچ چیزی دلالت ندارد و از همین‌رو، تصورات مفرد، به صدق و کذب متصرف نمی‌شوند. بنابراین، سخن گفتن از مطابقتِ مفاهیم فلسفی با منشأ انتزاعشان در اینجا نادرست و یا دست‌کم مبهم است. اگر حکایت بالفعل تنها از آن تصدیقات است، در آن صورت تنها درباره قضایایی مثل «این شئء معلول است» یا «این شئء علت است» می‌توان از مطابقت سخن گفت. حاصل آن که درباره ریشه‌یابی تصورات، دو مشکل وجود دارد: ۱) نظریه آیه الله مصباح یزدی نیازی به طرح این مسئله ندارد. ۲) مطابقت و عدم مطابقت، در تصورات راه ندارند. در ادامه، به این دو مشکل مرتبط، خواهم پرداخت.

فرض آیه الله مصباح یزدی این است که همه قضایای بدیهی اولی تحلیلی هستند، اما مشکل سوم این است که برخی قضایای بدیهی اولی را نمی‌توان به تعریف مشهور کانتی^۱ تحلیلی دانست. قضیه «الف نمی‌تواند نا-الف باشد» بدیهی اولی است و در عین حال، مفهوم محمول آن «نمی‌تواند نا-الف باشد»_ مندرج در مفهوم موضوع، یعنی «الف» نیست. محمد حسین‌زاده، در مقام پاسخ به این اشکال، مدعی است که آیه الله مصباح یزدی، تعریف کانتی را اتخاذ نکرده است (حسین‌زاده، ۱۳۹۵-۱۷۹). بنا به تفسیر ایشان، تعریف مورد نظر از قضایای تحلیلی، شامل آن دسته قضایایی نیز می‌شود که هرچند محمول آن‌ها مندرج در موضوع نیست، اما «لازم بین» موضوع است. لازم بین، مفهومی است که از مفهوم موضوع خارج و در عین حال، از آن جدانشدنی است. همچنین این اتفاک‌کنایزی‌بری مفهومی_ در موارد لازم بین_ نیازمند اثبات نیست. برای مثال، مفهوم «بزرگتر از جزء بودن» لازم بین مفهوم «کل» است؛ زیرا داخل در آن نیست و در عین حال، بهروشنی از مفهوم «کل» جدانشدنی است. تفسیر قضایای تحلیلی به این معنای وسیع، همه قضایای بدیهی اولی را در بر می‌گیرد. این پاسخ، به گمان من، مشکل را حل نمی‌کند. اگر مفهوم محمول از مفهوم موضوع خارج باشد، دیگر نمی‌توان گفت که اتحاد موضوع و محمول به طور بی‌واسطه و حضوری درک می‌شود. درست است که لازم بین، به‌وضوح بر موضوع حمل می‌شود، اما از آن‌جا که میان دو مفهوم رابطه اشتغال یا عینیت برقرار نیست، علم حضوری به مفاهیم، محمول و موضوع برای علم حضوری به اتحاد موضوع و محمول کفايت نمی‌کند. به تعبیر دیگر، علم حضوری به مفاهیم محمول و موضوع، همان علم

۱. کانت بعد از تعریف مشهورش، تحلیلی‌ها را بر مبنای اصل امتناع تناقض، تعریف می‌کند (Kant, 1997, pp 141-142).

حضوری به اتحاد میان آن دو نخواهد بود. بنابراین، نمی‌توان گفت که اتحاد موضوع و محمول در قضایای تحلیلی با این معنای وسیع، به علم حضوری درک می‌شود. حاصل آن که این راه حل تها در صورتی ممکن است که آیة اللّه مصباح یزدی تعریف کاتی را معیار تحلیلی بودن بداند. جناب حسین‌زاده خود متوجه بوده‌اند که علم حضوری به اتحاد موضوع و محمول، اشتمال مفهومی را می‌طلبد و از این‌رو، ناگاهانه دچار تاقض شده‌اند: «گرچه بزرگتر بودن عین یا جزء مفهوم کل نیست، لازم مفهومی آن است و بزرگتر بودن در مفهوم کل گنجانده شده است» (حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۷۸).

چهارمین مشکل این است که قضایای تحلیلی به تعریف مشهور کاتی، همان‌گویی‌اند¹ و بنابراین، داشت مهمی در بر ندارند. قضیه «هر معلومی علتی دارد»، هیچ دانش ارزنده‌ای در بر ندارد؛ زیرا اگر چیزی معلوم بودنش معلوم باشد، نیازمند آن به علت هم معلوم است و بنابراین، تصدیق به این قضیه تحلیلی هیچ دانش جدیدی برای تصدیق‌کننده در بر ندارد. به عبارت دیگر، هیچ معیاری برای معلوم بودن ارائه نمی‌کند و از این جهت با قضایای نزدیک «هر ممکنی علت دارد» و «هر حادثی علت دارد» متفاوت است. این دو قضیه معیار معلومیت را اعلیٰ الفرض بدست می‌دهند و بنابراین، تصدیق به آن‌ها دانش جدیدی در بردارد؛ تصدیق به اولی، این دانش جدید را در بر دارد که هر چیزی که می‌تواند باشد یا نباشد، برای وجود داشتن نیازمند علتی است و تصدیق به دومی نیز این دانش جدید را در بر دارد که هر چیزی که زمانی بوده است، برای بودنش علت می‌خواهد. حاصل آن که اگر قضایای بدیهی اولی تحلیلی – بنابر تعریف مشهور – کاتی می‌بودند، نمی‌توانستند دانش فلسفی ما را افزایش دهند. حاصل دو اشکال سوم و چهارم آن است که بدیهیات اولیّه احکام، تحلیلی نیستند.

مشکل پنجم، این پرسش است که به فرض تحلیلی بودن قضایای بدیهی اولی، صحّت گزاره‌های تحلیلی چه نیازی به ارجاع آن‌ها به علم حضوری دارد؟ بنا به باوری که به طور فراگیر پذیرفته شده – به اسنای منکران تمایز میان تحلیلی و تألفی^۱ – دانش به قضایای تحلیلی بی‌اشکال است. پوزیتیویست‌های منطقی از فیلسوفانی بودند که احکام منطق و ریاضیات را تحلیلی می‌انگاشتند (Ayer, 1971, pp. 64-83). انگیزه آن‌ها بود که با فرض تحلیلی بودن، دانش پیشین به این قضایا نیازمند تبیین نیست. آیة اللّه مصباح یزدی نیز منکر تمایز میان قضایای تحلیلی و تألفی نیست. بنابراین، با تحلیلی دانستن قضایای بدیهی اولی چه دلیلی برای لزوم ارجاع آن‌ها به علم حضوری وجود دارد؟ یک راه برای گریز از این اشکال، این تفسیر است که ایشان – بر خلاف بسیاری فیلسوفان – دانش پیشین به احکام تحلیلی را نیازمند تبیین دانسته‌اند و برای برآورده شدن هدف تبیینی، احکام تحلیلی را به علوم حضوری ارجاع داده‌اند. به عبارت دیگر، ایشان به این پرسش که «چرا دانش ما به احکام تحلیلی،

بی نیاز از تجربه است» این گونه پاسخ می‌دهند که این احکام، از علوم حضوری برگرفته می‌شوند و بنابراین، معرفت ما به آن‌ها نیازمند تجربه نیست، اما موجّه بودن این تفسیر می‌طلبد که ایشان بر نیازمندی دانش پیشین به احکام تحلیلی به تبیین، استدلال کرده باشند؛ در حالی که ایشان چنین استدلال‌ای اقامه نکرده‌اند.^۱

به عقیده آیة الله مصباح‌یزدی، علم حضولی به خاطر «با واسطه بودن» به طور کلّی در معرض خطاست و تنها راه تضمین صحت آن این است که به گونه‌ای به علم حضوری بارگرد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۶). دلیل این امر، آن است که نمی‌توانیم بی‌واسطه به متعلق علم حضولی آگاهی داشته باشیم. از آنجاکه این اشراف بی‌واسطه وجود ندارد، همه علوم حضولی خطاپذیراند و از همین‌رو، باید به سراغ علوم حضولی‌ای برویم که در آن‌ها اشراف بی‌واسطه‌ای بر متعلق‌شان وجود داشته باشد. علوم حضولی مربوط به قضایای تحلیلی از این ویژگی برخورداراند و بنابراین، می‌توان آن‌ها را خطاپذیر دانست، اما این دیدگاه قابل پذیرش نیست. قضایای تحلیلی به این دلیل خطاپذیراند که همان‌گویی دارند و دلالتی هم بر تحقیق چیزی در عالم خارج ندارند و از همین‌رو، می‌توانیم تصدیق کنیم که «هر مرد مجرّدی، ازدواج ناکرده است»؛ هرچند آگاهی ما به مردهای مجرّد و ویژگی‌هایشان همواره از طریق صورت‌های ذهنی و علوم حضولی باشد. برای باور خطاپذیر به این قضیه، اشراف بی‌واسطه بر اشیای فیزیکی مورد بحث (مردهای مجرّد و خواصشان) لازم نیست. نتیجه آن که علم حضولی به خاطر با واسطه بودنش، محکوم به خطاپذیری نیست.

ششمین اشکال این است که آیة الله مصباح‌یزدی، ضمانت صحت بدیهیات اولیه را به داشتن مفاهیم علم حضوری و همچنین واقعیت‌های متعلق آن مفاهیم، مشروط می‌دانستند تا بتوانیم مطابقت میان این دورانیز به علم حضوری بیاییم (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۶)، اما ایشان تنها به تحلیلی بودن این قضایا اشاره کرده‌اند و درباره علم حضوری به انطباق قضایا با واقعیت‌های مربوط، سخنی نگفته‌اند. ممکن است در پاسخ گفته شود که ریشه‌یابی مفاهیم قضایای بدیهی اولی در علوم حضوری برای همین مقصود بود. بنا به ریشه‌یابی مزبور، مفاهیم علت و معلول را ز رابطه اراده و نفس به دست می‌آوریم و چون هم مفهوم و هم مصدق را به علم حضوری می‌یابیم، مطابقت مفهوم با واقعیت مرتبط را نیز به علم حضوری می‌یابیم. بنابراین، علم حضوری صحت قضیه مربوط به احتیاج اراده به نفس را تضمین می‌کند. اشکال این پاسخ این است که قضیه مربوط به احتیاج اراده به نفس، بدیهی اولی نیست؛ زیرا قضیه بدیهی اولی – بنا به نظر استاد مصباح‌یزدی – این بود که «هر معلولی، علی

۱. برخی فیلسوفان با دلایلی، نشان داده‌اند که تحلیلی بودن از نیازمندی دانش پیشین به تبیین نمی‌کاهد؛ (see BonJour, 1985, pp 199-207).

دارد» در حالی که قضیه‌ای که ضمانت صحّت دارد، این است که «این اراده من به خود من (نفس) نیازمند است». بنابراین، علم حضوری نمی‌تواند صحّت بدیهی اولی مورد نظر را تضمین کند.

آیة‌الله مصباح‌یزدی خود این اشکال را مطرح کرده و در مقام پاسخ به آن برآمده و بر این باوراند که یافت حضوری احتیاج اراده به نفس، مربوط به سرشت خاص این دو نیست و آنچه را در این علم حضوری می‌باییم، رابطه وابستگی است. بنابراین، در همه موارد وابستگی، نیازمندی وجود دارد و همان یافت حضوری احتیاج اراده به نفس برای ضمانت صحّت حکم کلّی «هر معلولی نیازمند علت است»، کافی است. در واقع، این حکم برآمده از تعمیم مورد خاص اراده و نفس نیست، بلکه خود آن علم حضوری، باور به این قضیه کلّی بدیهی را در ما ایجاد می‌کند.

البته، وجود وابستگی در موارد دیگر باید با برهان به اثبات برسد؛ زیرا همه قضایایی که سور کلّی دارند، در این ویژگی مشترک‌اند که دلالتی بر وجود مصداقشان در جهان خارج ندارند. به تعییر حسین‌زاده، همه بدیهیات اولیه، قضایای حقیقیه‌اند و قضایای حقیقیه، دست‌کم در حکم قضایای شرطیه هستند (حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۸۳). قضایای شرطی به خودی خود، دلالتی بر تحقق مقدمشان ندارند و از این‌رو، نمی‌توان گفت درباره جهان خارج خبری می‌دهند. بنابراین، معلولیت و وابستگی در مواردی که به علم حضوری معلوم نیستند، نیازمند استدلال است.

پاسخ آیة‌الله مصباح‌یزدی، به گمان من، مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا قضیه بدیهی اولی کلّی است و نمی‌تواند انعکاسی از علم حضوری شخصی به نسبت اراده و نفس باشد. بنابراین، حتی اگر از اشکال‌های مربوط به نسبت علم حضوری و حصولی – که در بخش نخست مقاله از آن سخن گفته‌یم – صرف نظر کنیم، نسبت میان علم حضوری با قضایای بدیهی اولی به ناچار، نسبتی متفاوت خواهد بود و پرسش این است که چگونه علم حضوری شخصی، باوری کلّی را در ما ایجاد می‌کند؟ آیا میان این علم حضوری و آن علم حصولی کلّی، علوم حصولی دیگری نیز واسطه‌اند که جزئی باشند؟ اگر این واسطه‌ها وجود داشته باشند، همچنان اشکال باقی است. اگر واسطه‌ای میان علم حضوری شخصی و علم حصولی کلّی در کار نباشد، آنگاه چگونگی این نسبت نیازمند توضیح است. صرف ادعای نسبت تولیدی میان این دو در غیاب توضیح کافی، دلیلی برای پذیرش آن فراهم نمی‌کند.

اگر از این اشکال نیز صرف نظر کنیم، با مشکل دیگری روبه رو می‌شویم و آن این که با این تفسیر، توسل به تحلیلی بودن احکام بدیهی اولی، چه نیازی را برطرف می‌کند؟ بنا به توصیف پیش‌گفته، علم حضوری شخصی به احتیاج اراده به نفس، خودش برای تضمین صحّت حکم بدیهی اولی «هر معلولی علتی دارد» کافی است. بنابراین، توسل جستن به تحلیلی بودن بدیهیات اولیه و توضیح ابتکانی آن‌ها بر علم حضوری، زائد به نظر می‌رسد.

به گمان من، تنشی در سخن آیة‌الله مصباح‌یزدی به نظر می‌رسد. این تنش ناشی از این است که

– صرف نظر از اشکال‌های گذشته – برای تضمین صحّت بدیهیات اولیه با علم حضوری، دوراه مستقل از هم، پیش رو داریم؛ یک راه این است که بر تحلیلی بودن آن‌ها تکیه کنیم و در این صورت، نه نیازی به ریشه‌یابی مفاهیم در علوم حضوری داریم و نه با مشکل تعیین از موارد شخصی به قضیه کلی مواجه‌ایم. راه دوم این که می‌توانیم با علم حضوری شخصی به معلول بودن اراده برای نفس، مستقیماً حکم بدیهی کلی را با توضیح پیشین، به دست آوریم و در این صورت، نیازی به تحلیلی دانستن قضایای بدیهی اولی و ابتدای تحلیلی‌ها به علوم حضوری نخواهیم داشت. گویا آیة اللّه مصباح یزدی هر دوراه را با هم پیموده‌اند. تش موجود در سخنان ایشان ناشی از تمییز نگذاردن میان این دوراه مستقل بوده و اشکال ابهام و تش را به مشکلات پیشین اضافه کرده است.

آیا می‌توان این تش را بطرف کرد؟ آیا می‌توان دیدگاه ایشان را به گونه‌ای تقریر کرد که هم به علم حضوری، به مطابقت گزاره‌های تحلیلی توسل جوید و هم به علم حضوری، به مطابقت معقولات ثانی فلسفی با مصادیق‌شان نیازمند باشد؟ زادیوسفی و حسینی تفسیری ارائه کرده‌اند که گویا این تش را از بین می‌برد (زادیوسفی و حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰-۱۱۴). بنابر این تفسیر، دیدگاه استاد مصباح یزدی، مشتمل بر سه گام است: گام نخست، توسل به تحلیلی بودن بدیهیات اولی و ابتدای صحّت گزاره‌های تحلیلی بر علم حضوری است، اما صرف تحلیلی بودن قضایای بدیهی اولی و یافتن درستی آن‌ها با علم حضوری، برای تضمین صحّت این قضایا کافی نیست؛ زیرا نهایت چیزی که از این استدلال نتیجه می‌شود این است که میان مفاهیم به کار رفته در این قضایا، رابطه استلزم برقرار است و البته، ممکن است مصادقی برای این مفاهیم، در جهان خارج در کار نباشد. برای این که این قضایا دلالت بر جهان خارج داشته باشند، لازم است گام دومی برداشته شود. آیة اللّه مصباح یزدی با توسل به علم حضوری، به مصاديق این قضایا – مثل علم حضوری به معلول بودن اراده برای نفس – این گام را برمی‌دارد. از آنجاکه مفاهیم یاد شده، فلسفی و برگرفته از علوم حضوری‌اند، مصدق داشتن قضایای بدیهی اولی ثابت می‌شود، اما هنوز به گام سومی نیاز است؛ زیرا این حکم می‌بایست به مصاديق یافت شده مختص نباشد. آیة اللّه مصباح یزدی در قالب اشکال و پاسخ مزبور تلاش کرده‌اند تا این مشکل را حل کنند و سوابیت حکم علیت به دیگر موارد را بر استدلال‌هایی استوار کنند که وابستگی وجودی را در آن موارد، اثبات می‌کنند.

این تفسیر، به گمان من، تش مزبور را از بین نمی‌برد؛ زیرا – چنان‌که ملاحظه کردیم – این دوراه از یکدیگر مستقل‌اند. برای آزمودن، بیایید علم حضوری به معلولیت اراده را از این دیدگاه حذف کنیم. آیة اللّه مصباح یزدی همچنان می‌تواند به یافت حضوری خود قضایا و درستی آن‌ها دست یازد و برای نشان دادن مصاديق دیگر این قضایا به استدلال‌های اثبات‌کننده وابستگی وجودی، متوسل شود. بود و نبود علم حضوری به منشاء انتفاع معقولات ثانی فلسفی تفاوتی در این نظریه ایجاد نمی‌کند. از سوی دیگر، می‌توانیم تحلیلی بودن بدیهیات را از این دیدگاه حذف کنیم. بار دیگر می‌توان بدیهی اولی کلی را

به علم حضوری و به رابطه نفس و اراده مستند کرد.
یک امکان دیگر برای رفع تنش این است که توسل به علم حضوری شخصی به رابطه اراده و نفس، هدفی دیگر را دنبال می‌کند. ممکن است ایشان با دیدگاه علامه طباطبائی درباره مشروط بودن علم حضوری به علم حضوری هم نظر باشند و از همین‌رو، برای نشان دادن ریشهٔ حضوری مفاهیم علت و معلول، به یافتهٔ رابطهٔ نفس و اراده متولّ می‌شوند، اما در واقع، چنین نیست. این درحالی است که آیة اللہ مصباح‌یزدی این دیدگاه را رد کرده‌اند (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۵) و بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که این تنش در دیدگاه ایشان، همچنان باقی است.

۴. خاتمه

باور رایج میان برخی طرفداران فلسفه اسلامی این بود که علم حضوری نقش پررنگی در دانش بشری دارد. برای این باور رایج، دو منشأ احتمالی راجست وجو کردیم که یک مورد، دیدگاه علامه طباطبائی درباره بازگشت علوم حضوری به علوم حضوری است و دیگری دیدگاه آیة اللہ مصباح‌یزدی درباره بازگشت دانش ما به بدیهیات اولیه برخی علوم حضوری.

دیدیم که دیدگاه علامه طباطبائی نتیجهٔ خاصی را در نظریهٔ دانش ایجاد نمی‌کند. نخست این که حتی اگر این نظریه را پذیریم، همچنان خطاهای حسّی ممکن‌اند و اساساً قرار نبوده است که این نظریه، امکان خطا و توهّم حسّی را منتفی نماید. از سوی دیگر، مشکل اصلی، رابطهٔ توجیهی میان علم حضوری از یکسو و باورهای حسّی از سوی دیگر است و این نظریه هیچ پرتو نوری بر حل این مشکل نمی‌افکند.
سرچشمde دیگر این باور رایج، احتمالاً نظریه ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری است، اما همان‌طور که دیدیم – این دیدگاه، تنشی درونی دارد که دست‌یابی به تفسیر درست آن را مبهم می‌سازد و حتی اگر با این تنش کنار بیاییم، نتیجهٔ آن خواهد بود که دو راه برای تضمین درستی بدیهیات اولیه پیش روی ما قرار دارند: یک راه این است که به تحلیلی بودن بدیهیات اولیه متولّ شویم و مشکل این راه نیز این است که بدیهیات اولیه مورد استفاده در فلسفه، تحلیلی نیستند؛ زیرا^۱ هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای تحلیلی دانستن همه بدیهیات اولیه، ارائه نشده است؛^۲ دوم خاص «هر معلولی علتی دارد» اصلی‌علیّت نیست و این قضیه تنها یک همان‌گویی بی‌فایده است؛^۳ برخی قضایای بدیهی اولی، تحلیلی – به معنای مفید برای این دیدگاه – نیستند.

راه دیگر (ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری) نیز کمکی به تضمین صحّت آن‌ها نمی‌کند؛ زیرا بار دیگر، اولاً، هیچ دلیلی برای علم حضوری به موارد خاصّ همه بدیهیات اولیه ارائه نشده است و دوم آن که مورد خاص علم حضوری به رابطهٔ نفس و اراده حداکثر باوری همان‌گویانه – هر معلولی علتی

دارد_ در ما ایجاد کند، اما به باور مربوط به اصل علیت_ هر ممکن یا حادثی علت دارد_ منتهی نمی شود. سوم آن که برخی احکام بدیهی اولی چنان‌اند که موارد خاصشان به علم حضوری یافت نمی‌شوند. برای مثال، چگونه می‌توان گفت موردی از «هر کلی از جزئش بزرگتر است» به علم حضوری یافت می‌شود؟ نسبت بزرگتر بودن کل از جزء، نسبتی است که میان اشیای فیزیکی برقرار است و اشیای فیزیکی نیز متعلق علم حضوری نیستند.

نتیجهٔ نهایی این است که هیچ یک از دو دیدگاهی که از آنها بحث کردیم، نقش تمایز علم حضوری در حل مسائل نظریهٔ دانش را نمی‌نمایانند. بنابراین، دلایل خوبی به نفع باور رایج میان برخی طرفداران کنونی فلسفه اسلامی وجود ندارند و از همین‌رو، فلسفه اسلامی معاصر نتوانسته نقش پررنگی برای علم حضوری در حل معضلات نظریهٔ دانش، معرفی نماید.

فهرست منابع

- حسینزاده، محمد. (۱۳۸۵). علم حضوری؛ ویژگیها، اقسام و گستره. *معرفت فلسفی*، ۲(۴)، ۱۰۵-۱۴۶.
- حسینزاده، محمد. (۱۳۹۵). معیار صدق بدیهیات اولیه. در مصباح یزدی، محمد تقی، رهیافت‌ها و ره آوردها: دیدگاه‌های حضرت آیه الله محمد تقی مصباح یزدی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- زادیوسفی، امیر حسن؛ حسینی، داود. (۱۳۹۲). علم حضوری راه حلی برای چند مسئله در اولیات: نگاهی به نظریه محمد تقی مصباح یزدی. *فصلنامه ذهن*، ۱۰۱، ۵۵-۱۲۶.
- سریخشی، محمد و فانی اشکوری، محمد. (۱۳۹۱). تعریف علم حضوری و اقسام آن. *معرفت فلسفی*، ۹(۳)، ۴۵-۷۶.
- سریخشی، محمد. (۱۳۹۴ الف). نگاهی به شباهت خطانایزبیری علم حضوری و پاسخ آنها. *معرفت فلسفی*، ۱۳(۲)، ۷۵-۱۰۰.
- سریخشی، محمد. (۱۳۹۴ ب). چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- شریف‌زاده، بهمن. (۱۳۸۲). علم حضوری پایه ارزش معلومات: نیم نگاهی بر نظر علامه طباطبائی درباره رابطه معلومات با علم حضوری. *فصلنامه ذهن*، ۱۵ و ۱۶، ۸۳-۹۶.
- طاهری خرم‌آبادی، سید علی. (۱۳۹۷). فلسفه اسلامی متاخر و مسئله دانش به جهان خارج. *پژوهش‌های فلسفی*-*کلامی*، ۲۰، ۷۸، ۱۴۷-۱۶۴.
- طباطبائی، سید محمد حسین (علامه طباطبائی). (۱۳۸۶). نهایه الحکمه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- طباطبائی، سید محمد حسین (علامه طباطبائی). (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۷۵). علم حضوری: سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای یک معرفت‌شناسی و مابعدالطبعه متعالی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- کردی‌فیروزجایی، یارعلی. (۱۳۹۲). حقیقت ادراک حسی از دیدگاه علامه طباطبائی. *معرفت فلسفی*، ۱۰(۳)، ۱۱-۲۹.
- مصطفی‌ایزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). آموزش فلسفه (ح۱). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- مصطفی‌ایزدی، محمد تقی. (۱۳۹۳). تعلیق‌های نهایه الحکمة. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفی‌مرتضی، مرتضی. (۱۳۷۵ الف). مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری. (ج۶). تهران: انتشارات صدرا.
- مصطفی‌مرتضی. (۱۳۷۵ ب). مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری. (ج۹). تهران: انتشارات صدرا.
- المظفر، محمد رضا. (۱۳۸۲). المنطق. تصحیح: علی شیروانی. قم: انتشارات دارالعلم.
- ملکیان، محمد باقر. (۱۳۹۵). اقسام بدیهیات در رهیافت‌ها و ره آوردها: دیدگاه‌های حضرت آیه الله محمد تقی مصباح یزدی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

References

- Ayer, A. J. (1971). *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books.
- BonJour, L. (1978). Can Empirical Knowledge Have a Foundation? *American Philosophical Quarterly*, 15 (1), 1-13.
- BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- BonJour, L. (2010). *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*. (Second Edition). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Chisholm, R. M. (1964). The Myth of the Given. in Sosa E. & Kim, J. & Fantl, J. & McGrath, M. (Eds.) *Epistemology: An Anthology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Davidson, D. (1989). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. in Sosa E. & Kim, J. & Fantl, J. & McGrath, M. (Eds.) *Epistemology: An Anthology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Kant, I. (1999). Critique of Pure Reason (P. Guyer & A. W. Wood, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

References in Arabic / Persian

- Fanai Ashkvari, M. (1375 AP). *Ilm-i Huduri: Sanghana-i Ma'refat-i Bashari va Payeh-i baraye Yek Ma'refat Shenasi va Ma Ba'd al-Tabi'ah-i Muta'ali* (knowledge by presence: the foundation of human knowledge and a foundation for a transcendental epistemology and metaphysics). Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Hosseinzade, M. (1385 AP). Ilmi Huduri (Vizhegiha, Aqsam va Gostare) (knowledge by presence; characteristics, types and scope). *Marefat Falsafi*, 14 (5), 105-146.
- Hosseinzade, M. (1395 AP). Me'yar-i Sidq-i Badihiyat-i Avvaliyye (the criterion for validity in basic axioms). In *Rahyaf-ha va Rah Avard-ha: Didgah-ha-i Hazrat Ayatollah Muhammad Taqi Misbah Yazdi* (approaches and results: the views of Ayatollah Muhammad Taqi Misbah Yazdi). Qom: Imam Khomeini's Educational and Research Institute Publications.
- Kord Firozjai, Y. A. (1392 AP). Haqiqat-i Idrak-i Hissi az Didgah-i Allameh Tabatabai (the reality of sensory perception according to Allamah Tabatabai). *Marefat Falsafi*, 10 (3), 11-29.
- Malekian, M. B. (1395 AP). *Aqsam-I Badihiyyat dar Rahyaf-ha va Rahavard-ha: Didgah-ha-i Hadrat Ayatollah Muhammad Taqi Mesbah Yazdi* (the types of axioms in approaches and results: the views of Ayatollah Mesbah Yazdi).

- Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1383 AP). *Amozesh-i Falsafe* (teaching philosophy). (vol. 1). Tehran: Amir Kabir Publication Institute.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1393 AP). *Ta'liqat 'ala Nihayat al-Hikmah* (a commentary of Tabatabai's *Nihayat al-Hikmah*). Qom: Imam Khomeini's Educational and Research Institute Publications.
- Motahhari, M. (1375 AP). *Majmu 'a-i Aathar* (a collection of works. (vol. 6). Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, M. (1375 AP). *Majmu 'a-i Aathar* (a collection of works). (vol. 9). Tehran: Sadra Publications.
- Mozaffar, M. R. (1382 AP). *Al-Mantiq*. Ali Shirwani (Ed.). Qom: Dar al-Ilm Publications.
- Sarbakshi, M. & Fanai Ashkvari, M. (1391 AP). *Ta'rif-i Ilm-i Huzuri va Aqsam-i aan* (a definition of knowledge by presence and its types). *Marefat Falsafi*, 9 (3), 45-76.
- Sarbakshi, M. (1394 AP). *Chisti va Arzesh-i Ma'refat Shenakhti-i Ilm-i Huduri* (the epistemological essence and value of knowledge by presence). Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Sarbakshi, M. (1394 AP). *Negahi be Shubuhat-i Khatanapaziri-i Ilm-i Huduri* va *Pasukh be Anha* (a look at the doubts regarding the infallibility of knowledge by presence and a response to them). *Marefat Falsafi*, 13 (2), 75-100.
- Sharifzadeh, B. (1382 AP). *Ilm-i Huduri Paye-i Arzesh-i Ma'lumat: Nim-negahi bar Nazariye-i Allameh Tabatabai darbare-i Rabite-i Ma'lumat ba Ilm-i Huzuri* (knowledge by presence as the value foundation of knowledge: a glance at Allamah Tabatabai's views regarding the relationship of knowledge with knowledge by presence). *Zehn*, nos. 15 & 16, 83-96.
- Tabatabai, M. H. (1386 AP). *Nihayat al-Hikmah*. Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Tabatabai, M. H. (1387 AP). *Usul-i Falsafe va Ravish-i Re'alism* (the principles of philosophy and method of realism. Compiled by Seyed Hadi Khosroshahi. Qom: Bustan-i Ketab.
- Taheri Khurramabadi, A. (2018). Modern Islamic Philosophy and our Knowledge of the External World. *Journal of Philosophical Theological Research*, 20 (4), 148-165.
- ZadYousefi, A. H. & Hosseini, D. (1392). *Ilm-i Huduri Rah-i Halli baraye Chand Ma'ale dar Avvaliyat: Negahi be Nazariye-i Muhammad Taqi Mesbah Yazdi* (knowledge by presence as a solution for multiple problems in the basic axioms according to Ayatollah Mesbah Yazdi). *Zehn*, 55, 101-126.