

بررسی تطبیقی مبانی معرفت‌شناسی اگزیستانسیالیسم خدا باور و علامه طباطبایی

غزاله دولتی*، محمود نمازی**، هادی واسعی***، محمد حسین ایراندوست****

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۰۲)

چکیده

اگزیستانسیالیسم یک از جریانهای مهم معاصر در فلسفه غرب است و معمولاً با دو طیف خدامحور و الحادی شناخته می‌شود و مهمترین موضوع مورد بحث آن هستی انسان و تأکید بر اختیار اوست. از سوی دیگر در حوزه فلسفه اسلامی علامه طباطبایی در دوران معاصر، نقش بسیار مهمی در توضیح و تکمیل فلسفه اسلامی، مخصوصاً فلسفه صدرایی داشته‌اند. از آنجا که مبانی معرفت‌شناسی از مهمترین ریشه‌های شکل‌گیری هر جریان فکری است، مقاله حاضر سعی دارد مبانی معرفت‌شناسی اگزیستانسیالیسم خدا باور (با تکیه بر آراء کی‌یرگور، یاسپرس و مارسل) را در مقایسه با مبانی معرفت‌شناسی علامه طباطبایی، مورد بررسی قرار دهد. این مقاله بیان می‌دارد که مبانی معرفت‌شناسی اگزیستانسیالیسم ریشه در اومانیزم دارد و مسئله شناخت یک اتفاق کاملاً شخصی است که با تجربه ذهنی و روشهای پدیدارشناسانه صورت می‌گیرد در حالی که معرفت‌شناسی علامه ریشه در آموزه‌های عقلانی و وحیانی اسلام دارد و بر روش عقلانی و منطقی استوار است و معرفت، حقیقتی مطابق با واقع و مستقل از ادراک و ابزار ادراکی انسان است.

کلیدواژگان

علامه طباطبایی، کی‌یرگور، مارسل، معرفت‌شناسی، یاسپرس.

* دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، پردیس علوم و تحقیقات قم، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

** نویسنده مسئول: استادیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

رایانامه: namazi@qab.net

*** استادیار، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

**** استادیار، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

بیان مسئله

در قرن بیستم و همزمان با تحولات سیاسی - اقتصادی عظیمی که در زندگی بشر رخ داده بود، جریان فکری اگزیستانسیالیسم نیز در غرب شکل گرفت که شناخت انسان را مهمترین رسالت خویش معرفی می‌کرد، آنها با انتقاد از علم‌زدگی افراطی فیلسوفان هم‌عصر خویش، یعنی پوزیتیویستها، هر نوع شناختی که به نیازهای اصلی انسان بی‌توجه باشد را، مردود می‌خوانند و با ادبیات داستانی و قلم عامه‌پسند خود، مباحث انسان‌شناسی را به یکی از جذاب‌ترین گفتمان‌های قرن تبدیل کردند.

به موازات شکل‌گیری اگزیستانسیالیسم در غرب، علامه طباطبایی به عنوان نماینده معاصر فلسفه صدرایی، در جریان اندیشه اسلامی ظهور کرد. ایشان با اشراف کاملی که به عرصه‌های مختلف اعم از معقولات و منقولات داشتند، تمام تلاش خویش را برای شرح، بسط و گسترش عقاید اسلامی به فراخور نیازهای عصر و با زبان متناسب با زمانه خویش به کار بستند و جریانی را در عرصه اندیشه اسلامی ایجاد کردند که به خوبی می‌توانست پاسخگوی نیازهای فکری عصر خویش باشد.

قطعاً در شکل‌گیری نظریات تمام جریانهای فکری مبانی وجود دارد که آگاهی از آنها، راه را برای رسیدن به تحلیل دقیق از آن نظریه، هموار خواهد کرد. یکی از مهمترین این مبانی، مبانی معرفت‌شناسی است. مبانی معرفت‌شناسی به عنوان شالوده فکری هر نظریه، اهمیت ویژه‌ای در شکل‌گیری نظریات مختلف خواهد داشت.

مقاله حاضر سعی دارد، مبانی معرفت‌شناسی اگزیستانسیالیسم خدا‌باور (با تکیه بر آراء کی‌یرکگور، یاسپرس و مارسل) را در مقایسه با مبانی معرفت‌شناسی علامه طباطبایی به طور تطبیقی مورد بحث و بررسی قرار دهد.

مبانی معرفت‌شناسی اگزیستانسیالیسم خدا باور

در یک نگاه کلی مجموعه تفکر بشری (اعم از دینی و غیردینی) دو رویکرد مختلف به مسئله

معرفت انسان به عنوان یک موجود آگاه و صاحب شناخت داشته است. رویکرد اول اینکه: انسان «جایگاه شناخت» است و یک مبدأ متعالی، آگاهی را به این انسان افاضه می‌کند. رویکرد دوم اینکه: انسان «خاستگاه شناخت» است و آگاهی و شناخت قائم به خود اوست و بدون مدد جستن از یک مبدأ متعالی برای انسان حاصل نمی‌شود. هر یک از این دو رویکرد در مسیر خود، تحولات و فراز و نشیب‌های مختلفی را طی کرده است. (صانع‌پور، ۱۳۸۹، ص ۱۱)

در جریان اندیشه غربی پس از رنسانس با غالب شدن تفکر اومانستی^۱، در همه عرصه‌های فکری و اجتماعی، عرصه فلسفه نیز به شدت تحت تأثیر این تفکر قرار گرفت. اومانیسیم در عین حال که یک مکتب خاص نیست، یک اصل و مبانی معرفت‌شناسی است که در اغلب جریان‌های فکری غرب جاری و ساری است. (صانع‌پور، ۱۳۸۹، ص ۱۲)

دکارت^۲، با جمله معروف «می‌اندیشم پس هستم» آغازگر سیر معرفت‌شناسی اومانستی بود. او برای شناخت خدا و جهان، وجود انسان را به عنوان مبدأ معرفی کرد. بنابراین در اندیشه دکارت اثبات وجود خدا مبتنی بر اثبات وجود انسان است و انسان خاستگاه شناخت است و خداوند علت اعدادی شناخت. این روش استدلالی دکارت با قطع اتصال شناخت محدود انسان با یک نیروی نامحدود، بیشتر از آنکه به اثبات عالم روح و معنا پردازد به اثبات عالم ماده و جسم منجر شد. (همان منبع، ص ۶۷-۶۹)

به همین دلیل اساساً اندیشه و عقل اومانستی ذاتاً به یک اندیشه کمی انگار، کمیت‌زده و کمیت باور تبدیل گردید. (زرشناس، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴)

پس از دکارت، کانت^۳ معرفت‌شناسی اومانستی را به نقطه اوج خود رساند. در اندیشه کانت، ذهن بشر آینه تمام‌نمای خارج نیست بلکه معرفت و شناخت، محصول کنش و واکنش ذهن و خارج است. پس نمی‌توان از معرفت مطابق با واقع سخن گفت: چرا که واقعیت آنگونه که هست و به صورت دست‌نخورده وارد ذهن انسان نمی‌شود که بتوان از مطابقت آن با خارج سخن گفت.

1. Humanism
2. Rene Descartes
3. Immanuel Kant

(خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۳۷۷) به عبارت دیگر در تفکر کانت جهان تابعی از قوانین اندیشه ماست و اشیاء مطابق شناخت‌ها تنظیم می‌شود نه اینکه شناخت ما مطابق اشیاء باشد. بنابراین شناخت و دسترسی به گوهر اشیاء برای عقل میسر نیست. پس به جای سخن گفتن از «بودها» باید از «نمودها» سخن گفت، چرا که عقل انسان تنها قدرت شناخت همین نمودها را دارد. (صانع‌پور، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵-۱۰۴)

با این رویکرد ادراک و عقل انسان از درک ذات اشیاء و حقایق غیر مادی ناتوان است و عقل قدرت شناخت امور معنوی و مجردات را هم از دست می‌دهد. (سبحانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۷-۱۲۶) تا جایی که کانت اعلام می‌کند اصولاً راهی به حقیقت حتی عمق و حقیقت «من» از لحاظ روانشناختی نیز وجود ندارد. (صانع‌پور، ۱۳۸۹، ص ۹۵-۹۴) این نگرش معرفت‌شناسانه به تدریج، به نوعی نسبی‌گرایی در عرصه معرفت انجامید؛ تا جایی که این نسبی‌گرایی اندیشه، فلسفه و اندیشه معاصر را در موقعیت نابسامان و ناهمگونی قرار داده است. (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱۲۳)

در اروپا شاید متداول‌ترین نظریه شناختی، مکتب پدیدارشناختی^۱ هوسرل^۲ است، که مکتب اگزیستانسیالیسم^۳ هم از لحاظ معرفت‌شناسی به شدت از آن متأثر است. (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱۲۳)

اما معرفت‌شناسی اگزیستانسیالیسم با معرفت‌شناسی رایج غرب از لحاظ جایگاه متفاوت است. چرا که در فلسفه جدید غرب شناخت‌شناسی همیشه بر هستی‌شناسی مقدم بوده است، اما در اگزیستانسیالیسم، وجودشناسی بر شناخت‌شناسی مقدم است. (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۲۳)

از آنجا که نقطه شروع این فلسفه با واقعیت وجود است، مسئله شناخت به دنبال مسئله وجود می‌آید و تابع آن است. به نحوی که فلاسفه اگزیستانسیالیسم شناسایی را نوعی از هستی‌قلمداد می‌کنند. در واقع فیلسوفان وجودی در بحث از مسئله شناخت وقت کمی را صرف کرده‌اند. (همان منبع، ص ۱۲۴)

1. Phenomenology
2. Edmund Husserl
3. Existentialism

شاید در بیان جایگاه معرفت‌شناسی در نزد فلاسفه اگزیستانسیالیسم جملات زیر گویاتر باشد: «در واقع فیلسوفان وجودی در بحث از مسئله شناخت به شیوهٔ مألوف کم وقت صرف کرده‌اند و این امر چنان که برخی می‌پندارند، به این دلیل نیست که همهٔ فیلسوفان وجودی با عقل‌گرایی محض مخالفند و مخلوقاتی سرشار از احساس و هیجان‌اند که دل مشغولی اندکی به شناخت یا فهم حقیقت دارند، فیلسوفان وجودی از مسئله شناخت، غافل نبوده‌اند بلکه نسبت به آن بی‌تحمل بوده‌اند و دلیل همین بی‌تحملی این اعتقاد آنهاست که شیوه مرسوم پرداختن به مسئله شناخت شیوه‌ای اشتباه است.» (همان منبع، ص ۱۲۴)

به همین جهت کی‌یرکگور^۱ به جای تبیین مسئله شناسایی، آن را به عنوان یک دگرگونی و انقلاب غیرقابل توضیح که در لحظهٔ یک تجربه اتفاق می‌افتد و به عنوان امری خارقالعاده و اعجاز‌آمیز معرفی می‌کند. (پاپکین، ۱۳۸۰، ص ۴۲۲) و برخلاف هگل^۲ که معتقد بود ساختار اندیشه و اشیاء به طور کامل برهم منطبق است، کی‌یرکگور معتقد بود که لزوماً هرچه که تعقل شود، واقعی نیست و اندیشه و تعقل محض خیالی بیش نیست چراکه اشیاء و اندیشه همگون نیستند. (بلاکهام، ۱۳۹۳، ص ۱۲)

یاسپرس^۳ هم معرفت علمی را در یک قضیه کلی خلاصه می‌کند و معتقد است که معرفت چیزی جز یک تعبیر نیست چراکه ما وجود را تنها در هیأت تعبیرهای آن در اختیار داریم. (یاسپرس، ۱۳۷۸، ص ۷۸)

یاسپرس معتقد است که تبیین علی^۴ با فهم علمی^۵ با هم یکی نیستند، در حالی که اغلب مترادف محسوب می‌شوند. از نظر او آنچه معمولاً صورت می‌گیرد تبیین علتهاست و نه شناخت واقعی و چستی عمیق پدیده‌ها و اشیاء جهان. پس حتی در صورت توان تبیین پدیده‌ها و علت‌های

-
1. Soren KeirKegaard
 2. Friedric Hegel
 3. Karl Jaspers
 4. Causal explanation
 5. Scientific understanding

آنها، درک و شناخت برخی جنبه‌های ذاتی اشیاء، امکان‌پذیر نیست. (یاسپرس، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳) او در تبیین چرایی این مطلب بیان می‌کند که، احساس‌ها، ادراک‌ها، عاطفه‌ها، شهودها و اشاره‌ها که مواد شناخت عمومی هستند در روش‌های علمی قابل اعتماد نیستند به همین دلیل همواره جلوه‌هایی از واقعیت وجود دارد که قابل شناخت و حتی پیش‌بینی نیست. افزون بر این که او هرچه را که از راه شناخت استقرایی حاصل می‌شود، چیزی بیش از یک احتمال نمی‌داند. (بلاکهام، ۱۳۹۳، صص ۷۰-۶۹)

در واقع یاسپرس به تبعیت از هوسرل شناخت را دریافت آن چیزی می‌داند که عرضه شده است. (راداکریشان، ۱۳۸۲، ص ۴۲۴)

پس ما نباید آنچه را که برای ما نمود پیدا می‌کند و معلوم ذهن ما می‌شود به جای واقعیت وجود تلقی نمائیم. (یاسپرس، ۱۳۷۸، ص ۳۵) چراکه ما همواره درون افقی هستیم که هرگز توان شناخت کل واقعیت را آن گونه که هست نداریم. (یاسپرس، ۱۳۹۲، ص ۳۱)

بنابراین از نظر فلاسفه اگزیستانسیالیست، ذهن انسان از طریق مفاهیم علم حصولی و یا توسط استقراء یعنی علم تجربی قادر به شناخت حقیقت و واقعیت اشیاء آنگونه که هستند، نیست. (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۶۱)

از منظر اگزیستانسیالیست‌ها حقیقت را نه در حیطة شناخت و آگاهی بلکه باید حقیقت را در سطح اندیشه‌های فردی، جستجو کرد و این اندیشه‌های فردی در تجربه‌های فردی برای انسان حاصل می‌شود. (یاسپرس، ۱۳۹۲، ص ۷۱) و از آنجا که حقیقت برای افراد مختلف با توجه به احساسات، عواطف و شهودهای فردی، جلوه‌های مختلفی دارد، پس هر نحوه‌ای از حقیقت، توسط کسی که در هر زمان از آن سخن می‌گوید، توصیف می‌شود. (همان منبع، ص ۷۳)

بنابراین حقیقت از نظر اگزیستانسیالیست‌ها یک مفهوم صرف و ساده نیست بلکه واژه حقیقت در هریک حالات وجودی، معنایی خاصی دارد. پس حقیقت همان ذهنیت است، (همان منبع، ص ۳۷) که برای هر فردی به صورت یک تجربه شخصی مطرح می‌شود.

از این منظر آنها در مباحث معرفت‌شناسی به سوی ذهن‌گرایی، سوق داده می‌شوند. به همین

دلیل‌کی‌یرگگور آگاهی و اطلاع واقعی را، محصور در تجربه‌های فردی می‌داند، (پاپلکین، ۱۳۸۰، ص ۴۲۳) و با تلقی سنتی فلسفه از معرفت که به تجربه‌های فردی، اهمیت نمی‌دهد، به شدت مخالف است.

او معتقد است که حقیقت، خود را در تصمیم‌های خاصی که باید در لحظات خاص و در وضعیت‌های خاص گرفته می‌شود، نشان می‌دهد. در حالی که هیچ قاعده یا راهنمایی برای توضیح حقیقت وجود ندارد. (رابینسون و ذارات، ۱۳۹۱، ص ۹۷-۹۶) و از آنجا که هرچیزی برای ما یک نمود ذهنی است، (یاسپرس، ۱۳۹۲، ص ۹۶) شناخت ما تنها از تصاویری که بر ذهن و روح ما عرضه می‌شود، به وجود می‌آید. (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۷)

بنابراین، فلاسفه اگزیستانسیالیسم معتقدند که اگر، تنها شناخت ما از جهان حاصل تجربه‌های فردی است، پس تنها مسئله‌ای که سزاوار صرف وقت برای شناخت است، وجود خود انسان است. آنها همانند سقراط جان‌شناسی را به جهان‌شناسی ترجیح می‌دهند و بر این باورند که شناخت انسان به مراتب از شناخت جهان با اهمیت‌تر است. (همان منبع، ص ۱۱)

اگرچه اگزیستانسیالیست‌ها در مواجهه با وجود شخصی و فردی انسان نیز، قائل به شناخت کامل و دقیق نیستند، و معتقدند که من انسان، انگونه که خویشتن را می‌شناسم، هرگز واقعاً خودم نیستم، آنچه که من از وجود انسان می‌دانم، هرگز خود وجود نیست؛ چرا که آن چه که برای من معلوم شده، شناخته می‌شود. لذا این وجودی که ما درک کرده‌ایم، چیزی محدود است. (یاسپرس، ۱۳۹۲، ص ۵۵)

از نظر آنها معرفت کامل صرفاً با تسلط کامل بر چیزی امکان‌پذیر است. پس برای بررسی دقیق، یک چیز تنها از نقطه‌ای بیرون از وجود آن می‌توان به بررسی تمامیت آن وجود پرداخت، و وقتی یک انسان به عنوان یک جزء به بررسی وجود خودش می‌پردازد، هرگز نمی‌تواند غایت را بشناسد و کل را بررسی نماید، بلکه تنها توان شناخت گام بعدی را دارد. (بلاکهام، ۱۳۹۳، ص ۳۲)

پس همانگونه که ما به عنوان عضوی از جهان قدرت شناخت جهان را نداریم، وقتی از درون به خویش می‌نگریم و در خود تفکر می‌کنیم قدرت شناخت کامل خویش را هم نخواهیم داشت. (یاسپرس، ۱۳۷۸، ص ۷۷)

بنابراین از نظر اگزیستانسیالیست‌ها وجود آدمی که اصلی‌ترین جنبه اوست، از تیرس شناخت خارج است. آنها در عین حال که علومی مثل فیزیک، زیست‌شناسی، روانشناسی و دیگر علوم تجربی را رد نمی‌کنند، اما معتقدند که هستی انسان به طور کامل قابل شناخت نیست. و ادعا می‌کنند شناخت انسان حتی در مبانی اخلاقی نیز میسر نیست. (کرول^۱، ۲۰۱۶)

از نظر اگزیستانسیالیست‌ها انسان موضوعی برای شناخت نیست بگونه‌ای که بشود یک شناخت جامع و مانع از او به دست آورد، بلکه انسان موجودی کاملاً استثنایی است که هرگز نمی‌توان آن را به معرفت و دانش کامل دعوت کرد، بلکه تنها کاری که برای انسان می‌توان انجام داد، دعوت او به یک حرکت آزادانه است. (یاسپرس، ۱۳۹۳، ص ۲۰۱) و با بهره‌مندی از آزادی و اختیار، شاید تا حدی بتواند خودش را درک کند و البته این ادارک با همه برداشته‌های علمی که تاکنون از انسان صورت گرفته است منافات دارد. (همان منبع، ص ۲۰۱-۲۰۰)

در واقع این آزادی، از نظر آنها یک نوع تفرد انسانی و صرافت طبع است. یعنی یک نوع رفتار و عمل آزادانه کاملاً فردی که بدون هیچ‌گونه هم‌رنگی با جماعت، تقلید و یا روزمرگی، صورت می‌پذیرد. (غیائی کرمانی، ۱۳۸۷، ص ۶۶)

اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند که هر واقعیتی را نمی‌توان در هر جایی شناخت و شناخت انسان نیز در زندگی روزمره صورت نمی‌پذیرد. چراکه لازمه زندگی روزمره یک نوع خودفریبی است. آنها بدون آنکه هیچ تعریفی از زندگی روزمره ارائه دهند. و ملاکی برای زندگی روزمره معرفی نمایند، به همین که زندگی روزمره را انجام کارهای عادی معرفی نمایند بسنده کرده‌اند. (ملکیان، ۱۳۷۷ ج ۴، ص ۴۹-۴۷)

بنابراین اگزیستانسیالیست‌ها بر این باورند که در عین حال که معرفت کلی در باب شناخت انسان، میسر نیست ولی هر انسانی می‌تواند در ضمن احوال و مختصات خاص و ویژه‌ای که برایش، پیش می‌آید و یا در آن قرار می‌گیرد، یک درک اگزیستانس از خود و هستی خود پیدا کند. (عبدالکریم و دیگران، ۱۳۹۰ ص ۴۰)

آنها این احوال و مختصات خاص را وضعیت مرزی^۱ می‌نامند، و بیان می‌کنند که انسان تا حدودی (نه به طور کامل) در وضعیت‌های مرزی شناخته می‌شود. البته این شناخت برای یک ناظر بیگانه نیست بلکه، برای شخص هر انسانی صورت می‌پذیرد، پس این اصطلاح اشاره به نوعی خوشناسی دارد و نه انسان‌شناسی، به عبارت دیگر، وقتی آنها از شناخت انسان سخن می‌گویند، هرگز منظورشان شناخت بیرونی انسان نیست بلکه یک نوع خودشناسی است که از درون رخ می‌دهد. (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۴۷)

اما نکته‌ای که در این جا بسیار حائز اهمیت است، این است که، به دلیل آنکه اگزیتانسیالیست‌ها از زندگی روزمره تعریف درست و شاخصی ارائه نمی‌دهند، در تعریف وضعیت مرزی نیز دچار مشکل می‌شوند. و تنها به یک توضیح ساده اکتفا می‌کنند که وضعیت مرزی، وضعیت‌هایی هستند که با روزمره هر فردی متفاوت است، یعنی وضعیتی که با عاداتهای معمول متفاوت باشد و در این اوضاع و احوال واقعاً معلوم شود که درون مایه و گوهر وجود هر شخصیتی چیست و تفاوت او با دیگر انسان‌ها معلوم می‌شود. (همان منبع، ص ۴۸-۴۷) مثلاً رنج، مرگ، بیماری، موقعیت‌های خاص مرزی هستند. به نظر می‌رسد که اگزیتانسیالیست‌ها در این خودشناسی دچار نوعی بن‌بست شده‌اند چرا که از یک سو تنها ارزش شناخت را به حیطة شناخت انسان مربوط می‌دانند و بعد از آن، انسان‌شناسی را به خودشناسی تقلیل می‌دهند، و پس از محدود کردن حیطة شناخت به خودشناسی، از معرفی یک ملاک مشخص و معین نیز بازمانده‌اند و در بیان تعریف زندگی روزمرگی و یا وضعیت مرزی که تنها ملاک آن در زمینه خودشناسی است، به ذکر چند مثال اکتفا کرده‌اند. حتی اگزیتانسیالیست‌ها لیست قابل توجهی از این وضعیت‌های مرزی ارائه نمی‌دهند. تا انسان بتواند بر مبنای این وضعیت‌های مرزی به یک خودشناسی کامل دست یابد.

ازسوی دیگر در فلسفه اگزیتانسیالیسم مشخص نمی‌شود که هدف از این خودشناسی نسبی

1. Boundary situations

چيست؟ البته برخی به این نکته اشاره کرده‌اند که خودشنای مطلوب لذاته نیست و بیان می‌کنند که هدف از خودشناسی باید در راستای اینکه چگونه عمل کنیم، باشد. اما همین خودشناسی هم نسبی است به گونه‌ای که هیچ ملاک و معیاری برای عمل در اختیار ما قرار نمی‌دهد و به نحوی اگزستانسیالیست‌ها را در یک بن‌بست فکری قرار داده‌است. (همان منبع، ص ۵۰)

مبانی معرفت‌شناسی علامه طباطبایی

وقتی در فلسفه اسلامی سخن از معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی به میان می‌آید، منظور دانشی است که درباره شناخت‌های انسان، ارزشیابی انواع آنها و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۵) در این نوع معرفت‌شناسی مباحثی نظیر شناخت، امکان شناخت، واقع‌نمایی ادراکات، ملاک صدق قضایا، قلمرو معرفت انسان، راه دستیابی به معرفت یقینی و ... مورد بررسی قرار می‌گیرد. (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۰)

در فلسفه و حکمت اسلامی، بابی تحت عنوان معرفت‌شناسی که مربوط به نظریه شناخت باشد، تا زمان علامه طباطبایی وجود ندارد. ولی اغلب، مسائلی که در باب شناخت مطرح می‌شود به طور متفرقه در مسائل مربوط به علم و ادراک، عقل و عقول، مسائل مربوط به وجود ذهنی و مسائلی مربوط به نفس و کیفیات نفسانی مطرح شده است. بنابراین حکمای اسلامی از دیرباز به اهمیت مسئله واقف بوده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۷) با این حال علامه طباطبایی به عنوان یک شخصیت علمی برجسته در جهان اسلام و فلسفه، اولین کسی است که در آثار فلسفی خود، بابی مستقل در زمینه شناخت بازنمود و نوآوریهای بسیار ارزشمندی را در بسط مباحث شناخت پدید آورد.

در معرفت‌شناسی اسلامی انسان جایگاه شناخت است و نه خاستگاه شناخت و معرفت از جانب خداوند افاضه می‌شود. البته انسان در دریافت این افاضه نقشی فعال دارد و صرفاً منفعل نیست بلکه می‌تواند درباره محتوای این افاضه بیاندیشد و آن را به صورت کاملاً یقینی و بدون شک بپذیرد. (صانع پور، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳)

بر مبنای آموزه‌های فلسفه اسلامی، معرفت امری مادی نیست بلکه حقیقتی ملکوتی است

(خسرو پناه، ۱۳۹۰، ص ۵۱۸) که کلیه دانش‌ها و معارف علوم بشری و از جمله معارف اسلامی به طور سلسله‌وار بر این معرفت‌شناسی استوار است.

یکی از مهمترین پرسش‌هایی که در این حوزه معرفت‌شناسی مطرح می‌شود این است آیا اصلاً امکان شناخت وجود دارد؟ یعنی آیا می‌شود جهان، هستی و انسان را شناخت؟ (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۷)

در فلسفه اسلامی انکار امکان معرفت، پارادوکسیکال و خود اذعان به معرفت شمرده شده است. زیرا بدون وجود معرفت، نه می‌توان چیزی فهمید، نه کاری انجام داد، و نه به نتایج تلاش‌های علمی امید بست. بدون امکان تحصیل معرفت معتبر نیز تمام تلاش‌های علمی بیهوده خواهند بود. (مصباح، محمدی، معرفت‌شناسی، ۱۳۹۶، ص ۱۴)

در فلسفه اسلامی که منبع وحی در رأس هرم معرفتی آن قرار دارد، شناخت امری کاملاً ممکن است. بررسی منابع دینی ما را به این امر رهنمون خواهد بود که دستیابی به شناخت امری ممکن است و می‌توان با معیارها و ملاکهای مشخص به شناخت واقعی و معرفت حقیقی دست پیدا کرد. (خسرو پناه، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۱)

تأمل در آیات قرآن، نشان می‌دهد که قرآن قائل به امکان شناخت است. یکی از حکمت‌های داستان آدم در قرآن بیان امکان شناخت است. بدین معنا که این آیات (داستان خلقت حضرت آدم در قرآن کریم در سوره‌های بقره، آل عمران، مائده، اعراف، اسراء و ... ذکر شده است) دلالت بر توان شناخت و علم‌آموزی در انسان دارد. (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۳۱) همچنین در آیه ۳۶ سوره اسراء آمده است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء، ۳۶) از آنچه به آن علم نداری، پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل، همه مسئولند.

وقتی در قسمت اول آیه گفته شده «از آنچه به آن علم نداری، پیروی مکن» روشن می‌شود که پذیرش هر نظریه‌ای باید مبتنی بر علم و دلیل باشد و در این قسمت آیه قرآن اشاره به توان شناخت از جانب انسان دارد. (شریعتمداری، ۱۳۷۸، ص ۲۳۳-۲۳۲)

در فلسفه نیز بحث امکان شناخت از ابتدای شروع فلسفه، ذهن فلاسفه گوناگون را به خود

مشغول کرده بود و این مسئله از ابتدا به عنوان یک اصل، پیش فرض هر تفکر فلسفی بوده است. اصطلاح وجود ذهنی، که اولین بار توسط فخر رازی مطرح گردید، به طور ضمنی، به مسئله امکان شناخت مربوط می‌شد. (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۲۳۸)

البته این مسئله با مشکلات عمیقی مواجه شد تا جایی که برخی قائل به نظریه اضافه و عده‌ای قائل به قول شیخ و ... شدند، (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۷۸) اما ملاصدرا با ابداعات ویژه خود در باب علم و ابداع حمل اول و شایع توانست اشکالات وجود ذهنی را حل کند و ادله عقلی برای امکان شناخت ارائه دهد.

این که غیر از وجود خارجی وجود ذهنی هم هست که دلالت بر شناخت و امکان شناخت دارد، توسط حاجی سبزواری این گونه بیان شده است:

«لِلشَّيْءِ غَيْرِ الْكُونِ فِي الْأَعْيَانِ كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ» (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۲۴۸)

استدلال ملاصدرا مبنی بر اثبات وجود ذهنی که دلالت بر امکان شناخت دارد توسط حاجی سبزواری در عبارت: «لِلْحُكْمِ إِجَاباً عَلَى الْمَعْدُومِ» خلاصه شده است. با توجه به این بیان و بنا بر قاعده «ثبوت شیء لشیء فرغ ثبوت المثبت له» ملاصدرا بیان می‌کند که ما محمول‌هایی را برای برخی موضوعات اثبات می‌کنیم که آن موضوع تحقق خارجی ندارند. و وقتی که در خارج وجود ندارند ناچار باید در موطن دیگری غیر از خارج وجود داشته باشند تا این محمول برای این موضوع ثابت بشود. و آن موطن همان ذهن است. (همان منبع، ج ۹، صص ۲۵۰-۲۴۹)

علامه طباطبایی نیز به تبع ملاصدرا و در کتابهای فلسفی خویش مسئله وجود ذهنی را پذیرفته و بر آن اقامه برهان کرده است. ایشان تصور امور کلی و امور عدمی را دلیلی برای تحقق وجود ذهنی می‌داند. و این اثبات وجود ذهنی را دلیلی برای امکان شناخت و کسب علم می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۸، صص ۸۰-۷۹)

مرحله بعدی کسب معرفت پذیرش وجود واقعیت در خارج است، به این معنی که بپذیریم حقیقتی عینی مطابق با آنچه در ذهن وجود دارد در واقع و در خارج هم وجود دارد و هست و ذهن آینه تمام نمای خارج است. در فلسفه اسلامی همیشه مخالفت با شکاکیت و نسبی‌گرایی وجود داشته، و اساس تفکر اسلامی مبتنی بر واقع‌گرایی بوده است. (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۵۹۸)

در معرفت‌شناسی، واقع‌گرایی به معنای استقلال واقعیت از ادراک و ابزارهای ادراکی ماست و غیر واقع‌گرایی به معنای این است که واقعیت به ابزارهای ادراکی ما وابسته است. و سخن گفتن و تحقیق درباره واقعیت، فراتر و مستقل از ادراک ممکن نیست. (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۴۷)

بنابراین معرفت‌شناسی اسلامی پس از قبول امکان وجود شناخت، شناخت را حقیقتی مطابق با واقع می‌داند. (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۳) و طبق پذیرش این اصل ما واقعیت خود و جهان ماوراء خود را به درستی و یقینی در می‌یابیم. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵)

علامه طباطبایی نیز در ابتدای کتاب نه‌ایه الحکمه در بدو ورود به مباحث فلسفی به بیان وجود اصل واقعیت غیر قابل تردید می‌پردازد و بیان می‌کند که تردیدی نیست که ما آدمیان اشیایی هستیم که واقعاً و حقیقتاً وجود داریم و نیز همواره با ما چیزهای دیگری هم هست که آنها موجودند و تحقق خارجی دارند چیزهایی که در ما تأثیر می‌کنند و یا از ما متأثر می‌شوند. همانگونه که ما در آنها اثر می‌گذاریم و یا از آنها اثر می‌پذیریم. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۳)

علامه طباطبایی با قبول اصل واقعیت، ایده‌آلیسم^۱ را نفی می‌کند و برای نفی ایده‌آلیسم و اثبات اصل واقعیت از فطرت و وجدان انسان بهره می‌گیرد. و معتقد است چیزی به سوی چیزی میل نمی‌کند مگر آن که وجود عینی و خارجی داشته باشد و یا منتهی به وجود واقعی شود و هرگونه تردید در این مسأله، تردیدی صرفاً لفظی است. از نظر ایشان فیلسوف و عالم موظفند که خواص عمومی واقعیات هستی را به دست آورند و تک تک خواص اشیاء را با آن خصوصیات بسنجند و واقعیت را از خرافات تشخیص دهند. (قاضی زاده و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵)

در این مرحله علامه توضیح می‌دهند که انسان با درک حضوری و بلاواسطه در خودش و جهان پیرامون به این امر آگاهی پیدا می‌کند و این آگاهی نیازی به اثبات و استدلال عقلانی ندارد. ولی این آگاهی هم وجود دارد که انسان در بعضی ادراکات خود اشتباه می‌کند و در عین حال جزماً در برخی ادراکات خود نیز اشتباه نمی‌کند و از این منظر در مسئله شناخت بحث مطابقت با

واقع مطرح می‌شود. پس باید یک ملاک و معیار برای یافتن قضیه صادق وجود داشته باشد. (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۲۴)

در معرفت‌شناسی اسلامی ملاک صدق قضایا انسجام یا فایده‌گرایی نبوده، بلکه ملاک صدق مطابقت با واقع و نفس الامر است. یعنی اگر قضیه خارجی، ذهنیه یا حقیقه‌ای با ظرف تحقق خود مطابق باشد صادق خواهد بود. (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۵۹۳)

از سوی دیگر طبق منطق تعقلی و قیاسی همه شناخت‌های عالم باید نهایتاً به شناخت‌های خود معیار منتهی شود. (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۲۱۰-۲۰۴) به عبارت دیگر معرفت‌های پایه‌ای وجود دارد که معرفت بدیهی نامیده می‌شود. و اگر معرفتی به این امور منتهی شود صادق است و دارای ارزش معرفتی است و هر گزاره‌ای که از نظر محتوا یا از نظر شکل استدلال به بدیهیات ارجاع نیابد، صدق آن برای ما محرز نمی‌شود. (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۵۹۳)

بنابراین کشف معرفت صادق و متمایز از معرفت کاذب به کمک شناخت‌های حضوری و شناخت‌های حصولی بدیهی امکان‌پذیر است. صدق معرفت‌های غیر بدیهی، مشروط به اتکا و انتهای آنها بر معرفت‌های بدیهی است. (همان منبع، ص ۵۱۸) و این معیار و میزانی برای تشخیص حق از باطل است.

پس از بیان امکان کشف معرفت صادق توسط گزاره‌های بدیهی علامه طباطبایی با قاطعیت از حقیقت علم سخن می‌گوید و با پذیرش واقعیت وجودی علم، آن را ضرورتی عقلی معرفی می‌کند که هم از طریق وجدان و درک بی‌واسطه صورت ذهنی یا مفهومی علم حضوری قابل درک است. و هم از طریق صورت ذهنی و مفهومی علم حصولی. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۱)

از نظر علامه طباطبایی این علم از آنجا که مطابق با واقع است و ملاک مطابقت نیز دارد، نقش کاشفیت از جهان واقع را دارد. بنابراین ایشان حقیقت را ادراکی مطابق با واقع می‌دانند که می‌تواند درک شود و علم ما می‌تواند کاشف جهان خارج باشد و کوچکترین تردیدی در آن نیست (همان منبع، ۴۳۲-۴۳۱) البته وقتی از علم و کاشفیت آن سخن به میان می‌آید به این معنی نیست که علم در برخی از موارد خطا نمی‌کند بلکه به این معناست که عقل قادر است با ملاک‌ها و معیارهای مشخص وجود واقعی را از وجود غیر واقعی شناسایی نماید. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۷-۱۶)

از نظر علامه طباطبایی علم یک امر وجودی است که در عین تعریف ناپذیری منطقی می‌توان آن را به این صورت توصیف کرد که علم به هر کیفیتی که فرض شود از ماده مجرد و خالی از هرگونه قوه است. طبق این توصیف وجود علم یک وجود غیرمادی است. و علامه به روش فلاسفه پیشین اسلامی ابتدا با بیان اوصاف و خصوصیات ماده و سپس با نفی این اوصاف مادی از ساحت علم به اثبات مجرد علم می‌پردازد. (همان منبع، ص ۴۰۳)

از جمله این اوصاف می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. عدم گنجانده شدن شی بزرگ در شی کوچک در مادیات و نه در ادراکات جزئی.
۲. انقسام‌پذیری در مادیات و نه در ادراکات.
۳. تحول و تغییر در مادیات و نه در ادراکات.
۴. عدم انطباق‌پذیری در مادیات و نه در ادراکات.
۵. وجود اجزا در مادیات و نه در ادراکات.
۶. وجود قوه و ماده در مادیات و نه در ادراکات.
۷. وجود انفصال و عدم پیوستگی در ماهیات و نه در ادراکات.

۸. زمان‌مندی در مادیات و نه در ادراکات. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۲۲۶-۲۲۵)

البته علامه برای اثبات مسئله مجرد علم و ادراک علاوه به روش سنتی، روش جدیدی را نیز ابداع نموده‌اند، که در پاسخ به مارکسیت‌هاست، که در صدد تفسیر ادراک بر اساس فرمول (سنتز آنتیتیز+تز) یا (ادراک جز مغز+/ جزء ماده) بودند. علامه معتقد است فرض ادراک توسط مغز و مادی ساختن ادراک چیزی جز ایده‌آلیسم، شکاکیت و نسبییت نتیجه نخواهد داد و چون هر سه باطل است. پس مادی بودن ادراک نیز باطل خواهد بود. (همان منبع، ص ۲۲۶)

علامه علم را به دو قسمت حصولی و حضوری تقسیم می‌کند و می‌فرمایند علم حصولی عبارت از حضور ماهیت صورت ذهنی و مفهوم معلوم، نزد عالم و علم حضوری نیز حضور وجود و خود واقعیت معلوم و نه مفهوم یا صورت ذهنی آن، پیش عالم است. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۳)

علامه درباره خاصیت کاشفیت علم حصولی معتقدند که در علم حصولی اگر چه ما به علم دسترسی داریم و نه به معلوم ولی همین علم پیوسته با ویژگی کاشفیت خود در اختیار ما قرار می‌گیرد، و نه بدون کاشفیت. واقعیت علم، واقعیتی بیرون نما و کاشف از خارج می‌باشد و نمایشگر ماهیت، حدود و اوصاف واقعیات است. (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۸۹) ایشان نحوه تحقق علم حضوری را چنین بیان می‌کنند که علم به معلوم حضوری هنگامی حاصل می‌شود که پای وجود اتحادی در کار باشد، یعنی بین عالم و معلوم فواصل زمانی و مکانی در کار نبوده و اتصال وجودی حاکم باشد و واقعیت معلوم از عالم پنهان نباشد. در برخی از موارد واقعیت عالم و معلوم وحدت حقیقی دارند مانند علم حضوری نفس به خود، و یا در برخی موارد معلوم، فرع و وابسته وجودی عالم باشد مانند علم حضوری نفس به صور علمی خود. (همان منبع، ج ۶، ص ۱۰۳)

تطبیق و مقایسه مبانی معرفت‌شناسی اگزیستانسیالیسم خدا‌باور و علامه طباطبایی

۱. معرفت‌شناسی اگزیستانسیالیسم، یک معرفت‌شناسی با ریشه‌های اومانیستی است که با دکارت آغاز شد و با کانت به اوج خود رسید و بیشتر بر روش‌ها پدیدار‌شناسانه مبتنی است در حالی که معرفت‌شناسی اسلامی سلسله‌ای منسجم و روشمند علمی است که تمام دانش‌ها و معارف علوم اسلامی به طور سلسله‌وار بر این معرفت‌شناسی استوار است و این معرفت‌شناسی ریشه در آموزه‌های عقلانی و وحیانی دین اسلام دارد و صد در صد با استدلال‌های عقلانی همراه است.
۲. در معرفت‌شناسی اگزیستانسیالیسم مسئله شناسایی و شناخت یک اتفاق کاملاً شخصی است در حالی که در معرفت‌شناسی اسلامی و علامه طباطبایی شناخت دانشی است که به مفهوم و امکان آن پرداخته می‌شود و هم به وقوع و تحقق عینی آن، انواع آن، ارزشیابی انواع و تعیین ملاک صحت و سقم، در یک نظام فکری کلان پرداخته می‌شود.
۳. فلاسفه اگزیستانسیالیسم به گفته خود متفکران غربی، وقت چندانی صرف معرفت‌شناسی نکرده‌اند و مباحث دقیق علمی در این زمینه ارائه نداده‌اند، در حالی که در معرفت‌شناسی اسلامی

مباحثی مثل مفهوم و امکان شناخت، انواع شناخت، واقع‌نمایی ادراکات، ملاک صدق قضایا، قلمرو معرفت انسان، راه دستیابی به معرفت یقینی، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

۴. در فلسفه اگزیستانسیالیسم امکان شناخت به طور کلی رد نمی‌شود ولی این باور وجود دارد که انسان می‌تواند تا حدود اندکی به نمودارها و نه نموده‌ها و پدیدارها و نه خود پدیده‌ها اشیاء شناخت و معرفت پیدا کند. در حالی که در آموزه‌های اسلامی شناخت امری کاملاً ممکن و محقق قلمداد می‌شود و منابع عقلانی و وحیانی بر امکان شناخت انسان و تحقق فی‌الجمله و بالجمله آن صحه می‌گذارند و اصل واقع‌گرایی یعنی «حقیقتی مطابق با واقع که مستقل از ادراک و ابزار ادراکی باشد» را به عنوان یک اصل مسلم پذیرفته‌اند.

۵. اگزیستانسیالیست‌ها در مباحث معرفت‌شناسی نه به ابزارهای عقلانی و علم حصولی باور دارند و نه به ابزارهای حسی در علوم تجربی، بلکه به یک تجربه ذهنی کاملاً شخصی به عنوان ابزار شناخت معتقد هستند که از هیچ قاعده، اصول و راهنمایی تبعیت نمی‌کند، در حالی که در معرفت‌شناسی اسلامی استفاده از منطق تعقلی و قیاسی، معرفت‌های بدیهی و یقینی (خودمعیار)، شناخت‌های حضوری و مشاهدات قلبی در سایه تهذیب نفس و بهره‌گرفتن از آموزه‌های وحیانی، امری مسلم و ضروری است.

۶. اگزیستانسیالیست‌ها از منظر تجربه ذهنی به مباحث معرفت‌شناسی می‌پردازند و معرفت را یک امر کاملاً فردی، ذهنی، نموداری و پدیداری قلمداد می‌کنند و با این وصف به سمت ایده‌آلیسم، نسبیت‌گرایی و شک‌گرایی متمایل می‌شوند، در حالی که علامه طباطبایی با پذیرش اصل واقعیت خارجی، با هر گونه ایده‌آلیسم، شک‌گرایی و نسبیت‌گرایی مخالفت می‌کنند و با تأیید وجود عینی و خارجی وظیفه واقعی فیلسوف را کشف خواص عمومی واقعیات و مبارزه با خرافات، نمودارها و پندارها می‌دانند.

۷. اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند که انسان توان یک شناخت دقیق و همه‌جانبه از جهان پیرامون و حتی از وجود خودش را ندارد، درحالی که از منظر علامه طباطبایی، علم و شناخت، کاشفیت از خارج دارد و با وجود ملاک‌ها و معیارهایی می‌توان صدق قضایا را سنجید. در معرفت‌شناسی

اسلامی ملاک صدق مطابقت با واقع و نفس‌الامر شمرده شده است. علامه این امر را یک ضرورت عقلی قلمداد می‌کنند و حتی آن را یک امر وجدانی و بی‌نیاز از برهان می‌دانند.

۸. معرفت‌شناسی اگزیستانسیالیست‌ها صرفاً یک خودشناسی کاملاً نسبی است درحالی که در فلسفه اسلامی و عقاید علامه، معرفت‌شناسی عنوان کلی است و بحثی اعم از انسان‌شناسی و خودشناسی است.

۹. اگزیستانسیالیست‌ها تنها راه شناخت درون انسان را گذر از روزمرگی‌ها و قرار گرفتن در موقعیت‌های مرزی می‌دانند در حالی که در فلسفه اسلامی، تجربه‌های شخصی و یافته‌های حضوری، تمام راه شناخت نیست بلکه ملاک‌ها و معیارهای دقیق علمی و منطقی برای شناخت مطرح است.

۱۰. در فلسفه اگزیستانسیالیسم به حیطه‌های دیگر شناخت و مباحثی مثل ویژگی‌های علم و تقسیمات آن هیچ توجهی نیست در حالی که در فلسفه اسلامی و بیانات علامه به طور مفصل مباحثی مثل چیستی علم و اقسام آن مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت روشن می‌شود، که اگزیستانسیالیسم بیشتر از آنکه یک فلسفه فکری نظاممند باشد، یک جریان احساسی و عاطفی است که صرفاً با روش‌های پدیدارشناسانه سعی نموده افکار و عقاید خود را در قالب ادبیات داستانی، نشر و گسترش دهد بدون آنکه دارای مبانی محکم فکری و معرفت‌شناسی باشد. نسبی‌گرایی، شکاکیت و ذهن‌گرایی از پیامدهای این جریان فکری است که در مبانی معرفت‌شناسی علامه طباطبایی به شدت نفی و انکار شده است. از سوی دیگر نظام فکری اسلام با بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی و همچنین استدلال‌های عقلانی و شهود قلبی توانسته با پایه ریزی، یک مکتب فکری متقن، ملاک‌ها و معیارهای مشخصی را برای سنجش صحت و سقم افکار ارائه دهد. و مباحث خویش را با یقین و اتقان به جویندگان علم عرضه نماید.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. بلاکهام، ه. ج. (۱۳۹۲)، شش متفکر اگزیستانسیالیسم، ترجمه محسن حکیمی، نشر مرکز، تهران. چاپ ۹.
۲. پاکین، ریچارد (۱۳۸۰)، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، نشر حمت، تهران، جلد ۱۷.
۳. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱)، مرزبان وحی و خرد، یادنامه‌ی مرحوم علامه محمدحسین طباطبایی، بوستان کتاب، قم، چاپ ۱.
۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، فلسفه فلسفه اسلامی، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ ۱.
۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، علامه طباطبایی فیلسوف علوم (انسانی- اسلامی)، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ ۱، جلد ۲.
۶. رابیسون، دیوو ذارات، اسکار (۱۳۹۱)، کی‌یرگور (قدم اول) ترجمه صالح نجفی، نشر پردیس دانش، تهران، چاپ ۱.
۷. راداکیشتان، سروپالی.... و [دیگران] (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه شرق و غرب، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه جواد یوسفیان، نشر علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم، جلد ۲.
۸. زرشناس، شهریار (۱۳۸۳)، مبانی نظری غرب مدرن، نشر کتاب صبح، تهران، چاپ ۲.
۹. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۰)، حسن و قبح عملی، نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ ۲.
۱۰. شریعتمداری، علی (۱۳۷۸)، اصول و فلسفه تلیم و تربیت، نشر امیرکبیر، تهران، چاپ ۱۴.
۱۱. صانع‌پور، مریم (۱۳۸۹)، نقادی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانستی، کانون اندیشه اسلامی جوان، تهران، چاپ ۲.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۳. عبدالکریمی، بیژن و احمدی، ثریا و مرادی، سعیده (۱۳۹۰)، *اگزیتانسیالیسم دین و اخلاق*، نشر علم، تهران، چاپ ۱.
۱۴. غیاثی کرمانی، سید محمدرضا، (۱۳۸۷)، *اگزیتانسیالیسم فلسفه عصیان و شورش*، قم: سنابل.
۱۵. قاضی‌زاده، کاظم و دیگران (۱۳۹۴)، *مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نظام اجتماعی بر اساس تفسیرالمیزان*، فلصنامه علمی و پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی و کلامی، سال پنجم، شماره ۱۸.
۱۶. مصباح، مجتبی، محمدی، عبدالله (۱۳۹۶) *سلسه دروس مبانی اندیشه اسلامی ۱*، معرفت-شناسی. انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ ۱.
۱۷. مصباح، مجتبی (۱۳۹۴)، *بنیاد اخلاق*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ ۱۰.
۱۸. مصباح، محمد تقی (۱۳۷۹)، *آموزش فلسفه*، سازمان تبلیغات اسلامی، قم، چاپ ۲، جلد ۱.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، *مسئله شناخت*، صدرا، تهران، چاپ ۲۴.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری*، نشر صدرا، چاپ ۸، جلد ۶.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲)، *مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری*، صدرا، تهران، چاپ ۱۵، جلد ۹.
۲۲. مک کواری، جان (۱۳۷۷)، *فلسفه وجودی*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، هرمس، تهران، چاپ ۱.
۲۳. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه غرب*، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه قم، بی تا، جلد ۴.
۲۴. هاملین، دیوید و... (۱۳۷۴)، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپورا اعتماد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ ۱.
۲۵. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۸)، *کوره راه خرد*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، نشر نی، تهران، چاپ ۲.
۲۶. یاسپرس، کارل، (۱۳۹۲)، *فلسفه اگزیتانسیالیسم*، ترجمه لیلا روستایی، پارسه، تهران، چاپ ۱.
۲۷. یاسپرس، کارل، (۱۳۹۳)، *مسئله‌ی تقصیر*، ترجمه فریده فرنودفر، امیر نصری، نشر چشمه، تهران، چاپ ۱.