

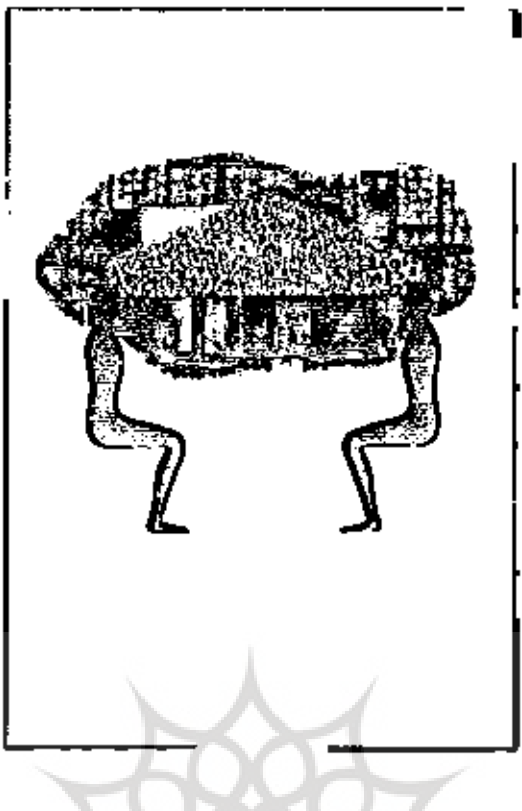
مسأله علم حضوری یکی از مهم ترین موضوعات اندیشه فلسفی و جوامع است. ما از طریق معرفت نسبت که با خدا خودمان دیگر انسان ها و جهان بیرون برقرار می کنیم و معنا و غایت آن را در می یابیم و همچنین نظام های حیات سی و حرکتی و تمسک ها را بر مبنای آن می سازیم. بر اساس این تعریف هیچ جامعه بشری بی نیاز از معرفت نیست. همه با این همه معرفت از محدودیت کار کرده اجتماعی فراتر رفته و صیقل ترین وجه معرفت بشری را آشکار می کند. شیوه وجودی «حرف جهان» و مخلوق خدا بودن «از طریق معرفت ما به خودمان آشکار می شود. مهم تر از آن این است که ما به صدای وجود نداریم بلکه می داریم که وجود داریم. این معرفت است که ما را قادر می سازد معنای جهان را بسازیم و آن را به مثابه موجودی عقلانی درک کنیم و جایگاه و نقش خود را در آن تشخیص دهیم. اگر چه معرفت همیشه معرفت از چیزی است. همه هرگز به ما نمایان به مثابه بنیاد معرفت از جانب پاسب چیزی است.

در فرآیند شناخت یک هویت فیزیکی، مفهوم و یا احساس، ما وجود چیزی را تصدیق یا نسی می کنیم که آن چیز موضوع معرفت ما است. این «چیز» و «هر» در حکام ما در نهایت به واقعیت هستی فراگیر بازمی گردد. هر آنچه تصدیق یا نسی می شود نمی تواند جدای از هستی باشد. بر این اساس، هیچ معرفتی به این بر نمی آید. همه عمل معرفتی که رو به سوی خودمان یا دیگر چیزها داشته باشد و بتواند موضوع معرفت بشری باشد بر مبنای واقعیت هستی فراگیر قرار می گیرد. این جنبه از هستی در فلسفه اسلامی تحت مباحث وجود و گاهی هستی الوجودی نهاده می شود. در تفاسیر صریح با معرفت شناسی های مبتنی بر سوز کتب و سم و در معرفت شناسی اسلامی «وجود» مقدم بر علم است. بودن ما همیشه مقدم بر معرفت ما از آن است. با وجود این واقعیت که این معرفت ممکن است به روش های گوناگونی حاصل شود. به عبارت دیگر، حقیقت هستی محدود به تفکر مفهومی نیست.

تقدم وجود بر شناخت موجب می شود که هر کس بتواند دیگر را غلبه نماید، شرایط ساختار و ارزش آن مشخص بگردد. ناچار باشد از وجود آغاز کند. همچنان که دنیوی فیسری یکی از چهار معانی مشهور مکتب ابن عربی می گوید: «وجود شرط مقوم شناخت است». در عمل معرفتی بدون توجه به طریق و محتوای آن، در چهار چوبی از معنا و مفادیت قرار می گیرد که توسط حقیقت علم وجود فراهم می شود. این موضوع، تقدم غایی وجود بر ماهیت را آشکار می کند که با اشتقاق ماهیت تقدم وجود بر علم نیز آشکار می شود که توسط اکثریت فیلسوفان مسلمان شرح داده شده است.

با وجود اهمیت بالای این موضوع، پیوند نزدیکی میان وجود و شناخت در فلسفه مدرن غربی غایب است. فلسفه های شناختی ذهن گرا آشکارا فضل به تقدم تفکر یعنی بر وجود پیشاهنگی ما. همانند اثرات ناگوار مینا قرقرادان گسان در مورد گوناگون معرفت شناسی ذهن گرا. مثل عقل گرایی و تجربه گرایی مدرن در معرفت شناسی مختلف جامعه مدرن که ما در آن زندگی می کنیم. به همه آشکارا دیده است. بوزنیوس، فرد گرایی، علم گرایی، امریالیسم، شرق شناسی، سرمایه داری و پسران های رست مصلحتی را نمی توان جز با روش های صیقلی. هر آن که در مفاهیم پایه یزی شده در باب وجود شناخت و فاعل فلسفی در قرن های ۱۷ و ۱۸ پنا شده واقفید.

به جز یک است: تنای کوچک ولی با اهمیت، جهان معاصر اسلام نیز از کمبود یک پاسخ جدی به مسأله شناخت در رابطه با هستی و



طرح: سر بر فلسفی، جنت آبادی

# آگاهی

## ملاحظات انتقادی در باب رهیافت دکتر مهدی حائری یزدی به علم حضوری

فطرت انسانی رنج می برد با وجود خطاهای که در باب اهمیت و استقلال شناخت در اسلام گفته می شود. تنها آثار قدسی در باب ماهیت فلسفی داشته پند. خند جهان معاصر اسلامی نه فقط از مواجهه جدی و چالش با نظریه های شناخت غربی بر می خیزد که به بلکه همچنین از تعمق در نسبت فلسفی اسلامی برای تاسی مباحث فلسفی بنیادین معر بازمی زند. همین چاست که کتاب مهدی حائری یزدی که در این مقاله قصد تحلیل انتقادی آن را داریم. به مثابه کوششی بنیان افکن برای بسز کردن این شکاف تلفیق شده است. وی در این کتاب کوش کرده با مواجهه با چالش تاسیس یک بحث فلسفی بر اساس قرآن و اصول فلسفه اسلامی، به این پرسش پاسخ دهد:

کمبود آثاری از این دست ضرورت توجه به اصل مسأله را تأکید می کند تا ما پیش از آنکه بتوانیم تحقیقی تمام عیار در این حوزه ارائه دهیم. متوجه خود مسأله شیوه از این رو و این مقاله پیش خواهد داشت. در بخش نخست سعی می کنیم با طرح و بحث پرسش شناخت به مثابه مسأله ای فلسفی یا به عبارت دیگر شناخت از آن حیث که شناخت است نه شناخت به مثابه فایده و قدرت بریر داریم. بحث دوم به منظور بحث انتقادی است. دلایل مولف بر خود کتاب متمرکز می شود.

شناخت به مثابه قدرت و واقعیت است. ما معنای مدون از شناخت را می توان بر اساس دو پیش فرض بنیادین خلاصه کرده شناخت به مثابه امر واقع و شناخت به مثابه واسطه تولید قدرت. پیش فرض نخست بیان می دارد که شناخت یک صورت بندی زبانی است که وضعیت امور را از چنان که تحت تجربه حسی هستند بیان می کند. به منظور تبدیل شدن به یک سوز شناخت مناسب، جهان باید به مثابه وحدت سی واقعی که هر بخش آن یک هم واقع را می سازد نگریسته شود. این نیز به این دلیل است که گزاره های مربوط به جهان خارجی بر اساس نفس نظریه صیقلی مطابقت تنها زمانی صلیق نامیده می شوند که با امور واقعی که ما در جهان خارج از ذهن با آنها مواجه می شویم مطابقت کنند. بنابراین، امور واقع جنبه باره فرض به طور پیشینی و عقلی تفکر، زبانی و مهم تر از همه ارزش ها و وجود دارند. توصیف هویت های جهان فیزیکی به مثابه مجموعه ای فاعل است در زبان کمیات معنی بیان شود. این روش را می توان «علمی سازی و واقعیت» نامید. اگر چه خطای دوگانه سازی دکارتی در مباحث و مطالعات فراروانی روشن گشته است. به معنی می توان استعرا کرد دو گونه گفتن شیوه معتد و

بشری اندیشنده مسأله ای مربوط به گذشته است. برعکس، می توان پوایندهای طبیعت گرایی و ذهن گرایی را در علوم طبیعی سی و مکاتب مختلف فکری در سوره و همچنین جهان اسلام جدید آشکار است که تنزل معرفت به توصیف امر واقع، گستره وجودی معرفت را محدود می سازد. نسبت ما با معرفت چنان بر شستی می یابد که نمی توانیم تفاوت میان معرفت حقیقی یا باطل را نت خیس دهیم. تحصیل معرفت از آن راه یا آن طریقه که مشفقین می گویند تحصیل بالاتر از عقلیه یا جواهر عقلانی، موجب درگسائی و همچنین اشتیاق ما به مسالوح بالاتری از وجود با گسترش نگرش طولی می شود. برای نمونه یک فرد قبل و بعد از دریافت معرفت سی در باب خدا، وضعیت وجودی و آگاهی یکسانی ندارد. این امر در باب تجربیات روزمره ما نیز صادق است. ما بعد از شنیدن اخباری ناگوار از نظر وجودی و آگاهی همان شخصی نیستیم که قبلاً بودیم، بلکه کل شناخت مساز خودمان و چیزهای اطرافمان دیگرگون می شود.

معرفت به مثابه گزارش امر واقع تنها هنگامی می تواند صادق و مشروع باشد که ما مدل ماشینی را به مثابه طریقی ارزشمند برای تبیین واقعیتی که خود بخشی از آن هستیم بپذیریم یا این همه در این حالت نمی توانیم معنای نیایش مشهور پیامبر اسلام را در کتب الهام لرنی الا الهیاء کماهی.

تعمیر دوم از معرفت به مثابه منبع قدرت و هدایت به مثابه ناگزیر شناخت جزء است. شناخت جزئی است که گستره وجود برای مثال جهان طبیعت فاقد هر گونه کیفیت فلسفی یا الهی است و آن را با چیزی بی شرف از توده های از واقع سبته نمی توان بیان کرد. بدین معنی هر چه که نقش انسان به عنوان هدایتگر جهان بپذیرد. معرفت به مثابه طریقی برای غلبه بر جهان صیقا ریشه در تفکر معین در باب آگاهی دارد. بدین معنا که ما معمولاً تمایل داریم ارزش شناخت را با کارکردهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی آن مرتبط می سازیم. شناخت برای ما امری شریف است نه به آن خاطر که حساب از معنای جهان بر می گردیم یا این دلیل که ما را یاری می رسد. ما تا جهان را کنترل کنیم ضرورت معرفت نه بدان خاطر است که ما خوشتر را در و از طریق آن در می یابیم بلکه از این روست که می توانیم با به کار بردن آن در دیگران سلطه جویم. حتی زمانی که در جهت خیر به کار می رود هنوز با تقلیل نقش به محدوده چال به شناخت جامعه بدان چون سودی اجتماعی نگریم به همین دلیل است که جامعه متدلسی امروزه بیش از مابعدالطبیعه یا فلسفه شناخت ما را متوجه مباحث شناخت می سازد.

البته این امر منکر کارگرد اجتماعی معرفت نیست. با این همه، باید تأکید کرد که معرفت به مثابه یک ساختار اجتماعی نمی تواند برای ایجاد روحانی متفکرینی و فلسفی شناخت کفایت کند. زیرا هر فلسفه شناختن به مثابه نور و نجات کلیدی برای تعالی بشری و هر ک الهی فراهم می سازد. هر چنان که پیش از این گفتیم، بودن در جهان ما پیش از معرفت ما از آن است و این بدان معناست که ما جهان را از طریق نحوه بودنمان می شناسیم و نه بالعکس. به دیگر سخن طریقی که جهان خود را به مثابه ساختاری عقلی بر ما مکتوب می کند. در حصار طریقی قرار می گیرد که ما خود را بر جهان آشکار می سازیم. هر نتیجه توسعه یک بحث فلسفی در باب معرفت بدون توجه به مباحث وجودشناختی درگیر با آن غیر ممکن است. تقدم وجودشناسی و متافیزیک هر معرفت شناسی و روش شناسی را می توان چون مثال نقض معرفت شناسی های ذهن گرا و گسان محور فلسفه که اندیشه خاصی به تصور ذهنی واقعیت و معرفت پیشاهنگی آنها می دهند. با این همه، معنای ضد ذهن گرایی





واقعیتی مشابه از قطب دیگر است. پس از منظر موجودات مخلوق، این اصل مکتب شرقی بهمانگر اضافه اشراقیه میان امر اصیل و نمودهای آن است. و این همه تحلیل حائری یزدی با وجود عمق و دقتش در برگیرنده بحثی در باب شرایط اتصال بهمانه و ضمنیتی وجودشناختی و مابعدالطبیسی نیست. پرسشی که در اینجا باید پاسخ داده شود آن است که چگونه این اتصال رخ می دهد؟ یا این دیگر آیا کافی است که بگوییم از سوی مبدأ اصل خلق صادر شدیم تا به آن متصل شویم؟

قصه دارم، بیمنظور جلو گیری از هر گونه بد فهمی، اشاراتی به تناقض ظاهری و بحث حائری یزدی در باب فنا بکنم. شرح حائری یزدی درباره اتصال بهمانه یک وضیعت عرفانی شامل بحثی روشن و ملاحظه درباره وساطت نیست. بنابراین شخص حس می کند که وضیعت اتصال فانی قابل حصول است یا به وسیله مشاهده شرایط پیشینی معینی مثل فهم عقلانی نظم روحانی و رفتار اخلاقی قابل حصول است علاوه بر این در پایان فصل ۱۰ لو نشان می دهد که فنا بهمانه اوج فرایند نیستند بلکه هست که یک عارف کلاما کلامه بهمان مقرر است و با این بیان اندامی می دهد که این فنا و عرفان فرایند معرفت حضوری است و هرگز به شکل حصولی درک نمی شود. اینک آشکار شده است که چگونه این فعل عمل نتیجه معرفت حضوری است. مسأله دوم که به نظر متعارف با حکم پیشین است سرشت چنین دقتی است. آیا یک تجربه عرفانی بدین شکل، وقتی در برگیرنده ملوک نیستند عارف باشد همچنان غیر حصولی باقی می ماند اگر چنین است آیا بدین معناییست که بگوییم نیستی نیز می تواند بی واسطه باشد و به کبری مشغول نباشد؟

**نتیجه گیری**

بر این پرسش ها می توان افزود و در واقع به منظور بهره مندی از بحثی عمیق و سنجیده در باب معرفت چنین باید کرد. همچنان که پرسش از خودشناسی به دنبال خود بحثهای بنیادینی چون توجیه معرفتشناختی، وساطت اشراقیه، تجربه عرفانی و وضیعت جهان خلقی را به همراه دارد و ما نمی توانیم هیچ راه صدق برای راهی از دنیای های عقلی این مسائل در جهان اسلام به وسیله علوم سازی شتابانده موضوع انجام دهیم. بر این اساس وظیفه ای که حائری یزدی به جوش گرفته در نمونه خود به پندارندنی است. ارزش کتاب او با پرسش ها و اعتراضاتی که ما کردیم به خطر نمی افتد. گسترش مباحث فلسفی در جهان اسلام و در زمان معاصر نیز میسر و حیاتی است چرا که اثر یک سو با چالش های عقلی در جهان مدرن سر و کار دارد و از دیگر سو به خود این سنت فلسفی می پردازد. من معتقد حائری یزدی سهمی مهم در تحقق این هدف داشته است.

**ترجمه: منوچهر دین پرست**

**منبع**

"Knowledge as Light: Critical Remarks on M. Haidar Yazdi's Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Epistemology by Presence". American Journal of Islamic and Social Sciences, Volume 16, Fall 1999, pp. 85-97

لرخصه کلی پژوهش محروم و استاد فلسفه اسلامی در دانشگاه های ترکیه است.

مسأله دومی که از مسأله اول نمانی می شود مسأله خود تنها تکاری و وضیعت هستی شناختی معقولات است. اگر شناخت جواهر معقول از طریق معرفت حضوری ممکن باشد، آیا این بدان معنا نیست که ذهن بشر قادر به شناخت آنهاست به این دلیل که تنها و تنها در ذهن بشر حاضرند؟ آیا با پذیرش این موضوع در نام گوناگونی خود تنها فکری نمی باشیم؟ چرا که بر این اساس به نظر می رسد جواهر معقول بهمانه کیفیات درونی ذهن در نظر گرفته شده اند. به دیگر سخن، اگر معرفت حضوری به معقولات گسترش یابد آیا این بدان معنا نیست که ماهیه معقولات را به محتویات ذهن بشر تصویر کردیم؟ چگونه می توانیم از خطر تقلیل معرفت به هر واسطه ساخته شده میان ابدها همان طور که هیوم می گفت اجتناب ورزیم. در پرتو این ملاحظاتی که به نظر می رسد در میان دو گزینه قرار گرفته ایم یا باید بپذیریم که معرفت حضوری از یک سو در شناخت جواهر عقلانی کاربرد ندارد و از سوی دیگر شناختی به جهان خارجی ندارد یا مجبوریم بگوییم که ذهن قادر به شناخت معقولات از طریق کیفیات درونی خویش است. اگر چه ادعای دوم در شرح حائری یزدی آشکار نیست اما این بیان به خوبی این ایده را که ذهن، مکان مناسبی برای عقلانیت جهان است به خاطر می آورد. بدین معنا که جهان فی نفسه فاقد ساختار عقلانی است. مشکل سوم مسأله بی واسطگی معرفت است. آیا معرفتی هست که با واسطه مفاهیم فرایند فکر یا زبان به دست آید؟ مادر اثر اک حسی احتیاجی به مفاهیم برای تجربه خویش ندارد. هر چه از زبان و کلمه ما برای «حیوان» تجربه همان استفاده می کنیم. این واسطه زبانی امری «پیشینی» برای آن تجربه «پیشینی» است. لذا آیا این امر در مورد شناخت عقلانی با معرفت الهی مانع صادق است؟ ارتباط این مشکل با بحث حائری یزدی آشکار است. اگر معرفت حضوری اولاً یک شکل بی واسطه معرفت است. چگونه می توان یک معرفت بی واسطه به جواهر عقلانی داشت؟ این امر یکی از مشکلات کلیدی در هر گوسه بحثی از معرفتشناسی عرفانی است. هر چه حائری یزدی بحث میسوی در باب عرفان می کند ما به این پرسش بنیادی اشاراتی نمی کنیم. کارکرد معرفت حضوری در شناخت خدا به جهان و معرفت ما به او، دیگر موضوع مهم کتاب است. اگر چه فصل هائیکه که به این موضوع می پردازد، به واسطه بی واسطه معرفت میسر می ماند. بهمانه معرفت حضوری می نمایند. تجربه حائری یزدی از «صدور» یا «مشکلاتی» همراه است. پیش از همه باید گفت که موفقه تعبیر صدور (emanation) را برای واژه ابداع که بیشتر به معنای خلق و ایجاد است. به کار برده است که در فلسفه صدریه معمولاً با مکتب مشایی در جهان اسلام ارتباط دارد. ظاهراً و این سبب برای این مفهوم بیشتر از واژه های صدور و فریض به جای ابداع استفاده می کنند.

از سویی دیگر به نظر نمی رسد که مفهوم ابداع نزد حائری یزدی از سنت مشایی پیروی کند. زیرا فهم او از صدور یا مفهوم خلق همراه است و شباهتی با مفهوم صدور نزد مشائیان ندارد.

استند هر چه حائری یزدی بحث میسوی در باب عرفان می کند ما به این پرسش بنیادی اشاراتی نمی کنیم. کارکرد معرفت حضوری در شناخت خدا به جهان و معرفت ما به او، دیگر موضوع مهم کتاب است. اگر چه فصل هائیکه که به این موضوع می پردازد، به واسطه بی واسطه معرفت میسر می ماند. بهمانه معرفت حضوری می نمایند. تجربه حائری یزدی از «صدور» یا «مشکلاتی» همراه است. پیش از همه باید گفت که موفقه تعبیر صدور (emanation) را برای واژه ابداع که بیشتر به معنای خلق و ایجاد است. به کار برده است که در فلسفه صدریه معمولاً با مکتب مشایی در جهان اسلام ارتباط دارد. ظاهراً و این سبب برای این مفهوم بیشتر از واژه های صدور و فریض به جای ابداع استفاده می کنند.

معرفت یا هو شیاری ما به جهان هواره به واسطه خودشناسی ماست. به همین دلیل است که سهروردی، همان با ملاصدرا، بر تقدم خودشناسی که علم حضوری است بر شناخت جهان خارجی که علم حصولی است تأسی است. قائل می شود ما ذات خود را در نتیجه وحدت عقل، عاقل و معقول می شناسیم و نه از طریق واسطه باز نمایی یا معرفت حصولی. همچنین خودشناسی واجب است. هر حالی که شناخت جهان با عرض رخ می دهد به دیگر سخن، معرفت به خوشی بر شناخت جهان خارجی بالاتر از تقدم دارد. تقدم خودشناسی در فلسفه غرب نیز پذیرفته شده است. به گونه ای که برجسته ترین طرفداران کانت در سده حاضر این امر را بهمانه مهم ترین هدف تحقیق فلسفی توصیف کرده اند. از این منظر می توانیم اهمیت کار حائری یزدی را مشاهده کنیم. معرفت پیشینی به خوشی خبر از معرفت ما به جهان می دهند. بنابراین فرد به منظور شناخت چیزهای غیر از خود باید از خوشی آغاز کند. یزدی با پیروی از سنت اشراقیه معرفت به خوشی را علم حضوری می خواند زیرا در این شکل ویژه معرفت لایحه شناخت نزد سهروردی حاضر است. به دیگر سخن هیچ گونه دوگانگی میان سوره سائزه وجود ندارد و جای برای چندایی میان آن که می شناسد مثل عقل و آن که شناخته می شود مثل معقول وجود ندارد. این آموزه مشهور اتحاد عقل و معقول است.

اگر چه اهمیت خودشناسی نزد کسانی که به طور جدی علاقه مند به ریشه های فلسفی معرفت ما به جهان خارج هستند آشکار است به دشواری می توان گفت به شکل کافی به این امر پرداخته شده است. بنابراین کافی نیست که مسأله را اینان تمام بلکه باید به بر فکر بخش آن اهتمام داشت. به همین به نظر من این امر یکی از کاستی های کار یزدی است. نه به دلیل اینکه خود کتاب از توجه به موضوع بسیار می ماند بلکه مباحث جاری فلسفه اسلامی در دنیای اسلام فاقد تحقیق عمیق و جدی در باب مسأله خودشناسی هستند. بنابراین فرد باید پیش از ارائه مسأله به طور جدی شرح متفقد کننده ای از علت وجودی آن ارائه دهد.

با رجوع به خود کتاب در می یابیم تقدم خودشناسی و سرشت غیر بازتابی و غیر حصولی آن، نخستین فرض مهم کتاب حائری یزدی است. آشکار است که اثر اک حسی اجازه دو سنگی و شکاف میان سوره و ابژه نمی دهد. زیرا همان طور که حائری یزدی به شکل قانع کننده ای نشان داده است گفتن اینکه «من می دانم» که من در دارم، احساساً بر این است که بگوییم من در دارم. اتحاد وجودی میان شناسنده و امر شناخته شده بهمانگر سرشتی از شناخت حسی است که حسگر ایان نیز آن را می پذیرد. به دیگر سخن شناخت حسی بهمانگر نخستین مثال برای معرفت حضوری است که بر مبنای حضور معقول نزد عقل شکل می گیرد. اینکه حائری یزدی یک قدم فراتر می گذارد و مدعی می شود که معرفت حضوری، محدود به شناخت حسی نیست بلکه در واقع شامل شناخت عقلی هم می شود. از آنجا که معرفت عقلی بر اساس مکتب اشراقی اساساً یک مشاهده فوق و تشخیص است در نتیجه معقولات نیز از طریق معرفت حضوری شناخته می شوند. اما چگونه فرد چنین می کند؟ به دیگر سخن ما چگونه می توانیم معقولات را با میزان مشایی از یقین دقتی که محسوسات را می یابیم شناسیم؟ می دانیم که هر چی مابعدالطبیعی ما در آن مسلمان مدعی اند که شناخت بی واسطه از جواهر عقلانی ممکن است. این روشن نیست که شرح حائری یزدی استدلال قانع کننده ای برای این موضوع ارائه کند.

شناخت به سوره شناسنده بهمانه تنها خالق معرفت و معنای نگردد. واضح است که وقتی به ذهن بشر به عنوان نخستین سازنده معنا می نگریم، گذشته یا نمانسته ابتدا کردیم که جهان فی نفسه عاری از مناسبت و عقلانیت چیزی نیست که ما بهمانه سوره های شناخته شده به جهان منتسب می کنیم. در اینجا فرض شده است که معنای آگاهی همی ما رخ می دهد. خواه واقفیت یعنی جهان بهمانه شرط ضروری عقلانیت رسیدگی شود. خواه چنین اتفاقی رخ نکند موضع صدق گرا را بر عکس می توان گسترش فکر تقدم وجود بر ماهیت دانسته بر اساس این اندیشه، جهان خارج از ذهن به عنوان شرط معرفت و عقلانیت نگر بسته می شود. درست است که معنا در ذهن ما از طریق فرایند عقلانی پرورش یافته و صورت بندی می شود. همچنین درست است که ما این معنا را در زبان بیان می کنیم. اما این امر تنها زمانی ممکن است که ما به جهان با نیت موضوع شناختمان بنگریم. اگر ممکن بود که به تولیده معنا در باب جهان به صورت گشته از واقعیت جهان بهره مند می شد، آن که همچنین امکان این را داشتیم که بدون شناخت جهان به فعالیت در آن بپردازیم. آشکار است که این نتیجه گیری بی مناسبت تنها راه ممکن برای ساخت معنای جهانی به زبان مشایی و وحدت چندین به ذهن و روح خودمان با ساختار عقلانی جهان است.

نکته ای که استدلال مذکور می گوید اثبات کند زمانی آشکار می شود که به معرفت خویش از خدا و دیگر انسان ها نظر اندازیم. تا آنجا که به واقفیت الهی مربوط است معنا امری داده شده است. اگر بخواهیم از اصطلاح شناسی قدما بهره گیریم می گوییم معنا واقعی است و نه کاسی یا اصولی. اگر چه ما بهمانه کنش گران فلسفی آزاد و واقعی سازی این معنا داریم اما نمی توانیم ادعا کنیم که تنها کتونی این معنا هستیم. در سطحی دیگر اصل مشایی در باب معنایی که دیگران برای ما دارند صادق است.

ما نباید به انسان های دیگر بهمانه معنا و ارزشی تهر ببینیم که پیش از مواجهه با خود آنها تشکیل شده است. واژه دیگری نمی تواند تنها بهمانه امری را بپسندد. ما بهمانه معنای معرفت بهمانه حضور: اصول معرفتشناسی اسلامی در دیدگاه مهدی حائری یزدی

قبل از پرداختن به تحلیل کتاب حائری ضروری است به فهم استدلالات قدیمه او بپردازیم. در تجربه روزمره ما از جهان، عالم خودی و بهمانه سوره پیشینی معرفت آشکار می کند ما از طریق ذهنمان، آگاهی میلمان خودمان، زیمان و به جهان می پردازیم. اما اعمال قصدی ما ضرورتاً شامل بیانی از معرفت ما به خودمان نیست. به این همه یک سنجش دقیق تر آشکار می سازد که خودشناسی هواره پیش از معرفت به جهان خلقی است. به دیگر سخن ما نمی توانیم بدون شناخت یا آگاه بودن از خویشتن جهان را بشناسیم. به عنوان حیوان نمانی، ما هیچ گاه نمی توانیم فاقد چنین آگاهی از خویش باشیم چه این آگاهی در مرتبه ای والا باشد و چه نیابند.

انسان معانی استعاره مشهور این سینه با هدف اجابت چنین نکته ای طرح شده است. حسی در چنین وضیعت روحی محضی که انسان از همه کیفیات فیزیکی چون شنیدن و دیدن گسسته باشد نمی تواند مایع از نحوی از هو شیاری به خویشتن شود. سهروردی با تأکید بر همین نکته می گوید که «فوق هیچ گاه از ذات خویش تا آگاه نمی شوی. چه خواب پانی و چه بیدار» از این رو آشکار است که خودشناسی نه فقط بر شناخت جهان خلقی تقدم دارد بلکه آن را ممکن می سازد. همچنین آشکار است