

## خطاپذیری وجدانیات

محمدعلی پودینه\*

### چکیده

این مقاله با رویکردی تحلیلی به بررسی وجدانیات از منظر ارزش معرفت‌شناختی آن می‌پردازد. دربارهٔ معرفت‌شناسی، در میان فیلسوفان اسلامی معاصر، اتفاق نظر بر مبنای گروهی در توجیه وجود دارد. ایشان یکی از گزاره‌های پایه در مبنای گروهی را وجدانیات می‌دانند و همگی بر خطاناپذیری آن اجماع دارند. در این نوشتار کوشش شده است که نشان داده شود امکان خطا در وجدانیات نظیر سایر گزاره‌های حصولی، وجود دارد. پس از تعریف وجدانیات، به تبیین و نقد دیدگاه مشهور می‌پردازیم، سپس به تبیین دیدگاه خویش با بیان استدلال بر آن خواهیم پرداخت.

**واژگان کلیدی:** علم حصولی، علم حضوری، وجدانیات، خطاپذیری، صدق.

\* طلبه درس خارج حوزه علمیه قم و دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب.

## مقدمه

اهمیت بحث توجیه در معرفت‌شناسی امروز بر اهل فن پوشیده نیست. فیلسوفان مسلمان نیز با استفاده از ظرفیت فلسفه اسلامی کوشیده‌اند در برابر شکاکیت قد علم کنند؛ از این رو به اتخاذ مبنای گروهی در توجیه که تنها راه حل موجود در نظر ایشان بوده است، دست زده‌اند. در نظریه مبنای گروهی مهم‌ترین امر، وجود باورهای پایه‌ای است که باورهای دیگر بر آنها مبتنا داشته باشند و حجیت خویش را از آنها کسب کنند. یکی از مهم‌ترین باورهای پایه از دیدگاه معرفت‌شناسان اسلامی وجدانیات است و همگی اذعان به عدم امکان خطا در آن دارند؛ از این رو ما در این مقاله می‌کوشیم وجدانیات و معیار صدق آنها را بررسی کرده، علت امکان خطا در آن را بیان کنیم.

نظر مخالف را نیز بررسی و نقد می‌کنیم تا از این رهگذر به تصویر روشن‌تری از آنچه مرادمان است، دست یابیم. البته - چنان‌که محققان مطلع‌اند - متأسفانه در آثار فیلسوفان بزرگی نظیر *فارابی*، *ابن‌سینا* و *ملاصدرا* بحثی راجع به ارزش صدق وجدانیات نمی‌یابیم؛ چراکه دغدغه‌های معرفت‌شناختی در آن دوران برای آنها به نحو جدی مطرح نبوده است و عدم خطای وجدانیات برایشان محرز بوده است؛ لذا غیر از تعریف اجمالی وجدانیات در کتب ایشان چیزی دیگر نمی‌یابیم. اما در دوران معاصر پس از رویا رویی با معرفت‌شناسی تحلیلی غرب، پرسش‌ها و دغدغه‌هایی در این مباحث برای فیلسوفان معاصر فلسفه اسلامی رقم خورد که به طرح این مباحث منجر شد. البته اهمیت قدما محفوظ است؛ چراکه به‌وضوح مباحث مطروح اندیشمندان معاصر، ظهور خطوط فکری است که بالا‌جمال آثار پیشینیان در بطن خویش داشته است. اما راز‌گشایی از زوایای پنهان ارزش صدق وجدانیات که خط‌پذیری آن را هویدا می‌کند، سهمی است که قرعه فال آن به نام این مقاله زده شده است.

درباره وجدانیات از جنبه‌های گوناگونی می‌توان بحث کرد؛ نظیر اینکه آیا آنها بدیهی‌اند یا خیر؟ تعریف قدما درباره آنها درست بوده است یا خیر؟ نسبت آنها با محسوسات چگونه است؟ آیا درباره برهان می‌توان از آنها استفاده کرد یا خیر؟ آیا یقین‌بخش‌اند یا

خیر؟ معیار صدقشان چیست؟ و آیا صدقشان خطناپذیر است یا امکان خطا در آن وجود دارد؟

این مقاله بالمآل در پی بررسی پرسش اخیر است که به نظر نگارنده امکان خطا در آن وجود دارد. به سایر جنبه‌های قابل بحث در وجدانیات نخواهیم پرداخت و بحث خویش را معطوف به پرسش مورد بحث در مقاله خواهیم کرد.

### ۱. تعریف وجدانیات

پیشینیان بدیهیات را به بخش‌هایی تقسیم کرده‌اند که یک بخش آن عبارت بود از محسوسات. محسوسات را هم، از آنجا که حواس انسان به ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود، به دو دسته محسوسات ظاهری و محسوسات باطنی تقسیم می‌کردند. اگر مفاد گزاره‌های محسوس، محصول حواس ظاهری انسان باشد و انسان به توسط آن حکمی را صادر کند، آن گزاره‌ها محسوسات ظاهری خوانده می‌شوند؛ نظیر اینکه «این گل خوشبوست».

اما اگر مفاد آنها از راه حواس باطنی معلوم ما باشند و عقل به کمک آن حکمی را صادر کرد، وجدانیات نامیده می‌شوند؛ مانند اینکه «من غمگینم» (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۳-۶۴ / ملاعبدالله، ۱۴۲۱، ص ۱۱۱ / تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۲۱۰ / قوشجی، ۱۲۸۵، ص ۲۵۳ / لاهیجی، ۱۴۳۱، ص ۱۹۲ / طوسی، ۱۴۰۵، ص ۱۲ / ابن‌کمون، ۱۴۰۳، ص ۱۹۵ / مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۸۱ / طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۱ / حلی، ۱۴۱۲، ص ۳۹۵).

اما برخی از معاصران با دقت بیشتر، وجدانیات را زیرمجموعه محسوسات ندانسته‌اند و آن را به عنوان بدیهی مستقل از محسوسات تعریف کرده‌اند؛ (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۹۷-۱۱۵)؛ لذا بر این اساس تعریف دقیق‌تری که با تعریف قدما تهافتی ندارد، از آن ارائه داده‌اند که عبارت است از اینکه وجدانیات قضایایی‌اند که از انعکاس علوم حضوری در ذهن به دست می‌آیند. به تعبیر دیگر، قضایایی‌اند که از یافته‌ها و شناخت‌های حضوری انسان حکایت می‌کنند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲ / حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵)؛ مانند گزاره «من غمگینم» و «من شادم». لذا وجدانیات به هیچ‌وجه به حواس ظاهری و اندام‌های حسی نیازی ندارند، بلکه علوم حضوری شخص زمینه را برای شکل‌گیری مفاهیم (تصورات) و

تصدیق عقل در این قضایا را فراهم می‌آورند.

## ۲. تبیین دیدگاه خطاناپذیری وجدانیات

برای تبیین نظر مشهور ابتدا باید علت خطاپذیری علوم حصولی و خطاناپذیری در علوم حضوری را نزد آنان بدانیم و سپس قضایای وجدانی را بررسی کنیم؛ چراکه معیار صدق و خطاناپذیری وجدانیات را علم حضوری می‌دانند.

همان‌طور که روشن است، علمی را که بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده منکشف می‌گردد، علم حضوری می‌نامیم؛ مانند آگاهی هر فردی از خود و حالات روانی و احساسی‌اش. اما اگر وجود خارجی آن، مورد شهود و آگاهی عالم قرار نگیرد، بلکه شخص از راه صورت و مفهوم ذهنی، از آن آگاه گردد، این علم حصولی است. از اینجا راز خطاناپذیری علوم حضوری معلوم می‌شود؛ چراکه در این موارد خود واقعیت عینی، مورد شهود قرار می‌گیرد، بر خلاف موارد علم حصولی که صورت‌ها نقش واسطه را ایفا می‌کنند و ممکن است مطابقت با اشیای خارجی نداشته باشد.

پس خطا در جایی فرض می‌شود که بتوان بین ادراک‌کننده و ادراک‌شده، فاصله‌ای فرض کرد؛ از این‌رو این صورت که نقش واسطه را ایفا می‌کند، ممکن است مطابق با واقع نباشد؛ در صورتی که درک‌شونده بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک‌کننده حاضر باشد، دیگر جای فرض خطا نیست که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در این صورت علم، عین معلوم است.

پس از این مقدمه سراغ وجدانیات می‌رویم. وجدانیات از یافته‌های حضوری حکایت می‌کند؛ مانند گزاره «من گرسنه‌ام». پس در وجدانیات با توجه به مقدمه سطر فوق امکان خطا وجود دارد؛ چراکه روشن است علم، عین معلوم نیست؛ اما خصوصیت دیگری در وجدانیات سبب می‌شود که از نظر آنها خطا از این گزاره‌ها منتفی گردد. تا آنجا که نگارنده فحص کرده است، دقیق‌ترین بیان در تبیین خطاناپذیری وجدانیات متعلق به استاد فیاضی است. از این قرار است که ملاک خطاناپذیری آنها همان علم حضوری است؛ در هر قضیه

وجدانی، هم حاکی، هم محکی و واقع و هم حکایت قضیه همگی به علم حضوری برای ما معلوم‌اند و در علم حضوری هم اساساً خطا راه ندارد؛ به این ترتیب وجدانیات قضایایی‌اند که احتمال خطای آنها وجود ندارد و کاملاً یقینی و مطابق با واقع‌اند. توضیح اینکه: هر قضیه وجدانی از آن جهت که علم حصولی است و در ذهن حضور دارد، مورد شناخت حضوری ماست (علم حضوری نفس به صورت‌های ذهنی)، واقع نیز معلوم حضوری ماست و بالاخره، حکایت، یعنی حالت نمایشگری قضیه و اینکه همان واقع را به ما نشان می‌دهد نیز به علم حضوری برای ما معلوم است؛ در این صورت، فهم اینکه قضیه وجدانی واقع را همان‌گونه که هست حکایت می‌کند، به علم حضوری، روشن و بدون احتمال خطا خواهد بود؛ با این بیان که وقتی به علم حضوری مثلاً گرسنگی خود را می‌یابیم، قضیه وجدانی «من گرسنه‌ام» در ذهن شکل می‌گیرد. وجود من، وجود گرسنگی و اینکه این گرسنگی، گرسنگی من است، نه کس دیگر، همگی به علم حضوری معلوم‌اند؛ یعنی واقع «من گرسنه‌ام» را به علم حضوری می‌یابم. خود قضیه «من گرسنه‌ام» و اینکه این قضیه همان واقع «گرسنگی من» را نشان می‌دهد نیز به علم حضوری برای من معلوم است. در این صورت مطابقت این حاکی «من گرسنه‌ام» با آن محکی معلوم به علم حضوری خواهد بود که اساساً در آن خطا راه نمی‌یابد؛ پس در این قضایا واقع، قضیه حاکی، حکایت قضیه و مطابقت قضیه با واقع، همگی، به علم حضوری یافت شده‌اند؛ پس به این ترتیب، معیار صدق وجدانیات همان علم حضوری است؛ یعنی، یافت حضوری واقع، یافت حضوری قضیه حاکی، یافت حضوری حکایت قضیه و یافت حضوری مطابقت با واقع (ر.ک: فیاضی، همان، ص ۱۸۸).

برای تبیین بهتر و روشن شدن مطلب برای بیان اشکال ما به آن، به صورت منطقی و گزاره‌وار علت خطاناپذیری وجدانیات را بیان می‌کنیم:

۱. قضیه همیشه به علم حضوری برای ما معلوم است؛ زیرا هر قضیه‌ای به عنوان یک صورت ذهنی و یک کیف نفسانی برای فاعل شناسا منکشف است. به عبارتی دیگر از آن جهت که خودشان نزد نفس حاضرند و نفس مستقیماً از آنها آگاه می‌شود، علم حضوری

شمرده می‌شوند.

۲. محمول در وجدانیات از علم حضوری اخذ می‌شود؛ مثلاً در مثال ما (من گرسنه‌ام) محمول (گرسنگی) از یافت درونی من که علمی حضوری است، اخذ شده است.
۳. موضوع قضیه در وجدانیات از علم حضوری اخذ می‌شود؛ در مثال ما «من» را شخص از علم حضوری‌اش به ذاتش اخذ می‌کند.
۴. اتصاف موضوع به محمول در محکی وجدانیات به علم حضوری یافت می‌شود. به دلیل مقدمات ۲ و ۳ و توجه به این مطلب که مثلاً در مثال ما اینکه «من» متصف به «گرسنگی» ام، اتصاف من به این حالت گرسنگی به علم حضوری یافت می‌شود.
۵. حکایت قضیه از محکی خودش در وجدانیات به علم حضوری یافت می‌شود. مثلاً در قضیه «من گرسنه‌ام» این حکایت قضیه، این حیثیت نمایشگری و مرآتیت قضیه از آن واقع با علم حضوری یافت می‌شود.
۶. محکی قضیه در وجدانیات به علم حضوری یافت می‌شود؛ مثلاً در مثال «من گرسنه‌ام» محکی قضیه «گرسنگی من» حالتی درونی است که به علم حضوری یافت شده است.
۷. در علم حصولی علم غیرمعلوم است. به دلیل این مقدمه در اوایل بحث به اجمال اشاره شده است.
۸. ملاک صدق قضیه در علم حصولی مطابقت حاکی (قضیه، علم) با محکی (نفس الامر، معلوم) است.
۹. مطابقت حاکی با محکی در وجدانیات به علم حضوری است. این موضوع به دلیل مقدمات ۱ تا ۶ روشن می‌باشد؛ چراکه یافت قضیه حاکی به علم حضوری است و یافت محکی نیز به علم حضوری است و مطابقت این دو با هم نیز به علم حضوری است؛ شخص در وجدانیات اینکه قضیه خود واقع را نشان می‌دهد، در درونش به علم حضوری می‌یابد؛ زیرا مطابقت اجزای قضیه با محکی را در وجودش یافته است. در مثال ما قضیه «من گرسنه‌ام» را به علم حضوری می‌یابد، سپس اینکه این را از واقع گرسنگی او حکایت

می‌کند نیز می‌یابد و اینکه این را مطابق با همان واقع «گرسنگی من» که آن را به علم حضوری یافته است نیز می‌یابد.

بدین ترتیب در این مقدمه نشان داده شد که در وجدانیات یافت حضوری واقع، یافت حضوری قضی حکایت حاکی، یافت حضوری حکایت قضیه، یافت حضوری مطابقت قضیه با واقع، همه، به علم حضوری یافت می‌شود.

۱۰. علم حضوری خطاناپذیر است. به دلیل این مقدمه در اوایل بحث به اجمال اشاره شده است.

۱۱. مطابقت حاکی با محکی در وجدانیات خطاناپذیر است، به دلیل مقدمات ۹ و ۱۰. نتیجه: وجدانیات خطاناپذیر است (به دلیل مقدمات ۸ و ۱۱)، با توجه به مقدمات (فرض‌های) ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ و ۸.

حال سرّ امکان خطا در وجدانیات به نظر ما، در مقدمه دوم نهفته است که با رد این مقدمه، افزون بر اینکه چون از فرض‌های نتیجه می‌باشد، فی‌نفسه آن را مخدوش می‌کند، مقدمات ۴، ۹ و ۱۱ نیز که مبتنی بر آن‌اند، رد می‌شوند و از این‌رو نتیجه استدلال، باطل می‌شود (البته در مقدمه ۵ نیز مغالطه‌ای نهفته است که در ذیل به آن اشاره می‌شود). مقدمه دوم این بود که محمول در وجدانیات از علم حضوری به دست می‌آید که در مثال ما (من گرسنه‌ام) محمول (گرسنگی) از یافت درونی من که علمی حضوری است، اخذ شده است. اما با تأمل به نظر می‌رسد که این چنین نیست؛ چراکه به ادعای ما:

۱. در وجدانیات همیشه محمول، حاکی از حداقل دو امر است:

الف) اصل وجود حالتی در شخص مدرک؛

ب) اینکه این حالت خاص، مصداق مفهومی خاص است.

در ادعای «الف» امکان خطا وجود ندارد و از یافت حضوری اخذ شده است؛ چراکه همیشه محمول در وجدانیات حاکی از یافتی در وجود شخص است که به علم حضوری درک شده و خطاناپذیر است.

در ادعای «ب» امکان خطا وجود دارد و از سنخ علم حضوری نیست؛ چراکه تمام

قدرت وجدانیات حکایتگری از حالت خاصی از وجود فاعل شناساست؛ اما اینکه آن حالت خاص مصداق مفهوم خاصی است، به علم حضوری یافت نمی‌شود؛ از این رو خطا پذیر است.

درست است که یافت حالت از علم حضوری گرفته شده است، اما باید توجه کرد که مفهوم‌گذاری ذهن بر آن که حیثیت حکایتگری آن است، دیگر نمی‌تواند برگرفته از علم حضوری باشد؛ چرا که اساساً از سنخ آن نیست. پس اشکال نشود که اینجا یک چیز است، یک وجود داریم و یک حیثیت منفاد آن که از آن انتزاع می‌شود؛ چراکه در علم حصولی آنچه مهم است، همین حیث حکایتگری، که حیثیتی ماهوی است، می‌باشد که آن نیز نه یافت حضوری است و نه واجد علت عدم خطا در علم حضوری.

در تبیین خطاناپذیری وجدانیات، فیلسوفان مسلمان به دلیل عدم تفکیک این دو، به اشتباه دچار شدند و پنداشته‌اند که محمول در وجدانیات از یافت درونی اخذ می‌شود، حال آنکه چنین نیست؛ چون محمول، مرکب از دو امر است: یکی حاکی از یافت درونی است و دیگری کار ذهن است؛ اولی از سنخ علم حضوری بوده، امکان خطا در آن نیست؛ اما دومی از سنخ علم حصولی است و امکان خطا در آن هست. توضیح و تکمیل و توجیه این مقدمه در ذیل خواهد آمد.

۲. خصوصیت خاص در یک جزء مرکب، به کل مرکب سرایت می‌کند.

۳. یک جزء محمول در وجدانیات (مرکب) برگرفته از علم حضوری نیست؛ لذا محمول (مرکب = کل ترکیب‌شده از آن) نیز نمی‌تواند برگرفته (محض) از علم حضوری باشد، به دلیل مقدمات ۱ و ۲. *رتال جامع علوم انسانی*

۴. یک جزء محمول در وجدانیات، امکان خطا در آن وجود دارد؛ از این رو محمول (مرکب = کل ترکیب‌شده از آن) نیز امکان خطا در آن سرایت می‌کند، به دلیل مقدمات ۱ و ۲.

۵. محمول در وجدانیات برگرفته (محض) از علم حضوری نخواهد بود و امکان خطا در آن وجود دارد، به دلیل مقدمات ۴ و ۳.



۶. وجدانیات گزاره‌هایی حداقل مرکب از موضوع و محمول‌اند.

نتیجه: در وجدانیات، امکان خطا وجود دارد و بر گرفته (محض) از علم حضوری نیست

(به دلیل مقدمات ۲، ۵ و ۶)، با توجه به مقدمات (فروض) ۱، ۲ و ۶.

اما قبل از اینکه استدلال اثباتی خویش را برای خطاپذیری وجدانیات ذکر کنیم، مقدمه

اول استدلال خویش بر رد دلیل مشهور را باید بیشتر توضیح دهیم و موجه سازیم.

در گزاره‌های وجدانی بیان کردند که هم حاکی و هم محکی و واقع و هم حکایت قضیه

به علم حضوری برای فاعل شناسا معلوم است؛ اما از این نکته غفلت شده است که در

علم‌های حصولی دیگر نیز هم حاکی و هم حکایتش به علم حضوری معلوم است؛ [البته از

روی مسامحه و همراهی با ایشان این سخن را پذیرفتیم؛ چراکه همه صورت‌ها و مفاهیم

ذهنی، خاصیت مرآتیت و بیرون‌نمایی و حکایت از وجود خارجی را دارند، ولی از همین

جهت که ابزاری برای شناخت خارجیات‌اند، علم حصولی شمرده می‌شوند؛ لذا این

حکایت قضیه، از این جهت که حکایت است، علم حصولی است؛ آنچه به علم حضوری

یافت می‌شود، خود اصل وجود این قضیه است، از این جهت که نزد نفس حاضر می‌باشد

و این جنبه علم حصولی نیست؛ به عبارتی باید بین این دو حیثیت مفاهیم ذهنی تفکیک

کرد (پس مقدمه ۵ استدلال مشهور نیز اشکال دارد). [تنها تفاوت در اینجاست که در علم

حضوری به خارج، خود محکی و واقع نزد شخص حاضر نیست، اما امکان خطا افزون بر

امکان عدم مطابقت با خارج، به علت نبود محکی نزد ما، صورت دیگری نیز دارد که از آن

غفلت شده است؛ چراکه خطا به دلیل حکایتگری و بیرون‌نمایی نیز می‌تواند به وجود آید و

این، غیر از جنبه علم حضوری بودن آن صورت به عنوان کیف نفسانی است. درست است

که حکایت قضیه را می‌یابیم، اما آنچه ما یافته‌ایم، در علوم حصولی دیگر نیز هست. اما در

حکایت، حکایت‌بودنش آن جنبه علم حصولی و نمایشگر بودن آن است که آن از سنخ علم

حضوری نیست و خطا در آن وجود دارد - چه محکی را بیابیم چه نیابیم - چراکه ذهن به

حیثیت حصولی‌بودنش مفهومی را برای حالت X انتخاب می‌کند. اینکه این مفهوم با معنای

خاصی که دارد، ذهن را منطبق بر این حالت درونی کرد، از ویژگی علم حضوری نیست،

بلکه حصولی است؛ آنچه حضوری است اصل یافت آن حالت درونی است که در بالا تبیین کردیم، اما در انتخاب مفهوم «گرسنگی» به جای مفاهیم دیگر که کار مفهوم‌سازی ذهن است که غیر از حیثیت حضوری بودن آن است، امکان خطا وجود دارد. اگر گفته شود این مفهوم، عکس‌برداری مستقیم ذهن از آن حالت است، باز همین بیان برای پاسخ به آن کافی است؛ چراکه عکس آن حالت شخصی، مفهوم خاصی در پرتو خود ندارد، بلکه دخالت سریع و تفکیک‌ناپذیر ذهن بوده است که به دلیل توجه‌نکردن به آن، این توهم شده است که خود آن مفهوم خاص را نیز می‌یابد.

مطلب را در قالب مثال متفق‌علیه مشهور «من گرسنه‌ام» تبیین می‌کنیم. در این مثال، خود شخص قضیه «من گرسنه‌ام» را می‌یابد، این یافت در هر علم حصولی وجود دارد و امکان خطا به دلیل جنبه وجودی این قضیه به عنوان یک کیف نفسانی نیست، بلکه به دلیل جنبه حکایتگری و ماهوی آن است. فیلسوفان مسلمان پنداشته‌اند خطا فقط به دلیل عدم امکان احراز مطابقت مفهوم، به علت نبود خارج رخ می‌دهد که در وجدانیات نیست؛ پس خطا امکان ندارد، اما توجه نشده است که خطا در اتخاذ مفهوم و منطبق کردن آن بر واقع نیز امکان دارد رخ دهد؛ چراکه علم، آن گزاره است و معلوم خود آن یافت حالت خاص است، پس علم، غیر از معلوم است و در مطابقت آن گزاره - بما هو مفهومی که دارد - بر این حالت خاص امکان دارد که خطا رخ بدهد؛ چراکه اخذ مفهوم از علم حضوری فقط مصحح خطاناپذیری در اصل حکایت از وجود حالت می‌تواند باشد؛ اما در انطباق مفهوم خاص و برجسب‌زدن معنایی خاص بر این حالت ویژه درونی مصححی که امکان خطا را ببندد، وجود ندارد و از این رو که ما گزاره‌ای تهی از مفهوم خاص در وجدانیات نداریم، لذا امکان خطا در وجدانیات هنوز سر بیان دارد. به عبارتی دیگر در علم حصولی به خارج، از دو حیث امکان خطا وجود دارد: یکی از این منظر که صورت ذهنی، مطابق با خارج نباشد؛ مثلاً گزاره «کتاب روی میزم، سبز است» که در واقع، مثلاً اصلاً کتابی نباشد، بلکه آن را توهم کرده است. امکان خطای دیگری نیز وجود دارد که اصلاً آن چیزی که روی میز است، کتاب نباشد؛ مثلاً دفتر باشد و ذهن به اشتباه تصور می‌کند که مفهوم دفتر، مفهوم

کتاب است؛ به عبارتی در اتخاذ این مفهوم برای آن مصداق اشتباه کند و هر وقت بگویند کتاب، ذهنش به مفهوم دفتر که به اشتباه به جای مفهوم کتاب گرفته است، منتقل می‌شود و در مجموعه ساختمان معرفتی‌اش و باورهایی که بر اساس این مفهوم خاص در ذهنش وجود دارد و مترتب بر آن می‌شود، فرد را به خطا در شبک آن را باورهایش برساند؛ چراکه به سبب خطای همان باور، باورهای دیگر هم خطاپذیر می‌شوند. حال در وجدانیات امکان خطای اول نیست؛ زیرا اصل واقع را حضوراً می‌یابد؛ اما امکان خطای دوم وجود دارد؛ چراکه مفهومی که ذهن بر آن آنچه می‌یابد، انتخاب و تطبیق می‌کند، شاید از همان اول به اشتباه، این انطباق صورت گرفته باشد و این، افزون بر اینکه رهن دیگران می‌شود که مثلاً وقتی می‌گوید: «من گرسنه‌ام» فکر می‌کنند که حکایت از همان یافت درونی می‌کند که خودشان می‌یافته‌اند که این نام را بر آن گذاشته‌اند، برای خود فرد هم گمراه‌کننده می‌شود که این یافت را مصداق آن مفهوم می‌داند و اثراتی را که مترتب بر آن می‌شود، به آن بار می‌کند و در ساختمان باورهایش از آن بهره می‌گیرد.

تنها راه جلوگیری از خطا در وجدانیات بدین‌نحو تصور می‌شود که به صورت کلی ذکر شود و انتخاب مفهومی که بار معنایی خاصی داشته باشد، بر این یافت درونی صورت نگیرد، تا امکان خطای دوم از وجدانیات گرفته شود؛ مثلاً گفته شود «من حالت X را دارم» و آن را تفسیر به مصداقی برای مفهوم و معنای خاصی نکند؛ اما- همان‌طور که گفته می‌شود- از آنجا که ذهن به طور خودکار مفهوم‌سازی می‌کند و هیچ‌گاه گزاره‌ای وجدانی به صورت مبهم نمی‌سازد، از این‌رو امکان خطا همیشه در آن وجود دارد.

### ۳. استدلال بر خطاپذیری وجدانیات

استدلال اثباتی ما برای به‌نمایش گذاشتن امکان خطا در وجدانیات که اشکال مطرح‌شده به دیدگاه مشهور در فوق را هم گویاتر می‌کند، بدین‌قرار است:

۱. در وجدانیات همیشه محمول حاکی از حداقل دو امر است:

الف) اصل وجود حالتی در شخص مدرک.

ب) اینکه این حالت خاص مصداق مفهومی خاص است.

در ادعای «الف» امکان خطا وجود ندارد؛ چراکه همیشه محمول در وجدانیات حاکی از اصل یافت و حالتی در وجود شخص است که به علم حضوری درک شده و خطاناپذیر است.

در ادعای «ب» امکان خطا وجود دارد؛ زیرا تمام قدرت وجدانیات حکایتگری از حالت خاصی از وجود فاعل شناساست؛ اما اینکه آن حالت خاص مصداق مفهوم خاصی است، به علم حضوری یافت نمی‌شود؛ از این‌رو خطاپذیر است.

۲. هیچ‌گاه در وجدانیات محمولی که بی‌رنگ، تهی و بسیط، صرفاً اصل وجود حالت خاصی را نشان بدهد، وجود ندارد؛ بلکه همیشه آن حالت را در زیر چتر مفهومی خاص، ذهن در می‌آورد؛ مثلاً نمی‌گوییم من حالت X را دارم، بلکه آن را در قالب معنای خاصی مثلاً «گرسنگی»- در مثال «من گرسنه‌ام»- بیان می‌کنیم و این، به دلیل عمل مفهوم‌سازی خودکار ذهن است.

۳. در محمول وجدانیات انتخاب و تطبیق مفهومی خاص بر حالتی خاص رخ می‌دهد، به دلیل مقدمات ۱ و ۲.

۴. در انتخاب و تطبیق مفهومی خاص بر حالت خاص توسط ذهن امکان خطا وجود دارد.

در علم حصولی به دلیل اینکه علم، غیر از معلوم است، دوگونه خطا- دست‌کم- ممکن است رخ دهد: یکی، عدم مطابقت علم با معلوم از جهت معلوم در وجود خارجی‌اش؛ دیگری، عدم مطابقت علم با معلوم از جهت اتخاذ مفاهیم مندرج در گزاره ذهنی (علم) با معلوم. این امکان خطای دوم در همه گزاره‌های حصولی حتی در وجدانیات نیز موجود است و آن را خطاپذیر می‌سازد؛ چراکه این عمل ذهن است و علم حضوری ما به آن حالت خاص مدخلیتی در این عمل ذهنی که در وادی علم حصولی صورت می‌گیرد، ندارد، لذا امکان خطا و عدم تطبیق درست در ذیل مفهوم خاص خود وجود دارد؛ از این‌رو که ذهن مفهومی خاص برای محمول در گزاره‌های وجدانی که به علم حضوری یافته است، انتخاب و تطبیق می‌کند، که توضیح آن در رد استدلال مشهور آمد و در ذیل نیز

مفصل تر و دقیق تر بیان می شود.

۵. در محمول وجدانیات امکان خطا وجود دارد، به دلیل مقدمات ۳ و ۴.
  ۶. وجدانیات قضایایی حداقل مرکب از موضوع و محمول اند.
  ۷. خصوصیت خاص در یک جزء مرکب، به کل مرکب سرایت می کند.
- نتیجه: پس در وجدانیات امکان خطا وجود دارد، به دلیل مقدمات ۵، ۶ و ۷.  
با توجه به مقدمات (فروض) ۱، ۲، ۴، ۶ و ۷.

حال این بیان موجز برای اثبات مدعای مطرح شده در این مقاله بود که در ادامه به تبیین و شفاف سازی مقدمات و توجیه آنها می پردازیم:

در تبیین مقدمه اول- همان گونه که در بالا اشاره شد- باید گوئیم که در این گزاره ها درست است که ما یافتی در درون وجودمان داریم، اما همین که روی آن، مفهوم خاصی را می گذاریم و این صورت ذهنی برآمده از یافت درونی و علم حضوری را منطبق با آن می کنیم، همین، سبب بروز خطا می شود که این حیث، غیر از حیث علم حضوری ما به قضیه است؛ ما یافت درونی داشتیم که خطاناپذیر است و صورتی هم که از آن می گیریم، نیز به دلیل ارجاع به علم حضوری، دچار خطاپذیری نیست، اما اینکه آن حالت، مصداق معنای خاصی- مثلاً در مثال ما گرسنگی- است، دلیلی بر عدم خطا بر آن نداریم؛ به عبارتی دیگر، اتخاذ این مفهوم و انطباق آن، کار ذهن است که ربطی به حیثیت حضوری بودن مفاهیم و گزاره ها ندارد و هر جا این امر پیدا شد، امکان خطا نیز در آنجا سر بر می آورد. به بیانی رساتر، آنچه یافت کردم، حالتی است به نام X بدون مفهوم و معنای خاصی داشت و همین که ذهن ما برای این حالت مفهوم سازی می کند، کار ذهن به میان می آید- که آن، غیر از علم حضوری است- و هر جا که کار ذهن در این امر به میان آمد، این بحث مطرح می شود که آیا انتخاب این مفهوم با توجه به معنای خاصی که دارد، مطابق با آن حالت درونی شخص است یا نه؟ و چون مفهوم و معنایی را برای حکایت از آن یافت درونی- به نام «گرسنگی» در مثال ما- می گذارد، این امر منجر به خطاپذیری آن می شود؛ چراکه اینجا این بحث مطرح می شود که این مفهوم با این معنایی که دارد، آیا

منطبق بر آن یافت درونی است و آن را نشان می‌دهد یا نه؟ چراکه آنچه در من منعکس شده است، حالت خاص با اوصاف خاصی است، اما اینکه آیا این مفهوم در قضیه برای آن حالت درست وضع شده است یا نه، امر دیگری است؛ یعنی امکان دارد مثلاً آن یافت، مصداق مفهوم دیگری در حقیقت باشد و مفهومی که ذهن و نفس برای آن اتخاذ کرده است، مطابق با واقع مشهود من نباشد.

آنچه در مقدمه دوم و سوم هم گفته شد، به همین دلیل است که چون آنچه انعکاس علم حضوری است، اصل این حالت درونی با اوصاف و احوالی است که دارد؛ اما اینکه این حالت خاص مصداقی از مفهوم گرسنگی یا درد یا شادی و... است، انعکاس علم حضوری نیست و از آنجا که ذهن به صورت خودکار مفهوم‌سازی می‌کند، امکان دارد به اشتباه مفهومی را که دال یک معنای خاصی است، بر این امر اطلاق کند که درست نباشد، مگر اینکه به صورت کلی بگویید که حالت X دارم و مثلاً این حالت X متمایز از حالت Y است که الآن دارم یا قبلاً داشتم؛ اما چون ذهن این عمل را به نحو کلی و مبهم انجام نمی‌دهد و مفهومی را جایگزین آن حالت درونی می‌کند، امکان خطا وجود دارد. پس به دلیل وجدانی بودن خطایی، در اصل اینکه یک یافتی است و این گزاره حاکی از آن است، نیست و تبیین پیش‌گفته راجع به خطاناپذیری راجع به اصل وجود آن، صادق است؛ اما چون اصل وجود حالت همیشه در ضمن یک مفهوم بیان می‌شود، حداقل در آنها که دال بر وجود وصفی برای فاعل شناسا هستند، امکان خطا وجود دارد؛ چراکه پرسش از مطابقت آن مفهوم از آن نظر که مفهوم است، با آن یافت درونی، می‌شود انجام داد.

اما مقدمه چهارم با توجه به آنچه در تبیین مقدمه اول خویش در رد دلیل مشهور و آنچه تاکنون بیان داشته‌ایم روشن است، اما باز به تکمیل آن ناگزیریم. در علوم حصولی در ذیل مقدم ناگزیر چهارم عرض کردیم، دست‌کم دو گونه خطا رخ می‌دهد که هر دو جهت به دلیل عدم مطابقت علم با معلوم است؛ جهت اول آنکه روشن است؛ از این جهت است که شاید علم ما به معلوم، از جانب معلوم مطابقت نداشته باشد؛ از این رو که مثلاً معلومی نباشد و ما آن را توهم کرده‌ایم و علم ما با معلوم مطابقت ندارد؛ چراکه آن معلوم وجود

ندارد.

جهت دوم خطا که مورد غفلت واقع شده است؛ عدم مطابقت علم با معلوم از جانب علم است. مراد ما این است که معلوم در خارج- ذهن یا خارج از ذهن- وجود دارد؛ اما از آن جهت علم با معلوم مطابقت ندارد که این معلوم مسانخ (اتحاد ماهوی) و مصداقی برای آن مفهوم و معنایی که در علم (صورت ذهنی) می‌باشد، نیست؛ یعنی در اتخاذ این مفهوم توسط ذهن برای این مصداق خارجی اشتباه شده است که از مفهومی که بار معنایی دیگری دارد، به اشتباه استفاده کرده است و حالت خود را در قالب آن مفهوم اشتباه قرار داده است. برای خطاپذیری علم حصولی در این جهت دوم، نفس وجود ذهن کفایت می‌کند. برای شفاف‌سازی این دو مورد در تبیین مقدمه اول خویش در رد استدلال مشهور مثال زدیم؛ لذا از تکرار آن می‌پرهیزم.

اکنون هرچند یافت اصل وجود محمول در قضیه وجدانی حضوری و خطاناپذیر است و خطا از جهت اول در آن منتفی است، اما جهت دوم خطا در علم حصولی در آن منتفی نیست؛ چراکه معنای خاصی به آن حالت درونی اشراب می‌شود و درون قالب معنایی خاص قرار می‌گیرد که خصوصیت حکایتگری و مفهومی آن محمول است که بدیهی است. این، به علم حضوری نیست؛ اما در هر حال دال بر اصل وجود آن حالت درونی است. به عبارتی دیگر در تحلیل قضیه وجدانی دست‌کم دو امر وجود دارد:

الف) من حالت X را دارم. گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی  
ب) این حالت X مصداق فلان مفهوم و معنای خاص- در مثال «من گرسنه‌ام»، «گرسنگی»- است.

در ادعای «الف» امکان خطا وجود ندارد؛ زیرا بر یافت درونی‌اش بی‌هیچ واسطه ذهنی استوار است و تبیین ایشان بر صحت این ادعا درست است؛ چراکه این جهت اول امکان خطا در گزاره‌های حصولی است که به دلیل ادراک حضوری معلوم، امکان خطای آن وجود ندارد.

اما در ادعای «ب» امکان خطا وجود دارد؛ از این‌رو که این جهت، به هیچ‌وجه ربطی به

علوم حضوری ما در گزاره‌های وجدانی ندارد و مصحح عدم امکان خطا در آن نمی‌تواند باشد؛ زیرا سنخ دوم خطا، در گزاره‌های حصولی از جانب ذهن و نفس سر بر می‌آورد؛ از این رو دامن گزاره‌های وجدانی را نیز می‌گیرد و بدین جهت دوم، سر خطا در علوم حصولی اینجا هم سریان می‌یابد؛ چراکه این جهت اصلاً ربطی به وجود معلوم ندارد؛ چه در خارج باشد، چه نباشد باز احتمال خطای از این جهت، در گزاره‌های حصولی منتفی نمی‌گردد؛ لذا امکان دارد که آن حالت درونی مصداق مفهوم محمول- در مثال ما گرسنگی- با معنای معهود در ذهن فاعل شناسا نباشد و مطابقت آن با منطبق‌علیه صحیح نباشد و معنای این سخن، چیزی جز امکان خطا نیست و چون در قضیه وجدانی حداقل در هلیات مرکبه این امر وجود دارد؛ لذا امکان خطا وجود دارد. ما با تبیین امکان خطا در برخی قضایای وجدانی- حداقل در هلیات مرکبه- به نتیجه مطلوب دست یافته‌ایم که در گزاره‌های وجدانی امکان خطا وجود دارد؛ چراکه نقیض سالبه کلیه، موجه جزئیه است.

توجه به این نکته لازم است که با این تبیین در مورد امکان خطا، مهم‌ترین نیاز معرفت‌شناس به قضایای وجدانی را دچار خلل نمی‌سازیم؛ چراکه هرچند امکان خطا در انطباق مفهوم بر این حالت خاص وجود دارد و گزاره وجدانی خطاپذیر می‌شود؛ اما همیشه اصل وجود یک واقعیتهایی که بر آن این گزاره ذهنی دلالت می‌کند، محرز و مسلم است که در فوق با تصویرکردن دو گونه امکان خطا، گونه نخست که اصل وجود شیء را دست‌کم مورد تردید قرار می‌دهد، نشان دادیم که در وجدانیات امکان ندارد؛ لذا اصل وجود خارج و یک واقعیت بدون امکان خطا به دلیل تکیه بر علم حضوری، در وجدانیات اثبات می‌شود.

نتیجه این تذکر و رفع مغالطه‌ای که در این مقاله نشان دادیم، در پاسخ به اشکالاتی که به علم حضوری کرده‌اند، روشن می‌شود. در پاسخ به آنها همگی اتفاق نظر دارند که به دلیل تفسیری است که از علم حضوری در قضایای وجدانی می‌شود و گرنه نفس آن علم حضوری خطاناپذیر است؛ اما ذهنشان نباید تفسیری از آن بکند، بلکه باید نفس آن واقع را گزارش دهد تا خطا پیش نیاید. به عبارت دیگر خطا در مرحله تفسیر پیش می‌آید (برای



نمونه ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ اما با بیان ما هر گزاره وجدانی خالی از تفسیر نیست؛ به این معنا که هر مفهومی که ذهن بخواهد بر این یافت درونی اتخاذ کند، تفسیری است که او با سنجش این حالت با آن مفاهیمی که در ذهن دارد، انجام می‌دهد و یافت درونی خود را مصداق آن مفهوم معهود در ذهنش تصور می‌کند؛ از این رو بر آن حالت درونی منطبق می‌کند که سر امکان خطا در همین نکته خوابیده است؛ لذا وجدانیات خطاپذیر می‌شوند. به بیان دیگر، دیگران برای رفع مشکل گفته‌اند در گزاره‌های وجدانی، نباید تفسیر صورت بگیرد؛ اما ما می‌گوییم قضایای وجدانی همیشه دستخوش چیزی است که تفسیر نامیده شده است؛ یعنی گزاره‌های وجدانی که دال بر وجود وصفی برای موصوفشان‌اند، یافت نمی‌شوند، مگر در این حالت که ذهن، تفسیری برای آن حالت و یافت درونی‌اش که دست‌کم اتخاذ معنا و مفهومی برای آن باشد، انجام می‌دهد. از این رو اشکالاتی هم که به علم حضوری از طریق وجدانیات می‌شود به دلیل همان امکان خطایی است که در آن وجود دارد و با تبیین این مقاله می‌توان آن را توضیح داد؛ هرچند درست است که گاهی مفهوم و معنایی که انتخاب می‌شود و مفهوم‌سازی ذهن به دلیل آن حالت ویژه، همراه با تفاسیر و جعل اوصاف و معانی بیشتر و مضاعفی بر آن است؛ به نحوی که همگان با محرز شدن خطای آن، بر خطابودنش صحه می‌گذارند و برای اینکه خطاناپذیری وجدانیات را حفظ کنند، قید عدم تفسیر را برای عدم خطای آن لحاظ کردند که وجه تمایزی میان آن صوری که خطا در آنها محرز است و آن صوری که خطا در آنها یافت نشده است، باشد؛ اما پیش از این یادآوری گردید که تنها راه برای حفظ آن خطا، مبهم‌گویی که دال فقط بر اصل وجود آن حالت درونی باشد، است که چون عملاً چنین چیزی در گزاره‌های وجدانی امکان‌پذیر نیست، لذا خطاپذیری آنها راه حل مشخص ندارد، مگر اینکه فیلسوفی در مقام نظر بر این امر تنبه یابد که خودش ناخودآگاه در مقام عمل گرفتار این مفهوم‌سازی ذهن می‌شود که گریزی از آن نیست. به نظر نگارنده همه اشکالات به علم حضوری به دلیل عدم توجه به خطاپذیری وجدانیات است که فقط بر اصل وجود بدون خطا دلالت می‌کند و همگی اشکالات به علم حضوری ناشی از خطای گونه دوم در

علم حصولی است که تبیین گردید؛ برای مثال به اشکالاتی نظیر مادی دانستن «من» مجرد یا احساس درد در اعضای قطع شده و یا احساسات کاذب و پدیده انسان‌های دو شخصیتی که همگی گزاره‌هایی وجدانی از آنها ساخته می‌شود که از یافت درونی حکایت می‌کنند، اما خطا در آنهاست، همین پاسخ ما را دادند که در ذیل برای تبیین بیشتر یک نمونه از این اشکالات را طرح و پاسخ آنها را در ضمن آن نمونه بیان می‌کنیم، سپس بیان خویش را در قالب آن روشن‌تر می‌سازیم.

#### ۴. مکاشفه‌های شیطانی

خود عارفان و اهل معرفت بر این باورند که مکاشفاتشان که گونه‌ای از علم حضوری است، به دو دسته رحمانی و شیطانی تقسیم می‌شود. کشف رحمانی عبارت است از آنکه در آن، واقعیت همان‌گونه که هست، مورد شناخت قرار گیرد؛ اما کشف شیطانی آن است که شیطان با فریفتن شخص شاهد و در آمیختن حق و باطل برای او، چیزی را به جای واقع، بر او نمایان می‌سازد و او را به اشتباه و خطا دچار می‌سازد. بنابراین مکاشفات شیطانی، به رغم آنکه علم حضوری‌اند، خطا و اشتباه‌اند.

در پاسخ می‌گویند که شهود و کشف از نظر علم حضوری‌بودنشان به رحمانی و شیطانی متصف نمی‌شوند، بلکه اتصاف به این دو صفت در مرحله تفسیر و تبیین کشف رخ می‌دهد؛ از آنجا که همواره همراه با هر شناخت حضوری ذهن فعال می‌گردد و از آنچه حضوراً می‌یابد، تصویری ذهنی می‌سازد و بسیاری موارد بر اساس پیش‌دانسته‌های حصولی خود به تفسیر یافته‌های شهودی خود می‌پردازد و خطا در تفسیر و تعبیر که حصولی‌اند، رخ می‌دهد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰-۱۳۱).

روشن است که آن علوم حصولی که در آن تفسیر و تعبیر شده است، وجدانیات‌اند؛ حال برای اینکه تبیین کنند چطور وجدانیات دچار خطا نمی‌شوند، گفته‌اند که نباید آنها را تفسیر کنیم که با بیان ما روشن شد که در همه وجدانیات این تفسیر هست و «لا وجدانی الا معه التفسیر» که ذهن تصویرسازی می‌کند و مفهومی انتخاب و منطبق بر آن می‌کند و هیچ راهی برای جلوگیری از خطا وجود ندارد، مگر اینکه به صورت کلی و عام که دربردارنده هیچ

معنا و مفهومی نباشد، این امر رخ بدهد که با توجه به مفهوم‌سازی خودکار ذهن با توجه به معلومات گذشته خویش، رفع این نقیصه امکان‌پذیر نیست و هر انسانی ناگزیر از توصیف حالت درونی‌اش با معلومات قبلی ذهنی‌اش است که ممکن است بر آن مفهوم درونی وی منطبق نباشند.

### نتیجه‌گیری

گفته شد که در مبنای فیلسوفان مسلمان، یکی از باورهای پایه‌مهم وجدانیات است و فلاسفه اسلامی به خطاناپذیری آن اذعان دارند. ایشان در تبیین آن بیان کرده‌اند که بدین دلیل که گزاره‌های وجدانی به صورت مستقیم برگرفته از علم حضوری‌اند و حاکی و محکی قضیه، هردو، نزد ایشان حاضر است و اتصاف موضوع به محمول نیز با علم حضوری درک می‌شود و از این رو مطابقت قضیه با واقع به علم حضوری درک می‌شود، پس خطاناپذیر است؛ اما ما نشان دادیم که در وجدانیات همیشه محمول، حاکی از حداقل دو امر است: یکی، اصل وجود حالتی در شخص مدرک و دیگری اینکه این حالت خاص مصداق مفهومی خاص است و خطا از این جهت می‌تواند رخ دهد که مفهومی که ذهن برای آن حالت اتخاذ و بر آن منطبق می‌کند، شاید بر واقعیت درونی مطابقت نداشته باشد که این‌گونه خطا، یکی از گونه‌های خطا در علوم حصولی است و ما تبیین و روشن کردیم که ارجاع وجدانیات به علم حضوری راه حلی برای معضل این مسئله از این جهت نمی‌تواند باشد.

### منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء الفن الخامس من المنطق فی البرهان؛ تحقیق أبو العلاء عقیفی؛ القاهرة: المطبعة الأمیریة، ۱۳۷۵.
۲. ابن کمونه، سعد بن منصور؛ الجدید فی الحکمة؛ تحقیق حمید مرعید الکیسی؛ بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ۱۴۰۳ق.
۳. التفتازانی، سعدالدین مسعود؛ شرح المقاصد؛ تحقیق عبدالرحمن عمیره و صالح موسی شرف؛ ج ۱، چ اول، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.

۴. حسین‌زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر؛ چ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۵. —؛ «مروری بر تعریف و جایگاه زیرساخت‌های معرفت بشری: محسوسات و وجدانیات»؛ معرفت فلسفی، ش ۲، ۱۳۸۳.
۶. الحلی (علامه)، حسن بن یوسف؛ القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية؛ تحقیق فارس حسون؛ چ اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۷. الطوسی (شیخ طوسی)، نصیرالدین؛ تلخیص المحصل؛ چ دوم، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
۸. —؛ منطق التجرید فی الجوهر النضید؛ تحقیق محسن بیدارفر؛ الطبعة الثانية، قم: بیدار، ۱۳۸۱.
۹. عارفی، عباس؛ بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی؛ چ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۱۰. فیاضی، غلامرضا؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی؛ به کوشش مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی؛ چ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۱۱. القوشچی، علی بن محمد؛ شرح تجرید العقاید؛ قم: منشورات رضی، بیدار، عزیزی، ۱۳۸۵ق.
۱۲. اللاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام؛ ج ۴، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۱.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، چ هفتم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۶.
۱۴. —؛ تعلیقه علی نهاییه الحکمه؛ چ اول، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۱۵. یزدی، ملاعبدالله بن حسین؛ الحاشیه علی تهذیب المنطق؛ چ دهم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.