

تبیین و تحلیل رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا در فلسفه اسلامی با رویکرد تاریخی-منطقی

حسام‌الدین مومنی*

احمد عابدی ارانی**

چکیده

پیروان فلسفه اسلامی باید نسبت خود را با حس و تجربه مشخص نمایند تا بتوانند به رشد، روزآمدی و در موارد فراوانی به تولید دست یابند و خود را به عنوان جریانی زنده و پویا به جهان فلسفه بشناسانند. یکی از مباحث مطرح در فلسفه معرفت، مسئله رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایاست. این مقاله با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از روش‌های توصیفی، تحلیلی و استدلالی و رویکردهای تاریخی و منطقی در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی در خصوص رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا چیست و نظریه مختار در این مسئله چگونه است؟ نتیجه اینکه فیلسوفان اسلامی به مسئله مذکور به صورت جدی توجه نکرده‌اند. یکی از راه‌های شناخت این رابطه که مورد توجه ما نیز هست، تحلیل از طریق مراحل شناخت تصدیقی و گزاره‌ای است. واژگان کلیدی: حس، ابن‌سینا، ملاصدرا، قطب‌الدین رازی، فلسفه اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* مدیر گروه علم دینی پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی (نویسنده مسئول).

hesamaldin.momeni@gmail.com

ahmadabedi140@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۰

مقدمه

فلاسفه و منطقیان اسلامی دیدگاه‌های گوناگونی در مورد «حکم» ارائه داده‌اند (ر.ک: بابایی، ۱۳۸۶). به صورت اجمالی می‌توان گفت حکم عبارت است از اسناد چیزی به چیز دیگر به نحو سلبی یا ایجابی و از آن به عنوان ادراک وقوع نسبت یا عدم وقوع آن تعبیر می‌گردد. پس اگر بگوییم الف ب است، این حکم شامل سه جزء است: (۱) آنچه بر آن حکم شده است که موضوع نامیده می‌شود. (۲) آنچه متعلق حکم است که محمول نامیده می‌شود. (۳) نسبت بین این دو طرف. ادراک وقوع این نسبت یا عدم وقوع آن را حکم یا تصدیق گویند (صلیبا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۲۰).

مسئله رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا کمتر مورد توجه واقع شده و از جانب فلاسفه اسلامی تقریباً به صورت جسته‌گریخته، فرعی و غیر مهم مطالبی مطرح گردیده است. وقتی نقش و جایگاه حواس در ایجاد حکم را بفهمیم، در دایره قضایای مرتبط با حواس ظاهری، جهت رسیدن به صدق، یقین و دوری از خطا آسان‌تر و مطمئن‌تر خواهیم بود؛ همچنین اگر حواس حکم‌کننده باشند؛ ناخواسته دنیای معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی دچار تحولات اساسی خواهد شد و پای تجربه‌گرایی و ارتباطش با عقل‌گرایی به حوزه تصدیقات معرفت‌شناسی اسلامی باز خواهد شد.

مقاله حاضر با استفاده از روش‌های توصیفی، تحلیلی و استدلالی و رویکرد تاریخی-منطقی به دنبال دست‌یابی به پاسخ پرسش‌های ذیل است:

- ۱- دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی درباره رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا چیست؟
 - ۲- نظریه مختار درباره رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا چیست؟
- تا جایی که نگارنده بررسی نموده، مسئله فوق دارای پیشینه قابل توجهی نیست و تنها استاد محمد حسین زاده در کتاب **منابع معرفت‌مطالبی** در این خصوص بیان نموده است.

الف) نقش حس در تصدیقات

برای روشن شدن مسئله و دیدگاه‌های گوناگون مطرح شده بر اساس رویکرد تاریخی-منطقی به تبیین دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی از ابن‌سینا تا نوصدرائیان نسل دوم می‌پردازیم.

۱. ابن سینا

شیخ‌الرئیس گاهی جایگاه حواس را تنها شهود مفردات می‌داند و حکم و تصدیق را از آن عقل معرفی می‌کند. به باور او دست حواس برای رسیدن به حوزه حکم کوتاه است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، الف، صص ۶۸، ۸۸ و ۱۴۸)؛ اما در مواردی حس را مفید تصدیقات جزئی دانسته، آن را به جایگاه حاکم بودن ارتقا می‌دهد و بیان می‌کند که حواس ظاهری به جهتی یا حکمی، حکم می‌کنند و غیریت بین دو چیز را ادراک یا به هوهویت حکم می‌کنند (نایچی، ۱۳۹۶، صص ۴۲۴-۴۲۵ / ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج، ص ۲۴۹). «و أما الحس المشترك و الحواس الظاهرة فإنها تحکم بجهة ما أو بحکم ما، فيقال إن هذا المتحرك أسود و إن هذا الأحمر حامض» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ج ۲، ص ۱۴۷).

همچنین در جایی دیگر قضایای حسی را گزاره‌هایی می‌داند که برای تصدیق‌شان از حس استفاده شده است (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۵). بهمنیار نیز محسوسات را به همین صورت تعریف نموده است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۶). به نظر در اینجا مشخص نیست که حس صاحب حکم است یا عقل حاکم و حس کمک‌کننده عقل است یا اینکه ترکیب عقل و حس حکم‌دهنده‌اند.

۲. فخر رازی

در نگاه فخرالدین رازی حواس، حکم جزئی و عقل، حکم کلی صادر می‌کنند. حکم توسط حس یا عقل یا مرکب از حس و عقل (مانند مجربات و متواترات) ارائه می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، صص ۳۴۴-۳۴۵ / همو، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۱۹۸ و ۲۰۳). او بر این باور است که اگرچه حس احکام جزئی صادر می‌کند، برای اعتقاد به مطابقت آنها با خارج باید به تأیید عقل برسند (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶۱). به باور ما آن‌گاه که می‌گوییم ترکیب حس و عقل حکم می‌کنند، باید مراد خویش را واضح‌تر بیان نمود و به پرسش‌های ذیل پاسخ داد. ترکیب عقل و حس چگونه حکم صادر می‌کنند و فرایند آن به چه صورتی است؟ آیا تأثیر حس و عقل یکسان است یا متفاوت؟ اگر متفاوت است، تأثیر کدامشان بیشتر است؟ همچنین حکم‌دهنده‌ها در طول هم‌اند یا در عرض هم؟ اگر در طول هم‌اند، حکم دوم

تأییدی است یا اثباتی؟ آیا حکم دوم می‌تواند حکم اول را رد یا نقض کند؟ اگر بین حکم-ها تناقض به وجود آمد، تکلیف چیست؟ اگر در عرض هم‌اند، چنانچه یکی گفت «[هر] الف ب است و دیگری گفت [هر] الف ب نیست»، حکم کدام یک را باید پذیرفت؟

۳. نصیرالدین طوسی

محقق طوسی معتقد است حس حکم نمی‌کند و در گزاره‌های حسی، عقل حاکم است.* البته او گاهی بیان می‌کند که از راه حس به گزاره‌های شخصی همچون «این آتش گرم است» دست می‌یابیم؛ اما برای رسیدن به گزاره‌های کلی، عقل حاکم است؛ البته از کمک حس نیز بهره می‌برد. این بیان خواجه - که حس مفید تصدیقات جزئی است - مبهم است؛ زیرا مشخص نیست حس حاکم است یا اینکه عقل حاکم است و حس کمک‌کننده به آن یا ترکیب حس و عقل حاکم‌اند: «الأحكام الحسية جميعها جزئية فإن الحس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة و أما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم» (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۶/ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۷۷).

۴. کاتبی قزوینی

کاتبی قزوینی در عبارتی مبهم، مشاهدات را گزاره‌هایی می‌داند که با حواس ظاهری و باطنی حکم آنها ارائه می‌گردد. مقصود وی روشن نیست که در این قضایا حواس خود حاکم‌اند یا عقل با استفاده از حواس حکم می‌دهد یا ارائه حکم فعالیت ترکیبی عقل و حس است: «مشاهدات و هی قضایا یحکم بها بقوی ظاهرة أو باطنة، کالحکم بأن الشمس مضيئة، و أن لنا خوفا و غضبا» (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۷).

۵. قطب‌الدین شیرازی

قطب‌الدین شیرازی در عبارتی چندپهلوی به گونه‌ای سخن گفته که هم می‌توان گفت او شأن حکم را در دایره توان عقل قرار داده و حس را کمک‌رسان عقل می‌داند، هم اینکه حاکم

* أن الحس لا حکم له، لا فی الجزئيات و لا فی الكلّيات، إلّا أن یكون المراد من حکم الحس حکم العقل علی المحسوسات. و إذا كان كذلك كان الصواب و الغلط إنّما یرضان للعقل فی أحكامه (طوسی، ۱۴۰۵، صص ۱۲، ۱۴، ۲۲ و ۲۶/ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴).

قضایای جزئی را حس می‌داند و احکام کلی را در گستره توان عقل قرار داده است و هم اینکه معتقد است حکم‌دهنده ترکیبی از عقل و حس می‌باشد: «فإنَّهَا إِنَّمَا تَسْتَفِيدُ بِالْحَسِّ أَنَّ هَذِهِ النَّارُ حَارَّةٌ، لَا كُلَّ نَارٍ، فَإِنَّ الْحَسَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ حَسٌّ لَا يُعْطَى حَكْمًا كَلِّيًّا، لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَشَاهِدُ الْجَزْئِيَّ دُونَ الْكَلِّيِّ، إِذْ لَا أُطْلَعُ لَهُ عَلَيْهِ، وَ لَيْسَ لَهُ حَكْمٌ، بَلِ الْحَكْمُ لِلْعَقْلِ بِمَا أُدْرِكُ الْحَسَّ وَ أَدَى إِلَيْهِ» (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸).

۶. علامه حلی

علامه حلی بر این دیدگاه است که در محسوسات، عقل حاکم است؛ اما به کمک حواس حکم می‌کند و چنانچه حواس و کمک آنها نباشد، عقل توانایی صدور چنین احکامی را ندارد. او این گفته ارسطو، «من فقد حساً فقد علماً» را به این نظر باز می‌گرداند (علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰). البته وی در شرح دیدگاه خواجه طوس، حواس را مفید تصدیقات جزئی می‌داند (همان، ص ۲۰۵).

۷. قطب‌الدین رازی

قطب‌الدین رازی در تعلیقه خویش بر شرح اشارت بیان می‌کند که عقل در قضایای حسی، حاکم است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۵، تعلیقه قطب‌الدین رازی)؛ اما در اثر دیگرش معتقد است در گزاره‌های حسی، حواس ظاهری حکم‌کننده‌اند و در پاره‌ای از گزاره‌ها نیز ترکیبی از عقل و حواس را حاکم معرفی نموده است.

أما الضروریات فست: لأنَّ الحاکم بصدق القضايا اليقينية إما العقل أو الحسَّ أو المركَّب منهما- لانحصار المدرك في الحسَّ و العقل... و إن كان الحاکم هو الحسَّ فهي «المشاهدات». فإن كان من الحواس الظاهرة سميت «حسّيات» كالحکم بأنَّ الشمس مضيئة. و إن كان من الحواس الباطنة سميت «وجدانيات» كالحکم بأنَّ لنا خوفاً و غضباً و إن كان مرکباً من الحس و العقل: فالحسَّ إما أن يكون حسَّ السمع أو غيره، فإن كان حسَّ السمع فهي «المتواترات» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۸-۴۵۹).

بنا بر آنچه بیان گردید، قطب‌الدین رازی متشتت سخن گفته و در این فضای ابهام، دوگانگی افراطی میان حواس و عقل وجود دارد و به طور دقیق نمی‌توان نقش اصلی

حواس در قضایا را مشخص و دیدگاه اصلی وی را معرفی نمود.

۸. صدر المتألهین

صدرای شیرازی حواس را حکم‌کننده نمی‌داند؛ بلکه در نگاه وی حواس قوای ادراکی می‌باشند که نفس از طریق آنها به محسوسات جزئی شناخت پیدا می‌کند. او در ادراک‌های حسی مانند دیدن، شنیدن و... ابزارهای حسی ظاهری را مدرک نمی‌داند؛ بلکه این شأنیت را برای نفس قایل است (صدر المتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۳۷-۱۳۸ و ج ۶، ص ۱۶۶ و ج ۸، ص ۲۲۴-۲۲۵/ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۴۴-۳۴۵/ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۶).

ملاصدرا بر این عقیده است که ادراک‌های حسی لازم انفعال ابزارهای حسی و صورت‌های محسوسات‌اند؛ بدین معنا که ادراک حسی با انفعال ابزارهای حسی و حصول صورت محسوس به وجود می‌آید. دیدگاه جمهور این است که صورت محسوس نزد ابزارهای حسی حاصل می‌گردد. بر مبنای حکمت صدرایی، نفس با وحدتی که دارد، مشتمل بر تمام قواست و نفس در مرحله حس، صورت محسوس را ادراک می‌کند و ابزارهای حسی نیز مظاهر نفس به شمار می‌آیند (همو، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۹۸).

ادراک به سبب استعداد ماده قوه حس‌کننده به وجود می‌آید؛ برای نمونه لامسه‌ای که در دست انسان است، به سبب استعدادی که در آن هست، از حرارت متأثر گشته، آن را احساس می‌نماید و در سایر ابزارهای حسی نیز به همین صورت است. بر اساس مبنای مشهور، هر کدام از قوای حسی با حصول صورت، محسوس را ادراک می‌نماید و بر مبنای این نظر که نفس مشتمل بر جمیع قواست، خود نفس نزد قوه احساسی، صورت را ادراک می‌کند. به هر روی در مرتبه حس فقط احساس است؛ یعنی با به‌کارگیری حواس تنها صورت محسوس در آنها یا در نفس حاصل می‌گردد. پس حس یا نفس احساس‌گر، از آن جهت که حاس است، تنها صورت محسوس را دارد و به وجود خارجی محسوس علم ندارد. بنابراین صدر علم به وجود خارجی محسوسات را تنها از راه تجربه ممکن دانسته و آن را شأن عقل و نفس اندیشمند می‌داند نه شأن حس و خیال (همان، ج ۳، ص ۴۹۸).

به باور سبزواری، اگر حس شأنیت تصدیق و حکم به وجود خارجی محسوسات را

ندارد، خیال به طریق اولی این شأنیت را ندارد:

ليس للحواس إلا الإحساس فقط و هو حصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها فالحواس أو النفس الحساسة - بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجوداً في الخارج إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكر و ليس شأن الحس و لا الخيال... (همان، ج ۳، ص ۴۹۸، تعلیقه سبزواری).

استدلالات‌های صدرالمتألهین بر اثبات دیدگاهش این چنین است که گاهی فرد دیوانه در حس مشترک خود صوری را می‌بیند که وجود خارجی ندارد و درباره مشاهداتی سخن می‌گوید که می‌بیند و نسبت به آن ه می‌بیند، جزم دارد و آن صورت درحقیقت نسبت به او و برای او موجود است؛ آن‌چنان‌که انسان دیگری، صورت‌های حسی را می‌یابد؛ اما دیوانه چون عقل ندارد، قدرت تمیز و جداکنندگی ندارد و نمی‌داند آنچه را می‌بیند، وجود خارجی ندارد، می‌پندارد آنچه را مشاهده می‌کند، به همان صورت در خارج هم موجود است (همان، ص ۴۹۸-۴۹۹).

همچنین وقتی دست ما از حرارت خارجی متأثر می‌شود یا از حرارت داخلی ناشی از بدی مزاج اثر می‌پذیرد، گرمی را احساس می‌کند. شأن دست چیزی فراتر از احساس گرمی نیست و آگاهی به اینکه حرارت به علتی خارجی یا داخلی تکیه دارد، به واسطه عقل و نیروی فکری آن است. همچنین هنگامی که جسم سنگینی را حمل می‌کنیم، احساس سنگینی می‌نماییم و از آن متأثر می‌شویم؛ اما فهم اینکه سنگینی احساس شده، به دلیل جسم سنگین خارجی حاصل شده است، به عهده حس نیست و نفس نیز به حسب ذاتش - که جزئی را ادراک نمی‌کند و تنها مدرک حقایق کلی است - این توان را ندارد؛ بلکه نفس به واسطه نوعی تجربه به منشأ خارجی سنگینی، به سبب آن سنگینی حس شده علم پیدا می‌کند (همان، ص ۴۹۹). بر اساس این، به باور صدرالمتألهین اگر حس به تنهایی حکم و تصدیق ارائه می‌نمود، آن‌گاه باید صدق و کذب یافته‌هایش را تشخیص می‌داد.

همان گونه که بیان گردید، انسان‌های با ویژگی‌های فوق، احساس دارند؛ اما قدرت

تشخیص درست یا غلط بودن محسوسات خود را ندارند. صدر را بر این دیدگاه است که حواس به وجود محسوس (معلوم) علم پیدا نمی‌کنند؛ یعنی اگرچه کار حس تصور محسوسات است، تصدیق به وجود محسوسات کار حس نیست، بلکه تصدیق و حکم بر آنها کار و شأن عقل است.

صاحب حکمت متعالیه نظر شیخ‌الرئیس و دیگر راسخان حکمت را مانند دیدگاه خود دانسته و مدرک، حاکم، لذت‌برنده و متألّم را نفس می‌داند. صدر اطلاق این الفاظ توسط آنان به حواس را به نوعی مجاز باز می‌گرداند و معتقد است برخی متأخرین همچون فخر رازی این مطلب را نفهمیده و دچار اشتباه شده‌اند؛ پس حواس تنها ابزار و آلت‌هایی برای عقل اند که آن را در ادراک، حکم و تصدیق محسوسات کمک می‌رسانند.*

۹. علامه طباطبایی

علامه طباطبایی بر این دیدگاه است که حس فقط صورت اعراض خارجی را به چنگ می‌آورد، بدون اینکه نسبت به ثبوت خارجی این عوارض یا آثارشان تصدیق داشته باشد. حس نمی‌تواند حکم کند و حکم و تصدیق تنها در حیطه وظایف عقل است. چگونگی تصدیق عقل به وجود خارجی امور محسوس بدین نحو است که عقل می‌نگرد که آنچه انسان با حس کسب نموده و آثار خارج از او دارد، معلول انسان نبوده و انسان در آن تأثیری ندارد و هر چیزی این چنین است، خارج از نفس انسانی موجود است (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۹۸/ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۲۶-۲۲۴/ همو، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۷۶).

۱۰. استاد مطهری

حکم تنها یک نوع فعالیت ذهنی است و هرگز نمی‌توان ادعا نمود که حکم از مجرای یکی

* فبأنا لا نسلم أن مذهب الشيخ أن المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملند و لا متألّم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس وإطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز وإسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازي ومن اقتفى أثره إلا أن إدراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات. ومنها ما يدركها بواسطة الآلات و هي الجزئيات (همان، ج ۴، ص ۱۳۸).

از حواس وارد ذهن شده است؛ همچنین معنا ندارد نسبت و رابطه بین محمول و موضوع در خارج که حکم ناظر به آن است، از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده باشد؛ زیرا نسبت در خارج، واقعیتی جدا از واقعیت طرفین (موضوع و محمول) ندارد و آنچه از راه حواس وارد ذهن می‌شود، عبارت است از صور واقعیاتی که بر اثر تماس ویژه آن واقعیات با ابزارهای حسی در ذهن پدید آمده است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۵۹).

از نظر استاد مطهری حکم فعالیت و قضاوت ذهن است در میان تصوراتی که از راه حس یا راه‌های دیگر وارد ذهن شده است. احساس برای ارائه قضایای جزئی حسی و تجربه و آزمایش عملی برای قضایای کلی به ذهن و عقل کمک می‌کنند و آن را مستعد و آماده صدور حکم می‌کند (همان، صص ۲۵۹ و ۳۳۳-۳۳۴).

۱۱. استاد جوادی آملی

به اعتقاد استاد جوادی آملی حکم کار حس نیست، بلکه کار عقل است. او ضمن پذیرش دیدگاه صدر (معلوم تصدیقی تنها با عقل شناخته می‌شود و حواس نمی‌توانند به موجود بودن محسوسات خود پی‌برند)، برهان مورد استفاده وی را خالی از اشکال نمی‌داند. ملاصدر در استدلال مذکور، از خطای حس برای نفی قدرت تمییز و نفی تصدیق و حکم آن، بهره‌برداری کرده است؛ اما اگر این راه درست باشد، تصدیق و حکم قوه عاقله را نیز می‌توان نفی نمود؛ چراکه عاقله نیز در بسیاری موارد اشتباه و خطا می‌کند و پاره‌ای اوقات آنچه را که نیست، موجود می‌پندارد و آنچه را که موجود است، معدوم می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲۰، ص ۵۸۴). صدرالمثالیهین با آنکه ادراک وجود را کار حس نمی‌داند، از این امر بر اثبات حکم‌نداشتن حس استفاده نکرده و راه دیگری را طی می‌کند که مأخوذ از آثار ابن‌سیناست (همان، صص ۵۷۸-۵۷۹).

استاد جوادی بر این باور است که راه صحیح اثبات حکم‌نداشتن حس این است که هستی شیء، محسوس نیست. مفهوم هستی نظیر آهنگ نیست تا انسان آن را بشنود، مانند بو نیست تا با شامه احساس شود و همچون رنگ نیست تا با چشم دیده شود؛ مصداق هستی نیز غیر از سیاهی و سفیدی است و ما همان گونه که حس جوهرشناس نداریم،

حس هستی‌شناس نیز نداریم. در واقع ادراک مفهوم یا مصداق هستی کار حس نیست و تصدیق و حکم به وجود محسوسات متوقف بر ادراک هستی است (همان، ص ۵۷۸).

البته نفس به کمک حس به وجود اشیا پی می‌برد؛ ما با کمک حس سفیدبودن شیء خارجی یا حرکت و سکون آن را متوجه می‌شویم. ما حرکت را نیز با حس ادراک نمی‌کنیم، بلکه عقل آن را با کمک حس ادراک می‌کند. چشم همانند دوربین از شیء متحرک عکس‌های متوالی می‌گیرد و حرکت در تصورات اخذشده رخ نمی‌دهد؛ آن‌چنان که حرکت در فیلم‌هایی که دیده می‌شود، واقع نمی‌شود. ما از حرکت فیلم‌برداری می‌کنیم؛ اما حرکت به فیلم منتقل نمی‌گردد. ما از حرکت فقط چند عکس می‌گیریم و آنها را به هم مرتبط می‌نماییم، آن‌گاه گمان می‌کنیم از حرکت فیلم‌برداری کرده‌ایم. چشم نیز از حرکت عکس‌های متوالی می‌گیرد و گمان می‌کنیم که حرکت را می‌بینیم، در حالی که حرکت دیدنی نیست. حرکت حسی و محسوس نیست و عقل به کمک حس حرکت را می‌فهمد؛ حس امر محسوس را ادراک می‌کند و کار بینایی یا شنوایی معلوم است. هستی و حرکت در هیچ یک از محسوسات مانند دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها و... نیست و عقل آنها را ادراک می‌کند (همان).

۱۲. استاد مصباح یزدی

در نگاه استاد مصباح یزدی تصدیق به وجود مصادیق محسوسات در خارج به محض تحقق تجربه حسی حاصل نمی‌شود، بلکه با دقت، معلوم می‌گردد قطعیت این حکم به برهان عقلی نیاز دارد؛ زیرا صورت‌های حسی، ضمانتی برای صحت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی ندارند.* پس در این گونه قضایا تنها می‌توان برای تجربه حسی نقشی قایل شد؛ اما نه نقش تام و تعیین‌کننده، بلکه نقشی ضمنی و مقدماتی (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۱۲)؛ همچنین در قضایای حسی کلی که در اصطلاح منطقی‌ها «تجربیات» یا «مجربات» نامیده می‌شود، علاوه بر نیاز به حکم عقل برای اثبات مصادیق خارجی، نیاز

* استاد مصباح دیدگاه بزرگان فلاسفه اسلامی همچون شیخ‌الرئیس، صدرالمألهین و علامه طباطبایی را این‌چنین می‌داند.

دیگری هم به برهان عقلی برای تعمیم و اثبات کلیت آنها وجود دارد؛ همچنین مضاعف شدن شناخت در هر قضیه و علم به ضرورت مفاد آن و محال بودن نقیضش نیازمند «أَمَّ الْقَضَايَا» یعنی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین است. بنابراین هیچ تصدیق یقینی به صرف تجربه حسی حاصل نمی‌گردد؛ اما قضایای یقینی بی‌نیاز از تجربه حسی، فراوان است (همان، ج ۱، ص ۲۱۲ و درس ۹).

۱۳. استاد حسین زاده

استاد حسین زاده (از نوصد رایشان نسل دوم) بر این دیدگاه است که پاسخ به این پرسش به اثبات و استدلال نیاز ندارد؛ بلکه باید از تأمل درونی و علم حضوری استفاده نمود. هرچند این دلیل شخصی بوده و قابل ارائه به دیگران نیست، گسترده و همگانی است و هر کس با استناد به آن، می‌تواند خودش داور می‌کند. با مشاهده حضوری قوای ادراکی خود می‌توانیم بر این امر صحه بگذاریم که در ادراک حسی آنچه از حواس برمی‌گیریم، تصور صرف است و تصدیق یا قضیه یا حکم از راه قوه عقل حاصل می‌گردد (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۶۱). با وجود این به دلیل آنکه معرفت ما به احساس‌ها و تأثرهای درونی‌مان که در مواجهه با اشیای خارجی در نفس ما ایجاد شده، حضوری است و نیز به دلیل آنکه ذهن انسان همواره از طریق قوه خیال از یافته‌های خود تصویربرداری می‌نماید - و به اصطلاح علم حضوری را به علم حصولی تبدیل می‌کند، معرفت‌های حصولی‌ای که از این راه برای نفس حاصل می‌شوند، صرفاً مفاهیم نیستند؛ بلکه از گونه تصدیق و قضیه‌اند؛ برای مثال با چشیدن عسل در کام خود احساس شیرینی می‌کنیم. معرفت به این احساس (یافتن شیرینی در کام خود)، معرفتی حضوری است. در عین حال قوه خیال از آن عکس‌برداری می‌کند و آنچه از این معرفت حضوری در خیال ما منعکس می‌گردد، از گونه تصدیق و قضیه است نه مفهوم شیرینی منهای حکم. در مثال فوق، این حالت و احساس را این چنین بیان می‌کنم: من در کام خود احساس شیرینی دارم یا من حالت شیرینی را در خود می‌یابم. بنابراین حواس ظاهری از این جهت، افزون بر مفاهیم و تصورات، مفید تصدیق و قضیه است و با نگاهی دقیق‌تر، زمینه‌ساز تصدیق و قضیه منطقی‌اند (همان، ص ۶۱-۶۲).

او بر این رأی است که پس از انعکاس علم حضوری به احساس در ذهن، عقل با یاری متصرفه - یا متخیله خود به تنهایی - در آن تصرف نموده، به تعبیر و تفسیر آن می‌پردازد؛ برای مثال عقل حکم می‌کند که این غسل - که بر اثر تماس با زبانم، کامم را شیرین کرد - شیرین است. از این جهت نیز آنچه حواس، البته با کمک قوای دیگری چون عقل، به ما می‌دهند تصدیق و معرفتی گزاره‌ای است (همان، ص ۶۲).

بین ادراک حسی، علم به احساس و انعکاس علم حضوری به احساس در ذهن، تمایزی اساسی وجود دارد. احساس حالتی نفسانی است که فی‌نفسه معرفت نیست، بلکه خود متعلق معرفت قرار می‌گیرد و علم به آن از سنخ علم حضوری است. انعکاس علم حضوری به احساس، معرفت حصولی گزاره‌ای و تصدیق است؛ پس حواس از این جهت مفید تصدیق‌اند. «ادراک حسی» تفسیر و تعبیر علم حضوری به احساس در صورت تماس با خارج و هم‌زمان با ارتباط و تماس خارجی است؛ پس معرفتی حصولی و گونه‌ای تصدیق است. بنابراین بر خلاف احساس، ادراک حسی علم و معرفت است و البته معرفتی حصولی که تعبیر و تفسیر احساس (تجربه حسی) است. بر اساس این، حواس نسبت به ادراک حسی و در ساحت آن تنها مفید تصور یا مفهوم‌اند و از طریق آنها به طور مستقیم تنها به مفهوم و تصور جزئی دست می‌یابیم. اما تصدیق یا حکم در ادراک حسی از راه عقل حاصل می‌شود؛ بلکه به مفاهیم کلی حسی نیز از راه عقل می‌توان رسید و حواس تنها زمینه پیدایش آنها را مهیا می‌کنند. پس حواس نقشی غیر مستقیم دارند و به کمک عقل است که در ادراک حسی می‌توان حکم یا تصدیق، بلکه مفهوم کلی داشت (همان، ص ۶۲-۶۳).

پس یافته‌های حواس ظاهری از این جهت که انعکاس علوم حضوری می‌باشند و ادراکات حسی از این نظر که تعبیر و تفسیر آنهاست، افزون بر تصور و مفهوم، مفید تصدیق نیز هستند و نفس از راه حواس ظاهری به چنین تصدیقاتی می‌رسد. البته در روند انعکاس یا تبدیل علم حضوری به حصولی و نیز در تعبیر یا تفسیر آن، قوای دیگری نیز نقش دارند و به حواس کمک می‌کنند. در ادراک حسی نفس، حکم و تصدیق ویژه‌ای دارد: آنچه با این حس ظاهری احساس و درک می‌کنم، در جهان خارج وجود دارد. روشن است که این

حکم عمدتاً بر عقل مبتنی است و عقل از راه استدلال، خواه از طریق علیت و خواه از طریق استدلال دیگری، بر تحقق آن در خارج صحنه می‌گذارد (همان، ص ۶۴).
 بر این مبنا از راه یافته‌ها و صور حسی که از کانال حواس ظاهری در نفس تحقق می‌یابند، می‌توان با جهان بیرون از ذهن ارتباط برقرار نمود. شناختی که از این راه حاصل می‌گردد، تصوراتی است که عقل از آنها قضیه ساخته، به توصیف جهان مادی خارج از ذهن می‌پردازد. در واقع حکم و تصدیق در این موارد از آن عقل است و تصورات و مفاهیم از راه حواس حاصل می‌گردند. بنابراین از این جهت، حواس ظاهری مفید تصورند و برای پیدایش تصدیق یا ادراک حسی، نقشی زمینه‌گون ایفا می‌کنند. به نظر می‌رسد افرادی چون علامه طباطبایی که حکم و تصدیق را به عقل اختصاص داده‌اند، از این منظر به بحث نگریسته‌اند (همان، ص ۶۴-۶۵).

حواس ظاهری در باب گزاره‌ها و تصدیق‌ها، نقش مستقیمی در پیدایش هیچ یک از آنها ندارند. البته در برخی گزاره‌ها، حواس ظاهری صرفاً نقشی غیرمستقیم دارند؛ از جمله در پیدایش محسوسات، مانند گزاره «این آب سرد است» و «این عسل شیرین است»، کمک‌کار عقل بوده، عقل با استفاده از آنها می‌تواند این گونه گزاره‌ها را درک نماید و بر مفاد آن صحنه بگذارد. در متواترات و تجربیات نیز چنین است و افزون بر نقش حواس در درک موضوع یا محمول آن قضایا یا هر دوی آنها، حواس در حکم نیز مساعدت می‌کنند. عقل به کمک حواس و یافته‌های آنها، سلباً یا ایجاباً، حکم کرده و مفاد قضیه را تصدیق می‌کند؛ چنان‌که قیاس و استدلال مطوی در هر دو دسته گزاره، به عقل و کارکرد آن مستند است. بدین سان در همه گزاره‌های پسین، به لحاظ حکم و تصدیق، حواس غیر مستقیم نقش دارند؛ چنان‌که در هیچ یک از گزاره‌های پیشین، به لحاظ حکم و تصدیق، حواس هیچ نقشی -مستقیم یا غیر مستقیم- ندارند؛ اگرچه ممکن است در پیدایش موضوع یا محمول، غیر مستقیم دخالت داشته باشند (همان، ص ۶۶-۶۷).

ب) دیدگاه مختار

به باور ما برای وضوح مسئله و تبیین دقیق پاسخ، بهتر است آن را بر اساس مراحل

شناخت تصدیقات و قضایا تحلیل نماییم. مراحل شناخت‌های تصدیقی و قضیه‌ای عبارت‌اند از: تصدیقات و قضایای عقلی پایه، تصدیقات و قضایای خیالی و حسی جزئی و تصدیقات و قضایای عقلی مستتج.

۱- تصدیقات عقلی پایه

یکی از تقسیماتی که برای تصدیقات و قضایا ارائه گردیده، تقسیم آنها به دو بخش بدیهی و نظری است. قضایای بدیهی قضایایی‌اند که برای تصدیق‌شان به فکر و استدلال احتیاجی نیست و قضایای نظری قضایایی‌اند که برای تصدیق‌شان به فکر و استدلال نیاز است.

بدیهیات بر دو بخش اولی و دومی تقسیم می‌شوند. بدیهیات اولی تصدیقی آن دسته از بدیهیاتی می‌باشند که نه محتاج فکر و نظر بوده و نه ممکن‌الاستدلال‌اند. انکار بدیهیات اولی مستلزم اثبات‌شان است و چنانچه دلیلی بر آنها اقامه گردد، در خود دلیل به همان‌ها مراجعه شده است؛ پس هم به استدلال نیازی ندارند و هم ممتنع‌الاستدلال‌اند؛ مانند قضیه «اجتماع نقیضین محال است» و «ارتفاع نقیضین محال است». در واقع تصدیق به «بدیهیات اولی» تنها به تصور دقیق موضوع و محمول احتیاج دارد. بدیهیات دومی اگرچه بی‌نیاز از استدلال‌اند، ممکن‌الاستدلال بوده و تصدیق به «بدیهیات دومی» علاوه بر تصور موضوع و محمول، در گرو به‌کارگیری اندام‌های حسی یا چیزهای دیگری نیز هست.

بنابراین بدیهیات اولی زیربنای تمام قضایا و تصدیقات دیگر اعم از بدیهیات دومی و نظری بوده و سایر قضیه‌ها و تصدیق‌ها متفرع بر بدیهیات اولی‌اند. در واقع مرحله تصدیقات و قضایای عقلی پایه، زیربنا و اساس سایر مراحل تصدیقی و قضیه‌ای به شمار می‌آید و حس و تجربه هیچ نقشی در این مرحله ندارند. بنابراین در مرحله تصدیقات عقلی پایه حواس هیچ نقشی در رسیدن به تصدیق ندارند و این عقل است که برای خودش صورت مسئله را تبیین و واضح می‌کند و در نهایت حکم به «الف ب است» می‌دهد.

۲- تصدیقات حسی و خیالی جزئی

انسان از تصورات عقلی به تصدیقات عقلی پایه می‌رسد؛ مانند اجتماع نقیضین محال است که بدیهیات اولی‌اند. عقل با استفاده از این تصدیقات و تصورات حسی و خیالی‌ای که

کسب می‌نماید، به تصدیقات حسی جزئی و تصدیقات خیالی جزئی دست پیدا می‌کند. تقسیمی که به لحاظ موضوع در قضایای حمله وجود دارد، تقسیم قضایا به چهار بخش محصور، مهمل، شخصی و طبیعی است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۱/ همو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۵/ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۹-۵۰). قضایای طبیعی ذهنی (در برابر عینی) هستند و قضیه‌های مهمل هم در حکم جزئی‌اند و برای تشکیل قضایای محصور کلی نیز به دخالت عقل نیاز است. بر این اساس در این مرحله ابتدا قضایای حسی و خیالی شخصی شکل می‌گیرند و سپس قضایای محصور جزئی؛ پس ما در این مرحله با قضایای شخصی و محصور جزئی مواجه‌ایم. بنابراین در این مرحله حواس نقش مستقیمی دارند.

در مرحله قضایای حسی جزئی، حواس به لحاظ زیست‌شناختی حکم می‌کنند و برای مثال با عقب‌کشیدن بسیار سریع دست خویش نشان می‌دهد که «این آتش داغ است»؛ اما موضوع به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه سپس عقل از جهت معرفت‌شناختی آن حکم حواس را بررسی و تحلیل کرده و تأیید یا تکذیب خویش را اعلام می‌کند. اگر عقل حکم معرفت‌شناختی ندهد و به حکم زیست‌شناختی حواس بسنده کند، ممکن است دچار خطا شویم. در حکم زیست‌شناختی هیچ‌گونه آگاهی معرفتی وجود ندارد و معرفت تنها در گرو حکم عقل است.

۳- تصدیقات عقلی مستنتج

آن‌چنان‌که بیان گردید، علوم را بر دو بخش پایه و نظری تقسیم و پایه را نیز به اولی و دومی تقسیم نموده و قضایای پایه دومی را بر قضایای پایه اولی بار کردیم. سپس قضایای نظری را بر مجموعه قضایای پایه قرار دادیم؛ یعنی علوم نظری که به خودی خود معلوم نیستند، بر اساس علوم پایه کسب می‌گردند. انسان در مرحله تصدیقات عقلی مستنتج به سایر قضایای پایه دومی (فطریات، حدسیات، متواترات و مجربات) و تمام قضایای نظری دست می‌یابد. این مرحله خود شامل دو مقطع گسترش و ارتقا است که دارای دو حرکت سطحی و تعالی می‌باشد.

۳-۱. تعمیم

مقطع نخست مرحله تصدیقات عقلی مستنتج را مقطع گسترش است که در واقع یک

حرکت افقی محسوب می‌شود و مرادش از این حرکت افقی، دستیابی به سایر بدیهیات است. در مقطع گسترش، عقل درباره قضایای به‌دست‌آمده در مراحل اول (تصدیقات عقلی پایه) و دوم (تصدیقات حسی و خیالی جزئی) تعمق و فعالیت می‌کند و بر اساس کارکرد استنتاجی خویش وارد کار شده و قیاس ترتیب می‌دهد و قضایای مستنتج اول را تولید می‌کند. بنابراین مقطع گسترش همان قضایای مستنتج اول هستند.

تصدیق‌هایی که در این مقطع شکل می‌گیرند، عبارت‌اند از: فطریات، حدسیات، متواترات و مجربات. بدین ترتیب در این مقطع فطریات، حدسیات، متواترات و مجربات به اولیات و محسوسات که در مراحل اول و دوم تشکیل شده بودند، افزوده شدند و بدیهیات شش‌گانه گسترش یافته و تکمیل می‌شوند.

۳-۲. ارتقا

معارف انسان متوقف در بدیهیات نیستند؛ زیرا شمار بدیهیات محدود است و این توقف منجر به کوچک‌شدن دایره معرفت می‌گردد. بر همین اساس پای قضایای نظری به میان می‌آید که از دل فعالیت‌های عقلی بر روی قضایای بدیهی می‌توان به بی‌نهایت قضیه نظری دست یافت و بر این اساس معرفت بشری را ارتقا داد.

پس تمام قضایای نظری که شامل قضایای عقلی و تجربی به معنای اعم می‌شود، در مقطع ارتقا که مرحله پس از گسترش است، به وجود می‌آیند. قضایای نظری در یک رتبه قرار ندارند و در کسب رابطه بین موضوع و محمول آنها، شدت و ضعف برقرار است و در میانشان رابطه تشکیکی پیچیدگی و پیشرفتگی حاکم است. در این مقطع عقل از آن جهت که استنتاج‌گر و خلاق است روی قضایایی که از دو مرحله نخست (تصدیقات عقلی پایه و تصدیقات حسی و خیالی جزئی) و مقطع نخست مرحله تصدیقات عقلی مستنتج (گسترش) به‌دست‌آمده، تعمق و فعالیت می‌کند و به ترکیب، نوآوری، نظریه‌پردازی و به طور کلی ارتقای بنای معرفتی می‌پردازد.

عقل استدلال‌گر، نوآور و تولیدگر طبق یک حرکت عمقی و آیه‌ای، درباره قضایای حاصل از مرحله اول و دوم و مقطع تعمیم فعالیت می‌کند و از سطح این قضایا عبور می‌کند.

کند و بر اساس آنها و استنتاج‌گری خویش به قضایای عقلی و تجربی پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر دست می‌یابد که این قضیه‌های جدید قضایای مستنتج دوم‌اند. سپس همین استنتاج‌گری و خلاقیت عقل روی تصدیقات مرحله اول، مرحله دوم، مقطع گسترش و مستنتج دوم صورت می‌گیرد تا قضایای بازهم پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر مستنتج سوم تشکیل شوند و این مسیر تا بی‌نهایت ادامه دارد که منجر به رشد، پیشرفت و ارتقای دائمی علم می‌گردد (ر.ک: مؤمنی، ۱۴۰۰). بنابراین در مرحله تصدیقات عقلی مستنتج، عقل بر اساس دریافت‌های دو مرحله قبل و قدرت استدلال خویش به تولید قضایای جدید می‌پردازد.

نتیجه

برخی فلاسفه اسلامی به‌ویژه صدرائیان حکم را تنها در دایره اختیارات عقل دانسته‌اند. تعداد دیگری از فیلسوفان اسلامی برای حواس ظاهری نقش حاکم‌بودن در قضایای جزئی حسی را ترسیم نموده‌اند و گاهی نیز حکم را نتیجه همکاری عقل و حس معرفی کرده‌اند که البته این دیدگاه دارای ابهام است. به صورت کلی گاهی نوعی سردرگمی، پریشان‌گویی، بی‌توجهی و بی‌اهمیتی به این مسئله مهم در تاریخ فلسفه اسلامی مشاهده می‌گردد؛ البته هرچه به دوران جدید فلسفه اسلامی نزدیک‌تر می‌شویم، نور این امر چشم‌گیرتر می‌شود. بر اساس دیدگاه مختار در مرحله تصدیقات عقلی پایه، حواس هیچ نقشی در رسیدن به تصدیق ندارند و این عقل است که برای خودش صورت مسئله را تبیین و روشن می‌کند و در نهایت حکم به «الف ب است» می‌دهد. در مرحله قضایای حسی جزئی، حواس به لحاظ زیست‌شناختی حکم می‌کنند و برای مثال با عقب‌کشیدن بسیار سریع دست خویش نشان می‌دهد که «این آتش داغ است»؛ اما موضوع به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه سپس عقل از جهت معرفت‌شناختی آن حکم، حواس را بررسی و تحلیل قرار کرده و تأیید یا تکذیب خویش را اعلام می‌کند. اگر عقل حکم معرفت‌شناختی ندهد و به حکم زیست‌شناختی حواس بسنده کند، ممکن است دچار خطا شویم. در حکم زیست‌شناختی هیچ گونه آگاهی معرفتی وجود ندارد و معرفت تنها در گرو حکم عقل است. در مرحله تصدیقات عقلی مستنتج، عقل بر اساس دریافت‌های دو مرحله قبل و قدرت استدلال

خویش به تولید قضایای جدید می‌پردازد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ **التعلیقات**؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الف،
۲. — **الشفاء (الطبیعیات)**؛ تحقیق سعید زاید؛ قم: مکتبه آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴ق، ب.
۳. — **الشفاء (المنطق)**؛ تحقیق سعید زاید و...؛ قم: مکتبه آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴ق، ج.
۴. بابایی، مهدی؛ «حکم در منطق و فلسفه»، معارف عقلی؛ ش ۵، ۱۳۸۶.
۵. بهمینیار؛ **التحصیل**؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛ ۱۳۷۵.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ **رحیق مختوم**؛ قم: اسراء، ۱۳۸۲.
۷. حسین زاده، محمد؛ **منابع معرفت**؛ قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴.
۸. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف و نصیرالدین طوسی؛ **الجواهر النضید**؛ محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۹. رازی (فخر رازی)، فخرالدین؛ **شرح عیون الحکمة**؛ مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا؛ تهران: موسسه الصادق، ۱۳۷۳.
۱۰. —؛ **المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات**؛ قم: بیدار، ۱۴۱۱ق.
۱۱. رازی، قطب‌الدین؛ **تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية**؛ محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۸۴.
۱۲. شیرازی، قطب‌الدین؛ **شرح حکمة الاشراق**؛ عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۳. صدرالمتألهین؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

۱۴. —؛ «تعلیقات بر حکمة الاشراق»، ضمن شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی؛ سیدمحمد موسوی؛ تهران: حکمت، ۱۳۹۴
۱۵. —؛ **التنقیح فی المنطق**؛ تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی‌پور؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸
۱۶. —؛ **العرشیه**؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: مولی، ۱۳۶۱.
۱۷. —؛ **المبدأ و المعاد**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۰.
۱۸. صلیبا، جمیل؛ **فرهنگ فلسفی**؛ ترجمه منوچهر صانعی؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین؛ «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، در: مرتضی مطهری، **مجموعه آثار استاد مطهری**؛ ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
۲۰. —؛ **تفسیر المیزان**؛ ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۳۹.
۲۱. —؛ **نهاية الحكمة**؛ ۲جلدی، تحقیق و تعلیق عباس‌علی الزارعی السبزواری؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۲۲. طوسی، نصیرالدین؛ **اساس الاقتباس**؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۲۳. —؛ **تلخیص المحصل**؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
۲۴. —؛ **شرح الإشارات و التنبیها**؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲۵. کاتبی قزوینی؛ **الرسالة الشمسية فی تحریر القواعد المنطقية**؛ قم: بیدار، ۱۳۸۴.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۶.
۲۸. مؤمنی شهرکی، حسام‌الدین و دیگران؛ «تبیین و تحلیل نقش حس و تجربه در مراحل شناخت تصدیقی در نگاه صدرالمتألهین»، **دوفصلنامه پژوهشهای معرفت‌شناختی**؛ س ۱۰، ش ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰.
۲۹. نایبجی، محمدحسین؛ **ترجمه و شرح نفس شفا**؛ قم: انتشارات موسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۹۶.