

مروری بر تعریف و جایگاه زیرساخت‌های معرفت بشری: محسوسات و وجدانیات

محمد حسین زاده

چکیده

وجدانیات، که معمولاً قسمی از محسوسات یا مشاهدات به شمار آمده‌اند، در معرفت‌شناسی نقشی اساسی دارند. در باب محسوسات و وجدانیات، مباحث بسیاری می‌توان طرح کرد. این نوشتار صرفاً به تعریف محسوسات و وجدانیات و جایگاه وجدانیات در برابر محسوسات می‌پردازد. در تاریخ منطق و فلسفه، برای محسوسات و وجدانیات تعریف رایجی می‌توان یافت. این تعریف، به رغم شهرت آن، با مشکلات بسیاری روبه روست. محقق طوسی تعریف دیگری ارائه کرده است. تعریف وی نیز مدافعانی دارد، و شماری از متفکران آن را از وی اقتباس کرده‌اند. باید اذعان داشت که این تعریف پاره‌ای از مشکلات را مرتفع می‌سازد، اما خود نیازمند اصلاح است.

به نظر می‌رسد منشأ لزوم تجدید نظر در هر دو تعریف این است که علم انسان به احوال، قوا، و انفعالات نفسانی خود، همچون علم او به ذات و افعالش، حضوری است. از این روی، از منظر ما گزاره‌های وجدانی یا وجدانیات صرفاً گزاره‌هایی‌اند که از علوم حضوری حکایت می‌کنند. اما محسوسات گزاره‌هایی هستند که عقل از راه حواس ظاهری یا باطنی، نظیر حس مشترک، واهمه و متصرفه، بر مفاد آنها صحه می‌گذارد. بر این اساس، از آنجا که میان محسوسات و وجدانیات تمایزی اساسی وجود دارد، وجدانیات را باید از محسوسات جدا ساخت و تقسیم آنها قرار داد. وجدانیات گزاره‌هایی واقعاً بدیهی بوده، و فراتر از محسوسات‌اند، و بلکه معتبرترین معرفت‌های حصولی به شمار می‌آیند.

کلیدواژه‌ها

محسوسات ظاهری، محسوسات باطنی، وجدانیات، گزاره‌های حاکمی از علوم حضوری، حواس باطنی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین زیرساخت‌ها و پایه‌های معرفت بشری، محسوسات یا مشاهدات‌اند که معمولاً وجدانیات را زیرمجموعه آنها قرار می‌دهند. متفکران مسلمان، عمدتاً در آثار منطقی خود، محسوسات یا مشاهدات را گزاره‌هایی بدیهی، بی‌نیاز از استدلال و یقینی دانسته‌اند. از منظر آنان، این‌گونه گزاره‌ها اعتباری همچون فطریات و اولیات دارند و مفید یقین و معرفت یقینی‌اند. در باب مشاهدات یا محسوسات مباحث بسیاری می‌توان طرح کرد که برخی از مهم‌ترین آنها از این قرارند:

۱. تعریف محسوسات یا مشاهدات؛
۲. جایگاه وجدانیات در برابر محسوسات؛
۳. بدیهی یا نظری بودن محسوسات؛
۴. یقینی بودن و یقین‌آوری محسوسات؛
۵. مبدأ برهان و استدلال قرار گرفتن محسوسات؛
۶. معیار صدق محسوسات.

در این نوشتار می‌کوشیم تا مسئله اول، یعنی تعریف محسوسات یا مشاهدات، و نیز مسئله دوم، یعنی جایگاه وجدانیات در قبال آنها را بررسی کنیم؛ زیرا معمولاً به این دو مسئله کمتر توجه شده است؛ حال آنکه بررسی آنها، به دلیل نقش مهم وجدانیات و محسوسات در معرفت‌شناسی، تلاش ویژه و مستقلی می‌طلبد. اکنون به بررسی و تحقیق درباره این مسائل می‌پردازیم. ابتدا از اولین مسئله، یعنی تعریف محسوسات یا مشاهدات، آغاز می‌کنیم.

تعریف محسوسات یا مشاهدات

محسوسات گزاره‌هایی هستند که عقل به کمک حس درباره مفاد آنها داوری می‌کند. از آنجا که حواس بر دو گونه ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند، گزاره‌های محسوس نیز بر دو قسم‌اند: محسوسات ظاهری و محسوسات باطنی. اگر مفاد گزاره‌های محسوس، محصول حس ظاهری

باشد، نظیر گزاره "این آب سرد است"، "این آتش می سوزاند" و "این میوه شیرین است"،^۱ گزاره‌ها "حسیات" یا "محسوسات ظاهری" خوانده می‌شوند. اما اگر مفاد آنها از راه حواس باطنی معلوم گردد مانند "می ترسم" و "درد می‌کشم" و "شادمان هستم"، وجدانیات نامیده می‌شوند. محقق طوسی (۶۷۲-۵۹۷ ه.ق) محسوسات را چنین توضیح داده است:

المحسوسات اما الظاهرة كالعلم بان الشمس مضيئة او الباطنة كالعلم بان لنا فكرة.^۲

علامه حلی (۷۲۶-۶۴۷ ه.ق) در شرح عبارت فوق چنین نگاشته است:

... می قضایا بحکم بها العقل بواسطة الاحساس، اما بواسطة الحس الظاهر، كالعلم بان الشمس مضيئة و أنّ النار حارة، فانه لولا الاحساس لم يحكم العقل بمثل هذه القضايا ... و اما بواسطة الحس الباطن و تسمى "الوجدانيات"، كالعلم بان لنا فكرة و ان لنا خوفاً و ألماً و لذةً و سروراً.^۳

علامه حلی در شرح خود بر رساله شمسیه نیز محسوسات را همچون شرح منطوق تجرید تعریف کرده است؛ چنان‌که کاتبی قزوینی (۶۷۵-۶۰۰ ه.ق) نیز در رساله شمسیه از محسوسات چنین تعریفی به دست داده است.^۴ به هر روی، به نظر می‌رسد بیان مرحوم مظفر در تعریف محسوسات برگرفته از عبارت علامه حلی در جوهرالتضیید باشد؛ هرچند تفاوت اندکی میان تعبیرهای آن دو به چشم می‌خورد.^۵ از عبارات استاد مصباح در تعلیقه علی‌نهایة الحکمة برمی‌آید که ایشان نیز چنین تفسیری را درباره گزاره‌های حسی یا محسوسات پذیرفته است:

الحکم باتحاد الموضوع و المحمول قد لا يحتاج إلا الى تصوّر الطرفين فيكون بديهياً اولياً ... و قد يحتاج الحکم إلى استخدام الحواس الظاهرة فتسمى القضية محسوسة أو الى الحواس الباطنة فتسمى وجدانية ...^۶

حاصل عبارت فوق این است که اگر عقل با کمک حواس ظاهری، نظیر بینایی و شنوایی، به مفاد قضیه‌ای حکم کند، آن قضیه "محسوس" نامیده می‌شود، و اگر عقل حواس باطنی را برای حکم و تصدیق قضیه‌ای به کارگیرد، آن را "وجدانی" می‌خوانند. چنین تفسیری را می‌توان به

سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ ه.ق) در حکمة الاشراق نسبت داد؛ آنجا که می‌گوید:

"أو يكون مشاهداً بقواك الظاهرة أو الباطنة كالمحسوسات مثل ان الشمس مضيئة أو

كملك بان لك شهوة و غضباً."^۷

گرچه قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰-۶۳۴ ه.ق) در شرح خود بر حکمة الاشراق کلام او را به گونه دیگری شرح داده،^۸ شمس‌الدین محمد شهرزوری (۶۸۷-۹ ه.ق)، شارح دیگر سهروردی، کلام او را به گونه‌ای که گذشت تفسیر کرده است.^۹ شیخ اشراق در منطق‌التلویحات نیز چنین تعریفی برای وجدانیات ارائه می‌دهد.^{۱۰}

افزون بر محققان نام برده، مولی عبدالله یزدی (۹-۹۸۱ ه.ق) در حاشیه خود بر تهذیب‌المنطق تفتازانی،^{۱۱} و نیز قطب‌الدین‌رازی (۷۶۶-۶۹۴ ه.ق) در شرح خود بر مطالع،^{۱۲} ابن سهلان ساوی (۹-۴۵۰ ه.ق) در بصائر^{۱۳} و تبصرة،^{۱۴} بهمنیار (۹-۴۵۸ ه.ق) در التحصیل،^{۱۵} ابوحامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ه.ق) در محک‌النظر،^{۱۶} المستصفی^{۱۷} و نیز معیار‌العلم،^{۱۸} و فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴ ه.ق) در کُباب‌الاشارات^{۱۹} و بالاخره آیت‌الله شهید محمدباقر صدر در الاسس المنطقية للاستقراء،^{۲۰} و علامه طباطبایی در برهان،^{۲۱} چنین تعریفی را برای وجدانیات ارائه داده‌اند. البته برخی از محققان یاد شده، مانند غزالی، محسوسات باطنی را قسیم محسوسات ظاهری دانسته و هر یک را جداگانه تعریف کرده‌اند.

بدین‌سان، با نگاهی گذرا به آثار منطق‌دانان مسلمان، محققان بسیاری را می‌یابیم که محسوسات و وجدانیات را این‌گونه تعریف کرده‌اند، و بلکه می‌توان چنین سلوک فکری‌ای را از عصر حاضر تا علامه حلی و محقق طوسی، از عصر آنان تا زمان شیخ اشراق و بهمنیار، و از عصر بهمنیار، احتمالاً، تا عصر ابن‌سینا در اشارات دنبال کرد. بدین ترتیب، می‌توان گفت تعریف مزبور در تاریخ اندیشه متفکران مسلمان ریشه و تاریخچه‌ای کهن دارد. از این روی، محققان بسیاری بر این تعریف اتفاق نظر دارند. بر اساس این تعریف، گزاره‌هایی نظیر، "شاد هستم"، "لذت می‌برم" و "ناراحت هستم" گزاره‌هایی هستند که با حواس باطنی درک می‌شوند؛ چنان‌که گزاره‌هایی نظیر "این میوه شیرین است" و "این آتش گرم است" گزاره‌هایی هستند که با حواس ظاهری درک

می‌شوند. اما این تعریف با مشکلی اساسی روبه‌روست. از یک سوی، گزاره‌هایی را که نمونه‌های محسوسات باطنی یا وجدانیات تلقی شده‌اند با کدام یک از حواس باطنی درک می‌کنیم؟ و از سوی دیگر، گزاره‌های مزبور، از منظر متأخران، نمونه‌هایی از گزاره‌های حاکی از علوم حضوری انسان به شمار می‌آیند، و در علوم حضوری، نفس آدمی معلوم را بدون قوه یا ابزار و صرفاً با ذات خود می‌یابد. بر این اساس چگونه می‌توان این گونه گزاره‌ها را از وجدانیات و محسوسات باطنی به شمار آورد، در حالی که بر اساس این تعریف، وجدانیات یا محسوسات باطنی، گزاره‌هایی هستند که از راه حواس باطنی ادراک می‌شوند.

برای پاسخ به این پرسش‌ها، لازم است در حواس باطنی و انواع گوناگون آن نظری گذرا بیفکنیم.

حواس باطنی و انواع آن

حواسی را که به اندام‌های جسمانی، نظیر چشم و گوش، نیاز ندارند باطنی گویند. تا پیش از صدرالمتألهین عموم حکما بر آن بودند که حواس باطنی، همچون حواس ظاهری، قوایی جسمانی‌اند که در ماده حلول کرده‌اند. محل حواس ظاهری، اندام‌های حسی و محل حواس باطنی، مغز است. حواس باطنی در قسمت‌های مختلف مغز قرار دارند؛ برای نمونه، حس مشترک در بخش مقدم مغز قرار دارد. اما به نظر صدرالمتألهین حواس باطنی، بلکه حواس ظاهری، جسمانی نیستند و در ماده حلول نکرده‌اند. اندام‌های جسمانی در باب حواس صرفاً نقش اعدادی داشته، مدرک حقیقی نیستند.

به هر روی، حکما حواس باطنی را چنین بر شمرده‌اند: ۱. حس مشترک؛ ۲. خیال؛ ۳. متصرفه؛ ۴. واهمه؛ ۵. ذاکره یا حافظه.

حس مشترک، قوه‌ای ادراکی است که ادراکات حواس ظاهری را دریافت می‌کند. همه حواس ظاهری پس از ادراک، مدرکات خود را به حس مشترک می‌سپارند.

خیال، که به آن "مصوره" نیز می‌گویند، قوه‌ای است که مدرکات حسی را نگهداری می‌کند.

پس از آنکه ادراک حسی صورت گرفت، در مرتبه‌ای از ذهن، که به آن "خیال" می‌گویند، تصور دیگری از آن پدید می‌آید. این تصور به نحوی عین همان ادراک حسی است و نفس با توجه به آن می‌تواند ادراک حسی را به یاد آورد؛ چنان‌که می‌تواند شیرینی و طعم عسلی را که قبلاً چشیده، یا سوزش دست خود را، که در برخورد با آتش پدید آمده است، به خاطر آورد. بدین ترتیب، قوه خیال هم‌زمان با پیدایش ادراک حسی از آن عکس‌برداری می‌کند. صورت خیالی در واقع همان انعکاس ادراک حسی در مرتبه خیال است. نیروی ادراکی‌ای که به این امر می‌پردازد، "خیال" یا "مصوره" نامیده می‌شود. بر این اساس خیال خزانه صورت‌ها و ادراک‌های حسی است؛ بدین معنا که صورت‌های حسی در خیال انعکاس می‌یابند.

واهمه، قوه ادراکی‌ای است که انسان با آن معانی جزئی را درک می‌کند. این معانی جزئی با حواس ظاهری و خیال درک نمی‌شوند. احساس دشمنی یا محبتی را که بعضی از حیوانات با بعضی دیگر دارند، نمونه‌ای از آن دانسته‌اند. برخی نیز آن را به همه معانی جزئی از جمله احساس محبت و دشمنی انسان تعمیم داده‌اند. مثلاً هنگامی که گوسفندی با گرگی مواجه می‌شود، دشمنی آن گرگ را با خود درک می‌کند؛ از این روی، می‌ترسد و می‌گریزد. آشکار است که این دشمنی، مفهومی کلی نیست؛ بلکه ادراکی جزئی است. این ادراک جزئی را نمی‌توان با حواس ظاهری یا خیال درک کرد. از این رو، قوه ادراکی دیگری وجود دارد که با آن می‌توان این گونه معانی جزئی را درک کرد. برخی از متفکران نظیر صدرالمآلهین و علامه طباطبایی، در وجود چنین قوه‌ای تردید روا داشته، بلکه آن را انکار کرده‌اند. صدرالمآلهین ادراکاتی را که به واهمه نسبت می‌دهند محصولی از دو قوه عاقله و خیال به شمار آورده است؛ چنان‌که علامه طباطبایی^{۲۲} و فخرالدین رازی^{۲۳} آن ادراکات را از کارکردهای حس مشترک دانسته‌اند.

قوه حافظه یا ذاکره خزانه واهمه است. با این قوه می‌توان معانی‌ای را که قبلاً با واهمه درک شده است به یاد آورد. رابطه حافظه با واهمه، نظیر رابطه خیال با حس مشترک است؛ یعنی هر دو خزانه قوای دیگرند: خیال خزانه حس مشترک است و حافظه خزانه واهمه.

متصرفه قوه‌ای است که در ادراکات موجود در خیال یا حافظه تصرف کرده، به ترکیب و

تحلیل آنها می‌پردازد. برای نمونه، در صورت‌های محسوس که در خزانه خیال‌اند تصرف کرده، سر انسانی را از بدن او جدا، و یا دو بال به بدن اسب ملحق می‌کند و در نتیجه تصویر دیگری به نام "اسب بالدار" می‌سازد؛ بلکه دربارهٔ این قوه گفته‌اند که در باب مفاهیم و ادراکات عقلی نیز چنین تصرف‌هایی انجام می‌دهد، مثلاً مفهوم انسان را به جنس و فصل تحلیل می‌کند یا با ترکیب ناطق و حیوان به مفهوم انسان دست می‌یابد، یا با ترکیب چند قضیه استدلال می‌سازد. از این روی، اگر عقل قوهٔ متصرفه را به کار گیرد، آن را "متفکره" می‌نامند و اگر واهمه آن را به کار گیرد، آن را "متخیله" می‌خوانند. بدین ترتیب، کار متفکره تحلیل و ترکیب معانی است و کار متخیله تحلیل و ترکیب صورت‌ها.^{۲۴} فیلسوف به تحلیل و ترکیب معانی می‌پردازد و هنرمند، اعم از نقاش و شاعر، به تجزیه و ترکیب صورت‌ها.^{۲۵}

اکنون پس از بیان اقسام حواس باطنی، تعریف هر یک و شرح کارکردهای آنها، پرسش‌های مطرح شده را پاسخ می‌دهیم. گزاره‌هایی را که منطق‌دانان و حکما نمونه‌های محسوسات باطنی یا وجدانیات تلقی کرده‌اند و گویا انگاشته‌اند با حواس باطنی درک می‌شوند، بنا کدام یک از حواس باطنی درک می‌شوند؟ آیا لذت، ترس، شادی، محبت و درد را می‌توان با خیال درک کرد یا با حس مشترک یا واهمه یا حافظه یا متخیله؟ از عبارات ابن سینا بر می‌آید که ایشان ادراک این گونه معانی جزئی را از راه واهمه دانسته است:

و قد يعرض مع التذکر من الغضب والحزن والغم وغير ذلك ما يشاكل حال وقوع الشيء
و ذلك أنه لم يكن سبب وقوع الغم والحزن والغضب إلا انطباع هذه الصورة في باطن
الحواس؛ فإذا عادت فعلت ذلك او قريباً منه والاماني والرجاء تفعل ذلك والرجاء غير
الامنية ... والخوف مقابل الرجاء على سبيل التضاد والياس عدمه وهذه كلها تكون
احكاماً للوهم.^{۲۶}

افزون بر تردید در پاره‌ای از قوای پیش‌گفته، نظیر واهمه و خزانه آن یعنی حافظه، آشکار است که نمی‌توان مُدرکات یاد شده را با حواس باطنی درک کرد؛ نه با حس مشترک، نه با خیال، نه با متخیله، نه با واهمه و نه با حافظه؛ زیرا این‌گونه گزاره‌ها از علوم حضوری حکایت می‌کنند.

پس اگر نمی‌توان گزاره‌های مزبور را که حاکی از علوم حضوری‌اند با حواس باطنی درک کرد، چرا آنها را نمونه‌هایی از محسوسات باطنی و وجدانیات تلقی کرده‌اند؟ چگونه می‌توان گزاره‌ها و نمونه‌های یاد شده را از محسوسات باطنی به شمار آورد، در حالی که آنها در واقع حاکی از علوم حضوری‌اند و درک آنها به قوه یا ابزاری نیاز ندارد، بلکه نفس خود آنها را بدون نیاز به قوه یا ابزاری درک می‌کند؟ بدین‌سان، گزاره‌های حاکی از علوم حضوری را در کدام دسته از گزاره‌ها می‌توان جای داد؟ آیا می‌توان بنا بر تعریفی که گذشت، آنها را دسته مستقلی به شمار آورد؟

شاید بتوان گفت وجدانی یا محسوس باطنی دانستن گزاره‌هایی نظیر "من می‌ترسم"، "درد دارم" و "لذت می‌برم" از این روی باشد که قدماً عمدتاً علم حضوری را به علم ذات به ذات منحصر می‌دانستند، ولی معرفت انسان به افعال، انفعالات، حالات و آثار نفسانی او را معرفتی حصولی می‌شمردند. بر اساس این نگرش، که پیش از صدرالمتألهین و محقق طوسی طرفداران بسیار داشته است، معرفت انسان به امور یاد شده حضوری نبوده، معرفتی حصولی است و از راه حواس باطنی به دست می‌آید. اما از منظر کسانی که معرفت انسان را به این امور حضوری می‌دانند، گزاره‌های حاکی از آن علوم حضوری، نظیر "می‌ترسم" و "شادمان هستم" با حواس باطنی درک نمی‌شوند. از این روی، اختلاف در مبنا موجب تغییر و تحول در تعریف گزاره‌های وجدانی شده است. بدین‌سان، تعمیم علوم حضوری از علم ذات به ذات به علم به علت یا علم به معلول زمینه این مسئله را فراهم ساخت که گزاره‌های حاکی از علوم حضوری را چگونه طبقه‌بندی کرده، تعریفی جامع و مانع برای محسوسات و وجدانیات ارائه دهیم.

ممکن است به نظر رسد که راه‌حل فوق راهگشا نیست و نمی‌توان با آن مشکل مزبور را حل کرد؛ زیرا حتی بر اساس نظریه کسانی که معرفت به این امور را حصولی می‌دانند، این پرسش قابل طرح است که گزاره‌هایی نظیر "من هستم" و "قوای ادراکی و تحریکی دارم" با چه ابزاری درک می‌شوند. افزون بر این، آیا آنها جزو محسوسات باطنی‌اند یا خود دسته‌ای مستقل هستند که در این تعریف و دسته‌بندی قضایای یقینی به آنها پرداخته نشده است؟ اگر چنان‌که اذعان کرده‌اند، آنها را با حواس باطنی درک می‌کنیم، پرسش قبلی مطرح می‌شود که درک این گزاره‌ها با

کدام یک از حواس باطنی صورت می‌گیرد. اگر این گزاره‌ها را حاکی از علوم حضوری بدانیم، مشکل آشکارتر است. چگونه می‌توان گزاره‌های یاد شده را که انعکاس علوم حضوری در ذهن هستند، نمونه‌های محسوسات باطنی، یعنی گزاره‌هایی که از راه حواس باطنی درک می‌شوند، تلقی کرد، در حالی که نفس آنها را بدون هیچ قوه و ابزاری، و صرفاً با ذات خود درک می‌کند؟ شاید به همین دلیل است که اندیشمندانی همچون علامه طباطبایی، در نه‌ایة الحکمة، وجدانیات را قسیم مبادی یقینی، مانند اولیات و متواترات، قرار داده‌اند و نه قسمی از محسوسات، بلکه این نظریه را به منطق‌دانان نسبت داده‌اند:

و قد أنهوا البديهيات إلى ستة أقسام هي المحسوسات و المتواترات و التجريبات و الفطريات و الوجدانيات و الاوليات علی ما بیئوه فی المنطق.^{۲۷}

ممکن است گفته شود که آوردن وجدانیات و حذف حدسیات سهو قلم بوده است و با توجه به کلمات منطق‌دانان و کلام خود علامه در برهان،^{۲۸} باید به جای وجدانیات، حدسیات آورده شود و عبارت ایشان بدین سان تصحیح گردد. شاهد بر این مدعا هم آن است که علامه اقسام مزبور را به منطق‌دانان نسبت داده است، در حالی که منطق‌دانان وجدانیات را قسمی از محسوسات دانسته و به جای آن، حدسیات را مطرح کرده‌اند.

به نظر می‌رسد حذف حدسیات و آوردن وجدانیات در کلام علامه سهو قلم نیست، بلکه ایشان، دانسته این نظریه را برگزیده‌اند؛ چنان‌که ابن سینا در برهان شفا حدسیات را حذف کرده است،^{۲۹} اما در منطق اشارات آن را به تجربیات ملحق ساخته و بر این الحاق تصریح کرده است:

و الواجب قبولها اولیات و مشاهدات و مجربات و ما معها من الحدسیات و المتواترات و قضایا قیاساتها معها.^{۳۰}

دلیل اختلاف نظر در شمار یقینیات آن است که اقسام مزبور از راه استقرا به دست آمده‌اند و حصر عقلی ندارند. از این روی، اختلاف نظر در تعداد آنها، و الحاق پاره‌ای از اقسام به اقسام دیگر، نظیر الحاق حدسیات به تجربیات، به دلیل شباهت بسیار زیاد آنها با یکدیگر است، و

تفکیک و جداسازی دسته‌ای، نظیر وجدانیات از محسوسات، امری طبیعی بوده، دور از انتظار نیست. در هر صورت، استاد مصباح نیز همچون علامه طباطبائی، وجدانیات را قسیم محسوسات قرار داده و این نظریه را به قوم نسبت داده‌اند.^{۳۱} این امر در گفته‌های پیشینیان بی‌سابقه نیست و چنان‌که در ابتدای بحث بدان اشاره رفت برخی از پیشینیان همچون غزالی و وجدانیات را قسیم محسوسات ظاهری قرار داده‌اند.

به نظر می‌رسد می‌توان با ارائه راه حلی بنیادی‌تر مشکلات مزبور را مرتفع ساخت بدون آنکه لازم باشد در شمار گزاره‌های یقینی از این منظر تجدید نظر کرد. راه حل این است که از تعریف رایج وجدانیات دست شسته، تعریف دقیق‌تری که جامع همه افراد آن باشد ارائه کنیم؛ چنان‌که محقق طوسی در شرح اشارات به این مهم پرداخته و تعریف دیگری ارائه داده است:

... احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة و الثانی ما نجده بحواسنا الباطنة و هی القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوی غیر الحس الظاهر؛ الثالث ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها و هی كشمورنا بذاتنا و أفعال ذواتنا.^{۳۲}

بر اساس دومین تعریف، مشاهدات صرفاً یک دسته گزاره نیستند، بلکه سه دسته گزاره را در بر می‌گیرند:

۱. یک دسته از مشاهدات، گزاره‌هایی هستند که مفاد آنها را با حواس ظاهری ادراک می‌کنیم. این گونه گزاره‌ها "حسیات" یا "محسوسات ظاهری" نامیده می‌شوند؛
۲. دسته دیگری از مشاهدات، گزاره‌هایی هستند که مفاد آنها را با حواس باطنی ادراک می‌کنیم. از این دسته گزاره به "وجدانیات" یا "محسوسات باطنی" تعبیر می‌شود؛
۳. دسته سوم از مشاهدات، گزاره‌هایی‌اند که نفس انسان مفاد آنها را با ذات خود بدون نیاز به قوای ظاهری یا باطنی درک می‌کند؛ نظیر علم به خود و افعال خود. این دسته از گزاره‌ها نیز "وجدانیات" نامیده می‌شوند. آشکار است که گزاره‌های دسته سوم از محسوسات باطنی متمایزند. بدین سان، وجدانیات شامل دو دسته گزاره اخیر، یعنی قسم دوم و سوم می‌شود؛ اما محسوسات باطنی فقط گزاره‌های دسته دوم را در بر می‌گیرد و بر گزاره‌های دسته سوم اطلاق

نمی‌شود. از این روی، بر اساس تعریف دوم، وجدانیات هم شامل محسوسات باطنی می‌شوند و هم شامل گزاره‌هایی که حاکی از علوم حضوری‌اند. با توجه به این تعریف، اشکال‌هایی که در ابتدای بحث مطرح شد، مرتفع می‌گردد.

افزون بر محقق طوسی، تعریف اخیر را می‌توان در عبارات‌های ابن کمونه^{۳۳} (۹-۶۸۳ ه.ق)، که معاصر محقق طوسی و شاگرد اوست، و نیز قطب‌الدین محمود شیرازی^{۳۴} (۷۱۰-۶۳۴ ه.ق) در شرح بر حکمة الاشراق و درة التاج^{۳۵} یافت. همچنین حاجی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ ه.ق) همین تعریف را در شرح منظومه از محقق طوسی اقتباس کرده و مشاهدات را بدین گونه تعریف کرده است.^{۳۶} شباهت عبارات‌های محققان یاد شده با عبارت محقق طوسی در شرح اشارات و آشنایی آنان با آثار وی گویای آن است که ایشان این تعریف را از او اقتباس کرده‌اند. در سیری تاریخی، می‌توان به سبزواری و پیش از او به قطب شیرازی و ابن کمونه و سرانجام محقق طوسی رسید و این تعریف را در کتاب معروف وی، شرح اشارات، یافت.

به رغم آنکه با تعریف دوم می‌توان برخی از مشکلات را پاسخ داد، به نظر می‌رسد این تعریف نیز همه مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا بر این اساس، علم به گزاره‌های نوع دوم از راه حواس باطنی به دست می‌آید. اگر حواس باطنی عبارت باشند از متخیله، حس مشترک، خیال، واهمه و حافظه، مفاد گزاره‌های دسته دوم، یعنی گزاره‌هایی نظیر "می‌ترسم"، "درد می‌کشم"، "غمگینم" و "غضبناک هستم"، را با کدام یک از آن حواس درک می‌کنیم؟ آشکار است که نمی‌توان با حواس باطنی یاد شده آنها را درک کرد.

ممکن است تفسیر دیگری برای حواس باطنی ارائه شود که بر اساس آن هر امری که نفس آن را با آلات و قوای درونی می‌یابد "باطنی" و "درونی" نام گیرد. همان‌گونه که محسوسات ظاهری را نمی‌توان بدون قوا و ابزار مادی، که در عضو خاصی قرار دارند، درک کرد، محسوسات باطنی نظیر درد، ترس، غضب و شهوت را نیز نمی‌توان بدون ابزار و قوای باطنی درک کرد. بدین‌سان، منظور از محسوسات باطنی، گزاره‌هایی نیستند که با حواس باطنی پنج‌گانه، یعنی متخیله، حس مشترک، خیال، واهمه و حافظه، ادراک می‌شوند.

اما چنین تفسیری از قوای باطنی جای تأمل دارد. آیا جز پنج حس باطنی مزبور قوه ادراکی باطنی دیگری می‌توان یافت که این ادراکات به آنها نسبت داده شود؟ در طول تاریخ فلسفه نه تنها بر شمار قوا و حواس باطنی افزوده نشده، بلکه تعدادشان کاستی گرفته و در وجود پاره‌ای از آنها تردید شده است؛ از جمله صدرالمتألهین و علامه طباطبایی، چنان‌که گذشت، واهمه را انکار کرده‌اند و با انکار واهمه، خزانه آن یعنی حافظه نیز منتفی می‌شود.

بدین ترتیب، تعریف دوم نیز نمی‌تواند همه دشواری‌هایی که فراروی تعریف مشاهدات است، مرتفع سازد. از این روی، باید در این تعریف نیز تجدید نظر کرد. به نظر می‌رسد که اگر وجدانیات را از محسوسات ظاهری و باطنی جدا ساخته، نمونه‌های وجدانیات را از حواس باطنی تمییز دهیم و تمایز میان آنها را روشن ساخته، وجدانیات را به شکل زیر تعریف کنیم، همه مشکلات پیشین برطرف می‌شوند:

“وجدانیات” قضایایی هستند که از علوم حضوری ما حکایت می‌کنند، اعم از اینکه از ذات ما حکایت کنند یا از افعال، حالات نفسانی نظیر ترس، غضب، شادی، درد یا قوای ادراکی و تحریکی ما. حتی معرفت ما به گرسنگی و تشنگی نیز معرفتی حضوری است و گزاره‌ای که از آن حکایت می‌کند، حاکی از علم حضوری است. باید به یاد داشت که بر اساس این تعریف، وجدانیات صرفاً به قضایایی اختصاص دارند که حاکی از علوم حضوری‌اند و شامل محسوسات باطنی نمی‌شوند، بلکه این محسوسات، چنان‌که در تعریف آن خواهد آمد، قسیم محسوسات ظاهری و صرفاً بخشی از محسوسات‌اند. توضیح آنکه چون حواس بر دو دسته ظاهری و باطنی‌اند، محسوسات را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد:

۱. محسوسات ظاهری گزاره‌هایی که عقل از راه حواس ظاهری بر مفاد آنها صحه می‌گذارد؛
 ۲. محسوسات باطنی، گزاره‌هایی که عقل از راه حواس باطنی، یعنی حس مشترک، خیال، واهمه، متصرفه و حافظه، آنها را تصدیق می‌کند؛ مانند گزاره “این شیء سفید همان شیء شیرین است” یا “رضا از جواد بلندتر است” که عقل از راه یکی از حواس باطنی به مفاد آنها حکم می‌کند.
- بنابراین می‌توان محسوسات را چنین تعریف کرد:

“محسوسات” گزاره‌هایی‌اند که عقل با کمک حواس ظاهری همچون بویایی، شنوایی و بینایی یا حواس باطنی نظیر حس مشترک، خیال و متخیله آنها را تصدیق می‌کند. بر اساس تعریف‌های مورد قبول، وجدانیات صرفاً به گزاره‌هایی اختصاص دارند که حاکی از علوم حضوری بوده، انعکاس این علوم در ذهن هستند؛ اما محسوسات به گزاره‌هایی اختصاص دارند که از راه حواس، اعم از حواس ظاهری و باطنی، درک می‌شوند. با این دو تعریف، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که وجدانیات با محسوسات همگون نیستند، بلکه با آنها تفاوتی اساسی دارند. وجدانیات اعتباری فراتر از محسوسات دارند و برخلاف آنها، بدیهی واقعی بوده، نقش بنیادینی در معرفت‌شناسی دارند. از این روی، ضروری است که وجدانیات را از محسوسات متمایز بدانیم نه قسمی از آنها. بدین‌سان، وجدانیات و محسوسات باطنی، هم به لحاظ میزان اعتبار، هم به لحاظ هویت، و هم به لحاظ نیاز آنها به ابزار متمایزند. وجدانیات به لحاظ اعتبار متقن‌ترین معرفت‌های بشری به شمار می‌روند و به لحاظ هویت گزاره‌هایی هستند که از یافته‌های حضوری حکایت می‌کنند. اما محسوسات از یافته‌های حواس حکایت می‌کنند و بنابر نظر مشهور، یافته‌های حواس ادراکی حصولی‌اند. همچنین وجدانیات گزاره‌هایی‌اند که نفس برای ادراک آنها از علوم حضوری مدد می‌گیرد و نفس در ادراک یافته‌های حضوری خود به ابزاری نیاز ندارد. اما محسوسات اعم از باطنی و ظاهری، گزاره‌هایی‌اند که نفس برای ادراک آنها به ابزار حواس ظاهری در محسوسات ظاهری، و حواس باطنی در محسوسات باطنی نیاز دارد، و بدون این قوا نمی‌تواند ادراکی حسی در قلمرو محسوسات داشته باشد.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت، تعریف اول با مشکلات بسیاری روبه‌روست. تعریف دوم نیز، علی‌رغم اینکه از پاره‌ای مشکلات می‌کاهد، همه آنها را برطرف نمی‌سازد. از این روی، در تعریف دوم نیز باید تجدید نظر شود و اصلاحاتی در آن صورت گیرد. با تعریف سوم می‌توان همه مشکلات را برطرف کرد. البته باید به خاطر آورد که بیشتر اشکال‌ها از اینجا ناشی شده است که یا ادراکات

درونی نفس را همچون ادراک حواس ظاهری، مادی می‌دانسته‌اند، یا علم حضوری را به علم ذات به ذات منحصر می‌کرده‌اند. با تجدید نظر در این مبانی، به ویژه با تعمیم علم حضوری و گسترش قلمرو آن، می‌توان وجدانیات را گزاره‌هایی مستقل، در قبال محسوسات و مانند آنها به شمار آورد، و محسوسات را به دو دسته باطنی و ظاهری تقسیم کرد، و مراد خود را از حواس باطنی روشن ساخت. روشن است که تعریف سوم با اصلاح مختصری در تعریف اول و دوم، به ویژه نمونه‌های آنها، به دست آمده است.

پیامدها

ممکن است این سؤال طرح شود که ثمره و کاربرد این بحث چیست، و حل نشدن این مسئله، خاستگاه چه اشتباهات یا معضلاتی است. به نظر می‌رسد این مسئله در معرفت‌شناسی، فلسفه و منطق نقش مهمی دارد و با دانش‌هایی چون علم النفس یا روان‌شناسی فلسفی بسیار مرتبط است. در منطق ارسطویی، گزاره‌های یقینی به شش دسته تقسیم شده‌اند که محسوسات یکی از آنهاست. محسوسات را نیز به دو دسته تقسیم کرده‌اند: محسوسات ظاهری و محسوسات باطنی یا وجدانیات. این دسته‌بندی که از راه استقرا به دست آمده، مستلزم آن است که گزاره‌های حاکی از علوم حضوری را در برنگیرد. بدین سان، به گزاره‌های حاکی از علوم حضوری، که مهم‌ترین و یقینی‌ترین معرفت‌های بشری و پایه و اساس دیگر معرفت‌هایند نظیر گزاره "من هستم" و "قوای ادراکی دارم"، پرداخته نشده است؛ گو اینکه ابن‌سینا در علم النفس به نقش گزاره "من هستم" و اثبات‌ناپذیری آن توجه کرده، بر اثبات‌ناپذیری این گزاره استدلال می‌آورد.^{۲۷}

از منظر معرفت‌شناسی، نقش گزاره‌های حاکی از علوم حضوری که واژه "وجدانیات" را بدانها اختصاص داده‌ایم، در معرفت‌های بشری بیشتر است؛ زیرا از یک‌سوی، پاره‌ای از این گزاره‌ها، نظیر گزاره "من هستم"، پایه و اساس دیگر معرفت‌هایند، و از سوی دیگر، اگر گزاره‌های حاکی از علوم حضوری یا دسته‌ای از آنها را محصول حواس باطنی بدانیم، اثبات مطابقت آنها با واقع، با مشکلاتی جدی روبه‌رو می‌شود.

درون‌نگری (Introspection) یا شهود (Intuition) به معنای عام، که شامل درک عقل و حواس و قوای مانند آنها می‌شود، ادراکی با صورت ذهنی است. بر اساس تعریف ما، همه گزاره‌های وجدانی، اعم از گزاره‌های ناظر به ذات، افعال، قوا، حالات و انفعالات نفس ما، انعکاس علوم حضوری‌اند که نفس ما با ارجاع آنها به علوم حضوری می‌تواند صدق یا کذب، و مطابقت یا عدم مطابقت آنها را با واقع دریابد. اما گزاره‌هایی که عقل با کمک حواس باطنی درک می‌کند، نظیر گزاره‌هایی که عقل با کمک حس مشترک درک می‌کند، گرچه با درون‌نگری به دست می‌آیند، شناخت با واسطه‌اند و مطابقت آنها با واقع نیازمند اثبات است؛ مگر اینکه قائل شویم آنچه با حواس باطنی و ظاهری درک می‌کنیم، شناختی حضوری است و نه حصولی. حتی اگر ما چنین مبنایی را بپذیریم، عموماً پیشینیان ما و نیز فیلسوفان مغرب زمین چنین مبنایی را برگزیده‌اند.

بدین سان، نقش تعریف اخیر که مبنی بر حضوری دانستن علم انسان به ذات، افعال، آثار، حالات، قوا و انفعالات نفس خویش است، در معرفت‌شناسی، بلکه و نیز در منطق، آشکار می‌شود. از یک سوی، از جهت طبقه‌بندی گزاره‌ها لازم است این دسته گزاره‌ها را به طور مستقل و جداگانه در عرض اولیات، فطریات، محسوسات (ظاهری و باطنی) و متواترات دسته‌بندی کرد. از سوی دیگر، از جهت ارزیابی گزاره‌ها باید این دسته را معتبرترین معرفت‌های بشری دانست. گزاره‌های حاکی از علوم حضوری که نام "وجدانیات" را تنها به آنها اختصاص دادیم، از جمله بدیهیات واقعی به شمار می‌آیند و راه احراز صدق آنها یا به تعبیر دیگر، ملاک ارزیابی‌شان ارجاع آنها به علوم حضوری است. اگر نفس مطابقت محتوای این گزاره‌ها را با علوم حضوری دریابد، یا به تعبیر دیگر، اگر آنها با علوم حضوری مطابقت کنند، به صدق آنها حکم می‌کند و اگر مطابقت نکنند آنها را کاذب خواهد دانست.

البته باید به خاطر داشت که فیلسوفان مشائی نظیر ابن‌سینا، به رغم آنکه تصریح کرده‌اند گزاره "من هستم" حاکی از علم حضوری ما به خودمان است و چنین گزاره‌ای به اثبات نیاز ندارد و بلکه اثبات‌پذیر نیست، در طبقه‌بندی گزاره‌ها، از این دسته غفلت ورزیده‌اند و جایگاه آنها را

مشخص نساخته‌اند؛ در حالی که از منظر ما افزون بر اینکه لازم است گستره و شمار این گزاره‌ها افزایش یابد، باید جایگاه آنها در میان معرفت‌های بشری نیز مشخص شود. نمی‌توان این‌گونه گزاره‌ها را، که ژرف‌ترین و معتبرترین معرفت‌های بشری‌اند، از جمله محسوسات قلمداد کرد و زیرمجموعه آنها قرار دارد. بدین ترتیب، همه گزاره‌های حاکی از حالات یا انفعالات درونی مانند لذت‌ها، ترس‌ها، فهم‌ها، شادی‌ها، دردها، گرایش‌ها، و دیگر انفعالات نفسانی و عواطف همچون محبت و عشق و نیز گزاره‌های حاکی از قوای نفس، اعم از قوای تحریکی و قوای ادراکی، و نیز گزاره‌های حاکی از افعال جوانحی و بلاواسطه نفس نظیر تصمیم گرفتن، پذیرفتن، تصدیق کردن، اعتقاد یافتن، تعجب کردن، اندیشیدن و تفکر کردن گزاره‌هایی حاکی از علوم حضوری‌اند و همه آنها را از منظر صدرالمتألهین و پیروان وی می‌توان "وجدانیات" نامید.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- لازم است به خاطر آوریم که گزاره‌هایی نظیر گزاره‌های فوق از محسوسات به شمار می‌آیند؛ اما گزاره‌هایی نظیر "آب سرد است" و "آتش می‌سوزاند" و "فلز بر اثر حرارت منبسط می‌شود" "گزاره‌های تجربی" یا "تجربیات" نامیده می‌شوند. از این روی، کسانی که گزاره‌های دسته دوم را از محسوسات به شمار آورده‌اند، یا مسامحه کرده‌اند، یا در نسخه‌برداری اشتباهی صورت گرفته است.
- ۲- نصیرالدین الطوسی، منطق التجرید فی الجوهر النضید، تحقیق محسن بیدارفر، (قم، بیدار، ۱۳۸۱). الطبعة الثانية. ص ۳۱۱.
- ۳- همان، ص ۳۱۱.
- ۴- حسن بن یوسف الحلّی، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، تحقیق فارس حسون، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ هـ.ق)، ص ۳۹۵.
- ۵- محمدرضا المظفر، المنطق، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ هـ.ق)، الطبعة الثانية: ص ۳۳۰.
- ۶- محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهاية الحکمة، (قم، در راه حق، ۱۴۰۵ هـ.ق)، ص ۳۸۱.
- ۷- شهاب‌الدین یحیی السهروردی، حکمة الاشراف، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (تهران، پژوهشگاه، ۱۳۸۲). ج ۲، ص ۴۰.
- ۸- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراف، (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۱۲۰.
- ۹- شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراف، تصحیح حسین ضیائی تربتی (تهران، پژوهشگاه، ۱۳۷۲). ص ۱۲۱.
- ۱۰- شهاب‌الدین یحیی السهروردی، منطق التلویحات، تحقیق علی‌اکبر فیاض، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴)، ص ۶۹.
- ۱۱- مولی عبدالله الیزدی، الحاشیة علی تهذیب المنطق، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳).
- ۱۲- قطب‌الدین الرازی، شرح المطالع، (قم، کتبی نجفی، بی‌تا)، ص ۳۳۳.
- ۱۳- ابن سهلان الساوی، البصائر النصریة، (بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳م)، ص ۲۲۰.
- ۱۴- همان، تبصرة و دو رساله دیگر در منطق، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷)، ص ۱۰۳.
- ۱۵- بهمنیار بن مرزبان، التنصیل، تصحیح مرتضی مطهری، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)، ص ۹۶.
- ۱۶- ابو حامد محمد الغزالی، محک النظر، تحقیق رفیق العجم، (بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۴)، ص ۱۰۲-۱۰۳.
- ۱۷- همان، المستصفی من علم الاصول، تحقیق محمد سلیمان الاشرق، (بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۹۹۷م)، ص ۹۵.
- ۱۸- همان، معیار العلم فی فن المنطق، تحقیق علی بوملحم، (بیروت، الهلال، ۱۹۹۳م)، ص ۱۶۴-۱۶۵.
- ۱۹- فخرالدین محمد الرازی، لباب الاشارات و التنبیها، تحقیق احمد الحجازی السقا، (قاهرة، مکتبه الکلیات الازهریة، ۱۹۸۶م)، ص ۵۳.
- ۲۰- محمدباقر الصدر، الاسس المنطقیة للاستقراء، (بیروت، دارالتعارف، ۱۳۹۷ هـ.ق)، الطبعة الثانية.
- ۲۱- سید محمد حسین الطباطبائی، البرهان، (قم، بنیاد علامه طباطبائی، ۱۳۶۲)، ص ۱۹.
- ۲۲- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، (تهران، دارالمعارف الاسلامیة، ۱۳۸۳ هـ.ق)، ج

- ۸، ص ۲۱۵-۲۱۸ و ص ۲۱۷، تعلیقه (۱).
۲۳. فخرالدین محمد الرازی، المباحث المشرقیة، (تهران، مکتبه الاسدی، ۱۹۶۹م)، ج ۲، ص ۳۲۹.
۲۴. همان، ج ۸، ص ۲۰۵-۲۲۰.
۲۵. بدون تردید، استدلال، تعریف و تحلیل، ادراک مفهوم کلی، بلکه دستیابی به آن، و نیز حکم در قضایا از جمله کارکردهای عقل است؛ هم‌چنان که تجزیه و ترکیب صورت‌ها، نظیر جدا ساختن سر انسان و انضمام آن به بدن اسب، نیز کار قوه دیگری به نام "متخیله" است. اما این که عقل، استدلال و تعریف را با به کارگیری قوه دیگری به نام "متصرفه" یا "متفکره" انجام می‌دهد نیاز به بررسی و تأمل بیشتری دارد.
۲۶. ابن سینا، النفس من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن‌زاده، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵)، ص ۲۵۸.
۲۷. سید محمدحسین الطباطبائی، نهاية الحکمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل التاسع.
۲۸. همان، رسائل سبعة البرهان، المقالة الاولى، الفصل الرابع.
۲۹. ابن سینا، البرهان من الشفا، المقالة الاولى، الفصل الرابع، ص ۶۷.
۳۰. همان، الاشارات والتنبيهات، (تهران، مطبعة الحیدری، ۱۳۷۷ هـ.ق)، ج ۱، ص ۲۱۳.
۳۱. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، درس هجدهم؛ همو، تعلیقه علی نهاية الحکمة، ص ۳۸۱.
۳۲. ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶.
۳۳. سعد بن منصور بن کمونه، الجدید فی الحکمة، (بغداد، جامعة بغداد، ۱۴۰۳ هـ.ق)، ص ۱۹۵.
۳۴. قطب الدین محمود شیرازی، شرح حکمة الاشراف، (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۱۲۰.
۳۵. همان، درة التاج، (تهران، حکمت، سوم، ۱۳۶۹).
۳۶. ملاحادی السبزواری، شرح المنظومة، تعلیق حسن‌زاده آملی، (قم، ناب، چهارم، ۱۳۸۰)، ج ۱، ص ۳۲۵.
۳۷. ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۲۹۶.

منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، (تهران، مطبعة الحيدري، ۱۳۷۷ هـ ق) ج ۱.
 - ك النفس من كتاب الشفا، تحقيق حسن حسن زاده، (قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۵):
 - ك لباب الاشارات و التنبیها، تحقيق احمد الحجازي السقا، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، ۱۹۸۶م):
 - الساوي، ابن سهلان، البصائر النصرية، (بيروت، دارالفكر، ۱۹۹۳م):
 - ك تبصرة و دو رساله ديگر در منطق، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷):
 - بهمنيار بن مرزبان، التحصيل، تصحيح اسناد مرتضى مطهرى، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹):
 - رازى، فخرالدين محمد، المباحث المشرفية، (تهران، مكتبة الاسدى، ۱۹۶۹م)، ج ۲.
 - رازى، قطب الدين، شرح المطالع، قطب الدين الرازى (قم، كتيبي نجفى، بى تا):
 - سبزواري، ملاهاى، شرح المنظومة، تعليق حسن حسن زاده املئى، (قم، ناب، ۱۳۸۰)، ج چهارم، ج اول:
 - سهوردي، شهاب الدين يحيى، حكمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شيخ اشراق، (تهران، پژوهشگاه، ۱۳۸۲)، ج ۲:
 - ك منطق التلويحات، تحقيق على اكبر فياض، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴):
 - شهروزى، شمس الدين محمد، شرح حكمة الاشراق، (قم، بيدار، بى تا):
 - ك شرح حكمة الاشراق، تصحيح حسين ضيائي تربتي، (تهران، پژوهشگاه، ۱۳۷۲):
 - شيرازى، قطب الدين، درة الناج، (تهران، حكمت، ۱۳۶۹)، ج سوم:
 - صدرالمتألهين، الحكمة المتعالية الاسفار الاربعة العقلية، (تهران، دارالمعارف الاسلاميه، ۱۳۸۳ هـ ق)، ج ۸:
 - صدر، محمداقرا، الاسس المنطقية للاستقراء، (بيروت، دارالتعارف، ۱۳۹۷ هـ ق)، الطبعة الثانية:
 - طباطبايى، سيد محمد حسين، رسائل سبعة البرهان، (قم، بنياد علامه طباطبايى و ...، ۱۳۶۲):
 - طوسى، نصيرالدين، منطق التجريد فى الجوهر النضيد، العلامة الحلى، تحقيق محسن بيدارفر، (قم، بيدار، الثانية، ۱۳۸۱):
 - علامه الحلى، القواعد الجلية فى شرح الرسالة الشمسية، تحقيق فارس حسون، (قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۲):
 - غزالي، ابو حامد محمد، المستصفي من علم الاصول، تحقيق محمد سليمان الاشقر، (بيروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۹۷م):
 - ك محك النظر، تحقيق رفيق العجم، (بيروت، دارالفكر، ۱۹۹۴م):
 - ك معيار العلم فى فن المنطق، تحقيق على بوملحم، (بيروت، الهلال، ۱۹۹۳م):
 - مصباح، محمد تقى، آموزش فلسفه، (قم، سازمان تبليغات اسلامي، ۱۳۷۷)، ج ۱:
 - ك تعليقه على نهاية الحكمة، (قم، در راه حق، ۱۴۰۵ هـ ق):
 - مظفر، محمدرضا، المنطق، (قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۴۲۳ هـ ق):
 - يزدى، ملا عبد الله، الحاشية على تهذيب المنطق، (قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۳۶۳):



پروفیسر شہباز گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی