

## بررسی اجمالی یقینیات

رضا محسنی - طلبه سطح یک

### چکیده

در این تحقیق، به بررسی مسائل یقینیات پرداختیم که یکی از مهم‌ترین مسائل در منطق است و از حیث عملی، کاربرد فراوانی دارد و در بسیاری از مباحث مطرح می‌شود. از آنجا که تغییراتی در آرای بزرگان در رابطه با مبحث یقینیات صورت گرفته است، لازم دیدیم یک بررسی در نقل و نقد آرای آن‌ها داشته باشیم.

### کلیدواژه:

یقینیات، بدیهیات اولیه، انواع بدیهیات ثانویه، علت یقین به قضایای یقینی

### تحلیل و بررسی

#### یقینیات

یقین بر دو معنا به کار می‌رود: یقین به معنای عام که همان مطلق اعتقاد جازم باشد و یقین به معنای خاص که منظور، اعتقاد مطابق با واقع که احتمال صدق نقیض آن وجود ندارد و از روی تقلید به دست نیامده است، می‌باشد. 1 یعنی در یقین به معنای اخص، اولاً باید یک اعتقاد جازم بالفعل داشته باشیم که نقیض آن، کاذب است و ثانیاً این اعتقاد جازم، امکان زوال را نیز نداشته باشد. به همین دلیل است که قید تقلیدی نبودن بیان شده است. منظور از یقینیات، قسم دوم از آن است.

یقینی منطقی به چند دسته تقسیم می‌شود. علامه مصباح، یقینیات را فقط دو دسته‌ی اولیات و وجدانیات می‌داند. زیرا مابقی، به قیاس خفی منتهی می‌شود و در واقع همگی، نظری‌اند نه بدیهی و اقسام دیگر را در صورتی که یقینی باشند، از قضای «قریب به بدیهی» بنامیم. 2 محقق طوسی فقط اولیات و مشاهدات را از مبادی به‌شمار آورده و چهار دسته‌ی دیگر را، نظری دانسته است که به دلیل این که بدون رنج و سختی، استدلال معلوم می‌شود، از بدیهیات شمرده‌اند. 3

#### الف) بدیهیات اولیه (اولیات)

گروهی از یقینیات وجود دارند که صرفاً با تصور موضوع و محمول و توجه به نسبت بین آن‌ها، آن‌ها را تصدیق می‌کنیم. مثل «اجتماع نقیضین محال است» 4 و یا «کل بزرگ‌تر از جزء است» 5

اگر قضیه‌ی اولی مورد وثوق تمام مردم نباشد، به این علت است که طرفین آن را صحیح تصور نکرده‌اند - علامه طباطبائی بزرگ‌ترین دلیل اشتباه فلاسفه و... را از ناحیه‌ی تصورات می‌دانند - 6 و الا اولیات در نزد همه‌ی مردم پذیرفته شده می‌باشند. نمونه‌ی این اشکالات که ناشی از تصور اشتباه موضوع و محمول بوده است، قضیه‌ی «وجود، موجود است» می‌باشد که بحث‌های فراوانی را در میان فلاسفه ایجاد کرده و به همین دلیل شیخ اشراق، به دلیل قبول نداشتن این قضیه، قائل به «اصالت الماهیه» شده و مابقی «اصاله‌الوجود» را اختیار کرده‌اند. 7

لازمه‌ی اولی بودن یک قضیه این نیست که تصورات آن نیز بدیهی باشند، همان‌طور که تصورات اولیات، غالباً نیازمند تبیین دقیق است. بلکه منظور این است که اگر تصورات درست فهم شوند، حکم به سرعت در نفس ایجاد می‌شود.

تصور مفردات قضیه‌ی اولیه، بدیهی نیستند و این لطمه به بدهت آن‌ها نمی‌زند. چون تصور قضیه‌ی اولیه، از تصور اجزای قضیه حاصل می‌شود. ولی گاهی ابهام در تصور موضوع و محمول است.

قضایای زیر از قضایای هستند که منطقیون آن‌ها را از اولیات برشمرده‌اند:

هرگاه از دو شیء مساوی، به یک مقدار کم شود، باز هم برابرند. 8

شیء یا موجود است و یا غیرموجود. 9

کل از جزء خود، بزرگ‌تر است. 10

دو شیء مساوی با شیء سوم، با هم برابرند. 11

دو از یک، بیشتر است. 12

سه به علاوه سه، مساوی شش است. 13

یک شیء، هم قدیم و هم حادث نیست. 14

سلب و ایجاب، با هم صادق نیستند. 15

دو نقیض با هم، جمع و رفع نمی‌شوند. 16

هر کس به ذات خود، عالم است. 17

سفیدی و سیاهی، در محل واحد جمع نمی‌شوند. 18

یک شخص در دو مکان قرار نمی‌گیرد. 19

ممکن در وجودش، به مرجح نیازمند است. 20

یک، نصف دو است. 21

دو ضد در محل واحد شخصی و در زمان واحد، جمع نمی‌شوند.

ممکن، به مؤثر نیاز دارد 22.

وجود ممکن بدون علت، محال است.

هر معلولی با وجود علتش، به ضرورت موجود است 23.

وجود، موجود است 24.

هر حادثی، محدثی می‌خواهد.

ترجیح بلا مرجح، محال است.

ثبوت شیء برای شیء ضروری و سلب هر چیزی از خودش، محال است.

دو جسم در یک زمان، شاغل یک مکان نمی‌گردند 25.

## اول الاوائل

یکی از مباحث مهمی که در مورد اولیات مطرح است، این است که منطقیون قائل به این هستند که خود اولیات، از لحاظ بدهت به یک نحو نمی‌باشند و بدیهی‌ترین اولیات، اصل امتناع اجتماع نقیضین است. منطقیون می‌گویند که همه‌ی اولیات به این اصل بازمی‌گردند و انکار این قضیه، موجب سفسطه‌ی مطلق می‌باشد و خلاف وجدان. اما چگونه همه‌ی اولیات، به این نوع بازگشت دارند؟ در این باره چند نظر مطرح است:

همه‌ی اولیات از این اصل به دست می‌آیند. یعنی این اصل، غیر اکتسابی و مابقی اکتسابی و برگرفته از این اصل می‌باشند. به همین دلیل است که بعضی، ملاک اولی بودن را این می‌دانند که عقل ابتدأ و بدون واسطه، محمول را بر موضوع حمل کند. 26

## اشکال:

اولاً این سخن، خلاف وجدان است.

ثانیاً در هر استدلالی، دست کم دو مقدمه نیاز است و اجتماع نقیضین یکی از آنهاست و به ناچار باید مقدمه‌ی دیگری نیز داشته باشیم که به مانند آن بدیهی باشد.

ثالثاً باید شکل اول قیاس نیز بدیهی باشد و نیازمند اثبات نباشد. 27

همه‌ی اولیات صورت‌های خاصی از اصل امتناع نقیضین هستند. به طور مثال اصل امتناع در مورد مقادیر، به صورت قانون مساوات و در باب علیت، به صورت اصل امتناع صدفه تعبیر می‌شود.

## اشکال:

اولاً این سخن، خلاف وجدان است.

ثانیاً اختلاف قضایا، تابع اختلاف اجزاء آنهاست و در بین این قضایا، موضوع‌ها و محمول‌ها با هم متفاوت‌اند. بنابراین اصل قضایا نیز با یکدیگر تفاوت دارند 28.

شاید اگر ما بتوانیم فقط چند اولی درست کنیم، در این صورت بشود این توجیه را آورد که دلیل این رجوع این است که ما یک حقیقتی را در وجودمان درک می‌کنیم و تعییرات ما از آن حقیقت و نیاز و کاربرد آن، باعث اختلاف در بیان و موضوعات و محمول‌ها می‌شود. و گرنه بسیاری از اولیاتی که بیان شده، قابل اتحاد در تعییراند. مثال: «شیء یا موجود است و یا غیر موجود.»

همه‌ی اولیات بدیهی‌اند. ولی همگی به اصل اجتماع نقیضین متکی می‌باشند. این اتکا، به مانند نیاز و اتکا نظریات به بدیهیات نیست (برخلاف قول اول). بلکه این نوع اتکا برای حصول یقین یا مانع شدن علمی، از حصول علم دیگر است 29.

«تفاوت بین اولیات در وضوح حکم نیست. بلکه در وضوح تصور طرفین آن قضایا است. به همین دلیل است که بعضی از اولیات را، مقدم بر دیگری می‌کنند. شاید از این سخن بتوان این حرف را برداشت کرد که اولیات گرچه در شدت وضوح، با یکدیگر متفاوت‌اند، اما لزوماً به هم منوط نمی‌باشند.»

## بدیهیات ثانویه

در بدیهیات ثانویه، صرفاً با تصور موضوع و محمول، تصدیق ایجاد نمی‌شود و در گرو به کارگیری اندام‌های حسی یا چیز دیگری غیر از اجزای قضیه می‌باشد. خود بدیهیات ثانویه به چند دسته تقسیم بندی می‌شوند:

مشاهدات (حسیات): قضایایی که عقل به آنها به واسطه‌ی آنچه با حواس خود آن را درک کرده، حکم می‌کند. حس بر دو نوع است. حس ظاهری (شامل بینایی و شنوایی و...) است. مثلاً «خورشید، پرتوافکن است» حس باطنی که به واسطه‌ی حس باطن، مورد اذعان واقع می‌شود که شامل حس مشترک، خیال، واهمه و... می‌باشد. مثل «علم به داشتن فکر، ترس، درد و...» 30.

اما علامه مصباح قائل به این هستند که این دو باید از هم تفکیک شوند و هر کدام دریک دسته قرار گیرند. علت هم این است که حسیات، به طور مطلق یقینی نیستند. چون خطای قضایای حسی کم نیستند و ضمانتی برای مطابقت با خارج ندارند و همان‌طور که بزرگان فلاسفه گفته‌اند که یقین در مدرکات حسی، جز به وسیله‌ی برهان ثابت نمی‌شود، از این رو حس، نقش مقدماتی و ضمنی دارد نه تام. اما وجدانیات چون انعکاس علم حضوری‌اند، یقینی می‌باشند 31.

**وجدانیات:** قضایای هستند که انعکاس علم حضوری در ذهن می‌باشند. یعنی نه تنها تصدیق آنها به واسطه‌ی علم حضوری است، بلکه تصور طرفین آنها نیز، از علم حضوری گرفته شده است و حس اصلاً در آن راه ندارد 32. مثلاً «من ترس دارم»

**مجربات:** قضایایی هستند که نفس در اثر تکرار مشاهدات، حکمی راسخ را در مورد چیزی پیدا کند. منشأ این حکم نیز، استقراء ناقص مبتنی بر علت می‌باشد که با تکرار مشاهدات ایجاد شده است 33.

این قسم مبتنی بر یک قیاس مرکب است (استثنائی - اقترانی) که بدین شرح است:

**استثنائی:** «اگر پیدایش این امر تصادفی باشد و نه به خاطر علتی است که آن را ایجاب کرده است، در این صورت این اثر به طور

همیشگی و مستمر تحقق نمی‌یافت. (مقدمه خارجی) اما این اثر مستمراً تکرار شده است. در نتیجه حصول این اثر تصادفی نیست، بلکه به‌خاطر علتی است که آن را ایجاب کرده است.»

بعضی به‌جای استفاده از این مقدمه‌ی خارجی برای رفع اتهام از ایرادات علامه مصباح، از قضیه‌ی «حکم الامثال فی مایجوز و فی مالایجوز واحد» استفاده می‌کنند که ایشان ایراداتی را به این نوع از استدلال را بیان می‌کنند<sup>34</sup>.

**اقترازی:** «پیدایش این اثر معلول یک علت است. هر معلول، محال است از علت خود جدا شود. در نتیجه این اثر محال است از علت خود جدا شود<sup>35</sup>».

دو دسته ایراد به این نوع از یقینیات وارد شده است. گروهی اصل کاشفیت از واقع این نوع را زیر سؤال برده‌اند و بیان کرده‌اند که مجربات ظن‌آور است نه علم‌آور و گروهی نیز بداهت آن‌ها را نیز مورد خدشه دانسته‌اند. این ایرادات بدین شرح‌اند:

(الف) ایراداتی که متوجه مقدمه‌ی خارجی قیاس خفی است:

منطق ارسطویی دلیل و برهانی برای اثبات این قاعده نیاورده و خود این قاعده از راه استقراء ثابت می‌شود و هیچ‌گاه نمی‌تواند دلیل ثابت‌کننده‌ی قاعده‌ی استقراء دیگر باشد<sup>36</sup>.

امکان وقوع مغالطه‌ی «گرفتن عرضی به‌جای ذاتی: 37» امکان بروز مغالطه‌ی اخذ مابالعروض مکان بالذات در عمل تجربه، خود نشان‌گر این نکته است که تقارن‌های کثیری می‌تواند یافت شود، اگر در آن‌ها اطلاق قاعده‌ی اتفاقی، کارساز نبوده و به معرفتی مطلق و کلی نمی‌انجامد. از این‌جا خود قاعده‌ی اتفاقی نقض می‌شود زیرا از نظر روش‌شناسی برای طرد و ابطال یک قاعده‌ی عام، صرفاً پیدایش یک مورد نقض کافی است<sup>38</sup>. و علت یقینی نبودن علمی که صرفاً مستند به تجربه هستند این است که فرضیاتی که در این علوم ساخته می‌شود، دلیل و گواهی‌ای غیر از انطباق با عمل و نتیجه‌ی عملی‌دادن ندارد و از طرفی نتیجه‌ی عملی‌دادن، دلیل صحت یک فرضیه و مطابقت آن با واقع نمی‌شود. زیرا ممکن است یک فرضیه صددرصد غلط باشد، ولی در عین حال بتوان عملاً از آن نتیجه گرفت. مانند هیئت بطلمیوس<sup>39</sup>»

اشکال سوم متوجه سخن شیخ طوسی در توجیه استقراء می‌باشد. توضیح این‌که ابن‌سینا در برهان شفاء اشکالی را مطرح می‌کند به این صورت که به چه علت کسی که در طول عمر، فقط سیاه‌پوست دیده است، نمی‌تواند حکم کند که همه‌ی انسان‌ها سیاه‌اند؟ شیخ طوسی این‌گونه پاسخ می‌دهد که برای درست‌شدن استقراء، دو شرط لازم است: اولاً این حکم اکثری یا دائمی باشد و دوماً حکم را منوط به شرایطی که مشاهده در آن واقع شده است، در نظر بگیریم، 40 یعنی در آن مثال بگویم اگر در جایی همه‌ی والدین سیاه بودند، افراد نیز همگی سیاه خواهند بود<sup>41</sup>. اما اشکال این است که ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که همیشه می‌توانیم تمام شرایطی که یک قضیه‌ی تجربی در آن اتفاق افتاده است را، شناسایی کنیم.

(ب) ایراداتی که متوجه‌ی خطایی در حس است. «مجربات در هر صورت، مبتنی بر حس است و احتمال خطا در آن وجود دارد<sup>42</sup>». به عبارت دیگر «علم امروزی در مسائل طبیعیات، یک قانون علمی ثابت و لایتغیر که تصور هیچ‌گونه اشتباهی در آن نرود، نمی‌شناسد و اعتقاد به چنین قانونی را، از خصائص دوره‌ی اسکولاستیک و قرون وسطایی می‌دانند<sup>43</sup>».

(ج) آیة‌الله مصباح مجربات را از علوم بدیهی محسوب نمی‌کنند و نظری می‌دانند. زیرا وجود مقدمه‌ی خارجی که خودش بدیهی نمی‌باشد، دلیل اصلی بر نظری‌بودن آن می‌باشد.

از نظر علامه مصباح، دو خدشه به مطلقاً یقینی‌بودن مجربات وارد است: (1) به علت اتکاء بر حس، مثل محسوسات در معرض خطا هستند؛ (2) تعمیم حکم از موارد تجربه شده به مواردی که تجربه نشده، محتاج به اضافه‌کردن مقدمه‌ی دیگری است<sup>44</sup>.

**متواترات:** قضیه‌ای که به سبب گزارش تعداد زیادی از افراد که تبانی آن‌ها برای دروغ یا اتفاق آن‌ها در فهم غلط یک واقعه، عادتاً محال است ایجاد شود را، متواتر می‌گویند. غالب منطقیون در تعریف تواتر فقط به ذکر قید اول یعنی «تبانی بر دروغ» اکتفا کرده‌اند و قید اتفاق بر فهم غلط، فقط در کتاب منطق<sup>2</sup>، اثر منتظری‌مقدم بیان شده است<sup>45</sup>.

از لحاظ جامعه‌شناختی، از توده‌ی مردم انتظار دقت نمی‌رود. گرچه ممکن است که ما یقین به عدم تبانی آن‌ها بر کذب پیدا کنیم، اما تحقق قید دوم بسیار مشکل و چه بسا محال است. مثالی که در این باب زده می‌شود، اعمال شعبده‌بازان در نزد عامه‌ی مردم است که باعث می‌شود افراد، بدون قصد کذب دچار توهم شوند<sup>46</sup>.

آیة‌الله مصباح نیز متواترات را منوط به برهان کرده‌اند. زیرا ملاک کلی بر تعداد افرادی که ایجاد تواتر می‌کنند، وجود ندارد<sup>47</sup>. بنابراین متواترات نیز از اقسام بدیهیات نمی‌تواند باشد.

مرحوم سبزواری می‌گوید که متواترات فقط در امور حسی راه دارد (مثلاً عده‌ای به مکه رفتند و گفتند مکه جزیری از عربستان است). پس در امور معقوله نمی‌توان از متواترات استفاده کرد. مثلاً اگر یک میلیون گفتند که اجتماع نقیضین محال است یا نیست، به هیچ‌کدام نمی‌توانیم اعتماد کنیم<sup>48</sup>.

فارابی در کتاب «جمع بین الرأیین- «رأی ارسطو و استادش افلاطون - معتقد است که از متواترات هم می‌شود در امور عقلی استفاده کرد. زیرا ممکن است یک عقل اشتباه بکند، اما در صد عقل، احتمال اشتباه نیست.

شهید صدر در تفسیر قضیه‌ی متواترات می‌گوید که گویا منطق ارسطو، تصدیق اولی دارد بر این‌که نمی‌شود تعداد زیادی از مردم دروغ بگویند و همین تصدیق، اعتماد ما را تا سر حد یقین بالا می‌برد و این، کاملاً شبیه آن قاعده است که منطق ارسطو آن را در حسیات و تجربیات، اساس قرار داده است. یعنی تصادف، به صورت دائم صورت نمی‌گیرد. پس همان‌طور که تصادف دائمی نیست، دروغ هم دائمی نیست. پس اگر جمعی یک خبر واحد را گفتند، در نظر منطق ارسطو می‌فهمیم قضیه یقیناً راست است.

**فطریات:** قضایایی که حکم در آن‌ها منوط بر یک قیاسی است که حد وسط آن، در ذهن حاضر می‌باشد<sup>49</sup> مثلاً قضیه‌ی «چهار، زوج است.» که قیاس زیر را شامل می‌شود: «چهار بر دو قابل قسمت است. هر عددی که بر دو قابل قسمت باشد، زوج است. در نتیجه چهار زوج است.» تعریف علامه مظفر این است که «قضیه‌ای که قیاس آن همراهش می‌باشد<sup>50</sup>»

آیه‌الله مصباح این قضایا را به مانند حدسیات، قریب به بدیهی می‌داند؛ و از میان این دو، نزدیک‌ترین فطریات است و بقیه یقینی نیستند. زیرا محسوسات، به‌طور کلی یقینی نیستند و متواترات و مجربات هم تشکیکاتی در آن‌ها راه دارد. 51

**حدسیات:** قضایایی که مبدأ حکم به آن‌ها، حدس قوی نفس است که هرگونه تردیدی را از بین می‌برد و فخر رازی قید «ولایمکن اثباته بالبرهان» را نیز، به حدس اضافه کرده است که لزومی ندارد و ممکن است که چیزی را با حدس بفهمیم که دیگران با استدلال به آن رسیده‌اند. 52.

در این که منشأ حدس چیست، در بین منطقیون اختلاف نظر وجود دارد. گروهی آن را انتقال سریع از مبادی به مطالب می‌گیرند 53 و عده- ای نیز آن را، درجه‌ای از الهام می‌دانند 54. مرحوم لاهیجی هم بیان کرده‌اند که حدس در باب مباحث نفس، غیر از حدسی است که در اینجا می‌گویند. حدسی که در اینجا می‌گویند، در محیط بدیهیات است. اما حدسی که در آنجا گفته می‌شود، راهی است که ما را به آسانی از معلومات به مجهولات می‌رساند و البته این حدس با کشف و شهود عرفانی سازش دارد. زیرا کشف و شهود هم مراتبی دارد و این یکی از آن مراتب است و در این صورت نباید در منطق ذکر شود. 55

در حدسیات نیز به مانند مجربات ما با کثرت مشاهدات روبرو می‌باشیم و این کثرت مشاهدات است که برای ما نتیجه را ایجاد می‌کند، پس فرق میان این دو چیست؟ پاسخ این که اولاً در تعاریف مشهور از حدسیات، هیچ‌کس قید کثرت را بیان نکرده است و بعید نیست که با یک‌بار مشاهده نیز، یک شخص به حدس قوی برسد.

ثانیاً دونظر در فرق این دو وجود دارد: گروهی 56 فرق را در این بیان می‌کنند که در مجربات، ماهیت علت برای ما روشن نیست و اصل نسبت حکم به علت واحد را، درمی‌یابیم. اما در حدسیات، ماهیت علت و نوع آن نیز مشخص می‌شود. گروهی دیگر 57 بیان می‌کنند که در هر دو، ما به ماهیت علت دست می‌یابیم. اما فهم ماهیت علت در مجربات به‌واسطه‌ی تجربه و استقراء بوده، اما در حدسیات، حدس قوی ما را به آن راهنمایی کرده است. قول دوم به صواب نزدیک‌تر است.

ممکن است اشکال شود که مثال‌هایی که در مجربات زده شده است، همگی از اقسام حدسیات بوده است و ماهیت در مجربات مشخص نمی‌شود. اما شاید پاسخ این است که مجربات، استقراء مبتنی بر علت می‌باشد و اگر ماهیت علت، برای فرد معلوم نشود، در این صورت این استقراء، ظنی خواهد شد.

### علت یقین به قضایای یقینی

برطبق قاعده‌ی «امتناع وجود ممکن بدون علت»، از آنجا که خود یقین نیز یک رویداد و حادثه‌ی ممکن می‌باشد، نیازمند علت است. علت یقین پیدا کردن ما به قضایا به دودسته می‌باشد:

**علت درونی:** علت یقین به قضایای اولی، یکی از مباحث مهم معرفت‌شناسی است که در منطق نیز، گریزی به آن زده می‌شود. در باب علت یقین به این دسته از قضایا، چند نظر وجود دارد: گروهی یقین به این قضایا را، ذاتی این قضایا می‌دانند و گروهی نیز این قضایا را، شاکله‌ی ذهنی انسان محسوب می‌کنند. 58 اما بهترین نظر در باب علت یقین این قضایا این است که بگوئیم این دسته از قضایا، تحلیلی می‌باشند و ما همان‌طور که به مفاهیم آن‌ها، علم حضوری داریم، به صدق آن‌ها نیز، علم حضوری داریم. 59 بنابراین شاید بتوان وجه تسمیه علت یقین به این قضایا را، علم حضوری و درونی انسان دانست. علامه مظفر منظور از درونی بودن را، این می‌داند که چون با صرف تصور دو طرف قضیه، به آن علم و یقین پیدا می‌کنیم، بنابراین به چیزی بیرون از قضیه احتیاج نداریم. 60.

**علت بیرونی:** علت بیرونی نیز بر دو قسم می‌باشد: حواس، علت یقین ما به آن قضیه‌اند. اگر حواس ظاهری باشد، مثل متواترات و محسوسات است و اگر حواس باطنی باشد، وجدانیات می‌باشد. این دسته از قضایا، چون برگرفته مستقیم از حواس‌اند و هنوز در غالب استقراء در نیامده‌اند که جزء مجربات شوند، همگی جزئی‌اند. 61.

قیاس، علت یقین ما به آن قضیه است که حال اگر آن قضیه در نزد ما حاضر باشد، مانند فطریات و مجربات و حدسیات خواهد بود و اگر نباشد، یعنی قضیه بدیهی نباشد و نظری باشد، نیازمند برهان است. 62.

### پی‌نوشت‌ها

المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص 201

منطق و شناخت‌شناسی از منظر آیت‌الله مصباح، ص 149

الجواهرالنضید، ص 194 ف، ص 201-202

المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص 203

شرح منظومه، آیت‌الله انصاری شیرازی، ص 609

اصول و فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبایی.

المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص 203

منطق ارسطو، ج 2، ص 358

منطق ارسطو، ج 2، ص 335

الشفاء، ابن سینا، منطق برهان، ص 93

البصائرالنصیریة، ابن سهلان ساوی، ص 139

معیارالعلم، غزالی، ص 178

معیارالعلم، غزالی، ص 178

- معیارالعلم، غزالی، ص. 178
- معیارالعلم، غزالی، ص. 178-الكتابالمعتبر فی الحکمه، ابوالبرکات بغدادی، ج 1، ص. 205
- شرح المنظومه، ملاهادی سبزواری، ج 1، ص. 324
- محک النظر، غزالی، ص. 102
- حکمه الاشراف، سهروردی، در مجموعه مصنفات، ج 2، ص. 41
- منطق التلویحات، سهروردی، ص. 69
- مطالع الانظار، شمس الدین محمود اصفهانی، ص. 57
- البرهان، اسماعیل کلنوی، ص. 380
- شرح المنظومه، ملاهادی سبزواری، ج 1، ص. 325
- المنطق، علامه مظفر، ص. 356
- المنطق، علامه مظفر، ص. 316
- اللمعات المشرقیه، ملاصدرا، در منطق نوین، ص. 123
- المحصل، فخر رازی، ص. 420، ایشان در جای دیگر، قائل به قول دوم شده‌اند و همه‌ی اولیات را، به اصل امتناع تناقض رجوع داده‌اند.
- ر. ک، گنجینه‌ی معرفت، ص. 113
- گنجینه‌ی معرفت، گروه نویسندگان، ج 1، ص. 112
- گنجینه‌ی معرفت، گروه نویسندگان، ج 1، ص. 112
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی، ج 2، ص. 107
- علامه مظفر مشاهدات را به دو بخش تبدیل می‌کند: 1- حدسیات، 2- وجدانیات (المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص. 207-منطق 1، منتظری مقدم، ص. 139)
- آموزش فلسفه، ج 1، ص. 210-212
- المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص. 207
- المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص. 209-213
- ر. ک، منطق و شناخت‌شناسی از منظر آیت‌الله مصباح، ص. 154
- المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص. 209
- الاسس المنطقیه للاستقراء، شهیدصدر.
- اخذ ما بالعرض مکان بالذات.
- مقاله‌ی ارزیابی تجربه در برهان، دکتر مهدی قوام صفری، ر. ک، فصلنامه‌ی مرآت، شماره‌ی نهم.
- مجموعه‌ی آثار شهیدمطهری، ج 6، ص. 170-172
- «پزیتویسم‌ها به این شرایط «شرایط اولیه» می‌گویند و منظور آن‌ها این است که: گزاره‌هایی که وضعیت مورد تحقیق را بیان می‌کند، شرایط اولیه می‌گویند. این شرایط به منزله‌ی قیودی‌اند که بیان آن‌ها لازم است.» مکاتب علم‌شناسی فلسفی، چالمرز، فصل اول
- ترجمه و شرح برهان شفاء، آیت‌الله مصباح، ص. 263-264
- منطق و شناخت‌شناسی از منظر آیت‌الله مصباح، ص. 154
- «با این تعریف خود به خود، حدسیات و مجربات نیز زیر مجموعه‌ای از فطریات می‌شوند. زیرا هر دو در درون خود، یک قیاس خفی دارند. مگر اینکه با یک قیدی، آن دو را خارج کنیم.»
- منطق و شناخت‌شناسی از منظر آیت‌الله مصباح، ص. 157 و المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص. 221
- منطق و شناخت‌شناسی از منظر آیت‌الله مصباح، ص. 150
- موسوعه‌ی مصطلحات، امام فخر رازی، النص، ص. 251
- رسالة الشمسیه، ص. 44
- منطق 1، منتظری مقدم، ص. 139
- «با این تعریف خود به خود، حدسیات و مجربات نیز زیر مجموعه‌ای از فطریات می‌شوند. زیرا هر دو در درون خود، یک قیاس خفی دارند. مگر اینکه با یک قیدی، آن دو را خارج کنیم.»
- منطق و شناخت‌شناسی از منظر آیت‌الله مصباح، ص. 157 و المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص. 221
- منطق و شناخت‌شناسی از منظر آیت‌الله مصباح، ص. 150
- موسوعه‌ی مصطلحات، امام فخر رازی، النص، ص. 251
- رسالة الشمسیه، ص. 44
- منطق 1، منتظری مقدم، ص. 139
- به نقل از شرح منظومه، ص. 621
- المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص. 217
- پاورقی آیت‌الله فیاضی، المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص. 217
- «شهیدمطهری این نظریات را مطرح کرده‌اند. گرچه خودشان نیز ایراداتی را به آن‌ها وارد کرده‌اند، اما پاسخ قانع‌کننده‌ای را در آخر مطرح نکرده‌اند. ر. ک، شرح مبسوط منظومه، شهیدمطهری. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی و پاورقی شهیدمطهری به آن.

آیت‌الله مصباح، ر.ک، آموزش فلسفه، آیت‌الله مصباح.  
«علامه مظفر منظور از درونی بودن را این می‌دانند که چون با صرف تصور دو طرف قضیه ما به آن علم و یقین پیدا می‌کنیم، بنابراین به چیزی بیرون از قضیه احتیاج نداریم.» المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص 285.  
المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص 287.  
المنطق، علامه مظفر، ج 2، ص 287