

تحلیل معانی گوناگون وجود به وسیله معانی مختلف عدم

مهدی اسدی^۱

چکیده

مفهوم موضوع اصلی فلسفه (وجود) بخاطر ادعای بداهت معمولاً چندان نتوانسته است تحلیل گردد. با این همه، گاه اشاره می‌شود که وجود آن است که در برابر عدم و طارد آن است. اما کدام وجود در برابر کدام یک از معانی مختلف عدم؟ پس نخست باید به معانی گوناگون عدم رسید تا با سنجش معانی گوناگون وجودهای مقابلشان و پالودگی آنها از انواع و اقسام اعدام، وجود ناب مطلوب فلسفه به دست آید؛ وجودی که هیچ شائبه‌ای از عدم در آن نیست و در برابر شکاکان و حتی ایده‌آلیست‌ها امکان فلسفه را نیز می‌تواند تضمین کند: وجود مضاف (نه «وجود/ موجود بماهو وجود/ موجود») خارجی به معنای اعمی که بالفعل است نه بالقوه، ممکن محقق است نه ممکن معدوم، در زمان حال است نه در گذشته و آینده، ایجابی است نه سلبی و البته با چنین شرایطی می‌تواند در «واقعی مطلق» متعلق هل مرکب نیز باشد.

کلمات کلیدی: معانی وجود، معانی عدم، موضوع فلسفه، حسن شهودی واقع‌گرویی.

۱- مقدمه

در طول تاریخ «وجود» موضوع اصلی یا تنها موضوع فلسفه بوده است. با این همه، معنای وجود هیچ‌گاه چندان نتوانسته است تحلیل شود؛ چراکه آن بدیهی^۱ بلکه بدیهی‌ترین مفاهیم است. پس در شناخت آن باید به بدهت عقل شهودی بسنده کرد و بیهوده نکوشید، ولی از آنجا که «تعرف الاشیا باضدادها بل باغیاریها»، گویا به همین خاطر گاه اشاره می‌شود که وجود آن است که در برابر عدم قرار دارد و طارد آن است. اما چون تقریباً هیچ‌گاه نیستی‌پژوهی خوشایند اندیشمندان نبوده است (و کسانی چون هایدگر در اقلیت بوده‌اند)، این نکته مورد غفلت قرار گرفته است که عدم در آثار خود این اندیشمندان به معنای گونه‌گونی به کار رفته است. از این رو، خواهیم کوشید معانی گوناگون عدم را از فلسفه یونان تا عصر حاضر و با تکیه بر دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان به دست آوریم تا بدانیم این‌جا کدام وجود در برابر کدام یک از معانی مختلف عدم مدنظر است.

بدین منظور باید توجه داشت که این اندیشمندان معمولاً اعدام را به عنوان امری شناخت/خبرناپذیر مورد بحث قرار داده‌اند. (رک: پارادوکس معدوم مطلق) بنابراین، معانی گوناگون عدم را در لابه‌لای پارادوکس‌های عدم خواهیم جست تا با سنجش معانی گوناگون وجودهای مقابلشان و پالودگی آن‌ها از انواع و اقسام اعدام، وجود نابی که هیچ شائبه‌ای از عدم در آن راه ندارد^۱ فراچنگ آید تا نقطه آغاز پژوهش‌های فلسفی و ملاک اثبات وجود اشیا مجهول مشخص گردد.

۲- گونه‌های مختلف عدم و وجودهای مقابل آن**۲-۱- مطلق عدم در خارج و مطلق وجود در خارج**

عدم ناشناختنی تا پارمنیدس قابلیت ریشه‌یابی دارد. پارمنیدس ظاهراً «مطلق عدم در خارج» را ناشناختنی می‌داند. در نقد این مطلب می‌توان گفت: همین خود خبری از عدم است؛ گرچه خبری سلبی است. (رک: اسدی، ۱۳۹۳، ب، صص ۲، ۱۳-۵، ۱۵، ۲۰-۱۹ و ۲۸-۲۷؛ اسدی، ۱۳۹۳، ج، صص ۴-۲ و ۲۰-۱۸؛ اسدی، ۱۳۹۴، الف، بخش‌های ۲ و ۳ و ۴) در غرب نیز برخی در نقد پارمنیدس کوشیده‌اند. (رک: گاتلیب، ۱۳۸۴، صص ۹۰، ۸۶؛ راسل، ۱۳۴۰، صص ۹۷، ۹۳) گرچه خبرناپذیری این عدم در فلسفه اسلامی طرفداران چندانی ندارد، ابن‌سینا، خواجه نصیر، صدرا و غیره گاه ظاهراً مطلق معدوم را به‌جای معدوم مطلق خبرناپذیر می‌دانند، ولی اگر به سایر آثارشان رجوع شود می‌توان منظورشان را به همان معدوم مطلق تفسیر کرد.^۲ (اما در مورد برخی چنین تفسیری مشکل و گاه محال است^۳ مگر با متهم کردن آن‌ها به تناقض‌گویی. (بهبهانی، ۱۳۷۷، صص ۲۱۷؛ حائری‌یزدی، ۱۳۸۵، صص ۹۱، ۸۹؛ دینانی، ۱۳۸۰، صص ۴۱۲، ۴۰۶) هرچند در طول تاریخ چنین عدمی معمولاً شناخت‌پذیر بوده است، ولی اگر با بازسازی و تقویت آن را به «مطلق سلب» (رک: بخش ۲، صص ۲) برگردانیم، شناخت‌ناپذیری آن از جهتی پذیرفتنی خواهد بود.

به هر روی، وجود شناخت‌پذیر مقابل چنین عدمی را «مطلق وجود در خارج» نام می‌نهمیم. چون این‌جا «مطلق عدم در خارج» ظاهراً همان «عدم لابشرط مقسمی» است، پس «مطلق وجود در خارج» همان «وجود لابشرط مقسمی» است. ما معتقدیم «وجود لابشرط مقسمی» از «وجود لابشرط قسمی» سزاوارتر است به اینکه موضوع فلسفه باشد، مثلاً؛ به این دلیل که موضوع علم همان موضوع‌های مسائل است و موضوع‌های مسائل نیز در فلسفه گاه «وجود بشرط شیء» است، گاه «وجود بشرط لا» و گاهی نیز «وجود لابشرط قسمی» است. با این همه «وجود لابشرط مقسمی» را نیز موضوع جامعی برای فلسفه ندانسته‌ایم؛ چراکه مثلاً در (الف) «جمع نقیضان محال است» موضوع الف هیچ یک از اعتبارهای یادشده وجود نیست. (اسدی، ۱۳۹۳ الف، ص ۵۲؛ در این کتاب نقدهای فراوانی به این‌که «وجود لابشرط قسمی» موضوع فلسفه است وارد ساخته‌ایم.)

۲-۲- مطلق سلب و مطلق ایجاب

دشواره‌ای در مورد «مطلق سلب» در هر قضیه سلبی مطرح است که می‌گوید: «نیست» مثلاً در (الف) «تهران پایتخت ایرلند نیست» (هل مرکب سلبی) و/ یا (ب) «دایره مربع نیست» (هل بسیط سلبی) نمی‌تواند دال بر امری خارجی باشد؛ وگرنه باید واقعیتی سلبی را پذیرفت که مدلول و مطابق آن‌ها باشد. پس وجود متعلق گزاره سلبی صادقی چون (الف) و/ یا (ب)، با آنکه در خارج بسیار مشکل‌ساز و خلاف شهود بوده است و نوعی ثبوت معتزلی است، باید پذیرفته شود. (Russell, 1972, pp 41° 42; Russell, 1919, p 4; Priest, 2000, pp 315° 318) شهود تقریباً هر انسانی راه حل را در این می‌داند که برای (الف) و/ یا (ب) باید متعلق ایجابی در خارج جست و واقع‌های سلبی را به واقع‌های ایجابی برگرداند. البته در مورد نحوه این ارجاع بین اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد. آشکارا پرداختن تفصیلی به این بحث خارج از گستره این نوشتار است. (رک: اسدی، ۱۳۹۴ ب)

اینجا نکته مهم آن است که چون بنابر دیدگاه فیلسوفان برجسته مسلمان هر قضیه صادقی که درباره عدم باشد بالاخره به **قضیه‌ای** سلبی برمی‌گردد، مثلاً «دایره مربع ممتنع است» یعنی «دایره مربع ممکن نیست» و اینجا طبق دشواره «مطلق سلب» برای هر قضیه سلبی بالاخره باید **متعلق** ایجابی در خارج جست. پس متعلق نهایی هر قضیه صادقی که درباره هر نوع عدمی باشد بالاخره به نوعی وجود خواهد بود نه عدم. پس «مطلق سلب» بالاخره از طریق متعلق خارجی به مقابل خود که «مطلق ایجاب» است^۵ یعنی «مطلق ایجاب» ای که معنایی اعم از ایجاب در هل مرکب ایجابی (وجود رابطی) و ایجاب در هل بسیط ایجابی است (وجود محمولی) - باز خواهد گشت.

۲-۳- عدم محمولی و وجود محمولی

گاه اندیشمندان مسلمان و حتی اندیشمندان غربی (Hancock, p. 185)، در مورد هل بسیط سلبی و عدم محمولی تعبیر معدوم مطلق به کار می‌برند. بر خلاف اندیشمندان مسلمان، در غرب برخی در شناخت‌پذیری این عدم خدشه وارد کرده‌اند: وجود و بنابراین، عدم نیز، محمول نیست. بنابراین، به صورت موضوع^۵ محمولی نمی‌توان از معدوم خبر داد. (رک: بارنز، ۱۳۸۶، صص ۸۶-۹۶؛ فلاحی، ۱۳۸۸، صص ۵۳-۶۸) پس مثلاً نمی‌توان گفت «پادشاه کنونی فرانسه معدوم است». گاه چنین دیدگاهی بر آن است که گویا به هیچ نحوی، یعنی حتی به صورتی غیر موضوع^۶ محمولی نیز، نمی‌توان از معدوم خبر داد. (رک: سینزبری، ۱۳۹۰، ص ۶۷) پس وجود مقابل چنین عدمی، مثلاً در «انسان موجود است»، «وجود محمولی» است. (رک: اسدی، ۱۳۹۴، ج، صص ۱۴-۱)

۲-۴- مطلق معدوم‌های ممتنع و مطلق موجودهای ممکن

از برخی عبارات علامه طباطبایی برمی‌آید گویا به ممتنع‌های بالذات نیز علم نداریم: «الممتنع بالذات هـ لا حقيقة عينية له حتى يتعلق به علم». (طباطبایی، ۱۴۲۴، الف، ص ۸۵؛ رک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، صص ۸۷° ۸۳ و صص ۱۵۹° ۱۵۸؛ صمدی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۵۶؛ آشتیانی^۴، ۱۳۸۰، صص ۳۴۲° ۳۴۱) وجود مقابل چنین عدمی «مطلق موجودهای ممکن» است که معدوم‌های ممکن مانند سی‌مرغ را نیز دربرمی‌گیرد.

این «مطلق موجودهای ممکن» نیز مانند «مطلق وجود در خارج» نوعی «وجود لابشرط مقسمی» است با این تفاوت که در معنای «مطلق وجود در خارج» دیگر وجود ممکن معدوم وارد نشده است و تنها به موجودهای محقق بسنده شده است، ولی اینجا در معنای «مطلق موجودهای ممکن» وجود ممکن معدوم نیز وارد شده است. پس با معنای عام‌تری از «وجود لابشرط مقسمی» سروکار داریم. با در نظر گرفتن این تفاوت، هر آنچه پیش‌تر درباره آن معنای خاص‌تر «وجود لابشرط مقسمی» گفتیم اینجا درباره این معنای عام‌تر «وجود لابشرط مقسمی» نیز می‌توانیم بگوییم.

۲-۵- معدوم‌های آینده و گذشته و موجودهای حاضر

به اعتقاد برخی گاه معدوم‌های آینده متعلق برخی از خبرها و علم‌ها، صادق یا کاذب، نیستند. برخی شارحان ارسطو استدلال «نبرد دریایی» معروف را این‌گونه می‌فهمند که او برخی از جملات علی‌القاعده خبری پیرامون آینده را نه صادق می‌داند و نه کاذب؛ همانطور که گویا صریح عبارات وی نیز، در فصل نهم^۵ در پیرامون گزارش، همین را می‌گوید. اصل مشکل در مورد گذشته و آینده را از طریق دشواره حیث التفاتی راحت‌تر می‌توان روشن ساخت: چون علم همیشه درباره چیزی است، در علم به گذشته و آینده که متعلق معرفت وجود ندارد- مثلاً در «قیامت خواهد آمد»- علم چگونه می‌تواند مضاف به عدم باشد؟

در جهان اسلام راه حل رایج توسط ابن‌سینا و تابعان وی می‌گوید معلوم و متعلق اضافه، تنها صورت ذهنی چنین معدوماتی است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۵) پس خود گذشته و آینده معدوم متعلق علم و مقصود فلسفه نیست. بنابراین، معلوم وجود مقابل چنین عدمی است که همان «موجودهای زمان حاضر» است.

۲-۶- عدم ذهن و وجود ذهن

طوسی^{۱۰۱} و پیروان و شارحان او- می‌گویند: «للعقل... ان يتصور... عدم نفسه.» (حلی، ۱۴۲۵، صص ۱۰۱ و ۹۹) در اینجا تنها ادعا می‌شود ذهن و عقل ما می‌تواند به عدم خود بیندیشد و توضیح بیش‌تری وجود ندارد. در واقع در نگاه نخست اشکالی ندارد که چنین باشد، ولی در غرب برخی در این خدشه کرده‌اند، مثلاً: از گوته نقل شده است: «یک موجود اندیشنده مطلقاً محال است بتواند به عدم خود و به پایان اندیشه و زندگی خود بیندیشد.» (Edwards, 1972, p 416) فروید نیز می‌گوید: «ه محال است بتوانیم مرگ خود را تصور کنیم و هرگاه می‌کوشیم چنین کنیم می‌توانیم ادراک کنیم که ما در واقع هنوز به عنوان ناظر حاضریم.» (Freud, 1976, 3081; see also: Smullyan, 2003, pp 15° 16; Unamuno, 1954, 31; van den Haag, 1986, pp 258° 9; Sherwin, 2000, pp 36, 40, 54; Bauman, 1992 p 14; Corduan, 1994, 49; Waterhouse, 1947, p 166; Greg, 1878, pp 115° 9; Shaw, 1969, p 30; Stannard, 1977, pp 14° 5; Bhattacharya, 1965, p 32; etc.) آنچه مقابل این عدم است همان «وجود ذهن» یا خود «مدرک» است. البته، چنانکه خواهیم دید، بر خلاف بسیاری از موجودهای مضاف در فلسفه اهمیت بسزایی دارد.

۲-۷- معدوم در خارج و ذهن و موجود اعم از خارجی و ذهنی

معدوم مطلق رایج در فلسفه اسلامی که همان معدوم در خارج و ذهن است خود تقریرهای ضعیف و قوی مختلفی داشته است. جمع‌بندی و تلفیق قوی‌ترین تعریف آن چنین است: آنچه در هیچ زمانی نه در خارج موجود بوده است نه در هیچ ذهنی (بلکه ممتنع‌التصور است)؛ در ذهن هم نه به نحو حسی نه خیالی نه کلی، نه اجمالی و نه تفصیلی موجود نیست. برخی حتی قید کرده‌اند معدوم مطلق نه تنها در خارج و در ذهن، بلکه در هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود به هیچ نحو ثبوتی ندارد، حتی در ذهن و علم مجردات نیز موجود نیست. اگر در این‌جا بگوییم حتی مفهوم معدوم مطلق هم در ذهن نباشد ظاهراً باز تعریفی قوی‌تر از معدوم مطلق به‌دست می‌آید. (اسدی، ۱۳۹۲، صص ۱۰-۱۲؛ اسدی، ۱۳۹۳، صص ۳-۴؛ اسدی، ۱۳۹۳، ج، صص ۹-۷)

اینک آنچه مقابل این عدم است «موجود اعم از خارجی و ذهنی» است. گرچه در اینجا مفهوم مورد بحث صرفاً با عنوانی چون خود «مفهوم معدوم مطلق» در ذهن دست‌کم یکی از موجودهای ذی‌شعور برجا بوده باشد.

۲-۸- ناثبوت مطلق و ثبوت اعم از وجود

این تعریف عدم به تلویح از برخی سخنان معتزله و راسل به دست می‌آید و ظاهراً به تصریح مورد توجه اندیشمندان مسلمان نبوده است. در مورد متعلق معرفت راسل گاه being را اعم از existence دانسته است (Russell, 1903, pp. 44° 45, 50, 72 & 455° 456)، همان‌طور که نزد معتزله شیئیت و ثبوت اعم از وجود است. (رک: اسدی، ۱۳۹۳، صص ۲۹-۲۷) پس در اینجا بحث «ناثبوت مطلق شناخت‌ناپذیر است» پیش می‌آید و بنابراین، از نظر چنین اندیشمندانی آنچه در فلسفه (و دیگر دانش‌ها) شناخت‌پذیر است، مقابل این ناثبوت است که همان «ثبوت اعم از وجود» است.

۲-۹- عدم مطلق مقابل عدم مضاف و وجود مطلق مقابل وجود مضاف

همچنین، فخر رازی گاهی عدم مطلق که در برابر عدم‌مضاف است، را ناشناختنی می‌داند: ما برای فهم «عدم» نخست معنای وجود را می‌فهمیم و بعد با افزودن «لا» به اول آن به فهم «عدم» می‌رسیم. این «عدم» نیز در واقع «عدم مطلق» نیست. چون، حاصل «لا» بی است که به وجود مطلق افزوده و اضافه شده است: عدم = لا وجود. بدین‌سان؛ «عدم مطلق» واقعی که به هیچ نحو مضاف نباشد، شناخت/خبرناپذیر است. (رازی، ۱۴۱۳؛ ص ۱۴۹؛ بسنجید با: رازی، ۱۴۱۱، ص ۱۴؛ رازی، ۱۳۸۴، صص ۱۵۹ و ۲۰۶؛ صدرا، ۱۴۲۵، صص ۳۳۷ و ۳۵۳؛ کمپانی، بی‌تا، ص ۷۲۲؛ مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵، تعلیقه ۳۳) آنچه مقابل این عدم مطلق یا ظاهراً همان «عدم لابشرط قسمی» است «وجود مطلق مقابل وجود مضاف»، یا همان «وجود لابشرط قسمی»، است: وجودی که به موجودی خاص اضافه نمی‌شود و در مقابل وجودی است که به ماهیتی خاص اضافه می‌شود. (یعنی مقابل «وجود بشرط شیء»)

۲-۱۰- «جمع عدم مطلق مقابل عدم مضاف با معدوم در ذهن» و «وجودی اعم از وجود مطلق**مقابل وجود مضاف و وجود ذهنی آن»**

بخاری با جمع تعریف ابن‌سینا و کاتبی به تعریفی بازسازی شده از معنای عدم مطلق شناخت‌ناپذیر می‌رسد: عدم مطلق واقعی که در عین حال در برابر عدم مضاف هم قرار دارد، آن است که در ذهن هم وجود نداشته باشد. (بخاری، ۱۳۵۳، صص ۶۸° ۶۷) آنچه مقابل این عدم است «وجودی اعم از وجود مطلق مقابل وجود مضاف و وجود ذهنی آن» است: یا در خارج وجودی باشد که در برابر وجود مضاف قرار داشته باشد و یا در ظرف ذهن چنین وجودی باشد.

۲-۱۱- هیچی مطلق و وجود دست‌کم یک چیز

گاه اندیشمندان مسلمان، همچون متفکران فلسفه غرب (Cocker; 1882, pp 134° 135; Peters, 2006, p 19; Saisset, 1863, p 48; Wolenski, 1996, p 117) معدوم خبرناپذیر را معدوم مطلق

به این معنا می‌دانند که هیچ چیزی وجود نداشته باشد: «به تعبیر صدرالمآلهین عدم و نیستی مطلق مساوی با رفع همه مراتب هستی است؛» (ربانی، ۱۳۷۴، صص ۱۵۹ و ۱۵۸؛ رک: شیروانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱) بدین سان «مفهوم عدم بی‌تردید مفهومی اعتباری است و... برای آن مصداق فرض می‌شود. پس گاه به قید اطلاق لحاظ می‌شود و در این صورت فرض مصداق برای آن با نفی مطلق وجود شدنی است و حال آنکه این محال است.» (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵، تعلیقه ۴۸)

آنچه مقابل این عدم است «وجود دست کم یک چیز» است: دست کم یک چیز در خارج (اعم از ذهن و خارج) وجود داشته باشد.

۲-۱۲- «تلفیق معدوم مطلق با هیچی مطلق» و «وجودی اعم از وجود دست کم یک چیز و وجود ذهنی»

ربانی گلپایگانی گاه گویا به تلفیق معدوم مطلق رایج و هیچی مطلق دست زده است: مقصود از معدوم مطلق، ذات و ماهیتی فرضی است که از هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود برخوردار نیست، نه وجود ذهنی دارد و نه وجود خارجی، نه بالقوه و نه بالفعل و به تعبیر صدرالمآلهین عدم و نیستی مطلق مساوی با رفع همه مراتب هستی است. (ربانی، ۱۳۷۴، صص ۱۶۱ و ۱۶۰)

مقابل این عدم «وجودی اعم از وجود دست کم یک چیز و وجود ذهنی» است: دست کم یک چیز در خارج (اعم از ذهن و خارج) وجود داشته باشد، به گونه‌ای که این موجود شاید^۱ صورتی حاکی هم در ذهن داشته باشد.

توجه شود که اگر هیچی مطلق برقرار می‌شد «موجود اعم از خارجی و ذهنی»، مقابل «معدوم مطلق»، نیز منتفی می‌شد، ولی اگر «معدوم مطلق» رایج برقرار شود «وجود دست کم یک چیز» منتفی نیست؛ چون، شاید چیزی در خارج نباشد و به ذهن کسی هم خطور نکند که آن در خارج نیست و بنابراین، «معدوم مطلق» باشد و با این همه دست کم یک چیز دیگری موجود باشد؛ بدین سان اگر «هیچی مطلق» برقرار نمی‌شد^۲ که برقرار نیز نشده است- «وجود دست کم یک چیز» برقرار می‌شد^۳ که برقرار هم شده است^۴ و با همین «وجود دست کم یک چیز» «موجود اعم از خارجی و ذهنی» نیز برقرار می‌شد^۵ که شده است. پس «وجودی اعم از وجود دست کم یک چیز و وجود ذهنی» قدرتی بیش از «وجود دست کم یک چیز» ندارد؛ چنان که «تلفیق معدوم در ذهن و خارج با هیچی مطلق» نیز قدرتی بیش از «هیچی مطلق» ندارد،^۶ مگر این که هیچی مطلق فرض شود، ولی دیگر خود همین فرض منحل «فرض هیچی مطلق» دانسته نشود.

۲-۱۳- لیس مطلق و شیء اعم از واجب، ممکن و ممتنع

کاتبی در معمای کاتبی به این مسأله می‌پردازد که «لیس مطلق» که عدم مطلق به معنایی جدید است، حکم/ خبرناپذیر است: «الخارج عن التَّقْيِضِ الَّذِي يَعْبَرُ عَنْهُ بَأَنَّهُ لَيْسَ بِمَمْكُنٍ عَامٍّ لَيْسَ بِشَيْءٍ اصْلًا، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْمَلَ عَلَيْهِ شَيْءٌ...» (کاتبی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۴) پس منظور همان «لاممکن به امکان‌عام» است که نقیض امکان‌عام وجودی و عدمی، یعنی نقیض هر دو است و در واقع «چیزی که ممکن‌عام به این معنا نباشد، نه واجب و نه ممتنع و نه ممکن به امکان‌خاص است و چنین امری... خارج از دو طرف نقیض می‌باشد و مستحیل است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۳° ۱۷۰) پس لیس مطلق یعنی آنچه که واجب، ممتنع و ممکن نیست.

مقابل این عدم پارادوکسیکال «شیء اعم از واجب، ممکن و ممتنع» است: هر یک از واجب و ممکن و ممتنع از آن جهت که شناخت‌پذیرند این معنای اعم شیء بدان‌ها صدق می‌کند. گفتنی است کسی چون ایجی موضوع کلام را عبارت می‌داند از: «معلوم از آن جهت که اثبات عقاید دینی بدان تعلق می‌گیرد» تا با این قید مباحث عدم را نیز در کلام بگنجانند. (رک: اسدی، ۱۳۹۳ الف، صص ۳۳-۳۲ و ۷۱) به نظر ما نیازی نیست که امری معرفت‌شناختی، یعنی «معلوم»، موضوع قرار گیرد. موضوع واقعی چیزی است که مدلول این «معلوم» است. پس بهتر است بگویند موضوع کلام وجود و یا عدم است. (اعم از وجود و عدم امکانی و ضروری: واجب، ممکن و ممتنع) این معنای عامی که ما برای وجود تشریح کردیم برای این مقصود بسنده است. پس بازسازی سخن ایجی چنین می‌شود: موضوع کلام «شیء اعم از واجب، ممکن و ممتنع» است از آن جهت که اثبات عقائد دینی بدان تعلق می‌گیرد.^۹

۲-۱۴- «آن چه نه بالفعل است و نه بالقوه» و «وجود اعم از بالفعل و بالقوه»

ارسطو گاه علم به برخی معدوم‌ها را اینطور بیان می‌کند: «... می‌گویند «ناموجودها» اندیشیدنی یا آرزو کردنی‌اند... این از آن‌رو است که هرچند آن‌ها بالفعل «موجود نیستند» یک زمان بالفعل وجود خواهند داشت...» (ارسطو، ۱۳۶۶، 1047b1 1047a32, 9.3, Met.) اگر چنین سخنی ملاک قرار گیرد، معدوم مطلق به معنای نداشتن وجود بالفعل و بالقوه شناخت‌ناپذیر است. پس متعلق اندیشه تنها وجودهای بالفعل و بالقوه است. اکنون با عکس نقیض این مطلب می‌توان گفت: آن چه وجود بالفعل و وجود بالقوه ندارد، نااندیشیدنی است. معمولاً معدوم مطلق در غرب این‌گونه تفسیر می‌شود که وجود بالفعل و وجود بالقوه نداشته باشد. (Maurer, 1990, p 376; Maurer, 1999, pp 222° 223; Congressus Scotisticus internationalis, 1950, p 464)

اینجا مقابل این عدم «وجود اعم از بالفعل و بالقوه» است.

۲-۱۵- ناواقعی مطلق و واقعی مطلق

ارسطو گاه می‌گوید این که «قطر با پهلو هم‌اندازه/ متناسب است» ناشناختنی است و متعلق گزاره صادق - و به تعبیری متعلق موصوف به صدق/ کذب صادق - قرار نمی‌گیرد. (ارسطو، ۱۳۷۸، *An. Post.*, 1.2, 71b26) از اینجا برمی‌آید که وجود مقابل این عدم، یعنی هر چه متعلق گزاره‌های صادق، چه ایجابی و چه سلبی باشد. پس عدم یعنی نقیض آن، یعنی آنچه از دایره این واقعیت‌ها بیرون است. به عبارتی، یعنی هر چه متعلق گزاره‌های کاذب، چه ایجابی و چه سلبی، باشد.^{۱۰} ما بدان «ناواقعی مطلق» نام می‌نهیم. پس مقابل این عدم «واقعی مطلق» است.

۲-۱۶- ممتنع مطلق و واقعی ممکن مطلق

اکنون اگر در شرح ارسطو بحث خود را از بالفعل متعلق شناخت بودن به شناخت پذیر بودن و از بالفعل متعلق جهل بودن به شناخت‌ناپذیر بودن، منعطف کنیم به دست می‌آید که هر چه ممکن بدین معنا است که یک وضع امر است^{۱۱} یعنی متعلق هل‌های بسیط و مرکب ممکن، هر دو، است^{۱۲} می‌تواند متعلق علم باشد. گرچه بالفعل موجود نباشد و عدم شناخت‌ناپذیر مقابل این ممکن‌ها و وضع‌های امور نیز عدم ممتنع خواهد بود نه هر عدم و ناواقعی‌ای. ما به این عدم «ممتنع مطلق» می‌گوییم. مقابل این عدم نیز «واقعی ممکن مطلق» است.

در جای خود گفته‌ایم که همین «واقعی ممکن مطلق» (نفس‌الامر) از «وجود لابشرط مقسمی» نیز سزاوارتر است که موضوع فلسفه باشد. چون، مثال نقض یادشده (الف)، «جمع نقیضان محال است»، اینجا دیگر وارد نیست. (اسدی، ۱۳۹۳ الف، صص ۵۸-۵۲) با این همه، به دلایلی که در بخش پایانی بدان خواهیم پرداخت همین معنای وجود نیز نمی‌تواند موضوع اصلی فلسفه باشد.

۲-۱۷- ناواقعی مطلق قوی و واقعی مطلق قوی

به بیانی کلی‌تر، هرکس طبق مبنای خود، متعلق گزاره‌های صادق را هرچه بداند به همان معنای صدق‌ساز و واقعیتی که برای آن قائل می‌شود بدان وجود قائل شده است. پس چه‌بسا برخی ارسطویان در مواردی چون نظریه جهان‌های ممتنع و گزاره‌هایی چون (ه) «دایره مربع دایره است» بگویند شما در اینجا طبق مبنای خود واقعیت و صدق‌سازی برای امثال (ه) قائل می‌شوید و بنابراین، به معنایی عام‌تر آن را موجود می‌دانید. پس در اینجا نیز از عدم سخن نگفته‌اید. چون عدم ناشناختنی در اینجا عدمی می‌شود که مقابل آن صدق‌ساز و وجود به معنای عام‌تری است که برای آن قائل شده‌اید. بگذارید به این عدم «ناواقعی مطلق قوی» بگوییم؛ بدین‌سان در اینجا مقابل این عدم هم «واقعی مطلق قوی» خواهد بود که جهان‌های ممتنع و عدمستان مفروض در قضایای لابتی را نیز در بر می‌گیرد.

در جای خود نشان داده‌ایم که بر خلاف دیدگاه‌های رایج همین معنای «واقعی مطلق قوی» است که می‌تواند موضوع کلام واقع شود. چون، در برخی کلام‌های اسلامی با تجویز روش‌های جدلی و اقناعی ممکن است به نتایجی^۵ مثل (و) «خدا فاقد اراده ذاتی است»- رسید که هیچ مطابقی در معنای عام وجود و نفس‌الامر، یعنی در «واقعی ممکن مطلق» ندارد و با این‌همه آن از چندین جهت می‌تواند کلامی به‌شمار آید: شخص چنین نتیجه‌ای را معقول می‌یابد؛ خود و مخاطب کلامی خود را اقناع می‌کند؛ از دین دفاع می‌کند و هـ (اسدی، ۱۳۹۳ الف، صص ۷۴-۷۱)

توجه شود برای این‌که موضوع کلام را «واقعی مطلق قوی» بدانیم لزومی ندارد (هم‌چون اندکی از اندیشمندان غربی) برای جهان‌های ممتنع نوعی وجود قائل شویم، بلکه (می‌توانیم «واقعی مطلق قوی» را مثل تقریباً همهٔ انسان‌ها در واقع معدوم محض بدانیم و در عین حال) تنها کافی است به این نکته توجه داشته باشیم که متعلق قضیه‌ای چون (و) بخاطر ممتنع بودن در «واقعی ممکن مطلق» وجودی ندارد، ولی می‌توان به نوعی فرض کرد که در «واقعی مطلق قوی» وجودی دارد.

۲-۱۸- قوی‌ترین معنای عدم و عام‌ترین معنای وجود

اکنون به قوی‌ترین معنا در این مورد نیز اشاره‌ای می‌کنیم. با معنای قوی‌ای که برای موجود و ناموجود برشمردیم روشن شد که تنها واقعیت و وجود و صدق‌ساز است که متعلق علم و موصوف به صدق/ کذب صادق است و هر آنچه بهره‌ای از واقعیت نداشته باشد، ناواقعی و عدم مطلق باشد و تنها کذب‌ساز داشته باشد فقط متعلق جهل و موصوف به صدق/ کذب کاذب است. اکنون می‌توانیم بگوییم: (ط) «آنچه نه واقعی و موجود و صدق‌ساز است و نه ناواقعی و ناموجود و کذب‌ساز،» متعلق هیچ گزارهٔ صادق یا کاذبی نیست. علم/ جهل‌ناپذیر است.»^{۱۱} موضوع (ط)، یعنی «آنچه نه واقعی و موجود و صدق‌ساز است و نه ناواقعی و ناموجود و کذب‌ساز»، را «قوی‌ترین معنای عدم» در نظر می‌گیریم و مقابل این عدم را «عام‌ترین معنای وجود»: آنچه یا واقعی و موجود و صدق‌ساز است و یا ناواقعی و ناموجود و کذب‌ساز. اگر هم‌چون اندکی از اندیشمندان در فلسفه از کذب‌ساز نیز بحث کنیم، در این صورت همین «عام‌ترین معنای وجود» از «واقعی ممکن مطلق» (نفس‌الامر) نیز سزاوارتر است به این‌که موضوع فلسفه باشد.

۳- سنجش معانی گوناگون وجود و رسیدن به مقصود اصلی فلسفه

اکنون به‌وسیلهٔ تحلیل و سنجش معانی گوناگون به دست آمده از وجود می‌توان به این پرداخت که وجودی که مقصود اصلی فلسفه است کدام یک از این معانی است. به عبارتی، هدف فلسفه رسیدن به واقع است و پرهیز از واقعی دانستن امور پنداری و معدوم. بدین منظور نخست باید دانست که عدم چیست و چه انواع و اقسامی دارد تا سپس بتوان از آن‌ها پرهیخت و بدین وسیله به وجودی که هیچ‌گونه شائبهٔ عدم در آن نیست، راه پیدا کرد، مثلاً: «عام‌ترین معنای وجود»^۵ گرچه، همانطور که گفتیم،

می‌تواند موضوع فلسفه را نزد اندکی از اندیشمندان تبیین کند^۵ بخاطر آمیختگی با عدم آشکارا به هیچ طریقی نمی‌تواند مقصود اصلی فیلسوف حقیقت‌جو باشد. البته آمیختگی عدم با وجود گاه از دیده پنهان می‌ماند و ممکن است شخص تا مدت‌ها گمان برد که با وجود واقعی سروکار داشته است، ولی سپس پنداری بودن بخشی از مفهوم مورد نظرش بر وی آشکار گردد، مثلاً: کسی که هم‌چون برخی از معتزله به ثبوت اعم از وجود باور دارد، دچار چنین خطایی شده است.

بدین‌سان، کسی که شناخت‌ناپذیر را همان لیس مطلق می‌داند، ممکن است بگوید چون همه اقسام «شیء اعم از واجب، ممکن و ممتنع»، یعنی حتی ممتنع نیز به نحوی از انحاء شناخت‌پذیر هستند و فیلسوف نیز در پی شناخت است. پس آنچه مقصود فلسفه است همین «شیء اعم از واجب، ممکن و ممتنع» است؛ (چنانکه، همانطور که گفته شد موضوع کلام نزد ایجی به نوعی همین «شیء اعم» بود). چنین کسانی ممکن است برای اثبات ادعای خود به کسانی اشاره کنند که در طول تاریخ ممتنع را شناخت‌ناپذیر دانسته‌اند. آشکارا شناخت‌ناپذیری ممتنع امر باطلی است. چون، مثلاً می‌دانیم (الف) «جمع نقیضان محال است.» پس این‌جا به ممتنعی چون جمع نقیضان علم داریم^۶ گرچه علمی سلبی. به نظر ما این نقد وارد است و بسیاری از کسانی که در طول تاریخ ادعای شناخت‌ناپذیری معدوم‌هایی چون ممتنع، عدم محمولی و ... را پیش کشیده‌اند به معنای نادرست کلمه چنین ادعایی کرده‌اند.

ولی باید توجه داشت که از جهتی دیگر چنین معدوم‌هایی متعلق علم نیستند و ما در سرتاسر این نوشتار خواهیم کوشید به همین معنای درست کلمه رفته‌رفته عدم‌های شناخت‌ناپذیر را از قلمروی فلسفه خارج‌سازیم تا به هستی ناب مطلوب فلسفه دست یابیم. مثلاً: در مورد همین ممتنع می‌دانیم که آن‌ها جز مفهومی که در ذهن دارند به هیچ نحو در خارج تحقق ندارند. پس نمی‌توانند مستقیماً متعلق حیث‌التفاتی و اضافه علم قرار گیرند تا سپس به آن‌ها شناخت تعلق گیرد. در اینجا ممکن است برخی «واقعی مطلق قوی» را به میان آورند و جهان‌های ممتنع و عدمستان‌های مفروض در قضایای لابتی را طرح افکنند. پس مثلاً ممکن است بگویند هنگامی که به (الف) علم داریم، این بدان معنا است که در عدمستانی مفروض جمع نقیضان را فرض می‌کنیم و سپس در همان عدمستان حکم به امتناع آن می‌کنیم. پس وجود و نفس‌الامری که مقصود فلسفه است تا این اندازه می‌تواند گسترش یابد، ولی اگر نیک بنگریم، هنگامی که می‌گوییم (الف)، آن را در همین جهان خارج محال می‌دانیم نه در ظرف فرضی آن‌چنانی ذهنی. پس این معنای عام وجود، یعنی «واقعی مطلق قوی»، نمی‌تواند مقصود فلسفه بوده باشد. (گرچه، همانطور که گفتیم، می‌تواند موضوع کلام را تبیین کند.) از سوی دیگر، همین فرض کردن بالاخره خود در همان ظرف فرض که ظرف وجود ذهنی است رخ می‌دهد. پس این معنای وجود اگر قابل دفاع باشد باید به نوعی به همان معنای عام «وجود اعم از ذهنی و خارجی» برگردد، ولی باز اشکال این است که وجود ذهنی نه تنها امری ممکن است، بلکه امری محقق است. اکنون موضوع قضیه ممتنعی چون (الف) نیز اگر واقعاً بتواند فرض گردد، در آن صورت نه تنها به امری ممکن بلکه به امری محقق در

ظرف ذهن تبدیل شده است. پس دیگر نمی‌توان در مورد (الف) امتناع را بر موضوع حمل کرد. پس متعلق قضیه‌ای چون (الف) باید به یکی از معانی دیگر وجود برگردد. مثلاً «واقعی ممکن مطلق» می‌تواند صدق چنین قضایایی را برآورده سازد.

همان‌طور که مشاهده می‌شود گاه پی‌بردن به آمیختگی عدم به وجود آسان است و گاه نیازمند ژرف‌اندیشی است. ممکن است تا همین اندازه‌ای که بحث شده است، برخی گمان کنند تنگ‌تر کردن دایره وجود با موفقیت‌چندانی همراه نبوده است. مثلاً: از آنجا که ثبوت معتزلی به نوعی حتی در عصر حاضر نیز طرفدارانی دارد^۵ که علی‌القاعده برای ادعای خود دلیل دارند^۶، شاید برخی در همان ثبوت اعم از وجود باز ایستند یا باز از آنجا که جهان‌های ممتنع امروزه از سوی برخی به جد مطرح است، شاید برخی همان «واقعی مطلق قوی» را قابل دفاع ببینند. روشن است که این نوشتار کوتاه نمی‌تواند به تفصیل به نقد همه ادله مخالفان بپردازد و در نهایت ادعای خود را با ادله کافی‌ای اثبات کند که آن‌ها را نیز کاملاً اقناع نماید.

از این‌رو، این نوشتار بیش‌تر به آن حس شهودی واقع‌گرویی تکیه می‌کند که تقریباً در همه انسان‌ها وجود دارد و باعث می‌شود شهوداً چندان به اموری چون «قوی‌ترین معنای وجود»، «ثبوت اعم از وجود» و همتامیل نباشند. البته این حس شهودی در افراد مختلف دارای درجه‌های مختلفی است و بنابراین، کسانی که با شدت بیش‌تری به این حس شهودی^۷ و به نوعی به اصل اقتصاد که می‌گوید: در تبیین امور فرض‌های غیر ضروری را کنار نهدید و در صورت عدم نیاز مبرم وجود چیزی را مسلم فرض نکنید^۸ پایبند باشند، رفته‌رفته کم‌تر می‌شود. برای آسان شدن فهم ادامه نوشتار می‌توان اینگونه به هدف اصلی آن بیش‌تر نزدیک شد و بدان پی‌برد که: کسی که بیش‌ترین پایبندی را^۹ گرچه احتمالاً به نحوی افراطی^{۱۰} به این حس شهودی داشته باشد تا کجا می‌تواند دایره وجود حقیقی را تنگ‌تر نماید؟ پس اینک بگذارید به پالودگی وجود از سایر اعدام بپردازیم.

عدم در «واقعی ممکن مطلق» اینگونه راه یافته است که برخی از قضایای صادق سلبی‌اند. در «مطلق سلب» دریافته شد که سلب مستقیماً دال بر هیچ امر خارجی نیست؛ وگرنه بحث واقع سلبی پیش می‌آید یا در تعبیری مشابه دیدیم مطلق عدم خارجی شناخت‌ناپذیر است. این ادعا در معنای درست آن یعنی آنچه متعلق شناخت است سرانجام باید «مطلق وجود در خارج» بوده باشد. به نظر می‌رسد در اینجا بحث واقع سلبی مشکل را بهتر روشن می‌سازد: واقع‌های سلبی بالاخره باید به واقع‌های ایجابی برگردند. پس باید بخش سلبی «واقعی ممکن مطلق» را به بخش ایجابی آن ارجاع داد و مقصود اصلی فلسفه را «واقعی ممکن مطلق ایجابی» دانست.

برای فهمیدن اینکه چگونه بخشی از «مطلق موجودهای ممکن» (فعالاً نه «واقعی ممکن مطلق») به عدم آمیخته شده است، می‌توان آن را با آنچه درباره «شیء اعم از واجب، ممکن و ممتنع» گفته شد سنجید، یعنی همان‌طور که ممتنع مستقیماً به هیچ موجود خارجی‌ای اشاره نمی‌کند، ممکن معدوم^{۱۱} مانند

سی مرغ^۵ نیز به هیچ موجود خارجی‌ای اشاره نمی‌کند. پس دربارهٔ سی مرغ مثلاً تا جایی می‌توان سخن گفت که در ذهن وجود دارد یا همانطور که واقعیت‌های سلبی باید به واقعیت‌های ایجابی بازگردند، اینجا نیز در نهایت وجودهای امکانی محض باید به نوعی احکام همان موجودهای خارجی بوده باشند^۶ گرچه ما اکنون به درستی ندانیم چگونه باید امکان محض را به وجود برگرداند. چون، همان حس شهودی یادشده به ما می‌گوید: مثلاً نظریهٔ جهان‌های ممکن خود نوعی ثبوت معتزلی است و بنابراین، آن حس واقع‌گرویی از چنین امکان‌هایی گریزان است. پس «مطلق موجودهای ممکن» نیز بخاطر شائبهٔ آمیختگی به عدم چندان مطلوب فیلسوف راستین نخواهد بود، ولی اگر اینگونه باشد همان معنای تنگ‌تر شدهٔ «واقعی ممکن مطلق ایجابی» را نیز باز می‌توان تنگ‌تر کرد و با ارجاع جنبه‌های امکانی محض به جنبه‌های وجودی، آن را به «واقعی مطلق» برگرداند که تنها به موجودهای ممکن محقق می‌پردازد، ولی به وجودهای ممکن اعم از «محقق» و «معدوم و مقدر» نمی‌پردازد. اکنون در اینجا نیز می‌توان بحث ارجاع سلب به ایجاب را پیش کشید و به امر مطلوب‌تر «واقعی مطلق ایجابی» رسید.

ولی آیا همانطور که مایل بودیم امکان را به وجود برگردانیم آیا می‌توان از ارجاع قوه به فعل نیز سخن گفت و «وجود اعم از بالفعل و بالقوه» را نیز آمیخته به عدم دانست؟ در طول تاریخ حس شهودی برخی از اندیشمندان قوهٔ عاری از فعلیت را نیز نوعی توسع مجازی در وجود به‌شمار آورده است. آشکارا اگر بتوان قضایای مربوط به قوه را به کمک امور بالفعل توضیح داد در این صورت وجود بالقوهٔ محض نیز ساختهٔ سودمند ذهن ما بوده‌است، به این نحو که هیچ متعلق مستقیمی در خارج نداشته است. بنابراین، آن نمی‌توانسته است مقصود اصلی فلسفه بوده باشد. روشن است که در اینجا نیز هدف این نوشتار کوتاه اثبات ارجاع قوه به فعل نیست. بلکه بحث تنها این است که از آنجا که دلیل متقنی بر امتناع ارجاع قوه به فعل وجود ندارد، نمی‌توان با آن حس شهودی مخالفتی قاطع کرده و منکر ارجاع قوه به فعل شد. پس در فلسفه عجاتاً وجود بالفعل باید در اولویت پژوهش‌ها قرار گیرد و بر عهدهٔ مدعی وجود بالقوه است که به اثبات قانع‌کنندهٔ چنین توسعی در وجود بپردازد و امکان تبیین‌های بدیل برای دیدگاه خود را نیز رد نماید.

دیدیم که موجودهای گذشته و آینده نیز^۷ به‌خاطر معدوم بودن^۸ از جهت معلوم بودن و متعلق حیث التفاتی علم قرار گرفتن مورد تردید قرار گرفته است. در واقع تقریباً هیچ انسانی در این تردیدی ندارد که گذشته و آینده معدوم هستند و آنچه در خارج تحقق دارد «موجودهای زمان حاضر» است. هم‌سان با ارجاع سلب و امکان، اینجا هم می‌توان شهوداً این بحث را مطرح کرد که قضایای راجع به گذشته و آینده نیز اگر به موجودهای حال و حاضر برگردند در اولویت آن حس شهودی‌اند. البته همانطور که گفته شد معمولاً در فلسفهٔ اسلامی در حل این دشواره وجود ذهنی مطرح شده است. پس در هر صورت خود گذشته و آینده معلوم ما نیست و آنچه معلوم است وجود ذهنی و یا موجودهای خارجی زمان حال است. پس می‌توان موجودهای گذشته و آینده را نیز بخاطر آمیختگی به عدم، خارج از وجود واقعی دانست.^۹

(روشن است که اکنون موجودهای غیرزمانی مورد بحث ما نیست؛ چراکه چنین موجودهایی باید به‌وسیله وجودی که در دسترس انسان‌های عادی است اثبات گردد و در آغاز نمی‌توان تحقق آن را مسلم گرفت و به احکامش پرداخت).

پيامد چنین بحث‌هایی مثلاً در هستی‌شناسی (مغفول واقع شده) تمایز معروف حقیقیه و خارجییه این است که گرچه چنین تمایزی از نظر منطقی بسیار سودمند و ضروری است، ولی افراد مقدر در حقیقیه نیز سرانجام یا باید به نوعی به افراد محقق خارجی برگردند و یا به افراد محقق ذهنی که خارج به معنای اعم است. البته ما خود به اولی گرایش داریم. زیرا هنگامی که مثلاً گفته می‌شود به نحو حقیقیه هر انسانی ناطق است منظورمان این است که نه تنها همه افراد انسان در خارج در گذشته و حال و آینده ناطق‌اند، بلکه اگر انسان دیگری هم در ظرف خارج موجود می‌بود ناطق می‌بود. روشن است که «اگر انسان دیگری هم در ظرف خارج موجود می‌بود» درباره ذهن نیست، بلکه درباره خارج است. بر پایه آنچه گفته شد باز خود گذشته و آینده نیز باید به حال برگردد. مثلاً: برای «سقراط ناطق بود» باید به نوعی صدق‌ساز و مطالبی در حال جست؛ وگرنه بر پایه مباحث گفته شده ناچار خواهیم شد وجود را به معدومات گذشته بیالاییم. آشکارا اینجا نیز اینکه دقیقاً چگونه چنین ارجاع‌هایی را به «موجودات حاضر» باید انجام داد خود موضوع‌های پژوهش‌های مستقل است.

پس آنچه تاکنون شایسته بوده است تا در مرکز پژوهش‌های فلسفی قرار گیرد، وجود خارجی‌ای است که بالفعل است نه بالقوه، ممکن محقق است نه ممکن معدوم، در زمان حال است نه در گذشته و آینده، ایجابی است نه سلبی و البته با چنین شرایطی می‌تواند در «واقعی مطلق» متعلق هل مرکب هم باشد. اکنون با بهره‌گیری از سایر معانی وجود که به کمک معانی گوناگون عدم به دست آورده‌ایم می‌توان قیود وجود مطلوب فلسفه را بیش‌تر شناخت. بحث «موجود اعم از خارجی و ذهنی» که از رهگذر شناخت‌ناپذیری معدوم مطلق رایج به دست آمده است می‌گوید: وجود مطلوب فلسفه نمی‌تواند نه در ذهن موجود باشد و نه در خارج. وجودی نیز که در برابر هیچی مطلق است، یعنی «وجود دست‌کم یک چیز»، می‌گوید این وجود حتماً باید در خارج (به معنای اعم) موجود باشد تا پژوهش فلسفی ممکن شود. باز وجودی که در مقابل «تلفیق معدوم مطلق با هیچی مطلق» است، یعنی «وجودی اعم از وجود دست‌کم یک چیز و وجود ذهنی»، نیز تأکید همین مطلب را می‌رساند و با ضمیمه آن به این مطلب بدیهی است که اگر مدرکی وجود نداشته باشد (عدم ذهن) نه تنها فلسفه، بلکه هیچ علم دیگری هم وجود نخواهد داشت. بنابراین، این وجود حتماً باید در ذهنی مدرک هم بوده باشد تا به کمک این وجود ذهنی شناخت بتواند معطوف به متعلق خارجی مربوطه خود باشد. البته این خارج هنوز خارج به معنای اعم از ذهن و خارج است و فعلاً از اینجا وجود خارج از ذهن اثبات نمی‌گردد. پس مثلاً اگر کسی ایده‌آلیست باشد و نه تنها از بحث یادشده ادراک‌ناپذیری عدم‌ذهن دفاع کند، بلکه اصلاً بگوید در همان حالی هم که من وجود دارم وجودی خارج از ادراک من تحقق ندارد، در این صورت ما فعلاً چنین ادعایی را رد نکرده‌ایم. (بلکه

اصلاً بررسی تحقیقی چنین ادعایی از هدف این نوشتار بیرون است.) پس فیلسوف می‌تواند پژوهش خود را از همین‌که وجودی هست^۵ گرچه به وجودی ذهنی^۶ آغاز کند و سپس در اثبات وجود خارجی و وجودهای دیگر برآید. به نظر ما فیلسوف حتی اگر هم نتواند در برابر ایده‌آلیست‌ها و شکاکان به اثبات قطعی وجود خارجی بپردازد، هنوز هم مباحث هستی‌شناختی فراوانی وجود دارد که می‌توان به پژوهش درباره آن‌ها دست‌کم در مورد همان وجود ذهنی و نمودها پرداخت و بدین‌سان امکان فلسفه را تضمین کرد: مباحثی چون زمان، حرکت، قوه و فعل، ماهیت (به‌ویژه بحث کلیت آن)، نحوه وجود نسب، نحوه ارجاع «سلب به ایجاب» و «امکان به وجود» و «قوه به فعل» و «گذشته و آینده به حال»، نحوه ارتباط فاعل‌شناسا با مدرک‌های خود و ه.

اما کسانی که به شناخت‌ناپذیری «عدم محمولی» باور داشته‌اند، گرچه بسیاری از آن‌ها نیز به معنای نادرستی آن را شناخت‌ناپذیر دانسته‌اند، ولی چون بر پایه‌ی حیث التفاتی متعلق هر گزاره‌ای بالاخره باید به وجود برگردد، از این جهت این ادعا قابل بازسازی است. پس مثلاً «دایره مربع موجود نیست» از احکام وجود است؛ چنانکه دیدیم بالاخره هر واقع سلبی باید به واقع ایجابی برگردد. پس بدین معنا در هل بسیط عدم محمولی قابل شناخت نیست، بلکه تنها «وجود محمولی» قابل شناخت. البته در اینجا برخی پا را فراتر نهاده‌اند و اصلاً به رد وجود محمولی نیز پرداخته‌اند. در اینجا نیز بسیاری چنین ادعایی را به معنای غلط آن مطرح کرده‌اند و به درستی مقاله‌های فراوانی نیز در رد آن‌ها نگاشته شده است که این نوشتار را از پرداختن به رد چنین ادعایی بی‌نیاز می‌کند، (قس: اسدی، ۱۳۹۴ج) ولی معنای نسبتاً قابل دفاعی که در این میان با بازسازی و تقویت می‌توان یافت این است که مثلاً: در «زید موجود است» آنچه در خارج هست تنها زید جزئی است و افزون بر آن چیز دیگری به عنوان «موجود» بدان افزوده نشده است؛ بدین‌سان آنچه در خارج هست «وجود مضاف» است نه «وجود مطلق» و «وجود بماهو وجود»، یعنی همانطور که «عدم بماهو عدم»^۷ که در برابر «عدم مضاف» است^۸ مستقیماً شناخت‌پذیر نیست، «وجود بماهو وجود» نیز در خارج معدوم بوده و تحقیقی ندارد و بنابراین، نمی‌تواند متعلق نهایی شناخت و فلسفه باشد. به عبارتی، همانطور که در کلی طبیعی مثلاً در مورد «انسان بماهو انسان»، این بحث دشوار فلسفی مطرح است که آن در خارج چگونه موجود است، به نحو جزئی (مثلاً دیدگاه مشهور و پذیرفته‌شده آبا و ابنای ابن‌سینا) یا به نحو کلی (مثلاً دیدگاه شهوداً مطرود رجل همدانی)^۹، در مورد «وجود بماهو وجود» نیز که مفهومی کلی است و مصداق‌های فراوانی را پوشش می‌دهد این بحث پیش می‌آید که وجود نیز بالاخره باید به نحو جزئی و آبا و ابنا در خارج محقق باشد نه به نحو کلی و «وجود بماهو وجود». مثلاً اگر بگوییم «وجود بماهو وجود بالفعل است» در نهایت محکی این است که «زید/ عمرو/ این خودکار/ ه بالفعل است» نه این‌که در خارج «وجود بماهو وجود» ای تحقق دارد که بالفعل است. پس متعلق نهایی شناخت فلسفی همان موجودهای جزئی خواهد بود نه وجود بماهو وجود. بنابراین، گرچه در فلسفه ما به «وجودی اعم از وجود مطلق مقابل وجود مضاف و وجود ذهنی آن» بلکه لزوماً به

«وجود ذهنی آن» نیز^{۱۴}، نیازمندیم، ولی در نهایت این «وجود مطلق ذهنی» باید حاکی از موجودهای مضاف و جزئی خارجی باشد. پس این است مقصود اصلی فلسفه نه «وجود بماهو وجود» یا «موجود بماهو موجود» (و نه حتی «وجود لابشرط مقسمی»، بلکه «واقعی ممکن مطلق» (نفس الامر)، که اشاره کردیم که سزاوارتر است از «وجود لابشرط مقسمی» به اینکه موضوع فلسفه باشد).

۴- نتیجه‌گیری

در این نوشتار نخست با تحلیل گونه‌های مختلف عدم به معانی گوناگون وجودهای مقابل آن‌ها که در فهم موضوع فلسفه سودمندند اشاره کردیم و معانی زیر را به دست آوردیم:

- ۱) مطلق عدم در خارج (عدم لابشرط مقسمی) مطلق وجود در خارج (وجود لابشرط مقسمی)؛
- ۲) مطلق سلب (اعم از عدم محمولی و عدم رابطی) مطلق ایجاب (اعم از وجود محمولی و وجود رابطی)؛
- ۳) عدم محمولی وجود محمولی؛
- ۴) مطلق معدوم‌های ممتنع مطلق موجودهای ممکن (نوعی «وجود لابشرط مقسمی» عام‌تر)؛
- ۵) معدوم‌های آینده و گذشته موجودهای زمان حاضر؛
- ۶) عدم ذهن وجود ذهن؛
- ۷) معدوم مطلق موجود اعم از خارجی و ذهنی؛
- ۸) ثابت مطلق ثبوت اعم از وجود؛
- ۹) عدم مطلق مقابل عدم مضاف (عدم لابشرط مقسمی) وجود مطلق مقابل وجود مضاف (وجود لابشرط مقسمی)؛
- ۱۰) جمع عدم مطلق مقابل عدم مضاف با معدوم در ذهن وجودی اعم از وجود مطلق مقابل وجود مضاف و وجود ذهنی آن؛
- ۱۱) هیچی مطلق وجود دست‌کم یک چیز؛
- ۱۲) تلفیق معدوم مطلق با هیچی مطلق وجودی اعم از وجود دست‌کم یک چیز و وجود ذهنی؛
- ۱۳) لیس مطلق شیء اعم از واجب، ممکن و ممتنع؛
- ۱۴) آنچه نه بالفعل است و نه بالقوه وجود اعم از بالفعل و بالقوه؛
- ۱۵) ناواقعی مطلق واقعی مطلق؛
- ۱۶) ممتنع مطلق واقعی ممکن مطلق؛
- ۱۷) ناواقعی مطلق قوی واقعی مطلق قوی؛
- ۱۸) قوی‌ترین معنای عدم عام‌ترین معنای وجود.

سپس به وسیله تحلیل و سنجش معانی گوناگون به دست آمده از وجود به این پرداختیم که وجود ناب مطلوب در فلسفه که هیچ‌گونه شائبه عدم در آن نیست کدام است؛ بدین‌سان که از «عام‌ترین معنای وجود» آغاز کردیم و آن را از عدم پالودیم و به همین ترتیب رفته‌رفته میزان آغستگی سایر وجودها به نیستی را نشان دادیم تا سرانجام به این رسیدیم که آنچه مطلوب فلسفه است، وجود خارجی به معنای اعمی است که بالفعل است نه بالقوه، ممکن محقق است نه ممکن معدوم، در زمان حال است نه در گذشته و آینده^{۱۵}، ایجابی است نه سلبی و البته با چنین شرایطی می‌تواند در «واقعی مطلق» متعلق هل مرکب هم باشد. هم‌چنین، دیدیم چنین وجودی بخاطر خارجی به معنای اعم از ذهنی و خارجی بودن در هر صورتی می‌تواند در برابر شکاکان و حتی ایده‌آلیست‌ها امکان فلسفه را تضمین کند و مباحث بنیادی فراوانی را در کانون پژوهش‌های هستی‌شناختی قرار دهد. در پایان این را نیز نشان دادیم که با گسترش بحث آبا و ابناى ابن‌سینا به «وجود مطلق» و «وجود بماهو وجود»، متعلق نهایی شناخت فلسفی همان موجودهای جزئی خواهد بود نه «وجود بماهو وجود».

پی‌نوشت

- ۱- «با به کم‌ترین میزان آمیخته به عدم است.» علت چنین تعبیری به‌زودی در بحث موجودهای زمان حال خواهد آمد.
- ۲- به‌جز این مورد: « هـ استتباع عدم العلة عدم المعلول فی الخارج هو کونهما بما هما کذلک باطلین بحیث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلاً حتی عن هذا الوجه السلبی.» (صدرا، ۱۴۲۵، ص ۲۲۰)
- ۳- «... «غیر الموجود» يدل على سلب محمول عن موضوع أو موضوع یسلب عنه محمول ما.» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۰۱) آشکارا مقابل این معنای عدم که همان وجود رابطی است (مثلاً در «زید موجود عادلاً» (همان)) دست کم به تنهایی نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد. به‌همین خاطر بحث جداگانه‌ای بدین معنای عدم و وجود مقابلش اختصاص نداده‌ایم. با همین استدلال در مورد وجود به معنای مثلاً وجود بالذات یا مقوله یا... نیز بحث جداگانه‌ای نمی‌توان اختصاص داد.
- ۴- و نیز ظاهر برخی عبارات ابن‌سینا. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱)
- ۵- ما در «نفس‌الامر نزد ارسطو» در این مورد مفصل‌تر بحث کرده‌ایم.
- ۶- در «بررسی دیدگاه ابن‌سینا درباره‌ی حیث‌التفاتی و صدق‌خبر» در این مورد مفصل بحث کرده‌ایم.
- ۷- دیدیم گرچه معمولاً همین «وجود لا بشرط قسمی» را موضوع فلسفه دانسته‌اند، ما به دلایلی فراوان آن را نقد کرده‌ایم.
- ۸- بسنجید با: بدون آن که مدرکی وجود داشته باشد چیزی فاقد شعور (مثلاً طبق پندار رایج همان ماده) در خارج موجود نباشد. (دیدگاه معروف هارتسپهورن)
- ۹- البته در این بازسازی به‌جای «شیء اعم از واجب، ممکن و ممتنع» از «واقعی مطلق» و «واقعی ممکن مطلق» نیز می‌توان بهره برد. (رک: اسدی، ۱۳۹۳ الف، صص ۷۲-۷۱)
- ۱۰- گاه معدوم به خود کذب، یعنی وصف موصوف به کذب، اطلاق می‌شود و در مقابل آن موجود به خود صدق، یعنی وصف موصوف به صدق. (ارسطو، ۱۳۶۶، صص 1017a31-35، 5.7، Met.؛ 6.2، 1026a33-5 & 1027b18-22، ۱۳۶۶، ارسطو، رک: Met.، 5.7، 1017a31-35، صص ۹۵-۹۶) در این صورت با مبانی فلسفه و منطق دوره اسلامی معدوم به معنای کذب، هم‌چون موجود به معنای صدق، معقول ثانی منطقی است و بحث از آن منطقی است و نه فلسفی. در مورد هستی‌شناسی چنین مفاهیمی رک: اسدی، ۱۳۹۴ الف.
- ۱۱- در قیاس با سایر پارادوکس‌های عدم در اینجا (ط) به‌گونه‌ای است که درباره‌ی موضوع آن حتی اگر جمله کاذبی هم باشد باز هم تناقض‌آمیز خواهد بود. چون آن متعلق هیچ گزاره کاذبی هم نیست.

۱۲- در طول تاریخ تفلسف در اوج ژرف‌اندیشی‌ها به امور حیرت‌آوری انجامیده است. زیرا یک ویژگی بارز فلسفه اصلاً همین است که می‌توان فیلسوف را حیوان حیران نامید^۵ در برابر حیوان ناطق که به هر انسانی گفته می‌شود. یک امر حیرت‌انگیزی که خود را در اینجا می‌نمایاند این است که درست همان‌طور که گذشته و آینده معدوم است، حال نیز معدوم است زیرا اندازه زمان حال درست به اندازه «آن» است و فیلسوفان و ریاضی‌دانان با دلایل متقن و کافی اثبات کرده‌اند که «آن» دقیقاً صفر و معدوم است نه اینکه در حد صفر باشد. چون اگر غیر صفر بوده و اندازه‌ای^۶ گرچه بسیار ناچیز- داشته باشد، این اندازه را می‌توان از میان دو بخش کرد: بخش نخست گذشته و بخش دوم آینده می‌شود، درحالی‌که بحث ما تنها پیرامون زمان حال بود. در مورد این دشوارهٔ مردافکن می‌توان سال‌ها پژوهید، ولی در هر صورت به نظر ما نمی‌توان مانند فیلسوفانی چون پارمنیدس امور زمانی و متحرکات را مطلقاً معدوم دانست و تنها وجود محقق را همان وجود ثابت و نامتحرک به‌شمار آورد. زیرا امور زمانی حتی اگر واقعاً بر پایهٔ استدلال یادشده معدوم هم بوده باشند، شهوداً- دست‌کم در ذهن و نمود- موجودند. پس دلیلی بر ترجیح هیچ یک از آن دو نیست؛ بدین‌سان هم موجود خواهند بود و هم معدوم؛ نه اینکه تنها معدوم باشند! بخاطر پیچیدگی‌های فراوان به این بحث و پیامدهای آن در متن نوشتار پرداخته نمی‌شود و فرض بر این است که موجودهای زمان حال بی هیچ اشکالی موجودند. در اینجا بیش از این نمی‌توان به این موضوع اشاره کرد؛ چراکه پیامد این مسأله آن است که گویا فلسفه دیگر هستی‌شناسی نیست، بلکه نیستی‌شناسی و یا تناقض‌پژوهی است!!! (در مورد اشکال‌های فراوان بعد چهارم به معنای ثبوت گذشته و آینده در ظرف خود، ما نوشتار جداگانهٔ مفصلی فراهم کرده‌ایم.)

خوانندگان مشتاق می‌توانند این موضوع را با مباحث مطرح در منطق‌های فراسازگار (Paraconsistent Logics) بسنجند؛ با پذیرش روح منطق فراسازگار و به ویژه تناقض‌باوری، اینگونه می‌توان به بحث نگریست که اگر واقعاً تناقضی وجود دارد مصادیق آن کدامند. آیا می‌توان بحث یادشده را نیز از جملهٔ آن‌ها دانست؟!

۱۳- گرچه دیدگاه اب و ابن‌شهوداً به شدت مطرود است، ابطال مستدل آن و تقویت‌ها و بازسازی‌های محتمل آن^۷ برخلاف پندار رایج- به‌هیچ‌روی به‌آسانی شدنی نیست. بررسی این موضوع را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم.

۱۴- بخاطر این‌که «وجود مطلق» اگر- به فرض- تنها در خارج محقق باشد، ولی در ذهن مدرکی محقق نشود، در این صورت هیچ دانشی دربارهٔ آن نمی‌تواند پدید آید. زیرا ظرف دانش صرفاً ذهن مدرک است.

۱۵- بلکه به این نکتهٔ شگفت‌انگیز نیز اشاره کردیم که چون همان‌طور که گذشته و آینده معدوم است، حال نیز بخاطر «آن» بودن معدوم است، پس گویا فلسفه دیگر هستی‌شناسی نیست، بلکه نیستی‌شناسی و یا تناقض‌پژوهی است!

منابع و مآخذ

آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۸۰)، شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص‌الحکم، قم، بوستان کتاب قم.
ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۵)، الهیات شفاء، تحقیق: حسن حسن‌زادهٔ آملی، قم، بوستان کتاب قم.
ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۸ ° ۱۹۵۹)، الشفاء، المنطق، ۲ ° المقولات، القاهرة، ادارة نشر التراث العربی.

ابن مسکویه، ابوعلی و ابوحنان التوحیدی، (۱۳۷۰ ° ۱۹۵۱)، الهوامل و الشوامل، القاهرة، مطبعة لجنة التألیف و الترجمة و النشر.

اسدی، مهدی، (۱۳۹۲)، نقدی بر مقالهٔ «پارادوکس اخبار از مجهول مطلق: تحلیل مفهوم «خبر»»، منطق‌پژوهی، سال چهارم، شمارهٔ اول، صص ۱-۴۲.

اسدی، مهدی، (۱۳۹۳ الف)، تأثیر فلسفه بر عقاید کلامی اسلامی، در: *درآمدی بر تطور فلسفی فرق کلامی اسلامی و انحرافات وهابیت*، نوشته طوبی کرمانی و مقدمه مهدی اسدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، صص ۸۶-۱۱.

اسدی، مهدی، (۱۳۹۳ ب)، *ریشه‌یابی شبهه معدوم مطلق در فلسفه یونان*، منطق‌پژوهی، سال پنجم، شماره اول، صص ۳۰-۱.

اسدی، مهدی، (۱۳۹۳ ج)، *راه‌حلی به پارادوکس معدوم مطلق*، منطق‌پژوهی، سال پنجم، شماره دوم، صص ۳۰-۱.

اسدی، مهدی، (۱۳۹۳ د)، *نقدی بر واقع‌سلبی و برخی نظریه‌های ثبوت: مشکل تسلسل*، حکمت معاصر، دوره ۵، شماره چهارم، صص ۳۶-۲۵.

اسدی، مهدی، (۱۳۹۴ الف)، *اتصاف خارجی معقول ثانی منطقی: بررسی موردپژوهانه پارادوکس معدوم مطلق*، منطق‌پژوهی، سال ششم، شماره دوم.

اسدی، مهدی، (۱۳۹۴ ب)، *بررسی راه حل ویتگنشتاین به واقعیت‌سلبی*، پژوهش‌های فلسفی، شماره هفدهم.

اسدی، مهدی، (۱۳۹۴ ج)، *وجود محمولی و اشاره‌پذیری*، حکمت معاصر، دوره ۶، شماره اول، صص ۲۳-۱.

ارسطو (۱۳۷۸)؛ *ارگانون*، ترجمه‌ی: میر شمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: نگاه

ارسطو (۱۳۶۶)، *متافیزیک*، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار.

الایجی، قاضی عضدالدین، (۱۴۱۲ ° ۱۳۷۰)، *المواقف و شرح‌ها*، ج ۲، قم، منشورات الشریف الرضی.

بارنز، جانانان، (۱۳۸۶)، *برهان وجودی*، ترجمه: احمد دیانی، چاپ اول، قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.

بخاری، شمس‌الدین محمدبن مبارکشاه، (۱۳۵۳)، *شرح حکمة‌العین*، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی.

بهبهانی، علینقی‌بن احمد، (۱۳۷۷)، *عیار دانش*، تهران، بنیان.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، چاپ دوم، ج ۱/۵، قم، اسراء.

حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۵)، *هرم هستی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۴۲۹ ° ۱۳۸۷)، *النور المتجلی فی الظهور الظلی*، قم، بوستان کتاب.

حلی، حسن‌بن یوسف، (۱۴۲۵)، *کشف المراد*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

رازی، فخرالدین، (۱۴۱۳)، *الکاشف عن اصول الدلائل*، بیروت، دار الجیل.

- رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱)، *المباحث‌المشرقیة*، ج ۱، قم، بیدار.
- رازی، فخرالدین، (۱۳۸۴)، *شرح‌الاشارات و التنبیهات*، ج ۱، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- راسل، برتراند، (۱۳۴۰)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۴)، *ایضاح‌الحکمة*، ج ۱، قم، اشراق.
- سینزبری، مارک، (۱۳۹۰)، *آشنایی با فلسفه تحلیلی: فلسفه منطق*، ترجمه: محمد علی حجتی، تهران، حکمت.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۴۲۵)، *الحکمة‌المتعالیة*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمة‌المتعالیة*، ج ۴، بیروت، دار احیاء التراث.
- شیروانی، علی، (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح نهایی‌الحکمة*، ج ۱، قم، دارالفکر.
- صمدی آملی، داوود، (۱۳۸۶)، *شرح نهایی‌الحکمة*، ج ۱، قم، قائم آل محمد.
- غروی اصفهانی (الکمانی)، محمدحسین، (بی‌تا)، *الحکمة‌المتعالیة، شرح‌المنظومة*؛ تألیف: محمدکاظم المصطفوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۸۶)، *کتاب‌الحروف*، بیروت، دارالمشرق.
- فلاحی، اسدالله (۱۳۸۸)، *تحلیل قضایای خارجییه با محمول وجود*، معرفت فلسفی، سال ششم، شماره سوم (پیاپی ۲۳).
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی بن عمر، (۱۳۷۰)، *مطارحات منطقیة بین نجم‌الدین دبیران الکاتبی القزوینی و نصیرالدین الطوسی، منطق و مباحث الفاظ*، تهران، دانشگاه تهران، صص ۲۸۶ ° ۲۷۹.
- گاتلیب، آنتونی، (۱۳۸۴)، *روایمی خرد (تاریخ فلسفه)*، ترجمه: لی لا سازگار، تهران، ققنوس.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۴۰۵)؛ *تعلیقة علی نهایی‌الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- Bauman, Zygmunt, (1992), *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bhattacharya, Kalidas, (1965), *Philosophy, Logic and Language*. Allied Publishers.
- Cocker, Benjamin Franklin, (1882), *The Student's Handbook of Philosophy: Psychology*. Sheehan & Co., Publishers.
- Congressus Scotisticus Internationalis [Organization] (1st: 1950). *Scholastica Ratione Historico-Critica Instauranda* ° Acta Congressus Scholastici Internationalis, Romae Anno Sancto 1950, Celebrati Romae, Published by: Pontificium Athenaeum Antonianum.
- Corduan, Winfried, (1994), *Reasonable Faith: Basic Christian Apologetics*. Broadman & Holman Publishers

- Edwards, Paul. (1972), "My Death." In: *Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, 5:416° 19. New York: Macmillan.
- Freud, Sigmund, (1976), "Thoughts for the Times on War and Death", *The Complete Psychological Works*. W. W. Norton & Company.
- Greg, Percy, (1878), *The Devil's Advocate, Volume 2*. Trübner & Company.
- Hancock, Roger, (1967), "History of Metaphysics", In: *Encyclopedia of Philosophy* (2nd Edition), Editor in Chief: Donald M. Borchert, Macmillan Reference USA: 2006, V 6.
- Maurer, Armand Augustine, (1990), *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Publisher: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Maurer, Armand Augustine, (1999), *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Publisher: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Peters, Ted, (2006), *Anticipating Omega: Science, Faith, and Our Ultimate Future*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Priest, Graham, (2000), "Truth and Contradiction", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 50, No. 200. pp. 305° 319.
- Russell, Bertrand, (1903), *Principles of Mathematics*. Published in the Routledge Classics in 2010.
- Russell, Bertrand, (1919), "On Propositions: What They Are and How They Mean". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 2, Problems of Science and Philosophy, pp. 1° 43.
- Russell, Bertrand, (1972), *The Philosophy of Logical Atomism*. Published in the Routledge Classics in 2010.
- Saisset, Émile Edmond, (1863), *Essay on Religious Philosophy, Tr., with Analysis, Notes [&C.]*. Volume 2.
- Shaw, David M, (1969), *Philosophy in Defense of Common Sense*. Ford Oxaal.
- Sherwin, Byron L, (2000), *Jewish Ethics for the Twenty-First Century: Living in the Image of God. With a Foreword by Louis Jacobs*. Syracuse University Press.
- Smullyan, Raymond M, (2003), *Who Knows: A Study of Religious Consciousness*. Indiana University Press.
- Stannard, David E, (1977), *The Puritan Way of Death: A Study in Religion Culture, and Social Change*, Oxford University Press.
- Unamuno, Miguel de, (1954), *The Tragic Sense of Life*. Translator, J.E. Crawford Fritch. New York: Dover Publications, INC.
- Van den Haag, Ernest & John P. Conrad, (1986), *The Death Penalty: A Debate*. Springer Science+ Business Media, LLC. Second Printing.
- Waterhouse, Eric Strickland, (1947), *The Philosophical Approach to Religion*. Epworth Press.
- Wolenski, Jan, (1996), "Ways of Dealing with Non° Existence." In: *Meinong und Die Gegenstandstheorie (Meinong and the Theory of Objects)* Edited by Rudolf Haller, Rodopi.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی