

## راه‌حلی به پارادوکس معدوم مطلق

مهدی اسدی\*

### چکیده

در حل پارادوکس معدوم مطلق (معدوم در ذهن و خارج) راه‌حل‌های گوناگونی مطرح شده است؛ راه‌حلی‌هایی چون: اختلاف در مفهوم و مصداق و معادل‌های آن که رایج‌ترین پاسخ است؛ اختلاف در بتی و غیر بتی و معادل‌های آن و غیره. این نوشتار با اشاره به نقدپذیری این راه‌حل‌ها مدعی است راه‌حل درست همان شناخت‌پذیری عدم مطلق است. این راه‌حل گرچه مورد توجه شمار اندکی از اندیشمندان نیز بوده است نشان خواهیم داد راه‌حل این عده قلیل، به دلیل توجه نکردن به تعریف دقیق و قوی معدوم مطلق شناخت‌ناپذیر و خبرناپذیر رایج، همگی خدشه‌پذیر هستند. اما خود، با جمع‌بندی و تلفیق قوی‌ترین تعریف معدوم مطلق رایج در فلسفه اسلامی در طی تاریخ، در دیدگاه برگزیده به چهار طریق شناخت‌پذیری معدوم مطلق را نشان خواهیم داد؛ از طریق: الف) اصل تناقض؛ ب) عدم بماهو عدم؛ ج) سالبه به انتفای موضوع؛ د) برهان خلف.

**کلیدواژه‌ها:** پارادوکس، معدوم مطلق، تناقض، سالبه به انتفای موضوع، عدم بماهو عدم، مراتب ذهن.

### ۱. مقدمه

شناخت‌ناپذیری و خبرناپذیری معدوم مطلق (معدوم در ذهن و خارج) در جهان اسلام<sup>۱</sup> از زمان فارابی مطرح بوده است و ابن‌سینا نیز در نقد ثبوت معتزلی بدان پای فشرده است (۱۳۸۵: ۵-۴۳) و بدین سان پس از او به‌جد مورد توجه تقریباً همه اندیشمندان مسلمان

\* دکترای فلسفه اسلامی، دانشگاه تهران mahdiassadi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۲

قرار گرفته است. ولی سپس این پارادوکس مطرح شده است که همین شناخت‌ناپذیری و خبرناپذیری خود شناخت و خبری است از معدوم مطلق (برای مثال ← فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۱-۴۲) سپس در حل این پارادوکس دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است: جدای از عدم ارائه راه‌حل توسط برخی (آملی، ۱۳۷۴: ۱۷۹؛ حیدری، ۱۴۲۰: ۳۲۱-۳۲۲)، این راه‌حل‌ها عبارت‌اند از:

الف) اختلاف در مفهوم و مصداق و معادل‌های آن که رایج‌ترین پاسخ است؛ مانند اختلاف در موضوع، اعتبار، حمل شایع و حمل اولی (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۱-۴۲؛ حلی، ۱۳۳۷: ۸-۲۷؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۳۸۴؛ صدرا، ۱۴۲۵ ب، ۲۸۰، ۳۳۲-۳۳۴؛ و نیز ← همان: ۳۰۳-۳۰۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲-۸۱؛ هیدجی، ۱۴۰۴: ۱۹۷-۱۹۸؛ شعرانی، ۱۳۷۹: ۲۲-۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۲۷-۲۸؛ ۱۴۲۴: ۲۹؛ مصباح، ۱۳۸۳ الف: ۲۲۶-۲۲۸؛ مصباح، ۱۳۸۳ ب: ۳۱۵-۳۱۷؛ مصباح، ۱۳۸۴: ۴۳۰-۴۳۱؛ مصباح، ۱۴۰۵: ۵۰؛ مصباح، ۱۳۸۷: ۲۶۲؛ و ...)

ب) اختلاف در بتی و غیر بتی و معادل‌های آن (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۴-۴۶؛ صدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲-۱۲۱؛ صدرا، ۱۴۲۵ الف: ۲۳۷، ۳۶۷-۳۶۸، ۲۳۸-۲۴۰، ۳۳۲ و ۳۳۴؛ صدرا، ۱۴۲۵ ب: ۲۸۰؛ صدرا، ۱۳۸۸: ۵-۱۹۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۵۱؛ لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱-۴۸۰؛ و ...)

ج) عدم وحدت اضافه (فلاحی و ابطحی، ۱۳۸۹: ۱۰۵-۱۰۷)؛

د) پیش‌نیامدن پارادوکس (بخاری، ۱۳۵۳: ۶۷-۶۸؛ عبودیت، ۱۳۸۳: ۲۲۸)؛

ه) شناخت‌پذیری عدم مطلق.

نقد و بررسی این راه‌حل‌ها نیازمند نوشتاری حجیم است و در این‌جا ما نه‌چنین قصدی داریم و نه می‌توانیم داشته باشیم. در این‌جا صرفاً به همین بسنده می‌کنیم که در مورد راه‌حل از طریق تفکیک مثلاً مفهوم و مصداق این اشکال وارد است که مفهوم «معدوم مطلق»، همانند همه مفاهیم دیگر، شناخت‌پذیر است و محمول شناخت‌ناپذیری درباره آن نیست بلکه درباره متعلق آن است که همان معدوم مطلق است که شناخت‌ناپذیر می‌دانید. چنین نقد و نقدهای مشابهی خوشبختانه مورد توجه برخی قرار گرفته است. (برای نمونه در تفصیل نقد دیدگاه‌ها ← فیاضی، ۱۳۸۱: ۱۰۵؛ شیروانی، ۱۳۸۸: ۱۴۴؛ حیدری، ۱۴۲۰: ۳۲۱-۳۲۲؛ عشاقی، ۱۴۲۴: ۵۸؛ فلاحی و موحد ابطحی، ۱۳۸۹: ۱۰۶؛ لاهیجی، ۱۴۲۵: ۴۸۱؛ مدرس تهرانی، ۱۳۷۸: ۴۴۸-۴۴۹؛ آملی، ۱۳۷۴: ۱۷۶).<sup>۲</sup> پس در واقع تناقض در همان مرتبه مصداق وجود دارد.

به نظر ما راه حل (ه)، یعنی شناخت‌پذیری عدم مطلق، همان راه حل درست است؛ این راه حل شمار اندکی از اندیشمندان و دیدگاه برگزیده است. با این تفاوت که نشان خواهیم داد راه حل این عدهٔ قلیل همگی خدشه‌پذیر است، و خود در دیدگاه برگزیده به چهار طریق شناخت‌پذیری معدوم مطلق را نشان خواهیم داد؛ از طریق: الف) اصل تناقض، ب) عدم بما هو عدم، ج) سالبه به انتفای موضوع، د) برهان خلف.

برای این منظور ما نخست به پیشینهٔ شناخت‌پذیری عدم مطلق اشاره می‌کنیم و به نقد دیدگاه‌ها می‌پردازیم. سپس به مبادی و پیش‌فرض‌های دیدگاه خود اشاره می‌کنیم و در بخش پایانی و دیدگاه برگزیده به چهار طریق شناخت‌پذیری معدوم مطلق را نشان خواهیم داد.

## ۲. پیشینهٔ شناخت‌پذیری عدم مطلق

همان‌طور که گفتیم به نظر ما راه حل درست همان شناخت‌پذیری عدم مطلق است. این راه حل گرچه پیش‌تر مورد توجه شمار اندکی از اندیشمندان قرار گرفته است، راه حل این عدهٔ قلیل همگی خدشه‌پذیر است. توضیح کوتاه این‌که، نجم‌الدین کاتبی قزوینی (م. ۶۷۵ ق) در حکمه العین می‌نویسد:

ابن‌سینا در این مورد [= تمایز امور عدمی از هم‌دیگر] گفته است: عدم مطلق دانسته نمی‌شود بلکه [عدم‌های] مضاف به ملکه‌ها [چنین‌اند]. اما این [سخن ابن‌سینا] قابل تأمل است؛ زیرا: این گفته [خود] اخبار از عدم مطلق است و [نیز] چون: شیء تا دانسته نشود اضافهٔ آن به غیر دانسته نمی‌شود؛ پس عدم مضاف دانسته نمی‌شود مگر پس از علم به عدم مطلق. بلکه درست این است که: هر یک از عدم‌های مطلق، که همان لاکون مطلق است، و عدم خارجی، که همان لاکون در خارج است، و عدم ذهنی، که همان لاکون ذهنی است، صورتی در ذهن دارند ... (حلی، ۱۳۳۷: ۲۷؛ بسنجید با: کاتبی قزوینی، ۶۸۷: برگ ۶۵ و ۶۶).

در نقد و بررسی کاتبی می‌توان گفت، همان‌طور که گزارش خواهیم کرد، عموم اندیشمندان مسلمان به تبع ابن‌سینا (و پیشینیان وی مانند فارابی) معدوم مطلق را، که نه در ذهن است و نه در خارج، شناخت‌ناپذیر می‌دانند و معمولاً چنین تعبیری ندارند<sup>۳</sup> که عدم مطلق، که در برابر عدم مضاف است، شناخت‌ناپذیر است. در واقع راه حل کاتبی خدشه‌پذیر است و اصلاً پاسخ معدوم مطلق رایج نیست؛ چه، ظاهراً منظور کاتبی صرفاً عدم مطلق

است که در برابر عدم مضاف است. به همین دلیل برای نمونه علامه حلی با آن که عدم مطلق کاتبی را شناخت‌پذیر می‌داند<sup>۴</sup> (۱۴۲۵: ۹-۵۸) معدوم مطلق رایج را شناخت‌ناپذیر به شمار می‌آورد (۱۴۲۱: ۶-۴۱۵).

غلامرضا فیاضی نیز، با وجود برخی نقدهای درست، همانند کاتبی<sup>۵</sup> به گونه‌ای پارادوکس معدوم مطلق را حذف می‌کند که گویی آن‌چه برای ابن‌سینا و پسینیان وی مسئله بوده است، یعنی حتی در سالبه هم باید صورتی در ذهن موجود باشد، برای او مطرح نیست؛ به‌ویژه که با تقطیع و گزارش ناقص سخن ابن‌سینا و نراقی بر آن است که آن دو مرادشان از خبر صرفاً خبر ایجابی بوده است.

توضیح این‌که، حاصل کلام فیاضی در دو نکته خلاصه می‌شود: نخست، عدم کارایی راه‌حل‌های رایج؛ دوم، راه‌حل پیش‌نهادی خود وی. در مورد نخست او در نقد راه‌حل علامه طباطبایی می‌نویسد:

... «معدوم مطلق»، یعنی: آن‌چه به هیچ روی وجودی ندارد، نه در ذهن و نه در خارج ... «و دفع می‌شود»: روشن است که تناقض با آن‌چه ذکر کرده است از میان برداشته نمی‌شود؛ چون این گفته‌اش که «معدوم مطلق به خاطر این‌که در واقع بطلان محض است، از آن خبری نیست» همانند این گفته‌اش که «از معدوم مطلق به حمل شایع خبر داده نمی‌شود» اخبار از معدوم مطلق است در همان هنگامی که حکم می‌شود که «خبر از آن نیست» یا «از آن خبر داده نمی‌شود». همان‌سان که در این گفته‌اش که «به خاطر مفهومی که ثبوتی ذهنی دارد خبر داده می‌شود از آن به این‌که از آن خبر داده نمی‌شود» و نیز در این گفته‌اش که «از معدوم مطلق به حمل اولی خبر داده می‌شود که از آن خبر داده نمی‌شود» تناقضی آشکار وجود دارد بین این گفته‌اش که «خبر داده می‌شود از آن» و این گفته‌اش که «خبر داده نمی‌شود از آن» (۱۳۸۱: ۱۰۵).

همان‌طور که می‌بینیم فیاضی در نقد راه‌حل علامه می‌گوید تناقض با آن‌چه ذکر کرده است از میان برداشته نمی‌شود؛ یعنی در واقع فیاضی گویا پارادوکس را، هم در مرتبه مصداق و هم در مرتبه مفهوم، هنوز هم، با وجود راه‌حل‌های پیشینیان، قابل طرح می‌داند. به نظر ما این نقد او نقد درستی است هرچند می‌بایست به اثبات آن هم همت می‌گماشت. او در ادامه راه‌حل خود را نیز پیش می‌نهد. روشن است که نخست لازم است ببینیم که علت عدم امکان اخبار از معدوم مطلق چیست، سپس در دلالتش بیندیشیم:

پس می‌گوییم: بر آن استدلال کرده است ... به این‌که از شیئی به شیئی خبر داده می‌شود و حال آن‌که عدم، شیئی ندارد. روشن است که این برهان فقط در اخبار ایجابی به نحو

حمل شایع جاری است. پس ما آن‌گاه که توجه کنیم به این‌که سلب در قضیهٔ سالبه متوجه محمول است، و [نیز توجه کنیم] به این‌که سالبه با انتفای موضوع نیز صادق است، پی می‌بریم که اخبار سلبی می‌تواند اخبار از معدوم باشد، همان‌سان که می‌تواند اخبار از موجود باشد. به عبارت دیگر، اخبار سلبی اخبار از شیء به شیء نیست، بلکه یا اخبار از شیء به لاشیء است یا از لاشیء به لاشیء.

حمل اولی نیز اخبار از شیء به لاشیء نیست، بلکه اخبار از این است که موضوع خودش است؛ خواه موضوع شیء، یعنی امری وجودی، باشد، همان‌سان که می‌گوییم: «انسان انسان است»، و خواه لاشیء باشد، همان‌سان که می‌گویید: «عدم عدم است».

اینک که این روشن شد، می‌گوییم: این گفتهٔ ما که «المعدوم المطلق لایخبر عنه» اخباری سلبی است، و متناقض نیست با این گفتهٔ ما که «از آن خبر داده نمی‌شود»، چون اخبار نفی شده همان اخبار ایجابی به نحو حمل شایع است.

گواه آن‌چه ذکر کردیم این است که: سلب هر وجود و هر کمال وجودی از معدوم مطلق درست است ... همان‌سان که می‌توان آن را بر خودش به حمل اولی حمل کرد و گفت: معدوم مطلق معدوم مطلق است.

همان‌طور که از آن‌چه دربارهٔ کاتبی نیز گفتیم روشن است، در مورد راه‌حل خود فیاضی نیز نکتهٔ مهم این است که حتی در قضیهٔ سالبه هم موضوع باید در ذهن وجود داشته باشد. وی در این مورد توضیحی نمی‌دهد. اگر او معتقد است در سالبه نیازی به وجود موضوع در ذهن نیست باید دلیل پیش نهد و صرفاً به ادعا بسنده نکند.

نکتهٔ دیگر این‌که، وی از طریق حمل اولی نیز درصدد اخبار از عدم و معدوم مطلق برآمده، می‌گوید: «عدم عدم است»؛ «معدوم مطلق معدوم مطلق است». با مبانی فلسفهٔ اسلامی این نوع خبر نمی‌تواند امری جدا از خبر سلبی به شمار آید؛ چه، مفاد این ایجاب، سلبی است و به این معنا است که «عدم موجود نیست»؛ «معدوم مطلق، موجود، چه ذهنی و چه خارجی، نیست». پس به رغم ظاهر ایجابی، این‌ها در واقع ایجابی نیستند و به سلب برمی‌گردند. پس این دلیل وی دلیل جداگانه‌ای نبوده، به همان دلیل سالبه به انتفای موضوع برمی‌گردد.

از همین‌جا روشن می‌شود این‌که فیاضی مواردی چون «عدم عدم است» و «معدوم مطلق معدوم مطلق است» را حمل اولی می‌داند، قابل‌خنده است. در حمل اولی مفهوم موضوع بر خودش حمل می‌شود و نه مصداق موضوع. پس اگر مواردی چون موارد فوق را حمل اولی بدانید، بحث روی مفهوم می‌رود و بنابراین از مصداق معدوم مطلق خبر

نداده‌اید، و اگر بحث را روی مصداق ببرید از حمل اولی بودن خارج می‌شود و به رغم ظاهر ایجابی به سلب برمی‌گردد. البته ممکن است کسی حمل اولی را این‌گونه تعریف کند که حمل مصداق بر خودش را نیز دربر بگیرد. در این صورت می‌توان گفت موارد فوق چون به سلب برمی‌گردند نمی‌توانند حمل اولی به شمار آیند، گرچه در ظاهر حمل اولی‌اند.<sup>۶</sup> اما اگر منظور این باشد که، نه مفهوم و نه مصداق، بلکه ذات و طبیعت عدم/معدوم مطلق عدم/معدوم مطلق است<sup>۷</sup>، اشکال این است که عدم/معدوم مطلق هیچ‌گونه ذات و طبیعتی ندارد و پذیرش این دیدگاه به مراتب از پذیرش ثبوت معتزلی دشوارتر و خلاف شهودتر است. افزون بر این، چون در جای خود نشان داده‌ایم که چنین حمل‌هایی مستلزم وجود است، دیگر بدان نمی‌پردازیم (اسدی، ۱۳۹۴).

به هر روی، فیاضی در ادامه با تقطیع و گزارش ناقص سخن ابن‌سینا و نراقی بر آن است که مراد آن دو از خبر فقط خبر ایجابی بوده است. وی توضیحاتی نیز بر آن می‌افزاید که، با توجه به نقدهایی که آوردیم، روشن است که ره به جایی نمی‌برد. در این‌جا ادامه عبارت فیاضی در تعلیقه بر نهاییه، که ما ادامه سخن نراقی (۱۳۶۵: ۲۴۳-۲۵۳) را داخل [] بدان افزوده‌ایم، چنین است:

پس از این به سخنی از شیخ در الهیات شفا، ص ۲۹۵، آگاهی یافتم که آنچه را که ذکر کردیم تأیید می‌کند، آن‌جا که گفته است: «المعدوم المطلق لایخبر عنه بالایجاب» و محقق نراقی در شرح‌اش گفته است:

اشاره‌ای است به دفع سؤالی؛ بدین صورت که: «از آن خبر داده نمی‌شود و دانسته نمی‌شود» اخبار از معدوم مطلق است به عدم خبر و علم، و حال آن‌که گذشت: «از آن خبر داده نمی‌شود و دانسته نمی‌شود». [اشکال در این‌جا] تمام شد. حاصل دفع این است که مراد از آن‌چه گذشت این است که المعدوم المطلق لایخبر عنه به ایجاب، و این گفته قضیه‌ای است سالبه و معدوله‌ای نیست که در آن بر معدوم مطلق به عدم خبر و علم حکم شده است [ولی از آن‌جا که این پاسخ جدلی است، چون تحقیق اقتضا می‌کند عدم جواز اخبار از آن را مطلقاً، با توجه به دلیل به پاسخ دیگری اشاره می‌کند؛ با این گفته‌اش که: «و هرگاه هم که از آن به سلب خبر داده شود، برای آن یک نحو وجودی در ذهن جعل می‌شود»] (شرح الهیات، از [کتاب] شفا: ۲۴۹).

روشن است که: سزاوارتر است که به جای جمله اخیر گفته شود: و معدوله نیست که عدم خبر و علم بر معدوم مطلق حمل شده باشد؛ چون آن چیزی که در سالبه موجود نیست حمل است نه حکم؛ به خاطر این‌که در آن به عدم وجود محمول بر موضوع حکم می‌شود.

پس از این همه به نظر می‌رسد اخبار در اصطلاح‌های آن‌ها به دو معنا به کار می‌رود: یک: هر آنچه مفاد قضیه و خبر باشد، خواه قضیهٔ موجه باشد، خواه سالبه، و خواه حمل در آن اولی باشد و خواه شایع. این معنا مقابل انشا است. دو: مفاد قضیهٔ موجه‌ای که حمل در آن شایع است. شاید اولین کسی که متنبه این مسئله شد، یعنی عدم امکان اخبار از معدوم مطلق، اخبار را به معنای دوم به کار برده است، سپس دیگران پس از او معنای نخست را پنداشتند و امر بر آن‌ها دشوار شد، پس درصدد حلش برآمدند (۱۳۸۱: ۱۰۵-۱۰۶).

### ۳. مبادی و پیش‌فرض‌های راه‌حل برگزیده

پیش از ارائهٔ راه‌حل‌های پیش‌نهادی و دیدگاه برگزیده به این موارد اشاره‌ای خواهیم داشت: تعریف معدوم مطلق مورد نظر خود؛ معنای علم و خبر مورد نیاز؛ شناخت‌پذیری و خبرپذیری عدم‌های مضاف و نامطلق به عنوان پیش‌فرض دیدگاه برگزیده.

#### ۱.۳ اشاره به تعاریف معدوم مطلق

ما در این جا با راه‌حل خود نشان خواهیم داد قوی‌ترین تعریف معدوم مطلق رایج در فلسفهٔ اسلامی، که در جمع‌بندی و تلفیق تعاریف گوناگون معدوم مطلق به آن دست می‌یابیم، شناخت‌پذیر است.

گرچه تعریف معدوم مطلق توسط اندکی از فیلسوفان غرب نیز، به تصریح یا به تلویح، مطرح شده است، ما صرفاً اشاره‌ای به اندیشمندان مسلمان می‌کنیم. معدوم مطلق رایج در فلسفهٔ اسلامی که همان معدوم در خارج و ذهن است خود تقریرهای ضعیف و قوی مختلفی داشته است. توضیح این‌که، در این جا معمولاً به همین اندازه بسنده می‌شود که، افزون بر معدوم‌بودن در خارج، صورتی هم در ذهن نداشته باشد. ولی گاه توضیح‌های بیش‌تری وجود دارد که معانی ضعیف‌تر و قوی‌تری به دست می‌دهد. گاه گمان می‌شود مثلاً دایرهٔ مربع نیز نزد اندیشمندان مسلمان معدوم مطلق بوده و بنابراین شناخت‌ناپذیر است، در حالی که تعاریف اندیشمندان مسلمان از معدوم مطلق شناخت‌ناپذیر بسیار قوی‌تر است. فارابی در کتاب *رسالة الحروف* می‌نویسد:

«غیر موجود» و «آنچه موجود نیست» بر نقیض آن‌چه موجود است گفته می‌شود، و عبارت است از آن‌چه ماهیتش خارج از نفس وجود ندارد. و کاربرد این در مورد چیزی

است که اصلاً به هیچ وجهی از وجوه ماهیت ندارد: نه خارج از نفس و نه در نفس؛ ... چون آنچه اصلاً ماهیتی ندارد نه صادق است و نه کاذب، زیرا نه اسمی دارد و نه قولی دال بر آن است، نه جنس است و نه فصل، نه تصور می‌شود و نه تخیل، و نه اصلاً درباره‌اش مسئله‌ای وجود دارد ...

و «شیء» به هر چیزی گفته می‌شود<sup>۸</sup> که دارای ماهیتی است، به هر نحو که باشد، چه خارج نفس باشد و چه صرفاً به هر نحوی که باشد متصور باشد ... و «لیس بشیء» یعنی آنچه به هیچ وجه ماهیت ندارد، نه خارج از نفس و نه در نفس (۱۲۱ و ۱۲۸).<sup>۹</sup>

ملا محمد هیدجی (م. ۱۳۳۹ ق) در تعلیقه بر منظومه گاه حتی به امتناع تصور تصریح می‌کند: «معدوم مطلق به خاطر امتناع تصورش<sup>۱۰</sup> امکان ندارد از آن خبری داده شود» (۱۹۷) به همین سان رضائزاد در شرح منظومه می‌گوید: معدوم مطلق حتی در ذهن هم محال است تصور شود (۴۴۲).

بلکه، اگر به این سخن سبزواری درباره وجود ذهنی توجه داشته باشیم، پی خواهیم برد که چرا، همان‌طور که در ادامه خواهیم آورد، برخی حتی قید کرده‌اند که معدوم مطلق نه تنها در خارج و ذهن انسان‌ها بلکه در هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود به هیچ نحوی ثبوتی ندارد:

... و نیز مراتب وجود هویات عینیه، به وجهی چهار است؛ وجود خارجی، و وجود ذهنی، و وجود لفظی، و وجود کتبی. پس، اگر [وجود] ذهنی را اعم بگیریم از اذهان سافله و عالیه، وجودات قلمیه و لوحیه کلیه و جزئیه، داخل در وجود «ذهنی» خواهد بود، و آلا وجود در اقلام و الواح سلسله طولیه، داخل در وجود «خارجی» خواهد بود (۱۳۸۳: ۶۴۸).

اگر صورتی در ظرف علم مجردات موجود باشد، می‌توان حتی تعبیر ذهن مجردات را نیز به کار برد. پس نبود در ذهن هیچ کس یعنی حتی نبود در ذهن و علم مجردات. پس بر این پایه معدوم مطلق آن خواهد بود که در هیچ مراتبی از هستی<sup>۱۱</sup> وجود ندارد و در هیچ ظرف علمی، حتی ظرف علم مجردات، نیز صورتی ذهنی و علمی ندارد. البته، از کلام سبزواری این را نمی‌توان برداشت کرد که معدوم مطلق حتی در ظرف علم واجب‌الوجود بالذات هم وجود ندارد؛ چه، سخن او فقط درباره مجرداتی چون وجودات قلمیه و لوحیه است. ولی آشکارا می‌توان معنای معدوم مطلق را تا این اندازه نیز توسعه داد و تقویت کرد. اما از برخی عبارات جوادی آملی نه تنها برمی‌آید که معدوم محض و مطلق در هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود مادی و مجرد موجود نیست، بلکه گاه به تصریح می‌گوید معدوم مطلق حتی در ظرف علم ذاتی واجب‌الوجود بالذات نیز معدوم است (۱۳۷۸: ۱۷۱؛ ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۲۶؛ ۱۳۸۰: ۱۳۷۷؛ ۱۳۵۶) ظاهراً به همین علت است که



مطهری می‌گوید: «معدوم مطلق یعنی آنی که نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج و نه در هیچ ظرفی» (۱۳۸۳: ۵۵۰).

انصاری شیرازی، در دروس شرح منظومه، معدوم مطلق را معدومی می‌داند که «مطلقاً» (در ذهن و خارج و در همه عوالم ماده، مثال و مجرد) معدوم است» (۹-۲۸۸).<sup>۱۴</sup> شیروانی نیز پس از اشاره به این‌که معدوم مطلق در دو معنا به کار می‌رود، در مورد معنای رایج آن می‌نویسد: «چیزی که هیچ نحوه ثبوتی ندارد، نه در ذهن نه در خارج و نه در هیچ وعای دیگری. یعنی چیزی که در هیچ مرحله‌ای لباس هستی به تن نکرده است» (۱۳۸۸: ۱۴۱).<sup>۱۵</sup> هم‌چنین، توجه به این تعریف مصباح یزدی در شرح نهاییه نیز سودمند است: «مقصود از معدوم مطلق چیزی است که نه در خارج موجود است نه در ذهن؛ در ذهن هم نه به نحو حسی نه خیالی نه کلی، نه اجمالی و نه تفصیلی؛ چیزی که اصلاً به ذهنی خطور نکرده است...» (۱۳۸۳ الف: ۲۲۶).

پس جمع‌بندی و تلفیق قوی‌ترین تعریف معدوم مطلق رایج در فلسفه اسلامی در طول تاریخ چنین است: معدوم مطلق آن است که در هیچ زمانی نه در خارج موجود بوده است نه در هیچ ذهنی (بلکه محال است در ذهن تصور شود)؛ در ذهن هم نه به نحو حسی نه خیالی، نه کلی، نه اجمالی، و نه تفصیلی. برخی حتی قید کرده‌اند که معدوم مطلق نه تنها در خارج و ذهن بلکه در هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود به هیچ نحوی ثبوتی ندارد: نبود در ذهن هیچ‌کس یعنی حتی نبود در ذهن و علم مجردات. اگر در این جا بگوییم حتی مفهوم معدوم مطلق هم در ذهن نباشد ظاهراً باز تعریفی قوی‌تر از معدوم مطلق به دست می‌آید، ولی دیدگاه برگزیده نشان می‌دهد این قید اخیر دچار مشکلات خاصی است.

باید توجه داشت که ما در برخی راه‌حل‌های خود، جهت سهولت فهم، نخست شناخت‌پذیری معنای ضعیف‌تری را نشان می‌دهیم. ولی در پایان راه‌حل مشاهده خواهد شد که شناخت‌پذیری قوی‌ترین تعریف معدوم مطلق یادشده نشان داده شده است.

### ۲.۳ اشاره به معنای علم و خبر

آنچه ما از معنای علم و خبر در این جا نیاز داریم این است که علم و خبر در این بحث دارای معنای چنان بسیار عامی است که لایخبر عنه و لایعلم نیز خبر و علمی است که بر معدوم مطلق حمل می‌شود. پس «لایخبر عنه» خبری واقعی از «معدوم مطلق» است و «لایعلم» علمی واقعی از «معدوم مطلق» است، گرچه عرف معمولاً چنین چیزی را خبر نمی‌داند.

توضیح کوتاه این‌که، اندیشمندان مسلمان که به شبهه معدوم مطلق پرداخته‌اند معمولاً معنای علم و خبر را در همان بحث شبهه معدوم مطلق تعریف و تحلیل نکرده‌اند. ظاهر عبارات‌شان نشان می‌دهد که معنای بسیار عامی برای آن‌ها در نظر می‌گیرند و این را نیازمند شرح و بسط نیز نمی‌دانند. بنابراین، در صورت احساس نیاز برای فهمیدن معنای این واژگان باید به سایر مباحث آنان رجوع شود. ولی از آن‌جا که نه می‌توانیم در این جستار به همه آن‌ها پردازیم و نه چندان نیازی بدان است ما خود را منحصر به ابن‌سینا می‌کنیم. نیازی به گفتن نیست که نزد ابن‌سینا معنای عام علم حصولی تصدیقی معادل خبر است. او در «منطق» *اشارات* می‌گوید: «الترکیب الخبری و هو الذی یقال لقائله إنه صادق فیما قاله أو کاذب...» (۱۱۲)؛ و نیز ← ۱۳۱۵: ۱۹؛ ۱۹۷۰: ۳۱-۳۲؛ ۱۳۶۴: ۱۲؛ ۱۴۲۰ الف: ۱۲۶-۱۲۷؛ ۱۳۷۸: ۸۷؛ ۱۴۰۵ ب: ۷؛ ۱۴۰۵ الف: ۶۰؛ ۱۴۰۰: ۱۷؛ ۱۹۷۰: ۳۲؛ ۱۳۷۱: ۱۷؛ ۱۳۷۳: ۶۱ و ۳۷۵). پس رکن خبر به صدق و کذب است. پس، همان‌طور که روشن است، منظور از خبر، یا همان ترکیب خبری و مرکب تام خبری، در این‌جا همان علم حصولی تصدیقی (به معنای عام خود، و نه به معنای علم یقینی به معنای خاص) خواهد بود که می‌تواند صادق باشد یا کاذب؛ چراکه ابن‌سینا گاهی علم را به تصور و تصدیق (۱۳۷۳: ۱۵؛ ۱۴۰۵: ۱۷؛ ۱۳۶۴: ۳، ۶۰؛ ۱۳۱۵: ۳-۴؛ ۱۳۵۳: دو) و گاهی نیز به تصور ساده و بی‌تصدیق و تصور با تصدیق (۱۳۸۳ الف: ۲۳؛ ۱۳۷۱ ق: ۱۷؛ ۱۴۰۵ الف: ۹) تقسیم می‌کند. از آن‌جا که این تقسیمی منطقی و جامع است، هر آن‌چه تصور نباشد باید متصف به صدق و کذب شود و این همان خبر است. در واقع خبر تعبیری منطقی است و معمولاً در آن توجه نمی‌شود که مرتبط به فاعل شناسا است.<sup>۱۶</sup> ولی علم حصولی تصدیقی تعبیری معرفتی است که ارتباط به فاعل شناسا در آن آشکار است.

پس کوتاه این‌که حتی «لایخبر عنه» خبری واقعی از «معدوم مطلق» است و حتی «لایعلم» علمی واقعی از «معدوم مطلق» است؛ چراکه شرط صدق و کذب را دارند. از همین رو است که، برای نمونه، مطهری به تصریح حمل «خبر داده نمی‌شود» بر «معدوم مطلق» را نیز خبر می‌داند (۱۳۸۳: ۵۳۶، ۵۵۰، ۵۷۱).

### ۳.۳ شناخت / خبر پذیری عدم مضاف

این نوشتار قصد نشان دادن شناخت‌پذیری معدوماتی چون «دایره مربع» را ندارد و پیش‌فرض یا این است که آن حل شده است و یا این است که با فرض حل شده بودن

آن اکنون در مورد معدوم مطلق چه راه‌حلی می‌توان پیش کشید. در واقع اصل ادعای این نوشتار آن است که معدوم مطلق از جهت شناخت‌پذیری تفاوتی با معدوم‌های دیگر ندارد. پس اگر در فلسفه اسلامی معدوم‌های دیگر خبرپذیر و شناخت‌پذیرند، می‌توان نشان داد معدوم مطلق نیز چنین است.

در این جا گفتنی است آن‌چه برای ما در راستای این پیش‌فرض که شناخت‌پذیری معدوم‌های مضاف حل شده است بسنده است صرفاً این است که هر کسی طبق مبنای خود می‌تواند شناخت‌پذیری معدوم‌ها را مسلم بگیرد یا حتی هم‌چون فهم متعارف آن را بدیهی انگارد.

### ۴.۳ صدق سالبه به انتفای موضوع

حاصل کلام طبق مبانی فلسفه ارسطویی که در جهان اسلام نیز مورد پذیرش قرار گرفته است این است که، صدق سالبه به انتفای موضوع ایجاب می‌کند سلب هر امر وجودی از موضوع معدوم صادق باشد. پس، از معدوم (مطلق عدم در خارج؛ معدوم در مورد هل بسیط سلبی و عدم محمولی؛ مطلق معدوم‌های ممتنع) خبر داده می‌شود و به آن علم داریم.

### ۴. راه‌حل‌های برگزیده

ادعای ما این است که معدوم مطلق شناخت‌پذیر و خبرپذیر است. ما به چهار طریق شناخت‌پذیری معدوم مطلق را نشان می‌دهیم؛ از طریق: الف) اصل تناقض، ب) عدم بماهو عدم، ج) سالبه به انتفای موضوع و د) برهان خلف.

### ۱.۴ راه‌حل از طریق اصل تناقض

چون فیلسوفان مسلمان، همانند تقریباً همه فیلسوفان دیگر، بر آنند که هیچ‌چیز و ناچیزی به خاطر امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضان با نقیضش جمع یا رفع نمی‌شود، پس معدوم مطلق نیز از این قاعده مستثنی نمی‌تواند باشد. پس جمع و رفع عدم، و از این رو جمع و رفع معدوم مطلق نیز، با نقیضش محال است.

طبق برخی دیدگاه‌ها می‌توان این را به صورت سلبی بیان کرد: معدوم مطلق با نقیضش جمع یا رفع نمی‌شود. پس طبق این دیدگاه علم ما به معدوم مطلق علم و خبری سلبی

است و نه ایجابی. به هر روی، چه ایجاب بدانیم و چه سلب، در مورد معدوم مطلق می‌دانیم که آن با نقیضش جمع یا رفع نمی‌شود. آشکارا این خود علم و خبر است. تنها کافی است معدوم مطلق و نقیض آن تصور شود تا به بداهت حکم شود که معدوم مطلق با نقیضش جمع یا رفع نمی‌شود.

اگر معدوم مطلق را این‌گونه تعریف کنیم که:

(۱) چیزی در ذهن و خارج فرد منشأ آثار نداشته باشد و صورتی هم از آن در ذهن نباشد؛

نقیض آن می‌شود:

(۲) یا چنین چیزی در ذهن یا خارج فرد منشأ آثار داشته باشد و یا صورتی از آن در

ذهن وجود داشته باشد.

چه، در (۱)، از یک سو، «چیزی در ذهن و خارج فرد منشأ آثار نداشته باشد» مساوی است با «چیزی در ذهن فرد منشأ آثار نداشته باشد» و «چیزی در خارج فرد منشأ آثار نداشته باشد» و بنابراین با نمادگذاری (۱) معادل است با:

$$(\sim P \& \sim Q) \& \sim R^{17}$$

و از سوی دیگر، درباره نقیض این داریم:

$$\sim((\sim P \& \sim Q) \& \sim R) = \sim(\sim P \& \sim Q) \vee \sim \sim R = (P \vee Q) \vee R$$

و این همان (۲) است. پس نقیض (۱) همان (۲) است. اینک، روشن است که (۱) و

(۲) جمع یا رفع نمی‌شود. پس ما این جمع‌ناپذیری و رفع‌ناپذیری را درباره معدوم مطلق

می‌دانیم. پس به معدوم مطلق علم داریم و از آن خبر می‌دهیم.<sup>۱۸</sup>

## ۲.۴ راه‌حل از طریق بررسی عدم بماهو عدم

اگر ما در این دیدگاه برگزیده از عدم بماهو عدم، و نیستی بما هو نیستی سخن می‌گوییم منظورمان چیزی است که به مثابه وجود بماهو وجود و هستی بماهو هستی است. پس برای فهم بهتر عدم بماهو عدم نخست باید به معنای شناخته‌شده وجود بماهو وجود رجوع کنیم. در وجود بماهو وجود نگاه ما به اشیا دربردارنده هیچ قیدی نیست مگر تنها همین قید اطلاق؛ پس منظور همان لابلشروط قسمی است.

توضیح کوتاه این‌که، می‌دانیم در فلسفه اسلامی اعتبارات معروف به شرط شیء، به شرط لا، لابلشروط قسمی و لابلشروط مقسمی بسیار مورد توجه بوده است. مثلاً اگر احکام

و خواصی برای مطلق اجسام ثابت شود، خواه جسم معدنی باشد خواه آلی، و خواه گیاه باشد خواه حیوان، در این صورت می‌توان موضوع آن‌ها را «جسم بماهو جسم» و «جسم مطلق» قرار داد و این گونه مسائل را به عنوان علم خاصی هم‌چون «سماع طبیعی» یا «سمع الکیان» مشخص کرد.

به همین سان در مورد موضوع فلسفه، یعنی وجود لابشرط قسمی که همان وجود بماهو وجود و وجود مطلق است، می‌توان گفت قید «مطلق» و «بماهو» نشان‌دهنده آن است که این احکام برای وجود است از آن جهت که وجود دارد. یعنی این احکام برای وجود، مقید به قیدهایی چون حیوانیت، نباتیت، ماهیت‌دار بودن، کمیت و کیفیت و ... داشتن، مادی بودن، مجرد بودن و ... نیست (← مصباح، ۱۳۸۶ ب: ۸۵-۸۶؛ مصباح، ۱۳۸۶ الف: ۹۸-۹۹).

اینک اگر به همین قیاس بخواهیم معنای یادشده عدم را تفسیر کنیم آن همان لابشرط قسمی است، یعنی همان عدم بماهو عدم. آشکارا در این جا و در این معنا نیازی نیست همه موجودات معدوم باشند؛ درست همان‌طور که در مورد وجود بماهو وجود و وجود مطلق لازم نیست همه چیز موجود باشد. حتی اگر یک چیز هم موجود باشد می‌توان آن یک چیز موجود را از حیث وجود بماهو وجود لحاظ کرد و احکام فلسفی وجود بماهو وجود را، که در مورد هر چیز دیگری نیز اگر موجود شود صادق خواهد بود، به دست آورد. در مورد عدم مطلق نیز چنین است. اگر فقط یک چیز معدوم باشد، مثلاً عدم زید، همین یک معدوم مضاف را می‌توان از حیث عدم بماهو عدم و نیستی بماهو نیستی لحاظ کرد؛ و بنابراین این‌جا نیز احکام فلسفی نیستی بماهو نیستی را، که در مورد هر چیز دیگری نیز اگر معدوم شود صادق خواهد بود به دست آورد.

اکنون، به راحتی در مورد تعریف رایج معدوم مطلق نیز می‌توانیم از احکام فلسفی نیستی بماهو نیستی سخن بگوییم. چون معدوم مطلق نیز قسمی از عدم است. بنابراین حتی معدوم مطلق نیز می‌تواند شناخت‌پذیر و خبرپذیر باشد.

بگذارید این راه‌حل را در آغاز به ساده‌ترین نحو ممکن بیان کنیم؛ اگر درباره وجود بماهو وجود حکمی صادر کنیم، مثلاً بگوییم وجود بماهو وجود [یا] بالفعل است [یا بالقوه]، این حکم درباره هر چیزی که فقط در خارج وجود دارد نیز صادق است. پس هر موجود خارجی از آن جهت که موجود است [یا] بالفعل است [یا بالقوه].<sup>۱۹</sup> به همین سان اگر درباره وجود بماهو وجود حکمی صادر کنیم، این حکم درباره هر چیزی که فقط در ذهن وجود دارد نیز صادق است. پس هر موجود ذهنی از آن جهت که موجود است [یا] بالفعل است [یا بالقوه].

باز به همین سان اگر درباره وجود بماهو وجود حکمی صادر کنیم، این حکم درباره هر چیزی که هم در ذهن وجود دارد و هم در خارج نیز صادق است. پس هر موجودی که هم در ذهن وجود دارد و هم در خارج از آن جهت که موجود است [یا بالفعل است] بالقوه]. اکنون می‌توانیم همین را درباره عدم بماهو عدم نیز بگوییم. اگر درباره عدم بماهو عدم حکمی صادر کنیم، مثلاً بگوییم عدم بماهو عدم نامتشخص و نامعین است، این حکم درباره هر چیزی که فقط در خارج معدوم است نیز صادق است؛ پس هر معدوم خارجی از آن جهت که معدوم است نامتشخص و نامعین است. به همین سان اگر درباره عدم بماهو عدم حکمی صادر کنیم، این حکم درباره هر چیزی که فقط در ذهن معدوم است نیز صادق است؛ پس هر معدوم ذهنی از آن جهت که معدوم است نامتشخص و نامعین است. باز به همین سان اگر درباره عدم بماهو عدم حکمی صادر کنیم، این حکم درباره هر چیزی که هم در ذهن معدوم است و هم در خارج نیز صادق است؛ پس هر چیزی که هم در ذهن معدوم است و هم در خارج از آن جهت که معدوم است نامتشخص و نامعین است. پس توانستیم از معدوم مطلق از طریق عدم بماهو عدم خبر دهیم.

به عبارتی فنی‌تر، همه مفهومی‌های عدمی در این مشترک‌اند که از چیزی حاکی‌اند که نیست و از این نیستی بماهو نیستی خبر داده می‌شود. بنابراین معدوم مطلق بماهو معدوم احکامی دارد و بماهو معدوم مطلق احکام دیگری هم می‌تواند داشته باشد. اگر برخی از این مفاهیم، یا مفاهیم عدمی مفروض، که حاکی از نیستی‌اند (ولی نه بماهو نیستی)، از ذهن هم محو شوند تأثیری در محکی و مصادیق عدمی این مفاهیم، چه پیش از محو شدنشان از ذهن و چه پس از محو شدنشان از ذهن، از آن جهت که این قابلیت را دارد که به عنوان نیستی بماهو نیستی مورد لحاظ قرار گیرد ندارد. هم‌چنین، همین که از ذهن محو شدند می‌توان در ظرف ذهن به آنها بماهو نیستی نگریست، چون در ذهن معدوم‌اند. پس در این جا از نیستی بماهو نیستی خبر داده می‌شود: ۱. از این جهت که این معدوم‌های مطلق فرد منشأ آثاری در ذهن و خارج ندارند به آنها بنگریم و سپس از جهت نیستی بماهو نیستی‌شان احکام یادشده را در موردشان صادر کنیم؛ ۲. از این جهت که مفهومی‌های مفروض ذهنی این معدوم‌های مطلق هم در ظرف ذهن نیست شده است (که البته بیش‌تر نزاع‌ها نیز در «المعدوم المطلق لایخبر عنه و لایعلم» بر سر همین جهت دوم است) به آنها بنگریم و سپس از جهت نیستی بماهو نیستی‌شان احکام یادشده را در موردشان صادر کنیم. پس به هر روی «المعدوم المطلق یخبر عنه و یعلم».<sup>۲۰</sup>

### ۳.۴ راه‌حل از طریق سالبه به انتفای موضوع

طبق مبانی فلسفه ارسطویی و شارحان مسلمان آن، صدق سالبه به انتفای موضوع ایجاب می‌کند سلب هر امر وجودی از موضوع معدوم، از جمله از معدوم مطلق، صادق باشد. پس، از معدوم مطلق خبر داده می‌شود و بدان علم داریم با آن‌که شیء نیست.

ساده‌ترین نحو بیان چنین راه‌حلی این است که همان‌طور که مثلاً دربارهٔ دایرهٔ مربع می‌توانیم به خاطر صدق سالبه به انتفای موضوع دست‌کم وجود را از آن سلب کنیم و بگوییم «دایرهٔ مربع موجود نیست»، در این جا نیز می‌توانیم بگوییم «معدوم مطلق (در ذهن و/ یا در خارج) موجود نیست». آشکارا این خبر صادقی است.

توضیح بیش‌تر و فنی‌تر این‌که، مفهوم معدوم مطلق در مرتبهٔ بالای ذهن ما حضور دارد.<sup>۲۱</sup> این مفهوم مفهومی کلی است که مصداق‌های عدمی<sup>۲۲</sup> بی‌شماری می‌تواند داشته باشد و بدین معنا است که: مفهوم‌هایی را که در خارج و ذهن فرد و مصداق منشأ آثار ندارد، مثل سیمرغ و انسان پرنده و ...، در نظر می‌گیریم. سپس صورت آن‌ها را هم از ذهن محو می‌کنیم. مفهوم معدوم مطلق ناظر به مصداق‌های عدمی‌اش است یعنی ناظر به همین صورت‌هایی است که از ذهن محو کرده‌ایم؛ و البته خود این صورت‌ها هم قبل از محو شدن از ذهن ناظر و حاکی از مصداق‌ها و افراد عدمی خود هستند. پس مفهوم معدوم مطلق ناظر به این هر دو نوع معدوم‌بودنی است که اکنون شرح دادیم: هم معدوم بودن افراد و مصداق‌های منشأ آثار در ظرف خارج و ذهن، و هم معدوم شدن خود این صورت‌های ذهنی در ظرف ذهن. پس حتی خود این صورت‌ها نیز، علاوه بر معدوم بودن در خارج، از ظرف ذهن هم محو و نابود شده‌اند. اکنون در همین ظرف‌ها که آن‌ها معدوم‌اند، از آن جهت که معدوم‌اند، سلب اشیا از آن‌ها صادق است. پس از مصداق‌های مفهوم معدوم مطلق خبر داده می‌شود و نمی‌شود گفت المعدوم المطلق لایخبر عنه و لایعلم.

محال‌هایی چون دایرهٔ مربع گرچه مصداقی در ذهن و خارج ندارد ولی چون تصویری از دایره و مربع در ذهن داریم آن دو مفهوم را با هم ترکیب کرده‌ایم و مفهوم دایرهٔ مربع در ذهن ما ساخته شده است که محال است مصداقی در خارج داشته باشد. اینک در برابر چنین محال‌هایی، حتی فرض کنید که، برخلاف محال‌هایی چون دایرهٔ مربع، برخی محال‌ها، که نه در ذهن مصداق دارند و نه در خارج، به گونه‌ای باشند که در ذهن ما تصویری، حتی گنگ، هم از آن‌ها شکل نگیرد؛ چه به دلیل عجز ذهن ما و چه اصلاً امکان

چنین تصویری در ذهن بشر، یا حتی سایر اذهان، محال<sup>۳۳</sup> باشد. پس معدوم مطلق را این‌گونه تعریف می‌کنیم. حتی در این صورت هم حکم سلبی از معدوم مطلق محال نیست؛ زیرا حکم در ظرف اتصاف مهم است و در این جا محکی‌های مفهوم معدوم مطلق را می‌فهمیم که چنین نیستی‌هایی‌اند. بنابراین از آن‌ها، از جهت نیستی‌شان، هر چیزی را می‌توانیم سلب کنیم. آری، چنین محکی‌هایی ممکن است قابلیت داشتن حاکی‌های زیادی را داشته باشند که محال باشد به ذهن کسی خطور کند؛ ولی همین که چنین معدوم‌هایی مطلق‌اند، تصویری از مفهوم معدوم مطلق در مرتبه بالاتری از ذهن تشکیل می‌شود که از این عدم‌ها از جهت چنین عدمی بودنشان حکایت می‌کند (هم‌چنین، با استفاده از راه‌حل عدم بماهو عدم، می‌توانیم از جهت نیستی بماهو نیستی‌شان بدان‌ها بنگریم)؛ پس می‌توانیم از آن‌ها حکمی سلبی داشته باشیم.

به عبارتی دیگر، همین که فرض می‌کنیم چنین باشد در همین فرض، ما تصویری در مرتبه بالای ذهن داریم که حاکی است از چنین محکی‌ای که قابلیت این را دارد که در صورت فرض وجود در ذهن باید تصویری از چنین محال‌هایی باشد؛ ولی حتی خود این تصور اخیر هم در هیچ ذهنی ممکن نیست محقق بشود. پس این معدوم‌های مطلق از جهت محال و عدم بودن فرقی با سایر محال‌ها و عدم‌ها ندارند.

این نکته که معدوم‌های مطلق از جهت محال و عدم بودن فرقی با سایر محال‌ها و عدم‌ها ندارند و بنابراین همانند آن‌ها از این معدوم‌های مطلق نیز خبر داده می‌شود، هم‌چنین می‌تواند نشان دهد که قوی‌ترین تعریف معدوم مطلق نیز، که طبق آن معدوم مطلق حتی در ظرف علم واجب‌الوجود بالذات هم معدوم است، شناخت‌پذیر است. توضیح این‌که، در ظرف علم واجب‌الوجود بالذات، که طبق تعریف بی‌نهایت مطلق است، همه چیز وجود دارد. پس برخلاف ذهن انسان‌ها دیگر در این جا نمی‌توان فرض کرد که چیزی در زمانی یا شرایطی خاص در این ظرف علم محو شود تا عنوان معدوم مطلق بر آن صدق کند. پس برای این تعریف معدوم مطلق قوی محال است بتوان مصداقی فرض کرد. اکنون در این جا راه‌حل ما می‌گوید این معدوم مطلق محال از جهت محال و عدم بودن فرقی با سایر محال‌ها و عدم‌ها ندارد و بنابراین همانند آن‌ها از این معدوم مطلق محال نیز خبر داده می‌شود. پس صدق سالبه به انتفای موضوع در این جا هم جاری است؛ همان‌طور که راه‌حل از طریق اصل تناقض و عدم بماهو عدم هم در این جا جاری است.



پس مطلق حکم، در سلب اشیا از مصداق‌های مفهوم معدوم مطلق، صرفاً مستلزم تصور مفهوم معدوم مطلق در مرتبه بالاتر ذهن است نه مستلزم تصور مصداق‌های آن‌چنانی مفهوم معدوم مطلق، که خود این مصداق‌ها نیز نبود مفاهیم‌اند.

نکته دیگر این‌که، پیش‌تر اشاره کردیم که اگر، بنا بر برخی از تعاریف معدوم مطلق، در این‌جا بگوییم حتی مفهوم معدوم مطلق هم در ذهن نباشد ظاهراً باز تعریفی قوی‌تر از معدوم مطلق به دست می‌آید. گفتیم که دیدگاه برگزیده نشان می‌دهد این قید اخیر دچار مشکلات خاصی است. توضیح این‌که:

ممکن است گفته شود: اگر حتی تصویری هم از مفهوم معدوم مطلق نداشته باشیم یعنی حتی از مفهوم معدوم مطلق در مرتبه بالای ذهن هم تصویری در ذهن نداشته باشیم، نخواهیم دانست که مصداق‌هایش معدوم مطلق است و چنین احکامی دارد. پس باید ساکت ماند و خبری نداد.

پاسخ این است که وقتی در تعریف معدوم مطلق معدوم بودن آن‌چنانی مصداق‌هایش را لحاظ می‌کنید یعنی از خود مفهوم معدوم مطلق تصویری دارید؛ وگرنه نسبت به همین تعریف هم جاهل می‌بودید. پس اینک نمی‌توانید نسبت به خود مفهوم معدوم مطلق اظهار جهل کنید.<sup>۲۴</sup> از سوی دیگر، فرض مسئله، یعنی تعریف رایج معدوم مطلق، این نیست که مفهوم معدوم مطلق هم در ذهن نباشد؛ بلکه مصداق‌های مفهوم معدوم مطلق مراد است که در صورت فرض خود قابلیت این را دارند که مفهوم‌هایی باشند که مصداقی در ذهن و خارج ندارند و بعد خود این مفهوم‌ها هم از ذهن مطلقاً محو شده‌اند. پس دست کم از این جهت که چنین معدوم‌هایی‌اند معلوم‌اند. بنابراین اصل معدوم بودن آن‌ها نیز به طریق اولی معلوم است. اکنون از همین حیث اخیر احکام یادشده را صادر می‌کنیم.

به عبارتی، یا به نوعی ما تصویری از عدم و مفهوم معدوم مطلق داریم، که البته داریم، که در این صورت المعدوم المطلق لایخبر عنه کاذب است و بنابراین پارادوکس معدوم مطلق هم به وجود نمی‌آید؛ و یا به هیچ نحو تصویری از عدم و مفهوم معدوم مطلق نداریم، که البته چنین نیست، که در این صورت المعدوم المطلق لایخبر عنه اصلاً مطرح نمی‌شود که صادق یا کاذب باشد؛ چون دلیلی نداریم بر این‌که قضایا و علم‌ها بدون ذهنی مدرک به نحوی تقرر یا وجودی داشته باشند. پس پارادوکس معدوم مطلق هم اصلاً مطرح نخواهد شد؛ و اگر مطرح شود نشان می‌دهد که به نوعی تصویری از عدم و مفهوم معدوم مطلق داریم، پس به شق نخست برمی‌گردد.

توضیح دقیق‌تر این‌که، اگر گفته شود عدم مطلق قوی در صورتی معنادار است که همین مفهوم «عدم مطلق قوی» هم در ذهن ما نباشد، در این صورت گرچه پارادوکس به وجود نمی‌آید و حتی المعدوم المطلق لایخبر عنه را هم نمی‌توانیم بگوییم، ولی پس از آن‌که ما توان فهم مفهوم معدوم مطلق را داریم، چه نیازی است فرض کنیم خود این مفهوم هم در ذهن ما نباشد؟ جز این است که در این صورت در مورد هر چیزی خبرناپذیری را می‌توان مطرح کرد؟ چون هر تصور و تصدیق شناخت‌پذیری را که الآن در ذهن حاضر نکرده‌ایم اینک مغفول بوده، و اکنون معلوم ما نیست؛ گرچه در زمانی که آن‌ها را در ذهن حاضر کنیم معلوم ما خواهد بود.

به عبارتی دیگر، در فرض صورت اخیر، که البته ما آن را چندان قابل دفاع نمی‌دانیم، پاسخ پارادوکس این خواهد بود که وحدت زمان وجود ندارد: زمانی که مفهوم معدوم مطلق یا هر مفهوم دیگری در ذهن ما حاضر باشد می‌توانیم از محکی آن خبر دهیم و مثلاً این علم و خبر را بگوییم که معدوم مطلق وجود ندارد و معدوم مطلق با نقیض خود جمع و رفع نمی‌شود و...؛ و زمانی که مفهوم معدوم مطلق یا هر مفهوم دیگری در ذهن ما حاضر نباشد در آن زمان، و نه در این زمان حاضر و هم‌اکنون، نمی‌توانیم از محکی آن خبر دهیم؛ پس تناقضی هم نیست.

با این روشن‌سازی‌ها و راه‌حل‌ها که خبرپذیری و شناخت‌پذیری حتی قوی‌ترین تقریرهای معدوم مطلق را نیز نشان داد، دیگر به هیچ وجه کسی نمی‌تواند تلاش کند معدوم مطلق، یعنی معدوم در خارج و ذهن، را به گونه‌ای تعریف کند که شاید قاعده‌سالبه به انتفای موضوع در مورد آن صادق نباشد. چون آن چیزی که چنین کسی به این نحو می‌خواهد فرض کند بنا بر امتناع ارتفاع نقیضان از دو حالت خارج نیست: یا وجود است یا عدم. آشکارا وجود نیست؛ چه، به بحث کنونی ربطی ندارد. پس عدم است. ولی در مورد عدم‌ها ما دست کم این را می‌دانیم که (الف) «عدم موجود نیست» صادق است. این (الف) یعنی همان قاعده‌صدق سالبه به انتفای موضوع. در این‌جا هیچ فرقی هم نمی‌کند که عدم چگونه فرض شود. چون هر عدمی که باشد و به هر نحوی که فرض شود باز عدم است و بنابراین صادق است که «آن عدم موجود نیست».

#### ۴.۴ راه‌حل از طریق برهان خلف

پیش‌فرض ما در این راه‌حل آن است که این پارادوکس تناقض است و درباره‌ی خود معدوم

مطلق است نه این که از جهتی دربارهٔ مثلاً مفهوم باشد و از جهتی دربارهٔ مصداق و خود معدوم مطلق. به عبارتی، این پیش فرض در واقع به معنای نقد دیدگاه‌های رایج نیز است که می‌کوشند نشان دهند در این جا تناقض واقعی وجود ندارد چرا که شرایط تناقض در این جا محقق نشده است. ما چون در نوشتاری جداگانه (یعنی مثلاً در «آیا اتصاف معقول ثانی منطقی می‌تواند خارجی باشد؟»، که هنوز چاپ نشده) به این پرداخته‌ایم دیگر در این جا بدان نمی‌پردازیم. پس عجلتاً به همان مقدار که در مقدمه از نقدهای دیگران، به‌ویژه از نقد فیاضی، گزارش کردیم و تقویت کردیم بسنده می‌کنیم.

اکنون در اثبات «المعدوم المطلق یخبر عنه و یعلم» به روش برهان خلف می‌توان چنین گفت: فرض می‌کنیم نقیض این گزاره، یعنی «المعدوم المطلق لایخبر عنه او<sup>۲۵</sup> لایعلم»، صادق باشد. چه، از سویی «المعدوم المطلق یخبر عنه و یعلم» مساوی است با «المعدوم المطلق یخبر عنه» و «المعدوم المطلق یعلم» و از سویی دیگر

$$\sim(P \& Q) = \sim P \vee \sim Q$$

ولی این، یعنی «المعدوم المطلق لایخبر عنه او لایعلم»، مستلزم نقیض خود، یعنی «المعدوم المطلق یخبر عنه و یعلم» است؛<sup>۲۶</sup> چون خود «لایخبر عنه او لایعلم» خبری است از معدوم مطلق. پس به علت خودشکنی به تناقض رسیدیم. اینک که به تناقض رسیدیم به اقتضای برهان خلف نقیض فرض ما درست است؛ یعنی نقیض نقیض «المعدوم المطلق یخبر عنه و یعلم» درست است. بنابراین «المعدوم المطلق یخبر عنه و یعلم».

به عبارتی دیگر، این جا می‌توان «المعدوم المطلق یخبر عنه و یعلم» را به صورت دو جملهٔ جداگانه «المعدوم المطلق یخبر عنه» و «المعدوم المطلق یعلم» نوشت. اکنون با جاری ساختن همان برهان خلف در مورد هر یک از این جملات به صورتی جداگانه داریم:

در اثبات «المعدوم المطلق یخبر عنه» به روش برهان خلف می‌توان گفت: فرض می‌کنیم نقیض این گزاره، یعنی «المعدوم المطلق لایخبر عنه»، صادق باشد. ولی این مستلزم نقیض خود، یعنی «المعدوم المطلق یخبر عنه» است؛ چون خود «لایخبر عنه» خبری است از معدوم مطلق. پس به علت خودشکنی به تناقض رسیدیم. اکنون که به تناقض رسیدیم به اقتضای برهان خلف نقیض فرض ما درست است؛ یعنی نقیض نقیض «المعدوم المطلق یخبر عنه» درست است. بنابراین «المعدوم المطلق یخبر عنه».

به همین ترتیب به صورتی جداگانه در مورد «المعدوم المطلق یعلم» با جاری ساختن همان برهان خلف داریم:

در اثبات «المعدوم المطلق يعلم» به روش برهان خلف می‌توان گفت: ... بنابراین «المعدوم المطلق يعلم».

پس با برهان خلف نشان دادیم که «المعدوم المطلق یخبر عنه» و «المعدوم المطلق يعلم»؛ یعنی: «المعدوم المطلق یخبر عنه و يعلم».

پرسشی که خوب است در این‌جا مطرح شود این است که آیا ما در راه‌حل‌های این پارادوکس اصلاً مجازیم از منطق صوری، حتی به اندازه‌اندکی که در فوق استفاده کردیم، بهره‌بریم یا نه؟ حقیقت این است که به نظرم به‌ویژه در منطق محمول‌ها هنوز دقیقاً چنین امکانی برای صوری‌سازی راه‌حل‌ها وجود ندارد. گذشته از این‌که استفاده از محمول وجود و به‌ویژه محمول عدم در طول تاریخ فلسفه و منطق با مشکلات زیادی همراه بوده و برخی موجود و معدوم را اصلاً محمول ندانسته‌اند و برخی صرفاً محمول منطقی ندانسته‌اند و سرانجام برخی منطق‌ها نیز در صدد نشان دادن صوری محمول منطقی بودن آن برآمده‌اند، یک مشکل اساسی در این‌جا آن است که بحث معدوم مطلق به گونه‌ای است که هم‌زمان هم باید با بهره‌گیری از زبان موضوعی درباره‌ی مصداق سخن بگوییم و هم با بهره‌گیری از فرازبان درباره‌ی مفهوم.<sup>۳۷</sup> تا جایی که می‌دانم منطق‌های رایج امکان‌اتی فراهم نمی‌کنند که بتوانیم هم‌زمان هر دوی آن‌ها را صوری‌سازی کنیم. اکنون اگر از این مشکل چشم‌پوشیم آن مقدار اندکی که از منطق جمله‌ها بهره‌گرفته‌ام مشکل‌ساز نخواهد بود، گرچه بدون استفاده از آن نیز مقصود راه‌حل روشن است.

## ۵. نتیجه‌گیری

در این پژوهش نخست اشاره‌ای به تعریف معدوم مطلق شناخت‌ناپذیر و خبرناپذیر رایج در فلسفه اسلامی، یعنی معدوم در خارج و ذهن، داشتیم. گفتیم این معنای معدوم مطلق خود تقریرهای ضعیف و قوی مختلفی داشته است. جمع‌بندی و تلفیق قوی‌ترین تعریف معدوم مطلق رایج در فلسفه اسلامی در طول تاریخ چنین است: معدوم مطلق آن است که در هیچ زمانی نه در خارج موجود بوده است نه در هیچ ذهنی (بلکه محال است در ذهن تصور شود)؛ در ذهن هم نه به نحو حسی نه خیالی نه کلی، نه اجمالی و نه تفصیلی. برخی حتی قید کرده‌اند که معدوم مطلق نه تنها در خارج و ذهن بلکه در هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود به هیچ نحوی ثبوتی ندارد: نبود در ذهن هیچ کس یعنی حتی نبود در ذهن و علم مجردات. اگر در این‌جا بگوییم حتی مفهوم معدوم مطلق هم در ذهن نباشد ظاهراً باز تعریفی قوی‌تر

از معدوم مطلق به دست می‌آید؛ ولی دیدگاه برگزیده نشان می‌دهد این قید اخیر دچار مشکلات خاصی است.

بدین سان پس از مشخص کردن محل نزاع، در دیدگاه برگزیده به چهار طریق شناخت‌پذیری معدوم مطلق<sup>۲۸</sup> را نشان دادیم: از طریق ۱. اصل تناقض، ۲. عدم بماهو عدم، ۳. سالبه به انتفای موضوع و ۴. برهان خلف.

### پی‌نوشت‌ها

۱. درباره پیشینه شبهه معدوم مطلق در فلسفه یونان ← اسدی، ۱۳۹۳.
۲. ما در مقاله «آیا اتصاف معقول ثانی منطقی می‌تواند خارجی باشد؟» (چاپ‌نشده) مفصل در این باره بحث کرده‌ایم.
۳. البته ابن‌سینا در لابه‌لای بحث شر به کوتاهی اشاره می‌کند که «لاخبر عن عدم مطلق الا عن لفظه» (۱۳۸۵: ۴۵۱؛ ۱۳۶۴: ۲۸۵). اکنون، این نسبت دادن کاتبی فقط تا جایی می‌تواند قابل دفاع باشد که ناظر به همین بحثی باشد که ابن‌سینا به کوتاهی اشاره‌ای به عدم مطلق دارد. ولی معنای «عدم مطلق» به کاررفته در این جا چندان روشن نیست. ما در نوشته‌های (چاپ‌نشده) خود در مورد نسبت شر و عدم به تفصیل به این معنای «عدم مطلق» ابن‌سینا پرداخته‌ایم. در این جا بیش از این نمی‌توانیم بدین بحث اشاره نماییم. به هر روی، حتی اگر صحت انتساب کاتبی پذیرفته شود، همان‌طور که در ادامه آورده‌ایم این مباحث ربطی به معدوم مطلق رایج ندارد.
۴. از آن‌جا که کاتبی از همان آغاز بحث را با «عدم مطلق» در برابر عدم مضاف شروع می‌کند، این برداشت علامه حلی از کاتبی علی‌القاعده باید درست باشد. ولی آنچه بحث را پیچیده می‌کند این است که گویا کاتبی در پایان از سیاق بحث خارج شده و به‌نوعی درباره معدوم مطلق رایج نیز به تلویح نکاتی آورده است: «... و عدم ذهنی، که همان لاکون ذهنی است، صورتی در ذهن دارند». کاتبی توضیح بیشتری در این باره نمی‌دهد. اگر کاتبی این را نیز می‌افزود که آنچه هم عدم خارجی است و هم عدم ذهنی نیز صورتی در ذهن دارد، در این صورت درباره معدوم مطلق رایج نیز سخن رانده بود و آن را نیز، گرچه بدون ارائه دلیل، شناخت‌پذیر به شمار آورده بود.
۵. البته دیدیم که عدم مطلق مورد نظر کاتبی آن‌عمدی بود که مقابل عدم مضاف است.
۶. گفتنی است شریف‌زاده و حجتی (۱۳۹۱) نیز، با نقض مواردی چون قاعده فرعیه، معانی قوی معدوم مطلق و خبر، در خبرپذیری ایجابی معدوم مطلق کوشیده‌اند که ما در جای خود آن را نقد کرده‌ایم (اسدی، ۱۳۹۲).

۷. بسنجید با: «اگر محکمی مفهوم، موضوع قضیه قرار گیرد ... گاه طبیعت محکی، طبیعت لابشرط، موضوع است ... [که در این صورت] حکم بر روی طبیعت، صرف نظر از افراد، بار می‌شود. ... مثلاً «عدم به حمل شایع (طبیعت عدم) عدم به حمل شایع است، به حمل اولی» ... [و در این جا] مراد آن است که این طبیعت، خودش خودش است» (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۷۰).

۸. و نیز: و «شیء» گاه به هر چیزی گفته می‌شود که ...

۹. ابن سینا نیز در المباحثات می‌گوید شیء چیزی است که دست کم در یکی از وعاهای ذهن و خارج وجود داشته باشد وگرنه اگر در هیچ‌کدام از این دو وعاء نباشد معدوم مطلق است و لایخبر عنه: «(۸۰۳) ... «الشیء» ... یکون إما موجودا فی الأعیان، أو موجودا فی الوهم و العقل. فإن لم یکن کذا لم یکن شیئا و لم یصح الخبر عنه» (۲۸۰). آشکارا تعریف ابن سینا چندان تفاوتی با تعریف فارابی نخواهد داشت.

۱۰. برخی گمان کرده‌اند که چون مثلاً دایره مربع (و یا حتی شاید ذات خدا) در ذهن محال است مصداقی داشته باشد، منظور هیدجی از امتناع تصور معدوم مطلق امتناع تصور مصداق آن است و نه امتناع تصور مفهوم آن (که البته این مفهوم، همان‌طور که در ادامه خواهیم آورد، غیر از مفهوم خود معدوم مطلق است، چراکه خواهیم دید مفهوم خود معدوم مطلق تصورپذیر است)، و بنابراین مثلاً دایره مربع نزد او معدوم مطلق است! (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۳: ۸۰) ولی اندکی آشنایی با فلسفه اسلامی این احتمال را رد می‌کند؛ چراکه نزد اندیشمندان مسلمان مواردی چون دایره مربع خبرپذیر بوده و اصلاً معدوم مطلق نیست (← اسدی، ۱۳۹۲) بگذارید در این‌جا به‌عبارتی گویا از خود هیدجی استناد کنیم:

قوله: «وجود موضوع لأیجابیه» ...

ای فی صدقها، بخلاف السالبة، فانها صادقة مع اعتبار عدمه، فلا یرد ما قالوا: ان الحكم مطلقا، سواء كان ایجابیا، ام سلبیا، کلیا، ام جزئیا، یقتضی وجود المحکوم علیه. ضرورة ان المعدوم المطلق لا یمکن ان یخبر عنه، فلیعلم ان هیئنا وجودین:

احدهما: هو الوجود الذی یقتضیه الحكم، و هو وجود الموضوع فی الذهن، و تصوره من حیث انه محکوم علیه، و السالبة تشارك الموجبة فی اقتضاء هذا الوجود.

و ثانيهما: هو الذی یقتضیه ثبوت المحمول للموضوع، ان خارجا فخارجا، و ان ذهننا فذهنا، و السالبة لا تشارك الموجبة فی هذا الوجود (هیدجی، ۱۴۰۴: ۷۱).

پس هیدجی در این‌جا می‌گوید اگر بخواهیم حکمی سلبی مثلاً درباره دایره مربع داشته باشیم و بگوییم «دایره مربع در ذهن و خارج ممتنع است»، این حکم سلبی گرچه مستلزم وجود موضوع در ظرف اتصاف، یعنی در ظرف ذهن و خارج، نیست ولی این حکم سلبی نیز مستلزم این است که موضوع ما، دایره مربع، از این جهت که محکوم است (که این جهت

بی تردید تصور مفهوم دایره مربع است نه تصور مصداقی ذهنی برای دایره مربع در ظرف ذهن) در ذهن تصور شود (همین جا گفتنی است به جز این استناد به خود هیدجی، پاسخ همه اشکال‌های شریف‌زاده و حجتی (۱۳۹۳) در اسدی (۱۳۹۲) موجود است و خوانندگان توانا با مقایسه آن دو مقاله خود به راحتی بدان پی خواهند برد).

۱۱. روشن است که وجود لفظی و وجود کتبی از بحث ما خارج است.

۱۲. «معدوم محض که هیچ‌گونه ذات و هستی ندارد، چون شیء نیست، مشمول الله بکل شیء علیم نیست».

۱۳. «... وقتی خدا نمی‌داند، معلوم می‌شود آن «شیء» موجود نیست، بلکه معدوم محض است و «شیء» نیست ... چون علم، ظهور و کشف است».

۱۴. شاید ربانی گلیپایگانی نیز همین را می‌گوید: «مقصود از معدوم مطلق، ذات و ماهیتی است فرضی که از هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود برخوردار نیست، نه وجود ذهنی دارد و نه وجود خارجی، نه بالقوه نه بالفعل» (۱۳۷۴: ۱۵۸).

۱۵. بلکه، گاه در سخنان برخی حتی معنای قوی تری از معدوم مطلق احساس می‌شود. محمدتقی آملی (م. ۱۳۹۱ ق) در *دررالفوائد* در تعریف معدوم مطلق می‌گوید: «یعنی آنچه در خارج و ذهن معدوم است، از آن خبری داده نمی‌شود؛ زیرا اخبار از چیزی به چیزی متوقف بر تصورش، یعنی وجودش در ذهن، است. پس آنچه تصور نمی‌شود از آن خبر داده نمی‌شود» (۱۳۷۴: ۱۵۶). آملی سپس با شرح کردن سبزواری با حمل اولی و شایع و تفاوت مفهوم و مصداق‌های فرضی از پارادوکس معدوم مطلق گره می‌گشاید (همان: ۱۵۶، و ۱۷۶-۱۷۷). او سپس در تتمه شرح می‌افزاید: «... یا این که مفهوم وسیله نگرستن به آن افراد فرضی قرار داده شود. پس بر آن [فرد]ها، بعد از نگرستن به آنها به وسیله وجه‌شان که همان مفهوم آنها است، حکم شود؛ چون مفهوم وجه افراد است و حکم بر شیء متوقف بر تصورش است ...» (همان: ۱۷۶). آملی سپس در نقد این راه‌حل می‌نگارد: «پس ببیندیش! چرا که ممکن است که گفته شود: مصداق به خاطر وجود وجه‌اش، که همان مفهومش است، از معدوم مطلق بودن خارج می‌شود» (همان: ۱۷۷). این سخن پایانی آملی را در پرتوی سخن عبودیت در نقد شرح *نهایه الحکمه* مصباح یزدی بهتر می‌توان فهمید:

«مقصود از «معدوم مطلق» چیزی است که نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن شخص به نحوی از انجا موجود است، یعنی شخص هیچ نوع درکی از آن ندارد، هیچ نوع مفهومی از آن در ذهن او نیست، نه مفهوم جزئی نه کلی، نه اجمالی نه تفصیلی، نه ذات آن تصور شده است و نه با عنوانی درک شده است. واضح است که به هیچ نحو بر چنین چیزی نمی‌توان حکم کرد، نه حکم سلبی و نه ایجابی. ... این که بر معدوم مطلق حکم کرده‌ایم به این که «نمی‌توان بر آن حکم کرد» از آن جهت است که معدوم مطلق را با همین عنوان، عنوان «معدوم مطلق»،

تصور کرده‌ایم. اگر فرض کنیم حتی این عنوان نیز در ذهن شخص وجود نداشته باشد، در آن صورت حتی شخص، همین حکم (حکم به این که نمی‌توان به معدوم مطلق حکم کرد) را هم نخواهد داشت؛ زیرا با تصور همین عنوان معدوم مطلق به نحو اجمال و با عنوان تصور شده است و چنین چیزی دیگر معدوم مطلق نیست. چون گفتیم که معدوم مطلق چیزی است که حتی با عنوان هم تصور نشده است. پس معدوم مطلق که با عنوان «معدوم مطلق» آن را تصور کرده‌ایم درحقیقت معدوم مطلق نیست و از همین رو می‌توان بر آن حکم کرد به این که نمی‌توان بر آن حکم کرد. معدوم مطلق واقعی آن است که حتی با عنوان «معدوم مطلق» نیز تصور نشود، در این صورت حتی حکم به این که «لایخبر عنه» یا حکم به این که «حکم بر آن نمی‌شود» نیز بر آن محال است» (۲۲۸).

۱۶. همان طور که می‌دانیم، در فلسفه و منطق دوره اسلامی صدق و کذب در واقع وصف امری ذهنی است و مجازاً به وجود لفظی و کتبی خبر نسبت داده می‌شود. ما در نوشتارهای (چاپ‌نشده) خود درباره چیستی و هستی‌شناسی حیث التفاتی مفصل به این بحث پرداخته‌ایم و پرداختن به آن‌ها را درخور این نوشتار مختصر نمی‌دانیم. کوتاه این که، خبر در واقع لفظ و امری زبانی نیست.

۱۷. همان‌طور که روشن است، در این جا داریم: «چیزی در ذهن فرد منشأ آثار داشته باشد»  $P=$ ؛ «چیزی در خارج فرد منشأ آثار داشته باشد»  $Q=$ ؛ «چیزی صورتی در ذهن داشته باشد»  $R=$ .

۱۸. به رغم سادگی این دلیل، بسیار شگفت‌انگیز است که چرا دشوار است اذهان در وهله نخست متوجه آن گردند.

۱۹. از آن جا که درباره نحوه بالفعل بودن هیولی اختلاف است، بالقوه را نیز افزوده و داخل [ ] قرار می‌دهیم. گفتنی است ما خود هیچ اعتقادی به هیولی و حتی تفسیرها و معنای رایج قوه ارسطویی نداریم و صرفاً برای مماشات قوه را افزوده‌ایم.

۲۰. گفتنی است ما در تحلیل نهایی خود معتقدیم چنین خیرهایی که از عدم بماهو عدم داده‌ایم در واقع خبری سلبی است. ناگفته پیدا است که نیازی نیست در این مجال اندک به شرح آن پردازیم؛ چراکه تأثیری در خبرپذیری معدوم مطلق ندارد.

۲۱. بسنجید با: فرازبان در فلسفه غرب. در نظر داشتن فرازبان، به علت شباهتی که با راه‌حل برگزیده دارد، کمک شایانی به فهم آن خواهد کرد. شبیه فرازبان‌های مرتبه ۱ و ۲ و ۳ و ...، این جا ذهن ما این قدرت را دارد که پس از آن که مفهومی چون کوه طلا و کوه معمولی و ... را که ناظر به اشیای معدوم یا موجود در خارج‌اند تصور کرد، از مرتبه این تصورات فراتر رود و در مرتبه‌ای بالاتر مفاهیمی بسازد که ناظر به این مرتبه فروتر ذهنی است. مثال‌های شناخته‌شده‌ای چون کلی بودن و جزئی بودن (که معقول‌ثانی منطقی‌اند) که بر/ از کوه طلا و



کوه معمولی حمل / سلب می شوند را در نظر بگیرید؛ مثلاً می‌گوییم «کوه طلا/ معمولی کلی است» یا می‌گوییم «کوه طلا/ معمولی جزئی نیست». کلی بودن و جزئی نبودن و ... در مرتبه ذهنی فراتری نسبت به مفهوم‌های کوه طلا و کوه معمولی و ... قرار دارند و بنابراین به معنایی، از بالا ناظر و حاکی از این‌ها؛ پس منظور ما از بالاتر بودن صرفاً همین معنا است. ذهن ما باز این قدرت را دارد که از این مرتبه دوم نیز فراتر رود و در مرتبه‌ای بالاتر مفاهیمی بسازد که ناظر به خود این مرتبه دوم، که فروتر از مرتبه سوم است، باشد. و به همین سان، از مرتبه سوم نیز به مرتبه چهارم صعود کند و از آن‌جا به مرتبه پنجم و به همین سان به پایانی نخواهد رسید. همین‌جا گفتنی است که دست کم به علت برخی مشکلات نظریه فرازبان، ما آن را به کار نبرده‌ایم. در واقع، در این‌جا فرصت، و چندان نیازی، نیست به بررسی نکات مثبت و منفی دیدگاه‌هایی چون فرازبان و نظریه انواع راسل بپردازیم. ولی به نظرم معمولاً چنین دیدگاه‌هایی، به‌ویژه هنگامی که به حل برخی پارادوکس‌ها می‌پردازند، دست کم از این جهت باید پاسخ‌گو باشند که ظاهراً از جمله‌های صادقی چون عبارت زیر جلوگیری می‌کنند: (الف) «این جمله(ها) را درست در همین زبانی که اکنون در آن سخن می‌گوییم در نظر بگیر و به هیچ روی به زبانی فراتر مرو. اکنون تصدیق خواهی کرد که کل این جمله(ها) ۳۵ کلمه دارد».

ممکن است گفته شود همین که در الف تعبیری چون «این جمله(ها)» را به کار ببریم، خواسته و ناخواسته به مرتبه‌ای بالاتر رفته‌ایم. پس این‌گونه نیست که در این‌جا از فرازبان بی‌نیاز بوده‌ایم. در این‌جا می‌توان پاسخ داد که اصل بحث بر سر این است که معمولاً نظریه(ها)ی فرازبان خودارجاعی را باطل می‌داند. ولی این مثال نقض نشان می‌دهد خودارجاعی رخ داده است و شهوداً عدم بطلان آن فهمیده می‌شود. متتها حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که در این‌جا فرازبان نیز وجود دارد به گونه‌ای که به زبان موضوعی آمیخته شده است و تفکیک آن دو نیز به راحتی شدنی نیست. یعنی در واقع زبان موضوعی و فرازبان یک امر واحدند. اکنون همین نکته کافی است تا نشان دهد که خودارجاعی دست کم در مواردی چون همین مورد باطل نیست. پس در واقع همیشه به فرازبانی جدای از زبان موضوعی نیازی نیست.

بگذارید با یک مثال ساده‌تر مطلب را روشن‌تر بیان کنیم. اگر بگوییم (ب) «این جمله ۵ کلمه دارد»، بنا بر دیدگاه فرازبان صدق و کذب این جمله ب باید در فرازبان بررسی شود و در خود این زبان موضوعی، که دچار خودارجاعی است، قابل بررسی نیست. ولی ما شهوداً می‌فهمیم که در جمله ب خودارجاعی باطل نیست و حتی صدق ب را نیز به سادگی تصدیق می‌کنیم. پس یا صدق ب در همان زبان موضوعی به دست می‌آید و یا در صورت لزوم فرازبان، آن فرازبان مورد نیاز درون همین زبان موضوعی وجود دارد و به آن آمیخته است و جدای از آن نیست. بدین سان، مطلبی که در مورد (الف) گفتیم نیز روشن می‌شود.

به هر حال، عدم استفاده ما از چنین دیدگاه‌هایی، و بنابراین عدم صوری‌سازی شتاب‌زده راه‌حل‌مان، صرفاً به این علت نیست؛ بلکه، چنین دیدگاه‌هایی گاه دارای هستی‌شناسی‌های خاص خود هستند به گونه‌ای که اصلاً مجالی برای طرح بحث معدوم مطلق باقی نمی‌ماند. دست کم باید به این نکته توجه داشت که در هستی‌شناسی فرازبان و زبان موضوعی معمولاً آن را به گونه‌ای پیش نمی‌کشند که دارای وجود ذهنی باشد. پس معدوم در ذهن و خارج همان معدوم در زبان موضوعی و خارج نخواهد بود؛ و چگونه چنین باشد و حال آن‌که معدوم مطلق در فلسفه اسلامی به علت وجود لفظی و کتبی قطعاً در زبان (لفظی و کتبی رایج) موجود است. به نظر می‌رسد همین اندازه توضیح درباره عدم استفاده ما از فرازبان بسنده است.

۲۲. می‌دانیم که مصداق گاه وجودی است و گاه عدمی. رئیس‌جمهور کنونی ایران مصداقی وجودی دارد ولی پادشاه کنونی ایران مصداقی عدمی دارد. نیازی به گفتن نیست که منظور ما از مصداق عدمی صرفاً همین است که هیچ مصداق و فرد وجودی منشأ آثاری ندارد نه این‌که مصداق عدمی به‌نوعی تقرر و وجودی داشته باشد. این نکته را برای نمونه می‌توان سنجد با: «مفهوم معدوم مطلق در ذهن است. مصداق این مفهوم آن چیزهایی است که هیچ وقت به ذهن نمی‌آیند و در خارج هم نیستند» (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۷۶).

۲۳. دقت کنیم که نگفتیم مطلقاً محال باشد بلکه گفتیم برای چنان اذهانی محال باشد. مثلاً هوشمندترین رباط‌هایی که ساخته خواهند شد، اگر قادر به ادراک باشند، شاید در بهترین حالت قادر به تصور مفاهیمی ملموس و انضمامی چون گل و درخت و ... باشند و از تصور دست کم برخی از مفاهیم بسیار انتزاعی فلسفی و منطقی ناتوان باشند یا برای‌شان محال باشد. حال شاید ذهنی فراانسانی در مورد انسان چنین چیزی را محقق بداند و یا خود انسان به همان مجملی‌ای که ما بیان کردیم چنین احتمال‌هایی را مطرح کند. به همین سان می‌توان چنین احتمال‌هایی را در مورد هر ذهن مفروض فراانسانی و غیره نیز مطرح کرد. بنابراین، چنین نیست که مصداق‌های عدمی مفهوم معدوم مطلق صرفاً حاصل فعالیت و ساخته و پرداخته ذهن ما باشند. یعنی ذهن صورتی را تصور کند و بعد محو کند. البته در مفهوم‌سازی قبلی از معدوم مطلق نیز که ذهن ما با فعالیت خود «کوه طلا» و ... را حتی از ذهن هم محو می‌کرد تا مصداقی عدمی برای معدوم مطلق شود باز کاشفیت از واقع هم مطرح بود و صرفاً با تعریفی ساخته و پرداخته ذهن روبه‌رو نبودیم. چون آن‌جا باز این نکته ناظر به خارج مطرح بود که آن‌ها فرد منشأ آثاری در خارج ندارند. پس از این جهت کار ذهن صرفاً کاشفیت از واقع بود: کاشف از این واقعیت که چیزهایی در خارج معدوم‌اند.

۲۴. «مفهوم معدوم مطلق در ذهن است. مصداق این مفهوم آن چیزهایی است که هیچ وقت به ذهن نمی‌آیند و در خارج هم نیستند» (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۷۶).

۲۵. از پیش‌نهاد جناب دکتر رضا اکبری برای تفصیل دادن این برهان به این نحو سپاس گزارم.
۲۶. چون:  $\sim(\sim P \vee \sim Q) = P \& Q$
۲۷. یادآوری: معدوم مطلق آن است که نه در خارج و ذهن مصداق منشأ آثاری دارد و نه در ذهن مفهومی.
۲۸. به نظر ما به همین سان پارادوکس‌های خبرناپذیری و شناخت‌ناپذیری مجهول مطلق رایج در فلسفه و منطق اسلامی و فعل و حرف را نیز می‌توان فروگشود، که پرداختن به آن‌ها نیازمند نوشتاری جداگانه است.

## منابع

- آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). *درالفوائد*، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
- ابن‌سینا (۱۳۱۵). *دانش‌نامه‌ی علایی (منطق و فلسفه)*، تصحیح و تحشیه‌ی احمد خراسانی، تهران: چاپ‌خانه مرکزی تهران.
- ابن‌سینا (۱۳۵۳). «فصل فیما هی صناعه المنطق»، در: *منطق و مباحث الفاظ*، تحقیق مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا (۱۳۶۴). *النجاه*، تهران: مرتضوی.
- ابن‌سینا (۱۳۷۱ ق). *الشفاء*، «المنطق»، ۱. المدخل، تصدیر الدكتور طه حسین باشا، مراجعه الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الاساتذة، الأب قنواتی، محمود الخضیری، فؤاد الالهوانی، القاهرة: نشر وزارة المعارف العمومية.
- ابن‌سینا (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: بیدارفر.
- ابن‌سینا (۱۳۷۳). *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- ابن‌سینا (۱۳۷۸ ق. ب). *الشفاء*، «المنطق»، ۲. المقولات، راجعه و قدم له: ابراهیم مدکور، بتحقیق الاساتذة: الأب قنواتی، محمود الخضیری، فؤاد الالهوانی، سعید زاید، القاهرة: اداره نشر التراث العربی.
- ابن‌سینا (۱۳۸۳). *الاشارات و التنبيهات مع شرح الطوسی*، الجز الاول، قم: البلاغه.
- ابن‌سینا (۱۳۸۵). *الهیات شفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب قم.
- ابن‌سینا (۱۴۰۰ ق). *رسائل*، قم: انتشارات بیدارفر.
- ابن‌سینا (۱۴۰۵ ق. الف). *منطق المشرقیین*، قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا (۱۴۰۵ ق. ب). *القصیده المزدوجة فی المنطق*، قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا (۱۴۲۰ ق. الف). *رسالة فی اقسام العلوم العقلیه*، در: *دایرة‌المعارف «الفلسفه الاسلامیه»*، یصدرها: فؤاد سزکین، فی اطار جامعه فرانکفورت، جمهوریة المانیة الاتحادیة: منشورات معهد تاریخ العلوم العربیة و اسلامیة، المجلد ۴۲.
- ابن‌سینا (۱۹۷۰). *الشفاء*، «المنطق»، ۳. العبارة، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق محمود الخضیری، القاهرة: دارالکاتب العربی للطباعة و النشر.

- اسدی، مهدی (۱۳۹۲). «نقدی بر مقاله "پارادوکس اخبار از مجهول مطلق: تحلیل مفهوم 'خبر'"»، منطق‌پژوهی، س ۴، ش ۱.
- اسدی، مهدی (۱۳۹۳) «ریشه‌یابی شبهه معدوم مطلق در فلسفه یونان»، منطق‌پژوهی، س ۵، ش ۱.
- اسدی، مهدی (۱۳۹۴). «وجود محمولی و اشاره‌پذیری»، حکمت معاصر، دوره ششم، ش ۱.
- انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۴). *دروس شرح منظومه*، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
- بخاری، شمس‌الدین محمد بن مبارکشاه (۱۳۵۳). *شرح حکمة‌العین [کاتبی قزوینی]*، با مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات و گرافیک دانشگاه فردوسی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۷۰). *شرح المقاصد، الجزء الاول*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، تصدیر: صالح موسی شرف، قم: منشورات الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). *مبای اخلاق در قرآن*، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *تسنیم (تفسیر القرآن)*، ج ۲، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). *تسنیم (تفسیر القرآن)*، ج ۳، قم: اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۳۷). *ایضاح المقاصد من حکمة‌عین القواعد*، به راهنمایی و کوشش سیدمحمد مشکوه، پیش‌گفتار و پاورقی و تصحیح از علینقی منزوی، تهران.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۱ ق). *الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه*، قم: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه: قسم احیاء التراث الاسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵ ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، به تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حیدری، سیدکمال (۱۴۲۰ ق). *دروس فی الحکمه المتعالیه: شرح کتاب بدایه الحکمه*، الجزء الاول، قم: دارالصادقین.
- داماد، میرمحمدباقر (۱۳۸۵). *مصنفات میرداماد (الافق المبین)*، ج ۲، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رازی، فخرالدین ابن خطیب (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۱، قم: بیدار.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴). *ایضاح الحکمه: ترجمه و شرح بدایه الحکمه*، ج ۱، قم: اشراق.
- رضانژاد، غلامحسین (۱۳۸۰). *حکمت‌نامه*، ج ۱، تهران: الزهراء.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹). *شرح غررالفرائد*، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*، مقدمه صدوقی، و تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- شریف‌زاده، رحمان و محمدعلی حجتی (۱۳۹۱). «پارادوکس اخبار از مجهول مطلق: تحلیل مفهوم خبر»، منطق‌پژوهی، س ۳، ش ۱.
- شریف‌زاده، رحمان و محمدعلی حجتی (۱۳۹۳). «انسان، مجهول مطلق، و خبر؛ در پاسخ به یک نقد»، منطق‌پژوهی، س ۵، ش ۱.

- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۹). ترجمه و شرح فارسی: کشف المراد، تهران: اسلامیة.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). شرح حکمه الاشراف [قطب‌الدین شیرازی] به انضمام تعلیقات صدرالمآلهین، تحقیق محمد موسوی، با مقدمه حسین نصر، تهران: حکمت.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۲۵ق. الف). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۲۵ق. ب). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸). ترجمه و شرح نهاییه الحکمه، ج ۱، قم: دارالفکر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۱). نهاییه الحکمة، صححه و علق علیها: غلامرضا فیاضی، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۰ق). بلایه الحکمه، صححه و علق علیها: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۴ق). نهاییه الحکمة، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عشاقی الاصفهانی، حسین (۱۴۲۴ق). وعایه الحکمه فی شرح نهاییه الحکمه، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- فارابی (۱۹۸۶). کتاب رساله الحروف، حقه و قدم له و علق علیها: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- فلاحی، اسدالله و سید بهاء‌الدین موحد ابطحی (۱۳۸۹). «کاربردهای نادرست حمل اولی و شایع»، دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال ۴۳، ش ۲.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین (تاریخ کتابت: ۶۸۷ق). شرح الکاتبی علی کشف الاسرار، نسخه خطی، استانبول: کتابخانه سلیمانیه، جارالله (Istanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah)، شماره ۱۴۱۷.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، تقدیم و اشراف: جعفر سبحانی، تحقیق اکبر اسد علی‌زاده، قم: مؤسسه الامام الصادق.
- مدرس طهرانی، علی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات (جلد دوم: رسائل و تعلیقات)، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳ الف). شرح نهاییه الحکمه، ج ۱، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳ ب). شرح نهاییه الحکمه، ج ۲، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ الف). شرح الهیات شفاء (مشکات ۱-۳/۱)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ ب). آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). شرح نهاییه الحکمه (۲) (مشکات ۴/۸)، محقق: عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ ق). تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ج ۱، قم: مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). مجموعه آثار، ج ۹، قم: صدرا.
- نراقی، مهدی (۱۳۶۵). شرح الالهیات من کتاب الشفاء، به اهتمام: مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.
- هیدجی، ملامحمد (۱۴۰۴ ق). تعلیقه الهیدجی علی المنظومه و شرحها، طهران: مؤسسه الاعلمی.