

اتصاف خارجی معقول ثانی منطقی: بررسی مورد پژوهانه پارادوکس معدوم مطلق^۱

مهدی اسدی*

چکیده

در منطق و فلسفه اسلامی معمولاً گفته می‌شود در معقول ثانی منطقی اتصاف، و به عبارتی ظرف صدق و مطابق، کاملاً ذهنی است. این نوشتار نشان می‌دهد برخی اندیشمندان مسلمان در عمل، گاهی، مثلاً در مورد مباحث پارادوکس معدوم مطلق، ناخواسته آن را نقض کرده‌اند. ما به تقویت این نقض خواهیم پرداخت و ادله قوی‌تری بر اتصاف خارجی و عینی دست‌کم برخی از معقول‌های ثانی منطقی، یعنی اموری که به حیث التفاتی و دلالت گره‌خورده‌اند، هم‌چون «لایخبر عنه» و «لایعلم»، «یخبر عنه» و «یعلم»، «خبر» و «شناخت»، «خبر/ شناخت‌پذیری» و «خبر/ شناخت‌ناپذیری»، «صدق»، «وصف‌پذیری» و «وصف‌ناپذیری»^۲، عرضه خواهیم کرد و بدین وسیله کلیت قاعده نقض خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: معقول ثانی منطقی، اتصاف ذهنی و خارجی، معدوم مطلق، مفهوم، مصداق.

۱. مقدمه

می‌دانیم که در فلسفه اسلامی معمولاً مفاهیم را تقسیم می‌کنند به: ۱. معقول اول، ۲. معقول ثانی فلسفی، ۳. معقول ثانی منطقی. در اولی عروض و اتصاف، هر دو خارجی است؛ در دومی عروض ذهنی است و اتصاف خارجی؛ و سرانجام در سومی عروض و اتصاف هر دو ذهنی است. البته دربارهٔ چنین تعبیری در طول تاریخ مناقشاتی وجود داشته است، ولی آن چه معمولاً مورد اجماع بوده است، و ما نیز به همان نیاز داریم، این است

* پژوهشگر پسادکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، mahdiassadi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۶/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۲۸

که در اولی و دومی ظرف صدق و مطابق، یعنی همان ظرف اتصاف، خارج است و در سومی ذهن. پس «اتصاف» خارجی در مثلاً «زید ضاحک است» یعنی زید در جهان خارج وصف ضاحکیت را دارد.

هدف این نوشتار آن است که نخست نشان دهد برخی اندیشمندان مسلمان، به‌رغم ادعای اتصاف ذهنی معقول ثانی منطقی، در عمل نتوانسته‌اند به آن پای‌بند بمانند و گاه ناخواسته آن را نقض کرده‌اند و اتصاف برخی معقول‌های ثانی به اصطلاح منطقی، که به حیث التفاتی و دلالت گره‌خورده‌اند، را خارجی دانسته‌اند: «لایخبر عنه» و «لایعلم»، «یخبر عنه» و «یعلم»، «خبر» و «شناخت»، «خبر / شناخت‌پذیری» و «خبر / شناخت‌ناپذیری» و غیره (در مورد خود حیث التفاتی و دلالت نیز گرچه کسانی چون فارابی و ابن‌سینا آن را معقول ثانی منطقی دانسته‌اند و اتصاف آن نیز به‌نظر ما شدیداً به خارج از ذهن هم گره‌خورده است، به‌دلیل اهمیت فراوان آن بحث، در این نوشتار بدان نخواهیم پرداخت و در مقاله‌ای جداگانه به تفصیل در شرح و نقد آن خواهیم کوشید). ما به تقویت این نقض خواهیم پرداخت و ادله قوی‌تری بر اتصاف خارجی دست‌کم برخی از معقول‌های ثانی منطقی ارائه خواهیم کرد. در این زمینه نخست اشاره‌ای به چیستی معقول ثانی منطقی خواهیم داشت، و سپس به بررسی موردپژوهانه اتصاف خارجی برخی از معقول‌های ثانی منطقی خواهیم پرداخت. روشن است که چنین چیزی نشان نمی‌دهد که همه معقول‌های ثانی منطقی دارای اتصاف خارجی‌اند، بلکه صرفاً کلیت قاعده نقض خواهد شد.

هم‌چنین، در واقع بحث ما بیش از این که منطقی باشد فلسفه منطق و هستی‌شناسی منطق است. توضیح این‌که، در منطق سنتی از معلوم (تصوری و تصدیقی) از آن جهت که به مجهول (تصوری و تصدیقی) می‌انجامد بحث می‌کنند. اکنون در فلسفه منطق بحث این است که همین ابزارهای موصله منطقی از نظر وجودی آیا ذهنی‌اند یا خارجی؟ این جاست که معمولاً به ذهنی بودن محض پای فشرده‌اند. در برابر، ما نشان می‌دهیم خارجی نیز هست. یعنی ظرف صدق برخی از معقول‌های ثانی منطقی هم ذهن است و هم خارج.

۲. چیستی معقول ثانی منطقی

فارابی در کتاب الحروف می‌نویسد: پس از این‌که از طریق محسوسات معقول‌هایی در نفس پدید آمد «بدان‌ها از آن جهت که در نفس‌اند لواحق للاحق می‌شود که به‌وسیله آن‌ها برخی جنس می‌شود، برخی نوع، برخی معرف، ... برخی اخص و برخی اعم. ... به همین

سان درباره معلوم بودن و معقول بودن». فارابی در ادامه با پافشاری فراوان بر ذهنی بودن این‌ها و خارجی نبودن‌شان و دلالت نداشتن‌شان بر محسوسات خارجی، آن‌ها را «معقول‌های ثانی [منطقی]» می‌نامد (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۴). او در ادامه مفاهیم منطقی زیر را نیز برای نمونه ذکر می‌کند: کلیت، محمول بودن، موضوع بودن، معرف بودن، مسئله بودن و پاسخ بودن (همان: ۶۷؛ و نیز ← فارابی، ۱۴۰۸: ۳۵۱).

ابن سینا گرچه به تکمیل چیهستی این معقول‌ها پرداخته است، از جهت ذهنی دانستن آن‌ها با فارابی هم‌داستان است: ابن سینا با پافشاری فراوان بر ذهنی بودن معقول‌هایی چون کلیت، جزئیت، محمول بودن، موضوع بودن، و... و مابه‌ازای خارجی نداشتن آن‌ها، می‌گوید «علم منطقی نگرستن به این امور است از آن جهت که به دانستن مجهول می‌انجامد و آنچه بدان‌ها تنها از همان جهت عارض می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۶-۲۴؛ و نیز ← ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۶۶۷-۴۷۱؛ ابن سینا، بی‌تا: ۲). او در سایر آثارش افزون بر پافشاری بر ذهنی بودن، مفاهیم منطقی زیر را نیز برای نمونه ذکر کرده است: کلیت، جزئیت، شخصیت، جنس و فصل و نوع و عرض خاص و عرض عام بودن، موجهاتی چون واجب و مطلق و ممکن بودن، ذاتی و عرضی بودن (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷-۱۶۹).

پس از فارابی و ابن سینا سایر اندیشمندان مسلمان نیز معمولاً، به‌ویژه از جهت ذهنی بودن معقول ثانی منطقی، چنین توضیحی آورده‌اند و نکته مهم مربوطه‌ای در آن‌ها وجود ندارد. تنها نکته مهم مربوطه‌ای که در آن‌ها وجود دارد برخی از مثال‌هایی است که برای نمونه به‌عنوان مفاهیم منطقی برشمرده‌اند، که ما برای سادگی آن‌ها را در پی‌نوشت‌های مربوطه یادآور شده‌ایم و نه در متن (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۲۱-۲۲۳، ۲۸۶؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۹، ۲۱، ۵۰؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۳۳۹؛ طوسی، ۱۳۷۰: ۱۴۴-۱۴۶؛ رازی، ۱۳۷۵: ۱۷ و ۴۸؛ رازی، بی‌تا: ۲۰؛ رازی، ۱۳۸۴: ۵؛ رازی، ۱۳۸۱: ۱۰؛ کاتبی قزوینی، بی‌تا: برگ ۳ و ۵-۷؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۸۱: ۵۶؛ کشی، بی‌تا: ۲۵-۲۶؛ حلی، ۱۳۷۱: ۱۲؛ حلی، ۱۴۱۲: ۲۲۱-۲۲۲؛ حلی، ۱۳۸۷: ۹-۱۱؛ صدرای شیرازی، بی‌تا: ۹-۱۱، ۱۴۹؛ صدرای شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۲-۵۳؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۲-۳۳۵؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۰۴؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۷: ۲۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۸-۴۰، ۱۳۴؛ سبزواری، ۱۳۷۱: ۱۶۳-۱۷۰؛ آملی، ۱۳۷۴: ۱۳۳-۱۳۴؛ شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳: ۳۳-۳۴؛ شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹: ۱۶۲-۱۶۳ و ۳۰۰-۳۰۳؛ ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۱۰، ۵۸؛ ابن‌رشد، ۱۹۹۴: ۳۷، ۸۱؛ ساوی، ۱۳۸۳: ۵۷؛ لوکری، ۱۳۸۲: ۳۱-۳۲؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۲۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۳ الف: ۴۷-۴۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۳ ب: ۲۸؛ آمدی،

۶۰۵: ۳؛ ابن النّفس، ۲۰۰۹: ۷-۸؛ شمس‌الدین اصفهانی، بی‌تا: ۱۱-۱۳؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۹۷؛ جرجانی، ۱۳۹۰: ۷۶-۸۳^{۱۲}؛ حاجی پاشا آیدینلی، بی‌تا: ۴۳-۴۶؛ الاجهوری، بی‌تا: ۲-۵؛ الفناری، ۱۳۵۰: ۳؛ ابن خضّر، بی‌تا: ۶-۷؛ ابن خضّر، بی‌تا: الف: ۱۲-۱۴؛ العطار، ۱۳۵۵: ۷۱؛ العطار، ۱۳۴۷: ۱۶-۱۷؛ الطرابلسی، ۱۳۱۲: ۳۱-۳۲؛ ابن حمید، بی‌تا: ۵-۶؛ ملاحسن البشاوری، بی‌تا: ۵۱؛ ملامبین اللکهنوی، ۱۳۲۷: ۴۴-۴۶^{۱۳}؛ محمد یوسف الأیوبی، بی‌تا: ۵۱؛ فاضل هندی، ۱۰۸۴: ۱۷، ۶۴۴؛ میرداماد، ۱۳۸۵: ۵۱-۵۸^{۱۴} و ۱۶۱؛ میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۶۲ و ۲۷۶ و ۲۷۷ و ۴۰۳ و ۶۵۲؛ لاهیجی، بی‌تا: ۴۲، ۷۰-۷۱، ۱۲۶، ۱۵۷؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۱۶، ۸۰؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۳۱ و ۴۱-۴۲؛ فارابی، ۱۴۱۰: ۱۳۲-۱۳۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ب: ۱۴۶؛ حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۱۲۶-۱۲۸^{۱۵}؛ مطهری، ۱۳۸۳: ۳۶۵-۳۶۶ و ۳۷۱ و ۳۷۸-۳۷۹ و ۳۸۸ و ۳۹۳-۴۰۱^{۱۶}؛ مطهری، ۱۳۶۰: ۱۲۵-۱۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ب: ۴۱۲-۴۱۸ و ۴۲۳ و ۴۵۳-۴۶۴^{۱۷}؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: الف: ۴۴۷^{۱۸}؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج: ۳۹۲ و ۴۰۲؛ فیاضی، ۱۳۹۰: ۵۶؛ حیدری، ۱۳۸۴: ۱۳۶-۱۳۷؛ حیدری، ۱۳۸۹: ۳۵۷ و ۳۶۱ و ۳۶۶-۳۶۹؛ انصاری شیرازی، ۱۳۸۴: ۲۳۹-۲۴۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: الف: ۳۴۵ و ۴۰۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ب: ۱۹۸-۲۰۰^{۱۹}؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۴۲۰ و ۶۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۲-۲۳ و ۳۸۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۲۲۶^{۲۰}؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۱۱۶؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۴۹۸؛ یثربی، ۱۳۸۸: ۱۱۸-۱۱۹؛ قوام صفری، ۱۳۸۷: ۱۸۸؛ محمدی، ۱۳۸۶: ۱۳۲؛ منفرد و عابدی، ۱۳۸۸: ۱۸۰-۱۸۱؛ عشّاقی، ۱۴۲۴؛ شیروانی، ۱۳۸۸: ب: ۱۳۴ و ۴۱۰^{۲۱}؛ ربّانی گلپایگانی، ۱۳۷۱: ۴۱۵-۴۲۰؛ شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰: ۱۴۹ و ۲۳۴-۲۳۶ و ۲۴۷-۲۴۸؛ حقّانی زنجانی، ۱۳۷۸: ۴۰۴؛ شانظری و انشائی، ۱۳۸۹؛ ابراهیمی مقدم، ۱۳۸۹؛ ابراهیمی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۷-۲۰؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۵-۱۶ و ۲۳-۲۵ و ۵۳-۵۴ و ۶۲-۶۶ و ۷۳-۷۴ و ۸۴-۹۰ و ۹۶-۹۷ و ۱۰۵-۱۱۷ و ۱۲۰-۱۳۵ و ۱۹۵ و ۲۰۱-۲۱۶^{۲۲}؛ معلّمی، ۱۳۸۸؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۸۸^{۲۳}؛ واعظ جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ شریف و جوادی، ۱۳۸۸^{۲۴}).

جهت فهم بهتر مسئله و در راستای هدف این نوشتار، بگذارید اندکی به اختلاف فارابی و ابن‌سینا پردازیم. در تحلیل فارابی از مفاهیم منطقی دست کم یک نکته مهم درست وجود دارد، و یک نکته مهم نادرست، که ابن‌سینا به شدت به نقد کشیده است، و ظاهراً دیگر اندیشمند دیگری بدان نگروده است. نکته درست این است که یک مفهوم منطقی در درجه ثانی^{۲۹} است و مستند به معقول‌های ماهوی و فلسفی‌ای است که در مرتبه اولی قرار دارند (← فارابی، ۱۹۸۶: ۶۴).

ابن سینا این نکته را پذیرفته، «موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأول»، و چنین به تکمیل آن پرداخته است که «من حیث یتوصل بها من معلوم إلى مجهول» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷؛ و نیز ← ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱۹).

در واقع این تکمیل ابن سینا جبران همان ضعف بزرگی است که در فارابی وجود دارد. توضیح این که، چون ظاهراً همه مفاهیم منطقی در ذهن وجود دارند فارابی گمان کرده است که به معقول‌های ماهوی و فلسفی‌ای که در مرتبه اولی قرار دارند «از آن جهت که در نفس اند لواحق می‌شود که به وسیله آن‌ها» مفاهیم منطقی‌ای چون «معلوم بودن» و «معقول بودن» به دست می‌آید.^{۳۰} (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۴).

ابن سینا در نقد این اشتباه بزرگ می‌نویسد:

... صناعة المنطق فإنها ليست تنظر في مفردات هذه الأمور، من حيث هي على أحد نحوى الوجود الذى فى الأعيان و الذى فى الأذهان ... لم يفضلوا فيعلموا أن الأمور التى فى الذهن إمّا أمور تصوّرت فى الذهن مستفادّة من خارج، و إمّا أمور تعرض لها، من حيث هي فى الذهن لا يحاذى بها أمر من خارج. فتكون معرفة هذين الأمرين لصناعة، ثم يصير أحد هذين الأمرين موضوعاً لصناعة المنطق من جهة عرض يعرض له. و أمّا أى هذين الأمرين ذلك، فهو القسم الثانى؛ و أمّا أى عارض يعرض، فهو أنه يصير موصلًا إلى أن تحصل فى النفس صورة أخرى عقلية لم تكن، أو نافعاً فى ذلك الوصول، أو ما يعاوق ذلك الوصول. ... (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۲-۲۴؛ و نیز ← ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱۹).^{۳۱}

پس سخن ابن سینا این است که ذهنی بودن ربطی به منطقی بودن ندارد. برای نمونه اگر بگوییم فلان صورت ذهنی، مثلاً مفهوم انسان، مجرد / کیف نفسانی / ... است^{۳۲} آیا بحث منطقی است؟ آشکارا چنین نیست. البته ابن سینا خود می‌پذیرد که امور منطقی نیز ذهنی‌اند ولی این ذهنی بودن فی‌نفسه ربطی به منطقی بودن ندارد.

اکنون این نوشتار، با رویکرد فلسفه و هستی‌شناسی منطق، از جهتی درصدد است در تکمیل نظر ابن سینا نشان دهد که اصلاً چه بسا اتصاف امور منطقی خارجی نیز باشد. پس به طریق اولی دیگر ذهنی بودن ربطی به منطقی بودن نخواهد داشت.

به هر روی، همان‌طور که دیده می‌شود در بین مثال‌های معقول‌های ثانی منطقی چنین مواردی یافت می‌شود: معلوم بودن و معقول بودن، پاسخ بودن، خبر، قضیه، تصدیق، حمل، حکم، گفتار، مقدمه و نتیجه، حملیه و شرطیه، صغری، کبری و ... همه این موارد در این مشترک‌اند که می‌توانند متصف به صدق و کذب گردند و نوعی «موصوف به صدق و کذب»‌اند. به عبارتی کوتاه، این موارد معادل‌های «خبر» معروف منطقی‌اند. البته می‌دانیم که

در طول تاریخ دیدگاه‌ها و تفسیرهای زیادی درباره ماهیت واقعی «موصوف به صدق و کذب» وجود داشته است: جمله، جمله خبری، نوع جمله، فرد جمله، جمله ابدی، باور، اندیشه، ایده، افعال گفتاری، حکم، گزاره، اظهار (utterance)، قضیه، قول جازم، تصدیق (به معنای اعم که شامل تکذیب هم می‌شود)، ترکیب تام خبری، خبر و ...

اکنون، پس از آشنایی با معقول ثانی منطقی و مثال‌های فوق، می‌توانیم به نقض‌ها بپردازیم. می‌خواهیم نشان دهیم اتصاف چنین مثال‌های منطقی‌ای خارجی نیز هست. یعنی ظرف صدق این معقول‌های ثانی منطقی هم ذهن است و هم خارج. پس ما در این جا درصدد نیستیم در مورد چنین مثال‌هایی نشان دهیم که درست برخلاف آنچه در طول تاریخ اندیشمندان برجسته بدان پای فشرده‌اند ظرف صدق خارجی است نه ذهنی، بلکه با آن که می‌پذیریم که ظرف صدق این معقول‌های ثانی منطقی ذهنی هم است، در کنار آن هم چنین نشان می‌دهیم به خارج نیز مرتبط است.

برای این کار، بررسی موردپژوهانه ما درباره پارادوکس‌های معروفی چون مجهول مطلق و معدوم مطلق خواهد بود. توضیح این که، هنگامی که مثلاً می‌گوییم (الف) «المعدوم/المجهول المطلق لا یخبر عنه ولا یعلم ولا یحکم علیه» در این جا محمول‌های «لا یخبر عنه» و «لا یعلم» و «لا یحکم علیه» معقول ثانی منطقی‌اند، چنان‌که گاه بدان تصریح نیز می‌شود: «... امتناع الحکم علی الشیء و کونه محکوماً بل المجهولیه والمعلومیة ایضاً من المعقولات الثانیة ولا یثبت للاشیاء الا فی الذهن» (باغنوی شیرازی، ۲۴۸). گرچه از آنچه درباره تعریف معقول ثانی منطقی گزارش کردیم این نکته روشن است، بگذارید اندکی بیش تر آن را روشن سازیم. ما یک بار می‌گوییم (۱) «هر انسانی ناطق است»؛ (۲) «هر انسانی حیوان است»؛ (۳) «هر انسانی واحد است» و ... محمول در چنین مواردی ماهوی یا ثانی فلسفی است و گزاره ما حاکی از خارج است و مربوط به منطقی نیست. ولی سپس این معرفت منطقی «درجه دوم» را تشکیل می‌دهیم که (الف) «هر انسانی معلوم و شناخت پذیر است» یا (ب) «۱، ۲، ۳... علم و شناخت است». با توجه به تصریح‌های فراوان اندیشمندان گذشته به ثانی منطقی بودن علم و شناخت و خبر و معادل‌های آن، بدون تردید (ب) گزاره‌ای منطقی است. در مورد (الف) نیز دیدیم که فارابی معلوم بودن و معقول بودن و ... را ثانی منطقی دانست. آشکارا این یعنی اگر بگوییم «هر انسانی معلوم است»، گزاره‌ای منطقی خواهیم داشت که محمول آن ثانی منطقی است. چراکه چنین محمولی در درجه ثانی است و مستند به معقول‌های ماهوی و فلسفی‌ای است که در مرتبه اولی قرار دارند (← فارابی، ۱۹۸۶: ۶۴-۶۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷؛ ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱۹). روشن است که بین «هر انسانی معلوم است» و

«هر انسانی شناخت‌پذیر است» از جهت در درجه‌تانی بودن و ثانی منطقی بودن تفاوتی وجود ندارد و همه این‌ها مستند به مواردی چون ۱ و ۲ و ۳ و ... هستند. پس مواردی چون معلوم و شناخت‌پذیر و خبر و خبرناپذیر و ... بی‌تردید ثانی منطقی‌اند. به همین سان درباره نامعلوم و شناخت‌ناپذیر و خبرناپذیر و غیره. پس در جمله‌ای چون الف و معادل‌های آن مانند «معدوم/ مجهول مطلق، خبر/ شناخت‌ناپذیر است»، محمول‌هایی چون «لایخبر‌عنه» و «لایعلم» و «خبرناپذیر» و «شناخت‌ناپذیر» و ... معقول ثانی منطقی‌اند.

اکنون بگذارید به چگونگی ارتباط چنین مثال‌هایی با هدف اصلی این نوشتار بپردازیم. توضیح این‌که، از آن‌جا که در فلسفه اسلامی گفته می‌شود «المعدوم المطلق لایخبر‌عنه و لایعلم»، این «پارادوکس» به وجود می‌آید که همین لایخبر‌عنه و لایعلم خبر و علمی است از معدوم مطلق. در این‌جا می‌دانیم برخی از مهم‌ترین راه‌حل‌های رایج پارادوکس‌های مجهول مطلق و معدوم مطلق را می‌توان چنین خلاصه کرد: اختلاف در مفهوم و مصداق و معادل‌های آن: اختلاف در موضوع؛ اختلاف در اعتبار؛ حمل شایع و حمل اولی به قید موضوع^{۳۳}.

اکنون فرض کنید کسی ادعا کند یا نشان دهد که در پارادوکس معدوم مطلق اختلاف مفهوم و مصداق کارگشا نیست، و خبرناپذیری و شناخت‌ناپذیری درباره خود مصداق است نه مفهوم.^{۳۴} این بدین معناست که ظرف اتصاف خبرناپذیری و شناخت‌ناپذیری با ظرف مصداق یکی است. ولی چون ظرف مصداق خارج است پس ظرف اتصاف خبرناپذیری و شناخت‌ناپذیری نیز خارج است. اینک، در این‌جا گرچه از جهتی عدم کارایی چنین راه‌حل‌هایی در مورد این پارادوکس‌ها اثبات می‌شود، از جهتی دیگر نکته مهم‌تر این است که اتصاف خارجی این معقول‌های ثانی منطقی نشان داده می‌شود، نکته‌ای که هدف اصلی این نوشتار است. پس بگذارید به ترتیب تاریخی دیدگاه‌ها را گزارش کنیم و بسنجیم و در پایان دیدگاه برگزیده را پیش نهیم.

۳. گزارش و سنجش تاریخی دیدگاه‌ها

۱.۳ عبدالرزاق لاهیجی و نقد مدرس تهرانی بر او

عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲ق) در شوارق پاسخی را درباره پارادوکس معدوم مطلق گزارش می‌کند مبنی بر این‌که محکوم‌علیه در این قضیه خود دیگر معدوم نیست چراکه آن همان مفهوم معدوم مطلق است که در ذهن موجود است و البته حکم به «امتناع حکم» از

این مفهوم، به سبب اتحاد مفهوم با مصداق در قضیه‌های محصوره، به افراد **عدمی** آن سرایت می‌کند:

قد یجاب: بأن المحكوم علیه فی هذه القضية إنما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم، بل موجود فی الذهن وكلی من الكلّیات؛ وما یمتنع علیه الحكم إنما هو أفراد هذا المفهوم، ویسرى الحكم بامتناع الحكم إليها مع كونها غیر موجودة أصلاً؛ لكونها متّحدة مع المفهوم الموجود فی الذهن. وهذا بناء على كون الحكم فی القضايا المحصورة على المفهوم؛ لأنّه هو الموجود فی الذهن حقيقة دون الأفراد، ولكن یسرى منه الحكم إليها (لاهیجی، بی تا: ۴۸۱).

نقد لاهیجی این است که در صورت وجود چنین اتحادی فرد عدمی نیز به همین اعتبار در ذهن موجود می‌شود و دیگر معدوم مطلق نیست: «أن الفرد إذا كان متّحداً مع المفهوم الموجود فی الذهن كان هو أيضاً موجوداً فی هذا الاعتبار، فلم یکن معدوماً مطلقاً» (همان: ۴۸۲).

مدرس تهرانی (م ۱۳۰۷ق) می‌گوید لاهیجی مطلب را نیک درنیافته است (برای مقایسه ← آملی، ۱۳۷۴، ۷-۱۷۶، و تعلیقه‌های شوارق، از قبیل: ملا محمدعلی، ۱۲۷۷: ۱۲۸ و ...). چه، مراد از اتحاد یادشده در قضیه‌های محصوره مطابقت افراد با مفهوم است. بنابراین عنوان موجود در ذهن پس از آن که موجب اصل حکم و انعقاد قضیه می‌شود باعث سرایت حکم به امتناع حکم به افراد عدمی آن است و از این رو آن افراد موصوف به این امتناع می‌شوند:

حاصل کلامه ان کون العنوان موجوداً یصحّ اصل الحكم و انعقاد القضیه فی ظرفها؛ و کونه عنواناً لافراده التي لا وجود لها ذهنياً و لا خارجاً یصحّ خصوص الحكم بالامتناع علیه بوجه یسرى الی افراده. فهو المحكوم علیه بامتناع الحكم علیه، ولكن الموصوف بذلك الامتناع هو افراده كما فی سایر القضايا المحصورة (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸: ۴۴۸-۴۴۹).

در نقد و بررسی لاهیجی و مدرس تهرانی باید گفت که به نظر می‌رسد شرح مدرس تهرانی هم شرح درستی است و هم نکته‌ای پذیرفتنی است. چه، او در شرح می‌گوید این عنوان است که محکوم‌علیه است به امتناع حکم بر آن، ولی موصوف به این امتناع افرادش هستند، به خاطر این که حکم از مفهوم به افرادش سرایت می‌کند. همان‌طور که در دیدگاه مورد نقد نیز به تصریح آمده است که در بحث معدوم مطلق آنچه حکم بر آن ممتنع است افراد این مفهوم است و حکم به «امتناع حکم» بدان‌ها سرایت می‌کند. چراکه آن‌ها با این مفهوم موجود در ذهن متحدند و کلاً حکم در قضیه‌های محصوره بر مفهوم انجام می‌شود؛ چون آن است که حقیقتاً در ذهن موجود است نه افراد، ولی حکم از آن بدان‌ها سرایت می‌کند.

اما در نقد می‌توان گفت این سخن مستلزم آن است که راه‌حلی چون تمایز مفهوم و مصداق کارایی خود را از دست بدهد. چون به تصریح این دیدگاه درست حکم از مفهوم به مصداق سرایت می‌کند. بنابراین در معدوم مطلق نیز حکم و علم و خبر «خبرناپذیری و شناخت‌ناپذیری» به مصداق سرایت می‌کند. بدین‌سان خود مصداق معدوم مطلق، یعنی «نبودن در ذهن و در خارج»، است که به تبع این سرایت، متصف به علم و خبر «خبرناپذیری و شناخت‌ناپذیری» می‌شود. پس پارادوکس و تناقض در همان مرحله مصداق رخ می‌دهد. پس تمایزهایی چون مفهوم و مصداق کارگشا نیست. شگفت‌انگیز است که کسی چون مدرس تهرانی چگونه متوجه این پیامد آشکار نشده است.^{۳۵} به هر روی، نکته مهم‌تر در راستای پژوهش ما همان خارجی بودن ظرف اتصاف است: از سویی محمول‌هایی چون «لایخبرعنه» و «لایعلم» و «خبرناپذیر» و «شناخت‌ناپذیر» و ... معقول‌ثانی منطقی‌اند و از سویی دیگر مشاهده می‌کنیم که ظرف اتصاف چنین محمول‌هایی شدیداً به خارجی بودن گره‌خورده است. بدین‌سان، اکنون که معقول‌ثانی منطقی‌ای چون خبرناپذیری و شناخت‌ناپذیری درباره خود مصداق خارجی است و نه مفهوم، پس ظرف اتصاف خبرناپذیری و شناخت‌ناپذیری با ظرف مصداق خارجی یکی است. بنابراین اتصاف خارجی این معقول‌های ثانی منطقی اثبات می‌شود.

۲.۳ محمدتقی آملی

محمدتقی آملی (م ۱۳۹۱ق) با شرح کردن سخنان سبزواری با استفاده از حمل اولی و شایع و تفاوت مفهوم و مصداق‌های فرضی، از پارادوکس معدوم مطلق گره می‌گشاید (آملی، ۱۳۷۴: ۱۵۶، ۱۷۶-۱۷۷). او سپس در تتمه شرح می‌افزاید چون مفهوم وجه و وسیله نگریستن به آن افراد فرضی است، پس از ره‌گذر مفهوم بر آن افراد حکم می‌شود:

... او يجعل المفهوم آلة ملاحظة تلك الافراد الفرضية فيحكم عليها بعد ملاحظتها بوجهها الذی هو مفهومها؛ اذ المفهوم وجه للافراد و ملاحظة وجه الشیء ملاحظة الشیء بوجهه و الحكم علی الشیء يتوقف علی تصورہ ... (همان: ۱۷۶).

نقد آملی بر این راه‌حل آن است که در این شرایط مصداق عدمی به سبب وجود وجه و مفهوم خود دیگر معدوم مطلق نخواهد بود: «فتأمل فانه يمكن ان يقال بخروج المصداق عن كونه معدوماً مطلقاً بواسطة وجود وجهه الذی هو مفهومه» (همان: ۱۷۷).

چون در بخش لاهیجی به سنجش دیدگاهی مشابه پرداختیم دیگر به شرح فوق و نقد آملی بر آن نمی‌پردازیم.

۳.۳ فیاضی

حاصل نقدهای پذیرفتنی غلامرضا فیاضی در تعلیق بر نهاییه در این نکته خلاصه می‌شود که تناقض با آنچه علامه طباطبایی، به تبع پیشینیان، از طریق تفکیک اموری چون حمل اولی و حمل شایع و مفهوم و مصداق و ... ذکر کرده است از میان برداشته نمی‌شود. در واقع فیاضی گویا پارادوکس را، هم در مرتبه مصداق و هم در مرتبه مفهوم، هنوز هم، با وجود راه‌حل‌های پیشینیان، قابل طرح می‌داند:

لا یخفی: أنه لا یرتفع المناقضة بما ذكره. و ذلك لأنّ قوله: "المعدوم المطلق بما أنه بطلان محض فی الواقع لا خبر عنه" كقوله: "المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا یخبر عنه" إخبار عن المعدوم المطلق فی نفس الزمان الذی یحکم بأنه "لا خبر عنه" أو "لا یخبر عنه". كما أن فی قوله: "و بما أن المفهومه ثبوتاً ما ذهنياً یخبر عنه بأنه لا یخبر عنه" و كذا فی قوله: "المعدوم المطلق بالحمل الأولی یخبر عنه بأنه لا یخبر عنه" مناقضة واضحة بین قوله: "یخبر عنه" و قوله: "لا یخبر عنه" (فیاضی، ۱۳۸۱: ۱۰۴).

به نظر ما گرچه این نقد فیاضی نقد درستی است، باید به اثبات آن هم می‌پرداخت. نکته دیگر این که، آنچه به هدف اصلی این نوشتار مربوط است بخش نخست سخن فیاضی، یعنی «اخبار از معدوم مطلق است در همان هنگامی که ...»، است که ضمناً ظرف انتصاف را خارجی می‌داند.

همین جا گفتنی است علی شیروانی نیز، پس از شرح سخن علامه طباطبایی در نهاییه و راه‌حل حمل اولی و شایع، با برگرفتن سخن فیاضی این گونه به نقد آن می‌پردازد:

در این جا اشکالی به نظر می‌رسد و آن این که پاسخ یادشده نمی‌تواند تناقض را برطرف کند، زیرا وقتی می‌گوییم "از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود" نفس این جمله اخبار از معدوم مطلق است، و خودش خودش را نقض می‌کند، شبیه آن که کسی بگوید "کل خبری کاذب" که از صدق آن، کذبش می‌آید و از کذبش صدقش لازم می‌آید (شیروانی، ۱۳۸۸ الف: ۱۴۴).

آشکارا هر آنچه درباره فیاضی گفتیم در مورد شیروانی نیز صادق است.

۴.۳ کمال حیدری

کمال حیدری نیز در شرح بدیه نخست به شرح مفصل حمل اولی و شایع در فرو گشودن این پارادوکس می‌پردازد (حیدری، ۱۴۲۰: ۳۱۴-۳۲۱؛ و نیز ← حیدری، ۱۴۳۲: ۲۶۶، ۲۷۵) ولی در پایان آن را با اختلاف حمل اولی و شایع، خواه به قید موضوع خواه به قید قضیه،

قابل حل نمی‌داند و می‌گوید «خبر داده نمی‌شود» اخبار از معدوم مطلق است در همان هنگامی که در آن حکم می‌شود به این‌که از آن خبر داده نمی‌شود:

... فإن البيان المذكور، سواء على مستوى الاصطلاح الأول أو الثاني، لا يدفع الشبهة، وذلك لأن قوله: "المعدوم المطلق... لا يُخبر عنه" هو إخبار عن المعدوم المطلق في نفس الزمان الذي يحكم فيه بأنه لا يخبر عنه. وكذا في قوله: "المعدوم المطلق.. يخبر عنه بعدم الإخبار" مناقضة واضحة، بين "يخبر عنه" و"عدم الإخبار" وتحقيق الجواب عن الشبهة موكول إلى دراسة أعمق (حيدري، ۱۴۲۰: ۳۲۱-۳۲۲).

۵.۳ عشاقی

حسین عشاقی هم در نقد دیدگاه‌های رایج نکاتی دارد. او پس از شرح اختلاف حمل اولی و شایع در حل پارادوکس معدوم مطلق در نقد آن می‌نویسد: اول این‌که، اشکال به همان صورت نخستین خود باقی است؛ چه، همین «خبر داده نمی‌شود» خود خبری است از معدوم مطلق به حمل شایع. دوم این‌که، در این قضیه ما به خود مفهوم معدوم مطلق نظر استقلال‌ی نمی‌کنیم بلکه آن مفهوم آینه‌ای است که بدان وسیله به مصداق مفروضش نظر می‌شود:

أقول: في هذا الجواب نظر من وجهين: الأول أن إشكال التناقض باق على حاله في القضية الأولى لأنكم تقولون فيها: أن المعدوم المطلق الذي هو معدوم مطلق بالحمل الشایع لا يخبر عنه، وهذا نفسه خبر عن المعدوم المطلق الذي هو معدوم مطلق بالحمل الشایع، فالإشكال باق على حاله. الثاني أننا إذا قلنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا ننظر إلى مفهوم المعدوم المطلق نظراً استقلالياً بل ذلك المفهوم مرآة ينظر إلى مصداقه المفروض فلا تتوجه إلى نفس المفهوم حتى يمكن أن يقال: إن المعدوم المطلق الذي هو معدوم بالحمل الأولي يخبر عنه بأن لا يخبر عنه، فإن الخبر عن المعدوم المطلق بالحمل الأولي فرع التوجه إليه مع أنه لا تتوجه إليه أصلاً (عشاقی، ۱۴۲۴: ۵۸).

پس یک نکته مهم پذیرفتنی که عشاقی ابراز می‌کند نقدی است که بر عدم کارایی راه‌حلی چون تمایز حمل اولی و شایع وارد می‌کند: هم این اشکال وی که تناقض هنوز باقی است وارد است و هم اشکال سرایت حکم از مفهوم به مصداق، که البته هر دو مستلزم اتصاف خارجی معقول ثانی منطقی یادشده است.

۶.۳ فلاحی و ابطحی

اسدالله فلاحی و سیدبهاء‌الدین موحد ابطحی نیز مطالبی گفته‌اند که بیان دیگری است از

آنچه ما پای می‌فشریم که درست از همان جهت که از معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد خود این خبری است که درست از همان جهت از آن داده می‌شود. با وجود این، نویسندگان در تعلیل این نکته درست، به تبع احد فرامرز قراملکی، به نظریه اشتباه^{۳۶} یکی بودن این‌همانی(ها) در منطق جدید با حمل اولی چنگ می‌زنند در حالی که به هیچ روی بدان نیازی نیست. هم‌چنین، آن‌ها به کمک منطق محمول‌های مرتبه اول این مغالطه را نشان می‌دهند در حالی که گفته‌ایم این منطق توانایی قضاوت در این مسئله را ندارد. کلاً اشکال‌های مقاله فلاحی و موحد ابطحی را ما مفصل در جای خود نشان داده‌ایم (اسدی، ۱۳۹۲ الف، ۲۶۵-۲۷۱). آنچه در این جا در راستای هدف خود قابل ذکر می‌دانیم نکته درست مهمی است که در دیدگاه آنان وجود دارد:

«از معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد» و

«از معدوم مطلق می‌توان خبر داد (به کمک جمله بالا)». ...

«معدوم مطلق هیچ حکم ایجابی یا سلبی ندارد» و

«معدوم مطلق، یک حکم سلبی دارد (سالب کلی در سطر پیشین)».

این چهار قضیه، همگی، حمل شایع‌اند و، بنابراین، همه وحدت‌های نه‌گانه در آن‌ها جمع است؛

... این جمله‌ها، قضیه طبیعی نیستند و مفهوم «معدوم مطلق» در هیچ‌یک از آن دو اراده نشده است. این دو جمله، مهمله‌هایی هستند که از آن‌ها محصور کلیه اراده شده است: «از هیچ معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد» و «از هر معدوم مطلق می‌توان خبر داد» (فلاحی و موحد ابطحی، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

پس نکته مهمی که در دیدگاه این نویسندگان وجود دارد آن است که معقول ثانی منطقی‌ای چون «نمی‌توان خبر داد» وصف مصداق خارجی است (حمل شایع) نه وصف مفهومی ذهنی.

۴. دیدگاه برگزیده

همان‌طور که دیده می‌شود، معمولاً این نقادان هیچ دلیلی بر این ادعای خود که خبرناپذیری خبری است از مصداق معدوم مطلق و نه مفهوم آن پیش نمی‌کشند. پس گویا چنین ادعایی برای آن‌ها بدیهی است. ولی حقیقت این است که چنین ادعایی، که در طول تاریخ بارها بر خلاف آن پای فشرده شده است، چه بسا نیازمند دلیل است.

توضیح این که، هنگامی که پارادوکس برای بار نخست به این صورت پیش‌نهاد می‌شود که خود خبرناپذیری در «معدوم مطلق خبرناپذیر است» یک خبر است، در این مرحله آغازین طرح پارادوکس، ادعا این است که بحث سر همان مصداق معدوم مطلق است؛ چنان که ظاهراً نیز همین‌گونه است. ولی هنگامی که در مرحله بعد، بسیاری در حل پارادوکس، به‌رغم این ظاهر، پای می‌فشرند که در واقع خبرناپذیری، خبر از مفهوم معدوم مطلق است، در این مرحله چه‌بسا دیگر نتوان صرفاً به این بسنده کرد که همان مرحله نخست ظاهری درست بوده است و سپس نه دلیلی بر درستی ادعای خود آورد و نه دلیلی در رد گذشتگان.^{۳۷} البته، ما خود دیدگاه سرایت حکم و آینه‌وار بودن مفهوم را می‌پذیریم. بحث اصلی این است که شاید چنین مواردی برای برخی روشن و بدیهی نباشد.

با این مقدمات به نقد خود می‌پردازیم. راه‌حل‌های رایج همگی در این مشترک‌اند که از راه بررسی شرایط معروف تناقض، مانند اختلاف نداشتن در جهت و موضوع و حمل، به حل پارادوکس معدوم مطلق رفته‌اند. به‌نظر ما، از همان جهتی که لایخبر عنه و لایعلم بر معدوم مطلق حمل می‌شود درست از همان جهت خود این خبر و علمی است درباره معدوم مطلق. پس به‌نظر ما اگر کسی المعدوم المطلق لایخبر عنه و لایعلم را در مقام مصداق صادق بداند به هیچ روی پارادوکس معدوم مطلق را از راه اختلاف جهت و حمل و موضوع و مفهوم و مصداق و ... نمی‌تواند حل کند.

پس ادعای ما این است که تناقض موجود در پارادوکس معدوم مطلق در مقام مصداق یک تناقض واقعی است و راه‌حلی ندارد. تناقض واقعی بودن پارادوکس معدوم مطلق به این سبب است که در این جا همین که می‌گویید معدوم مطلق از فلان جهت [و ...] لایخبر عنه و لایعلم، اندکی درنگ نشان می‌دهد که خود این خبری است که درست از همان جهت [و ...] از معدوم مطلق داده می‌شود؛ یعنی ما از همان جهت [و ...] می‌گوییم [= خبر می‌دهیم و علم داریم] که المعدوم المطلق لایخبر عنه و لایعلم، نه از جهتی دیگر (دقت شود!).

توضیح این که، می‌دانیم که شناخت یعنی مثلاً باور صادق موجه. پس صدق و کذب از رکن‌های جدایی‌ناپذیر علم، جهل مرکب، شناخت‌پذیری و شناخت‌ناپذیری‌اند. اکنون بگذارید با گزارش سخنانی از راسل نشان دهیم که صدق^{۳۸} و کذب، دست‌کم در مورد اموری که اتصاف خارجی آن مسلم است، به همان اندازه که به موصوف به صدق/ کذب وابسته‌اند به صدق/ کذب‌ساز نیز وابسته‌اند. راسل در مسائل فلسفه می‌گوید:

صدق (truth) یا کذب (falsehood) یک باور (belief)، همیشه به چیزی وابسته است که خارج از خود آن باور است. اگر من باور داشته باشم که چارلز اول به دار آویخته شد باورم صادق است اما نه به خاطر ویژگی ذاتی (intrinsic quality) باورم، که صرفاً با امتحان آن باور می‌تواند کشف شود، بلکه به خاطر حادثه‌ای تاریخی که دو و نیم قرن قبل [از جوانی راسل] رخ داده است (Russell, 1912: 121).

صدق و کذب گرچه از ویژگی‌های باورها هستند، با این همه به یک معنا آن‌ها خاصیت‌هایی خارجی (extrinsic properties) هستند؛ چه، شرط صدق باور چیزی است که در باورها، یا (به‌طور کلی) در هیچ ذهنی، گنجانیده نمی‌شود بلکه تنها در متعلق‌های باور (the objects of the belief) [گنجانیده می‌شود] (ibid: 129).

در این باره راسل در جستارهای فلسفی توضیح‌های دقیق‌تری به دست می‌دهد:

اگر در این که بگوئیم چیزهایی که صادق یا کاذب‌اند همیشه همان حکم‌ها (judgments) هستند حق با ما باشد، آن‌گاه روشن است که هیچ صدق یا کذبی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر این که ذهن‌هایی وجود داشته باشند تا حکم کنند. با این همه، هم‌چنین روشن است که صدق یا کذب یک حکم مفروض، به هیچ روی به کسی که حکم می‌کند وابسته نیست، بلکه تنها به واقعیت‌هایی (the facts) وابسته است که او [درباره آن‌ها] حکم می‌کند. ... بدین‌سان صدق یا کذب هر حکم همیشه پایه‌ای عینی (an objective ground) دارد و طبیعی است بپرسیم که آیا صدق‌ها و کذب‌هایی عینی (objective truths and falsehoods) وجود ندارند که، به ترتیب، متعلق‌های حکم‌های صادق و کاذب باشند؟ در مورد صدق‌ها، این دیدگاه بسیار معقول است. اما در مورد کذب‌ها، درست برعکس است. با این همه، همان‌طور که خواهیم دید، دشوار است در مورد صدق‌ها از آن دفاع کنیم بی آن‌که مجبور شویم در مورد کذب‌ها نیز از آن دفاع کنیم. ...

اگر هر حکمی، صادق یا کاذب، متشکل باشد از نسبتی معین به متعلق واحد، که [این نسبت معین] ”حکم کردن“ یا ”باور داشتن“ نامیده می‌شود، ... حکم‌های صادق متعلق‌های صادق دارند، در حالی که حکم‌های کاذب متعلق‌های کاذب دارند. ... [ولی] ”یک چیز واحد“ متعلق حکم ما نیست. هرگاه [به‌نحو صادقی] حکم کنیم که چارلز اول به دار آویخته شد، پیش روی خود نه یک متعلق بلکه چندین متعلق داریم، یعنی چارلز اول، مردن و دار. به همین‌سان، هرگاه [به‌نحو کاذبی] حکم کنیم که چارلز اول در بستر خود مرد، پیش روی خود متعلق‌های چارلز اول، مردن و بستر او را داریم. این متعلق‌ها [در حکم کاذب] پنداری (fiction) نیستند: آن‌ها درست مانند متعلق‌های حکم صادق هستند. بنابراین ما از ضرورت پذیرفتن کذب‌های عینی، یا از ضرورت پذیرفتن این که هنگام حکم کاذب نمودن در برابر ذهن هیچ نداریم، رها می‌شویم (Russell, 1910: 173-8)؛ راسل در دیگر آثار خود نیز به صدق و کذب عینی اشاراتی داشته است: 1997: 31, 238; 2001: 146; 2004b: 69; 1940: 212; 1959: 311; 1926: 225 (1950: 62; 1956: 94; 2004a: 34; 1940: 212; 1959: 311; 1926: 225).

پس این سخنان راسل کمک شایانی می‌کند به فهم این که صدق و کذب، که بر پایه دیدگاه یادشده اندیشمندان مسلمان معقول ثانی منطقی است، درست به همان اندازه که به موصوف به صدق/ کذب وابسته است به صدق/ کذب ساز نیز وابسته است: دلیل راسل گرچه از اثبات این که صدق یا کذب هر حکم تنها به واقعیت‌های خارجی وابسته است قاصر است، این را می‌تواند اثبات کند که دست کم به واقعیت‌های خارجی وابسته است. اکنون از آنجا که ما هم چون اندیشمندان مسلمان وابستگی آن به ذهن را می‌پذیریم و هم چون راسل وابستگی آن به خارج را می‌پذیریم، پس می‌پذیریم که آن هم به ذهن وابسته است و هم به خارج. پس به تبع صدق و کذب، مواردی چون شناخت‌پذیری و معادل‌های آن، که صدق و کذب از ارکان آن‌ها هم است، مانند هر یک از مواردی که پیش‌تر نام بردیم: معقول بودن، پاسخ بودن، قضیه، تصدیق، حمل، حکم، مقدمه و نتیجه، حملیه و شرطیه، صغری، کبری، خبر، جمله، جمله خبری، نوع جمله، فرد جمله، جمله ابدی، باور، اندیشه، ایده، افعال گفتاری، گزاره، اظهار، قول جازم، ترکیب تام خبری، و ... نیز به همان اندازه که به موصوف به صدق/ کذب وابسته‌اند به صدق/ کذب ساز نیز وابسته‌اند.

برای نمونه اگر این شناخت را داشته باشیم که «هر انسانی ناطق است» و سپس این معرفت منطقی درجه دوم را تشکیل دهیم که (الف) «هر انسانی شناخت‌پذیر است» یا (ب) «هر انسانی ناطق است» علم و شناخت است، ظاهراً ظرف اتصاف الف و ب فقط ذهن است؛ در حالی که چون صدق از رکن‌های جدایی‌ناپذیر شناخت‌پذیری و شناخت است و صدق، درست به همان اندازه که به موصوف به صدق وابسته است به صدق ساز نیز وابسته است، پس خود شناخت‌پذیری و شناخت نیز درست به همان اندازه که به موصوف به صدق وابسته است به صدق ساز نیز وابسته است. بنابراین، خود شناخت‌پذیری و شناخت به مصداق‌های خارجی انسان (و یا در حالت (ب) به متعلق «هر انسانی ناطق است») نیز وابسته است. پس تا آنجا که به این مصداق‌های خارجی وابسته است (و وصفی برای این‌ها نیز هست) ظرف اتصافش، خارجی نیز هست.

اکنون همین سخن را درباره شناخت‌ناپذیری مورد بحث نیز می‌توان مطرح کرد: پس به تبع صدق و کذب، شناخت‌ناپذیری به همان اندازه که به موصوف به صدق/ کذب وابسته است به صدق/ کذب ساز نیز وابسته است. بنابراین صرفاً صفت مفهوم نیست. چگونه شناخت‌ناپذیری صرفاً صفت مفهوم «معدوم مطلق» باشد در حالی که این مفهوم نیز به اندازه همه مفاهیم دیگر شناخت‌پذیر است؟ آیا مثلاً نمی‌دانیم که مفهوم «معدوم مطلق» مفهوم است، در ذهن جای دارد، تصویری بدیهی/ نظری است و ...؟

اگر هنگامی که می‌گوییم (الف) «معدوم مطلق شناخت‌ناپذیر است» صرفاً مفهوم «معدوم مطلق» را در نظر داشته باشیم هرگز نخواهیم توانست مقصود اصلی خود را در این جا برسانیم. پس شهوداً می‌فهمیم که برای گفتن منظور اصلی خود در الف باید از مفهوم «معدوم مطلق» به تعبیری فراتر رویم. به عبارتی، از ذهن به سوی عین، یا به تعبیری به سوی مصداق عدمی، رویم و قوه مدرکه خود را ملتفت فرد مورد بحث کنیم. سپس همین که فراتر رفتیم و بر پایه ویژگی گریزناپذیر حیث التفاتی ادراک خود را ملتفت متعلق مربوطه در خارج از ظرف مفهوم «معدوم مطلق» کردیم، آن‌گاه منظور اصلی خود از الف را در مورد این چیز جدید که به سوی آن فراتر رفته‌ایم، که به تعبیری همان مصداق عدمی مفهوم «معدوم مطلق» است، می‌توانیم قصد کرده و بیان کنیم؛ این قصد و بیان نیز آشکارا درست همین اکنون است که اتفاق می‌افتد و پیش از این نمی‌توانست رخ دهد. پس شناخت‌ناپذیری ادعایی است که درست همین جا صفت همین چیز جدید می‌شود و نه در مرتبه صرفاً مفهوم «معدوم مطلق» که مرتبه‌ای قبل‌تر بود و در آن جا ما هرچه می‌کوشیدیم نمی‌توانستیم منظور اصلی خود از الف را بیان کنیم، و بلکه اصلاً نمی‌توانستیم حتی پیش خود قوه مدرکه خویش را ملتفت مصداق عدمی مربوطه در خارج از ظرف مفهوم «معدوم مطلق» کنیم.

پس آشکار شد که منظور اصلی در شناخت‌ناپذیری مورد ادعا صفت درست همان مرتبه جدیدی است که ادعای صفت بودن برای آن مرتبه را دارد و آن هرچه هست مرتبه صرفاً مفهوم و مرتبه موصوف به شناخت‌ناپذیری نیست بلکه مرتبه دیگری است که به تعبیری مرتبه مصداق عدمی است و مرتبه متعلق شناخت‌ناپذیری نیز ملحوظ است. پس کوتاه این که الف تناقضی واقعی است.

بگذارید مطلب را، با عبارتی دیگر، از جهتی روشن‌تر بیان کنیم. نخست باید توجه داشت که اگر این را بپذیریم که اموری چون «وصف‌ناپذیری» و «وصف‌پذیری» نیز، به دلایلی چون درجه دوم بودن، علی‌القاعده باید با مبنای فلسفه اسلامی معقول ثانی منطقی به‌شمار آیند، چنان‌که دیدیم کسانی چون کاتبی قزوینی به تصریح موصوف بودن و صفت بودن را معقول ثانی منطقی به‌شمار آوردند، می‌توان نخست اتصاف خارجی معقول‌های ثانی منطقی بیش‌تری را نشان داد و سپس از همین در راستای هدف خود نیز بهره برد: اموری چون «خبرناپذیری» و «خبرپذیری» به‌سبب حکایت از «وصف‌ناپذیری» و «وصف‌پذیری» که اموری خارجی‌اند اتصاف خارجی نیز خواهند داشت. خارجی بودن «وصف‌ناپذیری» و «وصف‌پذیری» را (۱) هم به‌کمک برخی سخنان خود اندیشمندان مسلمان می‌توان نشان داد و (۲) هم با دلایلی جداگانه.

اما اولی: دیدیم اندیشمندان مسلمان از سوئی می‌گویند «وصف‌پذیری»، که معادل «اتصاف» است، معقول ثانی منطقی است. از سوئی دیگر، در تعریف معقول اول و ثانی فلسفی و ثانی منطقی، می‌گویند «اتصاف»، که معادل «وصف‌پذیری» است، یا ذهنی است یا خارجی. ولی آشکارا پیامد سخن دوم درباره اول آن است که این ثانی منطقی یا ذهنی است یا خارجی. پس این معقول ثانی منطقی، یعنی «وصف‌پذیری» و «اتصاف»، می‌تواند خارجی نیز باشد. اگر گفته شود «وصف‌پذیری» و «اتصاف» ثانی منطقی است و بنابراین صرفاً ذهنی است، پاسخ این است که در صورت صرفاً ذهنی بودن دیگر مجاز نبودید در تقسیم معقول به اول و ثانی فلسفی و ثانی منطقی بگویید «اتصاف» یا ذهنی است یا خارجی. پس این بحث مانند ثانی منطقی‌ای چون کلی نیست که نتوانیم بگوییم: «کلی ثانی منطقی است؛ کلی یا ذهنی است یا خارجی؛ پس این ثانی منطقی خارجی نیز می‌تواند باشد.» چون این‌جا، برخلاف «اتصاف»، نمی‌توانیم بگوییم آن یا ذهنی است یا خارجی.^{۳۹}

اما دومی (و تأثیر آن بر بحث حاضر): هنگامی که می‌گوییم از مصداق موضوعی با محمولی می‌توانیم خبر دهیم، خواه خبری ایجابی خواه خبری سلبی، این خبر حاکی است از اتصاف مصداق موضوع به وصف محمول در همان ظرف مصداق موضوع، خواه اتصافی ایجابی خواه اتصافی سلبی (پس مصداق موضوع می‌تواند در نگاه نخست وصف سلبی نیز داشته باشد). نکته‌ای که باید بدان دقت کنیم این است که، برخلاف خبر ایجابی و سلبی، حتی برخلاف خود خبر‌پذیری و خبرناپذیری نیز، که گاه گمان می‌رود خود خبر فقط در ظرف حکم ذهنی رخ می‌دهد، در مورد وصف ایجابی و سلبی راحت می‌توان پذیرفت که در ظرفی غیر از ظرف حکم ذهنی، یعنی ظرف مصداق، محقق است؛ وگرنه، خبرها اگر حاکی از اتصافی خارجی نباشند علم ما علم به خارج نخواهد بود. پس وصف‌ها در خارج موجود و محقق‌اند و علم و خبر ما فقط آن‌ها را کشف می‌کند.

هنگامی که می‌گوییم از مصداق موضوعی خاص با محمول الف می‌توانیم خبر دهیم این خبر حاکی است از وجود وصف الف در خارج و هنگامی که می‌گوییم از مصداق موضوعی خاص با نبود محمول ب می‌توانیم خبر دهیم (خبر سلبی، یعنی ج ب نیست) این خبر حاکی است از وصف سلبی ب در خارج. به همین سان سایر وصف‌های ایجابی/سلبی پ، ت، ث و ... نیز در خارج برای مصداق این موضوع خاص موجودند. اکنون این مطلب را می‌توان با این عبارت کوتاه بیان کرد که مصداق این موضوع خاص در خارج «وصف‌پذیر» (به وصف‌هایی ایجابی و سلبی) است. اکنون دیگر نمی‌توان گفت همین عبارت کوتاه «وصف‌پذیر» امری مطلقاً ذهنی است. چون «وصف‌پذیر» تعبیر کوتاه‌شده

وصف‌های ایجابی / سلبی الف، ب، پ، ت، ث و ... است که دیدیم همگی خارجی‌اند. اگر «وصف‌پذیری» امری خارجی نباشد چگونه مصداقی می‌تواند وصف (های ایجابی / سلبی الف، ب، پ، ت، ث و ... را) بپذیرد؟ به عبارتی، اگر «وصف‌پذیری» امری خارجی نباشد به سبب امتناع ارتفاع نقیضان، هر موضوع مورد نظر در خارج باید «وصف‌ناپذیر» باشد. پس «وصف‌پذیری» (چه «وصف‌پذیری» ایجابی و چه «وصف‌پذیری» سلبی) امری خارجی است، بر خلاف «خبرپذیری» که گمان می‌رود حتماً امری غیرخارجی و ذهنی است.

در این جا باید توجه داشت که تحقیق بیش‌تر درباره این که چگونه «وصف‌پذیری» در خارج موجود است، به هستی‌شناسی کلی طبیعی گره می‌خورد که آشکارا بررسی آن خود نیازمند پژوهش‌های جداگانه‌ای است. ظاهراً در این جا چاره‌ای از اشاره کوتاه به این مسئله نیست: هنگامی که می‌گوییم این گل قرمز است و این سیب قرمز است، قرمزی قطعاً در هر دوی این‌ها وجود دارد و تعبیر قرمزی به نحوی دال بر این موارد جزئی خارجی است. ولی آن‌چه مسلم است این است که جز این قرمزی جزئی و آن قرمزی جزئی در خارج چیز دیگری که مشترک باشد وجود ندارد؛ وگرنه دیدگاه شهوداً مطرود اب و ابنا پدید می‌آید. در بحث حاضر نیز هنگامی که الف بالفعل یا بالامکان ب است (وصف ایجابی) و الف بالفعل یا بالامکان ج نیست (وصف سلبی)، در این جا نیز تعبیر «وصف‌پذیری» از سویی باید دال بر خارج باشد، آن هم دال بر این وصف جزئی ایجابی که الف ب است و این وصف جزئی سلبی که الف ج نیست، و از سوی دیگر جز این وصف جزئی ایجابی و این وصف جزئی سلبی در خارج چیز دیگری وجود ندارد (به همین خاطر ما از تعبیر «کوتاه‌شده» بهره بردیم). شرح جزئیات چنین دیدگاهی مربوط به هستی‌شناسی کلی طبیعی است.

اکنون روشن می‌شود که در بحث مورد نظر نیز هنگامی که مصداق معدوم مطلق «خبرناپذیر» است، خود همین خبر **حاکمی** است از **اتصاف** مصداق معدوم مطلق به وصف «خبرناپذیری» در همان ظرف مصداق موضوع. ولی خود همین «خبرناپذیری» نیز دلالت دارد بر «وصف‌ناپذیری» در همان ظرف مصداق موضوع. پس مصداق معدوم مطلق متصف است به دو صفت متناقض «وصف «وصف‌ناپذیری»» و «وصف‌ناپذیری». و البته این هم چنین نتیجه می‌دهد که اموری چون «خبرناپذیری» و «خبرپذیری» به خاطر حکایت از «وصف‌ناپذیری» و «وصف‌پذیری» به نحو متناقضی اتصاف خارجی نیز دارند.

از آن جا که در سراسر این پژوهش سخن درباره مصداق معدوم مطلق است که امری عدمی است، ممکن است این سؤال برای برخی باقی بماند که معدوم مطلق بالاخره چگونه در ظرف خارج متصف به امری چون «لایخبرعنه» می‌شود. برای فهم بهتر مسئله سخن

کسانی را در نظر بگیرید که خبرناپذیری را دربارهٔ ممتنع‌ها نیز مطرح می‌کنند: «ممتنع خبرناپذیر است». اینک در این جا ادلهٔ یادشده در سراسر این نوشتار نشان می‌دهد که همان ممتنع خارجی متصف است به خبرناپذیری. پس ظرف اتصاف خارج است. درست همان‌طور که هنگامی که می‌گوییم «شریک‌الباری ممتنع است» موضوع این جمله در ظرف خارج ممتنع است. پس ممتنع خارجی، یعنی متعلق «شریک‌الباری»، موضوع اصلی است نه وجود ذهنی «شریک‌الباری». پس ظرف اتصاف، هم در این جا و هم در مورد محمول خبرناپذیری، خارج است. البته چون مثال نقضی که در فلسفهٔ اسلامی یافته بودیم دربارهٔ معدوم مطلق بود ما نیز در سراسر این نوشتار بیش‌تر به همین معدوم مطلق پای فشریدیم. ولی همان‌طور که پیش‌تر دربارهٔ ایجابی‌ها و خبرپذیرها نیز اشاره کردیم، این جا نیز مثلاً می‌توان گفت اگر موجودی خارجی خبرپذیر باشد، خود این خبرپذیری اتصاف خارجی نیز دارد. برای نمونه همان مثال «هر انسانی ناطق است» را در نظر آورید. در این جا سپس این معرفت منطقی درجهٔ دوم را شکل دادیم که (الف) «هر انسانی معلوم و خبرپذیر است». در این جا محمول خبرپذیری، که ثانی منطقی است، وصف همان انسان خارجی نیز هست. اکنون فرض کنید حکمی دربارهٔ چیزی صادق باشد که هم ذهنی است و هم خارجی. مثلاً ماهیت انسان هم در خارج هست و هم در ذهن (در برابر مثلاً سی‌مرغ که فقط در ذهن هست)، اکنون می‌گوییم «هر چیزی که هم در ذهن هست و هم در خارج، خبرپذیر است». آشکارا این جا محمول خبرپذیری هم در ظرف ذهن و هم در ظرف خارج، صفتی است برای موضوع قضیه؛ یعنی برای «هر چیزی که هم در ذهن هست و هم در خارج». پس اتصاف خارجی نیز در این جا اثبات می‌شود.

به همین سان اگر بگوییم «معدوم مطلق خبرناپذیر است»، موضوع قضیه هم ناظر به خارج است و هم ناظر به ذهن (بر خلاف «ممتنع خبرناپذیر است» که دیدیم موضوع قضیه ظاهراً تنها ناظر به خارج است) پس محمول خبرناپذیری هم در ظرف ذهن و هم در ظرف خارج، صفتی است برای موضوع قضیه؛ یعنی برای «معدوم مطلق». پس اتصاف خارجی نیز در این جا اثبات می‌شود.

این مباحث هم‌چنین می‌تواند نشان دهد از جهتی دیگر نیز سخن قدما قابل نقد می‌تواند باشد. یعنی اغلب^۴ قدما می‌گفتند ظرف اتصاف یا ذهن است یا خارج. ولی دیدیم موضوع‌هایی چون «موجود در ذهن و خارج» و «معدوم مطلق» به‌گونه‌ای هستند که خود موضوع‌ها هم ناظر به ذهن‌اند و هم ناظر به خارج. پس هر محمولی که بر این‌ها حمل شود و قضیه‌ای پدید آید، ظرف اتصاف کل قضیه به تبع ظرف موضوع هم ذهن خواهد بود

و هم خارج. مثلاً اگر بگوییم «موجود در ذهن و خارج، بالفعل است»، در این جا ظرف اتصاف کل قضیه به تبع ظرف موضوع هم ذهن خواهد بود و هم خارج: فعلیت هم در ظرف ذهن و هم در ظرف خارج صفتی است برای موضوع قضیه؛ یعنی برای موجود در ذهن و خارج. البته در این جا محمول «بالفعل» یک معقول ثانی فلسفی است (و نه ثانی منطقی) و در عین حال ظرف اتصاف قضیه هم ذهن است و هم خارج. حتی در مورد معقول های اول نیز می توان چنین بحثی را پیش کشید. مثلاً اگر ماهیت مثلث و سه ضلعی را هم از جهت ذهنی و هم از جهت خارجی در نظر بگیریم و بگوییم «سه ضلعی، که هم در ذهن است و هم در خارج، سه گوش است»، ظرف اتصاف این قضیه هم ذهن خواهد بود و هم خارج. البته ما در این نوشتار درصدد نیستیم به بررسی مثال های نقض معقول های ثانی فلسفی و معقول های اول بپردازیم. پس این مباحث را بیش تر به این خاطر پیش کشیدیم که با روشنی بیش تری نشان دهیم هنگامی که محمول خبرناپذیری بر معدوم مطلق حمل می شود، ظرف اتصاف این قضیه خارج نیز هست. جهت سهولت دایره مربع را، که طبق برخی از تعاریف معدوم مطلق است، در نظر بگیرید.

اگر بگوییم «دایره مربع خبرناپذیر است»، محمول خبرناپذیری هم وصف مصداق دایره مربع در خارج، که همان نبودن در خارج است، است و هم وصف مصداق دایره مربع در ذهن، که همان نبودن در ذهن است. پس اتصاف خارجی نیز اثبات می شود.^{۴۱} یا حتی اگر بگوییم «دایره مربع خبرپذیر است»، در این جا نیز محمول خبرپذیری هم وصف مصداق دایره مربع در خارج است^{۴۲} و هم وصف مصداق دایره مربع در ذهن. پس اتصاف خارجی نیز اثبات می شود.

بنابراین در واقع این مباحث نشان می دهد این که معدوم مطلق خبرناپذیر است یا خبرپذیر، تأثیری در اصل بحث ندارد. چراکه دیدیم هم خبرپذیری و هم خبرناپذیری در ظرف مصداق موضوع قضیه وصفی است برای آن. پس اتصاف خارجی نیز اثبات می شود. پس بدین سان ما توانستیم به هدف خود دست یابیم: در بررسی موردپژوهانه اتصاف خارجی برخی از معقول های ثانی منطقی نشان دادیم برخی از اندیشمندان مسلمان در عمل، با کارگشا ندانستن اختلاف مفهوم و مصداق و ...، ظرف صدق و مطابقت، یعنی همان اتصاف، چنین معقول های ثانی منطقی ای را خارجی دانسته اند. ما نیز به تقویت این نقض ها پرداختیم و ادله قوی تری بر اتصاف خارجی چنین مواردی، یعنی اموری چون «صدق» «لایخبرعنه» و «لایعلم»، «یخبرعنه» و «یعلم»، «خبر» و «شناخت»، «خبر/ شناخت پذیری» و «خبر/ شناخت ناپذیری»، «وصف پذیری» و «وصف ناپذیری»، پیش نهادیم. البته با این تفاوت

که ما صرفاً پای فشرديم که چنین اتصاف‌هایی خارجی نیز هستند. یعنی ظرف صدق این معقول‌های ثانی منطقی هم ذهن است و هم خارج.^{۴۳}

۵. نتیجه‌گیری

بحث کردیم که برخی از اندیشمندان مسلمان در عمل گاه ناخواسته این را نقض کرده‌اند که در معقول ثانی منطقی اتصاف ذهنی است. ما به تقویت این نقض پرداختیم و ادله قوی‌تری بر اتصاف خارجی دست کم برخی از معقول‌های ثانی منطقی، یعنی اموری که به حیث التفاتی و دلالت گره خورده‌اند، هم‌چون «صدق»، «لایخبر عنه» و «لایعلم»، «یخبر عنه» و «یعلم»، «خبر» و «شناخت»، «خبر / شناخت‌پذیری» و «خبر / شناخت‌ناپذیری»، «وصف‌پذیری» و «وصف‌ناپذیری»، پیش نهادیم و بدین وسیله کلیت قاعده را نقض کردیم. یعنی با پذیرش این‌که ظرف صدق برخی از معقول‌های ثانی منطقی، ذهنی هم است در کنار آن نشان دادیم به خارج نیز مرتبط است (البته در لابه‌لای مباحث به مناسبتی به این نیز اشاره کردیم که از جهتی مثال‌های نقضی بر معقول‌های ثانی فلسفی و معقول‌های اول نیز می‌توان پیش کشید و گاه ظرف اتصاف را در چنین مواردی نیز می‌توان هم ذهن دانست و هم خارج^{۴۴}).

قدردانی و تشکر

این مقاله با پشتیبانی مالی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (INSF) از طرح پسادکتری به شماره ۹۳۰۲۱۲۹۷ انجام شده است و دکتر محمد سعیدی مهر، دانش‌یار دانشگاه تربیت مدرس، مسئول طرح بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله برگرفته از طرح پسادکتری صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران ایران است.
۲. بلکه به موارد زیر هم اشاره‌ای خواهیم کرد: کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، نوع، جنس و فصل؛ و بلکه به طریق اولی در مورد موجبات و نیز سورهایی چون «هر» و «بعضی».
۳. خواجه در این‌جا مفاهیم منطقی زیر را نیز برای نمونه ذکر کرده است: قضیه، عکس قضیه و نقیض قضیه، تصور و تصدیق، حد و قیاس و اجزای آن دو مانند مقدمه و نتیجه.
۴. در این‌جا مفاهیم منطقی زیر نیز برای نمونه برشمرده شده‌اند: حد و رسم، حملیه و شرطیه، قیاس و استقراء و تمثیل.

۵. در این جا موارد زیر نیز به عنوان مفاهیم منطقی ذکر شده است: **تصدیق**، **قضیه**، **عکس قضیه**، **نقیض قضیه**، **حد و رسم و مثال**، **مقدم**، **تالی**، **محکوم علیه بودن**، **محکوم به بودن**، **موصوف بودن**، **صفت بودن**، **لازم بودن و ملزوم بودن**، **قیاس**، **استقرا**، **تمثیل و غیره**.
۶. ابهری نیز معمولاً مطالبی مشابه خونجی و کاتبی در مورد موضوع منطق آورده است جز این که بر خلاف کاتبی به ذهنی بودن آن تصریح نمی کند (ابهری، بی تا الف: ۴؛ ابهری، بی تا ز: برگ ۴؛ ابهری، بی تا د: ۴۱۱-۴۱۲) (ابهری در این جا، درست برخلاف ابهری، بی تا ه: ۵۲۱ و ابهری، ۲۲۷: برگ ۷۸، پیش تر از کاتبی، بر منحصر بودن موضوع منطق به معقول ثانی از آن جهت که موصل است خدشه وارد می سازد)؛ و نیز ← ابهری، بی تا ب: ۲۱۳؛ ابهری، بی تا ج: ۳۵۹؛ ابهری، بی تا و: ۵۸۱؛ ابهری، ۱۳۷۰: ۱۴۴).
۷. کشتی در این جا مفاهیم منطقی زیر را نیز برای نمونه ذکر کرده است: **عموم**، **خصوص**، **توافق**، **تباين**، **موضوع بودن**، **محمول بودن**، **حمل**، **وضع**، **الزام**، **عناد**.
۸. در این جا مفاهیم منطقی زیر نیز برای نمونه ذکر شده است: **موضوع**، **محمول**، **مقدم**، **قضیه**، **عکس**، **حد**، **قیاس**.
۹. صدرا در این جا مفاهیم منطقی زیر را نیز برای نمونه بر شمرده است: **عکس قضیه**، **صغری**، **کبری**، **قیاس**، **برهان**، **خطابه**، **مغالطه**، **جدل**.
۱۰. صدرا در این جا تصور و **تصدیق** را معقول ثانی منطقی به شمار آورده است.
۱۱. ساوی در این جا مفاهیم منطقی زیر را نیز برای نمونه ذکر کرده است: **حکم بودن و محکوم بودن**.
۱۲. جرجانی به تصریح در این جا حتی دربارهٔ موجهات می گوید: «... الوجوب والامکان والامتناع ... لایحاذی بها أمر فی الخارج فهی من معقولات ثانیة» (۸۲).
۱۳. ملاحسن (۱۲۶۳ق) گرچه در این جا به تصریح موضوع منطق را اعم از معقول اول و ثانی می داند، با این همه همانند پیشینیان معقول ثانی را ذهنی محض به شمار می آورد. به همین سان ملامیین (م ۱۲۲۵ق).
۱۴. میرداماد در این جا مفاهیم منطقی زیر را نیز برای نمونه ذکر کرده است: **الحمل و الوضع و الکلیّة و الجزئیّة و الفردیّة و الذاتیّة و العرضیّة و الحصیّة و الجنسیّة و الفصلیّة و النوعیّة**، و **کذلک المحمولات المأخوذة من هذه المبادئ، كالمحمول و الموضوع، و الکلیّ و الجزئیّ، و المفرد و الحصة، و الذاتیّ و العرضیّ، و الجنس و الفصل و النوع، و القضيّة و الجهة و التناقض و العکس و الطرفین و الوسط، و قانص الحقيقة التصوریّة و قانص الحكم التصدیقیّ**.
۱۵. در این جا حائری مازندرانی حتی به تصریح می گوید: «منطق قسمتی از علم النفس است».
۱۶. مطهری در این جا مفاهیم منطقی زیر را نیز برای نمونه بر شمرده است: **موضوع**، **قضیه**، **معرف و معرف، حجت**، **استدلال**، **قیاس**، **استقرا و تجربه**، **عرضی عام/ خاص**، **مقدمه**، **نتیجه**، **علامت**، **دلالت**، **دال بودن و مدلول بودن**.

۱۷. در این جا مفاهیم منطقی زیر نیز برای نمونه ذکر شده است: حد (تام و ناقص)، رسم (تام و ناقص)، حجت، استدلال، قیاس، استقرا و تمثیل، قضیه، عکس قضیه و نقیض قضیه، تصور و تصدیق، محکوم‌به، موضوع، محمول، قیاس شعری و برهانی و خطابی و مغالطی و جدلی، خبر، گفتار، جهات وجوب و امکان و امتناع در قیاس و اقسام سیزده‌گانه آن، در قضایا: بداهت یا نظری بودن، سالبه، موجه، جزئی، کلی، محصوره، طبیعی، مهمله.

۱۸. در این جا قضیه و حمل معقول ثانی منطقی به‌شمار آمده‌اند.

۱۹. ولی جوادی آملی در نهایت چون بطلان شکاکیت نسبت به جهان خارج را مسلم، و بلکه بدیهی، انگاشته است، برای پرهیز از سفسطه مدعی شده‌اند معقول‌های ثانی منطقی نیز ناگزیر به‌نوعی حاکی از خارج‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۴۷۷-۴۸۳). به‌نظر ما چنین استدلالی در اثبات اتصاف خارجی معقول‌های ثانی منطقی مخدوش است. وجود جهان خارج به‌نظر ما بدیهی نیست و نیازمند اثبات است. پس از اثبات جهان خارج نیز در مورد تک‌تک معقول‌های ثانی منطقی باید نگریست و اگر دلیلی بر اتصاف خارجی آن داشته باشیم اتصاف خارجی را می‌پذیریم و اگر دلیلی بر اتصاف ذهنی آن داشته باشیم اتصاف ذهنی را (ولی اگر از اثبات جهان خارج ناتوان باشیم نسبت به وجودی غیر از ذهن خود شکاک باقی می‌مانیم و فهم عرفی را بر عقل دئی فلسفی مسلط نمی‌سازیم).

۲۰. در این جا قضیه معقول ثانی منطقی به‌شمار آمده است.

۲۱. در این جا عکس مستوی و عکس نقیض معقول ثانی منطقی به‌شمار آمده‌اند.

۲۲. در این جا تصور و تصدیق به‌عنوان معقول ثانی منطقی برشمرده شده‌اند.

۲۳. در این جا «عرض»، «ماهیت»، «حمل، حکم و قضیه معقول ثانی منطقی به‌شمار آمده‌اند.

۲۴. فنایی اشکوری در این جا مفاهیم منطقی زیر را نیز برای نمونه ذکر کرده است: تصور، تصدیق، قضیه، صدق، قیاس، استقرا، تمثیل، جهات منطقی (وجوب و امکان و امتناع)، ماهیت، جوهریت و عرضیت مفاهیم (ولی «عرض» معقول ثانی فلسفی است)، حد و رسم، عناوین علوم مانند: فلسفه و فیزیک و ریاضیات، و خود مفهوم علم که در مورد این علوم به‌کار می‌رود. ۲۵. در این جا گرچه در کل آکویناس این‌گونه تفسیر می‌شود که معقول ثانی منطقی نزد او ذهنی محض است، گاه گویا به نوعی اتصاف در خارج هم منظور است.

۲۶. در صفحه ۲۰۳ و صفحه ۲۱۴ ادعای اتصاف خارجی معقول ثانی منطقی به‌شدت نقد شده است.

۲۷. در این جا موارد زیر نیز معقول ثانی منطقی به‌شمار آمده‌اند: تصور، مفهوم، حد، تصدیق، حکم، قیاس، استدلال، تناقض، امکان، امتناع، ضرورت، امکان خاص، سلب و ایجاب و ...

۲۸. در این جا موارد زیر نیز به‌عنوان معقول ثانی منطقی یاد شده‌اند: وضع، حمل، مثلاً، متخالفان، محمول، موصوفیت و غیره.

۲۹. برخی پنداشته‌اند اندیشمندان مسلمان پیش از قرن هفتم اصلاً نتوانسته‌اند معقول ثانی منطقی یا همان محمول درجه دوم را کشف کنند و، افزون بر این، نه آنان و نه متأخران قادر به توسعه آن نبوده‌اند: «شخصیه‌انگاری طبیعی، مانع توسعه، بسط و کشف منطق دانان قرن هفتم در خصوص تمایز محمول درجه اول و محمول درجه دوم شد» (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۲: ۵۱-۵۲؛ جهت اختصار دیگر به آشفتگی تعبیر «توسعه، بسط و کشف...» نمی‌پردازیم). از این رو گمان کرده‌اند این‌که موضوع قضایایی که محمول آن‌ها معقول ثانی منطقی است باید مفهومی ذهنی باشد، این تحلیل بدیعی است (همان: ۵۲)؛ در حالی که دیدیم [دست کم] از همان زمان فارابی محمول درجه دوم با پافشاری بر همین نکته پیش کشیده شده است.

۳۰. آشکارا عباراتی چون «مستند بودن» و «... به دست می‌آید» یعنی ذهن نخست باید به معقول‌های ماهوی و فلسفی برسد تا سپس به کمک آن‌ها بتواند به معقول‌های ثانی منطقی دست یابد.

۳۱. ابن‌سینا در این‌جا نقدی دیگر به کسانی چون فارابی وارد می‌کند: «... فلا خیر فی قول من یقول إن المنطق موضوعه النظر فی الألفاظ، من حیث تدل علی المعانی...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۲-۲۴؛ و نیز ← بغدادی، ۱۳۷۳: ۶؛ حلی، ۱۳۸۷: ۱۰)؛ چراکه فارابی هم چنین گفته است: «... من حیث هی مدلول علیها بألفاظ... هی منطقیة» (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۷). از آن‌جا که این اختلاف ابن‌سینا و فارابی، و بازسازی کسانی چون صائن‌الدین ابن‌ترکه (۱۳۷۶: ۴)، حاصلی برای هدف این نوشتار ندارد بدان نمی‌پردازیم.

۳۲. این مطلب در جای خود می‌تواند مهم باشد که در چنین مواردی با آن‌که محمول معقول ثانی فلسفی یا معقول اول است، اتصاف کاملاً ذهنی است.

۳۳. کسانی هم که ظاهراً حمل شایع و حمل اولی به قید قضیه را ذکر می‌کنند معمولاً در تفسیر آن همان به قید موضوع را پیش می‌کشند.

۳۴. ممکن است گفته شود اگر راه‌حل‌های رایج کارگشا نیست، راه‌حل درست کدام است. ولی باید دانست که این مطلب به هدف اصلی این مقاله مربوط نیست و نمی‌تواند مشکلی برای آن ایجاد کند. با این همه، به نظر ما راه‌حل درست همانی است که گفته‌ایم مواردی چون معدوم و مجهول مطلق رایج در فلسفه اسلامی اصلاً شناخت‌پذیر است نه شناخت‌ناپذیر (اسدی، ۱۳۹۳ ب).

۳۵. هم‌چنین، به نظر می‌رسد لاهیجی احتمالاً متوجه اصل دیدگاه مورد نقد بوده است، ولی به‌خاطر برخی پیامدهای آن نتوانسته است آن دیدگاه را بپذیرد: ظاهراً لاهیجی اصل را بر خبرناپذیری و شناخت‌ناپذیری معدوم مطلق نهاده است در حالی که بنا بر این دیدگاه دیدیم که معدوم مطلق خبرپذیر و شناخت‌پذیر می‌شود. این‌جا لاهیجی گویا این را در ضمیر دارد که اگر این معدوم مطلق به‌خاطر سرایت حکم از مفهوم به مصداق خبرپذیر می‌شود به همین خبرناپذیری، پس اصلاً معدوم مطلق نبوده است؛ چون معدوم مطلق آن است که به هیچ روی خبرپذیر نیست. پس این دیدگاه سرایت حکم و اتحاد مفهوم و مصداق مستلزم آن است که آن‌چه معدوم مطلق

پنداشته بودیم در نهایت به اعتباری به ذهن درآید و در مفهوم موجود شود و بنابراین اصلاً معدوم مطلق واقعی نباشد. بدین سان طبق دیدگاه لاهیجی برای این که معدوم مطلق در هر شرایطی خبرناپذیر باقی بماند، ضروری است این دیدگاه سرایت حکم از مفهوم به مصداق در مورد دست کم معدوم مطلق انکار شود. ولی اگر حکم سرایت در یک مورد نقض شود، پس اصلاً حکمی کلی نبوده است. پس به این خاطر است که لاهیجی دیدگاه پذیرفتنی و قابل تقویت سرایت حکم را رد می‌کند تا معدوم مطلق هم‌چنان خبرناپذیر و شناخت‌ناپذیر باقی بماند. اما دیدگاه برگزیده ما، هم سرایت حکم کسانی چون مدرس تهرانی را می‌پذیرد و هم پیامد این سرایت حکم را که همان خبرپذیری مصداق معدوم مطلق است به خبر «خبرناپذیری». به همین دلیل، برخلاف لاهیجی، پس از متوجه شدن به پیامدهای این دیدگاه، آن پیامدها را هم می‌پذیرد.

۳۶. این جا فقط به همین اشاره می‌کنیم که در تعریف صدرایی و رایج حمل اولی بارها و بارها تأکید شده است که مفهوم موضوع درست همان مفهوم محمول باید باشد (← زراعت‌پیشه، ۱۳۹۳: ۲۱-۲۴)، و بنابراین حتی انسان (در مقام ذات و مفهوم و نه مصداق خارجی) ناطق است را هم حمل اولی ندانسته‌اند، مگر عمدتاً در اندکی از تعاریف جدید که به تعریف قدما توجه نداشته‌اند (← همان: ۱۰۲-۱۰۳). پس روشن است که، برخلاف دیدگاه فرامرز قراملکی و دفاع فلاحی و موحد ابطحی از وی، «برخی انسان‌ها زیدند» به هیچ روی حمل اولی نخواهد بود. در این‌همانی رایج در منطق جدید بحث سر مصداق و شیء خارجی است ولی در حمل اولی صدرایی بحث سر مفهوم‌ها، آن هم از جهتی خاص، است. اگر حمل اولی و شایع به قید موضوع را هم لحاظ کنیم اشتباه این تفسیر روشن‌تر خواهد بود: این مصداق برخی انسان‌ها هستند که زیدند. پس آشکارا حمل شایع است و نه اولی (ولی شگفت این‌که برخی در نقد فلاحی، ولی تبرئه ریشه عقاید او، با خلط «استلزام» (آن هم «استلزام صرفاً محتمل») با «تضمن» گفته‌اند: «... «اتحاد در مفهوم» متضمن «اتحاد در مصداق» نیز هست» (همان: ۶۸). از سوی دیگر، درباره همان «استلزام» نیز در جای خود نشان داده‌ایم که «اتحاد و وحدت در مفهوم» لزوماً مستلزم «اتحاد و وحدت در مصداق» نیست (اسدی، ۱۳۹۴: ۱۲-۱۴)). گرچه در این جا بسیار می‌توان به نقد پرداخت بیش از این بدان نمی‌پردازیم.

۳۷. البته، همین اشکال دلیل نیاوردن به راه‌حل‌های رایج نیز وارد است. توضیح این‌که، عبودیت در نقد راه‌حل تفکیک بین مفهوم و مصداق می‌گوید: «... این سخن هرچند درست است، بیان آن مشکل است. نشان دادن این که این حکم حکم مفهوم است نه مصداق احتیاج به دقت زیاد و تفکیک جهاتی دارد که بیان فوق از آن قاصر است» (عبودیت، ۱۳۸۳: ۲۲۸). این نقد به‌جد به چنین راه‌حلی وارد است. آن‌ها تنها ادعا می‌کنند که از مصداق‌های عدمی معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد و همین خود خبری است از مفهوم ذهنی معدوم مطلق. چنین ادعایی برای ما بدیهی نیست. پس این سؤال برجاست که به کدام دلیل چنین است؟ آن‌ها هیچ دلیلی نمی‌آورند.

۳۸. البته دیدیم که برخی «صدق» را معقول ثانی منطقی دانستند.

۳۹. افزون بر اتصاف، «فرد» و «مدلول» بودن نیز، به تصریح میرداماد و مطهری، معقول ثانی منطقی اند ولی با وجود این می‌دانیم که «فرد» و «مدلول» هم یا ذهنی اند یا خارجی و بنابراین قانون ذهنی محض بودن هر ثانی منطقی را بر پایه استدلال یادشده نقض می‌کنند.

۴۰. ولی صدرا با تعبیر «المعقولات الثانیة بالوجه الأعم» متوجه عدم جامعیت چنین تقسیمی بوده است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۵).

۴۱. حتی اگر بگوییم قضیه‌ای چون «دایره مربع خبرناپذیر است» در واقع یک قضیه نیست بلکه عطف دو قضیه است، یعنی (۱) «دایره مربع در ظرف خارج (دایره مربع خارجی) خبرناپذیر است» و (۲) «دایره مربع در ظرف ذهن (دایره مربع ذهنی) خبرناپذیر است»، آشکارا باز در ۱ محمول خبرناپذیری وصف مصداق دایره مربع در خارج است. پس باز اتصاف خارجی نیز اثبات می‌شود.

۴۲. البته در این جا به خاطر قاعده فرعیّه ظاهراً به تناقض برمی‌خوریم؛ چنان‌که پیش‌تر چنین اشکالی را به ارسطو نیز وارد کرده‌ام (اسدی، ۱۳۹۲ الف: ۵۳-۵۵). یعنی حمل وصف ایجابی خبرپذیری بر «دایره مربع» در ظرف خارج به دلیل قاعده فرعیّه باعث وجود خارجی «دایره مربع» می‌شود. همان‌جا پاسخ داده‌ام که چنین مواردی تخصصاً از مفاد قاعده فرعیّه خارج‌اند (همان: ۵۵) و جای دیگر نیز پای فشرده‌ام که در چنین مواردی چنین امور ظاهراً ایجابی‌ای باید به سلب برگردند (اسدی، ۱۳۹۲ ب: ۱۷). اما برخی گمان کرده‌اند ما از این نکته مطلقاً غافل بوده‌ایم و از پافشاری ما بر ارجاع چنین ایجاب‌هایی به سلب غفلت کرده‌اند و از این روی اشکال کرده‌اند که بحث کردن از/ بی‌خبر بودن از/ دوست داشتن معدوم مطلق باعث وجود چنین معدوم‌هایی می‌شود (شریف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۳: ۸۵؛ دیگر به این نمی‌پردازم که نویسندگان همان‌جا اصلاً قاعده فرعیّه را قبول ندارند که بتوانند چنین اشکالی را وارد کنند).

ولی بی‌خبر بودن از معدوم مطلق به‌سادگی یعنی معدوم مطلق خبرپذیر نیست. پس این‌جا قاعده فرعیّه مشکل‌ساز نخواهد شد. هم‌چنین، ما همیشه به‌گونه‌ای سلبی درباره‌ی عدمی چون دایره مربع به‌نحو صادقی بحث می‌کنیم/ خبر می‌دهیم/ ... نه به‌گونه‌ای ایجابی (افزون بر این، از آن‌جا که در بحث تعبیر «کوتاه‌شده» دیدیم که «وصف‌پذیری» جدای از این وصف جزئی و آن وصف جزئی در خارج وجود دیگری ندارد، این‌جا نیز خبر سلبی جدای از این خبر جزئی سلبی و آن خبر جزئی سلبی وجود دیگری ندارد). پس این مورد نیز تخصصاً از مفاد قاعده فرعیّه که فقط درباره‌ی ایجاب واقعی است خارج است. اما در مورد دوست داشتن معدوم مطلق، اگر منظور دوست داشتن بحث کردن از/ خبر دادن از/ ... معدوم مطلق باشد، این یعنی دوست داشتن بحث سلبی کردن از/ خبر سلبی دادن از/ ... معدوم مطلق. پس این در نهایت یعنی دوست داشتن مطابق آن‌ها، یعنی اوصاف سلبی، در جهان خارج؛ به‌ویژه اگر توجه کنیم که

اوصاف سلبی در جهان خارج خود در نهایت باید به صدق‌سازها و مطابق‌های ایجابی برگردند (اسدی، ۱۳۹۳ الف)، ما در نهایت از مطابق‌های ایجابی بحث می‌کنیم/ خبر می‌دهیم/ ... و بنابراین متعلق دوست داشتن ما نیز در نهایت وجود است نه عدم. ولی اگر منظور دوست داشتن خود معدوم مطلق باشد، این معمولاً یعنی مثلاً ما وجود را دوست نداریم یا از وجود متنفزیم؛ یا این که باز این یعنی دوست داشتن اوصاف سلبی، که البته اشاره کردیم این اوصاف سلبی در نهایت باید به مطابق‌های ایجابی برگردند. اما اگر جز این مراد باشد، دوست داشتن خود معدوم به دلیل مشکل حیث التفاتی برای ما قابل فهم و پذیرفتنی نیست.

۴۳. در بسیاری از معقول‌های ثانی منطقی‌ای که اموری چون صدق و کذب از ارکان آن نیست نیز می‌توان به روشی مشابه نشان داد آن‌ها نیز اتصاف خارجی هم دارند و همان‌طور که به ذهن وابسته‌اند به خارج نیز وابسته‌اند. البته همان‌طور که دیدیم ما در این نوشتار قصد پرداختن به همهٔ چنین مواردی که اتصاف خارجی هم دارند را نداشتیم. با این همه، اشارهٔ بسیار کوتاه زیر برای علاقه‌مندان سودمند خواهد بود: توجه به قید خارجی نشان می‌دهد که در موارد زیر اگر به خارج رجوع نکنیم این معقول‌های ثانی منطقی معنای خود را از دست خواهد داد؛ پس این موارد نیز به خارج هم وابسته‌اند و اتصاف خارجی هم دارند. مثلاً هنگامی که می‌گوییم «انسان کلی است»، این بدان معناست که اگر مفهوم انسان را نسبت به مصداق‌های خارجی بسنجیم قابلیت صدق بر افراد کثیر خارجی [اعم از محقق و مقدر (مقدر یعنی مثلاً ذهن فرض می‌کند چنین فردی در خارج واقع شود)] را دارد. به همین سان «زید جزئی است» یعنی اگر مفهوم زید را نسبت به مصداق‌های خارجی بسنجیم قابلیت صدق بر بیش از یک فرد خارجی را ندارد.

حتی موردی چون «انسان ذاتی (انسان) است» نیز یعنی مثلاً اگر انسان را، که یک معقول اول است، نسبت به افراد خارجی انسان بسنجیم جزو ذات و ماهیت افراد خارجی انسان است (توجه شود که بر پایهٔ دیدگاه آبا و ابناء، کلی طبیعی، مثلاً انسان، وجودی جدای از افراد خود ندارد). به همین سان «ضاحک عرضی (انسان) است» یعنی اگر ضاحک را نسبت به افراد خارجی انسان بسنجیم جزو ذات و ماهیت افراد خارجی انسان نیست. بدین سان «انسان نوع است» نیز یعنی اگر انسان را نسبت به افراد خارجی انسان بسنجیم دربردارندهٔ تمام ماهیت این افراد خارجی انسان است. «حیوان جنس است» نیز یعنی اگر حیوان را نسبت به افراد خارجی حیوان بسنجیم دربردارندهٔ جزوی از ماهیت این افراد خارجی حیوان است به گونه‌ای که همهٔ افراد خارجی انواع گوناگون حیوان دارای این حیوانیت‌اند. «ناطق فصل است» نیز یعنی اگر ناطق را نسبت به افراد خارجی انسان بسنجیم دربردارندهٔ جزوی از ماهیت این افراد خارجی انسان است به گونه‌ای که جز انسان هیچ‌یک از افراد خارجی انواع دیگر ناطق نیستند.

البته شاید گفته شود موردی چون «انسان نوع است»، و ظاهراً نه لزوماً موردی چون «انسان کلی است»، چرا این‌گونه تفسیر نشود که اگر انسان را نسبت به افرادی که در ذهن خود از

انسان می‌سازیم بسنجیم دربردارنده تمام ماهیت این افراد ذهنی انسان است؟ (برای مقایسه ← «... أن تنتزع مفهوم الإنسان من عدة من أفراد ... فتأخذُه و تنصبه مصداقا و هو مفهوم، تنظر فيما تحفه من الخواص، فتجدُه تمام ماهیة المصادیق و هو النوع...» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۵)) پس لزوماً اتصاف خارجی اثبات نخواهد شد. پاسخ این است که اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند؛ یعنی همان‌طور که پیش‌تر درباره برخی از معقول‌های اول نیز گفتیم که ظرف اتصاف مثلاً (الف) «سه‌ضلعی، که هم در ذهن است و هم در خارج، سه‌گوش است» هم ذهن است و هم خارج، این‌جا نیز هر دو اتصاف ذهنی و خارجی را در کنار یک‌دیگر هم می‌توان مطرح کرد.

البته در موردی چون «انسان ذاتی (انسان) است» ظاهراً این دیدگاه بدیل را می‌توان پیش نهاد که اگر پس از به‌دست آوردن تصویری محض و جدای از مصداق (حتی جدای از مصداق ذهنی) از موضوع و محمول این قضیه، آن دو را به یک‌دیگر حمل کنیم اتصاف خارجی اثبات نخواهد شد. ولی باید توجه داشت که اگر منطق بخواهد در علوم به‌کار رود دیدگاه پیشین قابل ترجیح است.

اشاره کوتاه پایانی این‌که، در مورد برخی از معقول‌های ثانی منطقی دیگر، مانند سورهایی چون «هر» و «بعضی»، می‌توان نشان داد که اتصاف آن‌ها ظاهراً تنها خارجی است، اگر جمله مربوطه، برخلاف الف، فقط درباره خارج باشد. چراکه پس از فهم نکته اصلی این نوشتار در مضاف به خارج بودن امور یادشده، اشاره بسیار کوتاه زیر اذهان آماده را بر فهم مطلب توانا خواهد ساخت: (ب) «هر انسان ناطق است» یعنی هر فرد خارجی انسان، ناطق است. پس اگر به خارج رجوع نکنیم صدق این قضیه احراز نخواهد شد. ولی در این‌جا «هر» دیگر هیچ نیازی به ذهن ندارد مگر به‌همان اندازه که مثلاً «زید» در (ج) «زید فیلسوف است» نیاز به ذهن دارد. پس اتصاف ب، هم‌چون ج، تنها خارجی است. آشکارا منظور این نیست که خود «هر» در خارج مستقلاً موجود است. این‌که معنا و تحلیل دقیق «هر» در قضیه کلی به چه معناست (شرطی، مشروطه و ...) گرچه باید در جای خود مشخص شود نه در این پی‌نوشت کوتاه، ولی این روشن است که کل ب، که دربردارنده «هر» نیز هست، صرفاً حاکی از خارج است. پس اتصاف در این‌جا صرفاً خارجی است (مطهری گرچه معمولاً بر ذهنی محض بودن هر معقول ثانی منطقی پای می‌فشرد، گاه به اتصاف خارجی سور «هر» نزدیک می‌شود: مطهری، ۱۳۸۳: ۳۸۲-۳۸۳ و ۳۸۶-۳۸۷؛ ولی برای مقایسه ← مطهری، ۱۳۸۳: ۳۶۵-۳۶۶ و ۳۷۱ و ۳۷۸-۳۷۹ و ۳۸۸ و ۳۹۳-۴۰۱؛ برخی اندیشمندان دیگر نیز گاه ادعای اتصاف خارجی «کلیت» را پیش کشیده‌اند: سبزواری، ۱۹۸۱: ۳۳۹؛ حائری یزدی، ۱۳۶۷: ۲۳-۲۴).

به همین سان در نقد کسانی چون جرجانی که به تصریح اتصاف موجهاتی چون وجوب و امکان و امتناع را نیز ذهنی محض دانستند، می‌توان (با فرض پذیرش منطق موجهات) به‌اختصار گفت: مثلاً هنگامی که می‌گوییم «خدا عالم است به‌ضرورت»، اگر ماده ضرورت در خارج

محقق نباشد این جهت ضرورت نیز کاذب خواهد بود؛ یعنی این ماده ضرورت خارجی است که محکی جهت ضرورت است. به همین سان در سایر موجهات. پس اتصاف این‌ها تنها خارجی است، البته باز در جایی که گزاره مربوطه، برخلاف مواردی چون الف، صرفاً حاکی از خارج باشد.

۴۴. در جایی نیز اشاره کردیم که در برخی از موارد هم با آن‌که محمول معقول ثانی فلسفی یا معقول اول است، اتصاف کاملاً ذهنی است. بلکه هم‌چنین به اختصار نشان دادیم در بسیاری از معقول‌های ثانی منطقی‌ای که اموری چون صدق و کذب از ارکان آن نیست نیز می‌توان به روشی مشابه نشان داد آن‌ها نیز اتصاف خارجی هم دارند و همان‌طور که به ذهن وابسته‌اند به خارج نیز وابسته‌اند: کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، نوع، جنس و فصل. در مورد برخی از معقول‌های ثانی منطقی دیگر، مانند موجهات و سورهای چون «هر» و «بعضی»، و حتی «فرد» و «مدلول» بودن، نیز اشاره کوتاهی داشتیم که اتصاف آن‌ها معمولاً تنها خارجی است.

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲). معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، تهران: حکمت.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
- ابراهیمی مقدم، غلامرضا (۱۳۸۸). «کیفیت پیدایش و انتزاع مفاهیم کلی»، آیین حکمت، ش ۱.
- ابراهیمی مقدم، غلامرضا (۱۳۸۹). «معیار تقسیم مفاهیم کلی از دیدگاه فلاسفه مشاء»، آیین حکمت، ش ۳.
- ابن النّفس، علاء‌الدّین علی ابن ابی الحزم (۲۰۰۹). شرح الوریقات فی المنطق، حقه و علق علیه: عمار طالبی، فرید زیدانی و فؤاد ملیت، تونس: دارالغرب الاسلامی.
- ابن رشد (۱۳۷۷). تلخیص کتاب ما بعد الطبیعة، تحقیق و مقدمه: عثمان امین، تهران: حکمت.
- ابن رشد (۱۹۹۴). رساله ما بعد الطبیعة، مقدمه و تصحیح و تعلیق: رفیق العجم و جیرار جهامی، بیروت: دارالفکر.
- ابن حمید، برهان‌الدّین ابن کمال‌الدّین (بی تا). الفرائد البرهانیة فی تحقیق الفوائد الفناریة، نسخه خطی، جامعه ملک سعود، ۶۴۵۸.
- ابن خضر، احمد ابن محمد (بی تا الف). حاشیة علی الفوائد الفناریة علی شرح ایساغوجی، نسخه خطی، جامعه ملک سعود، ۶۹۹۸.
- ابن خضر، احمد ابن محمد (یا قل أحمد) (بی تا ب). حاشیة علی شرح ایساغوجی، مطبعة محمد میرزا خان.
- ابن سینا (۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م). الشفاء المنطق، ۱- المدخل، تصدیر طه حسین باشا، مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق الاساتذة، الأب قناتی - محمود الخضیری - فؤاد الاهوانی، القاهرة: نشر وزارة المعارف العمومیة.
- ابن سینا (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۱، قم: نشر البلاغة.

۳۰ انصاف خارجی معقول ثانی منطقی: بررسی مورد پژوهانه پارادوکس معدوم مطلق

- ابن سینا (۱۳۸۵). *الهیات شفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب قم.
- ابن سینا (۱۴۰۰ق). *رسائل*، قم: بیدارفر.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا (بی تا). *النکت والفوائد*، نسخه خطی، مکتبه الملك عبدالله ابن عبدالعزيز الجامعیة، رقم المخطوطة: ۱۵۲۶۱.
- ابهری، اثیرالدین (۱۳۷۰). «تنزیل الافکار فی تعدیل الاسرار»، در: نصیرالدین طوسی (۱۳۷۰).
- ابهری، اثیرالدین (۱۳۲۷ق). *المطالع*، نسخه خطی (به خط کاتبی قزوینی)، مخطوط کوپرولو فاضل احمد پاشا (Köprülü Fazıl Ahmet Paşa)، شماره ۱۶۱۸، استانبول: کتابخانه کوپرولو (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi).
- ابهری، اثیرالدین (بی تا الف). *کشف الحقایق*، نسخه خطی، کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، مجموعه ۳۲۹۷، شماره کتاب ۱: ۲۷۵۲.
- ابهری، اثیرالدین (بی تا ب). *منتهی الافکار فی ابانه الاسرار*، نسخه خطی، کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، مجموعه ۳۲۹۷، شماره کتاب ۲: ۲۷۵۲.
- ابهری، اثیرالدین (بی تا ج). *المنطق من کتاب منتهی الافکار فی ابانه الاسرار (التحریر الثانی)*، نسخه خطی، کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، مجموعه ۳۲۹۷، شماره کتاب ۳: ۲۷۵۲.
- ابهری، اثیرالدین (بی تا د). *خلاصة الافکار و تفاوت الاسرار*، نسخه خطی، کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، مجموعه ۳۲۹۷، شماره کتاب ۴: ۲۷۵۲.
- ابهری، اثیرالدین (بی تا ز). *کشف الحقایق*، نسخه خطی، استانبول: جارالله، شماره ۱۴۳۶.
- ابهری، اثیرالدین (بی تا ه). *دقایق الافکار*، نسخه خطی، کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، مجموعه ۳۲۹۷، شماره کتاب ۵: ۲۷۵۲.
- ابهری، اثیرالدین (بی تا و). *عنوان الحق و برهان الصداق*، نسخه خطی، کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، مجموعه ۳۲۹۷، شماره کتاب ۶: ۲۷۵۲.
- الاجهوری، علی ابن محمد (بی تا). *شرح ایساغوجی*، نسخه خطی، جامعه ملک سعود، ۹۸.
- اسدی، مهدی (۱۳۹۲ الف). *شبهه معدوم مطلق با تکیه بر آرای اندیشمندان مسلمان و نقد آن‌ها*، رساله دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- اسدی، مهدی (۱۳۹۲ ب). «نقدی بر مقاله «پارادوکس اخبار از مجهول مطلق: تحلیل مفهوم «خبر»»»، *منطق پژوهی*، س ۴، ش ۱.
- اسدی، مهدی (۱۳۹۳ الف). «نقدی بر واقع سلبی و برخی نظریه‌های ثبوت: مشکل تسلسل»، *حکمت معاصر*، دوره پنجم، ش ۴.
- اسدی، مهدی (۱۳۹۳ ب). «راه‌حلی به پارادوکس معدوم مطلق»، *منطق پژوهی*، س ۵، ش ۲.
- اسدی، مهدی (۱۳۹۴). «وجود محمولی و اشاره‌پذیری»، *حکمت معاصر*، دوره ششم، ش ۱.
- اصفهان، شمس‌الدین محمود بن ابی‌القاسم (بی تا). *تنویر المطالع*، نسخه خطی، Princeton University Library. Department of Rare Books and Special Collections. Manuscripts Collection. Islamic Manuscripts, Garrett No. 3994Y

- آمدی، سیف‌الدین ابوالحسن علی بن ابی و علی بن محمد بن سالم (تاریخ النسخ: ۶۰۵ق). کشف التمیبهات فی شرح [الإشارات و] التنبیها، نسخه خطی، کتاب‌خانه برلین، Peterm. II 596 (PPN: 741376156).
- آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). درالفوائد، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
- انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۴). دروس شرح منظومه، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
- الایوبی الکنهوی، محمد یوسف بن محمد أصغر (بی‌تا). حاشیه علی شرح سلم العلوم، ← البشاوری (بی‌تا).
- باغنوی شیرازی، میرزا جان حبیب الله بن عبدالله (بی‌تا). حاشیه حاشیه الجرجانی علی شرح المطالع، نسخه خطی، کتاب‌خانه ملی، منبع: ۳۲۴۵۷-۵، شناسه کد کتاب: ۲۲۵۲۳۹۴.
- البشاوری، محمد حسن بن محمد صادق (بی‌تا). شرح سلم العلوم (مع حاشیه محمد یوسف)، کراچی: قدیمی کتب‌خانه.
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). المعبر فی الحکمه، ج ۱، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- بهمینار بن المرزبان (۱۳۷۵). التحصیل، تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد (۱۳۷۶). المناهج فی المنطق، حقیقه و قدم له ابراهیم الدیباجی، تهران و کوالامپور: دانشگاه تهران و مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد (۱۳۷۰). کتاب التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
- الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد (۱۳۹۰). حاشیه بر شرح مطالع الانوار ← قطب‌الدین رازی (۱۳۹۰).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف). ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۶، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب). ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه، ج ۱/۴، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ج). ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه، ج ۱/۲، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- حاجی پاشا آیدینلی، خضر بن علی (بی‌تا). حاشیه حاجی باشا علی لوا مع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، نسخه خطی، جامعه ملک سعود، ۳۱۱۶ ز.
- حائری مازندرانی، محمدصالح (۱۳۶۲). حکمت بوعلی سینا، ج ۱، تهران: علمی.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۷). ← شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۷).
- حقانی زنجانی، حسین (۱۳۷۸). شرح نهایی الحکمه، ج ۲، تهران: دانشگاه الزهراء.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). الجوهر النضید، تصحیح: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، قم: بوستان کتاب قم.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ق). القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه، مقدمه و تحقیق: شیخ فارسی حسون، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵ق). مناهج البقین فی أصول الدّین، تهران: دار الأسوة.
- حیدری، سیدکمال (۱۳۸۴). دروس فی الحکمه المتعالیه: شرح کتاب بایه الحکمه، ج ۲، قم: دار فراق.

۳۲ اتصاف خارجی معقول ثانی منطقی: بررسی موردپژوهانه پارادوکس معدوم مطلق

- حیدری، سیدکمال (۱۴۲۰ق/ ۱۹۹۹م). *دروس فی الحکمه المتعالیه: شرح کتاب بادیه الحکمه*، الجزء الاول، قم: دارالصادقین.
- حیدری، سیدکمال (۱۴۳۲ق). *شرح کتاب المنطق*، بقلم: نجاح النونى، ج ۱، قم: دار فراقده.
- حیدری، کمال (۱۳۸۹). *شرح نهاییه الحکمه: العقل و العاقل و المعقول*، مقرر: میثاق طالب، ج ۱، قم: دار فراقده للطباعه و النشر.
- الخبیصی، عبدالله ابن فضل الله (۱۳۵۵ق). *التأهیب [شرح علی تهذیب المنطق] مع حاشیة العطار و اللسوقی*، قاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- داماد، میرمحمدباقر (۱۳۷۶). *تقویم الایمان*، و شرحه کشف الحقایق، تألیف: احمد العلوی، حقه و قدم له: علی اوجبی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- داماد، میرمحمدباقر (۱۳۸۱). *مصنعات میرداماد*، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- داماد، میرمحمدباقر (۱۳۸۵). *مصنعات میرداماد (الافق المبین)*، ج ۲، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رازی، فخرالدین ابن خطیب (۱۳۸۱). *منطق الماخّص*، به تصحیح: احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- رازی، فخرالدین ابن خطیب (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۱، مقدمه و تصحیح: نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رازی، قطب الدین (۱۳۷۵ش). ← ابن سینا (۱۳۷۵ش).
- رازی، قطب الدین (۱۳۹۰). *شرح المطالع*، راجعه و ضبط نصه: اسامه الساعدی، ج ۱، قم: ذوی القربی.
- رازی، قطب الدین (بی تا). *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم: کتبی نجفی.
- رتانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۱). *ایضاح الحکمه: ترجمه و شرح بادیه الحکمه*، ج ۱، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- زراعت پیشه، محمود (۱۳۹۳). *حمل اولی و شایع: رهیافتی تاریخی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- الساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳). *البصائر التصیریة فی علم المنطق*، مقدمه و تحقیق: حسن مراغی، تهران: شمس تبریزی.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*، ج ۱، تصحیح و تعلیق: حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
- سبزواری، هادی (۱۳۷۱). *شرح المنظومه*، ج ۲، تصحیح و تعلیق: حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
- سبزواری، هادی (۱۹۸۱م). *تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* ← شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م).
- شانظری، جعفر و مهدی انشائی (۱۳۸۹). «وجودشناسی معقولات ثانی فلسفی (با نگاه به تفسیر «عروض ذهنی و اتصاف خارجی»»، *متافیزیک*، س ۲، ش ۵ و ۶.

- شریعتی نجف‌آبادی، رحمت‌الله (۱۳۹۰) حکمت برین: ترجمه و شرح تطبیقی بادیه الحکمه، قم: بوستان کتاب قم.
- شریف، زهرا و محسن جوادی (۱۳۸۸). «معقول ثانی فلسفی در فلسفه مشایی - اشراقی (از خواجه نصیر تا میرداماد)»، معرفت فلسفی، س ۷، ش ۱.
- شریف‌زاده، رحمان و محمد علی حجتی (۱۳۹۳). «انسان، مجهول مطلق، و خبر؛ در پاسخ به یک نقد»، منطق پژوهی، س ۵، ش ۱.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳ الف). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، ج ۱، مقدمه و تصحیح و تحقیق از نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳ ب). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، ج ۳، مقدمه و تصحیح و تحقیق از نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹). درة التاج، به اهتمام و تصحیح سید محمد مشکوة، تهران: حکمت.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی، ج ۴، تصحیح محمد خواجه‌وی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۷). آگاهی و گواهی: ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق، مترجم و شارح: مهدی حائری یزدی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکيه مع حواشی: ملاحادی السبزواری، تعلیق و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مطبوعات دینی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (بی تا). الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸ الف). ترجمه و شرح نهایی الحکمه (ویرایش دوم)، ج ۱، قم: دارالفکر.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸ ب). ترجمه و شرح بادیه الحکمه، ج ۲، ویرایش دوم، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ الف). برهان، ترجمه و تحقیق: مهدی قوام صفری، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ ب). مجموعه رسائل، ج ۲، به کوشش: خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۱). نهاییة الحکمة، ج ۱، صححها و علق علیها: غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲). نهاییة الحکمة، ج ۲، صححها و علق علیها: غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۳۴ انتصاف خارجی معقول ثانی منطقی: بررسی مورد پژوهانه پارادوکس معدوم مطلق

- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- الطرابلسی، محمود الأزهر ابن محمد عبد الدائم (۱۳۱۲). *نثر الدراری علی شرح الفناری*، استانبول: مطبعه العالم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱). *أساس الاقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۰). «تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار»، باهتمام عبداللّه نورانی، در: *منطق و مباحث الفاظ*، تحقیق مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). ← ابن سینا (۱۳۷۵).
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۳). ← مصباح یزدی (۱۳۸۳).
- عشاقی الاصفهانی، حسین (۱۴۲۴ق / ۱۳۸۲). *وعایه الحکمه فی شرح نهایه الحکمه*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- العطار، حسن (۱۳۴۷ق). *حاشیه العطار علی کتاب ایساغوجی (حاشیه الشیخ حسن العطار علی شرح شیخ الإسلام زکریّا الأنصاری علی متن ایساغوجی)*، قاهره: مکتبه و مطبعة مصطفى البابی الحلبي.
- العطار، حسن (۱۳۵۵ق). *حاشیه العطار علی التذهیب*. ← الخبصی (۱۳۵۵ق).
- فارابی (۱۴۰۸ق). *المنطقیات للفارابی*، ج ۱، حقیقها و قدم لها: محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیه ... مرعشی نجفی.
- فارابی (۱۴۱۰ق). *المنطقیات للفارابی*، ج ۳، حقیقها و قدم لها: محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیه ... مرعشی نجفی.
- فارابی (۱۹۸۶). *کتاب الحروف*، حقیقه و قدم له و علق علیه: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن تاج‌الدین حسن بن محمد اصفهانی (۱۰۸۴ق). *عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفا*، نسخه خطی، کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی: ۱۹۲۰.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۲). «از طبیعی تا محمول درجه دو»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۴.
- فلاحی، اسدالله و سید بهاء‌الدین موحد ابطحی (۱۳۸۹). «کاربردهای نادرست حمل اولی و شایع» در: *دوفصل نامه فلسفه و کلام اسلامی*، س ۴۳، ش ۲.
- الفناری، شمس‌الدین محمد بن حمزه (۱۳۵۰ق). *الفوائد الفناریه (شرح ایساغوجی)*، ترکیه: المطبعه الحاج حسین.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۷۵). *معقول ثانی: تحلیلی از انواع مفاهیم در فلسفه اسلامی و غربی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۱). ← طباطبایی (۱۳۸۱).
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۲). ← طباطبایی (۱۳۸۲).
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش: حسینعلی شیدان‌شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۷ الف). ← طباطبایی (۱۳۸۷ الف).
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین (۱۳۵۵). *منطق العین یا عین القواعد در فن منطق*، مصحح: زین‌الدین جعفر زاهدی، *مطالعات اسلامی*، ش ۲۱.

- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین (۱۳۸۱). «تصحیح و تحقیق بخش منطق عین القواعد و نسخه خطی بحر الفوائد»، تصحیح: فاطمه جعفریان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تهران.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین (تاریخ کتابت: ۶۸۷ ق). شرح الکتابی علی کشف الاسرار، نسخه خطی، استانبول: کتاب‌خانه سلیمانیه، جارالله (Istanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah)، شماره ۱۴۱۷.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین (تاریخ کتابت: ۶۹۶ ق). المنصص فی شرح الماخص، نسخه خطی، کتاب‌خانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت: ۳۸۱۳، شماره بازیابی: ۸۵۶ ط.
- کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۸۸). «معقولات ثانی منطقی و مفاهیم محض فاهمه کاتبی»، آیین حکمت، ش ۲. کشی، زین‌الدین (بی‌تا). حدایق الحقایق، نسخه خطی، مخطوط کوپرولو فاضل احمد پاشا (Köprülü Fazıl Ahmet Paşa)، استانبول: کتاب‌خانه کوپرولو (Istanbul: Köprülü Kütüphanesi)، ش ۸۶۴.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی‌تا). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، اصفهان: مهدوی.
- اللکهنوی، ملا مبین بن أحمد بن محمد سعید (۱۳۲۷ ق / ۱۹۱۰ م). مرآة الشروح، مصر: مطبعة السعادة.
- اللوکری، ابوالعباس فضل بن محمد (۱۳۷۳). بیان الحق بضمآن الصادق: العلم الالهی، تحقیق: سیدابراهیم دیباجی، تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- اللوکری، ابوالعباس فضل بن محمد (۱۳۸۲). شرح قصیده اسرار الحکمة، به کوشش الهه روحی دل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدی، علی (۱۳۸۶). شرح منطقی مظفر، ج ۱، قم: انتشارات الامام الحسن بن علی علیهما السلام.
- مدرس طهرانی، علی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات (جلد دوم: رسائل و تعلیقات)، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق: محسن کدیور، تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). دروس فلسفه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). شرح نهایی الحکمه، ج ۱، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ الف). شرح الهیات شفاء (مشکات ۱-۳/۱)، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ ب). آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). شرح الهیات شفاء (مشکات)، ج ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ ق). تعلیقه علی نهایی الحکمه، قم: مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). مجموعه آثار، ج ۹، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲ ق / ۱۳۶۰). شرح منظومه، ج ۱، تهران: حکمت.
- معلمی، حسن (۱۳۸۸). «مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی»، ذهن، ش ۴۰.
- ملا محمدعلی (۱۲۷۷ ق). حاشیه شوارق، ج ۱، طهران: مکتبه الفارابی.
- منفرد، مهدی و احمد عابدی (۱۳۸۸). زمان در فلسفه صدرالمتهلین و سنت آگوستین، قم: بوستان کتاب قم.
- نراقی، مهدی (۱۳۸۰). شرح الالهیات من کتاب الشفاء، ج ۱، قم: کنگره بزرگ داشت محققان نراقی.

نراقی، مهدی (۱۳۸۱). *اللمعات العرثیة*، کرج: عهد.
واعظ جوادی آملی، مرتضی (۱۳۸۸). «معقولات ثانی در اندیشه حکما»، *اسراء*، ش ۲.
یشرب، یحیی (۱۳۸۸). *تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- Russell, Bertrand (1910). *Philosophical Essays*, London; New York: Longmans, Green and Co.
- Russell, Bertrand (1912). *The Problems of Philosophy*, Reprinted in: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (1926). *On Education Especially in Early Childhood*, London: George Allen and Unwin LTD.
- Russell, Bertrand (1940). *An Inquiry into Meaning and Truth: The William James Lectures for 1940*, London: George Allen and Unwin LTD.
- Russell, Bertrand (1950). *Unpopular Essays*, Simon and Schuster.
- Russell, Bertrand (1956). *An Essay on the Foundations of Geometry*, Dover Publications.
- Russell, Bertrand (1959). *Wisdom of the West: A Historical Survey of Western Philosophy in Its Social and Political Setting*, Doubleday.
- Russell, Bertrand (1997). *Religion and Science*, Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (2001). *The Scientific Outlook*, Routledge.
- Russell, Bertrand (2004a). *Sceptical Essays*, London and New York: Routledge.
- Russell, Bertrand (2004b). *In Praise of Idleness: And Other Essays*, Routledge.
- Russell, Bertrand (2012). *History of Western Philosophy*, Routledge.