



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.4, No. 7, Spring & Summer
2023, pp345-368

Objectivity and Realization of Non-Existence with Emphasis on Mulla Sadra's Opinion¹

Ali Vakili,² Hosein Atrak³

Abstract

One of the most complex and important issues in philosophy is its absence and rulings. This article tries to address one of the controversial questions in this chapter, that is, the realization and objectification of non-existence, from some philosophers' point of views, and finally answer it with the foundations of Mulla Sadra. In Mulla Sadra's opinion, sometimes absence is opposite to existence and sometimes it is symmetrical to existence. The absence that stands in front of existence is nothingness and pure nullity, but the other means the lack of perfection, symmetrical and accompanied by existence; Therefore, among the early and late sages, both meanings have their own supporters, and the author believes that the dual fundamental theory of the existence and nature of Mulla Sadra can be considered as the chapter of the discourse of this conflict. Therefore, the author's new approach in this article aims to prove it by criticizing and reviewing the opinions of a number of supporters and opponents of the realization and objectivity of not focusing on Mulla Sadra's opinions, with a descriptive-analytical method.

Keywords: Mulla Sadra, existence, Non-existence, Epistemology, Ontology, Objectivity.

¹ . **Research Paper**, Received: 19/2/2023; Confirmed: 28/5/2023.

² . Ph.D. Student of Philosophy, University of Zanjan, Zanjan, Iran, (Corresponding Author), (Alivakili@znu.ac.ir).

³ . Associate Professor, Department of Philosophy, Zanjan University, Iran.

(atrak.h@znu.ac.ir).



Introduction

One of the important issues in Islamic philosophy is the discussion of its non-existence and rulings; many reasons have been given by scholars to explain this issue. Many questions and answers have been raised in this regard, which indicates its importance to Eastern and Western thinkers. Therefore, in this research, we have aimed to answer such as: Is non-existence independent or dependent? If the independent aspect of non-existence is accepted, can we attribute objectivity to it? In one category, some philosophers, such as Allameh Tabatabai, can be considered followers of the theory of the non-existence of existence. Because, according to Allameh's belief, it is absolutely nullity and possible to talk about it in the shadow of existence (Tabatabai, 1416 Ah, p.21). Among the recent ones, some such as Gholamreza Fayazi have openly declared their opposition in this regard and have emphasized the independence aspect of non-existence; According to him, it has non-existence, realization, and objectivity; because the negation of this issue requires the validity of the law of non-contradiction. Javadi Amoli has also attached special importance to the issue of non-existence. Because according to his belief, understanding the problem of multiplicity is basically dependent on understanding the problem of non-existence (Nabaviyan, 1395, p.371; Javadi Amoli, 1386, p.16-17). But Mulla Sadra, whose research is based on his claims, has examined non-existence from two aspects: First, non-existence means pure nullity and the other non-existence means lack of perfection (Mulla Sadra, 1363, p.93). Non-existence in the first meaning is against absolute existence and is pure nullity, but in the second meaning it is realized under existence; Basically, Mulla Sadra's solution to this problem goes back to his fundamental dual theory, that is, existence and nature. In this article, the author's attempt is to examine some of the opinions raised with the descriptive-analytical method and to reach a conclusion and judgement.

Conclusion

The subject of this article is objectivity and the realization of non-existence and its place in Mulla Sadra. The point of difference in this research was the analysis of this issue (realization and objectification of non-existence); as it became clear, Mulla Sadra did not consider non-existence as a void matter either in his epistemology or in his ontology, rather, their view is on the nothingness that is placed under existence. The result of this article was that both in the field of epistemology and in the field of ontology, nothingness

means that what is in front of existence as the subject of philosophy is pure nothingness and has no meaning; Because basically, all human knowledge is bound to existence and it will not appear until something is like this.

References

- Tabatabai, Mohammed Hussain (1996), Nahayeto al-Hikma, Qom. Jameeh Modarresin Qom, (In Persian).
- Nabaviyan, Mohammad Mahdi (2016), Jostarhaee Dar Falsafe Eslami, Qom, Publishers of Hekmat Hslami, (In Persian).
- Javadi Amoli (2007), Rahighe Makhtoom, Qom, Asra, (In Persian).
- Molla Sadra (1984), Hekmateh al-Motaliyeh al-Isfar al-Aqliyyah al-Arba'ah, Tehran, Ketabkhane Tahori, (In Persian).



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،
سال چهارم، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۲،
صص ۳۴۵-۳۶۸

شیئیت و تحقق عدم با تاکید بر نظر ملاصدرا^۱

علی و کیلی^۲، حسین اترک^۳

چکیده

از مسائل پیچیده و مهم در فلسفه، عدم و احکام آن است. این مقاله سعی دارد به یکی از پرسش‌های بحث برانگیز در این باب، یعنی تحقق و شیئیت داشتن عدم، از نظرگاه برخی فلاسفه بپردازد و دست آخر با مبانی ملاصدرا به آن پاسخ دهد. در نظر ملاصدرا عدم گاهی مقابل وجود است و گاهی مقارن وجود. آن عدمی که در مقابل وجود قرار دارد، نیستی و بطلان محض است؛ اما آن دیگری به معنای فقدان کمال، مقارن و همراه وجود، موجود است؛ لذا در میان حکمای متقدم و متاخر، هر دو معنا طرفداران خاص خود را دارد که به باور نگارنده می‌توان تئوری بنیادین دو گانه وجود و ماهیت ملاصدرا را فصل الخطاب این نزاع دانست. بنابراین رهیافت جدیدی که نگارنده در این مقاله در صدد اثبات آن است نقد و بررسی نظرات تعدادی از موافقان و مخالفان تحقق و شیئیت داشتن عدم با محور قرار دادن نظرات ملاصدرا، با روش توصیفی-تحلیلی، خواهد بود.

کلید واژگان: ملاصدرا، وجود، عدم، معرفت‌شناسی، وجودشناسی، شیئیت.

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۳/۷.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران، (نویسنده مسئول).

(ALIVAKILI@ZNU.AC.IR)

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. (ATRAK.H@ZNU.AC.IR)



۱. مقدمه

یکی از مسائل مهم در فلسفه اسلامی بحث از عدم و احکام آن است؛ دلایل متعددی از جانب حکماء در جهت تبیین این مسأله اقامه شده است. پرسش‌ها و پاسخ‌های متعددی در این خصوص مطرح بوده، که حاکی از اهمیت آن نزد متفکران شرقی و غربی است. بر این اساس نگارنده، در این پژوهش در صدد پاسخ به پرسش‌هایی از قبیل: آیا عدم جنبه استقلالی دارد یا استطرادی؟ در صورت قبول جنبه استقلالی عدم، آیا می‌توان تحقق و شیئیت را به آن نسبت داد؟ برآمده است. در یک دسته‌بندی می‌توان عده‌ای از حکماء، همچون علامه طباطبایی را طرفدار نگاه استطرادی عدم و طفیل وجود بودن آن، دانست؛ زیرا به اعتقاد علامه، عدم لاشیئیت و بطلان محض است و سخن از آن در سایه وجود، مجاز و امکان‌پذیر است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱)، برخی نیز در میان متأخرین همچون غلامرضا فیاضی به صراحت مخالف خود را در این خصوص اعلام کرده و قائل به جنبه استقلالی عدم شده است. به باور ایشان عدم، تحقق و شیئیت دارد؛ زیرا نفی این مسأله مستلزم جاری دانستن محال اجتماع نقیضین خواهد شد. جوادی آملی نیز اهمیت ویژه‌ای بر مسأله عدم قائل شده است که شاید بتوان ایشان را نیز در زمره این دسته افراد (قائلین به جنبه استقلالی عدم) قرار داد؛ زیرا به اعتقاد ایشان فهم مسأله کثرت اساسا در گرو فهم مسأله عدم نهفته است (نبویان، ۱۳۹۵، ص ۳۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶-۱۷). اما صدرالمتألهین، که تکیه این پژوهش بر مدعیات ایشان استوار بوده، از دو جنبه عدم را مطمح نظر قرار داده است: نخست، عدم به معنای نیستی محض و دیگری عدم به معنای فقدان کمال (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۹۳). عدم در معنای اول در برابر وجود مطلق بوده و بطلان محض است، اما در معنای دوم ذیل وجود و به وجود وجود، متحقق است. لذا این تبیین از جانب ملاصدرا از اهمیت بالایی برخوردار است که در جای خود روشن و تاثیر آن در دو نوع رویکرد وجودشناسی و معرفت‌شناسی

مشخص خواهد شد. در این مقاله سعی نگارنده بر آن است با روش توصیفی - تحلیلی برخی از نظرات مطرح را مورد مذاقه خود قرار داده و به نتیجه و داوری مطلبی، برسد. در این راستا پژوهش‌هایی از جانب محمد مهدی نبویان در کتاب جستارهایی در فلسفه اسلامی و مهدی اسدی در مقاله معانی مختلف عدم و سمیه عظیمی و عزیزاله افشار کرمانی در مقاله نقش و کارکرد عدم در حوزه وجودشناختی و معرفت شناختی فلسفه صدرای صورت گرفته است. اما تا کنون با محور قرار دادن تحقق و شیئیت عدم نزد ملاصدرا و بسط و تفصیل نگاه ایشان در این خصوص، پژوهشی ارائه نشده است. لذا همت نگارنده بر تبیین این مسأله و بیان نظرات مختلف گماشته شده است. اکنون برآنیم تا گزارشی مختصر از دیدگاه‌ها در باب عدم و جایگاه آن در فلسفه نزد متفکرین متقدم و متأخر، ارائه دهیم.

۲. بیان دیدگاه‌ها در معنای عدم

از جانب حکماء، دیدگاه‌های متعددی در این خصوص طرح و بررسی شده است؛ لذا این امر ما را برآن داشت تا گزارشی مختصر از سوی برخی متفکرین متقدم و متأخر جمع کرده و در دو گروه قائلان به جنبه استطرادی عدم و جنبه استقلالی عدم، تفکیک و به بیان نظرات آن‌ها پردازیم.

الف. موافقان و مخالفان استطرادی بودن عدم

حکمای متقدم اسلامی غالباً بر این باور بودند که بحث از عدم، بحثی ضروری و مستقل در فلسفه نیست؛ لذا از ابن سینا این سخن مشهور است که عدم فقدان و بطلان محض است و معدوم را ذاتی نیست؛^۱ بنابراین واقعیتی که حمل بر عدم می‌شود ذهنی و به اعتبار عقلی معتبر است نه حقیقت خارجی (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۵). نخستین حکیمی که بحث از اعدام را به نحو دقیق و جدی مورد کنکاش قرار داد، خواجه نصیرالدین طوسی بود. آن گونه که

۱. العدم هو فقد الذات و بطلانها و لیس للمعدوم ذات مقررّة.

پیداست ایشان بحث از عدم در فلسفه را استطرادی نمی‌دانستند؛ زیرا معتقد بودند فهم مسأله وحدت و کثرت، اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین، منوط به تبیین دقیق عدم و احکام آن است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۷). حال پرسش این است که چرا خواجه طوسی حل مسأله وحدت و کثرت را وابسته به تبیین و تفسیر دقیق این مسأله می‌دانستند؟ زیرا از احکام کثرت نزد منطق‌دانان، غیریت است. غیریت خود به دو قسم غیریت ذاتی و غیر ذاتی تقسیم می‌شود؛ آن‌گونه که منطق‌دانان معتقدند، غیریت ذاتی همان تقابل مشهور در قضایا است که سه قسم دارد: تضاد، تداخل تحت تضاد و تناقض (خوانساری، ۱۳۷۶، ص ۶۴). تناقض مهم-ترین قسم از اقسام تقابل است و توجه به آن در کتب منطقی و فلسفی از ضرورت بسیاری برخوردار است. تناقض عبارت است از اختلاف دو قضیه در کیف که بالضرورة مقتضای صدق و کذب داشته باشد؛ با این بیان که تناقض به معنای عدم سازگاری یک شیء با سلب خود است. سلب در لسان وجودشناسی همان عدم است. پس تا سلب (عدم) یک قضیه، ادراک نشود، فهم تناقض میسر نخواهد شد (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۱۰۶، ۱۰۷). حلی در شرح کتاب تجرید الاعتقاد خواجه طوسی گفته است: «عقل حکم به تناقض میان سلب و ایجاب در کنار هم می‌کند و تصور یکی بدون تصور دیگری ممکن نیست و استحاله اجتماع نقیضین در نفس الامر، واقع است» (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۶۷). در کلام فوق اشاره به مسأله نفس الامر شده است؛ موطنی که صدق و کذب قضایا به آن وابسته است. بسط و تفصیل این مسأله در ادامه تحت عنوان چیستی نفس الامر، بیان شده و ارتباط آن با اصل کلام روشن خواهد شد.

اما قول دوم در معنای عدم به حاج ملاهادی سبزواری منسوب است: ایشان در تعلیقه فصل ۶ جلد اسفار در دو سطر به اختصار از اهمیت مسأله عدم در فلسفه، سخن به میان آورده‌اند. در نظر ایشان شناخت کثرت و حکم به آن، منوط به شناخت عدم و احکام آن است؛ لذا واقعیت در کنار لاواقعیت معنا پیدا کرده و معرفت می‌آفریند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱،

شیئیت و تحققِ عدم با تاکید بر نظر ملاصدرای علی و کیلی؛ حسین اترک / ۳۵۳

ص ۳۶۰). بنا بر مطلب فوق شناخت غیریت در عالم باید از گذرگاه عدم و احکام حاکم بر آن عبور کند. این مطلب حاوی معنایی دقیق و عمیق است. جوادی آملی در تبیین تعلیقه حاج ملاهادی سبزواری آورده است که وجود، حقیقتی بسیط است و تا بیگانه در آن حقیقت راه نیابد کثرت محقق نخواهد شد؛ لذا کثرت در اثر تنزل وجود از بساطت، حاصل می‌شود که در غیر این صورت واقعیت یک معنا و مصداق داشته و سخن از کثرت در عالم بی‌معنا می‌شد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۳-۳۵).

پس از بیان مطالب برخی از حکمای متقدم، اکنون به نظرات متأخران می‌پردازیم. همان‌طور که بیان شد، این نظرات در دو بخش موافق نگاه استطرادی به عدم و مخالف آن تقسیم شده است. علامه طباطبایی جزو آن دسته فیلسوفانی است که بحث از عدم را استطرادی دانسته و جایگاه ویژه‌ای برای آن در فلسفه قائل نیست. ایشان همچون غالب حکما معتقدند؛ عدم لاشیئیت است و بطلان محض؛ لذا معناداری یک امر در دل تمایز او از دیگری نهفته است و در عدم تمایز راه ندارد؛ چرا که تمایز موجود در اشیاء یا به تمام ذات یا به بعض ذات و یا به عارض ذات است، حال آنکه عدم بطلان محض است و ذاتی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱). مصباح یزدی نیز همچون استادش علامه طباطبایی معتقد است که موضوع فلسفه وجود است و عدم در این علم جایگاه مستقلی ندارد؛ زیرا مسائل موجود در فلسفه، از قبیل مسائلی است که موضوع آنها، وجود است حال آنکه عدم مقابل وجود بوده و بحث از آن در فلسفه سالبه به انتفاء موضوع است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۸). در مقابل، جوادی آملی از ضرورت و لزوم بحث از عدم در فلسفه سخن به میان آورده است. ایشان همان‌طور که در بالا بیان شد، در شرح تعلیقه حاج ملاهادی سبزواری بر این نکته تاکید داشتند که لازم است با دقت و حدت بیشتری این مسأله (عدم) را مطرح نظر قرار داد؛ زیرا حل این مسأله کلید فهم و تبیین مسأله کثرت است؛ خواه این کثرت، کثرت تبیینی، کثرت تشکیک وجود، کثرت طولی و خواه کثرت عرضی باشد که در هر حالت به شدت و ضعف در کمال

برمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۴). از جمله نظریه‌پردازان متأخر، غلامرضا فیاضی است؛ ایشان به جدّ، این مسأله را که جایگاه عدم در فلسفه استقلالی است یا استطرادی، مورد بررسی قرار داده است. به باور غلامرضا فیاضی عدم، تحقق و شیئیت دارد و بحث از آن ضروری و لازم است. فیاضی سخن خود را این‌گونه آغاز می‌کند، موضوع فلسفه آن‌چنان که حکماء پیشین نظر داشته‌اند وجود به معنای اخص نیست، بلکه موضوع فلسفه عبارت است از وجود به معنای اعم، چراکه با پذیرش وجود اعم می‌توان از اعدام و اعتبارات سخن راند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۷۶). فیاضی قائل به وجود نفس الامری اعدام و اعتباریات است. ایشان بستر وجود و عدم را یکی دانسته و صدق و کذب آنها را وابسته به همان بستر (نفس الامر) می‌داند (همان، ص ۸۸-۹۲)، و مدعای خود را، بر چهار استدلال استوار نموده است. نگارنده به جهت اشتراک در سیر استدلال‌ها، تنها به یک مورد از آنها که قرابت بیشتری با موضوع پژوهش دارد، اکتفا نموده است. استدلال ایشان به قرار زیر است: نخست: از اقسام تقابل، متناقضان هستند و وجود و عدم نقیض هم‌اند. دوم: موطن تحقق دو امر متقابل (وجود و عدم) واحد است؛ با این بیان که اگر شیئی در جایی موجود باشد، عدم همان شیء باید در همان ظرف تحقق داشته باشد و بالعکس. سوم: وجود به معنای اخص (که مراد اغلب فیلسوفان از موضوع فلسفه است) یک امر حقیقی است که در بستر واقع حقیقی، موجود است. بر این اساس عدم که نقیض وجود است، باید در همان بستر موجود باشد تا ما بتوانیم عدم وجود به معنای اخص را از همان موطن انتزاع کنیم. پس نتیجه آن شد که عدم اخص، همچون وجود اخص، یک حقیقت واقعی است (همان، ص ۳۷۹-۳۸۰). اما در جهت تبیین نظرات فوق که موطن تحقق عدم را به نفس الامر نسبت داده بودند لازم است ماهیت این بستر را در حد بضاعت این پژوهش تعریف کرده و جایگاه آن را در این نوشتار که از اهمیت بسیاری برخوردار است، مشخص کنیم.

۳. چیستی نفس الامر

قبل از بیان چیستی نفس الامر و معنای آن، لازم است به عنوان مقدمه گریزی خلاصه‌وار به نظریه ثبوت معتزلیان زده شود، چراکه شاید سبقه نظرات فوق و مسأله نفس الامر به این نظریه بازگردد. آن‌چنان که پیداست متکلمان معتزلی در جهت پاسخ به اشکال ممکن معدوم، قدم در ورطه نفس الامر نهادند؛ به این معنا که آنها شیئیت را اعم از وجود دانستند. گویی بستر تحقق وجودات و معدومات را شیئیت یا همان نفس الامر می‌دانستند که این مقام هم شامل وجود می‌شد و هم شامل عدم (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۸). با این توضیح که ما باور به ممکناتی داریم که فعلا در عدم به سر می‌برند، همچون نسل‌هایی که در آینده قرار بر تولد آنهاست و در مقابل ممکناتی نیز هستند که وجود یافته‌اند. تمام توجه معتزلیان به قسم اول ممکنات بود. موجوداتی که نه معدومند، به آن معنا که مراد حکماء بود و نه موجودند آن‌چنان که اشیاء پیرامون ما وجود دارند. پس موطن قرار این ممکنات کجاست؟ به‌زعم آنها موطن ممکنات معدوم، فوق وجود است که نام آن را ثبوت یا شیئیت نهاده‌اند. البته این نوع تعریف از معتزلیان، به مذاق اکثر حکمای اسلامی خوش نیامده بود (ایچی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۲). ملاصدرا که از منتقدان این نظر به شمار می‌رود، غیریت ماهوی میان شیئیت با وجود را سخنی نادرست دانسته و قائل به مساوقت میان شیئیت و وجود بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۵-۷۶). این سخن ملاصدرا فارق از اینکه چه میزان در نقد نظر معتزلیان موفق بوده، سخن بسیار مهمی است که در ذیل عنوان نقد و بررسی به آن خواهیم پرداخت. حال بازگردیم به اصل سخن در این باب و بیان چیستی نفس الامر، مسأله نفس الامر از مسائل سخت و پیچیده فلسفه محسوب می‌گردد؛ زیرا حل این موضوع بسیاری از مناقشات موجود در مباحث معرفت‌شناسی و اساساً صدق و کذب قضایا را برطرف خواهد کرد؛ به عنوان مثال کارناپ راه حل شکافِ مطابقتِ علم و عالم و معلوم در نظام معرفت‌شناسی را وابسته به تبیین دقیق این مسأله می‌دانست (کارناپ، ۱۹۸۵، ص ۶۵۰).

تفصیل دقیق این مسأله نه مراد نگارنده است و نه در ظرف این پژوهش می‌گنجد. مقصود صرفاً بیان معنای آن و استفاده از دیدگاه علامه طباطبایی در این خصوص است. ملاحظاتی سبزواری معتقد است که حکما در تعیین مصداق نفس الامر مختلف القول هستند. در نظر ایشان نفس الامر قلمرو ذات شیء است که شامل ماهیت، ذهن و خارج است. لذا هنگامی که گفته می‌شود «انسان حیوان است» در واقع بستر صدق و کذب آن ماهیت بوده و در این بستر صادق است و گزاره «انسان موجود است» صادق است، به اعتبار وجود خارجی و گزاره «انسان کلی است» اعتبار صدقش را از هویت ذهنی می‌گیرد. ایشان به این نکته نیز تصریح دارند که قضایای کاذب فی الواقع نفس الامر ندارند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۱۸). حاصل آن که در نظر حاج ملاهادی سبزواری، نفس الامر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق، اعتبار می‌کند. به اعتقاد علامه طباطبایی، تطابق در علم حضوری، سوای تطابق در موطن عقل و خارج است؛ لذا مسأله تطابق این دسته از علوم، در جای دیگری به نام نفس الامر واقع می‌شود. در نظر ایشان نفس الامر نه محلی خارجی دارد و نه محلش ذهنی است؛ بلکه مراد از نفس الامر مطلق ثبوت است که شامل وجود و ماهیت و مفاهیم اعتباری می‌شود. همچنین ایشان صدق قضایایی همچون عدم علت، علت است برای عدم معلول را در محل سومی غیر از خارج و ذهن یعنی نفس الامر متصور می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۲)^۱. پر واضح است که از ابداعات شگرف علامه، اعتباریات است، همانطور که گفته شد ایشان صدق و کذب مفاهیم اعتباری را در نفس الامر محقق می‌دانند. بنابراین نفس الامر مطابق خارج و ذهن آدمی است که شامل این دو نیز می‌شود. ابراهیمی دینانی در شرح مدعای علامه در خصوص مغایرت امور ذهنی و نفس الامری بر این باور است که تفاوت میان نفس الامر و امر ذهنی همچون رابطه

۱. «القضایا النفس الأمریة الصادقة التي لا مطابق لها ذهنا ولا خارجا بل فی ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود و الماهیة و المفاهیم الاعتباریة».

عموم و خصوص من وجه است؛ با این توضیح که میان این دو مسأله (امر ذهنی و نفس الامر)، یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق حاکم است. ماده اجتماع را قضایای صادقۀ نفس الامر می‌دانند، مثلاً عدد ۳ فرد است و این قضیه هم در ذهن صادق است و هم در نفس الامر. اما ماده افتراق، قضایای کاذبه نفس الامر است؛ مثلاً اگر گفته شود عدد ۳ زوج است چنانکه ممکن است حکم زوجیت عدد ۳ در ذهن موجود باشد، ولی این قضیه در نفس الامر به هیچ وجه صادق نیست و ایشان مؤید اصلی سخن خویش را در قضایایی که در مورد باری تعالی جاری است، می‌یابند. با این بیان که تمام احکامی که از واجب تعالی سخن به میان آورده است، همچون قضیه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع جهات، در ظرف نفس الامر صادق است و تصور این قضیه در ذهن انسان اصلاً جایی ندارد و ذهن عاجز از فهم و تصور این قضیه، است (دینانی، ۱۳۸۰، ص ۵۰۱).

بر این اساس به تعاریفی که در بالا آمده بود بسنده کرده و در یک جمله از تهانوی این چنین نتیجه می‌گیریم که در واقع نفس الامر ظرفی است فارق از اعتبار معتبر و فرض فاض؛ زیرا موطن نفس الامر، اعم از خارج و ذهن است (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۷۶۹).
قبل از ورود به نظرات ملاصدرا در باب معنای عدم لازم است مسأله‌ای تحت عنوان نبود ضد و مثل برای وجود را طرح و شرح دهیم، چراکه تبیین این مسأله مسیر نقد و بررسی را هموار ساخته و یارای فهم بهتر دیدگاه ملاصدرا خواهد شد.

۴. فقدان ضد و مثل برای وجود از نظر صدرا

در مبحث تضاد گفته شده است که دو امر متضاد باید تحت یک جنس عالی قرار گیرند؛ حال آنکه وجود جنس ندارد، پس تضادی نیز در آن محقق نیست؛ اما از شرط دیگر دو امر متضاد، داشتن نهایت اختلاف بین آنهاست؛ حال آنکه بین وجود و موجود، طبیعت وجود مطلق و مفهومات آن، چنین چیزی حاصل نیست؛ زیرا هیچ چیز فراگیرتر از وجود نیست؛ لذا وجود را ضدی نیست. از طرف دیگر نمی‌توان برای وجود مثل و مانندی متصور شد؛

چرا که هر آنچه هست در بستر وجود، تحقق دارد. در ادامه همین مسأله ملاصدرا ذیل عنوان تتمه به این نکته اشاره دارد که وجود هر چیزی در بستر و یا ظرف هستی، موجود است. به بیان دیگر فهم و معرفت به اشیاء (خارجی یا غیر خارجی) منوط به حضور آن در بستر تحقق وجود است؛ لذا هیچ مفهومی نیست مگر آنکه در خارج و یا در ذهن ثبوت داشته باشد و همچنین صفات سلبی نیز به جهت بازگشت‌شان به عدم از منظری نیز داخل در وجود هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۴)^۱. در نظر نگارنده مطالب ملاصدرا در اینجا مؤید نکته‌ای دقیق و ظریف است؛ آن‌چنان‌که گذشت وجود در نظر ایشان ضد ندارد. ضدان در نظر منطقی‌دانان بر خلاف متناقضان، وجودی هستند نه یکی وجودی باشد و آن دیگری عدمی. دو امر متضاد باید در بستر وجود، در تضاد باشند. اگر سیاهی و سفیدی را ضد هم بدانیم، بستر تحقق آنها یکی است و در همان بستر است که میان آن دو نهایت اختلاف و تمایز حاصل است، حال آن‌که نقیضین این‌گونه نیستند؛ زیرا در دو امر متناقض بستر یکی وجودی و دیگری عدمی است، همچون بینایی و عدم بینایی. در نظر نگارنده علت پرداختن به این مسأله از سوی حکما خصوصا ملاصدرا پاسخی است به ادعای برخی از معتزلیان مبنی بر مسأله حال، که چیزی است فراتر از وجود. براساس مطالب گفته شده لاجرم باید پذیرفت که حال، یا موجود است و یا موجود نیست؛ لذا محال است شما وجود دو امر را در خارج اثبات کنید که نقیض یکدیگرند همچون هستی و نیستی و بطلان این مطلب در جای جای کتب منطقی بررسی شده است اما وجود و حال چگونه؟ آیا می‌شود قائل به دو امر وجودی (وجود و حال) که یکی غیر از دیگری است، شد؟ بنابر مطالب فوق تحقق چنین امری نیز محال است؛ زیرا وجود نه ضدی دارد و نه مثل و مانندی. بنابراین می‌توان این‌گونه نتیجه

۱. «فطیعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفهومات غیر منافیة لها کیف و ما من مفهوم إلا و له تحقق فی الخارج أو فی العقل - و الصفات السلیبة مع کونها عائدة إلى العدم راجعة إلى الوجود من وجه فکل من الجهات المتغائرة و الحیثیات المتنافیة لها رجوع إلى حقیقة الوجود...».

گرفت که رابطه ما بین وجود و دیگری، رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ لذا هر آنچه که هست ذیل و در تسخیر وجود است.

حال مشخص شد که بر چه اساس ملاصدرا در کتاب اسفار اربعه خویش قبل از ورود به مبحث اعدام به بیان این مسأله پرداخته‌اند. اکنون نوبت آن است تا معانی عدم را از نگاه ملاصدرا بررسی کرده و زوایای مواجهه ایشان با این مسأله را بیان کنیم.

۵. عدم در نگاه ملاصدرا

ملاصدرا از دو منظر عدم را مورد توجه قرار داده است: نخست عدم در برابر وجود مطلق و دوم فقدان وجود یا عدم کمال (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۲)^۱. مواجهه نخست ایشان دو سویه دارد؛ سویه اول وجودشناسانه است، در واقع ایشان در این راه همان طریقی را پیموده‌اند که حکمای پیشین طی کرده بودند و آن هم تقابل وجود با عدم است. به باور ایشان، عدم بطلان محض است و هیچ تحقق و شیئیتی را نمی‌توان برای آن متصور شد؛ زیرا هر آنچه که تحقق دارد، هستی و وجود است و آنچه که این گونه نباشد، بطلان و فقدان محض است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۸). اهل لغت نیز عدم را به معنای فقدان و نیستی در برابر هستی معنا کرده

۱. «لا یخبأ عن فطانتك و لا یحجب عن بصیرتك أن الوجود مرادف للنور و معناه یرجع إلى الظهور و مراتبه و الظلمة عبارة عن عدم النور و النور هو الوجود كما علمت فالعدم مرادف للظلمة فدرجات العدم كدرجات الظلمة فی كونه قد یكون حقیقاً و قد یكون إضافياً فالعدم الحقیقی یرجع إلى ممتنع الوجود و هو الظلمة الحقیقیة التي لا خبر عنه و لا حكم علیه إلا بحسب اللفظ أو الفرض التقديری و العدمات الإضافیة عبارة عن قصورات الوجود و درجات نقصان الفعلیة و الظهور كمراتب ظلال النور الشمسی الحسی الحاصلة من شدة تراكم الحجب و رقتها كالسحاب و الماء و الأرض فكما أن الفرق بین الظلمة و الظل الشدید إنما هو بأن الأول عدم أصل النور و الثاني عدم تمامها و كمالها فكذا الفرق بین العدم المحض الذي لا حظ له من نسخ الوجود و هو الذي یقال له الممتنع و العدم الإضافی الذي هو عبارة عن نقائص الممكنات و قصورات الذوات الفارقة العقلیة و النفسیة و الحسیة و فقد الكمالات علی حسب مراتب بعدها عن ينبوع الوجود و مبدأ الفعلیة و فیض النور ...».

اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹۲). در نظر ملاصدرا، اعدام را تمایزی نیست جز به واسطه ملکات^۱ آنها و این عقل است که عدم را گاهی به علت و گاهی به معلول نسبت می‌دهد و غیریت میان عدم علت با عدم معلول را متصور می‌شود. لذا عدم هیچ تحصیلی چه در واقع و چه در نفس الامر ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۹). اما سوییۀ دیگر این مواجهه بر معرفت و یا شناخت تکیه زده است. در نظر ملاصدرا موضوع فلسفه، وجود است؛ پاسخ به این سوال که چرا موضوع فلسفه، وجود بما هو وجود است در فهم نقیض آن (عدم)، نهفته است؛ زیرا آن‌چنان که پیداست شناخت اشیاء پیرامون، به تغایر موجود میان آنها وابسته است؛ لذا غیریت اشیاء از دیگری، منجر به شناخت آنها شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۹). با این توضیح که امّ البدیهیات قضایا، عبارت است از قضیه «امتناع اجتماع نقیضین»؛ هستی چه در خارج و چه در ذهن منشأ ادراک این قضیه است؛ به تعبیر دیگر فهم سلب در گرو فهم ایجاب است. در قضایای وجودی که محمول بر موضوع حمل می‌شود، همچون قضیه «کتاب X روی میز است» و «کتاب Y روی میز نیست»؛ صرفاً زمانی این نوع قضایا مورد تایید قرار می‌گیرند که اولاً و بالذات معنای بودن و نبودن در نظر شخص مدرک مشخص و روشن باشد تا در آن صورت بتواند حکم موجود بودن در این قضایا را متوجه شود؛ لذا معنای اول از منظر معرفت‌شناسی به ایجاب و سلب و از منظر وجودشناسی به وجود و عدم تعبیر شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۸ و ۳۴۹). مواجهه دوم ایشان از عدم به معنای فقدان کمال است. ملاصدرا در این معنا، نقص در وجود را به سلب کمال از وجود معنا کرده است؛ بنابر معنای دوم، ماسوای الله (ممکنات) در حیطه معنای دوم از عدم گنجانده می‌شوند؛ لذا هر آنچه ممکن است ماهیت دارد و هر آنچه ماهیت دارد نسبتش به کمال و نقص علی السویه بوده و دائم به سمت کمال خویش در حرکت است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۸). همچنین ایشان در مبحث عقل و معقول، علم را از سنخ وجود مجرد بالفعل دانسته است که

۱. مراد از ملاکات، عوارض و دارایی‌های آن است.

خالی از جهات عدمی است (ملاصدرا ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۷)^۱. هر چقدر یک وجود علمی از جهات عدمی کمتری برخوردار باشد، جهات بالفعلش بیشتر شده که در آن صورت علم هم قوی تر خواهد بود؛ لذا بر اساس این تعریف می توان گفت جهات عدمی به معنای فقدان کمال در هر امر وجودی که از بساطت ساقط شده باشد، داخل است. حتی در نظر ایشان مسأله شر نیز به عنوان امر عدمی، برگرفته از معنای دوم است. ملاصدرا شر را به دو بخش حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می کند (همان، ج ۴، ص ۲۶۲) و هر دو را به عدم کمال وجود، برمی گرداند؛ پس شر به نفس خود به عنوان یک امر معدوم، موجود نیست (همان، ج ۴، ص ۴۵۳). همچنین ایشان در جای دیگر مطلبی ذیل مسأله عدم ملکه آغاز می کند که بسیار قابل تأمل است. ایشان در این قسم از متقابلان گویی نوعی از وجود را به عدم نسبت می دهد که سابق از آن سخن نرانده بودند. عدمی که، موجود است، این عدم، قوه برای خلق وجودی دیگر است. پس باید ترکیبی از وجود را دارا باشد؛ چرا که عدم به معنای بطلان محض، توانایی قوه بودن بر وجود چیز دیگری را ندارد. آن چیزی که بطلان محض است تماما نهی از تحقق و هستی بوده و امکان قوه شدن از او سلب می شود (همان، ج ۲، ص ۱۸۰). برای تبیین این مطلب، می توان از مثال هیولا یا ماده اولی بهره برد؛ پرواضح است که حکماء در بیان نحوه هستی ماده اولی به تکلفات بسیاری دچار شده اند که بسط و تفصیل آن از حوصله این پژوهش خارج است. لذا مقصود ما تنها وام گیری از کلیات این موضوع بوده که در تبیین بهتر نگاه ملاصدرا مؤثر است؛ حکماء قائل به هستی ماده اولی (هیولا) بودند، وجودی که هم زمان در عدم به سر می برد. هست اما نه آن گونه که موجودات دیگر هستند، نیست، اما نه آن گونه که عدم محض، موجود نیست. این نوع عدم به یقین غیر از عدم به عنوان نقیض وجود

۱. «العلم ليس أمرا سلبيا كالتجرد عن المادة و لا إضافيا بل وجودا و لا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة و لا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شده كونه علما ...».

است؛ چراکه ما حقیقتی را بر این عدم حمل می‌کنیم که بر عدم محض قابل حمل نیست. پس با این مثال می‌توانیم جایگاه این نوع از عدم را در ذهن خود بیابیم و غیریت میان این عدم با عدم محض را متوجه شویم که تحقق همین عدم ما را به کشف غیریت و کثرت موجودات در جهان هستی واداشته است.

۶. نقد و بررسی با تکیه بر نظرات ملاصدرا

۱. در نظر صدرالمতالیهین موضوع فلسفه، وجود است. ایشان به زیرکی، نقطه پرگار موضوع فلسفه را در مرکز و بنیادی‌ترین حالت خود قرار داده است. شرح مدعا به این قرار است: در میان مکاتب فلسفی غربی و شرقی همواره از دوگانه‌ای خاص به‌عنوان بنیادی‌ترین مسأله سخن به میان آمده است؛ درواقع پی بردن به این اصل بنیادین و بنا نهادن نظام فکری بر آن از اساسی‌ترین وظایف یک فیلسوف بوده و هست؛ لذا وجه تمایز نظام‌های فکری از یکدیگر، تعمق آن‌ها در دوگانه‌های خاصی است که در ادامه نمونه‌هایی از آن را بیان خواهیم کرد. مشهور است که در میان فیلسوفان یونانی، هراکلیتوس و پارمنیدس پی به دوگانه ثبات و تغییر و یا وحدت و کثرت برده بودند (هلینگ دیل، ۱۳۸۷، صص ۹۷-۹۹؛ راسل، ۱۳۷۳، صص ۵۲) آنچنان‌که افلاطون و ارسطو دوگانه کلیت و جزئیت (راسل، ۱۳۷۳، صص ۱۲۸-۱۳۶) و بعدها کانت دوگانه نومن و فنومن (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۶، صص ۲۵۱) و در میان فلاسفه اسلامی شیخ سهرودی به دوگانه نور و ظلمت معروف گشت (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، صص ۵۹). بیان مطلب فوق، مقدمه‌ای بود در جهت تبیین دوگانه بنیادین ملاصدرا که به زعم نگارنده بسیار حائز اهمیت است. آن‌گونه که پیداست ملاصدرا دوگانه معروف خود را بر اساسی‌ترین حالت استوار ساخته است. به تعبیر دیگر، پیشینیان دوگانه‌های خود را بر روی ماهیات بنا نهاده بودند، حال آن‌که ملاصدرا همان‌طور دوگانه وجود و ماهیت را مطرح می‌کند و در این راستا دست بالا را به وجود داده و آن را موضوع فلسفه معرفی کرده است. حال نتیجه این عمل چیست؟ انقلابی‌ترین ثمره این سخن این است که جایی برای غیر

وجود، باقی نمی‌گذارد تا بخواهد لطمه‌ای بر پیکره وجود وارد آورد. پس سوای وجود چیزی نیست جز عدم و بطلان محض. بنابراین روشن است هر آن چه که بخواهد در جهان معرفت قدم بنهد، ابتدا باید وجود داشته باشد چه وجود خارجی و وجود ذهنی و چه وجود نفس الامری. در هر حالت فارق از وجود، بطلان محض است و اگر انسان بتواند دایره تصوراتی خود را تا بدانجا گسترش دهد که وجودی در آنجا متصور نباشد باز هم وجودی را اثبات کرده است، زیرا وجود مرز ندارد. با این حساب می‌توان نتیجه گرفت که معانی ارائه شده از سوی ملاصدرا در باب عدم به دو بخش تقسیم شدند: اول نقیض وجود و دوم فقدان کمال. مشخص شد که معنای اول عدم، سنگ بنای نگاه معرفت‌شناسی است؛ زیرا اساساً معرفت و شناخت از مسیر درک اصل عدم تناقض یا اصل طرد شق ثالث می‌گذرد؛ لذا این اصل، دروازه ورود به جهان معرفت است؛ معرفت باور صادق موجه است (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۹، ۱۰). این تعریف به ما نشان می‌دهد که میزان صدق و کذب در باور چیست؟ به تعبیر دیگر صدق و کذب قضایا در گام اول منوط به درک اصل عدم تناقض است. پس محال است باوری در یک زمان و مکان هم صادق باشد و هم کاذب. در هر حال حصول معرفت در گرو فهم اصل عدم تناقض بوده و تا جایگاه آن نزد شخص مدرک محقق نشده باشد، شناختی بر وی حاصل نخواهد شد. اما معنای دوم، ریشه در هستی و خارجیت داشت؛ با این توضیح که اکثر فلاسفه اسلامی در سیر نزولی عالم بر اساس قاعده الواحد، متفق‌اند که تغایر میان واجب الوجود به عنوان سر منشاء هستی با موجودات، به ماهیت است ماهیت در لسان حکمت متعالیه به وجود محدود یا حیدر تعریف شده است در واقع، نزول وجود بسیط از بساطتش منجر به خلق موجودات ممکنی شده است که فاقد کمال بساطت هستند؛ زیرا افضل کمال، وجود بسیط و صرف حق تعالی است. بنابراین نبود بساطت و صرافت به معنای فقدان کمال و وجدان ضعف است و کمال به معنای دارایی و وجود بوده و ضعف و

فقدان به معنای نداری و عدم. بنابراین موجودات عالم بر اساس حد وجودی‌شان قرین با عدم یا فقدان کمال هستند و همین امر منجر به تحقق کثرات در عالم شده است.

۲. بنابر مطالب کسانی که دم از شیئیت عدم زده بودند همچون غلامرضا فیاضی، به‌زعم نگارنده آن نظرات آنچنان که باید از قوت مطلوبی برخوردار نیست؛ زیرا اگر ما بپذیریم اعدام و اعتباریات شیئیت و تحقق دارند، این سخن بر اساس دیدگاه ملاصدرا (دوگانه وجود و ماهیت)، مغالطی است؛ زیرا اگر برای ما بیاورید که عدم تحقق دارد، پرسش ما از شما این است که تحقق به چه معناست؟ آیا تحقق واژه‌ای مغایر با هستی و وجود است یا خیر؟ اگر مغایر است در جای خود بررسی شد که تنها عدم به‌عنوان بطلان محض، غیریت با وجود دارد و لاغیر؛ لیکن اگر مقصود شما این باشد که مغایرتی میان تحقق و وجود حاصل نیست، در آن صورت اشکال این است که چگونه می‌توان وجود را به عدم نسبت داد؟ زیرا تحقق این امر، اشکال اجتماع نقیضین را به همراه دارد و باطل است. بنابراین در هر دو وجه، چه تغایر وجود با تحقق و چه عینیت آنها در این جا گرفتار اشکال اجتماع نقیضین خواهد شد.

اما در مقابل تسری استدلال غلامرضا فیاضی در باب ممکنات قابل تامل است؛ با این توضیح که اگر تحقق را به معنای هستی خارجی، که عالم را دربر گرفته است، در نظر آوریم، این وجود، حد نمی‌پذیرد، همانطور که بیان شد. اما اگر عدم را در حوزه ممکنات داخل بدانیم، به آن معنا که ملاصدرا از عدم (فقدان کمال) اراده کرده بودند، در آن حال می‌توانیم عدم را ذیل وجود اعمی که فیاضی بر آن باور است، قرار دهیم. به‌عنوان مثال: وجود بکر، یک وجود حددار است و خارج از حد وجودی‌اش معدوم است یا به تعبیر دیگر غایب است و غیبت بکر خارج از حد وجودی‌اش نزد معرفت‌شناسان بسیار مهم و ضروری است. لذا حصول معرفت به همین غیبت‌ها یا نبوده‌ها وابسته است. البته تذکر این نکته لازم است آن هم فرق بین طفیل وجود بودن و ضروری نبودن آن؛ روشن است که طفیل وجود بودن دال بر ضروری نبودن آن نیست. آن هنگام که وجود مطلق، موضوع فلسفه شد تمام مسائل موجود

در فلسفه ذیل آن قرار گرفت و به طفیل وجود، موجود شد؛ لذا طفیل وجود بودن از ضرورت یک مسأله نمی‌کاهد. بنابراین کسانی که طفیل وجود بودن را مساوی با ضروری نبودن آن انگاشته‌اند مسیر اشتباهی را در پیش گرفته‌اند؛ زیرا محتوای فلسفه این قبیل مطالب را تایید نمی‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

موضوع این مقاله شیئیت و تحقق عدم و جایگاه آن نزد ملاصدرا است. محل نزاع در این پژوهش واکاوی این مسأله (تحقق و شیئیت داشتن عدم) بود؛ زیرا برخی از نظریه‌پردازان قائل به تحقق و شیئیت آن و برخی عکس آن را باور داشتند. آن‌طور که مشخص شد، صدرا چه در نگاه معرفت‌شناسی و چه در نگاه وجودشناسی خویش، نظر به خود عدم به‌عنوان یک امر باطل نداشته است، بلکه نگاه ایشان به عدمی است که ذیل وجود قرار گرفته باشد؛ لذا محال است با اثبات وجودی که عالم را فراچنگ خود آورده است، عدم را در آن داخل کرده و به نفس خود شیئیت و تحقق را بر آن متصور شویم. بر این اساس سعی نگارنده بر آن شد تا با تکیه بر مبانی ملاصدرا بخشی از این مدعیات را به داوری گذاشته و تبیینی صدرايي از آنها ارائه دهد. نتیجه حاصل آمده در این مقاله این شد که چه در حوزه معرفت-شناسی و چه در حوزه وجودشناسی، عدم یعنی آنچه که در برابر وجود به‌عنوان موضوع فلسفه واقع شده باشد، نیستی محض است و هیچ معنایی بر آن متصور نیست؛ زیرا اساساً تمام شناخت بشر در بند وجود است و تا شیئی در این دایره قرار نگیرد، ظهور پیدا نخواهد کرد. البته جای این بحث در میان متکلمان معتزلی بسیار جدی و پررنگ است که می‌توان پیگیری آن را پیشنهاد نمود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *الشفاء (طبیعیات)*، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دارصادر.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اردستانی، محمد (۱۳۹۱)، *نفس الامر در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ارسطو (۱۹۸۰م)، *منطق ارسطو*، بیروت، عبدالرحمان بدوی.
- آملی، محمد تقی (۱۳۷۷)، *درر الفوائد مع مقدمه تبیح عن نبذه من حیاة المؤلف و تألیفاته المنیفة*، قم، اسماعیلیان.
- تهانوی، محمد بن علی (۱۹۹۶م)، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳)، *فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چاپ ششم، تهران، پرواز.
- ایجی، عبد الرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، *شرح المواقف*، قم، الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا*، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقه حسن زاده آملی، قم، جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم موسسه النشر الاسلامی.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، *هرم هستی*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۶)، *فرهنگ اصطلاحات منطقی*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شیئیت و تحقیق عدم با تاکید بر نظر ملاصدرا/ علی و کیلی؛ حسین اترک / ۳۶۷

- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۵)، *تعليقه الهيدجی علی المنظومه ها و شرحها*، تهران، انتشارات موسسه العلمی.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه*، تعليقات حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۹۲)، *حکمه الاشراق*، تعليقات ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۶ق)، *نهايه الحكمة*، قم، جماعه المدرسين في الحوزه العلميه بقم موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸)، *نهايه الحكمة*، تصحيح و تعليق غلامرضا فياضی، چاپ دوم، قم، انتشارات موسسه آموزی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق)، *تجريد الاعتقاد*، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ چهارم، تهران، سروش.
- قوشچی، علی بن محمد (۱۳۸۲)، *شرح تجريد الاعتقاد*، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹)، *دره التاج*، تهران، انتشارات حکمت.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۸)، *حکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۰)، *اسرار الآيات*، مقدمه و تصحيح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت فلسفه.

- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۱)، *ایفاظ النائمین*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۶)، *شرح اصول الکافی*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ملاصدرا (۱۳۹۲)، *حکمه الاشراف تعلیقه ملاصدرا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ق)، *تعلیقه علی نهاییه الحکمه*، قم، موسسه در راه حق.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱)، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار استاد مطهری*، تهران، صدرا.
- نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۵)، *جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمول بر آراء تخصصی آیت الله فیاضی)*، چاپ دوم، قم، انتشارات حکمت اسلامی.
- هالینگ دیل، رگیالد (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ققنوس.
- هاملین، دیوید (۱۳۷۴)، *تاریخ معرفت شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد. چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- Rudolf, Curnap (1985), *Meaning and Necessity Chicago*, the University of Chicago.