

حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سال ششم، شماره اول، بهار ۱۳۹۴، ۱-۲۳

وجود محمولی و اشاره پذیری

مهدی اسدی*

چکیده

این نوشتار به گزارش و بررسی یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در رد وجود محمولی، یعنی بحث اشاره‌پذیری / اشاره‌ناپذیری، می‌پردازد. همچنین نشان می‌دهد اغلب ادعاهای زیر از قوت چندانی برخوردار نیستند: ۱. وجود مطلقاً محمول نیست؛ ۲. وجود محمول منطقی نیست؛ و حتی، از جهاتی، این ادعای معتدل‌تر که می‌گوید: ۳. گرچه وجود به صورت موضوع - محمولی محمول منطقی نیست، می‌توان آن را محمول منطقی به‌شمار آورد. برای این منظور دیدگاه برگزیده به کمک تساوی وجود و اشاره‌پذیری، تحلیلی از وجود محمولی در فلسفه اسلامی ارائه می‌کند و نشان می‌دهد در دو بحث نخست دیدگاه مطرح در فلسفه و منطق دوره اسلامی قابل دفاع و تقویت است و در بحث سوم نیز دیدگاه‌های رقیب در تحلیل منطقی، بر فلسفه و منطق دوره اسلامی ترجیحی ندارند. همچنین، این جستار، با اصلاح مبنای فلسفه اسلامی، اشاره‌پذیری معدوم به اشاره عقلی تبعی و غیر مستقیم را می‌پذیرد.

کلیدواژه‌ها: وجود محمولی، اشاره‌پذیری / اشاره‌ناپذیری، اشاره تبعی، موضوع - محمولی، محمول منطقی.

۱. مقدمه

می‌دانیم که یکی از مباحث منطقی - فلسفی که امروزه اندیشمندان آشنا به فلسفه و منطق اسلامی را شگفت‌زده کرده است و رفته‌رفته با ترجمه بیش‌تر متون منطق و فلسفه غربی و

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۳۰

۲ وجود محمولی و اشاره‌پذیری

تحلیلی آنان را گاه بیش‌تر دچار حیرت می‌کند بحث وجود محمولی است. این بحث از آن جهت شگفت‌انگیز است که همه ما به راحتی درباره وجود^۱ امور سخن می‌گوییم؛ (الف) «انسان / اسب / ... موجود است»؛ (ب) «سیمرغ / اسب تک‌شاخ / ... موجود نیست». توضیح بیش‌تر این‌که، برخی اندیشمندان غربی برآن‌اند که [۱] وجود محمول نیست. گاه ادعای معتدل‌تر این است که [۲] وجود محمول منطقی نیست. باز گاه ادعای معتدل‌تر از این نیز آن است که [۳] گرچه وجود به صورت موضوع - محمولی محمول منطقی نیست، می‌توان آن را محمول منطقی به‌شمار آورد. همه این ادعاها با فلسفه و منطق دوره اسلامی در تعارض است.

در این جا یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در رد وجود محمولی بحث اشاره‌پذیری / اشاره‌ناپذیری معدوم است. خلاصه اشکال این است که اگر مثلاً بگوییم «انسان موجود است»، موضوع، یعنی انسان، به موجودی خارجی اشاره می‌کند و از این روی حمل موجود بر آن تکرار و همان‌گویی و بی‌مایگی است. اما تقریر عدمی مسئله، که اتفاقاً کم‌تر بدان توجه می‌شود و به مراتب مشکل‌سازتر از تقریر وجودی مسئله است و ما نیز بر همان تمرکز خواهیم کرد این است که در مواردی چون «کوه طلا موجود نیست» موضوع، یعنی کوه طلا، به موجودی خارجی اشاره می‌کند و از این روی سلب وجود از آن به تناقض می‌انجامد.

این نوشتار قصد ندارد که از فلسفه و منطق ارسطویی و شارحان مسلمان آن، در برابر برخی از منطق‌های فلسفی غربی که چه‌بسا در برخی از مسائل قوی‌تر از منطق دوره اسلامی است، دفاع کند، ولی به نظر می‌رسد در دو بحث نخست یادشده دیدگاه آنان قابل ترجیح و تقویت است و در بحث سوم نیز دیدگاه‌های رقیب ترجیحی بر فلسفه و منطق دوره اسلامی ندارد. برای این منظور به گزارش اجمالی برخی دیدگاه‌ها و سنجش آنان می‌پردازیم و نشان می‌دهیم برخی از ادله مطرح در این بحث از قوت چندانی برخوردار نیست.

۲. گزارش دیدگاه‌ها

خلاصه بحث وجود و عدم محمولی این است که، هیوم می‌گوید:

مفهوم وجود (the idea of existence) دقیقاً همان است با مفهوم آنچه ما تصور می‌کنیم موجود باشد. تأمل در هر چیزی به تنهایی، با تأمل در آن چونان موجود، هیچ تفاوتی با هم ندارند. آن مفهوم، هنگامی که به مفهوم هر شیئی (object) بیوندد، موجب هیچ افزایشی در آن نمی‌شود (Treatise I, ii: 6).

مهدی اسدی ۳

از آنجا که هیوم نام‌گرا (nominalist) است (Hakkarainen, 2014; Robison, 1982) →، این‌همانی مفهوم وجود با هر چیز مورد نظر می‌تواند بدین معنا باشد که وجود اصلاً مشترک لفظی بوده و به معنای همان چیز مورد نظر است نه این‌که وجود با آن چیز مورد نظر صرفاً در خارج یکی باشد.

کانت^۲ نیز تأکید می‌کند: «وجود (Sein) آشکارا محمولی واقعی (reales Prädikat) نیست، یعنی مفهوم هیچ‌گونه چیزی [نیست] که بتواند به مفهوم شیئی (eines Dinges) بیافزاید / افزوده شود» (B625/A598).

در فلسفه غرب درباره معنای «محمولی واقعی» نبودن وجود بسیار بحث کرده‌اند و تقریرهای زیادی وجود دارد. ولی آنچه در میان آن‌ها، خواه مستقیماً در شرح کانت خواه به مثابه دیدگاه برگزیده‌شان، بسیار شایع است به یکی از این تقریرهای سه‌گانه برمی‌گردد:

۱. وجود مطلقاً محمول نیست؛

۲. وجود محمول منطقی نیست؛

۳. گرچه وجود به صورت موضوع - محمولی محمول منطقی نیست،^۳ می‌توان آن را محمول منطقی به‌شمار آورد.

در این جا یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در رد وجود محمولی، حتی به معنای تقریر (۱)، بحث اشاره‌پذیری / اشاره‌ناپذیری معدوم است. همان طور که در مقدمه گفتیم تقریر عدمی مسئله به‌مراتب مشکل‌سازتر از تقریر وجودی مسئله است. اکنون بگذارید به طرح اشکال بپردازیم. در مورد هل بسیط سلبی‌ای چون «کوه طلا موجود نیست» لب اشکال به تعبیر سینزبری (Richard Mark Sainsbury) این است که:

برای این‌که چنین جملاتی بامعنا باشند، به نظر می‌رسد موضوع مفرد (the grammatically singular expression) (Sainsbury, 1995: 87) در این جملات ... باید دلالت‌کننده [مشیر] باشد؛^۴ اما اگر ... دلالت‌کننده [/ مشیر] باشد، احتمالاً به چیزی که وجود دارد دلالت خواهد داشت [/ مشیر خواهد بود] و لذا جمله کاذب خواهد بود (سینزبری، ۱۳۹۰، ۶۷؛ همچنین ← Hookway, 2010: 357).

پس وجود^۵ اگر محمول باشد سلب آن از موضوع معدوم به تناقض می‌انجامد. تا اندازه‌ای شبیه چنین برهانی را کواین، با به‌کارگیری «دربارگی» به‌جای «اشاره‌پذیری» / «دلالت»، چنین تلخیص می‌کند:

اگر پگاسوس^۶ نبود وقتی این واژه را به کار می‌بردیم لابد دربارهٔ چیزی سخن نمی‌گفتیم، بنابراین حتی وقتی می‌گفتیم «پگاسوس نیست» سخنی بی‌معنا گفته بودیم (مقایسه کنید با: (Brentano, 1995: 251-252, 233).

معمولاً در توضیح اشکال به همین اندازه بسنده می‌شود؛ ولی برای فهم بهتر دشواره با دقت در تعبیر دربارگی کواپن، و این که دیدیم خود دربارگی معادل اشاره است، می‌توان از مقایسه با حیث التفاتی (intentionality) نیز در فهم مسئله و معنای «اشاره»ی تعریف‌ناپذیر و مشکلات آن در این جا یاری جست؛ چه حیث التفاتی نیز خود معادل دربارگی، و بسیار نزدیک به «اشاره»، است؛ حیث التفاتی، که آن را محوری‌ترین مفهوم پدیدارشناسی دانسته‌اند، معمولاً به این معناست که علم و آگاهی (و بسیاری از امور روان‌شناختی دیگر مانند اراده و آرزو) لزوماً «درباره»ی چیزی است و «اشاره» به محتوایی دارد به گونه‌ای که بدون چنین متعلقی آگاهی (و آن امور روان‌شناختی دیگر) فاقد معنایی محصل خواهد بود. پس در واقع در این جا با نوعی اضافه و نسبت روبه‌رو هستیم. البته می‌دانیم که اضافه (یا مضاف حقیقی) که یکی از مقولات ده‌گانه معروف است خود (هیئت حاصل از) نسبتی است که بین دو طرف اضافه (یا مضاف مشهوری) وجود دارد به گونه‌ای که بدون یکی از این دو طرف اضافه (مثلاً پدر و پسر) خود اضافه (مثل ابوت و بنوت) نیز به هیچ نحوی دارای هیچ‌گونه وجودی نخواهد بود. اکنون مشکل اشاره‌پذیری / اشاره‌ناپذیری در مورد معدوم خود را بهتر می‌تواند نشان دهد. به سبب این که آنچه در بحث حیث التفاتی باعث اهمیت معدوم می‌شود این است که تعلق هرگونه اضافه و نسبتی به معدومات به شدت خلاف شهود عقل است و همین «دربارگی» و ویژگی «اشاره»ی علم را در مورد معدومات دچار خدشه می‌سازد. پس دشواره یادشده همانند این مشکل در حیث التفاتی است که: با توجه به این که به سبب حیث التفاتی علم همیشه «درباره»ی چیزی است، علم چگونه می‌تواند ویژگی حیث التفاتی را حفظ کرده و در عین حال «درباره»ی ناچیز و معدوم باشد؟ آیا این باعث موجودشدن آن ناچیز و معدوم نمی‌شود؟ پس در دشواره یادشده نیز مشکل اشاره این است که: موضوع معدوم چگونه می‌تواند ویژگی اشاره را حفظ کند و در عین حال «مشیر» به ناچیز و معدوم باشد؟ آیا این باعث موجودشدن آن ناچیز و معدوم نمی‌شود؟

پس این نقد وجود محمولی به معنای تقریر (۱) است و تمرکز این نوشتار بر روی همین تقریر است. با این همه، نقدی که به شیوهٔ قیاس معارضت^۷ وارد خواهیم کرد، یعنی در دیدگاه برگزیده نشان خواهیم داد وجود/عدم به نحو موضوع - محمولی محمول منطقی

است، دو تقریر دیگر، (۲) و (۳)، را نیز به چالش خواهد کشید. به عبارتی، این نوشتار هر تقریری را که به یکی از این سه برگردد قابل نقد می‌داند و خواهد کوشید به ابطال دو مورد نخست آن و قابل ترجیح نبودن مورد سوم آن پردازد.

نکته دیگر این که، از آن جا که معنای دقیق «محمول واقعی» نبودن وجود نزد کسانی چون کانت چندان مشخص نیست و حتی طرف‌داران آن نیز گاه یک‌دیگر را متهم به بدفهمی کرده‌اند، قابل تصور است که برخی بگویند این نوشتار متوجه منظور اصلی چنین فیلسوفانی نگشته است. پاسخ این است که در این مجال کوتاه نمی‌توان به توصیف همه آن تفسیرها و تقویت‌ها پرداخت، و سخن این است که هر کسی اگر تفسیر خود را به یکی از این سه برگرداند، می‌تواند خود را مخاطب این نوشتار به‌شمار آورد.

اما در مورد تقریر (۱)، می‌دانیم که آن در خود غرب هم مورد نقد بوده است و حتی برخی کوشیده‌اند محمول منطقی بودن وجود را نیز نشان دهند. بنابراین اشاره به این صوری‌سازی‌های منطقی، از یک سو به نقد تقریر (۱) یاری می‌رساند و از سویی دیگر خود به نوعی می‌تواند نشان نیز دهد که دیدگاه ما نقدی است بر وجود محمولی به تقریر (۳)؛ همچنین در پایان می‌توانیم به سنجش این دیدگاه‌های رقیب با دیدگاه برگزیده اشاره‌ای داشته باشیم. پس بگذارید برخی از مهم‌ترین آن‌ها را به اختصار بیاوریم.

فرگه وجود را یک ویژگی درجه دوم (second-order property) به‌شمار می‌آورد، و آن را ویژگی مفاهیم می‌داند؛

هرگاه بگوییم «ناهید * [صفر] ماه دارد»، پس اصلاً هیچ ماه یا توده (Aggregat) ای از ماه‌ها آن‌گاه نیست تا چیزی بتواند اظهار شود؛ جز این‌که ویژگی (Eigenschaft) ای به مفهوم (Begriffe) «ماه ناهید» نسبت داده می‌شود، یعنی [این ویژگی که] هیچ چیزی تحت آن قرار نمی‌گیرد (Frege, 1884: 46) (nichts unter sich zu befassen).

... وجود (Existenz) به عدد مشابهت دارد. تصدیق وجود در واقع چیزی غیر از انکار عدد صفر نیست. ... وجود ویژگی مفاهیم (Eigenschaft des Begriffes) است ... (ibid: 53).

دیدگاه و تعریف فرگه از «وجود» برای اوصاف و مفاهیم، و نه اشیا، به این شکل صوری‌سازی می‌شود:

صفت F موجود است = تع بعضی چیزها F هستند.

نمادگذاری فرگه برای سور جزئی چنین است:

صفت F موجود است = تع $\exists x Fx$

در این نمادگذاری، «نیم‌دایره» نماد سور کلی است و «پاره‌خط‌های عمودی» نماد ناقض‌اند؛ پس این نحو صوری‌سازی معادل است با $\sim(x)\sim Fx$ یا $\sim\forall x\sim Fx$ (فلاحی، ۱۳۸۸: ۵۳-۵۴).
اما چارلز سندرس پرس و جوزپه پئانو برای سور جزئی به ترتیب از نمادهای « Σ » و « \exists » استفاده کرده‌اند (پرس برای سور کلی نیز حرف Π را به کار برده است). اینک می‌توان گفت:

صفت F موجود است = تع $\exists x Fx$ (همان: ۵۴)

راسل برای تمایز دو معنای فلسفی و منطقی «وجود» با در نظر گرفتن معنای منطقی آن به‌عنوان یک ویژگی درجه دو می‌گوید:

الف) معنای وجود که در فلسفه و زندگی روزمره رخ می‌دهد معنایی است که می‌تواند به فرد (individual) حمل شود ... اشیای (entities) مورد بحث در ریاضی به این معنا وجود ندارند ... این معنای وجود کلاً بیرون از [گستره] منطق نمادین (symbolic logic) است، که سرسوزنی توجه نمی‌کند آیا اشیای آن به این معنا وجود دارند یا نه. ...

ب) گفتن این که A وجود دارد بدین معنا است که A رده‌ای (class) است که دست‌کم یک عدد دارد. بدین سان هر آن‌چه رده نیست (برای نمونه سقراط) به این معنا وجود ندارد. (1905: 399).

و اما منطق‌دانان آزاد، برای معنای فلسفی و مرتبه اول وجود، نماد «E!» را به‌عنوان محمول نشانه یک موضعی چنین قرارداد می‌کنند:

شیء x موجود است = تع $E!x$

آن‌ها هم‌چنین، گاهی نیز «وجود» را با این همانی تعریف می‌کنند:

شیء x موجود است = تع $x=x$

شیء x موجود است = تع $\exists y(x=y)$

در منطق مرتبه دوم، وجود را محمول بر شیء می‌دانند، اما آن را با سور جزئی تعریف می‌کنند. البته، این سور جزئی، سور مرتبه دوم است، نه سور مرتبه اول. در این منطق، موجودبودن را به «داشتن دست‌کم یک صفت» تعریف می‌کنند:

شیء x موجود است = تع $\exists F Fx$

لئونارد، تعریف زیر را نیز ارائه کرده است:

شیء x موجود است = تع $\exists F(Fx \& \sim \square Fx)$

شیء x موجود است = تع $\exists F(Fx \& \diamond \sim Fx)$ (فلاحی، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۶).

چنان‌که دیده می‌شود برخی دیدگاه قابل قبول‌تری را درباره وجود محمولی برگرفته‌اند و در پی محمول منطقی دانستن وجود نیز برآمده‌اند.

پیش از پرداختن به نقدهای برگزیده، بی‌تناسب نیست در این‌جا به یکی از نقدهای خود اندیشمندان غربی نیز اشاره‌ای بشود. برای نمونه، بخش‌هایی از فصل «وجود و حمل» از کتاب برهان وجودی بارنز در مورد موضوع پژوهش ما از جهتی اهمیت دارد: آن به گزارش اجمالی دیدگاه‌ها درباره محمول منطقی نبودن «موجود» و «معدوم» و نقد آن‌ها می‌پردازد. مثلاً او می‌گوید: همه استدلال‌هایی که در غرب برای محمول نبودن وجود پیش کشیده شده است (برای نمونه ← Russell, [2] p. 250; Broad, in Plantinga [3] p. 38; Ryle [1] p. 17; [2] pp. 22-7; Moore [1] p. 104; Strawson [1] p. 227; [4] p. 7; Kenny [1] p. 138; Geach [1] p. 54; Pears, p. 97; Searle, p. 165) فاقد قوت و استحکام‌اند، چراکه وابسته به اصل جزمی پارمینیدس هستند که می‌گفت: هر چیزی که درباره آن بتوان سخن گفت، وجود دارد. به‌صورت دقیق‌تر، آن‌ها به یکی از ویژگی‌های آن اصل جزمی متکی هستند که عبارت‌اند از:

۱. اگر محمولی بر a اطلاق شود (applied to)، آن‌گاه a وجود دارد؛
۲. اگر a شناسایی شده (identified) باشد، آن‌گاه a وجود دارد؛
۳. اگر به a اشاره شده (referred to) باشد، آن‌گاه a وجود دارد؛
۴. اگر گزاره‌ای درباره a باشد، آن‌گاه a وجود دارد.

بارنز می‌گوید هیچ‌کدام از این گزاره‌ها صادق نیستند و درادامه برای مثال نقض به تاریخ‌نویسان، محاورات معمولی، شخصیت‌های معدوم ادبیات داستانی (مانند هملت، هابیت‌ها، لیر، و لی‌لی‌پوتی‌ها) اشاره می‌کند و نیز به انواع زیادی از اشیا که وضعیت وجودی آن‌ها از نظر فلسفی مورد اختلاف است، از قبیل اعداد، گزاره‌ها، خواص، و وضعیت‌ها (states) (برای تفصیل سخن ← بارنز، ۱۳۸۶: ۹۶-۸۶).

۳. سنجش دیدگاه‌ها

در مورد صوری‌سازی‌های یادشده، ما نه‌تنها نمی‌توانیم در این مجال به تک‌تک آن‌ها جداگانه پردازیم و اشکال‌های خاص برخی^۱ را نیز بگوییم، بلکه مجالی برای بررسی آن‌ها به نحو کلی را نیز نداریم. بنابراین عجتاً اکثر آن‌ها را به مثابه دیدگاهی بدیل می‌پذیریم و

در نقد این‌ها اگر مدعی بوده باشند که وجود به نحو موضوع - محمولی محمول منطقی نیست نشان می‌دهیم محمول منطقی است.

اما نقدهای بارنز گرچه از جهاتی راه را برای ما هموار خواهد کرد، از جهاتی کارایی لازم را ندارد. در واقع بارنز ظاهراً برای نقد دیدگاه رقیب، تا اندازه‌ای به فهم متعارف رجوع می‌کند و به تاریخ‌نویسان، محاورات معمولی، شخصیت‌های معدوم ادبیات داستانی، و ... اشاره می‌کند. این را از نظر فلسفی می‌توان به صورت قابل دفاع‌تر و دقیق‌تری بیان کرد؛ کسانی چون بارنز حمل‌پذیری وجود را روشن و بدیهی تلقی می‌کنند. یعنی عقل شهودی اکثر انسان‌ها و فیلسوفان شهرداً و بداهتاً محمول‌بودن وجود را می‌فهمد.

اما این که بارنز هر چهار پیش‌فرض پارمنیدسی را قابل خدشه می‌داند، به نظر می‌رسد او در نقد پیش‌فرض سوم^۹ «اگر به a اشاره شده باشد، آن گاه a وجود دارد»، که به نظر ما یکی از مهم‌ترین و قوی‌ترین دلیل‌های گرایش به محمول‌نبودن وجود نیز در واقع همین می‌تواند باشد، نه تنها موفق نبوده است بلکه به خطا نیز رفته است. البته تشریح معنای «اشاره» کار بسیار دشواری است و تاکنون کسی موفق به روشن‌سازی آن با مفاهیمی روشن‌تر نشده است. به عبارتی، مبنای گروان می‌تواند چنین تعبیر کنند که مفهومی بدیهی است که غیر قابل تعریف است. با این همه تا جایی که معنای آن روشن و قابل فهم است حق همین است که اگر به a اشاره شده باشد (چه اشاره حسی و چه اشاره عقلی) آن گاه a وجود دارد.

در فلسفه اسلامی نیز عموماً، و معمولاً بدون هیچ روشن‌سازی‌ای، معدوم را اشاره‌ناپذیر می‌دانند و هر اشاره‌پذیری را موجود. برای نمونه، سبزواری دیدگاه‌ها را چنین منعکس می‌کند: «هر آن‌چه بدان اشاره شود، هر اشاره‌ای که باشد، عقلی یا وهمی یا خیالی یا حسی ... وجود است چراکه به عدم اشاره نمی‌شود» (صدر، ۱۳۸۲ ب، حاشیه سبزواری: ۳۴۹؛ و نیز ← سبزواری، ۱۳۷۱، ۲/ ۱۲۵-۱۲۴؛ صدر، ۱۴۲۵، حاشیه سبزواری: ۳۳۵؛ همان: ۱/ ۲۳۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۱۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۴۴؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۱۶-۲۱۷؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۲۹؛ رازی، ۱۳۸۱: ۱۳۳ و ۴۶؛ رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۳۴۳؛ بغدادی، ۱۳۷۳: ۲/ ۴۸؛ حلّی، ۱۴۲۱/ ۱۳۷۹: ۴۱۵-۴۱۶؛ ابن‌کمون، ۱۴۰۲: ۲۱۸؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۳۸۸-۳۸۹؛ هیدجی، ۱۳۶۳/ ۱۴۰۴: ۱۷۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۷۲-۲۶۹؛ ابن‌مسکویه، ۱۳۷۰: ۳۴۳-۳۴۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۸-۲۸۷؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۳۰؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۱۳۵؛ الحسینی الطهرانی، ۱۳۶۵: ۱۱۰؛ شعرانی، ۱۳۷۹: ۷۲؛ حسینی شیرازی، ۱۴۰۱: ۵۹؛ خمینی، ۱۳۸۲: ۲/ ۲۷۹؛ خمینی، ۱۴۱۵: ۲/ ۱۴).

اما نراقی (۱۳۸۰: ۳۸۰-۳۸۳، و ۴۰۷) این شرح تنبیهی را افزوده است که اشاره یعنی انطباق مفهوم بر مصداق.

به نظر ما فقط در یک‌جا اشاره عقلی **تبعی** و **غیر مستقیم** به عدم ممکن است؛ اگر مثلاً بگوییم «سیمرغ موجود نیست»، این‌جا سیمرغ به چیزی خارجی حتی اشاره عقلی نیز نمی‌کند. ولی چون این قضیه‌ای صادق است، کل قضیه حاکی و دال بر **همین** جهان خارج، واقع، صدق‌ساز و نفس‌الامری خارجی است. ولی از آن‌جا که واقع سلبی باید به واقع ایجابی برگردانده شود، پس درنهایت سیمرغ نیز به **تبع** این برگردانده‌شدن به‌گونه‌ای **غیر مستقیم** به امری/ امرهایی وجودی دلالت عقلی خواهد کرد. روشن است که پرداختن به چگونگی برگرداندن واقع سلبی به واقع ایجابی نیازمند نوشتار یا نوشتارهای جداگانه‌ای است.

اکنون یک نکته مهم این است که اگر کسی بخواهد در این معنای بسیار انتزاعی اشاره خدشه کند و وجود/عدم محمولی را منکر شود، باید هر نوع قضیه سالبه‌ای را منکر شود هرچند آن قضیه سالبه به نحو موضوع - محمولی نیز نبوده باشد؛ چراکه در هر قضیه سلبی‌ای «نیست» باید اشاره به امری خارجی داشته باشد. پس ترجیح بلامرجح است اگر کسی این را بپذیرد ولی استثنائاً وجود/عدم محمولی را منکر شود.

اینک بگذارید به پاسخ به اشکال اصلی یادشده بپردازیم. یک نقد چنین برهان‌هایی این می‌تواند باشد که آن‌ها تناقض‌آمیزند. لب چنین برهانی این است که آنچه درباره چیزی است/ به چیزی اشاره می‌کند/ ... مستلزم وجود است. به عبارتی، (الف) «معدوم اشاره‌ناپذیر است». ولی این‌جا (الف) **با مبنای خود اشکال‌کننده** خودمتناقض است: اگر (الف) را صادق می‌دانید پس با مبنای خودتان، به سبب صدق‌اش، فرع بر اشاره به موضوع (الف)، یعنی معدوم، است. این تناقض است. از آن‌جا که مفهوم «معدوم»، همانند همه مفاهیم، اشاره‌پذیر است محمول «اشاره‌ناپذیر» درباره آن نیست بلکه درباره متعلق آن است که همان معدومی است که شناخت‌ناپذیر و اشاره‌ناپذیر می‌دانید.^{۱۰}

در توضیح «با مبنای خود اشکال‌کننده» توجه شود که ما نیز با مبنای اصلاح‌شده فلسفه اسلامی یادشده خودمان می‌پذیریم که «معدوم اشاره‌ناپذیر است»، ولی آن‌را به‌گونه‌ای تفسیر کردیم که چنین اشکالی پیش نیاید؛ دیدیم که ما بین اشاره عقلی **تبعی** و **غیر مستقیم** و اشاره **مستقیم** تفکیک کردیم. پس (ب) «معدوم به اشاره مستقیم اشاره‌ناپذیر است». ولی خود همین (ب) به اشاره عقلی **تبعی** و **غیر مستقیم** اشاره‌پذیر است. پس تناقضی نیست.

اما در نقدی به شیوه قیاس معارضت، و در واقع همچنین ارائه راه‌حل برگزیده، بارنز می‌توانست به جای نقد یادشده‌اش بگوید در هل بسیط درست در همان حالی که وجود اثبات یا انکار می‌شود اشاره نیز اثبات یا انکار می‌شود. مثلاً اگر بگوییم «اسب موجود است»، این بدان معنا نیست که بنابر تقریر رایج قاعده فرعیه، یعنی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، نخست اسب باید موجود باشد تا سپس بتوانیم بگوییم آن موجود است. پس این گزاره همین وجود اسب (یا به عبارتی همان مصداق اسب) را اثبات می‌کند نه چیزی را بر وجودی. پس وجود محمولی تخصصاً از تقریر رایج قاعده فرعیه خارج است (مقایسه کنید با: میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷؛ صدرا، ۱۳۰۲: ۱۱۷-۱۱۴؛ صدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۴۴-۴۳؛ صدرا، ۱۳۸۲ ب: ۱۱؛ صدرا، ۱۳۶۳: ۳۳-۳۲؛ صدرا، ۱۳۷۵: ۳۰۳؛ صدرا، ۱۳۷۸: ۲۰۳-۲۰۲؛ صدرا، ۱۴۲۲: ۳۳۷-۳۳۸؛ صدرا، ۱۳۸۲ ب، حاشیه سبزواری: ۳۹۸-۳۹۷؛ سبزواری، ۱۳۷۱: ۲/ ۳۹۶-۳۹۴؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۳۶۶-۳۶۵ و ۳۷۱-۳۷۰؛ الباغنوی، ۱۳۸۱: ۱۲۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۷-۱۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۲۳-۲۱؛ و حتی مقایسه کنید با: طوسی، ۱۳۵۹: ۳۴-۳۱). همچنین اگر بگوییم «سیمرغ موجود نیست»، این بدان معنا نیست که نخست سیمرغ باید موجود باشد تا سپس بتوانیم بگوییم آن موجود نیست. پس این گزاره همین وجود سیمرغ (یا به عبارتی همان مصداق سیمرغ) را انکار می‌کند نه چیزی را از وجودی. این‌جا قاعده سالبه به انتفای موضوع نیز کارگشا است؛ برخلاف ایجاب، در سلب اصلاً نیازی به وجود موضوع نیست.

اکنون همین را درباره اشاره نیز می‌توان گفت. چراکه فقط به وجود می‌توان اشاره کرد و عدم اشاره‌پذیر نیست. پس می‌توان گفت: در هل بسیط درست در همان حالی که وجود اثبات یا انکار می‌شود، اشاره به موضوع قضیه نیز اثبات یا انکار می‌شود. یعنی اثبات یا انکار وجود با اثبات یا انکار اشاره به موضوع قضیه یکی است. مثلاً اگر بگوییم «اسب موجود است»، این بدان معنا نیست که نخست باید به اسب اشاره شود تا سپس بتوانیم بگوییم آن موجود است. پس این گزاره در عین حال که همین وجود را اثبات می‌کند نه چیزی را بر وجودی، به اسب نیز اشاره می‌کند. چراکه، هر جا وجود است اشاره‌پذیری نیز هست و هر جا اشاره هست وجود نیز هست. همچنین اگر بگوییم «سیمرغ موجود نیست»، این بدان معنا نیست که نخست باید به سیمرغ اشاره شود تا سپس بتوانیم بگوییم آن موجود نیست. پس این گزاره درست همین اشاره را نیز انکار می‌کند در همان حالی که وجود را انکار می‌کند. در واقع این‌جا پیامد قاعده سالبه به انتفای موضوع در مورد اشاره نیز کارگشا است؛

برخلاف ایجاب، در سلب لزوماً نیازی به اشاره به موضوع نیست؛ یعنی اگر موضوع قضیه سالبه موجود باشد بدان اشاره نیز می‌شود و گرنه نه.

پس این تحلیل نشان می‌دهد «وجود مطلقاً محمول نیست.» و «وجود محمول منطقی نیست.» خدشه‌پذیر است و نیز نشان می‌دهد گرچه بخش نخست این ادعا که «گرچه وجود به صورت موضوع - محمولی محمول منطقی نیست، می‌توان آن را محمول منطقی به‌شمار آورد.» ابطال شد، بخش دوم ادعایش حداکثر می‌تواند صرفاً بدیلی برای موضوع - محمولی^{۱۱} بودن محمول وجود به معنایی منطقی به‌شمار آید. البته این‌که تعبیر «حداکثر» را به‌کار بردیم به سبب این است که برای نمونه در مورد دیدگاه فرگه دیدیم «وجود» فقط در مورد اوصاف و مفاهیم می‌تواند محمول باشد و نه اشیا. آشکارا این نقصی بر منطق او است و تحلیلی که ما ارائه دادیم در مورد اوصاف و مفاهیم و اشیا، همه، قابل اعمال است و اختصاصی به برخی از آن‌ها ندارد.

پس کوتاه این‌که نشان دادیم در دو بحث نخست دیدگاه منطق اسلامی قابل دفاع و تقویت است و در بحث سوم نیز دیدگاه‌های رقیب در تحلیل منطقی ترجیحی ندارد.

البته ممکن است بر پایه اشتراک لفظی وجود، که ما خود نیز در هیوم اشاره‌ای بدان داشتیم، کسی بخواهد در راه‌حل یادشده چنین خدشه کند اگر وجود را مشترک معنوی ندانیم وجود محمول نیست و بنابراین تفسیر هل بسیط به همان نفس تحقق و ثبوت در خارج نیز معنای محصلی نخواهد داشت. پس صرفاً می‌توان گفت (الف) «زید/انسان/... زید/انسان/... است»؛ نه این‌که زید/انسان/... در خارج محقق است. در این‌جا حتی می‌توان گفت (الف) در هر شرایطی صادق است و «نه (الف)»، یعنی (ب) «زید/انسان/... زید/انسان/... نیست»، نیز در هر شرایطی کاذب است. پس تساوی وجود و اشاره‌پذیری نیز کارایی لازم را نخواهد داشت.

در پاسخ چنین اشکالی می‌توان در برابر اشتراک لفظی وجود به ادله اشتراک معنوی آن پرداخت، که البته بررسی دیدگاه‌های گوناگون در این زمینه نیازمند پژوهشی جداگانه است. همچنین، با فرض همان اشتراک لفظی وجود نیز چه بسا بتوان بر پایه برخی از مبانی منطق و فلسفه اسلامی نشان داد که حتی در این صورت هم وجود، به صورت موضوع - محمولی، محمول است و مشکل اشاره‌پذیری نیز قابل حل است.

توضیح این‌که، بر پایه اشتراک لفظی وجود (ج) «زید/انسان/... موجود است» به همان معنای (الف) است و در واقع (ج) و (الف) همان‌اند.^{۱۲} ولی خود این نشانه آن

است که برای اثبات وجود در (ج) فقط کافی است نشان داده شود که (الف).^{۱۳} پس باز وجود محمول است و معنای محمول بودن آن در مثلاً (ج) نیز یعنی همین (الف). منتها اگر وجود ذهنی در (ج) مراد باشد فقط کافی است نشان داده شود که در ظرف ذهن (الف)؛ و اگر وجود خارجی در (ج) مراد باشد فقط کافی است نشان داده شود که در ظرف خارج (الف).

همان طور که روشن است اصلاً این سخن می‌تواند همان ظاهر سخن کانت باشد؛ چه، ما نیز در (الف) محمولی نداریم که بتواند چیزی به موضوع بیافزاید. با این همه، ما از این نتیجه نمی‌گیریم که چون موجود در مثلاً (د) «خدا موجود است» نمی‌تواند بدین معنا محمول واقعی باشد که چیزی به موضوع می‌افزاید، پس نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد. بلکه، بر پایه آن چه گفتیم برای اثبات وجود خارجی «خدا» فقط کافی است نشان داده شود که (ه) «در ظرف خارج خدا خدا است». بدین سان وجود نه تنها قابل اثبات است، قابل انکار هم هست: اگر مثلاً بخواهیم داشته باشیم (و) «در ظرف خارج خدا موجود نیست»، راه حل این است که چون برای تحقق این فرض «خدا» باید در ظرف خارج معدوم باشد می‌توانیم بر پایه قاعده سالبه به انتفای موضوع (بی آن که آن را بر اشتراک معنوی وجود مبتنی کنیم) خدا را حتی از خودش نیز سلب کنیم و بگوییم (ز) «در ظرف خارج خدا خدا نیست»؛ چه، از معدوم خودش (و ذاتیات و اعراض لازمش) را نیز می‌توان سلب کرد (مقایسه کنید با: ارموی، بی تا: ۱۹۹؛ رازی، ۱۳۸۴: ۳۵۴؛ رازی، بی تا: ۱۳۷ و ۲۰۰-۱۹۹؛ الیزدی، ۱۴۱۲، حاشیه میرزا محمدعلی: ۳۲۷؛ میرداماد، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۰ و ۱۲ و ۱۱۱؛ صدر، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۹۷ و ۳۹۹ و ۴۰۵-۴۰۴؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶: ۱۷۶؛ مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۰۲ و ۳۰۹ و ۳۳۸ و ۳۴۰؛ ایجی، ۱۴۱۲/ ۱۳۷۰: ۴۱-۴۰؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۱/ ۴۳۱؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۱۷۳ و ۱۹۳). به عبارتی، بنابر عدم مطابقت با قاعده فرعیه^{۱۴} (ه)، و بنابراین (د)، کاذب است.

در تطبیق این سخن با برخی از دیدگاه‌های گزارش شده نیز روشن است که تعریف زیر می‌تواند همین سخن باشد:

شیء X موجود است = تع $X=X$

منتها در این جا برای این که هر چیز ممکنی موجود نشود باید قید کنیم که اگر وجود ذهنی مراد باشد باید نشان داده شود که در ظرف ذهن $X=X$ و اگر وجود خارجی مراد باشد باید نشان داده شود که در ظرف خارج $X=X$.

نکته دیگر این که از آن جا که در فلسفه اسلامی معمولاً گفته می‌شود (ط) «در خارج معدوم معدوم است» پس بنابر این قاعده به تناقض می‌رسیم: «در خارج معدوم موجود است». در حل این دشواره می‌گوییم، به‌رغم ظاهر ایجابی، مواردی چون (ط) در فلسفه اسلامی در واقع برمی‌گردد به قضیه‌ای سلبی همچون (ی) «در خارج معدوم/ دایره مربع / ... موجود نیست». اکنون چون معنای فنی حمل در بحث کنونی این‌همانی و وحدت (و نه حتی اتحاد) است، پس (ی) نیز به نوبه خود ترجمه می‌شود به (ک) «در خارج معدوم/ دایره مربع / ... معدوم/ دایره مربع / ... نیست»، که البته در چنین مواردی «است» یعنی این‌همانی و وحدت و بنابرین «نیست» یعنی سلب این‌همانی و وحدت. اینک از آن جا که نمی‌توان مصداق معدوم، و مصادیق مواردی چون «دایره مربع»، را به این‌همانی و وحدت متصف کرد، پس درست به همین دلیل عدم این‌همانی و وحدت، (ک) صادق است و بنابرین (ی) هم (و از این رو (ط) به معنای رایج آن نیز) صادق است. پس موردی چون (ط) به معنای رایج صادق است و تناقضی هم نیست. چراکه هنگامی که چنین موردی کاذب به‌شمار آید به معنای رایج آن نیست و درواقع به معنای فنی جدید است که می‌شود: «در خارج معدوم معدوم است»، که در آن «است» یعنی این‌همانی و وحدت.

البته آنچه ما در این جا آوردیم با برخی از ادعاهای فلسفه اسلامی در تعارض است. توضیح این که آنان در نقد اشتراک لفظی وجود گفته‌اند: «یرده لزوم سقوط الفائدة فی الهلیات البسیطه مطلقا، کقولنا: «الواجب موجود» و «الممكن موجود» و «الجوهر موجود» و «العرض موجود»» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳؛ و نیز ← صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۲۶-۱۲۵؛ علمی اردبیلی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۴؛ ابن کمونه، ۱۴۰۲: ۲۱۳؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۸۲-۴۸۱؛ و حتی بسنجید با مواردی که همین استدلال را در زیادت وجود بر ماهیت پیش می‌کشند: رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۲۴-۲۳؛ فخر رازی، ۱۹۸۶: ۱۳۲؛ رازی، ۱۳۸۴: ۵۶؛ رازی، ۱۳۷۸: ۱۰۰؛ ابن‌خلدون، ۱۴۲۵: ۲۹۵؛ حلی، ۱۳۸۶: ۲۲۵؛ حلی، ۱۳۶۳: ۴۸-۴۷؛ حلی، ۱۴۱۹: ۱/ ۳۸؛ حلی، ۱۴۱۹: ۳/ ۹۹؛ حلی، ۱۴۱۵: ۵۷؛ حلی، ۱۴۲۵: ۲۶؛ شعرانی، ۱۳۷۹: ۶؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۹۶؛ لاهیجی، بی‌تا: ۱/ ۳۳؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶: ۲۹؛ الحسینی الشیرازی، ۱۴۰۱: ۱۲-۱۱؛ الحسینی الطهرانی، ۱۳۶۵: ۱۴؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۱۵۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۳۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۴؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۲۱۸).

یا به تعبیری دیگر، مشکل این خواهد بود که «حمل در هلیات بسیطه که از قبیل حمل شایع است به حمل اولی و بدیهی^{۱۵} برگردد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۸۷).

از آن‌چه گفتیم پاسخ چنین استدلال‌هایی نیز مشخص می‌شود؛ اگر حمل اولی را به گونه‌ای تعریف کنید که فقط در ظرف ذهن بتواند صادق باشد (که معمولاً نیز چنین تعریف می‌شود)، چنین تلازمی وجود ندارد. چون برای اثبات وجود **خارجی** در مثلاً (ج) ما باید نشان دهیم در ظرف **خارج** (الف). روشن است که این دیگر حمل اولی نیست. ولی اگر حمل اولی را به گونه‌ای تعریف کنید که بتواند هم ظرف ذهن و هم ظرف خارج را دربر بگیرد، در این صورت گرچه هل بسیط همان حمل اولی است، مشکلی وجود ندارد. اما در مورد اشکال بی‌فایده‌بودن یا بداهت، پاسخ این است که صدق چنین اموری در ظرف **خارج** لزوماً بدیهی نیست چه رسد به بی‌فایده‌بودن؛ چه، مثلاً دیدیم که در مورد (ه) نیاز به استدلال است. آیا کسی پیش از اثبات وجود خارجی خدا می‌تواند بگوید (ه)؟ اکنون می‌توان به پیامد این بحث‌ها در اشاره‌پذیری پرداخت؛ اگر بگوییم در ظرف خارج (الف)، تحقق این در خارج ملازم است با اشاره‌پذیری موضوع قضیه، و به‌عکس هر جا موضوع قضیه اشاره‌پذیر باشد خود (الف) نیز در ظرف خارج تحقق دارد. منتها تفاوتی که بر پایه این اشتراک لفظ پیش می‌آید این است که در هل بسیط ایجابی در هر صورت تکرار وجود دارد و اصلاً معنای محمول‌بودن وجود همین تکرار است (که البته چون دیدیم هر تکراری بی‌فایده و/یا بدیهی نیست، مشکلی وجود نخواهد داشت). اما در هل بسیط سلبی اگر «نه (ج)» و «نه (الف)»، همان هنگامی هم که موضوع قضیه را می‌گوییم و بدان توجه داریم، اشاره‌ای وجود ندارد؛ و از همین رو است که می‌توانیم بگوییم «نه (ج)» و «نه (الف)».

۴. نتیجه‌گیری

در این نوشتار به گزارش اجمالی یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در نقد وجود محمولی و سنجش آن پرداختیم و بلکه مطلقاً نشان دادیم اغلب ادله مطرح در این بحث از قوت چندانی برخوردار نیست. گفتیم این‌که برخی اندیشمندان غربی برآن‌اند که وجود محمول نیست به سه صورت قابل طرح است:

۱. وجود مطلقاً محمول نیست؛
۲. وجود محمول منطقی نیست؛
۳. گرچه وجود به صورت موضوع - محمولی محمول منطقی نیست، می‌توان آن را محمول منطقی به‌شمار آورد.

در نقد، افزون بر برخی نقدهای خاص به بعضی از دیدگاه‌ها، به کمک تساوی وجود و اشاره‌پذیری نشان دادیم در هل بسیط، درست در همان حالی که وجود اثبات یا انکار می‌شود، اشاره نیز اثبات یا انکار می‌شود. یعنی اثبات یا انکار وجود با اثبات یا انکار اشاره یکی است. بدین‌سان تحلیلی از وجود محمولی در فلسفه اسلامی ارائه کردیم و نشان دادیم در دو بحث نخست دیدگاه منطق اسلامی قابل دفاع و تقویت است و در بحث سوم نیز دیدگاه‌های رقیب در تحلیل منطقی ترجیحی بر فلسفه و منطق دوره اسلامی ندارد. همچنین به اصلاح مبنای فلسفه اسلامی در اشاره‌ناپذیری معدوم پرداختیم و بین اشاره عقلی تبعی و غیر مستقیم و اشاره مستقیم تفکیک کردیم و دیدیم معدوم به اشاره مستقیم، حساً و عقلاً، اشاره‌ناپذیر است ولی به اشاره عقلی تبعی و غیر مستقیم اشاره‌پذیر است.

پی‌نوشت

۱. اندیشمندان مسلمان بارها تصریح کرده‌اند که مفهوم وجود امری بدیهی است (فارابی، ۱۳۲۸: ۲؛ فارابی، ۱۳۴۹: ۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۱۶: ۴۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۷۹). پس همان‌طور که مثال‌های (الف) و (ب) نیز نشان می‌دهد منظور از وجود مورد بحث روشن است و نیاز به تحلیل بیش‌تری در این‌جا ندارد. به همین‌سان اگر به جای (ب) بگوییم (ج) «سیمرغ/اسب تک‌شاخ / ... معدوم است»، در این‌جا نیز معنای معدوم که در برابر موجود است همانند موجود فاقد تعریف و روشن بوده و نیاز به تحلیل بیش‌تری ندارد.
۲. در این‌جا نامناسب نیست اشاره‌ای به این داشته باشیم که فارابی قرن‌ها قبل‌تر از هیوم و کانت گویا به همین بحث محمول بودن یا نبودن «موجود» پرداخته است. بررسی مفصل مقصود واقعی فارابی و نقد شارحان او نوشتاری جداگانه می‌طلبد. به هر روی، او می‌گوید:

(۱۶) سئل عن هذه القضية و هي قولنا «الانسان موجود» هل هي ذات محمول ام لا؟ و عندي ان كلا القولين صحيحان بجهة و جهة؛ و ذلك ان هذه القضية و امثالها اذا نظر فيها الناظر الطبيعي الذي هو فطن في الامور؛ فانها غير ذات محمول، لان وجود الشيء ليس هو غير الشيء، و المحمول ينبغي ان يكون معنى يحكم بوجوده او نفيه عن الشيء؛ فمن هذه الجهة ليست هي قضية ذات محمول. و اما اذا نظر اليها الناظر المنطقي، فلانها مركبة من كلمتين هما اجزاؤها و انها قابلة للصدق و الكذب، فهي بهذه الجهة ذات محمول. و القولان جميعا صحيحان؛ كل واحد منهما بجهة (فارابی، ۱۴۱۳: ۱ / ۳۲۵-۳۲۴).

ترجمه: از این قضیه که «انسان موجود است» پرسیده شد که آیا آن دارای محمول است یا نه؟ [برخی گفته‌اند آری و برخی گفته‌اند نه. ولی] نزد من هر دو قول از جهتی صحیح است؛

زیرا در این قضیه و امثال آن هرگاه ناظر طبیعی که متنبه در امور است نظر کند، آن محمول ندارد، زیرا وجود شیء غیر از شیء نیست، و حال آن‌که محمول شایسته است معنایی باشد که به وجود آن یا نفی آن از شیء حکم می‌شود. پس از این جهت آن قضیه‌ی دارای محمول نیست. و اما هرگاه ناظر منطقی به آن نظر کند، چون آن مرکب است از دو کلمه که اجزای آنند و قابل صدق و کذب است، پس آن از این جهت دارای محمول است. و هر دو قول صحیح است: هر یک از آن دو به جهتی.

- بلکه میرداماد حتی می‌گوید: «و من يحسب وجود الماهية وصفا ما من الاوصاف العينية، او ... فليس من اهل استحقاق المخاطبة، و لا هو من رجال اصحاب الحقيقة» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷).
۳. در این جا شایان توجه است که حتی کسی چون استراوسون که از موضوع محمولی بودن هل‌های مرکب دفاع می‌کند در مورد وجود چنین نیست. از این جا همچنین مشخص می‌شود این‌که گاه برخی در نقد دیدگاهی چون نظر استراوسون مدعی‌اند که به‌گونه‌ای صادقاً مثلاً می‌توان گفت: دایره مربع وجود ندارد (سلیمانی امیری، ۱۳۷۸: ۴۰-۳۷)، نقدی شتاب‌زده است. امثال استراوسون شکل منطقی گزاره‌های وجودی (هل‌های بسیط) موجب و سالبه را اصلاً موضوع - محمولی نمی‌دانند؛ چون وجود را محمول نمی‌دانند: (Strawson, 2003: 226-247; Strawson, 1967 Logical Subjects and Existence, صفحات ۲۲۷-۲۲۸); بارنز، ۹۱-۸۸).
۴. to refer این واژه بیش‌تر به اشاره‌کردن نزدیک است تا به دلالت‌کردن. به همین سبب، در راستای عنوان این پژوهش، در کنار ترجمه مترجم، ما اشاره و مشتقات آن را نیز افزودیم.
۵. در واقع این‌که برخی در فلسفه غرب، پس از هیوم و کانت، برآن‌اند که «موجود» محمول منطقی نیست، چنان‌که گاه تصریح نیز می‌شود، این پیامد را دارد که «معدوم» نیز محمول منطقی نیست. بنابراین، به صورت موضوع - محمولی نمی‌توان از معدوم خبر داد. پس حتی، برای نمونه، نمی‌توان گفت که «پادشاه کنونی فرانسه موجود نیست» یا «پادشاه کنونی فرانسه معدوم است».
۶. Pegasus: در اساطیر یونان، اسب بال‌داری که وقتی پرسئوس سر «مدوزا» را برید از خون «مدوزا» بیرون جست.
۷. «والمعارضة قياس ينتج نقيض نتيجة قياس آخر أو ضدها» (طوسی، ۱۳۷۱، شرح علامه حلی: ۱۹۱).
۸. مانند تعاریف زیر:

$x=x$	تع =	شیء x موجود است
$\exists F(x) \& \sim \square F(x)$	تع =	شیء x موجود است
$\exists F(x) \& \diamond \sim F(x)$	تع =	شیء x موجود است

- در این جا به همین اندازه بسنده می‌کنیم که اولی می‌تواند هر چیز ممکنی را موجود کند و دومی و سومی واجب‌الوجود را نمی‌تواند موجود بداند.
۹. پیش‌فرض چهارم هم می‌تواند به این برگردد و هم می‌تواند به گونه‌ای دیگر تفسیر شود. ما عجلتاً نیازی به بررسی آن نمی‌بینیم.
۱۰. تفصیل نقد دیدگاه‌ها درباره کارگشا نبودن مواردی چون تفکیک بین مفهوم و مصداق، حمل اولی و شایع در حل چنین مواردی را می‌توان در این نمونه‌ها دید: طباطبایی، ۱۳۸۱، تصحیح غلامرضا فیاضی: ۱۰۵؛ شیروانی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۴۴؛ حیدری، ۱۳۸۴: ۲/ ۳۲۲-۳۲۱؛ عشاقی الاصفهانی، (۱۴۲۴/ ۱۳۸۲: ۵۸؛ فلاحی و موحد ابطحی، ۱۳۸۶: ۱۰۶؛ لاهیجی، بی‌تا: ۱/ ۴۸۱؛ مدرس تهرانی، ۱۳۷۸: ۲/ ۴۴۹-۴۴۸؛ آملی، ۱۳۷۴: ۱۷۶.
۱۱. همان طور که سیاق بحث نشان می‌دهد ما، برخلاف برخی (← بارنز، ۱۳۸۶: ۹۰-۸۶)، چندان نیازی به تعریف معنای موضوع - محمولی و اجزای آن مانند چیستی موضوع و محمول نداریم؛ در تفسیری پذیرفتنی از فلسفه و منطق اسلامی موضوع و محمول تقریباً هر چیزی می‌تواند باشد. اندیشمندان دوره اسلامی صرفاً مواردی چون معدوم مطلق و مجهول مطلق را استثنا کرده‌اند که به نظر ما آن هم قابل تأمل است.
۱۲. بر پایه اشتراک معنوی وجود نیز بین (الف) و (ج) تلازم دوسویه وجود دارد؛ چه، گرچه زید/ انسان / ... مفهوماً غیر از وجود است، آن‌ها در خارج واحد و همان‌اند؛ «ان الوجود عارض الماهیه تصورا و اتحاداً هویة» (سبزواری، ۱۳۷۱: ۲/ ۸۸).
۱۳. این را می‌توان سنجدید با: «السواد لا یکون سوادا قبل ان یحصل له احد الوجودین» (رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۴۳). پس اگر بتوان گفت (ح) «سیاهی سیاه است»، حتماً سیاهی به یکی از وجودهای ذهنی و/ یا خارجی موجود بوده است که ما می‌توانیم (ح) را صادق بدانیم.
۱۴. نسخه عام‌تر و کلی‌تر قاعده فرعی می‌تواند «خدا خدا است» را نیز دربر بگیرد؛ چنان‌که ابن‌سینا در منطق اشارات در توضیحی دقیق و موجز درباره محتوای قاعده فرعی می‌گوید: «اثبات و ایجاب ممکن نیست، مگر بر چیز ثابت که در خارج یا وهم [= فرض ذهنی] متمثل شود تا حکم بر آن [= موضوع] به حسب ثبات‌اش ثابت شود» (۱۲۹). پس ابن‌سینا در این تقریر عام‌تر در واقع به جای ثبوت، اثبات را به کار می‌برد و می‌گوید: «اثبات شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». ظاهر عبارات زیر نیز می‌تواند وحدت و این‌همانی شیء با خود را از مصادیق این قاعده عام‌تر بداند: «ثبوت شیء لشیء او انضمامه الیه او اعتباره معه او انتزاعه منه فرع لوجود المثبت له» (صدر، ۱۳۷۵: ۱۸۸). به عبارتی دیگر: «اتصاف الشیء بأی حکم فرض فرع وجوده ولو فی الذهن بناءً علی القاعدة الفرعیة» (صدر، ۱۳۸۲ الف: ۶۵۴). اصول‌المعارف نیز در پیروی از صدر می‌گوید: «ثبوت شیء لشیء، او انضمامه الیه، او اعتباره معه، او انتزاعه عنه، او ما شئت فسمه،

فرع لثبوت المثبت له، و المنضم اليه، و المعتبر معه، و المنتزع عنه» (۷). (باید توجه داشت که در این نسخه عام‌تر واژه «فرع» نیز معنای انتزاعی‌تر و عام‌تری خواهد یافت و بدین‌سان حتی این‌که دوانی «فرع» را به «استلزام» تبدیل کرده است قابل دفاع و تقویت خواهد بود).
 گرچه بر پایه این نسخه عام‌تر و کلی‌تر هل بسیط نیز از مصادیق این قاعده خواهد بود، آن‌چه درباره مفاد هل بسیط آوردیم دچار خدشه نخواهد شد. چون در هر صورت لازم نخواهد آمد که در ثبوت شیء خود آن شیء پیش‌تر تحقق داشته باشد. پس در واقع چه هل بسیط را از مصادیق این قاعده بدانیم (در معنای عام‌تر) و چه ندانیم (در معنای خاص‌تر) مشکلی وجود نخواهد داشت.

۱۵. گفتنی است به همین شیوه، یعنی از طریق بداهت حمل شیء بر خود، خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد به زیادت وجود بر ماهیت استدلال کرده است: «و للحاجة الى الاستدلال... وجود بسیاری از ماهیات مشکوک است و اثبات آن محتاج بدلیل مثل جن و ملک و روح و اثبات ماهیت برای خود حاجت بدلیل ندارد و نباید ثابت کرد مثلاً جن جن است و روح روح و به دلیل حاجت نیست» (شعرانی، ۱۳۷۹: ۶).

منابع

- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمد (۱۴۲۵ ق). *لباب المحصل فی اصول الدین*، تحقیق احمد فرید مزیدی، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۱۶). *شفا، فن سماع طبیعی*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: چاپ‌خانه مجلس.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدارفر.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الاشارات و التنبیهات، مع شرح الطوسی، الجزء الاول*، قم: البلاغه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). *الهیات شفا*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌کمون، سعدبن منصوربن حسن (۱۴۰۲ ق). *الجدید فی الحکمة*، مقدمه و تحقیق و تعلیق حمید مرعید الکبسی، بغداد: جامعه بغداد.
- ابن‌مسکویه، ابوعلی و ابوحنان التوحیدی (۱۳۷۰/۱۹۵۱). *الهوامل و الشوامل*، تصحیح احمد امین و احمد صقر، قاهره: مطبعة لجنة التألیف و الترجمة و النشر.
- ارموی، سراج‌الدین محمود (بی‌تا). *مطالع الانوار*، قم: کتبی نجفی.
- استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲). *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، الجزء الاول، قم: بوستان کتاب قم.
- الایجی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن (۱۴۱۲/۱۳۷۰). *المواقف و شرحها*، شرح المحقق السید الشریف علی بن محمد الجرجانی، یلیه حاشیته السیالکوتی و الجلی، ج ۳، قم: منشورات الشریف الرضی.

- آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). *درر الفوائد*، قم: موسسه دار التفسیر.
- بارنز، جاناتان (۱۳۸۶). *برهان وجودی*، ترجمه احمد دیانی، ویراستار علی اکبر علیزاده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
- الباغنوی (۱۳۸۱). *الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی*، مقدمه و تصحیح مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب.
- بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمه*، ج ۲، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- بهمیناریان المرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، تهران: دانشگاه تهران.
- تفتازانی، مسعودبن عمر (۱۳۷۰). *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، تصدیر صالح موسی شرف، الجزء الاول، قم: منشورات الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختم، شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱ و ۵، قم: اسرا.
- الحسینی الشیرازی، محمدمهدی (۱۴۰۱ ق). *القول السدید فی شرح التجرید*، قم: مطبعه سید الشهدا.
- الحسینی الطهرانی، السیدهاشم (۱۳۶۵). *توضیح المراد، تعلیقه علی شرح تجرید الاعتقاد*، تهران: مفید.
- حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۶۳). *انوار الملکوت فی شرح الیقوت*، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم: الشریف الرضی.
- حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۸۶). *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم: دلیل ما.
- حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۴۱۵ ق). *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران: دار الاسوه.
- حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۴۱۹ ق). *نهایه المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان، ج ۱ و ۳، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۷۹ / ۱۴۲۱). *الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه*، قم: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه؛ قسم احیا التراث الاسلامی.
- حیدری، سید کمال (۱۳۸۴). *دروس فی الحکمه المتعالیه*، شرح کتاب *بدایه الحکمه*، ج ۲، قم: دار فراق.
- خمینی، روح الله موسوی (۱۳۸۲ ق). *تهذیب الاصول*، ج ۲، تهران: موسسه اسماعیلیان.
- خمینی، روح الله موسوی (۱۴۱۵ ق). *مناهج الوصول الی علم الاصول*، ج ۲، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی (ره).
- خمینی، روح الله موسوی (۱۳۷۶ / ۱۴۱۸). *جواهر الاصول*، تقریر بحث السید الخمینی، للنگرودی، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- داماد، میرمحمد باقر (۱۳۶۷). *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، علی موسوی بهبهانی، ایزوتسو، و ابراهیم دیباجی، تهران: دانشگاه تهران.

- داماد، میر محمد باقر (۱۳۸۵)؛ *مصنعات میرداماد، الافق المبین*، به اهتمام عبدالله نورانی، ج ۲، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رازی، فخرالدین ابن خطیب (۱۳۷۸ / ۱۹۹۲ / ۱۴۲۰). *المحصل*، قم: المطبعة امیر.
- رازی، فخرالدین ابن خطیب (۱۳۸۱). *منطق الماخص*، تصحیح احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- رازی، فخرالدین ابن خطیب (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبیها*، مقدمه و تصحیح علی رضا نجف زاده، ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رازی، فخرالدین ابن خطیب (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۱، قم: بیدار.
- رازی، فخرالدین ابن خطیب (۱۹۸۶). *لباب الاشارات و التنبیها*، مقدمه و تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره: مكتبة الكليات الازهریة.
- رازی، قطب الدین (۱۳۸۴). *تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- رازی، قطب الدین (بی تا). *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم: کتبی نجفی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۱). *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، ج ۲، تهران: ناب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴). *شرح مثنوی*، تصحیح مصطفی بروجردی، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۷۸). *سرشت کلیت و ضرورت*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنعات*، ج ۱ و ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سینزبری، مارک (۱۳۹۰). *آشنایی با فلسفه تحلیلی، فلسفه منطق*، ترجمه محمد علی حجتی، تهران: حکمت.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۹). *ترجمه و شرح فارسی، کشف المراد*، تهران: اسلامیه.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸). *ترجمه و شرح نهاییة الحکمة، ویرایش دوم*، ج ۱، قم: دار الفکر.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ ق). *مجموعه الرسائل التسعة*، بی جا.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). *سه رساله فلسفی، متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبه المسائل*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ الف). *شرح و تعلیق بر الهیات شفا*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ ب). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مع حواشی ملاهادی السبزواری، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: مطبوعات دینی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق). *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۲۵ ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، بیروت: دار احیا التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، بیروت: دار احیا التراث العربی.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹). *درة التاج*، به اهتمام و تصحیح سید محمد مشکوة، تهران: حکمت.
- صمدی آملی، داوود (۱۳۸۶). *شرح نهایة الحکمة*، ج ۱، قم: قائم آل محمد.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۱). *نهایة الحکمة*، صححها و علق علیها غلامرضا فیاضی، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۰ ق). *بداية الحکمة*، صححها و علق علیها عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۹). *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۱). *منطق التجرید*، با شرح حلی (الجواهر النضید)، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- عبیدلی، سید عمید الدین (۱۳۸۱). *اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت*، تصحیح علی اکبر ضیایی، تهران: میراث مکتوب.
- عشاقی الاصفهانی، حسین (۱۳۸۲ / ۱۴۲۴). *وعایه الحکمة فی شرح نهایة الحکمة*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- علمی اردبیلی، علی (۱۳۸۷). *شرح نهایة الحکمة*، ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب؛ مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- علوی عاملی، سید احمد (۱۳۷۶). *شرح کتاب القبسات*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- علوی عاملی، میر سید محمد (۱۳۸۱). *علاقة التجرید*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فارابی (۱۳۲۸ / ۱۹۱۰). *عیون المسائل*، در کتاب مبادئ الفلسفة القدیمة، تصحیح محب الدین الخطیب عبد الفتاح الفلان، القاهرة: مطبعة الموید.

- فارابی (۱۳۴۹ ق). *الدعوى القلیبیه*، حیدرآباد دکن: مطبعه مجلس دایره المعارف العثمانیه.
- فارابی (۱۴۱۳ ق). *الاعمال الفلسفیه*، تحقیق و تقدیم و تعلیق جعفر آل یاسین، الجزء الاول، بیروت: دار المناهل.
- فاضل مقداد (۱۴۰۵ ق). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم: کتاب‌خانه آیت الله مرعشی (ره).
- فلاحی، اسدالله (۱۳۸۸). «تحلیل قضایای خارجیه با محمول وجود»، *فصل‌نامه معرفت فلسفی*، سال ششم، ش ۳، پیاپی ۲۳.
- فلاحی، اسدالله و سید بهاء‌الدین موحد ابطحی (۱۳۸۹)؛ «کاربردهای نادرست حمل اولی و شایع» در: *دو فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، شماره دوم، سال چهل و سوم، صص ۱۰۳-۱۰۹.
- فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۵). *اصول المعارف*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- کواین، ویلرد ون اورمن (۱۳۷۴). «در باب آنچه هست»، ترجمه منوچهر بدیعی، *مجله ارغنون*، ش ۷ و ۸ و ۹، صص ۱-۱۰.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا). *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۱، اصفهان: مهدوی.
- لوکری، ابوالعباس فضل بن محمد (۱۳۷۳). *بیان الحق بضممان الصادق، العلم الالهی*، تحقیق سید ابراهیم دیباجی، تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- مدرس طهرانی، علی (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات*، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، ج ۱ و ۲، تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *شرح الهیات شفا، مشکات ۱-۳*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- نراقی، مهدی (۱۳۸۰). *شرح الالهیات من کتاب الشفا*، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
- نراقی، مهدی (۱۳۸۱). *اللمعات العرشیه*، کرج: عهد.
- هیدجی، ملامحمد (۱۳۶۳/۱۴۰۴). *تعلیق‌ه الهیدجی علی المنظومه و شرحها*، طهران: موسسه الاعلمی.
- الیزدی، مولی عبدالله بن شهاب‌الدین الحسین (۱۴۱۲ ق). *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، با حاشیه میرزا محمدعلی، قم: موسسه النشر الاسلامی.

- Barnes, Jonathan (1972). *The Ontological Argument*, London: Macmillan. St. Martin's Press.
- Brentano, Franz (1995). *Psychology from an Empirical Standpoint*, Oskar Kraus (ed.), Linda L. McAlister (ed.), A New Introduction By Peter Simons, Trans. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell and Linda L. McAlister, Rutledge.
- Frege, Gottlob (1884) *Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau. Verlag von Wilhelm Koebner.
- Hakkarainen, Jani (2014). 'Hume as a Trope Nominalist', *Supplementary Volume of the Canadian Journal of Philosophy on Hume*.
- Hookway, Christopher (2010). 'Existence', In *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup (eds.), A John Wiley & Sons, Ltd. Publication.

- Hume, David (1826). *The Philosophical Works*, Vol. 1, Edinburgh: Adam Black and William Tait.
- Kant, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner in Hamburg.
- Robison, Wade (1982). 'One Consequence of Hume's Nominalism', *Hume Studies*, Vol. VIII, No. 2.
- Russell, Bertrand (1905). 'The Existential Import of Propositions', *Mind, New Series*, Vol. 14, No. 55.
- Sainsbury, Richard Mark (1995). 'Existence', In *Philosophy, A Guide Through the Subject*, A. C. Grayling (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Strawson P. F. (2003). *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, London and New York: Routledge.
- Strawson P. F. (1967). 'Is Existence Never a Predicate?', *Critica*, Vol. 1.