



Metaphysics
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 17, Issue 1, No. 39, Spring and summer 2025

(Research Paper)

Assessment of Weismann's Criticism of Analytic Judgments Based on the Principles of Muslim Philosophy and Logic

Zahra Lotfi

PhD Student, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran
z.lotfii@ihcs.ac.ir


Mahdi Assadi *

Assistant Professor of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran
mahdiassadi@ut.ac.ir

Abstract

Friedrich Weismann regards the definition of analytical judgments, which are very similar to the predication of the essential of the essence, as contradictory. His word is based on denying the unified combination of subject and predicate and on the constructiveness and nonexistence of the whole. This paper mainly focuses on the problem of predication; because Weismann's criticism is based on the difficulty that the components are not predicated of the whole and also on considering the whole exclusively as the constructive one. Comparatively studying the problems based on the opinions of Muslim philosophers and logicians, we show that such a problem has long been prominent in their works, especially in Ibn Sīnā, and received a satisfactory answer as well. Apart from the denominative predication resolution of a few of Peripatetics, they, due to distinguishing the real and the constructive whole, believe that, when components are combined, another object is also generated in such a way that the predication in some cases is possible and in some cases is not. Weismann's problem is only related to the second. Also, predication discussions of Muslim thinkers are related to the discussion of the unified and adjacent (*inḍimāmī*) combinations. Studying the historical roots of the problem, we will show that the content of Ibn Sīnā's words is the very unified and adjacent combinations, which is expressed by the conditioning no (*bishart lā*) and unconditioned (*lā bishart*) considerations. Weismann's problem applies to the first, not to the second.

Keywords: Analytical, Synthetic, Essential, Weismann, Predication, Whole.

*  Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mp.2024.138764.1500](https://doi.org/10.22108/mp.2024.138764.1500)






دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۷، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱-۲۸


تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۳۰

(مقاله پژوهشی)

بررسی اشکال وایزمن بر احکام تحلیلی بر پایه مبانی فلسفه و منطق اسلامی

زهرا لطفی : دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

z.lotfii@ihcs.ac.ir

مهدی اسدی *: استادیار فلسفه‌ی اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران


m.assadi@ihcs.ac.ir

چکیده

فردریش وایزمن تعریف احکام تحلیلی را - که بسیار شبیه حمل ذاتی بر ذات است - تناقض‌آمیز می‌داند. اساس سخن وی بر نفی ترکیب اتحادی میان موضوع و محمول و اعتباری بودن و معدوم بودن کل مبتنی است. بحث محوری نوشتار حاضر عمدتاً تمرکز بر مسئله حمل است؛ زیرا نقد وایزمن بر مبنای اشکال عدم حمل اجزاء بر کل و نیز منحصر دانستن وجود کل در کل اعتباری شکل گرفته است. در بررسی تطبیقی این اشکال با آرای فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان نشان می‌دهیم چنین اشکالی از دیرباز در آثار آن‌ها، به ویژه ابن‌سینا، مطرح بوده است و پاسخی درخور نیز به آن داده شده است. جدای از راه‌حل حمل اشتقاقی که از سخنان اندکی از فیلسوفان مشاء برمی‌آید، آن‌ها به دلیل تفکیک کل حقیقی و اعتباری باور دارند هنگام ترکیب اجزاء، شی‌ای دیگر هم پدید می‌آید؛ به گونه‌ای که در برخی از موارد حمل امکان‌پذیر است و در برخی دیگر امکان‌ناپذیر. اشکال وایزمن فقط به حالت دوم مربوط می‌شود. همچنین، مبحث حمل نزد اندیشمندان مسلمان به بحث درباره ترکیب اتحادی و انضمامی گره خورده است. با بررسی ریشه‌های تاریخی این بحث نشان خواهیم داد محتوای سخنان ابن‌سینا همان بحث ترکیب انضمامی و اتحادی است که با اعتبار به شرط‌لا و لابه‌شرط بیان می‌شود. با اعتبار نخست اشکال وایزمن وارد است؛ ولی با اعتبار دوم نه.

واژگان کلیدی: تحلیلی، ترکیبی، ذاتی، وایزمن، حمل، کل.

مقاله مستخرج از رساله دکتری با موضوع «بررسی تطبیقی احکام تحلیلی-ترکیبی کانت با ذاتی مقوم و عرضی در فلسفه‌ی اسلامی» است.

* نویسنده مسئول 

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



 [10.22108/mp.2024.138764.1500](https://doi.org/10.22108/mp.2024.138764.1500)

۱- مقدمه

نمونه‌هایی از احکام ترکیبی هستند (با توجه به توضیحات بالا، اشکال و ایزمن به معیار اندراج مربوط می‌شود). در فلسفه اسلامی نیز بحثی مشابه تحت عنوان ذاتی و عرضی باب کلیات خمس مطرح می‌شود. مقصود از ذاتی چیزی است که «جزء ذات یک شیء یا عین ذات آن» باشد؛ یعنی اوصافی که ماهیت افراد قائم و وابسته به آن‌ها است. در مقابل ذاتی، اصطلاح عرضی - اعم از لازم و مفارق - قرار دارد؛ یعنی مفهومی که محمول خارج از ماهیت و حقیقت موضوع باشد. به عبارت دیگر، اوصافی که در ماهیت و ذات شیء دخالتی ندارند و پس از کامل شدن ماهیت شیء، به آن انضمام می‌یابند (ابن سینا، ۱۳۸۱، صص. ۴۹-۴۶).^۶

ویزمن در ابتدا می‌گوید: این سخن به چه معنا است که مفهوم موضوع به مفاهیم قوام‌دهنده موضوع تجزیه می‌شود؟ آیا خود مجموعه کل در کنار اجزاء وجود حقیقی دارد یا خیر؟ از سخنان او برمی‌آید این موضوع که اجزاء همان مجموعه^۷ به حساب آیند سخنی بی‌معنا است.^۸ برای مثال، در رابطه با ساختمان A، آیا این ساختمان و مجموعه، متشکل از اجزاء است و ساختمان چیزی جز همان اجزاء نیست؟ یا به طور منحاز و مستقل شیء ای دیگر به نام ساختمان A نیز وجود دارد؟ از سیاق

^۶ شاید گفته شود میان ذاتی و عرض لازم تفاوتی مشخص وجود ندارد و از این رو، قرار دادن این تمایز در بررسی تطبیقی اشکال و ایزمن وجهی ندارد. پاسخ این است که - جدای از اهمیت تاریخی بحث - چنانچه به صورت شرطی این موضوع را بپذیریم که تمایز ذاتی - عرضی قابل دفاع است، در این صورت تمایز تحلیلی - ترکیبی نیز قابل دفاع است؛ ضمن اینکه اثبات عدم تمایز ذاتی و عرضی کاری آسان نیست و در طول تاریخ، تمایز ذاتی از عرض لازم در بسیاری از مباحث منطق و فلسفه اسلامی کارآمد بوده است و ادله تمایز نیز قوی‌تر از ادله عدم تمایز بوده‌اند.

7 collection

^۸ اشکال و ایزمن از جمله اشکالات جدی وارد بر تمایز تحلیلی - ترکیبی است که از جنبه‌هایی مختلف همچون کل حقیقی و اعتباری، موضوع حمل و نظریه مجموعه‌ها، می‌توان آن را ارزیابی و نقد و بررسی کرد. آنچه در نوشتار حاضر مدنظر است بررسی تطبیقی اشکال از جنبه حمل اجزاء بر کل است.

در فلسفه غرب، تعاریفی متعدد از گزاره‌های تحلیلی^۱ و ترکیبی^۲ بیان شده است (Leibniz, 1916, p. 404; Hume, 1999, p. 11; Ayer, 1949, p. 78; Haack, 1978, pp. 161-162; Hospers, 1967, p. 173). معیار کانت در تمایز احکام مطابق عبارت‌های تمهیدات و نقد عقل محض اندراج^۳، این‌همانی^۴ و تناقض^۵ است و در میان شارحان کانت نیز همین معیارها نقد و بررسی می‌شوند (Hospers, 1967, pp. 160-161; Hamlyn, 2006, p. 1). ابوترابی^{۱۳۸۷}، صص ۶۰-۱۱؛ عبدی، ۱۳۸۲، صص. ۲۴۴-۲۳۹؛ و ...). کانت در برخی از آثارش تعریف احکام تحلیلی را با توجه به ملاک این‌همانی بیان می‌کند و در برخی از آثار دیگرش از معیار اندراج و تناقض استفاده می‌کند:

معیار این‌همانی: «احکام تحلیلی (ایجابی) آن‌هایی هستند که پیوند محمول در آن‌ها از طریق این‌همانی تعقل می‌شود» (Kant, 1999, A 7).

معیار اندراج: «در همه احکامی که در آن‌ها نسبت موضوع به محمول اندیشیده می‌شود، ... این نسبت به دو شیوه متفاوت ممکن است، یا محمول B به موضوع A تعلق دارد همچون چیزی که در این مفهوم A (پوشیده) مندرج است، یا B کاملاً خارج از مفهوم A است، اگرچه یقیناً در ارتباط با آن قرار دارد» (Kant, 1999, A 6).

معیار تناقض: «ما باید اصل تناقض را اصل کلی و تامی برای شناخت احکام تحلیلی بدانیم» (Kant, 1999, B 190-191).

به عقیده کانت، قضایایی مانند «جسم ممتد است» (Kant, 2004, P 7; Kant, 1999, B 190-191) تحلیلی، و قضایایی مانند «حاصل جمع ۵ با ۷ برابر ۱۲ است»، «جسم وزن دارد» (Kant, 1999, B 190-191; Kant, 2004, P 7) و «جسم سنگین است» (Kant, 1999, B 11)

¹ analytic

² synthetic

³ containment

⁴ Identity

⁵ contradiction

را برطرف کند، اشکال وایزمن را نیز می‌توان برطرف کرد. به منظور روشن شدن بیشتر موضوع، ابتدا اشکال را با توجه به عبارت‌های وایزمن به نحوی دقیق مطرح می‌کنیم و سپس، بر مبنای نظرات فیلسوفان مسلمان آن را بررسی تطبیقی خواهیم کرد.

۲- پیشینه پژوهش

چنانکه اشاره کردیم، در میان اندیشمندان غربی، برخی به مقاله‌های سلسله‌وار وایزمن در آثار متعدد خود توجه داشته‌اند و مقصود او از تعریف تحلیلی را بیان کرده‌اند. برای مثال، جیلیان راسل^۱ در مقاله خود (Russell, 2019, pp. 159-187) هر شش مقاله وایزمن را بررسی کرده است. راسل مقصود وایزمن از شش مقاله او را بررسی می‌کند؛ اما به دلیل ناتمام ماندن این سلسله مقالات، او نیز فقط بیان وایزمن از تعریف تحلیلی را با توجه به بیان خود او استنباط کرده است.

در میان پژوهشگران کشورمان نیز، تا جایی که تتبع کرده‌ایم، این اشکال فقط در یک پایان‌نامه تحت عنوان «قضایای تحلیلی و تألیفی از دیدگاه پوزیتویسم منطقی و کواپن» به نگارش مهدی دشت‌بزرگی (۱۳۷۸) مطرح شده است که آن نیز در مقام پاسخ به اشکال برنیامده است؛ اما در رابطه با بحث‌های مرتبط با مسئله وجود مجموع، فقط یک مقاله با عنوان «مسئله وجود مجموع و فیلسوفان مسلمان (با تکیه بر آرای ابن‌سینا و ملاصدرا)» توسط وحید خادم‌زاده و محمد سعیدی‌مهر (۱۳۸۹) نگارش شده است که در جای خود نقدهایی بر آن وارد است؛ اما مجال بررسی آن‌ها در این نوشتار وجود ندارد. در باب ترکیب اتحادی و انضمامی، چند مقاله به نگارش درآمده‌اند، از جمله «ترکیب اتحاری از منظر صدرالدین دشتکی و ملاصدرای شیرازی» نوشته داوود حسینی و رضا درگاهی‌فر (۱۴۰۱) و نیز «ترکیب اتحاری از منظر صدرالدین دشتکی» نوشته داوود حسینی و رضا درگاهی‌فر (۱۳۹۹) و همچنین، مقاله «ترکیب اتحادی ماده و

عبارت‌های او چنین برمی‌آید که او منکر ترکیب اتحادی میان موضوع و محمول (یا متعلق موضوع و محمول) است؛ همچنانکه پیامد سخن او این است که کل امری اعتباری است و در خارج تحقق ندارد. پس، برای مثال، در رابطه با انسان ما اصلاً موضوعی نداریم که بخواهیم دو امر ناطق و حیوان را از آن بیرون بکشیم؛ به این ترتیب، وجود موضوع به عنوان یک کل با تردید مواجه است.

در ضرورت بررسی این اشکال همین بس که وایزمن در طی مقاله‌هایی متعدد و سلسله‌وار که در سال‌های ۱۹۴۹-۱۹۵۳ منتشر کرده است، متعرض اشکالاتی بر تمایز تحلیلی - ترکیبی شده است که مهم‌ترین آن‌ها اشکال نوشتار حاضر است (این اشکال در ضمن نخستین مقاله او در سال ۱۹۴۹ بیان شده است). علاوه بر آن، این اشکال و سایر اشکالات او مورد توجه بسیاری از اندیشمندان غربی بوده‌اند و آن‌ها در آثار متعدد خود اشکالات مدنظر را تکرار کرده‌اند. (Makovec & Tripodi, 2020, p. 251; Shapiro, 2019, p. 158; Shapiro, 2014, p. 219; Caret & Hjortland, 2015, p. 220; Hellman & Cook, 2018, p. 126; Patout, 2017, p. 191; Romizi, 2020: p.405; Gale, 2016, p. 55).

این امر نشان می‌دهد نقد وایزمن بر تحلیلی - ترکیبی از نظر اندیشمندان غربی نیز بسیار حائز اهمیت بوده است و این اشکال نیز از جمله اشکالات مهم وارد بر تمایز تحلیلی - ترکیبی است؛ اگرچه تا جایی که تتبع کرده‌ایم، تا کنون اندیشمندان غربی متعرض پاسخ به اشکال نشده‌اند؛ بنابراین، نوشتار حاضر نخستین نوشتاری است که درصدد پاسخ به اشکال وایزمن بر مبنای آرای فلاسفه اسلامی برآمده است.

گفتنی است، به دلیل تشابه ذاتی و عرضی با تحلیلی - ترکیبی، به برخی از اشکالات وارد بر تمایز کانتی با مراجعه به مباحث ذاتی و عرضی می‌توان پاسخ داد و از جمله این اشکالات نیز اشکال وایزمن است. بر اساس مدعای ما (تشابه تحلیلی - ترکیبی و ذاتی و عرضی)، چنانچه اشکال وایزمن بر تحلیلی - ترکیبی کانت وارد باشد، بر ذاتی و عرضی نیز وارد است و چنانچه پاسخ اندیشمندان مسلمان بتواند اشکال حمل در ذاتی و عرضی

¹ Gillian Russell

خود». اگر چنین است، در احکام تحلیلی، رابطه S با هر یک از محمول‌های خود چه نوع رابطه‌ای است؟ (Waismann, 1949, pp. 25-26).

سیاق عبارات‌های وایزمن چنین است که در بحث حاضر، وجود و تحقق کل، مجموعه، کلاس یا تمامیت موضوع به معنای واقعی کلمه با مشکل با مواجه می‌شود؛ زیرا در ادامه می‌گوید اگر در اینجا کل و مجموع را بپذیریم، جزء سازنده باید به گونه‌ای بی‌معنا درست همان کل باشد؛ ولی از آنجا که جزء سازنده نمی‌تواند همان کل باشد، پس در اینجا به معنای واقعی کلمه اصلاً کل و مجموع وجود ندارد. به عبارتی، هر جا مفاهیم و اجزای سازنده به کار روند، پس «کل» هم وجود دارد؛ اما اینکه این «کل» حقیقی است یا اعتباری، از آنجا که از نظر او کل و مجموع به معنای واقعی کلمه نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس به ناچار باید امری اعتباری باشد. البته، باید دید کل اعتباری نیز در اینجا با مشکل روبه‌رو می‌شود یا نه.

برای مثال، این قضیه که «تمام اجسام ممتد هستند» را لحاظ کنید. فرض کنید مفهوم ما از جسم با اجزای تشکیل‌دهنده آن مرتبط است؛ درست همان‌طور که یک مجموعه به اجزای خود مرتبط است. می‌دانیم «امتداد» یکی از اجزای سازنده موضوع قضیه یادشده است. زمانی که می‌گوییم هر جسمی ممتد است، این سخن به این معنا است که امتداد و دیگر مفاهیم تشکیل‌دهنده جسم ممتد هستند. به عبارت دیگر، در گزاره «جسم، جوهر ممتد دارای ابعاد ثلاثه و ... است»، چند ویژگی به عنوان ذاتیات جسم بیان می‌شوند که برخی اجناس و برخی فصول جسم هستند. وایزمن می‌گوید: زمانی که می‌گوییم جسم، آیا غیر از اجزاء، شیء‌ای دیگر هم وجود دارد که به عنوان کل لحاظ شود؟ از سیاق عبارات‌های او چنین برمی‌آید که کل امری اعتباری است و در خارج تحقق ندارد. برای مثال، در رابطه با انسان، ما اصلاً موضوعی نداریم که بخواهیم دو امر ناطق و حیوان را از آن بیرون بکشیم؛ زیرا در این صورت، جزء سازنده، برای مثال ناطق، باید به گونه‌ای بی‌معنا همان خود کل، یعنی {حیوان و ناطق}

صورت نزد سید سند و ملاصدرا و قابلیت تبیین آن به وسیله مبانی ایشان» نوشته فاطمه عابدینی و علی ارشد ریاحی (۱۴۰۱). مدعای اصلی این مقاله‌ها استناد ترکیب اتحادی و انضمامی به سید صدرالدین دشتکی است؛ این در حالی است که به باور نگارندگان، محتوای ترکیب اتحادی و انضمامی پیش از دشتکی و ملاصدرا، در عبارت ارسطو و شیخ‌الرئیس مطرح بوده است که در نوشتار حاضر برخی از مدعیات آن‌ها نقد شده‌اند. در مجموع، نوشتار حاضر هم از جنبه نوآوری و هم از نظر تاریخی (در تطبیق با آرای فلاسفه اسلامی) حائز اهمیت است.

۳- طرح اشکال وایزمن

فردریش وایزمن، از اعضای حلقه وین، تبیین کانت از تمایز احکام را بی‌معنا و استعاره‌ای و به لحاظ فلسفی غیرمهم توصیف می‌کند. او می‌گوید:

این سخن به چه معنا است که در یک حکم تحلیلی، مفهوم موضوع «فقط به مفاهیم سازنده موضوع تقسیم می‌شود؟» آیا منظور این است که لفظ موضوع را باید به عنوان یک نوع مجموع تمام^۱ مفاهیم سازنده آن لحاظ کرد، یعنی همه آن مفاهیمی که می‌توانند به صورت تحلیلی بر آن اظهار شوند؟ به نظر نمی‌رسد این معنایی داشته باشد (Waismann, 1949, p. 25).

وایزمن در ادامه می‌گوید فرض کنید در احکام تحلیلی مربوط به موضوعی همچون S، همه اجزای تشکیل‌دهنده‌ای که می‌توان آن‌ها را به صورت تحلیلی از S به دست آورد عبارت باشند از: $P_1, P_2, P_3, \dots, P_n$ ؛ به این ترتیب، S، P_1 است و S، P_2 است و S، P_3 است و ... و S، P_n است. حال، S نمی‌تواند مجموعه یا کلاس^۲ یا تمامیت^۳ همه P_1 تا P_n باشد؛ زیرا این سخن بی‌معنا است که کلاس، $\{P_1, P_2, P_3, \dots, P_n\}$ ، را همان عضو کلاس، P_1 ، بدانیم. پس، «رابطه S با هر یک از محمول‌های خود باید متفاوت باشد با رابطه یک کلاس با هر یک از اعضای

¹ sum total

² class

³ totality

حمل کرد و اساساً این سخنی بی معنا و تناقض آمیز است. همچنین، هنگامی که از مجموعه‌ای به نام S (برای مثال ساختمان) بحث می‌شود، این پرسش وجود دارد که آیا از کنار هم قرار گرفتن اجزای آن مجموعه (اجزای ساختمان) حقیقتاً شیء سومی (ساختمان) تشکیل می‌شود یا خیر؟ پیامد دیدگاه ایزمن این است که غیر از اجزای مجموعه S، شیء سومی وجود ندارد و هر چه هست فقط وجود اجزاء است؛ همچنانکه در رابطه با انسان نیز آنچه وجود دارد فقط حیوانیت و ناطقیت است و در خارج شیء سومی مرکب از این دو وجود ندارد؛ به این ترتیب، او سخن کانت در تعریف قضایای تحلیلی را بی معنا می‌داند.^۱

۴- ارسطو و پیروان او: عدم حمل جزء بر کل

چنانکه دیدیم، اشکال و ایزمن به جایی مربوط می‌شود که در آن، میان اجزای مرکب رابطه جزء و کل برقرار باشد که اگر چنین باشد، میان اجزاء و کل حملی انجام نمی‌شود. بررسی ریشه‌های تاریخی این بحث نشان می‌دهد چنین موضوعی از دیرباز و از زمان ارسطو مطرح بوده و او در برخی از آثار خود پاسخ آن را نیز بیان کرده است. پس از آن، در جهان اسلام، ابن سینا و سایر شارحانش هر یک به فراخور بحث «عدم صحت حمل جزء و کل» را بیان کرده‌اند. برای مثال، ابن سینا پاسخ به این پرسش را با بیان تفاوت میان جنس و ماده در آثار متعدد خود تبیین می‌کند.

به دلیل اهمیت پیشینه تاریخی بحث در بررسی اشکال

باشد. این سخن به معنای آن است که اشکال و ایزمن وجود موضوع به عنوان یک کل را با تردید مواجه می‌داند. در واقع، پرسش مهم آن است که زمانی که کل (مجموع) را امری اعتباری و ساخته ذهن لحاظ کنیم، پس زمانی که می‌گوییم جسم ممتد است، امتداد را از چه چیزی بیرون کشیده‌ایم؟ در این بحث ما اصلاً موضوعی نداریم که بخواهیم ویژگی‌های ذاتی (اجناس و فصول) را از آن بیرون بکشیم.

اگر کل امری اعتباری باشد، امتداد را از کدام جزء می‌توان بیرون کشید؟ امتداد را از جزء اول بیرون می‌کشیم و بر موضوع حمل می‌کنیم یا از جزء دوم یا سوم یا...؟ در صورت اعتباری بودن کل، آیا می‌توان امتداد را از همه اجزاء بیرون کشید؟ اگر کل وجود نداشته باشد، باید امتداد را بر تک تک اجزاء حمل کنیم و این امری بی معنا است. برای مثال، هنگامی که می‌گوییم: «هر انسان ناطق است»، چنانچه ناطق را بر انسان حمل کنیم - در حالی که وجود کل را امری اعتباری لحاظ کرده باشیم - انسان امری اعتباری است، وجودی مستقل ندارد و ساخته ذهن است. پس، زمانی که می‌گوییم: «هر انسان ناطق است»، باید ناطق را بر یک امر اعتباری حمل کرد؛ در صورتی که این امر بی معنا است. مشکل حمل بر اجزاء نیز چنین است: «هر انسان ناطق است»، یعنی «هر حیوان ناطق، ناطق است» و از این نیز، در صورت حمل محمول بر اجزاء، به دست می‌آید: «هر حیوان ناطق است» که آشکارا کاذب است.

به نظر می‌رسد اساس سخن و ایزمن بر نادیده گرفتن ترکیب اتحادی میان موضوع و محمول مبتنی است؛ به طوری که بر پایه دیدگاه او، با ترکیب این دو حقیقتاً شیء سومی پدید نمی‌آید که به عنوان کل حقیقی لحاظ شود تا اجزاء بر آن کل حقیقی حمل شوند. این آشکارا نفی وجود کل و مجموع حقیقی در خارج است. طبق تعریف کانت از قضایای تحلیلی، حیوانیت و ناطقیت در ذات انسان نهفته‌اند؛ از این رو، حمل این دو بر انسان لازم است؛ در حالی که از نظر و ایزمن نمی‌توان اجزاء را بر کل

^۱ شاید گفته شود: و ایزمن میان اجزای عقلی و خارجی تفکیک قائل نشده است؛ ولی به نظر می‌رسد تفکیک اجزای عقلی و خارجی مدنظر او نبوده است، بلکه اشکال اساسی وی خلط میان کل حقیقی و اعتباری است. تمایز اجزای عقلی و خارجی فقط بر برخی از مثال‌ها منطبق است و بر برخی از مثال‌های دیگر منطبق نیست. در مثال ساختمان، معنای کل (ساختمان) فقط در ذهن ما است؛ اما در رابطه با انسان - که ترکیب اتحادی دو جزء حیوان و ناطق است - بحث از یک امر خارجی و نه صرفاً ذهنی نیز در میان است.

در چه شرایطی نادرست؟

ابن رشد از جمله شارحان ارسطو است که در شرح این عبارت می‌گوید: «اینکه کسی کل را در جزء قرار دهد، یعنی کل را نوعی برای جزء قرار دهد، نظیر اینکه کسی جنس خاک را زمین بداند [و بگوید: خاک، زمین است]، چه اینکه زمین جزئی از خاک است، این گونه تعبیر حمل را ناقص و دچار مشکل می‌کند» (ابن رشد، ۱۹۹۲، ص. ۲۱۸).

از دیگر شارحان ارسطو گابریل گالوزو^۱ است که در شرح متافیزیک، پس از بیان بحث‌های پیچیده کلی‌ها، به «عدم صحت حمل جزء بر کل» از زبان ارسطو اشاره می‌کند و دلیل این امر را نیز توضیح می‌دهد. ارسطو می‌گوید جنس و فصل با یکدیگر به گونه‌ای خاص مشارکت دارند. در حقیقت، هم ارسطو و هم افلاطون هر کدام به شیوه مخصوص خود از ارتباط میان جنس و فصل معنای «مشارکت» را اراده کرده‌اند: افلاطون در عالم مثل مجرد و ارسطو در درون همین جهان مادی؛ اما همان‌طور که می‌دانیم، تعبیر «مشارکت» ابهام دارد و تکلیف این مشارکت همچنان روشن نیست. ارسطو در متافیزیک در نقد مشارکت افلاطون (یعنی مشارکت یک جنس مجرد واحد در فصل‌های گوناگون) چنین می‌گوید:

Further, if it is to share in two-footed and many-footed, an impossible conclusion follows; ... But perhaps these are put together and are in contact, or are mixed. Yet all these are absurd (Aristotle, 1991, 1039b3-1039b6).

ترجمه خراسانی: «اگر حیوان در «دوپا» و «چندپا» شرکت داشته باشد، نتیجه آن چیزی محال است؛ ... اما شاید مراد این باشد که این دو چیز «برهم‌نهاد» یا «مماس» یا «به هم آمیخته» اند؛ ولی همه این سخن‌ها

و پاسخ به آن، بررسی زمینه‌های «جزء و کل» و «حمل» در آثار ارسطو و شارحانش حائز اهمیت است. عدم حمل جزء بر کل از همان زمان ارسطو تا اندازه‌ای شناخته شده بود و او خود گاه برخی از حمل‌ها را به این سبب نادرست دانسته است که رابطه موضوع و محمول در آن‌ها رابطه جزء و کل است و حال آنکه جزء بر کل حمل نمی‌شود:

«و ربما وضعوا الكل في الجزء و هم لا يشعرون مثل ان يقولوا ان الحي جسم يتنفس، و ذلك انه ليس يحمل الجزء على الكل أصلا، فليس الجسم إذن جنساً للحي لأنه جزء» (ارسطو، ۱۹۸۰، 126 a 26-29).

پس، ارسطو در فن جدل از کتاب منطقی می‌گوید: از آنجا که جسم و تن جزء حیوان است، پس جسم و بدن نمی‌تواند بر حیوان حمل شود و جنس آن باشد (ارسطو، ۱۳۹۰، 126 a 26-29؛ Aristotle, 1991, 126؛ 135 a 26-29؛ و نیز بسنجید با: ارسطو، ۱۳۹۰، 135 a 15-19). از دیدگاه او، هنگام حمل یک چیز بر چیزی دیگر باید دقت داشت که آن چیز از چه جنبه‌ای بر شیء حمل می‌شود. اگر از جنبه جزء بودن باشد، ابتدا بر شیء قابل حمل نیست. به عبارت دیگر، محمول نمی‌تواند جزئی از موضوع باشد به این نحو که محمول جزء باشد و موضوع کل. برای مثال، نمی‌توان در تعریف «حی» گفت «حی جسم»، یعنی حی جسم و تن است. در اینجا، جسم و تن را جنس (محمول) برای حی قرار داده‌ایم؛ در حالی که جسم و تن جزئی از حی است. به عبارت دیگر، موجود زنده (حی) دو بخش دارد: یا محسوس است یا نامحسوس؛ بخش محسوس حی جسم و تن است و از آنجا که جسم و تن جزء موجود زنده است، نمی‌توان آن را در مقام جنس یا حتی محمول قرار داد. البته می‌دانیم او مطلق حمل، از جمله حمل ذاتی بر ذات، را نادرست نمی‌داند. پس، در چه شرایطی حمل درست است و

¹ Gabriele Galluzzo

یاوه‌اند» (ارسطو، ۱۳۸۵ الف، صص. ۲۵۲-۲۵۱)

ترجمه لطفی: «اگر بگویم حیوان هم از دوپا بهره‌ور است و هم از چهارپا، از این سخن نتیجه‌ای محال حاصل می‌شود؛ ... شاید بگویند آن دو «به‌هم‌پیوسته» یا «مماس‌اند» یا «به‌هم‌آمیخته‌اند»؛ ولی همه این سخن‌ها محال است» (ارسطو، ۱۳۸۵ ب، صص. ۳۰۶-۳۰۵).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، عبارت‌های ترجمه‌شده در ترجمه‌های بالا اندکی با یکدیگر اختلاف دارند؛ اما به نظر می‌رسد متن انگلیسی بسیار واضح‌تر و با محتوای کلام ارسطو سازگارتر است. مترجمان ما می‌گویند رابطه حیوان [= جنس] با «دوپا» و «چهارپا» [= فصل] کدام یک از حالت‌های «برهم‌نهاد» به‌هم‌پیوسته»، یا «مماس» یا «به‌هم‌آمیخته» است؟ ولی در ترجمه انگلیسی، این رابطه به صورت «کنار هم قرار دادن و مماس» یا «مخلوط و آمیخته» آمده است. تعبیر «و» (در «کنار هم قرار دادن و مماس») در برشمردن حالت‌های ممکن به مقصود ارسطو نزدیک‌تر است تا تعبیر «یا»؛ زیرا در بررسی آرای ارسطو و اندیشمندان پس از او موضوع مهم این است که رابطه میان جنس و فصل اتحادی است یا انضمامی؟ ارسطو اینجا تعبیر انضمامی را به کار نمی‌برد؛ اما مصادیق انضمامی (دو حالت برشمرده) را به کار می‌برد و بعد می‌گوید رابطه میان جنس و فصل هیچ یک از حالت‌ها نیست. آشکارا معنای کنار هم قرار گرفتن با معنای مماس فرقی ندارد؛ ولی معنای این دو با معنای مخلوط متفاوت است. وجه اشتراک همه این معانی نیز این است که نوعی انضمام در آن‌ها وجود دارد و به همین سبب، محالی همچون عدم صحت حمل اجزاء بر هم و بر کل لازم می‌آید. تعبیر گالوزو در اینجا درباره رابطه عدم صحت حمل با

جزء و کل چنین است:

رابطه میان جنس و فصل نه به‌هم‌پیوستگی است، نه تماس بودن و نه آمیختگی؛ زیرا هر یک از این سه رابطه جزء و کل می‌سازند و همان‌طور که ارسطو خود تصریح می‌کند، جزء و کل بر یکدیگر حمل نمی‌شوند (Galluzzo, 2013, p. 698).

پس، طبق نظر گالوزو، اگر این حالت‌ها مطرح باشد، در این صورت، رابطه جنس و فصل رابطه جزء و کل می‌شود و جزء و کل بر یکدیگر حمل نمی‌شوند؛ این در حالی است که جنس و فصل بر یکدیگر قابل حمل هستند. به عبارت دیگر، اگر رابطه میان جنس و فصل یکی از حالت‌های کنار هم قرار گرفتن و در تماس بودن یا به‌هم‌آمیختگی باشد، سخنی یاوه است و این امر نشان می‌دهد رابطه جنس و فصل فراتر از انضمام، تماس و کنار هم قرار گرفتن است؛ بنابراین، رابطه این دو به نحو اتحادی است (یا اینکه شاید از اتحاد نیز فراتر است و به شکل وحدت است). در واقع، ارسطو از تعبیر رایج ترکیب اتحادی نامی به میان نیاورده است؛ ولی محتوای آن را هم بیان کرده و تعبیر «بهره‌وری و مشارکت» خود (برای مثال، در مشارکت جنس حیوان و فصل ناطق برای تشکیل نوع انسان) را نیز به همین معنا به کار برده است؛ به این ترتیب، محتوای ترکیب اتحادی و انضمامی هر دو به نحوی فشرده در آثار ارسطو طرح بوده است.

فرانسیسکو سوارز^۱ (۱۵۴۸-۱۶۱۷) نیز یکی دیگر از شارحان ارسطو است که در خلال مباحث خود به عدم صحت حمل جزء بر کل اشاره می‌کند:

او بیان می‌کند به چه روشی ماده [ی یک شیء] بر شیء گفته می‌شود، و آموزش می‌دهد که آن [ماده] به صورت اشتقاقی^۲ حمل شده است نه به صورت انتزاعی یا ماهوی. به خاطر اینکه

^۱ Francisco Suárez

^۲ denominatively

ص. ۱۶۳؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج. ۳، ص. ۲۱۹؛ رازی، ۱۳۸۱، ص. ۷۲؛ مطهری، ۱۳۷۰، ص. ۶۵؛ همو، ۱۳۹۰، ج. ۱۱، ص. ۶۸۴؛ همو، ج. ۷، ص. ۳۰۴؛ همو، ج. ۹، ص. ۸۴؛ همو، ۱۳۷۱، ج. ۲، صص. ۱۲۰-۱۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ص. ۳۰۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص. ۳۲۴؛ گرامی، ۱۳۸۷، ص. ۴۶۴؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۴۲۶؛ همو، ج. ۴، ص. ۳۶؛ همو، ۱۳۶۵، ج. ۱، ص. ۱۸؛ همو، ۱۳۸۵، ص. ۲۴۱؛ حیدری، ۱۴۳۵، ص. ۲۹۷؛ حقانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۷۸؛ آخوندی، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۰، ص. ۷۹؛ همو، ۱۴۳۰، ص. ۱۳۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۱، صص. ۵۳-۵۴؛ اردکانی حسینی، ۱۳۷۵، ص. ۲۲۳؛ طالقانی، ۱۴۱۱، ج. ۲، ص. ۵۵؛ حائری یزدی، ۱۳۶۷، صص. ۸۶-۸۷؛ دهقانی، ۱۳۸۸، ص. ۴۶۴ و ...).

از آنجا که بحث ما در باب ذاتی/تحلیلی است، چنانچه بخواهیم اشکال ویزمن در حمل جزء بر کل را از راه حمل اشتقاقی پاسخ دهیم، باید این دو حمل را معادل هم دانست؛ بنابراین، پرسش اساسی این است آیا می‌توان حمل مواطات و اشتقاق را معادل هم و حتی فراتر از آن یکی دانست؟ شیخ در مدخل، ضمن بیان کلیات خمس، حمل مواطات و اشتقاق را یک شیء لحاظ می‌کند^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۱۱۰)؛ همچنانکه در *الهیات شفا* نیز این دو حمل را در ماهیات مرکب معادل هم دانسته است^۲ (ابن سینا،

چوب گفته می‌شود که برنزی باشد نه برنز. و کمان گفته می‌شود که چوبی باشد نه چوب. و دلیل‌اش واضح است تا این اندازه که جزء بر کل حمل نمی‌شود مگر به صورت اشتقاقی؛ زیرا آن [جزء] به سبک یک کل حمل نمی‌شود زیرا آنچه تحت تاثیر چنین اشتقاقی است خود کل است. (Suárez, 2004, p. 174)

پس راه حل سوارز، در تفسیر ارسطو، حمل اشتقاقی است. برای مثال، نمی‌توان گفت «چوب برنز است» و «کمان چوب است» بلکه باید به نحو اشتقاقی بگوییم: «چوب برنزی است» و «کمان چوبی است». این راه حل سوارز یادآور تمایز حمل اشتقاقی و حمل مواطات نزد اندیشمندان مسلمان است. توضیح کوتاه اینکه، ابن سینا می‌گوید: «حمل بر دو گونه است: حمل مواطات مانند «زید انسان است». در این مثال، انسان حقیقتاً و به نحو مواطات بر زید حمل می‌شود و حمل اشتقاق مانند وصف بیاض در نسبت با انسان که گفته می‌شود: «انسان ابیض یا دارای بیاض است و گفته نمی‌شود آن بیاض است» (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۲۸). او باور دارد با توجه به دو گونه فصل اشتقاقی و مواطات، اگر فصل انسان را نطق و فصل حیوان را حس و حرکت بالاراده بنامیم، به روشنی پیدا است این گونه فصول بر «نوع» حمل نمی‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۲۳۳). بیشتر فلاسفه و اندیشمندان مسلمان نیز ضمن بیان حمل مواطات و اشتقاق همین مبنای شیخ را لحاظ کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸، ج. ۲، ص. ۲۲؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج. ۱، ص. ۱۸ و نیز ۱۰۴؛ ساوی، ۱۳۸۳، ص. ۸۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۷۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۱۰۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص. ۵۷۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص. ۵۶؛ همو، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۴۳۵؛ همو، بی‌تا، ص. ۹۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۳۵۴؛ قطب رازی، بی‌تا، ص. ۹۵؛ همو، ۱۳۸۴،

۱. فإن الناطق ليس هو حيوانا ذا نطق، بل شيء ذو نطق، وإن كان يلزم أن يكون ذلك الشيء حيوانا، وأما الحيوان ذو النطق فهو الإنسان؛ ولو كان الحيوان داخلا في معنى الناطق لكان إذا قلت: حيوان ناطق، فقد قلت: حيوان هو حيوان ذو نطق، فإن ذا النطق والناطق شيء واحد.

۲. و نقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على أنه جزء من ماهيته، و يُحمل على الفصل على أنه لازم له لا على أنه جزء من ماهيته. مثاله الحيوان يُحمل على الانسان على أنه جزء من ماهيته، و يحمل على الناطق على أنه لازم له لا على أنه جزء من ماهيته. فأنما يُعنى بالناطق شيء له نطق و شيء له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا

۱۳۷۶، ص. ۲۳۵).

(آ) «انسان ناطق است» دو حالت قابل تصور است:

چنانچه مشتق را بسیط بدانیم (آ) یعنی «انسان، دارای نطق است» و چنانچه مرکب بدانیم (آ) یعنی «انسان، حیوانی / شیء ای / ذاتی است که دارای نطق است»^۳.

توضیح کوتاه اینکه ارموی فکر و نظر را به «ترتیب امور حاصله» متصل بها الی تحصیل غیرالحاصل» تعریف می کند (ارموی، ج. ۱، ۱۲۹۴ق، ص. ۳۶).

قطب رازی با مشتق مرکب دانستن ناطق و ضاحک، اشکال تعریف به دست کم دو عنصر (در جمع بودن «امور») را قابل رفع می داند و می گوید لفظ «ناطق» را، که ظاهراً مفرد است، عقل می تواند از نظر معنایی به «شیء له النطق» تحلیل کند (قطب رازی، ۱۳۹۳، ج. ۱، صص. ۴۰-۳۶).

این پاسخ را نقد می کند که مشتق مرکب از «شیء له المشتق منه» باشد (ارموی، ۱۲۹۴ق، ج. ۱، ص. ۱۱).

قرائنی همچون نقد ترکیب مشتق، پذیرش دلایل جرجانی و ... نشان می دهند در میان شارحان مطالع برخی، مانند دوانی، مسعود شروانی، ابراهیم شروانی و ابیوردی، بساطت مشتق را پذیرفته اند (دوانی، ۱۰۹۸ق، برگ. ۱۰۵-۱۰۶؛ شروانی، بی تا، برگ. ۵۵؛ شروانی، ۹۰۶ق، برگ ۸۹؛ ابیوردی، ۱۰۷۲ق، برگ. ۹۲-۹۱).

پس، برای مثال، «انسان ناطق است» به معنای این است که «انسان دارای نطق است». یکی از شارحان مطالع تفسیر ناطق را صرفاً «له النطق» دانسته است. از نظر او، «الانسان حیوان ناطق» صرفاً یعنی «حیوان له النطق» و گرنه «حیوان شیء له النطق» قابل پذیرش نیست (ناشناس، ۸۵۴ق، برگ. ۸). علی زاده

پس از ابن سینا، در جهان اسلام، برخی نیز به تبعیت از او عین بیان او را تکرار کرده اند و «ناطق» را معادل «شیء له النطق» دانسته اند (ساوی، ۱۳۸۳، ص. ۸۶؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، صص. ۱۹-۲۰؛ و نیز رک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۳۴۱).

در این میان، بیان ابوالبرکات بغدادی صراحت بیشتری دارد؛ زیرا وی در توضیح حمل موافات و اشتقاق، از شیخ فراتر رفته و مثالی از سنخ ذاتی باب ایساغوجی را می آورد و «زید ناطق است» را معادل «زید دارای نطق است» به کار می برد (بغدادی، ۱۳۷۳، ص. ۱۳). پس، از بیان او چنین برمی آید که «انسان ناطق است» یعنی «انسان دارای نطق است»؛ بدین سان جزء ذات بر کل ذات به نحو اشتقاقی نیز قابل حمل است.

قطب رازی نیز ضمن بحث هایی درباره ترکیب یا بساطت مشتق در شرح مطالع (قطب رازی، ۱۳۹۳، ج. ۱، صص. ۴۰-۳۶) و تحریر القواعد المنطقیه^۲ (قطب رازی، ۱۳۸۴، ص. ۱۶۳)، صراحتاً حمل موافات و اشتقاق را معادل هم دانسته است.

آنچه در پژوهش حاضر برای ما مهم است، معادل دانستن این دو حمل است؛ اما از آنجا که بحث بساطت یا ترکیب مشتق به حمل اشتقاق گره خورده است، مختصراً باید بگوییم مشتق به دو صورت تفسیر می شود: مشتق بسیط و مشتق مرکب. برای مثال، در

الناطق بیانا لذلك الشیء انه جوهر او غیر جوهر. الا انه يلزم ان لایكون هذا الشیء الا جوهرأ و الا جسمأ و الا حساسأ، فتكون هذه الامور مقوله عليه قول اللأزم علی الملزوم لأنها غیر داخله فی مفهوم الناطق، ای شیء ذی النطق.

عسکری سلیمانی می گوید: «در غیر هلیات بسیطه به ازاء هر حمل موافاتی یک حمل اشتقاقی وجود دارد» (عسکری سلیمانی، ۱۳۸۰، ص. ۵۷).

^۱ روشن است، این سخن ابوالبرکات در راستای سخن ابن سینا در الهیات شفا است.

^۲ ... فلا یقال «زید نطق» بل «ذو نطق» او «ناطق».

^۳ در نهایت، مشتق را باید مرکب بدانیم یا بسیط؟ به عبارت دیگر، ادله بساطت مشتق قوی تر است یا ادله مرکب بودن مشتق؟ در نگاه نخست، ادله بساطت مشتق قوی تر به نظر می رسد؛ اما به دلیل گسترده بودن بحث، این موضوع باید در پژوهشی جداگانه مطرح و نقد و بررسی شود.

نتیجه اینکه در بررسی تطبیقی نظر سوارز با اندیشمندان مسلمان، باید گفت یکی از راه‌حل‌های ممکن در حل اشکال جزء بر کل حمل اشتقاقی است؛ به این نحو که جزء بر کل تنها در صورتی قابل حمل است که جزء را به صورت اشتقاقی لحاظ کنیم و بساطت یا ترکیب مشتق نیز تأثیری در اصل بحث ندارد.

۵- ابن سینا: تمایز به شرط لا و لابه شرط

اشکال وایزمن در تطبیق با فلسفه اسلامی را ذیل موضوع حمل می‌توان نقد و بررسی کرد. در مبحث حمل، همان‌طور که می‌دانیم، جنس و فصل اموری ظاهراً ذهنی و قابل حمل بر یکدیگر هستند؛ اما ماده و صورت دو امر واقعی و غیرقابل حمل هستند. به باور وایزمن، هنگامی که جسم را به عنوان «جوهر ممتد دارای ابعاد ثلاثه» در نظر می‌گیریم به این معنا است که چند امر را به عنوان اجزاء لحاظ می‌کنیم و جسم در صورتی دارای این امور است که بتوان آن اجزاء را بر آن حمل کرد و البته آن حمل نیز حمله صحیح باشد. همان‌طور که بیان شد، اساس سخن وایزمن بر نفی ترکیب اتحادی میان موضوع و محمول مبتنی است (که در فلسفه اسلامی ذیل امکان/امتناع نفی ترکیب جنس و فصل بررسی می‌شود).

با دقت در سخنان فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان، به ویژه ابن سینا، می‌بینیم مشابه چنین اشکالی در ضمن بیان تفاوت میان جنس و ماده مطرح بوده و بوعلی این اشکال را در آثار متعدد خود از جمله *جدل و برهان*، *منطق شفا*، و همچنین در *الهیات شفا* و ... بیان کرده و در مقام پاسخ به آن برآمده است. شارحان بوعلی باور دارند حل این موضوع از ابتکارات خود شیخ است و از این رو، وی اهمیتی ویژه به آن می‌دهد و در آثار مختلف، اشکال و حل آن را بیان می‌کند؛ اما دیدیم ریشه این اشکال پیش از شیخ تا اندازه‌ای در آثار ارسطو مطرح بوده است. با این همه، ابن سینا در آثار خود به طور مفصل و دقیق اشکال و حل آن را بیان و آن را در آثار متعدد خود تکرار کرده

نیز با سخیف دانستن تفسیر «الانسان حیوان ناطق» به «الانسان حیوان شیء له النطق» صراحتاً ترکیب مشتق را رد می‌کند (علی‌زاده، بی‌تا، برگ. ۴۴ آ).

در مقابل، برخی نیز قائل به ترکیب مشتق شده‌اند. برای مثال، داودزاده با دفاع از قطب رازی (ب) «انسان ضاحک است» را به «انسان شیء ای است که دارای ضحک است» تفسیر کرده است (داودزاده، ۸۹۸ق، برگ. ۲۳۰-۲۲۹)؛ همچنانکه معین‌الدین تونی معنای (ب) را «انسان شیء ای/انسانی است که دارای ضحک است» می‌داند (تونی، بی‌تا، برگ. ۳۵۷). عبدالرحیم با تفسیر (ب) به «آنچه مصداق انسان است انسانی است که دارای ضحک است» ترکیب مشتق را می‌پذیرد (عبدالرحیم، بی‌تا، برگ. ۱۳۲). حبلی نیز (ب) را به «الانسان انسان ثبت له الضحک» تفسیر می‌کند (حبلی، بی‌تا، برگ. ۱۱۸-۱۱۸ب). اردبیلی ابهری نیز با استناد به ابن سینا، تفسیر ناطق و ضاحک را «شیء ذو نطق» یا «شیء ذو ضحک» می‌داند (اردبیلی ابهری، بی‌تا، برگ. ۱۹). باغنوی با آنکه ترکیب مشتق را می‌پذیرد، میان عرضیات و ذاتیات تفصیل قائل می‌شود و در اولی «شیء» را در مشتق معتبر می‌داند و در دومی «آنچه مصداق شیء است» را (باغنوی، بی‌تا، برگ. ۱۲۹). پس «انسان ضاحک است» یعنی «انسان شیء ای است که دارای ضحک است» و «انسان ناطق است» یعنی «انسان انسانی یا حیوانی است که دارای نطق است».

برخی نیز با تفکیک مقام اجمال و تفصیل، هر دو دیدگاه را صحیح می‌دانند و باور دارند مشتق در مقام اجمال بسیط است؛ اما در مقام تفصیل مرکب است (دشتکی، ۱۱۱۲ق، برگ. ۲۱۱-۲۱۳آ).

در میان معاصران، مطهری نیز می‌گوید: «ناطق» یعنی «الذی ینطق»، یعنی ذات دارای نطق (مطهری، ۱۳۹۰، ج. ۹، صص. ۷۹-۸۱).

لحاظ شده است، جسم جوهر دارای ابعاد ثلاثه است؛ به نحوی که غیر از این معانی هیچ معنای دیگری در آن داخل نباشد و آن معانی دیگر - مانند معنای حس و تغذیه و غیره - خارج از جسمیت باشند. در این لحاظ، جسم جزء ماهیت است و ماده حیوان و جزء آن است؛ از این رو، قابل حمل بر حیوان نیست؛ زیرا حیوان مرکب است از جسم و صورت حیوانی.

اعتبار دیگر آن است که جسم را به نحو جنسیت لحاظ کنیم. در این اعتبار، جسم را باید به عنوان جوهری لحاظ کنیم که دارای طول و عرض و عمق است و در عین حال، متعرض امور دیگر نشویم. پس، جسمیت را صرفاً به معنای جوهر دارای ابعاد ثلاثه در نظر نگیریم، بلکه به عنوان جوهر به هر صورت که باشد در نظر بگیریم؛ اگرچه به همراه هزار معنای دیگر باشد که مقوم آن جوهریت است و همراه با صورتی باشد که با آن ابعاد ثلاثه قرین است. در این تعریف، جسم فقط با جوهر دارای ابعاد ثلاثه کامل نمی‌شود، بلکه تعریفی گشوده است که سایر مفاهیم هم در آن داخل هستند. چنین جسمی به عنوان جنس تلقی می‌شود و بر همه اقسام جسم، از جمله حیوان، قابل حمل است^۲ (ابن سینا، ۱۳۹۱ الف، صص).

^۲ إنا إذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق من جهة ما له هذا بشرط أنه ليس داخلًا فيه معنى هو غير هذا - و بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذ أو غير ذلك كان خارجًا عن الجسمية محمولًا في الجسمية مضافًا إليها - كان المأخوذ هو الجسم الذي هو المادة.

و إن أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق بشرط ألا نتعرض لشيء آخر البتة و لا نوجب أن تكون جسمية لجوهرية مصورة بهذه الأقطار فقط، بل جوهرية كيف كانت و لو مع ألف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية، و صورة و كان معها و فيها الأقطار و لكن للجمله أقطار ثلاثه على ما هي للجسم و بالجمله، أي مجتمعات تكون بعد أن تكون جملتها جوهرًا ذا أقطار ثلاثه، و تكون تلك المجتمعات - إن كانت هناك مجتمعات - داخله في هوية ذلك الجوهر، لا أن تكون تلك الجوهرية تمت بالأقطار ثم ألحقت بها تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم، كان هذا المأخوذ هو الجسم الذي هو الجنس. فالجسم بالمعنى الأول - إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم و الصور التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة - فليس بمحمول: لأن تلك

است. چنانکه در عبارت‌های ابن‌سینا خواهیم دید، این تمایزها و اعتبارها راه‌گشای اشکالات حمل در بحث ماهیت و اجزای آن (جنس و فصل) هستند.

شیخ در *جدل*، پس از طرح اشکال یادشده عدم حمل جزء بر کل از زبان ارسطو، می‌گوید جسم از آن حیث که جزء انسان است بر او حمل نمی‌شود؛ ولی از آن حیث که جنس انسان است بر او حمل می‌شود و توضیح بیشتر را به کتاب *برهان شفا* ارجاع می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱ ب، ص. ۱۸۶)^۱. او در *برهان شفا* و در *الهیات شفا* عبارت‌هایی یکسان در بیان تفاوت ماده و جنس دارد. او در *برهان شفا* و در اثبات جسمیت انسان برخی از برهان‌های ممکن را بیان می‌کند و از جمله اشکالاتی که وارد می‌داند آن است که چگونه می‌توان جسم را بر حیوان حمل کرد؟ زیرا جسم جزئی از حیوان است و چنانکه می‌دانیم، حمل جزء بر کل صحیح نیست، همان‌طور که حمل یک بر دو صحیح نیست؛ زیرا یک جزئی از دو است و جزء بر کل قابل حمل نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۱ الف، ص. ۹۹؛ و نیز رک: *فخر رازی*، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۹۱). سپس، در مقام پاسخ به این اشکال، تفاوت میان جنس و ماده را بیان می‌کند.

ابن‌سینا کلید حل این اشکالات را در بیان تفاوت میان ماده با جنس و نیز صورت با فصل می‌داند. توضیح آنکه جسم را به دو صورت می‌توان لحاظ کرد: یکی لحاظ ماده بودن و دیگری لحاظ جنسیت. در لحاظ اول که به شرط‌لا

^۱ ... و المعلم الأول قال في جوابه: إنه لا يجوز أن يؤخذ الجزء البتة كالجنس، و لا ما يحمل عليه الجزء، فإنه لا يجوز أن يحد الحيوان بأنه جسم ذو نفس، و إلا فيكون الكل محمولاً عليه الجزء الذي هو الجسم، فيكون الكل هو الجزء؛ و هذا محال. و أقول: إن هذا الموضع علمي، و المثال المورد فيه حق من جهة العلمية، و ليس بمشهور، فإن المشهور أن الجسم جنسٌ للإنسان. فيجب عليك أن تتذكر ما علمت في الفن الذي في «البرهان» من الفرق بين الجسم الذي هو جزء إنسان، و الجسم الذي هو جنس الإنسان، و تعلم من هناك أن أحدهما ليس البتة محمولاً على الإنسان أو الحيوان فإن الحيوان ليس هو الجزء الجسماني الذي هو بالحالة و الطبيعة التي لأجلها اقترن بها النفس، بل هو مجموعها، و ذلك المجموع جسم، لا لأنه ذلك الجسم الذي هو الجزء.

۱۰۰-۹۹؛ و نیز رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۲۱۶؛ فخر رازی، ۱۳۸۴، ج. ۱، صص. ۹۲-۹۱).

به باور ابن‌سینا، تمامی این اشکالات از عدم تمایز «جسمی که ماده است» و «جسمی که جنس است» ناشی می‌شوند؛ به طوری که یک مفهوم با آنکه مفهومی واحد است گاهی جنس انسان قرار می‌گیرد و گاهی ماده انسان؛ بنابراین، عدم دقت کافی به این اعتبارها سبب بروز برخی از اشکالات می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر در هر یک از این اعتبارها اندکی تغییر روی دهد، دیگر بر همان مفهوم مشخص صدق نخواهد کرد. برای مثال، اگر جسم را به عنوان ماده انسان در نظر بگیریم و برای مثال، بگوییم: «الانسان جسم و روح» یا بگوییم «الانسان مرکب من جسم و روح»، در این صورت، جزئی از وجود انسان خواهد بود. هنگامی که جسم را به صورت ماده لحاظ کنیم، دیگر قابل حمل بر انسان نیست؛ زیرا ماده به تنهایی قادر به ساختن نوع انسان نیست، بلکه ماده به همراه صورت است که نوع را تشکیل می‌دهد؛ اما چنانچه جسم را جنس انسان لحاظ کنیم، در این صورت، جسم بر انسان قابل حمل است.

شیخ در الهیات و برهان شفا این تمایز و اعتبارهای مختلف را در رابطه با فصولی همچون حساس و ناطق نیز جاری می‌داند: فصول را اگر «به شرطلا» لحاظ کنیم، صورت و اگر «لابه شرط» لحاظ کنیم، فصل است. حساس اگر فقط به عنوان جسم یا چیزی اخذ شود که دارای حس است، صورت است نه فصل؛ اگرچه جزء انسان باشد. در این صورت، جزء بر کل اطلاق نمی‌شود؛ اما اگر همین

الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول و عرض و عمق فقط. و أما هذا الثاني فإنه محمول على كل مجتمع من مادة و صورة، واحدة كانت أو ألفا، و فيها الأقطار الثلاثة.

فهو إذن محمول على المجتمع من الجسمية التي هي كالمادة، و من النفس، لأن جملة ذلك جوهر.

معنای «مجموعات» در عبارت بالا نزدیک به همان چیزی است که امروزه تحت عنوان «نظریه مجموعه‌ها» از سوی کانتور مطرح شده است؛ اگرچه در عصر شیخ چنین نظریه‌ای مطرح نبوده است (مصباح، ۱۳۸۷، ص. ۴۲۷).

معنا را لحاظ کنیم و علاوه بر آن، هر شرطی بتواند به آن اضافه شود، فصل خواهد بود و حمل نیز امکان‌پذیر است. پس، باید میان «حساس و ناطقی که صورت یا جزء هستند» و «حساس و ناطقی که فصل هستند» تمایز قائل شد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱ الف، ص. ۱۰۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص. ۲۱۸-۲۱۷).

در رابطه با انسان نیز، حیوان به شرطلا ماده انسان است و سایر امور خارج از حیوانیت هستند. پس در لحاظ به شرطلا، حیوان ماده و موضوع برای انسان و نفس ناطقه صورت آن است؛ همان‌طور که اگر حیوان مرکب از جسمیت، حساسیت و ناطقیّت باشد و هر یک از این لواحق در هویت حیوان ممکن باشد، در این صورت، حیوان معنای جنسی دارد و ضرورتی ندارد اموری غیر از جسمیت را در آن لحاظ کنیم یا لحاظ نکنیم (ابن‌سینا، ۱۳۹۱ الف، ص. ۲۱۷؛ و نیز رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج. ۳، ص. ۶۶).

مصباح به منظور توضیح بیشتر، دو مثال «روح (نفس) با ناطق» و «نامی با نبات» را بیان می‌کند؛ به این صورت که روح یا نفس مفهومی به شرطلا است و نمی‌شود گفت انسان روح یا نفس است؛ اما مفهوم ناطق مفهومی فصلی و لابه‌شرط است و از این رو، بر انسان حمل می‌شود. همین‌طور، نامی مفهومی لابه‌شرط است و از این رو، بر غیرگیاه (مانند حیوان) هم حمل می‌شود؛ ولی نبات مفهومی به شرطلا است و بر غیرگیاه حمل نمی‌شود (مصباح، ۱۳۹۱، ص. ۲۹۰).

در نهایت، شیخ می‌گوید: اگر در مفهوم چیزی شک دارید که جنس است یا ماده و فصل است یا صورت، باید دقت کنید که اگر مفهومی دیگر به آن اضافه شود، آیا باز هم این مفهوم مدنظر بر مجموع مفهوم مرکب قابل حمل است یا خیر؟ اگر قابل حمل است، مفهوم مدنظر یا مفهومی جنسی است یا مفهومی فصلی و اگر قابل حمل نیست، آن مفهوم ماده یا صورت است.

در میان شارحان ابن‌سینا، موضوع «عدم صحت حمل جزء بر کل» همواره مورد اتفاق فلاسفه و اندیشمندان

حقیقتاً انسان محقق می‌شود؛ اما در همین مثال، هنگامی که حیوان و ناطق را بدون لحاظ ترکیب حقیقی و با حیثیت به شرطاً در نظر می‌گیریم، میان اجزاء اتحادی وجود ندارد و اجزاء فقط به یکدیگر منضم شده‌اند و در کنار هم قرار گرفته‌اند و مرکب نیز فقط اعتباری است.

نتیجه اینکه ابن‌سینا در بیان تفاوت میان «جنس و ماده» با «فصل و صورت» می‌گوید عقل دو جزء ماده و صورت را برای ماهیت بسیط لحاظ می‌کند و این اجزاء نیز در عقل بر یکدیگر قابل حمل هستند؛ اما در رابطه با ماهیات، مرکبی که حقیقتاً شامل دو جزء ماده و صورت است، مانند انسان که شامل حیوانیت و ناطقیت است، هر یک از «ماده با جنس» و «فصل با صورت» به لحاظ اعتبارات به شرطاً و لابه‌شرط متفاوت هستند. می‌دانیم ماده و صورت دو امر خارجی هستند نه ذهنی. اینک اعتبار به شرطاً اگر ناظر به خود ماده و صورت باشد بدون آنکه به رابطه اتحاد آن دو نظر کند، پس از این جهت اعتبار به شرطاً نیز می‌تواند به نوعی حاکی از خارج باشد؛ ولی آنچه ما در پژوهش خود به آن نیاز داریم احکام اعتبار به شرطاً نیست، بلکه این است که آیا اعتبار لابه‌شرط می‌تواند خارجی یا حاکی از خارج باشد؟ آنچه باعث حمل می‌شود اعتبار لابه‌شرط و بحث اتحاد است. در فلسفه اسلامی، در مثالی مانند انسان می‌توان اجزاء را بر مرکب حمل کرد؛ چه به لحاظ ذهنی و چه به لحاظ خارجی. از یک سو، چنانچه در ذهن حملی انجام شود، ناطقیت و حیوانیت در ذهن با یکدیگر متحد هستند. از سوی دیگر، اتحاد ذهنی حکایت از اتحاد خارجی دارد؛ به طوری که اگر اجزاء در خارج متحد نباشند، حمل ذهنی حکایت از خارج نمی‌کند. به عبارتی، اگر حیثیت اتحاد در خارج نباشد، حمل و اتحاد ذهنی نمی‌تواند حکایتگر از خارج باشد؛ ولی این امر به سفسطه منجر می‌شود؛ بنابراین، نمی‌توان حیثیت اتحاد را درباره انسان صرفاً ذهنی دانست. پس، انسان در خارج هم دارای اتحاد و مرکب حقیقی است و به همین سبب، درباره چنین مرکبی حمل‌پذیری معنا دار است.

مسلمان بوده است و تقریباً همگی متفق‌القول هستند که جزء بر کل ابداً قابل حمل نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۷۷؛ حسینی علوی، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۷۴؛ الحسینی الشیرازی، ۱۳۶۸، ص. ۷۶؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، صص. ۲۷-۲۸ و ۲۲۹ و نیز صص. ۵۰۸-۵۰۹؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج. ۲، ص. ۴۰؛ میرداماد، ۱۳۷۴، ص. ۶۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص. ۷۸؛ ساوی، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۵؛ حلی، ۱۳۸۷، ص. ۳۳ و نیز صص. ۴۹۷-۴۹۶؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۲، صص. ۱۹-۱۷؛ همو، ۱۳۶۲، صص. ۲۳۸-۲۳۷؛ همو، ۱۳۸۲، ج. ۲، صص. ۸۷۸-۸۷۲؛ تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج. ۱، ص. ۴۱۱؛ مدرس زنوزی، ۱۳۸۰، ص. ۲۰۲؛ زنوزی، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۱؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ص. ۲۱۷؛ ایزوتسو و محقق، ۱۳۷۰، ص. ۳۷۰؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ص. ۱۹۸؛ خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۱۰۵؛ حیدری، ۱۴۲۶ق، ج. ۲، صص. ۱۷۶-۱۷۵؛ و نیز صص. ۲۳۷-۲۳۶؛ شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰، ص. ۲۶۸؛ آخوندی، ۱۳۸۸، صص. ۱۴۷-۱۴۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۱، صص. ۳۸-۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص. ۷۸؛ مصباح، ۱۳۹۱، ج. ۳، صص. ۵۴۱-۵۳۵ (...).

محتوای سخنان یادشده شیخ همان بحث ترکیب اتحادی و انضمامی است که با لحاظ اعتبارات لابه‌شرط و به شرطاً بیان شده است. توضیح آنکه ابن‌سینا با تفکیک اعتبارهای لابه‌شرط و به شرطاً در «جنس و فصل» و «ماده و صورت» می‌گوید این‌ها از یک حیث با هم متحد هستند و از یک حیث متحد نیستند؛ از آن حیث که میان ماده و صورت حملی انجام نمی‌شود، یعنی حیثیت به شرطاً، اتحادی وجود ندارد و جزء و کل نیز صرفاً اعتباری هستند؛ اما از آن حیث که این دو را به نحو لابه‌شرط در نظر بگیریم، حمل انجام می‌شود و اتحاد وجود دارد (و حیثیت اتحاد در خارج نیز هست) و یک کل به نام انسان در خارج محقق است. پس، حیثیت لابه‌شرط به ترکیب اتحادی مربوط است که از ترکیب ماده و صورت در خارج و اتحاد آن دو مرکب حقیقی تشکیل می‌شود، یعنی از ترکیب حیوانیت و ناطقیت در خارج

خانه‌ها است و با وجود این چیزی از اجزای این ماهیات جنس و فصل نیست. پس هر جزء ماهیتی جنس یا فصل نیست، بلکه هر جزء حمل شده بر مرکب (از آن جزء حمل شده و غیر آن جزء حمل شده) یا جنس است یا فصل (کاتبی قزوینی، ۲۰۱۹، ص. ۱۸۳).

پس هر جزئی را نمی‌توان از اجزای محمول به حساب آورد؛ زیرا برخی از اجزای ماهیت اجزای غیرمحمول هستند. توضیح آنکه ماهیت مرکب از اجزای محمول شامل جنس و فصل است (که قابل حمل هستند). ماهیت مرکب از اجزای غیرمحمول دارای اجزای جنسی یا فصلی نیست و دارای اقسامی است: یا متشابه الأجزاء است مانند عدد که مرکب از آحاد است، یا غیرمتشابه الأجزاء است مانند خانه که مرکب از سقف و دیوار است (رازی، بی‌تا، صص. ۹۶-۹۵).

کوتاه اینکه اگر میان اجزای مرکب (چه عقلی و چه خارجی) و مرکب حاصل از این اجزاء حمل انجام شود، آن مرکب حقیقی است و اگر حملی انجام نشود، مرکب اعتباری است. چنانچه اجزاء قابل حمل باشند، مرکب دارای جنس و فصل است مانند ترکیب انسان از حیوان و ناطق و چنانچه اجزاء غیرقابل حمل باشند، اجزاء به عنوان جنس و فصل لحاظ نمی‌شوند مانند عدد ده که مرکب از آحاد است یا خانه که مرکب از سقف و دیوار است؛ بنابراین، هر جزئی را نمی‌توان جنس و فصل دانست.

نکته پایانی اینکه علاوه بر تعریف ماهیت از راه حد مشهور در عبارت منطق‌دانان (حدی و رسمی)، حد غیرمشهور نیز در آرای آن‌ها وجود دارد و آن حدی است که مرکب از اجزای غیرمحمول است، یعنی اجزاء در حد غیرمشهور بر یکدیگر حمل نمی‌شوند. به نظر می‌رسد مقصود از مرکب در حد غیرمشهور که اجزای آن غیرمحمول هستند، مرکب اعتباری است؛ زیرا فلاسفه مسلمان همگی باور دارند در مرکب حقیقی مانند انسان، میان اجزای مرکب (جنس و فصل) حمل انجام می‌شود؛ بنابراین، حد غیرمشهور که اجزاء در آن غیرمحمول هستند، در مرکب اعتباری لحاظ می‌شود (جرجانی،

در رابطه با اشکال و ایمن نیز باید گفت در صورتی که مفاهیم سازنده جسم را به عنوان جزء و به شرطاً نظر بگیریم، آن‌ها بر جسم قابل حمل نیستند و سخن و ایمن در این بخش صحیح است؛ اما اعتبار دیگر آن است که این مفاهیم را لابه‌شرط در نظر بگیریم. در این صورت، مفاهیم سازنده جسم جزئی از آن نخواهند بود و بنابراین، به این اعتبار حمل آن‌ها بر جسم صحیح است. علت بروز اشکال و ایمن عدم تمایز میان اعتبار به شرطاً و لابه‌شرط است؛ این در حالی است که پس از زمان ارسطو و به ویژه از سوی ابن‌سینا و شارحان او، این تمایزها و اعتبارها بارها و بارها لحاظ شده‌اند؛ بنابراین، چنین اشکالی به فلاسفه ما وارد نخواهد بود.

۶- اجزای محمول و غیرمحمول

چنانکه بیان شد، ابن‌سینا در آثار متعدد خود صحت و عدم صحت حمل جزء بر کل را بیان کرده است. پس از بوعلی، شارحان در بحثی مرتبط، اقسام ماهیت را بررسی و بر اساس این اقسام، بحث اجزای محمول و غیرمحمول را مطرح کرده‌اند. بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهند توجه به اجزای محمول و غیرمحمول و تقسیم ماهیت به بسیط و مرکب در آثار اندیشمندان مسلمان سبب می‌شود اشکالی مانند اشکال و ایمن قابل رفع باشند. خونجی در تمایز اجزای محمول و غیرمحمول به کوتاهی می‌نویسد:

واجب نیست هر ماهیتی از جنس و فصل مرکب باشد، به دلیل ترکیب ده از آحادش و خانه از دیوار و سقف و امثال این دو با اینکه همانا چیزی از این‌ها جنس یا فصل نیست. پس هر جزئی جنس یا فصل به شمار نمی‌آید، بلکه هر جزء محمول یکی از این دو (جنس یا فصل) است (خونجی، ۱۳۸۹، ص. ۴۹؛ و نیز رک: ابهری، ۲۰۰۱، ص. ۳۸).

کاتبی قزوینی در شرح آن می‌گوید هر ماهیت مرکبی از جنس و فصل ترکیب نیافته است؛ زیرا ده مرکب از آحاد است و خانه مرکب از دیوار و سقف و امثال این دو است و لشکر مرکب از اشخاص است و شهر مرکب از

۱۳۲۵، ج. ۳، ص. ۷۶).

هستند. پس، ماده و صورت به دو وجود در خارج موجود هستند» (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج. ۲، ص. ۱۴۱).

به نظر می‌رسد اشکال لاهیجی بر دشتکی وارد نیست؛ زیرا حمل جنس و فصل با توجه به تحلیل عقلی و اتحاد ذهنی امکان‌پذیر است و هر قضیه صادق ذهنی نیز حاکی از امری خارجی است؛ به این ترتیب، ترکیب اتحادی ماده و صورت در خارج باید وجود داشته باشد تا محکی این اتحاد ذهنی باشد. تعبیر ابن‌سینا در این بحث چنین است که در اعتبار لابه‌شرط ماده و صورت بر یکدیگر قابل حمل هستند و از ترکیب آن‌ها مرکب حقیقی (انسان) پدید می‌آید.

گفتنی است، ترکیب جسم از ماده و صورت نخستین بار توسط ارسطو مطرح شده است (ارسطو، ۱۳۸۵ الف، صص. ۳۹۰-۳۸۹) و سپس، برخی قائل به ترکیب انضمامی ماده و صورت شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص. ۸۱-۸۲؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ص. ۱۴۹؛ علوی‌عاملی، ۱۳۷۶، ص. ۴۳۰؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ص. ۶۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ص. ۳۷۲؛ همو، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۵). آن‌ها برای اثبات چنین مدعایی، برهان‌هایی از جمله برهان «قوه و فعل» و برهان «فصل و وصل» و ... را اقامه کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، صص. ۵۹-۵۷؛ میرداماد، ۱۳۸۱، صص. ۵۸-۴۸)؛ ولی از نظر شیخ اشراق، جوهری به نام صورت نوعیه و هیولا وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۲، صص. ۷۷-۷۴).

در زمان معاصر، بسیاری از پژوهشگران و اندیشمندان مسلمان ترکیب اتحادی را از ابداعات ملاصدرا می‌دانند؛ با وجود این، برخی نیز در سال‌های گذشته ریشه‌های این بحث را به صدرالدین دشتکی^۲ منسوب دانسته‌اند.

۷- نسبت حمل پذیری اجزاء با ترکیب انضمامی و اتحادی

گاه نزد اندیشمندان مسلمان، حمل‌پذیر بودن یا نبودن اجزای خارجی بر کل و بر یکدیگر به بحث‌هایی همچون ترکیب انضمامی یا اتحادی ماده و صورت گره خورده است. برای نمونه، لاهیجی در لابه‌لای مباحثی همچون ترکیب انضمامی یا اتحادی و تفاوت میان جنس و فصل با ماده و صورت می‌گوید از آنجا که اجزای خارجی هر یک غیر از دیگری است و از طرفی، اجزای خارجی بر یکدیگر قابل حمل نیستند، اجزای خارجی در وجود خارجی غیر از یکدیگر هستند؛ از این رو، هیولا و صورت نیز در خارج غیر از هم هستند و ترکیب میان آن‌ها نیز انضمامی است (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ص. ۱۴۱).^۱ لازمه چنین سخنی این است که اگر اجزای خارجی بر یکدیگر قابل حمل باشند، ترکیب میان آن‌ها اتحادی است.

اساساً یکی از ادله موافقان ترکیب اتحادی ماده و صورت صحت حمل اجزاء بر مرکب است که از جانب سید سند و ملاصدرا بیان شده است (دشتکی، بی‌تالیف، ص. ۲۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۵، ص. ۲۸۴). فیاض لاهیجی صحت حمل را دلیل بر ترکیب اتحادی خود ماده و صورت نمی‌داند و معتقد است «ماده و صورت به اعتبار اینکه ماده و صورت هستند بر مرکب حمل نمی‌شوند، بلکه به اعتبار اینکه جنس و فصل هستند، بر مرکب قابل حمل هستند» (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج. ۲، ص. ۱۴۹) او همچنین در بیان یکی از ادله قائلان به ترکیب انضمامی می‌گوید: «ماده و صورت دو جزء خارجی هستند و اجزای خارجی در خارج به وجودات متعدد موجود

^۲ دشتکی در بخشی از عبارت خود می‌گوید: در ترکیب اتحادی میان دو یا چند چیز که در تقرر وجودی، متحد و همگی موجود به وجود واحد باشند و هیچ یک جدای از دیگری و بالفعل موجود نباشد، اتحاد برقرار است. در مرکب اتحادی، هر جزئی عین جزء دیگر و عین مرکب است، مانند انسان کاتب که هر دو یک ذات واحد هستند (دشتکی، بی‌تاب، صص. ۷۰-۶۹؛ و نیز رک: دشتکی، بی‌تالیف، ص.

^۱ لاهیجی ضمن رد نظر صدرالدین دشتکی مبنی بر ترکیب اتحادی ماده و صورت، این دو را موجود به دو وجود و ترکیب میانشان را انضمامی می‌داند و عقیده آن را به جمهور نسبت می‌دهد (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ص. ۱۴۱). او در این استدلال از کلام شیخ مبنی بر تفاوت میان جنس و فصل با ماده و صورت نیز یاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص. ۲۴۴-۲۴۳).

بیان می‌کند: «اسب امر واحد طبیعی نیست؛ زیرا گوشت و استخوان و ... در اسب موجود بالفعل هستند و این حقیقتی غیرقابل انکار است» (دشتکی، بی‌تالف، ص. ۱۳۱) سپس، در نقد سخن دوانی می‌گوید: «اگر مراد ناقد آن است که اجزاء در خارج موجود هستند، بدون تردید این چنین است؛ اما باید توجه کرد موجود بودن در خارج بر دو گونه است: موجود بودن مستقل و موجود بودن غیرمستقل» (همان). او همچنین در جایی دیگر می‌گوید:

مطابق نظریه ترکیب اتحادی، بدن انسان با نفس انسان - که صورت انسانی است - متحد است؛ چنانکه در رابطه با ماده اسب و صورت اسبی گفته شد و بر این اساس، کمال اول برای جسم فقط بر صورت انسانی صادق است نه بر ذات مجرد ... جوهر مجرد امر واحد جداگانه‌ای نیست، بلکه بخشی فرضی از امر واحد حقیقی یعنی انسان است؛ بنابراین، حکم جوهر مجرد همانند دیگر اجزاء و بخش‌های فرضی انسان مانند استخوان و گوشت و ... است (دشتکی، بی‌تاب، صص. ۷۴-۷۳).

دوانی باور دارد این اجزاء بالفعل در خارج موجود هستند؛ در حالی که دشتکی کثرت بالفعل اجزاء را با وحدت مرکب ناسازگار می‌داند و در پاسخ‌های تغییر وجود مستقل و غیرمستقل اجزاء را مطرح می‌کند. صدرا در پاسخ به این اشکال، استدلال دشتکی را نمی‌پذیرد و می‌گوید:

معنای اتحاد ماده و صورت آن است که این دو به یک وجود و به نحو بالفعل موجود هستند؛ بنابراین، تحلیل عقلی به حسب آن است که عقل هر یک را خالی از دیگری لحاظ می‌کند. برای مثال، جسم ماده صورت حیوانی است و فقط جوهر دارای ابعاد ثلاثه بر آن صادق است؛ اما هنگامی جسم دارای صورت حیوانی می‌شود که سایر معانی و مفاهیم از جمله رشد، تغذیه، نمو و ... را نیز شامل شود؛ بنابراین، تمامی این مفاهیم به نحو بالفعل موجود هستند و تفاوت فقط در اعتبار کردن آن‌ها است. به عبارت دیگر، چنانچه جسم به صورت مطلق اعتبار شود، جنس و بر حیوان قابل حمل است؛ اما اگر مقید به

(حسینی و درگاهی فر، ۱۳۹۹؛ حسینی و درگاهی فر، ۱۴۰۱؛ عابدینی و ارشد ریاحی، ۱۴۰۱). به عقیده این گروه، ملاصدرا ترکیب خارجی را در ماده و صورت نیز لحاظ می‌کند؛ به این صورت که می‌گوید: «هر چند اجزای مرکب در حال ترکیب فقط تمایز ذهنی دارند؛ اما این قابلیت را دارند که در خارج، در وضعیت غیرمرکب با هم، به صورت جدا و متمایز موجود باشند، مانند ترکیب ماده و صورت نوعیه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۵، صص. ۲۸۴-۲۸۳). طبق این بیان، ملاصدرا معتقد است ماده و صورت و به تعبیر دیگر، جنس و فصل، علاوه بر اینکه اجزای عقلی به حساب می‌آیند، ممکن است اجزای خارجی نیز باشند؛ بنابراین، طبق دیدگاه او، ترکیب اتحادی حقیقی اعم از ترکیب خارجی و عقلی است.

ملاصدرا خود معتقد است عبارت‌های ابن‌سینا و شارحان او از جمله بهمنیار و خواجه نصیر دلالت بر این دارند که بوعلی نیز قائل به ترکیب اتحادی ماده و صورت است و گاه حق بر زبان شیخ جاری شده است؛ اگرچه در بسیاری از موارد، ابن‌سینا ترکیب میان مرکب‌های طبیعی را انضمامی می‌داند^۱ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۵، ص. ۳۰۱).

یکی از بحث‌های مرتبط به پژوهش کنونی که ذیل ترکیب اتحادی مطرح شده است، همان مثال نفس و بدن است که در بررسی دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا آن را مطرح کردیم. توضیح اینکه فلاسفه معتقد هستند نفس، صورت بدن و بدن، ماده آن است؛ اما از اشکالات وارد بر ترکیب اتحادی آن است که در مرکبی مانند انسان اتحادی بودن معقول نیست؛ زیرا این امر به مجرد جسم یا جسم دانستن مجرد منجر می‌شود. دشتکی این اشکال را از زبان دوانی

۱۲۸؛ سهروردی، ۱۳۸۵، صص. ۴۳-۴۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۵، ص. ۳۰۹؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج. ۲، ص. ۱۴۲).

^۱ بیان این نکته لازم است که طبق آرای این دسته از فلاسفه، ترکیب میان ماده و صورت انضمامی است؛ اما باید دید آن‌ها انضمام را چگونه معنا کرده‌اند. به عبارت دیگر، در بررسی سخنان ایشان باید عبارات‌های هر یک به طور دقیق نقد و بررسی شوند و روشن شود مقصود از انضمام در کلام هر یک از آن‌ها چه بوده است که به دلیل گستردگی موضوع، از رسیدگی به آن معذوریم.

و مراد از بالفعل نیز شیء ای است که اکنون واقعاً موجود است. پس، بالقوه و بالفعل دشتکی هر دو اکنون واقعاً موجود هستند؛ اما یکی به نحو مستقل از کل و دیگری در ضمن کل (حسینی و درگاهی فر، ۱۴۰۱، ص. ۶۲). او در ادامه و در دفاع از دشتکی، لحاظ اجزاء به صورت به شرطاً از ترکیب و به شرط ترکیب را مطرح می‌کند و می‌گوید به این سبب نمی‌توان به دشتکی انکار وجود اجزاء و ماده و صورت را نسبت داد که قلب اسب اگر مستقل از اسب و دیگر اجزای اسب ملاحظه شود جزء اسب نیست و حتی نام آن نیز قلب نیست. «قلب زمانی قلب است که جزء موجودی زنده باشد و در فعالیت‌های آن موجود مشارکت فعال داشته باشد» (همان). چنانکه می‌بینیم، بخشی مهم از این عبارات عیناً عبارات‌های ابن سینا در *الهیات* و *برهان شفا* هستند. او در مباحث مختلف در میان آثارش اعتبارهای مختلف ماهیت را لحاظ می‌کند تا تفاوت «جنس و ماده» و «فصل و صورت» را نشان دهد؛ همچنانکه ملاصدرا نیز در رابطه با اشکال مطرح شده به همان راه حل شیخ متوسل شده است.

۸- وجود یا عدم وجود مجموع نزد فلاسفه مسلمان

حیثیت دیگر اشکال و ایزمن وجود یا عدم وجود مجموع در خارج بود که در ابتدا به آن اشاره کردیم. بحث جزء و کل علاوه بر آثار ابن سینا در آثار سایر فلاسفه مسلمان هم مطرح شده است و اندیشمندان مسلمان کل را به دو صورت حقیقی و اعتباری لحاظ کرده‌اند. بیان این نکته لازم است که بحث از وجود کل به نحوی مستقل در آثار فیلسوفان اسلامی مطرح نشده است، بلکه در ضمن مباحثی همچون *ادله ابطال تسلسل*، موضوع عرضیت عدد، برهان امکان و وجوب، برهان وسط و طرف و ... بیان شده است؛ بنابراین، موضوع وجود مجموع از دل برهان‌های مطرح شده توسط اندیشمندان مسلمان قابل استنباط است. وجه تمایز و ایزمن با اندیشمندان مسلمان نیز در کل حقیقی است. او در بحث حاضر وجود حقیقی کل را منکر می‌شود؛ در حالی که فلاسفه مسلمان وجود

نبودن چیزی دیگر باشد، ماده خواهد بود، پس بر حیوان حمل نمی‌شود؛ در نتیجه، تحلیل عقلی مربوط به مثال‌هایی است که اجزاء را به وصف جزئیت و به شرطاً در نظر بگیریم. در رابطه با انسان نیز منظور از ناطق بودن ادراک بالقوه کلیات است و انسان به حسب وجود جسمانی‌اش نمی‌تواند به نحو بالفعل مدرک معقولات باشد؛ اما آنگاه که جوهر مفارق می‌شود و نفس‌اش عقل مجرد، در این حال، به ادراک معقولات دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۵، صص. ۲۹۴-۲۹۳).

ملاصدرا معتقد است دشتکی وجود اجزاء و اعضای محسوس را در حیوان و نیز وجود نفس و بدن را در انسان و به طور کلی، وجود ماده و صورت را در هر نوع جسمانی انکار کرده است. پس، دشتکی نمی‌تواند بگوید نفس و بدن موجود بالفعل نیستند، بلکه صرفاً اجزای تحلیلی عقلی هستند^۱.

حسینی مقصود دشتکی از اجزای بالقوه و بالفعل را این‌گونه استنباط می‌کند که بالقوه آن است که به صورت جزء چیزی موجود است و بالفعل نیز موجودی است که به نحو ممتاز و مستقل موجود است؛ در حالی که مراد فیلسوفان از بالقوه شیء ای است که اکنون موجود نیست

^۱ صدرالدین دشتکی در بیان تفاوت مرکب عقلی و خارجی معتقد است عقل واحد طبیعی را به دو جزء تحلیل می‌کند و هر یک را غیر از دیگری اعتبار می‌کند؛ به این نحو که اجزاء کثرت خارجی و بالفعل ندارند، بلکه کثرت میان‌شان عقلی است؛ بنابراین، اتحاد و این‌همانی در خارج است و کثرت و ناین‌همانی در عقل بالفعل وجود دارد. از نظر دشتکی، اجزای ترکیب حین ترکیب با یکدیگر متحد هستند. از طرفی، شرط تحقق ترکیب کثرت اجزاء است؛ اما کثرت اجزاء در مرکب به دو صورت است: کثرت واقعی اجزاء پیش از وقوع ترکیب یا پس از نابودی ترکیب، به نحو تغایر سابقه و لاحق و کثرت تحلیلی عقلی اجزاء حین ترکیب (دشتکی، بی‌تالیف، ص. ۱۲۸).

تفاوت بیان شیخ با دشتکی این است که از نظر شیخ در اعتبار لابه‌شرط اجزای متکثر خارجی با یکدیگر متحد هستند؛ ولی از نظر دشتکی گویا این اتحاد شدیدتر و به نوعی وحدت تبدیل می‌شود. اگر چه دیدگاه دشتکی نیز می‌تواند پاسخ‌گوی اشکالی همچون اشکال و ایزمن باشد، از آنجا که وحدت محض خارجی خلاف شهود است، ما خود بر آن پافشاری نمی‌کنیم.

کل را به دو قسم حقیقی و اعتباری لحاظ می‌کنند. برهان‌های قابل استنباط مبنی بر وجود یا عدم وجود کل نیز عبارت‌اند از:

۱. برهان ابن‌سینا و ملاصدرا در رابطه با عدد: ملاصدرا گاهی به تبعیت از ابن‌سینا با توسل به نظریه عرضیت عدد وجود حقیقی مجموع را اثبات کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص. ۱۲۷-۱۱۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۱، صص. ۵۰۴-۵۰۲)؛ اما در جایی دیگر وجود مجموع را امری اعتباری دانسته و منکر عرضیت عدد شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۱۶۱).

۲. استحاله تسلسل در برهان‌هایی همچون وجوب و امکان: بیشتر فلاسفه اسلامی همچون فارابی، ابن‌سینا، بهمنیار، فخرالدین رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ اشراق، صدرالمتألهین، عبدالرزاق لاهیجی، ملاهادی سبزواری، علامه طباطبایی و ... هر یک در آثار خود چنین برهان‌هایی را بر پایه استحاله تسلسل مطرح کرده‌اند (رک: فارابی، ۱۳۸۱، ص. ۲۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۵۶۸-۵۶۷؛ همو، ۱۳۶۳، صص. ۲۳-۲۲؛ و ...؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، صص. ۵۷۳-۵۷۰؛ رازی، بی‌تا، ج. ۲، صص. ۴۷۶-۴۷۰؛ طوسی، ۱۴۰۵، صص. ۲۵۲-۲۴۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، صص. ۳۴-۳۳؛ همو، ج. ۴، صص. ۵۷-۵۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، صص. ۲۹-۲۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص. ۱۵؛ و ...؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۳، صص. ۵۰۶-۵۰۱؛ و ...). معمولاً لازمه چنین مباحثی اثبات مجموع بوده است. توضیح کوتاه اینکه بر مبنای قاعده فرعیه، موضوع باید تحقق داشته باشد تا بتوان در رابطه با احکامی که بر آن بار می‌شود، سخن گفت. فیلسوفان مسلمان به وجود سه شرط در استحاله یک سلسله باور دارند: فعلیت همه اعضا، اجتماع آن‌ها و ترتب‌شان نسبت به یکدیگر (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۲۴۶-۲۴۵؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ج. ۳، صص. ۳۸-۳۷؛ همو، ۱۳۸۴، صص. ۱۷۷-۱۷۸؛ میرداماد، ۱۳۷۴، ص. ۲۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۱۶۷). با توجه به شروط سه‌گانه بالا، در بیان ادله ابطال تسلسل می‌توان گفت در این برهان بحث از علت و معلول است و فقط

در صورتی می‌توان از معلولیت سلسله سخن گفت که بتوان خود آن مجموعه را نیز متصف به موجودیت کرد؛ مجموع فقط در صورتی که وجود حقیقی داشته باشد می‌تواند متصف به معلولیت شود. قطب‌الدین شیرازی پس از بیان شروط سه‌گانه تسلسل محال می‌گوید: «هر آنچه آحادش مجتمع‌الوجود نباشد یا دارای ترتب نباشد، مجموع آن نیز موجود نخواهد بود؛ زیرا هر مجموعی که بعضی افراد آن معدوم باشند از این نظر که مجموع است، معدوم است» (شیرازی، ۱۳۸۴، ص. ۱۷۸)؛ به همین ترتیب، در برهان وسط و طرف (ارسطو، ۱۳۸۵ الف، ص. ۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۳۲؛ همو، ۱۳۸۴، ص. ۲۶۹؛ لاکری، ۱۳۷۳، صص. ۲۷۱-۲۷۰؛ میرداماد، ۱۳۷۴، صص. ۲۳۰-۲۲۹ و ...). در فراز انتهایی استدلال ابن‌سینا در ابطال تسلسل، مجموع به وجود آحاد در خارج موجود است. لازمه این سخن اثبات وجود حقیقی مجموع است.

۳. سهروردی در برخی از آثار خود از مجموع مانند موجودی واقعی تعبیر کرده است و بیان می‌کند معنای اجتماع میان دو جزء یا امری اعتباری است یا عرض است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، صص. ۲۷۷ و ۴۲۱). همچنین، او باور دارد علاوه بر کل حقیقی، کل اعتباری نیز وجود دارد و در این رابطه، به نسبت حیوانیت و ناطقیّت در انسان و نیز نسبت میان خانه با دیوار و سقف اشاره می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۵، صص. ۴۴-۴۳).

۴. در میان شارحان ابن‌سینا، بهمنیار سخنی دارد که موافقان ترکیب اتحادی آن را دلیلی بر وجود ترکیب اتحادی ماده و صورت دانسته‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۷۲۵). نکته مهم در بیان بهمنیار و در جهت اثبات وجود کل آن است که می‌گوید ده متشکل از یک‌ها است؛ پس، اگر یک‌های تشکیل‌دهنده عدد ده بالفعل موجود باشند، در حقیقت، ده تا یک موجود است نه یک ده؛ بنابراین، عدد ده که مرکب از آحاد است در خارج وجود دارد. این عبارت نیز به‌وضوح مؤید وجود حقیقی و خارجی عدد ده به عنوان مجموع و کل در خارج است.

نتیجه اینکه وایزمن در تعریف کل، صرفاً کل اعتباری

سبب نادرست دانسته است که رابطه موضوع و محمول در آن‌ها رابطه جزء و کل است. در میان فلاسفه غربی، سوارز در خلال تفسیر ارسطو، به عدم صحت حمل جزء بر کل اشاره و حمل اشتقاقی را مطرح می‌کند - که یادآور تمایز حمل اشتقاقی و حمل مواطات نزد اندیشمندان مسلمان است. در اینجا، گفتیم یک پاسخ به اشکال و ایزمن حمل اشتقاقی است. لازمه حمل اشتقاقی در ذاتیات چنین است: {حیات و نطق} دارای نطق است.

پس از ارسطو، در جهان اسلام، ابن سینا و شارحان او هر یک به «عدم صحت حمل جزء و کل» اشاره کرده‌اند و همگی متفق‌القول هستند که جزء بر کل قابل حمل نیست. پاسخ به اشکال و ایزمن نیز با بیان تفاوت میان جنس و ماده در فلسفه سینوی داده می‌شود. از دیدگاه او، جسم را به دو صورت می‌توان لحاظ کرد: یکی لحاظ ماده و دیگری لحاظ جنسیت. در لحاظ اول که به شرطاً است، جسم جزء ماهیت است و قابل حمل بر حیوان نیست. در اعتبار دوم که لابه‌شرط است، جسم به عنوان جنس تلقی می‌شود و بر همه اقسام جسم، از جمله حیوان، قابل حمل است.

در خلال بحث حمل، برخی از مباحث مربوط به ترکیب اتحادی و انضمامی نیز بیان شدند و گفتیم محتوای سخنان یادشده شیخ همان بحث ترکیب اتحادی و انضمامی است که با اعتبارهای لابه‌شرط و به شرطاً بیان شده است. ابن سینا با تفکیک آن اعتبارها می‌گوید: این‌ها از یک حیث با هم متحد هستند و از یک حیث متحد نیستند؛ از آن حیثی که میان ماده و صورت حملی انجام نمی‌شود، یعنی حیثیت به شرطاً، اتحادی وجود ندارد و کل نیز صرفاً اعتباری است؛ اما در حیثیت لابه‌شرط حمل انجام می‌شود و اتحاد وجود دارد (و حیثیت اتحاد در خارج نیز هست) و یک کل به نام انسان در خارج محقق است.

در رابطه با اشکال و ایزمن نیز گفتیم در صورتی که مفاهیم سازنده جسم را به عنوان جزء و به شرطاً در نظر بگیریم، آن‌ها بر جسم قابل حمل نیستند و سخن و ایزمن

را در نظر دارد؛ در حالی که کل، منحصر به کل اعتباری نیست و در مواردی که میان جنس و فصل اتحاد برقرار باشد و حمل جزء بر کل انجام شود، اشکال و ایزمن وارد نیست. در کل اعتباری نیز، در میان اندیشمندان مسلمان، ابن سینا وجود کل را امری واقعی می‌داند و ملاصدرا گاه آرای متناقض را در رابطه با وجود یا عدم وجود برخی از کل‌ها مطرح کرده است؛ بنابراین، از آنجا که اشکال و ایزمن در نهایت به انکار اصل وجود هر نوع کل حقیقی و هر نوع حمل مبتنی بر اتحاد برمی‌گردد، بر پایه تمام دیدگاه‌های موجود نزد اندیشمندان مسلمان قابل برطرف شدن و ناپذیرفتنی است و انکار وجود برخی از اقسام کل از سوی آن‌ها، در نهایت، تأثیری در بحث حاضر ندارد.

۹- نتیجه‌گیری

در این نوشتار، اشکال و ایزمن بر تعریف احکام تحلیلی را با مباحث مطرح در فلسفه اسلامی بررسی تطبیقی کردیم؛ احکامی که بسیار شبیه حمل ذاتی باب ایساغوجی بر ذات هستند. اشکال او بر تعریف تحلیلی این چنین بود: «این سخن بی‌معنا است که بگوییم مفهوم موضوع به مفاهیم قوام‌دهنده موضوع تجزیه می‌شود». از سیاق عبارت‌های او چنین برآمد که او منکر ترکیب اتحادی میان موضوع و محمول (یا متعلق موضوع و محمول) است؛ همچنانکه پیامد سخن او این بود که کل امری اعتباری است و در خارج تحقق ندارد. پس، برای مثال، در رابطه با انسان ما اصلاً موضوعی نداریم که بخواهیم دو امر ناطق و حیوان را از آن بیرون بکشیم؛ زیرا در این صورت، جزء سازنده، برای مثال ناطق، باید به گونه‌ای بی‌معنا همان خود کل، یعنی {حیوان و ناطق} باشد؛ بنابراین، اشکال او مربوط به مثال‌هایی است که در آن‌ها میان اجزای مرکب رابطه جزء و کل برقرار باشد که اگر چنین باشد، میان اجزاء و کل حملی انجام نمی‌شود.

بررسی ریشه‌های تاریخی این بحث نشان می‌دهد عدم حمل جزء بر کل از همان زمان ارسطو تا اندازه‌ای شناخته شده بود و او خود گاه برخی از حمل‌ها را به این

است و انکار وجود برخی از اقسام کل از سوی آن‌ها، در نهایت، تأثیر چندانی در بحث حاضر ندارد.

منابع

- آخوندی، محمد حسین (۱۳۸۸). شرح و توضیح بدایه الحکمۀ. قم: مرکز نشر هاجر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفا (علامه حسن‌زاده آملی، پژوهشگر). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة (مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات و التنبيهات (مجتبی زارعی، پژوهشگر). قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع مکتب الإعلام الإسلامی).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). الإشارات و التنبيهات (خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، شارحان؛ کریم فیضی، پژوهشگر). قم: مطبوعات دینی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱ الف). الشفا (المنطق، البرهان) (ابوالعلا عقیفی، مؤلف). قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱ ب). الشفا (المنطق، الجدل). قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱ پ). الشفا (المنطق، المدخل). قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ ق). الإشارات و التنبيهات (جلد ۱؛ خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، شارحان). تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). التعليقات. قم: مرکز النشر التابع مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ق). الشفا (الطبیعیات) (سعید زاید، پژوهشگر). قم: کتابخانه عمومی

در این بخش صحیح است؛ اما در اعتبار لابه شرط مفاهیم سازنده جسم جزء آن نخواهند بود و حمل آن‌ها بر جسم صحیح است. علت بروز اشکال و ایزمن عدم تمایز میان اعتبار به شرط لا و لابه شرط است؛ این در حالی است که پس از زمان ارسطو و به ویژه از سوی ابن‌سینا و شارحان او، این تمایزها و اعتبارها بارها و بارها لحاظ شده‌اند؛ بنابراین، چنین اشکالی به فلاسفه ما وارد نخواهد بود.

پس از بوعلی، شارحان در بحثی مرتبط اجزای محمول و غیرمحمول را مطرح کرده‌اند. توجه به اجزای محمول و غیرمحمول سبب می‌شود اشکالی مانند اشکال و ایزمن قابل برطرف شدن باشد: هر جزئی را نمی‌توان از اجزای محمول به حساب آورد؛ زیرا برخی از اجزای ماهیت اجزای غیرمحمول هستند. اگر میان اجزای مرکب و مرکب حاصل از این اجزا حمل انجام شود، آن مرکب حقیقی است و گرنه مرکب اعتباری است. چنانچه اجزاء قابل حمل باشند، مرکب دارای جنس و فصل است مانند ترکیب انسان از حیوان و ناطق و چنانچه اجزاء غیرقابل حمل باشند، اجزاء به عنوان جنس و فصل لحاظ نمی‌شوند مانند عدد ده که مرکب از آحاد است یا خانه که مرکب از سقف و دیوار است. همچنین، علاوه بر تعریف حدی و رسمی مشهور، حد غیرمشهور نیز وجود دارد که مرکب از اجزای غیرمحمول است، یعنی اجزاء در حد غیرمشهور بر یکدیگر حمل نمی‌شوند (مرکب اعتباری).

نکته دیگر اینکه و ایزمن در تعریف کل، صرفاً کل اعتباری را در نظر دارد؛ در حالی که کل، منحصر به کل اعتباری نیست و در مواردی که میان جنس و فصل اتحاد برقرار باشد و حمل جزء بر کل انجام شود، اشکال و ایزمن وارد نیست. در کل اعتباری نیز، ابن‌سینا وجود کل را امری واقعی می‌داند و ملاصدرا گاه آرایشی متناقض را در رابطه با وجود یا عدم وجود برخی از کل‌ها مطرح کرده است؛ بنابراین، از آنجا که اشکال و ایزمن در نهایت به انکار اصل وجود هر نوع کل حقیقی و هر نوع حمل مبتنی بر اتحاد برمی‌گردد، بر پایه تمام دیدگاه‌های موجود نزد اندیشمندان مسلمان قابل برطرف شدن و ناپذیرفتنی

- آیت الله مرعشی نجفی.
ابن رشد، محمد (۱۹۹۲). *نص تلخیص منطق ارسطو* (المجلد السادس؛ کتاب طویقی أو کتاب الجدل؛ درسه و تحقیق: دکتر جبار جهامی). بیروت: دارالفکر اللبنانی.
ابوترابی، احمد (۱۳۸۷). *قضایای تحلیلی و ترکیبی* (کاوشی در تعاریف قضایای تحلیلی و ترکیبی). معرفت فلسفی، ۵(۱۹)، ۶۰-۱۱.
ابهری، اثیرالدین (۲۰۰۱). *کشف الحقائق فی تحریر الدقائق. Esîrüddin Ebherî ve Keşfu'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik*, thk. Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Çantay Kitabevi
ابیوردی، حامد (تاریخ کتابت ۱۰۷۲ق). *حاشیه بر شرح مطالع (نسخه خطی، شماره ۸۴ع)*. کتابخانه مجلس شورای ملی.
استرآبادی، محمد جعفر بن سیف‌الدین (۱۳۸۲). *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*. قم: بوستان کتاب.
اردبیلی ابهری، حسین (بی تا). *حاشیه بر شرح مطالع (نسخه خطی، شماره ۶۸۱)*. کتابخانه اسکوریال اسپانیا.
اردکانی حسینی، احمد بن محمد (۱۳۷۵). *مرآت الأکوان (تحریر شرح هدایه الحکمه ملاصدرای شیرازی در طبیعیات و الهیات)*. تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
ارسطو (۱۹۸۰). *المنطق (جلد ۲؛ دکتر عبدالرحمن بدوی، پژوهشگر)*. بیروت، لبنان: وکاله المطبوعات الکویت، دارالقلم.
ارسطو (۱۳۸۵ الف). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)* (شرف‌الدین خراسانی، مترجم). تهران: انتشارات حکمت.
ارسطو (۱۳۸۵ ب). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)* (محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: طرح نو.
ارسطو (۱۳۹۰). *ارگانون (میر شمس‌الدین ادیب‌سلطانی، مترجم)*. تهران: نگاه.
ارموی، سراج‌الدین محمود (۱۲۹۴ق). *مطالع الانوار فی المنطق (قطب‌الدین رازی، شارح؛ سید شریف جرجانی، محشی)*. قم: انتشارات کتبی نجفی.
الحبلی، عبدالرحیم بن مظفر (بی تا). *حاشیه علی*
- حاشیه المطالع (نسخه خطی، Ms. Or. Quart. 17). آلمان: کتابخانه دولتی برلین.
الحسینی الشیرازی، محمد بن المهدی (۱۳۶۸). *القول السدید فی شرح التجرید*. قم: دارالایمان.
ایزوتسو، توشیهیکو، و محقق، مهدی (۱۳۷۰). *منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمه* (جلد ۱). اصفهان: دانشگاه اصفهان.
بهمنیار، بن المرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل (مرتضی مطهری، مصحح)*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
باغنوی، میرزاجان حبیب‌الله (بی تا). *حاشیه شرح مطالع (نسخه خطی، شماره ۳۲۴۵۷)*. کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۲ق). *شرح المقاصد* (جلد ۱). قم: ناشر الشریف‌الرضی.
تونی، معین‌الدین (تاریخ کتاب بی تا). *حاشیه حاشیه شرح مطالع (نسخه خطی، شماره ۴۳۴۰)*. کتابخانه مدرسه صدر.
جرجانی، میر سید شریف (۱۳۲۵). *شرح المواقف (جلد ۳؛ چاپ اول)*. قم: الشریف‌الرضی، افست.
حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۷). *آگاهی و گواهی؛ ترجمه و شرح رساله تصور و تصدیق*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
حسن‌زاده، حسن (۱۳۶۵). *هزارویک نکته*، جلد ۱، تهران، انتشارات رجاء.
حسن‌زاده، حسن (۱۳۸۱). *هزارویک کلمه* (جلد ۱ و ۲). قم: بوستان کتاب.
حسن‌زاده، حسن (۱۳۸۵). *عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
حسینی، داوود، و درگاهی‌فر، رضا (۱۳۹۹). *ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی*. *جاویدان خرد*، ۳۸،

- ۱۴۹-۱۲۳. 10.22034/iw.2020.223872.1408. حسینی، داوود، و درگاهی فر، رضا (۱۴۰۱). ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی و ملاصدرای شیرازی. حکمت صمدی، ۱۱(۱)، ۶-۸. [10.30473/pms.2021.60420.1896](https://doi.org/10.30473/pms.2021.60420.1896). ۴۹
- حسینی علوی، محمد اشرف بن عبدالحسین (۱۳۸۱). *علاقه التجرید* (جلد ۱؛ حامد ناجی اصفهانی، پژوهشگر). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- حقانی، حسین (۱۳۸۷). *شرح نهاییه الحکمۀ*. تهران: دانشگاه الزهراء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). *الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*. قم: بوستان کتاب.
- حیدری، کمال (۱۴۲۶ق). *دروس فی الحکمۀ المتعالیة*. قم: دار فراق.
- حیدری، کمال (۱۴۳۵ق). *شرح کتاب المنطق*. قم: انتشارات دار فراق.
- خادمزاده، وحید، و سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۹). مسئله وجود مجموع و فیلسوفان مسلمان (با تکیه بر آرای ابن سینا و ملاصدرا). *متافیزیک*، ۲ (۷ و ۸)، ۶۳-۴۲.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه* (جلد ۳). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خونجی، محمد بن نامور (۱۳۸۹). *کشف الاسرار عن غوامض الافکار* (خالد رویهب، پژوهشگر). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- داودزاده، محمد بن مصطفی الصدیقی (تاریخ کتابت ۹۸ق). *حاشیه بر شرح مطالع الانوار* (نسخه خطی، شماره ۴۹ع). کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- دشت‌بزرگی، مهدی (۱۳۷۸). *قضایای تحلیلی و تألیفی از دیدگاه پوزیتویسم منطقی و کوااین*. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس تهران.
- دشتکی، صدرالدین (۱۱۲ق). *حاشیه تنویرالمطالع و تبصیرالمطالع* (نسخه خطی، شماره ۲۷۱۷). کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- دشتکی، سید صدرالدین (بی‌تالیف). *الحاشیه القدیمة علی الشرح الجدید للتجرید* (نسخه خطی، شماره ۴۷۳ع). کتابخانه آستان قدس رضوی.
- دشتکی، سید صدرالدین (بی‌تاب). *الحاشیه القدیمة علی الشرح الجدید للتجرید* (نسخه خطی، شماره ۱۱۸ع). کتابخانه آستان قدس رضوی.
- دوانی، جلال‌الدین محمد (۰۹۸ق). *حاشیه علی حاشیه المطالع* (نسخه خطی، شماره ۱۶۸۷؛ Ms. Or. 17 Quart). آلمان: کتابخانه ملی برلین.
- دهقانی، محسن (۱۳۸۸). *فروع حکمت؛ ترجمه و شرح نهاییه الحکمۀ*. قم: بوستان کتاب.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات* (جلد ۱). قم: انتشارات بیدارفر.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۱). *منطق الملخص*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبیها* (جلد ۱). تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۴). *تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة*. قم: انتشارات بیدارفر.
- رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد (۱۳۹۳). *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، تصحیح ابوالقاسم رحمانی، جلد ۱، تهران: انتشارات موسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
- رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد (بی‌تا). *شرح المطالع فی المنطق*. قم: انتشارات کتبی نجفی.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۱). *ابضاح الحکمۀ*، ترجمه و شرح *بدایه الحکمۀ* [علامه طباطبایی]. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- مدرس زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۸۰). *بدایه الحکم* (محمد جواد ساروی و رسول فتحی مجد، مصححان). تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی بابا خان (۱۳۸۱). *لمعات الهیه* (جلال‌الدین آشتیانی، مصحح). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سبزواری، محشی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). *منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقه* (عبدالمحسن مشکوه الدینی، مترجم و شارح). تهران: نشر آگاه.

شیرازی، (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). *رساله فی الحدوث (حدوث العالم)*. تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمتهلین بر الهیات شفا* (جلد ۱). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (بی تا). *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم: انتشارات بیدارفر.

شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود (۱۳۶۹). *دره التاج* (جلد ۳؛ محمد مشکوه، مصحح). تهران: انتشارات حکمت.

شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود (۱۳۸۴). *شرح حکمه الاشراق سهروردی* (به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق). تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی.

طالقانی، محمد نعیم (۱۴۱۱ق). *منهج الرشاد فی معرفه المعاد*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۰ق). *بدایه الحکمه* (عباسعلی زارعی سبزواری، مصحح). قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۳۰ق). *نهایه الحکمه* (عباسعلی زارعی سبزواری، مصحح). قم: النشر الاسلامی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۶). *نهایه الحکمه* (صححها و علق علیها غلامرضا فیاضی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷). *ترجمه بدایه الحکمه* (جلد ۱). قم: بوستان کتاب.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل*.

ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳). *البصائر النصیریه فی علم المنطق* (محمد عبده، محشی؛ حسن غفارپور مراغی، پژوهشگر). تهران: ناشر شمس تبریزی.

سبزواری، هادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه* (جلد ۲ و ۳؛ حسن حسن‌زاده آملی، شارح). تهران: نشر ناب.

سبزواری، هادی (۱۳۷۶). *رسائل حکیم سبزواری*. تهران: اسوه.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (جلد ۱، ۲ و ۴). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۵). *المشارع و المطارحات* (مقصود محمدی، مصحح). تهران: انتشارات حق یاوران.

شروانی، ابراهیم (تاریخ کتابت ۹۰۶ق). *شرح مطالع تحریر اول* (نسخه خطی، شماره ۱۷۴۱). مکتبه الملک عبدالعزیز العامة بالرياض قسم المخطوطات.

شروانی، مسعود (بی تا). *حاشیه علی حاشیه السید الشریف علی المطالع* (نسخه خطی، شماره ۲۶۲۷). کتابخانه سلیمانیه، لاله لی.

شریعتی نجف‌آبادی، رحمت‌الله (۱۳۹۰). *حکمت برین*. قم: بوستان کتاب.

شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳). *رسائل الشجره اللاهیة فی علوم الحقایق الربانیة* (نجفقلی حبیبی، پژوهشگر). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* (جلد ۲، ۵، ۶ و ۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدا و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه* (ملاهادی

بیروت: دار الاضواء.

عابدینی، فاطمه، و ارشد ریاحی، علی (۱۴۰۱). ترکیب اتحادی ماده و صورت نزد سید سند و ملاصدرا و قابلیت تبیین آن به وسیله مبانی ایشان. *حکمت صدرایی*، ۱۱(۱) (۲۱)، ۱۴۵-۱۶۲.

عبدالرحیم (بی تا). *حاشیة حاشیة المطالع للسید الشریف* (نسخة خطی، شماره ۱۸۷۱). کتابخانه فیض الله. عبدی، حسن (۱۳۸۲). تقسیم تحلیلی و ترکیبی قضایا. *معرفت فلسفی*، ۱(۲)، ۲۴۹-۲۳۳.

عسکری سلیمانی، امیر (۱۳۸۰). *قاعده فرعیه و وجود محمولی* (یا اتصاف ماهیت به وجود). *خردنامه صدر*، ۲۳، ۵۸-۵۲.

علوی عاملی، احمد (۱۳۷۶). *شرح القیسات*. تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی.

علی زاده (بی تا). *حاشیة علی حاشیة شرح المطالع* (نسخة خطی، شماره ۲۰۹). سلیمانیه، چلبی عبدالله.

فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق). *المنطقیات* (جلد ۲؛ محمد تقی دانش پژوه، مصحح). کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۱). *فصوص الحکمه و شرحه* (اسماعیل شنب غازانی، شارح). تهران: انتشارات آثار و مفاخر فرهنگی.

قیصری رومی، محمد داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم* (به کوشش جلال الدین آشتیانی). انتشارات علمی - فرهنگی.

کاتبی قزوینی، نجم الدین علی بن عمر (۲۰۱۹). *شرح کشف الاسرار* (انور شاهین، مصحح). [پایان نامه دکتری در دانشگاه رجب طیب اردوغان ترکیه]. *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr adlı eserinin tahkiki ve değerlendirmesi*, Enver Şahin, Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı گرامی، محمد علی (۱۳۸۷). *آغاز فلسفه*. قم: بوستان کتاب.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام* (جلد ۱ و ۲). قم: مؤسسه امام صادق

(ع).

لوکری، فضل بن محمد (۱۳۷۳). *بیان الحق بضمآن الصدق* (ابراهیم دیباجی، مصحح). تهران: مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک). مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *درسهای الهیات شفا*. تهران، انتشارات حکمت.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی* (جلد ۲). تهران: انتشارات حکمت.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *مجموعه آثار* (شرح مبسوط منظومه) (جلد ۷، ۹ و ۱۱). تهران: انتشارات صدرا.

میرداماد، میرمحمد باقر (۱۳۷۴). *القیسات* (به اهتمام مهدی محقق). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

میرداماد، میرمحمد باقر (۱۳۸۱). *الایماضات* (مصنفات میرداماد). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مصباح، محمد تقی (۱۳۸۷). *شرح الهیات شفا* (جلد ۳). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح، محمد تقی (۱۳۹۱). *شرح برهان شفا* (جلد ۱). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ناشناس (تاریخ کتابت ۸۵۴ق). *حاشیة لوامع الاسرار* (تعلیقات: سید علی عجمی؛ نسخه خطی، شماره ۸۱۱۲۶۲). کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، گنجینه کتب خطی.

References

- Aristotle (1980). *Al-Mantiq*, (Vol. 2; 'Abd al-Rahmān Badawī, Ed.). Bayrūt, Wakālat al-Maṭbū'āt al-Kuwayt, Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Aristotle (1991). *Complete Works* (The Revised Oxford Translation; J. Barnes, Ed.). Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Aristotle (2006). *Metaphysics (Māba 'd al-Ṭabī'ah)*, (S. Khurāsānī, Trans.). Tehran, Nashr Hikmat. [In Persian]
- Aristotle (2006). *Metaphysics (Māba 'd al-Ṭabī'ah)* (M. H. Luṭfī, Trans.). Tehran, Tarḥ Naw. [In Persian]
- Aristotle (2011). *Urgānūn*, (M. S. Adīb Sultānī, Trans.). Tehran, Nashr Nigāh. [In Persian]
- Ākhūndī, M. (2009). *Sharḥ wa tuḏīḥ bidāyat al-hikmah*. Nashr Hājar. [In Persian and Arabic]
7. Ardabīlī Abharī, H. (n.d.). *Hāshīyih bar sharḥ*

- 2717). National Library of the Islamic Republic of Iran. [In Arabic]
- Dashtakī Shīrāzī, Ş. M. (n.d.a). *Al-Hāshīyyat al-qadīmah 'alā al-sharḥ al-jadīd lil-tajrīd* (Manuscript, No. 473). Āstān Quds Raḍawī Library. [In Arabic]
- Dashtakī Shīrāzī, Ş. M. (n.d. b). *Al-Hāshīyyat al-qadīmah 'alā al-sharḥ al-jadīd lil-tajrīd* (Manuscript, No. 118). Āstān Quds Raḍawī Library. [In Arabic]
- Dāwūd Zādih, M. (1492). *Hāshīyih bar sharḥ maṭāli' al-anwār* (Manuscript, No. 49'). National Library of Iran. [In Arabic]
- Dasht Buzurgī, M. (1999). *Analytic and synthetic propositions from the viewpoints of logical positivism and Quine* (Doctoral dissertation, Tarbiat Modares University). [In Persian]
- Dihqānī, M. (2009). *Furūgh Hikmat, A Translation and Illumination of Nihāyat al-Hikmah*. Qum: Būstān Kitāb. [In Persian]
- Ebherī, E. (2001). *Keşfu'l-Hakāik fī Tahriri'd-Dekāik* (H. Sarioğlu, Ed.). İstanbul: Çantay Kitabevi. [In Turkish and Arabic]
- Fārābī, M. (1987). *Al-Mantiqīyyāt* (Vol. 2; M. T. Dānīsh Pazhūh, Ed.). Mar'ashī Najafī Public Library. [In Arabic]
- Fārābī, M. (2002). *Fuṣūṣ al-Hikmat wa Sharḥuhū* (I. Shanb Ghāzānī, Commentator). Tehran: Anjuman Āthār wa Mafākhir Farhangī. [In Arabic]
- Galluzzo, G. (2013). *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics* (Vol. 1). Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
- Girāmī, M. (2008). *Āghāz Falsafih*. Qum: Būstān Kitāb. [In Persian]
- Gale, R. M. (2016). *The Philosophy of Time*. Palgrave Macmillan.
- Hillī, H. (2008). *Al-Asrār al-Khaṭīyah fī al-'Ulūm al-'Aqlīyah*. Qum: Būstān Kitāb. [In Arabic]
- Ḥaydarī, K. (2005). *Durūs fī al-Hikmat al-Muta'alīyyah (Sharḥ Kitāb Bidāyat wa Nihāyat al-Hikmah)*. Qum: Dār Farāqid. [In Arabic]
- Ḥaydarī, K. (2013). *Sharḥ Kitāb al-Manṭiq*. Qum: Dār Farāqid. [In Arabic]
- Ḥusaynī, D., & Dargāhīfar, R. (2020). Dashtaki on unified composition. *Sophia Perennis (Jāvīdān Khirad)*, 17(38), 121–147. [In Persian]
- Ḥusaynī, D., & Dargāhīfar, R. (2022). Sadr al-Din Dashtaki and Mulla Sadra Shirazi on unified composition. *Hikmat Šadrāyī*, 21(11), 49–68. [In Persian]
- Ḥusaynī 'Alawī, M. (2002). *'Alāqat al-Tajrīd* (H. N. Işfahānī, Ed., Vol. 1). Tehran: Anjuman Āthār wa Mafākhir Farhangī. [In Arabic]
- Ḥasan-Zādih Āmulī, H. (1986). *Hizār wa yik Nukthih*. Tehran: Nashr Rajā'. [In Persian]
- Ḥasan-Zādih Āmulī, H. (2002). *Hizār wa yik Kalimah* (Vol. 1). Qum: Būstān Kitāb. [In Persian]
- Ḥasan-Zādih Āmulī, H. (2006). *'Uyūn Masā'il al-maṭāli'* (Manuscript, No. 681). Escorial Library. [In Arabic]
- Ardakānī Ḥusaynī, A. (1996). *Mir'āt al-akwān (Tahrīr sharḥ hidāyat al-ḥikmah)*. Nashr 'Ilmī-Farhangī. [In Persian]
- Abīwardī, H. (1661). *Hāshīyih bar sharḥ maṭāli'* (Manuscript, No. 84'). Majlis Shurā-yi millī Library. [In Arabic]
- 'Alawī 'Āmilī, A. (1997). *Sharḥ al-Qabasāt*. University of Tehran and Mu'assasah-'i Muṭāli'āt Islāmī. [In Arabic]
- Al-Ḥablī, A. R. M. (n.d.). *Hāshīyyat 'Alā Hāshīyyat al-Maṭāli'* (Manuscript, Quart 17). Germany: Berlin State Library. [In Arabic]
- Al-Ḥusaynī Al-Shīrāzī, M. (1989). *Al-Qul al-Sadīd fī Sharḥ al-Tajrīd*. Qum: Dār al-'Ilm. [In Arabic]
- 'Alī Zādih. (n.d.). *Hāshīyyat 'alā ḥāshīyyat sharḥ al-maṭāli'* (Manuscript, No. 209). Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah. [In Arabic]
- 'Abd al-Raḥīm (Undated). *Hāshīyyat Hāshīyyat al-Maṭāli' lil-Sayyid al-Sharīf*, Manuscript, No. 1871, Feyzullah Efendi Kütüphanesi. [In Arabic]
- 'Askarī Suliymanī, A. (2001). Subordinate rule and predicate existence. *Kheradname-ye Sadra*, 23, 52–58. [In Persian]
- 'Abdī, H. (2003). Analytic and synthetic division of propositions. *Philosophical Knowledge*, 1(2), 233–249. [In Persian]
- 'Ābidīnī, F., & Arshad Rīyāhī, A. (2022). The union composition of matter and form viewpoint of Sayyid Sanad and Mulla Sadra and its capability of being explained by their principles. *Hikmat Šadrāyī Journal*, 11(1), 145–162. [In Persian]
- Abūturābī, A. (2008). Analytic – synthetic proposition. *Philosophical Knowledge*, 19, 11–60. [In Persian]
- Astarābādī, M. (2003). *Al-Barāhīn al-Qāṭi'ah fī sharḥ tajrīd al-'aqā'id al-sāṭi'ah*. Būstān Kitāb. [In Arabic]
- Ayer, A. J. (1949). *Language, truth, and logic*. Doner Publication.
- Baghdādī, A. B. (1994). *Al-Mu'tabar fī al-ḥikmah* (Vols. 2 & 3). University of Işfahān. [In Arabic]
- Bahmanyār, I. M. (1996). *Al-Taḥṣīl* (M. Muṭahharī, Ed.). University of Tehran. [In Arabic]
- Bāghnuwī, H. (n.d.). *Hāshīyyah sharḥ maṭāli'* (Manuscript, No. 32457). Majlis Shurā-yi Islāmī Library (Library of Islamic Consultative Assembly). [In Arabic]
- Caret, C. R., & Hjortland, O. T. (Eds.). (2015). *Foundations of logical consequence*. Oxford University Press.
- Al-Dawwānī, J. (1686). *Hāshīyyat 'alā ḥāshīyyat al-maṭāli'* (Manuscript, No. 1687, Ms. Or. Quart.17). Berlin State Library. [In Arabic]
- Dashtakī Shīrāzī, Ş. M. (1700). *Hāshīyyah tanwīr al-maṭāli' wa tabṣīr al-maṭāli'* (Manuscript, No.

- (Vol. 6, Kitāb Tūbīqā Aw Kitāb al-Jadal, J. Jahāmī, Ed.). Dār al-Fikr al-Lubnānī. [In Arabic]
- Izutsu, T., & Muḥaqqiq, M. (1991). *Manṭiq wa Mabāḥith Alfāz* (M. Muḥaqqiq, Ed.). University of Tehran. [In Persian]
- Jurjānī, M. S. (1946). *Sharḥ al-Mawāqif* (Vol. 3). Al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Kant, I. (1999). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Eds. and Trans.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (G. Hatfield, Ed.). Cambridge University Press.
- Kâtibi, N. A. b. Ö. (2019). *Şerhu Keşfi'l-Esrâr* (E. Şahin, Ed.). Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı. [In Turkish and Arabic]
- Khūnajī, M. (2010). *Kashf al-Asrār 'An Ghawāmiḍ al-Afkār* (K. El-Rouayheb, Ed.). Iranian Institute of Philosophy. [In Arabic]
- Khumaynī, R. (2002). *Taqrīrāt Falsafih* (Vol. 3). The Institute for Compilation and Publication of Imām Khumaynī's Works. [In Persian]
- Khādīm-Zādiḥ, V., & Sa'īdī Mihr, M. (2010). *The existence of collection in Muslim philosophers' viewpoint (with emphasis on Ibn Sina and Mulla Sadra)*. *Metaphysics Journal*, 2(7), 43-62. [In Persian]
- Lāhījī, 'A. (2004). *Shawāriq al-Ilhām fī Sharḥ Tajrīd al-Kalām* (Vol. 1 & 2). Mu'assasah-'i Imām Šādiq. [In Arabic]
- Lukarī, F. (1994). *Bayān al-Ḥaqq Bi-Ḍimān al-Šidq* (I. Dībājī, Ed.). Mu'assasah-'i Biyn al-Milalī Andīshih wa Tamaddun Islāmī Mālīzī (Istāk). [In Arabic]
- Leibniz, G. W. (1916). *New Essays on Human Understanding*. Printed in the United States of America.
- Muṭahharī, M. (1991). *Darshāyi Ilāhīyyāt Shifā'*. Imām Šādiq University. [In Persian]
- Muṭahharī, M. (1992). *Harkat wa Zamān Dar Falsafih Islāmī* (Vol. 2). Nashr Hikmāt. [In Persian]
- Muṭahharī, M. (2011). *Majmū'ah Āthār (The Collected Works)* (Vol. 7, 9 & 11). Nashr Šadrā. [In Persian]
- Mīr Dāmād, M. (1995). *Al-Qabasāt*. University of Tehran. [In Arabic]
- Mīr Dāmād, M. (2002). *Al-Īmādāt (Muşannaḡāt Mīr Dāmād)*. Anjuman Āthār wa Mafākhir Farhangī. [In Arabic]
- Miṣbāḥ Yazdī, M. (2008). *Sharḥ Ilāhīyyāt Shifā'* (Vol. 3). Mu'assasah-'i Āmūzishī wa Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. [In Persian]
- Miṣbāḥ Yazdī, M. (2012). *Sharḥ Burhān Shifā'* (Vol. 1). Mu'assasah-'i Āmūzishī wa Pazhūhishī Imām Khumaynī. [In Persian]
- Makovec, D., & Shapiro, S. (2019). *Friedrich Nafs wa Sarḥ al-'Uyūn fī Sharḥ al-'Uyūn*. Tehran: Nashr Amīrkabīr. [In Arabic]
- Hā'irī Yazdī, M. (1988). *Āgāhī wa Gawāhī*. Tehran: Wizārat Farhang wa Āmūzish 'Ālī, Mu'assasah-'i Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt Farhangī. [In Persian]
- Ḥaqqānī, Ḥ. (2008). *Sharḥ Nihāyat al-Hikmah*. Tehran: al-Zahrā' University. [In Persian and Arabic]
- Hume, D., & Beauchamp, T. L. (1999). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford University Press.
- Haack, S. (1978). *Philosophy of Logic*. Cambridge University Press.
- Hamlyn, D. W. (2006). *Analytic and synthetic statements*. In P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 1, pp. 105–109). The Macmillan Company & The Free Press.
- Hellman, G., & Cook, R. T. (Eds.). (2018). *Hilary Putnam on Logic and Mathematics*. Springer International Publishing.
- Hospers, J. (1967). *An Introduction to Philosophical Analysis*. Prentice-Hall & Englewood Cliffs.
- Ibn Sīnā, Ḥ. (1983). *Al-Ta'liqāt*. Qum: Markaz al-Nashr al-Tābi' Maktab al-I'lām al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. (1984a). *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Institute of Islamic Studies, Tehran University-McGill University. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. (1984b). *Al-Shifā' (Al-Ṭabī'yyāt)* (S. Zāyid, Ed.). Qum: Mar'ashī Najafī Public Library. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. (1997). *Al-Ilāhīyyāt min Kitāb al-Shifā'* (Ḥ. Ḥasan-Zādiḥ Āmulī, Ed.). Qum: Būstān Kitāb. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. (2000a). *Al-Najāṭ min al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālat* (M. T. Dānish Pazhūh, Ed.). Tehran: The University of Tehran. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. (2002b). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (M. Zāre'ī, Ed.). Qum: Būstān Kitāb. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. (2005). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (N. al-Dīn al-Ṭūsī & Q. al-Dīn al-Rāzī, Commentators; K. Fayḍī, Ed.). Qum: Religious Press. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. (2012a). *Al-Shifā' (Al-Manṭiq, Al-Burhān)*. Mar'ashī Najafī Public Library. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. (2012b). *Al-Shifā' (Al-Manṭiq, Al-Jadal)*. Mar'ashī Najafī Public Library. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. (2012c). *Al-Shifā' (Al-Manṭiq, Al-Madkhal)*. Mar'ashī Najafī Public Library. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. (1982). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Vol. 1, Naşır al-Dīn Ṭūsī & Quṭb al-Dīn Rāzī, Commentators). Nashr al-Kitāb. [In Arabic]
- Ibn Rushd, M. (1992). *Talkhīṣ Manṭiq Aristotile*

- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣ. M. (1983). *Manṭiq Nuwīn Mushtamal bar Al-Lama'āt al-Mashriqīyyah fī al-Funūn al-Manṭiq* ('A. Mishkāt al-Dīnī, Trans.). Tehran: Nashr Āgāh. [In Persian]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣ. M. (1999). *Risālat fī al-Hudūth*. Tehran: Hikmat Ṣadrā. [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣ. M. (2003). *Sharḥ wa Ta'liqah Ṣadr al-Muta'allihīn bar Ilāhīyyāt Shifā* (Vol. 1). Tehran: Hikmat Ṣadrā. [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣ. M. (n.d.). *Al-Hāshīyyat 'Alā Ilāhīyyāt Al-Shifā'*. Qum: Bīdārfar. [In Arabic]
- Shīrāzī, Q. M. (1990). *Durrat āl-Tāj* (Vol. 3) (M. Mishkāt, Ed.). Tehran: Nashr Hikmat. [In Arabic]
- Shīrāzī, Q. M. (2005). *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*. Anjuman Āthār wa Mafākhir Farhangī. [In Arabic]
- Shahrzūrī, M. (2004). *Rasā'il al-Shajarat al-Ilāhīyyah fī 'Ulūm Al-Ḥaqāyiq Al-Rabbānīyyah* (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [In Arabic]
- Shirwānī, I. (1500). *Sharḥ Maṭāli'* (Manuscript, No. 1741). Rīyād: Maktabat al-Malik 'Abd al-'Azīz al-'Āmmah bi-al-Rīyād Qism al-Makhtūṭāt. [In Arabic]
- Shirwānī, M. (n.d.). *Hāshīyyat 'Alā Hāshīyyat al-Sayyid al-Sharīf 'Alā Al-Matāli'* (Manuscript, No. 2627). Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli. [In Arabic]
- Sharī'atī Najaf Ābādī, R. (2011). *Hikmat Barīn*. Qum: Büstān Kitāb. [In Persian]
- Suárez, F. (2004). *A commentary on Aristotle's Metaphysics or "A most ample index to the Metaphysics of Aristotle"* (J. P. Doyle, Trans.). Marquette University Press.
- Shapiro, S. (2014). *Varieties of logic*. Oxford University Press.
- Al-Ṭūsī, N. (1984). *Talkhīṣ Al-Muḥaṣṣal*. Bayrūt: Dār al-Aḍwā'. [In Arabic]
- Ṭabātabāyī, M. (1995). *Nihāyat al-Hikmah*. Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Ṭabātabāyī, M. (1999). *Bidāyat al-Hikmah* ('A. 'Alī Zārī'ī Sabziwārī, Ed.). Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Ṭabātabāyī, M. (2007). *Nihāyat al-Hikmah* (G. R. Fayyādī, Ed.). Qum: Mu'assasah-'i Āmūzishī wa Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. [In Arabic]
- Ṭabātabāyī, M. (2008). *Nihāyat al-Hikmah* ('A. 'Alī Zārī'ī Sabziwārī, Ed.). Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Ṭabātabāyī, M. (2008). *Tarjumih Bidāyat al-Hikmah* (Vol. 1). Qum: Büstān Kitāb. [In Arabic]
- Ṭāliqānī, M. (1990). *Manhaj Al-Rashād fī Ma'rifat al-Ma'ād*, Āstān Quds Raḍawī Library. [In Arabic]
- Tripodi, P. (2020). *Analytic philosophy and the later Wittgensteinian tradition*. Palgrave Waismann: *The Open Texture of Analytic Philosophy*. Palgrave Macmillan.
- Pataut, F. (2017). *Truth, Objects, Infinity*. Springer International Publishing.
- Qayṣarī Rūmī, M. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam* (J. Āshṭiyānī, Ed.). Nashr 'Ilmī-Farhangī. [In Persian]
- Rabbānī Gulpāyigānī, 'A. (1992). *Īdāh al-Hikmah: A Translation and Illumination of Bidāyat al-Hikmah*. Markaz Jahānī 'Ulūm Islāmī (World Center of Islamic Sciences). [In Persian and Arabic]
- Rāzī, F. (1990). *Al-Mabāḥith al-Mashriqīyyah fī 'Ilm al-Ilāhīyyāh wa al-Ṭabī'īyyāh* (Vol. 1). Bīdārfar. [In Arabic]
- Rāzī, F. (2002). *Manṭiq al-Mulakhkhaṣ*. Imām Ṣādiq University. [In Arabic]
- Rāzī, F. (2005). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Vol. 1). Anjuman Āthār wa Mafākhir Farhangī. [In Arabic]
- Rāzī, Q. (2005). *Tahrīr al-Qawā'id al-Manṭiqīyyah fī Sharḥ al-Risālat al-Shamsīyyah*. Bīdārfar. [In Arabic]
- Rāzī, Q. (2014). *Lawāmi' al-Asrār fī Sharḥ Maṭāli' al-Anwār* (A. Raḥmanī, Ed.). Mu'assasah Pazhūhishī Hikmat wa Falsafih. [In Arabic]
- Rāzī, Q. (n.d.). *Sharḥ al-Matāli' fī al-Manṭiq*, Qum, Katbī Najafī. [In Arabic]
- Russell, G. (2019). *Breaking the spell: Waismann's papers on the analytic/synthetic distinction* (M. Makovec & S. Shapiro, Eds., pp. 159-187).
- Romizi, D., Nemeth, E., & Wulz, M. (Eds.). (2020). *Edgar Zilsel: Philosophy, historian, sociologist*. Springer International Publishing.
- Sāwī, 'U. (2004). *Al-Baṣā'ir al-Naṣīrīyyah fī 'Ilm al-Manṭiq* (M. 'Abduh, Commentator; Ḥ. Ghaffārpūr Marāghī, Ed.). Tehran: Nashr Shams Tabrīzī. [In Arabic]
- Sabziwārī, H. (1990). *Sharḥ al-Manzūmah* (T. Ḥasan-Zādih Āmulī, Eds., Vols. 2 & 3). Tehran: Nash Nāb. [In Arabic]
- Sabziwārī, H. (1997). *Rasā'il Ḥakīm Sabziwārī*. Tehran: 'Uswah. [In Arabic]
- Suhrawardī, Y. (1993). *Muṣannafāt Shaykh Īshrāq* (Vols. 1, 2, & 4). Tehran: Wizārat Farhang wa Āmūzish 'Ālī. [In Arabic]
- Suhrawardī, Y. (2006). *Al-Mashāri' wa al-Maṭāriḥāt* (M. Muḥammadī, Ed.). Tehran: Nashr Haqq Yāwarān. [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣ. M. (1975). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ād*. Tehran: Anjuman Hikmat wa Falsafih Iran. [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣ. M. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'ālīyyah fī al-Asfār al-'Aqlīyyah al-Arba'ah* (Vols. 2, 5, 6 & 8). Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣ. M. (1981). *Al-Shawāhid Al-Rubūbīyyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyyah* (M. Hādī Sabziwārī, Notes). Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī. [In Arabic]

Macmillan

- Taftāzānī, S. (1991). *Sharḥ al-Maqāṣid* (Vol. 1). Qum: Nashr al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Tūnī, M. (n.d.). *Hāshīyyat Hāshīyyat Sharḥ Maṭāli‘* [Manuscript, No. 4340]. Madrasah al-Ṣadr Library. [In Arabic]
- Urmawī, S. (1877). *Maṭāli‘ al-Anwār fī al-Manṭiq*. Commentator: Quṭb al-Dīn Rāzī; Annotation: Al-Jurjānī. Qum: Katbī Najafī. [In Arabic]
- Unknown. (1450). *Lawāmi‘ al-Asrār, ba Ta‘līqāt ‘Alī ‘Ajami* [Manuscript, No. 811262]. Tehran: National Library of Iran [In Arabic]
- Waismann, F. (1949). Analytic-synthetic I. *Analysis*, 10(2), 25-40.
- Zunūzī, ‘Alī Ibn ‘Abd Allāh. (2001). *Badāyi‘ al-Ḥikam* (M. J. Sārawī & R. F. Majd, Eds.). Tabriz: The University of Tabriz [In Arabic]
- Zunūzī, A. A. (2002). *Lama‘āt al-Ilahīyyah* (J. Āshtīyānī, Ed.). Iranian Institute of Philosophy (Mu’assasah-‘i Pazhūhishī Ḥikmat wa Falsafih). [In Arabic]

