



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

(Research Paper)

Assessment of Waismann'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 Waismann 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 Weisman'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 philosophess nn aaan
r lll ll laaa a eeee r rr rr rr rr rr rr rr rr r rrrr rrrr rr rr rr rrrr rrrr rrrrrr rr rr
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. Wisemaan's problem is only related to the second. Also, predication discussions of Muslim thinkers are related to the discussion of the unified and adjacent (*indimamī*) combinations. Studying the historical roots of the problem, we will show that the content of I unified and adjacent combinations, which is expressed by the conditioning no (*bishart lā*) and unconditioned (*lā bishart*) considerations. Weisman'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

زهره لطفی : دانشجوی دکترای 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 شرط لا 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)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱-مقدمه

نمونه‌هایی از احکام ترکیبی هستند (با توجه به توضیحات بالا، اشکال وایزمن 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

وایزمن 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 منحا 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 وایزمن 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 وایزمن 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 پوزیتیویسم 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 ۱۹۵۳-۱۹۴۹ 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

^۱ 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 عبارت‌های 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 عبارت‌های 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 P_n ، S 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

^۱ sum total

^۲ class

^۳ totality

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 تک‌تک اجزاء حمل کنیم و این امری بی‌معنا 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 بی‌معنا 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

حمل کرد و اساساً این سخنی بی‌معنا و تناقض‌آمیز 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 و 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 بی‌معنا 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، ابن‌سینا و سایر شارحانش هر یک به فراخور بحث «عدم صحت حمل جزء و کل» را بیان کرده‌اند. برای مثال، ابن‌سینا 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

^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
odlww rrr ppp uu
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 أن يقولوا إن الحي جسم يتنفس، و ذلك أنه ليس يحمل الجزء على الكل أصلاً، 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).

و نیز بسنجید با: ارسطو، ۱۳۹۰، 135 a 15-26-29؛ و نیز 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

^۱ Gabriele Galluzzo

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

ترجمه لطفی: «اگر بگوئیم 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 مماس 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

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 موافات نزد اندیشمندان مسلمان است. توضیح کوتاه اینکه، ابن سینا می‌گوید: «حمل بر دو گونه است: حمل موافات مانند «زید انسان است». در این مثال، انسان حقیقتاً و به نحو موافات 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 پ، ص. ۲۸). او باور دارد با توجه به دو گونه فصل اشتقاقی و موافات، 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 ق، ص. ۲۳۳). بیشتر فلاسفه و اندیشمندان مسلمان نیز ضمن بیان حمل موافات و اشتقاق همین مبنای شیخ را لحاظ کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸ ق، ج. ۲، ص. ۲۲؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ ق، 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،

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 ق، ص. ۲۹۷؛ حقانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۷۸؛ آخوندی، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۰ ق، ص. ۷۹؛ همو، ۱۴۳۰، ص. ۱۳۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۱، صص. ۵۳-۵۴؛ اردکانی حسینی، ۱۳۷۵، ص. ۲۲۳؛ طالقانی، ۱۴۱۱ ق، 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 وایزمن 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 موافات و اشتقاق را معادل هم و حتی فراتر از آن یکی دانست؟ شیخ در مدخل، ضمن بیان کلیات خمس، حمل موافات و اشتقاق را یک شیء لحاظ می‌کند^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ص. ۱۱۰)؛ همچنانکه در الهیات شفا نیز این دو حمل را در ماهیات مرکب معادل هم دانسته است^۲ (ابن سینا،

۱. فَإِنَّ النّاطِقَ لَيْسَ هُوَ حَيَوَانًا ذَا نَطَقٍ، بَلْ شَيْءٌ ذُو نَطَقٍ، وَ إِنَّ كَانْ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءَ حَيَوَانًا، وَ أَمَّا الْحَيَوَانُ ذُو النِّطَقِ فَهُوَ الْإِنْسَانُ؛ وَ لَوْ كَانِ الْحَيَوَانُ دَاخِلًا فِي مَعْنَى النّاطِقِ لَكَانَ إِذَا قُلْتُ: حَيَوَانٌ نَاطِقٌ، فَقَدْ قُلْتُ: حَيَوَانٌ هُوَ حَيَوَانٌ ذُو نَطَقٍ، فَإِنَّ ذَا النِّطَقِ وَ النّاطِقَ شَيْءٌ وَاحِدٌ.

۲. وَ نَقُولُ أَيْضًا أَنَّ الْجِنْسَ يَحْمِلُ عَلَى النَّوْعِ عَلَى أَنَّهُ جُزْءٌ مِنْ مَاهِيَتِهِ، وَ يُحْمَلُ عَلَى الْفَصْلِ عَلَى أَنَّهُ لَازِمٌ لَهُ لَا عَلَى أَنَّهُ جُزْءٌ مِنْ مَاهِيَتِهِ. مَثَالُهُ الْحَيَوَانُ يُحْمَلُ عَلَى الْإِنْسَانِ عَلَى أَنَّهُ جُزْءٌ مِنْ مَاهِيَتِهِ، وَ يَحْمَلُ عَلَى النّاطِقِ عَلَى أَنَّهُ لَازِمٌ لَهُ لَا عَلَى أَنَّهُ جُزْءٌ مِنْ مَاهِيَتِهِ. فَأَمَّا يُعْنَى بِالنّاطِقِ شَيْءٌ لَهُ نَطَقٌ وَ شَيْءٌ لَهُ نَفْسٌ نَاطِقَةٌ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَضَمَّنَ نَفْسَ قَوْلِنَا

۱۳۷۶، ص. ۲۳۵).

پس از ابن سینا، در جهان اسلام، برخی نیز به تبعیت از او عین بیان او را تکرار کرده‌اند و «ناطق» را معادل «شیء له النطق» دانسته‌اند (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 مواطات و اشتقاق، از شیخ فراتر رفته و مثالی از سنخ ذاتی باب ایساغوجی را می‌آورد و «زید ناطق است» را معادل «زید دارای نطق است» به کار می‌برد^۱ (بغدادی، ۱۳۷۳، ص. ۱۳). پس، از بیان او چنین برمی‌آید که «انسان ناطق است» یعنی «انسان دارای نطق است»؛ بدین‌سان جزء ذات بر کل ذات به نحو اشتقاقی نیز قابل حمل است.

قطب رازی نیز ضمن بحث‌هایی 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 مواطات 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 می‌شود: مشتق بسیط و مشتق مرکب. برای مثال، در

الناطق بیانا لذلك الشیء انه جوهر او غیر جوهر. الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشیء الا جوهرًا و الا جسمًا و الا حساسًا، فتكون هذه الامور مقولة عليه قول اللّازم على الملزوم لانها غیر داخله فی مفهوم الناطق، ای شیء ذی النطق.

عسکری سلیمانی می‌گوید: «در غیر هلیات بسیطه به ازاء هر حمل مواطاتی 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 يقال «زید نطق» بل «ذو نطق» او «ناطق».

(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 می‌کند (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 می‌داند و می‌گوید لفظ «ناطق» را، که ظاهراً مفرد است، عقل می‌تواند از نظر معنایی به «شیء له النطق» تحلیل کند (قطب رازی، ۱۳۹۳، ج. ۱، صص. ۴۰-۳۶). جرجانی، با طرح بساطت مشتق، این پاسخ را نقد می‌کند 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 می‌دهند در میان شارحان مطالع برخی، مانند دوانی، مسعود شروانی، ابراهیم شروانی و ابیوردی، بساطت مشتق را پذیرفته‌اند (دوانی، ۱۳۹۸ق، برگ. ۱۰۵-۱۰۶؛ شروانی، بی‌تا، 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). علی‌زاده

^۳ در نهایت، مشتق را باید مرکب بدانیم یا بسیط؟ به عبارت دیگر، ادله بساطت مشتق قوی‌تر است یا ادله مرکب بودن مشتق؟ در نگاه نخست، ادله بساطت مشتق قوی‌تر به نظر می‌رسد؛ 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 میث 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 حملی 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/متناع نفی ترکیب جنس و فصل بررسی می‌شود).

با دقت در سخنان فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان، به ویژه ابن‌سینا، 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، ابن‌سینا 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 شیء‌ای است که دارای ضحک است» تفسیر کرده است (داودزاده، ۸۹۸ق، برگ. ۲۳۰-۲۲۹)؛ همچنانکه معین‌الدین تونی معنای (ب) را «انسان شیء‌ای/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. ۳۲ آ). حبلی نیز (ب) را به «الانسان انسان ثبت له الضحک» تفسیر می‌کند (حبلی، بی‌تا، برگ. ۱۱۸-۱۸). اردبیلی ابهری نیز با استناد به ابن‌سینا، تفسیر ناطق و ضاحک را «شیء ذو نطق» یا «شیء ذو ضحک» می‌داند (اردبیلی ابهری، بی‌تا، برگ. ۱۹ آ). 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 شیء‌ای 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، ۱۱۲ق، برگ. ۲۱۱-۲۱۳ آ).

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

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، ۱۳۹۱ب، 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، ۱۳۹۱الف، 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 شرطاً

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 بگیریم؛ 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 (ابن‌سینا، ۱۳۹۱الف، 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

^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 جنس للأنسان. 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. ۹۱-۹۲).

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 به‌تنهایی 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 «به‌شرط‌لا» لحاظ کنیم، صورت و اگر «لابه‌شرط» 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 لیست بمجرد جوهر ذی طول و عرض و عمق فقط. و اما هذا الثانی فإنه محمول علی کل مجتمع من مادة و صورة، واحدة کانت أو ألفا، و فیها الأقطار الثلاثة.

فهو إذن محمول علی المجتمع من الجسمیة التي هی کالمادة، و من النفس، لأن جملة ذلک 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 به‌شرط‌لا ماده انسان است و سایر امور خارج از حیوانیت هستند. پس در لحاظ به‌شرط‌لا، حیوان ماده و موضوع برای انسان و نفس ناطقه صورت آن است؛ همان‌طور که اگر حیوان مرکب از جسمیت، حساسیت و ناطقیت 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 به‌شرط‌لا 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 به‌شرط‌لا 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

مسلمان بوده است و تقریباً همگی متفق القول هستند که جزء بر کل ابداً قابل حمل نیست (ابن سینا، 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. ۴۹۶-۴۹۷؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۲، صص. ۱۷-۱۹؛ همو، ۱۳۶۲، صص. ۲۳۷-۲۳۸؛ همو، ۱۳۸۲، ج. ۲، صص. ۸۷۸-۸۷۹؛ 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. ۲۳۶-۲۳۷؛ شریعتی نجفآبادی، ۱۳۹۰، ص. ۲۶۸؛ آخوندی، ۱۳۸۸، صص. ۱۴۷-۱۴۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۱، صص. ۳۷-۳۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص. ۷۸؛ مصباح، ۱۳۹۱، ج. ۳، صص. ۵۴۱-۵۳۵ و ...).

محتوای سخنان یادشده شیخ همان بحث ترکیب اتحادی و انضمامی است که با لحاظ اعتبارات لابه‌شرط و به‌شرطاً بیان شده است. توضیح آنکه ابن‌سینا با تفکیک اعتبارهای لابه‌شرط و به‌شرطاً 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 به‌شرطاً، 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

حقیقتاً انسان محقق می‌شود؛ اما در همین مثال، هنگامی که حیوان و ناطق را بدون لحاظ ترکیب حقیقی و با حیثیت به‌شرطاً 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 به‌شرطاً و لابه‌شرط متفاوت هستند. می‌دانیم ماده و صورت دو امر خارجی هستند نه ذهنی. اینک اعتبار به‌شرطاً اگر ناظر به خود ماده و صورت باشد بدون آنکه به رابطه اتحاد آن دو نظر کند، پس از این جهت اعتبار به‌شرطاً نیز می‌تواند به نوعی حاکی از خارج باشد؛ ولی آنچه ما در پژوهش خود به آن نیاز داریم احکام اعتبار به‌شرطاً 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.

در رابطه با اشکال وایزمن نیز باید گفت در صورتی که مفاهیم سازنده جسم را به عنوان جزء و به شرطلا در نظر بگیریم، آن‌ها بر جسم قابل حمل نیستند و سخن وایزمن در این بخش صحیح است؛ اما اعتبار دیگر آن است که این مفاهیم را لابه شرط 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 وایزمن عدم تمایز میان اعتبار به شرطلا و لابه شرط است؛ این در حالی است که پس از زمان ارسطو و به ویژه از سوی ابن سینا 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، ابن سینا 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 وایزمن 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 ترکب 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

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، بی تا، 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،

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. ۳۸۹-۳۹۰) و سپس، برخی قائل به ترکیب انضمامی ماده و صورت شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص. ۸۱-۸۲؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ص. ۱۴۹؛ علوی‌عاملی، ۱۳۷۶، صص. ۴۳۰؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ص. ۶۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹، صص. 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. ۵۷-۵۹؛ میرداماد، ۱۳۸۱، صص. ۵۸-۵۹)؛ ولی از نظر شیخ اشراق، جوهری به نام صورت نوعیه و هیولا وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۲، صص. ۷۷-۷۸).

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، بی‌تألف، ص. ۱۲۸؛ 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. ۶۹-۷۰؛ و نیز رک: دشتکی، بی‌تألف، ص.

^۱ لاهیجی ضمن ردّ 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).

(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: «هرچند 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

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، بی‌تالف، 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 پاسخ تغایر 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

۱۲۸؛ سهروردی، ۱۳۸۵، صص. ۴۴-۴۳؛ 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 عبارت‌های 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.

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 شرط‌ها 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 شیء‌ای است که اکنون موجود نیست

و مراد از بالفعل نیز شیء‌ای 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 درگاهی‌فر، ۱۴۰۱، ص. ۶۲). او در ادامه و در دفاع از دشتکی، لحاظ اجزاء به صورت به شرط‌ها 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 ابن‌سینا 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 وایزمن وجود یا عدم وجود مجموع در خارج بود که در ابتدا به آن اشاره کردیم. بحث جزء و کل علاوه بر آثار ابن‌سینا 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 وایزمن با اندیشمندان مسلمان نیز در کل حقیقی است. او در بحث حاضر وجود حقیقی کل را منکر می‌شود؛ در حالی که فلاسفه مسلمان وجود

^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 نالین‌همانی 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، بی‌تألف، 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 وایزمن 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. استحالة تسلسل در برهان‌هایی همچون وجوب و امکان: بیشتر فلاسفه اسلامی همچون فارابی، ابن‌سینا، بهمنیار، فخرالدین رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ اشراق، صدرالمتهلین، عبدالرزاق لاهیجی، ملاهادی سبزواری، علامه طباطبایی و ... هر یک در آثار خود چنین برهان‌هایی را بر پایه استحالة تسلسل مطرح کرده‌اند (رک: فارابی، ۱۳۸۱، ص. ۲۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۵۶۷-۵۶۸؛ 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 استحالة 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 بعض 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؛ لوکری، 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 ناطقیت 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

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 وایزمن 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 وایزمن 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 وایزمن 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

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 موافات نزد اندیشمندان مسلمان است. در اینجا، گفتیم یک پاسخ به اشکال وایزمن 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 وایزمن 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 وایزمن 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 وایزمن

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 /الحکمه. 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). الإلهیات 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، الجدول). 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 لابه‌شرط مفاهیم سازنده جسم جزء آن نخواهند بود و حمل آن‌ها بر جسم صحیح است. علت بروز اشکال وایزمن عدم تمایز میان اعتبار به شرط لا 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.

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 وایزمن 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 وایزمن 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 وایزمن 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 وایزمن 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

علی الشرح الجديد للتجريد (نسخه خطی، شماره ۴۷۳).
کتابخانه آستان قدس رضوی.

دشتکی، سید صدرالدین (بی‌تاب). الحاشیه القديمه
علی الشرح الجديد للتجريد (نسخه خطی، شماره ۱۱۸).
کتابخانه آستان قدس رضوی.

دوانی، جلال‌الدین محمد (۱۰۹۸ق). حاشیه علی
حاشیه المطالع (نسخه خطی، شماره ۱۶۸۷؛ Ms. Or.
17. Quart). آلمان: کتابخانه ملی برلین.

دهقانی، محسن (۱۳۸۸). فروغ حکمت؛ ترجمه و
شرح نهایی الحکمه. قم: بوستان کتاب.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقيه فی
علم الالهيات و الطبيعيات (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 المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه. 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). ابصاح الحکمه، ترجمه
و شرح بدایه الحکمه [علامه طباطبایی]. قم: مرکز جهانی
علوم اسلامی.

مدرس زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۸۰). بدایع الحکم
(محمد جواد ساروی و رسول فتحی مجد، مصححان).
تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی بابا خان (۱۳۸۱). لمعات
الهیة (جلال‌الدین آشتیانی، مصحح). تهران: مؤسسه
پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۴۹-۱۲۳. 10.22034/iw.2020.223872.1408

حسینی، داوود، و درگاهی‌فر، رضا (۱۴۰۱). ترکیب
اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی و ملاصدرای شیرازی.
حکمت صمدی، ۱۱(۱)، ۶-۸.

10.30473/pms.2021.60420.1896.۴۹

حسینی علوی، محمد اشرف بن عبدالحسین (۱۳۸۱).
علاقه التجريد (جلد ۱؛ حامد ناجی اصفهانی، پژوهشگر).
تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

حقانی، حسین (۱۳۸۷). شرح نهایی الحکمه. تهران:
دانشگاه الزهراء.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). الأسرار الخفیة فی
العلوم العقلیة. قم: بوستان کتاب.

حیدری، کمال (۱۴۲۶ق). دروس فی الحکمه المتعالیه.
قم: دار فراق.

حیدری، کمال (۱۴۳۵ق). شرح کتاب المنطق. قم:
انتشارات دار فراق.

خادم‌زاده، وحید، و سعیدی‌مهر، 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
۸۹۸ق). 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 کواچین. پایان‌نامه دکتري،
دانشگاه تربیت مدرس تهران.

دشتکی، صدرالدین (۱۱۱۲ق). حاشیه تنویر المطالع و
تبصیر المطالع (نسخه خطی، شماره ۲۷۱۷). کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران.

دشتکی، سید صدرالدین (بی‌تالف). الحاشیه القديمه

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

شیرازی، قطب الدین 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). *تألیص المحصل*.

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

سبزواری، هادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه* (جلد ۲ و ۳؛ حسن حسن زاده 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، لا له لی.

شریعتی نجف آبادی، رحمت الله (۱۳۹۰). *حکمت برین*. قم: بوستان کتاب.

شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳). *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه* (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). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

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

بیروت: دار الاضواء.

(ع).

لوکری، فضل بن محمد (۱۳۷۳). *بیان الحق بضمان الصدق* (ابراهیم دیباجی، مصحح). تهران: مؤسسه بین‌المللی 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). *القبسات* (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). *حاشیه لوازم الاسرار* (تعلیقات: سید علی عجمی؛ نسخه خطی، شماره ۸۱۱۲۶۲). کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، گنجینه کتب خطی.

References

- Aristotle (1980). *Al-Mantiq* VV AAId II - aa mm aa www aa ttttt t II - aa ūūlllll -ll tttt DDIdl -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)*, SS hh rr))) rrrr ,, hhhh mmmtt [In Persian]
Aristotle (2006). *Metaphysics (Māba 'd al-Ṭabī'ah)* ..))) rrrr ,, hhhh www II Persian]
Aristotle (2011). *Urgānūn* dd uuṭṭ))hhhhhNNTtr NN... ..nrrrr aaq]
kk ūūdd 2200)) *Sharḥ wa tuḏīḥ bidāyat al-hikmah*NNtr Hhrrr [[nrrrrr aaa dddAAbbteç]
.. rr bbbll bb rrr .. nndd) *Hāshīyah bar sharḥ*

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). *حاشیه حاشیه المطالع للسید الشریف* (نسخه خطی، شماره ۱۸۷۱). کتابخانه فیض‌الله.
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 صدرا*، ۲۳، ۵۸-۵۲.

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

علی زاده (بی تا). *حاشیه علی حاشیه شرح المطالع* (نسخه خطی، شماره ۲۰۹). سلیمانی، چلی عبدالله.
فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق). *المنطقیات* (جلد ۲؛ محمد تقی دانش‌پژوه، مصحح). کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.

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

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

کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی بن عمر (۲۰۱۹). *شرح کشف الاسرار* (انور شاهین، مصحح). [پایان‌نامه دکتری در دانشگاه رجب طیب اردوغان ترکیه]. *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr adlı eserinin tahkiki ve değerlendirmesi* vvv nnnnmnoooo iiiiee yyyii dddgg nn eeeeeeeooooaaa ii iimeæ ttttt tt ,, vvvvvvvvvvllllll ll eeAAAAii iimDIdl
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

2717). National Library of the Islamic Republic
of Iran. [In Arabic]
hhhhhhaa hhiiiiii ii nrrdd... Al-Ḥāshīyyat al-
qadīmah ‘alá al-sharḥ al-jadīd lil-tajrīd
uuuuu uuuuuuuuuuu 77)) ss aa www
Library. [In Arabic]
hhhhhhaa hhiiiiii ii nrrdd)) Al-Ḥāshīyyat al-
qadīmah ‘alá al-sharḥ al-jadīd lil-tajrīd
uuuuu uuuuuuuuuuu 11)) ss aa www
Library. [In Arabic]
wwwddd ,,, , 199)) Ḥāshīyih bar sharḥ
ma‘ālī’ al-anwār uuuuu uuuuuuuuuuu 99))
National Library of Iran. [In Arabic]
hhhhh rrrrr rrrr 199)) Analytic and synthetic
propositions from the viewpoints of logical
positivism and Quine (Doctoral dissertation,
Tarbiat Modares University). [In Persian]
qqqq 200)) Furūgh Hikmat, A Translation
and Illumination of Nihāyat al-Hikmah. Qum:
KKKKK[KKK][nrrrrr aaa]
Ebherī, E. (2001). Keşfu'l-Hakâik fî Tahrîri'd-
Dekâik HH ġġġġġġġġġġ.. bbbbbbblaa yyy
Kitabevi. [In Turkish and Arabic]
bbbbbbbbb 1188)) Al-Mantiqiyyāt (Vol. 2; M. T.
nnn ūũũũũũũũ aa “ uu
Library. [In Arabic]
200)) Fuṣūṣ al-Hikmat wa Sharḥuhū
II hhhbbb hh mttttt tt .. rrrr
nn jmm rrrrr r aa kkkrrr hhhggg II
Arabic]
Galluzzo, G. (2013). The Medieval Reception of
Book Zeta of Aristotle's Metaphysics (Vol. 1).
Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
mmmmmmm 200)) Āghāz Falsafih uu m
.. [[nrrrrr aaa]
Gale, R. M. (2016). The Philosophy of Time.
Palgrave Macmillan.
llll .. 200)) II -Asrār al-Khaṭīyah fī al-'Ulūm
al-'AqlīyahQQQmBBBāā āāāā.. [[nnAAAbbtcc]
rrrrrr rrr .. 200)) Durūs fī al-Hikmat al-
Muta'aliyyah (Sharḥ Kitāb Bidāyat wa Nihāyat
al-Hikmah)QQQm [In Arabic]
rrrrrr rrr.. 221)) Sharḥ Kitāb al-Mantiq. Qum:
rrr rrrrnnAAAbbtcc]
uu yyy .. rrr hhh 222)) hhhhhaa nn
unified composition. Sophia Perennis (Jāvīdān
Khirad), 17(38), 121–147. [In Persian]
uu yyy .. rrr hhh 222)). Sadr al-Din
Dashtaki and Mulla Sadra Shirazi on unified
composition. Hikmat Šadrāyī, 21(11), 49–68.
[In Persian]
uu yyy AAa 200)) 'Alāqat al-Tajrīd (H.
.. fffnnnnn ... oo)) rrrr nn jmm
rrrrr rr aaaa kkk hhhgggglllllrr]]]]
]]]]] –ddd mm 1188)) Hizār wa yik
Nukhtihhhhhhhhhhhhhhhhaa j II]]]]]]
]]]]] – 200)) Hizār wa yik
Kalimah VV)) uu m .. II
Persian]
nnnnn– 200)) 'Uyūn Masā'il al-

maṭālī' (Manuscript, No. 681). Escorial Library.
 [In Arabic]
 rr kkk uu yyy .. 1199)) *Mir'āt al-akwān*
(Taḥrīr sharḥ hidāyat al-ḥikmah) hhhh IImī
 hhhhgglIIIIII]]]]]]]
]] ddddidd 1166)) *Hāshīyah bar sharḥ maṭālī'*
 uuuuuuuuuuuuu 44)) aa jii hhrā-ii mllī
 Library. [In Arabic]
 AAaa Āānll .. 1199)) *Sharḥ al-Qabasāt.*
 nn yyyyyyyff rrrr ddd hhhhhhhhhhhhh
 āāāā iimmmmmmm]]]]]]]]]]]]]
 Al-]]] ī .. (((((((.. *Hāshīyyat 'Alā Hāshīyyat*
al-Maṭālī' (Manuscript, Quart 17). Germany:
 Berlin State Library. [In Arabic]
 Al-uu yyy ll -hhīīī ī 1188)) *Al-Qul al-Sadīd*
fī Sharḥ al-Tajrīd uu m rrr ll-IImm II
 Arabic]
 AAī nndd) *Hāshīyyat 'alā hāshīyyat sharḥ*
al-maṭālī' (Manuscript, No. 209). Süleymaniye
 Kütüphanesi Çelebi Abdullah. [In Arabic]
 AAld ll -aa mmm(undated). *Hāshīyyat Hāshīyyat al-*
Matālī' lil-Sayyid al-Sharīf, Manuscript, No.
 1871, Feyzullah Efendi Kütüphanesi. [In
 Arabic]
 AAk uuimm 2200)) uuooddinate rule and
 predicate existence. *Kheradname-ye Sadra*, 23,
 52–58. [In Persian]
 AAd.... 0033..AAyyyi dddiiiiiii iii iiiii ii ff
 propositions. *Philosophical Knowledge*, 1(2),
 233–249. [In Persian]
 ĀĀdd rr hh ī āā .. 2222))
 union composition of matter and form
 viewpoint of Sayyid Sanad and Mulla Sadra and
 its capability of being explained by their
 principles. *Ḥikmat Šadrāyī Journal*, 11(1), 145–
 162. [In Persian]
 bb uuabb .. 2200)) nn ll tt cc – synthetic
 proposition. *Philosophical Knowledge*, 19, 11–
 60. [In Persian]
 bbbbbb bbbbbb 2200)) *Al-Barāhīn al-Qāṭi'ah fī*
sharḥ tajrīd al-'aqā'id al-sāṭi'ah ..
 [In Arabic]
 Ayer, A. J. (1949). *Language, truth, and logic.*
 Doner Publication.
 aa hddd .. 1199)) *Al-Mu'tabar fī al-ḥikmah*
 VV 333..UUVvttttt ttt IHHhh. [[nnAAbbcc]
 aa mm 1199)) *Al-Taḥṣīl* aaaa hh
 Ed.). University of Tehran. [In Arabic]
 hhuu .. nndd) *Hāshīyyah sharḥ maṭālī'*
 uuuuuuuuuuu 2255 aa jiihhhrā-ii Ilaanī
 Library (Library of Islamic Consultative
 Assembly). [In Arabic]
 Caret, C. R., & Hjortland, O. T. (Eds.). (2015).
Foundations of logical consequence. Oxford
 University Press.
 Al-wwwnn 1188)) *Hāshīyyat 'alā hāshīyyat*
al-maṭālī' (Manuscript, No. 1687, Ms. Or.
 Quart.17). Berlin State Library. [In Arabic]
 hhhhaa hhīīī ī 1100)) *Hāshīyyah tanwīr*
al-maṭālī' wa tabṣīr al-maṭālī' (Manuscript, No.

[illegible]

[In Arabic]



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی