

دلالت معنایی مفاهیم جزئی و نقش آن‌ها در منطق ارسطویی

حسام‌الدین شریفی*

چکیده

بیشتر منطق‌دانان ارسطویی مفاهیم را به کلی و جزئی تقسیم و تمایز آن‌ها را تبیین می‌کنند؛ اما برخی معتقدند مفهوم جزئی وجود ندارد و تمام مفاهیم کلی‌اند. به نظر می‌رسد برای روشن شدن سرنوشت این تقسیم، باید ملاک تمایز مفهوم جزئی و کلی را به درستی تبیین کنیم. با روشن شدن این ملاک، میزان دلالت معنایی هر یک از این دو مفهوم و تبیین صدق و کذب گزاره‌های متشکل از آن‌ها نیز روشن می‌شود. منطق‌دانان معتقدند نمی‌توان از مفاهیم جزئی در علوم برهانی بهره برد؛ زیرا علم یقینی همیشگی در اختیار انسان قرار نمی‌دهند؛ باین حال، گاهی از مفاهیم جزئی در علوم برهانی استفاده شده است و برخی معتقدند قضایای متشکل از مفاهیم جزئی، یقین دائم برای انسان ایجاد می‌کنند. شاید بتوان سخن ایشان را با توجه به سخن حکمای پیشین توجیه کرد.

کلیدواژه‌ها: مفهوم جزئی (اسم خاص)، مفهوم کلی، برهان، یقین.

* دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم ع و پژوهشگر پژوهشگاه معارج. (hesharifi@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۲۶.

مقدمه

یکی از بحث‌های فلسفه منطق، بررسی کلمات مفرد و اسامی خاص است. در این بحث روشن می‌شود که دلالت معنایی این کلمات چیست. آیا این کلمات معنا دارند یا خیر و چگونه می‌توان میان اسم خاص و سایر اسما تمایز نهاد؟ همچنین تعیین معیار و میزان صدق و کذب در گزاره‌هایی که این کلمات را دربر دارند، از مسائلی هستند که در بررسی کلمات مفرد و اسامی خاص در فلسفه منطق از آن‌ها گفت‌وگو می‌کنند. در دوران معاصر و با توجه به بحث‌های فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان، دیدگاه‌های مختلفی درباره این مسائل مطرح شده است (هاک، ۱۳۸۴: ۱۰۲-۱۱۳). با مراجعه به منطق ارسطویی، پاسخ‌های گوناگونی برای این مباحث می‌یابیم که ذیل مباحث جزئی و مباحث برهان آمده‌اند. در این مقاله، دیدگاه منطق ارسطویی را درباره مفاهیم جزئی و نقش و جایگاه این معانی در روش‌شناسی برهانی بررسی می‌کنیم.

ارزش‌گذاری مفاهیم جزئی در گذر تاریخ

در نظر پروتاگوراس سوفسطایی، معرفت بشری به ادراک حسی منحصر است که معرفتی جزئی در اختیار انسان قرار می‌دهد. محسوسات نمود جهان خارج هستند و برای اشخاص مختلف به گونه‌های مختلف ظاهر می‌شوند. این نظر موجب رواج نسبی‌گرایی است؛ اما سقراط تأکید می‌کند که معرفت باید ثابت و خطاناپذیر باشد؛ بنابراین، اشیاء محسوس که در حال تغییر هستند، علم حقیقی در اختیار انسان قرار نمی‌دهند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۷۳-۱۷۴).

با توجه به تغییر در اشیاء محسوس که محکی مفاهیم جزئی هستند، می‌فهمیم این مفاهیم تکیه‌گاه مناسبی برای دانش نیستند. تکیه بر مفاهیم جزئی را می‌توان یکی از زمینه‌های پیدایش سوفسطاییان دانست که منکر هرگونه دانش ثابت و دائمی بودند. برای مقابله با این گروه، سقراط در صدد یافتن تعریف و شناخت‌های ثابت و بدون تغییر برآمد (همان: ۱۲۵). در نظر سقراط، معرفت به شناخت محسوسات و موجودات جزئی محدود



نمی‌شود و این‌گونه شناخت‌ها معرفت نیستند. این نظر را افلاطون و ارسطو نیز پذیرفتند (همان: ۱۷۴-۱۷۵ و ۳۴۶). اپیکور نیز بر این عقیده است که اشیا را باید با نظر جامع و فراگیر بررسی کرد، نه جزئی و محدود. وی برای بی‌ارزش بودن علم جزئی، علم نجوم را مثال می‌زند که برای منجم هیچ‌گاه علم به علت حوادث فلکی را در پی ندارد (بریه، ۱۳۷۴: ۱۱۱/۲). فارابی هم معتقد است که مفاهیم جزئی ارزش علمی ندارند و فقط می‌توانند در علوم غیربرهانی، موضوع یا محمول قضایا واقع شوند؛ یعنی اگر این مفاهیم، موضوع قضیه باشند، آن قضیه در خطابه، شعر و صنایع عملی، و اگر محمول قضیه باشند، در تمثیل و استقرا به‌کار می‌روند (فارابی، ۱۴۰۸: ۲۹/۱). ابن‌سینا معتقد است علم به جزئیات، ارزش علمی ندارد؛ زیرا جزئیات نامتناهی و بدون احکام و احوال ثابت‌اند؛ از این رو، در علوم حقیقی برهانی، بحث درباره کلیات مهم است، نه جزئیات (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ۲۷/۱-۲۸).

تعریف مفاهیم جزئی

ارسطو در تعریف مفهوم جزئی می‌گوید مفهومی است که شأنیت حمل بر بیشتر از یک شیء را ندارد. (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱۰۵/۱) همچنین فرفوریوس جزئی را محمولی دانسته است که فقط بر یک شخص حمل می‌شود (همان: ۱۰۶۰-۱۰۶۱). ابن‌سینا در *دانش‌نامه‌ی علایی* (۱۳۶۰: ۸-۹) و *مقولات شفا* (۱۴۰۵: ۹۷/۱) نظر ارسطو و فرفوریوس را می‌آورد؛ بنابراین مفهومی که شأنیت حمل بر هیچ فردی در خارج ندارد یا افراد کثیر دارد، نمی‌تواند جزء مفاهیم جزئی باشد.

ارسطو در عبارتی معتقد است بر شخص و واحد عددی، با مفهومی می‌توان دلالت کرد که متضمن اشاره باشد (ارسطو، ۱۹۸۰: ۴۰/۱). در این عبارت، مفهوم جزئی متضمن اشاره به شخص خارجی است. چنین مفهومی به‌سبب ارتباط منحصر به فردش با فردی متشخص، فقط می‌تواند بر یک فرد دلالت کند؛ پس اشاره به موجود خارجی در معنای جزئی لحاظ شده و همین نکته موجب جزئی شدن معنای آن است. در تعریفی دیگر نزدیک به این تعریف، جزئی معنایی است که به موجود مفرد و مشخص درک‌شده با یکی از حواس اشاره می‌کند (اخوان‌الصفاء، ۱۹۹۹: ۳۹۵). فرفوریوس نیز معتقد است شخص

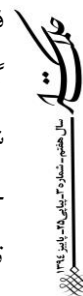
خواصی دارد که برای فرد دیگر محقق نمی‌شود (ارسطو، ۱۹۸۰: ۳/۱۰۷۱)؛ پس مفهومی که از آن حکایت می‌کند، به تبع خصوصیت فرد خود، تشخیص و فردیت دارد. در این عبارات، تشخیص خارجی و مفهوم حاکی از این تشخیص، متمایز شده‌اند و مفهوم جزئی، حاکی از تشخیص شیء خارجی است.

از تعریف‌هایی که برای جزئی گفته‌اند، تعریفی هست که بسیاری از حکما آن را پذیرفته‌اند: جزئی مفهومی است که نفس تصور آن، مانع از اشتراک آن بین افراد کثیر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/۳۷؛ ساوی، ۱۹۹۳: ۳۵؛ سهروردی، ۱۳۳۴: ۴). گاهی در این تعریف به جای اشتراک بین افراد کثیر، دلالت بر افراد کثیر (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۶) یا صدق بر افراد کثیر (خونجی، ۱۳۷۲: ۲۷) آمده است. البته قطب رازی اشتراک بین افراد کثیر و وقوع بر افراد کثیر را به یک معنا می‌داند (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۶: ۱۲۵).

قید «نفس تصور» در تعریف، به تصور مفهوم بدون هیچ لحاظی و به‌خودی‌خود تأکید می‌کند؛ به عبارت دیگر، بیانگر خصوصیت ذاتی مفهوم جزئی است. این قید موجب خروج آن دسته از مفاهیم کلی است که به سببی خارج از ذات مفهوم، قابل صدق بر افراد کثیر نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۲؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۶: ۱۲۶)؛ برای مثال، مفهوم واجب‌الوجود فقط یک مصداق دارد که موجب جزئی بودن این مفهوم نیست. به نظر غزالی دلالت لفظ بر فرد واحد، خصوصیت ذات معنا و مفهوم جزئی است که از اشتراک بین افراد دیگر گریزان است (غزالی، ۱۹۹۴: ۷۴)، نه خصوصیتی که با فرض یا اعتبار انسان برای آن وضع شده باشد؛ پس می‌توان گفت با توجه به تعریف جزئی، امکان فرض افراد کثیر برای جزئی به هیچ وجه ممکن نیست؛ زیرا خصوصیت ذاتی مفهوم جزئی با کثرت مصادیق در تعارض است.

وجود افراد متوهم برای مفهوم جزئی

در تعریف جزئی گفتیم که بدون افراد کثیر است. ممکن است گفته شود درست است که جزئی بدون افراد کثیر در خارج محقق است؛ اما شاید بتوان برای آن افرادی فرضی و خیالی در ذهن در نظر گرفت؛ بر همین اساس، برخی گفته‌اند مقصود از امتناع



فرض افراد برای جزئی که در برخی از تعریف‌ها آمده است، نبود افراد برای جزئی در نفس الامر است؛ وگرنه صرف فرض عقلی و احتمال وجود افراد برای جزئی مانعی ندارد (حلی، ۱۳۷۹: ۲۲/۱) عقل می‌تواند برای جزئی هم افرادی را فرض کند و چنین فرضی محال نیست؛ بنابراین مراد از عدم فرض افراد، عدم جواز عقل به تحقق این افراد در خارج و نفس الامر است (یزدی، ۱۳۶۳: ۳۱). افراد فرضی جزئی، از جمله فرض‌های محالی هستند که عقل تحقق آن‌ها را در خارج نمی‌پذیرد (عطارد، ۱۹۸۰: ۷۸)؛ بنابراین، جزئی به لحاظ مفهوم، کلی است و به لحاظ مصداق، به فرد منحصر است. جزئی مفهومی کلی است که فقط یک فرد از آن در خارج امکان وجود دارد.

برخی مفاهیم کلی به سبب محال بودن ذاتی یا وجود موانع، در خارج فاقد هرگونه فردند؛ مانند مفهوم شریک واجب یا ممکنات معدوم؛ اما برای این مفاهیم می‌توان افراد خیالی و تقدیری تصور کرد و همین موجب کلی بودن آن‌هاست؛ برای مفهوم جزئی هم می‌توان افراد بدون واقعیتی را فرض کرد پس در واقع، جزئی نوعی مفهوم کلی است که فقط یک فرد آن در خارج محقق است.

در پاسخ باید گفت براساس تعریف، فرد کثیر نداشتن جزئی شامل افراد موجود یا متوهم است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۰؛ بهمنیار، ۱۳۵۷: ۸)؛ بنابر این مفهوم جزئی فاقد افراد کثیر موجود یا متوهم است و اگر برای مفهومی فرض افراد کثیر یا متوهم ممکن باشد، آن مفهوم را نمی‌توان جزئی دانست، بلکه یا جزئی اضافی یا کلی منحصر در فرد یا کلی ممتنع است. ممکن است گفته شود فرض محال، محال نیست؛ پس چرا نمی‌توان برای جزئی افراد فرضی در نظر گرفت؟ پاسخ آن است که براساس تعریف جزئی، که بدون افراد کثیر فرضی است، فرض افراد کثیر برای جزئی باعث می‌شود جزئی دیگر جزئی نباشد؛ پس این افراد فرضی، افراد مفهوم جزئی نیستند. اگر بخواهیم جزئی تصور شود، باید افراد فرضی هم نداشته باشد. محال بودن افراد فرضی برای جزئی مانند آن است که بگوییم مثلث مربع تصور شود. تصور مثلثی مربع شکل، فرض محال نیست، بلکه خود محال است و چنین تصویری در ذهن و فرض هم محقق نمی‌شود. این تصور خودش محال

است، نه آنکه تصور محالی باشد؛ زیرا فرض محال یا تحقق خود محال فرق دارند. از این رو تحقق افراد کثیر فرضی برای جزئی خودش محال است و چنین فرضی محقق نمی‌شود، نه آنکه فرضی باشد که به چیز محالی تعلق گرفته است (قطب‌الدین رازی، بی‌تا: ۴۹)؛ پس جزئی آن است که صدقش بر کثیرین ممتنع است و عقل به مجرد تصور، آن را قابل صدق بر افراد نمی‌داند (هروی، بی‌تا، ۸۵) اگر مفهومی جزئی بر بیش از یک فرد دلالت کند، این دلالت اگر در فرض هم باشد، موجب می‌شود آن مفهوم دیگر جزئی نباشد. هر معنای جزئی تنها بر شخص باید دلالت کند. فرق زید که مفهومی جزئی است، با مفهوم کلی منحصر در فرد، آن است که برای مفهوم کلی منحصر در فرد، مصداق‌های دیگری قابل تصورند که با فرض عقل تحقق دارند و مفهوم بر آن‌ها صادق است؛ ولی برای مفهوم زید که به وجود خاصی اشاره می‌کند، تصور مصادیق دیگر محال است (ساوی، ۱۹۹۳: ۳۵). هر فرد فرضی دیگری غیر از زید، یا باید عین زید باشد که در آن صورت تکثری در کار نیست و اگر با آن متفاوت است، دیگر زید نیست؛ بنابراین فرض فرد دیگر برای زید فرضی است که خود فرض محقق نمی‌شود، نه آنکه فرض درباره چیزی باشد که تحقق خارجی ندارد.

در نتیجه در مفهوم جزئی، عقل بعد از تصور مفهوم جزئی و بدون در نظر گرفتن هیچ‌یک از ویژگی‌هایش حکم می‌کند که محال است این مفهوم بر افراد کثیر صدق کند (دوانی، ۱۳۰۵: ۱۷)؛ بنابراین، ویژگی ذاتی این مفهوم آن است که نمی‌توان برای آن حتی افراد کثیر فرض و توهم کرد.

جزئی حقیقی و اضافی

جزئی دو معنا دارد: حقیقی و اضافی. آنچه پیرامون تعریف جزئی گفته شد، جزئی حقیقی بود. منطبق دانان جزئی اضافی را چنین تعریف کرده‌اند: معنایی که در معنای کلی با برخی از معانی مشترک است (ساوی، ۱۹۹۳: ۳۵؛ سهروردی، ۱۳۳۴: ۵) یا معنایی که تحت معنایی کلی مندرج است (خونجی، ۱۳۷۳: ۱/۲۸؛ کاتبی، ۱۳۵۵: ۱۷۷).

جزئی اضافی و حقیقی دو تفاوت دارند: (۱) جزئی اضافی مضاف به کلی‌ای است که



تحت آن قرار دارد؛ اما جزئی حقیقی معنایی اضافی نیست؛ ۲) جزئی اضافی گاهی کلی است؛ مانند انسان که جزئی حیوان است؛ ولی جزئی حقیقی هیچ‌گاه نمی‌تواند کلی باشد (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۱/ ۵۷؛ ساوی، ۱۹۹۳: ۳۵)

مقسم جزئی و کلی

بیشتر منطق‌دانان مفهوم یا لفظ را به کلی و جزئی تقسیم کرده‌اند. آن‌ها که لفظ را مقسم قرار داده‌اند، براساس معنا آن را به جزئی و کلی تقسیم کرده‌اند؛ زیرا جزئیت و کلیت اولاً و بالذات صفت معناست و ثانیاً و بالعرض وصف لفظ است (خونجی، ۱۳۷۳: ۲۷؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۶۰). از آنجاکه مراد از مفهوم، تصویر حاصل در عقل است، ماهیت را نیز می‌توان مقسم کلی و جزئی دانست؛ ولی نه ماهیت من حیث هی هی، بلکه ماهیت از آن‌نظر که در عقل تصور شده است (هروی، بی‌تا، ۸۴؛ عطار، ۱۳۸۰: ۷۸)؛ به‌همین سبب، در کتاب‌های فلسفی، کلی و جزئی در بحث ماهیت مطرح شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۵ و ۲۰۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲/ ۲-۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۸۷).

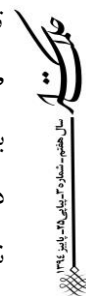
برخلاف آن‌هایی که ماهیت متصور را در عقل، مقسم کلی و جزئی می‌دانند، علامه طباطبایی ماهیت من حیث هی را مقسم کلی و جزئی قرار می‌دهد، نه ماهیت را از آن‌نظر که در عقل تصور شده است؛ زیرا براساس نظر ایشان، کلیت از لوازم ماهیت موجود در ذهن و جزئیت از لوازم ماهیت موجود در خارج است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۷). ایشان معتقد است نظر درست آن است که جزئیت باید صفت وجود باشد، نه مفهوم. جزئی به معنای امتناع اشتراک افراد کثیر، فقط با وجود محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۷۶؛ ۱۳۸۷: ۱/ ۲۸۱ و ۲۸۴؛ ۲/ ۹۴۶ و ۹۴۷؛ ۱۴۱۰: ۲/ ۶ و ۱۳).

شهید مطهری معتقد است کلی و جزئی دو معنا دارد: ۱) کلی و جزئی در منطق که براساس آن هر مفهوم یا قابل‌صدق بر کثیرین است یا نیست؛ ۲) کلی و جزئی در فلسفه به معنی شیء نامتشخص و شیء متشخص. در معنای دوم، جزئی یعنی شیء متشخص که هرگونه ابهام از آن گرفته شده است؛ اما جزئی به معنای اول، مفهومی کلی است که بر یک شخص قابل‌صدق است. از آنجاکه جزئی منطقی، بیانگر صفات و عوارض موجود

در یک شخص است، بر سایر اشخاص صدق نمی‌کند؛ ولی محال نیست که افراد دیگری نیز با همین مشخصات موجود باشند. آنچه در واقع تشخص دارد و قابل صدق بر کثیرین نیست، وجود است. (مطهری، ۱۳۷۸: ۹/۱۳۵-۱۳۶).

آیت‌الله جوادی آملی نیز بر این عقیده است که جزئی و کلی در منطق و فلسفه تفاوت دارند. در منطق از مفهوم از آن لحاظ که مفهوم است، بحث می‌کنند. مفهوم همواره کلی است و مراد از جزئی در منطق، جزئی حقیقی به معنای تشخص نیست، بلکه جزئی اضافی مراد است؛ پس در منطق جزئی حقیقی وجود ندارد؛ از این رو باید مفهوم را به کلی و جزئی اضافی تقسیم کرد، نه کلی و جزئی حقیقی. در فلسفه که بحث‌ها و وجودشناختی‌اند، می‌توان از تشخص و جزئی حقیقی سخن گفت و وجود را به کلی و جزئی حقیقی تقسیم کرد (جوادی آملی، ۱۳۶۷: ۱/۲: ۱۰۲-۱۰۳ و ۱/۴: ۳۶۴) به نظر ایشان مفهوم کلی منحصر به فرد همان جزئی اضافی است که در منطق از آن سخن می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۱۱۱).

باتوجه به تصریح منطق‌دانان به فرق مفهوم جزئی با کلی منحصر در فرد و جزئی اضافی، به نظر می‌رسد این سخن درست نباشد و مفهوم جزئی در منطق به معنایی وجود دارد که گذشت. البته همان‌گونه که گفتیم، باید تشخص و مفهوم جزئی را متمایز کرد. تشخص بحثی فلسفی است که از عین خارجی و فردیت آن سخن می‌گوید. جزئی‌ت صفت مفاهیم است و در منطق از آن سخن می‌گویند. انکار وجود مفاهیم جزئی حقیقی، با نظر ابن‌سینا، ملاصدرا و بسیاری از حکما سازگار نیست؛ زیرا انسان بالوجدان درمی‌یابد مفاهیمی وجود دارند که فقط بر یک شخص دلالت دارند و به هیچ وجه نمی‌توان افراد دیگری برای آن‌ها توهم کرد؛ برای مثال، تصور حاصل از «این انسان» به انسانی معین در خارج دلالت دارد و بر هیچ مصداق دیگری صدق نمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۶). به‌ازای هر وجود متشخص خارجی، ممکن است مفهومی وجود داشته باشد که فقط از آن حکایت کند، نه هیچ موجود دیگری. اگر قرار باشد تمام مفاهیم کلی باشند، انسان تشخص خارجی را به علم حصولی نمی‌فهمد. در ادامه برای روشن شدن تحقق



مفاهیم جزئی، ملاک جزئیت را بررسی می‌کنیم.

ملاك جزئیت

برای تبیین تقسیم مفاهیم به دو دسته کلی و جزئی حقیقی، باید پرسید: وجه تمایز مفهوم کلی و جزئی چیست؟ چه چیز باعث می‌شود مفهومی کلی و دیگری جزئی شود؟

به عقیده ارسطو مفاهیمی که متضمن اشاره باشند، بر شخص و واحد عددی دلالت می‌کنند (ارسطو، ۱۹۸۰: ۴۰/۱). به نظر اخوان الصفا نیز جزئی معنایی است که به موجود مفرد و مشخص درک شده با یکی از حواس اشاره می‌کند (ارسطو، ۱۹۹۹: ۳۹۵)؛ پس دو ویژگی برای مفاهیم جزئی می‌توان برشمرد: (۱) مفهوم آن‌ها متضمن اشاره به محکی است؛ (۲) این مفاهیم با حواس درک می‌شوند.

به نظر ابن سینا مفهوم جزئی وقتی محقق می‌شود که طبیعت نوع با خواص عرضی لازم و غیرلازم در ضمن ماده‌ای موجود شود که به آن اشاره شده است. وجود اشاره در معنایی که با عوارض متعین شده، موجب تحقق معنای جزئی در عقل است؛ وگرنه اگر عوارض کلی متعددی به طبیعت اضافه شوند و این اشاره نباشد، معنای جزئی محقق نمی‌شود. اگر هزاران قید به معنای کلی زده شود، باز هم قابل صدق بر کثیرین است و موجب تشخیص آن نیست. آنچه موجب تشخیص و تحقق مفهوم جزئی است، اشاره معنای جزئی به وجود خارجی شیء است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۷۰)؛ برای مثال، معنای زید که به یک ذات یگانه دلالت می‌کند، در وجود و توهم بر غیرذات زید تطبیق نمی‌شود؛ زیرا اشاره‌ای که در این معنا به شخص زید خارجی وجود دارد، مانع می‌شود که این معنا بر غیرزید دلالت کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۶ و ۱۳۶۴: ۱۰-۱۱)؛ پس اندراج اشاره به شخص خارجی در مفهوم، موجب جزئی شدن آن است.

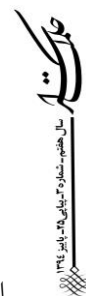
ابن سینا می‌گوید گاهی ممکن است لفظی به ظاهر جزئی باشد؛ ولی در واقع معنایی کلی داشته باشد؛ مانند آنکه معنای زید، شخص خارجی او نباشد، بلکه اشاره به صفتی از صفات زید در معنای لفظ زید قصد شود. از آنجاکه زید ممکن است در این صفت با

افراد دیگری مشترک باشد، معنای قصدشده از لفظ زید، کلی است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۷/۱).
گفتنی است که قوه درک کننده مفاهیم جزئی، حواس ظاهری و باطنی هستند.
مفاهیمی که با این قوا درک می شوند، خاصیت اشاره به خارج دارند. صورت‌هایی که در
قوای درک کننده جزئیات منطبع هستند، مانند تخیلات در خیال یا وهمیات در عقل
وهمی، به دلیل نسبتی که با ماده شخصی دارند، جزئی اند (قطب‌الدین رازی، بی تا: ۴۸؛ صدرالدین
شیرازی، ۱۳۸۸: ۵۸)

در برابر این عده از حکما، خواجه‌نصیرالدین طوسی اشاره را موجب جزئی شدن
مفهوم نمی‌داند. به نظر وی هیچ‌یک از وجود خارجی شیء و اشاره نمی‌تواند تشخیص را
در معنای جزئی ایجاد کند؛ زیرا وجود شخص، پس از علل تشخیص شیء موجود
می‌شود؛ پس نمی‌تواند علت تشخیص شیء و مفهوم حاکی از آن باشد؛ به علاوه بر فرض
تحقق وجود قبل از شیء، از آنجا که وجود در تمام اشیا مشترک است، نمی‌تواند علت
تشخیص اشیا مختلف باشد؛ در حالی که علت تشخیص اشیا مختلف باید متفاوت باشد.
اشاره نیز نمی‌تواند علت تشخیص باشد؛ زیرا اشاره حسی به شیئی تعلق می‌گیرد که
تشخیص یافته است؛ بنابراین خود نمی‌تواند علت تشخیص شیء در عقل باشد. به نظر
خواجه علت تشخیص اشیا چنین است:

«اشیا مجرد ذاتاً متشخص‌اند؛ از این رو انواع آنها به فرد واحدی منحصرند؛ اما مادیات علل
تشخیص‌بخشی دارند که به حرکت و زمان یا وضع و مکان متعلق‌اند و این علل عارض بر
ماده‌ای می‌شوند که در زمان و مکان است؛ در نتیجه، از این علل، معلول‌هایی ایجاد می‌شوند
که متشخص‌اند.» (طوسی، ۱۳۵۳: ۱۵۲).

بر این اساس تشخیص نه به ماده است و نه به وجود، بلکه تشخیص به واسطه عوارضی
است که توسط علت و هم‌زمان با ایجاد معلول در آن ایجاد می‌شوند. اشکال این نظر آن
است که این عوارض اگر کلی باشند، نمی‌توانند موجب تشخیص شوند و اگر جزئی
باشند، می‌توان پرسید خود آنها تشخیص خود را از کجا به دست آورده‌اند؟ عوارض
مشخصه مانند وضع، متی، این، زمان، ماده، اشاره و ... نمی‌تواند مشخص و جزئی‌ساز



باشد، بلکه همگی از لوازم و نشانه‌های تشخیص‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۷ و ۸۹).

علامه طباطبایی معتقد است هر مفهومی هر چند حسی یا خیالی، از این نظر که مفهوم است، قابل صدق بر افراد کثیر است، این مفهوم اگر از احساس یا تخیل حاصل شده باشد، چون انسان می‌داند حس با شیء خارجی متشخص، و خیال نیز به تبع حس با عین خارجی در ارتباط است، جزئیت و تشخص به آن مفهوم نسبت داده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۷۶، ۱۳۷۸: ۹۰؛ ۱۳۸۰: ۹۴۶-۹۴۷ و ۱۴۱۰: ۶/۲ و ۱۳؛ در واقع از نظر ایشان مفاهیم جزئی، به مجاز جزئی‌اند و جزئی بودن ویژگی ذات مفهوم جزئی نیست، بلکه عقل به سبب خصوصیتی و رای مفهوم جزئی، مانند امتناع اجتماع مثلین در خارج یا مساوق بودن وجود شیء در خارج با تشخص، صدق آن را بر افراد کثیر جایز نمی‌داند؛ و گرنه صورت علمی از این حیث که صورت علمی است، قابل صدق بر افراد کثیر است، گرچه حسی یا خیالی باشد؛ برای مثال، صورت شخصی که اکنون در خارج وجود ندارد، بدون توجه به سابقه وجود آن، یعنی بدون در نظر گرفتن اتصالش به خارج، قابل صدق بر افراد کثیر است (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۴۵ و ۱۳/۲)؛ در نتیجه مفهوم من حیث هو هو کلی است. کلی بودن از لوازم وجود ذهنی ماهیت است و وجود خارجی به آن متصف نمی‌شود؛ اما جزئی بودن و شخصی بودن از لوازم وجود خارجی‌اند و مفهوم حقیقتاً به آن متصف نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۷۶؛ ۱۳۸۷: ۲۷۹/۱ و ۱۴۱۰: ۶/۲)؛ به این ترتیب، ماهیت ذهنی که جایگاهش در عقل است، کلی و ماهیت موجود در خارج، جزئی است؛ اما سایر مفاهیم اعتباری غیر ماهوی که از ماهیات خارجی و ذهنی انتزاع می‌شوند نیز به تبع ماهیت، به کلیت و جزئیت متصف می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۶/۲).

آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است در منطق، مفهوم جزئی حقیقی نداریم، مفهوم با در نظر گرفتن مفهوم بودنش کلی است و توجیهاط مطرح راه به جایی نخواهند برد؛ زیرا این توجیهاط غیر مفهومی‌اند و با چیزهایی غیر مفهومی مانند حس، اشاره، وجود و ... نمی‌توان جزئیت مفهوم را توجیه کرد؛ در حالی که مفهوم جزئی چون مفهوم است، امتناعی از صدق بر افراد فراوان ندارد (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۱/۱: ۱۰۲-۱۰۳).

در پاسخ به این سخن، از آموزه‌های ملاصدر کمک می‌گیریم. ملاصدرا محدود کردن جزئیت را در عین خارجی درست نمی‌داند و می‌گوید مفاهیم به جزئی و کلی تقسیم می‌شوند. به نظر وی خصوصیت صورت ذهنی جزئی آن است که از شخص خارجی حکایت می‌کند و فقط بر آن تطبیق می‌شود. چنین صورتی در ذات، با شخص خارجی متفاوت است؛ ولی در اعتبار با آن متحد است؛ برعکس صورت کلی که به لحاظ ذات، با اشخاص متحد و در اعتبار با آن‌ها متفاوت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۶۰).

به نظر ملاصدرا تشخص فلسفی و جزئی منطقی رابطه‌ای دارند. مفهوم جزئی آن است که شیء هنگام تصور، قابل صدق بر سایر اشیا نباشد؛ بنابراین، مفهوم جزئی آن است که در حالتی از شیء متشخص گرفته شود که فقط بر همان صدق کند. آنچه موجب جزئیت مفهوم است، ارتباط و حکایتگری ذاتی آن از وجود متشخص است؛ وگرنه مفهوم من حیث هو مشترک بین کثیرین است؛ حتی اگر هزار قید هم به آن زده شود. قیده‌های مختلف فقط موجب امتیاز مفهومی از سایر مفاهیم می‌شود؛ ولی هیچ‌یک از این قیده‌ها تشخص ساز نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲/۱۰).

برای فهمیدن این سخن ملاصدرا باید به نظریه‌ی وی درباره‌ی علم نگاهی کنیم. از نظر وی صورت علمی و مفهوم، حقیقتی وجودی است که باعث علم انسان به شیء می‌شود. این نظر برخلاف نظر عده‌ای است که مفاهیم را ماهوی می‌دانند و آن‌ها را از دایره‌ی بحث وجودی خارج می‌کنند. مطابق نظر ملاصدرا هر مفهوم ماهوی دارای انحایی از وجود است. وجود مادی، وجود مجرد حسی و خیالی و عقلی که وجودهای خارجی برتر ماهیت مادی‌اند و در مقایسه با وجود مادی، وجود ذهنی و مفهوم آن هستند؛ بنابراین اگر ماهیت شیء مادی در نفس، با وجود مثالی حسی موجود باشد، نفس آن را جزئی حسی درک خواهد کرد و اگر با وجود مثالی خیالی موجود باشد، آن را جزئی خیالی درک می‌کند؛ زیرا در عالم مثال، به‌ازای هر موجود مادی، موجودی حسی یا خیالی مثالی وجود دارد. این تناظر یک‌به‌یک باعث درک جزئی از آن وجود مادی است؛ اما اگر ماهیت با وجود عقلی موجود باشد، چون وجود عقلی، وجودی قوی و دربرگیرنده

مجموعه‌ای از موجودات مادی است، درک آن موجود عقلی باعث درک کلی وجود مادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۰۶/۳؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۷۴-۷۹).

نکته دیگر آن است که علم انسان به مفاهیم موجود در نفس، حضوری است و مفاهیم را براساس این شهود، به کلی و جزئی تقسیم کرده‌اند. انسان با بررسی برخی مفاهیم درمی‌یابد که این مفاهیم بر یک مصداق مشخص دلالت می‌کنند و نمی‌توان برایشان مصداق دیگری تصور کرد. اگر گمان کنیم این مفاهیم مصداق متعدد دارند، درواقع آن‌ها را تصور نکرده‌ایم، بلکه مفاهیم کلی منتزع از آن‌ها را به‌جای آن‌ها قرار داده‌ایم؛ افزون‌بر آن، کلی و جزئی بودن، صفتی خارج از ذات مفهوم است. مفهوم من حیث هو هو نه کلی است و نه جزئی. همان‌طور که کلی بودن بر مفهوم، به‌سبب مقایسه آن با مصداقش عارض می‌شود، جزئی بودن هم می‌تواند بر مفهوم عارض شود. جزئی و کلی بودن جزء مقومات و حقیقت مفهوم نیستند، بلکه بر آن عارض‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۷۱-۷۲ و ۱۴۰۴: ۲۰۰). مفهوم با در نظر گرفتن افرادش اقسامی دارد که هر یک خصوصیات و ذاتیاتی دارند. برخی کلی و برخی جزئی‌اند؛ بنابراین خصوصیات مفهوم جزئی و کلی، جزء مقومات و ذاتیات اقسام مفهوم است، نه خود مفهوم؛ پس اگر مفهومی به‌سبب اشاره‌ای که در خود دارد یا به‌سبب مرتبه وجودی‌اش فقط بر یک شخص دلالت کند، جزئی است.

مفهوم جزئی در علوم برهانی

پس از روشن شدن وجود، ملاک و میزان دلالت مفاهیم جزئی، نوبت بررسی کارکرد آن در قضایا و روش‌شناسی برهانی است. ارسطو معتقد است تصدیق جزئی که با حس حاصل می‌شود، اعتبار علمی ندارد؛ زیرا مشروط به زمان و مکان مشخصی است. حس علم کلی در اختیار انسان قرار نمی‌دهد؛ اما در علوم حقیقی، اثبات قضیه کلی نیاز است که از قضایای کلی به‌دست می‌آید (ارسطو، ۱۹۸۰: ۴۱۸/۲). علم حقیقی آن است که در تمام زمان‌ها صادق و یقینی باشد. فارابی معتقد است علم، یقین به وجود شیئی است که تغییر در آن راه ندارد. موجوداتی که در برهه‌ای از زمان‌اند و زمانی نیستند، نمی‌توانند متعلق

چنین علمی باشند؛ پس حکما ادراک متغیرات را علم نمی‌دانند و اگر به چنین ادراکی علم می‌گویند، مجاز است؛ مانند علم به نشستن این انسان در زمان حاضر که ممکن است در لحظه‌های بعد حالت او تغییر کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۲).

علم یقینی و ضروری، یعنی به چیزی ثابت و بدون تغییر علم داشته باشیم. درکنار چنین علمی، در هیچ زمانی، هیچ علمی خلاف آن محقق نمی‌شود؛ اما غیرضروری آن است که در زمانی خاص متعلق آن وجود دارد. اگر قرار باشد متعلق علم تغییر کند، علمی کلی نداریم که در تمام زمان‌ها صادق باشد؛ پس یقین ضروری در موجودات دائمی محقق می‌شود؛ مثل «کل بزرگ‌تر از جزء است» که هیچ‌گاه خلاف آن صادق نیست؛ اما علم به ایستادن زید، در زمان خاصی صادق است و در سایر زمان‌ها کاذب (فارابی، ۱۴۰۸: ۲۶۸).

ابن سینا نیز باور دارد که موضوع و متعلق حقیقی علم، چیزهای ضروری و دائمی است؛ از این رو خود علم هم ضروری و دائمی می‌شود؛ اما علم به حقایق ممکن و متغیر، ظنی است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۵۷)؛ پس بر اشیاء جزئی فاسد و احوال آن‌ها که با حس درک می‌شوند، نمی‌توان برهان اقامه کرد و به آن‌ها جز علم بالعرض، نمی‌توان علم داشت؛ یعنی باید با علم به کلی‌ای که مقید به زمان و حالتی خاص شده است، علم به شخص پیدا کرد. چنین علمی کلی است؛ ولی چون فقط یک مصداق دارد، می‌توان آن را علم بالعرض به شخص دانست. علم به جزئی از طریق کلی، موجب یقین به وجود جزئی نیست؛ چون هرگاه ارتباط حسی با شخص قطع شود، شک می‌کنیم آیا هنوز آن شخص در زمره افراد آن کلی است یا خیر؛ برای مثال، با احساس زید، آن را یکی از افراد انسان می‌شناسیم؛ ولی با قطع احساس، این شناخت دوام نمی‌یابد و شک می‌کنیم آیا او مرده و از انسانیت خارج شده است یا خیر (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۷۱؛ ساوی، ۱۹۹۳: ۲۵۹).

برهان‌های جزئی یقینی در علوم

برخی برهان را بر جزئیات، موجب یقین دائمی می‌دانند؛ زیرا یقین معتبر در علوم، اعم از یقین بدون قید زمان و یقین با قید زمان است. به نظر ایشان علم به رخدادی در

زمان خاصی یقینی است و این یقین زوال‌پذیر نیست، اگرچه خود حادثه زوال‌پذیر است؛ پس یقین دائمی از وجود حادثه در زمان خاصی حکایت می‌کند، نه در همهٔ زمان‌ها (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۵۲؛ فیاضی، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۹).

برای رفع کردن ابهام این سخن، باید به چند نکته اشاره کنیم:

الف. قضایای شخصی که در زمان خاصی به آن‌ها یقین داریم، ممکن است در زمان‌های بعد مصداق خود را از دست داده باشند و دیگر صادق و یقینی نباشند؛ اما تحقق یقین در زمان خاصی موجب دوام آن یقین در تمام زمان‌ها نیست؛ به اصطلاح یقینی که در زمان استمرار نداشته باشد، یقین برهانی نیست.

ب. گفتیم که مقدمات برهان باید علم بدون تغییر و دائمی در اختیار انسان قرار دهد که به آن ضروری بودن مبادی برهان می‌گویند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۲۰، ۱۱۶ و ۱۵۰؛ ابن‌رشد، ۱۹۸۲: ۴۰). ضروری بودن در برهان، یعنی مقدمات چه ضروری، چه ممکن و چه مطلق، همواره صادق باشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۴)؛ برای مثال، در قضایای جزئی یا برخی قضایای کلی، دوام ضرورت محمول برای موضوع، مقید به زمان بقای محمول برای موضوع است، نه کل زمانی که موضوع موجود است؛ مانند قضیه «ب مادامی که موصوف به ب است و در تمام زمان‌های اتصافش به ب، الف است.» این نوع قضایا را می‌توان از مقدمات ضروری برهانی دانست. البته گاهی در مقدمات براهین، به دلیل روشنی و عادت ذهن، این قیود را حذف می‌کنند (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۰۵)؛ پس بر قضایای ممکن که به یقین ممکن‌اند، می‌توان برهان آورد؛ به شرطی که جهت آن‌ها در قضیه آمده و صدق قضیه، دائمی و ضروری باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۱-۲۴؛ ساوی، ۱۹۹۳: ۲۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۰).

پس اگر در مقدمات برهان، از قضایای شخصی استفاده کنیم، آن‌ها را باید مقید به زمان و شرایط خاصی به کار برد که قضیه در آن صادق است. بیان قضیه شخصی، مقید به زمان و شرایط تحقق یقین، موجب علم یقینی در طول زمان و حالات مختلف است. مسلم است که چنین قضیه‌ای را می‌توان در برهان به کار برد.

باید توجه کرد در صورت آمدن قید زمان یا شرایط در مقدمات برهان، نتیجه برهان

نیز به زمان و شرایط مقید می‌شود. در این حالت، برهان و نتیجه آن در واقع قیاسی ذهنی است که نتیجه‌اش فقط در لحاظ ذهن دوام دارد و از مصداق دائمی در خارج بی‌بهره است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۵۵). این قضایا گرچه یقین دائمی دارند، چون مصداقشان به دوام در خارج تحقق ندارد، ارزش علمی ندارند.

ج. استفاده از قضایای شخصی را در علوم برهانی می‌توان این‌گونه نیز توجیه کرد که اگر اشخاص با علت‌هایشان درک شوند، علمی کلی و یقینی در اختیار انسان قرار می‌دهند (ارسطو، ۱۹۸۰: ۴۱۸/۲)؛ پس گاهی می‌توان به اشیاء جزئی و حسی، یقین دائمی و ضروری پیدا کرد، البته در صورتی که از طریق عللشان به آن‌ها علم پیدا کنیم؛ برای مثال، اگر به رخ دادن خسوف در زمان و حالت خاصی براساس علتش علم بیابیم، علم یقینی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۲ و ۱۴۵). باید دانست در این حالت، مفاهیمی از قبیل ماه و خورشید که خسوف و کسوف برایشان ثابت می‌شود، جزئی نیستند، بلکه کلی منحصر در فردند که فقط یک مصداق دارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۱-۲۴؛ ساوی، ۱۹۹۳: ۲۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۰).

ملاصدرا نیز معتقد است برهان یقین دائمی دارد؛ به همین سبب بر موجودات طبیعی و زوال‌پذیر، که دوام صدق ندارند، برهان اقامه نمی‌شود. البته بر آن دسته از موجودات طبیعی که حکم خاصی جاری است، مانند خسوف ماه و کسوف خورشید، امکان اقامه برهان وجود دارد؛ زیرا در این وقایع، به دلیل شناخت سبب آن‌ها، حکم قضیه یقینی و دائمی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۲۴۹/۱).

در نتیجه به اشیاء محسوس و ازین‌رونده، از دو راه می‌توان علم داشت: (۱) از راه شخصیت و جزئیت آن‌ها که با حس یا تخیل به دست می‌آید. چنین علمی در برهان به کار نمی‌رود؛ مگر قضیه حاکمی از این مشاهدات، با قیود مخصوص خود ذکر شوند؛ (۲) از راه ادراک اسباب و علل آن‌ها. علم به جزئیات از این حیث ثابت و بدون تغییر است. در این حالت به جزئی علم داریم؛ ولی به صورت کلی‌ای که منحصر در یک فرد است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۴۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۳۸). چنین علمی در برهان به کار می‌رود.



نتیجه‌گیری

مفهوم بما هو مفهوم نه کلی است و نه جزئی، بلکه فقط حاکی است. مفهوم در مقایسه با افرادی که از آن حکایت می‌کند، متصف به کلیت و جزئیت می‌شود و کلی بودن خاصیت ذاتی مفهوم نیست. انسان با رجوع به درون خود می‌یابد که برخی از مفاهیم امکان صدق بر افراد کثیر ندارند؛ زیرا این مفاهیم در ذات خود اتصال به محکی متشخص خارجی را به همراه دارند و جز بر آن صدق نمی‌کنند. باتوجه به آموزه‌های فلسفی، محسوسات و متخیلات این ویژگی را دارند و در زمره مفاهیم جزئی اند.

مفاهیم جزئی محسوس در علوم برهانی، ارزش علمی ندارند؛ از این رو، در برهان از این مفاهیم نمی‌توان بهره برد. یکی از ارکان مقدمات و نتیجه برهان، یقین دائمی و ثابت به صدق قضایای برهان است؛ پس مفاهیم جزئی که در معرض فساد و تغییرند، نمی‌توانند به صورت قضایای شخصی در برهان به کار روند. اگر قضیه حاوی مفهوم جزئی طوری به کار رود که یقین کلی و دائمی در اختیار انسان قرار دهد، استفاده از آن در برهان اشکالی ندارد؛ از جمله آنکه (۱) قضیه با قید زمان و مکان و حالت خاصی به کار رود که در آن صادق بوده است. در این حالت، یقین دائم به قضیه وجود دارد. مصداق چنین قضیه‌ای ذهنی است، نه خارجی؛ (۲) علم به مفهوم جزئی از راه سبب آن باشد که در این صورت، علم ما به آن جزئی، به صورت کلی منحصر در فرد است. چنین مفهومی را نمی‌توان جزئی دانست و قضیه‌ای که از آن تشکیل یافته، کلی است.

منابع

۱. ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۹۸۲) **تلخیص برهان**، تحقیق محمود قاسم، هیئته المصریه العامه للکتاب، قاهره.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۴۰۵)، **منطق المشرقیین**، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم.
۳. _____، (۱۳۷۱)، **منطق شفا**، تحقیق ابراهیم مدکور، المطبعة الامیریه، قاهره.
۴. _____، (۱۳۷۵)، **الاشارات و التنبیها** (با شرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین الرازی)، نشر البلاغه، قم.
۵. _____، (۱۳۶۴)، **نجاته من الغرق فی بحر الضلالات**، ویرایش محمد دانش پزوه، دانشگاه تهران، تهران.
۶. _____، (۱۳۶۰)، **دانش نامه علایی**، تصحیح احمد خراسانی، کتابخانه فارابی، تهران.
۷. _____، (۱۳۷۶)، **الهیات شفا**، تحقیق حسن زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۸. _____، (۱۴۰۰)، **عیون الحکمة در رسائل شیخ الرئيس**، گرد آورنده محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم.
۹. _____، (۱۳۸۶)، **تعلیقات**، بوستان کتاب، قم.
۱۰. ابن زرعۀ، عیسی بن اسحق، (۱۹۹۴)، **منطق ابن زرعۀ**، تحقیق جیرار جیهامی و رفیق العجم، دار الفکر اللبنانی، بیروت.
۱۱. ابن کمونه، سعد بن منصور، (۱۴۰۳) **جدید فی الحکمة**، تحقیق مرعید الكبیسی، وزارت اوقاف و شوون دینی، بغداد.
۱۲. اخوان الصفا، (۱۹۹۹)، **رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء**، دار صادر، بیروت.
۱۳. ارسطو، (۱۹۸۰)، **منطق ارسطو**، تحقیق و مقدمه ی عبدالرحمن بدوی، دارالقلم، بیروت.
۱۴. امیل بریه، (۱۳۷۴)، **تاریخ فلسفه**، ترجمه علی مراد داودی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۵. بهمینار بن مرزبان، ابو الحسن، (۱۳۵۷)، **تحصیل**، تصحیح مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، تهران.
۱۶. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۲۱)، **تهذیب المنطق در حاشیه مولی عبد الله**، موسسه نشر اسلامی، قم.
۱۷. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۷۵)، **رحیق مختوم**، تدوین حمید پارسانیا، اسراء، قم.
۱۸. _____، (۱۳۸۷)، **تحریر تمهید القواعد**، تدوین حمید پارسانیا، اسراء، قم.
۱۹. حللی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۳۷۹)، **الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه**، بوستان کتاب، قم.
۲۰. خونجی، افضل الدین محمد، (۱۳۷۳) **کشف الاسرار عن غوامض الافکار**، پایان نامه حسن ابراهیمی،



- دانشگاه تهران، تهران.
۲۱. دوانی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۰۵)، *حاشیه تهذیب دوانی*، حاج محمد افندیک، ترکیه.
۲۲. ساوی، عمر بن سهلان، (۱۹۹۳)، *بصائر التصيرية*، دار الفکر، بیروت.
۲۳. سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۳۴)، *منطق تلویحات*، دانشگاه تهران، تهران.
۲۴. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۲)، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیایی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۵. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۲) ش، *رسائل شجرة الالهية فى علوم و الحقایق الربانية*، تصحیح نجفقلی حبیبی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *حکمة متعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۷. _____، (۱۳۸۸)، *تعليقات على شرح حکمت الاشراق*، تحقیق سید محمد موسوی، حکمت، تهران.
۲۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۷ ش)، *نهایه الحکمة*، با تعلیقات غلامرضا فیاضی، موسسه امام خمینی، قم.
۲۹. _____، (۱۴۲۲)، *بدايه الحکمه*، تصحیح عباسعلی زارعی، موسسه نشر اسلامی، قم.
۳۰. _____، (۱۴۱۰)، *حاشیه اسفار در اسفار الاربعه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۱. _____، (۱۳۸۷)، *برهان*، همراه با ترجمه قوام صفری، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم.
۳۲. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵)، *اساس الاقتباس*، تعلیقه عبدالله انوار، چاپ اول، نشر مرکز، تهران.
۳۳. _____، (۱۳۷۰)، *تعديل المعيار فى نقد تنزيل الافكار* (در کتاب منطق و مباحث الفاظ)، دانشگاه تهران، تهران.
۳۴. _____، (۱۳۵۹)، *تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل*، به اهتمام عبد الله نورانی، دانشگاه تهران، تهران.
۳۵. عبودیت، عبد الرسول، (۱۳۸۶)، *نظام حکمت صدرایی*، قموسسه امام خمینی، قم.
۳۶. العطار، ابوالسعادات حسن بن محمد، (۱۹۹۷)، *حاشیه العطار على شرح الخبصی*، دار احیاء الکتب العربیه، قاهره.
۳۷. غزالی، محمد بن محمد، (۱۹۹۴)، *محک النظر*، تحقیق رفیق العجم، دار الفکر اللبنانی، بیروت.
۳۸. _____، (۱۹۹۴)، *معیار العلم فى فن المنطق*، مقدم علی بوملحم، دار الفکر اللبنانی، بیروت.
۳۹. فارابی، محمد بن محمد، (۱۴۰۴)، *الفاظ المستعملة فى المنطق*، تصحیح محسن مهدی، الزهراء، تهران.

۴۰. _____، (۱۴۰۸)، *منطقیات*، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، _____، (۱۴۰۵)، *فصول منتزعة*، تحقیق فوزی متری نجار، الزهراء، تهران.
۴۱. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۸۴)، *شرح اشارات*، تصحیح علیرضا نجف زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۴۲. فروریوس، (۱۹۸۰)، *ایساغوجی در منطق ارسطو*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، دار القلم، بیروت.
۴۳. فیاضی، غلام رضا، (۱۴۲۱)، *تعلیقات در منطق مظفر*، موسسه نشر اسلامی، قم.
۴۴. قطب الدین رازی، محمد بن محمد، (۱۳۸۲)، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرساله الشمسية*، حواشی سید شریف جرجانی، تصحیح محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم.
۴۵. _____، (بی تا)، *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، انتشارات کتبی نجفی، قم.
۴۶. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، (۱۳۸۰)، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبد الله نورانی، موسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۴۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۴) *تاریخ فلسفه*، ترجمه مجتبیوی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
۴۸. محمد علی، (۱۴۲۱)، *حواشی الحاشیه در حاشیه مولی عبدالله*، موسسه نشر اسلامی، قم.
۴۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۴) *ترجمه و شرح برهان شفاء*، نگارش محسن غرویان، موسسه امام خمینی، قم.
۵۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴) *شرح مبسوط منظومه (در مجموعه آثار ج ۵)*، انتشارات صدرا، تهران.
۵۱. مظفر، محمد رضا، (۱۴۲۱)، *المنطق*، تعلیقات غلامرضا فیاضی، موسسه نشر اسلامی، قم.
۵۲. هاك، سوزان، (۱۳۸۲)، *فلسفه منطق*، ترجمه سید محمد علی حجتی، کتاب طه، تهران.
۵۳. هروی، میرزاهد (بی تا)، *التعلیقه*، بیجا.
۵۴. یزدی، مولی عبدالله، (۱۴۲۱ق)، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، موسسه نشر اسلامی، قم.