

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.20, No.3, Autumn 2020, Ser. 76,
PP: 49-70, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2008-9481,

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۰، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹، پیاپی ۷۶،
صفحات ۴۹-۷۰، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۰۰۸-۹۴۸۱

Kant and Aqa Ali Zunuzi's Inevitabilities and Ineluctability in Analysis of Attributive Proposition

Morteza Hamedi*

Mohamad Bagher Abbasi**

Abstract

Attributive proposition has been an important subject since the inception of philosophical thoughts. During the Qajar Dynasty, upon the arrival of western thoughts to the country and the beginning of comparative philosophy in Iran, Tehran metaphysical school in contrast with Immanuel Kant's views, developed more comprehensive divisions of attributive proposition. Although Kant's divisions in attributive proposition seriously affected all western sciences and knowledge, they had their own defects, too. However, a different path was taken by Tehran metaphysical school and Aqa Ali Zunuzi's thoughts, and the attributive proposition was tied to such subjects as epistemology, ontology, and theology in its particular sense. Therefore, attributive proposition integrity was counted as the result of principality of existence. Despite these two philosophers' commonalities and their inevitability in dividing the propositions, their classifications had consequences that both philosophers had to accept. This paper intends to provide a critique of these two philosophers' views about attributive proposition through an analytical method.

Key Words: 1. Attributive Proposition 2. Fundamental Reality of Existence, 3. Immanuel Kant , 4. Aqa uli uunuz i's.

* Ph.D Student of Shiraz University, Shiraz, Iran

mortezahamedi51@gmail.com

** Assist. Prof of Shiraz University, Shiraz, Iran

mbabbasi12@gmail.com

Date of Receive: 11/12/98

Date of Accept: 7/4/99

ناگزیری‌ها و ناگزیری‌های ایمانوئل کانت و آقاعلی زنوزی در تحلیل قضیه‌ی حملی

محمدباقر عباسی**

مرتضی حامدی*

چکیده

قضیه‌ی حملی از سرآغاز اندیشه‌های فلسفی، مبحثی مهم و مبنایی بوده است. در دوره‌ی قاجار با ورود افکار غربیان به کشور و آغاز فلسفه‌ی تطبیقی در ایران، مکتب فلسفی تهران در تقابل با آرای ایمانوئل کانت، به تقسیمات جامع‌ومانع‌تری از قضیه‌ی حملی دست یافت. اگرچه تقسیمات کانت از قضیه‌ی حملی، در همه‌ی علوم و دانش‌های غرب تأثیراتی جدی به جای گذاشت، ولی نواقصی نیز داشت. اما در مکتب تهران و اندیشه‌های آقاعلی زنوزی، مسیر متفاوتی طی شد و قضیه‌ی حملی با مباحثی چون معرفت‌شناسی، وجودشناسی و الهیات بالمعنی‌الاصح گره خورد؛ به طوری که صحت قضیه‌ی حملی، میوه‌ی اصالت وجود به حساب آمد. به رغم وجوه مشترک این دو اندیشمند و ناگزیری‌های آن‌ها در تقسیم قضایا، دسته‌بندی آن‌ها تبعاتی داشت که هر دو حکیم از پذیرش آن ناگزیر بودند. مقاله‌ی حاضر در پی آن است که با روشی تحلیلی، آرای این دو فیلسوف در خصوص قضیه‌ی حملی را نقد کند.

واژگان کلیدی: ۱. قضیه‌ی حملی؛ ۲. اصالت وجود؛ ۳. ایمانوئل کانت؛ ۴. آقاعلی زنوزی.

۱. مقدمه

با آغاز نوشتن دانش منطق و فلسفه، بحث حمل و قضیه‌ی حملی^۱ از موضوعات اساسی آن محسوب شد و بخش توجه‌برانگیزی از متون فلسفی و منطقی به آن اختصاص یافت. از آنجاکه متقدمین، منطق را دانشی آلی در فرایند معرفت بشری می‌دانستند، در همه‌ی علوم و دانش‌ها، بحث قضیه‌ی حملی جایگاه ویژه‌ای داشته است؛ زیرا همه‌ی استدلال‌های علوم و دانش‌ها، در قالب قضیه‌ی حملی بیان می‌شده است. تاجایی که حتی قضایای شرطی را مؤلف از گزاره‌های حملی می‌دانستند. از آنجاکه شناخت و معرفت در قالب قضیه‌ی حملی منعکس

* mortezahamedi51@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

** mbabbasi12@gmail.com

** استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

تاریخ پذیرش: ۹۹/۴/۷

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۱۱

می‌شود، تحلیل گزاره‌ی حملی از قدیم معرکه‌ی آرای اندیشمندان بوده است. ارسطو اولین فیلسوفی است که آن‌را به دو نوع گفتارهای هم‌بافته و ناهم‌بافته یا «حمل ما علی الموضوع» و «حمل ما فی الموضوع» تقسیم کرد. مقصود از قسم اول، حمل دو شیئی است که نسبت توألی دارند و در یک سلسله قرار می‌گیرند و به عالی‌ترین مقوله ختم می‌شوند. اما مقصود از قسم دوم، حمل دو شیئی است که اصناف تعریف را معین می‌سازند (ارسطو، ۱۳۷۸، صص: ۴-۶؛ بدوی، ۱۹۸۰، ج ۱، صص: ۳۴-۳۵). پس از وی، فارابی ابتدا نظر ارسطو را تأیید کرد و سپس تقسیم او را با توضیحات روشن‌تری تشریح کرد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص: ۴۲). او به قضایایی پرداخت که «موجود» محمول آن‌ها قرار می‌گرفت. فارابی می‌کوشید تا مناط صدق قضیه‌ی حملی را پیدا کند و تقسیم‌های آن‌را معین کند (فارابی، ۱۹۹۰، صص: ۱۵-۱۶؛ فارابی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص: ۹۵). پس از او شیخ‌الرئیس ضمن تعریف قضیه‌ی حملی به «کل قول فیه نسه من شیئین بحیث یتبعه حکم صدق او کذب» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص: ۱۹)، به تقسیم حمل به مواطات و اشتقاق پرداخت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص: ۲۸). او همچنین به تقسیمی تحت عنوان طبعی و وضعی پرداخت و حدود هر یک از آن‌ها را مشخص کرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص: ۱۹۶). بعد از وی، بهمنیار، خواجه نصیر، قطب‌الدین رازی و علامه‌ی حلی نیز هر یک به تقسیمات قضیه‌ی حملی و اقسام ذاتی و عرضی پرداختند. آن‌ها در آثار خود، حمل را به طبعی و وضعی، مواطات و اشتقاق تقسیم کردند و به تعریف آن اهتمام ورزیدند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص: ۹؛ خواجه نصیر، ۱۳۶۱، ص: ۱۹؛ خواجه نصیر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص: ۱۶؛ قطب‌الدین رازی، ص: ۵۰؛ حلی، ۱۳۸۵، صص: ۳۳-۳۶).

در دوره‌های بعد، سهروردی گام‌های بلندتری برداشت و نکات بدیعی را به این مبحث افزود. او در مجموعه‌ی آثارش، به ارکان قضیه، نسبت حکمی، مساوقت قضیه‌ی حملی و تصدیق، اقسام ضرورت، ضرورت بتاته و ارجاع قضایای شرطی به قضیه‌ی حملی پرداخت. مباحثی که تا قبل از وی به آن پرداخته نشده بود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص: ۲۲ و ۴، صص: ۱۵۶ و ج ۲، صص: ۲۵ و ج ۲، صص: ۱۸ و ۲۷ و ۳۰؛ ج ۱، صص: ۴۸؛ سهروردی، ۱۳۸۵، صص: ۱۴۹ و ۱۷۸). تا اینکه ملاصدرا عصاره‌ی اندیشه‌ی فیلسوفان پیشین را در حکمت متعالیه‌ی خویش عرضه داشت و قضیه‌ی حملی را به حمل اولی و حمل ثانوی تقسیم کرد و به تعریف آن‌ها پرداخت. آنگاه حمل عرضی را به «بالذات و عرضی بالعرض» تقسیم کرد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۱، صص: ۳۹۲-۳۹۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶، صص: ۱۵۳-۱۵۴). نکته‌ی بدیع وی آن بود که در تحلیل عقدالوضع، حد فاصلی میان اختلاف فارابی و شیخ‌الرئیس به دست آورد تا قضیه‌ی لابتیه را حد میانه‌ی قضیه‌ی شرطیه و بتیه قرار دهد و رفع معضل ارجاع عقد وضع را پیشنهاد کند (حائری‌یزدی، ۱۳۸۵، صص: ۹۸-۱۰۰) علاوه بر آن، وی محمول‌پذیری

۵۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز ۹۹، شماره ۷۶، صص: ۷۰-۴۹

«وجود» در قضیه‌ی حملی را نیز مطرح کرد و بالاخره در تحلیل گزاره‌ی حملی، به تفاوت وجودهای رابط، ربطی و رابطی اهتمام جدی نشان داد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۲، صص: ۶-۷؛ ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۱، صص: ۹۸-۱۰۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص: ۲۸۹). اما نسبت محمول به موضوع قضیه، همچنان از دو زاویه تأمل برانگیز است: اولاً لازم است نوعی دوگانگی میان این دو رکن وجود داشته باشد تا ما را به سمت انتساب محمول به موضوع سوق دهد؛ ثانیاً حمل محمول بر ذات موضوع، بیانگر نوعی اتحاد است که مجوز حمل آن را فراهم کرده است. در فلسفه‌ی غرب، کانت در مقایسه‌ی با پیشینیانش، به قضیه‌ی حملی نگاهی تازه داشت و از آن تقسیمی جامع‌تر به عمل آورد. او همه‌ی قضایای دانش‌ها را در چهار نوع محدود و محصور کرد؛ به طوری که امکان ندارد هیچ گزاره‌ای از این دسته‌بندی خارج شود (Kant, 1998, p. 7A, 2-3B, 10B). این دسته‌بندی باعث شد تا در براهین، استدلال‌ها و باید و نبایدهای اخلاقی تردید ایجاد شود و به علاوه ارزش و اعتبار علوم، به نوع قضایایشان گره بخورد.

با آغاز فلسفه‌ی تطبیقی در ایران^۲ و انتشار آرای کانت در کشورمان، فیلسوفان مکتب تهران در مقابل آن موضع‌گیری کردند و از گزاره‌ی حملی، تقسیمات دیگری به عمل آوردند (نصر، ۱۳۹۴، ص: ۳۱۷؛ کربن، ۱۳۸۷، ص: ۴۹۰). انتقال افکار کانت به قدری سریع صورت گرفت که آقاعلی زنوزی کانت را در زمره‌ی فیلسوفان غیرالهی جای داد (زنوزی، ۱۳۷۶، ص: ۵۲۵) و خود در خصوص قضیه‌ی حملی، آثار مستقل و مستوفایی نگاشت. مکتب تهران و فیلسوفان آن (که همگی از پیروان حکمت متعالیه‌ی صدرایی بودند)، تقسیم گزاره‌ی حملی را نیز با مباحث این نحله‌ی فلسفی پیوند زدند. به طوری که حتی دسته‌بندی قضایا، با مباحث عام فلسفه و مباحث الهیات بالمعنی الاخص پیوند خورد. این رویارویی فلسفی که سرآغاز فلسفه‌ی تطبیقی در ایران محسوب می‌شود، خود به رجوعی دوباره و مقایسه‌ای ظریف نیازمند است، تا نکات بدیع و نقاط قوت و ضعف آن‌ها آشکار شود.

۲. قضیه‌ی حملی در فلسفه‌ی کانت

با ظهور دیوید هیوم^۳ و اثرپذیری دانشمندان علوم و فیلسوفان غربی از او، کانت که با مطالعه‌ی آثار هیوم از خواب جزمی بیدار شده بود (Kant, 1994, p.7)، نقد عقل محض را نگاشت و در فلسفه و الهیات طرحی نو افکند و شیوع تجربه‌گرایی افراطی را که به ویران شدن فلسفه و دین می‌انجامید، متوقف ساخت و با طرح تقسیم قضیه‌ی حملی، آن را در مسیر جدیدی هدایت کرد (استرون، ۱۳۸۰، ص: ۵۳). از منظر کانت تمام قضایای حملی به دو دسته‌ی مهم تقسیم‌پذیر است:

۱.۲. قضیه‌ی تحلیلی^۴

قضیه‌ای است که در آن، مفهوم یک موضوع به عناصر تشکیل‌دهنده‌اش تحلیل می‌شود، آنگاه همان عناصر مندرج، مجدداً بر موضوع حمل می‌شوند. کانت قضیه‌ی تحلیلی را پیشینی می‌داند؛ زیرا صدق محمول بر چنین موضوعی، از تجربه بی‌نیاز است (Kant, 1998, p. 7A, 10B). در قضیه‌ی «هر جسمی ابعاد دارد»، جسم‌بودن، در معنای خود، همان داشتن ابعاد است (کانت، ۱۳۹۴ الف، ص: ۶۵۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۶، ص: ۲۳۶؛ راسل، ۱۳۹۰، ص: ۹۱۳).

۲.۲. قضیه‌ی تألیفی یا ترکیبی^۵

گزاره‌ای است که محمول آن، ایجاباً یا سلباً بر موضوع حمل می‌شود و مفهوم آن، در موضوع مندرج نیست. در قضیه‌ی «بعضی از اجسام سنگین است»، محمول داخل در موضوع نیست و ذهن آن‌را از بیرون به موضوع ضمیمه کرده است (Kant, 1994, p. 15) او تأکید می‌کند که هر قضیه‌ای با هر نوع صورت منطقی، به لحاظ اعتبار و محتوا، از این دو حالت بیرون نیست و از آن گریزی نیست (کانت، ۱۳۹۰، ص: ۹۶). او همچنین قضیه‌ی ترکیبی (تألیفی) را به دو قسم گریزناپذیر دیگر تقسیم می‌کند:

۱.۲.۲. تألیفی پیشینی: قضیه‌ای که ناگزیر نباشیم آن‌را با کشف استقرایی یا با جمع‌آوری نمونه‌ها بشناسیم، ترکیبی پیشین نامیده می‌شود؛ به عبارت دیگر، قضایایی که از روابط ضروری موضوع و محمول در جهان خارج خبر می‌دهند، اما بر تجربیات انسان مبتنی نیستند، به همین علت، آن‌ها را پیشینی می‌نامند؛ مثلاً صحت قضیه‌ی «خانه‌ی بی‌تکیه‌گاه فرومی‌ریزد» به تجربه یا انتظار وقوع نیازمند نیست و ما به نحو پیشینی مطمئن هستیم که اگر تکیه‌گاه خانه برداشته شود، قطعاً خانه فرو خواهد ریخت (Kant, 1998, p. 2-3B). همان‌طور که پیداست، برخلاف مفهوم تحلیلی و ترکیبی که با خود قضیه ارتباط دارد، تقسیم پسینی و پیشینی، با شناخت ما از آن گزاره در ارتباط است (کورنر، ۱۳۸۰، ص: ۱۴۳). کانت برخلاف هیوم، قضایای ریاضی و هندسی را در این دسته جای می‌دهد. با اینکه دو علم یادشده، به رغم اهمیت و جایگاهشان، در برابر تجربه‌گرایی هیوم بی‌ارزش می‌شدند، با تقسیم‌بندی کانت، از شکاکیت هیوم نجات یافتند (کانت، ۱۳۹۵، ص: ۸۸).

۲.۲.۲. تألیفی پسینی: اگر رابطه‌ی میان موضوع و محمول با تجربه حاصل شده باشد و نسبت آن دو صرفاً ممکن، یا واقع شده باشد، ترکیب پسینی شکل می‌گیرد. قضایایی که هرچند به حالات ذهنی ما وابسته‌اند، بر تجربیات مبتنی‌اند و از تجربه‌ی انسانی متأخرند (Kant, 1998, p. 3B). اگر به قضیه‌ی «همه‌ی کلاغ‌ها سیاه هستند» بنگریم، می‌بینیم که به‌طور پسینی، به شناخت آن نائل شده‌ایم؛ یعنی بعد از آنکه ما درباره‌ی کلاغ‌ها تجربه

کسب کرده‌ایم، می‌توانیم به آن‌ها معرفت داشته باشیم. از نظر کانت این نوع معرفت، بر همه‌ی قوانین طبیعت صدق می‌کند (هاسپرس، ۱۳۷۹، صص: ۳۳۴-۳۳۵).

اما کار عمده و مهم کانت در قالب این سؤال مطرح شد که آیا می‌توان نوعی قضیه را فرض کرد که هم تألیفی باشد، هم پیشینی؟ قضیه‌ی تحلیلی پیشینی پذیرفتنی بود؛ زیرا بدون تجربه و مشاهده، از راه تحلیل مفهوم موضوع، به آن پی می‌بردیم. اما آیا می‌توانیم قضیه‌ای داشته باشیم که هم تألیفی باشد (و محمول آن در موضوع نگنجدیده باشد) و هم بر مشاهده متکی نباشد؟ پاسخ کانت به این سؤال مثبت است. از نظر وی قضایایی وجود دارند که هم‌زمان، تألیفی و پیشینی هستند؛ به عبارت دیگر، تجربه‌ی حسی شرط لازم برای معرفت است، ولی شرط کافی نیست (هارتناک، ۱۳۸۷، ص: ۱۱). او در تمهیدات، ضمن تشریح اقسام قضایای حملی متذکر می‌شود که نوعی گزاره وجود دارد که در عین تألیفی بودن، بر تجربه مقدم است. منشأ این دسته قضایا، عقل محض است. علاوه بر آن، صحت قضیه‌ی تألیفی پیشین، بر دو اصل ضرورت و امتناع تناقض مبتنی است. دو اصلی که باعث می‌شود قضایای تألیفی پیشین مقبول واقع شود (Kant, 1994, Pp. 16 - 17).

۳. قضیه‌ی حملی در فلسفه‌ی زنوزی

اگرچه در فلسفه‌ی اسلامی، از فارابی تا ملاصدرا، به قضیه‌ی حملی و تقسیمات آن توجه شده است، اما هیچ‌یک از فیلسوفان به اندازه آقاعلی زنوزی به تقسیم، تشریح، تفسیر و تبیین آن نپرداخته‌اند. به احتمال قوی، علت آن را می‌توان در پیدایش فلسفه‌ی تطبیقی و شروع مکتب تهران جست‌وجو کرد. زنوزی برخلاف سایرین، هر یک از اقسام قضیه‌ی حملی را مقسم تقسیم دیگری قرار داد و شاکله‌ی قضیه را منظم‌تر کرد. او در بیشتر آثارش، به خصوص رساله‌ی *فی مباحث الحمل*، قضایا را این‌گونه تقسیم می‌کند:

۳.۱. حمل اشتقاقی^۶

حملی که در آن، محمول با اداتی مانند فی، ذو و له، بر موضوع خود حمل می‌شود؛ مانند «زیدٌ هو ذوقیام». زنوزی از این حمل به «حمل وجود فی» تعبیر می‌کند و آن را در مقابل «حمل علی» قرار می‌دهد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص: ۱۹۵ و ۳۵۸). در این نوع حمل، مبدأ اشتقاق بشرط‌لاست که بر موضوع حمل‌پذیر نیست؛ به همین علت، در موقع حمل، ادات یادشده را به محمول اضافه می‌کنیم و آن را به حالت لابشرط درمی‌آوریم؛ مثلاً اگر بخواهیم تفکر را بر انسان حمل کنیم، باید آن را به صورت «صاحب تفکر» درآوریم و بر موضوع حمل کنیم.

۲.۳. حمل مواطات^۷

حملی که در آن، بدون نیاز به ادات و وساطت الفاظ، محمول بر موضوع حمل می‌شود. حکیم تهران در تعریف آن می‌گوید: «هو الاتحاد بین الموضوع و المحمول بحيث یمكن ان یقال بأن هذا هو ذاک او هو هو و ذلک یفید اعطاء الرسم و الحد» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص: ۱۹۵). این حمل به‌گونه‌ای است که موضوع و محمول، از لحاظ وجودی، توافق و توطای دارند؛ به‌همین علت، زنوزی آن‌را حمل هو هو می‌نامد؛ همانند قضایای «زید قائم است» و «انسان متفکر است» که قائم و متفکر محمول‌اند و بدون نیاز به لفظ دیگری بر موضوع قضیه حمل می‌شوند. در قضیه‌ای که حملش از نوع مواطات باشد، دو امری که مفهوماً و به اعتبار عقلی متغایرند، اما در نحوه‌ای از انحای وجود باهم متحدند، به یکدیگر اسناد داده می‌شوند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص: ۱۹۶). حمل مواطات که زنوزی بر آن مذاقه‌ی فلسفی می‌کند، به دو نوع دیگر تقسیم می‌شود:

۳.۲.۱. حمل اولی^۸: قضیه‌ی حمل اولی (ذاتی)، قضیه‌ای است که موضوع، به ذات و حقیقتش، عیناً ماهیت محمول است؛ البته بعد از آنکه نحوه‌ای از تغایر میان ارکان قضیه ملحوظ شده باشد (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۶؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص: ۱۷۶)؛ مانند قضیه‌ی «انسان، انسان است» و «انسان حیوان ناطق است»، یا قضیه‌ای که در آن، جنس بر نوع خود حمل شود؛ مانند قضیه‌ی «انسان حیوان است». این قضیه‌ها گویای اتحاد دو امری است که در مفهوم متغایرند، اما مفاد تغایر و اتحاد در آن‌ها، صرفاً خود مفهوم است. از ویژگی‌های مهم این حمل، ضرورت است؛ ضرورتی که به ذات موضوع مستند است و به چیزی ورای آن ارتباط ندارد. علاوه بر اینکه در حمل محمول به موضوع، به وجود یا عدم موضوع توجه نمی‌شود (حائری‌یزدی، ۱۳۸۵، ص: ۲۷۷).

۳.۲.۲. حمل ثانوی^۹: نوع دوم حمل مواطات، حمل ثانوی است که به آن حمل عرضی نیز می‌گویند. این قضیه به نام‌های متعارف، شایع و حمل صناعی نیز شهرت دارد. مفاد چنین قضیه‌ای این است که موضوع و محمول، تغایر مفهومی، اما اتحاد وجودی دارند؛ مثلاً در قضیه‌های حملی «آهن رساناست» یا «آهن در مجاورت هوای مرطوب اکسیده می‌شود» مرجع موضوع، فردی از افراد محمول است (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص: ۱۷۶؛ زنوزی، ۱۳۷۶، ص: ۲۶۶). حمل اولی به‌گونه‌ای است که غیریت موضوع و محمول صرفاً مفهومی است و درواقع یک چیز هستند، اما در حمل ثانوی (عرضی)، علاوه بر آنکه موضوع و محمول غیریت مفهومی دارند، محمول قضیه، در ضمن حمل، عارض بر موضوع می‌شود. در این قضیه، مقصود از حمل عرضی، اسناد محمول به موضوع است، نه اینکه صرفاً محمول امری عرضی برای موضوع باشد. این نوع قضیه، به دو قسم دیگر تقسیم‌پذیر است:

۳. ۲. ۱. **عرضی بالذات***: قضیه‌ی ثانوی که محمول آن از ذاتیات موضوع باشد، عرضی بالذات خوانده می‌شود. در این قضیه، حمل محمول بر موضوع، بدون حیثیت تقییدیه یا بدون واسطه‌ی در عروض است؛ یعنی محمول، صرف‌نظر از امور دیگر (به‌جز موضوع)، بر موضوع حمل‌پذیر است. البته موضوع چنین قضیه‌ای ممکن است امری وجودی، معنا، ماهیت یا مفهوم باشد (زنوزی، ۱۳۷۶، ص: ۲۶۶؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص: ۲۱۵؛ همان، ج ۲، ص: ۱۹۷، همان، ج ۳، ص: ۱۷۶).

۳. ۲. ۲. **عرضی بالعرض**: اگر در یک قضیه‌ی حملی، حمل محمول بر موضوع، به‌لحاظ امر دیگری غیر از موضوع قضیه باشد، مانند صفتی انضمامی، یا قیاس آن با شیئی که در خارج یا در تحلیل، مغایر موضوع باشد، موضوع را بالعرض می‌گویند و از آن جهت که حمل انجام‌شده، با یک واسطه صورت گرفته است، به آن حمل، عرضی بالعرض یا همان حیثیت تقییدیه می‌گویند. از جهت دیگر، این قضیه عبارت است از حملی که معروض آن، از عرضیات موضوع است (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص: ۱۹۷ و ۲۱۵؛ همان، ج ۳، ص: ۱۷۶؛ همو، ۱۳۷۶، ص: ۲۶۶).

همان‌گونه که می‌بینیم، در خصوص تقسیم دامنهدار حکیم تهران می‌توان گفت: در مطلق حمل (اعم از ذاتی یا عرضی، بالذات یا بالعرض)، نوعی اختلاف و نوعی اتحاد وجود دارد. در حمل اولی (ذاتی)، اختلاف و اتحاد، هر دو در خود ماهیت یا ذات مفهوم است، اما اتحاد آن‌ها حقیقی و واقعی است و اختلافشان صرفاً به‌حسب اخذ و اعتبار نفس‌الامری است؛ اما در حمل ثانوی (عرضی)، اختلاف به‌حسب مفهوم و ماهیت است و اتحاد آن‌ها صرفاً در نحوه‌ای از وجود است، ولی اختلاف و اتحاد آن‌ها حقیقی است (زنوزی، ۱۳۷۶، صص: ۲۶۶-۲۶۷).

۴. ثمرات و نتایج تحلیل قضیه‌ی حملی در فلسفه‌ی کانت و زنوزی

بررسی آرای این دو فیلسوف ما را به این نتیجه می‌رساند که در طرح‌واره‌ی فلسفی آن‌ها، قضیه‌ی حملی و تقسیمات آن جایگاه مهمی دارد، اما تفاوت آن‌ها در مسیری است که هر یک پیموده‌اند. کانت انقسام گزاره‌ی حملی به تحلیلی و ترکیبی را در نقادی فهم آدمی گریزناپذیر می‌داند و متذکر می‌شود که باید این تقسیم‌بندی را امری مرسوم و متعارف بدانیم و آن را در همه‌ی دانش‌ها جای دهیم. حکیم تهران قضیه‌ی حملی و انقسامات آن را از ثمرات وجود و اصالت آن می‌داند. همچنین کانت از راه تقسیم گزاره‌ی حملی، در پی توجیه همه‌ی دانش‌ها (از جمله مابعدالطبیعه و الهیات) برمی‌آید، اما حکیم تهران ارتباط گزاره‌ی حملی را به فلسفه و الهیات محدود می‌کند. لذا می‌توان این مطالب مهم را در موضوعات زیر نشان داد:

۴.۱. نظام مابعدالطبیعه و قضایای درونی آن

از نگاه کانت، قضایای مابعدالطبیعی تألیفی هستند (Kant, 1998, p.18 B). استدلال او را می‌توان در قالب یک قیاس استثنایی رفع تالی، این‌گونه تنظیم کرد:

اگر قضایای فلسفی تألیفی نباشند، آنگاه معرفت ما از عالم واقع را بسط نخواهند داد، ولی قضایای فلسفی معرفت ما از عالم واقع را بسط می‌دهند (رفع تالی)؛ بنابراین قضایای فلسفی، تألیفی یا ترکیبی هستند (رفع مقدم). از طرف دیگر، نظریه‌های فلسفی همواره در معرض چون‌وچرای آدمیان قرار گرفته و در طول تاریخ، بسیاری از آرای فیلسوفان رد و انکار شده است. رد و انکار آرای فلسفی گویای ضرورت و کلیت نداشتن آن‌هاست. لذا رد و جایگزینی نظریه‌های دیگر نشان می‌دهد که قضایای فلسفی، معرفت بشری را بسط و گسترش داده‌اند. این بسط و گسترش، تألیفی بودن گزاره‌های آن‌را نشان می‌دهد.

از طرف دیگر قضایای مناقشه‌برانگیز، بر این دلالت می‌کنند که متعلق احکام آن‌ها، عالم واقع است. لذا اگرچه قضایای فلسفی به عالم واقع مربوط هستند، ولی ما هرگز نمی‌توانیم آن‌ها را با تجربه بسنجیم؛ به همین علت، کانت اثبات قضایای مربوط به خدا، اراده و نفس را از دایره‌ی قضایای پسینی بیرون می‌آورد و ناگزیر می‌شود آن‌ها را پیشینی قلمداد کند (Kant, 1994, p. 20). گویا رسالت اصلی کانت دفاع از اصول و مفاهیم بنیادین متافیزیک بوده است. او در نقد عقل عملی می‌گوید: «در خصوص رنج‌های خود من در نقد عقل محض، باید بگویم که باعث و بانی آن، تعالیم شکاکانه‌ی هیوم بود، ولی از آن تعالیم فراتر رفت و همه‌ی عرصه‌ی عقل نظری در کاربرد ترکیبی آن... را که موسوم به مابعدالطبیعه‌ی به‌طور کلی است، دربرگرفت» (کانت، ۱۳۹۵، ص: ۸۸).

از اموری که کانت در پی دفاع از آن برآمد، قضایای مربوط به «علیت» بود. او معتقد بود که همه‌ی تغییرات، طبق قانون ارتباط علت و معلول صورت می‌گیرد (کانت، ۱۳۹۴ الف، ص: ۲۶۹). برخلاف هیوم که به «مقایسه‌ی معتاد» حواس و متعلق آن باور داشت (هیوم، ۱۳۶۲، ص ۱۵۵)، کانت نشان داد که علت از اولیات و مستقل از تجربه است و آن‌را یکی از قالب‌های فکری ساختمان فطری ذهن انسان معرفی کرد و مفهوم علیت را از آن وضع ناهنجار نجات داد (دورانت، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص: ۷۳۱). از نگاه او، علت، از فاهمه‌ی آدمی به دست می‌آید و خاستگاه آن، مستقل از شرایط حسی است و به پدیدارها محدود نیست (کانت، ۱۳۹۵، ص: ۹۲-۹۳). قضایای مابعدالطبیعی، صرف تحلیل مفاهیم نیستند، هرچند حاوی قضایای تحلیلی‌اند، ولی آن قضایا، قضایای مابعدالطبیعه‌ی به معنی خاص کلمه نیستند. متافیزیک قصد دارد اطلاعات ما درباره‌ی حقیقت و واقعیت را افزایش دهد؛ به همین علت، باید گزاره‌های آن‌را ترکیبی (تألیفی) بدانیم و از آنجاکه از تجربه اخذ نشده‌اند، باید قضایای آن‌را پیشین به

حساب آوریم. باین وجود، کانت قضایای تحلیلی را بی‌اهمیت می‌دانست و توانمندی آن‌ها در دانش‌افزایی انسان را انکار می‌کرد (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۶، صص: ۲۳۸-۲۴۰).

چنان‌که می‌بینیم، می‌توان قضیه‌ی تحلیلی کانت را با قضیه‌ی اولی ذاتی زنوزی تطبیق داد؛ زیرا محور هر دو نوع قضیه، مفهوم و تغایر مفهومی ارکان گزاره‌ی حملی است. قضاوت کانت از این نوع قضیه چنین است که «احکام تحلیلی درواقع درباره‌ی موضوع، چیزی بیش از آن مفهومی که از آن ابژه داریم، به ما نمی‌آموزند؛ زیرا احکام تحلیلی، شناخت را از مفهوم موضوع فراتر نمی‌برند و گسترش نمی‌دهند، بلکه فقط مفهوم را توضیح می‌دهند. بنابراین احکام تحلیلی نمی‌توانند حقیقتاً اصول جزمی نامیده شوند» (کانت، ۱۳۹۴ الف، ص: ۶۵۳). از نگاه وی، یک گزاره‌ی تحلیلی هیچ معرفت تازه‌ای در اختیار انسان قرار نمی‌دهد و تنها می‌تواند مفهوم پیچیده‌ای را آشکارتر سازد؛ زیرا این قضایا تابع اصل هوهویت یا این‌همانی هستند؛ چیزی که بحث و انکار آن موجب تناقض می‌شود (کانت، ۱۳۹۰، ص: ۹۷؛ کورنر، ۱۳۸۰، صص: ۱۴۹ و ۲۰۲).

اما سؤال مهم این است که قضیه‌ی حملی اولی ذاتی چه اهمیت و کاربردی دارد؟ آیا حمل محمول بر موضوعی که عیناً نفس ماهیت عنوان محمول باشد، حملی پوچ و بیهوده است؟ (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص: ۱۷۶).

گاهی در قالب این سؤال و از سر ناآگاهی از این امر مهم، نظام متافیزیکی را زیرسؤال می‌برند و آن را غیرعقلی و غیرعقلانی معرفی می‌کنند، ولی در پاسخ باید گفت اگرچه نظام متافیزیکی کشف تجربی ارائه نمی‌دهد، اما بدون نظام مابعدالطبیعی، هیچ کشفی معنای محصلی ندارد. هیچ‌کس نمی‌تواند بیرون از نظام فیزیکی حرفی بزند که معنی واقعی داشته باشد؛ زیرا هر قضیه‌ای که در علوم بیان می‌شود، ضمن آنکه معنی اولی خود را به ذهن القا می‌کند، معنی ضد خود را نیز به ذهن متبادر می‌سازد. این اختلاف در معنی و تضاد در فحوای حملی ممکن است ذهن‌گوینده‌ی قضیه را با مشکل مواجه کند. گوینده نمی‌تواند یکی از طرفین تضاد را اراده کند، بدون آنکه به حمل اولی ذاتی اعتقاد داشته باشد. بنابراین مخالفان مابعدالطبیعه هیچ حربه‌ای غیر از خود مابعدالطبیعه در دست ندارند.

اولین ادعای مخالفان این نظام فکری آن است که همواره می‌گویند: «نظام مابعدالطبیعه درست نیست». اگر کسی مدعی باشد که قضیه‌ی «نظام متافیزیک درست نیست»، صحیح است، باید بپذیرد که نظام متافیزیک درست است؛ زیرا زمانی می‌تواند به صحیح‌بودن آن مدعا اعتقاد داشته باشد که به قضیه‌ی حمل اولی ذاتی اعتقاد داشته باشد. صحیح‌دانستن حمل اولی ذاتی، چیزی جز صحیح‌دانستن نظام متافیزیکی نیست (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص: ۵۴۱-۵۴۴). کانت در نظام فلسفی‌اش، گویا به‌هنگام تفسیر قضایای حملی، به

جایگاه حمل اولی ذاتی واقف نبوده و به‌همین‌علت، اهمیت آن را انکار کرده است. درحالی‌که حکیم تهران قضیه‌ی حمل اولی ذاتی را در پیکره‌ی تقسیم‌بندی خود قرار می‌دهد و آن را مقسم اقسام دیگر می‌داند (زنوزی، ۱۳۷۶، ص: ۲۶۶، زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص: ۱۷۶).

۲.۴. وجودشناسی

بحث وجود از جمله مباحثی است که با تقسیم قضیه‌ی حملی ارتباط وثیقی دارد، اما نگاه این دو فیلسوف به آن کاملاً متفاوت است. این گوناگونی به‌علت آن است که کانت از قضیه، به‌سمت شناخت وجود پیش می‌رود، ولی حکیم تهران از وجود و اصالت آن، به تبیین قضیه‌ی حملی می‌پردازد.

پرسابقه‌ترین بحث وجود در مغرب‌زمین را باید در آرای کانت، خصوصاً در نقد عقل محض وی جست‌وجو کرد (حائری‌یزدی، ۱۳۸۵، صص: ۱۲-۲۱ و ۲۸-۳۷). او وجود را به‌طور کلی، رابط و نسبت مقولی می‌داند و به وجود محمولی، یعنی وجودی که محمول قضیه واقع شود، اهمیتی نمی‌دهد. با طرح این دیدگاه، دانشمندان علوم تجربی و فیلسوفان غربی نیز وجود را محمول حقیقی ندانستند و آن‌را صرفاً «استی» یک گزاره قلمداد کردند؛ به‌طوری‌که حتی فیلسوفان نوکانتی نیز فلسفه‌ای را فلسفه‌ی مقبول دانستند که در آن، وجود و شناخت وجود، عنوانی ممنوع باشد (ورنو، ۱۳۷۸، ص: ۲۱۰). علاوه بر آن، نظریه‌ی وصف‌های راسل نیز با تأثیرپذیری از آن، وجود را رابط میان اجزای قضیه دانست و عینیت خارجی آن‌را انکار کرد. راسل با استناد به مثال «پادشاه فرانسه دانشمند است و مسجد لیما بزرگ است»، موضوعات این دو قضیه را فاقد عینیت دانست. اما «است» را صرفاً رابط میان موضوع و محمول آن معرفی کرد. علت این برداشت آن است که در نگاه کانت، وجود چیزی را به ماهیت نمی‌افزاید. به اعتقاد کانت، یک محمول، زمانی برای موضوع خود حقیقی است که بتواند در آن (موضوع) افزایشی ایجاد کند، درحالی‌که می‌بینیم محمول وجود، هیچ افزایشی در موضوع قضیه ایجاد نمی‌کند؛ بنابراین نمی‌توان وجود را محمول حقیقی به حساب آورد (Kant, 1998, Pp. 598A, 626B)؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «ما عالم هستیم»، «هستیم»، افزایشی چیزی نیست، بلکه صرفاً گویای یکی از صفات ماست. بنابراین اصل وجود، باعث افزایش ماهیت نمی‌شود و اگر ما صد دلار را در ذهن تصور کنیم (ماهیت)، با صد دلار خارجی تفاوتی نخواهد داشت (حائری‌یزدی، ۱۳۸۵، صص: ۳۰-۳۲؛ حائری‌یزدی، ۱۳۸۰، ص: ۳۳).

اگرچه بحث اصالت وجود در فلسفه‌ی غرب، به‌خصوص فلسفه‌ی کانت مطرح نشده است، اما می‌توان ارتباط اصالت وجود با فلسفه‌ی کانت را ردیابی کرد. کانت اگرچه به‌طور مشخص به اصالت وجود و تفکیک آن از ماهیت نپرداخته، اما موضع‌گیری‌های وی در باب نومن و

فنون نشان می‌دهد که وی نیز به چنین مسأله‌ای توجه داشته است^{۱۱}؛ به طوری که دو گروه ایده‌آلیست‌ها و ماتریالیست‌ها به او هجمه‌ی فلسفی کرده‌اند. علت این هجمه‌ی فلسفی، دوگانگی تفسیر او از وجودشناسی است. او از یک سو عینیت و قانونمندی اشیا را به اشکال ذهنی مشروط می‌کند و از سوی دیگر، اشکال ذهنی را بر اشیا مستند می‌سازد. لذا ایده‌آلیست‌ها از موضع هیوم، به او حمله می‌کردند؛ زیرا از نظر آن‌ها زمان، مکان و... همگی محصول ذهن هستند و «شیء در خود» نتیجه‌ی استنتاج اندیشه است (شفلر، ۱۳۸۸، ص: ۶). کانت در تمهیدات، عالم محسوسات را در پدیدارها منحصر می‌داند که نفس الامر اشیا محسوب نمی‌شوند. کانت می‌گوید: اگر پدیدارها را ماهیت شناخته شده‌ی اشیا در نظر بگیریم، نفس الامر، همان وجود اشیاست. لذا از آنجاکه فاهمه متعلق تجربه را صرفاً به صورت پدیدار می‌شناسد، ناگزیریم به وجود نفس‌الامری اشیا اعتراف کنیم (Kant, 1994, p. 133). او می‌گوید: مرز تجربه، هر چه باشد، باید به کلی خارج از آن، یعنی در قلمروی موجودات محض فاهمه باشد. این قلمرو هنگامی که تعیین ماهیت موجودات مدنظر باشد، برای ما فضایی تهی است. اگر در پی مفاهیمی باشیم که به صورت جزئی تعیین یافته‌اند، باید بدانیم که برای ما خروج از قلمروی تجربه ناممکن است. اما از آنجاکه مرز، امری مثبت است و هم به چیزی اطلاق می‌شود که در داخل است و هم به آنچه در خارج از آن واقع شده، عقل می‌تواند با رساندن خود به این مرز، شناخت مثبتی به دست آورد، ولی اگر نخواهد از این مرز فراتر رود، در برابر خود، فضایی تهی می‌یابد که در آن، تعقل صورت امکان‌پذیر است، اما ادراک خود اشیا برای ما ناممکن محسوب می‌شود (Ibid, p. 134). لذا ما با ملاحظه‌ی اشیا محسوس، از آن نظر که ظاهر صرف‌اند، اذعان می‌کنیم که این ظاهر بر «شیء در خود» مبتنی است. هر چند این شیء را در ساختار درونی‌اش نمی‌شناسیم، ولی می‌توانیم ظاهر آن را دریابیم (شفلر، ۱۳۸۸، ص: ۵). اگرچه به نظر می‌رسد کانت به اصالت و مبتنایی بودن وجود چیزها اعتقاد داشته است و مثلاً در بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق، در تبیین بایسته‌های اخلاقی، کلیت قانونی را که به موجب آن، همه‌ی سبب‌ها کارگر می‌شوند طبیعت می‌خواند و آن را به عام‌ترین معنی، در ارتباط با مفهوم صوری‌اش، وجود می‌نامد. اما همچنان وجود را در استی‌اش محدود می‌کند. علتش آن است که کانت فرایند وجودشناسی خود را از ذهن آغاز و به خارج ختم می‌کند. با این تحلیل، او ناچار است وجود را در مفهومش محصور کند (Kant, 1998, p. 600A, 628 B).

حکیم تهران اگرچه همانند کانت، ماهیت را فاقد وجود و عدم می‌داند، ولی وجود را رابط محض موضوع و محمول معرفی نمی‌کند. او در خصوص ماهیت می‌گوید: «فاذا نظر الیهما بتلک الحیثیه، یسلب عنها جمیع ما هو خارج عن ذاتها بتقدیم السلب علی الحیثیه لایصیر السلب

مقیداً بالمرتبته حتی الامکان الذاتی، اذ هو تعبیر عن كونها مصدوق علیها بسلب اقتضاء الوجود و العدم عنها...» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص: ۷۱). نقطه‌ی اشتراک این دو فیلسوف آن است که هردو می‌گویند اگر وجود را بر ماهیت حمل کنیم، تغییری در ماهیت (من حیث هی) ایجاد نمی‌شود.

اما زنوزی تقسیم دیگری از حمل ارائه می‌دهد که او را از فیلسوف آلمانی متمایز می‌سازد. او حمل حقیقی را در مقابل حمل مجازی قرار می‌دهد؛ با این توضیح که هرگاه موجودی را تحلیل می‌کنیم، عقل آن را به وجود و ماهیت تجزیه می‌کند. باتوجه به اینکه آن دو اتحاد عینی دارند، می‌توانیم هریک از آن‌ها را بر دیگری حمل کنیم؛ به تعبیر وی، «إذا حلل العقل ما له الماهیه الی ماهیه و وجود و جرد ماهیه عن وجوده بحیث یقصر النظر علی ماهیه و لا یلتفت الی وجوده، یحکم حکماً صریحاً بان تلك الماهیه بذاتها و ذاتیاتها خالیه عن الوجود و العدم... لو نظر من دون تجریدها لحکم بانها موجوده» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص: ۵۷). زنوزی معتقد است دلیل اینکه می‌توان هریک از وجود و ماهیت را بر یکدیگر حمل کرد، اتحاد در وجود و یگانگی در واقعیت آن دو است. اتحادی که در عینیت خارجی، به وجود و ماهیت عنوان موجود را می‌دهد و باعث می‌شود تا قضیه‌ی حملی به دو شکل حقیقت و مجاز ارائه شود. چیزی که در اطلاق عرفی، به‌نحو حقیقی و به‌صورت حمل وجود بر ماهیت و حمل ماهیت بر وجود عرضه می‌شود و در اصطلاح عقل و برهان، به حمل چیزی بر چیز دیگر، به‌نحو مجاز، تفسیر می‌شود و قضیه‌ی حملی را به‌صورت حمل وجود بر ماهیت می‌شناساند (همان، صص: ۵۷-۵۸). از نگاه وی، همه‌ی عقودی که در قضایای حمل ثانوی (عرضی) حاصل می‌شود، به جهت اتحادی نیازمندند. در قضایای مرکبه که بر شیء (موضوع) امری غیر از وجود حمل می‌شود، برای اطمینان از صحت حمل، به وجود محتاجیم؛ زیرا اگر آن دو که به تباین ماهوی از یکدیگر جدا شده‌اند، امری اتحادی نداشته باشند، در هیچ علمی نمی‌توان چیزی را بر دیگری حمل کرد. برخلاف حمل وجود بر ماهیت که هیچ‌گاه محتاج چیز دیگری نیست (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص: ۱۹۲). حکیم تهران برخلاف فیلسوف آلمانی، جهت ذاتی وجود را عیناً جهت موجودیت آن می‌داند و وجود و موجود را شیئی واحد تلقی می‌کند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص: ۷۳؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، صص: ۵۰۳ و ۵۰۸). او در شرح فقره‌ی «ان الوجود احق الاشیاء بالتحقق...» در تعلیقه‌اش بر شواهد الربوبیه می‌گوید: «هر مابالعرض و مابالغیری، به مابالذاتی منتهی می‌شود؛ همان‌طور که هر جهت تقییدیه‌ای به جهت تعلیلیه ختم می‌شود. در غیر این صورت، به دور یا تسلسل خواهد انجامید. بنابراین هرگاه وجود را بر ماهیتی حمل کنیم و مثلاً بگوییم «انسان موجود است»، یا ماهیت انسان از آن جهت که انسان است، مقتضی وجود آن است، درحالی‌که فرض کرده‌ایم ماهیت چیزی جز خودش

نیست؛ یا ماهیت، چیز دیگری است و آن چیزی جز عدم نیست که بدهتاً امری منتفی است؛ یا اینکه مفهوم وجود، همان معنای مصدری است که از آن به حصص و اضافات تعبیر می‌کنیم که آن نیز با اعتبار عقلی حاصل شده است. بنابراین ناچاریم بگوییم آن شیء دیگری است که جهت ذاتش عین جهت وجودش است که از آن به حقیقت وجود تعبیر می‌کنیم (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص: ۲۷۳). زنوزی میان مفهوم وجود و حقیقت وجود تفکیک کرده است و در مباحث فلسفی خود، ضمن پذیرش یکی بودن وجود و موجود، آن را عین واجب تعالی می‌شمرد که در ملابس اکوان ظاهر شده و به وسیله‌ی ماهیت و اعیان، در صورتهای بسیاری تعیین یافته است (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص: ۵۰۳).

نتیجه‌ی دیگری که زنوزی از مباحث وجودشناسی خویش گرفته این است که اولاً صدق حمل در قضیه‌ی حملی، به حمل شایع صناعی منحصر است و ثانیاً مفاد آن حمل، اتحاد در وجود است. اما نتیجه‌ی مهم‌تر این است که حمل شایع صناعی از فروع اصالت وجود محسوب می‌شود. از این لحاظ، وجود واحد، ممکن است وجود ذو ذات باشد و حمل یک مفهوم بر مفهومی دیگر، به واسطه‌ی اتحاد آن دو (موضوع و محمول) در وجود ارزیابی می‌شود. اگر وجود، فرد واقعی نداشته باشد، حمل یک مفهوم بر مفهوم دیگر جایز نخواهد بود (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص: ۲۲۲). براساس آرای وی، اصالت وجود مسبب اصلی صحت حمل در قضیه‌ی حملی است. در اینجا آشکار می‌شود که زنوزی برخلاف کانت، در فرایند وجودشناسی، خارج را نقطه‌ی آغاز قرار داده و به ذهن رسیده است. ما می‌توانیم استدلال او را در قالب دو قیاس استثنایی زیر صورت‌بندی کنیم:

مقدمه‌ی اول: اگر اصالت از آن ماهیت باشد، آنگاه حمل یک مفهوم بر مفهوم دیگر صحیح نخواهد بود؛

مقدمه‌ی دوم: لکن حمل یک مفهوم بر مفهوم دیگر صحیح است (رفع تالی)؛

نتیجه: بنابراین اصالت از آن ماهیت نیست (رفع مقدم).

مقدمه‌ی اول: اگر وجود، فرد واقعی داشته باشد، آنگاه حمل یک مفهوم بر مفهوم دیگر صحیح خواهد بود؛

مقدمه‌ی دوم: لکن وجود، فرد واقعی دارد (وضع مقدم)؛

نتیجه: بنابراین حمل یک مفهوم بر مفهوم دیگر صحیح است (وضع تالی).

ثمره‌ی دیگر این بحث در فلسفه‌ی زنوزی، مشکک‌بودن قضایای حملی است؛ زیرا قضیه‌ی حملی مقتضی دو ویژگی است: اولاً حمل مستلزم نوعی دوگانگی است. تا وقتی که میان دو مفهوم نوعی دوگانگی (اعم از حقیقی یا اعتباری) نباشد، اسناد چیزی به چیز دیگر بی‌فایده خواهد بود؛ ثانیاً لازم است در کنار دوگانگی یادشده، نوعی وحدت و یگانگی نیز

وجود داشته باشد که چنین وحدتی ممکن است جنسی، نوعی و... باشد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص: ۲۱۱). لذا وقتی وحدت اقسام متعددی دارد، حمل نیز اقسامی خواهد داشت؛ به عبارت دیگر حمل نوعی وحدت دارد که خود ممکن است اقسامی داشته باشد، در آن صورت، قضیه‌ی حملی نیز اقسامی از وحدت خواهد داشت. از آنجاکه وحدت، مراتب شدید و ضعیف دارد، حمل در قضیه‌ی حملی نیز شدت و ضعف خواهد داشت. حکیم تهران متذکر می‌شود که متأسفانه تنها یکی از اقسام حمل مشهور شده است و از اقسام دیگر آن غفلت شده است. حمل مشهور همان حمل متحد در وجود است، ولی اگر به اقسام دیگر قضیه توجه کنیم، آن‌ها نیز نوعی وحدت دارند که در قیاس با نوع یادشده، شدت کمتری دارد. قضایایی که موضوع و محمول آن‌ها وجودی حقیقی دارند، در مقایسه‌ی با قضایایی که موضوع و محمولشان، یکی بالذات و دیگری بالعرض است، شدت بیشتری دارند. لذا آن دو گزاره، مقول به تشکیک هستند. مقایسه‌ی دو قضیه‌ی «زید انسان است» و «زید نابیناست» نشان می‌دهد که اولی اتحاد بالذات دارد و دومی اتحاد بالعرض. بنابراین دو قضیه‌ی یادشده مشکک‌اند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص: ۲۱۲).

۳.۴. معرفت‌شناسی

کانت در فلسفه‌ی خود، پس از تقسیم قضایای حملی به اقسام چهارگانه، ضمن غیرمنطقی شمردن قضیه‌ی تحلیلی پسین، در پی توجیه قضیه‌ی حملی تألیفی پیشین برآمد؛ زیرا در نگاه وی قضیه‌ی تحلیلی به پیشینی محدود می‌شود و تجربه در آن هیچ جایگاهی ندارد (Kant, 1998, p. 14). کانت برای توجیه علم و معرفت و ایجاد ارتباط میان قضیه‌ی حملی با فرایند علم، با کمبود مفهوم مواجه شد؛ لذا نظریه‌ی معرفتی خویش را ایده‌آلیسم انتقادی یا صوری نامید تا آن‌را از ایده‌آلیسم جزمی بارکلی و ایده‌آلیسم شکاکانه‌ی دکارتی متمایز کند (Kant, 1994, Pp. 152-153). از نگاه او هیچ قضیه‌ای از اقسام چهارگانه‌ی یادشده خارج نیست و همه‌ی گزاره‌های علوم و دانش‌ها، از اطلاق یکی از آن‌ها ناگزیرند. ولی این ناگزیری، ناگزیری‌هایی در پی دارد که یکی از آن‌ها، پذیرش دو امر پدیده و پدیدار است. در فلسفه‌ی کانت، بعد از تقسیم قضایا تأکید شد که ما فقط ظواهر و پدیدارها را می‌شناسیم و از علم به اشیای فی‌نفسه ناتوانیم؛ به‌گونه‌ای که حتی پدیدارهای درونی و نفسانی نیز از این خصیصه مستثنا نیستند. کانت اگرچه یقین داشت که اشیای فی‌نفسه باید وجود داشته باشند تا ظاهر یا پدیدار شوند، اما می‌گفت ما نمی‌توانیم بدانیم «آن چیست» (Kant, 2004, p. 41). «معرفت عبارت است از قضایایی درباره‌ی اشیای متحیز در زمان و مکان و تابع قوانین ناشی از قوه‌ی فهم است و شناختن، به معنای اطلاق مفاهیم بر داده‌های حسی است» (کورنر، ۱۳۸۰، ص: ۵۷). از نگاه کانت قضایای فکری انسان به ساختمان کسب دانش او وابسته است

و انسان نمی‌تواند از تجربه فراتر برود و از شیء فی‌نفسه معرفتی اکتساب کند. ممکن است جوهر یا ذات به اندیشه انسان وارد شود، ولی هرگز شناخته نمی‌شود؛ مثلاً اگرچه نمی‌توانیم از ماهیت روح بحث کنیم، اما می‌توانیم در روان‌شناسی تجربی، صرفاً مظاهر آن را بررسی کنیم.

اما باتوجه‌به تعریف علم به «العلم الذی هو مورد القسمة التصور و التصدیق... هو العلم المتجدد الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور بل یتوقف علی حصول مثال المدرک فی المدارک...» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص: ۳۸)، تصدیق همان معرفتی است که در قالب قضیه‌ی حملی بیان می‌شود و قضیه‌ی حملی، همان صورت علم تصدیقی است. اگرچه انسان همواره در پی یافتن جهان خارج است، ولی آنچه می‌یابد، غیر از علم به جهان خارج نیست و آنچه برای ما حاصل می‌شود، صرفاً معرفت به جهان است. اما باین‌وجود، چگونه می‌توان ادعا کرد که موجود خارجی، معلوم انسان واقع شده است؟

زنوزی در مبحث تقسیم علم، معرفت حضوری را این‌گونه تعریف می‌کند: «... عباره عن حصول مجرد لمجرد، حصولاً حقیقیاً، کما لو کان الحاصل نفس الوجود؛ او حکمیا...» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص: ۳۷۳) و در مقابل، معتقد است در علم حصولی، معلوم نزد عالم حضور ندارد، بلکه ذاتیات معلوم در دسترس عالم قرار می‌گیرد و عالم فقط صورت معلوم را اکتساب می‌کند (زنوزی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص: ۲۴۲). حکیم تهران طی تقسیم دیگری، هردو نوع یادشده را به کنه و وجه تقسیم‌پذیر می‌داند و حضور تمام حقیقت عینی و هویت خارجی معلوم برای عالم را علم حضوری به کنه می‌نامد و علمی را که در آن، اثر شیء، با هویت عینی‌اش، نزد عالم حاضر می‌شود، علم حضوری به وجه می‌خواند. اما اگر تمام ذاتیات یک شیء برای عالم حاصل شده باشد، آن را علم حصولی به کنه می‌نامد و بالاخره اگر در علمی، وجهی از جوه شیء یا صفتی از صفات شیء برای عالم حاصل شده باشد، آن علم را حصولی به وجه نام‌گذاری می‌کند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص: ۲۴۲). از میان اقسام چهارگانه‌ی یادشده، علم حصولی به وجه، همان چیزی است که از آن به قضیه‌ی حملی تعبیر می‌کند. درواقع علم حصولی به کنه، علم به ذی‌الوجه است، اما علم به ذی‌الوجهی که بالوجه است، نه بالکنه. آنگاه که به صاحب وجه معرفت پیدا کردیم، آن صاحب وجه، کنه شیء نیست، بلکه علم به صاحب وجه، به‌وسیله‌ی صفات و نعوت آن صورت گرفته است، نه به‌وسیله‌ی ذات آن.

۴.۴. خدانشناسی یا الهیات بالمعنی الاخص

کانت با تقسیم قضایای حملی و اعتباربخشی به قضیه‌ی پسینی (تجربی) و قضیه‌ی تألیفی پیشینی، محمول‌پذیری وجود را منتفی دانست (Kant, 1998, Pp. 598A, 626 B). این عمل باعث شد تا خدای متکلمان عقلی مشرب از ارزش و اعتبار بیفتد و استدلال آن‌ها

در حوزه‌ی الهیات، متناقض و ناکارآمد معرفی شود (مگی، ۱۳۸۹، صص: ۳۷، ۱۶۴؛ ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۳، ص: ۴۵۴). او استدلال‌های خداشناسانه را به براهین الهیاتی-طبیعی، جهان‌شناختی و برهان وجودی محدود کرد (کانت، ۱۳۹۴ الف، ص: ۵۶۱) و بر این باور بود که ما ابتدا خدا را تعریف می‌کنیم و آنگاه همه‌ی صفاتی را که به او نسبت داده‌ایم، جمع‌بندی می‌کنیم و قضیه‌ی «خدا هست» را می‌سازیم. اما این وجود، به آن خدایی که با صفاتش مشخص کرده‌ایم، چیزی نمی‌افزاید. ما خیال می‌کنیم وجود، محمول است؛ حال آنکه «هست»، محمول حقیقی نیست؛ زیرا درحقیقت، رابط میان مجموعه‌ای از همان چیزهایی است که قبلاً از خدا در ذهن داشته‌ایم (حائری‌یزدی، ۱۳۸۵، ص: ۲۹). او برهان وجودی سنت آنسلم^{۱۲} را که از قضیه‌ی «ذات اکمل تصورپذیر است»، به قضیه‌ی «ذات اکمل موجود است» می‌رسد، مردود می‌داند؛ زیرا وجود نمی‌تواند محمول قضیه‌ی حملی استدلال واقع شود. باید از هرچه در مفهوم ما از شیء مندرج است و منطقاً از آن لازم می‌آید، فراتر برویم تا بتوانیم وجود را به آن نسبت بدهیم. مضاف بر اینکه مقدمات برهان وجودی، گویای تعریف‌پذیری واقعیت ذات برین است و هر تعریفی به‌وسیله‌ی قضیه‌ی حملی تحلیلی صورت‌بندی می‌شود، اما هرگز از قضیه‌ی تحلیلی، قضیه‌ی ترکیبی (تألیفی) به دست نمی‌آید. درحالی‌که نتیجه‌ی برهان وجودی آنسلم، قضیه‌ای ترکیبی است (هیک، ۱۳۸۱، ص: ۲۶۴). با رد برهان وجودی، برهان جهان‌شناختی نیز از درجه‌ی اعتبار ساقط می‌شود؛ زیرا این برهان پیش‌فرضی دارد که صورت تغییریافته‌ی برهان سنت آنسلم است که کانت آن را مردود دانسته است؛ زیرا در آن امر مفروض، تجربه هیچ جایگاهی ندارد (کانت، ۱۳۹۴ الف، صص: ۵۷۷-۵۶۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۶، ص: ۳۰۷؛ پترسون، ۱۳۸۸، ص: ۱۴۷).

اما مشکل کانت این بود که محمول منطقی قضایا را با محمول واقعی خلط می‌کرد و توجه نداشت که این محمول واقعی می‌تواند به مفهوم یک شیء (موضوع) چیزی بیفزاید. ازسوی دیگر کانت در تقسیم قضایا به تحلیلی و تألیفی، اندراج محمول در موضوع را مبنا قرار می‌دهد، ولی در محمول وجودی، نسبت انضمام کردن و انضمام‌نکردن را جایگزین ملاک قبلی قرار می‌دهد. در این صورت، اگر تمام محمولات را انضمامی بدانیم، البته که می‌توان محمول و موضوع را یک‌جا انکار کرد و منتظر ایجاد تناقض نبود، اما اگر محمول وجودی را اتحادی در نظر بگیریم، نمی‌توان با پذیرش موضوع، محمول آن را انکار کرد. به نظر می‌رسد استدلال کانت چنین باشد: وجود انضمام‌پذیر نیست؛ محمول انضمام‌پذیر است؛ پس وجود محمول نیست (شکل دوم منطقی).

در مقابل، زنوزی با طرح اقسام ضرورت، حمل وجود و صفاتی مانند قادر، عالم، حی و... به خداوند را جایز می‌داند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، صص: ۶۶-۶۷). حکیم تهران شناخت باری

را «به وجهی از وجوه»، ممکن و مقدور معرفی می‌کرد. و شناخت خداوند را به صورت ادراک به وجه میسر می‌دانست؛ یعنی معرفتی که در اقسام علم حاصل از قضیه‌ی حملی بیان می‌شود و با نوعی قید، نقص و تحدید همراه است. قضایایی که گویای حمل اسماء و صفات به ذات باری است، عنوانی از عناوینی است که در ذهن ما حاصل می‌شود و به این اعتبار، نوعی معرفت معتبر به حضرت باری محسوب می‌شود (زنوزی، ۱۳۷۶، ص: ۹۹)، اما اکتناه باری به هر صورت ممکن، حتی به صورت علم حضوری، مردود شمرده می‌شود؛ زیرا مستلزم انقلاب فلسفی است و چیزی که حقیقت آن عین خارجیت باشد، به وجود ذهنی مبدل نخواهد شد و درک شدن حقیقت صرف‌الوجود با علم حضوری، مستلزم احاطه‌ی مدرک بر آن است و این نیز مستلزم خلف است (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص: ۲۴۴-۲۴۵).

۵. نتیجه‌گیری

از مقایسه‌ی آرای فلسفی کانت و آقاعلی زنوزی، بر مبنای تقسیمات قضیه‌ی حملی، این نکات به دست می‌آید:

۱. تقسیمات قضیه‌ی حملی در فلسفه‌ی آقاعلی زنوزی، در مقایسه‌ی با دسته‌بندی کانت، به لحاظ منطقی و فلسفی، جامع‌و مانع‌تر است؛ زیرا به علت وسعت دامنه تقسیمات، شمول بیشتری دارد.
۲. به رغم آنکه کانت قضیه‌ی تحلیلی پیشین را بی‌اهمیت می‌داند، زنوزی برای دفاع از مابعدالطبیعه، قضیه‌ی اولی ذاتی را به کار می‌گیرد و آن را کارآمد و پراهمیت می‌شمرد.
۳. کانت از مفهوم وجود، تصویری محدود و محصور دارد و آن را صرفاً رابط موضوع و محمول می‌داند، اما زنوزی جهت ذاتی وجود را موجودیت آن به شمار می‌آورد.
۴. زنوزی صحت حمل در قضیه‌ی حملی را به اصالت وجود نسبت می‌دهد، اما کانت اگرچه میان وجود فی‌نفسه و پدیدار تفکیک می‌کند، اما میان آن‌ها رابطه‌ای نمی‌بیند.
۵. برخلاف تصور گروه بسیاری که معتقدند آرای کانت به‌طور غیرمستقیم، بر اصالت ماهیت دلالت می‌کند، او پدیدار را معادل ماهیت می‌داند و نفس‌الامر را معادل وجود.
۶. آقاعلی زنوزی قضیه‌ی حملی را به تبع وجود، مشکک می‌داند و می‌گوید گزاره‌ی حملی، مراتب وجودی دارد.
۷. حکیم تهران با طرح تقسیمی جدید از علم، علم حصولی به وجه را ممکن می‌داند، حال آنکه کانت معرفتی را که از دایره‌ی تجربه فراتر برود، از دایره‌ی دفاع فلسفی بیرون می‌داند.

۸. کانت تمام براهین فلسفی اثبات خدا را به علت محمول‌ناپذیری وجود مردود می‌داند، ولی زنوزی فقط اکتناه باری را محال می‌داند.
۹. ایرادهای اساسی کانت در تحلیل قضیه‌ی حملی، خلط مفهوم و مصداق، بی‌توجهی به اقسام ضرورت و خلط محمول منطقی با محمول حقیقی است.

یادداشت‌ها

1. Attributive proposition.

۲. برای آگاهی بیشتر از فرایند شکل‌گیری فلسفه‌ی تطبیقی در ایران، رک: *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*، نوشته‌ی هانری کربن، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، صص: ۴۹۰-۴۹۵ و همچنین کتاب *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی از آغاز*، نوشته‌ی دکتر سیدحسین نصر، ترجمه‌ی مهدی نجفی‌افرا، صص: ۳۱۷-۳۳۷.

3. David Hume (1711-1776).

4. Analytic proposition.

5. Composite proposition.

6. Derivational predication.

7. Complete predication.

8. Primary predication.

9. Technical predication.

10. Predication with regard to essence.

۱۱. برای نمونه رک:.

kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, tr. & ed. by Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press, P. 208.

kant, Immanuel (1994), *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, ed. By Paul Carus, New York: Cornell, Pp. 102-103.

۱۲. برای نمونه رک. فصل ۲ و ۳ کتاب:

Charlesworth, M. j. (1965). *Anselm's Proslogion*, Oxford: Claredon Press and University of Notre Dame Press.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۱، تحقیق کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.

۲. _____، (۱۳۷۸)، *النجاه من الغرق فی البحر الضلالت*، ویرایش و دیباچه‌ی محمدتقی دانش‌پروژه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳. _____، (۱۴۰۴)، *الشفاء*، ج ۱، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.

- ۶۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز ۹۹، شماره ۷۶، صص: ۴۹-۷۰
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، *قواعد کلی در فلسفه‌ی اسلامی*، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۵. _____، (۱۳۸۳)، *دفتر عقل و آیت عشق*، ج ۳، تهران: طرح نو.
۶. ارسطو، (۱۳۷۸)، *ارگانون*، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: انتشارات آگاه.
۷. استرون، پل، (۱۳۸۰)، *آشنایی با هیوم*، ترجمه‌ی زهرا آرین، تهران: مرکز.
۸. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۸۰)، *منطق ارسطو*، ج ۱، بیروت: دار القلم.
۹. بهمنیار، (۱۳۷۵)، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. پترسون، مایکل، (۱۳۸۸)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۱۱. حائری‌یزدی، مهدی، (۱۳۸۵)، *هرم هستی*، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۲. _____، (۱۳۸۰)، *سفر نفس*، تهران: انتشارات نقش جهان.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۵)، *الجواهر النضید، تصحیح و تعلیق محسن بیدار*، قم: بیدار.
۱۴. خواجه نصیر طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. _____، (۱۳۸۳)، *شرح اشارات و تنبیهات*، ج ۱، قم: مطبوعات دینی.
۱۶. دورانت، ویل و دورانت، آرل، (۱۳۸۲)، *تاریخ تمدن*، ج ۷ و ۱۰، ترجمه‌ی اسماعیل دولتشاهی و ضیاء‌الدین علائی طباطبایی، تهران: علمی فرهنگی.
۱۷. راسل، برتراند، (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ترجمه‌ی نجف دریابندری، تهران: پرواز.
۱۸. زنوزی، آقاعلی، (۱۳۷۶)، *بدایع الحکم، با مقدمه و تنظیم حجه‌الاسلام احمد واعظی*، تهران: الزهرا.
۱۹. _____، (۱۳۷۸)، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ و ۲ و ۳، تصحیح محسن کدیور، تهران: اطلاعات.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. _____، (۱۳۸۵)، *المشارع و المطارحات*، تصحیح مقصود محمودی و اشرف عالی‌پور، کرج: حق باوران.
۲۲. شفلر، اسرائیل، (۱۳۸۸)، *چهار پراگماتیسم*، ترجمه‌ی محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
۲۳. فارابی، محمد بن محمد، (۱۴۰۸)، *المنطقیات*، ج ۱ و ۲، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۲۴. _____، (۱۹۹۰)، *الحروف*، بیروت: دار المشرق.

ناگریزی‌ها و ناگزیری‌های ایمانوئل کانت و آقاعلی زنوزی در تحلیل قضیه‌ی حملی ۶۹

۲۵. قطب‌الدین رازی، محمدبن‌محمد، (بی‌تا)، شرح مطالع الانوار فی المنطق، قم: نشر کتب نجفی.
۲۶. قطب‌الدین شیرازی، محمودبن‌مسعود، (۱۳۸۴)، شرح حکمه الاشراف، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
۲۷. کانت، ایمانوئل، (۱۳۹۰)، تمهیدات، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۸. _____، (۱۳۹۴ الف)، نقد عقل محض، ترجمه‌ی بهروز نظری، تهران: ققنوس.
۲۹. _____، (۱۳۹۴ ب)، بنیاد مابعدالطبیعی اخلاق، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
۳۰. _____، (۱۳۹۵)، نقد عقل عملی، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۳۱. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ج ۶، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳۲. کربن، هانری، (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تهران: کویر.
۳۳. کورنو، اشتفان، (۱۳۸۰)، فلسفه‌ی کانت، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۳۴. مگی، براین، (۱۳۸۹)، مردان اندیشه، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۳۵. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، (۱۴۳۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، قم: طلیعه النور.
۳۶. _____، (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۳۷. نصر، سیدحسین، (۱۳۹۴)، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی از آغاز، ترجمه‌ی مهدی نجفی‌افرا، تهران: جامی.
۳۸. ورنو، روزه، (۱۳۸۷)، نگاهی به پدیدارشناسی، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۳۹. هارتناک، یوستوس، (۱۳۸۷)، نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، تهران: هرمس.
۴۰. هاسپرس، جان، (۱۳۷۹)، درآمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه‌ی موسی اکرمی، تهران: طرح نو.
۴۱. هیک، جان، (۱۳۸۱)، فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران: الهدی.
۴۲. هیوم، دیوید، (۱۳۶۲)، تحقیق درباره‌ی فهم آدمی، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

43. Kant, Immanuel, (1998), *Critique of Pure Reason*, tr. & ed. by Paul Guyer & Allen w wood, Cambridge: Cambridge University Press.

۷۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز ۹۹، شماره ۷۶، صص: ۴۹-۷۰

44. _____, (1994), *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Ed. By Paul Carus, New York: Cornell.

45. _____, (2004), *The Critique of Practical Reason*, tr. by Thomas Kings mill Abbott, Cambridge: Cambridge University Press.

