

اشکال خاص هستند و خود آنها نیز جسم‌اند. نظام، معتقد است که هر ذره یا جزء، تا بی‌نهایت قابل تقسیم است، بدین معنی که هر جسم مرکب متشکل از اجزایی است که به طور نامحدود، تقسیم‌پذیرند یعنی هر یک از دو نیمه یک تقسیم خود تقسیم می‌شود و به صورت نیمی از نیمه قبل درمی‌آید. این انقسام هرگز به حدی نمی‌رسد که فراتر از آن، تقسیم ذره به دو نیمه ممکن نباشد. متکلمین برای اجزاء، احکامی ذکر کرده‌اند که آراء آنها درباره اثبات جزء لایتجزی و جوهر فرد سازگار نیست. آن احکام عبارتند از: (۱) اجزاء تشکیل دهنده جسم، جسم نیستند؛ (۲) با این که آن اجزاء جسم نیستند، اجسام از آنها هستی می‌یابند؛ (۳) اجزاء تشکیل دهنده جسم به هیچ وجه قبول قسمت نمی‌کنند نه به شکستن (= کسر) و نه به جدا شدن (= قطع)، و نه به انقسام در وهم (مانند اقسام وهمی فلک) و نه به تقسیمات در فرض؛ (۴) آن جزء که در میان دو طرف واقع شود مانع برخورد آن دو به یکدیگر خواهد بود. به نظر متکلمین، جزء وسط که مانع از برخورد طرفین به یکدیگر است از دو حال بیرون نیست یا به هیچ وجه با دو طرف تماس و برخوردی ندارد و یا آن که با دو طرف، برخورد می‌کند. در میان فلاسفه، ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) قسم اول از تقسیم مذکور را که وسط، به هیچ یک از دو طرف برخورد و تماس نداشته باشد به واسطه بدهات بطلانش، قابل اعتراض ندانسته زیرا این احتمال با حکم چهارم که وسط، مانع تماس میان دو طرف است، مغایرت آشکار دارد. چون اگر وسط برخوردی با دو طرف نداشته باشد، نمی‌تواند مانع تماس گردد. و این که دو طرف را از ملاقات و برخورد باز می‌دارد دلیل بر آن است که جزء وسط با دو طرف ملاقات می‌کند و این ملاقات مانع برخورد دو طرف به یکدیگر است. علاوه بر این، عدم برخورد وسط به دو طرف از دو صورت بیرون نیست. لذا این سینا این گونه نتیجه گرفته که وسط، به تمام وجودش به دو طرف برخورد می‌کند و دیگر آن که به قسمتی از وجودش به طرفی و به قسمتی تمام وجودش به دو طرف برخورد می‌کند و دیگر آن که به قسمتی از وجودش به طرفی و به قسمتی دیگر به طرف دیگر ملاقات می‌کند. احتمال اول که وسط به تمام وجود به دو طرف برخورد کند وقتی درست خواهد بود که اجزای سه‌گانه مفروض در یکدیگر تداخل کرده و به یک وجود، موجود گردند. بنابر این فرض، علاوه بر آن که جزء وسط مانع تماس از دو طرف نخواهد بود و در حقیقت این حکم برخلاف حکم چهارم است و نیز مشکل تداخل اجسام در یکدیگر پیش خواهد آمد. نتیجه تداخل اجسام این است که بنابر احتمال ترتیب، وسط و طرف معنایی نخواهد داشت و نیز اختلاف جزء و کل در وضع، قابل توجیه نیست، زیرا جزء دارای وضع مشابه کل است. محذور دیگر این است که، حجم کل با حجم جزء مساوی و برابر باشد و همه این نتایج برخلاف دریافتهای

رسانید. پس از آن زین‌الدین علی از اندلس به طرابلس غرب و از آنجا به مکه رفت و پس از گزاردن حج به عراق بازگشت و در نجف مجاور گردید. این داستان به صورتهای دیگری نیز روایت گردیده و در دوره صفویه شاخ و برگهایی به آن افزوده شده است. گویا کهن‌ترین روایت مکتوب آن از شهید اول (م ۷۸۶ق) است که در یکی از امالی خود آن را آورده است. روایتی از ابن سفر روحانی به نام جزیره الخضراء که به محقق کرکی (م ۹۴۰ق) منسوب است در پادشاهی شاه طهماسب یکم (۹۳۰-۹۴۸ق) به فارسی ترجمه گردیده و بعدها در هند به چاپ رسیده است. روایتی دیگری نیز از ابن داستان در دست است که از آن شمار است روایتیهای میر شمس‌الدین شوشتری، محمدهادی بن محمدصالح فراهانی و سید بشرین محمد مشعشی. مجلسی در مجلد سیزدهم بحار الانوار، در باب ویژه‌ای که به برشمردن کسانی اختصاص دارد که با امام دیدار کرده‌اند به این داستان اشاره کرده است.

منابع: تاریخ ادبیات در ایران، ۱۵۱۶/۵؛ جزیره خضراء و تحقیقی پیرامون مکتب برمودا، نوشته ناجی النجار، ترجمه و تحقیق علی‌اکبر مهدی پور؛ دایرة المعارف اسلام، ۵۲۴/۲؛ الدرریمه، ۱۰۵/۵؛ روضات الجنات، ترجمه، ۳۷۴/۷؛ ریاض العلماء، ۳۸۳/۲، ۱۷۵/۴؛ ترفنگ جغرافیایی و بیستر، ۳۱؛ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۵۵۷/۲، ۹۸/۵؛ مجالس المؤمنین، ۷۸/۱-۸۹؛ منتخب التواریخ، ۸۶۲. حسن انوشه

۲۰۲

جزء لایتجزی، در کلام و فلسفه اسلامی به مفهوم هر یک از اجزاء تجزیه‌ناپذیر، به تعداد متناهی یا نامتناهی که ماده را مرکب از آنها و یا قابل تقسیم به آنها می‌دانستند. جزء لایتجزی ترجمه عربی کلمه یونانی اتموس است و لفظ اتم از آن گرفته شده و به «جوهر فرد» نیز مشهور است. دیمقراطیس فرضیه جزء لایتجزی را اساس فلسفه خود قرار داد. ارسطو منکر جزء لایتجزی بوده برخی از متکلمین و و فلاسفه اسلام از او پیروی کرده‌اند. ابوهذیل علاف (م ۲۳۵ق) متکلم معتزلی، قایل به جوهر فرد یا جزء لایتجزی بوده و این رأی را ابوالحسن اشعری و سایر اشاعره از او پذیرفته‌اند. اعتقاد آنان و ابوهذیل از این حیث با نظر دیمقراطیس تفاوت داشت که اینان ماده را یعنی مجموعه جوهر فرد را - نه قدیم و نه قائم به نفس می‌دانستند به نظر آنها مأخوذ از اراده و آفرینش مداوم و مجدد الهی است. نظام [ابراهیم بن سیمار] (م ۱۳۱ق) منکر جزء لایتجزی بوده و هر جزئی را قابل تجزی می‌دانسته است. نزد برخی از متکلمان، جسم مرکب از اجزاء لایتجزی بوده و نزد حکما مرکب از ماده و صورت است به نظر متکلمان قول به هیولی مستلزم قول به قدم عالم است. کسانی که قایل به جوهر فرد هستند، اجزاء را جسم نمی‌دانند ولی می‌گویند: «اجسام از اجزاء به وجود می‌آیند». برخی دیگر گویند: «اجزاء دارای

## جزئی و کلی

**جزئی و کلی**، دو اصطلاح در فلسفه و منطق، در حوزه وجودشناسی، معرفت‌شناسی و مباحث الفاظ.

در فلسفه درباره این دو اصطلاح، هم در حوزه وجودشناسی و هم در قلمرو معرفت‌شناسی مباحث مهمی یافت می‌شود و چون در مواردی با مباحث الفاظ پیوند مستقیم دارد، در هر سه قلمرو (ذهن، خارج و الفاظ) و ارتباط میان این حوزه‌ها مطالب مهمی عرضه شده است. چون جزئی و کلی در منطق به قضایای حملی و شرطی اسناد داده می‌شود و همچنین کلی مقسمی برای کلیات خمس\* در بحث تعریف است؛ از اصطلاحات منطقی نیز محسوب می‌شوند. متکلمان نیز در آثار خود مطالب در خور توجهی در این باره مطرح ساخته‌اند، لیکن در برخی موارد به جای واژه کلی از اصطلاحات خاص خود استفاده کرده‌اند، همانطور که عرفا نیز چنین کرده‌اند. بنابراین، در فلسفه، کلام، منطق و عرفان بحث در باره جزئی و کلی قابل پیگیری است.

**پیشینه بحث درباره جزئی و کلی**. پیشینه این بحث را، مانند بسیاری دیگر از مسائل فلسفی، باید در فلسفه یونان و آرای فیلسوفان یونانی جست. از طریق انتقال آثار و آرای فلسفی ایشان به جهان اسلام (به ترجمه\*)، برخی از مبانی اندیشه فیلسوفان مسلمان برگرفته یا متأثر از آنان است. اما اندیشمندان مسلمان در توسعه و تکمیل مباحث فلسفی، به ویژه بحث مذکور، و حل برخی مشکلات ناشی از آن در زمینه وجودشناسی و معرفت‌شناسی، مستقلاً و با ابتکار نظر نقش مؤثری ایفا کرده‌اند (به ادامه مقاله).

در تاریخ فلسفه یونان، افلاطون را پدر این موضوع جاودانه (بحث کلیات) خوانده‌اند («دایرةالمعارف فلسفه»<sup>۱</sup>، ج ۸، ص ۱۹۹). وی در تبیین نظریه کلی، عناصر مهمی به کار برده که آنها را از گذشتگان خود اخذ کرده است. مثلاً، درک وحدت در کثرت را از طالس، درک کثرت در وحدت در عین وحدت در کثرت را از هراکلیتوس، و ازلیت و ابدیت و بی‌زمانی و ثبات را به عنوان معیار واقعیت از پارمنیدس گرفته است. افلاطون، همانند سقراط، در پی ایده‌آلی بود که ملاک اخلاق، فلسفه و سیاست باشد. از نظر او ایده‌آل همان مُثُل یا کلیات است (برای پیشینه بحث کلیات قبل از افلاطون به گروه<sup>۲</sup>، ص ۱-۳). اولین گام افلاطون در طرح بحث کلی (مُثُل)، تفاوت گذاشتن میان مدلول اسم عام و اسم خاص بود. وی به ارتباط الفاظ با بحث کلی و جزئی پی برد و مدلول اسم عام را کلیات (مُثُل) دانست (ملکیان، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۲). از نظر افلاطون، مدلول اسمی عام، کلیات ثابت و متعالی از

تأثیری در اجرای آن نداشت. به نقل مرآت احمدی (ج ۱، ص ۳۱۴) درآمد جزیه در این دوره، تنها در ایالت گجرات به ۵۰۰،۰۰۰ روپیه رسیده بود.

جزیه پس از مرگ اورنگ‌زب دیری نپایید. گفته شده که بهادرشاه (حک: ۱۱۱۹-۱۱۲۴)، جهاندارشاه (حک: ۱۱۲۴-۱۱۳۱)، فرخ‌سیر (حک: ۱۱۲۴-۱۱۳۱) و محمدشاه (حک: ۱۱۳۱-۱۱۶۱) همگی به لغو آن فرمان دادند؛ هر چند فرخ سیر یک بار به منظور تسهیل پرداخت جزیه بنا بر نرخ شرعی، سکه‌هایی به ارزش یک درهم شرعی ضرب کرد (به د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «دارالضرب. هند»). نظام‌الملک آصف‌جاه (حک: ۱۱۳۲-۱۱۶۱) در ۱۱۳۵ در صدد احیای جزیه برآمد و محمدشاه در ۱۱۳۷ اسماً آن را دوباره برقرار ساخت ولی این قانون عملاً هرگز به اجرا در نیامد.

منابع: [خسروین محمود امیرخسرو، قران السعدین، اسلام‌آباد ۱۲۵۵ ش؛ عبدالقادرین ملوک شاه بدائنی، منتخب التواریخ، تصحیح احمدعلی صاحب، چاپ توفیق ه. سبحانی، تهران ۱۳۷۹-۱۳۸۰ ش؛ ضیاءالدین برنی، تاریخ فیروزشاهی، حصه ۱، چاپ شیخ عبدالرشید، علیگره ۱۹۵۷؛ همو، فتاوی جهاننداری، چاپ افسر سلیم خان، لاهور ۱۹۷۲؛ بلاذری (بیروت)؛ حسن بن علی حسن دهلوی، فوائدالفسواد: ملفوظات خواجه نظام‌الدین اولیاء بدایونی، تصحیح محمدلطیف ملک، چاپ محسن کیانی، تهران ۱۳۷۷ ش؛ شمس‌الدین سراج کفیف، تاریخ فیروزشاهی، چاپ ولایت حسین، کلکته ۱۸۹۱؛ ابوالفضل بن مبارک علامی، اکبرنامه، چاپ آغااحمدعلی، کلکته ۱۸۷۷-۱۸۸۶؛ [علیمحمدخان بهادر دیوان گجرات، مرآت احمدی، چاپ عبدالکریم‌پن نورمحمد و رحمة‌الله بن فتح محمد، چاپ سنگی بمبئی ۱۳۰۶-۱۳۰۷]؛ فیروزشاه تغلق، فتوحات فیروزشاهی: رساله از تألیف سلطان فیروزشاه، چاپ شیخ عبدالرشید، علیگره ۱۹۵۴؛ [علی‌بن حامد کوفی، فتحنامه سند، معروف به چیچنامه، چاپ عمر بن محمد داود پوته، دهلوی ۱۹۳۹/۱۳۵۸]؛ محمد ساقی مستعدخان، مآثر عالمگیری، کلکته ۱۸۷۰-۱۸۷۳، ص ۱۷۴؛ [احمدبن محمد مقیم هروی، طبقات اکبری، چاپ بی. دی و محمدعلیت حسین، کلکته ۱۹۲۷-۱۹۳۵]؛

Satish Chandra, "Jizyah in the post-Aurangzeb period", in *Proc.9th Indian History Congress*, 1946, 320-326; EI<sup>2</sup>, s.v. "Dār Al-Ḍarb. India" (by J. Burton - Page); W. Irvine, *Later Mughals*, Calcutta 1921-1922, index, s.v. "jizya"; [Ishwardas Nagar, *Futuhāt-i-Alamgiri*, translated & edited by Tasneem Ahmad, Delhi 1978]; N. Manucci, *Storia do Mogor*, ed. and trans. W. Irvine, vol.3, London 1907, 288-289; S. R. Sharma, *Religious policy of the Mughal emperors*, Calcutta 1940, index, s.v. "jizya".

۱. پ. هاردی<sup>۱</sup>، با اندکی تلخیص از د. اسلام /

1. P. Hardy

2. The Encyclopaedia of philosophy

3. Grube

Tarandı  
A-7



المعهد العالمي للفكر والحضرة الإسلامية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«العلمُ الألهي»

أبو العباس فضل بن محمد اللوكري

من علماء القرن الخامس الهجري

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ لَهُ

الدكتور السيد إبراهيم ديباجي

طهران - إيران  
١٣٧٣ هـ / ١٤١٤ م

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	399336	110	Luk.B
Demirbaş No:			
Tasnif No:			

07 MART 1996  
MADDE YAYIMLANDIKTAN  
SONRA GELEN DOKÜMAN

155 (155 v. 1)

بما هي إنسانية واحدة إن الإنسانية بما هي إنسانية كثيرة « وكذلك (١) لو فرضنا بدل الوحدة أو (٢) الكثرة الوجود الذي هو جهة أعم من الواحد والكثير، فيقال هل الإنسانية من حيث هي إنسانية موجودة أو ليس (٣) بموجودة؟ بل الحيوانية بما هي حيوانية (٤) خاص لا يصح حمله على ما تحته، فإنه لو كانت الحيوانية بما هي حيوانية إنسانا [لكان] (٥) كل حيوان إنسانا، وليس (٦) [نقيض] (٧) قولنا: إن الإنسانية ليست بما هي إنسانية (٨) واحدة، إن الإنسانية بما هي إنسانية كثيرة، بل الإنسانية ليست بما هي إنسانية واحدة، وإذا كان كذلك جاز أن يوجد لا بما هي إنسانية كثيرة أو واحدة.

فإن قيل فهل الإنسانية واحدة (٩)؟

[فأجيب] (١٠) بلا، لم يجب أن تكون كثيرة، فإن هذا هو سلب الإطلاق، ومعناه سلب الظرفين جميعا. وإذا (١١) عرفت هذا، فقد (١٢) يقال (١٣) كلتي الإنسانية بلا شرط، ويقال كلتي الإنسانية بشرط أنها مة قوله بوجه مامن الوجوه المعلومة على كثيرين. والكلبي بالإعتبار الأول موجود بالفعل في الأشياء، وهو المحمول على كل واحد واحد (١٤)، لاعلى أنه واحد بالذات، ولا على (١٥) أنه كثير، فإن ذلك ليس له بما هو إنسانية.

١- ت: لذلك لو فرقنا بدل الوحدة الكثيرة.

٢- شم: والكثرة. ٣- تح: ليست.

٤- س: حيوان. ٥- ص: لكل. تح: لكان.

٦- انظر: التحصيل، ص ٥٠٠، س ١.

٧- ص يقتضى تح: نقيض. ٨- ت: النبائية.

٩- واحدة: ساقطة من ت، س. ١٠- ص: فاجبت. ت، س، تح: فأجيب.

١١- تح: وإذا قد. ١٢- فقد: ساقطة من ت، س.

١٣- ت، س: فيقال. ١٤- واحد: ساقطة من ت، س.

١٥- ت، س: لاعلى كنه.

### الفصل الخامس والعشرون

في الكلبي (١) والجزئي، وما يتصل به من (٢) الأمور العامة وكيفية وجودها، وكيفية لحوق الكلية للطابع الكلية

المعنى الكلبي (٣) بما هو طبيعة كالإنسان بما هو إنسان شيء، وبما هو خاص أوعام أو واحد أو كثير وذلك له بالقوة أو بالفعل، شيء آخر. وإنما هو بما هو إنسان (٤) فقط بلا شرط آخر، ثم العموم شرط زائد على أنه إنسان، والخصوص كذلك، وأنه واحد كذلك، وأنه كثير كذلك. فالإنسانية بما هي إنسانية لاعامة ولاخاصة ولا بالقوة / أحدهما ولا بالفعل، بل يلزمهما (٥) ذلك وليس إذا (٦) [كانت] (٧) الإنسانية لا توجد إلا واحدة أو كثيرة، وجب أن تكون الإنسانية بما هي إنسانية إما واحدة وإما (٨) كثيرة ففرق (٩) بين قولنا: إن هذا لا يوجد إلا وله إحدى الحالتين، وبين قولنا: «إن إحدى الحالتين له بما هو إنسانية»، وليس (١٠) يلزم (١١) قولنا: «إن الإنسانية ليست

- ١- قارن بالتحصيل، الفصل الثاني من المقالة الرابعة من الإلهيات، ص ٤٩٩-٥٠٢.
- ٢- من الأمور... للطابع الكلية: ساقطة من تح.
- ٣- س: الكل.
- ٤- تح: إنسان + إنسان.
- ٥- تح: يلزمها.
- ٦- ت، س: إذ.
- ٧- تح: كانت. ص: كان.
- ٨- تح: أو كثيرة.
- ٩- ت، س: يفرق.
- ١٠- وليس يلزم... بما هي إنسانية: ساقطة من ت، س.
- ١١- تح: يلزم + من.

نیز اشاره‌پذیری جزئیات مبنای تعریف جزئی قرار گرفته است؛ یعنی جزئی آن است که بالفعل قابل اشاره باشد، اما کلی تنها به نحو بالقوه قابل اشاره است (ابن سینا، همان، ۱۹۶؛ فارابی، ۵۸-۵۹؛ سهروردی، «المشارع...»، ۳۳۵). کلی و جزئی را از جمله متقابلان، و تقابل آنها را از نوع عدم و ملکه دانسته‌اند، یعنی جزئی مفهومی ایجابی، و کلی مفهومی سلبی است، و از این رو، تصور مفهوم کلی مستلزم تصور مفهوم جزئی است (تهانوی، ۱۲۵۹/۲؛ نصیر الدین، ۲۰).

در این تعاریف، قید «تصور» برای قطع نظر از خارج، و قید «نفس» برای قطع نظر از تعقل و استدلال است. اگر قید «تصور» نبود، آن دسته از مفاهیم کلی که امتناع صدق آنها بر اشیاء، ناظر به خارج است — نه ناظر به صرف تصور آنها — جزئی تلقی می‌شدند. توضیح آنکه بسیاری از مفاهیم کلی، مانند لاشیء و لاوجود که وجود عینی آنها ممتنع است، طبق این تعریف جزئی خواهند بود، زیرا بر هیچ فردی و به طریق اولی بر افراد متعدد اطلاق نمی‌شوند. اما قید «تصور» حاکی از آن است که امتناع شرکت در جزئی ناظر به تصور آن است، نه ناظر به خارج؛ زیرا در غیر این صورت ماهیات ممتنع الوجودی را که امتناع آنها به سبب جهات خارجی است، باید جزئی دانست (تهانوی، همانجا).

قید «نفس» نیز از آن رو است که امتناع شرکت چه بسا ناشی از تعقل و استدلال باشد. مانند «واجب الوجود» که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت نیست و یگانگی آن نیازمند اثبات و استدلال است و از این رو، در زمره معانی کلی محسوب می‌شود؛ هرچند پس از اقامه ادله و براهین، عقل صدق آن را بر ذاتی غیر از ذات باری تعالی جایز نمی‌داند و شرکت افراد متعدد را در این معنا نفی می‌کند (همانجا).

بر این تعاریف انتقادهایی هم وارد کرده‌اند. تهانوی از کسانی یاد می‌کند که «نفس تصور» جزئی را مانع از شرکت نمی‌دانند، بلکه عقیده دارند که نفس مفهوم از این حیث که متصور و در پیشگاه عقل حاضر است، مانع از شرکت می‌شود. سپس در پاسخ می‌گوید که منظور از «نفس تصور» نیز چیزی غیر از این نیست، با این تفاوت که در تعریف جزئی، منع را مجازاً به تصور نسبت داده‌اند که همانا اسناد فعل به شرط است (همانجا).

گاهی نیز برای رسیدن به تعاریفی دقیق‌تر و برای اجتناب از تداخل و خلط کلی و جزئی، قیودی را به این تعاریف افزوده‌اند. مثلاً ابن سهلان اشتراک معنوی را نیز به عنوان یکی از شرایط جزئیت و کلیت برمی‌شمارد، و می‌گوید: «جزئی آن است که شایستگی ندارد که به یک معنا بر چیزهای بسیار افتد، بلکه جز بر یک چیز نشاید که افتد، چنان‌که زید، که نام شخصی بعینه بود، معنای او آن شخص معین بود و آن شخص جز آن شخص نبود، هیچ چیز دیگر نبود که آن شخص تواند بودن... آری شاید

آدم، الخراج، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۴۷/۱۹۲۸م؛ نیز: Ahmed, Z., «The Concept of Jizya in Early Islam», *Islamic Studies*, 1975, vol. XIV; Alawi, A.A., «The Jizyah or the Capitation Tax», *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1968, vol. XVI; Bat Ye'or, *Islam and Dhimmitude*, New Jersey, 2002; *Biblia hebraica*, ed. R. Kittel and P. Kahle, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1937; Bol'shakov, O.G., «O primenenii svintsovykh pechaty pri sbore dzhiz'i v khalifate», *Palestinskii sbornik*, 1969, vol. XIX (82); Cahen, Cl., «Djizya», *Et*, vol. II; Chandra, S., «Jizyah and the State in India During the 17<sup>th</sup> Century», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1969, vol. XII; Choudhury, M. A. and U. Abdul Malik, *The Foundations of Islamic Political Economy*, Hampshire, 1992; Cleveland, W. L., *A History of the Modern Middle East*, Boulder (Colorado), 1999; Costaz, L., *Dictionnaire syriaque-français*, Beirut, 1986; Dennet, D., *Conversion and the Poll-tax in Early Islam*, Cambridge Mass, 1950; Esposito, J.L., *Islam the Straight Path*, Oxford, 1998; Fränkel, S., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leipzig, 1941; Gesenius, W., *Hebrew and English Lexicon*, ed. F. A. Brown, Oxford, 1955; Gil, M., *A History of Palestine: 634-1099*, Cambridge, 1997; Goitein, S.D., «Evidence on the Muslim Poll-Tax from non-Muslim Sources: A Geniza Study», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1963, vol. VI; Hardy, P., «Djizya, III-India», *Et*, vol. II; Heck, P.L., «Poll Tax», *Encyclopedia of the Qur'an*, Leiden, 2004, vol. IV; Hunter, Sh. et al., *Islam and Human Rights: Advancing a U.S. - Muslim Dialogue*, Washington DC, 2005; Inalcik, H., «Cizye: Osmanlılarda cizye», *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*, 1993, vol. VIII; id., «Dgizya, II-Ottoman», *Et*, vol. II; Jefery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938; Khan, M.A., «Jizyah and Kharaj», *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1956, vol. IV; Kennedy, H., *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London, 2004; Laskier, M.M., *North African Jewry in the 20<sup>th</sup> Century: Jews of Morocco, Tunisia and Algeria*, New York, 1994; Lewis, B., *The Jews of Islam*, Princeton, 1984; Liddel, H.G. and R.Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1864; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford, 1971; McAuliffe, J.D., «Fakhr al-Din al-Razi on Ayat al-Jizyah and Ayat al-Sayf», *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, 8 to 18 Centuries*, Toronto, 1990; Narain, H. and Y. Krishan, «The Role of Jizyah in the Spread of Islam», *Essays in Indian History and Culture*, Delhi, 1986; Noth, A., «Minderheiten als Vertragspartner im Disput mit dem islamischen Gesetz: Die Nachkommen der Juden von Haibar und die Gizya», *Studien zur Geschichte und Kultur des vorderen Orients: Festschrift für B. Spuler*, Leiden, 1981; Pasquier, R., «Contribution à l'étude de l'impôt de capitation au Sénégal», *I Reuniao internacional de historia de Africa*, Lisbon, 1989; Peri, O., «The Muslim Waqf and the Collection of Jizya in Late Eighteenth-Century Jerusalem», *Ottoman Palestine 1800-1914: Studies in Economic and Social History*, Leiden, 1990; Qureshi, A. H., «The Terms Kharaj and Jizya and Their Implications», *Journal of the Panjab University Historical Society*, 1961, vol. VII; Sarkar, J., *History of Aurangzeb*, Calcutta, 1928; Shah, N.H., «The Concept of al-Dhimmah and the Rights and Duties of Dhimmis in an Islamic State», *Journal, Institute of Muslim Minority Affairs*, 1988; Tirmizi, S.A.I., «Protests Against Aurangzeb's Poll-tax», *Indian Historical Records Commission: Proceedings*, vol. XLV, 1977; Watt, W.M., *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, Edinburgh, 1980.

احمد پاکتچی

**جُزئِي وَ كَلِّي**، از اصطلاحات فلسفه و منطق در تقسیم مفاهیم، معانی و تصورات. بر پایه تعریف رایج میان حکما و منطق دانان جزئی آن است که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت در آن باشد؛ و در مقابل، کلی آن است که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت نباشد (فارابی، ۵۸؛ ابن سینا، *الشفاء*، الهیات، ۱۹۵-۱۹۶؛ جرجانی، ۱۰۳، ۲۳۹). مثلاً «انسان» معنایی کلی است، و افراد آن، یعنی زید، عمرو و دیگران — که همگی قابل اشاره‌اند و «انسان» بر آنها حمل می‌شود — جزئی‌اند. گاهی