

# آموزه‌های منطقی در آثار منطقی سهروردی

محمود زراعت پیشه

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سهروردی به منطق تنها در کنار فلسفه پرداخته و از آن در راستای دغدغه‌های فلسفی خود سخن به میان آورده است.<sup>۱</sup> عمده ابداعات منطقی وی را باید در حکمة الاشراق جستجو نمود. زیرا او در تألیفات منطقی خود، جز حکمة الاشراق، روش مشائی و طریق ارسطویی داشته است.<sup>۲</sup> وی در منطق با ابن سینا و ارسطو مخالفت کرده، در بسیار<sup>۳</sup> یا معدودی مسائل<sup>۴</sup> و در اصطلاحات بسیاری طریقی ویژه در پیش گرفته و ابداعاتی غیر ارسطویی دارد. فخر الدین رازی نیز به وضوح تحت تأثیراتی مشابه است.<sup>۵</sup> شیخ اشراق آثار خود را به روش دو بخشی<sup>۶</sup> تدوین کرده است.<sup>۷</sup> او در به کمال رسیدن منطق نگاری دو بخشی در قرن هفتم با فخر رازی سهیم است.<sup>۸</sup>

وی طرح کلی منطق ارسطویی را می‌پذیرد،<sup>۹</sup> اما به نقادی آن پرداخته<sup>۱۰</sup> و معتقد است بدترین دوران دورانی است که بساط اجتهاد در آن برچیده، افکار از تکامل باز ایستاده باشد و نیز می‌گوید برای هر جوینده ای بهره ای از نور است، کم یا زیاد، و برای هر مجتهدی ذوقی است، ناقص یا کامل، بنابراین علم در انحصار دسته‌ای نیست تا پس از ایشان باب علم منسد و تجاوز از حریم معلوماتشان ممنوع باشد.<sup>۱۱</sup> این سخنان وی یادآور عباراتی از ابن سیناست که: «پیرو غیر منتقد ارسطو) زندگی خود را با اشتغال به گذشته سپری می‌کند بدون اینکه به عقل خود مراجعه نماید و حتی اگر زمانی چنین کند، این چنین معتقد است که اجازه ندارد به بازنگری جملات گذشتگان پرداخته، در آنها دخل و تصرف نماید و چیزی به آنها بیافزاید یا آنها را اصلاح و تنقیح کند».<sup>۱۲</sup> بنابراین می‌توان گفت او نیز مانند ابن سینا از روحیه ای نقاد برخوردار است.

برخی معتقدند نقد و تخریب، سپس ابداع و تأسیس، از ویژگی‌های بارز سهروردی بوده، از آنجا که در صد این است تا کاخ فلسفی نوینی بنا کند، از مصطلحات و تعابیر معروف دوری جسته، خود به ابداع و اختراع روشی جدید و اصطلاحاتی نوین مبادرت می‌نماید.<sup>۱۳</sup>

به زعم گروهی، از آنجا که سهروردی معتقد است با ظهور ارسطو و تفکر ارسطویی، حقیقت غروب کرد، حکمت خود را حکمت اشراقی نامیده است، یعنی حقیقت در شرق عالم ظهور کرده است و به همین دلیل، حمله وسیعی به منطق ارسطویی می‌کند. حتی برخی بر آن‌اند که حکمة المشرقیین یا منطق المشرقیین اشاره ای به همین مطلب است که ناظر به تفاوت دو دیدگاه غربی و اشراقی است. این نکته ای است که امروزی‌ها و به ویژه هایدگر بر آن تأکید بسیار دارند.<sup>۱۴</sup> برخی نیز می‌گویند حکمت اشراق سالها پیش از سهروردی مطرح بوده است تا جایی که ابن‌سینا در مورد منطق و حکمت اشراق و به تعبیر وی «مشرقیان» کتاب نوشته است. اما وی با نوشتن این کتاب نشان داده است که چیزی در مورد حکمت اشراق نمی‌داند و منطق اشراقیان همان منطق مشاء است و حکمتش نیز همان حکمت مشاء. شیخ اشراق این کتاب را دیده و در مورد آن گفته است: «در این کتاب چیزی از تعالیم اشراقیان نیامده، بلکه ابن‌سینا همان مطالب فلسفه مشاء را با اندک تغییری در بیان و ترتیب بحث آورده است»<sup>۱۵</sup>.

به زعم عده‌ای، سهروردی در آثارش همانند ابن‌سینا، به نحو کاملاً مستدل مباحث را ارائه کرده است، در نگرش منطق سهروردی، ایده‌های جذاب و حتی نوآوری‌های مهمی هست. البته باید دقت کرد که مقصود این گروه نوآوری‌های او در حوزه استنتاج است و نه تمام حوزه منطق به معنای قدیم آن که شامل مباحث زبان‌شناسانه، روش‌شناسانه و شرایط مادی استدلال می‌شود.<sup>۱۶</sup> همچنین بعضی وی را پس از ابن‌سینا از نوآوران فن منطق قلمداد می‌کنند<sup>۱۷</sup> و یا برخی دیگر وی را در منطق صاحب مکتب دانسته، سعی دارند منطق وی را با عنوان منطق اشراقی بشناسانند<sup>۱۸</sup> و گروهی اگر چه به بزرگواری سهروردی و اینکه مردی است اهل فکر و ابداع، معترفند، اما آثارش را در عین گران قدری، هرگز از لحاظ استحکام و انتظام، در حد آثار ابن‌سینا نمی‌دانند.<sup>۱۹</sup>

### اصطلاحات ابداعی سهروردی

اگر چه برخی بر این باورند که اصطلاحات و الفاظی که در آثار وی به کار برده شده بدون دلیل نبوده و هر یک از آنها به نوعی از ظرافت و عمق اندیشه این فیلسوف حکایت می‌نماید<sup>۲۰</sup> برخی نیز برای این قسمت از کارهای سهروردی، ارزش علمی قائل نبوده، آنها را فقط لفظی می‌دانند.<sup>۲۱</sup> حتی عده‌ای فراتر رفته معتقدند که پیشنهاد اصطلاح نو در مقابل اصطلاح رایج، هر چند که اصطلاح نو رساتر باشد، کار چندان مهمی نیست و از لحاظ اصطلاح، کسی از وی پیروی نکرده، در منطق نیز اصلاً از او پیروی نشده و چندان اثری بر فلاسفه بعدی نگذاشته است.<sup>۲۲</sup> البته با بررسی آثار ملاصدرا و دیگر فلاسفه و منطقدانان پس از وی به خوبی می‌توان به سستی نظر اخیر پی برد.

وی در منطق اصطلاحات متعددی را ساخته و آنها را همه جا به کار برده است، از قبیل: علم طوابع فکر یا آلت واقیه (منطق)، عام (کلی)، فطری (بدیهی)، خاص (جزئی)، شاخص (فرد)، متساوق (متواپی)، متفاوت (مشکک)، هیئت (عرض)، دلالت قصد (مطابقی)، دلالت حیطة (تضمنی)، دلالت تطفل (التزامی)، گزاره محیطه (کلیه)، گزاره شاخصه (شخصیه)، مهمله بعضیه (محصوره جزئیه)، منحط (جزئی اضافی)، حقیقت (ماهیت)، سیاق (شکل)، سیاق اتم (شکل اول)، سیاق آنقص (شکل چهارم)...

او در مقابل مقاله اول منطق ارسطویی (ایساغوجی) مبادرت به بحثی از «معارف و تعریف»، یعنی بحث از تصور و تصدیق و بررسی حقیقت تعریف نموده است.<sup>۲۳</sup> وی عام (کلی) را در مقابل شاخص (جزئی) قرار داده است با آنکه در قول مشهور عام در مقابل خاص قرار می‌گیرد. ابن‌سینا و پیروان وی کلی را با تعریفی عدمی آورده‌اند. اما سهروردی برای آن تعریفی وجودی و ایجابی می‌آورد. از نظر وی عام (کلی) را هیچ‌گونه وجودی در خارج نیست. «واجب» در اصطلاح او عبارت از «ذاتی» است، اما معنای آن با مشهور تا حدی مختلف است. سهروردی در شناخت لازم ذاتی از غیر آن روشی غیر از روش معروف اختیار کرده است.<sup>۲۴</sup>

اگر چه باز هم در مواردی، کار جدید او را گروهی پیشنهادی تازه و یا تبیینی نو می‌دانند که ارزش علمی و فلسفی دارد مانند دیدگاه او در مسئله تعریف<sup>۲۵</sup>، اما به نظر برخی، همین مسئله نیز از آنجا که به استدلال و باب قیاس و استقراء مربوط نمی‌شود، چندان اهمیتی در منطق ندارد.<sup>۲۶</sup>



### مقوله بندی جدید هستی

سهروردی مقولات ۱۰ گانه را محصول اندیشه ارسطو نمی داند و آنها را به شخصی از پیروان مکتب فیثاغورس با نام ارخولس نسبت داده، جهت اثبات این سخن هیچگونه سندی ارائه نمی کند.<sup>۳۷</sup> او ۱۰ مقوله را در ۴ مقوله جمع می کند، یعنی مقوله ی جوهر و در مقولات عرضی، کیف و کم را پذیرفته و هفت مقوله عرضی دیگر را زیر عنوان جامع «نسبت» در می آورد و حرکت را هم به عنوان مقوله عرضی جداگانه ای به آنها می افزاید.<sup>۳۸</sup> همچنین کوشیده است تا نظر خود در حصر مقولات ۵ گانه را به اثبات برساند؛ زیرا او دلیل استقراء را برای اثبات این مقصود کافی نمی داند.<sup>۳۹</sup> پیش از وی سهلان ساوی نیز در کتاب المقامات مقولات را به ۴ مقوله تقلیل داده، جز اینکه نامی از مقوله حرکت نمی برد.<sup>۴۰</sup>

او در حکمة الاشراف همگی مقولات را به ملاحظه مقولیت بیش از اعتباراتی عقلی نمی شمرد.<sup>۴۱</sup> گفتنی است که ایشان در انواع جوهر نیز نظریه خاص و جدیدی دارد.<sup>۴۲</sup> شیخ اشراق عقل و نفس را یک نوع دانسته و اختلافشان را عرضی محسوب کرده، از طرف دیگر وجود ماده و صورت را نپذیرفته است. بنابراین جوهر از نظر شیخ تنها دو نوع است: مجرد (عقل و نفس) و مادی (جسم).<sup>۴۳</sup>

او صورت را بر خلاف نظر مشاء عرض دانسته<sup>۴۴</sup>، این نظر را به قدما نسبت داده، می گوید از نظر آنان هر آنچه در چیزی دیگر حلول کند، عرض است. وی خود را در این امر پیرو آنان می داند<sup>۴۵</sup> و نه تنها عرضیت را خارج از حقیقت اعراض می داند.<sup>۴۶</sup> عنوان جوهریت را نیز در این جهت همانند عنوان عرضیت به شمار می آورد. صدرا در تعلیقه خود استدلال سهروردی در این باب را مورد انتقاد قرار می دهد<sup>۴۷</sup> و همچنین معتقد است که علم نور است و داخل در هیچ یک از مقولات نیست و علم را از دیدگاه منطق عبارت از حصول مثال شیء در عقل می داند، درحالی که آن را از دیدگاه فلسفه اعم از علم حصولی و حضوری می شمرد و در مطارحات در باب تقسیم علم به تصور و تصدیق بر آن است که این تقسیمی تسامحی است.<sup>۴۸</sup>

اگر این سخن درست باشد، باید گفت وی نیز مانند فلاسفه قبل و بعد از خود برخی مفاهیم و حقایق را خارج از مقولات می دانسته است، حداقل نور را.

شیخ اشراق واجب الوجود را نیز با ممکنات، یکجا طبقه بندی مقوله ای کرده، می گوید: «هر چیزی به لحاظ حقیقتش یا نور است و یا غیر نور و هر یک از آن دو نیز بر دو قسم اند: بی نیاز از محل (جوهر) و نیازمند به محل (عرض)». بدین سان وی در تقسیمی بی سابقه وجود و موجود را اعم از واجب و ممکن، به نور و ظلمت، و هر یک از آنها را به جوهر

و عرض تقسیم می کند. برای نخستین بار نور و ظلمت را به عنوان جنس عالی مطرح کرده و مقولات معروف را جزئی از این دو مقوله قرار می دهد. عقل و نفس در مقوله نور و جسم و مقولات نه گانه عرضی در مقوله ظلمت قرار می گیرند. جالب است که ظلمت، عدم نور است و این امر عدمی به جوهر و عرض تقسیم می شود! و این جوهر عدمی تحقق خارجی دارد که همان جسم است! و واجب الوجود در مجموعه نور جوهری یا جوهره ای نوری قرار گرفته، دارای جنس است، آن هم دو جنس نه یک جنس! یکی جنس قریب که جوهر نوری است و دیگری جنس بعید، که خود حقیقت نور است. شیخ اشراق لزوم ترکیب واجب از جنس و فصل را با پذیرفتن تشکیک در جوهر حل می کند. وی تشکیک در جوهر را پذیرفته فرق عقل، نفس، واجب و ممکن را در همین شدت و ضعف در ماهیت نوری آنان می داند. بعدها ملاصدرا وجود را مبنای این تشکیک قرار داد.<sup>۴۹</sup>



سهروردی

## دلالت

در نسبت دلالات بر خلاف مشهور بر آن است که دلالت مطابقی خالی از دلالت التزامی نیست؛ زیرا در دار هستی چیزی را نمی توان یافت که از هر گونه خارج لازم، بر کنار بوده و هیچ گونه رابطه ای با بیرون از خود نداشته باشد<sup>۴۰</sup> اما حاج ملاحادی سبزواری در پاسخ به وی می گوید: <sup>۴۱</sup> اگر چه یک موجود در واقع و نفس الامر نمی تواند از آثار و خارج لازمها عاری باشد، اما ذهن انسان این توانایی را دارد که او را از تمامی آثار خلق نماید<sup>۴۲</sup>. همچنین ظاهر نظر وی در مطارحات، در چگونگی دلالات بر آن است که دلالت التزام تنها دلالت عقلی و استلزامی است.<sup>۴۳</sup>

## تعریف

وی معتقد است ذاتی خاص یک پدیده قابل دسترسی و شناخت نیست و مشائیان نیز در چگونگی به دست آوردن حد پدیده بحث دارند<sup>۴۴</sup> همچنین آیا فصل با ضمیمه های دیگری به عنوان اجزای علت یا شرایط آن، همراه نیست؟ و یا نوع نمی تواند جز فصل و جنس خود، ذاتی دیگری در عرض اینها داشته باشد؟<sup>۴۵</sup> ذاتی مخصوص به یک شیء، از نظر وی، مانند خود آن شیء، مجهول خواهد بود و نمی توان شیء را بوسیله آن تعریف کرد. پس ناچار باید به امور محسوس و یا اموری که از طریق کشف و عیان بر ما آشکار شده است، برگردیم یعنی اموری که به حالت اجتماع اختصاص به یک شیء دارند<sup>۴۶</sup>. در واقع وی پیشنهاد می کند در شناخت اشیا از مجموعه ای از لوازم، بهره جویند<sup>۴۷</sup>. بنابراین معلوم می شود که به دست دادن حد، چنانکه مشائیان در نظر دارند، یعنی ترکیب از جنس و فصل ناممکن است. سهروردی مدعی است ارسطو نیز به صعوبت این مسأله اعتراف کرده است. به نظر می رسد صحت بالجمله این ادعا محل تردید باشد<sup>۴۸، ۴۹</sup> در مکتب اشراق، سلوک است که انسان را به معرفت می رساند، نه آموزش و انتقال مفاهیم. بنابراین در این مکتب همیشه تعبیر از تجربه فاصله دارد.<sup>۵۰</sup> تنها راه حل ابن سینا و پیروانش در بدست آوردن حد اشیا، راه «ترکیب» است<sup>۵۱</sup>. وی می گوید: برای بیان حد یک پدیده باید همه فصل های آن را، و لو هزار فصل باشد، بیاوریم، اگر چه در تمیز آن پدیده ذکر یکی از آن فصل ها کافی باشد. ناگفته پیداست که چنین حدی تنها در عالم فرض امکان دارد<sup>۵۲</sup>.

اعتراضات سهروردی بر تعریف در منطق، منتهی به طرد بحث از کلیات خمس گشته است<sup>۵۳</sup>. وی بر آن است که تحصیل مجهولات تصویری از راه کسب و نظر محال است مگر اینکه مطلوب مورد مشاهده قرار گیرد و یا آنکه گفتار اشخاص در تعریف آن به تواتر برسد<sup>۵۴</sup>. ملاصدرا در تعلیقات خود بر شرح حکمة الاشراق، در مباحث تعریف به سود منطق ارسطویی رأی داده است.<sup>۵۵</sup>

حد برگرفته از نظام ماده و صورت ارسطویی است، جنس نشان دهنده ماده و فصل نماینده صورت است و نظریه ماده و صورت بر مبنای بطالن ترکیب جسم از اجزاء بوده است. در واقع، برای توجیه امکان اتصال و انفصال در اجسام و کون و فساد پدیده ها، از فرض ماده و صورت بهره جسته اند. فیلسوفان اسلامی نیز هیولا را بر اساس تضاد «صل» و «فصل» در اجسام اثبات می کنند. اما این تضاد با قبول ترکیب اجسام از اجزاء، دیگر مطرح نخواهد بود. چیزی که امروزه به اثبات رسیده است، امروزه همچنین به مسئله جوهر و عرض و طبقه بندی موجودات جهان به صورت ارسطویی توجه نمی شود.<sup>۵۶</sup>

فارابی پیش از سهروردی بر این نکته تأکید دارد که دست یابی به ذاتیات دشوار است. ابن سینا نیز بر این نکته تأکید می ورزد، از جمله در تعلیقات و اوایل رساله حدود. اما به این نکته اساسی چندان توجه نکرده، فلسفه اسلامی را بر پایه همین حدود، تعاریف و ماهیات استوار ساخته اند.<sup>۵۷</sup>

پس از نظر تاریخ فلسفی اولین بار فارابی، در جهان اسلام عدول از «حد» در شناخت اشیا را پیشنهاد داده است<sup>۵۸</sup>. بنابراین سخنان ابن سینا و سهروردی را در این باره می توان برگرفته از فارابی دانست. چنان که بیان ابن سینا در تعلیقات خود، حتی در عبارت، ناظر به اظهارات فارابی در تعلیقات اش است. فارابی می گوید انسان نمی تواند از حقیقت موجودات آگاه گردد بنابراین جز خواص، لوازم و اعراض موجودات را نشناخته، حقیقت این اعراض را هم نمی شناسیم. ما از راه خواص و لوازم به وجود اشیا خاص پی برده، خواص دیگری را برای آنها شناسایی می کنیم.<sup>۵۹</sup>

## بدیهیات

وی بدیهی را بر دو قسم می داند: اول آنکه با توجه انسان خود به خود معلوم باشد، دیگر آنکه از طریق

### وی در منطق

با ابن سینا و ارسطو

مخالفت کرده،

در بسیار یا

معدودی مسائل و

در اصطلاحات

بسیاری طریقی ویژه

در پیش گرفته،

ابداعاتی

غیر ارسطویی

دارد.

### ابن سینا

و پیروان وی

کلی را با

تعریفی عدمی آورده اند.

اما سهروردی

برای آن

تعریفی وجودی و

ایجابی می آورد.

مشاهدات عرفانی به دست آید. اما قواعد منطقی اولاً قواعد فکری و ثانیاً چون قاعده‌اند، عام و فراگیراند. درحالی‌که مشاهده و مکاشفه عرفانی از نوع تفکر نبوده و قابل تعمیم هم نمی‌باشد.<sup>۶۰</sup> او از میان اقسام بدیهیات تنها محسوسات را به عنوان گزاره‌های پایه مطرح می‌کند. آن‌گاه محسوسات را با وجود مقایسه کرده می‌گوید: نمونه محسوسات از آن جهت که محسوس‌اند، مورد اختلاف نیستند، درحالی‌که وجود چنین نیست. بنابراین محسوسات بسیط و همه مشاهدات بدان جهت که جزء ندارند از همه چیز آشکارترند؛ لذا پایه تعریف و شناخت مرکبات قرار می‌گیرند. سپس می‌گوید اگر حواس نباشند با صرف تعریف نمی‌توان چیزی را دریافت.

اظهارات او در این خصوص از چند جهت مبهم و محل اشکال است: ساکت ماندن در مورد بدیهیات دیگر مخصوصاً اولیات، یقینی دانستن محسوسات به صورت مطلق قطعاً درست نیست؛ زیرا خطای حواس بر کسی پوشیده نیست، غفلت سهروردی از این نکته که آنچه با حواس ادراک می‌گردد، اعراض و ظواهر اشیاست نه حقایق عقلی آنها، اینکه حواس به خودی خود و بدون دخالت عقل توان ایجاد معرفت دارند، محل تردید است. چنان که ابن‌سینا می‌گوید حواس وسیله شناخت اشیااند، نه علم به اشیا.<sup>۶۱</sup>

### مفاهیم اعتباری

پیش از سهروردی، ابن‌سینا تمایز میان مفاهیم اعتباری و ماهوی را مطرح کرده است، اما نه به تفصیل. نظر ابن‌سینا در این گونه مفاهیم، یعنی «معقولات ثانوی»، بیشتر از آن جهت است که اینها موضوع منطقی‌اند. در حالی‌که سهروردی با جدا کردن مفاهیم اعتباری از مفاهیم ماهوی بر آن است تا از خطای معرفت‌شناختی و فلسفی جلوگیری کند. سهروردی در تشخیص مفاهیم اعتباری تلاش بیشتری کرده و معیارها و ملاک‌های متعددی ذکر کرده است که در آثار ابن‌سینا سابقه ندارد، همانند لزوم تسلسل از فرض عینی بودن آن مفاهیم و یا صدق آن مفاهیم بر حقایق مختلف.<sup>۶۲</sup> او وجود، وحدت، عدد، امکان، وجوب، لونیّت، اضافات، عدمیات و جوهریت، همه را اموری اعتباری می‌داند.<sup>۶۳</sup> البته پیشینیان وی نیز وجود، وحدت، امکان، وجوب و عدمیات را اعتباری می‌دانستند. اینکه ماهیت اصیل است یا وجود، اصلاً برای وی مطرح نشده است. سهروردی ماهیت را همان هویت می‌داند. میان وجود شیء و هویت شیء در جهان خارج فرق نمی‌گذارد و وجود را مانند ماهیت از مفاهیم عام و اعتباری می‌شمارد. از نظر او وجود و ماهیت هر پدیده‌ای همان هویت خارجی اوست. یعنی تنها یک واقعیت و هویت خارجی، منشأ انتزاع دو مفهوم اعتباری وجود و ماهیت و دهها مفهوم اعتباری دیگر است.<sup>۶۴</sup>



فیثاغورس

### وجود و ماهیت

البته وی در جاهای حساس منظور خود را با «هویت» و نه «ماهیت» بیان می‌کند مثلاً در فصل «مجموع بودن ماهیت»<sup>۶۵</sup> می‌گوید: «فلسفیء من علته الفیاضة هویته»<sup>۶۶</sup>. در نظر سهروردی و به زعم برخی مسئله ماهیت در فلسفه اسلامی منشأ مشکلات گوناگون بوده و می‌باشد و باید ذهن را از استقلال و اعتباری که به آن داده بیالاییم. به گونه‌ای که ماهیت جز به همان هویت خارجی اشاره نداشته باشد.<sup>۶۷</sup>

### عکس گزاره‌ها

وی در حکمة الاشراق در تعریف عکس، قید «بکلیته» را اضافه نموده است.<sup>۶۸</sup> شاید اضافه این کلمه به جهت اعتراضی بوده است که امام فخر رازی بر تعریف ابن‌سینا در اشارات وارد کرده و خواه طوسی وی را پاسخ داده است چنان که صدرا نیز آنرا در تعلیقات خود بر حکمة الاشراق بازگو نموده است.<sup>۶۹</sup>

فخر رازی در کتاب المحصل به هر یک از محصورات نقضی وارد نموده است مثلاً صادق است اگر بگوییم «هر پیری جوان بوده است» اما نمی توان در عکس آن به نحو صادق گفت «بعضی جوانان پیر بوده اند».<sup>۷۰</sup> سهروردی در عکس همچون ظاهر ابن سینا و سکاکی، بر خلاف مشهور، بقای کذب را شرط می داند.<sup>۷۱</sup> خواجه طوسی در چند جا از این معنی اعتراض کرده، می گوید: «آمدن این کلمه در تعریف شاید به واسطه اشتباهی است که از نویسندگان و نسخا روی داده است». ولی از آنجا که سهروردی در تمام تألیفات خود بقای کذب را نیز شرط دانسته است، علامه قطب الدین رازی و ملاصدرا در تعلیقه این امر را مورد اعتراض قرار می دهند.<sup>۷۲</sup>

به هر حال آنان که بقای کذب را نیز شرط می دانند، چنین مثال می آورند که «هیچ مربعی چهار ضلعی نیست» و عکس آن می شود «هیچ چهار ضلعی مربع نیست» که اصل و عکس هر دو کاذب اند.<sup>۷۳</sup> اما متأخران این تعریف را ناقص یافته اند، چه اولاً شامل گزاره های شرطی نمی شود و ثانیاً لازم نمی شود که اگر گزاره ای کاذب باشد، عکس آن هم لزوماً کاذب باشد. مثلاً اگر چه «هر منحنی الدوری دایره است» کاذب است، اما عکس آن یعنی «هر دایره ای منحنی الدور است» صادق می باشد.<sup>۷۴</sup> البته ابن سینا در دانشنامه علایی این عیب را برطرف نموده و تعریف عکس را به نحو کامل و صحیح آورده است و در شفاء نیز قید «کذب» را نیاورده است.<sup>۷۵</sup> شیخ اشراق در عکس تمامی گزاره ها کاملاً پیرو قانون بازگشت گزاره ها به گزاره موجه کلیه ضروریه است.<sup>۷۶</sup> اثبات عکس را با خلف و افتراض مبنی بر اثبات عکس دانسته و می گوید که این موجب دور است. وی عکس را مبتنی بر قریحه و ذوق سالم قرار می دهد.<sup>۷۷</sup>

سهروردی در تلویحات عکس موجه کلیه ضروریه را موجه جزئیه ممکنه می داند، اما از آنجا که نمی توان در جمیع مواضع در عکس این گزاره حالت غیر ضروری را در مورد موضوع و محمول فرض گرفت، یعنی جایز است که موضوع و محمول هر یک برای دیگری ضرورت داشته باشند، مانند انسان و ناطق، باید در این مورد امکان را امکان عام دانست. پس عکس گزاره «هر ب ج است بالضروره» گزاره «بعضی ب ج است بامکان عام» خواهد بود. اما وی در حکمة الاشراق بر آن است که گزاره موجه ضروریه به موجه جزئیه ضروریه منعکس می شود<sup>۷۸</sup> و بر همین اساس بر مشائیان خرده می گیرد که به خطا رفته، گمان می کنند که گزاره ضروریه موجه به ضروریه منعکس نمی شود.<sup>۷۹</sup> برای نمونه عکس «بالضروره هر انسانی ممکن است کاتب باشد» گزاره «بالضروره بعضی از آنچه ممکن است کاتب باشد انسان است» خواهد بود. همچنین است هنگامی که گزاره ضروریه موجه دارای جهاتی دیگر چون وجوب و امتناع باشد. در این مورد جهت گزاره در عکس به محمول منقول می شود مانند «هر انسان بالضروره واجب الحیوان است» یا «هر انسان بالضروره ممتنع الحجر است» که در عکس می گوئیم «بالضروره بعضی از واجب الحیوان ها انسان اند» یا «بالضروره بعضی از ممتنع الحجرها انسان اند». او در پایان می گوید: «بنابراین عکس گزاره کلیه بتیه و گزاره جزئیه بتیه، گزاره جزئیه بتیه است». با آنکه با قانون بازگشت گزاره های جزئیه به کلیه، می توان این بعض مهمل را نیز به گزاره کلیه بازگشت داد.<sup>۸۰</sup> وی همچنین می گوید اگر امکان جزوء محمول و محمول، سالبه باشد، در عکس این گزاره همچنان که امکان به موضوع منتقل می گردد، سلب هم می تواند به موضوع برگردد. زیرا معنای صریح عکس، آن است که محمول با منضمات آن موضوع گشته و موضوع با منضمات آن محمول واقع شود. مانند گزاره «بالضروره هر انسان ممکن است کاتب نباشد» که در عکس آن می گوئیم «بالضروره بعضی غیر ممکن الکاتبها انسان اند». اما گزاره سالبه جزئیه مانند «بعضی حیوان انسان نیست»، اگر این بعض معین شده و به کلیه مبدل شود، عکس پذیر خواهد شد. و اگر سلب را جزوء محمول قرار داده، آن را معدوله نماییم و بگوییم «بعضی حیوانها غیر انسان اند» باز هم عکس می پذیرد. بنابراین اگر به یکی از دو طریق مذکور عمل نشود عکس نخواهیم داشت، چنان که نظریه مشاء است.<sup>۸۱</sup>

### دلیل افتراض و خلف

به طور مسلم نمی توان موضع سهروردی را در مورد دلیل افتراض یک موضع منفی به شمار آورد؛ زیرا وی برای باز گرداندن گزاره های جزئی به کلی، خود از این دلیل استفاده می کند. او در منطق تلویحات<sup>۸۲</sup> از این دلیل سخن گفته، آن را مورد تصویب قرار می دهد<sup>۸۳</sup>، اما در معتبر بودن دلیل افتراض جهت اثبات عکس برای برخی از گزاره ها با حکمای مشاء هماهنگ نمی باشد. سهروردی می گوید یکی از مبادی برهان خلف در مورد عکس گزاره ها دلیل افتراض بوده و دلیل افتراض در اینجا چیزی نیست جز شکل سوم قیاس؛ زیرا آنچه به عنوان «د»

سهروردی  
مقولات ۱۰ گانه را  
محصول اندیشه  
ارسطو نمی داند و  
آنها را به شخصی از  
پیروان مکتب فیثاغورس  
با نام ارخوطس  
نسبت داده،  
جهت اثبات این سخن  
هیچ گونه سندی  
ارائه نمی کند.

در گزاره «بعضی ب ج است» فرض می شود، علاوه بر اینکه موضوع «ج» واقع می شود، موضوع «ب» را نیز تشکیل می دهد. به عبارت دیگر «د» به عنوان حد وسط موضوع هر دو مقدمه «هر د ب است» و «هر د ج است» واقع می شود. پس حکمای مشاء برای اثبات عکس به دلیل افتراض که همان شکل سوم قیاس است، متوسل می شوند، درحالی که برای اثبات شکل سوم و بازگرداندن آن به شکل اول از قانون عکس استفاده می نمایند و این امر منجر به دور می شود.<sup>۸۴</sup>

اعتراض دیگر آن که استعمال دلیل خلف در عکس پسندیده نیست؛ زیرا قیاس خلف از قیاسات مرکبه است و آن کس که قیاسات و استنباطات آنها را نمی داند، اگر قریحه و ذوق سالمش توانست او را در شناخت صحت قیاس یاری کند، این چنین قریحه و ذوق، او را در تمام مطالب علمی کافی خواهد بود.<sup>۸۵</sup>

از آنجا که او خود در اثبات عکس موجه کلیه و جزئی در تلویحات از دلیل افتراض استفاده نموده است و ممکن است این عملکرد وی نیز به همین بیان که دلیل افتراض مبتنی بر شکل سوم است، مورد اعتراض قرار گیرد، قطب شیرازی در مقام دفاع برآمده که با ملاحظه کلمات صدرا بیان او به قرار زیر است:

دلیل افتراض گذشته از آن که شکل سوم نیست، قیاس هم نیست. زیرا افتراض عبارت است از توصیف ذات موضوع به وصف محمول و حمل وصف موضوع بر ذات موضوع و توصیف ذات موضوع به وصف محمول عبارت از یک ترکیب تقییدی است و حمل وصف موضوع بر ذات موضوع یک گزاره متعارفه نیست. زیرا گزاره متعارفه عبارت است از تغایر موضوع در مفهوم و اتحاد آن دو در وجود و ذات موضوع و وصف آن، این چنین نیستن زیرا که نام دادن ذات موضوع به «ج»، آن را عنوانی برای ذات موضوع قرار نمی دهد. پس افتراض تنها عبارت از تبدیل عقد وضع به عقد حمل و عقد حمل به عقد وضع است و این معنا ایجاد تباین مفهومی نمی کند<sup>۸۶</sup> و اگر این بیان صدرا را بپذیریم، می توان با همین توجیه از مشائیان در برابر اعتراض سهروردی در باب به کار بردن دلیل افتراض در عکس گزاره‌ها، دفاع نمود.



ملاصدرا

**تناقض** سهروردی در تلویحات تناقض را مانند ابن سینا تعریف می کند<sup>۸۷</sup> اما در حکمة الاشراق با دید خاص اشراقی خود می گوید: «تناقض اختلاف دو گزاره در سلب و ایجاب است و نه چیز دیگر»<sup>۸۸</sup> و از آنجا که همگی جهت را به ضرورت بازگردانیده است، اختلاف جهت را در موجهات شرط نمی داند. همچنین اختلاف در کمیت را در تناقض گزاره‌های کلیه لازم نمی شمرد، چنان که برای گزاره محصوره جزئیه قائل به نقیض نیست مگر

آنکه به گزاره کلیه بازگشت کند.<sup>۸۹</sup>

البته وی در منطق التلویحات جزئی و کلیه بودن هر یک از دو طرف نقیضین را نیز شرط تناقض دانسته است اما در حکمة الاشراق بر آن است که در گزاره‌های کلیه احتیاج به شرط دیگری نیست مگر اینکه متعلق سلب و ایجاب متحد باشد. مثلاً در گزاره بتیه «هر الف بالضرورة ممکن است ب باشد» نقیض آن چنین است «این چنین نیست که بالضرورة هر الف ممکن است ب باشد» و به تعبیر قطب اختلاف در جهت و کمیت لازمه نقیض است نه آن که خود نقیض است. مثلاً موقعی که می گوئیم: «هیچ انسانی سنگ نیست» نقیض آن «بعضی انسان سنگ است» که متعلق سلب و ایجاب یکی است جز آن که نتیجه سلب الاستغراق در ایجاب که «نه هیچ انسانی سنگ نیست» است، سلب قطعی بعضی و جواز ایجاب بعضی دیگر است. چنان که نتیجه سلب الاستغراق

در سلب، ایجاب قطعی بعضی و جواز سلب بعضی دیگر است. به عقیده او برای گزاره محصوره جزئی، به عنوان گزاره محصوره جزئی، نقیض نیست مگر اینکه بازگشت به گزاره کلیه نماید.

عین همین معنا را سامی النشار از قول سهروردی نقل کرده است، می گوید: «سهروردی به اهمیت گزاره جزئی در برخی از مراحل تناقض و عکوس پی برده است، اما آن را فقط به عنوان لوازم نقیض مورد توجه قرار داده است، زیرا برای آن به نفسه نقیض قائل نیست.»<sup>۹۰</sup>

ظاهراً اولین بار فارابی، صرف وحدت نسبت حکمی را در تناقض شرط دانسته، سایر وحدت‌ها را به آن باز گردانده است.<sup>۹۱</sup> بنابراین کافی است در تعریف تناقض گفته شود که تناقض عبارت است از اختلاف دو گزاره در ایجاب و سلب و اتحاد آن دو در نسبت حکمی. می توان تعریف سهروردی را ناظر به همین معنا دانست؛ زیرا اگر دو گزاره در نسبت حکمی اختلاف داشته باشند، دیگر مختلف در ایجاب و سلب لاغیر نمی باشند، چنان که با آوردن قید لاغیر، اختلاف به معدوله و محصله نیز خارج می شود. بنابراین عدم تناقض در «هر انسان حیوان است» و «هیچ انسان غیر حیوان نیست» نه از جهت عدم اختلاف در کم است، چنان که گفته‌اند، بلکه به جهت عدم اتحاد در عدول و تحصیل است که مرجع آن عدم اتحاد در نسبت می باشد. همچنین با آوردن این قید نیازی به اضافه کردن جمله «بحیث یقتضی لذاته آن یکون احدهما صادق و الأخری کاذبه» که منطقیان اضافه کرده‌اند نمی باشد.<sup>۹۲</sup>

### استدلال

اقسام هر یک از اشکال را به قسم اول آن شکل و قسم اول هر شکل را به قسم اول شکل اول باز می گرداند. در شکل دوم اختلاف مقدمین را در کیف بی اساس دانسته، اتحاد به جمیع الوجوه را هم لازم نمی داند. بنابر مبنای وی در گزاره بیه، نتیجه قیاس خلف را کلیه شمرده است. بر خلاف مشهور مقدمات یقینی را بر سه قسم نموده و حدسیات را اعم از حدسیات مشهور می شمرد. استفاده از حدسیات و مشاهدات را در مقدمات استدلال روا نمی داند. استقراء تام را عدیم الوجود و استقراء ناقص را غیر یقینی می داند. مسلمات و مظنونات را در حکمة الاشراف از گزاره‌های غیر یقینی شمرده است.<sup>۹۳</sup>

### صدق و حق

او قول برخی حکما را در باب تفاوت میان صدق و حق مورد انتقاد قرار می دهد.<sup>۹۴</sup> در نظر برخی حق عبارت است از اینکه یک امر «فی نفسه» به قول و اعتقاد منسوب گردد. ولی صدق هنگامی تحقق می پذیرد که قول و اعتقاد را به یک امر «فی نفسه» منسوب نمایند. به عبارت دیگر در مورد معنی حق واقعیت با قول و اعتقاد تطبیق می نماید ولی در مورد معنی صدق قول و اعتقاد را باید با واقعیت تطبیق نمود. سهروردی سخن این اشخاص را بی اساس به شمار می آورد. وی بر این عقیده است که میان صدق و حق در مورد قول و اعتبار تفاوتی وجود ندارد و هنگامی که گفته می شود این قول حق است و آن قول صدق، جز مطابقت آنها با یک واقعیت عینی چیز دیگری در نظر گرفته نمی شود. جای هیچ گونه تردید نیست که وقتی قول حق یا قول صدق با یک واقعیت عینی مطابقت داشته باشد، ناچار واقعیت عینی نیز با قول حق یا قول صدق مطابقت خواهد داشت.<sup>۹۵</sup>

### ماده گزاره‌ها

وی بر خلاف سایر حکما در باب ماده گزاره از کیفیت نسبت سخن به میان نیاورده است. سهروردی می گوید: هر گونه گزاره ای که در واقع و نفس الامر واجد صلاحیت صدق یکی از جهات وجوب، امکان و امتناع بوده باشد، خود، ماده گزاره به شمار می آید. در توجیه این امر می توان گفت سهروردی نیز مانند سایر حکما ماده گزاره را جز کیفیت نسبت در واقع و نفس الامر چیز دیگری نمی داند ولی کیفیت نسبت در واقع و نفس الامر چیزی است که سهروردی آن را جان کلام و تمام گزاره به شمار آورده است.<sup>۹۶</sup>

### جهت گزاره

وی در باب جهت گزاره می گوید: جهت یک گزاره عبارت است از چیزی که بر وثاق یا ضعف رابطه میان موضوع و محمول دلالت نماید.<sup>۹۷</sup> به این ترتیب می توان گفت قوت و ضعف که معیار تشکیک به شمار می آید در مورد کیفیت نسبت میان موضوع و محمول نیز صادق می باشد.<sup>۹۸</sup>

حتی عده‌ای  
فرا تر رفته معتقدند که  
پیشنهاد اصطلاح نو  
در مقابل اصطلاح رایج،  
هر چند که اصطلاح نو  
رسانتر باشد،  
کار چندان مهمی نیست و  
از لحاظ اصطلاح،  
کسی از سهروردی  
پیروی نکرده،

در منطق نیز  
اصلاً از او پیروی نشده  
و چندان اثری بر فلاسفه  
بعدی نگذاشته است.  
البته با بررسی  
آثار ملاصدرا و  
دیگر فلاسفه و  
منطقدانان پس از وی  
به خوبی می‌توان به  
سستی نظر اخیر  
پی برد.

صدرا در تحویل پذیری  
گزاره‌ها از شیخ اشراق  
تبعیت کرده، آن را  
به عنوان یک اصل  
ساده کننده بسیاری از  
قواعد منطقی مانند  
قاعده تناقض و  
قیاس‌های مختلطه  
می‌داند.



بنابراین نظر گزاره مطلقه عامه به هیچ وجه از اقسام گزاره‌های موجهه به شمار نمی‌آید؛ زیرا در گزاره مطلقه چیزی وجود ندارد که بر ضعف یا وثاق موضوع و محمول آن دلالت نماید.<sup>۹۹</sup>

سهروردی در تلویحات، جهات اصلی یک گزاره را به چهار جهت بالغ دانسته، این سخن را به معلم اول ارسطو نسبت داده است. وی علاوه بر وجوب، امکان و امتناع، احتمال را نیز از جمله جهات یک گزاره به شمار آورده است و معنای درست آن را «امکان ترددی» معرفی نموده است. امکان ترددی در مواقعی می‌تواند صادق باشد که وجوب، امکان یا امتناع، در مورد یک شیء برای انسان معلوم نباشد.

وی اگر چه در ابتدا بر اساس قول ارسطو احتمال را نیز از جهات به شمار آورده، اما در پایان بر روی رأی خود استوار مانده، ربط گزاره را در صورت محمول واقع شدن جهات، چیزی جز یک امر ضروری نمی‌داند. آنچه در بیان سهروردی «امکان ترددی» نامیده شده است، در آثار برخی از حکما با عنوان «امکان احتمالی» مورد بررسی قرار گرفته است. حاج ملاهادی سبزواری از جمله کسانی است که از این معنی امکان بحث کرده و کلام معروف و اندرز گونه حکما را بر آن حمل کرده است.<sup>۱۰۰</sup> آن کلام این است: «آنچه از عجایب و غرایب امور به گوش شما می‌رسد، مبادرت به انکار نکرده و آن را در بقعه امکان و حیظه احتمال فروگذارید، مگر اینکه برهان قاطع شما را از پذیرفتن آن بازدارد».

باید توجه داشت که کلمه امکان در این عبارت، هرگز به معنی امکان در مقابل وجوب و امتناع، که چیزی جز سلب دو ضرورت نمی‌باشد و پذیرفتن آن مسبوق است بر برهان و بینه، نمی‌باشد. معنی امکان در اینجا مقابل اعتقاد جازم قرار گرفته و با احتمال عقلی منطبق می‌باشد و در مورد آن می‌توان به عدم وجود برهان اکتفا نمود. سهروردی از این مسأله که اعتقاد به امکان ذاتی یک شیء، خود نیازمند برهان و بینه می‌باشد، به هیچ وجه غافل نبوده و آنرا ضمن یکی از فصول منطق تلویحات<sup>۱۰۱</sup> در یک عبارت کوتاه آورده، می‌گوید: «مهیبط برهان و مجرای دلیل، امکان ممکنات است نه وقوع آنها».

البته اگر کسی بتواند امکان احتمالی را یکی از جهات گزاره بدانند هرگز نمی‌تواند آن را حاکی از کیفیت واقعی نسبت، در جهان خارج و نفس الامر به شمار آورد؛ زیرا مقام واقعیت و مقام ثبوت با تردید و احتمال سازگار نمی‌باشد.<sup>۱۰۲</sup>

### گزاره طبیعی

به زعم یحیی بن عدی، عدم ذکر شخصیه در تقسیم بندی ارسطو از گزاره‌های حملی، به سبب عدم اعتبار آن در نظام قیاسی اوست. نکته ای که در آثار سهروردی نیز قابل رؤیت است.

در آثار ابن‌سینا گزاره‌هایی چون «انسان نوع است» دیده می‌شود اما غالباً آن را در مبحث تحلیل مهمله و در کنار گزاره‌هایی چون «انسان خندان است» می‌آورد.<sup>۱۰۳</sup> اگر چه شیخ اشراق نیز در

«مهمله انگاری طبیعی»، کم و بیش، مانند فخر رازی است اما در بیان وی نکاتی وجود دارد که به نحوی الهمام دهنده اعتبار طبیعی، می‌تواند باشد. به عنوان مثال وی در تحلیل مهمله می‌گوید: «گاه الف و لام در زبان عرب، به حقیقت ذهنی اشاره می‌کند، مانند «الانسان نوع» و «الانسان عام» و اگر الف و لام به شمول دلالت می‌کرد، می‌بایست به جای آن از کل می‌توانستیم استفاده کنیم، درحالی‌که چنین نیست. وی همچنین در اللمحات می‌گوید: «و الف و لام در زبان عرب همانگونه که برای عموم به کار می‌رود بر تعیین حقیقت اصلی نیز دلالت می‌کند، مانند «انسان عام است» و «انسان ضاحک است»...». این تعبیر وی را ملاصدرا در تعریف طبیعی اخذ کرده است.<sup>۱۰۴</sup>

خواجه نصیر الدین طوسی

## تحویل پذیری گزاره‌ها

صدرا در تحویل پذیری گزاره‌ها از شیخ اشراق تبعیت کرده، آن را به عنوان یک اصل ساده کننده بسیاری از قواعد منطقی مانند قاعده تناقض و قیاس‌های مختلطه می‌داند. تحویل گزاره‌ها بدان جهت است که شیخ تنها گزاره‌های کلیه موجهه ضروریه را در علوم حقیقی (برهانی) معتبر دانسته، از طرفی گزاره شرطی را نیز صورتی محرف از گزاره حملی می‌داند. در نتیجه تحویل پذیری گزاره‌ها ۴ صورت دارد. غیر از تحویل شرطی به حملی که مورد بحث بسیاری از منطق‌دانان قرار گرفته است، سه مسئله دیگر یعنی تحویل جزئی به کلی، سالب به موجب و موجهات به ضروری، از نوآوری‌های شیخ اشراق است. ملاصدرا اولین منطق نگاری است که مباحث پراکنده شیخ اشراق را در فصل مستقلی گردآوری کرده، مبنای منطقی این نظریه را تبیین کرده و کاربرد آن را یادآور شده است.<sup>۱۰۵</sup>

آنچه موجب شده که گزاره کلیه موجهه ضروریه از اهمیت ویژه برخوردار باشد، جز کمیت و کیفیت و جهت آن چیز دیگری نمی‌باشد. اگر چه سهروردی کلیت را در جهان خارج موجود نمی‌داند، در باب کمیت گزاره‌ها اعتبار خاص و اهمیت ویژه‌ای برای آن قائل است.<sup>۱۰۶</sup>

وی همان گونه که از افعال و مرسل بودن کمیت در موضوع یک گزاره پرهیز می‌کند، از مطلق بودن جهت نیز دوری می‌کند. به همین دلیل گزاره مطلقه را به موجهه و تمامی موجهات را به گزاره ضروریه بتانه باز می‌گرداند. وی بر این باور است که در علوم حقیقی، گزاره مطلقه از اعتبار منطقی برخوردار نبوده، مفید معنی محصلی نمی‌باشد، گزاره‌ای که در این علوم به کار می‌رود اگر چه ممکن است در ظاهر و به حسب صورت مطلق باشد، در واقع و نفس الامر دارای جهت بوده، جهت آن نیز چیزی جز ضرورت نیست. به این ترتیب گزاره‌ای که در علوم حقیقی از اعتبار خاص برخوردار است، گزاره ضروریه بتانه است.<sup>۱۰۷</sup>

## تحویل سالب به موجب

شاید تحویل گزاره‌های سالب به موجب به این دلیل است که وی ایجاب را از سلب بسیط تر می‌داند و در نتیجه برای آن اصالت بیشتری قائل است. دلیل این امر این است که در تعریف هر سلب یک نوع ثبوت نهفته است، درحالی‌که در تعریف و تصور ثبوت نیازی به تصور معنای سلب نیست.<sup>۱۰۸</sup> البته همو در جای دیگر گزاره سالب را به علت حکم به انتفاء بودن و از آن جهت که حکم به انتفاء، حکمی عقلی است، اثبات می‌داند.<sup>۱۰۹</sup> صدرا می‌گوید: اگر مقصود سهروردی از آنچه در معنی سلب بیان کرده، نفس تصدیق می‌باشد، سلب خود یک امر وجودی به شمار می‌آید. ولی اگر منظور وی را مابازاء خارجی معنی سلب تشکیل می‌دهد، معنی سلب جز عدم یا یک امر عدمی چیز دیگری نیست.<sup>۱۱۰</sup>

در بازگرداندن گزاره سالبه به موجهه، حرف سلب جزو موضوع یا محمول گزاره واقع می‌شود.<sup>۱۱۱</sup> به گونه‌ای که گزاره از سلب حمل به حمل سلب درآید. این طریق عدول از دو جهت قابل بحث است: صدق و معنا. سالب محصل به لحاظ صدق اعم از موجب معدول است. پس معدوله‌ای که از سالب تحصیلی حاصل می‌شود منطقاً هم ارزش آن نیست. شیخ اشراق در جواب می‌گوید اعم بودن سالب محصل، به لحاظ صدق، از موجب معدوله تنها در گزاره‌های شخصیه جاری است، ولی در محصوره فرقی از این حیث وجود ندارد.<sup>۱۱۲</sup> وی گزاره‌های محصوره، سالبه یا موجهه، را مرکب از عقد الوضع و عقد الحمل می‌داند.<sup>۱۱۳</sup> و از آنجا که عقد الوضع نشان از یک گزاره موجهه دارد، تمایز بین موجهه و سالبه را در محصورات نفی کرده است. از این روی سالبه‌ها بسان موجهه‌ها در محصورات به وجود موضوع محتاج‌اند. پس سالبه از نظر وجود موضوع و عدم آن اعم از موجهه نخواهد بود و تنها تمایز موجهه با سالبه در لزوم وجود موضوع در گزاره‌های شخصیه خواهد بود.<sup>۱۱۴</sup>

اما در بیان ملاصدرا پیشرفتی نسبت به این تحلیل شیخ اشراق نمی‌یابیم.<sup>۱۱۵</sup> از نظر صدرالمতألهین سالبه به لحاظ وجود موضوع اعم از موجهه است مطلقاً. زیرا عقد الوضع نشان از یک گزاره متعارف نداشته، توصیف ذات به وصف عنوانی و حمل وصف عنوانی بر ذات موضوع است؛ لذا عقد الوضع تنها نشان از حمل ذاتی اولی دارد نه حمل شایع صناعی. بنابراین از نظر صدرا عقد الوضع اشاره به هلیه بسیطه و وجود موضوع در خارج ندارد.<sup>۱۱۶</sup> البته غیر از طریق عدول قواعد دیگری نیز وجود دارند که بوسیله آنها می‌توان سالب را به موجب ارجاع داد مانند قواعد عکس نقیض مخالف، نقض الموضوع و نقض المحمول.<sup>۱۱۷</sup> مثلاً در بازگرداندن سالبه تامه، احتیاجی به موجهه معدوله نمودن گزاره نیست و تنها کافی است که سلب تام را به مفهوم امتناع تبدیل نماییم و گزاره مذکور بازگشت به موجهه کند. مانند «هر انسان بالضروره ممتنع است سنگ باشد» که در اصل چنین بوده است

هم

خواجه نصیر الدین طوسی

و هم ملاصدرا

نگرش سهروردی

در مبحث ضرورت

بتانه را

مورد توجه جدی

قرار داده‌اند.

وی در حکمة الاشراق

در تعریف عکس،

قید «بکلیته» را

اضافه نموده است.

شاید اضافه این کلمه

به جهت اعتراضی

بوده است که

امام فخر رازی

بر تعریف ابن سینا

در اشارات

وارد کرده و

خواجه طوسی وی را

پاسخ داده است

چنان که صدرا نیز

آن را در تعلیقات خود

بر حکمة الاشراق

بازگو نموده است.

که «هر انسان سنگ نیست» و سپس بتیّه گشته و به صورت «هر انسان بالضروره سنگ نیست» در آمده است و در مرحله سوم سلب تام به امتناع تبدیل گشته است.<sup>۱۱۸</sup>

### تحویل جزئی به کلی

وی گزاره‌های موجهه جزئی را در حکم مهمله، که به تعبیر اخوان الصفا به لحاظ صدق و کذب تعین ندارند<sup>۱۱۹</sup> گرفته، آنها را به موجهه کلیه باز می‌گرداند. از آنجا که یک شیء دارای ابعاض بسیاری است و با کلمه «بعضی» نمی‌توان یک بخش معین از آنها را آشکار ساخت. به همین جهت است که وی اینگونه گزاره‌ها را «مهمله بعضیه» نام نهاده است. و این گزاره‌ها را به دلیل اینکه دارای نوعی اهمال‌اند، موجب پیدایش مغالطه می‌داند. او این گزاره را در علوم حقیقیه معتبر ندانسته و کاربرد آنها را تنها در برخی از موارد عکس و نقیض مورد بررسی قرار داده است. وی در تحویل جزئی به کلی از دلیل افتراض استفاده کرده است.

اهمال گزاره جزئی در باب حملیات، افراد یک موضوع و در گزاره‌های شرطی، حالات گوناگون یک شیء را شامل می‌گردد. از طریق افتراض می‌توان هر دو نوع اهمال را برطرف نمود مثلاً در گزاره شرطی، وقتی گفته می‌شود «اگر شخص حسن در دریا باشد ممکن است برخی اوقات غرق گردد» نوعی اهمال در وقت غرق شدن در کار است. با توسل به دلیل افتراض می‌توان گفت «اگر حسن در دریا باشد و نه فن شنا بداند و نه وسیله دیگری برای نجات خود در دست داشته باشد در همان لحظه غرق خواهد شد»<sup>۱۲۰</sup> و در باب حملیات برای نمونه گزاره «برخی از انسانها خدای یکتا را می‌پرستند» تبدیل می‌شود به «همه موحدان خدای یکتا را می‌پرستند». ملاصدرا در این بحث نیز سخنی فراتر از شیخ اشراق به میان نیاورده و در بیان وی به دیده نقد ننگریسته است.<sup>۱۲۱</sup> اما طریق افتراض از جهات مختلفی قابل نقد است.<sup>۱۲۲</sup>

### تحویل شرطی به حملی

شیخ اشراق گزاره‌های شرطی را به حملی بازگشت می‌دهد اما این نظر غیر از نظر معروف است که هر شرطیه ای در اصل عبارت از دو حملیه است.<sup>۱۲۳</sup> وی در تحویل شرطی به حملی منفرد نیست. فارابی می‌گوید: «وکل مسأله وضعیه<sup>۱۲۴</sup> فقد تمکن أن تجعل حملیه<sup>۱۲۵</sup> و همچنین اعتبار قیاس اقترانی شرطی توسط ابن سینا، تحویل شرطی به حملی را نزد منطقدانان رواج داد<sup>۱۲۶</sup>. شیخ اشراق از طریق تعبیر نسبت لزوم و عناد با مفاهیم محصل، شرطی را به حملی ارجاع می‌دهد. مثلاً به جای اینکه بگوییم «اگر آفتاب برآید آن گاه روز است»، گفته شود «برآمدن آفتاب مستلزم وجود روز است» و یا به جای «یا آفتاب برآمده است یا شب است» بگوییم «برآمدن آفتاب معاند بودن شب است». وی سخن را فراتر برده و مدعی است که شرطی اساساً صورت محرف حملی است.<sup>۱۲۷</sup> خواجه طوسی بین ساختار محتوایی و ساختار صوری فرق نهاده است. از نظر وی تدبیر یاد شده تنها به لحاظ ساختار محتوایی است اما از حیث صورت، حملی و شرطی تبدیل‌ناپذیر هستند. اما ملاصدرا مانند شیخ اشراق معتقد است گزاره شرطی اساساً حملی بد تعبیر شده است.<sup>۱۲۸</sup> سهروردی این موضوع را در تلویحات نیز آورده است.<sup>۱۲۹</sup> البته این تحویل در صورتی امکان دارد که تقسیم گزاره‌ها را به حملی و شرطی، از قبیل تقسیم نوع به اصنافش بدانیم. اما اگر آنها را انواع برای جنس گزاره به حساب آوریم، این تحویل بلا وجه خواهد بود. این همان چیزی است که قطب الدین شیرازی در شرح کلام شیخ می‌گوید.<sup>۱۳۰</sup> صدرا نیز تصنیفی بودن گزاره‌ها را تأیید می‌کند. البته نظریه شیخ اشراق فراتر از تصنیف گزاره‌هاست. زیرا گزاره‌های شرطی را محرف از حملی می‌داند و نه صرفاً قابل ارجاع به هم.<sup>۱۳۱</sup> یکی از انتقادهای بر این دیدگاه به اشتراک لفظ در واژه «لزوم» برمی‌گردد.<sup>۱۳۲</sup>



فارابی

## تحویل موجّهات به ضروری

نظریه ضرورت بتاته سهروردی در فضای منطق جدید دارای ارزش فراوانی است؛ زیرا امروزه منطق دانان در پی ضرورتی هستند که نام آنرا ضرورت متافیزیکی یا فلسفی نهاده‌اند<sup>۱۳۳</sup>. اما این نظریه به لحاظ منطقی ابهاماتی دارد که در فضای امروز منطق موجّهات، می توان تقریر و تحریری مجدد از آن ارائه داده، آن را در این فضای جدید احیا کرد. به نظر می رسد وی همانند لایپ نیتز، به نحوی به ضرورت فلسفی اشاره می کند<sup>۱۳۴</sup>. البته لایپ نیتز نیز چندان از انتقاد در امان نیست و میتوان تفکیک میان ضرورت فلسفی و ضرورت منطقی توسط وی را زیر سوال برد<sup>۱۳۵</sup>. با صرف نظر از انتقاد مذکور، آنگونه که کرییکی در کتاب «نامگذاری و ضرورت» می گوید ما با سه نوع ضرورت مواجهیم: منطقی، فیزیکی، متافیزیکی یا فلسفی. ضرورت بتاته درگیر ضرورت فلسفی است. این ضرورت در نزد سهروردی از جهت روش شناختی اهمیت دارد. وی معتقد بود که تنها گزاره ای می تواند در علم وارد شود که ضروری باشد. وی با تحویل گزاره‌های موجّه به ضروریه در جست و جوی ضرورت علمی است. هم خواجه نصیر الدین طوسی و هم ملاصدرا نگرش سهروردی در مبحث ضرورت بتاته را مورد توجه جدی قرار داده‌اند.

ضرورت بتاته به این معنی است که تمام جهات ضرورت، امکان و امتناع آن هنگام که بیانگر صفات اشیاء باشند<sup>۱۳۶</sup>، باید بخشی از محمول (عقد الحمل) تلقی گردند و در آن صورت جهت نسبت و رابطه حملی ای که جهت اصلی گزاره است در کلیه حالات قابل تحویل به ضرورت است.<sup>۱۳۷</sup>

در توضیح ضرورت بتاته باید گفت که وجوب، امکان و امتناع هم می توانند وصف اشیاء خارجی واقع شوند و هم وصف قضایا و احکام ذهنی. اگر اوصاف مذکور وصف گزاره‌ها و احکام قرار گیرند «جهت منطقی» نامیده می شوند. این جهات منطقی نیز خود به دو نوع «جهت سور» و «جهت حمل» قابل تقسیم بندی هستند.

اگر این اوصاف را وصف محمول قرار دهیم یا جزئی از محمول (عقد الحمل) تلقی کنیم، در آن صورت دیگر جهت گزاره نیستند، بلکه وصفی برای اشیاء خارجی هستند<sup>۱۳۸</sup> و از طرفی در علوم مختلف باید اوصاف ضروری، ممتنع و ممکن اشیاء را تشخیص داد و پس از شناسایی به صورت قضایی آنها را بیان نمود. مثلاً: «هر انسانی ضروری است که حیوان باشد»، «هر انسانی ممکن است که کاتب باشد»، «هر انسانی ممتنع است که سنگ باشد».

در این مثالها اوصاف ضروری و ممکن وصف واقعی شیء هستند و مطلوب علم می باشند و جایگاه آنها در یک گزاره منطقی که بازتاب ذهنی آن واقعیت است همان ناحیه محمول است. از سوی دیگر می دانیم که احکام و گزاره‌های علوم باید احکامی قطعی و جزمی باشند (به زعم سهروردی) یعنی خود این اوصاف نیز باید به نحو ضروری به موضوعات حمل گردند (ضرورت حمل).

این است آنچه سهروردی ضرورت بتاته می نامد. یعنی به زعم وی، جهت تمامی گزاره‌های صادقی که محمول آنها نیز خود حاوی جهتی باشد (مثل گزاره‌های بالا)، ضرورت است. می توان توجیه روشنی از این ضرورت به دست داد مشروط بر آنکه جهت عقد الوضع نیز ذکر شود. در این راستا مطابق نگرش فارابی و برخلاف رأی ابن سینا جهت عقد الوضع را باید ممکنه در نظر گرفت.<sup>۱۳۹</sup>

اما به بیانی فلسفی جهت در گزاره چیزی جز کیفیت نسبت نبوده و مانند نفس نسبت یک امر غیر مستقل به شمار می آید. یعنی همانند نسبت در زمره معانی حرفیه است. پس جهت در گزاره‌ها جنبه آلی داشته و مانند آیین «ما به ينظر» به شمار می آید. در نظر سهروردی چیزی که دارای جنبه آلی و مرآت می باشد را می توان از لحاظ دیگر (ما فیه ينظر) مورد توجه قرار داد و مسلم است که اگر چیزی مورد طلب و توجه واقع شود ناچار باید محمول یک گزاره را تشکیل دهد یا حداقل از اجزای آن به شمار آید. به همین جهت است که سهروردی امکان یک شیء، امتناع و وجوب آن را مورد توجه و جستجو قرار داده و در نتیجه هر یک از آنها را جزو مقصود و عنصر محمول در گزاره به شمار آورده است. هر یک از این سه، وقتی جزو محمول در یک گزاره واقع شوند دیگر جنبه آلی و مرآت نداشته، عنوان جهت بودن نیز بر آنها صادق نمی باشد و در این هنگام جز ضرورت چیز دیگر نمی تواند جهت گزاره‌ها را تشکیل دهد<sup>۱۴۰</sup> و شاید این امر به این دلیل باشد که گزاره‌های جدید ضرورت به شرط محمول پیدا می کنند<sup>۱۴۱</sup>. وی همچنین می گوید: «می توانیم پس از ذکر جهات از ذکر سلب خودداری کنیم؛ زیرا سلب تام ضروری است»<sup>۱۴۲</sup>. مثلاً در مورد «انسان سنگ نیست»، چون سلب سنگ بودن از انسان یک امر ضروری است، می توان گفت «سنگ بودن انسان ممتنع می باشد». در مورد سلب ناقص یا سلب امکانی نیز وضع به همین منوال است. در اینجاست که سالبه ممکنه به موجّه تغییر شکل می دهد. وقتی گفته می شود

فارابی

پیش از سهروردی

بر این نکته تأکید دارد که

دست یابی به ذاتیات

دشوار است.

ابن سینا نیز بر این نکته

تأکید می‌ورزد،

از جمله در تعلیقات و

اوایل رساله حدود.

اما به این نکته اساسی

چندان توجه نکرده،

فلسفه اسلامی را

بر پایه همین حدود،

تعاریف و ماهیات

استوار ساخته‌اند.

از نظر

تاریخ فلسفی

اولین بار فارابی،

در جهان اسلام

عدول از «حد»

در شناخت اشیا را

پیشنهاد داده است.

بنابراین سخنان ابن سینا و

سهروردی را

در این باره

می توان برگرفته از

فارابی دانست.

«امکان کتابت برای انسان امری ضروری است» دیگر مجالی برای سلب کتابت از انسان باقی نمی ماند<sup>۱۴۳</sup>. حال آیا تحویل گزاره‌های سالبه به موجب با محمول یا جزء محمول قرار دادن سلب، در امر تقابل میان سلب و ایجاب اختلال حاصل نمی کند تا در نتیجه اصل تناقض را دچار اشکال نماید؟ پاسخ منفی است.<sup>۱۴۴</sup>

از آنجا که بازگشت ممکنه به ضروریه چندان اعجاب انگیز نیست از این رو سهروردی منحصراً به آن چندان اشاره ای نکرده است. اما نسبت به ممکنه وقتی مخصوصه تصریح کرده است. بدین جهت سهروردی می گوید: «حتی گزاره ممکنه وقتی آنجا که حکم روی افراد به عنوان کل واحد در وقتی بیان شده باشد، مانند تنفس در مثال «هر انسانی بالضروره متنفس است در وقتی»، بازگشت به ضروریه بتیّه<sup>۱۴۵</sup> می کند و می توان گفت که این «ضرورت تنفس در وقتی» از لوازم همیشگی اوست، به این طریق که «دائماً هر انسانی بالضروره متنفس است در وقتی». و یا به مثالی که صدرا در تعلیقه آورده است «دائماً هر ماهی منخسف است در وقت حیلولة» و در سالبه می گوئیم «انسان ضروری اللاتنفس است در غیر آن وقت همیشه». سپس می گوید: «امکان برای ممکن ضروری است، خواه آنکه ممکن ضروری الوقوع در وقتی باشد مانند تنفس و یا آنکه اساساً ضروری الوقوع و اللاقوع نباشد مانند کتابت در مثال «هر انسانی کاتب بامکان است» که بعد از بازگشت به گزاره بتیّه کتابت ضروری الامکان می باشد. بنابراین مثال کتابت و تنفس، هر دو در گزاره بتیّه همانند یکدیگرند. جز آنکه مثال تنفس، بر خلاف مثال کتابت، گذشته از ضرورت امکان، دارای ضرورت وقوع یا لاوقوع نیز می باشد»<sup>۱۴۶</sup>. شاید به کار بردن ضرورت بناتّه در مورد احکام وقتیّه و حوادث این جهان، را بتوان بوسیله مسئله «ربط حادث به قدیم» توجیه نمود.<sup>۱۴۷</sup>



حاج ملا هادی سبزواری

بعد ادامه می دهد اگر گزاره خود ضروریه و واجب باشد. یعنی بدون ملاحظه بازگشت به گزاره بتیّه، در این هنگام دیگر احتیاجی نیست که در محمول ضرورت تکرار شود مانند «هر انسانی بالضروره حیوان است» که لازم نیست گفته شود «هر انسانی بالضروره واجب است حیوان باشد» و غیره. اما اگر گزاره ممکنه یا ممتنع به ضروریه بازگشت داده شود، باید جهت گزاره در محمول آورده شود مانند دو مثال گذشته: «هر انسانی بالضروره ممکن است کاتب باشد» و «هر انسانی بالضروره ممتنع است سنگ باشد»<sup>۱۴۸</sup> در واقع او در ارجاع گزاره‌ها به ضروری، بین وجوب از یک سو و امکان و امتناع از سوی دیگر، تمایز قائل می شود. یعنی اگر جهت گزاره وجوب باشد، دیگر لازم نیست آنرا جزو محمول قرار دهیم. برخلاف زمانی که جهت

گزاره امکان و یا امتناع باشد<sup>۱۴۹</sup> و شاید این امر از ناحیه شباهت ضرورت با وجود باشد، آن هنگام که وجود در هلیات بسیطه محمول واقع شده، دیگر نیازی به وجود رابط در گزاره نیست و گزاره ثنائی (دو عنصری) پدید می آید. در این هنگام وجود به عنوان محمول، رابطه خود را با موضوع نیز حفظ می کند.<sup>۱۵۰</sup>

با روش سهروردی گزاره «انسان موجود است بالامکان»، به گزاره «انسان ممکن الوجود است ضرورتاً» تبدیل می گردد. روشی که وی اخذ کرده است در سیستم ۵ موجهات جدید نیز به منزله یک قاعده طرح می شود<sup>۱۵۱</sup> ملاصدرا در تعلیقات خود بر شرح حکمة الاشراق در مبحث ضرورت به حسب جهت یا ضرورت اشراقی به سود منطق اشراقی حکم کرده است<sup>۱۵۲</sup> مطالب وی خلاصه ای از کلمات سهروردی است<sup>۱۵۳</sup>. اما وی در بسیاری از مواضع دیدگاه تحویل گرایانه خود را به کار می برد، از جمله در مبحث عکوس معتقد است که به کمک این قاعده اشراقی می توان از تعدید اصناف فراوان عکوس موجهات مستغنی بود<sup>۱۵۴</sup> و در مبحث مختلطات می گوید: «می توان با این قاعده اشراقی ضروب منتج هر شکل را به ضرب واحدی متشکل از دو موجه کلی ضروری

ارجاع داد و این به دلیل قابلیت ارجاع گزاره‌ها به موجه کلیه ضروری است.»<sup>۱۵۵</sup> از آنجا که سهروردی همگی جهات را به ضرورت بر می گرداند، دیگر نیازی به بحث از مختلطات ندارد.<sup>۱۵۶</sup>

### منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت، چاپ ششم، ۱۳۸۳/۱۴۲۵.
۲. ابن سینا، برهان شفا، ترجمه و پژوهش: مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۳. اسدی، مهدی، چیستی و ملاک بدهات از دیدگاه دانشمندان مسلمان، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه و کلام اسلامی، تهران: دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۴. انصاری، محمد بن جابر، تحفة السلاطین، با مقدمه و تصحیح: احد فرامرز قراملکی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۶.
۵. سعیدی، گل بابا، قضایا در منطق ارسطویی و تحول آن در اسلام، تهران: انتشارات مشکوة، چاپ اول، ۱۳۸۰/۱۴۲۲.
۶. سلیمانی امیری، عسکری، سرشت کلیت و ضرورت (پژوهشی در فلسفه منطق)، قم: دفتر تبلیقات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۷. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق سهروردی، به اهتمام: عبدالله نورانی-مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۸. طباطبایی، مصطفی حسینی، متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان، انتشارات قلم، تیرماه ۱۳۵۸.
۹. الفارابی، المنطقیات للفارابی، تحقیق: محمد تقی دانش پژوه، قم: کتابخانه آیت الله عظمی مرعشی نجفی، جلد ۱، چاپ اول، ۱۴۰۸.
۱۰. کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه: سید جلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، جلد ۱، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی، شرح برهان شفا، تحقیق و نگارش: محسن غرویان، قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی، جلد ۲، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۱۲. ملاصدرا، التنقیح فی المنطق، تصحیح و تحقیق: غلامرضا یاسی پور به اشراف سید محمد خامنه ای و مقدمه احد فرامرز قراملکی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، بهار ۱۳۷۸.
۱۳. نبوی، لطف الله، منطق سینوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۱۴. یثربی، سید یحیی، حکمة الاشراق سهروردی (گزارش حکمت اشراق با تطبیق نقد همراه با متن آن)، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
۱۵. سلیمانی امیری، عسکری، صدر المتألهین منطق دان بزرگ ناشناخته، مجله معارف عقلی، شماره ۵ (ویژه منطق).
۱۶. فرامرز قراملکی، احد، از طبیعیه تا محمول درجه دو، مقالات و بررسیها، دفتر ۷۴ (صص ۵۶-۳۷)، زمستان ۱۳۸۲.
۱۷. شریعتی، محمد علی، «بررسی منطق سهروردی و مقایسه آن با منطق ارسطویی»، مقالات و بررسیها، شماره ۱۳ (صص ۳۲۹-۳۱۹)، بهار ۱۳۵۲.
۱۸. ملکشاهی، حسن، بررسی افکار خاص سهروردی در حکمة الاشراق، مقالات و بررسیها، شماره ۲۹-۲۸، ۱۳۵۶.
۱۹. نبوی، لطف الله، نقش منطقدانان اسلامی در پیشرفت علم منطق (میزگردی با حضور دکتر لطف الله نبوی و حجت الاسلام و المسلمین عسکری سلیمان امیری و...)، مجله: معارف عقلی، شماره ۵ (ویژه منطق).
۲۰. نبوی، لطف الله، شیخ منطق (مصاحبه‌ای با دکتر لطف الله نبوی)، روزنامه ایران، سال چهاردهم، ش ۳۹۸۹، سه شنبه ۸ مرداد ۱۳۸۷.

21. Rescher, Nicholas, Development of Arabic Logic, University of Pittsburg Press, 1964.

## پی‌نوشت‌ها

۱. رشد منطق عربی (رشر)، ۱۹۶۴، صص ۱۸۵-۱۸۶.
۲. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۱۹.
۳. همان، ص ۳۱۹.
۴. بررسی افکار خاص سهروردی، ص ۱۰۷.
۵. رشد منطق عربی، صص ۱۸۵-۱۸۶.
۶. برای اطلاع از این روش و تفاوت آن با منطق نگاری ۹ بخشی نگر: التفتیح فی المنطق، صص ۱۵-۱۳ مقدمه.
۷. التفتیح فی المنطق، ص ۱۲ مقدمه.
۸. تحفة السلاطین، ص ۲۹ مقدمه.
۹. بررسی افکار خاص سهروردی، ص ۱۰۷.
۱۰. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۱۹.
۱۱. همان، ص ۳۲۰.
۱۲. رشد منطق عربی، ص ۱۴۹.
۱۳. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۰.
۱۴. نقش منطقدانان اسلامی در پیشرفت علم منطق، ص ۱۰.
۱۵. حکمة الاشراق سهروردی، ص ۶۲.
۱۶. نقش منطقدانان اسلامی در پیشرفت علم منطق، ص ۱۰.
۱۷. متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان، ص ۴۲.
۱۸. سرشت کلیت و ضرورت، ص ۳.
۱۹. حکمة الاشراق سهروردی، ص ۶۱.
۲۰. شعاع اندیشه و شهود، ص ۹۹.
۲۱. حکمة الاشراق سهروردی، ص ۸۲.
۲۲. بررسی افکار خاص سهروردی، ص ۱۱۳.
۲۳. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۳.
۲۴. همان، ص ۳۲۵.
۲۵. حکمة الاشراق سهروردی، ص ۸۲.
۲۶. بررسی افکار خاص سهروردی، ص ۱۱۳.
۲۷. شعاع اندیشه و شهود، ص ۱۹۰.
۲۸. حکمة الاشراق سهروردی، صص ۱۱۱-۱۱۰.
۲۹. شعاع اندیشه و شهود، ص ۱۸۸.
۳۰. همان، ص ۱۹۱.
۳۱. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۵.
۳۲. حکمة الاشراق سهروردی، صص ۱۱۲-۱۱۱.
۳۳. همان، ص ۱۱۲.
۳۴. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۸.
۳۵. شعاع اندیشه و شهود، صص ۲۲۰-۲۱۹.
۳۶. بررسی افکار خاص سهروردی، ص ۱۰۷.
۳۷. شعاع اندیشه و شهود، ص ۱۹۳.
۳۸. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۴.
۳۹. حکمة الاشراق سهروردی، صص ۱۱۶-۱۱۲.
۴۰. شعاع اندیشه و شهود، ص ۱۳۹.
۴۱. شرح منظومه چاپ تهران، مرکز نشر کتاب، ص ۱۲ به نقل از شعاع اندیشه و شهود، ص ۱۴۱.
۴۲. همان، ص ۱۴۱.
۴۳. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۴.
۴۴. حکمة الاشراق سهروردی، ص ۸۴.
۴۵. همان، ص ۸۴.
۴۶. بررسی افکار خاص سهروردی، صص ۱۱۲-۱۱۱.
۴۷. حکمة الاشراق سهروردی، صص ۸۴-۸۲.
۴۸. کاپلستن می گوید: ارسطو با آگاهی از اینکه به هیچ وجه همیشه قادر به تحصیل تعریف ذاتی یا واقعی نیستیم، تعاریف اسمی یا توصیفی را جایز می شمارد (تاریخ فلسفه، ص ۳۲۳) در اینجا تنها ادعا شده که گاهی نمی توان به تعریف ذاتی دست یافت.
۴۹. شرح حکمة الاشراق سهروردی، ص ۶۰.
۵۰. نگر: چستی و ملاک بدهت، ص ۳۴.
۵۱. حکمة الاشراق سهروردی، ص ۶۲.
۵۲. برهان شفا، ص ۴۶۳.
۵۳. حکمة الاشراق سهروردی، ص ۸۴.
۵۴. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۳.
۵۵. همان، ص ۳۲۴.
۵۶. سرشت کلیت و ضرورت، ص ۳.
۵۷. حکمة الاشراق سهروردی، صص ۸۶-۸۵.
۵۸. همان، ص ۸۷.
۵۹. تعلیقات (فارابی)، صص ۶-۴ به نقل از حکمة الاشراق سهروردی، ص ۸۹.
۶۰. همان، صص ۸۹-۸۸.
۶۱. همان، ص ۸۲.
۶۲. همان، صص ۹۳-۹۲.
۶۳. همان، ص ۹۴.
۶۴. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۸.
۶۵. حکمة الاشراق سهروردی، ص ۹۵.
۶۶. شرح حکمة الاشراق سهروردی، ص ۳۳۹.
۶۷. بررسی افکار خاص سهروردی، صص ۱۱۶-۱۱۵.
۶۸. نگر: حکمة الاشراق سهروردی، ص ۹۱.
۶۹. شرح حکمة الاشراق سهروردی، صص ۹۲-۹۱.
۷۰. قضایا در منطق ارسطویی، ص ۲۲۱.
۷۱. همان، ص ۲۲۹.
۷۲. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۶.
۷۳. قضایا در منطق ارسطویی، ص ۲۲۳.
۷۴. همان، صص ۲۲۴-۲۲۳.
۷۵. همان، ص ۲۲۴.
۷۶. همان، صص ۲۲۵-۲۲۴.

۷۷. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۶.
۷۸. همان، ص ۳۲۷.
۷۹. قضایا در منطق ارسطویی، صص ۲۵۱-۲۵۲.
۸۰. همان، ص ۲۳۵.
۸۱. همان، صص ۲۵۱-۲۵۲.
۸۲. همان، ص ۲۳۵.
۸۳. منطق تلویحات، چاپ تهران سال ۱۳۳۴، صص ۹۲-۹۱ به نقل از شعاع اندیشه و شهود، صص ۱۰۱-۱۰۰.
۸۴. شعاع اندیشه و شهود، صص ۱۰۱-۱۰۰.
۸۵. همان، صص ۱۰۱-۱۰۲.
۸۶. شرح حکمة الاشراف سهروردی، ص ۱۶۶.
۸۷. قضایا در منطق ارسطویی، صص ۲۳۳-۲۳۴.
۸۸. همان، ص ۱۹۳.
۸۹. شرح حکمة الاشراف سهروردی، ص ۸۳.
۹۰. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۶.
۹۱. قضایا در منطق ارسطویی، صص ۲۰۱-۲۰۳.
۹۲. التفتیح فی المنطق، ص ۲۸.
۹۳. قضایا در منطق ارسطویی، صص ۱۹۶-۱۹۵.
۹۴. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۷.
۹۵. شعاع اندیشه و شهود، ص ۸۵.
۹۶. همان، ص ۸۴.
۹۷. همان، صص ۸۷-۸۶.
۹۸. منطق التلویحات چاپ تهران سال ۱۳۳۴، ص ۲۷ به نقل از شعاع اندیشه و شهود، صص ۸۹-۸۸.
۹۹. همان، صص ۸۹-۸۸.
۱۰۰. همان، ص ۸۹.
۱۰۱. شرح منظومه سبزواری، چاپ تهران، مرکز نشر کتاب، ص ۴۶ به نقل از شعاع اندیشه و شهود، ص ۹۴.
۱۰۲. منطق تلویحات چاپ تهران سال ۱۳۳۴ ص ۸۰ سطر ۹ به نقل از ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۹۴.
۱۰۳. همان، صص ۹۴-۹۲.
۱۰۴. از طبیعیه تا محمول درجه دو، ص ۴۰.
۱۰۵. همان، ص ۴۱.
۱۰۶. التفتیح فی المنطق، صص ۴۱-۴۰ مقدمه.
۱۰۷. شعاع اندیشه و شهود، ص ۱۰۴.
۱۰۸. همان، ص ۱۰۷.
۱۰۹. همان، صص ۱۰۵-۱۰۴.
۱۱۰. التفتیح فی المنطق، صص ۴۲-۴۱ مقدمه.
۱۱۱. شعاع اندیشه و شهود، صص ۱۰۶-۱۰۵.
۱۱۲. همان، ص ۹۵.
۱۱۳. التفتیح فی المنطق، صص ۴۲-۴۱ مقدمه.
۱۱۴. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۶.
۱۱۵. سرشت کلیت و ضرورت، ص ۴.
۱۱۶. التفتیح فی المنطق، ص ۴۲ مقدمه.
۱۱۷. سرشت کلیت و ضرورت، صص ۵-۴.
۱۱۸. التفتیح فی المنطق، ص ۴۲ مقدمه.
۱۱۹. قضایا در منطق ارسطویی، صص ۱۷۲-۱۷۱.
۱۲۰. التفتیح فی المنطق، ص ۴۲ مقدمه.
۱۲۱. شعاع اندیشه و شهود، صص ۹۹-۹۷.
۱۲۲. التفتیح فی المنطق، صص ۴۳-۴۲ مقدمه.
۱۲۳. نگر: التفتیح فی المنطق، صص ۴۴-۴۳ مقدمه.
۱۲۴. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۶.
۱۲۵. فارابی از شرطیه با تعبیر «وضعیه» یاد می کند (شرح برهان شفا، ص ۳۰).
۱۲۶. المنطقیات للفارابی، ص ۲۷۴.
۱۲۷. التفتیح فی المنطق، ص ۴۴ مقدمه.
۱۲۸. شرح حکمة الاشراف سهروردی، ص ۶۹.
۱۲۹. التفتیح فی المنطق، ص ۴۵ مقدمه.
۱۳۰. قضایا در منطق ارسطویی، ص ۱۴۳.
۱۳۱. شرح حکمة الاشراف سهروردی، ص ۶۹.
۱۳۲. سرشت کلیت و ضرورت، ص ۴۲.
۱۳۳. التفتیح فی المنطق، صص ۴۶-۴۵ مقدمه.
۱۳۴. نقش منطقدانان اسلامی در پیشرفت علم منطق، ص ۱۰.
۱۳۵. نقش منطقدانان اسلامی در پیشرفت علم منطق، ص ۱۰.
۱۳۶. شعاع اندیشه و شهود، صص ۱۱۵-۱۱۴.
۱۳۸. منطق سینوی، ص ۱۵۳.
۱۳۹. همان، ص ۱۵۵.
۱۴۰. همان، صص ۱۵۷-۱۵۵.
۱۴۱. شعاع اندیشه و شهود، صص ۹۱-۹۰.
۱۴۲. قضایا در منطق ارسطویی، ص ۱۶۹.
۱۴۳. بررسی افکار خاص سهروردی، ص ۱۱۲.
۱۴۴. شعاع اندیشه و شهود، ص ۱۱۸.
۱۴۵. نگر: شعاع اندیشه و شهود، ص ۱۲۰.
۱۴۶. نباته (قطعیه).
۱۴۷. قضایا در منطق ارسطویی، صص ۱۷۱-۱۷۰.
۱۴۸. شعاع اندیشه و شهود، ص ۱۰۸.
۱۴۹. قضایا در منطق ارسطویی، صص ۱۷۱-۱۷۰.
۱۵۰. سرشت کلیت و ضرورت، ص ۲۴۵.
۱۵۱. شعاع اندیشه و شهود، صص ۱۱۳-۱۱۲.
۱۵۲. التفتیح فی المنطق، ص ۴۶ مقدمه.
۱۵۳. سرشت کلیت و ضرورت، ص ۳.
۱۵۴. قضایا در منطق ارسطویی، ص ۱۷۲.
۱۵۵. التفتیح فی المنطق، ص ۳۱ مقدمه.
۱۵۶. همان، ص ۳۸ مقدمه.
۱۵۷. بررسی منطق سهروردی، ص ۳۲۷.