

Al-Farabi and Avicenna's Disagreement on Modality in Disjunctive Propositions

Rahmatollah Rezaie¹ 

1. PhD Graduate in Philosophy, Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute, Qom, Iran.

rezaie_2007@yahoo.com

Abstract

Avicenna restricts the acceptance of “modalities” (*jiha*, pl. *juhāt*) to conditional propositions connected (*muttaṣila*) and considers their application in disjunctive (*munfaṣila*) propositions invalid. Given the fundamental role of modality in analyzing the truth, permanence, and necessity of propositions, Avicenna’s position creates a significant theoretical gap: if disjunctive propositions, like connected ones, have quantifiers (*sur*), why can’t they possess modalities? This article highlights this contradiction and pursues two central questions: First: Why, from Avicenna’s perspective, cannot “contradiction” and “coincidence” be considered modalities of disjunctive propositions? Second: Why do the well-known modalities of “necessity,” “permanence,” and “possibility” not have the capacity to be applied to disjunctive propositions? While the scholar Tusi (Khwaja Naṣīr al-Din Ṭūsī) offers a vague response by accepting the lack of modalities in disjunctive propositions, this research demonstrates that a more precise answer depends on two fundamental foundations in Avicenna’s thought: his specific understanding of the nature of a disjunctive proposition and the reality of “disjunction” in contrast to Al-Farabi, and the denial of a real distinction between necessity and permanence. Based on this, the article argues that none of the four well-known modalities can be applied in a disjunctive proposition; consequently, the division of disjunctive propositions into “with modality” (*murwajjiha*) and “absolute” (*muṭlaqa*) is invalid from Avicenna’s perspective.

Keywords: Disjunctive proposition, contradictory, coincidental, permanent and necessary, possible, modalities of disjunctive propositions, Avicenna.

Cite this article: Rahmatollah, Rezaie, V. (2025). Al-Farabi and Avicenna’s Disagreement on Modality in Disjunctive Propositions.

Theosophia Practica, 17(4), p. 41-70.

<https://doi.org/10.22081/pwq.2026.72957.1250>

Received: 2025/09/22

Revised: 2026/01/21

Accepted: 2026/01/23

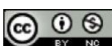
Available online: 2026/03/20

Type of article: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University

<https://pwq.bou.ac.ir/>

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



الجهات في المنفصلة عند الفارابي وابن سينا دراسة مقارنة

رحمت الله رضایی^۱

۱. طالب الدكتوراه في قسم الفلسفة، المعهد التعليمي والبحثي للإمام الخميني، قم، إيران rezai_e_2007@yahoo.com

الملخص

يقتصر ابن سينا قبول الجهات على القضايا الشرطية المتصلة، ويدحض تطبيقها في الشرطية المنفصلة. نظراً إلى الدور المحوري للجهة في تحليل الصدق والدوام وضرورة القضايا، فإن موقف ابن سينا يخلق فراغاً نظرياً مهماً: إذا كانت القضايا المنفصلة كالمتصلة ذات سور، فلماذا لا يمكن أن تكون الجهات لهذه القضايا؟ من هذا المنطلق، تسعى هذه الورقة إلى إبراز هذا التناقض، والإجابة عن سؤالين رئيسيين، هما: لماذا لا يمكن اعتبار العناد والاتفاق من الجهات في القضايا المنفصلة من منظور ابن سينا؟ ولماذا لا يمكن إطلاق الجهات المشهورة، أي الضرورة والدوام والإمكان، على القضايا المنفصلة؟ هذا بينما أن المحقق الطوسي يقترح، من خلال افتراض غياب الجهة في المنفصلة، إجابة إجمالية. تظهر هذه الدراسة أن الإجابة الأكثر دقة تتوقف على أساسين جوهريين في الإطار الفكري عند ابن سينا: الأول، فهمه الخاص لطبيعة القضية المنفصلة وحقيقة الانفصال مقارنة بالفارابي، والثاني، إنكاره للتمييز الحقيقي بين الضرورة والدوام. انطلاقاً من ذلك، فتستنتج الدراسة أن أياً من الجهات الأربع المشهورة لا يمكن تطبيقها في القضايا الشرطية المنفصلة؛ ومن ثم، فإن تقسيم المنفصلة إلى الموجهة والمطلقة في الإطار الفكري لابن سينا غير مبرر.

الكلمات المفتاحية: المنفصلة، العنادية، الاتفاقية، الدائمة والضرورية، الممكنة، الجهات في المنفصلة، ابن سينا

بررسی اختلاف فارابی و ابن سینا درباره جهات در منفصله

رحمت الله رضایی^۱

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران rezaie_2007@yahoo.com

چکیده

ابن سینا پذیرش «جهات» را به قضایای شرطیه متصله محدود می‌کند و کاربرد آنها را در شرطیه منفصله ناموجه می‌داند. با توجه به نقش بنیادین جهت در تحلیل صدق، دوام و ضرورت قضایا، این موضع ابن سینا خلأ نظری مهمی پدید می‌آورد: اگر منفصله‌ها همانند متصله‌ها دارای سور هستند، چرا نتوانند واجد جهت باشند؟ این مقاله با برجسته کردن این تعارض، دو پرسش محوری را پی می‌گیرد: نخست: چرا از منظر ابن سینا «عناد» و «اتفاق» را نمی‌توان جهات منفصله دانست؟ دوم: چرا جهات مشهور «ضرورت»، «دوام» و «امکان» قابلیت اطلاق بر منفصله را ندارند؟ در حالی که محقق طوسی با پذیرش بی‌جهتی منفصله پاسخی اجمالی عرضه می‌کند، این پژوهش نشان می‌دهد پاسخ دقیق‌تر به دو مبنای اساسی در اندیشه ابن سینا وابسته است: تلقی خاص او از چیستی قضیه منفصله و حقیقت «انفصال» در تمایز با فارابی، و انکار تمایز واقعی میان ضرورت و دوام. بر این اساس، مقاله استدلال می‌کند که هیچ‌یک از جهات چهارگانه مشهور نمی‌توانند در شرطیه منفصله جاری شوند؛ در نتیجه تقسیم منفصله به موجهه و مطلقه از نظر ابن سینا ناموجه است.

کلیدواژه‌ها: منفصله، عنادیه، اتفاقیه، دائمه و ضروریه، ممکنه، جهات منفصله، ابن سینا

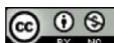
استناد به این مقاله: رضایی، رحمت الله (۱۴۰۴). بررسی اختلاف فارابی و ابن سینا درباره جهات در منفصله. آیین حکمت، ۱۷(۴)، ص ۷-۴۱.
<https://doi.org/10.22081/ppwq.2026.72957.1250>

<https://ppwq.bou.ac.ir/>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۳؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۹

نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

© ۱۴۰۴ / نویسنده‌گان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند



مقدمه

منطق دانان مسلمان از همان آغاز با شرطیه‌ها آشنا بودند. فارابی تقسیم قضیه به حملیه و شرطیه و نیز تقسیم شرطیه به متصله و منفصله را مطرح کرده است (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۵۶). ابن سینا با اینکه معتقد است بسیاری از ادعاهای بشر در حوزه ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه در قالب قضایای شرطی بیان می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۸۳الف، ص ۲۳۱)، باور دارد که کار درستی درباره شرطیه‌ها انجام نشده است؛ از این رو می‌کوشد تمامی مباحث مربوط به شرطیه را کامل بیان کند. شرح و بسط مباحث شرطیه مانند اقسام ترکیب نه‌گانه شرطیه، بحث جهات و سور این قضایا و نیز قیاس‌های شرطی در آثار ابن سینا مطرح شده است. این مطالب بی‌تردید بسیار فراتر از مطالبی است که در آثار فارابی وجود دارد یا در منابع موجود رواقیان که به دست ما رسیده است.

هرچند ابن سینا بیان می‌کند که در بخارا کتابی دیده است که در آن به تفصیل از قیاس‌های شرطی بحث شده است، در سفرها آن را گم کرده است. او می‌افزاید کتابی از یکی از شارحان ارسطو در اختیار داشته است؛ ولی آن کتاب هم گرفتار مشکلات بسیار و در نهایت غیر مفید بوده است (ابن سینا، ۱۳۸۳الف، ص ۳۵۶). ابن سینا در قیاس شفا نیز به دیدگاه‌های نادرست درباره شرطیه اشاره می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳الف، ص ۲۳۳). به نظر می‌رسد اشاره‌های ابن سینا به جالینوس باشد (ابن سینا، ۱۳۸۳الف، ص ۱۰۷-۳۹۸). بنابراین ابن سینا نشان می‌دهد که با توجه به اهمیت شرطیه‌ها خود به شرح و بسط آنها همت کرده است تا زمینه برداشت‌های نادرست از شرطیه‌ها را که در کتاب جالینوس وجود دارد، از میان بردارد. او در رساله عشرینیه با اشاره به همین نواقص، به نوآوری‌های خود درباره شرطیه‌ها تصریح می‌کند: «اما نحن، فمن غیر استعانة بأحد استخراجنا جميع ما ينتج المطلوبات الشرطیه، من غیر حاجة الی اعادتها الی الحملیه و عددنا جميع القضایا الشرطیه» (ابن سینا، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳).

با این وجود، برخی معتقدند که شباهت زیادی میان دیدگاه ابن سینا و جالینوس درباره شرطیه‌ها وجود دارد (Shehaby, 1973: p.6)؛ همان‌گونه که ابن سینا به کتاب یکی از شارحان ارسطو اشاره کرده است. اما آنچه قطعی است، اینکه ابن سینا در مباحثی از جمله در تعریف شرطیه و نیز در تفسیر منفصله از فارابی پیروی نکرده است، بلکه آشکارا به نقد آرای فارابی درباره تقسیم عناد به تام (منفصله حقیقیه) و ناقص (منفصله مانعة الجمع و مانعة الخلو) می‌پردازد. هرچند فارابی بحث مستقل درباره جهات در شرطیه ندارد، می‌توان بنا بر مبنای او در تعریف منفصله، جهات در منفصله را پذیرفت. اتکای منطقی دانان متأخری که با دیدگاه ابن سینا درباره جهت در منفصله مخالفت کرده‌اند، بر همین مبنای فارابی است. اما ابن سینا با اینکه جهات در متصله را به نوعی می‌پذیرد، جهات در منفصله را نمی‌پذیرد؛ هرچند هیچ توضیح و استدلالی بر درستی دیدگاه خود ارائه نمی‌دهد: «فاعلم أنك إذا أردت أن تعتبر الجهات في الشرطيات، كان أولى اعتبار الجهات لهذه القضايا [أي الشرطيات] أن يكون للمتصلات» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۹۱). او در دیگر آثار خود نیز به صراحت به این بحث نپرداخته است. قطب رازی نیز در این باره می‌گوید: «وللشيخ في اعتبار الجهة مسلک آخر» (قطب‌الدین رازی، ۱۲۹۴ ق، ص ۲۱۸). بر این اساس می‌توان استنباط کرد که ابن سینا دیدگاه فارابی را در باب جهات در منفصله نمی‌پذیرد. اما با توجه به اهمیت بسیار جهات در تمامی قضایا، پرسش این است که وجه نپرداختن ابن سینا به جهات در شرطیه منفصله چیست؟

۱. جهات در متصله از نظر ابن سینا

ابن سینا هرچند در تحقق برخی جهات در متصله تشکیک کرده است، در مجموع جهات در متصله را می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۳۶۱). او پس از بیان جهات در حملیه (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۹۱)، بی‌درنگ می‌افزاید که در شرطیات متصل نیز سه گونه

اتصال داریم که جهات این قضایا به شمار می‌روند. این سه گونه اتصال عبارت‌اند از: ۱. اتصال هم دائمی باشد و هم ضروری؛ ۲. دائمی باشد، اما ضرورت نداشته باشد؛ ۳. ضرورت داشته باشد، اما دوام نداشته باشد. او اسم قسم نخست را متصله «ضروری کلی» می‌نهد. به نظر او، این گونه اتصال هم لزومی را دربر می‌گیرد و هم متصله اتفاقیه را. او اسم ضروری غیر دائم را «وجودیه کلیه لزومی» می‌نهد، هرچند درباره این قسم تشکیک می‌کند. اما قسم دوم را «ممکن صرف» می‌شمارد و آن را به اتفاقیه‌ها اختصاص می‌دهد. بنابراین می‌توان جهات در متصلات را ضرورت، دوام و اتفاق دانست (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ ساوی، ۱۹۹۳، م، ص ۱۶۴-۱۶۵).

بنا بر دیدگاه ابن سینا، با توجه به تشکیک او درباره «دوام»، می‌توان مدعی شد که «لزوم» و «اتفاق» در متصله به منزله «ضرورت» و «امکان» در حملیه هستند. همان گونه که ضرورت و امکان، جهات در حملیه هستند، لزوم و اتفاق نیز جهات در شرطیه متصله هستند (طوسی، ۱۳۷۵ ب، ج ۱، ص ۱۴۱)؛ از این رو او اتصال را به اتصال مطلق (مقسم) و اتصال لزومی و اتفاقی تقسیم می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۳۷-۲۳۸). هر یک از لزوم و اتفاق در متصله بیان‌کننده کیفیت آن اتصال مطلق هستند. در نتیجه اگر آنها در متصله بیان شوند، متصله «موجهه» هستند؛ اما اگر فاقد لزوم و اتفاق باشد، متصله «مطلقه» خواهد بود؛ همان گونه که برخی دیگر نیز شرطیه را به موجهه و مطلقه تقسیم کرده‌اند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۱).

فخر رازی با اشاره به دیدگاه ابن سینا و تأثیرپذیری از او، ضرورت را مساوی با لزوم می‌داند و بیان می‌کند که «لزوم» در متصله همچون «ضرورت» در حملیه است؛ اما می‌افزاید همان گونه که ضرورت اقسامی دارد، لزوم هم می‌تواند اقسامی داشته باشد: لزوم دائمی، لزوم غیردائمی و لزوم مشروط به شرط. همچنین در شرطیه متصله، رابطه مقدم و تالی می‌تواند امکانی باشد؛ مانند «کلیما کان کذا امکان آن یکون کذا» (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۵-۲۳۶).

در نظر محقق طوسی، به دلیل اینکه لزوم و اتفاق، ملاک تقسیم متصله به لزومیه و اتفاقیه هستند، لزوم و اتفاق نمی‌توانند جهات باشند. بر این اساس او به توضیح مفصل جهات در متصله و بیان دیدگاه‌ها می‌پردازد؛ اما عبارات او بیان‌کننده اعتقادش به این مسئله نیست (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱: ص ۱۳۳-۱۳۴)؛ همان‌گونه که خود در شرح اشارات (طوسی، ۱۳۷۵ ب، ج ۱، ص ۱۴۱) و در جوهر النضید و علامه حلی در شرح آن بر بی‌فایده بودن آنها تأکید می‌کنند (حلی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۳). بنابراین از نظر ایشان، متصله تنها از نظر حصر و اهمال، تناقض و عکس شبیه به حملیه است، نه اینکه از هر جهتی مانند آن باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸).

اما برخی دیگر، جهات در شرطیه را لزوم، عناد و اتفاق می‌دانند و همچون فخر رازی مدعی‌اند اگر قضیه شرطیه مشتمل بر یکی از این جهات باشد، «شرطیه موجهه» خواهد بود و اگر هیچ‌کدام از آنها در قضیه شرطیه ذکر نشود، قضیه شرطیه مذکور «مطلقه عامه» خواهد بود. از آنجاکه هریک از این جهات می‌تواند به حسب ذات باشند یا به حسب وصف، همان‌گونه که می‌توانند مقید به دوام یا لادوام باشند، برخی از اقسام جهات (بسیط و مرکب) را به ترتیب چنین بیان کرده‌اند: ضروری ذاتی، دائمی مطلق، مشروطه عامه، مشروطه خاصه، عرفیه عامه و عرفیه خاص؛ همان‌گونه که می‌تواند منتشره نیز داشته باشد و در یک کلام، جهات در شرطیه شبیه جهات در حملیه است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۱). از آنجاکه شهرزوری نه خود برخی از این اقسام را توضیح می‌دهد و نه به آسانی تبیین‌شدنی است، منطق دانی مانند قطب شیرازی هرچند می‌پذیرد که شرطیه خواه متصله و خواه منفصله، می‌تواند موجهه باشد؛ اما باورمند است که جهت در قضایای شرطی همان لزوم و اتفاق در متصله و عناد (اعم از عناد حقیقی، مانعه الجمع یا مانعه الخلو) و اتفاق در منفصله است. او بیان لفظی جهات در قضایا را لازم نمی‌داند؛ اما صراحت به پذیرش این مسئله دارد (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۲-۲۹۳). برخی دیگر نیز گفته‌اند که بیان

الفاظی مانند «قد یکون»، «قد لا یکون»، «یمكن أن یکون» و «یمكن أن لا یکون» می‌توانند جهات در قضایای شرطیه باشند (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۷).
 به هر حال این دیدگاه‌ها می‌رساند که می‌توان جهاتی مانند جهات در حملیه را در متصله هم تصور کرد؛ با این وجود بسیاری از منطق دانان نه تنها جهات در منفصله، بلکه جهات در متصله را نیز به کلی مطرح نکرده‌اند و دلیل آن احتمالاً مشکلات تبیین جهات در شرطیه است. اما به نظر می‌رسد تبیین جهات در شرطیه منفصله به ویژه از منظر ابن سینا با دشواری‌های بیشتری روبرو است.

۲. جهت‌ناپذیری شرطیه منفصله از نظر ابن سینا

همان‌گونه که اشاره شد، منفصله بنا بر دیدگاه ابن سینا جهات عناد و اتفاق را نمی‌پذیرد. بنابراین از نظر او، قضایای منفصله اعم از حقیقیه و مانعة الجمع و مانعة الخلو فاقد جهات هستند؛ به بیانی دیگر، این سنخ قضایا، نه موجهه است و نه مطلقه؛ زیرا چنین قضایایی اصولاً شأنیت پذیرش این جهات را ندارند. وقتی شأنیت موجهه بودن را نداشته باشند، شأنیت مطلقه بودن را نیز نخواهند داشت؛ زیرا رابطه آنها عدم و ملکه است. همان‌گونه که محقق طوسی در شرح عبارت ابن سینا می‌گوید: «الاطلاق فی القضية یقابل التوجیه تقابل العدم و الملکه» (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۱۴۴). بنابراین نخستین پرسش مهم این است که بدانیم چرا به نظر او منفصله نمی‌تواند جهت بپذیرد و اصولاً چرا شأنیت پذیرش جهت را ندارد؟

پاسخ خواجه طوسی آن است که این مسئله به دلیل ترتیب اجزای شرطیه است. اگر ترتیب اجزای شرطیه مانند حملیه، ترتیب طبیعی باشد، می‌توان برای آن جهات را در نظر گرفت، همان‌گونه که متصله چنین است؛ اما اگر ترتیب اجزا، ترتیب غیرطبیعی یا تابع قرارداد باشد، نمی‌تواند جهت داشته باشد. او دلایل دیگری هم دارد که برخی از آنها

تا حدودی مبهم می‌نماید. او می‌گوید: «بیشتر منطقیان ماده و جهت در شرایط اعتبار نکرده‌اند و کسانی که اعتبار کرده‌اند، گفته‌اند که آن اعتبار بمتصلات خاص است؛ چه اتصال تالی بمقدم در متصله، شبیه است بحمل محمول بر موضوع در حملی، چه بحسب امتیاز اجزاء قضیه از یکدیگر و چه بحسب شایستگی اعتبار خصوص و عموم در اجزاء و چه بحسب اشتغال تعلق یکی به دیگر بر انواع نسب مختلف در جانب ایجاب و سلب، چنانکه گفته‌ایم و اما منفصلات را در این باب مدخلی زیادت نیست، چه اجزاء انفصال نه متمیز است از یکدیگر بطبع و نه حصر آن در عددی معین واجب است و نه عناد را بحقیقت بیرون معنی منع جمع و خلو دلالتی دیگر است» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۱۳۳).

این استدلال محقق طوسی به گونه‌ای از برخی عبارات ابن سینا هم به دست می‌آید. ایشان در کتاب الاشارات در بحث از ارجاع شرطیه به حملیه، تنها متصله را به حملیه ارجاع کرده است. ایشان استدلال می‌کند که مقدم و تالی در متصله، مانند موضوع و محمول در حملیه است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸). بنابراین احتمالاً یکی از دلایل او برای نپذیرفتن جهات در منفصله این باشد که مقدم و تالی منفصله مانند موضوع و محمول حملیه نیست.

هرچند اجزای منفصله جایگاه طبیعی ندارند و تابع قرارداد است؛ اما جهت در قضیه - خواه شرطی و خواه حملی - قید موضوع یا محمول یا مقدم و تالی نیست تا نداشتن جایگاه طبیعی مانع آن باشد؛ از این رو به نظر می‌رسد دلیل عدم پذیرش جهات در منفصله، ریشه در مسائل مهم‌تر دارد و عدم ترتیب طبیعی نمی‌تواند جهت‌ناپذیری منفصله را به خوبی توضیح دهد. احتمالاً اشاره محقق طوسی به اینکه عناد بیرون از منع جمع و منع خلو نیست نیز ناظر به همین مسائل است. به منظور توضیح این مسئله، ناگزیریم به مقدماتی اشاره کنیم.

۱-۲. چپستی جهت در قضیه

مقدمه نخست، توجه به چپستی «جهت» در قضایاست. قضیه حملیه اجزایی دارد؛ مانند موضوع، محمول، نسبت، حکم، سور و جهت که قضیه به اعتبار هر یک از آنها تقسیماتی می‌پذیرد. یکی از مهم‌ترین تقسیم‌های قضیه، تقسیم آن به اعتبار جهت در قضیه است. قضیه به اعتبار وجود و عدم جهت به «موجهه» و «مطلقه» تقسیم می‌شود. منطق دانان معمولاً چهار جهت اصلی یعنی ضرورت، امکان، امتناع و دوام را برای قضایای حملی مطرح کرده‌اند. از سوی دیگر، عنصر دیگری هم در قضیه داریم که «ماده» قضیه باشد. مواد قضایا نیز عبارت‌اند از: ضرورت، امکان و امتناع.

ابن سینا و بسیاری دیگر از منطق دانان در باب تمایز مواد و جهات بر این باورند که ماده قضیه، نسبت واقعی میان موضوع و محمول قضیه است؛ اما جهت قضیه، نسبتی است که به کمک الفاظی مانند امکان، ضرورت، امتناع و دوام در قضیه بیان می‌شود. به تعبیر دیگر، قضیه به ذهنی و ملفوظ تقسیم می‌شود. در ذهن میان موضوع و محمول حتماً نسبتی برقرار است و قضیه لفظی بازتاب همان قضیه ذهنی است. بنابراین از نظر ابن سینا، معیار موجهه بودن قضایا، بیان الفاظی مانند وجوب، امکان و امتناع و دوام است: «والجهة لفظ يدل على النسبة التي للمحمول عند الموضوع» (ابن سینا، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۱۲). عبارت او در نجات نیز به خوبی صراحت دارد: «انّ الجهة لفظة مصرح بها، تدلّ على احد هذه المعانی [وجوب، امتناع و امکان]» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۹). ساوی که به گونه‌ای منطق شفا را تلخیص کرده است نیز می‌گوید: «واما جهة القضية فهي لفظة زائدة على الموضوع والمحمول والرابطة دالة على هذه الأحوال الثلاثة [وجوب، امکان و امتناع] سواء كانت دلالتها صادقة ای مطابقه للامر فی نفسه او كاذبة» (ساوی، ۱۹۹۳ م، ص ۱۱۰). بنابراین ماده قضیه، نسبت واقعی و نسبت نفس الامری میان موضوع و محمول است؛ اما جهت، بیان لفظی همان نسبت است (ابن سینا، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۱۲). او در منطق المشرقیین نیز عبارت مشابه آن دارد (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ص ۷۰).

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که جهت در شرطیه ناظر به جهت نسبت اتصال یا انفصال است، نه جهت هریک از اجزای شرطیه؛ یعنی همان گونه که با قطع نظر از کلیت، جزئیت، ایجاب و سلب اجزای شرطیه، معیار این امور در شرطیه، نحوه اتصال و انفصال میان مقدم و تالی است (همو، ۱۳۶۴، ص ۸۱؛ ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ص ۲۶۲-۲۶۳)، معیار جهت در شرطیه نیز جهت اجزای نیست، بلکه جهت اتصال و انفصال شرطیه است: «واعلم أنه کمال یکن ایجاب المتصله و سلبها و افعالها و حصرها و صدق و کذبها بحسب أجزائها؛ بل باعتبار الاتصال، كذلك لیس کونها ذات جهة لکون أجزائها ذات جهة؛ بل یجب أن تكون الجهة للاتصال» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۹۱).

با توجه به این دو نکته، می توان نتیجه گرفت که معیار موجه بودن شرطیه از نظر ابن سینا، بیان الفاظی در قضیه است که بیان کننده کیفیت اتصال و انفصال باشد. اگر چنین الفاظی در شرطیه وجود داشته باشد، شرطیه ها موجه خواهند بود و اگر چنین نباشد، مطلقه خواهند بود. بنابراین معیار موجه بودن شرطیه، بیان الفاظی در شرطیه است که جهات شرطیه را نشان دهد.

۲-۲. اختلاف ابن سینا با فارابی و مشهور متأخران در تفسیر «منفصله»

مقدمه دومی که برای تبیین دیدگاه ابن سینا باید مطرح کنیم، اختلاف فارابی و ابن سینا درباره اقسام شرطیه است. اگر به این اختلاف توجه کنیم، پاسخ پرسش نخست به دست خواهد آمد که چرا نمی توان عناد و اتفاق را جهات منفصله در نظر گرفت؟ به گفته برخی از محققان، فارابی با تأثیرپذیری از رواقیان در باب اقسام شرطیه معتقد است که قوام منفصله به عناد و مباینیت اجزای آن است (Mates, 1961, p. 123; Kneale, 1971, p. 160 see:); بر این اساس از نظر او، الفاظی مانند «إما» تنها بر عناد، مباینیت و انفصال دو امر دلالت دارد (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۶۷). بنابراین چنین عنادی به «عناد ناقص» و «عناد تام» یا «ناقص

العناد» و «تام العناد» تقسیم شده است. منظور وی از عناد تام، منفصله حقیقیه و مقصودش از عناد ناقص بیشتر مانعة الجمع است (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹ و ۱۳۸). بنابراین به نظر ایشان دو گونه عناد داریم: عام و خاص؛ همان گونه که «اتصال» هم دو گونه است: عام و خاص. اتصال عام، مقسم است و اتصال خاص، قسمی از آن است که همان اتصال لزومی باشد و در قبال اتصال اتفاقی است. عناد عام هم مقسم برای عناد اتفاقی و عنادی است.

اما ابن سینا با اشاره به تقسیم فارابی از عناد تام و ناقص (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۳۲-۲۳۳)، در ادامه آشکارا و به تفصیل به نقد آن می پردازد. او به منظور نقد دیدگاه فارابی به بررسی پاسخ این پرسش می پردازد که آیا اصولاً می توان «انفصال» را مانند «اتصال» به عام و خاص تقسیم کرد یا نمی توان: «لننظر أنه هل كما أن من الاتصال ما هو على المعنى العام، ومنه ما هو على سبيل اللزوم؛ كذلك في العناد» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۵۰). وی خود برای یافتن پاسخ این پرسش، کاربردهای لفظ «إما» را بیان می کند. به نظر او لفظ «إما» در عربی به سه معنا به کار می رود: ۱. معنای حقیقی: ویژگی عناد حقیقی این است که نه جمع پذیر است و نه رفع شدنی. از آنجاکه عناد حقیقی تنها در منفصله حقیقیه است، چنین عنادی به تام و ناقص تقسیم نمی شود، بلکه تنها شامل عناد تام می شود. ۲. عناد به معنا منع خلو: این معنا تنها شامل عناد ناقص فارابی می شود، اما عناد تام را دربر نمی گیرد؛ بنابراین این معنا نیز نمی تواند مقسم عناد تام و ناقص باشد. ۳. عناد به معنایی که نه مستلزم قسمت است و نه مستلزم منع خلو: این قسم هرچند قابل تحویل به معنای اول است، بالفعل مستلزم هیچ گونه عنادی نیست. ابن سینا پس از بیان اشتراک و تمایز این سه قسم، نتیجه می گیرد که انفصال و عناد حقیقی تنها در قسم اول است و دو قسم دیگر در قوه انفصال و عناد هستند، هرچند می توان آنها را به قسم نخست بازگرداند (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۴۷-۲۴۸). بر این اساس ابن سینا استنتاج می کند که میان موارد کاربرد لفظ «إما» در عربی هیچ وجه مشترکی وجود ندارد:

«فإذا عنى بلفظة إما هذا المعنى، لم يصلح أن يكون العناد واقعا على عناد تام و على عناد ناقص البتة» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۴۲). معنای اول نمی تواند مقسم عناد تام و ناقص باشد؛ زیرا این معنا شامل عناد ناقص فارابی نمی شود. معنای دوم و سوم عناد، شامل عناد تام نمی شود. بنابراین مقسم عناد تام و ناقص، یک معنای عناد نیست، در حالی که در اتصال این گونه نیست: «فليس إذن المعنى الذى يسمونه عنادا تاما و الذى يسمونه عنادا ناقصا بالحقيقة داخلين فى مفهوم إما بمعنى واحد، بل باشتراك الاسم. و أما الاتصال فإن الأمرين اللذين يسمونهما اتصالا تاما أو غير تام داخلان فيه» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۴۵). در نتیجه تقسیم عناد به تام و ناقص از سوی فارابی درست نیست و ما یک عناد عام و یک عناد خاص نداریم، بلکه آنچه داریم، معنای حقیقی عناد است که در قبال عناد غیر حقیقی است.

بنابراین ابن سینا برای تبیین منفصله و اقسام آن، انفصال را به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می کند. مقصود او از حقیقی همان «منفصله حقیقیه» و آن هم «حقیقیه عنادیه» متأخران است؛ یعنی نه تنها اجزای آن قابل جمع و رفع نیستند، بلکه این عدم اجتماع و عدم ارتفاع به دلیل ذات اجزاست. مقصودش از انفصال غیر حقیقی در شفا، مانعة الجمع است که آن را ناقص العناد نامیده است (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۴۷). اما در بحث قیاس استثنایی اشاره می کند به اینکه منع خلو نیز از اقسام غیر حقیقی است (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۴۰۵). همان گونه که در اشارات نیز تصریح می کند به اینکه عناد ناقص، شامل منع خلو هم می شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۷). بنابراین او عناد را به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می کند و عناد حقیقی را «مقوم» انفصال می داند و قضیه فاقد عناد را اصولاً منفصله نمی داند. به نظر او کاربردهای لفظ «اما» نیز بیان کننده همین مسئله است. بنابراین ابن سینا تصریح می کند که به کاربردن «منفصله» درباره مانعة الجمع و مانعة الخلو را باید نوعی توسعه در کاربرد این لفظ بدانیم: «فليس إذن المعنى الذى يسمونه عنادا تاما و

الذی یسمونه عناداً ناقصاً بالحقیقة داخلین فی مفهوم إما بمعنی واحد، بل باشتراك الاسم» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴۵).

این مسئله اختصاص به ابن سینا ندارد؛ چراکه پس از او، نصیرالدین طوسی نیز صدق عناد بر منفصله غیرحقیقیه را مجاز یا اشتراک لفظی بین عناد حقیقی و غیرحقیقی بر شمرده است (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۷۱)؛ همان‌گونه که برخی دیگر، تنها منفصله «مانعة الخلو» را به مجاز «منفصله» دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰). بنابراین بعد از ابن سینا دیگران نیز کمابیش پذیرفته‌اند که منفصله مانعة الجمع و مانعة الخلو، به مجاز منفصله هستند یا تنها منفصله مانعة الخلو را به مجاز منفصله دانسته‌اند. پس از ابن سینا، برخی از منطق‌دانان مانند ابن سهلان ساوی (ساوی، ۱۹۹۳ م، ص ۱۶۲)، غزالی (غزالی، ۱۹۹۳ م، ص ۸۸) و خونجی (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵) همین رویه ابن سینا را در پیش گرفته‌اند. به نظر آنان، میان دو امر متقابل اصولاً یا عنادی وجود دارد یا ندارد؛ اگر عناد باشد، منفصله حقیقی است و اگر نباشد، انفصال آن مجازی یا بالقوه خواهد بود.

اما برخی دیگر مانند ابوالبرکات بغدادی (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۵) از فارابی پیروی کرده‌اند. در میان منطق‌دانان متأخرتر، افرادی مانند فخر رازی و اثیرالدین ابهری جایگاه مهم دارند. آنان و سپس مشهور متأخران نیز عناد و انفصال را به معنای عامی به کار می‌برند؛ به گونه‌ای که منع جمع و منع خلو هم از اقسام آن است. آنان گاه همین معنای عام را منفصله «مطلقه» نیز خوانده‌اند (جرجانی، [بی تا] الف، ص ۲۲۷). از آنجا که چنین عنادی هم در منفصله حقیقی وجود دارد و هم در منفصله غیرحقیقی، همان‌گونه که در تنافی ذاتی و غیرذاتی وجود دارد، می‌توان عناد را به تام و ناقص و عنادی و اتفاقی تقسیم کرد؛ به همین دلیل آنان معمولاً انفصال را به سه قسم کرده‌اند: منفصله مطلق، منفصله عنادیه و منفصله اتفاقیه (ابهری، ۱۳۷۰، ص ۱۷۷؛ سبزواری،

۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۴۱). به نظر آنان، تفاوت منفصله حقیقی از غیر حقیقی، تنها در شدت و ضعف انفصال و عناد است؛ یعنی اختلاف اقسام انفصال به صورت تشکیکی است. بنابراین انفصال در منع جمع و منع خلو نیز در حقیقت انفصال است، هر چند شدت و درجه آن در برابر منفصله حقیقیه کمتر است: «وإنما سمّیت الأولى [أى الحقیقیة] حقیقیة، لأنّ التنافی بین جزئیهما أشدّ من التنافی بین جزأى الآخرین [أى مانعة الجمع ومانعة الخلو]» (قطب الدین رازی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۲)؛ چنان که تأکید بر تام بودن عناد یا «منفصله تام عناد» نامیدن آن (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۷). بر اساس این دیدگاه، رابطه اقسام منفصله، «تشکیکی» است: «فهى أحق باسم المنفصلة، لکمال الانفصال فیه» (سیالکوتی، [بى تا]، ج ۲، ص ۹۴).

بنابراین از دیدگاه فارابی و متأخران در ابتدا دو گونه عناد داریم؛ یک عناد عام که مقوم منفصله است و درجه عناد آن کمتر است؛ این عناد اعم از این است که در صدق باشد یا در کذب یا در هر دو و نیز اعم از این است که برای ذات اجزا باشد یا امور بیرون از ذات (طوسی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۰). اما عنادهای خاص نیز داریم که موجب تمایز اقسام منفصله از همدیگر می شوند. مهم ترین اقسام آن عبارت اند از: عناد برخاسته از ذات اجزا و برخاسته از امور بیرون از ذات آنها که به قسم اول، «عنادیه» و به قسم دوم، «اتفاقیه» گفته می شود. بنابراین این دو قسم عناد، کیفیت عناد مطلق را مشخص می کنند، نه اینکه مقوم انفصال باشند. بر همین اساس آنان اقسام منفصله را با در نظر گرفتن حصر و اهمال آنها و بدون در نظر گرفتن جهات آنها به شصت قسم رسانده اند (طوسی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۹).

اما بنا بر دیدگاه ابن سینا، تنها یک گونه عناد داریم و همان عناد، مقوم منفصله است و اگر قضیه ای فاقد این عناد باشد، اصولاً منفصله نیست، مگر از باب توسعه یا مجاز یا اشتراک در لفظ. بنابراین انفصال هیچ یک از آن اقسام را نخواهد داشت.

۲-۲-۱. نتایج اختلاف فارابی و ابن سینا

باتوجه به اختلاف ابن سینا و فارابی درباره چستی انفصال و عناد حقیقی، هر دو دیدگاه نتایج بسیار مهمی به دنبال دارد.

۲-۲-۱-۱. وجود منفصله اتفاقیه

پیامد نخست این دو طیف از دیدگاه منطق دانان، اختلاف آنان در وجود و عدم وجود منفصله اتفاقیه است. بنا بر دیدگاه ابن سینا، نمی‌توان منفصله را به عنادیه و اتفاقیه تقسیم کرد؛ یعنی منفصله از این نظر برابر با عنادیه است؛ چراکه منفصله اتفاقیه، ترکیب متناقض‌نما است. همان‌گونه که بیان شد، لازمه منفصله، عنادیه بودن است و لازمه اتفاقیه بودن، عدم عناد ذاتی است؛ زیرا اتفاقیه یعنی منفصله‌ای که ذات اجزای آن با همدیگر تنافی و عنادی ندارند و لفظ «اما» از نظر ابن سینا به هیچ‌وجه درباره این چنین قضایایی کاربرد ندارد مگر به مجاز: «لأن الوجوه المقولة في تفسير لفظ إما لا تصح في هذا الموضوع، إلا على سبيل المجاز» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۵۰). بر اساس این دیدگاه نمی‌توانیم منفصله اتفاقیه داشته باشیم. به همین دلیل ابن سینا متصله را به لزومیه و اتفاقیه تقسیم می‌کند؛ اما سخنی از تقسیم منفصله به عنادیه و اتفاقیه به میان نمی‌آورد. به نظر می‌رسد با توجه به واکاوی ابن سینا درباره لفظ «اما» در زبان عربی، به نظر او تقسیم منفصله به عنادیه و اتفاقیه غیرممکن است. نصیرالدین طوسی نیز تقسیم منفصله به عنادیه و اتفاقیه را برخلاف ساختار زبان می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۷۰). بنابراین از آنجاکه که منفصله اتفاقیه نداریم، «اتفاق» نمی‌تواند جهت این‌گونه قضایا باشد. همان‌گونه که «جهات» در حمله می‌تواند مخالف ماده این قضایا باشد، اما نمی‌تواند در تضاد با مواد باشد؛ در اینجا نیز وقتی منفصله‌ای هرگز مشتمل بر اتفاق نیست، بیان لفظ اتفاق نمی‌تواند جهت آن بیان شود.

اما متأخران به ویژه بعد از اثیرالدین ابهری، منفصله را مانند متصله به اتفاقیه و عنادیه تقسیم می‌کنند؛ همان‌گونه که چنین تقسیمی از سخنان فارابی هم به دست می‌آید. آنان نخست منفصله را به حقیقیه، مانعة الجمع و مانعة الخلو و سپس هر یک از آنها را به عنادیه و اتفاقیه تقسیم می‌کنند؛ بنابراین شش دسته منفصله موجب خواهیم داشت. آن عناد عام مقوم منفصله در همه این اقسام وجود دارد و تفاوت این اقسام در عناد خاص یا شدت عناد آنهاست. یک گونه از این عناد، عناد اتفاقی است. بنابراین می‌توان لفظ «اتفاق» را به عنوان جهت در یک گونه از منفصله بیان کرد؛ زیرا اتفاق بیان‌کننده کیفیت عناد مطلق است؛ اما مقوم منفصله نیست، بلکه قوام منفصله به عناد مطلق است.

۲-۱-۲-۲. عناد به مثابه جهت قضیه منفصله

نتیجه بسیار مهم دیگر اختلاف فارابی و ابن سینا این است که بنا بر مبنای فارابی و مشهور متأخران، «عناد» نیز از جهات قضایای شرطی منفصل دانسته می‌شود؛ زیرا عناد هم بیان‌کننده کیفیت آن انفصال و عناد مطلق است؛ اما از نظر ابن سینا چنین نیست. با توجه به مشکلات دیدگاه مشهور، ابن سینا معتقد است تنها یک گونه عناد داریم و آن عناد نه جهت قضیه و بیان‌کننده کیفیت انفصال، بلکه تنها مقوم انفصال و شرطیه منفصله است و همین عناد در قبال اتفاقیه، «بشرطلا» است. وقتی قضیه شرطیه منفصله به انفصال تعریف می‌شود، مقصود همین انفصال است. آنچه مقوم است، نمی‌تواند بیان‌کننده کیفیت انفصال هم باشد؛ چون جهت در قضیه همواره جزئی فراتر از مقومات قضیه است. اگر قوام قضیه به موضوع، محمول، نسبت و حکم باشد، جهت قضیه مانند سور قضیه، هیچ‌یک از آنها نیست؛ زیرا قضیه می‌تواند جهت و سور نداشته باشد. قضایای مطلقه و مهمله این‌گونه هستند؛ اما عناد در منفصله، مانند «حکم» در قضیه حملیه است. همان‌گونه که هیچ قضیه‌ای بدون حکم محقق نمی‌شود، منفصله هم بدون عناد

محقق نخواهد شد. از آنجا که اگر امری مقوم قضیه باشد، نمی‌تواند جهت آن باشد، عناد هم نمی‌تواند جهت منفصله باشد. در نتیجه بر اساس این مبنا، بدیهی است که عناد مانند اتفاق نمی‌تواند جهت قضایای شرطی منفصل باشد. به همین دلیل ابن سینا تنها وجود جهات در شرطیه‌های منفصل را قابل دفاع نمی‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ ساوی، ۱۹۹۳ م، ص ۱۶۴-۱۶۵). شیخ اشراق که در این مسئله گویا متأثر از ابن سیناست، می‌گوید: «وقد ذکر وافی الکتب أنّ ایجاب الانفصال هو یثبات العناد المذكور» (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۹)؛ زیرا عناد مانند حکم در حملیه، مقوم منفصله است. بنابراین او درباره منفصلهٔ موجه جزئی، تشکیکی را مطرح می‌کند؛ زیرا معنادارد میان دو امر گاه عناد باشد و گاه نباشد (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۸۸).

از سوی دیگر اگر بخواهیم عناد در قضیه، جهت آن باشد، بنا بر مبنای ابن سینا در باب تمایز جهت از ماده باید به آن تصریح شود. اگر به عناد در منفصله تصریح شود، مانند این است که بگوییم: «یا عدد صحیح، زوج است یا فرد است بالعناد». چنین تصریحی بی‌فایده خواهد بود؛ زیرا اگر عناد مذکور در قضیه بیان‌کنندهٔ تراکم عناد باشد، منفصله نمی‌تواند مشتمل بر عناد متراکم باشد؛ همان‌گونه که حملیه نمی‌تواند مشتمل بر حکم متراکم باشد، بلکه بیان عناد، تکرار امری است که لازمهٔ منفصله بودن است. اگر هم نحوه فهم از قضیه را معیار موجهه و مطلقه بودن منفصله بدانیم، منفصله بدون عناد اصلاً فهم‌پذیر نیست. بنابراین امکان ندارد که عناد را جهات منفصله در نظر گیریم. با توجه به آنچه بیان شد، به دست آمد که منفصله نمی‌تواند جهاتی مانند عناد و اتفاق را بپذیرد؛ زیرا در واقع همان‌گونه که منفصله اتفاقیه نداریم، منفصله عنادیه نیز نداریم.

اما به نظر مشهور متأخران، آنچه مقوم شرطیه‌های منفصله است، عناد مطلق است. این عناد، منفصله را تنها از متصله متمایز می‌کند و در قبال اتفاقی بودن و نبودن منفصله،

لابشرط است. بنابراین اگر به گونه‌ای میان اجزای منفصله تنافی و تغایری باشد، کافی است؛ به همین دلیل با هر یک از عنادیه و اتفاقیه بودن جمع می‌شود. اما عناد دیگری نیز داریم که تنها ناظر به بیان کیفیت انفصال است و چگونگی انفصال و عناد عام و مطلق را مشخص می‌کند. این عناد در عنادیه، عنادیه را تنها از اتفاقیه متمایز می‌کند، نه اینکه در قبال متصله باشد؛ یعنی این عناد است که در قبال اتفاقیه، «به شرط لا» است؛ همان‌گونه که عناد در اتفاق، اتفاقیه را از عنادیه متمایز می‌کند. عناد در عنادیه، ناظر به تنافی ذاتی میان اجزای منفصله است و عناد در اتفاقیه ناظر به عناد غیرذاتی است. از این رو قضیه انفصالی برخوردار از عناد ذاتی، «موجهه عنادی» خوانده می‌شود. بر همین اساس همان‌گونه که اتفاق از جهات قضیه منفصله شمرده می‌شود، عنادیه نیز بیان‌کننده کیفیت انفصال و عناد میان اجزای گونه خاصی از منفصله است و آن را از اتفاقیه متمایز می‌کند. بنابراین دو گونه منفصله داریم: عنادیه و اتفاقیه.

اما به نظر می‌رسد دیدگاه مشهور متأخران گرفتار مشکلاتی است و احتمالاً ابن سینا نظر به همین مشکلات آن را نپذیرفته است. مشکل اول این است که تعریف عنادیه دقیقاً چیست؟ دلیل مشکل بودن تعریف عنادیه این است که باید آن را به گونه‌ای تعریف کرد تا هم تعاند آن غیر از تعاند میان اجزای منفصله باشد و هم مجالی برای «جهت» در منفصله باقی بماند؛ از این رو آنان تعریف‌های بسیار متفاوتی از عنادیه ارائه کرده‌اند.

به نظر اثیرالدین ابهری، اگر اجتماع اجزای منفصله در صدق و کذب یا در صدق تنها یا در کذب تنها محال باشد، عنادیه است: «والمنفصلة قد تكون عنادية، وهي التي يستحيل اجتماع جزئياتها على الصدق والكذب، او على الصدق فقط، او على الكذب فقط» (ابهری، ۱۳۷۰، ص ۱۷۷). این تعریف همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، معیار دقیق برای تمایز میان عنادیه و اتفاقیه در نظر نمی‌گیرد. در تعریف او از عنادیه سالبه نیز همین ابهام وجود دارد.

همین مسئله موجب انتقاد شارح آن، یعنی نصیرالدین طوسی نیز شده است (طوسی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۹). برخی دیگر بر این باور هستند که اگر عناد میان اجزای منفصله به دلیل وجود علاقه‌ای باشد، عنادیه است: «وکل واحد من هذه الثلاث [الحقیقیة، المانعة الجمع والمانعة الخلو] عنادية، ان كان التنافی بین طرفیها بالعلاقة بینهما يقتضی ذلك» (کاتبی قزوینی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۸۵؛ ارموی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۲). برخی به جای علاقه با به‌کاربردن تعبیر «نسبت»، عنادیه را چنین تعریف کرده‌اند: «العنادیه هی المنفصلة التي یكون التنافی بین طرفیها لنسبة بینهما توجب التنافی، كما كان فی المتصلة اللزومیة» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۳).

برخی دیگر عنادیه را منحصراً می‌دانند که مقید به قید «ذاتی» باشد و اگر مقید به قید «اتفاق» کنیم، اتفاقیه موجهه است و اگر مقید به هیچ قیدی نباشد، «منفصله مطلقه» موجهه است. در جانب سلب نیز اگر مقید به قید «عناد» باشد، عنادیه سالبه و اگر مقید به «اتفاق» باشد، اتفاقیه سالبه و اگر مقید به هیچ قیدی نباشد، اتفاقیه مطلقه سالبه است: «فان اکتفی بمطلق التنافی سمیت منفصلة مطلقه وان قید التنافی بکونه ذاتياً سمیت منفصلة عنادية وان قید بالاتفاق سمیت منفصلة اتفاقیة والمنفصلة السالبة هی التي یحکم فیها بسلب ذلك التنافی اما مطلقاً أو مقیداً بالعناد أو بالاتفاق» (دوانی، [بی تا]، ص ۱۳؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۰۱۸).

بنابراین معیار عنادیه و اتفاقیه، بیان این قیدها در قضیه است، نه محتوای قضیه. بدیهی است که در این حالت، مجالی برای موجهه دانستن آنها باقی نخواهد ماند.

تعریف مشهورتر از همه، تعریف آن به منفصله‌ای است که تنافی و عناد میان اجزای منفصله به خاطر ذات آنها باشد: «وکل واحدة من هذه الثلاثة: [الحقیقیة، المانعة الجمع، المانعة الخلو] إما عنادية - وهی التي یكون التنافی فیها لذاتی الجزءین» (کاتبی قزوینی،

۱۹۹۸م، ص ۲۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷۹؛ جرجانی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۴). آنان توضیح داده‌اند که مقصود از «تنافی ذاتی» این است که مفهوم هر یک از اجزای منفصله با قطع نظر از واقعیت با همدیگر تنافی و ناسازگاری داشته باشد. مفهوم «زوج» با مفهوم «فرد» یا مفهوم «درخت» با مفهوم «سنگ» ناسازگار است. در مقابل، اجزای منفصله اتفاقیه ناسازگاری ذاتی ندارد، بلکه برحسب اتفاق آنها ناسازگار شده‌اند؛ مانند ناسازگاری «رنگ خاص» و «ناتوانی در نویسندگی» در یک فرد خاص (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۵-۳۰۶). تبیین تنافی ذاتی نیز مشکلاتی دارد که اکنون مجال بررسی آن نیست.

مشکل دوم این است که عناد به معنای خاص چگونه می‌تواند جهت منفصله باشد؟ مشکل این است که آیا هر منفصله عنادیه، موجهه است یا موجهه بودن منوط به شرایطی است؟ با توجه به این مشکل و مبنای هر یک از منطق دانان در باب معیار موجهه بودن، باز هم آنان تبیین‌های مختلفی ارائه داده‌اند. بنا بر یک مبنا، اگر در قضیه منفصله، لفظ «عناد» یا «اتفاق» بیان شود، آن قضیه «موجهه» و اگر چنین لفظی بیان نشود، آن قضیه «مطلقه» خواهد بود (کاتبی قزوینی، ۱۳۹۷، ص ۱۸۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۰). برخی از منطق دانان با تصریح به این مسئله می‌گویند: اگر عناد و اتفاق در متصله و منفصله بیان شود، جهات هستند و اگر بیان نشوند، مطلقه خواهد بود: «جهة المتصلة والمنفصلة واطلاقهما، فجهة اللزوم والعناد واطلاقهما. فالموجبة ما يذكر فيها جهة اللزوم أو العناد أو الاتفاق كقولنا: "كلما كان اب فجد لزومياً أو اتفاقياً" و "دائماً اما ان يكون اب أوج د عنادياً أو اتفاقياً" والمطلقة ما لم يتعرض فيها بشيء من ذلك» (قطب‌الدین رازی، ۱۲۹۴ق، ص ۲۱۸).

برخی نیز گفته‌اند اگر الفاظ «عناد» و «اتفاق» در منفصله بیان شود، موجهه است و اگر چنین الفاظی در قضیه نباشد، مطلقه است: «وكل قضية ذكر فيها "اللزوم" أو "العناد" أو

”الاتفاق“ لفظاً فهى ”موجهة“ والخالية عن الثلاثة فى اللفظ المحتملة لكل من الثلاثة، هى ”المطلقة العامة“ (شهرزورى، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۰). بنابراین با توجه به برخی تعاریف عنادیه و اتفاقیه و اینکه معیار آنها بیان الفاظ عناد و اتفاق است، پرسش این است که آیا بیان این الفاظ دو گونه کارکرد دارد یا این الفاظ باید دو بار بیان شوند؟

قطب شیرازی می‌گوید هر یک از منفصلات سه‌گانه، موجهه عنادی است؛ اگر «اعتبار» کنیم که تنافی در آنها به سبب علاقه‌ای باشد، مانند اینکه یکی نقیض دیگری یا مساوی نقیض یا اعم یا اخص از نقیض دیگری است و اگر تنافی به سبب این علایق نباشد، منفصله اتفاقیه موجهه خواهد بود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۳).

اما با قطع نظر از ابهام تعبیر «اعتبار»، مشکل اصلی این است که آنچه ایشان معیار موجهه بودن عنادیه و اتفاقیه منفصله بیان کرده است، در واقع معیار تمایز میان منفصله حقیقی و غیرحقیقی است، نه معیار موجهه بودن آنها. آنان معمولاً منفصله حقیقیه را چنین تعریف کرده‌اند که اجزای منفصله حقیقی یا نقیض همدیگر یا در حکم نقیض هستند. بنابراین بدیهی است که آنها هرگز جمع و رفع نخواهند شد (فخر رازی، ۱۹۸۶م، ص ۳۵؛ طوسی، ۱۳۷۵ب، ج ۱، ص ۱۳۴)؛ اما اگر مؤلفه‌های منفصله نه نقیض باشند و نه در حکم نقیض، بلکه یکی از آنها اعم یا اخص از یک نقیض باشد، تنافی آنها غیرحقیقی خواهد بود (طوسی، ۱۳۷۵ب، ج ۱، ص ۱۳۵). به نظر این گروه، عنادی یا اتفاقى بودن نمی‌تواند بیانگر جهات قضایای منفصله باشد. جالب‌ترین است که خود قطب شیرازی نیز برخلاف تعریف کتاب درة التاج از منفصله حقیقیه (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۹)، در شرح حکمة الاشراق آن را مانند مشهور تعریف کرده است: «المنفصلة قضية حکم فيها بالمنافاة بين قضيتين ... وإن كانت [التنافى] فى طرفى الثبوت و الانتفاء، تسمى حقیقیة، وهى مركبة من قضيتين احديهما نقیض الاخرى، كقولنا: ”هذا العدد اما زوج اولاً“، او مساوية لنقیض الاخرى، كقولنا ”هذا العدد اما زوج او فرد“ (قطب‌الدین

شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۷). به هر حال آنچه بیان شد، برخی از مشکلات دیدگاه مشهور در باب عناد و اتفاق است.

اما بنا بر مبنای ابن سینا، نه منفصله‌ای به نام عنادیه در قبال اتفاقیه داریم و نه عناد جهت این قضایاست؛ همان‌گونه که اتفاق نیز این‌گونه است. بنابراین او نه در تعریف عنادیه گرفتار مشکل است و نه در تبیین موجهه بودن آن؛ زیرا قضایای منفصله نمی‌توانند پذیرای جهاتی مانند عناد و اتفاق باشد.

۳. تلازم دوام و ضرورت

پرسش مهم دیگر درباره دیدگاه ابن سینا این است که چرا منفصله نمی‌تواند جهاتی مانند دوام و ضرورت را بپذیرد؟ پاسخ این پرسش نیز به مبنای ابن سینا در باب تمایز ضرورت و دوام است. ابن سینا باورمند است که هرچند به لحاظ مفهومی میان دوام و ضرورت تمایز است، در کلیات و به لحاظ تحقق میان آنها تلازم است؛ به این معنا که هر چیزی که ضروری باشد، دایمی است و هر امری که دایمی باشد، ضروری است. اگر امری دایمی نباشد، ضروری هم نخواهد بود. محقق طوسی می‌گوید: «أقول: الجمهور من المنطقيين لا يفرقوا بين الضروری والدائم؛ لأن كل دائم كلي فهو ضروری. فإن ما لا ضرورة فيه وإن اتفق وقوعه فهو لا يمكن أن يدوم متناولا لجميع الأشخاص التي وجدت والذي سيوجد مما يمكن أن يوجد، وقد بينا أن كل ضروری فهو دائم. فالضروری والدائم متساويان في الكليات» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۰).

اما بنا بر مبنای متأخران، هر چیزی که ضروری باشد، دایمی است و هر چیزی که دایمی باشد، ضروری نیست: «والنسبة بينها [أى الدائمة] وبين الضرورية أنّ الضرورية أخصّ منها مطلقا، لأنّ مفهوم الضرورة امتناع انفكاك النسبة عن الموضوع، ومفهوم الدوام شمول النسبة في جميع الأزمنة والأوقات، ومتى كانت النسبة ممتنعة الانفكاك عن الموضوع كانت

متحقّقة فى جميع أوقات وجوده بالضرورة، وليس متى كانت النسبة متحقّقة فى جميع الأوقات امتنع انفكاكها عن الموضوع، لجواز إمكان انفكاكها عن الموضوع و عدم وقوعه، لأنّ الممكن لا يجب أن يكون واقعا» (قطب الدین رازی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۹). با توجه به همین موضوع است که می توان قضایای دائمه را مقید به «لا ضرورت» کرد.

از نظر ابن سینا، محمول‌ها یا ذاتی هستند یا عرضی لازم یا عرضی مفارق. محمول‌های ضروری به ذاتیات و عرضی‌های لازم اختصاص دارد. بنابراین اگر امری دایمی نباشد، حتماً عرضی مفارق باشد و هیچ عرضی مفارقی نمی‌تواند ضروری یا دایمی باشد؛ به این دلیل آنان عرضی مفارق را به دایم و زایل تقسیم نمی‌کنند (رضایی، ۱۳۹۹، ص ۴۵-۵۵)؛ در نتیجه به نظر ایشان، اساساً عقل در جایی حکم به دوام دارد که محمول از اجزای ماهیت یا لوازم آن باشد و در چنین جایی ضرورت هم محقق است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵). بر این اساس اگر امری دایمی نبود، ناگزیر اتفاقی خواهد بود.

بنابراین ابن سینا در باب اتفاق باورمند است که هیچ امر اتفاقی نمی‌تواند دایمی یا حتی اکثری باشد: «لأنّ الامر الاتفاقی لا یكون دائماً أو اکثریاً» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸). در بحث فلسفی عیون الحکمة نیز می‌گوید: «والذی بالاتفاق لیس ممّا یستمرّ علی الدوام والأکثر» (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۶۴). او در منطق نیز همین قاعده را تکرار کرده است: «فإنّ الاتفاقی لا یكون دائماً أو اکثریاً» (ابن سینا، ۱۳۹۱ب، ص ۹۵).

با قطع نظر از نقدهای این مبنای ابن سینا در باب اتفاق، او معتقد است اگر منفصله محصور به حصر کلی باشد، به این معناست که می‌توان برای محصور کردن آن از سور «دوام» استفاده کرد. بنابراین دوام، سور قضایای شرطی منفصل است (ابن سینا، ۱۳۸۳الف، ص ۲۶۳؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۸۵-۲۸۶؛ قطب الدین رازی، ۱۲۹۴ق، ص ۲۱۷-۲۱۸).

همین مسئله، انتقاد بغدادی را به دنبال داشته است؛ او بر منطق دانان اشکال می‌گیرد

که چرا «دوام» در حمله را جهت می‌دانند؛ اما در شرطیه، آن را سور قضیه شمرده‌اند: «لکن هذه المعانی أشبه بالمعانی التي تسمى جهات منها بالاسوار. فأنهم قد قرروا في الحملیات أنّ الجهات هي حالة الدوام واللدوام للحکم وجعلوا الدوام هاهنا سوراً واخلوا هذه [المنفصلات] عما یجرى مجرى الجهة» (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۶-۷۷).

هرچند سخن بغدادی مجالی برای بحث دارد؛ از نظر ابن سینا با توجه به تلازم دوام و ضرورت، منفصله اگر دوام داشته باشد، کلی خواهد بود. چنین قضیه‌ای نمی‌تواند جهت دوام را بپذیرد. از سوی دیگر به دلیل اینکه منفصله کلی مشتمل بر دوام است و لازمه دوام، ضروری بودن آن است، چنین قضیایی به هیچ وجه نمی‌تواند پذیرای جهاتی مانند ضرورت باشد. به همین دلیل قطب رازی می‌گوید: «وللشیخ فی اعتبار الجهة مسلک آخر یتوقف علی ما عنده من تحقیق الکلیة» (قطب‌الدین رازی، ۱۲۹۴ق، ص ۲۱۸). به نظر ابن سینا، عناد میان اجزای منفصله می‌تواند به لحاظ افراد، کلی و جزئی باشد؛ اما نمی‌تواند به لحاظ زمانی، دایم و غیردایم باشد. به نظر او تا زمانی که اجزای منفصله محقق است، عناد میان آنها برقرار است و اگر زمانی این عناد نباشد، نشان می‌دهد که اصولاً از اول هم عنادی میان آنها نبوده است.

وقتی دوام سور قضیای منفصله باشد، دوام همان‌گونه که تلازم با ضرورت دارد، ناسازگاری با «امکان» نیز دارد. اگر یک قضیه ضروری باشد، نمی‌تواند ممکن باشد. بنابراین امکان نیز نمی‌تواند جهت منفصله کلیه باشد. به بیانی دیگر وقتی عناد را برابر با «ضرورت» و اتفاق را برابر با «امکان» بدانیم، منفصله همواره ضروری خواهد بود. با توجه به تلازم ضرورت و دوام، همان‌گونه که ضرورت نمی‌تواند جهت باشد، دوام نیز جهت نخواهد بود و همان‌گونه که اتفاق نمی‌تواند جهت باشد، امکان نیز جهت نخواهد بود. بر این اساس منفصله کلیه نمی‌تواند پذیرای هیچ‌یک از جهات مشهور باشد. از سوی دیگر، مهم‌ترین قسم از اقسام منفصله نیز منفصله‌های کلی است.

نتیجه

بنا بر مبنای فارابی، «انفصال» دو گونه است: عام و خاص. انفصال عام، مقوم منفصله و انفصال خاص، مقوم اقسام آن است. تفاوت اقسام انفصال، به شدت و ضعف است. بنابراین به نظر ایشان می‌توان منفصله را به حقیقی و غیرحقیقی (مانعة الخلو و مانعة الجمع) و هر یک را به عنادیه و اتفاقیه یا ضروری و ممکن تقسیم کرد؛ در نتیجه هر یک از آنها را جهت برای منفصله در نظر گرفت.

اما ابن سینا چنین تقسیمی را بر نمی‌تابد و به شدت با دیدگاه فارابی مخالفت می‌کند. به نظر ایشان برخلاف متصله، در باب منفصله تنها یک گونه انفصال داریم که انفصال حقیقی باشد و همان نیز مقوم منفصله است. بنابراین از آنجاکه چند گونه عناد نداریم، منفصله‌های اتفاقیه نداریم؛ همان‌گونه که عنادیه در قبال اتفاقیه نیز نداریم. بر این اساس عناد و اتفاق نمی‌توانند جهات منفصله باشند، چنان‌که لزوم و اتفاق جهات متصله هستند.

با توجه به اینکه دوام در منفصله، سور قضیه است و با توجه به تلازم دوام و ضرورت، هیچ‌یک از آنها نیز نمی‌تواند جهت منفصله قرار گیرد. اگر اتفاق برابر با امکان باشد و اتفاق نتواند جهت در منفصله باشد، امکان هم نمی‌تواند جهت منفصله باشد. بنابراین هیچ‌یک از جهات چهارگانه مشهور نمی‌تواند جهات منفصله باشند، همان‌گونه که عناد و اتفاق نیز نمی‌تواند؛ در نتیجه منفصله نمی‌تواند پذیرای هیچ‌یک از جهات باشد. به این ترتیب منفصله اصولاً شأنیت پذیرش جهات را ندارد.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که ابن سینا نه تنها به توسعه مباحث شرطیه پرداخته است، بلکه به اصلاح دیدگاه منطق دانان متقدم بر خود نیز می‌پردازد و این دیدگاه ایشان برخلاف دیدگاه فارابی، گرفتار مشکلات کمتری است.

کتابنامه

ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان (۱۹۹۳ م). البصائر النصيرية في علم المنطق. مقدمه: رفیق عجم. بیروت: [بی نا].

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تصحیح و مقدمه: محمدتقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰). «المسائل الغربية العشرينية»، در: منطق و مباحث الفاظ. به کوشش مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو. تهران: دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا. تهران: سروش.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ الف). «القياس»، در: الشفاء: المنطق. مقدمه: ابراهیم مدکور. تحقیق: سعید زاید. قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱ الف). «العبارة»، در: الشفاء: المنطق. مقدمه: ابراهیم مدکور. تحقیق: محمود الخضيری. قاهره: وزارة المعارف العمومية.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱ ب). «البرهان»، در: الشفاء: المنطق. مقدمه: ابراهیم مدکور. تحقیق: ابوالعلا عفیفی. قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). رسائل الشيخ الرئيس ابن سینا. تصحیح: محسن بیدارفر. قم: بیدار.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ب). «منطق المشركين» در: منطق المشركين و القصيدة المزدوجة في المنطق. قم: [بی نا].

ابهری، اثیرالدین (۱۳۷۰). «تنزیل الافکار»، در: منطق و مباحث الفاظ. به کوشش مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو. تهران: دانشگاه تهران.

ابوالبرکات بغدادی، هبة الله بن علی (۱۳۷۳). المعترف في الحكمة. تصحیح: فتحعلی اکبری. اصفهان: دانشگاه اصفهان.

تهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۹۶ م). موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم. مقدمه: رفیق العجم. تحقیق: علی دحروج. ترجمه: جورج زیناتی و عبدالله خالدی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون. جرجانی، میر سید شریف علی بن محمد (۱۴۰۷ ق). التعریفات. تحقیق و تعلیقه: عبدالرحمن عمیره. بیروت: عالم الکتب.

جرجانی، میر سید شریف علی بن محمد [بی تا] الف. «حاشیة شرح المطالع»، در: شرح مطالع الانوار فی المنطق، نوشته محمد بن محمد قطب الدین رازی چاپ سنگی. قم: کتبی نجفی. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. قم: بیدارفر. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ ق). القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية. تحقیق: فارس حسون تبریزیان. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

خونجی، محمد بن ناماور (۱۳۸۹). کشف الاسرار عن غوامض الافکار. مقدمه و تحقیق: خالد رویهیب. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - برلین: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین. دوانی، محمد بن اسعد [بی تا]. «حاشیة علی حاشیة الجرجانی علی شرح القطب»، در: شروح الشمسية، [بی جا]: شركة شمس المشرق، الخدمات الثقافية. رضایی، رحمت الله (۱۳۹۹). «بررسی دیدگاه ابن سینا و متأخران درباره تمایز میان دوام و ضرورت». معارف منطقی. ش ۱۳، ص ۴۵-۶۶.

سبزواری، (ملا) هادی بن مهدی (۱۳۸۴). شرح المنظومة. تصحیح: حسن حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.

سراج الدین ارموی، محمود بن ابی بکر (۱۳۷۳). «بیان الحق و لسان الصدق». پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی. به کوشش غلامرضا ذکیانی. تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۵). المشارع والمطارحات. مصحح: مقصود محمدی. تهران: حق یاوران.

- سیالکوتی، عبدالحکیم [بی تا]. شروح الشمسیه. بیروت: شركة شمس المشرق.
- شهرزوری، (شمس الدین) محمد بن محمود (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية. تحقیق، تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی. تهران: [بی نا].
- غزالی، (ابوحامد) محمد بن محمد (۱۹۹۳ م). معیار العلم فی فن المنطق. مقدمه، تعلیقه و شرح: علی بوملحم. بیروت: دارومکتبه الهلال.
- فارابی، (ابونصر) محمد بن محمد (۱۴۰۸-۱۴۱۰ ق). المنطقیات للفارابی. تحقیق و مقدمه: محمدتقی دانش پژوه. زیر نظر سید محمود مرعشی. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۱). منطق الملخص. مقدمه، تصحیح و تعلیقه: احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶ م). لباب الاشارات و التنبیها. تحقیق: احمد حجازی و احمد السقا. قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.
- قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۲۹۴ ق). شرح مطالع الانوار فی المنطق. چاپ سنگی. قم: کتبی نجفی.
- قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه. حاشیه سید شریف جرجانی. تصحیح: محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراف. به کوشش عبد الله نورانی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۵). درة التاج: مشتمل بر مقدمه، منطق، امور عامه، طبیعیات، الهیات. به کوشش و تصحیح سید محمد مشکات. تهران: حکمت.
- کاتبی قزوینی، علی بن عمر (۱۳۹۷ ق). «منطق العین یا عین القواعد در فن منطق». تصحیح: زین الدین جعفر زاهدی. نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی. ش ۲۱.
- کاتبی قزوینی، علی بن عمر (۱۹۹۸ م). الشمسیه فی القواعد المنطقیه. مقدمه، تعلیقه و تحقیق: مهدی فضل الله. بیروت: مرکز الثقافی العربی.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۰). «اجوبة مسائل السيد ركن الدين الاسترآبادي»، در: منطق و مباحث الفاظ. به كوشش مهدي محقق و توشي هيكو ايزوتسو. تهران: دانشگاه تهران.
نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵ الف). تعلیقه بر اساس الاقتباس. تعلیقه: سید عبدالله انوار. تهران: نشر مرکز.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵ ب). الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغة.

kneale, Welliam and Martha kneale, 1962, The development of logic, Oxford.

Nabil Shehaby, The Propositional logic of Avicenna, 1973, D. Reidel Piblishshing Company, USA.