

تبیین جایگاه عقدالوضع در منطق

محمد رضا محمدعلی زاده*

چکیده

کاربرد صحیح قضایای محصوره در قواعد و استدلال‌ها، به شناخت دقیق معنای این قضایا بستگی دارد. اشتغال محصوره‌ها بر عقدالوضع و عقدالحمل، می‌طلبد که برای شناخت کامل مفهوم این قضایا، آنچه در ناحیه عقدالوضع و عقدالحمل معتبر است، به طور کامل بررسی شود. در عقدالوضع از دو جهت دیدگاه‌های متفاوتی به وجود آمده است. نخست، کیفیت و جهت در عقدالوضع است و دوم، تام یا ناقص بودن ترکیب عقدالوضع.

در بحث نخست، گرچه از حیث حداکثر قیدی که می‌توان آورد میان منطق دانان اختلافی نیست؛ چون هر آنچه از جهت‌ها و کیفیت‌ها در عقدالحمل قابل اعتبار است، در عقدالوضع نیز قابل اعتبار می‌باشد، اما از حیث حداقل قیدی که واجب است وجود داشته باشد نظر منطق دانان متفاوت است. مشهور ایشان، به لزوم فعلیت و برخی به کفایت امکان در عقدالوضع معتقدند. در بحث دوم نیز، مشهور منطق دانان به ناقص بودن و برخی به تام بودن ترکیب در عقدالوضع قائل شده‌اند.

نویسنده در این نوشتار، به بررسی اقوال مختلف منطق دانان درباره عقدالوضع از این دو جهت پرداخته است.

کلیدواژه‌ها

عقدالوضع، فعلیت، امکان، فارابی، ابن‌سینا، قطب‌رازی، شیخ‌اشراق، صدرالمألهین.

*استاد حوزه علمیه قم، تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۷/۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۸/۷.

اهمیت بحث عقدالوضع در منطق

قضایای حملی در منطق ارسطویی بسیار مهم‌اند؛ زیرا منطق ارسطویی بر پایه همین قضایا بنیان شده است. همه منطق‌دانان به تفصیل به بررسی قضایای حملی پرداخته‌اند. گرچه برخی از ایشان، به خاطر شباهت مباحث شرطیات به مباحث حملیات، از قضایای شرطیه کمتر بحث کرده‌اند.

مباحثی که منطق‌دانان درباره قضایای حملیه مطرح کرده‌اند، یا به موضوع و یا به محمول آن مربوط است و یا به نسبت حملیه و نسبت حکمیه آن و یا به نسبت میان حملیات و احکام این قضایا مربوط می‌باشد.

یکی از مباحث مهم درباره قضایای حملیه محصوره که در راستای تحقیق در معنای این قضایا مطرح شده است، تحقیق در عقدالوضع و کیفیت اتصاف ذات موضوع به مفهوم موضوع این قضایاست.

اهمیت تحقیق در عقدالوضع، بر منطق‌دانان مخفی نبوده است. محقق طوسی در این زمینه می‌گوید: «کسی که احوال موجهات را بررسی می‌کند، باید توجه به عقدالوضع هم داشته باشد؛ چون غفلت از آن می‌تواند منشأ فساد در باب عکس قضایا و در باب مختلطات گردد»^۱. قطب رازی نیز به تفصیل به این بحث پرداخته و علت آن را وجود آرای مختلف در این مسئله و تحریف قواعد قدما و اصطلاحات حکما به دست متأخران بیان کرده است. وی می‌گوید:

هكذا يجب أن يتحقق هذا الموضوع. وإنما اطنبت الكلام في هذا الموضوع كل الاطناب لانها مسارح الانظار و مطارح الافكار و مثارات تحريفات المتأخرين قواعد القدمات و مناشی تغییراتهم اصطلاح الحكماء و کم راجعت فيها المشاهير و الافاضل و فکرت لها فی نفسی فاطلعت علی دقایق و جلایل...^۲

محل بحث از عقدالوضع در منابع منطقی

بحث از عقدالوضع و عقدالحمل و آنچه در ناحیه موضوع و محصول قضایای حملیه محصوره معتبر است، به دلیل اهمیتی که این قضایا در باب‌ها و مسائل مختلف منطق دارند، در طول تاریخ منطق، مورد توجه منطق‌دانان بوده است.

در منابع منطقی، در مواضع متفاوتی به عقدالوضع پرداخته شده است. گاهی در تحقیق معنای محصورات اربع در باب قضایا^۳ به این بحث پرداخته‌اند. گاهی نیز در تحقیق معنای موجهات در باب قضایا^۴ و گاهی در باب عکس مستوی و مبحث عدم انعکاس قضیه ممکنه به عکس مستوی^۵ و گاهی در شرایط انتاج اشکال اربعه از حیث جهت، یعنی در مبحث مختلطات^۶ به این بحث توجه شده است.

توجه به مسئله عقدالوضع در باب‌ها و مسائل مختلف منطق، بیانگر تأثیر این مسئله در مباحث مختلف منطق است. از همین جا اهمیت بررسی این مسئله به منظور شناخت کامل مفهوم قضایای حملیه محصوره معلوم می‌گردد.

اختصاص عقدالوضع به محصورات اربع

از طرح این بحث در مواضعی مانند تحقیق معنای محصورات اربع و بیان برخی از احکام این قضایا و از تعریفی که از عقدالوضع ارائه می‌شود،^۷ برمی‌آید که اصطلاح عقدالوضع تنها در قضایایی مطرح است که در ناحیه موضوع، عنوان و معنون (ذات و وصف)، بوده باشد که موضوع در حقیقت، همان ذات و معنون است و اما وصف و عنوان ذکر شده، تنها در لفظ، موضوع قضیه است.^۸ بنابراین، اصطلاح عقدالوضع به قضایای حملیه محصوره اختصاص دارد و در قضایای شخصی و طبیعی جاری نیست.^۹

عقدالوضع در تمام قضایای حملیه محصوره وجود دارد و اختصاص دادن آن به قضایایی که عنوان موضوع آنها عنوانی عرضی برای ذات موضوع باشد، نه ذاتی که با زوالش ذات نیز زایل می‌شود،^{۱۰} بی‌وجه می‌نماید. منطق دانان تصریح کرده‌اند که عنوان موضوع نسبت به ذات و فرد موضوع، گاهی ذاتی و گاهی عرضی است. نیز ذاتی گاهی بیانگر عین ذات است؛ مثل انسان در کل انسان کذا، و گاهی بیانگر جزء ذات است؛ مثل حیوان و ناطق در کل حیوان کذا و کل ناطق کذا. عرضی نیز، گاهی مختص و گاهی مشترک است؛ مثل ضاحک و ماش در کل ضاحک کذا و کل ماش کذا.^{۱۱}

تعریف عقدالوضع

عقد به معنای گره است. با صدق مفهوم موضوع و مفهوم محمول بر ذات موضوع، این دو مفهوم با

ذات موضوع گره می‌خورند و ارتباط می‌یابند. از همین رو، به صدق مفهوم موضوع و مفهوم محمول بر ذات موضوع، عقد گفته‌اند. اولی را عقدالوضع گفته‌اند که عبارت است از اتصاف ذات موضوع به مفهوم موضوع. دومی را نیز عقدالحمل گفته‌اند که عبارت است از اتصاف ذات موضوع به مفهوم محمول.^{۱۲}

بی‌گمان برای شناخت عقدالوضع باید به سراغ قضایایی برویم که در ناحیه موضوع دارای عنوان و معنون (مذکور و مراد) هستند. در قضایای شخصیه و طبیعیه، موضوع حقیقی، همان چیزی است که مذکور است. پس از محل بحث خارج‌اند، ولی در قضایای حملیه محصوره، عنوان موضوع که مذکور است، تنها در لفظ، موضوع است، ولی موضوع حقیقی، افراد و مصادیق‌اند.^{۱۳} در اینجا، بحث از عقدالوضع برای شناخت موضوع حقیقی قضیه و شناخت گستره عنوان مذکور و شناخت کیفیت صدق آن بر افراد، مطرح است. قطب‌رازی در مقام بیان معنای «کل ج ب» می‌گوید: در محصورات اربع، در ناحیه هر کدام از موضوع و محمول دو چیز وجود دارد: یکی، مفهوم و حقیقت آن و دیگری افراد و مصادیق آن. پس در «کل ج ب» چهار احتمال وجود دارد:

۱. در ناحیه هر کدام از موضوع و محمول، مفهوم معتبر باشد. بنابراین، معنای «کل ج ب» عبارت است از اینکه، مفهوم ج مفهوم ب است. در محصورات اربع، این معنا اراده نشده است؛ چون لازمه آن این است که ج و ب دو لفظ مترادف باشند و حمل در این قضایا، حملی لفظی باشد و نه معنوی.

۲. در ناحیه هر کدام از موضوع محمول، ذات و فرد معتبر باشد. بنابراین، معنای «کل ج ب» عبارت است از یکی بودن افراد موضوع و محمول؛ یعنی یک‌سری افراد وجود دارند که ج و ب بر آنها صادق است. نیز معنای کل ج ب این است که آن افراد خودشان هستند. در محصورات اربع این معنا نیز اراده نشده است؛ زیرا لازمه این معنا انحصار قضایا در ضروریه و عدم صدق قضیه ممکنه خاصه است؛ چون ثبوت الشی لنفسه امری ضروری است.

۳. در ناحیه موضوع، مفهوم و در ناحیه محمول مصداق مراد باشد؛ یعنی معنای «کل ج ب» این باشد که مفهوم ج، مصداق ب است؛ مثلاً معنای «کل انسان حیوان» این باشد که مفهوم انسان مصداق حیوان است. بطلان این معنا و عدم اراده آن از بدیهیات است. ضمن اینکه حکم در

محصورات اربع بر مفهوم موضوع نیست، بلکه بر مصادیق و افراد آن است.

۴. در ناحیه موضوع، ذات و مصداق و در ناحیه محمول، مفهوم معتبر باشد. پس معنای «کل ج ب» عبارت است از «کل ما صدق علیه ج من الافراد و المصادیق فهو متصف بمفهوم ب» و معنای مراد در محصورات اربع همین معناست.^{۱۴}

با آنکه موضوع حقیقی، اشخاص و افرادند، ولی به جای ذکر نام تک تک آنها و یا اشاره به تک تک آنها، از عنوان کلی و وصف مشترک آنها که بیانگر از آنهاست، استفاده شده است؛ چون ذکر نام یا اشاره به تک تک افراد متعذر و یا متعسر است. نیز با ذکر عنوان کلی صادق بر افراد، به رابطه میان آن وصف مشترک موجود در افراد و محمول اشاره کرده ایم که افراد به سبب داشتن این وصف است که دارای این محمول هستند. بنابراین، قضیه ای مثل «کل انسان حیوان» در واقع به معنای «زید انسان و کل انسان حیوان». فزید حیوان است.^{۱۵}

قطب رازی در ادامه می گوید: پس در مثل «کل ج ب» سه چیز داریم: یکی ذات ج، دیگری عقدالوضع و سومی عقدالحمل. منظور از ذات ج، اشخاص است اگر عنوان موضوع، نوع یا فصل یا خاصه باشد؛ مثل «کل انسان کذا» یا «کل ناطق کذا» یا «کل ضاحک کذا»، و اشخاص یا انواع است، اگر عنوان موضوع، جنس یا عرض عام باشد؛ مثل «کل حیوان کذا» یا «کل ماش کذا». گرچه بهتر است بگوییم که مراد از ذات ج، اشخاص است؛ چه عنوان نوع یا فصل یا خاص باشد و چه جنس یا عرض عام چون انواع وجودی مستقل از اشخاص ندارند.^{۱۶}

به این اشخاص موضوع دو وصف نسبت داده می شود: اول، مفهوم و وصف موضوع و دوم مفهوم محمول. به نسبت اول، یعنی اتصاف ذات موضوع به وصف و عنوان موضوع، عقدالوضع گویند و به نسبت دوم، یعنی اتصاف ذات موضوع به وصف و عنوان محمول، عقدالحمل می گویند.^{۱۷}

چگونگی عقدالوضع

اکنون که دانستیم در ناحیه موضوع و عقدالوضع، مفهوم موضوع به ذات و اشخاص موضوع نسبت داده شده است، چگونگی این نسبت را در دو فصل، از دو جهت بررسی می کنیم. فصل اول: از

جهت کیفیت صدق مفهوم موضوع بر ذات موضوع و بیان دیدگاه فارابی (امکان) و ابن سینا (فعلیت) در این زمینه. فصل دوم: از جهت تام یا ناقص بودن ترکیب بین وصف موضوع و ذات موضوع و بیان دیدگاه شیخ اشراق و صدرالمتألهین در این زمینه.

فصل اول: کیفیت نسبت در عقدالوضع

در عقدالوضع همانند عقدالحمل، نسبت وجود دارد. گرچه این دو نسبت، از جهاتی با همدیگر تفاوت دارند؛ از جمله اینکه نسبت در عقدالوضع، همیشه ایجابی است، ولی نسبت در عقدالحمل یا ایجابی و یا سلبی است. نیز نسبت در عقدالحمل، نسبت تام خبری است، ولی نسبت در عقدالوضع نسبت ناقص و صفی است.^{۱۸} البته از این جهت که هر دو نسبت هستند و هر نسبتی در نفس الامر و عالم ثبوت، دارای کیفیتی از کیفیات واقعی و مواد ثلاث است و در عالم اثبات دارای جهتی از جهات می تواند باشد، با همدیگر شباهت دارند و تمام آنچه از کیفیتها و جهتها در عقدالحمل وجود دارد، در عقدالوضع نیز وجود دارد.^{۱۹}

فخررازی می گوید: تمام جهاتی که در عقدالحمل می تواند باشد، در عقدالوضع نیز می تواند وجود داشته باشد. با اعتبار این جهتها در ناحیه عقدالوضع و عقدالحمل، عدد موجهات و عدد مختلطات افزایش می یابد.^{۲۰}

به باور ابن سینا:

نسبت دادن محمول و شبه محمول به موضوع در قضیه حملیه، یا نسبتی است ضروری الوجود در واقع و نفس الامر، یا نسبتی است ضروری العدم و یا نسبتی است که ضرورتی ندارد نه وجودش و نه عدمش. و اینها مواد قضا یا هستند؛ یعنی ماده و جوب و امتناع و امکان خاص.^{۲۱}

محقق طوسی در توضیح این کلام شیخ، نظر فخررازی در *الانوارات* را که شبه محمول را به تالی تفسیر کرده است،^{۲۲} نمی پذیرد و می گوید: بعید نیست که منظور ابن سینا از شبه محمول، وصف عنوانی و عقدالوضع^{۲۳} باشد؛ چون عقدالوضع و وصف عنوانی، شبیه محمول است؛ زیرا وصف ذات موضوع قرار می گیرد. نیز نسبت دادن آن به ذات موضوع یا واجب یا ممکن یا ممتنع است.^{۲۴} در ادامه، ابن سینا پس از تعریف قضیه مطلقه، به تعریف موجهه می پردازد و می گوید:

فان زدنا شيئاً آخر فقد وجهناه و تلك الزيادة مثل ان نقول: بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قد قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائماً او غير دائماً فانه مادام موجود الذات فهو ب بالضرورة. اگر گفتیم «كل ج ب» بدون آنکه بگوییم موصوف بودن ج به ب در وقت خاصی یا حال خاصی یا دائمی یا هر قید دیگری است، این قضیه مطلقه است و اگر چیز دیگری افزودیم، قضیه را موجه ساخته ایم؛ مثلاً بگوییم «كل ج دائماً او غير دائماً ب بالضرورة».^{۲۵}

محقق طوسی در توضیح این قسمت از اشارات می گوید: ابن سینا قید دائماً او غير دائماً را پیش از قید بالضرورة آورده است تا فرق میان جهت در ناحیه عقدالوضع با جهت در ناحیه عقدالحمل را برساند.^{۲۶}

از سخنان شیخ در اشارات و بیان فخر رازی در شرح عیون الحکمة و نظر محقق طوسی در شرح اشارات برمی آید که کیفیت اتصاف ذات موضوع به وصف موضوع (ماده و جهت در عقدالوضع) با کیفیت اتصاف ذات موضوع به مفهوم محمول (ماده و جهت در عقدالحمل)، از جهت حداکثری تفاوتی ندارند. پس همان گونه که ماده در عقدالحمل و جوب یا امکان یا امتناع است و همان گونه که جهت در عقدالحمل ضرورت یا دوام یا فعلیت و یا امکان است، ماده و جهت در عقدالوضع نیز همین گونه است؛ یعنی به هر قیدی در عقدالوضع تصریح شود، همان جزء موضوع و معتبر در ناحیه موضوع خواهد بود.^{۲۷} همچنین اگر گاه یک جهت خاصی در ناحیه عقدالحمل یا عقدالوضع شرط شد، همان جهت باید مراعات گردد؛ مثل شرط ضرورت عقدالوضع در مقدمات برهان برای دستیابی به نتایج ضروریه.^{۲۸}

اما اگر کسی بپرسد از جهت حداقلی، چه جهتی باید در قضیه در ناحیه عقدالحمل و عقدالوضع موجود باشد تا قضیه و نسبت محقق گردد، در پاسخ می گوییم:

جهت حداقلی در عقدالحمل، فعلیت است. اگر در عقدالحمل، جهت ضرورت یا دوام و یا حداقل فعلیت وجود داشته باشد، باعث تحقق نسبت و قضیه خواهد شد و اگر جهت امکان موجود باشد، اگر امکانی باشد که با فعلیت مجامع است، باعث تحقق نسبت و حکم می شود، ولی اگر امکان و استعداد و قوه محض باشد، قضیه محقق نمی شود؛ چون حکمی در آن

وجود ندارد. اگر چه بالقوه می تواند قضیه باشد.^{۲۹} پس در ناحیه عقد الحمل، حداقل جهتی که باید باشد تا قضیه و حکم محقق گردد، فعلیت است. به همین دلیل، قضیه را در صورت اطلاق به همین معنا می گیرند.^{۳۰}

اما در ناحیه عقدالوضع، مشهور آن است که میان فارابی و ابن سینا اختلاف نظر است. به این شکل که فارابی برای تحقق قضیه، صرف امکان صدق وصف عنوانی بر ذات موضوع را کافی می داند، ولی ابن سینا صرف امکان را کافی نمی داند، بلکه فعلیت صدق وصف موضوع بر ذات موضوع را افزون بر امکان آن، معتبر می داند.^{۳۱}

دیدگاه فارابی و ابن سینا در عقدالوضع

برای تحقق قضیه، امکان اتصاف ذات موضوع به وصف موضوع، امری ضروری است؛ چون در قضیه حملیه، ذات موضوع دارای دو وصف است: یکی وصف محمول و دیگر وصف موضوع؛ همان گونه که تنافی وصف محمول با ذات موضوع ممتنع است، تنافی وصف موضوع با ذات موضوع نیز ممتنع است. پس برای مثال، حجر در مثال «کل انسان ناطق» مندرج نیست؛ چون وصف ناطقیت و وصف انسانیت برای حجر ممتنع هستند، نه ممکن. بنابراین، تنها اموری تحت موضوع قضیه مندرج اند که وصف موضوع همانند وصف محمول برای آنها ممکن باشد، نه ممتنع. نیز قول به اعتبار مجرد فرض اندراج چیزی در موضوع قضیه برای تحقق آن، هر چند وصف موضوع و محمول برای آن چیز ممتنع باشند، قولی باطل است. همچنین چون امکان اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی برای تحقق قضیه، امری ضروری است، قضیه «کل انسان و لا انسان فهو انسان» صادق نیست؛ زیرا چیزی وجود ندارد که اتصافش به انسان و لا انسان ممکن باشد.^{۳۲}

این مسئله تا اینجا، مورد اتفاق است، اما اگر پرسیده شود که آیا برای تحقق قضیه، چیزی بیش از امکان اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی - مثل فعلیت اتصاف یا دوام آن و یا هر قید دیگری - ضروری است یا خیر؟ در پاسخ باید گفت: دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه اول، دیدگاه (منسوب به) فارابی است که بر کفایت امکان اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی در تحقق قضیه قائل است. دیدگاه دوم، دیدگاه ابن سیناست که بر (عدم کفایت امکان و) لزوم فعلیت اتصاف

ذات موضوع به وصف عنوانی معتقد است.^{۳۳}

فارابی می‌گوید:

در مثل «کل ج ب»، صرف امکان و عدم امتناع اتصاف چیزی به ج، کافی است که اتصافش به ب صحیح باشد. بنابراین، «کل ج ب» به معنای «کل ما لایمتنع ان یکون ج فهو ب» است.^{۳۴} به عبارتی دیگر، به معنای «کل ما یمکن ان یثبت له ج فهو ب»^{۳۵} یا «کل ما یمکن اتصافه ب ج فهو ب»^{۳۶} است و صرف فرض اندراج چیزی تحت ج؛ هر چند اتصافش به ج ممکن نباشد، کافی نیست. پس «کل انسان حیوان» مثلاً شامل حجر نیست.^{۳۷}

فخر رازی می‌گوید:

علت این تفسیر فارابی آن است که قیاس مرکب از دو مقدمه ممکنه، قیاس بین و کاملی باشد؛ مثلاً قیاس «کل ج یمکن ان یکون ب» و «کل ب یمکن ان یکون آ» قیاس بین و کاملی است و «کل ج یمکن ان یکون آ» را نتیجه می‌دهد؛ چون صغری با توجه به عقدالحمل، بر امکان اتصاف ج به ب دلالت دارد و کبری با توجه به امکان در عقدالحمل و عقدالوضع، بر امکان اتصاف ب به آ برای تمام مواردی که اتصافشان به ب ممکن است دلالت دارد که یکی از آنها "ج" است. پس امکان اتصاف ج به آ را نتیجه می‌دهد.^{۳۸}

ابن سینا می‌گوید:

برای تحقق حمله‌ای مثل «کل ج ب» نه تنها اعتبار صرف فرض اندراج چیزی تحت عنوان ج - هر چند اتصافش به ج ممکن نباشد - کافی نیست، بلکه حتی صرف امکان اندراج چیزی تحت ج - هر چند اتصافش به ج به فعلیت نرسد - هم کافی نیست. بنابراین، در مثل قضیه «کل انسان حیوان» نه تنها حجر که اتصافش به انسان ممتنع است، مندرج نمی‌باشد، بلکه هر چیزی که اندراجش تحت انسان به فعلیت نرسد - هر چند اندراجش ممکن باشد، مانند نطفه - هم مندرج نیست و این قضیه شامل این امور نمی‌شود.^{۳۹}

بیان ابن سینا در لزوم فعلیت داشتن عقدالوضع، صریح است. دلیل بازگشت شیخ از دیدگاه

فارابی (امکان) و مراد از فعلیت رانیز می‌توان در سخنان ابن سینا یافت.

ابن سینا در اشارات می‌گوید:

اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعنى به أن كلية ج او الجيم الكلى هو ب، بل نعنى به أن كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفاً بج فى الفرض الذهنى او فى الوجود و كان موصوفاً بذلك دائماً او غير دائم، بل كيف اتفق.^{۴۰}

و در شفا می گوید:

قولنا «كل ابيض كذا» معناه كل واحد مما يوصف بأنه ابيض دائماً او غير دائم كان موضوعاً للابيض موصوفاً به او كان نفس الابيض وهذه الصفة ليست صفة الامكان و الصحة فان قولنا كل ابيض لا يفهم منه البتة كل ما يصح ان يكون ابيض بل كل ما هو موصوف بالفعل بانه ابيض كان وقتاً ما غير معين او معيناً او دائماً بعد ان يكون بالفعل. و هذا الفعل ليس فعل الوجود فى الاعيان فقط فربما لم يكن الموضوع ملتفتاً اليه من حيث هو موجود فى الاعيان كقولك كل كرة تحيط بذى عشرين قاعدة مثله، و لا الصفة هى على ان يكون للشىء و هو موجود، بل من حيث هو معقول بالفعل موصوف بالصفة على ان العقل يصفه بان وجوده بالفعل يكون كذا، سواء و جدا و لم يوجد فيكون قولك كل ابيض معناه كل واحد مما يوصف عند العقل بان يجعل وجوده بالفعل انه ابيض دائماً او فى وقت اى وقت كان.^{۴۱}

در این سخنان شیخ، چند مطلب وجود دارد:

۱. نفی امکانی بودن عقدالوضع

با بیان «و ليست هذه الصفة صفة الامكان و الصحة». شیخ، صرف امکان و درستى اندراج چیزى تحت موضوع را كافى نمى داند.

۲. دليل شیخ بر كافی نبودن امکان و صحت در عقدالوضع و لزوم فعلیت در آن

شیخ در تأیید نظر خود می گوید: دليل كافی نبودن امکان و لزوم فعلیت این است كه منظور از «كل ابيض»، به یقین «كل ما يصح ان يكون ابيض» نمى باشد، بلکه مفهومش «كل ما هو موصوف بالفعل بانه ابيض» است. البته فعلیت اتصاف ذات موضوع به و صف موضوع می تواند امری دائمی باشد یا در وقتی خاص (ماضی، حال، آینده) باشد؛ چه وقت معینی باشد و چه غیر معین.

۳. معنای فعلیت در عقدالوضع از نظر شیخ

ابن سینا در شفا می گوید:

این فعلیت در عقدالوضع، صرف فعلیت در اعیان نیست؛ چون گاهی به موضوع از آن حیث که موجود در اعیان است، توجه نمی‌شود؛ مثل «کل کره تحیط بذی عشرين قاعدة مثلثة» نیز به موضوع از آن حیث که صفت یک شیء موجود است، توجه نمی‌شود، بلکه از آن حیث بدان توجه می‌شود که صفتی برای یک شیء معقول بالفعل است که موصوف به آن صفت است؛ بدین معنا که عقل، وجود بالفعل آن شیء را که موصوف به صفت موضوع است، متصف به محمول می‌کند؛ حال چه آن شیء موجود بشود و چه موجود نشود. بنابراین، معنای «کل ایض» هر چیزی است که نزد عقل موجود بالفعل و موصوف به ایض، قرار داده شود.

در تطبیق توضیح شیخ در شفا با سخنان وی در *الشارات*، باید گفت قسمت اول توضیح شیخ (وجود در اعیان و صفت شیء موجود)، همان تعبیر «او فی الوجود» است و قسمت دوم، همان تعبیر «فی الفرض الذهنی» است.

در سخنان ابن سینا در ناحیه عقدالوضع، بیشتر از این مطالب وجود ندارد؛ گرچه منطق دانان متأخر این عبارت را مختلف تفسیر کرده‌اند و نکات دیگری به آنها افزوده‌اند که در بحث‌های بعدی بررسی خواهد شد.

مقایسه دیدگاه فارابی و ابن سینا در مسئله کیفیت عقدالوضع، در سخنان منطق دانان

اکثر منطق دانان، دیدگاه شیخ را بر دیدگاه فارابی در عقدالوضع ترجیح داده‌اند و دلیل آن را مخالفت دیدگاه فارابی با عرف، لغت و تحقیق و مطابقت دیدگاه ابن سینا با عرف، لغت و تحقیق دانسته‌اند.^{۴۲}

موافقت دیدگاه شیخ با عرف و لغت و مخالفت دیدگاه فارابی با آن دو

مفهومی که از «کل ج ب» در حال اطلاق و عدم تقيید به هیچ قیدی در ناحیه عقدالوضع و عقدالحمل، به ذهن عرف متبادر است، فعلیت ب برای افراد بالفعل ج است.

این تبادر و فهم عرفی دلالت دارد بر اینکه در ناحیه عقدالوضع، دست کم، فعلیت معتبر است و قضیه، شامل افراد صرفاً ممکن ج نمی‌شود؛ تا وقتی که افراد بالفعل ج نشده‌اند. نیز از آنجا که تبادر

معنایی از لفظی در حال اطلاق، علامت وضع آن لفظ برای آن معناست، پس می توان گفت: فعلی بودن عقدالوضع امری است که موافق فهم عرفی و لغت است و بسنده کردن به صرف امکان در عقدالوضع، مخالف فهم عرفی و لغت است.^{۴۳}

موافقت دیدگاه ابن سینا با تحقیق و مخالفت دیدگاه فارابی با آن

محقق طوسی، سخن فارابی را مخالف تحقیق می داند و می گوید: «و هو مخالف للعرف والتحقیق فان الشیء الذی یصح ان یکون انساناً کالنطفة لا یقال له انسان».^{۴۴}

دیدگاه فارابی باطل است؛ زیرا لازمه سخن فارابی این است که قضیه صادقه «کل انسان حیوان» کاذب باشد؛ چون نطفه از چیزهایی است که امکان اتصاف به انسان را داراست، پس انسان شامل آن هم می شود؛ در حالی که نطفه حیوان نیست. پس فارابی نمی تواند قضیه «کل انسان حیوان» را تصدیق کند؛ زیرا بنابر دیدگاه وی در عقدالوضع، معنای این قضیه عبارت است از «کل ما امکان ان یکون انساناً فهو حیوان»؛ در حالی که این معنا به دلیل صدق نقیض آن؛ یعنی «بعض ما امکان ان یکون انساناً (مثل نطفه) فلیس بحیوان»،^{۴۵} باطل است.

برخی از منطقدانان این سخن محقق طوسی را مغالطه ای دانسته اند که منشأ آن، مشترک بودن واژه امکان است. مراد فارابی از امکانی بودن عقدالوضع، امکان ذاتی و امکان عام (در جانب ایجاب) است. پس از دیدگاه فارابی، «کل انسان حیوان» به معنای «کل ما امکان (بالامکان العام) ان یکون انساناً فهو حیوان» است. پس اشکال نطفه متوجه سخن ایشان نیست؛ چون شمول انسان بر نطفه، بالامکان العام نیست، بلکه بالامکان الاستعدادی است؛ زیرا «کل نطفه انسان بالامکان العام»، به دلیل صدق «لاشی من النطفة بانسان بالضرورة» به یقین باطل است و گرچه «کل نطفة انسان بالامکان الاستعدادی» صحیح است، این معنا مراد فارابی در امکانی بودن عقدالوضع نیست تا اشکالی متوجه وی شود.^{۴۶}

بعضی از منطقدانان برای ترجیح قول شیخ بر قول فارابی، گفته اند: آنچه باعث تأیید قول شیخ می شود، صدق عرفیه و مشروطه بنابر مذهب شیخ و کذب این دو قضیه بنابر مذهب فارابی است؛ زیرا در قضیه مثل «کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام او بالضرورة مادام کاتباً»، اگر اتصاف ذات

کاتب، به وصف کتابت به فعلیت رسیده باشد، دوام یا ضرورت تحرک اصابع بر وی صادق است، ولی اگر اتصاف ذات کاتب به وصف کتابت، تنها ممکن باشد، دوام یا ضرورت تحرک اصابع برایش صادق نیست، بلکه فقط امکان تحرک اصابع برای او صحیح است.

این سخن نیز باطل است؛ زیرا صدق عرفیه و مشروطه نیز بنا بر فعلیت عقدالوضع و بنا بر امکان عقدالوضع صحیح است؛ چون حکم در این دو قضیه به اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی مشروط است. پس، معنای «کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام او بالضرورة مادام کاتباً»، به فرض امکان عقدالوضع عبارت است از: «کل کاتب بالامکان متحرک الاصابع بالدوام او بالضرورة مادام حصل له الكتابة»؛ یعنی تحرک اصابع برای تمام کسانی که ممکن الاتصاف به کتابت هستند ضرورت یا دوام دارد، ولی به شرط آنکه کتابت برای آنها حاصل باشد (نه مادامی که ممکن الاتصاف به کتابت هستند) و این معنای درستی است. همچنین اگر عقدالوضع را فعلیت بدانیم، بدین معناست که «کل کاتب بالفعل متحرک الاصابع بالدوام او بالضرورة مادام کاتباً»؛ یعنی تحرک اصابع برای تمام کسانی که بالفعل به کتابت، متصفاًند، ضرورت یا دوام دارد، ولی تا زمانی این ضرورت و دوام هست که اتصاف به کتابت باقی باشد.^{۴۷}

بحث از وصف عنوانی موضوع در دو جایگاه متفاوت مطرح می‌شود: ۱. در عقدالوضع؛ ۲. در جهت‌های وصفی.

منظور از وصف عنوانی در عقدالوضع، نسبت میان مفهوم موضوع کلی و ذات و افراد آن در قضایای محصوره است؛ چه عنوان موضوع برای ذات موضوع، ذاتی باشد و چه عرضی. نیز چه اسم ذات باشد؛ مثل انسان یا اسم مشتق باشد؛ مثل کاتب. پس، وصف عنوانی به معنای عقدالوضع هم در موجهات ذاتیه و هم در موجهات وصفیه متصور است. نیز هم در عنوان‌های ذاتی و هم در عنوان‌های عرضی متصور است. اما مراد از وصف عنوانی در جهت‌های وصفی، زمانی است که موضوع اسم مشتقی باشد که برای مصادیق خود عرضی است و احتمال وجود و عدمش برای مصداق‌هایش وجود دارد و در صورت محقق بودن آن برای ذات و افرادش، آن افراد بالدوام یا بالضرورة دارای وصف محمول نیز هستند. پس اصطلاح وصف عنوانی دو معنا دارد که شاید خلط این دو معنا سبب شده است برخی در عقدالوضع، عرضی بودن را شرط کنند و برخی دیگر در

ترجیح قول شیخ بر قول فارابی چنین استدلالی کنند.

بررسی تفاوت داشتن یا نداشتن دیدگاه فارابی و ابن سینا و نتیجه این نزاع

منطق دانان در بررسی شرایط موضوع در محصولات اربع، به بحث درباره عقدالوضع پرداخته‌اند. فخررازی پس از بیان چند شرط از شرایط موضوع در محصولات اربع، با اشاره به اختلاف نظر میان فارابی و ابن سینا در عقدالوضع، می‌گوید: به اعتقاد فارابی «کل ج» به معنای «کل مالا یمتنع ان یکون ج» است، ولی ابن سینا معتقد است در «کل ج» شرط است که ج - هر چند در یک وقت - بالفعل باشد؛ چون در غیر این صورت، "ج بر آن صدق نخواهد کرد."^{۴۸}

پس از فخررازی، گروهی دیگر از منطق دانان نیز به این دو دیدگاه اشاره کرده‌اند.^{۴۹}

سخنان منطق دانان درباره منظور فارابی و ابن سینا از امکان و فعلیت در عقدالوضع، متفاوت است. بنابر برخی از تفسیرها، میان امکان و فعلیت، اختلاف معنوی وجود دارد و آثار مهمی در مسائل مختلف منطق، بر آن مترتب است؛ در حالی که برخی دیگر، امکان و فعلیت را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که اختلاف معنوی ندارند و در مسائل منطق، اثری بر این تفاوت ظاهری مترتب نیست.

منطق دانانی که اختلاف این دو دیدگاه را معنوی می‌دانند و نه لفظی، آثاری را برای این اختلاف نظر بر شمرده‌اند و در مقابل، کسانی که به اختلاف معنوی بین این دو دیدگاه قائل نیستند، این آثار را نفی می‌کنند. در اینجا به بررسی سخنان منطق دانان در این زمینه می‌پردازیم.

۱. انعکاس و عدم انعکاس ممکنه عامه و خاصه به عکس مستوی

بعضی از منطق دانان، نتیجه اختلاف معنوی میان فارابی و ابن سینا را در عقدالوضع، انعکاس و عدم انعکاس ممکنه عامه و خاصه، دانسته‌اند.^{۵۰}

به باور ایشان، معنای «کل ج ب بالامکان» نزد فارابی «کل ما صدق علیه ج بالامکان صدق علیه ب بالامکان» است و نزد ابن سینا «کل ما صدق علیه ج بالفعل صدق علیه ب بالامکان» می‌باشد. در عکس مستوی «کل ج ب بالامکان» بنابر تفسیر فارابی، همیشه «بعض ب ج بالامکان» صادق است؛ زیرا اگر «کل ج بالامکان ب بالامکان» صادق باشد، «بعض ب بالامکان ج بالامکان» هم حتماً صادق است. بنابراین، ممکنه عامه و خاصه عکس لازم‌الصدق دارد.

ولی بنابر تفسیر ابن سینا، عکس لازم الصدق ندارد؛ یعنی صدق «کل ج بالفعل ب بالامکان» به عنوان اصل، مستلزم صدق قضیه «بعض ب بالفعل ج بالامکان» به عنوان عکس آن نیست؛ چون مفهوم «کل ج بالفعل ب بالامکان» عبارت است از اینکه ذات موضوع، بالفعل دارای وصف موضوع است و بالامکان دارای وصف محمول است نیز مفهوم «بعض ب بالفعل ج بالامکان» عبارت است از اینکه، همان ذات موضوع بالفعل دارای وصف محمول (ب) است و بالامکان دارای وصف موضوع (ج) است. بی گمان مفهوم اول مستلزم مفهوم دوم نیست؛ زیرا چه بسا، چیزی که ممکن است هرگز از امکان خارج نشود و به فعلیت نرسد.

ارموی در این زمینه می گوید: «اما الممکتان فلا تنعکسان، لجواز امکان صفة لنوعین یثبت لاحدهما بالفعل فقط فیحمل تلك الصفة علی النوع الثانی بالامکان مع امتناع حمله علی ماله تلك الصفة».^{۵۱}

قطب رازی در توضیح این بیان ارموی می گوید: گاهی صفتی برای دو نوع ممکن است و برای یکی از آن دو نوع به فعلیت می رسد و برای دیگری به فعلیت نمی رسد. پس آنچه نوع دوم بر آن صادق است، آن وصف نیز بالامکان بر آن صادق است ولی این گونه نیست که نوع دوم بالامکان صادق باشد بر آنچه آن وصف بالفعل بر آن صادق است؛ زیرا هر چه وصف بالفعل بر آن صادق است، بالضرورة نوع اول است؛ مثلاً وصف مرکوب زید برای دو نوع فرس و حمار ممکن است و بالفعل برای فقط فرس ثابت است. در اینجا صادق است که بگوییم «کل حمار بالفعل مرکوب زید بالامکان» و صادق نیست که بگوییم «بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان»؛ زیرا نقیض آن، یعنی «لاشیء من مرکوب زید بالفعل بحمار بالامکان» صادق است؛ زیرا قیاس «کل مرکوب زید بالفعل فرس ولاشیء من الفرس بحمار بالضرورة» صادق است.^{۵۲}

بررسی این نتیجه

انعکاس و عدم انعکاس ممکنه عامه و خاصه به عکس مستوی، بنابر نظر فارابی و ابن سینا در عقدالوضع، در صورتی به عنوان نتیجه این نزاع پذیرفته می شود که فعلیت ابن سینا با امکان فارابی متفاوت باشد؛ مثلاً مراد از فعلیت، فعلیت واقعی و نفس الامری باشد،^{۵۳} ولی اگر فعلیت ابن سینا را

به گونه‌ای تفسیر کنیم که با امکان فارابی قابل جمع باشد، تفاوتی از جهت انعکاس ممکنه عامه و خاصه، میان دیدگاه فارابی و ابن سینا وجود نخواهد داشت.

قطب رازی می‌گوید:^{۵۴} اگر عقدالوضع امکان باشد - آن گونه که فارابی گفته است - شکی در انعکاس ممکنه عامه و خاصه نیست، اما اگر عقدالوضع فعلیت باشد - آن گونه که ابن سینا گفته است - مراد از فعلیت، یا فعلیت تحقیقی و نفس الامری است و یا مراد از آن، فرض فعلیت است؛ چه مطابق با نفس الامر باشد و یا نباشد. اگر مراد از آن، فعلیت نفس الامری است، ممکنه عامه و خاصه عکس لازم‌الصدق ندارند؛ چون معنای «کل ج ب بالامکان» عبارت می‌شود از «کل ج بالفعل فی نفس الامر ب بالامکان». گاهی «کل ج بالفعل فی نفس الامر ب بالامکان» به عنوان اصل، صادق است، ولی «بعض ب بالفعل فی نفس الامر ج بالامکان»، به عنوان عکس آن، صادق نیست؛ زیرا امکان دارد آنچه ب بودن برایش ممکن است، هرگز در نفس الامر واقع نشود و ب بودن برایش به فعلیت نرسد. اما اگر مراد از آن، اعم از فعلیت تحقیقی (وجودی و نفس الامری) و فعلیت فرضی (ذهنی) باشد که مراد ابن سینا همین معناست،^{۵۵} در این صورت، ممکنه به ممکنه عکس می‌شود؛ زیرا معنای «کل ج بالفعل ب بالامکان» عبارت است از «کل ما ممکن صدق ج علیه و فرضه العقل ج بالفعل - چه این فرض، مطابق با نفس الامر باشد و یا نباشد - فهو ب بالامکان» و اگر این قضیه، به عنوان اصل صادق باشد، قضیه «بعض ما ممکن ان یکون ب و فرضه العقل ب بالفعل فهو ج بالامکان» به عنوان عکس آن، صادق خواهد بود؛ چون آنچه بالامکان ب است، از چیزهایی است که عقل آن را ب بالفعل فرض کرده است؛ گرچه دائماً بالقوه باقی بماند. بنابراین، چیزی وجود دارد که در آن، وصف ب بالامکان و بالفعل الفرضی و وصف ج بالامکان اجتماع پیدا کرده‌اند. پس می‌توان گفت: «بعض ما ممکن ان یکون ب و فرضه العقل ب بالفعل فهو ج بالامکان».^{۵۶}

البته این تفسیر قطب رازی را دیگر منطق دانان نپذیرفته‌اند. سیالکوتی می‌گوید: مراد فارابی از امکان، امکان عام مقید به جانب وجود است و مراد ابن سینا از فعلیت، فعلیت واقعی و نفس الامری است و همان گونه که خود شیخ تصریح دارد، منظور از این فعلیت، صرف فعلیت در وجود و خارج نیست (تاقضایا در قضایای خارجیه منحصر شونند)، بلکه اعم از فعلیت خارجی و

وجودی و فعلیت فرضی و عقلی است (تا تقسیم قضایا به خارجی و حقیقیه صحیح باشد). پس در قضیه‌ای مانند «کل اسود کذا» مراد از اسود، اسود بالفعل است، ولی چون ممکن است فقط اسود بالفعل فی الوجود خارجی مراد باشد (قضیه خارجی) و یا اسود بالفعل مراد باشد؛ اعم از اینکه وجود یافته باشد یا مقدر الوجود باشد (قضیه حقیقیه)، ابن سینا تصریح دارد که معنای دوم مراد است، نه معنای اول. بنابراین، مراد از کل اسود، در قضیه خارجی، تنها سیاه‌پوستان خارجی است و مراد از آن در قضیه حقیقیه اعم از سیاه‌پوستان خارجی و سیاه‌پوستان مقدر الوجود است، ولی سفیدپوستان، هر چند به فرض عقلی هرگز داخل در اسود نمی‌شود؛ چون دخولشان ممتنع است و این معنا با فهم عرفی و لغت موافق است. پس مراد ابن سینا همین معناست.^{۵۷} قطب رازی نیز، گاه به این معنا اشاره می‌کند و می‌گوید: تفاوت میان دیدگاه فارابی و ابن سینا در قضیه‌ای مانند «کل اسود کذا» آشکار می‌شود؛ چون برابر دیدگاه فارابی، این قضیه شامل «کل ما ممکن ان یکون اسود حتی الرومیین مثلاً» می‌شود؛ چون اتصافشان به سواد، ممکن است، ولی بنابر دیدگاه ابن سینا، این قضیه شامل رومی‌ها (سفیدپوستان) نمی‌شود؛ چون آنها هرگز به سیاهی متصف نمی‌شوند.^{۵۸} پس مراد ابن سینا از فعلیت در اعیان و در فرض ذهنی، همین معناست تا هم مطابق با فهم عرفی و لغت باشد و هم سبب صحت تقسیم قضیه به خارجی و حقیقیه گردد. اما بیان قطب رازی در شرح‌المطالع^{۵۹} اشکال‌هایی دارد.

قطب رازی می‌گوید: مراد ابن سینا از فعلیت (در اشارات و شفا) اعم از فعلیت خارجی و وجودی و فعلیت ذهنی و فرضی است. بنابراین، وقتی می‌گوییم: کل اسود کذا، تمام چیزهایی که اسود برای آنها به فعلیت برسد در اسود داخل است (یعنی شامل افراد محقق الوجود و مقدر الوجود اسود می‌شود). پس، شامل همه حبشی‌ها و سیاه‌پوستان (تحقیقی و تقدیری) می‌شود، و نیز چیزهایی که اسود برای آنها به فعلیت نمی‌رسد (در هیچ زمانی) ولی امکان دارد (امکان عام) که اسود برای آنها محقق شود (مثل رومی‌ها و سفیدپوستان) در اسود داخل است، البته دخول این افراد در اسود، از دیدگاه شیخ بدین شرط است که عقل این افراد را اسود بالفعل فرض کرده باشد؛ ولی از دیدگاه فارابی، دخول این افراد در اسود بر این فرض عقلی هم وابسته نیست.^{۶۰} اگر فعلیت را به این شکل تفسیر کنیم، میان این دو دیدگاه از

جهت انعکاس و عدم انعکاس ممکنه تفاوتی وجود ندارد. (گرچه در مفهوم و در حال اطلاق تفاوت هست).^{۶۱} قطب رازی براساس همین تفسیر، در چند موضع می گوید: «این دو مذهب باهمدیگر تفاوتی ندارند». ^{۶۲} قطب رازی تصریح می کند که مراد شیخ از عبارت «فی الفرض الذهنی، اوفی الوجود الخارجی»، همین معناست و نباید این عبارت را به گونه ای تفسیر کرد که مراد شیخ، شمول موضوع نسبت به افراد محقق (قضیه خارجی) و افراد مقدر (قضیه حقیقیه) باشد. ^{۶۳} قطب رازی سخن متأخران را که منظور شیخ از فعلیت را فعلیت مرتبط به نفس الامر گرفته اند، گمانی باطل می داند که احکام شیخ را تغییر می دهد.^{۶۴} سیالکوتی در اعتراض به این سخنان قطب رازی، چند اشکال را مطرح می کند:

اشکال اول

دلیل شیخ بر کافی نبودن صرف امکان و صحت و لزوم اعتبار فعلیت (وجودی و فرضی) در عقدالوضع، فهم عرفی است ^{۶۵} هم چنان که منطبق دانان موافق با رأی شیخ، دلیل ترجیح قول شیخ بر قول فارابی را سازگاری قول شیخ و ناسازگاری قول فارابی با عرف و لغت، دانسته اند؛^{۶۶} در حالی که با این تفسیر، ناسازگاری قول شیخ با عرف و لغت باقی می ماند؛ چون عرف و لغت به اندراج رومی و سفیدپوستان در مثل قضیه «کل اسود کذا» حکم نمی کنند؛ هر چند عقل آنها را از افراد بالفعل اسود فرض کرده باشد.

اشکال دوم

اگر مراد ابن سینا از فعلیت، فعلیت واقعی و نفس الامری باشد، میان قول فارابی و ابن سینا، تفاوت جوهری پیدا می شود و پی آمدهای منطقی مهمی بر این اختلاف نظر مترتب می گردد؛ مانند انعکاس یا عدم انعکاس ممکنه و انتاج یا عدم انتاج صغرای ممکنه در شکل اول؛ برخلاف تفسیر قطب رازی که باعث می شود نزاع میان این دو حکیم، نزاعی لفظی باشد و هیچ فایده منطقی بر آن مترتب نباشد.

اشکال سوم

سخنان شیخ بر تعمیم افراد به موجود و غیر موجود دلالت دارد؛ نه بر تعمیم اتصاف. عبارت «سواء وجد او لایوجد» که شیخ در توضیح مرادش از فعلیت در شفا آورده است، دلالت دارد بر اینکه

تعمیم فعلیت به فعلیت خارجی و فعلیت فرضی، تعمیم افراد متصف به موضوع است (یعنی مراد از اسود در «کل اسود»، تمام افراد متصف به اسود است؛ چه محقق الوجود باشند و چه مقدر الوجود)، نه تعمیم اتصاف (یعنی مراد از اسود در «کل اسود»، کل مایتصف بالاسود است؛ چه اتصافش به اسود واقعی باشد و چه یک فرض ذهنی باشد)؛ در حالی که برداشت قطب‌رازی از کلام شیخ، تعمیم در اتصاف است، نه افراد.^{۶۷}

۲. کذب یا صدق قضیه «کل انسان حیوان»

برخی از منطق‌دانان، فایده نزاع میان فارابی و ابن‌سینا در عقدالوضع را، در کذب و صدق قضیه «کل انسان حیوان» می‌جویند و می‌گویند: دیدگاه ابن‌سینا در عقدالوضع (فعلیت)، صحیح و موافق با تحقیق است؛ برخلاف دیدگاه فارابی، چون دیدگاه ابن‌سینا با صدق قضیه صادق «کل انسان حیوان» سازگار است، زیرا قضیه «کل انسان بالفعل حیوان» صادق است، ولی دیدگاه فارابی با صدق قضیه مذکور سازگار نیست؛ چون معنای قضیه پیش‌گفته بنا بر دیدگاه فارابی عبارت است از «کل انسان بالامکان حیوان» و این معنا باطل است؛ زیرا انسان بالامکان شامل نطفه نیز می‌شود؛ در حالی که نطفه حیوان نیست. پس انسان در کل انسان حیوان نمی‌تواند شامل نطفه باشد. پس تفسیر آن به انسان بالامکان باطل است.^{۶۸}

این سخنان، هنگامی درست است که مراد فارابی از امکان، قوه و استعداد محض و غیرمجامع با فعلیت باشد؛ یعنی مراد فارابی امکان به معنای قوه در مقابل فعلیت باشد؛ در حالی که چنین نیست؛ زیرا مراد فارابی از امکان، امکان عام در مقابل امتناع است. بنابراین، معنای «کل ج ب» از دیدگاه فارابی عبارت است از «کل ما لایمتنع ان یکون ج فهو ب»،^{۶۹} بنابراین، معنای «کل انسان حیوان» از دیدگاه فارابی «کل ما لایمتنع ان یکون انساناً فهو حیوان» است. پس این قضیه، شامل حجر نمی‌شود، بلکه شامل چیزهایی می‌شود که انسان بودن برایشان امتناعی ندارد. پس اگر انسان بودن برای نطفه امتناع دارد، این قضیه شامل آن هم نمی‌شود.^{۷۰}

۳. انتاج یا عدم‌انتاج صغرای ممکنه در شکل اول

برخی از منطق‌دانان، فایده نزاع میان فارابی و ابن‌سینا را در انتاج و عدم‌انتاج صغرای ممکنه در شکل اول می‌دانند. به باور ایشان، اگر صغرای شکل اول ممکنه باشد، مفهوم آن امکان اوسط برای

اصغر است و اصغر فرد بالامکان اوسط است و مفهوم کبری بنا بر نظر شیخ، امکان یا فعلیت یا دوام یا ضرورت اکبر برای افراد بالفعل اوسط است، نه مطلق افراد اوسط؛ هر چند افراد بالامکان باشند. بنابراین، اکبر به اصغر سرایت نمی‌کند. پس در انتاج شکل اول، فعلیت صغری شرط است تا اصغر از افراد بالفعل اوسط باشد و اکبر که برای افراد بالفعل اوسط محقق است، به اصغر سرایت کند. اما بنا بر دیدگاه فارابی، صغرای ممکنه در شکل اول منتج است؛ چون مفهوم صغری امکان اندراج اصغر تحت اوسط است. بنابراین، اصغر از افراد بالامکان اوسط است و مفهوم کبری، اثبات اکبر برای افراد بالامکان اوسط است که یکی از این افراد اصغر است. پس اکبر برای اصغر هم ممکن است. پس، منتج است.^{۷۱}

بررسی

این سخن منطقدانان در صورتی درست است که فعلیت ابن سینا به معنای فعلیت تحقیقی و نفس‌الامری باشد؛ در حالی که به تصریح خود شیخ، مراد وی از فعلیت اعم از فعلیت تحقیقی و فعلیت فرضی و عقلی است. بنابراین، صغرای ممکنه در شکل اول از نظر شیخ نیز می‌تواند منتج باشد؛ زیرا اصغر از افراد بالامکان اوسط می‌شود و آنچه از افراد ممکن اوسط است، عقل می‌تواند آن را از افراد بالفعل اوسط فرض کند و حکم اوسط در کبری به او نیز سرایت کند.^{۷۲}

در ردّ این بیان که فایده نزاع میان فارابی و ابن سینا، انتاج و عدم انتاج صغرای ممکنه در شکل اول است، می‌توان گفت اگر اوسط در صغری بالامکان باشد (یعنی صغری ممکنه باشد و اصغر به اوسط بالامکان متصف باشد) و در کبری بالفعل باشد (یعنی اکبر برای اوسط بالفعل ثابت باشد)، در واقع این قیاس، حد وسط متکرر ندارد و این قیاس به یقین بدون هیچ اختلافی بین فارابی و ابن سینا منتج نخواهد بود، اما اگر اوسط در هر دو مقدمه، بالفعل باشد یا در هر دو مقدمه، بالامکان باشد، بدون هیچ اختلافی بین این دو منطقدان، این قیاس از جهت تکرر حد وسط به یقین منتج است. البته اگر هر دو بالفعل باشند، نتیجه نیز بالفعل است و اگر هر دو بالامکان باشند، نتیجه نیز ممکنه خواهد بود. پس این سخن که فایده نزاع فارابی و ابن سینا در عقدالوضع (امکان و فعلیت)، انتاج صغرای ممکنه در شکل اول و عدم انتاج آن است، سخن باطلی است؛ چون اگر ممکنه بودن صغری در شکل اول باعث تکرار نشدن حد وسط می‌شود، فارابی و ابن سینا هر دو این قیاس را

عقیم می‌دانند و اگر باعث تکرار نشدن اوسط نمی‌شود، هر دو آن را منتج می‌دانند.^{۷۳}

این اختلاف نظر میان فارابی و ابن‌سینا در عقدالوضع (امکان و فعلیت) که برخی فایده‌هایی نیز بر آن بر شمرده‌اند، از دیدگاه برخی از منطق‌دانان سخنان نادرستی است که به سبب ندانستن منظور فارابی و ابن‌سینا از امکان و فعلیت است. برخی از منطق‌دانان، درباره مراد فارابی و ابن‌سینا از امکان و فعلیت در عقدالوضع پرسش‌هایی دارند که تا پاسخ این پرسش‌ها روشن نشود، درباره اختلاف نظر این دو فیلسوف هیچ سخنی نمی‌توان گفت. برخی از این پرسش‌ها چنین است. آیا به باور ابن‌سینا، در تمام قضایا، عقدالوضع باید بالفعل باشد؟ آیا ابن‌سینا به طور مطلق، منکر ممکنه بودن عقدالوضع است؟ آیا به اعتقاد فارابی، عقدالوضع تنها باید امکان باشد و با فعلی بودن آن مخالف است؟ آیا او امکان را به معنای استعداد و قوه محض در مقابل فعلیت می‌داند یا آنکه می‌گوید: حداقل باید امکان باشد، ولی حداکثر می‌تواند همان امکان و قوه باشد و می‌تواند بالفعل باشد؟ آیا فعلیت ابن‌سینا فقط فعلیت تحقیقی و خارجی و وجودی است یا تفسیری دارد که شامل امکان هم هست؛ مثلاً فعلیت تحقیقی و فعلیت فرضی و عقلی را نیز شامل است؟^{۷۴}

برداشت‌هایی که از امکان فارابی و فعلیت ابن‌سینا ارائه شده است، گویای این است که این ابهام‌ها برای همه منطق‌دانان بوده است و هرکدام با توجه به قرائنی، پاسخی برای این پرسش‌ها یافته‌اند و فایده‌های آن را بررسی کرده‌اند؛ گرچه این مطلب برای برخی چنان مبهم بوده است که دلایل و شواهد دیگران را ناکافی دانسته‌اند.

یکی از منطق‌دانان با اشاره به مبهم بودن نزاع میان فارابی و ابن‌سینا در مسئله عقدالوضع، می‌گوید:

نمی‌فهمم نزاع این دو شخص جلیل چیست، و آنچه از ایشان نقل شده است در بیان مقصود مشتبه است. اگر مرادشان این است که هر قضیه باید ناچار ثبوت و وصف موضوع برای ذاتش بالامکان باشد بنا بر مذهب فارابی و بالفعل باشد بنا بر مذهب شیخ، این حرف درست به نظر نمی‌آید؛ زیرا حکم در بعضی مقامات مختلف است. چه بسا جایی که ثبوت و وصف موضوع برای ذات موضوع بر سبیل امکان است، پس آن کلیتی که از شیخ ادعا شده (مطلقاً باید بالفعل باشد) ممنوع است و همچنین گاهی ثبوت و وصف برای ذات موضوع

بالفعل است. پس کلیتی که از فارابی ادعا شده (مطلقاً باید بالامکان باشد) ممنوع است. و اگر مراد این باشد که ظهور قضیه لفظیه گاه اطلاق در امکان است یا فعلیت، اگر چه نزاع در آن امکان دارد، ولی این بحث لفظی است، تکلم در آن لایق حکیم نیست؛ چه، شأن او بحث از حقایق است، نه اموری که بر اساس عرف و لغت است و اگر نزاع از این جهت باشد که فهم مفاد قضیه، بازگشت به عرف و لغت گردد، ممکن است که حق با شیخ باشد؛ زیرا ظهور قضیه لفظیه حال اطلاق در فعلیت است، لکن این حرف که ارجاع به عرف و لغت است، با ثبوت قرینه بر اراده امکان در بعضی موارد منافات ندارد و حال آنکه کلام شیخ از این عدم منافات ابا دارد، بلکه نص در کلیه دائمه است.^{۷۵}

برخی از منطوق دانان سخنان ابن سینا را در تفسیر کلام و بیان مراد فارابی دانسته و گفته‌اند: مراد فارابی از امکان در عقدالوضع، امکان عام در مقابل امتناع است، نه امکان به معنای قوه و استعداد محض که در مقابل فعلیت است. از آنجا که واژه «امکان» در بیان فارابی ابهام دارد (چون یا در مقابل امتناع به معنای امکان عام است و یا در مقابل فعلیت به معنای امکان استعدادی است که در عقدالوضع داخل نیست؛ مثلاً در «کل انسان حیوان»، نطفه داخل نمی‌باشد)، ابن سینا برای رفع این ابهام گفته است: عقدالوضع باید فعلیت داشته باشد؛ یعنی مراد کسانی که عقدالوضع را امکان می‌دانند، امکانی است که با فعلیت مجامع باشد؛ یعنی مرادشان امکان عام است، نه امکان استعدادی. پس این سخن ابن سینا برای توضیح منظور واقعی فارابی است، نه برای تخصیص و تقیید موضوع محصوره‌ها؛ پس یعنی ابن سینا نمی‌خواهد بگوید افزون بر امکان عام عنوان موضوع برای چیزی، باید عنوان موضوع برای آن چیز به فعلیت هم رسیده باشد تا آن چیز در عقدالوضع داخل باشد و صرف امکان عام در عقدالوضع کافی نیست، بلکه فعلیت و وجود هم شرط است. دلیل این دیدگاه، آرای خود ابن سیناست که پس از معتبر شمردن فعلیت، آن را به دو قسم: فعلیت خارجی و فعلیت در فرض ذهنی تعمیم می‌دهد. پس مراد فارابی و ابن سینا یک چیز است و آن اینکه، در «کل ج ب» در عقدالوضع، صرف فرض کافی نیست. بنابراین، چیزهایی که ج برای آنها صرفاً فرض شود، اگر چه اتصافشان به ج ممتنع باشد، داخل در عقدالوضع نیست. پس «کل انسان حیوان» شامل افراد فرضی انسان، مثل انسان حجری نیست تا کلیت این قضیه، باطل باشد. نیز

«لاشی من الانسان بحجر» شامل انسان حجری نیست تا کلیت این قضیه باطل باشد، بلکه برای دخول تحت انسان در این دو قضیه، آن گونه که فارابی گفته است - امکان اتصاف به انسان شرط است و مراد از امکان اتصاف، امکان عام است، نه امکان استعدادی تا اشکال شود که پس، قضیه «کل انسان حیوان» باید شامل نطفه هم بشود. برای اینکه این شبهه هم پیش نیاید، ابن سینا گفته است برای دخول تحت انسان در این قضیه، فعلیت اتصاف به انسان شرط است، نه فعلیت خارجی (تا قضایا در قضایای خارجی منحصراً شوند)، بلکه اعم از فعلیت خارجی و تحقیقی و فعلیت فرضی و ذهنی و تقدیری. پس، انسان در «کل انسان حیوان» هم انسان‌های موجود و هم انسان‌های ممکن معدوم و مقدر را شامل است. پس کلام شیخ در تفسیر کلام فارابی است، نه برای افزودن قیدی جدید به آنچه فارابی گفته است.^{۷۶}

در بررسی دیدگاه فارابی و ابن سینا در عقدالوضع، مشکلاتی هست که برای تفسیر صحیح و کامل سخنان ایشان باید برطرف گردد؛ برخی از این مشکلات عبارتند از:

۱. در دسترس نبودن عبارتی از فارابی که دلالت صریح داشته باشد بر اینکه وی عقدالوضع را امکان می‌داند. اگرچه مسئله عقدالوضع و بالفعل بودن آن در آرای ابن سینا،^{۷۷} ساوی^{۷۸} و شیخ اشراق^{۷۹} آمده است، در هیچ کدام از این منابع به دیدگاه فارابی (که فعلیت است یا امکان) اشاره‌ای نشده است و به ظاهر نخستین کسی که به دیدگاه فارابی در عقدالوضع اشاره کرد، فخررازی است.^{۸۰} پس از وی، دیگر منطق‌دانان نیز عقدالوضع را از دیدگاه فارابی، امکان و از دیدگاه ابن سینا، فعلیت دانسته‌اند.^{۸۱}

۲. در دسترس نبودن عبارتی از فارابی و ابن سینا که دلالت صریح داشته باشد بر اینکه مراد از امکان و فعلیت، معنایی است که با همدیگر غیرمجامع‌اند یا آنکه مراد، معنایی است که با همدیگر مجامع و ملاقی‌اند.

۳. فایده این نزاع چیست؟ اگر امکان و فعلیت را به گونه‌ای تفسیر کنیم که مجامع و ملاقی باشند که در واقع، نزاعی وجود ندارد؛ مگر در ظاهر و اگر به گونه‌ای تفسیر شود که مجامع نباشند، به ظاهر نزاعی لفظی^{۸۲} است و با رجوع به عرف و لغت برطرف می‌شود؛ زیرا هیچ کدام از فعلیت و امکان، ادعای کلی نیست و تنها عندالاطلاق مراد است. بنابراین، مثال‌هایی که برای تفکیک

بین این دو دیدگاه آورده‌اند، از مواردی است که بر اراده فعلیت یا اراده امکان‌قرینه داریم و از محل نزاع خارج‌ند و محل نزاع تنها عندالاطلاق است که بحثی لفظی است.

۴. کسانی که این دو دیدگاه را با قابل جمع نمی‌دانند، فایده این نزاع را مثلاً در انعکاس ممکنه عامه و خاصه بنا بر نظر فارابی و عدم انعکاس آن دو بنا بر نظر ابن سینا می‌دانند. نیز فایده نزاع را در انتاج صغرای ممکنه در شکل اول، بنا بر نظر فارابی و عدم انتاج آن بنا بر نظر ابن سینا و یا در چنین اموری می‌دانند؛ در حالی که خود ابن سینا هم به انعکاس ممکنه به ممکنه به عکس مستوی و هم به انتاج شکل اول مرکب از صغرا و کبرای ممکنه تصریح کرده است و بعید می‌نماید که ابن سینا به لازمه نظر خودش در عقدالوضع توجهی نداشته باشد. پس، این تفسیر، تفسیر کاملی از آرای وی نمی‌تواند باشد.

در پایان بررسی اختلاف نظر در کیفیت عقدالوضع از جهت حداقلی، به چند مطلب به عنوان نتایج این بحث می‌پردازیم.

۱. اگر سؤال شود قضیه «کل ج ب» در ناحیه عقدالوضع (اتصاف ذات ج به عنوان ج) و در ناحیه عقدالحمل (اتصاف ذات ج به مفهوم ب) هنگام اطلاق، و نبود هیچ قرینه‌ای بر اراده کیفیت خاصی، دارای چه کیفیتی است؟ در پاسخ باید گفت: آنچه هنگام اطلاق قضیه به ذهن متبادر می‌شود و موضوع له الفاظ در لغت است، فعلیت اتصاف ذات ج به وصف عنوانی ج و مفهوم ب است. از این رو، عندالاطلاق بر این معنا حمل می‌شود، ولی اراده معنایی اعم از فعلیت (مثل امکان) یا اخص از فعلیت (مثل ضرورت)، به قرینه خاص نیاز دارد. بنابراین، معنای «کل ج ب» عبارت است از: «کل ما یتصف بـ ج بالفعل فهو یتصف بـ ب بالفعل».^{۸۳}
۲. آنچه از «کل ج ب» به ذهن متبادر می‌شود، «فعلیت اتصاف ذات ج به مفهوم ب»، در هنگامی است که عنوان ج برایش فعلیت دارد. اما اینکه آیا عنوان ج یا مفهوم ب برای ذات ج فعلیت دارد یا ندارد و اگر فعلیت دارد، در ماضی بوده است یا در حال و آینده، و نیز اگر فعلیت دارد بالوجوب است یا بالامکان الخاص، بالدوام است یا لابدوام، هیچ کدام به ویژه به ذهن عرف متبادر نیست، مگر آنکه قرینه داشته باشد.
۳. از اینکه می‌گوییم، متبادر به ذهن عرف از «کل ج ب»، فعلیت مفهوم ب و مفهوم ج برای ذات

ج است، نباید برداشت شود که پس، آنچه تنها بالفعل خارجی ج است، ب را دارد و آنچه فعلیت ج برایش تقدیری است، در کل ج ب نمی‌گنجد؛ زیرا مراد از بالفعل در اینجا در مقابل تقدیر نیست، بلکه مراد از فعلیت در اینجا «ما فرضه العقل بالفعل» است تا هم فعلیت تحقیقی و هم فعلیت تقدیری را شامل شود. پس «کل ج ب» به معنای «کل ما فرضه العقل ج بالفعل سواء تحقق له ج ام لا، فهو ب بالفعل» است. این معنا برای دفع توهم انحصار قضایا در قضیه خارجی است، نه برای بیان معنایی که با امکان سازگار باشد؛ چون اگر این معنا برای بیان معنایی باشد که با امکان قابل جمع باشد، از فهم عرفی خارج شده‌ایم.

۴. اگر فهم عرفی درباره مفاد «کل ج ب» در حال اطلاق را در نظر نگیریم، بلکه بر اساس تحلیل عقلی مفاد آن را بجوییم، درمی‌یابیم که آنچه عقل درک می‌کند، فعلیت ب برای افراد بالفعل ج است. دلیل اینکه فعلیت ب را درک می‌کند، آن است که ظاهر «کل ج ب» حکم است و حکم با فعلیت ملازم است؛ زیرا صرف امکان چیزی برای چیزی را حکم نمی‌نامند و از همین رو، قضیه ممکنه را به طور مجاز قضیه می‌نامند؛ چون حکم ندارد و ظاهر قضیه، حکم است و حکم به معنای فعلیت محمول برای ذات موضوع است.

همچنین دلیل اینکه افراد بالفعل ج مرادند، این است که صرف امکان اندراج چیزی در چیزی، تا زمانی که اندراجش به فعلیت نرسیده باشد، دلیل فعلیت اتصاف شیء مندرج به صفات شیء مندرج فیه نمی‌شود؛ برای مثال، صرف امکان اندراج «د» در «ج» دلیل فعلیت اتصاف «د» به صفات «ج» مثل «ب» نمی‌شود. پس چون عقدالحمل فعلیت است، عقدالوضع هم باید فعلیت باشد؛ مثلاً «کل انسان حیوان» در ناحیه عقدالحمل به معنای فعلیت حیوان برای افراد انسان است. بنابراین، در ناحیه عقدالوضع هم باید به معنای اراده افراد بالفعل انسان (مثل زید) باشد؛ زیرا صرف امکان اتصاف چیزی به انسانیت، دلیل فعلیت حیوانیت برای آن نمی‌شود.

پس عقل از «کل ج ب» فعلیت ب برای افراد بالفعل «ج» را درک کند، اما مراد از افراد بالفعل ج، تنها افرادی که ج برایشان به تحقیق و در خارج به فعلیت رسیده باشد نیست، بلکه تنها فرض فعلیت ج برای افرادی برای این منظور که افراد بالفعل ج باشند، کافی است؛ یعنی

عقل حکم می‌کند به فعلیت ب برای تمام آنچه عقل آنها را افراد بالفعل ج فرض کرده باشد؛ چه این فرض با واقع و نفس الامر مطابق باشد یا نباشد؛ چه ج برای افراد فرضی خود در زمانی فعلیت بیابد و چه هرگز فعلیت نیابد و در امکان محض باقی بمانند. پس برای اندراج چیزی در «کل ج»، صرف امکان اتصاف به «ج» کافی نیست، بلکه فعلیت اتصاف به «ج» هر چند امری فرضی و ذهنی باشد - لازم است.

فصل دوم: ناقص یا تام بودن ترکیب در عقدالوضع

در حمله محصوره دو نسبت وجود دارد: (۱) نسبت میان مفهوم محمول با ذات موضوع که به آن عقدالحمل گویند که یک نسبت تام خبری است و به ایجابی و سلبی تقسیم می‌شود؛ (۲) نسبت میان مفهوم موضوع با ذات موضوع که به آن عقدالوضع گویند و همیشه یک نسبت ایجابی است؛ چه عقدالحمل ایجابی باشد و چه سلبی. اما از این جهت که آیا نسبت در عقدالوضع یک نسبت ناقص است یا تام، در میان منطق دانان اختلاف نظر وجود دارد.

ناقص بودن ترکیب عقدالوضع، از دیدگاه مشهور

مشهور منطق دانان، نسبت در عقدالوضع را یک نسبت ناقص تقيیدی (وصفی) می‌دانند. بنابراین، کل انسان در عبارت «کل انسان حیوان» به معنای «زید الانسان» است. منطق دانان بسیاری به ناقص تقيیدی بودن این نسبت اشاره کرده‌اند.^{۸۴}

تام بودن ترکیب عقدالوضع، از دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق به اشتغال عقدالوضع در محصوره‌ها بر یک حکم و نسبت تامه خبریه ایجابیه قائل است.^{۸۵}

شیخ اشراق برای رعایت اختصار و کوتاه کردن مباحث در ضرب‌های منتج و مختلطات در اشکال اربعه، تمام ضرب‌ها و مختلطات منتج را به یک ضرب (سیاق اتم) برمی‌گرداند.^{۸۶} برای این منظور، تمام موجّهات را به ضروریه بتاته^{۸۷} و تمام محصوره‌ها را به کلیه^{۸۸} و سالبه‌های محصوره را به موجهه محصوره^{۸۹} برمی‌گرداند. دلیل شیخ اشراق برای تبدیل سالبه محصوره به موجهه

محصوره، تفاوت نداشتن این دو قضیه است. شیخ می‌گوید: تفاوتی که منطق دانان میان موجبه معدوله‌المحمول و سالبه محصله‌المحمول قائل شده‌اند، تنها در شخصیات جاری است و در محصوره‌ها میان موجبه معدوله‌المحمول و سالبه محصله‌المحمول تفاوتی نیست. پس، هر سالبه محصله‌المحمولی را می‌توان به موجبه معدوله‌المحمول تبدیل کرد.^{۹۰}

منشأ این قول شیخ، به وجود عقدالوضع در محصوره و نبود آن در شخصیه، بازمی‌گردد. در قضیه شخصیه - چه موجبه باشد؛ مثل زید غیر حجر و چه سالبه باشد؛ مثل زید لیس بحجر - تنها یک نسبت وجود دارد و آن نسبت در ناحیه عقدالحمل است. نسبت در ناحیه عقدالحمل در قضایای شخصیه‌ایجابی (مثل زید غیر حجر) مقتضی وجود موضوع است؛ زیرا اثبات چیزی برای شخص، مقتضی وجود آن شخص است و اگر سلبی است (مثل زید لیس بحجر) مقتضی وجود موضوع نیست؛ زیرا نفی چیزی از شخصی مقتضی وجود آن شخص نیست، بلکه هم با وجود و هم با عدم آن، می‌تواند صادق باشد. پس، این دو قضیه از این جهت با همدیگر تفاوت دارند؛ ولی در ناحیه موضوع، در شخصیه هیچ نسبتی وجود ندارد تا بر اثر آن نسبت و به سبب عقدالوضع، به لزوم وجود موضوع در موجبه یا در سالبه قائل باشیم.^{۹۱} این برخلاف محصوره است؛ زیرا در محصوره (چه موجبه باشد، مثل «کل انسان غیر حجر» و چه سالبه باشد، مثل «لاشیء من الانسان بحجر»)، همواره دو نسبت وجود دارد و دو چیز به موضوع حقیقی، یعنی ذات، نسبت داده می‌شود. یکی نسبت میان محمول و ذات موضوع است که یا ایجابی و یا سلبی است و آن را عقدالحمل می‌نامند. اگر ایجابی است، مقتضی وجود موضوع است و اگر سلبی است، مقتضی وجود موضوع نیست و دیگری نسبت میان مفهوم و عنوان موضوع و ذات موضوع است که همیشه ایجابی است (چه عقدالحمل هم ایجابی باشد یا سلبی) و مقتضی وجود موضوع است. پس، در موجبه هر دو نسبت مقتضی وجود موضوع‌اند، ولی در سالبه یک نسبت مقتضی وجود موضوع نیست و دیگری هست؛ یعنی در مثل «کل انسان غیر حجر» نسبت به کل واحد واحد از افراد انسان، دو حکم و دو قضیه وجود دارد: (۱) حکم به غیر حجر بودن؛ (۲) حکم به انسان بودن.

نیز در قضیه‌ای مانند «لاشیء من الانسان بحجر»، نسبت به کل واحد واحد از افراد انسان، دو حکم وجود دارد: (۱) حکم به حجر نبودن؛ (۲) حکم به انسان بودن.

از آنجا که حکم به انسان بودن (عقدالوضع) در هر دو قضیه، ایجابی است و حکم ایجابی مقتضی وجود موضوع است، پس در هر دوی این قضیه‌ها، باید موضوع موجود باشد و از این روی، با همدیگر تفاوتی ندارند و از همین رو، می‌توان سالبه را به موجب تبدیل کرد و به جای «لاشیء من الانسان حجر» گفت: «کل انسان غیر حجر». پس تمام قضایای سالبه محصوره را می‌توان به موجب تبدیل کرد و در واقع، قضیه محصوره فقط موجب است.^{۹۲} این بیان شیخ اشراق، دلالت دارد بر اینکه وی، عقدالوضع را مشتمل بر یک قضیه و یک ترکیب تام خبری می‌داند.^{۹۳}

نقد دیدگاه شیخ اشراق در عقدالوضع

این سخنان شیخ اشراق را از وجوه مختلفی نقد کرده‌اند، ولی ما در اینجا تنها به نقد این سخنان از جهت دیدگاه وی درباره عقدالوضع می‌پردازیم.

شهرزوری و قطب شیرازی در شرح حکمة الاشراق هیچ نقدی بر دیدگاه شیخ در عقدالوضع وارد نکرده‌اند.^{۹۴}

میرداماد^{۹۵} و ملاصدر^{۹۶} کسانی هستند که این دیدگاه شیخ اشراق در عقدالوضع را نادرست می‌دانند.

عقدالوضع (گرچه بر نسبت ناقص تقییدی وصفی میان عنوان و ذات موضوع دلالت دارد)، در حقیقت یک قضیه نیست؛ زیرا محصل عقدالوضع عبارت است از: متصف کردن ذات موضوع به وصف عنوانی موضوع و مفاد حمل و وصف موضوع بر ذات موضوع، مفاد قضیه متعارف (ثبوت مفهوم محمول برای ذات موضوع) نیست، بلکه در عقدالوضع حمل ذاتی اولی وجود دارد که مرجع آن «تسمیة الشیء بالشیء» یا «التعبیر عن مفهوم بمفهوم آخر» است؛ یعنی به جای اینکه بگوییم: زید و بکر و عمر و فلان و فلان و...، گفته‌ایم: الانسان و اتفاقی بیش از این نیفتاده است.

پس باید گفت اخذ عقدالوضع به صورت یک ترکیب حملی، صحیح نیست و اساساً اطراف قضیه، تا وقتی اطراف قضیه هستند، ممتنع است حکمی در آنها باشد و حکم تنها به نسبت میان دو حاشیه قضیه تعلق می‌گیرد، ولی از آنجا که محکوم علیه در محصوره‌ها، طبیعت است از حیث انطباق و اتحادش با افراد یا بالامکان یا بالفعل و وصف عنوانی به این

شکل ملحوظ نیست که حمل بر ذات موضوع شود، بلکه به این گونه ملحوظ است که وصف عنوانی به همراه ذات موضوع، موضوع قضیه قرار داده شود، از این رو، عقدالوضع به عقدالحمل شبیه شده است. از این جهت که در ترکیب ناقص تقییدی وصفی، میان ذات و وصف موضوع، به یک ترکیب خبری اشاره‌ای وجود دارد.^{۹۷}

ملاصدرا برای تأیید اینکه عقدالوضع به گونه‌ای نیست که مقتضی وجود موضوع باشد، می‌گوید: این گونه نیست که هر ترکیب خبری ایجابی، مقتضی ثبوت موضوع باشد. ترکیب خبری ایجابی تنها در صورتی مقتضی ثبوت موضوع است که حمل در آن از نوع حمل شایع باشد، نه از نوع حمل عنوان بر ذات که حمل ذاتی اولی است. نیز اگر قائل شویم به اینکه عقدالوضع مقتضی ثبوت موضوع است (چون مشتمل بر حکم ایجابی نسبت به موضوع است)، قضایایی مانند «کل شریک الباری ممتنع» و «کل اجتماع النقیضین محال»، هرگز صادق نمی‌باشند؛ زیرا حکم بر چیزی که باطل الذات است و هیچ حقیقتی ندارد - نه در ذهن و نه در خارج - صحیح نمی‌باشد. این در حالی است که صدق این قضایا را همگان تأیید می‌کنند.^{۹۸}

خلاصه آنکه گرچه حکم ایجابی در حملیه از جهت عقدالحمل، مقتضی وجود بالفعل موضوع یا مقتضی وجود بالفرض موضوع است، از جهت عقدالوضع هرگز وجود موضوع در حملیه الزامی نیست.^{۹۹} این بدان دلیل است که نسبتی که در عقدالوضع است، گرچه نسبتی ایجابی است، یک نسبت تام خبری و یک قضیه متعارف (ثبوت شیء لشیء) نیست تا مقتضی وجود موضوع باشد، بلکه یک نسبت ناقص وصفی است؛ چنان که منطق دانان بسیاری بدان پرداخته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. نصیرالدین طوسی، شرح‌الاشارات، ص ۱۴۲؛ میرمحمدباقر میرداماد، الافق‌المبین، ص ۴۳.
۲. قطب‌رازی، شرح‌المطالع، ص ۱۳۸.
۳. برای نمونه: افضل‌الدین خونجی، کشف‌الاسرار، جزء اول، ص ۹۳؛ سراج‌الدین ارموی، بیان‌الحق، ص ۱۱۲؛ قطب‌رازی، شرح‌المطالع، ص ۱۳۵؛ قطب‌رازی، شرح‌الشمسیه، ص ۲۵۱؛ صائن‌الدین ابن‌ترکه، المناهج، ص ۴۰؛ یا در باب قیاس برای نمونه: ابن‌سینا، شفا، قیاس، ص ۲۱.
۴. برای نمونه: ابن‌سینا، «الاشارات و التنبیها» در شرح‌الاشارات و التنبیها، ص ۱۶۲؛ نصیرالدین طوسی، شرح‌الاشارات، ص ۱۶۲؛ قطب‌رازی، «المحاکمات» در شرح‌الاشارات، ص ۱۴۱.
۵. برای نمونه: قطب‌رازی، شرح‌المطالع، ص ۱۷۹؛ ملاعبدالله یزدی، حاشیه، ص ۷۷؛ حاشیه‌العطار علی شرح‌الخبیصی، ص ۲۱۰؛ ملاهای سبزواری، شرح‌المنظومه، ص ۲۷۷؛ فاضل‌تونی، تقریرات، ص ۶۰.
۶. برای نمونه: قطب‌رازی، شرح‌المطالع، ص ۲۶۰؛ سید شریف جرجانی، حواشی بر شرح‌شمسیه، ص ۴۱۴.
۷. یعنی اتصاف ذات موضوع به وصف موضوع، شرح‌الشمسیه، ص ۲۵۱.
۸. افضل‌الدین خونجی، کشف‌الاسرار، ص ۹۴.
۹. ملاصدرا، التنقیح، ص ۲۲.
۱۰. محمد مظفری، اصطلاحات منطقی، ص ۸۷.
۱۱. سراج‌الدین ارموی، بیان‌الحق و لسان‌الصدق، ص ۱۱۱؛ قطب‌رازی شرح‌المطالع، ص ۱۳۵، همو شرح‌الشمسیه، ص ۲۵۱؛ حاشیه‌العطار، ص ۱۶۶.
۱۲. قطب‌رازی، شرح‌الشمسیه، ص ۲۵۱؛ همو، شرح‌المطالع، ص ۱۳۴.
۱۳. افضل‌الدین خونجی، کشف‌الاسرار، ص ۹۴.
۱۴. قطب‌رازی، شرح‌الشمسیه، ص ۲۴۸؛ حواشی‌الجرجانی علی شرح‌الشمسیه، ص ۲۴۸.
۱۵. حاشیه‌العطار، ص ۱۶۶.
۱۶. قطب‌رازی شرح‌الشمسیه، ص ۲۵۱.
۱۷. همو، شرح‌الشمسیه، ص ۲۵۱؛ همو، شرح‌المطالع، ص ۱۳۴.
۱۸. قطب‌رازی، المحاکمات، ص ۱۴۱؛ همو، شرح‌الشمسیه، ص ۲۵۱.
۱۹. فخر‌رازی، شرح‌عیون‌الحکمة، ص ۱۲۸.
۲۰. همان، ص ۱۲۸ و ۱۸۳.
۲۱. ابن‌سینا، «الاشارات و التنبیها» در شرح‌الاشارات، ص ۱۴۲.
۲۲. فخر‌رازی، الانارات، ص ۱۶۸.
۲۳. قطب‌رازی، محاکمات، ص ۱۴۲.
۲۴. نصیرالدین طوسی، شرح‌الاشارات، ص ۱۴۲.

۲۵. ابن سینا، «الاشارات و التنبیها» در شرح الاشارات، ص ۱۶۳.
۲۶. نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ص ۱۶۳. البته منطق دانان به این مطلب نیز تصریح کرده اند که ملاک در موجهه یا مطلقه بودن قضیه حملیه، تصریح یا عدم تصریح به جهت در ناحیه عقدالحمل است، اما تصریح یا عدم تصریح به جهت، در ناحیه عقدالوضع دخالتی در موجهه یا مطلقه بودن قضیه ندارد (ابوالحسن کاتبی، المنصص، ص ۹۴).
۲۷. ابوالحسن کاتبی، المنصص، ص ۹۴؛ «حاشیه السیالکوتی علی شرح الشمسیه» در شروح الشمسیه، الجزء الثاني، ص ۳۹.
۲۸. محمدرضا مظفر، المنطق، ص ۲۷۵.
۲۹. قطب رازی، «محاکمات» در شرح الاشارات و التنبیها، ص ۱۴۶.
۳۰. ابن سینا، منطق المشرفین، ص ۶۴.
۳۱. در منابع منطقی متعددی به این دیدگاه فارابی اشاره شده است. (برای نمونه، ابوالحسن کاتبی، المنصص، ص ۹۴؛ فخر رازی، شرح عیون الحکمة، ص ۱۲۸؛ افضل الدین خونجی، کشف الاسرار، ص ۹۳؛ سراج الدین ارموی، بیان الحق، ص ۱۱۲؛ قطب شیرازی، درة التاج، ص ۳۵۴؛ قطب رازی، شرح الشمسیه، ص ۲۵۳؛ همو، شرح المطالع، ص ۱۳۵؛ صائن الدین ابن ترکه، المناهج، ص ۴۱؛ ملا عبداللہ یزدی، حاشیه، ص ۷۷؛ عطار، حاشیه، ص ۲۱۰)، ولی هیچ کدام از این منابع، سندی از سخنان فارابی را ارائه نداده اند. در برخی منابع، به برخی از آرای فارابی برای این مطلب استناد شده است. (برای نمونه: در حواشی بیان الحق ارموی به صفحه ۱۱۷ جزء اول منطقیات فارابی و در حواشی کشف الاسرار خونجی به صفحه ۷۴ و در حواشی حواشی شرح منظومه به صفحه ۱۰۴ جزء دوم این کتاب آدرس دهی شده است)، ولی در این آدرس ها نیز این مطلب یافت نشد.
۳۲. قطب رازی، شرح المطالع، ص ۱۳۵.
۳۳. همان.
۳۴. فخر رازی، شرح عیون الحکمة، ص ۱۲۸.
۳۵. افضل الدین خونجی، کشف الاسرار، ص ۹۵.
۳۶. فخر رازی، منطق الملخص، ص ۱۴۲.
۳۷. عطار، حاشیه العطار علی شرح الخبیبی، ص ۱۶۶.
۳۸. فخر رازی، شرح عیون الحکمة، ص ۱۲۸؛ شاید هم بتوان گفت که این سخن فارابی در پاسخ کسانی است که کلیت موجهه کلیه و سالبه کلیه را با افراد فرضی موضوع، نقض می کنند. شبهه عبارت است از اینکه کلیت «کل انسان حیوان» و «لاشی من الانسان یحجر» و مانند این دو قضیه، باطل است؛ چون انسان مفهومی کلی است و افراد مفهومی کلی لازم نیست بالفعل باشند، بلکه مفهوم کلی هم بر افراد بالفعل خود و هم بر افراد بالقوه و بالامکان خود و هم بر افراد فرضی خود، هر چند ممتنع الوجود باشند؛ مثل صدق مفهوم کلی واجب الوجود و شریک الباری بر افراد فرضی خود صادق است و یکی از افراد فرضی انسان، انسان حجری است. پس، کل انسان حیوان

باطل است؛ چون انسان حجری حیوان نیست. «و لاشی من الانسان بحجر» باطل است؛ چون انسان حجری حجر است، پاسخ این شبهه این است که بین مسئله کلیت مفهوم کلی و مسئله عقدالوضع نباید خلط کرد. گرچه در کلیت مفهوم کلی، فرض صدق بر کثیرین کافی است، نه امکان و فعلیت آن و افراد یک مفهوم کلی می‌توانند افرادی بالفعل و یا بالقوه یا بالفرض باشند، ولی در عقدالوضع چون افراد موضوع کلی متصف به وصف محمول هستند، پس مراد از آن افراد، تنها افرادی است که قابلیت اتصاف به وصف محمول و موضوع را دارا باشند. بنابراین، انسان در «کل انسان حیوان» تنها شامل انسان‌هایی است که امکان اتصاف به انسان و حیوان را دارا باشند و صرف فرض کافی نیست. («حواشی المحقق الدوانی علی شرح الشمسیة» در شروح الشمسیة، الجزء الثانی، ص ۲۸۱؛ حواشی الجرجانی علی شرح الشمسیة، ص ۲۵۴؛ صائین الدین ابن ترکه، المناهج، ص ۴۱). با این تفسیر، دیگر بین کلام فارابی و ابن سینا منافاتی نیست؛ چون فارابی در مقام رد کفایت فرض است، نه در مقام بیان کفایت امکان.

۳۹. ابن سینا، الشفا، القیاس، ص ۲۱؛ همو، الاشارات، ص ۱۶۰.

۴۰. همو، الاشارات، ص ۱۶۰.

۴۱. همو، الشفا، القیاس، ص ۲۱.

۴۲. برای نمونه: فخر رازی، منطق‌المخلص، ص ۱۴۲؛ قطب رازی، شرح الاشارات، ص ۱۶۲؛ سراج‌الدین ارموی، بیان الحق، ص ۱۱۲؛ قطب شیرازی، درة‌التاج، ص ۳۵۵؛ قطب رازی، شرح الشمسیة، ص ۲۵۳؛ همو، شرح المطالع، ص ۲۸ و ۱۳۵؛ حواشی جرجانی بر شرح شمسیة، ص ۲۵۲؛ ملاعبدالله یزدی، حاشیة، ص ۷۸؛ حاشیة العطار، ص ۱۶۶.

۴۳. فخر رازی، منطق‌المخلص، ص ۱۴۲؛ سراج‌الدین ارموی، بیان‌الحق، ص ۱۱۲؛ شرح المطالع، ص ۱۲۸ و ۱۳۵؛ حواشی جرجانی بر شرح الشمسیة، ص ۲۵۲.

۴۴. قطب رازی، شرح الاشارات، ص ۱۶۲.

۴۵. همو، شرح المطالع، ص ۱۲۸؛ همو، «المحاكمات» در شرح الاشارات و التنبیها، ص ۱۶۱؛ عطار، حاشیة العطار، ص ۱۶۶؛ قطب رازی، درة‌التاج، ص ۳۵۵.

۴۶. قطب رازی، «المحاكمات» در شرح الاشارات و التنبیها، ص ۱۶۱؛ شروح الشمسیة، الجزء الثانی، ص ۴۰.

۴۷. سیالکوتی، شروح الشمسیة، ص ۴۰.

۴۸. فخر رازی، شرح عیون‌الحکمة، ص ۱۲۸.

۴۹. برای نمونه ر.ک: نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ص ۱۶۲؛ افضل‌الدین خونجی، کشف‌الاسرار، ص ۹۴؛ سراج‌الدین ارموی، بیان‌الحق، ص ۱۱۲؛ قطب رازی، شرح المطالع، ص ۱۳۵؛ ملاعبدالله یزدی، حاشیة، ص ۷۸؛ ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، ص ۲۷۸.

۵۰. برای نمونه ر.ک: ملاعبدالله یزدی، حاشیة، ص ۷۷؛ عبیدالله خبیصی، شرح الخیصی علی تهذیب المنطق، ص ۲۱۰؛ ملاصدرای، التنقیح، ص ۳۱.

۵۱. قطب رازی، شرح المطالع، ص ۱۷۸؛ ملاعبدالله یزدی، حاشیه ملاعبدالله، ص ۷۸؛ عبیدالله خبیصی، شرح الخبیصی، ص ۲۱۰؛ ملاصدرالانتقیح، ص ۳۱.
۵۲. همان.
۵۳. قطب رازی، شرح المطالع، ص ۱۷۹.
۵۴. به گفته برخی از منطق دانان، قطب رازی اولین کسی است که این سخنان را گفته است و فعلیت ابن سینا را این گونه تفسیر کرده است (حاشیه المطار، ص ۲۱۰).
۵۵. فخر رازی، شرح الاشارات، ص ۱۶۰؛ ابن سینا، شفا، قیاس، ص ۲۱.
۵۶. قطب رازی، شرح المطالع، ص ۱۷۹.
۵۷. سیالکوتی، شروح الشمسیه، الجزء الثاني، ص ۴۰.
۵۸. قطب رازی، شرح الشمسیه، ص ۲۵۳؛ همو، شرح المطالع، ص ۱۲۸.
۵۹. همو، شرح المطالع، ص ۱۳۵.
۶۰. سیالکوتی، شروح الشمسیه، الجزء الثاني، ص ۴۰.
۶۱. قطب رازی، شرح المطالع، ص ۱۳۶.
۶۲. همان، ص ۲۶۰.
۶۳. همو، «المحاكمات» در شرح الاشارات، ص ۱۶۱.
۶۴. همو، شرح المطالع، ص ۱۳۶.
۶۵. ابن سینا، الشفا، القیاس، ص ۲۱.
۶۶. همان، ص ۱۶.
۶۷. قطب رازی، شرح الشمسیه، ص ۴۱.
۶۸. نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ص ۱۶۲.
۶۹. فخر رازی، شرح عیون الحکمة، ص ۱۲۸.
۷۰. این مطلب که مراد فارابی از امکان در عقدالوضع، امکان مقابل امتناع به معنای امکان عام است و شامل فعلیت و نیز قوه می شود، در منابع منطقی آمده است. برای نمونه: فخر رازی، شرح عیون الحکمة، ۱۲۸؛ قطب رازی، شرح المطالع، ۱۲۸؛ عبیدالله خبیصی، شرح الخبیصی، ۱۶۶.
۷۱. قطب رازی، شرح المطالع، ص ۲۶۱؛ ملاعبدالله یزدی، حاشیه، ص ۹۴؛ عطار، حاشیه، ص ۲۳۲.
۷۲. قطب رازی، شرح المطالع، ص ۲۶۰.
۷۳. حسن زاده آملی، معرفت نفس، دفتر سوم، ص ۴۰۴.
۷۴. همان، دفتر سوم، ص ۴۰۴.
۷۵. آخوند ملا محمد علی آملی، تعلیقات بر شرح شمسیه، به نقل از معرفت نفس، ص ۴۰۴.
۷۶. صائن الدین ابن ترکه، المناهج، ص ۴۱.

۷۷. ابن سینا، *الاشارات*، ص ۱۶۰؛ همو، *الشفاء، القیاس*، ص ۲۱.
۷۸. سهلان ساوی، *البصائر*، ص ۶۲.
۷۹. شهاب‌الدین سهروردی، *لمحات*، ص ۱۵۹؛ همو، *المشارع و المطارحات*، ص ۲۲۴.
۸۰. فخر رازی، *شرح عیون الحکمة*، ص ۱۲۸؛ همو، *منطق الملخص*، ص ۱۴۲.
۸۱. برای نمونه: قطب‌الدین شیرازی، *درة التاج*، ص ۶۲؛ قطب‌رازی، *شرح المطالع*، ص ۱۳۵؛ ملا عبداللہ یزدی، *حاشیه*، ص ۷۷؛ ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ص ۲۷۷.
۸۲. فخر رازی، *منطق الملخص*، ص ۱۴۲.
۸۳. ابن سینا، *منطق المشرقیین*، ص ۶۴.
۸۴. برای نمونه: قطب‌رازی، *شرح الشمسیه*، ص ۲۵۱، سید شریف جرجانی، *حواشی بر شرح شمسیه*، ص ۲۵۶، ملاصدرای، *تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق قطب شیرازی*، ص ۱۹۳، میر محمدباقر میرداماد، *الافق المبین*، ص ۴۲.
۸۵. شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۳۴؛ قطب شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۹۲؛ میر محمدباقر میرداماد، *الافق المبین*، ص ۴۲.
۸۶. شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۳۵.
۸۷. همان، ص ۲۹.
۸۸. همان، ص ۳۵.
۸۹. همان، ص ۳۴.
۹۰. شیخ اشراق می‌گوید این فرق تنها در شخصیات جاری است، نه در محصوره‌ها (*حکمة الاشراق*، ص ۳۴)، ولی صدر المتألهین طبیعات را به شخصیات عطف می‌کند (*تعلیقات شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۹۲).
۹۱. قطب شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۹۶.
۹۲. شیخ اشراق، *حکمة الاشراق*، ص ۳۴؛ میر محمدباقر میرداماد، *الافق المبین*، ص ۴۲، ملاصدرای، *تعلیقات شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۹۲.
۹۳. این دیدگاه، مختص به شیخ اشراق است، چنان‌که قطب شیرازی می‌گوید: «و کانه مما تفرده به صاحب‌الکتاب، اذ لم أجده فی کلام غیره» (*شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۹۶).
۹۴. شمس‌الدین شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۰۴؛ قطب شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۹۶.
۹۵. میر محمدباقر میرداماد، *الافق المبین*، ص ۴۲.
۹۶. ملاصدرای، *تعلیقات شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۹۳.
۹۷. میر محمدباقر میرداماد، *الافق المبین*، ص ۴۳؛ ملاصدرای، *تعلیقات شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۹۳.
۹۸. ملاصدرای، *تعلیقات*، ص ۱۹۴.
۹۹. همان.

منابع

۱. ابن ترکه، صائِن الدین، *المنهاج فی المنطق*، تحقیق: دکتر ابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی کوالامپور، ۱۳۷۶ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، [*الشفاء: القیاس*]، تحقیق: ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۳. —، «*الاشارات و التنبیها*» در *شرح الاشارات و التنبیها*، شارح: نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۴. —، *منطق المشرفین*، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۵. ارموی، سراج‌الدین محمود، *بیان الحق و لسان الصادق* (پایان‌نامه)، به کوشش: غلامرضا ذکیانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
۶. جرجانی، میرسید شریف، «حاشیه بر شرح شمسیه» در [رازی، قطب‌الدین، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*]، پاورقی و تصحیح: محسن بیدار، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۲ ش.
۷. حسن‌زاده‌آملی، حسن، *التعلیقه علی شرح المنظومه*، تصحیح: مسعود طالبی، تهران، نشر نایب، چاپ پنجم، ۱۳۸۴ ش.
۸. —، *معرفت نفس (دفتر سوم)*، [بی‌جا]، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۹. خبیبی، عبیدالله، *شرح تهذیب المنطق للتفتازانی*، [بی‌جا]، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۰ ق.
۱۰. خونجی، افضل‌الدین محمد، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار* (پایان‌نامه)، کوشش: حسن ابراهیمی نائینی، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *الانارات فی شرح الاشارات* (پایان‌نامه)، به کوشش: امیر فرهیور، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
۱۲. —، *شرح عیون الحکمة*، تصحیح: دکتر احمد حجازی السقا، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳ ش.
۱۳. —، *منطق الماخص*، تحقیق: احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. رازی، قطب‌الدین، «المحاکمات» در *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. —، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، تصحیح: محسن بیدار، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. —، *لوامع الاسرار فی شرح المطالع الانوار*، قم، کتبى نجفی، [بی‌تا].
۱۷. ساوی، زین‌الدین عمر بن سهلان، *البصائر النصيرية فی علم المنطق*، تعلیق: شیخ محمد عبده، مصر، المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية، الطبعة الاولى، ۱۳۱۶ ق.

۱۸. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، ج ۱، تعلیقه: مسعود طالبی، [بی جا]، نشر ناب، چاپ پنجم، ۱۳۸۴ ش.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، المشارع و المطارحات، تصحیح: دکتر مقصود محمدی و اشرف عالی پور، تهران، انتشارات حق یاوران، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. —، «منطق حکمة الاشراق» در مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحیح: هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. —، «منطق للمحات» در مجموعه مصنفات، ج ۴، تصحیح: دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح: حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. شیرازی، صدرالدین محمد، التعليقات علی شرح حکمت الاشراق، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.
۲۴. —، التنقیح فی المنطق، تصحیح و تحقیق: غلامرضا یاسی پور، مقدمه: احمد فرامرزی قراملکی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸ ش.
۲۵. شیرازی، قطب‌الدین، درة الناج، تصحیح: محمد مشکوة، تهران، انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۳۶۹ ش.
۲۶. —، شرح حکمة الاشراق، تحقیق: سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.
۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۲۸. عطار، ابوالسعادت حسن بن محمد، الحاشیة علی شرح الخبیبی علی تهذیب المنطق، [بی جا]، داراحیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۰ ق.
۲۹. فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱ و ۲، تحقیق: محمد تقی دانش‌پژوه، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی، ۱۴۰۹ ق.
۳۰. فاضل تونی، شیخ محمدحسین، تقریرات، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۰ ش.
۳۱. کاتبی، ابوالحسن علی بن عمر، المنصص فی شرح الملخص، مرکز احیاء التراث الاسلامی، [بی تا].
۳۲. مظفری، محمد، اصطلاحات منطقی، قم، چاپخانه خیام، ۱۳۶۱ ش.
۳۳. میرداماد استرآبادی، میر محمدباقر بن محمدحسین، الاثاق المبین، اهتمام: عبداللّه نوری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.
۳۴. یزدی، مولی عبداللّه بن حسین، الحاشیة علی تهذیب المنطق، تعلیق: سیدمصطفی حسینی دشتی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دهم، ۱۴۲۱ ق.