



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	Vol. 52, No. 1: Issue 104, Spring & Summer 2020, p.45-65
Online ISSN 2538-4171	Print ISSN 2008-9112
Receive Date: 03-02-2020	Accept Date: 29-12-2020
DOI: 10.22067/epk.2021.44142.0	Article type: Original Research

Analysis, Critique and Improvement of the Rescher's Narrative of the Logic in the Islamic Period

Dr. Ahmad Ebadi Associate Professor, University of Isfahan (Corresponding Author)

Email: a.ebadi@ahl.ui.ac.ir

Mohammad Emadi Masooleh PhD student in Contemporary Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin

Hanieh Mousavi MA in Philosophy, University of Isfahan

Abstract

Nicholas Rescher is one of the pioneers among Western scholars who has studied and written about the logic in the Islamic period. He distinguishes four main pivots for describing the situation of logic in the Islamic period: 1. Choosing the title of Arabic logic for naming the logic of the Islamic period; 2. Creating an East-West dichotomy to separate the post-Avicenna logicians; 3. Loss of the logic studies after the tenth century; 4. Listing the names of logicians and their works. In this paper, the model of Rescher's research in the study of the logic in the Islamic period is examined. The most important criticisms of his narrative of this period are as follows: 1. Rescher's reasons for preferring the title of Arabic logic to the logic of the Islamic period are not justified; 2. Unlike Rescher, by Western logicians, Ibn Sīnā did not mean the thinkers of Baghdad school and their followers, rather, the Greek philosophers and those who were mere followers of them. The basis for Rescher's East-West dichotomy of post-Avicenna logicians is also the consistency between the philosophical and logical ideas of these individuals, which has led to the misclassification of some Eastern logicians in the Western category and vice versa; 3. Due to his lack of access to original sources and manuscripts, as well as his ignorance of the studies of logic in non-logical works such as philosophy and principles of Islamic jurisprudence, Rescher mistakenly thought that the study of logic had been forgotten after the tenth century; 4. Rescher's account of the names and number of works of logicians also suffer from some shortcomings.

Keywords: two-part logic, Eastern-Western logicians, logic in Islamic period, Ibn Sīnā, Arabic logic, Rescher



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۴ - بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۴۵ - ۶۵
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۹	تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۴
DOI: 10.22067/epk.2021.44142.0	نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل، نقد و تکمیل گزارش رشر از سیر منطق دوره اسلامی

دکتر احمد عبادی (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه اصفهان

Email: a.ebadi@ahl.ui.ac.ir

محمد امدادی ماسوله

دانشجوی دکتری فلسفه معاصر دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

Email: m.emdadi90@gmail.com

هانیه موسوی

کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان

Email: haniehmoosavi387@gmail.com

چکیده

نیکولاس رشر در میان محققان غربی از پی‌شگامانی است که درباره منطق دوره اسلامی اندیشه‌شده و قلم زده است. او چهار محور اصلی را برای توصیف وضعیت منطق در دوره اسلامی برمی‌شمارد: ۱. انتخاب عنوان منطق عربی برای نام‌گذاری منطق دوره اسلامی؛ ۲. ایجاد دوگانه شرقی-غربی برای تفکیک منطق دانان پس از ابن سینا؛ ۳. خاموشی منطق‌پژوهی پس از سده دهم؛ ۴. ذکر اسامی منطق‌دانان و آثارشان.

در این نوشتار الگوی منطق‌پژوهی رشر در بررسی منطق دوره اسلامی ارزیابی شده است. مهم‌ترین نقدهای وارد بر گزارش رشر از این دوره به این قرار است: ۱. دلایل رشر برای ترجیح عنوان منطق عربی به جای منطق دوره اسلامی موجه و مستدل نیست؛ ۲. برخلاف رشر، منظور ابن سینا از منطق‌دانان غربی، اندیشمندان مکتب بغداد و پیروان آن‌ها نبوده، بلکه مراد وی از مغربیان، فلسفه‌دانان یونانی و پیروان صرف آموزه‌های آنان است. مبنای رشر برای دوگانه شرقی-غربی منطق‌دانان پس از ابن سینا نیز همخوانی اندیشه‌های فلسفی و منطقی این افراد است که سبب تقسیم‌بندی نادرست برخی منطق‌دانان شرقی در طیف غربی و به‌عکس شده است؛ ۳. رشر به دلیل دسترس نداشتن به منابع دست‌اول و نسخه‌های خطی و نیز ناآگاهی از منطق‌پژوهی در آثار غیرمنطقی چون فلسفه و علم اصول، به اشتباه گمان کرده است که منطق‌پژوهی پس از سده دهم به فراموشی گراییده است؛ ۴. گزارش رشر در معرفی اسامی و تعداد آثار منطق‌دانان نیز کمبودهایی دارد.

واژگان کلیدی: الگوی دوبخشی منطق، منطق‌دانان شرقی‌غربی، منطق دوره اسلامی، ابن سینا، منطق عربی، رشر.

مقدمه

میراث فلسفی و منطقی یونان پس از انتقال به جهان اسلام، از لحاظ کمی و کیفی تغییر و تحول گسترده‌ای یافت. اندیشمندان مسلمان آن را برگرفته و بسط و گسترش دادند و طی چند سده، حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی به بستری برای ظهور و بروز آثار و دیدگاه‌ها و مکاتب گوناگون مبدل شد. شناخت سهم اندیشمندان مسلمان در توسعه دانش منطق، نیازمند مطالعاتی نظام‌مند و گسترده است تا توصیفی مستند و تبیینی مستدل از بسط و توسعه اندیشه‌های منطقی متفکران حوزه فرهنگ اسلامی به دست آید.

دانشمندان این دوره از آغاز آشنایی با میراث یونانی، مواجهه فعالانه‌ای داشتند و تلاش علمی گسترده‌ای از خود نشان دادند. نخست، آثار منطقی ارسطو و نیز مدخل فرفورئوس^۱ را به دقت ترجمه کردند که برخی از این ترجمه‌ها واقعاً تحسین‌برانگیزند. آنان در گام بعد به شرح آثار ارسطو در پرتو شارحان یونانی پرداختند. در این میان، اندیشه‌های مگاری^۲ و رواقی^۳ نیز به‌عنوان بخشی از میراث یونانی در آشنایی مسلمانان با دانش منطق مؤثر بود. منطق‌دانان دوره اسلامی در گامی دیگر به ارائه آرای مستقل منطقی و پایه‌گذاری نظام‌های منطقی روی آوردند. آنان در توسعه دانش منطق صرفاً به ترجمه و شرح دیدگاه‌های ارسطو بسنده نکردند، بلکه مسائل فراوانی را مطرح کرده و نظریه پردازی در این گستره را رواج بخشیدند. حجم وسیع آثار منطقی اعم از مجموعه‌های کامل تألیفی، شروح، حواشی و نیز رساله‌ها و تک‌نگاشته‌ها در موضوعات و مسائل مهم منطقی گواه این مدعا است.

یکی از پیشگامان تاریخ‌نگاری منطق دوره اسلامی، نیکولاس رشیر^۴ است. رشیر یکی از دلایل گرایش به این حوزه مطالعاتی را در بکر بودن منطق پژوهی دوره اسلامی و عدم توجه محققان معاصر به آثار این دوره می‌خواند (رشیر، مطالعات من در زمینه منطق و فلسفه اسلامی، ۱۱۲). آثار وی به دلیل تقدم و نیز تأثیر فراوان بر مطالعات پسین، شایسته تقدیر و بررسی و البته نیازمند نقد و ارزیابی است. مطالعاتی در تاریخ منطق دوره اسلامی^۵ و سیر منطق در دوره اسلامی^۶، دو اثر اصلی و مهم رشیر در خصوص معرفی تاریخ منطق اسلامی^۷ است که سهم پُررنگی در گزارش‌های ما از دیدگاه‌های وی در بیان تاریخ منطق این دوره خواهد داشت.

در این نوشتار، ابتدا به تحلیل انتخاب اصطلاح منطق عربی از سوی رشیر برای نام‌گذاری منطق این دوره می‌پردازیم و با ارائه دلایل، ضعف‌ها و کاستی‌های این نام‌گذاری را نشان می‌دهیم. ما با دلایلی معتقدیم مناسب‌ترین

1. Porphyry

2. Megara

3. Stoic

4. Nicholas Rescher

5. *Studies in the History of Arabic Logic*

6. *The Development of Arabic Logic*

۷. گاه جهت رعایت اختصار تعبیر «منطق اسلامی» را به کار برده‌ایم که منظور از آن به هیچ‌روی این نیست که این منطق به‌طور مستقیم از آموزه‌های اسلامی استنباط شده باشد؛ چراکه ریشه آن یونانی بوده و بعداً دانشمندان، در دوره و تمدن اسلامی آن را توسعه داده‌اند.

اصطلاح برای این دوره منطقی، منطق دوره اسلامی است. در بخش بعد، به تحلیل دوگانه شرقی-غربی رشر در خصوص دسته‌بندی منطق‌دانان دوره اسلامی می‌پردازیم. ملاک او برای این دسته‌بندی، موافقت و مخالفت با اندیشه‌های ابن سینا است. در ادامه، صحت و سقم این ادعای رشر بررسی می‌شود که سده دهم هجری را پایان منطق پژوهی در جهان اسلام می‌داند و معتقد است اندیشمندان صرفاً به شرح‌نویسی مشغول بودند. در پایان، نقاط ضعف گزارش رشر از تعداد منطق‌دانان این دوره و آثارشان بیان خواهد شد.

۱. منطق عربی یا منطق دوره اسلامی

رشر در غالب آثار خود از تعبیر منطق عربی^۱ استفاده کرده (Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 15; *The Studies in the History of Arabic Logic*, 13)؛ اما در ضمن مقاله خود در دانشنامه فلسفه^۲ عنوان منطق در جهان اسلام^۳ را به کار برده است (Rescher, *Logic in the Islamic World*). البته وی در اثر دیگری از عنوان منطق اسلامی هم بهره گرفته است، گرچه در ضمن مباحث، دوباره آن را منطق عربی می‌خواند (Rescher, *Islamic Logic*, 640). دلیل انتخاب منطق عربی به جای منطق عرب^۴ را وی در جای دیگری بیان می‌کند، آنجا که در خصوص ترجیح انتخاب واژه فلاسفه عربی به جای فلاسفه عرب توضیح می‌دهد. چون بسیاری از فلاسفه‌دانان عربی، عرب نبوده‌اند، نمی‌توان آنان را فیلسوفان عرب نامید، اما همگی در سه ویژگی مشترکند: دین اسلام، سنت فلسفی یونانی و نگارش به زبان عربی (Rescher, *Three Commentaries of Averroes*, 440)؛ لذا چون همه آنان آثار خود را به زبان عربی می‌نگاشتند، بهتر است فیلسوفان عربی نامیده شوند. برخی از مستشرقان نیز به همین دلیل واژه عربی را بر واژه اسلامی ترجیح داده‌اند.^۵ رشر به سه دلیل واژه عربی را بر واژه اسلامی مقدم دانسته است: نخست آنکه، زبان عامل اصلی پیوند میان این منطق‌دانان و فلاسفه‌دانان است و نه دین؛ چراکه برخی از منطق‌دانان متقدم، مسیحی یا پیرو ادیان دیگر بوده‌اند؛ دوم آنکه، بسیاری از متکلمان مسلمان منطق را به دلیل منشأ و ریشه یونانی آن، ضد اسلام تلقی کرده‌اند (برای تفصیل سخن نک: زراعت‌پیشه، مطالعاتی

1. Arabic Logic

2. *Encyclopedia of Philosophy*

3. Logic in Islam

4. Arab Logic

۵. یعنی علوم را نه به سبب انتساب به قوم عرب، بلکه به دلیل نگارش کتب به زبان عربی، دانش‌های عربی خوانده‌اند. بدین طریق، اولاً مانع خروج ترسایان، جهودان، صابان و پیروان دیگر ادیان شده که در علوم و تألیفات عربی به‌ویژه ریاضیات، نجوم، طب و فلسفه سهم دارند و ثانیاً تألیفات غیرعربی همچون فارسی و ترکی را خارج می‌سازند (نک: نالینو، تاریخ نجوم اسلامی، ۲۲ تا ۲۳).

در تاریخ منطق عربی و گزارشات انتقادی، ۹۴)؛^۱ سوم آنکه، وی مدعی است این منطق و فلسفه تماماً غربی و کاملاً برگرفته از سنت یونانی است (Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 11).

ترجیح عنوان منطق عربی بر منطق دوره اسلامی از چند جهت محل نقد و تأمل است:

الف. اگر لفظ اسلامی از یک سو، مانع خروج تألیفات منطقی غیرعربی مانند فارسی شده و از سوی دیگر، تألیفات منطقی غیر مسلمانان را خارج می‌کند، لفظ عربی نیز دست دوم را داخل و دست نخورده را کنار می‌گذارد. از این رو، صرف این دلیل موجب ترجیح یکی بر دیگری نمی‌شود جز آنکه رشر به دلخواه و اراده خویش گروه دوم را داخل و گروه نخست را خارج کند (زراعت‌پیشه، مطالعاتی در تاریخ منطق عربی و گزارشات انتقادی، ۹۴). نداشتن معیاری مستدل و مشخص و رویکرد دل‌خواهانه رشر، در نام‌گذاری منطق این دوره در برخی از آثار رشر نمایان است. برای نمونه، او در کتاب موجهات زمانی در منطق دوره اسلامی^۲ در جای‌جای کتاب و اثنای بیان مسائل، از تعبیر منطق دانان عربی استفاده می‌کند؛ اما تنها در یک جا از اصطلاح مسلمان استفاده می‌کند؛ آنجا که در بیان دلیل مفقود شدن بخشی از رساله شمسیه کاتبی که در ترجمه و بیشتر متون عربی منطق صورت گرفته است و حدوداً چهار پاراگراف است (نک: کاتبی قزوینی، *الرسالة الشمسية*). این امر موجب تدریس نشدن این قسمت‌ها در مدارس اسلامی شده است و این را دلیل دشواری و خسته‌کننده بودن این مباحث برای آموزگاران مسلمان^۳ می‌داند، اما اعتقاد دارد که این مباحث برای ما غربیان از اهمیت بسزایی برخوردار است. رشر بدون توجه به اینکه این مباحث در حوزه اسلامی به پختگی و بالندگی چشمگیری رسیده است، این گمانه‌زنی شخصی و بی‌دلیل را به منطق دانان دوره اسلامی نسبت می‌دهد (برای تفصیل سخن نک: Rescher, *Temporal Modalities in Arabic Logic*, 1-2).

ب. اینکه گمان شود عامل پیوند این منطق دانان صرف زبان نگارش کتاب‌هایشان بوده است، تصور خام و سنجیده‌ای است. آنچه طیف گسترده و متنوع منطق دانان از اقوام و نژادها و زبان‌های گوناگون را حول محور و هدف یکسانی گرد هم آورده، انقلاب فکری و تحول انگیزشی واحد بوده است. آنچه موجب انقلاب و تحول شد نه زبان، بلکه آیین جدید اسلام بود که منجر به تغییر در نگرش‌ها و انگیزه‌ها شد و ثمره آن، انقلاب در علوم بود. البته که

۱. مؤلف در ذکر منبع این مطلب، آن را به مکاتبات شخصی خود با رشر ارجاع می‌دهد (نک: شماره ۹ پیوست‌ها در زراعت‌پیشه، مطالعاتی در تاریخ منطق عربی و گزارشات انتقادی، ۱۰۰).

2. *Temporal Modalities in Arabic Logic*

3. Muslim schoolmaster

۴. متن عربی رساله شمسیه حدوداً یک سده پیش از نگارش کتاب رشر، توسط اسپرنگر (Aloys Sprenger) به چاپ رسیده و در دسترس رشر قرار داشته است. اسپرنگر در همان چاپ، برگردانی به انگلیسی از متن عربی ارائه می‌دهد. در برگردان اسپرنگر سه بخش اصلی و مهم در جهات زمانی، یعنی عکس مستوی (simple [or: even] conversion)، عکس نقیض (conversion by contradiction) و مختلطات (قیاس‌های مختلطه) (mixed syllogisms) از قلم افتاده که توسط رشر اضافه شده است. برگردان اسپرنگر با مشخصات زیر به چاپ رسیده است:

Sprenger, Aloys, (1862), "dictionary of the technical terms used on the sciences of Muslims", Part 2, Calcutta.

صرف انتقال یک علم از جایی به جایی دیگر و از زبانی به زبان دیگر چنین تحول بنیادین و گسترده‌ای را موجب نخواهد شد. این دگرگونی است که حتی غیرمسلمانان ساکن در قلمروی اسلامی را نیز به تحرک علمی واداشت. زبان مهم است؛ اما عامل سرنوشت‌سازی در تعیین معرفتی منطق نیست (فرامرز قراملکی، بررسی موردپژوهانه گزارش رشر از منطق دوره اسلامی، ۱۲۰). مثلاً آیا غزالی به‌عنوان یک عرب به منطق روی آورد و چند رساله منطقی نوشت؟ البته که جواب منفی است. غزالی به‌تعبیر خود، در القسطاس المستقیم برای آنکه بتواند یک حجت منطقی را جایگزین حجتی کند که اسماعیلیه طرفدار آن بودند، به پژوهش منطقی می‌پردازد و اصلاً منطق القسطاس المستقیم گفتگویی میان غزالی و یک باطنی است. خود، اسم این کتاب، گویای تأثیر فرهنگ اسلامی است. لذا بنیان این دوره تاریخی را باید در تمدن اسلامی جستجو کرد (نک: غزالی، القسطاس المستقیم). برخی از دانشمندان این دوره مسلمان نبوده‌اند، اما در این تمدن تحصیل کرده‌اند و رشد یافته‌اند. منطق یکی از دانش‌هایی است که در این تمدن توسعه و تطور یافته است، از این رو، همه آثار منطقی که در این دوره پدید آمده‌اند حتی اگر توسط نامسلمانان هم نوشته شده‌اند، در واقع همگی به تمدن و فرهنگ اسلامی تعلق دارند (فرامرز قراملکی، بررسی موردپژوهانه گزارش رشر از منطق دوره اسلامی، ۱۲۰).

علاوه بر این، صرف تعلیم و تدریس به زبان عربی هم برای عربی‌نامیدن منطق دوره اسلامی، لازم و کافی نیست. مباحث منطق دوره اسلامی پس از آنکه اقتباس شدند، بسیاری از تعبیرهای تخصصی آن به غیر از عربی به زبان‌های دیگر مانند فارسی، ترکی، عبری و اردو نیز گرت‌برداری^۱ یا ترجمه شده‌اند. برای نمونه، اساس الإقتباس خواجه نصیرالدین طوسی اگرچه به فارسی نوشته شد، در سده پانزدهم به دلیل آنکه اثری مهم در منطق دوره اسلامی محسوب می‌شد، به عربی ترجمه و تدریس شد. همچنین منطق جدید در سنت را فرگه پایه‌گذاری کرد که اغلب در اکثر دانشگاه‌های مدرن عرب به عربی تدریس می‌شود، منطق عربی نیست. علاوه بر این، اگر درست باشد که مارونی‌های^۲ سده هجدهم فقط رساله‌های منطقی را به عربی و فقط بر اساس منطقی می‌نوشتند که در روم تحصیل کرده بودند، آن‌ها منطق لاتین و نه منطق عربی را به عربی می‌نگاشتند (نک: Street, *Arabic Logic*).

ج. چرا باید عنوانی برگزینیم که تألیفات منطقی غیرعربی را شامل نمی‌شود؟! (Bäck, *Islamic Logic?*) مگر نه آنکه اگر همه تألیفات یک دانشمند مطالعه نشود، ابعادی از اندیشه وی ناشناخته خواهد ماند؟ رشر سهم ایرانیان مسلمان در تطور و توسعه این منطق را نادیده انگاشته است^۳ و از آنجا که غالب آثار منطقی آنان به زبان

۱. گرت‌برداری نوعی وام‌گیری زبانی است که در آن، صورت ترکیبی یا اصطلاحات زبان دیگری، تجزیه می‌شود و برای هر یک از کلمه‌های آن اصطلاح، یک معادل قرار داده می‌شود و عبارت، به زبان وام‌گیرنده ترجمه می‌شود.

۲. مارونی‌ها گروهی قومی-مذهبی در سرزمین شام و عمدتاً در لبنان امروزی هستند.

3. Maronites

۴. این نکته‌ای است که تونی استریت نیز به آن اشاره دارد. وی می‌گوید: چون آثار منطقی به‌طور خاص به دو زبان عربی و فارسی نوشته شدند، برخی اعتقاد دارند که بهتر است از تعبیر منطق اسلامی استفاده کنیم (برای تفصیل سخن نک: Street, *Arabic Logic*, 6).

عربی است، او و برخی دیگر از مورخان، منطق دوره اسلامی را منطق عربی نامیده‌اند. عربی‌انگاری میراث علمی دوره اسلامی عوامل گوناگون سیاسی و فرهنگی دارد. نمونه‌هایی از آثار فارسی در دانش منطق عبارت‌اند از: دانشنامه علایی ابن سینا (۳۷۰ تا ۴۲۸ ق.م)؛ تبصرة ابن سهلان ساوی (۵۰۴ تا ۵۶۷ ق.م)؛ رساله کمالیه فخرالدین رازی (۵۴۳ تا ۶۰۶ ق.م)؛ منهاج مبین افضل‌الدین محمد مرقی کا شانی (۵۷۶ تا ۶۶۷ ق.م)؛ اساس الإقتباس خواجه نصیرالدین طوسی (۵۸۹ تا ۷۳۲ ق.م)؛ حیات النفوس اسماعیل بن محمد ریزی (نیمه دوم سده هفتم)؛ ذرة التاج قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴ تا ۷۱۱/۱۶ ق.م)؛ دورساله صغرا و کبرای میرسیدشیرف جرجانی (۷۱۶ تا ۷۴۰ ق.م)؛ تحفة السلاطین محمدبن جابر انصاری (دوره اصفهان)؛ حکمت خاقانیه فاضل هندی (۱۰۶۲ تا ۱۱۳۵ ق.م)؛ اشکال المیزان فرصت حسینی شیرازی (دوره قاجار). غالب این آثار، اسامی عربی دارند و به همین سبب ناآگاهان آن‌ها را متونی عربی پنداشته‌اند.^۱

د. هر علمی در عصر خویش مخالفانی دارد و به صرف وجود مخالف نمی‌توان آن را به فرقه‌ای دیگر یا دایره‌ای کوچک‌تر نسبت داد. اگر منطق در جهان اسلام با مخالفت‌های پراکنده‌ای مواجه شد، پیش از آن در یونان نیز مخالفت‌هایی برانگیخت، با این حال نمی‌توان انتساب آن به یونانیان را نفی کرد. به علاوه چگونه ممکن است که وجود مخالفان منطق در میان مسلمانان، انتساب آن به جامعه اسلامی را ساقط می‌کند، اما خدش‌های به عربی بودن آن وارد نمی‌کند، در حالی که این مخالفان خود عرب بوده و به عربی نگاشته‌اند؟! (زراعت‌پیشه، مطالعاتی در تاریخ منطق عربی و گزارش انتقادی، ۹۴).

هـ. این سخن که منطق و فلسفه دوره اسلامی تماماً غربی و کاملاً برگرفته از سنت یونانی است، ادعای دقیق و درستی نیست و ناشی از ناآگاهی مدعیان است. رشر مباحث ابن سینا و ابن‌رشد را دلیلی بر این امر تلقی می‌کند که منطق دوره اسلامی، مستقیماً تحت تأثیر سنت رواقی-مگاری قرار داشته و اذعان می‌دارد که بحث ابن‌سینا از گزاره‌های شرطی این نکته را به خوبی روشن می‌کند، حال آنکه چنین امری در سنت ارسطوگرایی لاتین دیده نمی‌شود. او در اثبات این ادعا، بحثی از شرطیات ولتون^۲ را نقل می‌کند که تابع صدق گزاره‌های شرطی را بر مبنای تحلیل موضوع-محمولی در نظر می‌گیرد. حجم و وسیع آثار و نظریه‌ها و نوآوری‌های منطق‌دانان مسلمان گواه بطلان این مدعاست. برای نمونه، توجه به نوآوری ابن‌سینا که شامل: ۱. کاهش تکرار مباحث در رساله‌های مختلف ارگانون؛ ۲. حذف مقولات از آثار منطقی؛ ۳. استقلال بخشی به حد و رسم؛ ۴. تقدیم حد و رسم بر قضیه و قیاس؛ ۵. جابه‌جایی بحث عکس از قیاس به پیش از قیاس؛ ۶. استقلال و هم‌نشینی تقابل و عکس؛ ۷. تقدیم بحث مواد اقیسه (تحلیل حیثیت مادی قیاس) بر قیاس، تحول تقسیم قیاسی به حملی و شرطی به تقسیم آن به اقترانی و استثنایی و... می‌شود فقط نشان‌دهنده تحول ساختاری در منطق یونانی توسط یکی از منطق‌دانان منطق دوره اسلامی

۱. نک: انصاری، تحفة السلاطین، [مقدمه مصحح صفحه بیست و یک به بعد].

است (برای تفصیل سخن نک: فرامرز قراملکی، تحول ساختاری در منطق‌نگاری ابن‌سینا و تأثیر تاریخی آن در تمدن اسلامی، ۴۱ تا ۶۰). حتی خود رشر نیز در جای‌جای آثار خویش به این نکته اعتراف دارد و تصریح کرده است که کتابش تنها بخشی از کار پُر حجم مسلمانان در منطق را نمایان می‌سازد (Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 11).

۲. منطق‌دانان شرقی غربی

رشر سیر منطق دوره اسلامی را در سایه تمایز میان دو طیف از منطق‌دانان با عنوان مکتب غربی و مکتب شرقی تبیین می‌کند. وی از تقابل میان منطق‌دانان شرقی غربی به مثابه مفهومی اساسی برای دسته‌بندی منطق‌دانان دوره اسلامی استفاده می‌کند. از نظر او، با انتقادهای شدید ابن‌سینا بر آموزه‌های منطق‌دانان مکتب بغداد، تقابل شرقی غربی به صورت کاملاً برجسته پدیدار شد و در سده‌های بعد نیز در آثار منطق‌دانان سنت اسلامی استمرار یافت (Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 17). رشر بیان دقیقی از معیار دسته‌بندی شرقی غربی ارائه نمی‌دهد، اما از مجموع سخنان وی می‌توان دریافت که وی این دوگانه را بر دو پایه اصلی بنا می‌نهد: نخست، انتقاد ابن‌سینا از منطق‌دانان مکتب بغداد که سنت شرح‌نویسی بر آثار ارسطو و مرجعیت آن‌ها را سرلوحه کار خویش قرار داده‌اند؛ دوم، موافقت یا مخالفت صریح آن‌ها با آموزه‌های منطقی ابن‌سینا است. بر این اساس، منطق‌دانانی که پس از ابن‌سینا صریحاً از آموزه‌های منطقی وی انتقاد می‌کردند در طیف منطق‌دانان غربی و پیروان آموزه‌های منطقی ابن‌سینا، در گروه منطق‌دانان شرقی جای می‌گیرند (Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 66-70).

رشر دو تعبیر غربی و شرقی را به معنای جغرافیایی آن به کار برده است که منظور از آن، شرق و غرب جهان اسلام است (Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 154). تعابیر مشرقی و مغربی را خود ابن‌سینا به کار برده است. وی در کتاب المباحثات به این دو واژه تصریح کرده است و در نامه‌ای که به ابوجعفر محمدبن حسین بن مرزبان الکیا نگاشته، چنین می‌گوید:

من کتابی را با نام الإذیاف نوشته‌ام که در آن دانشمندان را به دو گروه طبقه‌بندی کرده‌ام: مغربیان و مشرقیان و مشرقیان را به مقابله با مغربیان فراخوانده‌ام و چون میانشان دشمنی بر می‌خاست، من انصاف را پیشه می‌کردم (ابن‌سینا، المباحثات، ۱۲۱).

ابن‌سینا تعبیر شرقی را در نام‌گذاری برخی از آثار خویش نیز به کار برده است که در آن‌ها تلاش کرده دیدگاه‌های

۲. نگارنده، دو کتاب مطالعات تاریخی در منطق دوره اسلامی و سیر منطق دوره اسلامی را به فارسی ترجمه کرده و رشر نیز برای هرکدام از این ترجمه‌ها مقدمه‌ای نوشته است. رشر در هر دو مقدمه خود از عبارت منطق در جهان اسلام (Logic in the Islamic World) برای اطلاق به منطق این دوره نام می‌برد. به نظر می‌رسد رشر هرچه به سیر مطالعاتی خود درباره منطق دوره اسلامی افزوده است، در اعتقاد نخستین خود در خصوص نام‌گذاری منطق این دوره به منطق عربی تجدیدنظر کرده است.

خاص خود و مشرقیان را بیاورد، الحکمة المشرقية در فلسفه و منطق المشرقیین در منطق با این هدف نوشته شده‌اند. وی در کتاب الإنصاف^۱ نیز تلاش کرده میان آرای مشرقیان و مغربیان داوری کند. در باب اینکه منظور ابن سینا از مشرقی و مغربی چیست و مغربیان و مشرقیان چه کسانی هستند، اختلاف نظر وجود دارد. برخی اصطلاح مشرقی را به معنای اشراقی دانسته و حتی تلاش کرده‌اند آن را به معنای فلسفه ایران باستان و حکمت خسروانی تفسیر کنند (کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲۷۴ تا ۲۸۱). نالینو در مقاله مشهور خود «فلسفه شرقی یا اشراقی ابن سینا؟»^۲ بحث مفصلی کرده و این دیدگاه را پذیرفتنی ندانسته است (Nallino, *Filosofia Oriental od Illuminative d*). Avicenna, 367-400. یکسان دانستن اصطلاح شرقی نزد ابن سینا و اصطلاح اشراقی نزد سهروردی، درخور نقد و تأمل است (نک: بارانی و کوچنایی، معنا و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا، ۱۲۵ تا ۱۴۴). برخی دیگر معتقدند منظور از مشرقیان، حکمای بغداد و منظور از مغربیان شارحان یونانی ارسطو و افلاطون هستند و تفاوت این دو صرفاً در شیوه شرح آرای ارسطو است (صفا، حکمة المشرقية و مشرقیین و مغربیین در اصطلاح ابن سینا، ۳۶). این دیدگاه نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا ابن سینا حکمای بغداد و پیروان آنان را اساساً شایسته عنوان حکیم و فیلسوف نمی‌داند و سخت به دیدگاه‌هایشان می‌تازد. وی درباره حکمای بغداد چنین می‌گوید:

کتاب الإنصاف مشتمل بر تلخیص مواضع ضعف بغدادیین و خطاها و جهل آنان بود (ابن سینا، المباحثات، ۱۲۲).

لذا نمی‌توان گفت آن‌گونه که رشر پنداشته است، منظور ابن سینا از غربی، اندی‌شمندان مکتب بغداد و پیروان آن‌هاست. باتوجه به تصریحات خود ابن سینا، به نظر می‌رسد مراد وی از مغربیان، فلسفه‌دانان یونانی و پیروان بی‌چون و چرای آموزه‌های آنان است. سیطره اندیشه غربی - یونانی بر آرا و آثار مغربیان هم از حیث محتوا و هم قلم و قالب و ساختار، مشخصه بارز غربی‌هاست که شیخ‌الرئیس سخت با آن مخالف است و منظور او از شرقیان آن دسته از حکمای جهان اسلام‌اند که اولاً شارح صرف و پیرو بی‌چون و چرای آموزه‌های غربی - یونانی نیستند و ثانیاً مستقل و بدیع و بومی می‌اندیشند، به نحوی که آرا و آثارشان، اگرچه تا حدودی، از حیث محتوا و قلم و ساختار نگارش، متفاوت از مشرب یونانیان است.

الگوی رشر در تاریخ‌نگاری منطق دوره اسلامی از حیث طبقه‌بندی منطق‌نگاران به دو دسته و نام‌گذاری آن‌ها به غربی و شرقی، موجه بوده و برگرفته از تصریحات خود ابن سینا است؛ اما او از لحاظ تعیین مصداق و شنا سایی منطق‌دانان پیرو این دو مکتب، به خطا رفته است. الگوی رشر در توضیح تفاوت فارابی با ابن سینا و تفاوت خواجه طوسی با فخر رازی تا حدود زیادی موفق بوده است؛ اما برای مثال نتوانسته تفاوت خواجه طوسی با قطب‌الدین

۱. الإنصاف، کتاب مهمی بوده که بنابر آنچه خود ابن سینا در المباحثات گفته مشتمل بر بیست بخش است و در حمله غزنویان به اصفهان از بین رفته است (ابن سینا، المباحثات، ۱۲۱).

۲. این مقاله را عبدالرحمن بدوی در التراث اليونانی فی الحضارة الإسلامية تحت عنوان «محاولة المسلمین ایجاد فلسفه شرقية» به عربی ترجمه کرده است.

شیرازی از یک سو و ابهری و کاتبی از سوی دیگر را تبیین کند. رشر همه این منطق‌دانان را در مکتب غربی‌ها جای داده است (نک: Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 17-18)، در حالی که تفاوت این دو آنقدر زیاد است که نمی‌توان به راحتی آن‌ها را ذیل یک مکتب دسته‌بندی کرد. نصیرالدین طوسی کتاب تعدیل المعیار را در نقد کتاب تنزیل الأفكار ابهری نوشته است و در آن به تفصیل و با شدت به آرای ابهری و استادش خوئنجی تاخته است. کاتبی قزوینی نیز در مواضع گوناگون به دیدگاه‌های طوسی حمله کرده است. دو نمونه دیگر، یکی فخر رازی است که رشر او را در زمره پیروان مکتب غربی به شمار آورده و در نتیجه از مخالفان ابن سینا دانسته است؛ در حالی که، فخر رازی در منطق برخلاف فلسفه، پیرو ابن سینا است^۱ و دیگری خواجه طوسی است که رشر او را از پیروان مکتب شرق و در نتیجه پیرو ابن سینا تلقی کرده است؛ در حالی که طوسی در منطق برخلاف فلسفه، منتقد ابن سینا است.

برخی از تاریخ‌پژوهان منطق، الگوی دیگری را به جای الگوی رشر تصویر کرده‌اند، به این صورت که سیر منطق دوره اسلامی را در دو خط منطق‌نگاری نه‌بخشی و منطق‌نگاری دوبخشی دنبال کرده‌اند. منطق‌نگاری نه‌بخشی تابع ساختار ارسطویی است و منطق‌نگاری دوبخشی مبتنی بر ساختار کتاب‌الاشارات و التنبیهاث ابن سینا است. ابن سینا با تأمل روشمند در ساختار سنتی منطق ارسطویی و با انجام تفکری نقادانه به اصلاح و تکمیل منطق‌نگاری نه‌بخشی پرداخت. وی با توجه به دوگانگی اندیشه، دانش منطق را دوبخشی دانسته است. علم به دو قسم تصورات و تصدیقات تقسیم می‌شود، از این رو تفکر نیز دوگانه خواهد بود: تفکر به نحو عبور از تصورات پیشین به تصویری جدید و تفکر به نحو عبور از تصدیقات قبلی به تصدیقی جدید. پس منطق نیز که ناظر به اندیشه است، از هویتی دوگانه برخوردار خواهد بود: منطق ناظر به اندیشه موصول به تصور جدید و منطق ناظر به اندیشه موصول به تصدیق جدید. نکته‌ای که شیخ‌الرئیس آن را کشف کرد این است که دوگانگی در فکر و اندیشه موجب دوگانگی قواعد و مباحث منطقی می‌شود. نه از طریق تصورات می‌توان امری را اثبات کرد و نه به واسطه مقدمات تصدیقی می‌توان امری را تعریف کرد بلکه هر یک از تعریف و استدلال، دو منطق مجزا می‌طلبند: منطق تعریف و منطق استدلال. ابن سینا با اخذ چنین مبنایی به منطق‌نگاری دوبخشی روی می‌آورد. کتاب‌الاشارات و التنبیهاث سرآغاز این روش نوین در نگارش کتب منطقی است.^۲

بعضی با انتقاد از الگوی نه‌بخشی و دوبخشی معتقدند که چنین الگویی در درجه نخست، مبتنی بر ساختار و نحوه سازماندهی و تویب آثار منطقی منطق‌دانان دوره اسلامی است. بر اساس این رویکرد، دو ساختار اساسی در متون منطقی این دوره تشخیص داده شده و هم‌ارز این دو ساختار، دو مکتب منطقی برجسته می‌شود: ۱. متون

۱. برای مطالعه در خصوص آرای منطقی و نظام منطق‌نگاری فخر رازی نک: منطق الملخص، [مقدمه]، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۱.

۲. تعبیر منطق دوبخشی و منطق نه‌بخشی را برای نخستین بار محمدتقی دانش‌پژوه به کار برده است (نک: دانش‌پژوه، حدود المنطق، [مقدمه]؛ نک: فرامرز قراملکی، الإشارات و التنبیهاث سرآغاز منطق دوبخشی، ۳۸ تا ۵۰؛ فرامرز قراملکی، التفتیح فی المنطق، [مقدمه]).

منطقی‌ای که در نه بخش که به ترتیب بخش‌های قاطیغوریاس، العبارة، آنالوطیق‌ای اولی، آنالوطیق‌ای ثانی، برهان، جدل، خطابه و شعر تنظیم شده؛ ۲. متونی که در دو بخش تعریف و استدلال، بر اساس نیل از مجهول تصویری یا تصدیقی به معلوم، آورده شده‌اند. این الگو بیشتر بر انسجام و یکپارچگی متون منطقی تأکید دارد و تمایزی بنیادی و اساسی میان آموزه‌های متون منطقی، در سنت نه‌بخشی و دوبخشی، ترسیم نمی‌کند و به همین دلیل، این الگو جهت‌گیری‌ها و تقابل‌های آموزه‌های منطقی منطق‌دانان دوره اسلامی را نشان نمی‌دهد. لذا در الگوی نه‌بخشی و دوبخشی مطلب چندانی درباره محتوای منطقی منطق‌دانان دوره اسلامی بیان نمی‌شود؛ از این رو، در این الگو توضیح و تبیین خاصی از سیر منطق به دست نمی‌دهد (نک: شاه‌وردی، نگاهی انتقادی به الگوی نه‌بخشی-دوبخشی در بررسی منطق دوره اسلامی، ۹۹ تا ۱۰۰).

الگوی نه‌بخشی و دوبخشی اگرچه عنوانی ناظر به ساختار است، اما مراد از آن صرف ساختار نیست، بلکه موجب تفاوت در محتوا نیز شده است. برای نمونه می‌توان به جایگاه مقولات در سیر نگارش کتب منطقی نزد ابن سینای متقدم و متأخر اشاره کرد. پیش از ابن سینا در سنت منطق‌نگاری که غالباً شرح بر ارگانون ارسطو است، آوردن مقولات در آغاز مجموعه منطقیات معمول بود. ابن سینای متقدم نیز مقولات را در منطق شفا که اثری مطابق با الگوی نه‌بخشی منطق است، پس از مدخل و پیش از قضایا آورده است. عیون الحکمة، قصیده مزدوجة، منطق الموجز و المهجبة و الهدایة کم‌وبیش مانند شفا است. نخستین تحول علمی در حذف مقولات در رساله منطقی در مفاتیح الخزان دیده می‌شود، یعنی مستقل‌بودن بحث مقولات و گنجاندن آن در میان مباحث کلیات پنج‌گانه و در ضمن بحث از اجناس عالیه. بوعلی متأخر، این بحث را در نجات و در میان مباحث برهان می‌آورد. این نشان از درنگ او در مسئله‌انگاری مقولات دارد؛ یعنی او تفکیک مبادی از مسائل را در این تغییر الگو مهم می‌داند و اعتقاد دارد که سر حذف مقولات از علم منطق، مبادی‌بودن آن‌ها است (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۰). وی در آثار متأخرش یعنی در منطق المشرقین، نکت المنطق، دانشنامه‌علائی و اشارات، مقولات را از منطق حذف می‌کند. در نتیجه، دگرگونی و تحول در محتوای نگارش کتب منطقی ابن سینا از منطق‌نگاری نه‌بخشی به دوبخشی مشاهده می‌شود (نک: فرامرز قراملکی، جستار در میراث منطق‌دانان مسلمان، ۲۲۳ تا ۲۲۶).

این تأثیرپذیری از الگوی نه‌بخشی و دوبخشی، در بحث از مقولات نزد منطق‌دانان پس از ابن سینا نیز ملاحظه می‌شود. دو شارح آثار بوعلی، یعنی فخر رازی که پیرو الگوی دوبخشی و خواجه طوسی که نماینده الگوی نه‌بخشی است با دو پارادایم یا سنت حاکم متفاوت در تفسیر خود، در باب مقولات اظهار نظر کرده‌اند. فخر رازی، از آنجاکه ابن سینا بر این باور است که مقولات از منطق نیست، او نیز می‌گوید منطق از انتقال‌ها و احوال اموری که انتقال‌ها از آن‌ها صورت می‌گیرد، بحث می‌کند و نه آنکه منطق از خود آن امور سخن بگوید. منطق‌دان باید بحث از جنس، فصل، ذاتی، عرضی، موضوع و محمول‌بودن مفردات که همان اجناس عالیه‌اند و مانند آن‌ها را از مسائل منطقی در نظر بگیرد؛ اما بحث از حقایق این امور، بیان چیستی، چگونگی انقسام آن‌ها به انواع و دیگر خواص آن‌ها را فراتر از

منطق می‌داند. به عبارت دیگر، منطق‌دان باید به بحث از معقولات ثانی بپردازد و نه معقولات اول (فخر رازی، شرح الاشارات و التنبیها، ۱۸ تا ۲۰). در مقابل خواجه طوسی اعتقاد دارد منطق‌دان در به‌کاربردن قوانین خود، در به دست آوردن حدود و مقدمات قیاس، به اجناس در مقولات نیاز دارد. وجه نیاز آن است که اگر منطق‌دان، امر تحدید شده را نشناسد و نداند هر یک از دو حدّ مطلوب وی، ماهیتاً، از کدام جنس از اجناس است، نمی‌تواند فصولی را به دست آورد که مرتبط با آن و دیگر محمولاتی است که تعریف از آن‌ها ترکیب می‌شود؛ اما اجناس متوسط و سافل بی‌شمارند و چون جنس عالی بیان شود، به بیان آن‌ها نیازی نیست (طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ۸۴)؛ البته ارائه الگوی نه‌بخشی و دوبخشی به این معنا نیست که کل محتوای منطق در این تقسیم‌بندی دگرگون شده است، بلکه این الگو نمادی برای تفکیک دو مکتب در منطق‌نگاری دوره اسلامی محسوب می‌شود. منطق‌نگاری نه‌بخشی در راستای تداوم منطق ارسطویی است و الگوی دوبخشی در پی تأسیس یک جریان جدید در منطق‌نگاری چه از حیث ساختار و چه محتوا است (برای کسب آگاهی بیشتر در این زمینه نک: فرامرز قراملکی و عابدی، شرح مبسوط منطق اشارات: تعریف منطق، ج ۱، ۲۹۹ تا ۳۰۸).

۳. غفلت از منطق پژوهان دوره متأخر

رشر گزارش خود از تاریخ منطق دوره اسلامی را تا نیمه سده ۱۰ ق/۱۶ م به پایان می‌برد. گویا رشر بر این گمان بوده که منطق دوره اسلامی از این زمان به بعد به خاموشی گراییده و اندیشمندان مسلمان منطق‌پژوهی را به کلی رها کرده‌اند. وی در این خصوص می‌نویسد: «شاید بتوان از سال ۱۳۰۰ م [۷۰۰ ق] تا سال ۱۵۰۰ م [۹۰۶ ق] را آخرین دوره منطق اسلامی دانست؛ یعنی دوره‌ای که دانش منطق شکل و انسجامی تام یافت. اکنون، دیگر دوره منطق‌دانان خلاق و مبتکر به سرآمده و نوبت به آموزگاران منطق رسیده تا بر کتاب‌های مرجع سده ۱۳ م [۷ ق] شرح‌ها بنگارند، شروحنی که اینک مبنای آموزش منطق نزد مسلمانان است» (Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 18). از نظر رشر، اگر بخواهیم درباره منطق‌دانان مسلمان در این دوره سخن بگویم باید واژه منطق‌دان را در معنایی گسترده‌تر به کار ببریم که آموزگاران را نیز شامل شود. منظور کسانی هستند که فعالیت اصلی آنان تحقیق علمی نیست، بلکه تدریس منطق است. در نتیجه، اصلی‌ترین دستاورد این دوره مربوط به چینش و تثبیت یک سنت است که هیچ پیشرفتی را در دانش منطق نشان نمی‌دهد، بلکه صرفاً حاکی از سیل ادامه‌دار مفاهیم جدید است (Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 50). ما معتقدیم این تصور فاقد ارزش منطقی است و ریشه این اندیشه نادرست را باید در دو امر جست‌وجو کرد:

اول، نقصان و ضعف منابع رشر: رشر به دلیل دسترس نداشتن به منابع دست‌اول و نیز نسخه‌های خطی، منطق‌پژوهان این دوره و آثارشان را به خوبی شناسایی نکرده و از بسیاری آثار منطقی قوی و سودمند این دوره بی

اطلاع بوده است؛ مثلاً تحفة السلاطین نوشته جابر انصاری؛ نقد الأصول و تلخیص الفصول اثر یوسف تهرانی که با رویکردی انتقادی نسبت به آرای ابن سینا نوشته شده است؛ رساله فی أقسام القضا یا اثر ملاشمسای گیلانی که به طور خاص به تحلیل قضیه پرداخته است؛ نقد الآراء المنطقية اثر علی کاشف الغطاء که متعلق به روزگار نزدیک ماست و نشانگر زنده بودن نگاه انتقادی در میان منطق دانان مسلمان است.

دوم، تداوم منطق پژوهی در آثار غیرمنطقی: منطق نگاری در این دوره اگر چه غالباً به نگارش متون درسی، تلخیص و حواشی سودمند برای اساتید و دانشجویان محدود شد، اما منطق پژوهی که همانا پژوهش های ناظر به مسائل منطقی است، در آثار فلسفی و سپس کتب مربوط به علم اصول و کلام جای گرفت که به طور خاص پس از غزالی آغاز شده بود (فرامرز قراملکی، رشر و تاریخ منطق، ۱۳۸۸؛ ۲، Street, *Arabic Logic*). لذا تأملات منطقی اندیشمندان به گستره های دیگر درآمد. برای مثال، علی رغم اینکه رساله کوتاهی به میرداماد منسوب کرده اند و ظاهراً وی هیچ اثر منطقی دیگری ندارد، کتاب الأفق المبین وی مملو از آراء و تأملات منطقی مانند تمایز حمل اولی و شایع، پارادوکس دروغ گو و بسیاری مسائل دیگر است (نک: میرداماد، الأفق المبین) یا اینکه اسفار ملاصدرا نیز مشتمل بر تأملات منطقی فراوان است یا آثار اصولیان هم سرشار از مطالعات بسیار در موضوعات منطقی است، مثلاً قضایای حقیقه و خارجی که به تفصیل در کتب اصولی متأخر بحث شده است (نک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة؛ فرامرز قراملکی، رشر و تاریخ منطق، ۱۱۹).

۴. گزارش نادقیق از منطق دانان دوره اسلامی و آثارشان

گزارش رشر از آثار منطق دانان دوره اسلامی در بعضی مواقع ناقص است و نامطمئن است. برای نمونه، برخی اشتباهات تاریخی رشر از این قرار است: ۱. رشر در بیان آثار زین الدین کُشی به نحو نادرستی به ذکر آثار افضل الدین کاشانی که رساله ای در منطق به نام منهج المبین نوشته، اشاره کرده است (*Rescher, The Development of Arabic Logic, 191-192*). ۲. او معتقد است که «هیچ یک از نوشته های منطقی ابن بهرزی (ح ۸۰۰- ح ۸۶۰م) باقی نمانده است» (*Ibid, 100*). اما حدود المنطق او در دسترس بوده و به چاپ رسیده است. ۳. کتاب میزان القسطاس که رشر به شمس الدین سمرقندی نسبت می دهد (نک: نک: *Ibid: 209*) همان قسطاس الأفكار فی تحقیق الأسرار است که او به نادرستی آن را نوشته قونوی دانسته است. نام های دیگری نیز برای این کتاب ذکر شده است؛ مانند القسطاس، میزان القسطاس و القسطاس فی المنطق که احتمالاً همگی اشتباه باشند. ۴. رشر به اشتباه شرح الرسالة الشمسیة و تحریر القوائد المنطقية قطب الدین رازی را جدا و مستقل پنداشته است (نک: *Ibid: 215-216*)، در حالی که این دو، یکی هستند و نام کامل آن تحریر القوائد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسیة است؛ ۵. رشر مدعی است که کتاب المحاکمة بین نصیرالدین و الرازی از تُستری به سال ۱۸۸۶م (۱۳۰۴ق) در تهران چاپ شده است (نک: *Ibid: 214*)، اما این اثر را نیافتیم و گویا چنین چیزی اساساً صحت ندارد.

رشر همچنین اشاره‌ای به برخی از آثار مهم منطق دانان دوره اسلامی نکرده است؛ کندی: رساله الفلسفة الاولى ورسالة فی حدود الأشياء ورسومها؛ ابهری: تنزیل الأفكار وکشف الحقائق فی تحریر الدقائق؛ خواجه طوسی: تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الأفكار؛ قطب‌الدین شیرازی: درة التاج لغرة الدباج وشرح حکمة الإشراق که بخش نخست آن در منطق است؛ شهرزوری: شرحی بر حکمة الإشراق سهروردی نیز نوشته که بخش اول آن در منطق است؛ غیاث‌الدین منصور شیرازی: تعدیل المیزان، وی در این اثر آرای برخی از دانشمندان را به همراه نظرات خود در باب منطق بیان کرده است؛ دیگری شرح الإشارات خواجه نصیر است.

رشر در گزارش خود نام ۱۰ اثر از بوعلی را ذکر کرده و بقیه آثار منطقی وی که گویا شامل ۲۰ رساله است را از قلم انداخته است. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: أجوبة الشيخ الرئيس الى ابی سعید ابی الخیر: قیاس، أجوبة عن المسائل العشرینیه، البهجة فی المنطق، بیان ذوات الجهة، القصيدة المزوجة، تعالیک فی المنطق، تعقب الموضوع الجدلی، مختصر الأوسط، مفاتیح الخزائن، منطق الموجز، الموجزة فی اصول المنطق، نکت المنطق، الهدایة.

گزارش رشر از علامه حلی و آثار منطقی وی هم بسیار نادقیق و ناقص است. او تنها از دو اثر شرح تجرید المنطق و شرحی بر رساله شمسیه کاتبی قزوینی به عنوان دو اثر منطقی علامه حلی اشاره می‌کند (نک: Rescher, 211-212, *The Studies in the History of Arabic Logic*). در حالی که علامه حلی در نگارش آثار منطقی، محقق‌تری پرکار بوده است. در یک تقسیم‌بندی، آثار منطقی علامه حلی را می‌توان به چهار گروه تقسیم کرد: اول، متن تک‌نگاری با جهت‌گیری آموزشی: نهج العرفان فی علم المیزان، الدرّ المکنون فی علم القانون و نور المُشرِق؛ دوم، شرح بر آثار منطقی: القواعد الجلیه فی شرح رساله الشمسیه و الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید؛ سوم، متن جامع سه دانش منطقی، طبیعیات و الهیات: الاسرار الخفیه فی علوم العقلیه، مراصد التدقیق و مقاصد التحقیق و تحریر (یا تنقیح) الابحاث فی معرفة العلوم الثلاث؛ چهارم، محاکمه نویسی: المحاکمات بین شرح الإشارات (برای تفصیل سخن درباره منطق پژوهی حلی و گزارش آرا و آثار او نک: فرامرز قراملکی، بررسی موردپژوهانه گزارش رشر از منطق دوره اسلامی، ۳۰ تا ۳۲).

همچنین رشر فهرستی مشتمل بر ۱۷۰ نفر از منطق‌نگاران دوره اسلامی را فراهم آورده است، این فهرست را می‌توان در نوع خود نخستین فهرست دانست. پیش از این، فهرست مستقل و خاص از منطق‌نگاران دوره اسلامی تدوین نشده بود. رشر در گردآوری اطلاعات مربوط به این فهرست غالباً از منابع دست‌دوم بهره برده است. او بیشتر به گزارش بروکلمان^۲ و دیگر گزارش‌نویسان غربی تکیه کرده است؛ از این رو، اطلاعات وی در بسیاری مواقع نامطمئن است. برای تهیه چنین فهرستی به مراجعه مستقیم به آثار و رساله‌ها و کتب منطق‌نگاران نیاز است؛ اما این شیوه که

۱. فهرست رشر شامل ۱۷۰ منطق‌دان است که ۱۶۶ نفر به صورت اصلی و ۴ نفر را به صورت فرعی گزارش کرده، به این صورت که آن‌ها را همراه و در کنار منطق‌دان دیگری ذکر کرده است (نک: شماره‌های ۱۶، ۳۲، ۶۵ و ۱۱۳ از فهرست رشر در بخش دوم کتاب سیر منطق دوره اسلامی).

2. Carl Brockelmann

مطمئن‌ترین روش در ثبت چنین فهرست‌هایی است به‌ندرت در کار رشر دیده می‌شود. الرویهب علت ناقص بودن این فهرست نویسی رشر را در بی‌توجهی او به تجزیه و تحول در منطق دوره اسلامی سده‌های بعدی و شکل‌گیری سنت‌های منطقی متمایز در ایران، ترکیه، هند، شمال آفریقا و... می‌داند (El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*, 10-12). الرویهب در اثر دیگر خود سیر منطق دوره اسلامی (۱۸۰۰ تا ۱۲۰۰)^۱ معتقد است که منطق در دوره جدید یعنی سده نوزدهم، جایگاه رفیعی داشته است و جزء دروس اصلی آموزش مدارس در تمامی مراکز یادگیری اسلامی از فاس^۲ (مراکش) و تونس در غرب تا قم (ایران) و لکهنو^۳ (هند) در شرق بود (El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic 1200-1800*, 15).

اصلاح و تکمیل فهرست رشر از منطق‌نگاران دوره اسلامی، زندگی، فعالیت‌های منطقی و آثارشان نیازمند پژوهش مفصل و جامعی است که فرای مجال و توان این گفتار است؛ بااین حال، می‌توان نام منطق‌دانان دیگری را نیز به این فهرست افزود که از دید رشر پوشیده مانده و از قلم افتاده‌اند. نگارنده در کاری پژوهشی و شنا سایی کتب تاریخی، نام ۵۰ منطق‌دان دیگر را در ترجمه کتاب سیر منطق دوره اسلامی آورده که در گزارش رشر نیامده است. این اسامی به ترتیب تاریخی به‌عنوان بخش پایانی نوشتار عبارتند از: پولس فارسی (ف. ۵۷۳/۵۷۱م)، جبرئیل بن بختیشوع (ف. ۲۱۳ق)، ابوالفرج قدامه بن جعفر (۲۶۰/۲۷۶ تا ۳۳۷ق)، مطهر بن طاهر بن مقدسی (سده ۴ق)، اسحاق بن ابراهیم کاتب (ف. اواخر سده ۴ق)، شیبانی کرمانی (ف. ۴۰۸ق)، ابوالفرج علی بن هندو طبرستانی (ف. ۴۱۰/۴۲۰ق)، ابوعلی احمد بن مسکویه رازی (۳۲۰/۳۳۰ تا ۴۲۱ق)، شعیا بن فریغون (سده ۴ق)، ابوالعباس فضل بن محمد لوکری (سده ۵ق)، عبدالعزیز بن ابراهیم بن نسفی (ف. ۵۳۳ق)، عبدالعزیز بن ابراهیم بن نسفی (ف. ۵۳۳ق)، رشیدالدین و طواط (۴۸۱-۵۷۸ق)، اوحدالدین علی بن اسحاق ابوردی خاورانی متخلص به انوری (ف. ۵۸۷/۵۸۵ق)، شرف‌الدین مسعودی (سده ۶ق)، فریدالدین غیلانی بلخی (سده ۶ق)، ابو محمد عبدالله بن محمد واهژی، برهان‌الدین نسفی (ف. ۸۷۶ق)، عبدالرحمن بن دیان (سده ۷ق)، تقی‌الدین حسن بن داود حلی (۶۴۷-۷۰۷ق)، صدرالشریعة بخاری (ف. ۷۴۷ق)، شمس‌الدین محمود بن عبدالرحمن اصفهانی (۶۷۴ تا ۷۴۹ق)، بهاء‌الدین عبدالصمد بن عثمان اسفراینی (ف. ۷۴۹ق)، شمس‌الدین محمد بن ابراهیم انصاری اکفانی (ف. ۷۴۹ق)، عضدالدین ایچی (۷۰۸/۷۰۱ تا ۷۵۶ق)، صائن‌الدین علی بن محمد خجندی (۷۷۰ تا ۸۳۵/۸۳۰ق)، ملا عبدالله یزدی (ف. ۹۸۱ق)، میرداماد (ح. ۹۶۰ تا ۱۰۴۱ق)، ابوالقاسم میرفندرسکی (ح. ۹۷۰ تا ۱۰۵۰ق)، ملاصدرا شیرازی

1. *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*

2. Fes

3. Lucknow

(۹۷۹ تا ۱۰۵۰ق)، مرادبن علی خان تفریسی (۹۶۵ تا ۱۰۵۱ق)، ملارجعلی تبریزی (ف. ۱۰۸۰ق)، شمس‌الدین محمد گیلانی (سده ۱۱ق)، آقاجمال‌الدین بن حسین خوانساری (۱۰۱۶ تا ۱۰۹۹/۱۰۹۸ق)، محمدبن حسن شیروانی (۱۰۳۳ تا ۱۰۹۸ق)، آقاجمال‌الدین بن حسین خوانساری (ف. ۱۱۲۲ یا ۱۱۲۵ق)، محمد سراب تنکابنی (۱۰۴۰ تا ۱۱۲۴ق)، ملاعبدالله گیلانی، اسماعیل کلنبوی (ف. ۱۲۰۵ق)، ملاعبدالله زنوزی (ف. ۱۲۵۷ق)، ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲ تا ۱۲۸۹ق)، میرزا ابوالحسن جلوه (۱۲۳۸ تا ۱۳۱۴ق)، عبدالهادی محمد همدانی (ف. ۱۳۳۱/۱۳۳۳ق)، علی کاشف‌الغطاء (ح. ۱۲۶۸ تا ۱۳۵۰ق)، محمد طاهر تنکابنی (۱۲۸۰ تا ۱۳۶۰ق)، میرزامهدی آشتیانی (۱۳۰۶ تا ۱۳۷۲ق)، محمدرضا مظفر (۱۳۲۲ تا ۱۳۸۳ق)، محمود شهابی (۱۳۲۱ تا ۱۴۰۶ق). علاوه بر فهرست منطق دانانی که از آن‌ها نام برده شد، ممکن است به اشخاص دیگری هم اشاره کرد که احتمالاً به منطق پرداخته‌اند؛ اما اطلاع چندانی از آن‌ها موجود نیست: محمدبن عمر بن بدر (سده ۱ق)، حسن بن احمدی طبری (ف. ۳۷۵ق)، ابوالحسین حسن بن احمد دارکی (ف. ۳۷۵ق) و حسین ظهور بارهوی (۱۲۸۲ تا ۱۳۵۴ق) که نگارنده رساله کدّ القلم فی حل الجذر الأصم است.^۱

نتیجه‌گیری

گزارش رشر از منطق دوره اسلامی نقاط قوت و ضعف دارد. پیشگامی در ورود به قلمرو مطالعاتی‌ای که کم‌تر شناخته شده و از اندیشه‌های منطقی منطق دانان این دوره است و نیز کاربرد رهیافت تاریخی و توصیفی در معرفی این اندیشه‌ها، جزو نقاط قوت گزارش رشر است. اگرچه مطالعه در آثار فلسفی و علمی مسلمانان در سده گذشته، حوزه وسیعی را به خود اختصاص داده بود، اهتمام چندانی به منطق آنان نشده است. تعداد بسیار اندکی از متخصصان این حوزه، خود را درگیر نظرات و متون منطقی کرده‌اند و حتی این تعداد اندک نیز به موضوعات فرعی و حاشیه‌ای پرداخته‌اند؛ در نتیجه انبوه مطالبی که بازتاب کار منطقی مسلمانان است، کاملاً ناشناخته باقی مانده است. این وضعیت، دغدغه‌ای واقعی را پیش روی محققان علاقه‌مند قرار می‌داد. رشر وظیفه معرفی منطق دوره اسلامی را برای غرب برعهده گرفت. اگر قرار است به دانشی جامع و مطمئن در منطق این دوره دست یابیم که قیاس شدنی با مثلاً علم ریاضی و دارو سازی مسلمانان باشد، بهتر است حداقل نمونه‌ای از کاری که باید روی این حوزه وسیع انجام گیرد، به‌مانند آثار رشر در دسترس باشد.

۱. محمد مهراں مترجم عربی کتاب رشر نیز نام ۱۶ منطق‌دان را به فهرست رشر افزوده است که عبارت‌اند از: ابوالحسن عامری (۳۸۱ تا ۳۰۰ق)، ابوالحسن نسوی (۴۲۱ق)، ابوالخیر سلام‌بن رحمون مصری (ف. ۵۳۰ق)، قطب‌الدین مغربی مصری (ف. ۶۱۸ق)، رفیع‌الدین جیلی (ف. ۶۴۱ق)، شمس‌الدین خسروشاهی تبریزی (۵۸۰ تا ۶۵۲ق)، ابویوسف موفق‌الدین سامری (۶۰۰ تا ۶۸۱ق)، ابوعبدالله شمس‌الدین اصفهانی (۶۱۶ تا ۶۸۸ق)، علی باجی (۶۳۱ تا ۷۱۴ق)، شمس‌الدین محمد خلخالی (ف. ۷۵۴ق)، محمدبن ابی‌بکر بن جماعه (۷۴۹ یا ۷۵۹ تا ۸۱۹ق)، ابویوسف شمس‌الدین بساطی (۷۶۰ تا ۸۴۲ق)، علاء‌الدین علی شاهرودی (۸۰۳ تا ۸۷۵ق)، شمس‌الدین محمدبن شهاب‌الدین شروانی (ف. ۸۹۲ق)، ابراهیم شبستری نقشبندی (ف. ۹۱۵/۹۱۷ق)، شمس‌الدین محمدبن احمد خفزی (ف. ۹۳۵ یا ۹۴۲ تا ۹۵۷ق)؛ محمد مهراں به اشتباه تاریخ فوت او را ۸۱۰ق گزارش کرده است: مهراں (۱۱۴) (مهراں، تطور المنطق العربی، ۱۰۶ تا ۱۱۸).

افزون بر این نقاط قوت، گزارش رشر از منطق دوره اسلامی نیازمند تحلیل، تکمیل و چند نکته انتقادی است که عبارت‌اند از:

۱. رشر در اکثر آثار منطقی خود برای نام‌گذاری منطق دوره اسلامی از اصطلاح منطق عربی استفاده می‌کند. این نام‌گذاری اشکالاتی دارد؛ اول، بنا بر نظر رشر اگر لفظ اسلامی، تألیفات منطقی غیرعربی را داخل می‌کند، تألیفات منطقی غیرمسلمانان را خارج می‌کند. ما معتقدیم لفظ عربی نیز دسته دوم را داخل و دسته نخست را کنار می‌گذارد؛ از این رو، صرف این امر موجب ترجیح یکی بر دیگری نمی‌شود؛ جز آنکه رشر به صرف دل‌خواهی و نه دلایل موجه و متقن، اراده کرده گروه دوم را داخل و گروه نخست را خارج کند؛ دوم، این ادعا که عامل پیوند این منطق‌دانان صرف زبان‌نگارش کتاب‌هایشان بوده است، انگاره‌ای ساده‌اندیشانه و خام و سنسجیده است. این انقلاب فکری و تحول‌انگیزی واحد است که منجر به گردهم‌آوری طیف گسترده و متنوع منطق‌دانان از اقوام و نژادها و زبان‌های گوناگون حول محور و هدف یکسان می‌شود. آنچه موجب انقلاب و تحول شد زبان نبود؛ بلکه آیین جدید اسلام بود که منجر به تغییر در نگرش‌ها و انگیزه‌ها شد و ثمره آن، انقلاب در علوم بود؛ سوم، انتخاب عنوان منطق عربی به معنای نادیده‌نگاری تألیفات منطقی غیرعربی است. مگر نه آنکه اگر همه تألیفات یک دانشمند مطالعه نشود، ابعادی از اندیشه وی ناشناخته خواهد ماند؟ رشر سهم ایرانیان مسلمان در تطوّر و توسعه این منطق را نادیده انگاشته است و از آنجاکه غالب آثار منطقی آنان به زبان عربی است، او و برخی دیگر از مورخان، منطق دوره اسلامی را منطق عربی نامیده‌اند؛ چهارم، اگر منطق در جهان اسلام با مخالفت‌های پراکنده‌ای مواجه شد، پیش از آن در یونان نیز مخالفت‌هایی برانگیخت؛ باین حال ممکن نیست که انتساب آن به یونانیان را نفی کرد. به علاوه چگونه ممکن است که وجود مخالفان منطق در میان مسلمانان، انتساب آن را به جامعه اسلامی ساقط می‌کند، اما خدشه ای به عربی بودن آن وارد نمی‌کند؛ درحالی‌که این مخالفان خود عرب بوده و به عربی نگاشته‌اند؟!؛ پنجم، این سخن که منطق و فلسفه دوره اسلامی تماماً غربی و کاملاً برگرفته از سنت یونانی است، ادعای نادقیق و نادرستی است و ناشی از عدم اطلاع کافی است. حجم وسیع آثار، نظریه‌ها و نوآوری‌های منطق‌دانان مسلمان گواه بطلان این مدعاست.

۲. رشر، منطق‌دانان پس از ابن‌سینا را به دو دسته شرقی و غربی تقسیم می‌کند. او در این دسته‌بندی، منطق‌دانان غربی را اندیشمندان مکتب بغداد و پیروان آن‌ها در نظر می‌گیرد که منتقد دیدگاه‌های ابن‌سینا هستند؛ درحالی‌که با توجه به تصریح خود ابن‌سینا مشخص می‌شود که مراد وی از مغربیان، فلسفه‌دانان یونانی و پیروان بی‌چون‌وچرای آموزه‌های آنان است. همچنین رشر در این تقسیم‌بندی دوگانه، ملاک این دسته‌بندی را در یکسان بودن آراء فلسفی و منطقی اندیشمندان دوره اسلامی در نظر می‌گیرد، این ملاک با توجه به تفاوت اندیشه‌های فلسفی و منطقی نزد این افراد، منجر شده است که او در تعیین مصداق و شناسایی منطق‌دانان پیرو این دو مکتب خطا کرده باشد و به اشتباه برخی از منطق‌دانان مرتبط به مکتب شرقی را وابسته به مکتب غربی در نظر گیرد و بالعکس.

۳. رشر به دو دلیل مواجه نشدن با خود آثار منطق دانان و غفلت از منطق پژوهی در کتاب‌های غیرمنطقی چون کتب فلسفی و اصولی پس از سده دهم، به نادرستی گمان برده پژوهش منطقی پس از این دوره به فراموشی سپرده شده است.

۴. توصیف رشر از منطق دوره اسلامی صرفاً با تکیه بر گزارش بروکلیمان و گزارش نویسان غربی بوده است. این کار منجر شده است که گزارش او از این دوره منطقی، هم در تعداد منطق دانان و هم آثاری که از خود به جای گذاشته اند، ناقص و نامطمئن باشد.

منابع

- ابن بهریز، حدود المنطق، با مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
- ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان، تبصره و دو رساله دیگر در منطق، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات مع شرحی الطوسی و الرازی، قم: نشر البلاغة، ۱۳۸۳.
- _____، الاشارات و التنبيهات، به تصحیح محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- _____، دانشنامه‌ی علایی، مقدمه و تصحیح محمد معین و همکاران، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
- _____، المباحثات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.
- اثیرالدین ابهری، مفضل بن عمر، تنزیل الأفكار، به تصحیح مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
- _____، كشف الحقائق فی تحریر الدقائق، (تصویر نسخه خطی دارالمکتب المصریّه، ش ۱۶۲، میکروفیلم دانشگاه تهران)، ۱۳۴۵.
- انصاری، محمدجابر، تحفة السلاطین، به تصحیح احد فرامرز قراملکی، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۶.
- بارانی، سادات و قاسمعلی کوچنانی، «معنا و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی، س ۱۵، ش ۶، ۱۳۹۳، صص ۱۲۵ تا ۱۴۴.
- بدوی، عبدالرحمن، التراث اليونانی فی الحضارة الإسلامية، مصر: دارالنهضة العربية، بی تا.
- تهرانی، یوسف، تلخیص الفصول و نقد الأصول، به تصحیح احد فرامرز قراملکی و دیگران، زنجان: انتشارات دانشگاه زنجان، ۱۳۹۰.
- جرجانی، میرسید شریف، منطق فارسی کبری-صغری، به کوشش مرتضی چهاردهی، تهران: بی نا، ۱۳۳۴.
- دانش‌پژوه، محمدتقی، المنطق لابن المقفّع و حدود المنطق لابن بهریز [مقدمه]، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
- رازی، فخرالدین، شرح الاشارات و التنبيهات، مقدمه و تصحیح از دکتر علیرضا نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

ر شر، نیکولاس، «مطالعات من در زمینه منطق و فلسفه اسلامی»، ترجمه مصطفی امیری، کتاب ماه فلسفه، س ۲، ش ۲۷، ۱۳۸۸، صص ۱۱۲ تا ۱۱۴.

ریزی، اسماعیل بن محمد، حیات النفوس، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۷۷.

زراعت پیشه، محمود، «مطالعاتی در تاریخ منطق عربی و گزارشات انتقادی»، کتاب ماه فلسفه، س ۲، ش ۲۶، ۱۳۸۸، صص ۹۳ تا ۱۰۱.

سمرقندی، شمس الدین، قسطاس الأفكار فی تحقیق الأسرار، نسخه خطی به شماره ۴۴۱، بی جا: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی تا.

شاهوردی، امین، «نگاهی انتقادی به الگوی نخبشی-دوبخشی در برر سی منطق دوره اسلامی»، جاودان خرد، س ۱۴، ش ۳۲، ۱۳۹۶، صص ۹۵ تا ۱۱۰.

شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمة الإشراق، به تصحیح حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح حکمة الإشراق سهوردی، به تصحیح عبداللّه نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

_____، درة التاج لغرة الدباج، به تصحیح محمد مشکوة، تهران: حکمت، ۱۳۶۹.

_____، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م. صفا، ذبیح الله، «حکمة المشرقیة و مشرقیین و مغربیین در اصطلاح ابن سینا»، مجله مهر، س ۸، ش ۲، ۱۳۳۱، صص ۳۶. طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

غزالی، محمد بن محمد، القسطاس المستقیم، مقدمه شلخت الیسوعی، بیروت: المطبعة الکاتولیکیة، ۱۹۵۹ م. غیاث الدین دشتکی، منصور بن محمد، تعدیل المیزان؛ تلخیص شده در معیار العرفان فی علم المیزان در مصنفات، به کوشش عبداللّه نورایی، ج ۲، تهران: انجمن مفاخر آثار و مفاخر ملی، ۱۳۸۶.

فاضل هندی، محمد بن حسن، حکمت خاقانیه، مقدمه غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷. فخر رازی، محمد بن عمر، منطق الملخص، با مقدمه احد فرامرز قراملکی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱. _____، الرسالة الکمالیة فی الحقایق الإلهیة، به کوشش سید محمد باقر سبزواری، تهران: بی تا، ۱۳۳۵.

فرامرز قراملکی، احد، جستار در میراث منطق دانان مسلمان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱. _____، «بررسی مورد پژوهانه گزارش رشر از منطق دوره اسلامی»، کتاب ماه فلسفه، س ۲، ش ۲۶، ۱۳۸۸، صص ۳۰ تا ۳۲.

_____، «تحول ساختاری در منطق نگاری ابن سینا و تأثیر تاریخی آن در تمدن اسلامی»، حکمت سینوی، س ۲، ش ۴۲، ۱۳۸۸، صص ۶۰ تا ۴۱.

_____، «رشر و تاریخ منطق»، کتاب ماه فلسفه، س ۲، ش ۲۶، ۱۳۸۸، صص ۱۱۹.

- _____، التنقیح فی المنطق [مقدمه]، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- _____، «الإشارات و التنبیهات سرآغاز منطق دویخشی»، آینه پژوهش، ش ۲۴، ۱۳۷۳، صص ۳۸ تا ۵۰.
- فرامرزی قراملکی، احد و محمدنصیربن جعفر، شرح مبسوط منطق اشارات: تعریف منطق، ج ۱، قم: نشر مجنون، ۱۳۹۶.
- فرصت شیرازی، محمدنصیربن جعفر، اشکال المیزان، بمبئی: مطبع ناصر، ۱۳۲۲.
- قطب‌الدین رازی، محدثین محمد، تحریر القوائد المنطقية، داراحیاء الکتب العربیة، قم: افست انتشارات زاهدی، بی تا.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین، الرسالة الشمیسة؛ در شروح الشمسیة، بیروت: بی تا، بی تا.
- کاشانی، افضل‌الدین، منهاج المبین؛ در مصنفات، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
- کاشف‌الغطاء، علی، نقد الآراء المنطقية، بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۱ق.
- کندی، یعقوب‌ابن اسحاق، رسالة الفلسفة الاولى و رسالة فی حدود الأشياء و رسومها، تحقیق و تقدیم محمد عبدالهادی ابوریثه، ج ۱، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۷۸.
- کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- گیلانی، ملاشمسا، رسالة فی أقسام القضايا، به تصحیح علیرضا مباشر امینی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی عبدالله نورانی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران: بی تا، ۱۳۷۴.
- مهران، محمد، تطوّر المنطق العربی [مقدمه]، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۸۵م.
- میرداماد، محمدباقربن محمد، الأفق المبین، تهران: دست‌نویس متعلق به دانشگاه تهران، بی تا.
- نالیانو، کارلو آلفونسو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران: چاپ آفتاب، ۱۳۴۹.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، اساس الإقتباس، به تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۱.
- _____، تعديل المعيار فی نقد تنزیل الأفكار، به تصحیح مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
- ”, in *The Unity of Science in the Arabic Tradition Science? Bäck, Allan*, “Islamic Logic Epistemology and their Interactions), Edited by Shahid Rahman and others, Springer, 2008, (Logic pp. 255-280
- El-Rouayheb, Khaled, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, Schwabe Verlagsgruppe AG, 2019.
- Leiden: _____, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900* Brill, 2010.
- Nallino, C. A., “Filosofia Orientale od illuminative d’ Avicenna”, Riv. Stud. X, 1952, pp. 367-433.
- Rescher, Nicholas, “Islamic Logic”, in *Dictionary of the Middle Ages*, Vol. 7, New York, 1984, pp. 640-641.

- _____, "Logic in the Islamic World", in *Encyclopedia of Philosophy* (1967), Donald M. Borchert and Thomson Gale (eds.), Vol. 5, 2nd edition, 2006.
- University of Pittsburgh press, 1964.، _____, *The Development of Arabic Logic* _____, *The Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh University Press, 1963.
- _____, "Three Commentaries of Averroes", *The Review of Mathematics*, Published by: *Philosophy Education Society Inc*, Vol. 12, No. 3, 1959, p. 440.
- Aloys, Sprenger, "dictionary of the technical terms used on the sciences of Musulmans", Part 2, Calcutta, 1862.
- Street, Tony, "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language>, 2008.
- _____, "Arabic Logic", Gabbay and Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic, Vol. 1: Greek, Indian and Arabic Logic*, Amsterdam: Elsevier, 2004, pp. 1-523.