



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Matter and Modality: From Aristotle to Suhrawardī

Asadollah Fallahi 

Professor, Department of Logic, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. Email: fallahiy@yahoo.com

Article Info

Article Type:
Research Article
(257-284)

Article History:

Receive Date:
30 September 2025

Revise Date:
19 April 2026

Accept Date:
06 June 2026

Published online:
16 August 2026

Abstract

In Aristo-Avicennan logic, a distinction is made between the matter and modality of propositions. This distinction is not very clear in Aristotle's works, and although Al-Fārābī made the distinction between matter and modality, his distinction is neither stated nor defined clearly. Unlike these two great teachers of logic, however, in the Avicennan tradition, there are at least two clear but different approaches to the distinction between matter and modality: (1) Avicenna explicitly considers modality as verbal and defines matter as a non-verbal "state of the predicate in relation to the subject," or in other words, the modality is signifying. (2) Suhrawardī, however, considers matter to be the proposition itself without modality or without modality and negation. Logicians between Avicenna and Suhrawardī, such as Al-Ghazālī and Abū al-Barakāt al-Baghdādī, sometimes had ambiguous approaches that were probably not without influence in the formation of Suhrawardī's approach. This article provides a critical account of these two approaches. Since Muslim logicians after Suhrawardī, influenced by these two approaches, have presented very conflicting views on the distinction between matter and modality, and since the examination and criticism of their views far exceed the scope of one article, I have devoted a critical examination of their views and my final analysis of the history of developments on this subject to another article in this field (Fallahi 2025).

Keywords:

Matter; Modality; Aristotle; Al-Fārābī; Avicenna; Al-Ghazālī; Abū Al-Barakāt Al-Baghdādī; Suhrawardī

Cite this article: Fallahi, A. (2026). Matter and Modality: From Aristotle to Suhrawardī. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (257-284).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.403421.1006950>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

The distinction between the “matter” (*māddah*) and the “modality” (*jihah*) of a proposition constitutes a subtle yet foundational theme in the history of Arabic logic. While often treated as synonymous or functionally equivalent, this paper argues that a critical examination of works from Aristotle through al-Fārābī, Avicenna, al-Ghazālī, Abū al-Barakāt al-Baghdādī, and finally Suhrawardī reveals the emergence of two fundamentally divergent and largely incompatible approaches. These two approaches—the “mind-independent” (*naḥs al-amr*) conception of matter advanced by Avicenna and the “linguistic” (*laḥẓī*) conception of matter defended by Suhrawardī—have profoundly shaped, and at times confused, subsequent debates on modal logic in the Islamic world. This abstract outlines the paper’s central argument, namely, that Suhrawardī’s departure from Avicenna’s established paradigm constitutes not a minor terminological variant but a radical reconceptualization of what propositional matter is, with significant consequences for the plurality of modalities and the very nature of logical analysis.

2. Aristotle

The investigation begins with Aristotle, whose *De Interpretatione* (Chapter 13) presents four “orders” (*tarātib*) of modal expressions, each containing four seemingly equivalent phrases (e.g., “possible to be,” “not impossible to be,” “not necessary not to be”). I propose a minimal textual emendation to resolve inconsistencies in the Arabic and Greek transmission, suggesting that these four orders implicitly point to four distinct “matters”: necessity, impossibility, the negation of necessity (possibility *simpliciter*), and the negation of impossibility (the possible in a broader sense). Although Aristotle does not explicitly differentiate between matter and modality, his grouping of synonymous modal expressions under a single order can be retrospectively interpreted as a tacit recognition that multiple modal terms (*jihāt*) can indicate a single ontological state of affairs (*māddah*).

3. Fārābī

Moving to al-Fārābī, we encounter the first explicit use of the term “matter” in a modal context. He consistently refers to “necessary matter,” “possible matter,” and “impossible matter” (*māddah wājibah, mumkinah, mumtani’ah*), distinguishing these from the linguistic expressions of modality. However, al-Fārābī never provides a clear definition of what matter actually *is*. He employs analogies—matter is to modality as the subject-predicate pair is to the copula, or as physical matter is to form—but these analogies remain ambiguous. Critically, al-Fārābī reduces Aristotle’s four matters to three by merging the negation of necessity and the negation of impossibility into a single “possible matter,” which later becomes Avicenna’s “special possibility” (*al-imkān al-khāṣṣ*). The paper shows that despite his innovations, al-Fārābī lacks a systematic theory of the matter-modality distinction, often speaking of “affairs and matters” (*al-umūr wa al-mawādd*) without clarifying their ontological or logical status.

4. Avicenna

Avicenna marks a genuine turning point. For the first time in the tradition, he provides an explicit *real definition* of propositional matter. In *al-Shifā’*, matter is defined as “the state (*ḥāl*) of the predicate in relation to the subject, with respect to affirmative predication,” specifically regarding the permanence or non-permanence of truth or falsehood. This is a *naḥs al-amr* or mind-independent conception. Matter is not a word, nor the proposition itself, but an extra-linguistic, ontological feature of the world: the actual necessity, impossibility, or possibility of the predicate’s inherence in the subject. The modality (*jihah*), by contrast, is a linguistic expression that *signifies* (and may be true or false of) that very state. This is a clear signifier-signified (*dāll-maḍlūl*) relationship. Avicenna underscores this by reformulating al-Fārābī’s adjectival phrases (“necessary matter”) into genitive constructs (“matter of necessity,” *māddat al-wujūb*), emphasizing that necessity is the objective content, not a mere property of the matter. He then explores the number of matters, showing no dogmatic commitment to the number “three”: with general possibility, there are two matters (possible and impossible); with special possibility, three (necessity, special possibility, impossibility); and with the most specific possibility (*al-imkān al-akhaṣṣ*), he distinguishes four (necessity, impossibility, possibility with a constrained

necessity, and possibility with no necessity whatsoever). Avicenna's approach thus implies a potentially open-ended plurality of matters, corresponding to the nuanced modal structures of reality.

5. Ghazālī and Baghdādī

I then examine al-Ghazālī and Abū al-Barakāt al-Baghdādī as transitional figures. Al-Ghazālī, in *Maḥakk al-naẓar*, largely repeats Avicenna's threefold matter, but in *Mi'yār al-'ilm* he appears to collapse the distinction entirely, treating modality and matter as identical. The editor of the latter work explicitly notes this conflation. Al-Baghdādī, in *al-Mu'tabar*, correctly cites Aristotle as distinguishing material conditions from psychological modalities (opinions and beliefs), yet elsewhere he lists "indeterminacy" (*itlāq*) as a fourth *jihah*, confusing metaphysical modality with epistemic certitude and mixing the language of matter with that of modality. These inconsistencies reveal a struggle to assimilate Avicenna's technical distinction, which was not yet fully entrenched.

6. Suhrawardī

Finally, I turn to Suhrawardī, whose position is both surprising and radical. On the surface, Suhrawardī in *al-Talwīḥāt*, *al-Mashārī' wa al-muṭāraḥāt*, and *Ḥikmat al-ishrāq* seems to follow convention, identifying the three modal states (necessity, impossibility, possibility) and calling the expressions "modalities." However, he redefines *māddah* in a striking way: "Every proposition that is fit for one of these [modal expressions] to be truly predicated of it in the affirmative is called its 'matter.'" That is, the matter of "Zayd is a writer" is simply the proposition "Zayd is a writer" *without* the modal term. The modality is the linguistic addition, but the matter is the unmodified proposition that is *apt* for receiving that modality. This is a profoundly linguistic or propositional conception: matter is the propositional *vehicle* that bears the modal qualification, not the ontological state that the modality signifies. Consequently, for Suhrawardī, the "fundamental modalities" (*ummahāt al-jihāt*) are three, but these are effectively the traditional *matters* of Avicenna. I argue that Suhrawardī has inadvertently or deliberately collapsed Avicenna's signifier-signified distinction, treating the modality as a metalogical predicate and the matter as an object-language proposition. One consequence is that the multiplicity of matters becomes meaningless: if matter is just the bare proposition, then there are as many matters as there are propositions, and the rich Avicennan ontology of modal states is replaced by a syntactic notion of aptness. I also note that Suhrawardī occasionally refers to the *meanings* (*ma'ānī*) of modal terms as "modalities," further indicating that he does not recognize an extra-linguistic "matter" distinct from both the proposition and its modal descriptor.

7. Conclusion

In the end, I establish that the Avicenna-Suhrawardī divergence represents two irreconcilable paradigms. Avicenna's *naḥs al-amr* approach treats matter as the real, truth-making modal state of the world, making modality a representational sign. Suhrawardī's approach treats matter as the proposition itself (or its "fitness" for a modality), making modality a comment on that proposition. The paper's findings challenge standard narratives that present a smooth, cumulative development of Arabic modal logic. Instead, they reveal a fundamental fork: subsequent logicians, such as Afdal al-Dīn al-Khūnajī, Athīr al-Dīn al-Abharī, and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, were forced to navigate between these two poles, often inconsistently. The Avicennan path leads to a proliferation of matters (as many as there are distinct modal meanings), while the Suhrawardian path tends toward a reduction of matters to three (necessity, possibility, impossibility) precisely because it identifies matter with the proposition that receives these three determinations. This study, the first of two parts, thus reorients our understanding of modal logic in the Islamic tradition, showing that the matter-modality distinction is not a technical nicety but a battleground for competing conceptions of logic's relationship to language, mind, and reality. A subsequent paper will trace the reception of these two approaches in Fakhr al-Dīn al-Rāzī and later logicians, demonstrating their lasting impact on the post-classical tradition.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶X-۹۷۴

<https://jop.ut.ac.ir>



انتشارات دانشگاه تهران

ماده و جهت: از ارسطو تا سهروردی

اسدالله فلاحی ✉

استاد گروه منطق، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: falahiy@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

در منطق ارسطویی - سینیوی، میان ماده و جهت قضایا تمایز قائل شده‌اند. این تمایز در آثار ارسطو چندان آشکار نیست و در آثار فارابی، هرچند میان آن دو تفکیک شده، تمایز آنها به روشنی بیان و تعریف نشده است. بر خلاف این دو معلم بزرگ منطق، در سنت سینیوی، دست کم دو رویکرد روشن ولی متفاوت به تمایز ماده و جهت دیده می‌شود که یکی بسیار مشهور و جاافتاده است و دیگر بسیار غریب و مهجور: (۱) ابن سینا به صراحت جهت را امری لفظی می‌گیرد و ماده را امری غیر لفظی و «حالت محمول در نسبت با موضوع»، و به عبارتی دیگر، مدلول جهت تعریف می‌کند. این دیدگاه مشهور و جاافتاده است. (۲) سهروردی اما ماده را خود قضیه منتهای جهت یا منتهای جهت و سلب در نظر می‌گیرد. این دیدگاه دوم بسیار غریب و مهجور است و لازم است که به صورت خاص بررسی شود. منطق دانان میان ابن سینا و سهروردی مانند غزالی و ابوالبرکات بغدادی گاه رویکردهای مبهم و دوگانه‌ای داشته‌اند که احتمالاً در شکل‌گیری رویکرد سهروردی بی‌تأثیر نبوده است. این مقاله به گزارش انتقادی این دو رویکرد و دیدگاه‌های منطق دان‌های میان ابن سینا و سهروردی می‌پردازد و در مقاله‌ی دیگری به پیامدهای این دو دیدگاه در آثار فخر رازی و منطق دان بعدی پرداخته است (فلاحی ۱۴۰۴).

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۲۵۷-۲۸۴)

تاریخ دریافت:

۰۸ مهر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۳۰ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش:

۱۶ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

ارسطو، فارابی، ابن سینا، غزالی، ابوالبرکات، سهروردی

واژه‌های کلیدی:

استناد: فلاحی، اسدالله (۱۴۰۵). ماده و جهت: از ارسطو تا سهروردی. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۲۵۷-۲۸۴).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.403421.1006950>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

نسبت جهت و ماده در آثار فارابی همواره نسبت صفت و موصوف بوده است: «ماده واجبۀ»، «ماده ممکنۀ» و «ماده ممتنعۀ»؛ اما ابن‌سینا، برای نخستین بار آنها را به صورت مضاف و مضاف‌الیه نیز به کار می‌برد: «ماده‌الوجوب»، «ماده‌الإمكان» و «ماده‌الامتناع». شاید به نظر برسد که این صرفاً یک عبارت‌پردازی و نوعی نوآوری در فنّ بیان باشد؛ اما با بررسی بیشتر، نتایج تازه‌ای پدیدار می‌شود.

برخی از منطق‌دانان برجستۀ مسلمان مانند سهروردی هر دوی جهت و ماده را اموری زبانی در نظر می‌گرفتند: سهروردی، چنان که خواهیم دید، صراحتاً ماده‌ قضیه را همان قضیه بدون جهت می‌داند. با این بیان، وقتی جهت بر سر قضیۀ موجه می‌آید می‌خواهد به وصفی از اوصاف آن اشاره کند. از این رو، جهت قضیه گویی وصف آن قضیه است.

اما ابن‌سینا، بر خلاف رویکرد صریح سهروردی و رویکردهای غیر صریح دیگران، ماده را نه خود قضیه یا یک لفظ، بلکه حالت و کیفیت رابطۀ نفس‌الامری موضوع و محمول به شمار می‌آورد. در این رویکرد، جهت که لفظ است دیگر وصفی از اوصاف ماده نیست بلکه دالّ بر ماده و حاکی از آن است و ماده مدلول و محکّی جهت است. در این رویکرد، ماده و جهت هر دو با هم لفظ نیستند، بلکه تنها جهت است که لفظ است. از این رو، رویکرد ابن‌سینا را می‌توان رویکرد نفس‌الامری یا واقعی نیز نامید، بر خلاف رویکرد سهروردی که رویکرد لفظی صرف است. در رویکرد نفس‌الامری ابن‌سینا، عبارات وصفی «ماده واجب» و «ماده ممکن» دیگر چندان مناسب به نظر نمی‌رسند و عبارات اضافی «ماده وجوب» و «ماده امکان» بسیار خوش می‌نشینند.

در این مقاله می‌خواهم تحولات دو رویکرد لفظی و نفس‌الامری به ماده‌ قضایا را در منطق سینیوی تا زمان سهروردی بررسی و دیدگاه‌های مختلف درباره‌ آن را گزارش و سپس نقد کنم. از آنجا که منطق‌دانان مسلمان پس از سهروردی تحت تأثیر این دو رویکرد دیدگاه‌های بسیار متعارضی در تمایز ماده و جهت ارائه کرده‌اند، و از آنجا که بررسی و نقد نظرات ایشان از حجم یک مقاله بسی فراتر می‌رود، بررسی انتقادی دیدگاه‌های ایشان و تحلیل نهایی خود از تاریخ تطورات این موضوع را به مقالۀ دیگری در همین زمینه اختصاص داده‌ام.

۲. پیشینه بحث

سیدمحمود یوسف‌ثانی در مقالۀ «موادّ قضایا از نظر سهروردی» به ظاهر درباره‌ موضوع مقالۀ حاضر از دیدگاه سهروردی صحبت کرده است، اما با مراجعه به متن آن، آشکار می‌شود که آن مقاله درباره‌ «موادّ الاَقیسه» است نه درباره‌ «موادّ القضا یا». موادّ الاَقیسه عبارت است از یقینیات،

مشهورات، مقبولات، مضمونات، مخیلات و غیره؛ در حالی که مواد القضا یا عبارتند از وجوب، امتناع، امکان خاص، امکان عام، فعلیت، دوام، عدم دوام، عدم فعلیت، و غیره (یوسف‌ثانی ۱۳۹۳). نگارنده حاضر در بخشی از کتاب *منطق تطبیقی* تحت عنوان «عدم انحصار ماده در مواد ثلاث» نشان داده است که دیدگاه خواجه نصیر مبنی بر انحصار ماده در عدد سه درست نیست. آن کتاب هرچند به معانی متعدد «ماده» در منطق قدیم و جدید اشاره کرده (فلاحی، ۱۳۹۵: ۱۵)، توجّهی به دو معنای «ماده» در برابر «جهت» در سنت منطق سینیوی نداشته و تحولات معنایی آن را بررسی نکرده است، کاری که در این مقاله قرار است انجام شود. نگارنده همچنین، در مقاله «ماده و جهت نزد فخر رازی و متأخران» به پیشینه بحث نزد فخر رازی و پس از او پرداخته است (فلاحی ۱۴۰۴).

آرش رستمی، علیرضا دارابی، شهلا اسلامی در مقاله «ماده در برابر جهت در منطق سینیوی» تحلیل‌های دیگری از موضوع این مقاله ارائه کرده‌اند که مورد قبول نویسندۀ مقاله حاضر نیستند و این مقاله در واقع تحلیل او در برابر تحلیل ایشان است. طبیعتاً، داوری میان این دو نگاه پس از انتشار مقاله حاضر می‌تواند و بسیار شایسته است که صورت بگیرد و نویسندۀ مقاله حاضر با روی گشاده از آن استقبال می‌کند.

۳. ارسطو

در ارسطو تمایز صریحی میان ماده و جهت دیده نمی‌شود، اما ابوالبرکات بغدادی (۴۷۳-۵۶۰) این تمایز را به صراحت به او نسبت داده است:

الذی عناه أرسطوطاليس في تسمية ما سمّاه بـ«المواد» و «الجهات» من هذه الأحوال فإنه أراد بـ«المواد» الأحوال الوجودية منها و ما للأشياء في أنفسها، و بـ«الجهات» ما في الأذهان التي هي الظنون و الاعتقادات على الحقيقة (بغدادی ۱۳۷۳، ج. ۱: ۸۴).

آنچه از ارسطو دیده‌ام آن است که در فصل ۱۳ از کتاب *العبارة* (باری ارمیناس) ماده یا جهت گزاره را چهار قسم می‌داند: (الف) امکان ایجاب، (ب) امکان سلب، (ج) امتناع و (د) وجوب:

[الف] يلزم من قولنا «ممکن أن يوجد» قولنا «محمّتل أن يوجد» و هذا ینعکس علی ذلک. و يلزم منه و يلزمه أيضاً قولنا «ليس ممّتنعاً أن يوجد» و قولنا «ليس واجباً أن [؟] يوجد».

[ب] و يلزم قولنا «ممکن ألا يوجد» و قولنا «محمّتل ألا يوجد» قولنا «ليس واجباً ألا [= أن ؟] يوجد» و قولنا «ليس ممّتنعاً ألا يوجد».

[ج] و يلزم قولنا «لا يمكن أن يوجد» و قولنا «لا يحتمل أن يوجد» قولنا «واجب ألا يوجد» و قولنا «ممتنع أن يوجد».

[د] و يلزم قولنا «لا يمكن ألا يوجد» و قولنا «لا يحتمل ألا يوجد» قولنا «واجب أن يوجد» و قولنا «ممتنع ألا يوجد».

(a14-22۲، ارسطو ۱۹۸۰م، ج. ۱: ۱۲۵؛ ارسطو ۱۳۷۸: ۱۰۴).

از هم‌ارزی‌های بیان شده در دو ماده (الف) امکان ایجاب و (ب) امکان سلب آشکار می‌شود که آن دو به ترتیب معادل هستند با دو ماده سلب امتناع و سلب ضرورت.

ارسطو این چهار ماده را در یک جدول به صورت زیر مرتب می‌کند که عبد الرحمن بدوی، مصحح ترجمه عربی کتاب ارسطو، هر کدام از این چهار ماده را «ترتیب» می‌نامد:

«الترتيب الأول»	«الترتيب الثالث»
(۱) ممکن أن يوجد	(۱) ليس ممكناً أن يوجد
(۲) محتمل أن يوجد	(۲) ليس محتملاً أن يوجد
(۳) ليس ممتمناً أن يوجد	(۳) ممتنع أن يوجد
(۴) ليس واجباً أن [لا] يوجد	(۴) واجب ألا يوجد
«الترتيب الثاني»	«الترتيب الرابع»
(۱) ممکن ألا يوجد	(۱) ليس ممكناً ألا يوجد
(۲) محتمل ألا يوجد	(۲) ليس محتملاً ألا يوجد
(۳) ليس ممتمناً ألا يوجد	(۳) ممتنع ألا يوجد
(۴) ليس واجباً [أن] يوجد	(۴) واجب أن يوجد

(a25-30۲۲، ارسطو ۱۹۸۰م، ج. ۱: ۱۲۵؛ ارسطو ۱۳۷۸: ۱۰۵)

چنان که می‌بینیم، ارسطو برای هر ماده یا ترتیب، چهار تعبیر مترادف یا هم‌ارز می‌آورد که بدوی آنها را با اعداد ۱ تا ۴ شماره‌گذاری کرده است. هم‌چنین، دیده می‌شود که تعبیرهای سمت راست نقیض تعبیرهای سمت چپ هستند.

در عبارت نخستین ارسطو و نیز در جدول بالا، دو اصلاحیه را در کروشه [] اعمال کرده‌ام:

در ترتیب اول تعبیر (۴)، به گمان من، حرف «لا» از ترجمه عربی اقتاده و درست آن «لیس واجباً ألا يوجد» است و نه «لیس واجباً أن يوجد». دلیل این اصلاحیه یکی این است که در غیر این صورت، تناقض میان تعبیرهای راست و چپ از میان می‌رود. دلیل دیگر این است که حذف «لا» سبب می‌شود که چهار تعبیر مذکور در ترتیب اول دیگر هم‌ارز نخواهند شد.

هم‌چنین، به نظر می‌رسد که در ترتیب دوم تعبیر (۴) نیز، حرف «لا» بی‌جهت به ترجمه افزوده شده و درست آن «لیس واجباً أن يوجد» است و نه «لیس واجباً ألا يوجد». دلیل این اصلاحیه، مانند مورد قبل، یکی این است که در غیر این صورت، تناقض میان تعبیرهای راست و چپ از میان می‌رود. دلیل دیگر این است که افزودن «لا» سبب می‌شود که چهار تعبیر مذکور در ترتیب دوم دیگر هم‌ارز نخواهند شد.

به نظر می‌رسد که این خطاها (اگر اصولاً آنها را خطا در نظر بگیریم) در اصل متن یونانی بوده، زیرا در ترجمه‌های انگلیسی و فارسی نیز این خطاها وجود دارند. مترجم فارسی (ادیب‌سلطانی) در پانوشته به همین نکته اشاره کرده و اصلاحیه‌های پیشنهادی بالا را به عنوان یکی از اصلاحیه‌های ممکن مطرح کرده است و در پایان به دیدگاه پاکیوس (Pacius) (مبنی بر خطا نبودن متن ارسطو بلکه صرف گزارش خطای منطق‌دانان پیش از ارسطو) اشاره می‌کند که خواننده را به آن ارجاع می‌دهم (ارسطو ۱۳۷۸: ۱۰۵، پانوشته ۱ و ۲).

هم‌چنین، دربارهٔ اینکه مقصود از «امکان» و «احتمال» در عبارات ارسطو امکان عام است یا خاص نمی‌توان با قاطعیت اظهار نظر کرد، هرچند به نظر می‌رسد که اگر آن دو را «امکان عام» بگیریم مناسب‌تر باشد زیرا در غیر این صورت، هم‌ارزی‌های تعبیر چهارگانه از دست می‌رود. چنان که دیدیم، ارسطو در عبارت نخستین، به صراحت، امکان و احتمال را هم‌ارز می‌داند. البته ارسطو در مواردی دیگر، میان ممکن و محتمل بیان‌هایی دارد دال بر این که آن دو متمایزند.^۱ با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که هرچند ارسطو میان جهت و ماده به صراحت تمایزی نهاده است، به طور ضمنی به این تمایز پایبند بوده، زیرا ترتیب‌های چهارگانه بالا را هر کدام با چهار تعبیر مختلف بیان کرده است؛ یعنی تعبیرهای مختلف در هر ترتیب را می‌توان جهات گوناگون در نظر گرفت که به یک ماده واحد دلالت می‌کنند. بنابراین، هر ترتیب یک ماده است که با چهار جهت بیان می‌شود.

اگر این توضیح در تمایز میان ماده و جهت نزد ارسطو را بپذیریم می‌توانیم بگوییم که ارسطو چهار ماده و شانزده جهت معرفی کرده است. شاید عبارت ابوالبرکات بغدادی که در بالا نقل شد

۱. ابن‌سینا در المختصر الأوسط به صراحت می‌گوید که ارسطو ممکن و محتمل را به دو معنای متفاوت گرفته است:

وقد وضع الفيلسوف الجهات أربعاً: الواجب والممتنع والممكن والمحتمل. (ابن‌سینا ۱۳۹۶: ۷۵).

واژه «أربع» دلالت دارد بر اینکه ممکن و محتمل هم‌ارز نیستند! ابن‌سینا پس از برشمردن معانی مختلف «ممکن»، دو معنا را برای «محتمل» نزد ارسطو معرفی می‌کند: «امکان استقبالی» و «امکان ذهنی» (یعنی شک و تردید):

ويعني [أرسطو] بالمحتمل ما ليس بضروري باعتبار المستقبل حتى لا يكون الموجود الكائن الفاسد نوعاً منه، بل شيء قد يتفق أن يعرض له وقد لا يعرض له؛ فيكون الممكن لا بحسب زمان دون زمان، بل بحسب أن الأمر في نفسه غير ضروري كيف كان، والمحتمل بحسب الزمان المستقبل. ويشبه أيضاً أن يكون أراد [أرسطو] بالممكن حال الشيء في نفسه وبالمحتمل حال الشيء بالقياس إلى رأينا فيه، حتى أن الشيء الذي هو في نفسه ممكن هو بالقياس إلى رأينا فيه محتمل، فيكون الممكن منعكساً على المحتمل. (ابن‌سینا ۱۳۹۶: ۷۸).

به نظر من، هیچ کدام از این دو معنا، دست کم در عبارت منقول در بالا از ارسطو، مقصود نیست و باید «محتمل» را در آن عبارت به معنای «ممکن عام» گرفت.

و اشاره به تمایز جهت و ماده نزد ارسطو داشت ناظر به متن یاد شده از ارسطو با توضیحی که آوردم باشد.

چنان که خواهیم دید، در سنت منطقی در جهان اسلام، با افزودن «امکان خاص» و نقیض آن، این چهار ماده به شش ماده ارتقا می‌یابند:

وقد جعلوا طبقات موادّ القضايا ستّاً: طبقة الوجوب و نقیضه، والامتناع و نقیضه، والإمكان الخاصّ و نقیضه. (خونجی، ۱۳۸۹: ۱۱۲-۱۱۴).

اهمیت این عبارت، چنان که خواهیم دید، در این است که برخی منطق‌دانان مسلمان بر تعداد مواد حساس نبوده‌اند، بر خلاف امثال خواجه‌نصیر که بر تعداد مواد بسیار حساس بوده‌اند.

۴. فارابی

فارابی میان جهت و ماده به وضوح تمایز قائل می‌شود. او جهت را لفظی می‌داند که بر «کیفیت نسبت محمول به موضوع» دلالت دارد و حتی الفاظی مانند «قبیح» و «جمیل» را نیز شامل می‌شود:

و الجهة هی اللفظة التي تقرر بمحمول القضية فتدل على كیفیة وجود محمولها لموضوعها، و هی مثل قولنا: «ممکن» و «ضروری» و «محمّل» و «ممتنع» و «واجب»، و «قبیح» و «جمیل» و «ینبغی»، و «یجب» و «یحتمل» و «یمکن» و «یمتنع» و ما أشبه ذلك. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱، ج. ۱: ۱۰۵).

فارابی در «شرح العبارة» بر همین مثال‌ها تأکید می‌کند:

الجهات هی الالفاظ التي، اذا قرنت بالكلمة الوجودية و بما فيه قوة الكلمة الوجودية، دلّت على كیفیة وجود المحمول للموضوع. و ذلك ان انحاء وجود المحمول للموضوع انحاء كثيرة. و ذلك فی مثل قولنا «زید جمیل» ان یوجد عادلاً و «عمر و قبیح» ان یوجد جائراً و «زید جمیل» ان یعدل و «عمر و قبیح» ان یجور؛ فان «الجمیل» و «القبیح» دالّان على كیفیة وجود المحمول للموضوع. و كذلك قولنا:

«حرام» و «حلال»، مثل قول القائل: «زید حرام» علیه ان یغصب مال غیره و «زید حلال» له او میباح له ان یفعل کذا و کذا. و كذلك قولنا: «ینبغی» و «یجب» و «یحسن» و اشباه ذلك، فانها کلّها جهات تضاف الى الکلم. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۸۳-۱۸۴).

این اصطلاح هرچند شاید مطابق کاربرد آن در زبان یونانی باشد اما در زبان تخصصی منطق سینیوی و منطق موجهات جدید، واژگانی مانند «قبیح» و «جمیل» را جهت به شمار نیاورده‌اند (مگر شاید در «منطق تکلیف» معاصر).

فارابی اما در ادامه این جهات را «جهات اخیر» می‌نامد و جهات امکان و ضرورت را «جهات نخستین» («جهات أول») نام‌گذاری می‌کند:

و الجهات منها ما هي جهات أول، و منها ما هي جهات أخيرة. فالجهات الأخيرة مثل التي احصيناها، و الجهات الأول اثنتان: الممكن و الضروري. و هناك أشياء كثيرة بعضها تضاف الى الممكن، كقولنا: «يحتمل» و «يجوز» و أشياء أخر تضاف [إلى] الضروري كقولنا: «ممتنع» و «محال» و اشباه ذلك. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۸۴).

فارابی «جهت» را «دال» می‌داند و «ماده» را «امر» که احتمالاً نشان می‌دهد که جهت لفظ است و ماده مدلول آن لفظ؛ اما ادامه عبارت او موهم این است که مقصود او از «امر» همان لفظ است زیرا به تألیف و ترکیب امور به شیوه خبر و قضیه اشاره می‌کند:

الجهات غير المواد لان الجهات هي الدالة على كيفية وجود المحمول للموضوع، و اما المواد فانها هي الامور التي اذا أُلّف بعضها الى بعض تأليف الأخبار و القضايا حصلت في ارتباط بعضها ببعض هذه الكيفيات. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۸۴).

هم‌چنین، جهت و کیفیت را گاه یکی می‌گیرد:

فلذلك صارت الجهات يُنظر فيها حيث يُنظر من المنطق في تأليف القضايا، اذ كان حالاً من احوال التأليف و كيفية من كفيات التأليف، و ليس يُنظر فيها حيث ينظر في المواد. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۸۴).

این عبارت موهم آن است که جهات و مواد اموری در عرض هم هستند و نه در طول هم. صرفاً نگاه و نظر به جهات و نگاه و نظر به مواد متفاوت است و چنین نیست که جهات دال بر مواد باشند و مواد مدلول جهات. از این عبارت اما آشکار نمی‌شود که تمایز جهت و ماده در چیست. فارابی در ادامه می‌نویسد که جهت و ماده می‌توانند متضاد باشند:

و كذلك قد تكون هذه الجهات في القضايا التي موادها مضادة لما تدل عليه هذه الجهات، اذ كانت انما تدل على جهة الارتباط و على كيفية فقط. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۸۴).

از این عبارت هم آشکار نمی‌شود که دقیقاً ماده چیست و تمایز آن با جهت کدام است. فارابی در ادامه، توضیحات بیشتری در خصوص ماده و جهت ارائه می‌کند و جهت را مانند صورت برای ماده و ماده را مانند ماده برای جهت برمی‌شمارد:

نسبة الجهة الى [الكلم] الوجودية كنسبة الكلم الوجودية الى المحمول و الموضوع. و كما ان الكلم الوجودية هي التي تحدّ و تُحصّل الامرَ المحمول من الامرِ الموضوع، كذلك الجهة تُحصّل حال الوجود أيّ حال هي، كما ان الكلم الوجودية كانت تُحصّل حال المحمول من الموضوع أيّ حال هي. ...

المحمول و الموضوع نسبتهما الى الكلم الوجودية في الثلاثية كنسبة الكلم الوجودية الى الجهات في المقدمات ذوات الجهات [= الرباعية]. و ذلك ان المحمول و الموضوع هما امران مجموعهما

کالمادة للكلم الوجودية. و كذلك الكلم الوجودية كالمادة للجهات؛ و ذلك ان الجهات لما كانت تدل على كيفية الوجود، و الوجود يدل على كيفية حال المحمول من الموضوع، صار ما تدل عليه الجهة كالصورة في الكلم الوجودية و ما تدل عليه الكلم الوجودية كالصورة في المحمول و الموضوع. و حرف السلب لم يكن يقرن في الثلاثية بما هو كالمادة للكلم الوجودية، بل بالذی هو كالصورة. كذلك ليس يقرن حرف السلب بالذی هو كالمادة في المقدمات ذوات الجهات، بل بالذی هو في ذوات الجهة كالصورة. و لما كان اقتران حرف السلب بالذی هو كالمادة في الثلاثية يجعل المقدمة معدولة، كذلك اقتران حرف السلب بالذی هي كالمادة في المقدمات ذوات الجهات. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۹۴).

از اینجا می‌توان برداشت کرد که فارابی نسبت ماده قضایا به جهت قضایا را تشبیه می‌کند به نسبت ماده به صورت در امور جسمانی و همان طور که موضوع و محمول ماده هستند برای رابطه ایجاب و سلب، خود ایجاب و سلب هم ماده هستند برای جهت. فارابی در ادامه نشان می‌دهد که عبارت «کالمادة» را از عبارت «کالموضوع» از ارسطو گرفته است:

قوله: «فیصیر قولنا "یوجد" كالموضوع» ای كالمادة. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۹۴).

و تشبیه به ماده و صورت را چنین توضیح می‌دهد:

و قوله: «زیادات تلحق لتحدّ بها» ای كما تحدّد الصورة؛ فان المادة فی الأشياء الطبيعية انما تُحدّ بالصورة-ای انما يحصل له وجود ینحاز به عن شیء آخر غیره بالصورة. فاما [المادة] بذاتها [لا تُحدّ بالصورة] فانها غیر محدودة و لانها مشتركة لصور متضادة كثيرة. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۹۴).

اگر تشبیه ماده و جهت قضایا به ماده و صورت اجسام را جدی بگیریم، شاید بتوان گفت که ماده قضیه خود ایجاب و سلب (الكلم الوجودية) هستند نه اموری خارج از قضیه! اما دقیق‌تر که می‌شویم می‌بینیم که فارابی نه خود ایجاب و سلب، بلکه مدلول آن دو (ما تدل علیه الكلم الوجودية) را ماده می‌گیرد برای مدلول جهت (ما تدل علیه الجهة). اما در این صورت، هیچ یک از آن دو لفظ نخواهند بود، در حالی که به نظر می‌رسد که جهت باید لفظ باشد و ماده مدلول لفظ. این نشان می‌دهد که فارابی تمایز میان جهت و ماده را به عنوان دال و مدلول چندان مدّ نظر ندارد یا اگر هم چنین تمایزی در ذهن‌اش بوده، در عبارات‌اش به خوبی انعکاس نیافته است. فارابی بر خلاف ارسطو به جای چهار ماده غالباً از سه ماده نام می‌برد: ضروری، ممتنع و ممکن، که سومی به حسب ظاهر «ممکن خاص» مقصود است:

و كذلك الحال في القضايا التي تشبه المتناقضات من التي محمولاتها أضداد، كقولنا «كل نار حارة»، «نار ما باردة»، في **المادة الضرورية و الممتنعة**؛ و قولنا: «كل إنسان أبيض»، «إنسان ما أسود»، في **المادة الممكنة**. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۷۵).

المتناقضتان فانهما تقتسمان الصدق و الكذب دائماً، و لا تصدقان معا و لا تكذبان معا. بل اذا كانت إحداهما صادقة، كانت الاخرى كاذبة؛ و اذا كانت إحداهما ايهما اتفق كاذبة، كانت الاخرى صادقة. و ذلك في جميع الامور و المواد كانت ضرورية او ممتنعة او ممكنة. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۲۱).

این نشان می‌دهد که فارابی دو ماده «امکان عام ایجابی» و «امکان عام سلبی» ارسطو را با هم ترکیب کرده، به یک ماده مرکب (امکان خاص) رسیده است.

فارابی اما دست کم در یک جا از ماده «مطلق» هم ذکری به میان می‌آورد:

و القضية قد تكون مطلقة في مادتها و جهتها كقولنا «كل إنسان عادل» و قد تكون مادتها مطلقة و جهتها ممكنة أو اضطرارية، كقولنا فيمن هو أبيض الآن «إنه ممكن أن يكون أبيض» أو «باضطرار هو أبيض». و قد تكون مادتها اضطرارية، و لا يصحح بها، لا باضطرار، و لا بإمكان، فتكون مطلقة في جهتها، اضطرارية في مادتها؛ كقولنا، «كل ثلاثة فهو عدد فرد». (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۰۸).

بنابراین، به یک اعتبار می‌توانیم بگوییم که فارابی قائل به سه ماده است و به یک اعتبار قائل به چهار ماده! متأسفانه فارابی هرگز ماده قضیه را تعریف نمی‌کند تا ملاکی داشته باشیم که نظر نهایی او را بدانیم. از عبارت اخیر (و مانند آن) آشکار است که فارابی میان جهت و ماده آشکارا تمایز می‌گذارد.

نکته دیگری که در آثار فارابی قابل ذکر است این است که او دست کم در پنج مورد واژه «مواد» را به واژه «امور» عطف می‌کند که می‌تواند معنای آن را تا حدی آشکار کند. اولین مورد همان است که در بالا آمد و مربوط به تناقض است و آن را تکرار می‌کنم:

المتناقضتان فانهما تقتسمان الصدق و الكذب دائماً، و لا تصدقان معا و لا تكذبان معا. بل اذا كانت إحداهما صادقة، كانت الاخرى كاذبة؛ و اذا كانت إحداهما ايهما اتفق كاذبة، كانت الاخرى صادقة. و ذلك في جميع الامور و المواد كانت ضرورية او ممتنعة او ممكنة. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۲۱).

و سه مورد بعدی مربوط به عکس مستوی است:

انعكاس القضية هو ان يتبدل ترتيب جزأها، فيصير موضوعها محمولا و محمولها موضوعا، و تبقى كيفيتها و صدقها محفوظين دائماً في أي مادة كانت في جميع الامور و المواد. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۲۲).

و [القضية] التي تنعكس: منها ما تنعكس كهيئتها فتبقى كميتها مع الكيفية و الصدق، و منها ما تتبدل كميتها. فالتى تنعكس كهيئتها اثنتان. إحداهما السالبة الكلية كقولنا: «و لا انسان واحد حجر» فانها تنعكس فتصير: «و لا حجر واحد انسان»، فيكون دائما في جميع تلك الامور و المواد. و الثانية الموجبة الجزئية، كقولنا: «حيوان ما ابيض»، تنعكس فتصير «ابيض ما حيوان». و ذلك دائم في جميع الامور و المواد. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۲۳).

و مورد پنجم مربوط به قیاس است:

و مثال الضرب الأول من الامور و المواد: كل انسان حيوان، و كل حيوان حساس، ينتج كل انسان حساس. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۲۹).

در چهار مورد اخیر، هیچ اشاره‌ای به مواد ضروری، ممتنع یا ممکن نمی‌شود؛ هرچند واژه «جميع» در سه مورد نخست می‌تواند اشاره به همین سه ماده ضرورت، امتناع و امکان داشته باشد. شاید هم بتوان گفت که مقصود، همانا ماده قضیه در برابر صورت قضیه است و نه ماده قضیه در برابر جهت قضیه. اصولاً، به نظر نمی‌رسد که فارابی در بحث عکس مستوی و قیاس اصطلاح «ماده» را در برابر جهت به کار برده باشد.

۵. ابن سینا

به نظر می‌رسد که ابن سینا برای نخستین بار اصطلاح «ماده» را در برابر جهت و به معنای «مدلول جهت» به کار می‌برد و نه صرفاً در برابر صورت و به معنای «موصوف صورت». او در المختصر/الأوسط در بحث «محصورات» مانند فارابی ماده را در قالب مثال بیان می‌کند:

كلّ حكم فإما أن تكون نسبة محموله إلى موضوعه في نفسها نسبة واجبة، كالحيوان للإنسان؛ أو ممكنة، كالكتاب للإنسان؛ أو ممتنعة كالحجر للإنسان. ثم نجد المتفقين في الكم إذا اختلفا في الكيف لا يجب أن يقتسما الصدق والكذب في كلّ مادة من هذه المواد، وذلك لأنهما يقتسمان في الواجب والممتنع، وأما في الممكن فإنّ الكمية إذا كانت كلية كذبا جميعاً، كقولنا: «كلّ إنسان كاتب» و«لا واحد من الناس بكاتب»؛ فلهذا يسمّى هذا التقابل تضاداً. (ابن سینا ۱۳۹۶: ۵۵).

و سپس در بحث «القضايا ذوات الجهة» راه خود را از فارابی جدا کرده، تمایز میان جهت و ماده و تقابل آنها را آشکار می‌سازد:

في القضايا ذوات الجهة: الجهة لفظة تدلّ على وثاقة الرابطة وضعفها و يناسب معناها معنى الذى كنّا نسمّيه قبل مادة. (۱۳۹۶: ۷۵).

در این عبارت، ابن سینا معنای جهت را با آنچه قبلاً، در قالب مثال، ماده می‌نامیده مناسب می‌بیند. آشکار است که در اینجا، جهت لفظی است که دلالت بر ماده (یعنی وثاقت و ضعف رابطه)

دارد. ابن سینا، بی‌درنگ سه تمایز میان جهت و ماده بیان می‌کند و نخستین آنها این است که ماده امری نفس‌الامری («بحسب الأمر فی نفسه») است ولی جهت لفظ و سخن است:

إلا أن الفرق بينهما في أشياء: أحدها، أن المادة تعتبر بحسب الأمر في نفسه و الجهة تكون بحسب القول؛ حتى أنك إذا قلت: «زيد واجب أن يكون كاتباً»، كانت الجهة هي الوجوب، والمادة هي الإمكان. (۱۳۹۶).

تمایز دوم آن است که ماده بر حسب ایجاب بررسی می‌شود و نه بر حسب سلب:

والثاني، أن المادة تعتبر بحسب الرابطة الموجبة، فإنك إذا قلت: «زيد ممتنع أن لا يكون حيواناً»، فإن الجهة هاهنا صادقة وصدقها الامتناع، وأمّا المادة فالواجب، لأن الحيوان إذا نسبته إلى الإنسان بالإيجاب كان صادقاً دائماً الصدق وهذا هو الواجب؛ وإذا قلت: «إن الإنسان واجب أن لا يكون حجراً»، فالجهة هي الوجوب والمادة هي الامتناع، لأن الحجر إذا نسبته إلى الإنسان بالإيجاب كانت النسبة كاذبة دائمة الكذب وهذا هو الامتناع. (۱۳۹۶).

تمایز سوم نیز آن است که چون ماده بر حسب نفس الامر و واقع است کذب در آن راه ندارد اما جهت چون لفظ است می‌تواند مطابق واقع و نفس الامر باشد یا نباشد و از این رو صادق باشد یا کاذب:

والثالث، أنه يمكن في قضية واحدة أن تنقل بحسب جهتها عن الصدق إلى الكذب وعن الكذب إلى الصدق، حتى أنك إذا قلت: «زيد واجب أن يكون كاتباً» وكذبت، قلت: «ممكن أن يكون كاتباً» وصدقت، ولا يمكن هذا في المادة. وقد يجوز أن يطلب لهما خواص تختلفان بها أخرى. (۱۳۹۶).

ابن سینا در عبارت *شفا* ماده را برای نخستین بار به صراحت تعریف می‌کند (تعریف حدی و نه تعریف رسمی و تعریف به مثال):

الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الإيجابية من دوام صدق أو كذب أو لا دوامهما تسمى مادة. فإذا أن يكون الحال هو أن المحمول يدوم و يجب صدق إيجابه فيسمى «مادة الوجوب» كحال الحيوان عند الإنسان، أو يدوم و يجب كذب إيجابه و يسمى «مادة الامتناع» كحال الحجر عند الإنسان، أو لا يدوم و لا يجب أحدهما و يسمى «مادة الإمكان» (ابن سینا ۱۹۷۰م: ۴۷).

مقصود از «حال» همان است که فارابی از آن به «کیفیت وجود محمول برای موضوع‌اش» تعبیر کرده بود (بنگرید به نخستین نقل قول از او در بالا) و بعدها افضل‌الدین خوجی از آن به «کیفیت نسبت موضوع و محمول» تعبیر می‌کند (در ادامه خواهد آمد). اینجا نخستین بار است که مواد سه‌گانه به صورت مصدری «وجوب، امتناع و امکان» به کار می‌روند و نه به صورت وصفی

«واجب، ممتنع و ممکن»، هرچند ابن سینا چنان که دیدیم و خواهیم دید گاهی مواد را به صورت وصفی نیز به کار می‌برد. نکته دیگر اینکه مثال‌های ماده در این تعریف («من دوام صدق أو كذب أو لا دوامهما») ماده‌های زمانی است و نه وجهی، هرچند عنوان این مواد عناوین وجهی است. در منطق نجات نیز، ابن سینا ماده را به حالت تعریف می‌کند:

فصل: فی مواد القضايا

[۱] **المادة الواجبة، هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع يجب بها لا محالة، أن يكون له دائما في كل وقت؛ أي يكون الصدق مع الموجب في كل وقت؛ كحالة الحيوان عند الانسان. و لا يعتبر السلب.**

[۲] **و المادة الممتنعة، هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع يكون الصدق فيها دائما مع السلب؛ كحالة الحجر عند الانسان. و لا يعتبر الايجاب.**

[۳] **و المادة الممكنة، هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع لا يدوم بها له صدق في ايجاب و لا سلب؛ كحالة الكاتب عند الانسان.** (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۲۵).

در منطق المشرقيين، نیز ابن سینا ماده را امری مربوط به «فی نفسه»ی قضیه می‌داند و جهت را دال بر آن ماده و امر فی نفسه:

فيما يلحق القضايا من الزوائد: إن كل قضية فإما ... أن تكون لها في نفسها مادة لم تصرح باللفظ الدال على ذلك - سواء كان صادقا أو كاذبا - و يسمى [اللفظ الدال على المادة] جهة مثل أن تقول زيد يجب أن يكون كاتباً أو يمكن أو يمتنع و إذا لحقت الجهة القضية سميت رباعية. (ابن سینا ۱۴۰۵ق: ۷۰).

این عبارت تصریح دارد که نسبت جهت و ماده نسبت دال و مدلول است نه نسبت دو لفظ یا دو عبارت با هم.

در اشارات و تنبيهات، بر حسب اینکه مقصود از «امکان» امکان عام باشد یا امکان خاص یا امکان اخص، ابن سینا تعداد مواد قضایا را یک بار دو، یک بار سه و یک بار چهار عنوان می‌کند:

۱. اگر مقصود از «امکان» امکان عام باشد دو ماده خواهیم داشت: امکان و امتناع.
۲. اگر مقصود از «امکان» امکان خاص باشد سه ماده خواهیم داشت: ضرورت، امکان و امتناع.
۳. و اگر مقصود از «امکان» امکان اخص باشد چهار ماده خواهیم داشت: ضرورت، امتناع، امکان اخص و وجود با ضرورت مقید.

از میان این سه عدد، آنچه در آثار بیشتر شارحان ابن سینا جا افتاده، عدد «سه» است؛ اما لازم است توجه کنیم که خود ابن سینا تعصبی نسبت به این عدد نداشته و شارحان بوده‌اند که بر این

عدد تعصب ورزیده‌اند. به هر حال، در اینجا نخست مواردی که ابن سینا به عدد «سه» اشاره کرده است را گزارش می‌کنم و سپس به دو عدد دیگر خواهیم پرداخت.

النهج الرابع [فی مواد القضايا و جهاتها]

[الأول] إشارة [إلى مواد القضايا]

لا يخلو المحمول في القضية و ما يشبهه - سواء كانت موجبة أو سالبة - من أن يكون نسبتة إلى الموضوع:

۱. نسبة ضروری الوجود فی نفس الأمر مثل الحيوان فی قولنا «الإنسان حيوان» أو «ليس بحيوان»

۲. أو نسبة ما ليس بضروری لا وجوده و لا عدمه مثل الكاتب فی قولنا «الإنسان كاتب» أو «ليس بكاتب»

۳. أو نسبة ضروری العدم مثل الحجر فی قولنا «الإنسان حجر»، «الإنسان ليس بحجر». فجميع مواد القضايا هي هذه: مادة واجبة، و مادة ممكنة، و مادة ممتنعة. (ابن سینا ۱۳۸۱: ۸۷).

چنان که می‌بینیم، ابن سینا در پایان این عبارت، به صراحت ماده قضیه را منحصر در سه ماده وجوب، امکان (خاص) و امتناع می‌گیرد.

در اشاره بعدی، سه جهت را ذکر می‌کند اما این سه جهت با سه ماده بالا متفاوت و عبارت است از: «ضرورت»، «دوام بدون ضرورت» و «وجود بدون دوام و ضرورت»:

[الثانی] إشارة إلى جهات القضايا، و الفرق بين المطلقة و الضرورية

كل قضية فهي:

إما مطلقة عامة الإطلاق و هي التي يبين فيها حكم من غير بيان ضرورته أو دوامه أو غير ذلك من كونه حيناً من الأحيان أو على سبيل الإمكان و إما أن يكون قد بين فيها شيء من ذلك:

۱. إما ضرورة

۲. و إما دوام من غير ضرورة

۳. و إما وجود من غير دوام و ضرورة (۱۳۸۱: ۸۸).

در اینجا، به جای مواد «امکان خاص» و «امتناع»، جهات «دوام غیر ضروری» و «وجود غیر دائمی و غیر ضروری» مطرح شده است.

در اشاره سوم، به دو معنای امکان عام و خاص اشاره می‌کند و در جمع‌بندی پایانی می‌گوید که اگر امکان را به معنای خاص آن بگیریم سه ماده خواهیم داشت و اگر به معنای عام آن بگیریم به دو ماده خواهیم رسید:

[الثالث] إشارة [إلى جهة الإمكان]

الإمكان:

۱. إما أن یعنی به ما یلازم سلب «ضرورة العدم» - و هو الامتناع - علی ما هو موضوع له فی الوضع الأول. و هنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع و الواجب محمول علیه هذا الإمكان،

۲. و إما أن یعنی به ما یلازم سلب الضرورة فی الوجود و العدم جميعا علی ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصی.

حتی یكون الشيء یصدق علیه الإمكان الأول فی نفيه و إثباته جميعا حتی یكون ممكنا أن یكون و ممكنا أن لا یكون أى غیر ممتنع أن یكون و غیر ممتنع أن لا یكون. فلما كان الإمكان بالمعنى الثانى یصدق فی جانبیه جميعا خصه الخاص باسم الإمكان و صار الواجب لا یدخل فيه،

و صارت الأشياء بحسبه إما ممكنة و إما واجبة و إما ممتنعة،

و كان بحسب المفهوم الأول إما ممكنة و إما ممتنعة. (۱۳۸۱: ۹۰-۹۱).

آشکار است که اگر امکان را به معنای عام آن بگیریم ماده ضرورت قسمی از آن خواهد بود و دیگر نمی‌توان آن را قسم جداگانه‌ای در نظر گرفت و بنابراین، رابطه موضوع و محمول در نفس الامر بیرون از امکان عام و امتناع نخواهد بود.

در ادامه، ابن‌سینا به امکان اخص می‌پردازد و در پایان چهار ماده را معرفی می‌کند:

و قد یقال ممکن و یفهم منه معنى ثالث فکأنه أخص من الوجهین المذكورین و هو أن یكون الحکم غیر ضروری البتة، و لا فی وقت کالکسوف، و لا فی حال کالتغیر للمتحرک بل یكون مثل الكتابة للإنسان. و یكون حیثیة الاعتبارات أربعة: واجب، و ممتنع، و موجود له ضرورة ما، و شيء لا ضرورة له البتة. (۱۳۸۱: ۹۱).

در اینجا، امکان خاص خود به دو قسم اخص تقسیم می‌شود: «وجود دارای نوعی ضرورت» و «وجودی که هیچ گونه ضرورتی ندارد». ۱. قسم نخست مانند امکانی که ضرورت وقتی (معین یا نامعین) یا وصفی دارد و قسم دوم مانند امکانی که هیچ ضرورتی ندارد مانند نویسندگی برای انسان. بنابراین، با توجه به امکان اخص، چهار ماده خواهیم داشت: «وجوب»، «امتناع»، «امکان خاص بدون امکان اخص»، و «امکان اخص».

ع. غزالی

به نظر می‌رسد که غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه‍.ق) در محک النظر ماده «ضرورت» و ماده «وجود با ضرورت مقید» از مواد چهارگانه ابن‌سینا را یک‌کاسه کرده، آن را ماده «وجود» می‌نامد و از این رو، مواد را بر سه قسم می‌داند: امکان، وجود و امتناع؛ این به «ماده مطلقه» فارابی بسیار شباهت دارد!

۱. این عبارت دقت کافی ندارد. شاید مناسب‌تر این بود که گفته شود امکان خاص به دو قسم امکان خاص موجود و امکان خاص معدوم تقسیم می‌شود؛ اما عبارت ابن‌سینا با این تقسیم‌بندی نمی‌خواند و آنچه در متن آمد با عبارات او سازگارتر است.

اما با تأمل بیشتر آشکار می‌شود که در نسخه‌خوانی کتاب غزالی اشتباهی رخ داده و واژه «وجوب» به صورت «وجود» خوانده و نوشته شده است. با توجه به این اصلاح، معلوم می‌شود که او به پیروی از ابن‌سینا مواد را بر همان سه قسم مشهور می‌داند: امکان، وجوب و امتناع؛

إن الحكم المنسوب إلى المحكوم عليه في القضية لا يخلو عن ثلاثة أقسام: و هي الإمكان و الوجود [= الوجوب] و الاستحالة.

مثال الحكم الذي نسبته نسبة الإمكان قولك «الإنسان كاتب»، «الإنسان ليس بكاتب»، إذ الكتابة بالإضافة إلى الإنسان في حيز الإمكان.

و مثال الواجب قولك «السواد لون» و «السواد ليس بلون»، إذ نسبة اللون إلى السواد نسبة الوجوب و الضرورة.

و مثال الممتنع قولك «السواد علم» و «السواد ليس بعلم»؛ و «الإنسان حجر» و «الإنسان ليس بحجر». (غزالی، ۱۹۹۴م: ۸۵).

هیچ کدام از این گزاره‌ها شامل جهت (یعنی الفاظی مانند «بالضرورة»، «بلا امکان» و ...) نیستند و صرفاً رابطه موضوع و محمول در حاق واقع و نفس الامر در آنها مورد نظر بوده و به همین جهت میان موجبه و سالبه تمایزی برقرار نشده است. این نشان می‌دهد که غزالی در اینجا درباره مواد سخن می‌گوید و نه درباره جهات. ادامه سخن او، تأکیدی بر همین نکته است:

فإن قلت: لا استحالة في قولك «الإنسان ليس بحجر» بل هو واجب؛ و لا وجوب في قولك «السواد ليس بلون» بل هو ممتنع؛ فكيف جمعت بين النفي و الإثبات؟ فأعلم أني لم أقصد ذكر الامتناع و الوجوب في جملة القضية المسلّمة [= المشتملة] على الحكم و المحكوم عليه و لكني أخذت الحكم مفرداً و بينت نسبته إلى المحكوم عليه. ثم القضية قد تتضمن النفي و الإثبات و يكون بعضه صادقاً و بعضه كاذباً و ليس الغرض ذلك. (غزالی، محك النظر: ۸۵).

در اینجا، غزالی تأکید می‌کند که او فقط نسبت حکم (= محمول) و محکوم علیه (= موضوع) را در نظر دارد و به ایجاب و سلب قضیه کاری ندارد. این نشان می‌دهد که نظر به ماده قضیه دارد و نه به جهت آن. (در این عبارت نیز دیده می‌شود که واژه «المشتلمه» به اشتباه «المسلّمه» خوانده و نوشته شده است.)

غزالی در معیار/علم، به جای «جهت»، تنها از «ماده» سخن می‌گوید و گویا آن دو را یکی می‌گیرد:

القسمّة الرابعة للقضية: باعتبار جهة نسبة المحمول إلى الموضوع بالوجوب أو الجواز أو الامتناع. ... و لنسمّ هذه النسبة «مادة الحمل». فالمادة ثلاثة: الوجوب و الإمكان و الامتناع. و القضية بهذا الاعتبار إمّا مطلقة و إمّا مقيدة. (غزالی، ۱۹۹۰م: ۹۲-۹۳).

ترکیب «جهت نسبت محمول» به جای «کیفیت نسبت محمول» نشان‌گر این است که

«جهت» را به معنای «کیفیت» و «ماده» گرفته است و نه به معنای جهت اصطلاحی. مصحح کتاب نیز همین برداشت را از سخن غزالی دارد:

يبدو أنَّ الغزالي يجعل الجهة و مادة الحمل شيئاً واحداً. و لكن ابن سينا يفرق بينهما فيقول: «و الفرق بين الجهة و المادة: أنَّ الجهة، لفظة مصرح بها، تدل على أحد هذه المعاني؛ و المادة حالة للقضية في ذاتها غير مصرح بها ...» (۱۹۹۰م: پانوش).^۱

در واقع شاید بتوان گفت که غزالی در معیار/العلم تمایز سینیوی میان جهت و ماده را با تمایز فارابی میان آن دو به صراحت تشخیص نداده و هرچند در محک النظر عبارات ابن سينا را تکرار کرده، به عمق آن پی نبرده است.

۷. بغدادی

ابوالبركات بغدادی (۴۷۳-۵۶۰) در کتاب *المعتبر فی الحکمه*، نیز مانند غزالی به عمق تمایز جهت و ماده سینیوی پی نبرده و به تکرار صرف عبارات ابن سينا پرداخته است. در عبارتی که پیشتر از او نقل کردم او به تمایز سینیوی توجه می کند:

الذي عناه أرسطوطاليس في تسمية ما سماه بـ«المواد» و «الجهات» من هذه الأحوال فإنه أراد بـ«المواد» الأحوال الوجودية منها و ما للأشياء في أنفسها، و بـ«الجهات» ما في الأذهان التي هي الظنون و الاعتقادات على الحقيقة (بغدادی ۱۳۷۳، ج. ۱: ۸۴).

در اینجا، ماده را مانند ابن سينا احوال وجودی و نفس الامر می گیرد و نه الفاظ زبانی یا ذهنی؛ اما بغدادی عبارات دیگری دارد که به نظر می رسد این تمایز را نادیده می گیرد. برای نمونه، او، بر خلاف ابن سينا و احتمالاً به پیروی از فارابی، جهات اصلی را چهار جهت می داند یعنی افزون بر سه جهت «ضرورت»، «امکان خاص» و «امتناع»، اطلاق را نیز یک جهت جداگانه برمی شمرد:

و القضايا لا تخرج عن أحد هذه الجهات الأربع التي هي الإمكان و الإطلاق و الضرورة و الامتناع؛ فإنَّ القائل:

[۱] إمّا أن يقول و يجزم في حكمه،

[۲] و إمّا أن لا يجزم بل يُقدّر ذلك الحكم و يجوزّه. ...

[۳] و إمّا أن يكون القول قولاً مطلقاً لا يقتصر به ذكر إمكان و لا ضرورة، كمن يقول «الإنسان

حيوان» أو «زيد كاتب» أو «يكتب». (بغدادی ۱۳۷۳: ۸۶).

در اینجا، ظاهر عبارت، لفظ «الجهات الاربع» را دارد، ولی احتمالاً مقصود «المواد الأربع» در اصطلاح سینیوی از «ماده» است زیرا جزم و عدم جزم به حکم، امری فراتر از قضیه است و ربطی به خود قضیه ندارد و بنابراین باید مربوط به ماده باشد.

با وجود این، جزم و عدم جزم را نمی‌توان ماده نیز دانست زیرا ماده رابطه‌ای نفس‌الامری است و ربطی به جزم و عدم جزم ذهن ندارد. افزون بر این، ذکر عبارت «قولاً مطلقاً لا یقترن به ذکر امکان و لا ضرورة» نشان‌گر این است که او درباره جهت سخن می‌گوید و نه مواد! بنابراین، به نظر می‌رسد که بغدادی در اینجا از یک سو میان جهت و ماده خلط می‌کند و از سوی دیگر میان جهت متافیزیکی و جهت معرفت‌شناختی. این دو خلط از منطق‌دانی در سطح بغدادی بسیار شگفت است!

به طور کلی، به نظر می‌رسد که هرگاه بحث از انحصار در یک عدد مطرح است، (مانند وقتی که با عباراتی مانند «لا یخلو» و «لا یخرج» و «لا بدّ من» شروع می‌شود) بحث باید از ماده (در اصطلاح سینی) باشد و نه از جهت، زیرا آشکار است که تعداد جهت در عدد خاصی منحصر نیست و ماده است که به نظر می‌رسد باید در عدد خاصی منحصر باشد. بنابراین، این را می‌توان یک قرینه بر آن گرفت که بغدادی در اینجا میان جهت و ماده سینی خلط کرده است.

۸. ابن سهلان ساوی

عمر بن سهلان ساوی (د. حدود ۵۴۰ق.) در کتاب *البصائر/النصیریه* ماده و جهت را کاملاً به روش ابن سینا تعریف می‌کند:

الفصل السادس: فی مواد القضا یا و تلازمها و جهاتها

کل محمول نسب الی موضوع بالایجاب، فأما أن تكون الحال بینهما فی نفس الأمر أن یکون ذلک الایجاب دائم الصدق أبدا لا محالة، أو دائم الکذب أو لا دائم الصدق و لا دائم الکذب. فما یکون دائم الصدق - کحال الحيوان بالقياس الی الانسان، فان ایجابہ علیہ صادق أبدا لا محالة - یسمى **مادة واجبة**. و ما یکون دائم الکذب کحال الحجر بالقياس الی الانسان فان ایجابہ علیہ کاذب أبدا لا محالة یسمى **مادة ممتنعة**. و ما لا یدوم صدق ایجابہ و لا کذبه کحال الكتابة بالقياس الی الانسان یسمى **مادة ممکنة**. و هذا الحال لا یختلف فی الایجاب و السلب، فان القضية السالبة یکون مستحقّ محمولها عند الایجاب أحد الامور المذكورة. فجميع مواد القضا یا هی هذه مادة واجبة و مادة ممتنعة و مادة ممکنة.

و أما جهة القضية فهي لفظة زائدة علی الموضوع و المحمول و الرابطة، دالة علی هذه الاحوال الثلاثة سواء كانت دلالتها صادقة ای مطابقة للامر فی نفسه أو کاذبة. و تلك اللفظة مثل قولک: یجب أن یکون الانسان حیوانا و یمتنع ان یکون الانسان حجرا و یمکن أن یکون الانسان کاتبا.

و قد تخالف جهة القضية مادتها بان یکذب اللفظ الدال علیها مثل قولک: «یجب أن یکون الانسان حجرا» أو «کاتبا»، فان المادة ممتنعة فی احدهما ممکنة فی الاخری و الجهة واجبة فیهما جميعا. و القضية التي صرح فیها بهذه اللفظة مع لفظة الرابطة تسمى رباعية. (البصائر النصیرية فی علم المنطق، النص، ص: ۱۸۸-۱۸۹).

نکته شگفت اینکه مصحح کتاب، حسن مراغی، در پانوش، تعریف «ماده» در سخن ساوی را به ماده لفظی («الایجاب») و نه ماده نفس الامری («کیفیة ذلك الإيجاب») تفسیر می‌کند:

الایجاب الدائم هو مادة القضية و ليست المادة هي نفس كيفية ذلك الإيجاب أعني الدوام كما هو المشهور في لسان القوم. أصاب المصنف في ذلك. (البصائر النصيرية في علم المنطق، النص، ص: ۱۸۸، پانوش).

دلیلی که مصحح می‌آورد استناد به سخن ارسطو است:

لان المادة في كلام ارسطو هي في القضايا على نحوها في الموجودات الخارجية، فكما أن الصور الخارجية تعرض لموادها و تتحد معها، كذلك القضايا تعرض لموادها و تنطبق عليها. فمادة القضية هو ما تُعبّر عنه القضية بتمامها مستوفيةً جميع ما يلزم في الحكم. و لما كانت الاحكام لا تُعتبر تامّة - خصوصاً في العلوم الحقيقية - الا اذا روعى في الحكم كيفية اتحاد الموضوع بالمحمول مثلاً في الواقع - اذ بدون ذلك يكون الحكم مبهماً غير متجلٍّ للنفس على ما هو عليه في نفس الامر - لهذا لم يُعتبر [المصنّف] في تسميته ما تُعبّر عنه القضية «مادة» الا عند تكييف حالة المحمول بالنسبة الى الموضوع باحدى تلك الكيفيات، اذ بذلك تتم المادة التي تنطبق عليها الصورة الحقيقية للقضية.

أما نفس الوجوب أو الامكان فلا معنى لتسميته «مادة» بل تكون التسمية من قبيل الاصطلاح المحض و هو لم يكن معروفاً في لسان ارسطو. (البصائر النصيرية في علم المنطق، النص، ص: ۱۸۸، پانوش).

میزان درستی یا نادرستی این دعاوی برای نگارنده چندان آشکار نیست بلکه کم‌وبیش غریب به نظر می‌رسد و داوری نهایی را به خواننده می‌سپارد.

۹. سهروردی

شاید در آغاز به نظر برسد که سهروردی (۵۴۹-۶۸۷ق.) تعریف عجیبی برای ماده قضیه آورده و آن را خود قضیه گرفته است! اما در واقع می‌توان تعریف او را امتداد کاربرد فارابی از اصطلاح «ماده» دانست. سهروردی در کتاب *التلويحات/اللوحيه و العرشيه*، در آغاز نسبت طرفین قضیه را یکی از «ضرورت»، «امتناع» و «امکان» می‌داند:

اعلم أن المحمول ... نسبته إلى الموضوع .. إما أن تكون ضرورة الوجود - أي لابد من كونها في نفس الامر^۱ - كقولنا «الإنسان حيوان» أو «ليس»، أو ضرورة اللاوجود كفي قولنا «الإنسان حجر» أو «ليس»، أو غير ضرورة الوجود و العدم، بل ممكنة، كما في قولنا «الإنسان كاتب» أو «ليس». (سهروردی ۱۳۳۴: ۲۷).

۱. عبارت «ای لابد من كونها في نفس الامر» در واقع تفسیر و توضیح معنای جهت «ضرورة الوجود» است. نباید این عبارت را به معنای «نسبت محمول به موضوع في نفس الامر» بگیریم زیرا واژه «أی» به معنای «یعنی» با این تفسیر ناسازگار است.

و آن الفاظ سه گانه را «جهت» به شمار می‌آورد:

و تصدق على الأولى لفظة «الواجب» و على الثانية «الممتنع» و على الثالثة «الممكن». و هذه الالفاظ الثلاثة تسمى «الجهات». (۱۳۳۴).

اما سهروردی بی‌درنگ، و با شگفتی تمام، ماده را خود «قضیه قابل اتصاف به این الفاظ سه گانه» می‌نامد:

و كل قضية لها صلوح أن يصدق عليها في الإيجاب أحد هذه يسمّى «مادته» و إن صدق على السلب [نسبة] أخرى.
و الجهة قولية زائدة على نفس القضية و المادة هي باعتبار ذلك الصلوح فيتبدل كاذبها بصادقها و هي بحالها و يسلب جهة منها و قد يبقى موجبة. (۱۳۳۴).

چنان که می‌بینیم خود قضیه‌های موجبه مانند «الانسان حيوان» و «الانسان كاتب» و «الانسان حجر» به ترتیب موادّ جهات «ضرورت»، «امکان» و «امتناع» هستند. سهروردی مانند فارابی و ابن‌سینا جهت را دالّ بر قوت و ضعف رابطه می‌داند (و از این رو جایگاه جهت باید کنار رابطه باشد):

و الجهة لما كانت لفظة دالة على وثاق الرابطة و ضعفها فمكانها عندها (۱۳۳۴).

اما از این لازم نمی‌آید که جهت دالّ بر ماده است، زیرا چنان که دیدیم، سهروردی قوت و ضعف رابطه را همان ماده نمی‌گیرد بلکه ماده را خود قضیه بدون جهت می‌داند. همین نکته در کتاب *المشارع و المطارحات* نیز تکرار می‌شود. او در آغاز نسبت طرفین قضیه را یکی از ضرورت، امتناع و امکان می‌داند و ماده را خود «قضیه قابل اتصاف به این الفاظ سه گانه» می‌نامد و آن الفاظ سه گانه و معانی آن را «جهت» به شمار می‌آورد:

قد علمت: [۱] أن نسبة أحد جزئى القضية ... لا يخلو من ضرورة الوجود و ضرورة اللاوجود و عدم الضرورتين ...

و [۲] أن [النسبة/القضية] الأولى تسمى «ضرورية» و الثانية «ممتنعة» و الثالثة «ممكنة».

و [۳] أن المادة هي القضية الصالحة بخصوصها لبعض هذه الألفاظ و معانيها المذكورة في القول اللهجى أو الفكرى بالعقل [أو الذكرى بالفعل (نسخه بدل)].

و [۴] أن هذه الألفاظ و معانيها المستقلة مع قطع النظر عن القضية التى ضم إليها تسمى جهة. (سهروردی ۱۳۸۵: ۱۹۵).

در این عبارت می‌بینیم که سهروردی «معناى» الفاظ جهات را نیز جهت می‌نامد. عبارت «و معانيها» که دو بار تکرار می‌شود (در بندهای [۳] و [۴]) می‌تواند ناظر به تصور ذهنی از جهات باشد و می‌تواند ناظر به کیفیت نسبت خارجی میان موضوع و محمول باشد. از آنجا که لفظ «معنى»

در آثار منطق دانان نخستین مانند ابن سینا بیشتر به معنای «مقصود از لفظ» و «نفس الامر» به کار می‌رود می‌توان چنین در نظر گرفت که مقصود سهروردی از «معانیها» همان است که ابن سینا «مواد قضیه» می‌نامید. اگر این تفسیر درست باشد، سهروردی میان جهت و مادهٔ سینوی تمایز نمی‌گذاشته و هر دو را «جهت» می‌نامیده است.

مشابه همین را در کتاب *المحاحات* سهروردی نیز می‌بینیم:

المورد الرابع فی جهات القضايا و تصرفات فیها و فیہ لمحات: اللّحة الأولى [فی الجهات] هی أنّ المحمول نسبته إلى الموضوع إمّا أن یكون واجبة كقولک: «الإنسان حیوان» أو ممکنة كقولک: «الإنسان کاتب» أو ممتنعة كقولک: «الإنسان حجر». و لفظة «الضرورة» صادقة على الأولى، و «الإمكان» على الثانية، و «الامتناع» على الثالثة. و هذه الألفاظ الثلاثة بمدلولاتها تسمی «جهة»، و القضية التي تصلح لأن تصدق علیها إحدى هذه باعتبار الصلاحية تسمی «مادّة»-ها و تنسب القضية إلى الجهة التي تصدق علیها فی الإيجاب و إن صدق على السلب غیرها. (سهروردی ۱۳۷۵: ب: ۱۵۷).

حرف باء در عبارت «بمدلولاتها» می‌تواند برای معیت باشد یعنی «مع مدلولاتها» یا «و مدلولاتها» و می‌تواند برای سببیت باشد یعنی «بسبب مدلولاتها». معنای نخست با عبارت «و معانیها» در *المشارع و المطارحات* سازگارتر است.

سهروردی جهات اصلی (أَمْهَات الجهات) که در واقع همان مواد اصلی هستند را سه جهت یا مادهٔ «ضرورت، امتناع و امکان خاص» می‌داند و سایر جهات و مواد را در ذیل آنها قرار می‌دهد:

و اعلم أنّ أَمْهَات الجهات هی الثلاثة المذكورة من قبل، و قد دخل فیها ضروری غیر دائم و هو داخل تحت الإمكان الحقیقی، و دخل فیہ الدائم الغير الضروري. و الضروري أعمّ من الدائم من وجه و الدائم أعمّ من الضروري من وجه، فالدائم المطلق هو ما یشمل الضروري الدائم و الدائم الغير الضروري. (سهروردی ۱۳۷۵: ب: ۱۵۹).

و اعلم أنّ أَمْهَات الجهات هی هذه الثلاثة، فإنّها «طبیعیة» و علیها تبتنی قواعد العلوم. و المنفصلة المذكورة [= «نسبة أحد جزئی القضية ... لا یخلو من ضرورة الوجود و ضرورة الوجود و عدم الضرورتین»] [منفصلة] حقیقیة لا شک فیها لأنّها أولیة. و جمیع ماسواها إمّا أن یكون أعمّ منها بحيث یجمع اثنین منها أو أحدها مع بعض جزئیات الأجزاء أو أخصّ منها. (سهروردی ۱۳۸۵: ۱۹۶).

از آنجا که بحث انحصار در واقع مربوط به ماده نفس الامری و واقعی است و نه جهت لفظی و زبانی، آشکار می‌شود که مقصود سهروردی در اینجا از «جهات» همان است که ابن سینا آن را «ماده» می‌نامد هرچند اصطلاح خود سهروردی از «ماده» بر آن صدق نمی‌کند. همهٔ اینها نشان‌گر عدم تمایز جهت از مادهٔ سینوی نزد سهروردی است.

در کتاب حکمه *الاشراق* نیز عدم تمایز میان جهت و مادهٔ سینوی به خوبی آشکار است:

الضابط الثالث (فی جهات القضايا) هو انّ الحملية نسبة محمولها الى موضوعها اما ضروري الوجود و يسمى «الواجب»، أو ضروري العدم و يسمى «الممتنع»، أو غير ضروري الوجود و العدم و هو «الممكن». فالاول كقولك «الانسان حيوان» و الثاني كقولك «الانسان حجر» و الثالث كقولك «الانسان كاتب». (سهروردی ۱۳۷۵: ب: ۲۷؛ همو ۱۳۹۱: ۲۹۴-۲۹۶؛ همو ۱۳۹۸: ۱۹۹).

به نظر می‌رسد که عدم تفکیک جهت و ماده سینوی نزد سهروردی تحت تأثیر ابوالبرکات بغدادی باشد. مهدی عظیمی، شارح معاصر حکمه/الاشراق، نیز به این عدم تفکیک اشاره‌ای گذرا کرده است (عظیمی ۱۳۹۸: ۲۰۲).

۱۰. نتیجه‌گیری

دیدیم که ارسطو اصولاً تمایزی میان جهت و ماده قائل نشده و صرفاً ۱۶ جهت را در چهار دسته چهارتایی گروه‌بندی کرده است. همچنین، دیدیم که جهات مذکور در برخی از گروه‌ها هم‌ارز هستند و در برخی نه؛ و حدس زدیم که شاید این امر ناشی از خطای کاتبان و مستسخان نوشته‌های ارسطو باشد. دیدیم که با اصلاحات حداقلی پیش‌نهادی و جابجایی یک حرف سلب می‌توان جهات مذکور در هر گروه را به جهات هم‌ارز تبدیل کرد. با این اصلاح، می‌توان چنین پنداشت که هر گروه ناظر به یک ماده است: ضرورت، امتناع، سلب ضرورت، و سلب امتناع. بنابراین، هرچند در ارسطو نامی از «ماده» در برابر «جهت» نیامده است، می‌توان گروه‌بندی جهات ۱۶-گانه را نوعی ناظر به مواد چهارگانه تلقی کرد.

فارابی اما بر خلاف ارسطو، صراحتاً، از مواد سه‌گانه نام می‌برد: «ماده واجب»، «ماده ممکن»، و «ماده ممتنع» و میان آنها و جهات تمایز می‌گذارد. همچنین، آشکار است که فارابی دو ماده «سلب ضرورت» و «سلب امتناع» را با هم ترکیب کرده و به یک ماده «امکان» رسیده است که بعدها در اصطلاح ابن‌سینا به «امکان خاص» موسوم می‌گردد.

ابن‌سینا، بر خلاف فارابی، به صراحت، به تعریف «ماده» در برابر «جهت» می‌پردازد و آن را به «حالت محمول در نسبت با موضوع» تعریف می‌کند. این تعریف را در آثار فارابی به عنوان تعریف «ماده» هرگز نمی‌یابیم. باید تأکید کنیم که هرچند فارابی جهت را دالّ بر «کیفیت نسبت محمول به موضوع» تعریف کرده بود، اما هرگز این «کیفیت نسبت محمول به موضوع» را به صراحت «ماده» نام‌گذاری نکرده بود. به عبارت دیگر، تعریف «ماده» به «کیفیت نسبت محمول به موضوع» در آثار فارابی دیده نمی‌شود.

در آثار غزالی و ابوالبرکات بغدادی نیز می‌بینیم که گاه آنها به تمایز ماده و جهت توجه کرده‌اند و گاه چنان سخن گفته‌اند که گویی آن دو را یکی می‌پندارند. در برخی از آثار سهروردی نیز این تمایز دیده می‌شود، اما با شگفتی تمام می‌بینیم که سهروردی در بیشتر آثار خود ماده

قضیه را همان قضیه بدون جهت می‌داند و نه کیفیت نفس‌الامری میان موضوع و محمول. به نظر من چنین می‌رسد که تمایز میان ماده و جهت نزد سهروردی کم‌وبیش به تمایز میان ماده و صورت قضایا پیوند می‌خورد، پیوندی که شاید برای خود او چندان آشکار و متمایز نبوده است. دو رویکرد ابن‌سینا و سهروردی در تعریف جهت و ماده تأثیر بسزایی در نوشتارگان منطقی پس از آن دو بر جای می‌گذارد که موضوع مقاله بعدی نگارنده خواهد بود. رویکرد اضافی و نفس‌الامری ابن‌سینا سر از رویکرد دلالتی/حکایتی خونجی و ابهری در می‌آورد که بر پایه آن، جهت‌های متعددی که در منطق قدیم مطرح می‌شوند دلالت بر مواد مختلف دارند. برای نمونه، جهت قضایای ضروریۀ مطلقه، مشروطۀ عامه، مشروطۀ خاصه، دائمه، مطلقۀ عامه، ... به دلیل اینکه دالّ هستند، بر مواد متعدد دلالت می‌کنند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که لازمه رویکرد ابن‌سینا آن است که تعداد مواد دست کم به تعداد جهات است (و شاید بیشتر، چون ممکن است موادی وجود داشته باشد که هنوز به ذهن هیچ منطق‌دانی نرسیده و برای آن هیچ نامی وضع نشده است). اما رویکرد سهروردی به عکس این نتیجه منتهی می‌شود زیرا اگر ماده قضیه همان قضیه بدون جهت باشد، تعدد مواد دیگر معنایی نخواهد داشت! ماده چیزی است که جهت بر سر آن می‌آید. در مقاله دیگری که در پی می‌آید نشان خواهیم داد که اصرار برخی از منطق‌دانان مسلمان مانند خواجه نصیر طوسی بر حصر مواد در سه ماده «ضرورت»، «امکان خاص» و «امتناع» احتمالاً ریشه در رویکردهایی مانند رویکرد سهروردی داشته است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین (۱۹۷۰م)، *الشفاء، المنطق، العبارة*، القاهرة، دار الکاتب العربی للطباعة و النشر.
- ابن‌سینا، حسین (۱۳۶۰)، *النجاة من الغرق فی بحر الظلمات*، تهران، انتشارات مرتضوی.
- ابن‌سینا، حسین (۱۴۰۵ق)، *منطق المشرقیین*، قم، انتشارات کتابخانه مرعشی نجفی، چاپ دوم.
- ابن‌سینا، حسین (۱۳۷۰)، *المسائل الغریبة العشرینیة*، در *منطق و مباحث الفاظ*، گردآوری مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۷۹-۱۰۵.
- ابن‌سینا، حسین (۱۳۸۱)، *الاشارات و التنبيهات*، تصحیح مجتبی زارعی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن‌سینا، حسین (۱۳۹۶)، *المختصر الأوسط فی المنطق*، مقدمه و تحقیق سید محمود یوسف‌ثانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ارسطو، (۱۳۷۸)، *ارگانون*، ترجمۀ میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.
- ارسطو (۱۹۸۰م)، *منطق ارسطو*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت و بیروت، وكالة المطبوعات و دارالقلم.
- بغدادی، ابو البرکات (۱۳۷۳)، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان.

رستمی، آرش، علیرضا دارابی، شهلا اسلامی در مقاله «ماده در برابر جهت در منطق سینوی»، *منطق‌پژوهی* ۱۶(۱): پذیرفته شده برای چاپ.

<https://doi.org/10.30465/laj.2026.53047.1510>

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۳۴)، *منطق التلویحات*، تحقیق علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران.
سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، *المشارع و المطارحات*، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، *حکمة الاشراق*، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، *اللمحات*، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۵)، *المشارع و المطارحات*، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور، تهران، نشر حق‌یاوران.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۱)، *حکمة الاشراق*، در *الحکمة الاشراقیة (مجموعه مصنفات شهاب الدین یحیی السهروردی)*، المجلد الأول کتاب حکمة الاشراق، القسم الأول فی ضوابط الفكر (المنطق)، مع التعليقات و الايضاحات لصدر الدین الشیرازی و جماعة من حکماء المشاء و الاشراق، تقدیم، تحقیق و تصحیح محمد ملکی (جلال الدین) و تصدیر سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۸)، *حکمة الاشراق*، در مهدی عظیمی (۱۳۹۸). *منطق و معرفت در اندیشه سهروردی*، شرح منطق حکمه الاشراق. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
عظیمی، مهدی (۱۳۹۸). *منطق و معرفت در اندیشه سهروردی*، شرح منطق حکمه الاشراق. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

غزالی، محمد (۱۹۹۰م)، *معیار العلم فی المنطق*، مع شرح لأحمد شمس‌الدین، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمية.

غزالی، محمد (۱۹۹۴م)، *محک النظر*، مقدمه و تحقیق و تصحیح از دکتر رفیق العجم، بیروت، دار الفکر.
فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۸ق)، *المنطقیات للفارابی*، ج ۱، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.

فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۸ق)، *المنطقیات للفارابی*، ج ۲، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.

فلاحی، اسدالله (۱۳۹۵)، «عدم انحصار ماده در مواد ثلاث»، *منطق تطبیقی*، تهران، سمت: ۱۶-۱۹.
فلاحی، اسدالله (۱۴۰۴)، «ماده و جهت نزد فخر رازی و متأخران»، *حکمت معاصر* ۱۶(۲): ۱۴۱-۱۶۸.

یوسف ثانی، سید محمود (۱۳۹۳)، «موادّ قضایا از نظر سهروردی»، سهروردی پژوهی، مجموعه مقالاتی درباره آرا و آثار سهروردی، به کوشش علی اوجبی، تهران، خانه کتاب: ۳۹۵-۳۱۰.

References

- Azīmī, Mahdī (2019/1398 Sh.). *Manṭiq wa Ma'rifat dar Andīshah-yi Suhrawardī, Sharḥ-i Manṭiq-i Hikmat al-Ishrāq*. Tehran, Institute for Research in Philosophy and Iran.
- al-Baghdādī, Abū al-Barakāt (1994/1373 Sh.), *al-Mu'tabar fī al-Hikmah*, Isfahan, University of Isfahan Publications.
- al-Ghazālī, Muḥammad (1990), *Mi'yār al-'Ilm fī al-Manṭiq*, with commentary by Aḥmad Shams al-Dīn, Beirut, Lebanon, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Ghazālī, Muḥammad (1994), *Mihakk al-Nazar*, introduction, research, and editing by Dr. Rafīq al-'Ajam, Beirut, Dār al-Fikr.
- Aristotle (1980), *Manṭiq Aristū*, edited by 'Abd al-Raḥmān Badawī, Kuwait and Beirut, Wikālat al-Maṭbū'āt wa Dār al-Qalam.
- Aristotle (1999/1378 Sh.), *Arghānūn* [Organon], translated by Mīr Shams al-Dīn Adīb Sulṭānī, Tehran, Negāh Publications Institute.
- Avicenna, Ḥusayn (1970), *al-Shifā', al-Manṭiq, al-'Ibārah*, Cairo, Dār al-Kātib al-'Arabī lil-Tibā'ah wa al-Nashr.
- Avicenna, Ḥusayn (1981/1360 Sh.), *al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Zulumāt*, Tehran, Murtazawī Publications.
- Avicenna, Ḥusayn (1984/1405 AH), *Manṭiq al-Mashriqiyyīn*, Qom, Mar'ashī Najafī Library Publications, second edition.
- Avicenna, Ḥusayn (1991/1370 Sh.), "al-Masā'il al-Gharībah al-'Ashrīnīyah," in *Manṭiq wa Mabāḥith al-Alfāz*, compiled by Mahdī Muḥaqqiq, Tehran, University of Tehran, 79-105.
- Avicenna, Ḥusayn (2002/1381 Sh.), *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, edited by Mujtabā Zārī, Qom, Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī Ḥawzah-i 'Ilmiyah Publications.
- Avicenna, Ḥusayn (2017/1396 Sh.), *al-Mukhtaṣar al-Awsaṭ fī al-Manṭiq*, introduction and research by Sayyid Maḥmūd Yūsufthānī, Tehran, Institute for Research in Philosophy and Iran.
- Fallahi, Asadollah (2016/1395 Sh.), "The Non-Exclusivity of Matter to the Three Materials" ("Adam Inhiṣār-i Māddah dar Mawādd-i Salās"), *Comparative Logic (Manṭiq-i Taṭbīqī)*, Tehran, SAMT: 16-19.
- Fallahi, Asadollah (2025/1404 Sh.), "Matter and Modality according to Fakhr Rāzī and Later Thinkers" ("Māddah wa Jihat nazd-i Fakhr Rāzī wa Muta'akhkhirān"), *Contemporary Wisdom (Hikmat-i Mu'āṣir)* 16(2): 141-168.
- Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad (1987/1408 AH), *al-Manṭiqiyyāt lil-Fārābī*, vol. 1, research by Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Qom, Ayatollāh Mar'ashī Library Publications.
- Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad (1987/1408 AH), *al-Manṭiqiyyāt lil-Fārābī*, vol. 2, research by Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Qom, Ayatollāh Mar'ashī Library Publications.
- Rustami, Arash, Alireza Darabi, and Shahla Eslami "Matter versus Modality in Avicennan Logic" (*Māddah dar Barābar-i Jihat dar Manṭiq-i Sīnawī*), *Logic*

- Research (Manṭiq-Pizhūhī)* 16(1): accepted for publication.
<https://doi.org/10.30465/ljsj.2026.53047.1510>
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1955/1334 Sh.), *Manṭiq al-Talwīḥāt*, edited by ‘Alī Akbar Fayyāḍ, Tehran, University of Tehran.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1996/1375 Sh. A), *al-Mashāri‘ wa al-Muṭārahāt*, in *Majmū‘ah Muṣannafāt Shaykh Ishrāq*, vol. 1, edited and introduced by Henry Corbin, Sayyid Ḥusayn Naṣr, and Najafqulī Ḥabībī, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1996/1375 Sh. B), *Ḥikmat al-Ishrāq*, in *Majmū‘ah Muṣannafāt Shaykh Ishrāq*, vol. 2, edited and introduced by Henry Corbin, Sayyid Ḥusayn Naṣr, and Najafqulī Ḥabībī, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1996/1375 Sh. C), *al-Lamahāt*, in *Majmū‘ah Muṣannafāt Shaykh Ishrāq*, vol. 4, edited and introduced by Henry Corbin, Sayyid Ḥusayn Naṣr, and Najafqulī Ḥabībī, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (2006/1385 Sh.), *al-Mashāri‘ wa al-Muṭārahāt*, edited by Maqṣūd Muḥammadī and Ashraf ‘Ālīpūr, Tehran, Ḥaqq-i Yāwarān Publishing.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (2012/1391 Sh.), *Ḥikmat al-Ishrāq*, in *al-Ḥikmah al-Ishrāqīyah (Majmū‘ah Muṣannafāt Shihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī)*, *al-Mujallad al-Awwal Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq*, *al-Qism al-Awwal fī Ḍawābiṭ al-Fikr (al-Manṭiq)*, *ma‘a al-Ta‘līqāt wa al-Idāḥāt li-Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī wa Jamā‘ah min Ḥukamā‘ al-Mashshā‘ wa al-Ishrāq*, presented, researched and edited by Muḥammad Malikī (Jalāl al-Dīn), with a foreword by Sayyid Ḥusayn Naṣr, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (2019/1398 Sh.), *Ḥikmat al-Ishrāq*, in Mahdī ‘Azīmī (2019/1398 Sh.). *Manṭiq wa Ma‘rifat dar Andīshah-yi Suhrawardī, Sharḥ-i Manṭiq-i Ḥikmat al-Ishrāq*. Tehran, Institute for Research in Philosophy and Iran.
- Yousefthani, Seyed Mahmood (2014/1393 Sh.), “Materials of Propositions from Suhrawardī’s Perspective” (“Mawādd-i Qaḍāyā az Nazar-i Suhrawardī”), *Suhrawardī-Pizhūhī, Majmū‘ah-yi Maqālātī dar bārah-yi Ārā wa Āthār-i Suhrawardī*, edited by ‘Alī Ūjabī, Tehran, Khānah-yi Kitāb: 295-310.