

## زبان و منطق در قرون نخستین اسلامی\*

نوشته: محسن مهدی

ترجمه: عبدالحسین آذرنگ



زبان پدیده‌ای انسانی، ساده، و فریبنده است. اصواتی را که در واحدهای کم و بیش مشخصی جمع می‌شوند و هر کدام چیزی را معنی می‌دهد، می‌آموزیم و بکار می‌بریم. اینها که همان اسما باشند چیزهایی را بیان و معرفی می‌کنند و بر چیزهایی دلالت دارند که به آنها مسمی می‌گویند. مسمی‌ها اسم نیستند و به نظر نمی‌رسد اسمهایشان مانند پوست حیوان یا شاخ و برگ درخت بدانها چسبیده باشد. این طور پنداشته می‌شود که اسم مانند برجسیبی است که برای چیزی و مختص چیزی تهیه شده و روی آن قرار گرفته است تا آن چیز را از چیزهای دیگر متمایز سازد. وضع کردن اسم، کار فرد یا گروهی از افراد اسم‌ساز و اسم‌گذار، یا به عبارت دیگر، کار واضع است. از ویژگیهای تحقیق درباره اسمها این است که

\* Muhsin Mahdi, «Language and Logic in classical Islam» in: *Logic in classical Islamic Culture*, ed. by Von Grunebaum, Wiesbaden, 1970, pp-85

همواره به پرسشهایی پیرامون اسم گذار، دقت و صحت اسمها و معرفت یا صنعت اسم ساز می انجامد.<sup>۱</sup>

در جریان عادی فراگرفتن یا آموختن و فهمیدن یا صحبت کردن زبان، به دو فرض قایل هستیم: جدایی اسمها از مسمی‌ها، و تناظر میان اسمهایی که می شنویم یا بر زبان می رانیم و مسمی‌های آنها. ظاهراً تجربه مشترک شواهد بسیاری در تأیید این دو فرض دارد. اما به تأمل در این باره که می پردازیم معلوم می شود عقاید جازم ما عمدتاً امتحان نشده است. آیا چیزهایی که روی آنها اسم گذاشته شده است از چیزهای دیگر به همان نحو جدا یا بدانها وابسته است که از دلالت اسمهای آنها فهمیده می شود؟ اگر چنین است پس چرا همان اسمها بر چیزهایی دلالت می کند که جدایی آنها از یکدیگر آشکار است؟ آیا خود اسمها به همان ترتیبی که مسمی‌هایشان ایجاب می کند از دیگر اسمها جدا یا بدانها وابسته است؟ اگر چنین است پس چرا مسمی‌های مشابه اسمهای متفاوت دارد؟ آیا جدایی مسمی‌ها علی‌الاصول کارکرد جدایی اسمهاست یا جدایی اسمها کارکرد جدایی مسمی‌های آنهاست؟ اسم ساز و اسم گذار بر چه اساسی اسمها و مسمی‌ها را از هم جدا می سازد، و مقرر می دارد اسمها با مسمی‌ها متناظرند؟ آیا اساس کار ماهیت مسمی‌ها و اسمهایی است که واضح کم و بیش به دقت می شناسد؟ آیا قراردادی است که واضح به اختیار می گذارد؟ یا اینکه عقیده و قانونی است که وضع می کند؟ مفروضهای اولیه ما درباره زبان و تجربه عادی مربوط به آنها پاسخ روشنی به این پرسشها نمی دهد و انگار که این پرسشها مستقیماً به تحقیق درباره رابطه میان طبیعت و قرارداد یا قانون راه می برد و این تحقیق در بحث پیرامون زبان در تفکر قدیم اسلامی همان جایی را دارد که قبلاً در کانون بحث پیرامون تفکر یونانی باستان داشت.

تعیین کردن مرزهایی که بتوان در داخل آنها به موضوع درستی و دقت اسمها پاسخ داد آسان است. ۱. ضرورت کامل دارد که اسمها و مسمی‌ها جدا باشند و میان يك اسم بخصوص و مسمای مختص آن اسم تناظر برقرار باشد. و هر کسی که اصول این ضرورت را بشناسد در موقعیتی قرار می گیرد که درباره موفقیت یا عدم

موفقیت اسم ساز و اسم گذار داوری کند. ۲. همه اینها اختیاری و تحکمی است. مسمی‌ها و اسمها باید به طریقی از یکدیگر جدا شود و مسمی‌های معین باید اسمهای معینی داشته باشد. اما جست‌وجو کردن علت تناظر میان اسمها و مسمی‌ها در فراسوی حوزه اراده و اختیار اسم گذار کار بیهوده‌ای است. لیکن لزومی ندارد که هم درباره اسمها و هم درباره مسمی‌ها دیدگاه یکسانی اختیار شود. می‌توان قایل شد که ۳. جدایی اسمها ضروری است و اسمها مفاهیم یا انگاره‌هایی است که مبنایی برای مسمی‌ها می‌گذارد و سایر مسمی‌ها، از جمله جهان مادی و طبیعی که عرصه تجربه انسانی است، قراردادی قانون است؛ یا قایل به این شد که ۴. جدایی مسمی‌ها بالضرورة یا به واسطه طبیعت است، اما جدایی اسمها به واسطه قرارداد انسانی یا قانون است. دیدگاه اولی یا دیدگاهی که به آن نزدیک است، دیدگاهی است که عباد بن سلیمان (یا سلمان) صیمری، متکلم معتزلی که در نیمه نخست قرن سوم هجری/نهم میلادی می‌زیست، در قرون نخستین اسلام اختیار کرد. ۲ دیدگاه دوم را به طور اعم به اهل سنت و از میان آنها به طور اخص به ظاهریه اهل افراط نسبت داده‌اند. ۳ دیدگاه سوم را ابن کلاب، معاصر عباد بن سلیمان، بسط و گسترش داد و متکلمان اشعری از آن پیروی نمودند. ۴ و بالاخره، اکثریت وسیع متکلمان معتزلی دیدگاه چهارم را اختیار کردند. ۵

در نیمه نخستین سده چهارم/دهم که متکلمان اسلامی دیدگاههای یادشده و التقاطهای خاصی از آنها را می‌پروراندند و تدوین می‌کردند، سنت فلسفی تازه‌ای (سنت مکتب اسکندریه) از بغداد رسید، که تأکید آن بر مطالعه آثار ارسطویی و شرح درباره آنها بود. سنت تازه در برنامه مطالعات فلسفی جای با اهمیتی برای ارغنون ارسطو قایل شد؛ بخشهایی از این اثر را، که پیش از آن ترجمه نشده بود، ترجمه کرد و بر اهمیت روش علمی به نحوی که آنالوطیقای ثانی گواه آن است و تمایز این روش از استدلالهای طوبیقای، سوفسطیقای، ریطوریقایی و بوطیقایی، تأکید خاص ورزید. ۷ به لحاظ نقش با اهمیتی که این منطق تازه در تفکر و تعلیم بازی کرده است، اصحاب این مکتب به منطقیون شهرت یافتند تا وجه امتیازشان از متفکرانی چون زکریای رازی طبیب، که به طبیعیون مشهور بودند، معلوم باشد.

دعوبهایی که طبیعیون در باب منطق تازه مطرح ساختند و منطق را تنها راه معرفت علمی قلمداد کردند، متکلمان تعلیم‌دیده، فقها، نحویون، و لغویون را آزرده ساخت. اینها می‌پنداشتند در علوم مختلفشان به موضوع روش به اندازه کافی توجه کرده‌اند و معتقد بودند قائلین به سنت تازه، یونانی‌آبانی متعصب و مقلدان ریزه‌خوار ارسطویند. طبیعیون چنین شهرتی یافتند. اما، قول شایعی که حتی از آن دعاوی آزاردهنده‌تر بود، این بود که بزرگان مکتب تازه مدعی بودند که لغویون به جزئیات بی‌اهمیت مشغولند و تفسیرهایشان درباره معانی الفاظ خاص، سطحی و نارساست و فقط منطق تازه می‌تواند چگونگی بیان مطلب را به طرز مفهوم و به‌طور علمی بیاموزد.

در سال ۳۲۰/۹۳۲ مناظره باشکوهی در شبستان وزیر خلیفه عباسی در بغداد برگزار شد. فضل بن جعفر بن فرات، که وزارت کوتاهش در همان سال شش‌ماه هم نپایید، وزیر المقتدر بود که از ۲۹۶/۹۰۸ تا ۳۲۰/۹۳۲ خلافت کرد. مدافع منطق، ابویشر متی بن یونس (حدود ۲۵۶/۸۷۰ تا ۳۲۸/۹۴۰) از مسیحیان نسطوری، مترجم نامور و یکی از استادان سرشناس مکتب فلسفی تازه بود<sup>۸</sup> که تازه به بغداد آمده و در محافل علمی استقبال بسیاری از او شده بود. طرف دیگر مناظره ابوسعید سیرافی (۲۸۰/۸۹۳ تا ۳۶۸/۹۷۹) متکلم، فقیه، لغوی و نحوی، و بسیار جوانتر از ابویشر متی بود<sup>۹</sup> که در بغداد تحصیل کرده بود و به عنوان فردی متبحر در نحو و ادب و علوم دینی پرآوازه بود. این مناظره رویداد ادبی بزرگی به‌شمار آمد و شرح و تفسیرهایی که درباره آن نوشته شد به اندازه کافی جالب و آموزنده بود و برای مدتی بیش از یک نسل در میان اهل علم دست‌ب‌دست می‌گشت. هنوز هم این مطالب، بخصوص با توجهی که اخیراً به رابطه بین زبان و منطق می‌شود، جالب و آموزنده است. بحث رساله حاضر با تحلیل مقدمه مناظره از سوی نگارنده آغاز می‌شود. گزارش این تحلیل در قسمت ۲ آمده است. بعد از آن درباره مسائل مهمی که در مناظره طرح شده، در چارچوب مقابله کلام اسلامی و سنت فلسفی جدید (موضوع قسمت ۳) تفسیری آورده شده است. سایر مطالب رساله (قسمت ۴ تا ۱۰) در تحلیل و تفسیر خود مناظره است با تأکید بر مطالبی که در آن مناظره بیان شده

است و نظریاتی که دوطرف در جریان بحث مطرح ساخته اند.

## ۲

متن مناظره در الامتاع و الموانسه اثر ابو حیان توحیدی<sup>۱۱</sup> ضبط شده است. این اثر شامل گفت و گوهای است که صاحب اثر با ابن سعدان وزیر صمصام الدوله پادشاه دیلمی در سالهای ۳۷۵-۳۷۳ / ۹۸۵-۹۸۳ داشته است.<sup>۱۱</sup> گفت و گوها، بحث اصلی شب هشتم کتاب الامتاع و الموانسه را تشکیل می دهد. ابو حیان با نشان دادن اعتبار دعوایی که علیه برخی از فلاسفه معاصر اقامه شده بود، گزارش مناظره را در جریان بحثی که گفت و گوهای شب هشتم با آن آغاز شده است برای حامیش نقل می کند. در پایان شب هفتم، به هنگامی که ابو حیان می خواست از وزیر جدا شود (ص ۱۰۴، س ۹ تا ۱۰)<sup>۱۲</sup>، وزیر پیشاپیش به وی می گوید که پرسشی دارد و می خواهد نظر ابو حیان را درباره آن بداند، اما پرسشش را تا شب بعد مطرح نخواهد کرد. این پرسش همان پرسشی است که شب هشتم با آن آغاز می شود. بحث درباره نامه ای است که وزیر از وهب ابن یعیش دریافت داشته است.<sup>۱۳</sup> فیلسوف یهودی در این نامه می گوید که برای رسیدن به معرفت فلسفی راهی پیمودنی، آسان، و کوتاه وجود دارد و بدون تحمل مرارت و سختی می توان به «حکمت»، «سعادت»، و «رستگاری در آخرت» دست یافت (ص ۱۰۴، س ۱۳ تا ۱۵). ابن یعیش سپس می گوید چرا «دوستان ما» (مراد همان فیلسوفان معاصر بغداد است که ابو حیان در این اثر و در سایر آثار درباره آنها سخن می گوید)<sup>۱۴</sup> مطالب را بدون دلیل پیچیده و دشوار می کنند، «سراخار می گذارند و نمی گذارند [جویندگان حکمت و عاشقان حقیقت از آن راه] بگذرند.» (ص ۱۰۴، س ۱۵ و ۱۶ را با ص ۱۰۵، س ۱ مقایسه کنید). اینها اخلاقاً فاسد، اغواگر، و لثیم اند، پست فطرتند، مددکار دیگران نیستند، سعی می کنند جوینده را دلزده کنند و به حال کسانی که مشتاق آموختن اند رشک می برند. منفعت اقتصادی علت فساد اخلاقی

آنهاست. برای کار و کسب و به عنوان وسیله‌ای برای زندگی مرفه داشتن به منطق و هندسه می‌پردازند و محتویات این فنون را «دشوار می‌کنند» تا نگذارند سایر مردم آنها را یاد بگیرند. (ص ۱۰۴، س ۱۶ تا ص ۱۰۵، س ۱).

ابوحیان با این مذهب و نیز با صاحب آن آشنا بود. <sup>۱۵</sup> ابن یعیش که بسیار تهیدست بود (ص ۱۰۵، س ۶۰۵) ظاهراً کار و کسب پرسودی برای خودش کشف کرد و شروع کرد به نوشتن این جور نامه‌ها خطاب به افراد عالی مقام، که برایش پادشاهای مالی و شهرت به دنبال داشت (برای مثال، در ۹۷۹/۳۷۰ به عضدالدوله پادشاه آل بویه نامه‌ای از این دست نوشته بود). اما ابوحیان در عین آنکه نشان می‌دهد موضع ابن یعیش درست همان توجیه اقتصادی را برمی‌تابد که موضع مخالفانش، فرض را بر این می‌گذارد که هر دو موضع به درستی فهمیده و «تأویل شده» و به سود اعتبار هر دو، دلیل می‌آورد (ص ۱۰۵، س ۶ تا ۸). ابوحیان از موضع ابن یعیش دفاع می‌کند و برای وزیر توضیح می‌دهد که مراد ابن یعیش از این سخن چیست (ص ۱۰۵، س ۱۰ و ۱۱) و چرا این موضع قطع نظر از انگیزه‌های ابن یعیش درست است. عمر بشر کوتاه است و قوای ذهنی او (مخصوصاً خصلت «خواب و خیال‌وار» ادراک عقلی در نقطه مقابل «بیداری» ادراک حسی وی) ناقص است. انسان با جهان‌آشنای چیزهای محسوس که گرداگرد اوست اخت‌تر است، به این جهان مهر می‌ورزد و با چیزهای ناآشنا و پنهان بیگانه است، حتی اگر این چیزها همان مصدری باشد که انسان و چیزهای آشنای پیرامون او از آن صادر شده باشد. جهان ساخت پیچیده‌ای دارد و انسان از اصول پنهان این جهان معرفت پایدار و اعتمادپذیری در اختیار ندارد. خلاصه آنکه، ضعف و نقص بشر و پیچیدگی جهان، آدمی را وادار می‌کند برای رسیدن به «سعادت» و «رستگاری» راه آسان و کوتاهی پیدا کند، راهی که معرفت مستقیم درباره همان اصول پنهان، یعنی «طبیعت، نفس، عقل، و خدا» باشد (ص ۱۰۵، س ۱۱ تا ص ۱۰۶، س ۳). اگر موفق شود این چند چیز مهم را خوب بشناسد، به «والا ترین پیروزی» و «بزرگترین پادشاهی» دست خواهد یافت و از مشقت «خواندن کتابهای قطور پرفسحه» و مرارتی که اشتغال به مطالعه مداوم همراه دارد، از مضایق بحث و تحری حقیقت‌رها

خواهد گردید (ص ۱۰۶، س ۳ تا ۷). بنابراین، مذهب ابن یعیش برای کسی که بتواند به والاترین چیزها معرفت مستقیم حاصل کند، قابل فهم است. البته مشکل این است که هر کسی نمی تواند این راه را دنبال کند. برای دنبال کردن موفقیت آمیز این راه باید از والاترین و نیرومندترین استعداد طبیعی برخوردار بود، استعدادی که شاید الهی و تقریباً آسمانی باشد، اما مطمئناً «منتهای» آن چیزی است که انسانی و بی اندازه نادر است. کسی که از چنین استعدادی برخوردار باشد، ممکن است پس از سالیان مدید یا در میان ملتی بسیار بزرگ پیدا شود (ص ۱۰۶، س ۸ تا ۱۳). در واقع، کسی که این توانایی طبیعی را داشته باشد می تواند به مطالعه و تحقیق نپردازد، همان طور که اگر کسی از استعداد بیان کامل برخوردار باشد می تواند از آموختن دستور زبان صرف نظر کند. «یافتن فردی چنین بی مانند و استثنایی و نادر بسی دشوار است! اما اگر تصادفاً چنین فردی یافت شد، جز پذیرفتن مرجعیت او، آموختن از او، و قدم گذاشتن در راهش مگر چاره دیگری هست؟» (ص ۱۰۷، س ۳ و ۲).

ابو حیان موضع ابن یعیش را در اصول می پذیرد، اما این فرض را نمی پذیرد که برای همه جویندگان حکمت راه آسان پیمودنی وجود داشته باشد. استدلال ابن یعیش این است که این راه در نادرترین موارد پیمودنی است. این استدلال اساس دفاع او را از ضرورت پذیرفتن مرجعیت دیگران و آموختن از آنان تشکیل می دهد و به نوبه خود فنون پیچیده و کتابهای قطور را، که مردم عادی بایستی بیاموزند و مطالعه کنند، توجیه می کند. مسأله این نیست که راه آسان اصلاً وجود دارد یا نه، بلکه موضوع این است که «تو» آن قدر که باید کامل هستی که بتوانی راه را دنبال کنی یا نه. اگر پاسخ منفی است، پس ناگزیری از کسی که کامل است بیاموزی، گویا اینکه تنها راه آموختن سخت کوشیدن است و گویا اینکه با سختکوشی به همان مرتبه ای که انسان کامل رسیده است، نمی رسی. همچنانکه اگر ذاتاً از قدرت تکلم کامل برخوردار نباشی، ناگزیری با مطالعه دستور زبان زبانت را بیاموزی و به آن پیشرفت ببخشی، حتی اگر این مطالعه لزوماً نتواند تو را به تکلم کامل توانا سازد. بنابراین، مخالفت وسیع ابن یعیش با مخالفانش و فنونشان براساس این

عقیده است که با توجه به توانایی که گفتیم، همه مردم یا بیشتر مردم کاملند و کسانی که این توانایی را ندارند هیچ گاه نمی‌توانند چیزی بیاموزند. از سوی دیگر، ابوحنیفان با توجه به موردی که بی اندازه نادر است موضع ابن‌یعیش را می‌پذیرد و ضرورت سختکوشی را برای بیشتر مردم توجیه می‌کند. این همان مفهومی است که مخالفان ابن‌یعیش هم در باب آن موضع درستی اتخاذ کرده‌اند. (ص ۱۰۷، س ۴ تا ۱۰).

ابوحنیفان با قایل شدن به «تأویلی» (ص ۱۰۵، س ۷) که برای هر دو موضع، بدون توسل به انگیزه‌های اقتصادی، قابل توجیه باشد به اتهام ابن‌یعیش علیه مخالفانش می‌پردازد؛ یعنی به فساد اخلاقی آنها و استفاده‌ای که از تعلیم به عنوان وسیله لذت دنیوی می‌کنند. ابوحنیفان به طور کلی می‌پذیرد که ابن‌یعیش از حقیقت دور نیست و با اشاره به متی، معلم مشهور منطق، به تأیید این مطلب می‌پردازد. «رسم متی این بود که هر ورق را در ازای يك درهم مقتدری [سکه نقره‌ای که در خلافت المقتدر خلیفه ضرب می‌شد] تقریر کند، حال آنکه در وضع زنده‌ای به حال مستی مرد. می‌پنداشت معامله خوبی کرده است، در حالی که زیانکار بود و پستترین احوال را داشت». (ص ۱۰۷، س ۱۱ تا ۱۴).

متی، پیرمرد شصت‌ساله در ۹۳۲/۳۲۰ به بغداد آمد. آزمندی و اعمال مستانه او در آن سن پیری بایستی احساسهای انزجارآوری برانگیخته باشد. در مناظره‌ای که گزارش آن از زبان ابوحنیفان نقل خواهد شد، با سیرافی، که به مراتب از او جوانتر بود، روبرو گردید. یکی از ناظران به نام الرُّمّانی، ظاهر و منش سیرافی را در روز مناظره وصف کرده است: «چهل ساله بود و محاسنش که اندکی سفید شده بود، برازنده درستی، وقار، پرهیزگاری، وجدیت او بود» (ص ۱۲۹، س ۲۰۱). آوازه سیرافی در علم، فروتنی، به‌جا آوردن فرایض دینی، و دینداری (ص ۱۳۲، س ۳ و ۴) هم‌تراز شهرتش در تعلق خاطر وی به عالم دیگر بود. سیرافی در ازای تعلیم و حتی برای اجرای وظایفش به عنوان حاکم شرع پاداش نمی‌پذیرفت. از این گذشته، زندگیش را با کاریدی اداره می‌کرد. هر روز صبح ابتدا ده صفحه استنساخ می‌کرد و در برابر کارش ده درهم می‌گرفت (که حواجیك روزش را تأمین می‌کرد) و



سپس به انجام وظایفش به عنوان حاکم شرع یا معلم می پرداخت. <sup>۱۶</sup> ابوحنیفان، که سیرافی را تحسین می نمود، <sup>۱۷</sup> او را کسی معرفی می کند که دانش و منش اخلاقیش وی را منتقد بحق کسانی ساخته است که دانش خود را برای منفعت دنیوی بیش‌رمانه به کار می گیرند. مطمئناً او را شایسته تر از ابن یعیش می داند، که با انتقاد از همه مخالفان دنیاپرستش دنبال منفعت دنیوی می گردد. اما، مناظره این نکته را نیز در نظر داشت که معارضه میان مدافعان راه «سخت» یا «دشوار» و راه «آسان» حکمت و سعادت را نشان دهد. متی نماینده مخالفان ابن یعیش است، اما سیرافی نماینده موضعی است که ابن یعیش از آن دفاع کرده است و با توجه به منش فردی سیرافی، به طور کلی موضع متقاعدکننده تری است.

مع هذا، مقدمه ابوحنیفان بر مناظره، به قول خود او، بیان این مطلب است که دفاع از راه آسان، حتی هنگامی که مدافع متقاعدکننده تری معرف آن باشد رضایت بخش نیست، مگر آنکه مدافع تصادفاً از جمله افراد بسیار نادری باشد که تقریباً از توانایی فوق انسانی بهره دارد و بدون آنکه به مطالعه فنون پیچیده نیاز داشته باشد عالیترین امور را درمی یابد. از مناظره پیدا نیست که سیرافی چنین کسی باشد. راست است که مدعی است نیازی به مطالعه منطق ارسطو ندارد و با استنباط خودش می تواند همه مسائل منطقی را حل کند، اما مناظره نشان نمی دهد که توانایی انجام این کار را داشته باشد. از این گذشته، سیرافی مانند ابن یعیش از این موضوع که معرفت برای همه مردم «ذی عقل» قابل تحصیل است دفاع می کند، موضعی که ابوحنیفان در مقدمه اش بر مناظره رد کرده است. <sup>۱۸</sup>

### ۳

انتقاد سیرافی از منطق متی بر اساس نظریه ای مثبت و غیر ارسطویی از وجود و معرفت استوار است. عالمی وجود دارد از معقولات بسیط و قدیم، که انعکاس آن به طور اعم در عالم مرکب و متغیر محسوسات است و به طور اخص در عالم زبان

معمولی و قراردادی انسان. راهی که به معقولات می انجامد، بایستی با تحلیل جامع از زبانی که مردم با آن گفت و گو و استدلال می کنند و از سایه‌ها یا تقلیدهای معقولاتی که در زبان معمولی هست آغاز گردد و به کمک قیاس تشبیه به معقولات ختم شود. انتقاد سیرافی از متی با تأویل نظریه‌های قدیمتر درباره اسماء بیان شده است، نظریه‌هایی که در میان متکلمین اسلامی رایج بود. اساس این نظریه‌ها بر تمایز میان اسم طبیعی - اصطلاحی است که در زبان خاص به چیزی که تسمیه آن است داده می شود و معنی یا مفهوم عقلی - ضروری و کلی همان چیز، اسم حقیقی آن چیز است. ابن کلاب در نیمه قرن سوم / نهم با کوششی که برای هماهنگ ساختن آرای معتزله در باب خاصیت قراردادی بودن اسما و دیدگاه اهل سنت درباره قدیم اسماء الاهی یا اعراض و مخصوصاً قدیم کلام الاهی، که همان قرآن باشد به کار بست، این نظریه را بسط و پرورش داد.<sup>۱۹</sup>

ظاهراً ابن کلاب و مریدانش آن چیزی را که بایستی افلاطون گروی غیر تحقیقی یا عامه‌پسند بنامیم وسیله مؤثری تشخیص داده بودند، وسیله‌ای برای پل زدن بر شکافی که متکلمان معتزلی را از سنت‌گرایان یا اهل سنت جدا کرده بود. از عصر ابن کلاب تا دوره سیرافی، زمان شاهد برخوردهایی بود که میان علم کلام و افلاطون‌گروان نامحقیقی چون الکندی<sup>۲۰</sup> (که اندکی پس از ۲۵۶ / ۸۷۰ درگذشت) و پیروانش، تا ابوسلیمان سبختانی (حدود ۳۰۰ تا حدود ۳۷۵ / حوالی ۹۱۲ تا حوالی ۹۸۵) که معلم ابوحنیفان توحیدی بود، بیش از پیش روی داد. علم کلام اسلامی پیش از آنکه مکتب فلسفی جدید بغداد در اوایل سده چهارم / دهم تشکیل گردد، بر اثر این نوع برخورد با سنت فلسفی غیرارسطویی و جذب کردن بسیاری از آرای آن سنت، که با آرای خود هماهنگ می دید یا آنها را برای حل کردن بعضی از مسائلی که با آنها روبرو بود مؤثر تشخیص می داد، تقویت شده بود.

تعارض میان افلاطون‌گرایی عامه‌پسند و ارسطوگرایی تحقیقی، که در مناظره موضوعی فلسفی و اساسی است، مطلبی است که ابوحنیفان یادآور شده است. او این تعارض را تجسمی از تعارض بین ابن‌یعیش و اساتید فلسفی معاصر می داند، و سیرافی را به عنوان مدافع نظریه ابن‌یعیش و متی را به عنوان نماینده

مخالفان ابن یعیش معرفی می‌کند. ابن یعیش و ابو حیان، هر دو، بر اصول عملی و اخلاقی جست‌وجوی حکمت و رابطه نزدیک میان منش اخلاقی معلم و نگرش او و میان فضیلت و معرفت تأکید می‌ورزند. هر دو از پیچیدگی فنی و غیرلازم، راه سخت و مخصوصاً از انگیزه‌های اقتصادی معلمین حکمت انتقاد می‌کنند، و دنبال کردن حکمت را راه رستگاری بشر به‌شمار می‌آورند. بالاخره ابو حیان دور جدایی انسان از منشاء الاهی، هبوط، زندانی شدن در عالم حواس، عروج از این عالم، و بازگشت به منزل اصلی را نه از راه تحصیل علمی کاملاً تخصصی و دانش فنی، بلکه از راه تزکیه عواطف، تشحیذ نفس، گسلانیدن زنجیرهایی که نفس را به عالم محسوس متصل می‌کند و دست یافتن به معرفت مستقیم نسبت به عالیترین اصول خدا ممکن می‌داند.

تعبیر ابن حیان از آرای ابن یعیش به این نتیجه می‌انجامد که همه جویندگان حکمت نمی‌توانند راه آسان را دنبال کنند، بلکه فقط نادرترین مردم که از استعدادهای طبیعی کاملی برخوردار باشند، این راه را دنبال می‌کنند. راه سخت که به روی اکثریت وسیع جویندگان باز است، برای همه مقاصد عملی تنها راه است. این تعبیر از خصایص افلاطون‌گرایی تحقیقی است و در اینجا ضرورتی نیست که ما را از ادامه بحث باز دارد. ابن یعیش یا سیرافی در این نظر ذیدخل نیستند. ابن یعیش می‌گوید در برابر «جویندگان حکمت» راه آسان بدون هیچ قید و شرطی باز است. ابو حیان، سیرافی را کسی معرفی می‌کند که نه تنها بیان‌کننده توجیحات خود اوست، بلکه بیانگر انتقاد ابن یعیش از راه سخت است. سیرافی جز در موضوع مطالعه زبان و صرف و نحو، در مناظره هیچ کوششی برای توجیه کردن راه سخت ندارد. این راه را برای تحقیق معقولات به صراحت رد می‌کند، سجایا و تمایلات و نیز عقل کسانی را که در جست‌وجوی معقولات از آن استفاده می‌کنند، مورد تردید قرار می‌دهد. می‌گوید راه آسان برای همه مردم عاقل پیمودنی است. به اعتقاد او، عقل موهبتی است الاهی و با کوشش شخصی انسان به دست نمی‌آید. در مناظره، متی در برابر متکلمی جدلی قرار گرفته که بیشتر در فلسفه افلاطونی رایج متبحر است، تادر برابر صرف و نحو دانی که منطق یا یونانیان یا عقل را به همین دلیل

خوار بشمارد.

این نکته را از سخنان افتتاحیه ابن فرات وزیر نیز می توان دریافت. او می گوید نظر متی درباره منطق خلاف دین و نیز خلاف حقیقت است و از میهمانانش می خواهد قدم پیش بگذارند و نه از دین در برابر حقیقت یا آنچه دعوی حقیقت دارد، یا از حقیقت دین در برابر حقیقت عقل یا آنچه دعوی حقیقت عقل دارد، بلکه از دین و حقیقت هر دو دفاع کنند. سیرافی در برابر متی، که متهم به دفاع از قرارداد و پذیرش کورکورانه مرجعیت ارسطوست، خود را مدافع حقیقت دین معرفی می کند. در جای حساسی از مناظره (ص ۱۱۶، س ۱۰ تا ۱۶) سیرافی با مخالفی فرضی، که همان موضعی را دارد که یکی از حکمای پیش از ارسطو، با متی مقابله می کند. برجسته ترین حکیمی که پیش از ارسطو می زیسته و سیرافی با آرائش آشنایی داشته، افلاطون بوده است. افلاطون منطق ارسطو را نمی شناخت و با براهین ارسطو به حقیقت نمی رسید. سیرافی و معاصرانش افلاطون را حکیمی می شناختند که به حقایق عقلی (برای مثال به آفرینش جهان، مشیت الهی و پاداش و کیفر در روز جزا) نایل شده بود و این چیزها با آرای دینی هماهنگی داشت. نبودن توافق میان افلاطون و ارسطو نشان می دهد که فیلسوفان در باب مهمترین چیزها اختلاف نظر دارند و با از راه رسیدن منطق ارسطو اختلاف نظرشان حل نشده است، چرا که بسیاری از فیلسوفان با وجود منطق ارسطو به پیروی از افلاطون ادامه دادند. بنابراین، مادام که فلسفه مورد بحث است، «حقیقت» افلاطونی و «حقیقت» ارسطویی همواره مطرح خواهد بود. سایر فیلسوفان و حقیقتهای آنان موضوع بحث نیست. البته پیش می آید که دین، حقیقت افلاطونی را در برابر حقیقت ارسطویی تأیید کند. تا وقتی که حقیقت عقلی، حقیقت افلاطونی است و با حقیقت ارسطویی منزلی برابر دارد، حقیقت افلاطونی را منبع مستقلی تأیید کرده است. نظریه متی نقطه مقابل دین و حقیقتی است که دین تأیید کرده است.

سیرافی در مناظره از دین مستقیماً دفاع نمی کند، بلکه با دفاع از حقیقتی که دین تأیید کرده است فقط به طور غیرمستقیم از دین دفاع می کند. نظر سیرافی متوجه این مسأله است که آیا منطق متی و مجموعه کاملاً فنی دانشی که او مدعی است در اختیار

دارد و مایل است در ازای پول به دیگران منتقل سازد، ابزار حقیقت است یا زبان عادی و قوه تعقل و استدلال که در اختیار همه کسانی است که خودشان می خواهند به کار ببرند. دعوی دانش متی در سیرافی اثر ندارد. تأکید سیرافی بر این است که متی از دعوی خود با زبانی دفاع می کند که هرکسی آن زبان را می فهمد و مدعای خود را در پیشگاه عقل مشترك و معرفتی که همواره در همه جای جهان نزد همه مردم معقول موجود است با دلیل مطرح می سازد.

دفاع سیرافی از زبان عادی به این معنی نیست که معرفت یکسره در این زبان است یا معقولات محض، که متعالی از زبان است، وجود ندارد. سیرافی از زبان به عنوان تنها راه تحصیل معرفت درباره معقولاتی که در نظر اول کاملاً بدیهی نیستند دفاع می کند. او قبول دارد که مسائل ریاضی (مثلاً  $4 + 4 = 8$ ) می تواند فراتر از فرقه‌های قراردادی میان زبانها و اختلاف آراء درباره معنای مطالب در زبان عادی باشد. اما سیرافی نمی پذیرد که زبان عادی را رها کند و آنچه اندیشیده و بر زبان رانده می شود به زبانی فنی به شیوه ریاضیات تبدیل شود. معقولات غیر ریاضی در بادی نظر کاملاً بدیهی نیستند. پس بایستی با بازتابها یا تصویرهای آنها در زبان معمول آغاز کرد و از این راه به حداکثر وضوح ممکن دست یافت.

کوشش متی برای رها کردن زبان عادی و ساختن زبان فنی و علمی که اندیشه‌ها، معانی، و حقایق ارسطویی را بیان کند، بر این فرض استوار است که معرفت کامل یا حکمت تحصیل شده است و تنها کاری که باقی می ماند نگاه داشتن آن حکمت از راه ترجمه و آموزش است. سیرافی می خواهد این مدعا با همان زبان قراردادی عادی که می فهمد بر او ثابت شود. اما دفاعش از زبان عادی، تنها مبتنی بر این نظر نیست که این زبان برای فهمیدن یا توجیه کردن زبان فنی علم لازم است. به نظر او حکمت کامل نشده است و مدعای متی درباره علم گزافه‌گویی محض است. مردم در باب حقیقت و افق یا اصول اندیشه‌هایشان همواره اختلاف نظر خواهند داشت. تنها وسیله‌ای که مردم می توانند درباره اختلافشان با آن بحث کنند، پرسش و پاسخ به زبان عادی است که علم هنوز آن را دگرگون نکرده است. فقط زبان می تواند مردمی را که درباره ماهیت چیزها آرای مختلفی دارند به ابزاری

مجهز کند که اختلافهایشان را با آن طرح کنند و دیدگاههای مخالفانشان را از قبل مسلم نینگارند. اگر مردم ناچار بودند اختلافهایشان را با زبانی فنی و علمی که براساس دیدگاه خاصی درباره ماهیت چیزها بنا شده است بیان کنند، ناگزیر می شدند دیدگاهها را مسلم فرض کنند. زبان عادی تنها مبنای بیطرفانه و مشترکی است که هر صنعت و علمی می تواند براساس آن مورد بحث قرار گیرد و مجاز است مدعای خود را با آن ثابت کند.

برای شرکت در مناظره ای در باب منطق، بایستی زبانی را که مناظره با آن انجام می گیرد و فن مناظره کردن با دیگران را دانست، یعنی باید زبان عادی و دستور آن، صنعت معانی بیان و روش جدلی استدلال و استفسار را بلد بود، که با اینها می توان مفروضات طرف مقابل را آزمود و موضع او را روشن ساخت. نیازی به دانستن علم منطق یا مجموعه دیگری از دانش فنی که براساس منطق ساخته شده باشد (برای مثال، طبیعیات، ریاضیات یا مابعدالطبیعه که براساس طبیعیات و ریاضیات ساخته شده است نیست). مفروضات يك علم را نمی توان با زبان همان علم، که برای همان مفروضات حقیقت قایل می شود، به بحث گذارد. این مفروضات بایستی با زبان عادی غیر علمی، که تنها مبنای ثابت برای استنتاج درباره علم است، به بحث گذاشته شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع ۴ اوم انسانی

مناظره را ابن فرات وزیر افتتاح و اظهار امیدواری می کند یکی از میهمانان فاضلش در موضوع منطق با متی مناظره کند. وزیر که با نظر افراطی متی آشناست، آن را بدین ترتیب منظم و خلاصه می کند:

به استدلال او، برای شناختن حق از باطل، راست از دروغ، خوب از بد، برهان از سفسطه، شك از یقین، جز از راه منطقی که برای تمیز به کار می بندیم، و آنچه از طریق دنبال کردن آن به دست آورده ایم، و

آنچه با سلسله مراتب و تعاریف خاصی که دارند از مباحث آن حاصل شده<sup>۲۱</sup> و از معنی و مصادیق آن فهمیده شده است، راه دیگری نیست<sup>۲۲</sup> (ص ۱۰۸، س ۱۰ تا ۱۳).

برای شکستن سکوتی که به دنبال آمد، وزیر به ستایش از فضل میهمانانش می پردازد، تلویحاً می گوید که دعاوی متی خلاف دین<sup>۲۳</sup> و حقیقت است و می گوید از آنها انتظار دارد برای دفاع از دین و حقیقت پا به میدان بگذارند. آنان نمی توانند با سکوت که حالت اهانت باریا هشدار دارد دعوی متی را رد کنند، بلکه باید به وظیفه دینی و علمی که دارند عمل کنند (ص ۱۰۸، س ۱۴ تا ۱۶). سیرافی برای دفاع از شهرت همراهانش سکوت را می شکند. به وزیر می گوید داشتن «دانش محفوظ در سینه» و در میدانی پنهانی جنگیدن یک مطلب است، اما داشتن «دانشی که در این جمع نشان داده شود» که مانند جنگیدن در میدان جنگ آشکار است موضوع کاملاً جدایی است، خصوصاً آنکه این جمع از وزیر و کسانی تشکیل شده است که روحیه ای بسیار انتقادی دارند. همراهانش ناآگاه نیستند، اما مناظره کردن با متی در این جمع به آنها احساس ترس و شرم خواهد داد و خود را با این تهدید روبرو می بینند که از ترس شکست بخورند و از شرم از پا درآیند (ص ۱۰۸، س ۱۶ تا ص ۱۰۹، س ۳). در خلوت جنگندگان خوبی هستند، اما در جلوت نه. سیرافی آگاهی خود را از بحث در برابر جمع، در جمع نشان می دهد.

وزیر مقصود سیرافی را بسرعت درمی یابد و از او دعوت می کند به عنوان شخصی واقف به احساسهایی که موجب شکست در مناظره عمومی می شود، و به عنوان مدافع دوستان کم مایه تر، از مدعای خود دفاع کند. تنها با دفاع از مدعای خودش می تواند انتظار داشته باشد مدعای مدافعان دیگر طرح شود؛ و از آنجا که خود را مدافع آشکار مدافعان دین و حقیقت معرفی کرده است، دفاع موفق از مدعای خودش، به دوستانش و نیز به دین و حقیقت کمک خواهد کرد (ص ۱۰۹، س ۴ و ۵).

سیرافی پس از آنکه اهمیت نبردی را که داشت در آن وارد می شد از احساس وزیر دریافت و اطمینان یافت مناظره گری است که اکنون شهرتش به موفقیتش در

مناظره‌ای که آغاز خواهد شد بستگی دارد، با بیان این مطلب که از دستور وزیر اطاعت می‌کند او را (که بعنوان داور عمل خواهد کرد) در طرف خود قرار می‌دهد، زیرا او - یعنی سیرافی - نه بدکار است و نه کسی است که تکلیفش را نادیده بگیرد. به‌خدا پناه می‌برد و در نبردی که در شرف آغاز است از او استعانت می‌جوید (ص ۱۰۹، س ۷۰۶). آنکه گناهکارتر است باید در اندیشه گریختن و ترك کردن وزیر، دوستان خودش، حقیقت و دین، و بی‌دفاعی در برابر دشمن باشد، نه سیرافی بزرگ‌منش که می‌خواهد به خاطر آنها و خودش این مسئولیت سنگین را به‌عهده بگیرد. مناظره آغاز می‌شود. تنها پس از آنکه سیرافی دلایل متی را «باطل» می‌کند، وزیر برای آنکه پیروزی سیرافی کاملتر شود و متی را به‌سبب شکستن سرزنش کند، پا به میان می‌گذارد. ۲۳ دوستان سیرافی ۲۵ افسون شده نشسته‌اند و شاهدند که سیرافی ترس و انتظار شکست شرمسارانه را در دل متی رخنه می‌دهد. این دوستان «ثبات قدم شایسته تحسین سیرافی و زبان توانا و چهره نورانی و استدلال‌های روان او را می‌ستایند (ص ۱۲۸، س ۱۲۰۱).

## ۵

سیرافی از منطق تازه متی اطلاع زیادی ندارد. پیشنهاد می‌دهد براساس نظر خود متی با او مناظره کند (ص ۱۰۹، س ۸ تا ۱۰). نخستین نظر متی این است: من منطق را آلت کلام می‌دانم که با آن کلام درست از نادرست و معنی صحیح از ناصحیح شناخته می‌شود، مانند ترازویی که از روی آن سنگین را از سبک و آنچه را بالا می‌آید از آنچه پایین می‌رود، تشخیص می‌دهم (ص ۱۰۹، س ۱۱ تا ۱۳).

سیرافی دروازه‌های «کلام» و «معنی» ابهام می‌بیند. به گفته متی، منطق (۱) آلت «کلام» است و به عنوان آلت «کلام» (۲) فرد را توانا می‌سازد که «کلام» صحیح را از ناصحیح و «معنی» درست را از نادرست بازشناسد. سیرافی به تمایز «کلام» از



«معنی» به همان ترتیبی که متی در بخش دوم نظرش دو جنبه یا دو مرتبه از «کلام» را از یکدیگر متمایز ساخته است و به همان ترتیبی که در بخش یکم نظرش میان «لفظ» و «معنی لفظ» تفاوت قایل شده است (ص ۱۱۴، س ۷ و ۸) یا به تفاوت دو مرتبه کلام در معنای زبانی «که بدان تکلم می‌کنیم» مانند زبان عربی آگاهی دارد. به علاوه، «معنای لفظ» را که از زبان فهمیده می‌شود، از معنایی که به عبارت ساده مفهوم عقلی است و از زبان فهمیده نمی‌شود، تشخیص می‌دهد (ص ۱۱۰، س ۹ تا ۱۱). متی این دو مفهوم واژه «معنی» را در همان معنای وسیعی که «کلام» را در بخش یکم نظرش به کار می‌برد، مستتر می‌داند. سیرافی فقط کلام را به عنوان زبان که «معنی لفظ» را دربر می‌گیرد قبول دارد و بر اساس تمایزی که میان کلام در این معنی و کلام به عنوان حوزه مفاهیم عقلی هست، به متی پاسخ می‌گوید. می‌گوید این دو از بیخ و بن متفاوت از یکدیگرند و نمی‌توان با آلت یا صنعتی واحد آنها را شناخت.

چه کلام به عنوان زبان (لفظ و معنای لفظ هر دو) صحیح باشد یا صحیح نباشد، فقط با علم به اینکه گروهی که به زبان خاصی سخن می‌گویند چه چیزهایی را عاداتهای پذیرفته شده زبانی می‌دانند، قابل تشخیص تواند بود (ص ۱۰۹، س ۱۴ و ۱۵). به طور کلی چیزی به نام کلام یا زبان وجود ندارد، مقصود اینکه ما در «کلام» سخن نمی‌گوییم، بلکه به عربی یا یونانی یا فارسی یا ترکی یا سنسکریت حرف می‌زنیم (ص ۱۰۹، س ۱۵ را با ص ۱۱۰، س ۱۳ مقایسه کنید). پس چیزی به عنوان دانش «کلام» صحیح و ناصحیح به طور کلی وجود ندارد و منطق نمی‌تواند مدعی باشد آلت یا راه چنین دانشی است. اگر منطق متی بتواند آلت بسیار خوبی برای کلام باشد، پس باید برای دانستن اینکه کسی که به زبانی حرف می‌زند آن زبان را درست صحبت می‌کند یا نه، وسیله باشد.

به همین قیاس، معنای درست از نادرست نه با منطق متی بلکه با عقل تمیز داده می‌شود، مشروط بر آنکه به جای تحقیق در معنای لفظ در یک زبان خاص (ص ۱۰۹، س ۱۵ و ۱۶) «به کمک عقل» در معنای عقلی تحقیق کنیم (ص ۱۰۹، س ۱۵). سیرافی برای آنکه ثابت کند منطق متی نمی‌تواند با عقل یکی

باشد، به ترازو، یعنی مثال متی، اشاره می‌کند. ترازو حد اکثریک «صفت» اجسام محسوس را، که همان سنگینی باشد، می‌سنجد. نمی‌توان جوهر اجسام یا هر یک از صفات دیگر آنها را سنجید. تازه اگر بتوان آنچه وزن دارد سنجید، ترازو آلتی است که محدودیت‌های بسیار دارد، زیرا «همه چیزهای موجود در جهان قابل توزین نیست». به علاوه، اجسام محسوس با «شباهتی» که ثابت است و «مماثلتی» که آشکار، سایه‌ها یا تقلیدهای نزدیک یا دوری از معقولات است (ص ۱۰۹، س ۱۶ تا ص ۱۱۰، س ۱۱). منطق متی برخلاف عقل سیرافی فقط وقتی معانی معقول را می‌سنجد که جسم داشته باشند و قابل «توزین» باشند، مقصود اینکه در زبان موجود باشند و معانی الفاظی باشند که شیئی محسوس و تقلید صرف معنای عقلی اند.

البته بسیاری از زبانها و اصطلاحهای زبانی را این‌گونه تقلیدها تشکیل می‌دهد که نمی‌توان با همان آلت آنها را شناخت. چون زبانها چیزهای طبیعی ساده‌ای نیستند، بلکه خاصیت قراردادی نیز دارند یا عمدتاً قراردادی هستند، و آلتی که برای شناختن یک قرارداد زبانی مناسب است برای شناختن قرارداد زبانی دیگری مناسب نیست؛ بنابراین، به تعداد زبانها و ملت‌هایی که به آن زبانها حرف می‌زنند، به آلت نیاز است. منطق متی چنین آلتی است. این منطق را یک یونانی (ارسطو) «براساس زبان یونانیان»، «اصطلاح» آنها در بیان آن زبان و قواعد و روشهای مخصوصی که یونانیها بدانها عادت داشته‌اند، ساخته است. بنابراین، نمی‌تواند برای سایر ملت‌ها، مانند ترک‌ها، هندیها، ایرانیها یا عربها لازم‌الاتباع باشد. ملت‌های غیر یونانی اجباری ندارند که آن را مطالعه کنند یا «میزان» قراردادها را موافقشان یا مخالفشان تصمیم بگیرد و آنچه آن میزان تصدیق می‌کند بپذیرند و آنچه تکذیب می‌کنند رد کنند» (ص ۱۱۰، س ۱۱ تا ۱۴). متی سعی دارد عقل را به طبیعت (ص ۱۱۵، س ۲ تا ۵) و اصطلاح تبدیل کند و سایر ملت‌ها را وادارد عقل را رها کنند و معقولات را از راه صنعتی بیاموزند که براساس قرارداد زبانی بیگانه استوار است.

چون ویژگی قراردادی زبان، نظریه‌ای ارسطویی است<sup>۲۶</sup>، نظریه‌ای که متی نمی‌تواند قبول نداشته باشد، با چشم پوشیدن از مدعایش درباره منطق به عنوان آلت شناختن «کلام» (به عنوان زبان) درست از نادرست، نظر اولش را جرح و

تعدیل می کند. متی می خواهد با جدا دانستن منطق از زبان و با دفاع از منطق به عنوان «تحقیق در مفاهیم عقلی و معانی ادراکی» (با توسل به مثال  $4 + 4 = 8$ ) از خصلت غیر قراردادی بودن منطق دفاع کند. استدلال متی این است که «معقولات» نزد همه ملتها یکسان است (ص ۱۱۱، س ۱ تا ۳).

سیرافی در پاسخ گفتن به نظر دوم متی منکر این مطلب نیست که همه مردم درباره چیزهایی مثل  $4 + 4 = 8$  هم رأی هستند. با این وصف، در مثال تازه متی کوشش دیگری برای ساده کردن يك پدیده پیچیده می بیند. <sup>۲۷</sup> اختلاف رأی مردم به دلیل امتناع آنها از پذیرفتن بدهت این گونه قضایای ساده نیست، بلکه ناشی از این واقعیت است که «چیزهایی که عقل می یابد و الفاظ بیان می کنند»، متفاوت و گوناگونند و مانند این گونه قضایای ساده بدیهی نیستند (ص ۱۱۱، س ۴ تا ۷). از این روست که سیرافی برای بازگشتن به مسئله رابطه میان منطق و «کلام»، که متی در نظر دومش به طور کلی سعی در حذر کردن از آن دارد، پافشاری می کند و می کوشد رابطه میان قراردادهای زبانی خاص و معانی عقلی را توضیح دهد. «مفاهیم عقلی» و «معنای ادراکی» تنها می تواند از راه زبان (لغت) حاصل شود. مراد سیرافی از زبان، زبان غیر انتزاعی خاصی است که «مشمول بر اسم و فعل و حرف است» و زبان نشانه یا زبان رمزی نیست. پس نخست بایستی زبانی را شناخت که معانی عقل با آن بیان می شوند (ص ۱۱۱، س ۷ تا ۹).

سیرافی با پیش کشیدن این نظریه که منطق متی اصلاً براساس زبان یونانی و ساخت قراردادی آن «تأسیس»، «بنیاد» یا «وضع» شده است (ص ۱۱۰، س ۱۱ و ۱۲) مقصودش این نیست که منطق یونانی را به سبب یونانی بودنش رد کند، بلکه از منطق تعریف دیگری به دست می دهد و آن را آلتی برای تحصیل معانی عقلی می داند. نظریه اصلی متی براساس این فرض بود که منطق، آن طور که هست، میان زبان و علم یا شناخت معانی عقلی، میان آرای قراردادی و شناخت علمی پلی می زند یا مرحله ای واسط به وجود می آورد. سیرافی این شأن را برای منطق نمی پذیرد. زبان، شرط لازم تحصیل معانی عقلی است و منطق پل لازم میان آن دو را نمی سازد. منطق از زبان و خصلت قراردادی آن فراتر نیست، بلکه فقط بازتابی

از قرارداد زبانی خاص یا قواعد و راههای بخصوصی است که يك گروه زبانی خاص برای سخن گفتن به زبان خود در باب آنها توافق می کند. فراخواندن غیر یونانیها به آموختن منطق یونانی، مجهز ساختن آنان به يك آلت جهانی تفکر نیست، بلکه مجهز ساختن ایشان به ساخت ویژه زبان یونانی است که هیچ کاربردی ندارد مگر آنکه کسی بخواهد زبان یونانی بیاموزد. سیرافی به متی می گوید «پس شما ما را به علم منطق فرا نمی خوانید، بلکه به آموختن زبان یونانی دعوت می کنید» (ص ۱۱۱، س ۱۱). تازه، یونانی کهن زبان مرده ای است که خود متی آن را نمی داند. مردمی که به این زبان گفت و گو می کردند دیگر وجود ندارند و «معانی» که متی از آنها سخن می گوید، با ترجمه از یونانی به زبان دیگر (سریانی) و ترجمه از این زبان به زبان دیگر (عربی) دستخوش تحریف شده است (ص ۱۱۱، س ۱۲ تا ۱۶).

ایمان متی به ترجمه، خصلت قراردادی زبان و منطق را نادیده می گیرد. صنعت ترجمه با خصلت قراردادی زبان اصلی کاری ندارد، بلکه ناظر به حفظ «افکار» و انتقال «معانی» و ابلاغ «حقیقت» است (ص ۱۱۱، س ۱۷ و ۱۸). این کاریکبار، برای مثال در ترجمه های اولیه از یونانی به سریانی، انجام گرفته است و این واقعیت که یونانیان باستان و زبانشان نابود شده اند و متی یونانی کهن نمی داند، از نظر دور مانده است. متی مریدان خود را به آموختن زبان یونانی یا قرارداد یونانی فرامی خواند، بلکه به آموختن اندیشه هایی دعوت می کند که ترجمه های سریانی از متون فلسفی یونانی آنها را نگاه داشته است و او با ترجمه کردن آن اندیشه ها از سریانی به عربی، به سهم خود آنها را حفظ می کند. از سوی دیگر، سیرافی معتقد است این دیدگاه افراطی درباره مزایای ترجمه با «ماهیت زبان و قدرت معانی» مغایرت دارد (ص ۱۱۲، س ۴ و ۵). یعنی پیوند زبان با قراردادهای يك ملت بخصوص چنان نزدیک است و معانی عقلی چنان از بیخ و بن متفاوت از الفاظ است که وقتی متی مدعی می شود «افکار» و «حقایق» او، آنچه به یونانی کهن بیان شده با امانت ادا می کند، نوع اطمینانی که می دهد حاصل نمی شود. ترجمه، يك قرارداد زبانی را به قرارداد زبانی دیگر بیان می کند و قراردادهای زبانی در راههایی که بیان نشده و بیشتر اختیاری باشد تفاوت می کند. گذاشتن جزئیات يك قرارداد زبانی به عنوان

معادل جزئیات يك قرارداد زبانی دیگر اگر ناممکن نباشد، دست کم دشوار است. ترجمه‌ها دروغ می‌گویند، تغییر می‌دهند و عیناً می‌کنند. ترجمه‌ها اختیاری‌اند، اضافه و کم می‌کنند و درجات اعم و اخصی را که در زبان اصلی بیان شده نشان نمی‌دهند (ص ۱۱۲، س ۱ تا ۴). راه دانستن منظور یونانیها از آنچه گفته‌اند و نوشته‌اند، منطق یونانی نیست (منطق یونانی فقط «عادات» کلام یونانی را منعکس می‌کند که به شیوهٔ امین قابل بیان به زبان دیگری نیست، زیرا قراردادها در میان زبانها فرق می‌کنند)، بلکه دانستن زبانی است که به آن سخن می‌گفته‌اند؛ و این واقعیت که یونانیان باستان و زبانشان نابود شده‌اند، این امکان را تقریباً محال می‌کند.

## ۶

با این وصف، سیرافی مایل است نظر خوش‌بینانهٔ متی را دربارهٔ مزایای ترجمه قبول کند تا برای نتیجه‌گیری خاصش دربارهٔ یونانیان، از نظر او دلیلی به دست آورد. چرا یونانیان؟ «مثل اینکه می‌گویند جز عقل یونانیان حجت دیگری نباشد، جز آنچه ثابت کرده‌اند برهانی نباشد و جز آنچه روشن کرده‌اند حقیقتی نباشد» (ص ۱۱۲، س ۶۰۵). متی نمی‌خواهد زیاد پیش برود و خودش را به توضیح عینی محدود می‌کند. «از میان همهٔ اقوام، آنها نخستین قومی بودند که خود را وقف دنبال کردن حکمت و بررسی جنبه‌های نهان و عیان این جهان کردند.» دوم آنکه، کشف و ترویج هر نوع صنعت و علمی به واسطهٔ کوششها و توجه یونانیان و پرداختن آنان به تعقیب حکمت است. متی نمی‌تواند ملت دیگری را بیابد که از این حسن برخوردار باشد (ص ۱۱۲، س ۷ تا ۱۰).

در بحثی که به دنبال در می‌گیرد، سیرافی متی را وادار می‌کند بپذیرد این گفتهٔ عینی وی دربارهٔ همان مردم یا اقوامی که از لحاظ عقل برابر نیستند و این نابرابری که «بالطبع» وجود دارد نه «بالاکتساب»، فقط استدلالی سطحی است (ص ۱۱۳، س ۱۷ تا ۱۹). استدلال متی که کاملاً باز شود، این است: یونانیها بالطبع عاقلترین

قوم اند؛ دستاوردهای یونانیها در علوم و صناعات این را نشان داده است. این دستاوردها ایجاب می‌کرد یونانیها خود را وقف علوم و صناعات کنند، اما وقف کردن به تنهایی نمی‌تواند دلیل موفقیت بی‌مانند آنها باشد، زیرا اقوام دیگری هم به علوم و صناعات توجه کرده‌اند. اقوامی که بالطبع کمتر عاقل اند نمی‌توانند امیدوار باشند مستقلاً و تنها با به‌کار بستن همین درجه‌توانایی در علوم و صناعات به‌عنوان اقوامی عاقلتر به نتیجه برسند. بایستی عاقلترین قوم را بیابند و خود را وقف آموختن فضایل آن قوم سازند. لازم است با تقلید کردن از قومی که بالطبع برتر است و گام نهادن در راه او، کهتری طبیعی خود را جبران کنند. لازم نیست زبان و سایر خصوصیات قراردادی آن قوم را بیاموزند یا تقلید کنند (متی به سود برتری زبان یونانی یا قرارداد یونانی استدلال نمی‌کند) بلکه فقط ثمرات عقل برتر آن قوم یا معقولات است که برای همه ملت‌ها یکسان است و از مرزهای ملی و زبانی می‌گذرد.

به قول سیرافی<sup>۲۸</sup> این ادعای متی که یونانیان در عقل و در کشف و انتشار صناعات و علوم بالطبع برتر بودند، خطایی است که اساس آن تعصب و جانبداری است (ص ۱۱۲، س ۱۱). سیرافی این قول متی را با نظری که صناعات و علوم را در همه‌جای عالم به یکسان در دسترس همه مردم می‌داند و همه مردم «عاقل» را به پیروی از آنها فرا می‌خواند، مغایر می‌داند. سیرافی با فرض اینکه مردم عاقل به عده مساوی در همه‌جای جهان ساکن اند و این مردم بالطبع از توانایی دنبال کردن هر صنعت یا علمی که برای دنبال کردن برمی‌گزینند برخوردار هستند، برای توضیح دادن این واقعیت که بعضی از علوم، و نه سایر علوم، در بعضی از جاهای عالم بیشتر حاکم است یا برخی از صناعات، و نه سایر صناعات، در پاره‌ای از جاها بیشتر (ص ۱۱۲، س ۱۶-۱۱) با هیچ مشکلی روبرو نیست. توضیحی که بدیهی می‌انگارد اما بر زبان نمی‌آورد، این است که ملت‌ها مانند افراد، متخصص شدن در صناعات و علوم خاصی را انتخاب می‌کنند. بنابراین، هر ملتی در صناعات و علمی که برای دنبال کردن برگزیند، برتر می‌شود. فقط جانبداری متی از منطق یونانی است که او را به این نتیجه می‌رساند فرض را بر این بگذارد که ملتی می‌تواند در این صنعت بالطبع از ملت دیگر برتر باشد که در ریاضیات یا اخترشناسی برتری

یافته باشد. فرض متی بر این است که از میان همه ملت‌ها یونانیان به طریقی از خطا مصون بودند، طبایع برجسته‌ای داشتند یا خداوند آنها را به عنوان تنها ناقل حقیقت برگزیده بود؛ فرضی که بنیادش بر جهل و تعصب است (ص ۱۱۲، س ۱۶ تا ص ۱۱۳، س ۴). یونانیان «مانند هر ملت دیگری رأیشان درباره امور خاصی صائب بود و درباره امور خاصی صائب نبود، چیزهایی را می‌شناختند و چیزهایی را نمی‌شناختند، درباره چیزهایی راست می‌گفتند و درباره چیزهای دیگری دروغ، در اوضاع و احوال خاصی درست عمل می‌کردند و در اوضاع و احوال دیگری نادرست» (ص ۱۱۳، س ۴ تا ۶).

از این گذشته، فرض متی این است که کار ارسطو فضیلت همه یونانیان (فضیلت یونانی، یا می‌توان گفت فضیلت نبوغ یونانی) است، حال آنکه واقعیت این است که کار ارسطو، کاریک تن آدم بوده که خود حلقه‌ای از زنجیر یا سستی از دانش بوده است. ارسطو از پیشینیانش آموخت، همان‌طور که جانشینانش از او آموختند. صناعات و علوم نه کار همه ملت‌هاست و نه کار فرد، بلکه جریان آهسته تجمّع و تراکمی است که به نسل‌های بسیاری منتقل می‌شود، از مرزهای ملی می‌گذرد و به تدریج تکامل می‌یابد. هیچ‌کس، حتی ارسطو «حجت» همه مردم نیست. در نهایت سزاوار است که آثار ارسطو بررسی، نقادی، و اصلاح شود (ص ۱۱۳، س ۶ تا ۹).

از اینها گذشته، متی این واقعیت را نادیده می‌گیرد که همه با ارسطو موافق نبودند. همیشه مردم عاقلی بوده‌اند، چه یونانی و چه غیر یونانی، که با ارسطو موافقت نداشته‌اند. پس متی نمی‌تواند ادعا کند ارسطو برای مسائلی که پیش از او با عدم موافقت روبرو بوده است راه‌حل نهایی را پیدا کرده است، در عین حال نمی‌تواند از همه مردم عاقل بخواهد هم اینک سایر نظریات را ترك گویند و زیر علم ارسطو جمع شوند. مضافاً اینکه «بعد از منطق ارسطو دنیا سرچایش باقی است، همچنانکه پیش از آن باقی بود.» متی این واقعیت را قبول ندارد، زیرا طبیعت انسان را که منشأش در «اختلاف آراء، بحث و نظر و سؤال و جواب» است نمی‌شناسد. تا آنجا که می‌توان گفت هیچ‌کس نمی‌تواند «چیزی بیاورد که با آن بر همه اختلافها

غلبه کند، آنها را حل کند یا ریشه‌کن سازد.» موضع متی معنی ندارد. چیزی که به لحاظ مغایرتش با طبیعت و فطرت انسان نامحصل است، راه به محال می‌برد (ص ۱۱۳، س ۹ تا ۱۳).

بنابراین، سیرافی نظریهٔ برابری طبیعی همهٔ اقوام و همهٔ مردم «عاقل» را که برای مخالفت و انتقاد کردن از یکدیگر انگیزهٔ طبیعی دارند، در برابر نظریهٔ برتری طبیعی یونانیان قرار می‌دهد. مردم با آموختن از دیگران و افزودن سهم خود بر آنچه از دیگران می‌آموزند و همچنین با مخالفت کردن با پیشینیان و انتقاد کردن از آنان، سهم خود را در پیشرفت صناعات و علوم ادا می‌کنند. مادام که عقل آدمی اسیر جهل و تعصب نباشد، از میل طبیعیش پیروی خواهد کرد، به پیروی از حقیقت یک فرد یا یک ملت رضا نخواهد داد و در جهانی که پس از وی باقی خواهد بود همچنانکه پیش از او بوده است، در جهانی که مردم آزاد و عاقل همواره با یکدیگر مخالفت، بحث و مناظره خواهند کرد، به تفکری که با آن زندگی می‌کند خواهد پرداخت.

سیرافی در پایان استدلالش به متی اندرز می‌دهد ذهن خود را از سایر چیزها خالی کند و توجه خود را به آموختن زبان عربی «معطوف» دارد:

... به زبانی که با آن با ما بحث و موافقت می‌کنی، با آن به اصحابت به مفهوم اهل آن درس می‌دهی، و کتابهای یونانیان را به سنت اصحاب آن زبان شرح می‌کنی. آن وقت است که خواهی دانست می‌توانی از معانی یونانیان بی‌نیاز باشی، همان طور که می‌توانی به زبان یونانیان نیازی نداشته باشی (ص ۱۱۳، س ۱۳ تا ۱۶).

آن راه متی که به محال، خلاف طبیعت و کوششهای بی‌ثمر می‌رسد، تقلید کردن است؛ نه تقلید کردن از زبان یونانی که نمی‌داند، و نه تقلید کردن از معانی یونانی که فقط با دانستن زبان یونانی می‌تواند تحصیل شود، بلکه تقلید از تحفهٔ یونانیان به حکمت است. او باید به آموختن زبان یونانی بپردازد، همان طور که آنها زبانشان را آموخته بودند (ص ۱۱۳، س ۱۳ را با ص ۱۱۲، س ۷ مقایسه کنید).



یونانیان از راه زبان‌شناسی معانی عقلیشان را تحصیل کرده بودند. خوب است متی با تقلید از توجه یونانیان به معانی عقلی، آموختن زبانی را که با آن بحث می‌کند و درس می‌دهد بیاموزد. متی نمی‌تواند با زبان یونانی به معانی عقلی دست یابد، اما با زبانی که بتواند مطالعه کند و بفهمد، می‌تواند آن دسته از معانی را که مدعی جهانی بودن آنهاست، تحصیل کند. زبان عربی راه رسیدن به معانی عقلی را برای وی هموار خواهد ساخت، راهی که از طریق زبان یونانی به هیچ‌روی هموار نیست. نظر متی در این باره که مردم از لحاظ عقل بالطبع متفاوتند، به این پرسش می‌انجامد که چگونه می‌توان بر این نابرابری فطری و طبیعی غلبه کرد (ص ۱۱۳، س ۱۷ تا ص ۱۱۴، س ۱). ظاهراً پاسخ متی این است که اقوام کم‌عقلتر می‌توانند ثمرات عقل یونانی را بشناسند و همان آموزش راه چیره شدن بر نابرابری طبیعی میان اقوام است.<sup>۲۹</sup> اما سیرافی این پاسخ را رضایت‌بخش نمی‌داند، زیرا فرض این پاسخ بر نابرابری فطری و طبیعی اقوام از لحاظ عقل استوار است و در عین حال ظاهراً بنای فرض بر این است که اقوامی که بالطبع فروتر هستند، می‌توانند همه صناعات و علوم، از جمله اشرف صناعات و علوم برترین قوم را بیاموزند. این فرض این پرسش را به میان می‌آورد که توانایی آموختن اشرف صناعات و علوم، مستقل از سهم يك قوم در عقل طبیعی است یا نه، پرسشی که متی نتوانست توضیح کند یا به نحو رضایت‌بخشی پاسخ بگوید.<sup>۳۰</sup> (ص ۱۱۴، س ۲).

پاسخ خود سیرافی این است که همه اقوام یا مردم «عاقل» همه اقوام از لحاظ عقل یا توانایی کشف و آموختن همه صناعات و علوم بالطبع برابرند، به شرط آنکه به اینها اشتغال بورزند. اختلافهای میان اقوام در امور قراردادی ظاهرترین اختلافهاست. این اختلافها نابرابری طبیعی عقلی را منعکس نمی‌کند. با عقل و تحصیل معقولات می‌توان اختلافها را از میان برداشت. آموختن چیزهای قراردادی - از جمله زبان - صنعت دقیق و پیچیده‌ای است که به مطالعه صبورانه و آمادگی طولانی نیاز دارد. از طرف دیگر، آموختن معقولات لزوماً صنعت پیچیده‌ای نیست، زیرا معقولات چیزهایی است ساده و کلی که هر کسی می‌تواند نزد خود و بدون اتکا به حجیت دیگران بیاموزد. ظاهراً صنعت متی پیچیده است؛ نه به این

سبب که با معقولات سروکار دارد، بلکه به این دلیل که با زبان یونانی کار دارد، یعنی با قرارداد خاصی که هم سیرافی از آن بی اطلاع است و هم متی. نظر سیرافی در این باره که اختلاف، حالتی همیشگی است و جهان پس از ارسطو خواهد بود، همان طور که پیش از او بوده، از ضرورت وابسته بودن به حجت‌های پیشین بیشتر می‌کاهد، حتی اگر حجت‌ها از راه زبانهای قراردادیشان به تحصیل معانی کلی موفق شده باشند. چرا که اگر طبع آدمی با توجه به معانی عقلی او را به طرف اختلاف و داشتن آرای مختلف می‌راند و این اختلاف، طبیعی و سلامت بخش است، پس آغاز نمودن تازه از زبانی تازه، خدمت کردن به علت اختلاف است. برای تعقیب کردن موضوع منطق یونانی، راه «معقولتر» یا «قابل پیشرفت»، پذیرفتن حجیت ارسطو نیست، بلکه میل طبیعی و معقول انسان، مخالفت با ارسطو، بحث درباره آنچه ارسطو می‌گوید، بررسی آن، و اشتغال ورزیدن به پرسش و پاسخ است.

## ۷

قول متی در این باره که ترجمه، معانی را حفظ می‌کند و به معاینی که در زبان اصلی بیان شده زیادت می‌بخشد، این احساس را به وجود می‌آورد که معنی لفظ می‌تواند از لفظ جدا شود و صنعتی که به معانی می‌پردازد (منطق) فرد را توانا می‌سازد آنچه در همه الفاظ «بامعناست» - الفاظ هر زبانی که می‌خواهد باشد - بشناسد، بدون آنکه لازم باشد در هیچ زبانی متبحر شود. سیرافی با توجه به نظریه اول متی (که بر اساس آن منطق نه تنها می‌تواند درباره معانی متناسب و نامتناسب، بلکه در باب کلام درست و نادرست داوری کند) گفته او را درمی‌یابد و می‌داند متی ادعا دارد منطق صنعتی جهانی یا علم معانی است که با الفاظ همه زبانها بیان شده است. سیرافی برای آزمودن اعتبار این مدعا از متی درباره «واو» ربط در زبان عربی پرسش می‌کند - یعنی درباره حرف مستعملی که همه مردم «عافل»، «معانی» آن را تشخیص می‌دهند - و از متی می‌خواهد معنی «واو» را از منطق ارسطو که این همه از

آن لاف می‌زند، استخراج کند (ص ۱۱۴، س ۲ تا ۵).

راست است که متی به صراحت مدعی نشده منطقش دستوری جهانی است، به این معنی که اگر منطقی به آن مجهز شود، بتواند معانی همه الفاظ را در همه زبانها استخراج کند، ولی مع الوصف نمی‌تواند اختلاف یا چگونگی رابطه میان معانی ممکن الفاظ در يك زبان بخصوص (مثلاً عربی) و معانی که موضوع اصلی منطق اوست یا اختلاف بین معانی قراردادی (ص ۱۱۱، س ۱۰ و ص ۱۲۲، س ۴ را مقایسه کنید) و معقولاتی را که برای همه مردم یکسان است بیان کند. متی در پاسخ ایراد سیرافی سعی می‌کند با کشیدن مرز قاطعی میان نحو و منطق، بی‌اطلاعی خود را از نحو عربی توجیه کند. متی از سیرافی که بحث را به نحو عربی کشانده برآشفته است و فقط به تخفیف نحو و تجلیل منطق می‌پردازد. و کوششی در روشن کردن رابطه میان این دو صناعت ندارد:

این نحو است و من نحو نخوانده‌ام، زیرا که منطقی را به نحو حاجت نیست، اما نحوی را به منطق احتیاج شدید است. دلیلش این است که منطق از معنی سخن می‌گوید، حال آنکه نحو از لفظ بحث می‌کند. بنابراین، اگر منطقی به لفظ بپردازد، صرفاً تصادفی بیش نیست. به همین ترتیب اگر نحوی به معنی بپردازد، تصادف محض است. معنی برتر از لفظ است و لفظ فروتر از معناست (ص ۱۱۴، س ۶ تا ۹).

متی اکنون بکلی و به صراحت نظریه اول خودش را رد کرده است و نظریه دومش را به نقطه‌ای رسانده که رابطه میان منطق و کلام به‌عنوان زبان نمی‌تواند پرسش با معنایی باشد.

این جدایی عمیق منطق از نحو، سیرافی را ترغیب می‌کند که موضع خود را در این مسئله بیان دارد. منطق (یا به عبارت بهتر «نطق» که «منطق» از آن گرفته شده است) یکی از اصطلاحهای بسیاری است (در فهرست اولش نوزده و شانزده<sup>۳</sup> و در شش مثالی که به دنبال می‌آید سه مورد بیشتر می‌شمارد) که بر وجوه متفاوت پدیده زبان دلالت می‌کند (ص ۱۱۴، س ۵ و ص ۱۲۴، س ۸). اینها چه در يك مرتبه باشند - برای مثال، لفظ، ادای لفظ، بیان درست - چه در مراتب مختلف [ص

۱۲۱، س ۱۲]- با «تکلم» آغاز کنند یا حقیقتی را «بیان» نمایند و به «برآورده ساختن» نیاز کسی بینجامند- یا اینکه بخشهای مختلف الگوهای معنایی (مواضع) را بیان دارند [ص ۱۱۴، س ۱۵] برای مثال با خبر، عرض، تمنا و نهی متناظرند. مراتب و اجزای الگوهای معنایی زبان علی رغم این وجوه یکی نیستند، در صورت ساختمان با یکدیگر «مشاکله» و «مماثله» دارند و در این معنا کل واحدی را تشکیل می دهند (ص ۱۱۴، س ۱۰ تا ۱۲). با اینها حقیقت را بیان می کنیم، داوری اخلاقی را بر زبان می رانیم، آنچه در ذهن داریم می گوئیم، نیازمان را بیان می کنیم یا به چیز بخصوصی اشاره می کنیم. زبانی که بخواهد درست باشد بایستی درست ادا شود یا در همه مراتب درست ساخته شود. این واقعیت که ما فقط سطحی ترین قسمت زبان، یعنی صوت را می شنویم و بر زبان می رانیم، توجیه این گفته نیست که زبان جز اصوات چیز دیگری نیست، یا اینکه درستی زبان فقط در درستی اصوات بدون معناست. چرا که اصوات «درست» به مراتب عمیقتری از زبان که اصوات نیستند، بلکه مع الوصف مراتب زیانند، بستگی دارد. و اگر اصوات نادرست از کار درآیند، در نتیجه زبانی از کار درخواهد آمد که در همه مراتب تحریف شده، متناقض، بی معنی و به منزله لفظی خواهد بود که فاقد پشتوانه عقل ناطق یا عقل کسانی است که ناطق با آنها سخن می گوید (ص ۱۱۴، س ۱۲ تا ص ۱۱۵، س ۱). لفظ درست و نطق، دومرتبه مختلف و در عین حال جدایی ناپذیر زبان را بیان می کنند.

سیرافی مانند متی نحورا با منطق یکی نمی داند. به قول او، اختلاف میان نحو و منطق با اختلاف بین لفظ و معنی متناظر نیست. نحو و منطق، هر دو، با لفظ و نیز با همه مراتب زبان که زیرساخت لفظ است سروکار دارند و مسئولیت ادای لفظ با آنهاست. منطق، صناعت یا علم ادای لفظ نیست. این همان لفظ است که به هنگام ادای آن، در زبان معنی می دهد. منطق از نظر سیرافی به همان معنای نطق (زبان خاصی را منطقی تکلم کردن) است. از طرف دیگر، نحو صناعت یا علمی است که ادای لفظ را از زبان خاص جدا می کند و با قواعد صوری آن را بیان می دارد. «نحوی که از زبان عربی مسلوخ شده باشد، منطلق است و منطقی که از زبان مفهوم

شده باشد، نحو است» (ص ۱۱۵، س ۱ تا ۲). پس منطق نحو زبان است یا ادای زبان است یا با این وظایف ساخت زبان است یا اینکه در کاربرد عملی زبان نشان داده شده است. حال آنکه نحو همان منطق است که از زبان بریده یا مسلوخ شده است.

سیرافی در پاسخش به نظریه اول متی میان کلام (لفظ و معنای لفظ)، که درستی و نادرستی آن را از راه بررسی عادهای زبانی کسانی می توان شناخت که به آن زبان سخن می گویند، و بررسی معانی عقلی که تناسب یا عدم تناسبشان با عقل شناخته می شود، فرق می گذارد. پس از آنکه می گوید منطق (یا نطق) و نحو، هر دو، به قلمرو کلام به معنای زبان مقیدند، آنگاه اساس همان تمایز قبلی میان قلمرو کلام و حوزه معانی عقلی را شرح و بسط می دهد. می گوید اختلاف میان لفظ و معنی این است که لفظ چیزی طبیعی است که ماده اش خاکی است و مانند همه چیزهای طبیعی که عنصری خاکی دارند، در معرض کون و فساد و حتی نابودی است. زمان آن را نابود و عوض می کند. از طرف دیگر، معنی، عقلی و تغییرناپذیر است، زیرا آنچه ادراک می کند و می فهمد عقل است که الاهی است (ص ۱۱۵، س ۲ تا ۵). لفظ تغییرپذیر و مادی، به این ترتیب، از نظر سیرافی به صورت ماده ای طبیعی و محسوس است که ماده اش خاکی است، اما شکل یا صورت یا ساختش با معنی عقلی فراهم آمده است. به اصطلاح، لفظ ظرف یا کالبدی است که معنی عقلی ثابت در آن شکل مری و متغیری پیدا می کند. و «اسم» آن معنی است. حتی صناعت متی در زبان عربی «بلا اسم» است، مگر آنکه متی برای آن از زبان عربی اسمی عاریه کند. آنچه برای خود صناعت راست باشد، عیناً در باب هر لفظی که به استخدام بگیرد. لفظی که متی می خواهد برای «ترجمه» به عربی به خدمت بگیرد. تا معنی عقلی با آن ادا شود، صادق است. برای ایجاد ترجمه ای مطمئن نمی تواند از دانشی جامع و وسیع از زبان و نحو عربی صرف نظر کند (ص ۱۱۵، س ۶ تا ۹). در مناظره، منظور سیرافی از «منطق» همان است که پیش از او ادبا و نحویون عرب مراد کرده بودند، یعنی اینکه ادای لفظ در هر زبانی هست و ساختی که زیربنای الفاظ را تشکیل می دهد، آنها را به سخن عقلی تبدیل می کند. سیرافی مانند آنان

منطق را «منطق زبان» (منطق اللغة) یا «منطق زبان عربی» (منطق العربیه) می‌داند. به نظر او «منطق ارسطو» یا «منطق یونانیان» به همین قیاس ادای لفظ طبیعی زبان یونانی است، همان زبانی که یونانیها به آن سخن می‌گفتند و ارسطو برای بیان منظورش به کار می‌برد (ص ۱۱۰، س ۱۱ تا ۱۲). این نظر، سیرافی را واداشت متی را متهم کند که شاگردانش را نه به آموختن «علم منطق» بلکه به آموختن خود «زبان یونانی» دعوت می‌کند (ص ۱۱۱، س ۱۱).

سیرافی وجود معانی ثابت و عقلی مصون از تغییر و محدودیت را انکار نمی‌کند که وقتی به دام زبان می‌افتند، گرفتار آنها می‌شوند.<sup>۳۲</sup> منکر این هم نیست که معانی برای همه مردم قطع نظر از اختلاف در زبان و قرارداد زبانی یا استدلالی که ابزار شناختن آنهاست، یکسان است. انکار سیرافی از دعوی متی تاکنون براساس این نظر بود که منطق متی نمی‌تواند با عقل یا مثلاً فنّ استنتاج یکی باشد، زیرا منطق فنّ استنتاج نیست، بلکه فنّ کلام یا زبان است، فنّ تکلم منطقی به یک زبان بخصوص است، یعنی فنّی است که عمق و ساخت معنایی زبان را می‌شناسد و این شناخت را در عمل تکلم به آن زبان نشان می‌دهد. با جدا ساختن یا «مسلوخ» نمودن ساخت ذاتی از زبان و بیان کردن آن با قواعد صوری، این فنّ تکلم می‌تواند به صنعت یا علمی تبدیل شود که می‌توان اندوخت و آموخت. این صنعت یا علم، نحو است و اصل منطق متی این واقعیت را عیان می‌کند که منطق وی در نهایت نحو یونانی است که از زبان یونانی جدا شده است. پس سیرافی از زبان عربی در برابر زبان یونانی، یا از نحو عربی در برابر نحو یونانی، یا از زبان و نحو عربی در برابر فنّ جهانی استنتاج دفاع نمی‌کند. از فنّ جهانی استنتاج علیه مدعایی دفاع می‌کند که با نحو یونانی یکی است.

فنّ جهانی استنتاج شریفترین صنعتی است که به شریفترین یا الاهی‌ترین چیزها می‌پردازد. بی‌اطلاعی متی از زبان یونانی، ناتوانیش در زبان عربی و خوار شمردن آشکارای زبان و نحو به طور کلی، از نظر سیرافی شکست مرگبار انسانی عاقل است، زیرا خود او (متی) مقدمه بدون اهمیتی را انکار می‌کند که می‌تواند او را به راهی بیندازد که به شریفترین صنعت بینجامد. سیرافی در اینجا نظریه رایج

معتزله را بیان می‌کند. تنها راه رسیدن به قلمرو عقلی از طریق بحث عقلی در حوزه طبیعت است. این بحث بایستی در زبان یا در کلام صورت استدلال بگیرد و با زبان قراردادی خاص و هماهنگ با عاداتهای زبانی مقبول مردمی که به آن زبان تکلم می‌کنند پیش برود. پیشرفت در این بحث با عمق رسوخ در زبان متون شناخته شده یا استدلالهای مخالف بیشتر سنجیده می‌شود تا با بسط و گسترش فن کاملاً صناعی یا علم معانی مجرد یا با کوشش عرفانی برای نیل به علم حضوری یا تجربه کردن قلمرو معقول که از حوزه طبیعت دور می‌شود. با توجه به چنین مضمونی بایستی به معنای سخن سیرافی پی برد. می‌گوید «مفاهیم عقلی و معانی ادراکی» جز از راه زبان به دست نمی‌آید (ص ۱۱۱، س ۸).

## ۸

پیدا است که رابطه میان زبان و معانی عقلی، زبان و قراردادها در نگرش سیرافی، که از آن صحبت رفت، نقشی بمراتب مهمتر از آن دارد که متی مایل بود برای آن قایل شود. به همین دلیل است که عمل ترجمه از یک زبان به زبان دیگر از نظر سیرافی، اگر غلبه‌ناپذیر نباشد، با چنین مسائلی دشواری روبروست و به همین سبب است که سیرافی تأکید می‌ورزد متی بایستی زبان دوم را برای ترجمه «موثق، مطمئن، و بی نقص» (ص ۱۱۵، س ۸ تا ۹) بمراتب بهتر از این بداند.

قطع نظر از چگونگی پی بردن به معانی کاملاً عقلی، می‌توان با دانستن زبانی که اثر به آن نوشته شده است، به معنی اثر پی برد. چون زبان یونانی کهن که امری طبیعی، متغیر، و در معرض نابودی بود نابود شده است و متی از آن اطلاع ندارد، نمی‌تواند بداند الفاظ یونانی با همه خصایصی که داشتند چگونه معانی خود را در بر می‌گرفتند و نشان می‌دادند.

اما اگر یونانی کهن زبانی مرده است، عربی - یعنی زبانی که متی متون سیرانیش را به آن ترجمه می‌کند و با همین زبان درس می‌دهد و مباحثه می‌کند -

زبانی زنده است که اگر به آن پردازد، می تواند خوب بیاموزد. پاسخ متی این است که همین مقدار اطلاعش از «زبان عربی» برای دانستن اینکه این زبان از اسم و فعل و حرف تشکیل شده است، کافی است. با همین مقدار «اندیشه‌هایی را که یونانیها برای من تهذیب کرده‌اند» تبلیغ [می‌کنم] (ص ۱۱۵، س ۱۰ تا ۱۱). اما برای بیان این‌گونه اندیشه‌ها به زبان عربی، این پایه و مایه کافی نیست. برای این منظور متی نه تنها باید چیزهایی نظیر اسم و فعل و حرف، بلکه همه جنبه‌های زبان و راه درستی را بشناسد که گویندگان زبان اینها را در آن راه به طور غریزی مرتب می‌کنند و به کار می‌برند. ظاهراً «سری» که از او می‌گریزد و عقلش بدان راه نمی‌برد، این است که هیچ زبانی از همه جهات با زبان دیگری یکی نیست؛ و این به نوبه خود نتیجه نگرش تنگ او به زبان است. سیرافی سعی می‌کند با نام بردن از جنبه‌های مختلف نحوی، خطابی، و شعرایی که زبان دربردارد، این نگرش را وسعت بدهد. اگر متی بین استفاده نسبی از آموختن زبان عربی و «معانی یونانی» مردد باشد، سیرافی اندرزش می‌دهد که به آموختن عربی بیشتر محتاج است. چرا که برخلاف معانی عقلی (به تعریف متی و سیرافی هردو) که برای همه مردم یکسانند و تغییر نمی‌کنند، زبانها بسیارند، مختلف‌اند، سرشار از ویژگی‌هایی هستند که با عقل تنها نمی‌توان آنها را کشف کرد، بلکه لازم است آنها را از دیگران آموخت. متی ادعا کرده است معانی عقلی از راه «عقل و فحوص و فکر» تحصیل می‌شود. بنابراین می‌تواند این معانی را از راه عقل و سعی شخصیش کشف کند و نیازی نیست نزد یونانیان برود و معانیشان را تفحص کند. زیرا اگر اینها معانی حقیقی باشند پس اختصاص به یونان ندارند و هر انسان عاقلی که به آنها پردازد، می‌تواند ادراکشان کند. البته این نکته در باب زبان صادق نیست. بایستی زبان را از کسانی که به آن سخن می‌گویند و صرف و نحو دانانی که بیشتر تعلیم یافته‌اند آموخت. زبان است که ضرورت دارد از دیگران آموخته شود، نه معانی عقلی (ص ۱۱۵، س ۱۲ تا ص ۱۱۶، س ۸).

سیرافی پس از آنکه به متی ثابت می‌کند نگرش او درباره منطق و زبان پذیرفتنی نیست، به وی می‌گوید فعالیتش به عنوان مترجم به واسطه همین نگرش، تقریباً بیفایده بوده است؛ زیرا همین نگرش سبب شده بپندارد چیزی که آموختنش



دشوار است - یعنی زبان عربی - ساده است و در عین حال ارزش آموختن ندارد. متی آثار ارسطو را به عربی شرح می‌کند. لازم است ماهیت واقعی زبان عربی را بشناسد، از عقلش در زبان عربی استفاده کند و احکامی را که بر این زبان حاکم است بشناسد. لکن متی عربی نخوانده است و این زبان را خوار می‌شمرد (ص ۱۱۶، س ۸ تا ۹).

متی با بی‌اطلاعی از آنچه بدان نیاز دارد - زبان عربی - و پراطلاعی بدانچه نیازی به آن ندارد - منطق یونانی - در موقعیتی نیست که رشک برانگیز باشد (ص ۱۱۷، س ۲ تا ۳). این موقعیتی است که عامه مردم یا کسانی که اندکی از عامه مردم برترند دارا هستند، همانهایی که متی تحقیرشان می‌کند؛ موقعیت خاصه مردم یا خاصه خاصه مردم نیست. این همه تشبیه به منطق فایده‌ای برای او ندارد و خوارشمردن عامه مردم مایه مباهات نیست. متی که «گمان می‌کند به خاصه مردم یا خاصه خاصه مردم تعلق دارد، رموز [کلام]، اسرار حکم، راز استنتاج، درست برهان را می‌شناسد» فقط خودش را فریب می‌دهد (ص ۱۱۷، س ۴ تا ۶). در نظر سیرافی، چه بسا جاهلان از عده قلیل عالمانی که از مرجعیت دیگران تقلید می‌کنند، مقامی ممتازتر دارند، چرا که از داوری خودشان تقلید می‌کنند و به تحقیق مستقل و آزاد می‌پردازند. دستاوردهای خود ارسطو هر چه می‌خواهد، باشد، موضع متی در قبال او برده‌وار و مغایر با تحقیق مستقل است. این موضع مزاحم پیشرفتی است که از راه «استنتاج شخصی» (رای) و «کوشش شخصی» (اجتهاد) حاصل می‌شود:

به من بگو چه می‌گویی اگر کسی به تو بگوید درباره معرفت به حقایق، بحث و فحوص آنها، همان موضع قومی را دارم که پیش از واضع منطق [ارسطو] زیستند، همان‌طور نظر می‌کنم که آنها نظر کردند و همان‌گونه می‌اندیشم که آنها اندیشیدند؛ چرا که زبان را موروثی و مادری می‌دانم و معانی را از راه نظر، رای، تحقیق، و اجتهاد شناخته‌ام. به او چه خواهی گفت؟ آیا به او خواهی گفت داوریش غلط است و موضوع از این قرار نیست چون اینها را از راهی که تو آموخته‌ای

نشناخته است؟ ظاهراً از اینکه مرجعی را قبول کند - ولو آنکه برحق نباشد - بیشتر خشنود می شوی تا اینکه داوری مستقل خودش را - ولو آنکه برحق باشد - بیان کند. و این است جهل آشکار و داوری ناآشکار (ص ۱۱۶، س ۱۰ تا ۱۶).

سیرافی برای پشتیبانی از این دعوی که دانستن زبان برحسب عادت و تحصیل و به کار بردن اجتهاد هم برای شناختن لفظ و هم شناختن معنی کافی است و منطقی متی صناعت جهانی تحصیل معنی نیست، سئوالش را درباره معانی حرف ربط «و» که متی نتوانسته بود جواب بدهد تکرار می کند (ص ۱۱۶، س ۱۷ را با ص ۱۱۴ س ۵ مقایسه کنید). سپس به رد کردن حکمی می پردازد که متی و دوستانش بیان کرده بودند. اینها گفته بودند صرفیون و نحوین عرب کاربردهای درست حرف فی (در) را نمی شناسند، زیرا می گویند فی، وعاء (ظرف) است حال آنکه، در واقع، این حرف بر تعدادی از اضافات دیگر و اضافات مختلفی دلالت می کند که منطقیون مدعی اند از متفکران یونانی آموخته اند و آنها از قرار معلوم از زبانی یونانی کشف کرده اند. به قول سیرافی، این اضافات دیگر معانی تازه نیست، بلکه وجوه محدودتر اضافه وسیعتری است که «ظرف» بیان می کند. اینها مشکلی نیست که مردم عاقل سایر اقوام نتوانند حل کنند و نیازی نیست که برای حل آنها به یونانیها رجوع کنند (ص ۱۱۷، س ۸ تا ۱۷). سیرافی سپس کاربردهای مختلف حرف ربط «و» را شرح می دهد. این شرحها در بیشتر موارد درباره «شکل لفظ» است. از آنجا که متی می توانست در عوض پاسخ گوید که چون اینها بیشتر با شکل لفظ کار دارند تا با معنای عقلی لذا اطلاعی درباره آنها ندارد، سیرافی از او سئوالی کرد که بیشتر به معنای عقلی مربوط بود تا به شکل لفظ: آیا درست است گفته شود «زید [سقراط] افضل الاخوة» (زید از همه برادران بهتر است)؟ متی اندیشه نکرده می گوید بلی. بعد از آن سیرافی برای اطلاع وزیر و حضار می گوید فقط می توان جمله دوم را گفت، زیرا تنها این جمله است که شامل زید می شود. سیرافی نمی خواهد صرف و نحو عربی را به متی تعلیم دهد. مناظره در برابر جمع جانشین کلاس درس («مجلس تعلیم») نمی شود، بلکه موقعیتی است تا سفسطه گری معتاد متی را عیان

کند. اشتباه متی مدعای قبلی او را که صرفیون و نحویون دربارهٔ لفظ بحث می‌کنند نه دربارهٔ معنی، حال آنکه منطقیون دربارهٔ معنی بحث می‌کنند نه لفظ، باطل می‌سازد. سیرافی ثابت کرده است که صرفیون و نحویون هم در باب لفظ بحث می‌کنند و هم دربارهٔ معنی. منطق متی صناعت معنی نیست و متی را به روش خردمندانه‌ای تجهیز نمی‌کند تا به کمک آن معنی مناسب را از معنی نامناسب باز شناسد. متی برای طرفداری از منطقش عقیده‌ای ابراز کرده است که مبنای آن را نمی‌شناسد (ص ۱۱۸، س ۳ تا ص ۱۱۹، س ۱۰).

شواهدی که سیرافی با آنها متی را رد می‌کند از سنخ معنی عقلی محض نیست، بلکه از معنایی است که لفظ دارد یا از معانی عقلی است که در یک زبان بخصوص موجود است. منطقی حقیقی - کسی که منطق زبان بخصوصی مثل زبان عربی را می‌داند - بایستی بتواند منظور خودش را درست بیان کند و با توجه هم به لفظ و هم به معنی در زبان، بیان درست را از نادرست در همهٔ مراتب زبان تمیز دهد. فرض سیرافی این است که منطقی می‌تواند در لگام‌زدن و رها کردن لگام اندیشه در وادی معانی مخیر باشد. سیرافی بدون آنکه دربارهٔ بسیاری از دشواریهایی که به منشأ و منزلت «اندیشهٔ لگام‌زده» مربوط است بحث کند، کاستی مهمی را در این مورد یادآور می‌شود. الفاظ، منطقی آرام را به قالب استوارتری مجهز می‌سازد تا افکارش را در آن مرتب کند. بدون الفاظ، منطقی فقط سلسله‌ای از «اوهام گذرنده، خیالهای گذرا و گمانهای آینده و رونده» می‌تواند داشت (ص ۱۱۹، س ۱۰ تا ۱۱) و نخواهد توانست در آنها به طور منظم «بحث و فحص» کند (ص ۱۱۹، س ۱۲ را با ص ۱۱۱، س ۱ و ۲ مقایسه کنید). در هر حال، افکار «لگام‌زده» متی چه این طور بتواند باشد و چه طور دیگر، متی همچنان به تعلیم و مناظره در برابر جمع مشغول است. می‌خواهد در برابر شاگردان و مخالفان از افکارش دفاع کند؛ و بدون «لفظی که منظورش را در بر بگیرد، غرضش را برآورد و موافق مقصودش باشد» (ص ۱۱۹، س ۱۲ تا ۱۳) قابل دفاع نیست. شکست متی در مناظره در برابر عموم، نیز حاصل نگرش او دربارهٔ منطق و زبان است. برای پیروز شدن در چنین منظره‌ای، نه منطق یونانی بلکه بایستی منطق زبان عربی بدانند.

در ابتدا سیرافی از بسط دادن دفاعش به نحو امتناع دارد و راضی به این است که دفاعش بر اساس این دلیل باشد که نظر متی درباره منطق پذیرفتنی نیست. اما ابن فرات وزیر مداخله می کند و سیرافی را ترغیب می کند نظریه اش را در دفاع از نحوه طور کامل مطرح سازد تا متی را به طرز قطعی تری خاموش گرداند و در برابر حضار توانایی خودش را در قلمروی که برگزیده است ثابت کند (ص ۱۱۷، س ۱۸ تا ص ۱۱۸، س ۲). ابن فرات پس از شنیدن توضیح سیرافی درباره معانی مختلف حرف «و» در زبان عربی، در بحث شرکت می کند و از متی می پرسد: «منطق تو این است؟» (ص ۱۱۸، س ۱۴). و اندکی بعد برای از بین بردن تردید سیرافی و رفع عذر او از اینکه نمی خواهد با ذکر جزئیات «مصدق وزیر شود»، بار دیگر در بحث دخالت می کند. به سیرافی اطمینان می دهد از بحث خسته نخواهد شد و به حضاری اشاره می کند که ظاهراً مانند خود او مشتاق اند سیرافی دانش خود را در زمینه ای که انتخاب کرده است ظاهر کند (ص ۱۱۹، س ۱۴ تا ص ۱۲۰، س ۴). وزیر پس از شنیدن جزئیات از زبان سیرافی، برای تجلیل از «علم نحو» و بیان عقیده کاملاً مناسب خودش، یکبار دیگر وارد بحث می شود (ص ۱۲۰، س ۱۸ تا ۱۹). حالت مساعد وزیر و حضار و به دل نشستن توضیحات سیرافی، وی را واداشت از بخشهای اصلی «معانی نحو»، یعنی از معانی الفاظ زبانی خاص (در این مورد زبان عربی) به ترتیبی که با صرف و نحو تفکیک و تدوین شده است، تصویر جامعی عرضه کند. این تصویر شامل سه دسته وسیع می شود و معانی الفاظی را که منعکس می کند به ترتیب دربر می گیرد: (۱) عادهای زبانی معمول و غریزه کسانی که به آن زبان تکلم می کنند؛ (۲) استعمالهایی که مستثنی از قاعده است؛ و (۳) تفاوتهای لهجه ای، گویشی. سیرافی ابقا و حذف مصوتهای لفظ (که ساخت صرفی و نحوی آن را نشان می دهد)، استعمال حروف در مواضع مناسب، ترکیب

کلام و ترتیب مناسب اجزای آن، توانایی تشخیص درست را در همه این موارد و پرهیزکردن از آنچه نادرست است، ذیل بند (۱) قرار می‌دهد. استثناهای خلاف قاعده یا بر این اساس قابل قبول است که استعمالهای نادری دارند یا استعمالهایی دارند که به قیاس از روی استعمال معمول قابل تفسیر است، یا اینکه قابل قبول نیستند چون با عاداتهای معمول و غریزی گویندگان زبان مغایرند. تفاوت‌های لهجه‌ای و گویشی با توجه به طوایفی که به آن لهجه‌ها و گویشها تکلم می‌کنند، بسادگی قابل قبول و تفسیر است (ص ۱۲۱، س ۱ تا ۶). با دوروش که معمولاً در علم نحوه کار می‌رود، همه این معانی قابل فهم است. «سماعی»، یعنی یافتن استعمال واقعی و گردآوری و یادداشت چنین استعمالی که نخستین روش کلی است. روش دوم «قیاسی» است. به قیاس از روی استعمال مقبول و قابل تحقیق، استعمال جدید پذیرفته می‌شود. استعمال مقبول، برای استعمال جدید اصل قرار می‌گیرد یا وسیله توجیه آن واقع می‌شود (ص ۱۲۱، س ۶ تا ۷). موضوع و روش نحوه اجزای «کلام» را دربر می‌گیرد. نحو در هر حال، حتی در رسیدگی به چیزهای ساده‌ای از قبیل ابقا و حذف مصوتها در جای مناسب، همان‌طور که به لفظ توجه دارد، متوجه معنی نیز هست. این عقیده منطقیون که «جز با روش، نظر، و کار آنها نمی‌توان به معانی پی برد یا معانی را توضیح داد» (ص ۱۲۱، س ۷ تا ۹)، خودپسندی محض است. این خودپسندی سبب شده است به زبانی که آثار منطقی ارسطو به آن نوشته شده است یا به زبانی که این آثار به آن ترجمه گردیده است، کمتر توجه شود. به جای تفحص معانی از راه دانش وسیع به زبان عربی، ادعای کنندگانی که چنین دانشی دارند - یعنی نحو یون عرب - فقط با لفظ کار دارند نه با معنی؛ سعی می‌کنند «معانی» را از راه ترجمه بیاموزند یا آموزش دهند. اما «ترجمه» که به معنای فهمیدن معانی الفاظ در یک زبان و بیان کردن یا توضیح دادن آنها با الفاظ زبان دیگر است، به تسلط و توانایی در صرف و نحو کامل هر دو زبان نیاز دارد. البته نظر نادرست آنها درباره منطق و نحو سبب می‌شود ترجمه را به صنعت یا حرفه‌ای تبدیل کنند که بنیاد آن بر بیمایگی و ناتوانی است و ظاهر آبه اینها مباهات هم می‌کنند (ص ۱۲۱، س ۹-۱۰). ترجمه، صنعتی است دشوار و پیچیده، نه به این دلیل که صنعت معنی

است، بلکه به سبب اینکه سروکارش با زبان است و با این وصف اهمیت زبان را نادیده می‌گیرد.

سپس سیرافی رو به متی می‌کند و برای توضیح دادن به او که منظورش از زبان کامل و اجزا و مراتب آن چیست، آخرین کوشش را می‌کند و تشبیه جامه را می‌آورد:

ابو بشر [متی] نمی‌داند «کلام» اسمی است برای چیزهایی که در مراتب مختلف با هم جمع شده‌اند. مثلاً می‌گویی «این جامه است». جامه اسمی است برای چیزهایی که جامه با آنها جامه شده است. پس از ریسیده شدن، بافته شده است، تارش بدون پودش و پودش بدون تارش کافی نیست. تألیف [«کلام»] به بافت، و بلاغت کلام به رنگریزی [جامه] می‌ماند. نازکی رشته‌ها به لطافت لفظ، و خشونت ریسیدن به زمختی حروف می‌ماند. مجموع همه اینها جامه است، اما به شرط آنکه هرچیزه که [برای بافتن جامه] لازم است، موجود باشد (ص ۱۲۱، س ۱۱ تا ۱۶).

در خلال مدتی که سیرافی سؤال می‌کند، متی خاموش، شاید هم گستاخانه، نشست است. ابن فرات وزیر، سیرافی را تشجیع می‌کند مسائل بیشتری از متی بپرسد تا بی‌مایگیش آشکار شود و هم از قدر خود او و منطقی که از آن دفاع می‌کند بکاهد (ص ۱۲۱، س ۱۷ تا ص ۱۲۲، س ۲). سیرافی به همین ترتیب ادامه می‌دهد و این پاسخ متی که «در باره این موضوع چیزی نمی‌دانم» از جانب سیرافی به عنوان تأیید پیرویش تلقی می‌شود: «نمی‌گذارم بروی مگر آنکه بر کسانی که حاضرند کاملاً معلوم شود شیاد و متقلبی. حتی مطلب ساده‌تری هست که...!» (ص ۱۲۲، س ۳ تا ۵). متی سعی می‌کند آخرین راه‌گریز را پیدا کند. رو به سیرافی می‌کند و می‌گوید: اگر تعدادی از مسائل «منطقی» را بر تو بیارم، همان حال مرا پیدا خواهی کرد. این آخرین فرصت متی است که مطلبی را در مناظره بیان کند. و آنچه بیان می‌کند، درباره‌ی اینکه متی زبان را آلت بی‌اهمیتی می‌داند که شایسته‌ی زحمت فکر و عمل او نیست، درباره‌ی اینکه منطق صناعت خاصی

است که هیچ ربطی به زبان ندارد، و دربارهٔ اینکه برخلاف سیرافی نمی‌تواند پیرامون رابطهٔ میان منطق و زبان توجیه مدلی بی‌آورد یا حتی از این نظرش که زبان در نزد او، به عنوان منطقی، حایز اهمیت نیست، همگی اتهامهای سیرافی را تأیید می‌کند. نظر سیرافی دربارهٔ زبان و منطق آن، موضعش در دفاع از داوری مستقل، اجتهاد، رأی شخصی و اکراهش از پذیرفتن فایدهٔ سنت و حجیت، تهدید متی را برای باریدن مسائل «منطقی» بر او، باطل ساخته است. سیرافی مایل است به هر مسئلهٔ «منطقی» که متی بتواند طرح کند پردازد و براساس اطلاع خودش از زبان و استفادهٔ مستقل از رأی شخصی، بدون هیچ اعتنایی به «صناعت» متی پاسخ بگوید:

به هر چیزی که از من بررسی دقت خواهم کرد. اگر با معنی باشد و طبق عادت [زبانی] جاری لفظش درست باشد، خواهم پذیرفت؛ بدون آنکه ملاحظه کنم آیا [پاسخ من] با [قواعد صناعت] تو مطابقت دارد یا ندارد. اگر سؤال معنی نداشته باشد، آن را رد خواهم کرد؛ و اما اگر سؤال مربوط به لفظ باشد، لکن از همان نوع نادرستی که تو [و دوستان] کتابهایتان را از آنها انباشته‌اید، باز هم رد می‌کنم، زیرا نمی‌توان در زبانی که بین گویندگان آن قبلاً استقرار یافته است، زبان دیگری احداث کرد (ص ۱۲۲، س ۱۱ تا ۱۵).

سیرافی با استفاده از دانشش دربارهٔ زبان، به صورتی که در میان کسانی که به آن زبان تکلم می‌کنند استقرار یافته است و با برشمردن بعضی از اصطلاحاتی که به کار می‌برند، دعوی خود را علیه منطقیون تثبیت می‌کند و یادآور می‌شود که این اصطلاحات همگی از زبان عربی - یعنی از صورت ریشهٔ عربی یا از استعمالهای رایج - «عاریه» گرفته شده است و راهی که منطقیون اینها را به کار می‌برند نشانهٔ ضعف و ناتوانی ذهن است (ص ۱۲۲، س ۱۶ تا ۱۸). سپس به آثار منطقیون دربارهٔ خطابه و شعر می‌پردازد. آثار منطقیون برخلاف آثار ادبا و نحویون (که براساس مجموعهٔ وسیعی از شواهد خطایی و شعری گردآوری و به‌طور کامل شرح کرده‌اند) نه جامع است و نه به اندازهٔ کافی بسط و تفصیل دارد. از نظر طلبهٔ زبان و

ادب عرب، منطقیون در این حوزه‌ها مثل کسانی هستند که «مدعی اند» شعر می‌دانند و از شعر اطلاعی ندارند، ادعا می‌کنند خطابه می‌دانند، حال آنکه در حقیقت اطلاعشان درباره خطابه بسیار کم است (ص ۱۲۳، س ۱ تا ۳). به علاوه، سیرافی از یکی از مدافعان منطق تازه شنیده است که مطالعه آنالوطیقائی ثانی ارسطو واجب است. سیرافی با استفاده از استنتاج مستقل و «آزادانه» خود می‌پرسد پس چرا منطقیون برای آثار منطقی که مقدم بر آنالوطیقائی ثانی است، این قدر وقت صرف کرده‌اند؟ و اگر اینها واجب است، پس آثار منطقی که در ادامه آنالوطیقائی ثانی است نیز واجب است؛ در غیر این صورت چرا اصلاً این همه آثار «قابل صرف نظر» نوشته شده است؟ سیرافی می‌گوید کل این تصنیف که استادانه پرداخته شده است، چیزی جز «به دروغ آمیختن، ریاکاری، هراسگین کردن، ورعد و برق» نیست (ص ۱۲۳، س ۳ تا ۶). بالاخره، سیرافی به باز کردن هدف یا منظور منطقیون می‌پردازد. تنها چیزی که منطقیون می‌خواهند، ضایع کردن وقت آدم جاهل و خوار کردن توانمند است. هدفشان این است که مردم را با کلمات بزرگ تحت تأثیر قرار دهند، بعد کنار بکشند و انمود سازند اعمالشان (در قیاس منطقی) نوعی سحر و افسون است، حال آنکه اینها جز «خرافات و ترهات و مغلظه و دامگستری» چیز دیگری نیست (ص ۱۲۳، س ۷ تا ص ۱۲۴، س ۱).

صناعت منطق و زبان فنی، تصنیف استادانه و عملیات صوری آن واجب نیست. کسی که «عقل راسخ، حسن تمیز، لطف نظر، رأی ثاقب، و نفس روشن»، که مواهب الاهی است، داشته باشد، می‌تواند از آنها بی‌نیاز باشد. خداوند این صفات را «به بندگانی که خود می‌خواهد می‌بخشد» (ص ۱۲۴، س ۱ تا ۵). صناعت منطق راهی است که بدون ضرورت طولانی و دشوار است و برای استنتاج درست جانشین ناتوانی است. کسانی که این راه را دنبال می‌کنند، کسانی که این صناعت را دنبال می‌کنند، مبنایی ندارند که براساس آن به خود بیالند و در این دعوی که منطق بهترین راه معرفت، یا به غرض تنها راه معرفت است، برخظاهستند. کسی که این موهبت‌های طبیعی را داشته باشد، نیازی ندارد خود را از این راه طولانی و دشوار وادار به آموختن چیزها کند؛ بدون آنکه به آموختن چیزهایی



که منطق می خواهد پردازد، بنا به قاعده درباره شأن و نتایج آن داوری می کند؛ و منطقیون براساس زمینه‌ای که از راه آنها پیروی نمی کند، نمی توانند داوری او را مورد سؤال قرار دهند. سیرافی رد «منهج منطقیون» ابوالعباس ناشی (متوفی ۹۰۶/۲۹۳) متکلم و نحوی و لغوی<sup>۳۳</sup> را در این باره تکرار می کند. آنها جوابی بهتر از این نداشته اند که بگویند ابوالعباس ناشی مراد و مقصود آنها را نمی دانسته و اوهام خودش را بیان کرده است. به نظر سیرافی این پاسخ «اقرار به ضعف و شکست» است، شکست در دفاع مراد و مقصودشان در برابر داوری «عقل راسخ». سیرافی پس از بیان مطلب ابوالعباس ناشی، باز هم انتقادهای خودش را مطرح می کند و ناتوانی آنها را در فهم «معانی نحوی» نشان می دهد (ص ۱۲۴، س ۵ تا ۱۵).

آدم عاقل می تواند از منطق جدید صرف نظر کند، زیرا که صناعت مستقلى نیست، بلکه از صرف و نحو فهمیده می شود. وقتی منطقیون می گویند «منطقی باش»، مرادشان این است که «عقلی باش» یا «عاقل باش» یا «بفهم چه می گویی»؛ زیرا منطقیون مدعی اند که «نطق»، «عقل» است. اما این ادعا باطل است، چون «نطق» چندین وجه دارد که منطقیون اطلاعی از آنها ندارند. آنچه منطقیون درباره منطق ادعا می کنند، در واقع در صرف و نحو وجود دارد. وقتی دستوردانان می گویند «نحوی، لغوی و فصیح باش». مرادشان این است که: (۱) «آنچه می خواهی بگویی بفهم و سعی کن حرف خودت را به دیگران بفهمانی، برای معنی لفظ مناسب پیدا کن، طوری که لفظ بیشتر از معنی نباشد و معنی را مناسب لفظ کن، طوری که اولی کمتر از دومی نباشد.» وقتی کسی بکوشد از چیزی که هست شرح درستی بدهد همین کار را می کند، (۲) اما موقعی هست که کسی می کوشد مطلب را بسط و تفصیل دهد و در اینجا است که به استفاده از تدابیر مختلف خطابی نیاز پیدا می کند. سیرافی درباره استفاده از این تدابیر به بیان تفصیل مطلب می پردازد، اما با بیان این نکته که توضیح کامل چنین مطالبی مربوط به «مجلس درس» است نه به مناظره‌ای که او اکنون در آن شرکت کرده است، توضیحش را کوتاه می کند و در ضمن یادآور می شود که بی اطلاعی متی از خطابه عربی باعث خاتمه بحث است: «زیرا نمی دانم آنچه می گویم اثری در تو دارد یا نه» (ص ۱۲۴، س ۱۶ تا ۱۲۵،

## ۱۰

تا اینجا سیرافی کوشیده است نظر خود را در این باره تدوین کند و بسط و تفصیل دهد که منطق صناعتی نیست که به معرفت نسبت به این قبیل معانی عقلی بینجامد، بلکه منطق زبان یا ساخت ذاتی جنبه‌های مختلف، اجزا، و مراتب زبان است، و سعی کرده است از این نظر دفاع کند. منطق متی در دایره این تعریف گنجیده است که منطق جز منطق زبان یونانی نیست. بی‌اطلاعی آشکار متی از این نکته، دعوی او در باب اینکه منطق فرد را به شناختن معانی درست از نادرست رهنمون می‌شود، و نظر او درباره لفظ به عنوان چیزی که عملاً «بی‌معناست»، سبب شده است مرتکب چند «خطای» مهم شود<sup>۳۴</sup> که سیرافی آنها را برمی‌شمرد. نخست آنکه متی نمی‌داند لفظ چیست. لفظ ماده خاکی زبان نیست که جوینده معنی بتواند آن را نادیده بگیرد، بلکه مجموعه طبیعی پیچیده‌ای است که هم شامل ماده خاکی است و هم شامل صورتی است که معنی است و نمی‌توان این دورا ز یکدیگر باسانی تفکیک کرد. دوم آنکه این مجموعه طبیعی، تغییرپذیر و پیچیده، شامل جنبه‌ها، اجزا، و مراتبی است که بر روی هم زبان را تشکیل می‌دهد. جوینده معنی بایستی دانش جامعی درباره زبان داشته باشد، زیرا معنی فقط از راه زبان حاصل می‌شود، یعنی با دقت و فهم معانی به نحوی که در زبان هست تحصیل می‌گردد. تاجایی که منطق به معنی بپردازد، چیزی بیش از توانایی فهمیدن زبان نیست؛ زبان به عنوان آنچه شنیده می‌شود و به عنوان همان منطقی که کسی آن را بر زبان براند. سوم آنکه به عبارت روشن، منطق زبان قرینه دستور همان زبان در معنای وسیع کلمه است، زیرا دستوری است که منطق زبان را نشان می‌دهد، انتزاع می‌کند و زبان را به عنوان قواعد کلی تدوین می‌کند که زبان بر آن اساس عمل می‌کند. ضعف و فقر منطق متی و ناتوانی او به عنوان مترجم و معلم، از بی‌اطلاعیش نسبت به منطق، زبان،

صرف و نحو، و رابطه میان آنها ناشی می شود.

اما پرسش به قوت خودش باقی است: آیا عقل می تواند باروهای زبان را بریزد و به معانی عقلی ثابتی معرفت پیدا کند؟ و صنعتی که با آن بتوان به این هدف رسید چیست؟

متی مدعی شده است منطقش آلتی است برای چنین معرفتی. سیرافی با تکرار کردن اتهامش در این باره که متی و دوستانش نتوانسته اند اختلاف آراء را به وسیله منطق برطرف کنند، با افزودن این نکته که منطق متی حتی آلتی نیست که خود متی به وسیله آن به مهمترین چیزهایی که به آنها اعتقاد دارد برسد، مانند حقیقت دین مسیحی و اصولی از قبیل تثلیث، آخرین مرحله رد و ابطال موضع متی را آغاز می کند (ص ۱۲۵، س ۱۲ تا ۱۵). چون متی به مناظره ادامه نداده است بایستی اشاراتمان را به مفهوم این گفته از جهت موقعیت سیرافی محدود کنیم. چیزهایی از قبیل حقیقت دین و اصول بنیادی آن پرسشهای معنی داری است، اما نمی توان با «قوت منطق و برهان آن» به آنها پاسخ داد، زیرا اینها به اموری می پردازد که فراتر از «لاف و گراف» متی و دوستان اوست و «دقیقت از عقلها و ذهنهای آنهاست» (ص ۱۲۵، س ۱۵ تا ۱۶). مع هذا، اینها فقط از عقل فراتر نیستند. سیرافی با ثابت کردن اینکه رشته های دیگری سوای منطق متی وجود دارد و کسانی که عقلهای دقیقتری دارند برای رسیدگی به این امور بهتر مجهز هستند، نمونه هایی از «مسائل مورد بحث» در فقه و کلام، مسائل مربوط به «الفاظ، معانی و زبان» و قواعد استنتاج جدلی را به متی عرضه می کند. برای مثال، متی را به مبارزه با دستاورد جدلی کارکشته ای دعوت می کند که فقط به یک طرف استدلال گوش می کند و می تواند با استنتاج خودش به آن ایراد کند و به حقیقت امر پی ببرد. متی از دست زدن به امتحانی که به قول سیرافی هر ناظری باسانی می توانست بیازماید، سرباز می زند (ص ۱۲۵، س ۱۷ تا ص ۱۲۶، س ۱۲).

فقه و کلام اسلامی رشته هایی است که نه تنها از منطق متی بلکه از منطق و صرف و نحو بدان گونه که سیرافی تعریف کرده، فراتر است. فقه و کلام اسلامی با دانش وسیع و جامعی درباره زبان، منطق و دستور آن آغاز می کند، استنتاج مناسب

را به نحوی به کار می برد که از مرزهای زبان یا آنچه گفته و شنیده می شود فراتر می رود تا آنچه ناگفته و ناشنیده است کشف کند و از میان دو موضع مخالف به حقیقت برسد. به قول سیرافی، از اینجا ثابت می شود معانی عقلی وجود دارد که از معانی موجود در زبان فراتر است و می توان آن معانی را با عقل که از میان و از ورای باروهای زبان می گذرد، شناخت:

حالا معلوم شده است لفظ که مرکب است، عقل را که بسیط است دربر نمی گیرد. معانی، معقولند؛ پیوندشان با هم نزدیک است و بساطتشان تام است. لفظ، لفظ هر زبانی که باشد، این توانایی را ندارد که [معنای] بسیطی را حایز شود و آن را دربر بگیرد، در دامنه تسویر خود قرار دهد، نگذارد چیزی از این سور خارج بماند و چیزی به داخل این سور راه بیابد. به لحاظ بیم از آمیختگی [یا اختلاط ساده و مرکب] که به فساد [معانی بسیط] می انجامد [نباید دست به چنین کوششی زد]. مرادم این است که چنین اختلاطی، آمیخته کردن حق و باطل و باطل را حق نشان دادن است (ص ۱۲۶، س ۱۳ تا ۱۷).

از این روست که سیرافی از یک طرف میان معانی عقلی بسیط و عقل بسیط و از طرف دیگر میان لفظ مرکب و زبان به صورت یک کل رابطه می بیند. این رابطه ای است که با کشف منطق تغییر نکرده است (ص ۱۲۶، س ۱۷ تا ۱۸)، زیرا منطق و صرف و نحو با معانی عقلی بسیط کاری ندارد. راه شناختن اینها استفاده از نوعی استنتاج است که به درون زبان رسوخ می کند، باروهای زبان را فرو می ریزد و به دنبال راهی برای دست یافتن به حقیقت در نیامیخته فاسد نشده می گردد. این حقیقت در وهله اول از راه بحث درباره صورت آمیخته و فاسد شناخته می شود و با زبان (که به آن شباهت دارد اما با آن یکی نیست) میسر می گردد، و تصفیه این اختلاط تا وقتی است که معقولات بسیط حاصل گردد و عقل انسان با عقلی که بسیط است همگون شود، چرا که اینها معقولات کاملاً بسیطی هستند که به هم آمیخته اند. به قول سیرافی متکلمان و فقها از این راه مسائلشان را حل و فصل می کنند: در نظرهایشان «غور» و در استنباطهایشان «غوص» می کنند، آنچه به

ایشان عرضه شود «بخوبی تأویل می‌کنند»، همه وجوه محتمل جوابها را از هم تفکیک می‌کنند و اعمال دیگری از این قبیل (ص ۱۲۷، س ۱ تا ۳). منطق متی در مقایسه با وظیفه بزرگ، منظم و خطیری که متکلمان و فقها به آن می‌پردازند، ناقابل، درخور سرزنش، نامنظم، و وهم آلود است. منطقیون به مسائلی که به آنها عرضه می‌شود، جز پاسخهای ناقص و نارسا نمی‌دهند و نه تنها مایه خنده پیروان ادیان الهی بلکه مضحکه «دوستان صابئی» ما نیز شده‌اند. این است برکات یونانیها و استفاده از فلسفه و منطقی که برای سایر اقوام به میراث گذاشته‌اند (ص ۱۲۷، س ۳ تا ص ۱۲۸، س ۸).

### \* پی‌نوشتها و مآخذ:

۱. سیوطی (المزهر، بکوشش جادالمولی و دیگران. [۲ج: قاهره: دارالاحیاء التراث العربیه (۱۹۴۹)]، ج ۱، ص ۷ به بعد). شرح جامعی از مباحث این مسئله در کلام اسلامی، اصول فقه و... دارد. در این مباحث «اسم» به عنوان اصطلاح عامی به کار می‌رود که مشتمل بر اسم، فعل و حرف است (براز مثال، ج ۱، ص ۱۷، س ۱۳ را بسنجید با [ص ۱۷، س ۱۳؛ در این نوشته شماره صفحه [ص] و شماره سطر [س] همه‌جا به همین شکل ضبط شده است).

۲. همان کتاب، ج ۱، ص ۱۶ تا ۱۱؛ با ص ۴۷ تا ۴۸ نیز بسنجید. سیوطی در این صفحات به رابطه میان دیدگاه عباد و اهل اللغة اشاره می‌کند. منابع سیوطی برای نظریه عباد درباره نظریه اسماء (نگاه کنید به: ج ۱، ص ۱۶، س ۷ تا ۸) عبارت است از المحصول کتابی در اصول فقه از فخر رازی (متوفی ۱۲۰۹/۶۰۶) و دو خلاصه از این کتاب به نامهای الحاصل تاج الدین ارموی (متوفی ۱۲۵۸/۶۵۶) و التحصیل سراج الدین ارموی (متوفی ۱۲۸۳/۶۸۲). نگاه کنید به:

Fathalla Kholeif, *A Study of Fakhr al-Din al-Rāzi and His Controversies in Transoxiana*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, XXXI (Beirut: Dār al-Mashriq, 1966), pp. 196-197, no 57, cf. also pp. 114-117.

۳. نگاه کنید به تحلیل آرنالدز از نظریات ابن حزم درباره این مسئله:

Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Études Musulmanes, III (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1956).

انتقادهای ابن حزم بر مخالفانش، چه مخالفان معتزلی و چه اشعری، به استدلالهایی تبدیل شده است که این دو مکتب در معارضه با یکدیگر به کار برده‌اند.

۴. اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین نظریات ابن کلاب را درباره این مسئله نقل کرده است، نگاه کنید به:

al-Ash'ari, *Magālāt al-Eslāmiyyīn (Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam)*, ed. H. Ritter, Bibliotheca Islamica, 1 (2d ed.; Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), pp. 584-586, 601-602, passim (see Index, 643).

وعبد الجبار متکلم معتزلی در المعنی، به کوشش ابراهیم الابیاری (قاهره، وزارت الثقافه، ۱۹۶۱)، ص ۴ و ۹۵ به بعد. در باب رابطه ابن کلاب و اشاعره نگاه کنید به:

Michel Allard, *Le Problème des attributs divins* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1965), pp. 87-90, 146-154, 193ff.

۵. مخصوصاً نگاه کنید به آثار مؤلفان معتزلی درباره این مسئله که اخیراً انتشار یافته است: عبد الجبار، المعنی، ج ۵، به کوشش محمود الخضیری (قاهره: دارالمصریه، [۱۹۵۸]، ص ۱۶۰ به بعد؛ ج ۷ (به شماره ۴)، ص ۱۲۸ به بعد؛ ج ۱۶، به کوشش امین الخولی (قاهره: وزارت الثقافه، ۱۹۶۰)، ص ۲۰۱ به بعد و ۳۴۵ به بعد؛ ومحمد بن علی بن طیب (فقیه)، المعتمد، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران (ج ۲، دمشق مؤسسه فرانسوی، دمشق، ۱۹۶۵-۱۹۶۴)، ج ۱، ص ۱۴ به بعد.

۶. به طور کلی مسئله ماهیت و منشاء زبان در اسلام قدیم بیشتر در کلام، اصول فقه، و فلسفه بررسی شده است تا در صرف و نحو و فقه اللغة. بررسی هانری لوسل از مباحث این موضوع نزد نحویون عرب در

Henri Loucel, «L'Origine du langage d'après les grammairiens arabes,»

*Arabica*, X [1963], 188-208, 253-281, XI [1964], 57-72, 151-187)

نشان نمی دهد یک نحوی یا لغوی به عنوان نحوی یا لغوی در این موضوع سهمی داشته باشد. عبارت لوسل در این باب که ابن جنی

«est le seul grammairien à avoir vraiment abordé le problème de l'origine du langage» (ibid X. 262).

[تنها نحوی است که به موضوع منشاء زبان به طور جدی پرداخته است] با مطالبی که در تأیید سخن خود می آورد تعارض دارد. (*ibid.*, X, 265ff.) این مطالب همگی به طور مستقیم یا غیرمستقیم نقل قول از متکلمان است که با کلمه «قالوا» (گفته اند) شروع می شود. در آغاز، یعنی در قرون دوم و سوم هجری قمری، فقه اللغة عرب قلمرو خود را طوری تعریف می کرد که رسیدگی به مسئله وسیعتر ماهیت و منشاء زبان در حوزه تعریف قرار نمی گرفت. فقط در نیمه اول قرن چهارم هجری وقتی که نظریات مختلف زبان که قبلاً در سایر حوزه‌ها به خوبی استقرار یافته بودند و حتی پس از آنکه فقه اللغة پیوند نزدیک و کاملی با آن حوزه‌ها پیدا کرد، فقه اللغة عرب به این مسئله توجه نشان داد. لغویون قرون وسطایی عرب به طور کلی افراد خیبری بودند که محدوده‌های حرفه خود را می شناختند. به معنای امروزی کلمه عالم نبودند. آزادی نامحدود خود را در تفسیر هر نوع سند به میل شخصی، اعمال می کردند و در برابر «تأثیر» ملاحظات غیرلغوی یا غیرصرفی و نحوی «جزمی» یا «سنتی» مقاومت می کردند. نگاه کنید به:

L. Kopf, «Religious Influences on Medieval Arabic Philology,» *Studia Islamica*, V (1956), 33ff.

7. Cf. Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1964), pp. 33ff.

8. *ibid.*, pp. 119-122.

۹. نگاه کنید به: یاقوت، ارشاد الأریب، به کوشش مارگلیوث، اوقاف گیب، ج ۶ (ج ۷؛ قاهره، لیدن، لندن، ۱۹۲۷-۱۹۰۷)، ج ۳، ج ۲، ص ۸۴ به بعد، و چاپ تجدیدنظر شده و تحشیه دار احمد فرید رفاعی و دیگران (۲۰ ج؛ قاهره: عیسی البیابی الحلبي، ۱۹۳۸ ج ۱۹۳۶)، ج ۷، ص ۱۴۵ به بعد. ارشاد الأریب یاقوت چند فقره از گزارشهای ابوحنیفان توحیدی را دارد که در آثار جدید انتشار نیست.

۱۰. ابوحنیفان توحیدی، الامتاع و الموانسه، تصحیح احمد امین و احمد الزین (ج ۳؛ قاهره: لجنة التالیف، ۱۹۴۴-۱۹۳۹)، ج ۱، ص ۱۰۸، ص ۵ تا ص ۱۲۸، ص ۱۹.

11. *Ibid.*, I (Introduction), h-y. Cf. S. M. Stern in *The Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup>, s. v. Abū Hayyān al-Tawhīdī.

۱۲. همه ارجاعاتی که از این قبیل است، به صفحه و سطر جلد اول کتاب الامتاع و الموانسه ابوحنیفان است که مشخصات آن ذیل شماره (۱۰) درج شده است. یاقوت روایت نسبتاً مختصری از مناظره را از کتاب الامتاع ابوحنیفان گرفته و در ارشاد الأریب (نگاه کنید به شماره ۹) در شرح حال سیرافی آورده است. مارگلیوث این روایت مختصر شده را تصحیح و ترجمه و با مقدمه‌ای چاپ کرده است:

D.S. Margoliouth, «The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'īd al-Sirafī on the Merits of Logic and Grammar», *Journal of the Royal Asiatic society*, 1905, pp. 79-129.

مارگلیوث این مطلب را دوباره تصحیح نمود و با اصلاحات مختصری در چاپ سوم ارشاد الأریب یاقوت (ص ۱۰۵ تا ۱۲۳) منتشر کرد. همین تحریر با تجدیدنظرها و حواشی اضافی بیشتری بار دیگر در صفحات ۱۹۰ تا ۲۲۸ ج ۷ ارشاد الأریب انتشار یافت. حسن السنودی در مقدمه اش بر کتاب مقابسات ابوحنیفان توحیدی (قاهره: المكتبة التجارية، ۱۹۲۹) ص ۶۸ تا ۸۷ مطلب یاقوت را چاپ کرده است. سرانجام مصححان متن کامل الامتاع و الموانسه از متن حسن السنودی برای مقایسه و سنجش تصحیحشان استفاده کردند و در حواشی شان زیر عنوان المقابسات یا یاقوت غالباً به آن ارجاع داده‌اند. برای همین منظور از دو چاپ ارشاد الأریب استفاده کرده‌ام و از ترجمه مارگلیوث که به نظر می‌رسد وفادار باشد، بهره برده‌ام. البته متن ابوحنیفان با متن یاقوت اختلاف اساسی ندارد.

۱۳. ابوحنیفان در ص ۱۵۷ و ۱۵۸ المقابسات گفت و گویی را که با ابن یعیش داشته نقل کرده است.

۱۴. مخصوصاً نگاه کنید به الامتاع، ج ۱، ص ۲۹ به بعد، صفحات دیگر و به المقابسات.

۱۵. نگاه کنید به (۳۱).

۱۶. یاقوت، ارشاد الأریب، ج ۲، ج ۷، ص ۱۴۶ و ۱۴۷.

۱۷. ص ۱۲۹ تا ۱۳۳ ج ۱ الامتاع ابوحنیفان را با گزارشهای یاقوت در ج ۷ ارشاد الأریب، ج ۲، ص ۱۶۷ به بعد مقایسه کنید.

۱۸. متن مناظره‌ای که ابوحنیفان برای ما به جا نهاده است روایت شفاهی نیست که حایش را در شب هشتم با آن مشغول کرده است. ابوحنیفان برای حایش شرح «خلاصه» ای از مناظره نقل کرد (ص ۱۰۷، ص ۱۷) که به دنبال آن درباره مراتب شایستگی سیرافی و بعضی از معاصرانش سؤال و جواب شد (ص ۱۲۸، ص ۱۷ به بعد). حامی ابوحنیفان پس از شنیدن شرح خلاصه شفاهی، از وی خواست «همه مناظره را» با تمام جزئیاتش «بنویسد» (ص ۱۰۷، ص ۱۷ تا ص ۱۰۸، ص ۲) و روایتی که ابوحنیفان در متن روایت شب هشتم آورده همان روایت کاملی است که «من نوشتم». این روایت با ذکر منابع آغاز و ختم می‌شود. يك منبع خود سیرافی است. البته سیرافی فقط قسمتی از آن ماجرا را برای ابوحنیفان نقل کرده و گفته است همه چیزهایی را که بیان داشته است دیگر

به‌خاطر ندارد، اقرار کرده است که بیشتر آنها را فراموش کرده است. «مع‌هذا» در ادامه مطلبش گفته است «جماعتی با کاغذ و دوات حاضر بودند و [آنچه را که در مناظره گفتیم] ثبت کردند. منبع دست‌اول دیگر متن ابوحیان، روایت مفصل یکی از آن حضار است به نام علی بن عیسی الرّمّانی نحوی-منطقی (متوفی ۹۹۴/۳۸۴) که ظاهراً در همان روز مناظره ثبت کرده و روایتش را برای ابوحیان «املاء» کرده است (ص ۱۰۸، ص ۳ و ۴ و ص ۱۲۸، ص ۱۱ تا ۱۴). مخالفان الرّمّانی وی را به «مخلوط کردن نحو با منطق» متهم کردند. نگاه کنید به:

Heanri Fleisch, *Traité de philologie arabe*, Vol. I, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, XVI [Beirut: Imprimerie Catholique, 1961], p. 35).

ابوحیان (که از الرّمّانی به‌سبب «افراطی بودنش در مذهب» انتقاد می‌کند، می‌گوید دیگران از تمایل الرّمّانی به منطق انتقاد کرده بودند. ج ۱، ص ۱۳۳، ص ۱۳ تا ۱۶). ابوحیان در جوانی هم نزد سیرافی نحو خوانده بود و هم پیش الرّمّانی.

۱۹. سیرافی در تراجم احوال شهرت معتزلی دارد (نگاه کنید به ابن مرتضی [شماره ۳۳] حواشی)، ص ۱۳۱، ص ۱۵ و ۱۶). فقیه حنفی هم بوده است (یاقوت، ارشادالاریب، ج ۳، ج ۲، ص ۸۷) و حنفی بودن نیز می‌تواند مانع از آن باشد که مرید ابن کلاب قلمداد شود. با این وصف، نظریات سیرافی درباره زبان به‌نحوی که در مناظره بیان شده است نظریات معتزله، آن‌طور که از آثار اشعری و عبدالجبار (شماره‌های (۴) و (۵)) می‌شناسیم، نیست و مناظره تنها سندی است که نظریات کلامی سیرافی را دربردارد و در اختیار ماست.

۲۰. سیرافی با گفتار نسبتاً مفصّلی درباره الکنندی (ص ۱۲۷، ص ۵ تا ص ۱۲۸، ص ۸) و بعضی از مباحثات بین الکنندی و منتقدانش از استدلال‌هایش علیه متی نتیجه می‌گیرد. سیرافی گرچه از الکنندی انتقاد می‌کند، ظاهراً مطالب زیادی درباره وی شنیده است و حتی برخی از آثار او را خوانده است (ص ۱۲۸، ص ۱) از الکنندی به‌عنوان «یکی از سرشناسان اصحاب [نومنی]» یاد می‌کند (ص ۱۲۷، ص ۵ و ۶) که نشان داده است اطلاعاتش درباره خصوصیت ممتاز مکتب جدید فلسفی بغداد چقدر اندک است.

۲۱. با توجه به ارشادالاریب یاقوت، ج ۲، ص ۷، ص ۱۹۲، ص ۲ کلمه واضحه (به معنای کسی که آن را وضع کرد، که مراد ارسطوست) در ص ۱۰۸، ص ۱۲ الامتاع به جای مواضعه خوانده می‌شود.

۲۲. عبارت این است: «و ما را از طریق «اسمش» [که منظور منطق باشد] با مصادیقش آشنا کرد، یا اینکه [ارسطو] ما را آشنا ساخت.»

۲۳. با وجود آنکه احتمه‌الادین اسلام منظور ابن فرات است، صریحاً از آن نام نبرده است. قاعده کلی این است که این قبیل مناظره‌ها بیشتر براساس عقل و دلیل انجام می‌گیرد تا اعتقاد به دینی خاص.

۲۴. ابن فرات وارد بحث شده است: ص ۱۱۷، ص ۱۸، ص ۲، ص ۱۱۸ تا صفحه ۱۱۸، ص ۱۴، ص ۱۱۹، ص ۱۴ و ۱۵، ص ۱۲۰، ص ۳ و ۴، ص ۱۲۰، ص ۱۸ و ۱۹، ص ۱۲۱، ص ۱۷ تا ص ۱۲۲، ص ۲ و اعلام کرده است سیرافی پیروز است: ص ۱۲۸، ص ۱۷ تا ۱۹.

۲۵. مارگلیوت [شماره ۱۲]) در ص ۸۲ تا ۸۵ بعضی جزئیات را درباره ناظران بیان می‌کند.

26. Cf., e. g., Aristotle *On Interpretation* 1. 17a 1-2, and *Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione*, ed. Wilhelm Kutsch and Stanley Marrow. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, XIII (Beirut: Imprimerie Catholique, 1960), pp. 27, 50.



۲۷. سیرافی که خطیب توانایی است مخالفانش را به دلیل استفاده از مثال به‌عنوان برهان - که خاص خطابه عملی است - به تمویه متهم می‌کند.
۲۸. پیداست تعدادی از استدلال‌های سیرافی در این قسمت در کلام اسلامی رایج بوده است. زکریای رازی متفکرو طیب معاصر سیرافی (متوفی حدود ۳۲۰/حدود ۹۳۲) بعضی از این استدلال‌ها را آورده است. مسائل فلسفیه، بکوشش پاول کراوس، دانشگاه فؤاد اول، انتشارات دانشگاه، جزو ۲۲ (قاهره، ۱۹۳۹) ص ۲۹۵ و ۲۹۶ و ۳۰۱ تا ۳۰۳.
۲۹. قوم برتر، برتری خود را در کشف و ترویج صناعات و علوم نشان می‌دهد. نمی‌تواند برتریش را در کشف صناعات و علوم نشان دهد که هیچ قوم پست‌تری نتواند بیاموزد یا بفهمد یا مشارکت خود را داشته باشد. به همین دلیل متی در این مورد نمی‌تواند از این قضیه که یونانیان ذاتاً برترند دفاع کند، مگر آنکه بگوید یونانیان صناعات و علوم دارند که او [متی] که یونانی نیست، برای فهمیدن آنها به اندازه کافی هوشمند نیست.
۳۰. ظاهراً سیرافی فرق میان نوع خلاق عقل و نوع مقلد آن را که پست‌تر است اما می‌تواند با آموزش تکامل پذیرد، قبول ندارد.
۳۱. با توجه به ارشاد الاریب یا قوت، ج ۳، چ ۲، ص ۱۱۱، س ۱۱ کلمه واللفه افتاده است.
۳۲. با این گفته که معنی فقط از راه زبان قابل تحصیل است (← ص ۱۱۱، س ۸) متعارض نیست، فقط تأکید می‌کند راهی که به معنی ثابت ختم می‌شود باید از معنایی شروع شود که در زبان متغیر برای ما دستیاب است.
۳۳. تراجم احوال تمایل الناشی را به منطق و تکذیب‌های او را از آثار «منطق‌یون» بخوبی نشان داده‌اند.
- Carl Brockelmann. *Geschichte der arabischen Litteratur* [5 vols; Leiden: E. J. Brill, 1937-1949], Supplement, I, 188, I<sup>2</sup>, 128;
- ابن مرتضی، طبقات المعترله [Die klassen der Mu'taziliten] ed. Susanna Diwaled-Wilzer, Bibliotheca Islamica, 21 [Wiesbaden: Franz Stener Verlag, 1961], pp. 92-93).
۳۴. با استفاده‌ای که سیرافی از اخطات (خطا می‌کنی، اشتباه می‌کنی) می‌کند و معمولاً پاسخش را به متی با این کلمه آغاز می‌کند، مقایسه کنید.



پښتونستان د علومو او مطالعات فریښی  
پرتال جامع علوم انسانی