

تحلیل گفتمانی مناظره ابوسعید سیرافی و ابوبشر متی

اسماعیل نوشاد*

مرتضی حاج حسینی**

چکیده

مناظره ابوسعید سیرافی نحوی و ابو بشر منطقی از گره‌گاه‌های کلیدی تمدن اسلامی است. این مناظره محل برخورد دو جریان اصلی برخاسته از فرم ایدئولوژیک عباسی بود. یک جریان نهضت ترجمه و پیامدهای فکری آن و جریان دیگر دستگاه عقیدتی، فقهی و کلامی عصر عباسی است. جدا از اشکالات جدی سیرافی در رابطه با جای‌گاه منطق و رابطه منطق و زبان و نحو، این مناظره هدایت‌گر تنش ناشی از برخورد دو جریان فوق نیز می‌باشد. در این مقاله سعی کرده ایمبا توصیفی تاریخی و تبارشناسی از نهضت ترجمه و عصر تدوین به تحلیل گفتمانی این مناظره وارد و این تنش ایدئولوژیک را بررسی و تشریح کنیم. به نظر می‌رسد که نتایج این مناظره تأثیرات دامنه‌داری بر تفکر اسلامی نهاده باشد و در هردو جریان عقیدتی و فلسفی تغییرات پایداری داشته است. جریان فلسفی هم از منطق‌گرایی دور شد و به سمت بنیانی رفت که فارابی و سپس ابن سینا با عنوان فلسفه مشاء نهادند.

کلیدواژه‌ها: نحو، منطق، تحلیل گفتمانی، نهضت ترجمه، عصر تدوین

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، es.noshad@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان (نویسنده مسئول)، mtzh.hosseini2006@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۹

۱. مقدمه

به نظر می‌رسد که در دهه‌های اول قرن چهارم هجری دو جریان عمده علمی و ایدئولوژیک اسلامی به بلوغ رسیده بودند. این دو جریان یکی نهضت ترجمه علوم غیر اسلامی بود با محوریت علومی چون فلسفه و منطق و دیگری تدوین دستگاه عقیدتی اسلامی با محوریت علومی چون فقه و حدیث. روشن بود که این دو گرایش اینک متوجه یکدیگر شده بودند و تنش اجتناب‌ناپذیر بود. از ابتدای دولت عباسی تا پایان قرن سوم این جریان‌ها بیشتر درگیر قوام داخلی بودند، اما اینک می‌خواستند که به مثابه معیار حقیقت مستقر شوند. این تنش تعیین‌کننده آینده تمدن اسلامی بود. مناظره ابوسعید سیرافی نحوی و ابو بشر متی منطقی درست در همین نقطه شکل گرفته است.

ابوحیان توحیدی (د ۴۱۴ ق) شرح این مناظرات را در کتاب‌هایش آورده است. این مناظرات در سال ۳۲۶ هجری در مجلس ابن فرات (د ۳۲۷ ق) از وزرای عصر عباسی تشکیل شد. ابن فرات از حاضران مجلس می‌خواهد ادعای متی در مورد منطق را بررسی کنند و با وی به مناظره بنشینند. متی ادعا می‌کرد که هیچ راهی برای شناخت درست از نادرست جز منطق نیست. (التوحیدی، ۱۹۹۲، ۶۹) متی منطق را ابزاری می‌داند که توسط آن کلام درست از نادرست و معنای صحیح از فاسد بازشناخته می‌شود. (همان، ۷۰) ابوسعید سیرافی (۲۸۴-۳۲۸ ق) فقیه، متکلم و عالم نحوی، دعوت ابن فرات را لیبیک گفت و به نقد نظریات ابو بشر می‌پردازد.

در مورد تحلیل علمی این مناظره از فارابی تا امروز بحث‌های بسیاری شده است. این که سیرافی تا کجا درست می‌گفته و کجا زیاده‌روی کرده، این که جایگاه واقعی منطق و نسبت آن با زبان و نحو چیست و بسیاری مسائل دیگر. به ویژه نسبت زبان و منطق با توجه به بحث‌های معاصر فلسفه زبان، باعث گردیده که برخی از محققان افق‌های تازه‌ای را در این مناظره ببینند و به بحث بگذارند. مثلاً دکتر محمد علی اژه‌ای در مقاله‌ای با عنوان «علم منطق و رابطه آن با علم نحو» این مباحث را به طور مستوفی بررسی کرده‌اند. هدف ما در این مقاله تحلیل گفتمانی (discourse) این مناظره است. منظورمان معنای گفتمان به معنای امروزی آن، به ویژه در اندیشه‌میشل فوکو فیلسوف فرانسوی معاصر است. (۱) به عبارتی می‌خواهیم نسبت این مناظره را با ریخت‌شناسی قدرت حاکم در آن عصر دنبال کنیم. به همین خاطر به سراغ مباحث تاریخی می‌رویم. به عقیده ما این مناظره محل رویارویی دو جریان عمده ایدئولوژیک هستند که در ابتدای عصر عباسی رقم خوردند: نهضت ترجمه و

عصر تدوین. این دو جریان به نوبه خود به دو جبهه قدرت اصلی تشکیل دهنده خلافت عباسی برمی گردند. به همین خاطر به تبارشناسی این دو جریان و هسته‌های اولیه شکل گیری آن‌ها خواهیم پرداخت.

۲. از جبهه‌های دوگانه ایرانی-عرب تا نهضت ترجمه و عصر تدوین

دولت عباسی برآمده از اتحاد طبقات نخبه ایرانی و اشراف عرب طرفدار خاندان عباسی بود. طبقات نخبه ایرانی شاکله‌ای ویژه داشتند که آن‌ها را از اشراف سنتی ساسانی چون موبدان و سپاهیان متفاوت می‌ساخت. سابقه پیدایش این جریان‌ها را می‌توان تا زمان قباد و انوشیروان به عقب برد.

قباد در برابر نهضت مزدکی که یک نهضت پیچیده طبقاتی بر علیه ستم اشراف ساسانی بود، مجبور به واکنش شد. شرایط اقتصادی و سیاسی به ویژه طبقات بسته عصر ساسانی دیگر نمی‌توانست به حالت سابق ادامه یابد. هرچند مزدکیان در زمان قباد سرکوب شدند، اما دلایل اجتماعی نهضت همچنان به قوت خود باقی بود. به همین دلیل وی دست به یک اصلاحات ارضی گسترده و تغییر نظام مالیات‌گیری زد. این کار در زمان پسرش انوشیروان کامل شد. (طبری، ۶۵۹) در نتیجه این اصلاحات یک طبقه متوسط جدید کشاورز با نام **دهقانان** ظاهر شدند. (تفضلی، ۵۱) دهقانان به سرعت در زمان انوشیروان رشد کردند. آنان نه فقط یک طبقه اقتصادی، بلکه حامل یک ایدئولوژی طبقاتی هم بودند و به جای مذهب زرتشتی بیشتر حامی خردگرایی و ملی‌گرایی بودند. پیدایش آثاری چون «کلیله و دمنه» که یک اثر به وضوح خردگرا و منتقد مذهب حاکم بود یا «شاهنامه»‌ها که آکنده از مضامین ملی بود یا «نامه تنسر به شاه طبرستان» را باید از نتایج ادبی و ایدئولوژیک این عصر دانست. (کولسنیکف، ۳۹، ۴۱) بنابراین در نتیجه تغییرات اقتصادی یک طبقه متوسط کشاورز با یک ایدئولوژی نوین ظهور کرد. آن‌ها به جای مذهب زرتشتی، بیشتر به نوعی ناسیونالیسم گرایش داشتند که بدان اندیشه «ایران‌شهری» نیز گفته می‌شود.

دهقانان را دو طبقه همراهی می‌کردند. یک جریان **دیسران** خردگرایی بودند که از مذهب زرتشتی بریده و ن.ع.ی خردگرایی مستقل از مذهب را تبلیغ می‌کردند. برزویه طبیب را می‌توان یکی نمایندگان این جریان دانست. مقدمه‌اش بر کلیله و دمنه که امروز حال و هوای فکری آن روزگار را از دید این نخبگان خردگرا نشان می‌دهد، شاهدی بر این مدعاست. در باب برزویه وی شرحی از مخاطرات ذهنی‌اش و شک و شبهه‌هایی که نسبت به مذاهب و

اهالی آن‌ها در ذهنش رسوخ کرده می‌دهد. او پیروان مذاهب مختلف را کسانی می‌داند که یا «به طریق ارث دست در شاخی ضعیف زده» یا «از جهت متابعت پادشاهان پای بر رکن لرزان نهاده» یا «برای برای حطام و رفعت و منزلت میان مردمان، دل در پشتوان پوده بسته، تکیه بر استخوان‌های پوسیده کرده‌اند» و همه «بر این مقرر که من مصییم و خصم مخطی». (کلیلهدمنه، ۲۳-۲۴) برزویه شرح می‌دهد که تا زمانی که این کتاب را می‌نویسد در وادی شک و حیرت است و سرانجام به این نتیجه رسیده که مکارم اخلاق و آنچه عقل می‌گوید را رعایت کند و دیگر بر دین اسلاف، بی‌یقین ثابت نکند. (همان، ۲۷) این طبقه خردگرا در زمان ساسانی شکل گرفت و پس از اسلام هم از جانب امثال عبدالله بن مقفع نمایندگی می‌شد. همان گونه که ملی‌گرایی ایرانی پس از اسلام توسط شعوبیان دنبال می‌شد.

دیگر طبقه مسیحیان نسطوری بودند. اوج مهاجرت مسیحیان سریانی به ایران را باید، در نتیجه دعوایی مسیح شناختی بین کلیسای ارتودوکس بیزانس و نسطوریوس یکی از اسقف‌های مشهور رومی دانست. پیامد آن از ۴۵۷ تا ۴۸۹ میلادی، طی چند مرحله تصفیه، مسیحیان نسطوری از روم اخراج شدند. (هوشنگی، ۷۶) در زمان پیروز شاه ساسانی شورایی در تیسفون برقرار شد و مسیحیت نسطوری رسماً و مستقل از بیزانس و رم، کلیسای ایران نامیده شد. (همان، ۱۱۲) مدرسه علمی مسیحیان نسطوری از اُدسا به نصیبین در خاک ایران منتقل شد و ظرف مدت کوتاهی با توجه به برخوردی که با فلسفه و علوم غیر دینی در روم می‌شد، به مهم‌ترین مرکز علمی جهان آن روز تبدیل شد. اساس‌نامه آکادمی نصیبین هنوز موجود است و در سال ۱۸۹۰ به چاپ رسید. می‌توان آن را قدیمی‌ترین آیین‌نامه آکادمیک دانست. (همان، ۱۳۶) نسطوریان به سرعت در شهرهای دیگر ایران مانند تیسفون و جندی شاپور ریشه زدند و مراکز علمی معروفی در این شهرها تأسیس شد. آنان از ابتدا بنا به جهت‌گیری خاصی که در برابر شاخه‌های نوافلاتونی مسیحیت اسکندرانی داشتند، به ارسطو و به ویژه منطق وی علاقه داشتند. (هوشنگی، ۲۱۳) همچنین به دلیل اجتناب از درگیری با طبقات متنفذ ساسانی و اصول عقیدتی زرتشتی، فقط متون منطقی و علمی مد نظر آن‌ها بود و متون سیاسی یا دینی یونانی ترجمه نمی‌شد. دو تن از این مترجمان را می‌شناسیم که یکی پولس ایرانی در دربار خسرو اول بود که بخش‌هایی از منطق ارسطو را به سریانی ترجمه کرد، (قادری، ۱۲۴) و دیگری سرجیوس اهل رأس العین، کشیشی نسطوری که آثار جالینوس و ارسطو را به سریانی برگرداند. (کربن، ۳۱) مترجمانی مانند برزویه هم

بودند که به پهلوی ترجمه می‌کرد. در نهایت همین متون به منبع اصلی نهضت ترجمه عربی در زمان عباسی بدل گردید.

بزرگان جامعه ساسانی این وضعیت را تاب نیاوردند و از زمان هرمز پسر انوشیروان بر علیه وضعیت اقتصادی و اجتماعی جدید شوریدند. کسانی مانند بهرام چوبینه و بسطام یا شهربراز از جمله این بزرگان بودند. این شورش‌ها آغاز فروپاشی ساسانیان بود. (کولسنیکف، ۹۷)

در زمان خلیفه دوم و با رای معروف وی، نظام اقتصادی انوشیروان تایید شد. (ضیاءالدین، ۱۰۳) با این رخداد نظام اقتصادی دهقانی وارد تمدن اسلامی گشت و دهقانان خیلی زود به ثروت و قدرت گذشته بازگشتند. دبیران و مسیحیان نسطوری هم به خاطر سواد و دانش‌شان در حکومت جدید جذب شدند. اشراف ایرانی و موبدان زرتشتی هم از بین رفتند. این شرایط منجر به رشد بی‌سابقه اقتصادی و علمی جبهه نوظهور ساسانی گشت. از این پس هر جا از جبهه ساسانی سخن گفتیم منظورمان همین جبهه‌ای است که از دهقانان، دبیران و مسیحیان سریانی زبان تشکیل یافته بود.

جبهه اعراب مسلمان که دولت ساسانی را از بین برد، دومین جبهه مهم تمدن اسلامی بود. این جبهه تشکیل یافته بود از یاران پیامبر اسلام و خاندان‌های معروف قریش چون بنی امیه و بنی هاشم و برخی دیگر از قبایل مهم شبه جزیره عربستان که در شکل‌گیری اسلام اولیه در مکه و مدینه نقش داشتند. آن‌ها که حامل دینی جدید با یک کتاب آسمانی نوین بودند، خاورمینه را به عصری وارد کردند که تا امروز ادامه دارد. عبارات عرب و عجم که پیوسته در تاریخ اسلام برای قرن‌ها تکرار شده است، نمایاننده همین دو جبهه ایرانی و عرب است.

امویان به عنوان نمایندگان جبهه عربی به شرایط تمدنی آن عصر آگاهی نداشتند و می‌خواستند نوعی نظامی قبیله‌ای و کاستی به سیادت جبهه عربی را بر تمدن اسلامی تحمیل کنند. به همین خاطر توسط ابومسلم که به روایتی دهقان اصفهان بود (تفضلی، ۵۸) از بین رفتند. ابومسلم از یک طرف نماینده جبهه ساسانی بود و از طرف دیگر با عباسیان تحول طلب متحد بود. منصور خلیفه دوم و معمار اصلی دولت عباسی، برای قوام دولت نیاز داشت تا از یک سو ساسانیان را برای همیشه به تاریخ سپارد و از دیگر سو، نشان دهد که وارث واقعی آنهاست. روشن تر بگوییم: او باید از یک طرف ایرانیان متحدش را در دولت جدید جذب می‌کرد و در عین حال از بازگشت آنها به عصر ساسانی پیش‌گیری می‌کرد.

نوعی نفی و در عین حال پاسداشت میراث ساسانی در کار بود. برای این کار بزرگ بهترین متحد جبهه ساسانی بود. جبهه‌ای متشکل از دهقانان، دبیران خردگرا و مسیحیان نسطوری. زیرا این جبهه در گذشته هم با اشراف ساسانی مشکل داشت و هم از دیانت زرتشتی بری بود. این اتحاد سنگ بنای خلافت عباسی بود؛ خلافتی با شاکله‌ای ایرانی و خاندانی عربی با پشتوانه عقیدتی برآمده از یک دین نو که جبهه عربی پشتیبان آن بود. این منشا دوگانه خلافت عباسی باعث دیالکتیکی دوگانه در تاریخ اسلام گردید. به وجهی می‌توان این دیالکتیک را دلیل اصلی بالندگی و چند قرن شکوفایی تمدن اسلامی دانست. **نهضت ترجمه و عصر تدوین** دو نمود از این جبهه‌ها بودند که هر دو در زمان **منصور خلیفه دوم** عباسی کلید خورد و به نوبه خود باعث دیالکتیکی سازنده و البته گاهی هم مخرب، گردیدند. موضوع این مقاله یکی از این جدال‌هاست. برای شناسایی جناح‌های درگیر در مناظره باید نمودهای این دو جبهه را در نهضت ترجمه و عصر تدوین دنبال کنیم.

۳. نهضت ترجمه

یکی از مهمترین شاخصه‌های جبهه ساسانی که منصور می‌خواست آن را جذب کند، فرهنگ ترجمه آن‌ها بود. با این کار او می‌خواست نشان دهد که وارث واقعی آن‌هاست. به عنوان مثال نجوم ساسانی یکی از ابزارهای ایدئولوژیک در این زمینه بود. این دانش فقطیک علم صرف طبیعت شناختی نبود، بلکه جنبه‌های سیاسی هم داشت. در این علم، وضعیت کیهان و افلاک و ستارگان در آسمان نشان دهنده وضعیت سیاسی زمینی بود. اگر منصور می‌توانست این نجوم را جذب کند، از ایدئولوژی آن در جهت مشروعیت بخشی به دستگاه عباسی استفاده می‌کرد و البته این طور هم شد. (گوتاس، ۶۵)

نهضت ترجمه در ارتباط مستقیم با جبهه ساسانی بود. دبیران و شعوبیان پهلوی زبان و مسیحیان و حرانیان سریانی زبان از عوامل اصلی نهضت ترجمه بودند. (۲) دهقانان هم در بسیاری از این ترجمه‌ها و کارهای فرهنگی در نقش حامیان مالی ظاهر می‌شدند (۳). نهضت ترجمه با ترجمه متون پهلوی آغاز شد و در زمان خلیفه‌های بعدی متون سریانی و یونانی را هم در بر گرفت و نزدیک دو قرن ادامه داشت. نیازهای ایدئولوژیک و علمی در زمان خلیفه‌های بعدی چون مهدی و هارون و مامون به مراتب از زمان منصور فراتر رفت و نهضت ترجمه در مراکز چون بیت الحکمه تثبیت شد. ترجمه‌ها از طب و نجوم تا فلسفه و منطق و علوم طبیعی و ریاضی و هندسه و... را در بر می‌گرفت. این ترجمه‌ها باعث به

وجود آمدن یک سرمایه بزرگ علمی شد و زبان عربی را به زبان علمی آن دوران بدل کرد. در نتیجه این ترجمه‌ها و تفکر و تدبیر مسلمانان در آن‌ها، از قرن سه و چهار به تدریج دانشمندان و فلاسفه اسلامی ظاهر شدند و دوران باشکوهی علمی در تمدن اسلامی رقم خورد. (۴)

۱.۳ مروری بر ترجمه‌های منطقی و قوام علم منطق در عالم ایرانی - اسلامی

منطق ارسطو جزء اولین متونی بود که ترجمه شد. گفتیم که در زمان ساسانی و به ویژه دوره انوشیروان متون زیادی به پهلوی و سریانی ترجمه شده بود. در زمینه منطق، پولس ایرانی که در دربار خسرو بود، بخش‌هایی از ارگانون را به سریانی ترجمه کرد. (قادری، ۱۲۴) ایساغوجی فورفورئوس و آنالوطیقا نیز به دست هیپای ادسایی ترجمه شدند. برهان، قیاس و شعر هم در همین دوره به سریانی ترجمه شدند. (همان، ۱۲۵) با این حساب عجیب نیست که اولین مترجمان عرب در فرهنگستان جندی شاپور پرورش یافتند. (رشر، ۹۹) نخستین ترجمه منطق به عربی حدود سال‌های ۱۲۵ تا ۱۳۵ هجری انجام رفت. این ترجمه از پهلوی بود و آن را به ابن مقفع نسبت می‌دهند. (همان، ۱۰۱) فرهنگستان در زمان مامون به بغداد منتقل شد و مشابه آن با نام بیت الحکمه در آنجا شروع به کار کرد. (همان، ۹۹) البته این گفته رشر دقیق نیست. دقیق‌تر آن است که بگوییم، بیت الحکمه در زمان منصور آغاز به کار کرد و در زمان مامون به اوج رسید. از مترجمان منطق و کتاب‌های آنان در این دوره اطلاع دقیقی در دست نیست. علاوه بر ابن مقفع می‌توان از ایوب بن قاسم مترجم ایساغوجی، یحیی بن بطریق مترجم «مقولات» و «برهان» نام برد. در نهایت حنین بن اسحاق برخی کتب مانند «مقولات» و «خطابه» را به عربی برگرداند و برخی که قبلاً ترجمه شده بود - مانند «قیاس» - را تصحیح کرد. «عبارات» و «برهان» و «جدل» را هم به سریانی ترجمه کرد. فرزندش اسحاق و ابوبشر متی «عبارات» و «برهان» را به عربی ترجمه کردند. یحیی بن عدی هم «جدل» را به عربی ترجمه کرد. یحیی بن عدی همچنین ترجمه سریانی ابن ناعمه از «جدل» را به عربی بازگردانید. «فن شعر» را هم ابوبشر متی ترجمه کرد، ترجمه‌ای نیز از یحیی بن عدی از این کتاب انجام گرفت. (رشر، ۱۰۱ و ۱۰۲) از این ترجمه‌ها که بگذریم تدوین نهایی منطق در مکتب منطقی بغداد توسط بزرگانی چون ابوبشر متی و فارابی انجام گرفت. برخی از مترجمان فوق مانند ابوبشر متی و یحیی بن عدی

به همین مکتب تعلق داشتند. فارابی هم مدت زیادی در کنار ابوبشر و یحیی بن عدی در این مکتب حضور داشت و مطالعات و کتب منطقی وی به همین دوره باز می‌گردد.

۱.۱.۳ مکتب منطقی بغداد

این مکتب بر محور ترجمه و شرح آثار ارسطو و به ویژه آثار منطقی وی شکل گرفت. ابو بشر متی (د ۳۲۸ ه ق) بنیان‌گذار مکتب، بسیاری از کتاب‌های ارسطو را ترجمه و شرح کرده است. وی در دیر قنّا از دیرهای مسیحیان سریانی در نزدیکی بغداد تحصیل کرد. (دایره المعرف تمدن اسلامی، ج ۱، ۲۱۲) نگاهی به کتاب‌هایی که ابوبشر ترجمه و شرح کرده است نشان می‌دهد که او دقیقاً در همان سنت سریانی عصر ساسانی گام بر می‌داشته است. پرداختن به ارسطوی منطقی و دوری از خلط الهیات و فلسفه:

- تفسیر آنالوطیقای اول (قیاس)؛
- تفسیر آنالوطیقای دوم (برهان)؛
- ترجمه بوطیقا (فن شعر)؛
- ترجمه اعتبار الحکم و تعقیب المواضع ثامسطیوس؛
- شرح کتاب ایساغوجی فورفوریوس؛
- شرح باری ارمیناس (قضایا)؛
- تعلیقات بر الحس و المحسوس ارسطو؛
- ترجمه بخشی از مقاله اول السماء و العالم ارسطو؛
- شرح کتاب طبیعت ارسطو؛
- تفسیر مقاله اول طویقا (جدل)؛
- شرح قاطیغوریاس ارسطو؛
- المقاییس الشرطیه؛
- ترجمه مقاله یازدهم (اللام) از مابعدالطبیعه؛
- و... (دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ۲۱۲ و ۲۱۳)

اصل این کتاب‌ها همه به سریانی بوده‌اند، چرا که به گواهی سیرافی می‌دانیم که متی یونانی نمی‌دانست و از سریانی ترجمه می‌کرد. مشخص است که هدف متی و مکتب منطقی بغداد در درجه نخست، کتاب‌های منطقی و علمی ارسطو و سپس مواردی که این

موضوعات را تکمیل می‌کرد، مانند مبحث ایساغوجی فروریوس و یا گزاره‌های شرطی که رواقیان به منطق ارسطویی افزودند، بوده است. از آثار سیاسی ارسطو یا متون مرتبط با اسطوره‌ها و ادیان یونانی به تبعیت از الگوهای نهضت ترجمه چه در زمان عباسی و چه در زمان ساسانی، خبری نیست.

مشرّب ارسطویی و واقع‌گرای نسطوریان باعث شد که از طرفی، روش ترجمه بیشتر واژه به واژه و با کمیته تغییر معنایی از متن اصلی باشد و از طرف دیگر، جریان اصلی تفکر عالم اسلام به سمت ارسطو و به ویژه منطق ارسطوگام بردارد و در نهایت باعث به وجود آمدن مکتب فلسفی بغداد گردد. (عابدالجابری، ۲۵۵، ۱۳۹۴) این موج از ترجمه هم مورد تأیید حکومت و هم مورد تأیید فقها و علما بود؛ به طوریکه مباحثی مانند «خلاقیات» و «جدل» در اصول فقه حاصل تأثیر این دو رهبر علوم فقهی می‌باشد. (عبدالرزاق، ۸۱) تأکید بر ارزش منطق و عدم ورود به حوزه‌های متافیزیکی و دینی به تبعیت از نسطوریان ساسانی، از خصوصیات اصلی مکتب منطقی بغداد است. ابوسلیمان سجستانی یکی از فیلسوفان این نحله می‌گوید: «فلسفه حق است، اما از دین و شریعت نیست، شریعت نیز حق است، اما از فلسفه نیست». (همان، ۲۵۶) آثار ارسطو با تفسیری که مکتب منطقی بغداد ارائه کرد، در نهایت نوعی عقلانیت زمینی با محوریت منطق به دور از ترکیب با الهیات را نشانه رفته بود؛ به همان ترتیبی که بعدها در این رشد، بزرگ‌ترین فیلسوف این مکتب یا نزدیک به این مکتب، به نمایش درآمد. آن‌ها به روشنی از مباحث الهیات دوری می‌گزینند و فلسفه و دین را دو حقیقت جدا می‌دانند که یکی با عقل و منطق سر و کار دارد و دیگری با وحی و ایمان. درست در مقابل جریان اصلی فلسفه اسلامی که با فارابی (۲۵۹-۳۳۹ق) آغاز شد و سعی در نشان دادن وحدت حقیقی فیلسوف و نبی داشت. فارابی همان کسی بود که خود سال‌ها نزد متی و دیگر منطقیان بغداد به تحصیل و توسعه منطق پرداخت، اما در آثار فلسفی‌اش به روشنی از اصول مکتب منطقی عدول کرد. آثار منطقی فارابیرا باید تدوین نهایی منطق در جهان اسلام دانست. در مورد زندگی فارابی جسته و گریخته مطالبی می‌دانیم. (۵) او مدتی شاگرد یوحنا بن حیلان بوده و نزد وی منطق آموخته است. با توجه به این که در سن ۳۶ سالگی نزد یوحنا بوده، در آن زمان باید احتمالاً این دو در مرو بوده باشند. زیرا فارابی در ۴۰ سالگی به بغداد می‌آید، یعنی حدود سال ۳۰۰ هجری. یوحنا در سال ۲۹۶ به بغداد آمده بود، بنابراین می‌توان حدس زد که فارابی از پی وی به بغداد آمده و در آن جا با ابو بشر آشنا شده است. احتمالاً مدتی هم شاگرد وی بوده

است. آثار منطقی فارابی باید مربوط به این دوره باشند. فارابی ابداعات مهمی در منطق ایجاد کرد. مثلاً تقسیم تصورات و تصدیقات در منطق از ابداعات او بود که به‌نوبه خود باعث جدایی مبحث حدود و قضایا در منطق اسلامی گردید. ابن سینا همین دوگانه حدود و قضایا یا تصورات و تصدیقات را مبنای تقسیم منطق قرار داد و به این ترتیب، منطق نه بخشی ارسطو به دو بخش تقسیم گردید. منطق صوری فعلی برآمده از همین ابداع فارابی و تقریر نهایی ابن سینا است.

۴. عصر تدوین

با دور شدن از دوران نخستین اسلام، به تدریج قرائت‌های و تفسیرهای متنوعی از قرآن به وجود می‌آمدند که برخی به لحاظ متن آیات هم تفاوت داشتند. (۶) در مورد حدیث هم وضع به همین ترتیب بود. عالمان دین به مرور ایام مجبور بودند با احادیث بی‌شماری، اعم از موثق و ناموثق سر و کار داشته باشند و ناگزیر از بررسی نقادانه آن‌ها بودند. (شولر، ۳۲۲) به همین دلیل فراهم آوردن نسخه‌ای رسمی از قرآن و نسخه‌ای نظام‌مند از احادیث، مبتنی بر دلایل واقعی و عملی بود. (همان، ۳۲۴) این اتفاق در ابتدای عصر عباسی و در زمان منصور افتاد. گلدزیهر معتقد است که در دوران نخستین اسلام هیچ‌گاه تمایلی برای تهیه نص یکپارچه از قرآن وجود نداشت و این اراده در ابتدای خلافت عباسی روی نموده است. (گلدزیهر، ۱۳۹۳، ۳۰)

محمد عبدالجباری شکل گرفتن این رویدادها را بین سال‌های ۱۳۶ و ۱۵۰ هجری می‌داند و به نظر می‌آید سخن او درست باشد. در این برهه ما با یک عصر «تدوین» روبرویم. ذهبی می‌گوید از سال ۱۴۳، علمای عصر عباسی به تدوین علم حدیث، فقه و تفسیر پرداختند. در مکه ابن جریج، در مدینه مالک الموطا، در شام الاوزاعی، در بصره ابن ابی عدویه و حماد بن سلمه و دیگران، محمد در یمن و سفیان ثوری در کوفه و ابن اسحاق المغازی و ابوحنیفه فقه را به رشته تحریر درآوردند. بعد از مدتی کوتاه ابن لهیعه و بعد ابن مبارک و ابو یوسف و ابن وهب به تهیه آثار پرداختند. (عبدالجباری، ۱۰۲، ۱۰۱) (۷) اصطلاح علم در آن دوران به حدیث اطلاق می‌شد و تفسیر و فقه که بدان یاری می‌رسانید، «علوم مساعد» به شمار می‌آمد. روش‌شناسی علمای حدیث، در واقع مبانی معرفت‌شناسی را تأسیس نمود که علم حدیث بر روی آن بنا شد. به هر حال ذهبی آغاز فعالیت تدوین را در تاریخ اسلام سال ۱۴۳ ق می‌داند. این تاریخ به طور عمومی مورد قبول است،

زیرا فعالیت تدوین در بین سالهای ۱۳۶ تا ۱۵۰ ق زیر نظر دولت خلیفه عباسی منصور آغاز شده است. (همان، ۱۰۲) با «عصر تدوین» اعراب نیز از دوران جاهلیت بریدند و با ضرورت های یک دولت فراقومی آشنا شدند. از آن پس منبع و مرجع عقل عرب نه دوره جاهلیت و سال های نخست صدر اسلام، بلکه عصر تدوین است. (همان، ۱۱۴) بدین ترتیب دستگاه عقیدتی دولت عباسی، در طی چند دهه شکل گرفت. این شاکله علاوه بر این توصیف، نکته دیگری را به نمایش می گذارد: عصر تدوین حاصل کار **جناح عربی خلافت عباسی** بود.

۱.۴ مروری بر تأسیس علم نحو

نحو به گونه مستقیم با علوم نقلی و دستگاه عقیدتی اسلامی ارتباط نداشت. اما با توجه به مشکلاتی که در نتیجه مسلمان شدن اقوام و زبان های متنوع، در رابطه با قرائت متون دینی و قواعد زبان عربی پیش آمد، به تدریج به یکی از ابواب و علوم پیش نیاز فقه و سایر علوم دینی بدل گردید. این گروه باعث می شدند که لهجه ها و گویش های جدیدی در زبان عربی پدید آید و این گویش ها به ویژه در مورد قرائت قرآن مسئله ساز بودند. (اللغوی، ۶) این شرایط در آن زمان بیشتر از همه جا در بصره وجود داشت. جایی که عجمان با عربان با هم می زیستند. به همین دلیل نحو اولین بار در بصره نشو و نما کرد.

بنا به نظر ابن ندیم به نقل علمای زمانش، «نحو از ابو اسعد دوئلسی فراگرفته شده و ابواسعد نیز از امیرالمومنین علی صلوات الله علیه آن را فرا گرفته است» (ابن ندیم، ۶۹) گویا ابن ندیم خود به چشم خویش در کتابخانه ای، چهار ورق از دست خط ابو اسعد را دیده است که کلامی در مورد باب فاعل و مفعول بوده است. (همان، ۷۲) در نهایت با اثر نامی **سیبویه** (د ۱۸۰ق)، کتاب نحو در مکتب بصره به اوج خود رسید و نحوی که امروز می شناسیم، حاصل کار سیبویه است. تا آن جا که ما زنی گوید: شرمساری برای آن کسی می ماند که پس از سیبویه بخواهد کتاب بزرگی در نحو تولید کند. (ابن ندیم، ۹۰)

پس از چندی کوفیان هم، نحو را از بصریان آموختند و مکتب کوفه راه افتاد. کوفیان اما نعل به نعل، به راه بصریان نرفتند و استقلال رأی داشتند. مهم ترین خصیصه ای که مکتب نحو کوفی را از بصری متمایز می کرد، میزان و نحوه استفاده از منطق در نحو بود. البته کوفیان هم در نحو از منطق استفاده می کردند، ولی نه به اندازه و روش بصریان که بزرگان-شان چون «خلیل بن احمد و فراهیدی در بکارگیری دلالت منطقی در نحو افراط کردند».

(ابن الانباری، ۵۵) بصریان بیشتر اهل قیاس بودند و این کار را افتخار می دانستند. (المزهر، ج ۱، ۱۲۸) در مقابل نحویان کوفه، دایره را وسیع تر می گرفتند و بیشتر به تجربیات زبانی بها می دادند و هر آنچه مسموع بود را به قاعده در می آوردند.

۵. مروری بر مناظره ابوسعید سیرافی و ابوشرمتی

به نظر می رسد که سیرافی از مدت ها پیش و بر اساس یک برنامه قبلی برای این مناظره آماده شده است. حجم انتقادات و عمق آن ها گویای این مطلب است. او در ابتدا منطق را در برابر نحو قرار می دهد و تا پایان مناظره همین خط را دنبال می کند و انتقادات را پیوسته عمیق و مخرب تر می کند. نخست بیان می کند که با منطق نمی توانیم کلام درست را از نادرست و معنای درست را از نادرست تشخیص دهیم. زیرا کلام درست از نادرست با لغت شناسی و قواعد نحوی و معنای درست از نادرست، با عقل تمیز داده می شود و در این موارد به منطق نیازی نیست. (التوحیدی، ۱۹۹۲، ۷۰)

اشکال دوم سیرافی به ویژگی صوری منطق باز می گردد. او می گوید منطق در مورد پرسش از ذات اشیا و حقیقت آن ها پاسخی ندارد. (همان، ۷۰) به عبارت دیگر سیرافی به وجود اشیا و نحوه بودشان در واقعیت اشاره می کند و می گوید که منطق در این باب سخن درخوری ندارد. اشکال دیگر سیرافی این است که منطق تنها وسیله سنجش نیست و بشر از راه های دیگری هم می تواند پاسخ صحیح را بیابد.

اما جدی ترین اشکال های سیرافی به نسبت منطق با زبان بر می گردد. سیرافی منطق را علمی مرتبط با زبان یونانی می داند و متی را بابت ادعایش در باب اینکه موضوع منطق معقولات است، سرزنش می کند. (التوحیدی، ۱۹۵۳، ۱۱۱) وی نظر متی را که نحو به ظاهر لغات و منطق به معنای لغات می پردازد، نمی پذیرد و می گوید برای شناخت و درک معنی باید از زبان شناخت کامل داشت. (همان، ۱۱۱) وی منطق را نحو زبان یونانی می داند و بر متی خرده می گیرد که چرا دیگران را به زبانی دعوت می کنی که خود آن را نمی دانی؟

او از متی می خواهد که معناهای «واو» در زبان عربی را بگوید، چرا که بنا به نظر متی معنا از الفاظ شریف تر است و کسی که بر معنا تسلط دارد، باید به طریق اولی بر الفاظ هم تسلط داشته باشد. (همان، ۱۱۴) یا در جای دیگر از متی می خواهد با در نظر گرفتن معنی تفاوت «بکم الثوبان المسبوغان» و «بکم ثوبان مسبوغان» و تفاوت این دو با «بکم ثوبان مسبوغین» را مشخص کند. (همان، ۱۲۲) متی پاسخی برای این پرسش های نحوی ندارد و

سیرافی نتیجه می‌گیرد که منطقی لازم است برای درک معنا، ترکیب‌های نحوی را بدانند و برای پی بردن به معانی زبان عربی منطوق کفایت نمی‌کند. (همان، ۱۲۱) روشن است که این‌جا سیرافی ادعای متی مبنی بر دستیابی منطوق به تعریف‌ها و معانی ذاتی کلمات را زیر پرسش می‌برد و بیان می‌کند که برای رسیدن به معنای صحیح مفاهیم، بایستی بر زبان مسلط بود و قواعد و نقش دستوری کلمات را دانست.

سیرافی همچنین متی و مکتبش را متهم می‌کند که در حال تأسیس زبان دیگری درون زبان عربی هستند. او منطق را نحو یا بخشی از نحو زبان یونانی می‌داند و به نظرش متی و منطقیان در حال تغییر نحو عربی برای جانشانی ساخت نحو یونانی در زبان عربی هستند. اشاره سیرافی به تغییراتی است که منطقیان در زبان عربی جهت ساخت فرم‌های منطوق ارسطویی ایجاد کرده‌اند. به عنوان نمونه، می‌دانیم که زبان عربی حرف ربط ندارد. مثلاً «زیدٌ عاقلٌ» یعنی: زید عاقل «است» و حرف ربطی مانند زبان‌های هند و اروپایی در کار نیست. منطوق دانان عرب برای وارد کردن حرف ربط دست به جعل‌های جدیدی زدند، مانند «زیدٌ هو عاقلٌ» یا «زیدٌ موجودٌ عاقلٌ». سیرافی این کارها را نوعی تجاوز به زبان و نحو عربی می‌داند و به متی گوشزد می‌کند که اگر منطق را کنار بگذارد و فقط توجهش را به زبان عربی معطوف دارد، متوجه می‌شود که به مانند زبان یونانی از منطق یونانی هم بی‌نیاز است. (التوحیدی، ۱۹۵۳، ۱۱۳) آنچه می‌ماند، آموختن قواعد عربی است. (همان، ۱۱۶) سیرافی اشکالات دیگری هم مانند زائد بودن منطق، حل نشدن مجادلات معرفتی بشر پس از وضع منطق و.. هم می‌آورد. اما به نظر می‌رسد که مهم‌ترین و سخت‌ترین اشکال، همان است که در باب رابطه زبان و منطق است. طبق متن توحیدی ابو بشر در برابر اکثر این انتقادهای ساکت است و یا پاسخ‌هایش قانع‌کننده نیست. از این متن و روال تاریخی که مکتب منطقی بغداد بعد از این مناظره طی کرد، مشخص است که متی مناظره را باخته است.

۶. تحلیل گفتمانی موضع تنش

در مقدمه اشاره کردیم که هدف این مقاله تحلیل علمی این مناظره نیست. چنین تحلیلی‌هایی به وفور از دفاعیات فارابی از منطق در احصاء علوم تا امروز توسط اهل فن انجام گرفته است. مسئله ما در این مقاله چرایی رخداد این مناظره با توجه به جریان‌ها ایدئولوژیک و سیاسی درگیر آن است. به همین خاطر تحلیل گفتمانی، یعنی تحلیلی که حول روابط دانش و قدرت مستقر شکل می‌گیرد را الگوی کار قرار می‌دهیم.

سیرافی خود یک نحوی است. همان گونه که پیش تر آوردیم استفاده از منطق در نحو بی سابقه نیست. بنابراین حمله‌ای چنین سخت به منطق از جانب وی قدری عجیب می‌نماید. اما اگر جریان را گفتمانی و در نسبت با مسئله قدرت و انتخاب گفتمان مشروعیت بخش بدان در این عصر در نظر بگیریم، صورت مسئله ما از اساس فرق می‌کند. با توجه به سابقه تاریخی دو جبهه اصلی دولت عباسی، ابو بشر متی که یک مسیحی سیرانی بود را باید نماینده جبهه ساسانی و نهضت ترجمه دانست و ابوسعید سیرافی را باید نماینده جبهه عقیدتیو عصر تدوین دانست. مناظره در محضر ابن فرات وزیر وقت صورت می‌گیرد. وزرات با توجه به تعریفش در آن زمان، مسئول کلیه امور اجرایی و حاکمیتی دولت عباسی بوده است. دولت عباسی همان دولتی است که بنا به نظریه اکثر محققان تاریخ اسلام، از مهم‌ترین کارهایش ایجاد یک دستگاه عقیدتی بود. (۸)

فضل بن جعفر بن محمد بن فرات وزیر عباسی در زمان مناظره (د ۳۲۷ق)، یک گزاره از متی نقل می‌کند که مسلماً دستگاه عقیدتی عباسی برآمده از «عصر تدوین»، آن را نمی‌پذیرفت: متی ادعا می‌کرد که هیچ راهی جز منطق برای شناخت حق از باطل، راست از دروغ و نیک از بد و حجت از شبهه و شک از یقین جز قواعد منطق وجود ندارد. (التوحیدی، ۱۹۹۲، ۶۹) به هر حال، گفتمان‌های حاکم بر دستگاه عقیدتی، بایدها و نبایدهایی را از حوزه‌ای بالادستی بر جریان وارداتی نهضت ترجمه تحمیل می‌کردند. امثال مکتب منطقی بغداد یا مکتب مشاء که فارابی بنیانش نهاد، بایستی به این قواعد تن می‌دادند. احتمالاً به همین دلیل هم در زمان ساسانی و هم در زمان عباسی، اسطوره شناسی و سیاست هیچ وقت شکل مناسبش را نیافت. البته این منع‌ها حتماً آمرانه و سخت نبوده و در اکثر مواقع الزام‌ها نانوشته و پنهانی اطلاق می‌شد. اما برخی اوقات تنش بالا می‌گرفت و برخی ادعاها کار را به مناظرات این چنینی می‌کشید. محضر ابن فرات و اشخاصی که در آنجا بودند و مناظره‌ای که در جریان بود، بر روی یک چنین گسل معرفت شناختی واقع شده بودند.

ابن فرات از حاضران می‌خواهد پاسخ متی را در این زمینه بدهند. در اینجا نحو به عنوان نماینده معناشناسی دستگاه عقیدتی حاکم، اولین داوطلب است و سیرافی که هم فقیه است و هم نحوی، این مسئولیت را بر عهده می‌گیرد. او سعی دارد منطق را نه تنها در حوزه مشترک با نحو، بلکه در حوزه اختصاصی‌اش نقد کند و در نهایت به نحو یا زیر نحوی از زبان یونانی فروکاهد و جهان شمولیت آن را به نقد بکشد. دست کم هدف وی همان گونه

که مکتب بصری از آن استفاده می‌کرد، این بود که منطق را به خدمت گزار نحو یا چنانچه بعدها غزالی می‌گوید، به خدمت گزار شرع و کلام فروکاهد. در مقابل مکتب منطقی بغداد، راهش را از اول از شرع جدا کرده بود و این دو را دو حقیقت در دو جای گاه متفاوت می‌دید. اصحاب مکتب می‌خواستند بدون درگیری با دستگاه عقیدتی مستقر، راه خودشان را بروند.

به هر حال، دو جریان اصلی که در عهد منصور آغاز شده بودند، اینک در دهه‌های اول قرن چهارم هجری به بلوغ خویش رسیده بودند و اکنون می‌بایست تکلیف این دو جریان با یکدیگر مشخص شود. مشخص بود که قدرت جریان عقیدتی برخاسته از عصر تدوین بیشتر بود، اما جریان منطقی هم تیزهوشانه می‌خواست با جدایی راهش حرفش را برای آیندگان به کرسی بنشانند. بنا به روایتی که توحیدی آورده، به نظر می‌رسد سیرافی این مناظره را برد و مکتب منطقی بغداد دست‌کم در شرق اسلامی بی‌فروغ شد. این مناظره بی‌طرف و برای کشف حقیقت نبوده است. ابن فرات وزیر دستگاه عباسی است و به نظر می‌رسد با حیرت و نظر به جمع می‌گوید که ابو بشر چنین ادعایی دارد و کیست که او را پاسخ گوید. از همین آغاز مشخص است که شرایط گفتمانی بر علیه متی هستند. «محضر وزیر عباسی»، «علما» و «فقها»ی حاضر در جلسه و بیان چیزی شبیه «اتهام» از جانب ابن فرات! توحیدی شرایط و حاضران در مجلس را دقیق بیان نکرده است، اما از همین مولفه‌ها می‌توان فهمید که متی در مجلسی تحت حاکمیت گفتمان عقیدتی به استنساخ کشیده شده است.

جریان تدوین و نهضت ترجمه علوم غیر اسلامی در این مناظره با هم روبرو شدند و پیامد آن نفی فلسفه خودآیین و بی‌ارتباط با الهیات و منطق محوری صرف بود. در بالا مطلبی را از سجستانی آوردیم که فلسفه و دین را دو حقیقت مجزا می‌دانست که ارتباطی با هم ندارند. این سخن را علمای دین نمی‌توانند بپذیرند. دوپادشاه در یک اقلیم نتوانند زیست و یکی باید تبعیت کند. سیرافی با منطق مشکل نداشت بلکه با فلسفه منطقی بغداد مشکل داشت. فلسفه‌ای که مکتب منطقی بغداد می‌خواست بر منطق بار کند و آن را به عنوان یگانه محور حقیقت به کرسی بنشانند. جدایی دین و فلسفه هم در این مسیر یک راهبرد است برای حذر از درگیری با فقها و علمای دینی. اما فقها این موضوع را فهمیدند و سرانجام ابو بشر را در محضر ابن فرات به محاکمه کشیدند.

از نحوه انتقادات سیرافی هم مشخص است که «حقیقت» برایش چندان اهمیت نداشته و بیشتر در پی شکست خصم است. بسیاری از انتقادهای وی بی پایه هستند و در همان عصر فارابی بدانها پاسخ داد. حتی مهمترین نقدش که تا امروز هم اهمیتش را از دست نداده، یعنی رابطه زبان و منطق ریاکارانه است. وی از یک طرف می‌گوید منطق نحو زبان یونانی است و به درد مسلمانان عرب زبان نمی‌خورد. اما از طرف دیگر می‌دانیم که او در مکتب بصره پرورش یافته و این مکتب شهره بوده به استفاده منطق در نحو. روشن است که اگر منطق برای نحو زبان عربی چنین کاربردی داشته، دیگر امری نسبی و مرتبط با زبان یونانی نیست. آیا سیرافی از این جریان‌ها آگاه نبوده است؟ بعید است این گونه باشد.

در نهایت فارابی که هم عصر متی و از بزرگان منطقی و شاید بزرگ‌ترین منطقدان جهان اسلام بود، جریان را در شرق اسلامی به عکس منطقی‌های بغداد، به سمت اتحاد فلسفه نوافلاطونی و الهیاتدر ترکیب با بخش‌هایی از ارسطوی «واقعی» برد. در زمان مناظره ابویشر و سیرافی وی در بغداد بود. سن ۶۷ سالگی - زمان انجام مناظره سیرافی و ابویشر - البته برای فارابی دیر است که یکبار از مکتب منطقی به سمت اندیشه نوافلاطونی رفته باشد. احتمالاً از قبل وی به توسط آشنایی با اندیشه حرانی و آرای کندی به این سمت رفته و آثاری هم در این جریان پرداخته است. شاید به همین دلیل هیچ اثری از وی در این مناظره نیست. وقتی یک فیلسوف و منطق دان مشهور که همزمان در بغداد هم بوده، در این مناظره غایب است، باید مسئله‌ای باشد. از طرف دیگر بعدها سعی می‌کند در کتاب احصاء علوم پاسخ‌هایی به نقدهای سیرافی بدهد. (فارابی، ۱۹۴۸، ۳۳، ۱۹، ۱۸، ۱۶) این رویداد نشان می‌دهد که وی متوجه این مناظره بوده و به دقت آن را دنبال کرده است. به نظر می‌رسد وی از مدت‌ها قبل با این که نزد منطقیان بغداد بوده است، به عقاید نوافلاطونی علاقمند شده و از این منظر با امثال ابو بشر و دیگر منطقیان سریانی مشکل داشته است. یوحنا بن حیلان و فارابی مدتی به حران رفته و احتمالاً با هم بوده‌اند. این سفر حران بایستی تاثیر ماندگار در اندیشه فارابی نهاده و وی را به راهی کشانده باشد که پیش از او **کندی** رفته بود. اندیشه حرانی پیوستگی عمیقی با آرای نوافلاطونی داشت.

علاوه بر آثار فلسفی، در آثار منطقی فارابی هم می‌توان این رد را دنبال کرد. مثلاً یکی از ابداعاتی دیگر فارابی در منطق تقسیم کلیات به کلیات اولی و کلیات ثانی بود. کلیات یا معقولات اولی ماخوذ و منتزع از امر محسوس است و معقولاتی که در مرتبه دوم این کلیات اولی را تعریف می‌کنند مانند جنس و نوع و فصل معقولات ثانیه هستند.

(فارابی، ۱۹۷۱، ۶۴) فارابی معقولات اولیه را ناشی از انتزاع و معقولات ثانیه را ناشی از فیض عقل فعال می دانست. (فارابی، ۱۴۰۸، ۳۵۱) همین جدایی که او بین کلیات می اندازد، نشانه تفسیر نوافلاطونی وی از ارسطو است.

به هر حال فلسفه فارابی، ارسطویی نوافلاطونی ایجاد کرد و این جریان روند فلسفی غالب عالم اسلامی گشت و در فلسفه ابن سینا به اوج رسید. تنها مورد مهمی که در غرب عالم اسلامی و در اندلس روی نمود و به مکتب منطقی بغداد وفادار بود، ابن رشد بود که مانند متی به ارسطوی واقعی و جدایی دین و فلسفه اعتقاد داشت. ابن رشد هم در پایان دوران درخشان تمدن اسلامی بیشتر به درد غرب خورد تا شرق اسلامی.

۷. نتیجه گیری

مناظره سیرافی نحوی و متی منطقی پرده از گفتمانی بر می دارد که باعث تغییرات فکری گسترده ای در جهان اسلام شد. این مناظره را باید یکی از مفصل های اصلی تقسیم، احصا و ارتباط علوم دینی و غیر دینی در تمدن اسلامی دانست. چنانچه پس از آن فلسفه اسلامی در اندیشه فارابی به عکس متی به سمت ترکیب الهیات و فلسفه رفت. منطوق هم از یک جهت توسط علوم دینی جذب شد و از جهت دیگر جایگاه رفیعی که نزد منطقیون بغداد داشت را از دستداد و به ابزاری جهت پیشگیری از خطای فکری بدل شد، نه معیار حقیقت. تنش فکری بین نتایج نهضت ترجمه و عصر تدوین، تا زمانی که تمدن اسلامی در اوج بود، باعث رویدادهای علمی ارزشمندی شد. پس از غزالی با پیروزی خط عقیدتی، این تنش مدفون گردید و تمدن اسلامی هم پویایی فکریش را تا حدود زیادی از دست داد. در همه بسترهای تمدنی چنین گسل هایی در عین ایجاد بحران، زاینده اندیشه ها و علوم ارزشمندی شده اند. این افسوس امروز ماست که چرا بزرگان اسلامی در آن زمان پی به این وضعیت نبردند. درست در زمانی که غزالی سرمست از زمین زدن فلسفه بود، چشمه زایای علوم اسلامی خشکید.

پی نوشت ها

۱. گفتمان مفهومی است که برای فهم معنای آن باید به فلسفه های جدید و به ویژه میشل فوکو که واضع آن است مراجعه کنیم. گفتمان ها قابل تقلیل به زبان صرف نیستند و فراتر از زبان به ارتباطات جمعی و مناسبات نانوشته ارجاع دارند. گفتمان ها درباره موضوعات سخن نمی گویند

- و کاری به ماهیت آن‌ها ندارند، بلکه سازنده آن‌ها و تعیین کننده میزان اهمیت و مشروعیت آن‌ها هستند. به عنوان مثال یک شخص عادی و یک پزشک هر دو می‌توانند گزاره‌ای در مورد یک بیماری صادر کنند. اما به دلیل علامت‌های اجتماعی و نهادی که گزاره فرد پزشک را پشتیبانی می‌کند، گزاره او دارای اهمیت و «جدی» است. گفتمان‌ها نقطه تلاقی قدرت و دانش هستند. در هر دوره تاریخی قواعد و قانون‌های نانوشته‌ای بر هر گفتار و نوشتاری حاکم است که «گفتمان» آن رشته خاص در آن دوره تاریخی می‌باشد. بنابراین گفتمان‌ها تعیین می‌کنند که هرکس در چه زمانی و با چه آمریتی می‌تواند سخن بگوید. این آمریت و موقعیت تاریخی از خارج از زبان می‌آید و بنابراین گفتمان‌ها راهی به بیرون متن دارند. به عنوان مثال شبکه بهداشت و درمان در کلیت، از بیمارستان‌ها و معماری و هندسه آن‌ها گرفته، تا بروکراسی و شیوه ارتباط اداری حاکم بر وزارت بهداشت، تا لباس‌های فرم کارکنان شبکه، تا دانشگاه‌ها و مراکز علوم پزشکی، تا جای-گاه تاریخی و وزن اجتماعی پزشک در یک فرهنگ خاص، تا سطح تکنولوژی جاری در کلیت شبکه، تا استانداردها و تأییدهای بهداشتی و شیوه صدور آنها... همه علائمی را صادر می‌کنند که سازنده و شکل دهنده تمامی گزاره‌های جدی/غیرجدی و مشروع/نامشروعی هستند که در یک زبان در مورد بهداشت و درمان معنا دارد. برآیند این قواعد و علامت‌ها یا گفتمان‌ها را در یک دوره تاریخی معین «رژیم حقیقت» نامیده می‌شود که در این نوشته برابرنهاد «دستگاه عقیدتی عباسی» نقش آن را بازی می‌کند. علاقمندان می‌توانند به کتاب نظم گفتار نوشته میشل فوکو، ترجمه باقر پرهام که انتشارات آگه در سال ۱۳۷۸ منتشر کرده است، رجوع کنند.
۲. برای مطالعه بیشتر به کتاب اندیشه یونانی و فرهنگ اسلامی نوشته دیمیتری گوتاس و کتاب شعوبیه ناسیونالیسم ایرانی نوشته محمود رضا افتخارزاده رجوع کنید.
۳. نگاه کنید به فصل دهقانان از کتاب جامعه ساسانی نوشته احمد تفضلی.
۴. مقاله ای در مورد نهضت ترجمه و علوم اسلامی با عنوان «بررسی خاستگاه‌ها فلسفه اسلامی در نهضت ترجمه و پیشینه ایدئولوژیک آن در عصر ساسانی» از همین نویسندگان در نشریه هستی و شناخت دانشگاه مفید قم به چاپ رسیده است. علاقمندان می‌توانند برای پیگیری دقیق‌تر این مباحث به آن‌جا رجوع کنند.
۵. جزئیات زندگی نامه‌ای فارابی را به طور پراکنده از دایره المعارف فارسی دکتر مصاحب و دایره المعارف بزرگ اسلامی اخذ کرده‌ایم.
۶. رجوع کنید به کتاب گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان نوشته ایگناس گلدزیهر، بخش یکم در مورد قرائت‌ها
۷. این سخن جابری نیز مربوط به اهل سنت و عباسیان است. در شیعه به دلیل حضور ائمه شیعی تا آغاز غیبت کبری در سال ۳۲۰ هجری، هر چند فقهای بزرگی مانند علی بن ابراهیم قمی و غیره

زیسته‌اند، لکن کتاب‌ها فقط به حدیث می‌پرداخته است. پس از غیبت کبری به دلیل عدم دسترسی شیعیان به امام معصوم، به تدریج فقه شیعه مدون شد. (رجایی، ۳۶)

۸. البته خاندان ابن فرات و به تبع خود وی شیعی مذهب بودند، اما از نگاه مسئله ارتباط بین فلسفه و دین به نحو عام این موضوع اهمیت ندارد.

کتاب‌نامه

- ابن الانباری، ابوالبرکات (۱۹۸۵)، نزه الالباء فی طبقات الادباء، مکتبه المنار، قاهره
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، الفهرست، محمد رضا تجدد، انتشارات اساطیر، تهران
- ابوالمعالی نصرالله منشی (۱۳۷۳)، کلیله و دمنه، شرح حسین حداد، انتشارات قدیانی، تهران
- تفضلی، احمد (۱۳۸۷)، جامعه ساسانی، مهرداد قدرت دیزچی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
- التوحیدی، ابوحیان (۱۹۹۲)، علی بن محمد العباس، المقابسات، تحقیق حسن السندوی، دار سعاد الصباح، طبع الثانیة، الكويت
- التوحیدی، ابوحیان (۱۹۵۳)، الامتاع و المؤانسه، المکتبه العصریه للطباعة و النشر، بیروت
- دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، مأخذ ابوبشر متی، به کوشش سید جعفر سجادی
- الرئیس، ضیاء‌الدین (۱۳۷۳)، خراج و نظامهای مالی دولتهای اسلامی، فتحعلی اکبری، انتشارات دانشگاه اصفهان، اصفهان
- رجایی، محمد حسین، تاریخچه شکل‌گیری قواعد فقه، مجله طلوع، سال نهم، شماره ۳۲، تابستان ۸۸
- رشر، نیکلاس، سده اول تطور منطق اسلامی، حسن عباس حسین آبادی، خرد نامه صدرا، شماره ۲۹، پاییز ۸۱
- سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر (۱۹۶۴)، بقیه الوعاه فی طبقات اللغویین، ناشر عیسی البابی الحلبی و الشركا، القاهرة
- سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر (۱۹۹۸)، المزهر فی علوم اللغه و انواعها، دارالکتب العلمیه، بیروت
- شولر، گریگوری (۱۳۹۱)، شفاهی و مکتوب در نخستین سده های اسلامی، نصرت میل ساز، نشر حکمت، تهران
- عابدالجابری، محمد (۱۳۹۴)، بازخوانی تاریخی فلسفه اسلامی در شرق اسلامی، اسماعیل باغستانی، انتشارات هرمس، تهران
- عبدالرزاق، مصطفی (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه اسلامی، فتحعلی اکبری، انتشارات پرسش، اصفهان
- فارابی (۱۴۰۸)، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، کتابخانه آیت الله مرعشی قم
- فارابی (۱۹۷۱)، کتاب الحروف، تحقق مهدی حسن، دارالمشرق، بیروت
- فارابی (۱۹۹۱)، احصاء العلوم، مرکز الاهاء القومي، بیروت

۲۹۸ منطق پژهی، سال نهم، سال دهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۸

- قادری، حاتم (۱۳۸۸)، ایران و یونان، نشر نگاه معاصر، تهران
- کرین، هانری (۱۳۸۴)، تاریخ فلسفه اسلامی، جواد طباطبائی، انتشارات کویر، چاپ چهارم، تهران
- کولسینکف، ای (۱۳۸۹)، ایران در آستانه سقوط ساسانیان، محمد رفیق یحیایی، نشر کند و کاو، تهران
- گلدزیهر، ایگناس (۱۳۹۳)، گرایش های تفسیری در میان مسلمانان، سید ناصر طباطبائی، نشر ققنوس، چاپ چهارم، تهران
- گوتاس، دیمتری (۱۳۹۰)، اندیشه یونانی و فرهنگ اسلامی، عبدالرضا سالار بهزادی، نشر فرزانه، تهران
- اللغوی، ابوالطیب (۲۰۰۹)، مراتب النحویین، المکتب العصریه، بیروت
- هوشنگی، لیلا (۱۳۹۶)، تاریخ و عقاید نسطوریان، نشر حکمت سینا، چاپ دوم، تهران

