

مقایسه/ایساجوجی ابن مقفع با/ایساگوگه فرفورئوس

مهدی عظیمی*

چکیده

یکی از خلأهای مهم در عرصه منطق پژوهی ایران، بلکه جهان، فقدان تاریخ‌نگاری جامع در زمینه منطق اسلامی است. کارهایی که تاکنون در خاور و باختر انجام یافته‌اند گام‌هایی برای پیمودن راهی درازند که باید هم‌چنان تا مدت‌ها پی گرفته شوند. نگارش تاریخ منطق اسلامی طبعاً باید از بررسی روند دگرذیسی و تطوّر/ایساگوگه فرفورئوس آغاز شود (کتابی که آموزه‌های آن در همارة تاریخ منطق اسلامی صدرنشین همه منطق‌نویسندگان بوده است). انجام این بایسته نیز باید با بررسی/ایساجوجی ابن مقفع آغاز شود، چکیده‌نویستی که برای نخستین بار/ایساگوگه را به جهان اسلام شناساند. این نوشتار می‌خواهد با مقایسه این دو اثر همین بایسته را بگذارد.

کلیدواژه‌ها: ایساگوگه، ایساجوجی، فرفورئوس، ابن مقفع.

۱. مقدمه

یکی از کمبودهای چشم‌گیر در عرصه منطق پژوهی ایران معاصر، بی‌شک، مطالعه تاریخی است. اگر از کارهایی که برخی از منطق‌پژوهان هم‌روزگار در پاره‌ای از مقاله‌ها یا در مقدمه برخی از تصحیح‌ها عرضه کرده‌اند چشم‌پوشیم، می‌توان گفت که هیچ کار دست‌نگاه‌مند و گسترده‌ای در این زمینه انجام نشده است. این سخن درباره تاریخ منطق، به‌سان کلی، و تاریخ منطق در دوره اسلامی، به‌سان ویژه، به یک اندازه درست است، ولی شاید ما در برابر

* استادیار دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، گروه فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول)، mahdiazimi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۱

این دو قلمرو به یک اندازه مسئول نباشیم. تاریخ منطق، به سان کلی، قلمرو فراخی است که پژوهش در آن از قرن نوزدهم به جد در باخترزمین آغاز شد و در آغاز قرن بیستم دستاوردهای چشم‌گیری آن را یک‌سره دگرگون ساخت و فرسنگ‌ها پیش برد. ما اکنون در این باره سخن نمی‌گوییم. ولی منطق دوره اسلامی بخشی از میراث عقلی ماست که به سهم خود هویت فرهنگی ما را می‌سازد و ما در حالی حق مطالعه تاریخی را درباره آن نگزارده‌ایم که منطق پژوهان باختری بیش و پیش از ما در این زمینه پژوهش‌های دستگاه‌مندی را آغازیده‌اند و باید افسوس خورد که تاکنون این کارها حتی ترجمه نشده‌اند. باری، نگارش تاریخ منطق اسلامی بایسته‌ای است که هستی نمی‌پذیرد، مگر در پرتو تلاش گروهی و درازآهنگ دست‌کم بخشی از جامعه منطق پژوهان ایران. و به نظر می‌رسد که این تلاش، به‌دلیلی که در پی خواهد آمد، طبعاً باید از بررسی روند دگرذیسی و تطوّر ایساگوگه فروریوس در جهان اسلام آغاز شود. این نیز باید از بررسی ایساغوجی ابن‌مقفع آغاز شود، چراکه آموزه‌های ایساگوگه نخستین بار در قالب این اثر به جهان اسلام گام نهاد.

۲. ایساگوگه فروریوس

از پیش از ظهور اسلام در سوریه و سرزمین‌های اطراف آن مسیحیانی سُرّیانی‌زبان به‌نام نسطوریان و یک‌طبیعتیان ساکن بودند که بعدها بر اثر نوسان‌های سیاسی به جندی‌شاپور کوچیدند. این گروه از مسیحیان دانش اسکندریّه را به مدرسه‌های خود منتقل کردند و در قالب زبان سُرّیانی استمرار بخشیدند. مدرسه‌های نسطوری برنامه آموزشی خود را به دو بخش تقسیم کرده بودند: ۱. آموزش‌های مقدماتی؛ ۲. آموزش‌های تخصصی در سه شاخه ستاره‌شناسی، پزشکی، و خداشناسی. منطق و ریاضیات بخش کانونی آموزش‌های مقدماتی آنان بود. آن‌ها بر همین پایه تمام ارگانون ارسطو را به سُرّیانی ترجمه کردند و افزون‌بر آن، ایساگوگه فروریوس را چونان مقدمه به آغاز و سخن‌وری و شعر ارسطو را هم به پایان آن افزودند و بدین سان به چینی نه‌بخشی دست یافتند:

۱. ایساگوگه (مدخل فروریوس)؛

۲. مقوله‌ها؛

۳. درباره گزارش (قضیه)؛

۴. آناکاویک نخست (قیاس)؛

۵. آناکاویک دوم (برهان)؛

۶. جایگاه‌ها (جدل)؛

۷. درباره‌ی ابطال‌های سوفیستی (سفسطه)؛

۸. سخن‌وری (خطابه)؛

۹. شعر.

با وجود این، باید یادآور شد که از میان این «نه کتاب» چهار تای نخست، که از آن‌ها با نام «چهار کتاب منطق» یاد می‌شد، اهمیت آموزشی بیش‌تری داشتند و پنج کتاب دیگر را، بیش‌تر، پژوهش‌گران می‌خواندند (بنگرید به Rescher 1964: 15-19).

هنگامی که میراث علمی جندی‌شاپور به بغداد انتقال یافت و جنبش ترجمه در آن‌جا آغاز شد، همین چنین‌نه‌بخشی مبنای ترجمه‌ آثار منطقی قرار گرفت. این‌گونه بود که در جنبش ترجمه ایساگوگه فروریوس در صدر نوشته‌های منطقی نشست (ibid.) و پس‌از آن نیز در سراسر تاریخ منطق اسلامی، هم در منطق‌نگاری‌نه‌بخشی و هم در منطق‌نگاری دوبخشی، این صدرنشینی را حفظ کرد. از این‌رو، به‌نظر می‌رسد که نگارش تاریخ منطق اسلامی هم طبعاً باید با بررسی روند دگردیسی این کتاب آغاز شود.

درون‌مایه اصلی ایساگوگه آموزه حمل‌پذیرها یا کلی‌های پنج‌گانه است. فروریوس نوشته خود را با پیش‌گفتاری کوتاه درباره چستی و چرایی ایساگوگه آغاز می‌کند. وی در این پیش‌گفتار خطاب به خریناتورریوس (Chrysarios) (یکی از نمایندگان مجلس رُم که گفته می‌شود ایساگوگه به درخواست او نوشته شده است) می‌گوید که چون شناخت کلی‌های پنج‌گانه برای «آموختن مقوله‌های ارسطو»^۱ «باز نمود تعریف»، و «روی هم‌رفته برای تقسیم و اثبات» بایسته است، آن‌چه را که استادان پیشین در این‌باره گفته‌اند به‌سادگی و «به‌شیوه درآمد» باز خواهد گفت. سپس فروریوس پیش از آن‌که به موضوع اصلی جستار خود پردازد، پرسشی را درمی‌افکند درباره نحوه وجود کلی‌ها. وی این پرسش را از این‌روی که سرشتی متافیزیکی دارد و درخور جستاری منطقی نیست بی‌پاسخ وامی‌نهد.^۲ آن‌گاه نوشته خود را دو بخش می‌کند: در بخش نخست به تعریف هریک از کلی‌های پنج‌گانه و پاره‌ای از ویژگی‌های آن‌ها می‌پردازد؛ و در بخش دوم، نخست به بیان هم‌سانی‌های هر پنج آن‌ها و سپس به بیان هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی‌های دوگان‌دوگان آن‌ها می‌پردازد: جنس و نوع چه هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی‌هایی دارند؟ و به همین سان جنس و فصل: جنس و عرض خاص؛ جنس و عرض عام؛ و نیز نوع و فصل، نوع و عرض خاص، نوع و عرض عام؛ و هم‌چنین فصل و عرض خاص، فصل و عرض عام؛ و سرانجام عرض خاص و عرض عام.

۳. ایساغوجی ابن مقفع

هم‌چنان‌که پیش‌ازاین گفته شد، ایساگوگه فروریوس نخستین بار در قالب ایساغوجی ابن مقفع به جهان اسلام گام نهاد. برپایه منابع عربی، عبدالله بن مقفع، مترجم کتاب معروف کلیله و دمنه، چکیده‌نوشت‌هایی از «چهار کتاب» منطق به دست داده است که نخستین کتاب آن ایساگوگه است. ولی رشر می‌گوید که این گزارش به‌دلایل بسیاری نادرست است. با این حال، پل کراوس (Paul Kraus) در ۱۹۳۴ نشان داد که نویسنده آن چکیده‌نوشت‌های منطقی محمد بن عبدالله بن مقفع، فرزند گمنام عبدالله بن مقفع، بوده است (Rescher 1963: 29, 66; Rescher 1964: 94). جیکی درحالی‌که از محمد بن مقفع به‌عنوان مترجم ایساگوگه یاد می‌کند، می‌گوید که اشتین‌شنیدر (Steinschneider) در اصالت این برگردان تردید کرده است (Gyekye 1979: 18). با وجود این، محمدتقی دانش‌پژوه با استناد به کتاب‌شناسی‌های عربی، مانند الفهرست ابن‌ندیم و طبقات الأمم اندلسی و ... بر این امر پای می‌فشارد که چکیده‌نوشت‌های منطقی از آن خود ابن مقفع است، نه از آن فرزند او (دانش‌پژوه ۱۳۵۷: ۶۹). وی بر همین پایه، چکیده‌نوشت‌های یادشده را ویراسته و با نام المنطق لابن‌المقفع به همراه حدود المنطق لابن‌بهریز چاپ کرده است (ابن‌المقفع ۱۳۵۷).

ابن مقفع ایساغوجی خود را با این پیش‌گفتار می‌آغازد که هر دانشی را کالایی است و کالاهای هر دانش نام‌ها و واژگانی‌اند که اهل آن دانش معانی آن‌ها را می‌دانند و دیگران نمی‌دانند. از این رو، برای آشنایی با هر دانشی، و از جمله منطق، نخست باید معنای پاره‌ای از نام‌ها و واژگان بنیادی آن دانش را برشناخت. وی با این مقصود به شرح معانی واژگانی چون «قسمت»، «حد»، «طینت» (یعنی ماده)، «صنعت» (یعنی صورت)، «جنس»، «صورت» (یعنی نوع)، فرقان (یعنی فصل)، نسبت (یعنی خاصه)، و عرض می‌پردازد، که جملگی در ایساگوگه فروریوس نیز آمده‌اند، ولی توصیفی که ابن مقفع از آن‌ها به‌دست می‌دهد به‌هیچ‌روی در پایه و مایه توصیف فروریوس نیست. من گنج‌انیده‌های ایساغوجی ابن مقفع را فهرست‌وار در ادامه می‌آورم.

۱.۳ قسمت (تقسیم)

چنان‌که در بخش پیشین گذشت، فروریوس کلی‌های پنج‌گانه را برای چند آموزه بنیادین منطقی، از جمله تقسیم، بایسته و / یا سودمند می‌داند. شاید از همین روست که ابن مقفع نیز به شرح چستی تقسیم می‌پردازد. وی تعریف گنگی از «قسمت» به‌دست می‌دهد: «قسمت آن

است که تحصیل چیزها بدان است» (همان: ۱) و مثالی می‌آورد که بیش‌تر تقسیم کل به اجزا را به ذهن فرامی‌خواند: «در سرای فلانی از سنگ این است و آن، و از خانه [=اتاق؟] این است و آن» (همان).

۲.۳ حد

۱.۲.۳ معنای لغوی و اصطلاحی حد

آموزه‌ی تعریف از آموزه‌هایی است که فرفوروس کلی‌های پنج‌گانه را برای آن بایسته و/یا سودمند می‌داند. ابن مقفع نیز، شاید به همین دلیل، به چیستی حد، که در این بافتار به معنای مطلق تعریف است، می‌پردازد:

حد فراگیرنده‌ی چیزی است که با تحصیل می‌شناسی‌اش،^۳ و دیواره‌ای است میان آن و غیر آن، و آن را چنان در بر می‌گیرد که مانع می‌شود از اندرآمدن چیزی که از آن نیست، یا برون‌شد چیزی که از آن است، [مانند] مرزهای زمین‌ها و دیواره‌هایی که هر مردی زمین و خانه‌اش را با آن [کران‌مند] می‌سازد. و حد در صنعت امور [یعنی در علوم] سخن فراگیرنده‌ی کوتاه دربرگیرنده است، مانند این گفته‌ی گوینده در حد انسان: انسان جان‌دار گویای میرا است (همان).

ابن مقفع در این جا می‌کوشد تا به واژه‌شناسی «حد» بپردازد و سپس، به‌مثابه‌ی دانش‌واژه تعریفی از آن به‌دست می‌دهد که بعدها ابن‌سینا آن را نقد می‌کند:

سپس گفته‌ی گوینده که «حد گفتاری است کوتاه چنین و چنان» بیان چیز نسبی ناشناخته‌ای را در بر دارد، زیرا کوتاه بی‌کران است: بسا که یک چیز در سنجش با چیزی کوتاه باشد و در سنجش با چیزی دیگر بلند. و کاربرد چنین چیزهایی [که نسبی‌اند] در حدود امور غیرنسبی خطایی است که در کتاب‌هایشان به آنان یادآوری شده است، پس باید که به‌یاد آورند (ابن‌سینا ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۰۱).

۲.۲.۳ اشکال و پاسخ

برپایه‌ی گزارش ابن مقفع، بر حد چنین خرده گرفته‌اند که از یک سو می‌گویند همه‌ی مفاهیم را به حد می‌شناسیم و از سوی دیگر خود حد را تعریف می‌کنید؛ ما سخن را به تعریف حد بازمی‌گردانیم؛ آن را هم تعریفی است و تعریف آن را هم تعریفی، و به همین سان تا بی‌کران. پاسخ ابن مقفع این است که حد خودش روشن است و نیازی به تعریف و تفسیر

ندارد (ابن المقفع ۱۳۵۷: ۱-۲). بعدها ابن سینا به گزارش و سنجش این اشکال پرداخته (ابن سینا ۱۴۲۸ق: ۵۸) و فخر رازی از آن یاد کرده است (رازی ۱۳۸۴: ج ۱، ۱۰۷).

۳.۲.۳ رابطه معکوس میان غنای مفهومی و گستره مصداقی در حدود

ابن مقفع می‌گوید که افزودن قید مفهومی به حد سبب کاهش فراگیری می‌شود و به جامعیت آن زیان می‌رساند و به‌عکس، کاستن قید مفهومی سبب افزایش فراگیری می‌شود و به مانعیت آن زیان می‌زند (ابن المقفع ۱۳۵۷: ۲). این سخن به‌گونه‌ای/ایساگوگه (15.22-23) را فرایاد می‌آورد: «نیز، اجناس از ره‌گذر دربرگرفتن انواع فروتر از خود گسترده‌ترند و انواع از راه فصول خودشان گسترده‌تر از اجناس‌اند».

به‌دیگرسخن: جنس از نظر مصداق فراخ‌تر از هریک از انواع فروتر از خود است، زیرا انواع دیگر را هم در بر می‌گیرد، ولی از نظر مفهوم، نوع گسترده‌تر از جنس است، چون دربردارنده فصل هم است.

۴. اقسام حکمت

چنان‌که ابن مقفع می‌گوید، حکمت بر دو گونه است: علم (حکمت نظری) و عمل (حکمت عملی). علم سه گونه است: علم اجساد (طبیعیات) که علم اسفل است، مانند طب، صناعت‌ها، و تجارت‌ها؛ علم غیب (الهیات) که علم اعلی است؛ و علم ادب (ریاضیات) که علم اوسط است و حساب و هندسه و نجوم و تألیف اللحن (موسیقی) را در بر می‌گیرد. عمل نیز سه گونه است: سیاست عام، که همان کشورداری و سیاست مُلْدن است؛ سیاست خاص، که همان مدیریت خانواده و تدبیر منزل است؛ و سیاست اخص، که همان تنظیم اخلاق و اعمال فردی است (ابن المقفع ۱۳۵۷: ۲-۳).

روشن است که این بخش از سخنان ابن مقفع برداشتی خام از تقسیم ارسطویی فلسفه است. به‌باور ارسطو، فلسفه به‌معنای عام کلمه که معادل دانش است برپایه این‌که به‌خودی‌خود هدف باشد، یا ابزاری برای کُش، یا ابزاری برای ساختن چیزهای سودمند یا زیبا سه گونه است: نظری، عملی، و تولیدی (ارسطو ۱۳۶۶: ۱۰۲۵b۲۵؛ راس ۱۳۷۷: ۲۸۷).^۴ او دانش‌های نظری را به ریاضی، طبیعی، و الهی (ارسطو ۱۳۶۶: ۱۰۲۶b^{۱۹})، و دانش‌های عملی را به اخلاق، مدیریت خانواده، و سیاست فروکاسته است (ارسطو ۱۳۷۸: ۱۱۴۱^b؛ راس ۱۳۷۷: ۳۳۰).

۵. طینت و صنعت (ماده و صورت)

ابن مقفّع می‌نویسد که طینت مانند طلا و صنعت مانند انگشتری است که از طلا ساخته شده باشد است. گاه یک طینت صنعت‌های گوناگون می‌پذیرد و گاه یک صنعت در طینت‌های گوناگون پدید می‌آید. بر این پایه، اشیا چهار دسته‌اند: نخست، آن‌ها که در طینت یکی‌اند و در صنعت چند؛ دوم، آن‌ها که در صنعت یکی‌اند و در طینت چند؛ سوم، آن‌ها که در هر دو یکی‌اند؛ و چهارم، آن‌ها که در هر دو چندند (ابن مقفّع ۱۳۵۷: ۴). ابن مقفّع در این جا شکل را، که کمیّت است و از اعراض، با صورت، که یکی از جوهرهای پنج‌گانه است، درآمیخته است.

۶. جنس و صورت (نوع)

واژه 'εἶδος' [= ایدوس] در نوشتارگان ارسطو هم به معنای «صورت» است و هم به معنای «نوع». فروریوس در ایساگوگه (3.20) این اشتراک لفظی را یادآور شده است. با وجود این، ابن مقفّع در این جا «صورت» را در معنای «نوع» به کار برده است: «جنس هر اسمی است که جامع اسم‌های مختلف‌الصور باشد [...] و صورت هر اسمی است که بر اسم‌های متباین‌الاشخاص واقع شود» (ابن مقفّع ۱۳۵۷: ۴). سپس از جنس‌الاجناس و صورۃ‌الصور (نوع‌الانواع / نوع حقیقی / نوع سافل) و انواع اضافی میان آن دو سخن می‌گوید و روایتی خام و کم‌مایه از درخت فروریوس به دست می‌دهد:

اگر وجود به منزله جنس نهاده شود، بالای آن چیزی نمی‌یابیم. سپس اگر [کسی] در دو قسم آن درنگرد، آن را جسد (جسم) و روح (جوهر مجرد) یابد. سپس اگر جسد را تقسیم کند: جان‌دار (حیوان) و بی‌جان (جماد) را یابد. و اگر جان‌دار را تقسیم کند، انسان و چهارپایان را یابد [...] و اگر انسان را تقسیم کند، فلان و فلان را یابد. و هنگامی که قسمت به فلان [شخص] انجامد، [دیگر] تقسیم و تقطیع نگردد (همان: ۴-۵).

ابن مقفّع توجّه نکرده است که فروریوس در ایساگوگه (6.5-12) به روشنی می‌گوید که به‌رأی ارسطو وجود جنس نیست:

زیرا، چنان‌که ارسطو می‌گوید، وجود یک جنس واحد مشترک برای هر چیز نیست، نیز چنین نیست که همه چیزها بر پایه جنس واحد اعلائی متجانس باشند. بگذارید،

چنان که در مقولات است، فرض شود که اجناس نخستین ده‌اند [...] بدین سان، حتی اگر شما هر چیزی را موجود بخوانید، ارسطو می‌گوید که شما به اشتراک لفظ چنین کرده‌اید و نه به اشتراک معنا؛ زیرا اگر موجود جنس واحد مشترکی برای هر چیزی می‌بود، همه چیزها به اشتراک معنا گفته می‌شدند که موجودند. ولی چون فقرات نخستین ده‌اند، تنها نام مشترک دارند و نه افزون‌بر آن شرح‌الاسمی که متناظر با نام باشد.

هم چنین در تقسیمی که به دست داده است میان «جسم» و «حیوان» حلقه‌ای میانجی را که همان «جسم بالنده [= نامی]» است فرو گذاشته است.

۷. فُرْقَان (فصل)

ابن مقفع می‌گوید که فرقان بر سه گونه است: الف) فرقان عام که میان یک چیز و غیر آن جدایی نمی‌افکند، بلکه میان حالت‌های گوناگون خودش جدایی می‌افکند؛ ب) فرقان خاص که میان یک چیز و اهل صورت آن (افراد نوع آن) جدایی می‌نهد؛ پ) فرقان اخص که میان دو صورت (نوع) و دو جنس جدایی می‌افکند (ابن مقفع ۱۳۵۷: ۵-۶). در ایساگوگه (5.8-9.5) آمده است که فصل به معنای عام (الف) مطلق امتیاز است، چه امتیاز چیزی از خود و چه از غیر خود؛ ولی ابن مقفع آن را تنها به معنای امتیاز چیزی از خود گرفته است.

۸. نسبت (خاصه)

فروریوس در ایساگوگه (12.13-23) چهار معنا برای خاصه برمی‌شمرد: الف) آن که تنها برای یک نوع ویژه عرض است، اگرچه نه برای همه افراد آن (مانند پزشکی و هندسه‌دانی برای انسان)؛ ب) آن که برای همه افراد نوع عرض است، اگرچه نه تنها برای آن (مانند دوپابودن برای انسان)؛ پ) آن که برای همه افراد تنها یک نوع عرض است، ولی در زمانی معین (مانند سپیدمویی برای انسان)؛ آن که همواره برای همه افراد تنها یک نوع عرض است و با نوع عکس‌پذیری دارد (مانند [توان] خندان بودن برای انسان). ابن مقفع نیز دقیقاً همین معانی چهارگانه را بازمی‌گوید. نیز از ویژگی عکس‌پذیری خاصه و موضوع با تعبیر «انقلاب» یاد می‌کند و آن را به مثابه آزمونی برای درستی حد می‌شمارد: «و اما آزمون حد که درستی‌اش بدان شناخته می‌شود این است که منقلبانه بچرخد [= به نحو کلی عکس شود]. [...] و نسبت خالص [یعنی خاصه به معنای چهارم] منقلب [= منعکس] می‌شود، همان گونه که حد درست منقلب می‌شود» (ابن مقفع ۱۳۵۷: ۷).

۹. عرض

اگرچه ابن مقفع می‌گوید که عرض دو معنا دارد، تنها یک تعریف از آن به دست می‌دهد: «هرچه بر عینی [= جوهری] بار شده باشد» (همان: ۸)، که این هم تعریف عرض در برابر جوهر است، نه عرضی در برابر ذاتی که در مدخل منطق منظور است.

۱۰. نتیجه‌گیری

ابن مقفع در ایساغوجی خود می‌کوشد تا چکیده‌ای از آموزه‌های ایساگوگه را بازنمایاند؛ ولی این چکیده را به هیچ‌روی نمی‌توان بازنمودی دقیق و کامل از کار فروریوس به‌شمار آورد، چراکه از یک سو همه‌ی مطالب ایساگوگه در آن بازتافتاده است و از دیگر سو، آنچه بازتاب یافته است چندان سطحی است که هرگز نمی‌توان آن را در پایه و مایه‌ی اثر فروریوس دانست. بنابراین، می‌توان به‌نیرو گمان زد که فهم درست و استوار آموزه‌های ایساگوگه از راه ایساغوجی ابن مقفع به جهان اسلام منتقل نشده و این اثر چیزی بیش از نخستین تلاش البته نافرجام برای انتقال این آموزه‌ها نبوده است. واژه‌گزینی‌ها و ادبیات منسوخ این چکیده‌نویس خود گواهی است بر این دعوی. برای یافتن سرپل انتقال باید به سراغ اثر دیگری رفت. ترجمه‌های اسحاق بن حنین و ابوعثمان دمشقی در این زمینه برجسته‌ترین نامزدهایند، ولی افسوس که ترجمه‌ی اسحاق (اگر به‌راستی وجود داشته باشد) هنوز تصحیح و چاپ نشده است؛ تلاش‌های ما برای دستیابی به آن نیز بی‌نتیجه ماند. باری، باید این نکته را هم یاد کرد که ایساغوجی ابن مقفع برای ردیابی مرجع ضمیر پاره‌ای از نقدهای ابن سینا در الشفاء و الإشارات سودمند است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در ترجمه‌ی ابوعثمان دمشقی «فی دراسة مذهب ارسطوطاليس في المقولات».
۲. این پرسش در سده‌های میانه در کانون گفت‌وگوهای فلسفی قرار گرفت و برپایه‌ی چگونگی پاسخ‌گویی به آن سه جریان فلسفی پدید آمد: واقع‌گروی، نام‌گروی، و مفهوم‌گروی. در جهان اسلام هم مسئله‌ی کلی‌های سه‌گانه (طبیعی، عقلی، و منطقی) و چگونگی هستی‌پذیری کلی طبیعی را پدید آورد.
۳. «والحدّ جامع لما تعرفه التحصيل». روشن است که این جمله نادرست است و آن را به دو شیوه می‌توان درست کرد: یکی این‌که به‌جای «تعرفه» بنویسیم «یُعرفه» و دیگر این‌که یک باء به «التحصیل» بیفزاییم و بنخوانیم «تَعْرِفُهُ [ب]التحصیل». من دومی را برگزیدم.

۴. اما دانشمندان مسلمان از دانش‌های سازنده سخنی نگفته‌اند.

کتاب‌نامه

- ابن المقفّع، عبدالله (۱۳۵۷)، *المنطق*، به‌همراه *حدود المنطق* ابن بهرئز، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *الإشارات والتنبيهات*، با شرح نصیرالدین الطوسی و شرح قطب‌الدین الرازی، ج ۱، ۲، ۳، قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸ق)، *الشفاء المنطق*، الجدل، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق أبو‌العلا عقیفی، قم: منشورات ذوی القربی.
- ارسطو (۱۳۶۶)، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
- ارسطو (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۵۷)، «مقدمه» بر: *المنطق*، عبدالله ابن المقفّع، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۴)، *شرح الإشارات والتنبيهات*، ج ۱ و ۲، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- راس، دیوید (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

Gyekye, Kwame (1979), *Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, New York: State University of New York.

Porphyry (2003), *Introduction*, Translated with an Introduction and Commentary by Jonathan Barnes, London: Clarendon Press, Oxford.

Rescher, Nicholas (1963), *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Rescher, Nicholas (1964), *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.