

دیالکتیک افلاتون در جهان عربی

داریوش درویشی*

چکیده

منطق، یکی از مهم‌ترین دلبستگی‌های مترجمان در نهضت ترجمه آثار یونانی - سریانی به زبان عربی بود. اما آنچه ایشان محور کار خود قرار داده بودند مجموعه رساله‌های ارگانون ارسطو بود. در این دوره، «دیالکتیک» افلاتون، نه به طور مستقیم، بلکه با واسطه ارسطو به دست اعراب رسید. این واسطه، سبب شد که فهم دقیق این روش استنتاجی امکان‌پذیر نشود. در واقع، از همان روزهای آغازین ورود منطق به جهان عربی، منطق‌دانان عرب «دیالکتیک» را با نام بسیار گمراه‌کننده «جدل»، صرفاً به عنوان رقیبی برای منطق راستین، یعنی منطق قیاسی ارسطو شناختند. پژوهش حاضر می‌کوشد ابتدا طرحی از دیالکتیک افلاتون به عنوان روشی استنتاجی فراهم آورد، آن‌گاه شناخت منطق‌دانان عرب را از «دیالکتیک» افلاتون ارزیابی کرده و مورد انتقاد قرار دهد. ضمن این پژوهش، تلاش خواهد شد که برگردان واژه «دیالکتیک» به «جدل»، به بوتۀ نقد گذارده شود. پیشنهاد پژوهش حاضر این است که این برگردان، به جز صورت‌بندی ارسطو، با تأثیرپذیری مترجمان از زبان سریانی صورت گرفته است.^۱

کلیدواژه‌ها: دیالکتیک، افلاتون، ارسطو، روش قیاسی، جدل، نهضت ترجمه، منطق عربی.

۱. مقدمه

ارزیابی جایگاه دیالکتیک افلاتون در جهان عربی، در گرو فراهم آوردن نگاهی از این

* کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی Dariush.Darvishy@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۶

سامان منطقی است، به گونه‌ای که افلاتون آن را معرفی کرده است. آن‌گاه باید به تصویری پرداخت که منطق‌دانان عرب از این سامان منطقی داشتند. از آغاز ورود منطق به جهان عربی، منطق‌دانان عرب «دیالکتیک» را با نام بسیار گمراه‌کننده «جدل»، صرفاً به عنوان هم‌وردی برای منطق راستین، یعنی منطق قیاسی ارسطو، شناختند. این یکی از موارد تأثیرگذاری واژه‌سازی در تعیین جایگاه آموزه‌های فلسفی است. واژه «جدل»، پیش از این کاربرد، دارای بار معنایی منفی در زبان عربی بود که این بار را به دیالکتیک افلاتون نیز انتقال داد. آن‌چه در پی می‌آید، صورت‌بندی دیالکتیک افلاتون و ارزیابی شناخت منطق‌دان عرب از این صورت‌بندی است.

۲. طرحی از دیالکتیک افلاتون به عنوان روشی استنتاجی

استنتاج در دیالکتیک افلاتون، در سه مرحله صورت می‌پذیرد. در مرحله نخست یا «دیالکتیک سلبی»، آموزه‌های مخالف نقد و طرد می‌شود؛ در «دیالکتیک ایجابی فرارونده» ایده یک شیء خارجی «بازکشف» می‌شود. در «دیالکتیک ایجابی فرودآینده» نیز جایگاه یک مفهوم کلی میان مفاهیم کلی دیگر کشف می‌شود. در ادامه، این سه مرحله را به کوتاهی معرفی و ارزیابی خواهیم کرد.

۱.۲ مرحله نخست: دیالکتیک سلبی

پژوهش منطقی در دیالکتیک سلبی، از یک مفهوم آغاز می‌کند؛ افلاتون در نامه هفتم (Plato; 1813: 344_b) تأکید می‌کند که روش دیالکتیکی در مورد فهم چه پرسش‌هایی به کار گرفته می‌شود. وی در همین بند تأکید می‌کند که روش دیالکتیکی در مورد نام‌ها (ὀνόματα)، مفهوم‌ها (λόγοι) و دریافت‌های حسی (به‌ویژه دیداری (ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις)) به کار گرفته می‌شود. آن‌ها موضوع تعریفی قرار می‌گیرند که دیالکتیسین می‌کوشد این تعاریف را نقادی کند.

دیالکتیسین برای بررسی ادعای پایه‌ای، از برهان خلف سود می‌جوید؛ برهان خلف، نشان می‌دهد که ادعای ابتدایی، تا چه اندازه هم‌ساز است، و از سوی دیگر، می‌تواند نشان دهد که این ادعا، تا چه اندازه با دیگر گفتارها یا پندارهای مخاطب گفت‌وگو سازگاری دارد؟ در پاره‌ای موارد، خودنقض بودن ادعا سبب می‌شود که

کنار گذارده شود و در دیگر موارد، آن ادعا با مسلمات طرف مقابل هم خوان نیست. دیالکتیک سلبی در این جا پایان می‌پذیرد، و دیالکتیک ایجابی آغاز می‌شود. افلاتون در هم‌پرسه‌ی اوی‌ثوفرون (Plato, 1913: 7_a-11_b) نمونه‌ای از دیالکتیک سلبی را فراهم آورده است.

۲.۲ مرحله‌ی دوم: دیالکتیک ایجابی

استنتاج دیالکتیکی ایجابی، به دو مسیر دیالکتیک فرارونده و دیالکتیک فرودآینده قابل تقسیم است. مسیر دیالکتیک فرارونده، مسیری است که می‌کوشد با تکیه بر دریافت‌های دیداری جزئی، و فرایند یادآوری، به بازکشف مثال یا ایده نائل شود. در حالی که دیالکتیک فرودآینده، با استفاده از یکی از ایده‌ها، می‌کوشد با فرایند جدایش^۲، به زیرشاخه‌ها و اجزای آن ایده دست پیدا کند. مسیر دیالکتیک فرارونده، چنان‌که افلاتون برای ما به تصویر می‌کشد، از این قرار است:

نخستین گام در روش دیالکتیکی، طرح فرضیه است (Plato, 1937: 510_b). البته معنایی که افلاتون از فرضیه در نظر دارد، با معنای امروزی آن بسیار متفاوت است. اشیای محسوس در نظر افلاتون، «فرضیه» خوانده می‌شوند. اگر فرض نخست، پیرامون اشیای محسوس جزئی بود، دیالکتیسین با ارائه فرضی توضیحی، و در پرتوی هم‌نهمش (= ترکیب)^۳، می‌کوشد به ایده توضیح‌دهنده آن‌ها برسد، و اگر فرض نخست پیرامون یک ایده بود، تلاش می‌کند با فرایند جدایش و تقسیم آن به ایده‌های جزئی‌تر، نسبت میان ایده‌ها یا ضرورت‌های حاکم بر یک ایده را کشف کند. نمونه‌ای از کاربرد روش دیالکتیکی فرارونده را می‌توان در هم‌پرسه «هم‌نوشی» (= ضیافت یا مهمانی)، (Plato, 1933: 210_a-211_d) برای یادآوری ایده زیبایی (Καλός) مشاهده کرد.

در فرایند جدایش، یا همان دیالکتیک فرودآینده، ایده‌ای که در دست دیالکتیسین است، به اجزای خود تقسیم می‌شود. فرایند جدایش، فرایندی بی‌قاعده نیست و افلاتون در هم‌پرسه‌های فیله‌بوس (Plato, 1813: 25_a) و سیاست‌مرد (ibid: 262_{b-d}) توضیح می‌دهد که نادیده گرفتن این قواعد، به استنتاج ستیزشی خواهد انجامید. بهترین و گسترش یافته‌ترین نمونه‌های دیالکتیک فرودآینده، به آثار دوره متأخر مربوط‌اند. برای نمونه، می‌توان کاربرد پرورش یافته‌ای را در هم‌پرسه سوفیستس (Plato, 1921: 267_a)

یافت.

۳. واژه «جدل» و معنای آن

زمانی که رساله تویپکای ارسطو به دست مترجمان نهضت ترجمه رسید، ریشه «ج د ل» در زبان عربی بار معنایی خاصی داشت. مشتقات این ریشه در کتاب مقدس مسلمانان به معنای «دفاع کردن از کسی» یا «دشمنی داشتن با کسی و یا چیزی» به کار رفته بود و سیاق کلام، نشان می‌دهد که این استفاده، نوعی «ناحق بودن» و «دوری از راستی» و «لجاجت» را با خود همراه دارد. کهن‌ترین واژه‌نامه عربی که به خلیل ابن احمد فراهیدی (در گذشته به سال ۱۷۵ هجری) اختصاص دارد و پیش از نهضت ترجمه نگاشته شده است، به این ریشه «آمیخته با دشمنی» و «همراه با رقابت» در واژه اشاره کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶/ ۷۹-۸۰).

برای نمونه می‌توان به «لا تجادل عن الذین یخنتون أنفسهم» (قرآن کریم، نساء: ۱۰۷) و «فمن یجادل الله عنهم یوم القیامه أم من یكون علیهم وکیلاً» (همان، نساء: ۴۱۰) اشاره کرد. این مشتقات را در سده پنجم اسفرائینی به «خصومت کردن» (اسفرائینی، ۱۳۷۵: ۲/ ۵۲۹) و سورآبادی به «پیکار کردن» (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۱/ ۴۷۱) و در سده ششم رشیدالدین میبیدی به «داوری کردن» (رشیدالدین میبیدی، ۱۳۷۱: ۲/ ۶۶۶) و نسفی به «دفع کردن» (نسفی، ۱۳۶۷: ۱/ ۱۸۴-۱۸۵) و مترجم ناشناسی در سده دهم نیز به «پیکار کردن» (مترجم گمنام، ۱۳۸۴: ۶۱۱ و ۶۶۱) برگردانده‌اند.

نمونه قابل توجهی از کاربرد منفی این واژه را می‌توان در تلاش ابراهیم پیامبر برای منصرف ساختن خداوند از عذاب کردن قوم لوط (برادرزاده‌اش) یافت.^۴ این مورد استثنائی که چالش خداوند را با یکی از پیامبران اولوالعزم به نمایش می‌گذارد، باز با یکی از مشتقات «جدل» همراه است. در این مورد بیش‌تر مفسران کوشیده‌اند اعتذاری برای کاربرد «جدل» در مورد ابراهیم نبی بیابند و آن را تلطیف کنند؛^۵ و البته این کوشش ایشان، دلیل دیگری بر منفی بودن بار معنایی این واژه نزد عرب است.

کاربرد واژه «جدل» در این آیه بسیار قابل توجه است؛ به ویژه این که بین یک پیامبر و فرشتگان رخ می‌دهد. سورآبادی باز هم «جدل» را به پیکار بازگردانده و ترکیب بسیار جالب توجه «[ابراهیم] پیکار می‌کرد با ما، یعنی با فرشتگان ما» را به مخاطب ارائه

می‌دهد. ابن ابی حاتم (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق: ۶/ ۲۰۷۵). در سده چهارم، سورآبادی (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۰۷۰) و اسفراینی (اسفراینی، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۰۳۲) نیز در سده پنجم، مفاد «جدل» ابراهیم را آورده‌اند که به نظر می‌آید یکی از مصادیق «پارادوکس تپه» به‌شمار رود: «گفت فریشتگان را: چه بینید اگر پنجاه تن مسلمانان اندران دیه باشند آن را هلاک کنید؟ گفتند: نه. گفتا اگر چهل باشد؟ گفتند: نه. گفتا اگر سی باشند؟ گفتند: نه. همی گفت تا به ده رسید، گفتند: نه. ابراهیم گفت: لوط آن جا است».

کوشش‌های پراکنده‌ای که هر از چند گاه در جهان عربی برای تطهیر واژه «جدل» صورت گرفته است، خود شاهی دیگر بر آلودگی این واژه به بار معنایی منفی است. سورآبادی می‌کوشد «مخالفت در حرب» را از «جدل در مناظره» متمایز ساخته و بار معنایی منفی را به مورد نخست تحویل کند (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۲/ ۸۹۴). نهایتاً تلاش او بر آن است که نفی «تنازع» را در آیه «و لا تنازعوا ففشلوا»، (قرآن کریم؛ احقاف: ۸) به گونه‌ای تفسیر کند که خواننده آن را به شیوه جدلی مورد اشاره برخی منطق‌دانان و فیلسوفان باز نگرداند. همین دغدغه سورآبادی، بهترین نشانه برای آن بار معنایی است که مسلمان سده پنجم از این واژه درمی‌یافت.

فقط همین بار معنایی منفی مذهبی نبود که بر دوش واژه عربی «جدل» قرار داشت. این واژه اصلاً به این جهت در آیات و روایات مورد توجه قرار گرفت که نزد عرب جاهلی، کاربرد داشت. کاربردی که سبب شده بود بار معنایی منفی به این واژه تعلق گیرد و در قرآن کریم و روایات اسلامی، نکوهش گردد. «محمد ابوزهره» در پژوهش خود، کوشیده است معانی و کاربردهای واژه «جدل» را در جهان عربی تا پیش از نهضت ترجمه برشمرده و مورد ارزیابی قرار دهد.^۶ به‌ویژه معنایی که وی از «جدل» در دوره جاهلی ارائه می‌دهد (ابوزهره، ۱۹۸۰: ۳۴-۳۹) آشکارا حاوی مضامین مذهبی و ارزش‌داورانه است و می‌تواند مورد توجه پژوهش‌گر قرار گیرد.

۴. برگردان واژه دیالکتیک به عربی

واژه یونانی $\eta \delta \iota \alpha \lambda \epsilon \kappa \tau \iota \kappa \eta$ و مشتقات آن توسط مترجمان عرب^۷ به سه شکل برگردانده شده که دو شکل آن به زودی از کاربرد افتاده‌اند، یا به عنوان معنای فرعی واژه استفاده شده‌اند؛

۱.۴ جدل

ابوبشر متی ابن یونس القنایی در برگردان عربی *آنالوتیکای دوم*، $\kappa\alpha\iota\ \eta\ \delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$ و $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota\varsigma$ را در Aristotle, 1966: 77_a29 به «و الجدل لجمعها»^{۱۱} و $\eta\ \delta\epsilon\ \delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$ در Aristotle, 1966: 77_a31 به «صناعة الجدل» برگردانده است. این رساله نخست توسط اسحق ابن حنین از یونانی به سریانی ترجمه شد و آن‌گاه ابوبشر آن را به عربی برگرداند. چندان دور از ذهن نیست که خود اسحق در انتخاب این واژه عربی به ابوبشر یاری رسانده باشد؛ چراکه خود وی در برگردان عربی فقره‌ای (Aristotle, 1896: 403_a1) از رساله *پیرامون نفس ارسطو*، چنین ترکیبی را به شکلی غلیظ‌تر، «صاحب الجدل و البلاغة»، به کار برده است. ابن‌رشد نیز دیالکتیک را در عبارت معترضه بسیار مهم $\text{o}\acute{\iota}\ \gamma\alpha\rho\ \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\text{o}\iota\ \delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta\varsigma\ \text{o}\acute{\upsilon}\ \mu\epsilon\tau\epsilon\iota\chi\omicron\nu$ در متافیزیک ارسطو، (Aristotle, 1906: 987_b32) به «صناعة الجدل» برمی‌گرداند (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۱/۷۲).

ترکیب اخیر، یعنی «صناعة الجدل»، بلافاصله در فلسفه عربی پذیرفته شد و جا افتاد. فارابی در *کتاب الجدل*^{۱۲} و ابن‌باجه در تعلیقی که بر *کتاب العبارة* فارابی نوشت،^{۱۱} از این ترکیب استفاده کردند.

۲.۴ منطق

اسحق ابن حنین در برگردان عبارتی (Aristotle, 1962: 20_b22) از *کتاب العبارة*، $\eta\ \epsilon\rho\acute{o}\tau\eta\sigma\iota\varsigma\ \eta\ \delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$ را به «السؤال المنطقی» برگردانده است.^{۱۱} ابن‌رشد نیز که در فقره‌ای از متافیزیک ارسطو، دیالکتیک را به «صناعة الجدل» برگردانده بود، در جای دیگری،^{۱۲} آن را به «علم المنطق» برگردانده است (Aristotle, 1906: 1004_b25). همین رویه را حبیش بن الحسن معروف به «حبیش الأعمش»، نواده دختری حنین ابن اسحق که در سال ۳۰۰ وفات کرده است، در برگردان یکی از نوشته‌های گالنوس دنبال کرد. وی در برگردان «مقالة فی أن قوی النفس تابعة لمزاج البدن»، $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ را به «منطقی» برگرداند (بدوی، ۱۹۸۱: ۱۸۳-۱۸۶).^{۱۳}

۳.۴ دیالکتیکی

در فقره‌ای^{۱۴} از آغاز ترجمه‌ای بسیار کهن از رسالهٔ سخنوری، که مترجم آن گمنام بوده و تاریخ این ترجمه به پیش از نهضت ترجمه باز می‌گردد، واژهٔ «دیالکتیکی» در برابر دیالکتیک آمده است. این واژه به زودی کنار گذارده شد، چراکه به نظر می‌رسد چنین علاقه‌ای به آوانگاری واژگان فنی یونانی نداشت و ترجیح می‌داد به هر صورت ممکن، برگردانی عربی برای آن‌ها بیابد. این کار وی، از یک سو گنجینهٔ واژگان فنی عربی را افزود، اما از سوی دیگر، در مواردی همچون «دیالکتیک»، و برگردان «جدل» برای آن، راه را برای کژفهمی گشود.

۵. ارزیابی شناخت مستقیم اعراب از افلاتون

درواقع، آثار افلاتون کم‌تر از آنچه انتظار می‌رود، به عربی ترجمه شد. دلیل این امر، کمابیش به ساختمان رساله‌های افلاتون باز می‌گردد. در حالی که نوشته‌های ارسطو، صورت یک متن درسی داشتند و می‌توانستند در حوزه‌های علمی و پژوهشی، برای تدریس مورد استفاده قرار گیرند، آثار افلاتون در قالب گفت‌وگو تنظیم شده و آموزه‌های جدی فلسفی آن‌ها، در این میان پنهان شده بود. با این همه، این واقعیت‌ها بدان معنا نیستند که هیچ اثری از افلاتون به زبان عربی ترجمه نشده بود. ابن‌نَدیم، گزارشی از آثاری به دست می‌دهد که از افلاتون به زبان عربی برگشتند.^{۱۵}

از میان رساله‌های دوران پختگی افلاتون، رسالهٔ شهریاری به دست شخص حنین بن اسحق به عربی ترجمه شد (Ibn al-Nadīm, 1872: I/ 246). کتاب شهریاری، که به موضوع عدالت اختصاص دارد، نزد مسلمانان با عنوان *کتاب السیاسة و نیز بولیتیا الصغیر* شناخته می‌شد.^{۱۶} ابونصر فارابی و ابوالحسن عامری این ترجمه را در دست داشته‌اند، اگرچه امروز در اختیار ما نیست؛ ابن‌رشد، ترجمهٔ حنین را شرح کرد، که البته اصل عربی این شرح او از بین رفته است. اما این شرح، در ۱۴۸۹ توسط «الی دو کرت» (Elie de Crète) برای استفادهٔ «پیکو دلا میراندولا» (Pico della Mirandola) به زبان لاتین ترجمه شد و پس از او، «ژاک مانتینوس» نیز در ۱۵۳۹ ترجمهٔ لاتینی دیگری از این شرح به دست داد و آن را به پاپ پولس سوم تقدیم داشت. به لطف این دو ترجمهٔ لاتین، و ترجمه‌ای عبری که در سال ۱۳۲۱ به وسیلهٔ «شموئل بن یهودا المرسلی» صورت گرفته است، این اثر به دو زبان غیر عربی در اختیار ماست. ترجمهٔ عبری، در سال ۱۹۹۸ بار دیگر به وسیلهٔ أحمد شحلان، استاد زبان عبری جامعهٔ محمد الخامس رباط، تحت عنوان «الضروری فی السیاسة» به زبان عربی ترجمه شد.

«الضرورة فی السياسة» با یک اشکال بسیار جدی روبه‌رو است؛ یا ابن‌رشد، و یا مترجمین اثر، به اشتباه پنداشته‌اند که این کتاب، از آن ارسطو بوده و بخش دوم/اخلاق نیکوماخوس ارسطو است؛ چراکه در تقسیم علوم، حکمت عملی به دو بخش «اخلاق» و «سیاست» تقسیم می‌شد. ایشان تصور می‌کردند اخلاق نیکوماخوس، بخش نخست حکمت عملی ارسطو و کتاب شهریارى افلاتون، بخش دوم حکمت عملی اوست.^{۱۷} کتاب *نوامیس* (قوانین) نیز به دست حنین ابن اسحق و یحیی ابن عدی به عربی ترجمه شد. به نظر می‌رسد فارابی، که چهار سال پیش از وفات حنین زاده شده بود،^{۱۸} در *رسالة تلخیص نوامیس افلاطون* از این ترجمه به عنوان محور کار خود سود جست است.

با این‌که ترجمه‌های حنین از آثار افلاتون به دست ما نرسیده‌اند، اما بخش‌هایی از این متون از سوی نویسندگان عرب زبان بعدی مورد اشاره قرار گرفت. برای نمونه، ابوالحسن عامری در *رسالة السعادة والإسعاد*، پاره‌هایی از این ترجمه‌های از دست رفته را گرد آورده است.^{۱۹}

کریتون به دست یحیی بن عدی، و تیمائوس، توسط یوحنا ابن بطریق ترجمه شده و حنین این ترجمه‌ها را اصلاح کرده است (ibid: I/ 246). بدوی قطعاتی از این کتاب را که نویسندگان عرب‌زبان بعدی نقل کرده‌اند گرد آورده است (بدوی، ۱۹۸۰: ۱۳۲-۱۳۰). گویا مدرسه حنین، هم‌پرسه سوفیستس را نیز به عربی بازگردانده است (فخری، ۲۰۰۰: ۴۵). این ترجمه‌ها، به علاوه آثار منسوب به افلاتون، یگانه راه ارتباطی فیلسوف عرب با فیلسوف یونانی به‌شمار می‌رفت.

در سپیده‌دم اندیشه عربی، فیلسوفان عرب می‌کوشیدند به زبان یونانی تسلط یافته و متون فلسفی را از اصل یونانی مطالعه کنند. این روش، از پس از نهضت ترجمه، کم‌رنگ‌تر شد، تا جایی که آموزش زبان یونانی در میان فیلسوفان عرب از رونق افتاد و آن‌ها فقط به متن‌های ترجمه‌شده بسنده کردند. این امر، به‌ویژه به زبان افلاتون‌شناسی در جهان عربی تمام شد؛ چراکه با وجود دل‌بستگی و پی‌گیری مترجمان عرب‌زبان نسبت به ترجمه اصل و شرح آثار ارسطو، نوعی بی‌علاقگی نسبت به ترجمه اصل آثار افلاتون به چشم می‌خورد. از این رو است که شهرزوری در سده هفتم، زمانی که می‌خواهد رساله‌های افلاتون را برشمارد، فقط به آوردن نام *فایدون* و *تیمائوس* بسنده می‌کند (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۱۶۴). این نشان‌دهنده بی‌علاقگی مترجمان نسبت به برگرداندن یا خواندن هم‌پرسه‌های افلاتونی بوده است.

از جمله فیلسوفان عرب که به زبان یونانی تسلط داشتند و می‌توانستند به اصل یونانی آثار مراجعه کنند، می‌توان به دو منطق‌دان برجسته اشاره کرد؛ این دو اندیشمندان توانستند مواجهه کمابیش منصفانه‌ای با دیالکتیک افلاتون داشته باشند. یکی از آن‌ها فارابی است و دیگری، ابن‌زرعه که با یک واسطه، شاگرد فارابی به‌شمار می‌رفت.

فارابی در اشاره‌ای کوتاه، می‌کوشد میان «الطریق السوفسطائیة» و آنچه خود «جدل» می‌نامد، تمایز بگذارد (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۵۰-۱۵۱). در مورد روش‌شناسی برخی تصور می‌کنند فارابی در کتاب *السیاسة المدنیة* از جدل صاعد (= دیالکتیک فرارونده) و در *آرای اهل المدینة الفاضلة* از جدل هابط (= دیالکتیک فرودآینده) استفاده کرده است.^{۲۰} این داوری قابل‌پذیرش نیست. روش فارابی گرچه در یک مورد فرارونده و در مورد دیگری فرودآینده است، اما در هیچ یک از دو مورد دیالکتیکی یا به اصطلاح عربی واژه، «جدلی» نیست. فقط مراتب عقول ده‌گانه در آموزه عربی ذکر شده که از نظام اخترشناسی پتولمیوس و متافیزیک پلوتینوس اقتباس شده بود. حرکت بالا به پایین در این نظام، صرفاً از سنخ توصیف است، و دیالکتیک به‌شمار نمی‌رود.

با این همه، فارابی در شرح روش دیالکتیکی، باز از توپیکا پیروی می‌کرد و در مواردی، روش افلاتون و سقراط را با هم تلفیق کرده و به عنوان روش واحدی شرح می‌دهد (الفارابی، ۱۹۹۶: ۳۹). وی هرگز دیالکتیک را در جایگاه منطقی به موازات منطق قیاسی ارسطو قرار نداد و هرگز به طور مستقیم به دیالکتیک افلاتون اشاره نکرد. فارابی در آثار منطقی خود، جز به اشاره درباره افلاتون سخن نمی‌گوید؛^{۲۱} در واقع، دیالکتیک در جهان عربی هرگز نتوانست هم‌آوردی برای سامان قیاسی ارسطو قلمداد شود. فارابی نیز از همین روند همه‌گیر پیروی کرده است.

یحیی بن عدی که آثاری را از افلاتون به عربی برگردانده و توپیکا را نیز ترجمه کرده بود، حلقه میانی فارابی و ابن‌زرعه است. ابن‌زرعه^{۲۲} شاگرد وی بود و تنها سریانی می‌دانست و به یونانی تسلط نداشت، ولی آثاری از افلاتون را از سریانی به عربی برگردانده بود. وی در مقدمه‌ای که بر بخش «قیاس» منطق خود نوشته است، (ابن‌زرعه، ۱۹۹۴: ۷۳) اظهار می‌دارد که افلاتون منطق‌دان بود، و ارسطو قوانین منطق قیاسی خود را در نتیجه اندیشیدن بر هم‌پرسه‌های وی فراهم آورد. استدلال ابن‌زرعه این است که اگر ارسطو با هنر دیالکتیک افلاتون آشنا نبود، میان دیالکتیک و قیاس تمایزی قائل نمی‌شد.

دوره عربی متأخر، با فاصله گرفتن از زبان یونانی و لذا رابطه مستقیم با متون افلاتون، دوره درک مغشوش از این روش استنتاجی است. درک از این روش، به توپیکای ارسطو محدود می‌گردد و در نتیجه، دیالکتیک افلاتونی و سقراطی و روش استنتاجی سوفیستی، به عنوان روش واحدی لحاظ می‌شوند. برای نمونه، تحلیلی که شیخ‌الرئیس از نقش تضاد در دیالکتیک ارائه می‌دهد،^{۲۳} آشکارا ریشه در آموزه‌های پروتاگوراس داشته و آن هم به هیچ روی قابل‌کاربست بر دیالکتیک افلاتون نیست. اما او نمی‌کوشد این روش‌های متفاوت را از یکدیگر متمایز کند؛ این بیشتر وابسته به مرجعیت ارسطو در ذهن فیلسوف و دانشمند عرب است. امری که می‌باید به کوتاهی، مورد ارزیابی قرار گیرد.

۶. سیطره ارسطو

چنان‌که پیش از این گفته شد، در جهان عربی، واژه دیالکتیک، از ابتدا به «جدل» ترجمه شد. این ترجمه به راستی نادرست و ناگوار بود. به نظر می‌رسد چنین ترجمه‌ای، در نتیجه استفاده منطقدانان عرب از رساله توپیکای ارسطو به عنوان تنها منبع آشنایی با دیالکتیک افلاتون رخ داده است. توضیح این‌که در مجموعه نوشته‌های افلاتون، اثری وجود ندارد که به طور مستقل به دیالکتیک پرداخته باشد. از این رو پژوهشگر می‌باید با تجزیه متن‌های افلاتونی به اجزاء آن، روش استنتاجی وی را صورت‌بندی نماید. اما منطقدانان عرب، چنان‌که مشاهده کردیم، از این امکان محروم بودند. چراکه طبق دانسته‌های ما، ایشان متن کامل آثار افلاتون را در اختیار نداشتند، و تنها گزیده‌هایی از این متون به عربی ترجمه شده بود.

این ترجمه‌گزینی، از جهت شکل ظاهری آثار افلاتون برگزیده شد. این آثار، به جای این‌که همچون نوشته‌های ارسطو، ویژگی آموزشی داشته باشند تا آموزگار بتواند آن‌ها را به عنوان یک متن درسی مورد استفاده قرار دهد، ساختمانی گفت‌وگومحور داشتند و بسیاری از آن‌ها بدون فرجامی قطعی به پایان می‌رسید. این بود که ایشان به گزیده‌هایی از متون افلاتونی برای آموزش فلسفه وی استفاده می‌کردند. از این رو امکان تدوین منسجم منطق وی را نداشتند و برای این کار، به رساله توپیکا متوسل می‌شدند. توپیکای ارسطو، مجموعه سه روش استنتاجی دیالکتیک افلاتون، دیالکتیک سقراط^{۲۴} و استنتاج ستیزشی سوفیستی را به هم آمیخته

و به عنوان کل میراث منطقی پیش از خویش، به مخاطب ارائه می‌کرد. این آمیزه ناهمگون، باید تحت نام واحدی نامیده می‌شد و یگانه نامی که می‌توانست زبینه این رساله باشد، همین «جدل» بود. اما جدل به زودی برای اطلاق به روش دیالکتیکی افلاتون نیز به کار رفت، و این امر تا همین امروز، به بدفهمی‌هایی منجر می‌شود.

هر اندازه آثار افلاتون با بی‌مهری نهضت ترجمه همراه شد، توپیکای ارسطو در این زمینه کامیاب بود. این کامیابی، بی‌دلیل هم نبود: تمامی نوشته‌های ارسطو، از جمله توپیکا، قالب متنی درسی را داشتند و مفاد آن‌ها به ترتیب و با تقسیم قابل قبولی در فصل‌هایشان ذکر می‌شد. از این رو به طور گسترده‌ای ترجمه و شرح شدند. برای نمونه، کتاب توپیکا در حدود سال‌های ۸۱۵ تا ۸۲۰ میلادی به خواسته مأمون عباسی، به وسیله تیموثئوس^{۲۵} یا شاگردش (؟) ابونوح، از زبان سریانی به عربی ترجمه شد.^{۲۶} ثابت ابن قره آن را تلخیص کرد. اسحق ابن حنین توپیکا را از زبان یونانی به سریانی ترجمه کرد. این ترجمه از دست رفته است. ابوعثمان دمشقی هفت کتاب نخست توپیکا را از روی نسخه ترجمه شده توسط اسحق به زبان سریانی به عربی ترجمه کرد.^{۲۷} از آنجا که ابراهیم بن عبدالله کتاب هشتم توپیکا را از روی ترجمه اسحق برگردانده (Ibn al-Nadīm, 1872: I/ 250) و ابوعثمان هفت کتاب نخست را ترجمه کرده است، این احتمال وجود دارد که این دو نفر با همکاری یکدیگر این ترجمه را انجام داده باشند.^{۲۸}

ابوبشر متی ابن یونس بر بخشی از کتاب توپیکا شرحی به زبان عربی نوشت. این شرح ابوبشر، مانند سایر شرح‌هایی که وی بر آثار منطقی ارسطو نوشت، بر جای نمانده است. اما یحیی بن عدی ترجمه سریانی شرح آمونیوس هرمیاس^{۲۹} بر کتاب‌های ۴ تا ۱ توپیکا و ترجمه سریانی شرح الکساندروس آفرودیسیوس^{۳۰} بر کتاب‌های ۸ تا ۵ همین رساله^{۳۱} را به زبان عربی برگرداند (Steinschneider, 1893: 44-45) به نظر می‌رسد این نوشته‌ها پیش از آن توسط اسحق ابن حنین به زبان سریانی ترجمه شده بود. برگردان عربی یحیی بن عدی به دست ما نرسیده است. به نظر می‌رسد ثمیستیوس^{۳۲} بخشی از آن را تفسیر کرده است (ثامسطیوس، ۱۹۷۰: ۵-۹) و البته ابن رشد نیز این کتاب را مانند دیگر کتاب‌های منطقی ارسطو، تلخیص کرده است (ابن رشد، ۱۹۸۰).

ابن العبری کتابی را تحت عنوان «جویندگان بصیرت» (به عربی: حدقات العین) به زبان سریانی به رشته تحریر درآورد که فلسفه ارسطویی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

بخشی از این کتاب که مربوط به منطق می‌شود، یک مرور سطحی بر هفت کتاب نخست از «نه کتاب» منطق (از جمله توپیکا) را در اختیار می‌گذارد. این کتاب توسط خود وی و یا توسط شاگردانش به عربی ترجمه شده است (Steinschneider, 1893: 99). آنچه این کتاب را بیش تر مورد توجه می‌سازد، دقت نویسنده در تقدم و تأخر تاریخی نگارش این رساله‌ها است. وی در این مجموعه، توپیکا را پیش از آنالوتیکای نخست آورده است.

۷. شناخت منطق دانان عرب از «دیالکتیک» افلاتون

با آغاز نهضت ترجمه، کمابیش تمام بار معنایی که تا پیش از آن بر دوش واژه جدل بود، بر دوش دیالکتیک افتاد. این بار معنایی به دلیل پشتوانه مذهبی‌اش، می‌توانست هزینه‌های ارزش‌داورانه بسیاری را بر گردن واژه وارداتی «دیالکتیک» بیندازد؛ اما مترجمین عرب، بدون توجه به چنین ریشه‌ای، «دیالکتیک» را به «جدل» ترجمه کردند. اندیشمندان عرب در سده نهم هجری هنوز پایبند همان معانی سنتی بودند که واژه تا پیش از کاربرد فلسفی خود داشت. برای نمونه، سید شریف جرجانی در تعریف خود از «جدل» می‌نویسد:

«جدل، قیاسی است که از مشهورات و مسلمات گرد آورده شده و هدف آن، ناگزیر ساختن دشمن از پذیرش، و پذیراندن به کسی است که از دریافتن بنیادهای برهان ناتوان است. و برگرداندن دشمن از راه نابود ساختن گفتار وی با استدلال یا شبهه است» (الجرجانی، ۱۳۷۰: ۳۳).^{۳۳}

شیوه مشابهی نزد ابن خلدون نیز مشاهده می‌شود. ابن خلدون در توضیح «جدل» می‌نویسد: «قیاسی که برای پایان دادن به فتنه فتنه‌گر و بستن زبان دشمن سودمند است و آنچه ناگزیر در آن به کار می‌رود، مشهورات است» (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۶۴۶).^{۳۴} اما این یگانه رویدادی نبود که می‌توانست به آشفتگی در فهم دیالکتیک بینجامد. شوربختانه، چنان‌که پیش از این اشاره شد، مجموعه درهم‌پیچیده توپیکا که حاصل جمع دیالکتیک افلاتون، دیالکتیک سقراط و استنتاج ستیزشی سوفیستی بود، به عنوان یگانه نماینده روش دیالکتیکی به اعراب انتقال یافت.^{۳۵} آن دسته از آثار عربی که به «جدل» می‌پردازند، این سه را بدون تفکیک، در یک رده قرار داده و مورد ارزیابی قرار

می دهند.^{۳۶}

برای نمونه، در بیش تر کتاب‌های کهن^{۳۷} و جدید^{۳۸} منطقی از «جدل» به عنوان نوعی از «قیاس»^{۳۹} نام برده شده که تفاوت آن با قیاس ارسطویی یا برهان، فقط در پیش‌گذارده‌های آن است؛ به عبارت دیگر، در «جدل»، فرد از «مشهورات» و «مسلمات» به عنوان پیش‌گذارده پژوهش منطقی سود می‌جوید^{۴۰} و همین امر است که به نظر منطق‌دان عرب، ارزش استنتاجی «جدل» را پایین می‌آورد. با این همه، روشن است که استفاده از «مشهورات» و «مسلمات»، اشاره‌ای به روش استنتاجی سقراط است و به افلاتون راجع نمی‌گردد. نزد افلاتون، اشیای عینی جزئی هستند که مقدمه پژوهش قرار می‌گیرند.

در یک جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت نظر ابن‌زرعه در سده چهارم، بیش‌ترین اهمیتی است که یک منطق‌پژوه مسلمان برای افلاتون به عنوان بخشی از تاریخ منطق قائل می‌شود. سایر توجه‌ها به منطق افلاتون، به خصوص در دوره عربی متأخر، به اشاره و در نهایت اختصار برگزار می‌شوند. برای نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی یگانه سهم افلاتون در منطق را اشاره‌ی وی به مغالطه اشتراک لفظ می‌داند. وی می‌نویسد:

«افلاتون در مغالطات کتابی ساخته است، با آنک بیان هیچ جزو دیگر از اجزای منطق نکرده است، و سبب غلط [را] مطلقاً اشتراک لفظ نهاده است، از اعتبار دیگر انواع غافل بوده، به حسب هیأت و حال لفظ در نفس خود، و آن را مغالطه به اختلاف شکل لفظ خوانند، و آن‌چنان بود که لفظ به حسب اختلاف تصاریف، و تذکیر و تأنیث و اسم فاعل و مفعول مختلف بود، و از عدم تمییز یکی به جای دیگر به‌کار دارند، مانند جرب اسم و جرب نعت و مختار فاعل و مختار مفعول» (طوسی، ۱۳۶۱: ۵۱۹-۵۱۸).

علی‌رغم بی‌توجهی منطق‌دانان به دیالکتیک به عنوان روشی استنتاجی، متکلمان از آن به مثابه روشی برای اسکات خصم بهره برده‌اند.^{۴۱} آن‌ها آن‌چه را ارسطو در توپیکا گرد آورده بود، به عنوان ابزاری کارآمد برای «خاموش ساختن هم‌آورد [اسکات خصم]» در مناظره‌های کلامی به‌کار بستند. به زودی، جدل روش «ارباب علم کلام» قلمداد شد؛ برای نمونه دی بوئر معتزلیان را با عنوان جالب توجه *The Mutazilite Dialecticians* مورد اشاره قرار می‌دهد (De Boer, 1903: 171). در سده هفتم هجری، شیخ برهان‌الدین النسفی الحنفی، که از بزرگان قرائت و روایت بود، کتابی با عنوان *جدل (حلی)*، ۱۴۱۲: (۳۱) و کتاب دیگری با نام *مقدمه فی آداب البحت*، باز در همان موضوع به رشته تحریر

۸. سیطره زبان سریانی

پرسش بنیادین متن حاضر، این است که چرا برای برگرداندن واژه یونانی ἡ διαλεκτικῆ از واژه «جدل» استفاده شده است؟ در متن، به تفصیل توضیح داده شد که استفاده از این واژه، چه نتایج ناگواری برای دیالکتیک افلاتون در جهان عربی در پی داشت. در عین حال، برای ما روشن است که مترجمان در نهضت ترجمه، به ویژه زیر نظر حنین ابن اسحق، با دقت نظری ستودنی سرگرم کار برگردان متن های یونانی بوده اند. این دو مقدمه، نشان می دهد که پرسش طرح شده، تا چه اندازه جدی است.

پژوهش حاضر می کوشد برای یافتن این پاسخ، به تاریخ برگرداندن کتاب توییکای ارسطو، به عنوان نخستین و یگانه منبع آشنایی اعراب با دیالکتیک افلاتون بازگشته و آن را با دقت ارزیابی کند. نخست باید گفت که «جدل»، یگانه برگردان این واژه در فرهنگ عربی نبوده است. چنان که پیش از این گفته شد، «منطق» و «دیالکتیک» نیز برای برگرداندن این واژه توسط مترجمان نهضت ترجمه به کار رفتند، اگرچه به زودی کنار گذاشته شدند.

دلیل گزینش واژه «جدل»، با توجه به این تاریخچه مختصر، تقریباً روشن است. این واژه به قوی ترین احتمال، از طریق واژه های مشابه در زبان سریانی، عیناً به عربی منتقل شده است. این فرضیه، با توجه به این واقعیت تقویت می شود که رساله توییکا، نخستین بار از زبان سریانی، و نه یونانی، به عربی ترجمه شد. در زبان سریانی، قیاس ارسطویی به صورت $\text{ἡ δίαλεκτικὴ ἐπιπένησις}$ نوشته می شود که یگانه آوانوشت اصل یونانی، با خط سریانی است. همین اتفاق، درباره واژه دیالکتیک نیز می افتد: این واژه را می توان به شکل $\text{ἡ δίαλεκτικὴ ἐπιπένησις}$ در زبان سریانی نوشت؛ اما ممکن است ریشه واژه عربی «جدل»، و استفاده از آن در این جایگاه، به زبان سریانی یا عبری برگردد.

درواقع، واژه ای مشابه «جدل» در این زبان ها وجود دارد. در زبان سریانی، فعل ḥad به معنای بافتن و پیچیدن دو چیز به همدیگر به کار می رود. با توجه به واژه عبری חָדַד ، ریشه کهن سامی واژه کاملاً روشن است. پیشنهاد متن حاضر، این است که در برگردان رساله از زبان یونانی به سریانی، از واژه ḥad به عنوان نام رساله استفاده

شده و بعد در برگردان عربی تیموثئوس [ابو نوح (؟)]، احتمالاً واژه هم‌ریشه و نسبتاً هم‌معنای «جدل» به کار رفته است، و حنین در ویرایش خود از این برگردان، این نام را به دلیل نامعلومی، تغییر نداده است.

بزرگ‌ترین مانع این فرضیه، این واقعیت است که نخستین برگردان سریانی، و نیز نخستین برگردان عربی توپیکا به دست ما نرسیده، و از جهت نام انتخاب‌شده برای این دو نسخه نیز به کلی بی‌خبریم. در عین حال، دلایلی برای تقویت این فرضیه در اختیار ما است؛ برای نمونه، می‌توان به این واقعیت استناد کرد که بیش‌تر مترجمان نهضت ترجمه، شاید به جز قسطا بن لوقا که تباری یونانی داشت، از تباری سریانی بودند^{۴۳} و بنابراین، زبان سریانی در عصر عباسی، نقشی مهم در فرایند تعریب واژگان یونانی داشته است. به دیگر سخن، انتقال املاهای یونانی از طریق زبان سریانی به عربی، چندان هم بی‌سابقه نیست؛ برای نمونه نام افلاتون، به واسطهٔ املاهای سریانی $\phi\lambda\alpha\tau\omega\nu$ به شکل «افلاتون» به زبان عربی منتقل شده است.

نکتهٔ دشوار در این میانه، معنای واژگان $\delta\iota\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ و $\delta\iota\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ است؛ این دو واژه، اگرچه از لحاظ تلفظ و واج‌ها کاملاً با «جدل» عربی هم‌خوانی دارند، همچون تمامی واژگان دیگر، یک‌سره هم‌معنای «جدل» نیستند. در واقع، $\delta\iota\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ بیش از این که قابل استفاده برای اسم $\eta\ \delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{i}\kappa\eta$ باشد، به فعل $\pi\lambda\acute{\epsilon}\kappa\omega$ و اسم فاعل آن، یعنی $\pi\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ نزدیک است. این فعل با صرف سوم شخص جمع « $\delta\iota\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ » در عهد جدید، دو بار برای اشاره به چگونگی تهیه کردن تاج خار مسیح به کار رفته است؛^{۴۴} کاری که کمابیش به «دو چیز را به هم بافتن» یا «پیچاندن دو چیز در هم» شبیه است. این معنا، در «جدل» عربی نیز وجود دارد.

۹. نتیجه‌گیری

واژه «دیالکتیک» در نهضت ترجمه آثار یونانی به زبان عربی، به «جدل» ترجمه شد. این ترجمه از سویی بسیار شایسته بود، چراکه می‌توانست آن‌چه را ارسطو در رسالهٔ توپیکا در نظر داشت، به خوبی نمایندگی کند. اما از سویی دیگر، «جدل» برای نمایندگی معنایی که افلاتون از واژه «دیالکتیک» در نظر داشت، واژه‌ای بسیار نارسا، با بار معنایی کاملاً منفی بود. در یک ارزیابی کوتاه، می‌توان گفت این واژه با بار معنایی منفی‌اش، پهلوی به پهلوی استنتاج ستیزشی می‌زد.

این رویداد، بیش تر زاده این واقعیت بود که آثار افلاتون، خلاف آثار ارسطو در جهان عربی کامیاب نبودند؛ آن‌ها نه ترجمه‌های پرشمار یافتند و نه شرح قابل توجهی بر آن‌ها نوشته شد. در نتیجه، ارسطو نزد اعراب مرجعیت کامل یافت. شاید بتوان گفت نظر ابن زرعه در سده چهارم، بیش ترین اهمیتی است که یک منطق‌پژوه مسلمان برای افلاتون به عنوان بخشی از تاریخ منطق قائل می‌شود. سایر توجه‌ها به منطق افلاتون، به خصوص در دوره عربی متأخر، به اشاره و در نهایت اختصار برگزار می‌شوند؛ چراکه شناخت منطق‌دان عرب از دیالکتیک افلاتون، صرفاً محدود به همان سخنانی است که از قول ارسطو در رساله توپیکا آمده است.

برگردان نام رساله توپیکا به «مواضع جدل»، به زودی نام «جدل» را در برابر «دیالکتیک» در جهان عربی جا انداخت. پرسش بنیادین مقاله حاضر، این است که چرا این واژه، با این بار معنایی منفی، به عنوان برگردان دیالکتیک برگزیده شده است؟ پیشنهاد نگارنده این است که با توجه به ترجمه این رساله از زبان سریانی، و نه زبان یونانی، این احتمال وجود دارد که نام سریانی رساله، توسط مترجم عربی محفوظ مانده باشد؛ چراکه شباهت ظاهری واژه عربی «جدل» با واژه سریانی «ܝܘܠܘܬܐ» و واژه عبری «בְּיָד»^۱، و ریشه معنایی مشترک میان آن‌ها، کار مترجم را در انتخاب نام دیگری غیر از همین نام سریانی، دشوار می‌سازد. در واپسین بخش مقاله، نقاط ضعف و قوت این پیشنهاد مورد ارزیابی قرار گرفته است.

پی‌نوشت

۱. ضروری است از انتقادات و پیشنهادهاى دوستانم آلبرتو ریگولیو (دانشگاه آکسفورد) و یوری آرژانوف (دانشگاه روهر بوخوم) پیرامون مقاله حاضر سپاس بگزارم.

2. διαίρεσις (Division)

3. συναγωγή (Combination)

برای نمونه، فیله‌بوس (Plato, 1813: 25d) را ببینید.

۴. فلما ذهب عن ابراهيم الروح و جاءته البشرى يجادلنا فى قوم لوط إن ابراهيم لحليم اواه منيب. يا ابراهيم أعرض عن هذا انه قد جا امر ربك و انهم آتیهم عذاب غیر مردود (قرآن کریم، هود: ۷۶-۷۴).

۵. از میان مفسران کهن ← طبرسی، ۱۳۷۷، ۲: ۱۵۷؛ را در سده ششم و از میان مفسران معاصر ← مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ۷: ۱۲.

۶. او «جدل» را به این ترتیب از «مناظره» متمایز می‌کند: «المناظرة يكون الغرض منها الوصول إلى الصواب في الموضوع الذي اختلفت أنظار المتناقشين فيه. و الجدل يكون الغرض منه إلزام الخصم، و التغلب عليه في مقام الإستدلال» (ابوزهره، ۱۹۸۰: ۵).

۷. مترجمان برجسته عربی که در این گزاره به ایشان اشاره شده است، هیچ یک از نظر نژادی یا جغرافیایی، عرب به‌شمار نمی‌رفتند. به جز قسطا بن لوقا (که اصلاً یونانی بود) دیگر مترجمان برجسته نهضت ترجمه، اهل سوریه بوده و زبان مادری‌شان سریانی بود. آن‌ها مسلمان نیز نبودند بلکه اکثراً مسیحی بودند. عرب‌نامیدن ایشان، به واسطه مسئله زبانی صورت گرفته است. آنچه ایشان را به هم پیوند می‌دهد، سهم ایشان در فلسفه عربی است. این فلسفه و منطق، که نام آن، دست‌کم در ایران مورد تردید است، در سراسر مقاله با نام «فلسفه عربی» و «منطق عربی» نامیده شده است. نگارنده توصیفی زبانی از این حوزه پژوهشی را، از توصیف جغرافیایی، مذهبی یا نژادی شایسته‌تر دانسته و از این رو چنین نام‌هایی را در سراسر مقاله به کار برده است. برچسب اسلامی، گذشته از این‌که فیلسوف برجسته درجه اولی مانند زکریای رازی (که ادیان را موهوم می‌دانست و منکر وحی و پیامبری بود) و فیلسوفان درجه چندم یهودی (برای نمونه، ابن‌میمون) و مسیحی (برای نمونه، یحیی بن عدی) را نادیده می‌انگارد، معرف خوبی برای محتوا و چستی این فلسفه نیست. برجسته‌ترین فیلسوفان عربی چون فارابی و ابن‌سینا، بیش از آن‌که آموزه‌های دینی اسلام را به عنوان محتوای فلسفه خود برگزینند، از ارسطو و افلاتون سود می‌جستند. عامل جغرافیایی و نژادی نیز به همین ترتیب، نمی‌تواند معرف خوبی برای این فلسفه باشد و محتوای آن را تعیین کند. آنچه محتوای این فلسفه را به خوبی نمایندگی می‌کند، زبان عربی است که استفاده از آن، محتوای این فلسفه را جهت و شکل داده و بهترین شاخص آن به‌شمار می‌رود. به جز نوشته‌های کم‌شماری که به زبان‌های سریانی، عبری و فارسی به رشته تحریر در آمده‌اند، تقریباً تمامی آثار این فلسفه به زبان عربی‌اند و زبان عربی و ویژگی‌های دستور زبانی و واژگانی‌اش، جای خود را در ریشه‌های این فلسفه استوار ساخته است. در واقع، زبان عربی معرف زیست جهان ما است، و لذا در سراسر متن حاضر، برای اشاره به این منطق و فلسفه، از عبارت‌های شایسته‌تر «فلسفه عربی» و «منطق عربی» سود جستیم. اگرچه واژه «عربی» در این ترکیب‌ها، معنای ضمنی جغرافیایی و نژادی ندارد، و فقط مسئله زبانی را نمایندگی می‌کند.

۸. متن کامل برگردان عربی ابوبشر از این رساله، در بدوی، ۱۹۸۰، ۲: ۴۸۵-۳۲۹ منتشر شده است.

۹. این رساله در تهران منتشر شده است: الفارابی، ۱۴۰۸، ۱: ۴۵۵-۳۵۸. برای مشاهده ترکیب «صناعة الجدل»، برای نمونه ← الفارابی، ۱۴۰۸، ۱: ۳۸۲.

۱۰. این تعلیق نیز در جلد سوم همان مجموعه، بین صفحات ۲۲۰-۱۵۸ منتشر شده است. برای نمونه‌ای از عبارت «صناعة الجدل» ← الفارابی، ۱۴۰۸، ۳: ۱۵۹.
۱۱. بوئیوس قدیس، در سده ششم میلادی، همین ترکیب را به *dialectica interrogatio* برگردانده است (Boëthius; 1880, II: 153, 7) از آن‌جا که *Dialectica* در سده‌های میانه، به عنوان یک مترادف برای *Logica* به کار می‌رفت، کمابیش روشن است که برگردان اسحق و بوئیوس از عبارت، یکی است.
12. ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ... (Aristotle; 1906: 1004b25).
۱۳. عبدالرحمن بدوی متن کامل برگردان عربی حبیش را ضمن یکی از آثار خود، آورده است (بدوی، ۱۹۸۱: ۱۸۶-۱۸۳).
14. ... διαλεκτικός δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν (Aristotle; 1976: 1355b20).
- این مترجم گمنام، متن حاضر را به این صورت برمی‌گرداند:
- «... و أما الديالكتيقي فليس من جهة المشية، لكن من جهة القوة» (أرسطوطاليس، ۱۹۷۹: ۹).
۱۵. گزارش وی را در (Ibn al-Nadīm, 1872, I: 245-246) ببینید. آن‌چه در ادامه می‌آید، به طور عمد از این منبع گزارش می‌شود. نسخه مورد استفاده نگارنده از این رساله، نسخه ویراسته گوستاو فلوگل است.
۱۶. برای مشاهده مقدمه دکتر البیر نصری نادر را بر *الجمع بين رأي الحكيمين* ← فارابی؛ ۷: ۱۴۰۵. این رساله در زبان آلمانی، *Der Staat* و در انگلیسی، *The Republic* خوانده می‌شود و به پیروی از زبان انگلیسی، در فارسی نیز نام «جمهوری» بر آن نهاده شده که سرچشمه کژفهمی‌های بسیاری است. عنوان اصلی یونانی *Πολιτεία* است که از ریشه *πολις* به معنای «شهر» به دست می‌آید. «شهریاری» برای نام این کتاب، پیشنهاد نگارنده مقاله است.
۱۷. برای دیدن یادداشت احمد شحلان بر *الضرورة في السياسة* ← ابن رشد، ۱۹۹۸: ۲۲۲-۲۲۱.
۱۸. فارابی در سال ۸۷۳ میلادی زاده شد و حنین در ۸۷۷ میلادی از دنیا رفت.
۱۹. عبدالرحمن بدوی در کتاب *أفلاطون في الإسلام*، پاره‌هایی را که نویسندگان عرب‌زبان بعدی از نوشته‌های افلاتون نقل کرده‌اند، گرد آورده است. برای نمونه، پاره‌هایی که عامری از افلاتون (از ترجمه حنین) نقل کرده است را می‌توان در بدوی، ۱۹۸۲: ۱۶۸-۱۵۱ یافت.
۲۰. دیدگاه آل یاسین را در کتاب وی، آل یاسین، ۱۹۸۰: ۷۹، و در مقدمه‌اش بر *رسالة التعليقات* فارابی (الفارابی، ۱۴۱۳: ۶۳) را ببینید. به عنوان یک دیدگاه مخالف ← العاتی، ۱۹۹۸: ۵۱. العاتی هر دو را جدل هابط نامیده است.

۲۱. مثلاً برای توضیح وی دربارهٔ رسالهٔ پارمنیدس ← فارابی، ۱۴۰۸، ۱: ۳۷۶.
۲۲. ابوعلی عیسی ابن اسحاق ابن زرعه (۳۳۱ تا ۳۹۸ ق.) (۹۴۰ تا ۱۰۰۸ م.)؛ وی چهرهٔ شناخته شده‌ای بوده و در برهه‌ای، ریاست مکتب بغداد را به عهده داشته است. دربارهٔ مکتب بغداد، به ویژه ← Meyerhof; 1932-1933: 109-123 و Rescher; 1964: 33-40.
۲۳. لکنه یلزمنا أن نعرف كيف نستنبط المواضع. و قيل ذلك فيلزمنا أن نحد المقدمة الجدلية التي هي جزء قياس جدلي، و المطلب الجدلي الذي هو أحد طرفي النقيض فيما يسوق إليه القياس الجدلي، و هو للمجيب ما ينصره و يحفظه، و للسائل مقابله (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۳: ۷۳).
۲۴. نگارنده در مقالهٔ دیگری (درویشی: ۱۳۹۰: ۷۰-۶۸) بین دو گونه استنتاج دیالکتیکی نزد سقراط و افلاتون تمایز قائل شده است.
۲۵. *ἡμετέρας*: در متون عربی، به پیروی از اصل سریانی، نام وی را به صورت «طیمانائوس» ضبط کرده‌اند. در مقالهٔ حاضر، اصل یونانی *Τιμόθεος* ملاک قرار گرفته است.
۲۶. در این مورد ← Graf, 1944, II: 115 و بدوی، ۱۹۴۶: ۱۱۶-۱۱۵. گوناس (Gutas, 1998: 61) این ترجمه را به سفارش مهدی عباسی دانسته و پایان آن را به سال ۷۸۲ میلادی راجع می‌داند.
۲۷. در این مورد ← Ibn al-Nadīm, 1872, I: 298؛ Ibn al-Qiftī, 1903: 409؛ مسکویه، ۱۹۶۱: ۹۳؛ و تامسپیوس، ۱۹۷۰: ۱۷.
۲۸. این ترجمه در حال حاضر موجود بوده و عبدالرحمن بدوی آن را ویراسته است. کتاب‌های ۱ تا ۶ آن را در ارسطو، ۱۹۸۰، ۲: ۶۷۲-۶۷۷ و کتاب هفتم را در ارسطو، ۱۹۸۰، ۳: ۶۸۹-۶۷۶ می‌توان مشاهده کرد.
29. Ἀμμώνιος ὁ Ἐρμείου (Ammonius Hermiae) (440-520).
30. Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς (Alexander of Aphrodisias) (fl. 200 AD).
۳۱. در این مورد ← Ibn al-Nadīm, 1872, I: 252-253 و Ibn al-Qiftī, 1903: 54-55.
32. Θεμιστίσιος (Themistius) (317-390 AD).
۳۳. «الجدل هو القياس المؤلف من المشهورات و المسلمات و الغرض منه الزام الخصم و افحام من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان. [و] دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة أو شبهة» (الجرجانی، ۱۳۷۰: ۳۳).
۳۴. «الجدل و هو القياس المفيد قطع المشاغب و إفحام الخصم و ما يجب أن يستعمل فيه من المشهورات» (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۶۴۶).
۳۵. میرداماد در سدهٔ یازدهم هجری، از توپیکا به عنوان یگانه منبع خود برای شناخت روش

«دیالکتیکی» نام برده است (الداماد، ۱۳۶۷: ۲۷۵-۲۷۴).

۳۶. در موردی بسیار نادر از این کژفهمی، سیدمحمد خامنه‌ای در مقدمه‌اش بر رساله‌المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه ملاصدرا، (صدرالمآلهین، ۱۳۸۷: ۱۱۹) «جدل» (= دیالکتیک) را روش سوفیست‌ها دانسته است.

۳۷. برای نمونه، شیخ‌الرئیس را در سده پنجم (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۸)، خواجه نصیرالدین طوسی را در سده هفتم (طوسی، ۱۳۶۱: ۵۱۷) و قطب‌الدین شیرازی را در سده هشتم (الشیرازی، ۱۳۸۳: ۴۴۸) ببینید.

۳۸. برای نمونه، میرداماد را در سده یازدهم (الداماد، ۱۳۶۷: ۲۷۵)، تهانوی را در سده دوازدهم (التهانوی، ۱۹۹۶: ۵۵۳) و محقق سبزواری را در سده سیزدهم (السبزواری، ۱۳۶۹: ۱: ۳۱۹) ببینید.

39. Συλλογισμός (Syllogism).

از آن‌جا که ممکن است مقسم قرار گرفتن «قیاس» در این‌جا، برای خواننده ایجاد ابهام کند، شایسته است توضیح کوتاهی در این رابطه داده شود. این واژه افلاتونی، ابتدا توسط ارسطو برای اشاره به هر نوع استنتاجی به کار می‌رفت، اما بعدها «قیاس» به عنوان برابرنهاد معتبر آن، فقط برای اشاره به قیاس ارسطویی در *آنالوتیکای نخست* به کار رفت. به این ترتیب، مقسم قرار گرفتن «قیاس» در واقع روش خود ارسطو است.

۴۰. بار معنایی منفی را که عرب از «مشهورات» در ذهن دارد می‌توان براساس روشی دریافت که به عنوان همسایه روش دیالکتیکی شناخته می‌شود؛ منطق‌دانان عرب برای اشاره به روشی که از «مشبهات به مشهورات» می‌آغازد و در آن «اسکات خصم» نیز شرط نیست، از واژه «مشاغبه» استفاده کرده است. مشاغبه همان جدل است، و صرفاً در همین دو نکته با جدل توافر دارد. مشاغبه از ریشه «شغب» استخراج شده که به معنای «فتنه‌انگیزی» و «اخلال منجر به شر» به کار می‌رود. خواجه نصیرالدین طوسی در جایی (طوسی، ۱۴۱۳: ۳۸) «شغب» و «جدل» را هم‌معنا به کار برده و فخر رازی در جایی، دیدگاه‌های مذهبی منحصر به فرد زکریای رازی را «مشاغبات الرازی فی دین الله» نامیده است (رازی، ۱۳۷۳: ۱: ۲۰) در مورد خود مشاغبه ← ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۳: ۱۶؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۵۱۷؛ الشیرازی، ۱۳۸۳: ۱۳۲؛ الجرجانی، ۱۳۷۰: ۹۸.

۴۱. در واقع، چنان‌که گوتاس روایت کرده است (Gutas, 1998: 62-69) مهدی، سومین خلیفه عباسی، ترجمه توییکا را از آن روی سفارش داد که جهان اسلام گسترده شده و ضرورت داشت اسلام با زبان مناظره و دفاع با این ادیان روبه‌رو شود. گزارش گوتاس و استنتاج او، بیش‌تر بر گزارشی از مروج‌الذهب (مسعودی، ۱۴۰۹، ۴: ۲۲۴) استوار است. اگر این

- أرسطوطاليس (۱۹۷۹). *الخطابة، الترجمة العربية القديمة، حققه و علق عليه عبدالرحمن بدوي، بيروت: دار القلم.*
- اسفراينى، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر (۱۳۷۵). *تاج التراجم فى تفسير القرآن للأعاجم، به تحقيق نجيب مايل هروى و على اكبر الهى خراسانى، تهران: علمى و فرهنگى.*
- آل ياسين، جعفر (۱۹۸۰). *فيلسوفان رانندان، الكندي و الفارابى، بيروت: دار الأندلس.*
- بدوي، عبدالرحمن (۱۹۸۱). *دراسات و نصوص فى الفلسفة و العلوم عند العرب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.*
- بدوي، عبدالرحمن (۱۹۴۶). *التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، قاهرة: مكتبة النهضة المصرية.*
- بدوي، عبدالرحمن (۱۹۸۰). *أفلاطون فى الإسلام: نصوص، بيروت: دار الأندلس.*
- التهانوى، محمد على (۱۹۹۶). *كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.*
- ثامسطيوس (۱۹۷۰). *رسالة ثامسطيوس إلى يولييان الملك فى السياسة و تدبير المملكة، تحقيق و شرح محمد سليم سالم، القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث.*
- الجرجاني، السيد الشريف على بن محمد (۱۳۷۰). *كتاب التعريفات، تهران: ناصر خسرو.*
- حلى، حسن بن يوسف بن على بن مطهر (۱۴۱۲). *القواعد الجلية فى شرح الرسالة الشمسية، قدمه و حققه الشيخ فارسى حسون، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.*
- الداماد، ميرمحمدباقر (۱۳۶۷). *التبسات، به اهتمام مهدى محقق، سيدعلى موسوى بهبهانى، پروفيسور ايزوتسو، و ابراهيم ديباج، تهران: دانشگاه تهران.*
- درويشى، داريوش (۱۳۹۰). «تمايز روش ديالكتيكي سقراط و افلاتون»، *دوفصلنامه علمى - پژوهشى منطقى پژوهى، سال دوم، ش ۳.*
- الرازى، فخرالدين (۱۳۷۳). *شرح عيون الحكمة، مقدمه و تحقيق از محمد حجازى و احمدعلى سقا، تهران: مؤسسة الصادق (ع).*
- رشيدالدين ميبدي، احمد بن ابى سعد (۱۳۷۱). *كشف الأسرار و عدة الأبرار، به تحقيق على اصغر حكمت، تهران: اميركبير.*
- السبزوارى، ملاهادى (۱۳۶۹). *شرح المنظومة، تصحيح و تعليق از آيت الله حسن زاده آلمى و تحقيق و تقديم از مسعود طالبى، تهران: ناب.*
- سورآبادى، ابوبكر عتيق بن محمد (۱۳۸۰). *تفسير سورآبادى، به تحقيق على اكبر سعيدى سيرجاني، تهران: فرهنگ نو.*
- شهرزورى، شمس الدين (۱۳۶۵). *نزهة الأرواح و روضة الأفراح، تاريخ الحكماء، ترجمه از مقصود على تبريزى،^{۴۴} به اهتمام محمدتقى دانش پزوه و محمد سودر مولاىى، تهران: علمى و فرهنگى.*
- الشيرازى، قطب الدين (۱۳۸۳). *شرح حكمة الاشراق (قطب الدين الشيرازى)، به اهتمام عبدالله نورانى و مهدى محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى.*

- صدرالمتألهین (۱۳۸۷). *المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: صدرا.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، حقیقه و قدمه محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.
- الطوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱). *أساس الإقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- العائی، ابراهیم (۱۹۹۸). *الإنسان فی فلسفة الفارابی*، بیروت: دار النبوغ.
- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق). *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از البیر نصری نادر، تهران: الزهراء.
- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۸ ق). *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه از محمد تقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- الفارابی، ابونصر (۱۴۱۳). *الأعمال الفلسفية*، مقدمه و تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۸۶). *كتاب الحروف*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۶). *احصاء العلوم*، مقدمه و شرح از الدكتور علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
- فخری، ماجد (۲۰۰۰). *تاریخ الفلسفة الإسلامية*، منذ القرن الثامن حتى یومنا هذا، بیروت: دار المشرق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). *كتاب العین*، قم: هجرت.
- مترجم گننام (۱۳۸۴). *ترجمة قرآن*، سده دهم هجری، به تحقیق دکتر علی رواقی، تهران: محقق.
- المسعودی، أبو الحسن علی (۱۴۰۹ ق). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، حقیقه اسعد داغر، قم: دار الهجرة.
- مسکویه، ابوعلی (۱۹۶۱). *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، تقدیم حسن تمیم، بیروت: دار مکتبه الحیاة.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- نسفی، ابوحفص نجم‌الدین محمد (۱۳۶۷). *تفسیر نسفی*، به تحقیق دکتر عزیزالله جوینی، تهران: سروش.

- Aristotle (1896). *De Anima*, Recognovit Gullelmus Biehl, Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri.
- Aristotle (1906). *Aristotelis Metaphysica*, Recognovit W. Christ, Lipsiae, Aedibus B. G. Teubneri.
- Aristotle (1962). *The Categories, On Interpretation*, Trans. H. Cooke, *Prior Analytics*, Trans. H. Tredennick, Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Aristotle (1966). *Posterior Analytics*, Trans. H. Tredennick, *Topica*, Trans. E. S. Foster, Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Aristotle (1976). *Aristotelis Ars Rhetorica*, Rudolf Kassel (ed.), Berolini: Novi Eboraci, de Gruyter.
- Boëthius, Anicius Manlius Severinus (1880). *Commentarii in librum Aristotelis [Περὶ*

- Ἑρμηνείας (Romanized form)*], Recensuit Karlus Meiser, Leipzig: In aedibus B.G. Teubneri.
- Brockelmann, Carl (1890). *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leipzig: Amelangs.
- De Boer, Tjitze J. (1903). *The History of Philosophy in Islam*, Trans. Edward R. Jones, London: Luzac & Co.
- Graf, Georg (1944). *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Gutas, Dimitri (1998). Greek Thought, Arabic Culture, The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society 2nd -4th/5th -10th Centuries, New York: Routledge.
- Ibn al-Nadīm (1872). *Kitab al-Fihrist*, Mit Anmerkungen Herausgegeben von Gustave Leberecht Flügel, Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel.
- Ibn al-Qiftī (1903). *Ibn al-Qiftī's Ta'rīkh-i Hukamā'*, auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müllers, Herausgegeben von Julius Lippert, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Meyerhof, Max (1930). Von Alexandrien nach Bagdad, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Band. 23.
- Plato (1813). *Platonis Opera, Complete Works*, Ex Recensione Henrici Stephani, Christ dan Beck (ed.), Lipsiae: Svmtibvs et Typis Caroli Tavchnizii.
- Plato (1913). *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, With an English Translation by H. N. Fowler, Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Plato (1921). *Theaetetus and Sophist*, With an English Translation by H. N. Fowler, Cambridge, Mass, London: the Loeb Classical Library.
- Plato (1933). *Lysis, Symposium, Gorgias*, With an English Translation by W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Plato (1937). *Republic I-V*, With an English Translation by P. Shaurey, Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Rescher, Nicholas (1964). *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Steinschneider, Moritz (1893). *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig: O. Harrassowitz.