

حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دوفصلنامه علمی (مقاله علمی - مروری)، سال دهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ۲۲۹-۲۳۹

مقایسه‌ی ایساغوجی ابن مقفع با ایساگوگه فروریوس

مهدی عظیمی*

چکیده

یکی از خلأهای مهم در عرصه‌ی منطق‌پژوهی ایران، بل که جهان، فقدان یک تاریخ‌نگاری جامع در زمینه‌ی منطق اسلامی است. کارهایی که تا کنون 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 دگردیسی و تطور ایساگوگه فروریوس آغاز شود - کتابی که آموزه‌های آن در همواره تاریخ منطق اسلامی صدرنشین همه‌ی منطق‌نوشته‌ها بوده است. انجام این بایسته نیز، به نوبه‌ی خود، باید با بررسی ایساغوجی ابن مقفع آغاز گردد - چکیده‌نوشتی که برای نخستین بار ایساگوگه را به جهان اسلام شناساند. این نوشتار می‌خواهد با مقایسه‌ی این دو اثر همین بایسته را بگذارد.

کلیدواژه‌ها: ایساگوگه، ایساغوجی، فروریوس، ابن مقفع

۱. مقدمه

یکی از کمبودهای چشم‌گیر در عرصه‌ی منطق‌پژوهی ایران معاصر، بی‌شک، مطالعه‌ی تاریخی است. اگر از کارهایی که برخی از منطق‌پژوهان هم‌روزگار در پاره‌ای از مقاله‌ها یا در مقدمه‌ی برخی از تصحیح‌ها عرضه کرده‌اند چشم‌پوشیم، می‌توان گفت که هیچ کار دست‌گام‌مند و گسترده‌ای در این زمینه انجام نشده است. این سخن درباره‌ی تاریخ منطق، به‌سان کلی، و

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

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

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

تاریخ منطق در دوره اسلامی، به سان ویژه، به یک اندازه درست است. ولی شاید ما در برابر این دو قلمرو به یک اندازه مسئول نباشیم. تاریخ منطق، به سان کلی، قلمرو فراخی است که پژوهش در آن از قرن نوزدهم به جلد در باخترزمین آغاز شد و در آغاز قرن بیستم دست آوردهای 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 افسوس باید خورد که تا کنون 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 منطق‌پژوهان ایران. و به نظر می‌رسد که این تلاش، به دلیلی که در پی خواهد آمد، طبعاً باید از بررسی روند دگرذیسی و تطوّر ایساگوگه فروریوس در جهان اسلام آغاز شود. این نیز به نوبه خود باید از بررسی ایساغوجی ابن مقفع آغاز گردد، 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 به نام نسطوریان و یک‌طبیعتیان ساکن بودند که بعدها در اثر نوسان‌های سیاسی به جندی‌شاپور کوچیدند. این گروه از مسیحیان دانش اسکندرّیه 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، افزون بر آن، ایساگوگه فروریوس را چونان مقدمه به آغاز، و سخن‌وری و شعر ارسطو را هم به پایان آن افزودند، و بدین‌سان به چینی‌سازانه بخشی دست یافتند:

۱. ایساگوگه (مدخل فروریوس)

۲. مقوله‌ها

۳. در پیرامون گزارش (قضیه)
۴. آناکاویک نخست (قیاس)
۵. آناکاویک دوم (برهان)
۶. جایگاه‌ها (جدل)
۷. در پیرامون ابطال‌های سوفیستی (سفسطه)
۸. سخن‌وری (خطابه)
۹. شعر

با وجود این، باید یادآور شد که از میان این «نُه 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 (See Rescher, 1964, pp. 15-19).

هنگامی که میراث علمی جنبدی‌شاپور به بغداد انتقال یافت و جنبش ترجمه در آن‌جا آغاز شد، همین چینش نُه‌بخشی 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 منطق‌نگاری نُه‌بخشی و هم در منطق‌نگاری دوبخشی، این صدرنشینی را حفظ کرد. از این‌رو، به نظر می‌رسد که نگارش تاریخ منطق اسلامی هم طبعاً باید با بررسی روند دگردیسی این کتاب آغاز گردد.

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 خریزائوریوس^۱ (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»،^۲ «بازنمود تعریف»، و «روی‌هم‌رفته برای تقسیم و اثبات» بایسته است، آن‌چه را که استادان پیشین در این باره گفته‌اند، به‌سادگی و «به شیوه یک درآمد» باز خواهد گفت. سپس فروریوس پیش‌از 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.^۳ آن‌گاه نوشته خود را دو بخش می‌کند: در بخش نخست به تعریف هر یک 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 مقفّع

هم‌چنان‌که پیش‌از این گفته شد، ایساگوگه فروریوس نخستین بار در قالب ایساغوجی ابن مقفّع به جهان اسلام گام نهاد. برپایه منابع عربی، عبدالله بن مقفّع، مترجم کتاب معروف کلیله و دمنه، چکیده‌نوشت‌هایی از «چهار کتاب» منطق به دست داده که نخستین کتاب آن ایساگوگه است. ولی رشر می‌گوید که این گزارش به دلایل بسیاری نادرست است. با این حال، پل کراوس^۴ در ۱۹۳۴ نشان داد که نویسنده آن چکیده‌نوشت‌های منطقی محمد بن عبدالله بن مقفّع، فرزند گمنام عبدالله بن مقفّع، بوده است (Rescher, 1963, pp. 29, 66; Gyekye, 1979, p. 94). جیکی درحالی‌که از محمد بن مقفّع به‌عنوان مترجم ایساگوگه یاد می‌کند، می‌گوید که اشتین‌شنیدر^۵ در اصالت این برگردان تردید کرده است (Gyekye, 1979, p. 18). با وجود این، محمدتقی دانش‌پژوه با استناد به کتاب‌شناسی‌های عربی، مانند الفهرست ابن‌ندیم و طبقات‌الأمم اندلسی و... بر این امر پای می‌فشرده که چکیده‌نوشت‌های منطقی از آن خود ابن مقفّع است، نه از آن فرزند او (ابن‌المقفّع، ۱۳۵۷، مقدمه مصحح، ص ۶۹). وی بر همین پایه، چکیده‌نوشت‌های یادشده را ویراسته و با نام المنطق لابن‌المقفّع به همراه حدود المنطق لابن‌بهریز چاپ کرده است (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۷).

ابن مقفّع 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 این‌رو، 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)، فُرْقان (یعنی فصل)، نسبت (یعنی خاصه)، و عرض می‌پردازد، که جملگی در ایساگوگه فروریوس نیز آمده‌اند، ولی توصیفی که ابن‌مقفّع از آن‌ها به دست می‌دهد به‌هیچ‌روی در پایه و مایه توصیف فروریوس نیست. من گنجانیده‌های ایساغوجی ابن مقفّع را فهرست‌وار در زیر 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 روی است که ابن مقفع نیز به شرح چستی تقسیم می‌پردازد. وی تعریف گنگی از «قسمت» به دست می‌دهد: «قسمت آن است که تحصیل چیزها بدان است» (ابن المقفع، ۱۳۵۷، ص ۱) و مثالی می‌آورد که بیش‌تر تقسیم کلّ به اجزا را به ذهن فرامی‌خواند: «در سرای فلانی از سنگ این است و آن، و از خانه [= اتاق؟] این است و آن» (همان‌جا).

۲.۳ حدّ

۱.۲.۳ معنای لغوی و اصطلاحی حدّ

از جمله آموزه‌هایی که فروریوس کلی‌های پنج‌گانه را برای آن بایسته و/یا سودمند می‌داند، آموزه تعریف است. ابن مقفع نیز، شاید به همین دلیل، به چستی حدّ، که در این بافتار به معنای مطلق تعریف است، می‌پردازد:

حدّ فراگیرنده چیزی است که با تحصیل می‌شناسی‌اش^۶، و دیواره‌ای است میان آن و غیر آن، و آن را چنان در بر می‌گیرد که مانع می‌شود از اندرآمد 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 حدّ در صنعت امور [یعنی در علوم] سخن فراگیرنده کوتاه دربرگیرنده است، مانند این گفته گوینده در حدّ انسان: انسان جاندار گویای میرا است (همان‌جا).

ابن مقفع در این جا می‌کوشد تا به واژه‌شناسی «حدّ» بپردازد و سپس، به‌مثابت یک دانش‌واژه، تعریفی از آن به دست می‌دهد که بعدها ابن سینا آن را نقد می‌کند:

سپس گفته گوینده که «حدّ 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 کتاب‌هاشان به آنان یادآوری شده است، پس باید که به یاد آورند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۰۱).

۲.۲.۳ اشکال و پاسخ

بر پایه گزارش ابن مقفع، بر حدّ چنین خرده گرفته‌اند که از یک سوی می‌گویند همه مفاهیم را به حدّ می‌شناسیم، و از سوی دیگر خود حدّ را تعریف می‌کنید؛ ما سخن را به تعریف حدّ باز می‌گردانیم؛ آن را هم تعریفی است و تعریف آن را هم تعریفی، و به همین سان تا بی‌کران. پاسخ ابن مقفع این است که حدّ خودش روشن است و نیازی به تعریف و تفسیر ندارد (ابن‌المقفع، ۱۳۵۷، صص ۱-۲). بعدها ابن‌سینا به گزارش و سنجش این اشکال پرداخته (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۵۸) و فخر رازی از آن یاد کرده است (رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۰۷).

۳.۲.۳ رابطه معکوس میان غنای مفهومی و گستره مصداقی در حدود

ابن مقفع می‌گوید که افزودن قید مفهومی به حدّ سبب کاهش فراگیری می‌شود و به جامعیت آن زیان می‌رساند، و به عکس، کاستن قید مفهومی سبب افزایش فراگیری می‌شود و به مانعیت آن زیان می‌زند (ابن‌المقفع، ۱۳۵۷، ص ۲). این سخن به گونه‌ای ایساگوگه 15.22-23 را فرا یاد می‌آورد:

«نیز، اجناس از رهگذر در بر گرفتن انواع فروتر از خود گسترده‌ترند، و انواع از راه فصول خودشان گسترده‌تر از اجناس‌اند.»

به دیگر سخن، جنس از نظر مصداق فراخ‌تر از هر یک 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 هست.

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، صنعت‌ها، و تجارت‌ها؛ علم غیب (الاهیات) 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 مُدُن است؛ سیاست خاص، که همان مدیریت خانواده و تدبیر منزل است؛ و سیاست اخص، که همان تنظیم اخلاق و اعمال فردی است (ابن‌المقفع، ۱۳۵۷، صص ۲-۳).

مقایسه/ایساجوجی ابن مقفّع با/ایساگوگه فروریوس ۲۳۵

روشن است که این بخش از سخنان ابن مقفّع برداشتی خام از تقسیم ارسطویی فلسفه است. به باور ارسطو، فلسفه به معنای عام کلمه که معادل دانش است، برپایه این که به خودی خود هدف باشد، یا ابزاری برای کُنش، یا ابزاری برای ساختن چیزهای سودمند یا زیبا، سه گونه است: نظری، عملی، و تولیدی (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۲۵b۲۵؛ راس، ۱۳۷۷، ص ۲۸۷).^۷ او دانش‌های نظری را به ریاضی، طبیعی، و الاهی (ارسطو، ۱۳۶۶، همان، ۱۰۲۶^b۱۹)، و دانش‌های عملی را به اخلاق، مدیریت خانواده، و سیاست فروکاسته است (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۱۴۱^b؛ راس، ۱۳۷۷، ص ۳۳۰).

۵. طینت و صنعت (ماده و صورت)

ابن مقفّع می‌نویسد که طینت مانند طلا، و صنعت مانند انگشتری 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، ص ۴). ابن مقفّع در این‌جا شکل را، که کمیّت است و از اعراض، با صورت، که یکی از جوهرهای پنج‌گانه است، درآمیخته.

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 این‌جا «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، ص 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 به‌منزله 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 بی جان (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 (ابن مقفع، ۱۳۵۷، صص ۴-۵).

ابن مقفع توجه نکرده است که فروریوس در /ایساگوگه 6.5-12 به روشنی می گوید که به رای ارسطو وجود جنس نیست:

زیرا، چنان که ارسطو می گوید، 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 می گوید که شما به اشتراک لفظ چنین کرده اید و نه به اشتراک معنا. زیرا اگر موجود جنس واحد مشترکی برای هر چیزی می بود، همه چیزها به اشتراک معنا گفته می شدند که موجودند. ولی چون فقرات نخستین دهاند، تنها نام مشترک دارند و نه افزون بر آن شرح الاسمی که متناظر با نام باشد.

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

۷. فُرْقَان (فصل)

ابن مقفع می گوید که فرقان بر سه گونه است: الف) فرقان عام که میان یک چیز و غیر آن جدایی نمی افکند، بل که میان حالت های گوناگون خودش جدایی می افکند؛ ب) فرقان خاص که میان یک چیز و اهل صورت آن (افراد نوع آن) جدایی می نهد؛ پ) فرقان اخص که میان دو صورت (نوع) و دو جنس جدایی می افکند (ابن مقفع، ۱۳۵۷، صص 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)

فرفوروس در ایساگوگه 12.13-23 چهار معنا برای خاصه برمی‌شمرد: الف) آن‌که تنها برای یک نوع ویژه عرض است، اگرچه نه برای همه‌ی افراد آن (مانند پزشکی و هندسه‌دانی برای انسان)؛ ب) آن‌که برای همه‌ی افراد نوع عرض است، اگرچه نه تنها برای آن (مانند دوپا بودن برای انسان)؛ پ) آن‌که برای همه‌ی افراد تنها یک نوع عرض است ولی در زمانی معین (مانند سپیدمویی برای انسان)؛ آن‌که همواره برای همه‌ی 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 به‌مثابت آزمونی برای درستی حدّ می‌شمارد:

«و اما آزمون حدّ که درستی‌اش بدان شناخته می‌شود این است که منقلبانه بچرخد [= به‌نحو کلی عکس شود]. [...] و نسبت خالص [یعنی خاصه به معنای چهارم] منقلب [= منعکس] می‌شود همان‌گونه که حدّ درست منقلب می‌شود» (ابن مقفع، ۱۳۵۷، ص ۷).

۹. عرض

ابن مقفع اگرچه می‌گوید که عرض دو معنا دارد، تنها یک تعریف از آن به دست می‌دهد: «هرچه بر عینی [= جوهری] بار شده باشد» (همان، ص 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 هیچ روی نمی‌توان بازنمودی دقیق و کامل از کار فرفوروس به‌شمار آورد، چراکه از یک سو، همه‌ی مطالب ایساگوگه در آن بازنتافته و، از دیگر سو، آن‌چه بازنتافته چندان سطحی است که هرگز نمی‌توان آن را در پایه و مایه‌ی اثر فرفوروس 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 سررئیل انتقال باید به سراغ اثر دیگری رفت.

ترجمه‌های اسحاق بن حنین و ابوعثمان دمشقی در این زمینه برجسته‌ترین نامزدهایند. ولی افسوس که ترجمه 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 الاشارات سودمند است.

پی‌نوشت‌ها

1. Chrysarios

۲. در ترجمه ابوعثمان دمشقی «فی دراسة مذهب ارسطوطاليس فی المقولات».

۳. این پرسش در سده‌های میانه در کانون گفت‌وگوهای فلسفی قرار گرفت و، برپایه چگونگی پاسخ‌گویی به آن، سه جریان فلسفی پدید آمد: واقع‌گروی، نام‌گروی، و مفهوم‌گروی. در جهان اسلام هم مسئله کلی‌های سه‌گانه (طبیعی، عقلی، و منطقی) و چگونگی هستی‌پذیری کلی طبیعی را پدید آورد.

4. Paul Kraus

5. Steinschneider

۶. «والحدّ جامع لما تعرفه التحصيل». روشن است که این جمله نادرست است و آن را به دو شیوه می‌توان درست گرداند: یکی این‌که به جای «تعرفه» بنویسیم «یُعرفه» و دیگر این‌که یک باء به «التحصیل» بیفزاییم و بخوانیم «تُعرفه [ب]التحصیل». من دومی را برگزیدم.

۷. دانشمندان مسلمان اما از دانش‌های سازنده سخنی نگفته‌اند.

کتاب‌نامه

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). الاشارات و التنبيهات، مع الشرح لنصيرالدين الطوسي و شرح الشرح لقطب‌الدين الرازی، سه جلدی، قم: نشر البلاغه.

_____ (۱۴۲۸ق). الشفاء، المنطق، الجدل، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق أبو‌الاعلا عفيفي، قم: منشورات ذوی القربی.

ابن المقفّع، عبدالله (۱۳۵۷). المنطق، به‌همراه حدود المنطق ابن‌بهریز، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انجمن فلسفه ایران.

ارسطو (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.

مقایسه‌ی ایساغوجی ابن مقفع با ایساگوگه فرفوربوس ۲۳۹

_____ (۱۳۶۶). *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
رازی، فخرالدین (۱۳۸۴). *شرح الإشارات و التنبیحات*، دو جلدی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
راس، دیوید (۱۳۷۷). *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات 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 a commentary by Jonathan Barnes, London: Clarendon Press, Oxford.

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

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