

نزاع ابوبشر متی و ابوسعید سیرافی در بافت سخن و در بستر تاریخ

عاطفه رنجبر دارستانی^۱، مرتضی مزگی نژاد^۲، محمد فضل هاشمی^۳

چکیده

بخش مهمی از مخالفتها با علوم یونانی در جهان اسلام به مخالفت با منطق مربوط میشود. نزاع ابوبشر متی (ف. ۳۲۸ قمری) و ابوسعید سیرافی (ف. ۳۶۸ قمری) بر سر منطق، از جمله نموده‌های نخستین این مخالفت تلقی میشود. تحقیقاتی که به این نزاع پرداخته‌اند، بیشتر بر تلاش سیرافی در نشان دادن برتری «نحو» بر منطق متمرکزند و این امر، خود بخود، باعث شده تا نگاهی زبان‌شناختی بر این دعوا حاکم شود که بنوبه خود موجبات تقلیل تمام بحث به منازعات زبانی در تحقیقات مزبور را فراهم ساخته است. این در حالی است که در این نزاع جنبه‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی پررنگی نیز نهفته است که میتواند در تعیین درست بستر تاریخی‌یی که در آن شکل گرفته است، نقش بسزایی ایفا نماید. در مقاله پیش‌رو نه تنها به این رویکردهای روشی و معرفتی تقریباً فراموش شده، اشاره میکنیم، بلکه محوریتشان را نیز با در بافت سخن قراردادن آنها نشان خواهیم داد و سپس به اتصال آن با بافت

۱۰۳

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۱۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۲۸

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بیرجند؛ (نویسنده مسئول)؛

a.ranjbar@birjand.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه بیرجند؛ mezginejad@birjand.ac.ir

۳. استاد دانشگاه اوپسالا، سوئد؛ mohammad.fazlhashemi@teol.uu.se



وسیعتر تاریخی میپردازیم.

کلیدواژگان: منطق، عقل، نحو، ابوبشر متی، ابوسعید سیرافی.

* * *

مقدمه

علوم یونانی از رهگذر ترجمه متون فلاسفه یونان به عربی در نهضت ترجمه که حدود دویست سال بطول انجامید، به جهان اسلام وارد شد. اولین مخالفتها با این علوم از سوی سنت‌گرایان آغاز گردید. منطق از جمله علمی بود که مورد حمله سنت‌گرایان قرار گرفت؛ اگر نگوییم اصلیتین آنها بود. از جمله این اختلاف‌نظرها، نزاع ابوبشر متی (ف. ۳۲۸ق) و ابوسعید سیرافی (ف. ۳۶۸ق) است که هرکسی در این حوزه اندک فعالیتی نموده باشد، با آن آشناست؛ نزاعی که ظاهراً فارابی توانسته است آن را برطرف نماید. مشهور است که در این نزاع، سوء برداشتی در کار بوده که مرتفع شده است؛ اینکه نحویان (علمای علم نحو) منطق یونان را همان دستور زبان یونانی میپنداشتند و فرقی میان آن با علم نحو، اما از مدل یونانیش، قائل نبودند. پاسخ فارابی نیز در واقع روشنگری‌یی بود برای ایشان و نسلهای بعدی که منطق با دستور زبان فرق دارد، از این جهت که اولی به قواعد کلیتری میپردازد که محدود به یک زبان نیست و دومی، برعکس، در بند زبان خاصی است و چون پا به مرزهای زبان دیگری بگذارد، اعتبارش را از دست میدهد.

۱۰۴

با توجه به توضیحی که فارابی داده است، انتظار می‌رود نزاع بر سر منطق حل شده باشد^(۱)، اما تاریخ بر خلاف این گواهی میدهد. اگر این سخن مارگولیوٹ را بپذیریم که «نزاع میان نحویان و فلاسفه که در این دیالوگ آمده است، برای مدت طولانی ادامه داشته است» (Margoliouth, 1905: p. 85)، آنگاه شاید حتی این نتیجه بدست آید که سوء برداشت زبان‌شناختی‌یی که ذکر آن رفت، خود،



تأحدی مورد سوء برداشت قرار گرفته است. بعبارت دیگر، بیش از چیزی که باید، بر جنبهٔ زبان‌شناختی این نزاع تمرکز شده است. در ادامه با توجه به قطعاتی از سخن سیرافی و همچنین با توجه به بافت سخن در مسامره‌یی (شب‌نشینی) که نزاع او با ابوبشر تنها بعنوان بخشی از آن آمده است، نشان خواهیم داد که دعوای اصلی بیشتر ماهیت روشی و معرفتی دارد، تا زبانی.^(۳)

همچنین در بحثی مستقل، پس از تثبیت جایگاه آنچه سیرافی بعنوان روشی متمایز با عباراتی چون «جودت عقل»، «حسن تمییز»، «لطف نظر» و «ثقوبت رأی» به آن اشاره نموده است، به بررسی جایگاه این رویکرد روشی و معرفتی متمایز و ارتباطهای وثیقی که با دیگر جریانهای تاریخی برقرار می‌سازد، خواهیم پرداخت. تنها با توجه به این بخش از سخنان سیرافی است که میتوان این نزاع را در بستر صحیح تاریخی خود فهم نمود و بر اساس همین بخش از دعواست که میتوان فهمید که چرا دعوای برخی سنت‌گرایان بر سر منطق - همچون ابن‌تیمیه (ف. ۷۰۷ق)^(۳)، سیوطی (ف. ۹۱۱ق)^(۴)، یا حتی سنت‌گرایان شیعی که علامه طباطبایی در برابر آنها به دفاع از منطق پرداخته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/ ۲۵۴)^(۵) - هنوز به اتمام نرسیده است.

بخش به حاشیه‌رفته و اهمیت فی‌نفسه آن

در گفتگوی میان ابوبشر متی و ابوسعید سیرافی در باب منطق، بنظر میرسد این نحو عربی است که بکرات بعنوان جایگزینی برای منطق پیشنهاد میگردد. سیرافی بصراحت به برتری نحو از منطق اشاره نموده است. او حتی پافشاری مینماید که منطق چیزی نیست جز دستور زبان یونانیان. اما اگر نحو را در درک معنای یک واژه یا یک جمله مفید بدانیم، آیا میتوان آن را در ارزیابی یک استدلال نیز ابزار مناسب و قابل دانست؟ برای هر کسی که اندک آشنایی‌یی با منطق داشته باشد، جای بسی تعجب است که کسی بخواهد نحو را جایگزین منطق در بررسی استدلالها که جان‌مایهٔ اصلی منطق است، نماید. آنچه بیشتر

۱۰۵



اهمیت دارد، این است که سیرافی نیز خود، آنجاکه سخن از کارکرد اصلی منطق، یعنی ارائه استدلال، پیش میکشد، گزینه دیگری را پیش رو مینهد^(۶):

بعد پا از گلیم خود درازتر میکنید و میگویید: «سحر آوردیم». در حرفهای خودتان میگویید: «لا» در چیزی از «ب» و «ج» در بعض «ب»، پس «لا» در بعضی «از «ج» و «لا» در کل «ب» و «ج» در کل «ب»، پس «لا» در کل «ج» و این بطریق خلف و آن بطریق اختصاص، در حالیکه تمامی اینها خرافات و چرندیات است، تمامش دام و فریب است. کسی که از عقل خوبی برخوردار باشد و بتواند خوب چیزها را از هم تمیز بدهد و باریکبین و تیزبین و روشن ضمیر باشد، بیاری خدا از تمام اینها بیهوش است. و داشتن عقل خوب و تمیز خوب و باریکبینی و تیزبینی و روشن ضمیری جزو الطاف و موهبتهای والای الهی است که خدا به هر کسی که بخواهد عطا میکند (پورآرین، ۱۳۶۶: ۱۸۲).^(۷)

این تنها موضعی از گفتگوی سیرافی با ابوبشر است که پای استدلال، نه معانی کلمات و جملات، بمیان می آید. عبارت «جئنا بالسحر» در بیان سیرافی، بخوبی نشان میدهد که او واقف است که تمام افتخارات منطق و منطقدانان به همین بخش مربوط میشود، یعنی تأملاتشان در باب ساختارهای استدلال. پس هر جایگزینی برای منطق در این بخش ارائه شود، باید در مرکز بحث نزاع ابوسعید و ابوبشر قرار داشته باشد. این جایگزین دیگر گرامر (دستور زبان) نیست. با توجه به ناتوانی آن در پرداختن به ساختار استدلال، چگونه میتوانست گرامر باشد؟ سیرافی، در عوض، قابلیت را مطرح کرده که بر «عون و فضل»، «منائح (بخششها) هبیه» و «مواهب سنیّه (درخشان)» خداوند مبتنی است. او به این قابلیت با عباراتی چون «جودت عقل»، «حسن تمیز»، «لطف نظر»، «ثقوبت رأی» و «أنارت (روشنگری) نفس» اشاره نموده است.

تنها برای اینکه مشخص شود آنچه سیرافی در اینجا پیش کشیده است، تا چه حد با مباحث زبان‌شناختی فاصله دارد و تا چه میزان رنگ و بوی روشی و

معرفتی میگیرد^(۸)، کافی است به شباهت آن با روش متفاوتی که ابن‌سینا در دستیابی به دانش در زندگینامه خودنوشتش مدعی آن شده است، توجه نماییم: «هرگاه در مسائلی متحیر میماندم و نمیتوانستم حد وسط در استدلالهای مربوط به آنها را کشف نمایم، به مسجد جامع میرفتم و نماز میخواندم و به درگاه خالق کل، دعا و زاری مینمودم تا جایی که گره از کارم گشوده میشد»^(۹) (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳). توجه داشته باشید که آغاز راه جدیدی که ابن‌سینا پیش کشیده است، دقیقاً از جایی است که فهم قیاسی ناکارآمد میشود، یا بعبارت دیگر، روشی است برای کشف حد وسط یک استدلال بدون محاسبات منطقی. روش او نیز مانند آنچه سیرافی بر آن پای میفشارد، با توسل به خداوند و در جریان سپردن خود به او حاصل میشود.

رویکرد معرفتی متفاوت مدنظر سیرافی در بافت سخن (مسامره هشتم)

نمود فراوان مباحث نحوی در نزاع بین ابوبشر و ابوسعید، محوریت و مرکزیت بخش مورد بحث ما را تحت‌الشعاع قرار داده است. اما همانگونه که اوپانگ تذکر داده، این نزاع را نباید جدای از مسامره (شب‌نشینی) هشتم که نزاع مزبور تنها بعنوان بخشی از آن آمده است، بررسی نمود (ر.ک: Ouyang, 2015: p. 448). کتاب ابوحیان توحیدی بصورت چند مسامره نوشته شده و هر مسامره بمنزله یک فصل است. نزاع متی و سیرافی در مسامره هشتم آمده که با ادعای کسی با نام وهب بن یعیش رقی یهودی آغاز میگردد. او اشکال میکند که فلاسفه راه رسیدن به حکمت را برای طالبان آن، با افزودن علوم مقدماتی‌یی همچون هندسه و منطق سخت نموده‌اند، درحالیکه راه بسیار ساده و راحتی در کسب حکمت در کار است. این ادعا چیزی است که ابوحیان توحیدی، نویسنده مسامره، نیز بر آن صحنه میگذارد. راه آسانی که وهب بن یعیش پیشنهاد میکند، «معرفت طبیعت، نفس، عقل و الله تعالی» است (توحیدی، ۱۴۲۳: ۸۸)؛ همان روشی که در بیان سیرافی بسط یافته است: «معرفت طبیعت، نفس، عقل و الله

۱۰۷

تعالی». ابوحیان توحیدی، بنوبه خود، در توصیف قابلیت حاصل از این رویکرد متفاوت از عباراتی شبیه به آنچه سیرافی بیان داشته، استفاده کرده است؛ عباراتی چون «قوة فائضه»، «خصوصیت ناهض»، «استبصار حسن»، «طبع وقاد»، «ذهن منقاد» و «قریحه صافی» (همان: ۸۹). اما تفاوت بزرگی نیز میان وهب و ابوحیان در اشاره به این قابلیت وجود دارد. کاملاً بر خلاف ابن یعیش که این رویکرد متفاوت را ساده و سهل الوصول می‌انگارد، ابوحیان معتقد است این توانایی بسیار سخت بدست می‌آید. او می‌گوید: تنها تعداد اندکی هستند که به این توانایی دست می‌یابند، زیرا این قابلیت الهی است و اگر چنین نباشد، ملکوتی است یا دست‌کم چیزی است فراتر از مرزهای بشریت (همانجا). این سخن ابوحیان کاملاً با ادعای سیرافی که آن را در زمره مواهب و منافع الهی میداند که تنها به کسانی اعطاء میشود که خدا بخواهد، همراستاست.

با توجه به محوریتی که بخش مورد غفلت پس از قرار دادن کل مناظره در بافت سخن، یعنی در متن مسامره هشتم، بدست می‌آورد، برخی نکاتی که در متن سخنان سیرافی در منظره‌اش وضوح کمتری دارد، اکنون با وضوح بیشتر دیده میشوند، مانند آنجا که در همان ابتدای نزاع، متی از «میزان» استفاده استعاری میکند، با این ادعا که منطق همانند ترازویی است که سخن صحیح از غیر صحیح و معنای غلط را از درست متمایز می‌سازد و سیرافی مخالفت می‌ورزد و مدعی میشود که تمایز میان سخن صحیح از غلط، کار عقل است (همان: ۹۰). بنظر میرسد عقلی که سیرافی در اینجا پیش میکشد همان عقلی باشد که در بخشی که بحث آن گذشت، با عباراتی چون «جودة العقل» به آن اشاره شده است. این عقل همچنین باید همان عقلی باشد که ابن یعیش در عبارت «معرفة العقل» به آن اشاره کرده است. این حقیقت که علاوه بر مسامره، مناظره نیز با تقابل میان این نوع خاص از عقل و منطق (در مجادله

۱۰۸



بر سر استفاده استعاری از «میزان» شروع شده است نه نحو و منطق، تأیید دیگری بر این ادعاست که اصل دعوا بر سر جایگزینی آن نحوه از عقل خاص با منطق بوده است، نه نحو با منطق.

سیرافی ادامه میدهد: «گیرم که با میزانی که داری، وزن آنکه بیشتر است از آنکه کمتر است را فهمیدی، از کجا خواهی دریافت که آیا آنچه وزن کرده‌ی آهن است، یا طلا یا مس یا چرم؟ و من ترا میبینم که پس از وزن نمودن، تازه محتاج دانستن جنس، ارزش و دیگر خصوصیات چیزی هستی که وزن نموده‌ی» (همان: ۹۱). او با این بیان، در واقع، میان صورت و ماده استدلال فرق نهاده و به این نکته اشاره میکند که تأملات منطقی صوری صرف، کسی را قادر به ارزیابی محتوایی یک استدلال نمیکند. این همان رویه ثابت مخالفان پر و پا قرص منطق در جهان اسلام است؛ جدا نمودن ماده از صورت و حمله به ماده استدلالها.^(۱۰) برای مثال، گفته میشود که ابن تیمیه «بر این ادعا پای میفشرد و هرگز نیز از آن دست نکشیده است که قیاسهای حملی بجهت صوری غیر قابل خدشه‌اند» (Hallaq, 1993: p. xxviii). او تنها سعی داشت نشان دهد که در یک قیاس باید از گزاره‌های کلی‌یی استفاده شود که در متون مقدس به صحت آنها اذعان شده است (Ibid: p. XXX-XXXi).

آنچه ابن تیمیه مطرح کرده در راستای همان چیزی است که وهب، ابوحیان و سیرافی بیان کرده‌اند. کسی که تنها با توجه به خدا و بدون نیاز به علوم مقدماتی چون منطق و هندسه، آنگونه که وهب میگوید، و حتی بدون نیاز به دانستن نحو یا حتی دانستن کتابهای دیگر، آنگونه که ابوحیان می‌افزاید

(توحیدی، ۱۴۲۳: ۸۹)، به حکمت میرسد، بنظر شبیه پیامبری امی است که دانش خود را تنها از خداوند دریافت میدارد؛ کسی که تنها باید مورد تبعیت و اطاعت قرار گیرد. اینجاست که ابوحیان میگوید: «اگر چنین کسی موجود باشد تنها باید علم را از او گرفت و از او تقلید و اطاعت نمود» (همانجا). اکنون



ابن تیمیه معتقد است گزاره‌های کلی در یک استدلال باید با گزاره‌های مندرج در وحی که همان بیانات پیامبر اسلام (ص) است، جایگزین گردد؛ اینکه فردی با قابلیتی که سخنش رفت، به مطالعه هیچ چیز نیاز ندارد، حتی نحو، بار دیگر نشان می‌دهد که بحث از نحو را تا چه میزان باید در نزاع ابوبشر و ابوسعید حاشیه‌ی دانست.

ریشهٔ اختلاف نظر وهب و ابوحنبلان در اینباره که آیا این طریق جدید برای دستیابی به حکمت، طریقی دشوار است یا ساده، را نیز باید در همین بیشتر و بیشتر سوق دادن بحث بسوی پیامبر اسلام (ص) از سوی ابوحنبلان و سیرافی دانست. اشاره نمودیم که وهب بر این باور است که این راه، برای دستیابی به حکمت راهی سهل و آسان است، اما توحیدی معتقد بود سلوک در این راه راحت نیست، زیرا این امر توفیقی از ناحیهٔ خداست و توانایی سیر در آن فراتر از افق بشریت است. از نظر او تنها افراد محدودی توفیق طی این طریق را دارند. وهب بن یعیش فردی یهودی است، یا دست‌کم در مسامره صفت «یهودی» برای او آمده است، و در بیان او سخنی از مثلاً «عدم نیاز به مطالعه بطور کلی» یا «واجب الاطاعه و التقليد بودن سالک این طریق» که ابوحنبلان معتقد است، نمیتوان یافت. حال که ابوحنبلان بحث را بسویی برده که پیامبر اسلام (ص) در ذهن مخاطب مجسم میشود، طبیعی است که از زبان او، به اقتضای مسلمان بودنش و اعتقادش به خاص بودن پیامبر (ص) در میان پیامبران، نادر و شاذ بودن سالک این طریق را نیز بشنویم. سوق یافتن تصویر ارائه شده از فردی با این قابلیت، در بیان ابوحنبلان، بیش از وهب بسوی تصویری که یک مسلمان از پیامبر اسلام (ص) دارد، را میتوان بپای مسلمانی ابوحنبلان و ارادت ویژهٔ او به پیامبر (ص) گذاشت.

قرار دادن نزاع در بافتی وسیعتر

اینکه منازعه میان ابوبشر و ابوسعید را بعنوان بخشی از مسامرهٔ هشتم، در



بافت همان مسامره معنا نماییم، یک بحث است و اینکه این نزاع را در بافت تاریخی خود قرار دهیم، بحث دیگری است. اکنون در این بخش برآنیم تا ببینیم این منازعه میتواند در کجای تاریخ تفکر اسلامی قرار گیرد و ممکن است با کدام جریانهای بزرگ در ارتباط باشد.^(۱۱) پیشتر با پیش کشیدن ابن سینا و ابن تیمیه تلاش مختصری در اینباره انجام شد. بیایید برای شروع ببینیم قابلیت که سیرافی از آن با آن عناوین رنگارنگ نام میبرد، از نظر خود او مربوط به کدامیک از جریانهای فکری جهان اسلام است. پاسخ به این پرسش در صفحات انتهایی گفتگویی که با سیرافی برقرار کرده است، دیده میشود:

و تو [خطاب به متی] اگر طرز برخورد علما و فقها را در مسائل میدانستی و از دقت نظر و عمق دید آنها در استنباط احکام آگاه بودی و از تأویل خوب آنها درباره مسائل و وسعت بررسی وجوه احتمالی و اینکه چگونه به کنایات مفید و جنبه‌های نزدیک و دور کنایات مینگرند، اطلاع داشتی، مسلماً احساس حقارت و کوچکی میکردی و از دار و دسته خود متنفر میشدی و در چشم تو معلوم میشد که آنچه را که آنها به آن رسیده‌اند، از حجم سنگریزه در برابر کوه هم کمتر است (پورآرین، ۱۳۶۶: ۱۸۴).^(۱۲)

سیرافی علاوه بر یک نحوی بزرگ، فقیهی برجسته نیز هست (Pingree, 2002: p. 1) و از تفاخری که در اینجا به رویکرد متفاوت علما و فقها در کسب دانش ورزیده است، بخوبی پیداست که از نظر او و همچنین از نظر ابوحیان که به داستان او استشهاد نموده است، آن عقل و تعقلی که با آن عناوین پرطمطراق از آن یاد شد، چیزی است که یک فقیه برجسته مجهز به آن است. همانگونه که پورحسن نیز اشاره نموده است، فارابی در این مناظره تنها نماینده زبان و نحو نیست، بلکه باید او را نماینده کلامی دانست که تنها چون مناظره با اولویت منطق آغاز شده است، با زبان آغاز میکند؛ همان کلامی که ابوسعید آن را علاوه بر زبان و نحو، مرکب از فقه، حدیث و تفسیر نیز میداند (پورحسن،

۱۱۱



دارستانی، مزگی‌نژاد، فضل‌هاشمی؛ نزاع ابویسر متی و ابوسعید سیرافی در بافت سخن و در بستر تاریخ

۱۳۹۵: ۱۰). این کاملاً با ضرورت تبعیت و تقلید از چنین فردی که ابوحیان خواستار است، سازگاری دارد. اینکه تفاخر سیرافی به فقه در بخشهای انتهایی منازعه که بنحوی میتواند جمعبندی بحث تلقی شود، آمده است، مؤیدی غیر قابل چشم‌پوشی بر این نکته است که او اساساً از زاویه دید یک فقیه به مباحثه با ابوبشر برخاسته است، نه یک نحوی تفاخر نحوشناختی او را نیز میتوان بپای شرافتی زد که از نظر او از ذی المقدمه (علم فقه) به مقدمه‌اش (علم نحو) سرایت میکند.

مسئله سیرافی در این فخر فروشی آغازگر نیست. پیش از او با فاصله حدود یک قرن، این بیان را از ابن‌قتیبه (ف. ۲۷۶ق) نیز می‌شنویم: «اگر نویسنده منطق اکنون زندگی میکرد و سخنهاً دقیق در دین و فقه و فرائض و نحو را میشنید، خود را لال می‌یافت، یا اگر سخنان رسول خدا (ص) و صحابه او به گوشش میرسید، شک نمیکرد که حکمت و سخن نهایی نزد عرب است».^(۱۳) در این بیان پای پیامبر اسلام (ص) بصراحت بمیان کشیده شده که میتواند مؤیدی بر صحت این برداشت ما باشد که ابوحیان بحث وهب را در حالی پیش کشیده که پیامبر اسلام (ص) را در ذهن داشته است. «صحابه» نیز در اینجا به «علما و فقها» در سخن سیرافی تبدیل شده است. در این سخن نیز در کنار تفاخر به فقه، تفاخر به نحو دیده میشود. اما در بیان ابوحیان و سیرافی دلیل تفاخر هم هست که در بیان ابن‌قتیبه نیست؛ یعنی همان نحوه از تعقل الهی نورانی که با عناوین مختلف به آن اشاره کرده‌اند.

اینکه سیرافی این نحوه از تعقل خاص را، در عبارت «أنارت نفس»، «نورانی» نامیده است و آن را در زمره «مواهب سنیه (درخشان)» خداوند میداند، را نمیتوان بسادگی نادیده گرفت.^(۱۴) جدای از این تعبیر، تعقلی که سیرافی از آن نام برده است، از جهات مختلفی شبیه روش کشفی و شهودی است که در مکتب اشراق بعنوان رقیبی برای روش بحثی مشائیان مطرح شده است. توجه نمایید که در اینجا نیز از «معرفت نفس» بعنوان تعبیر دیگری از

۱۱۲



این رویکرد متفاوت یاد شده است. سهروردی نیز در *حکمة الاشراف* با نقد منطق، طرح جدید خویش را پیشنهاد نموده است. او در ابتدای این اثر به مقوله «تعریف» نزد منطقیان حمله نموده و آن را بچالش کشیده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۴). پیش از سهروردی، غزالی نیز از «نور» در تأملات جهان‌شناختی خود بهره برده^(۱۵) و از «ذوق» بعنوان رویکرد متفاوتی در شناخت سخن بمیان آورده که باز هم به جهات مختلفی، مشابه چیزی است که سیرافی در اینجا بیان نموده است.^(۱۶) آدامسون معتقد است تعبیر «ذوق» در بیان غزالی به تأثرات او از تصوف مربوط میشود (Adamson, 2016: p.145) و جالب است بدانیم که او را در تصوف تحت تأثیر ابوحیان دانسته‌اند (سبکی، ۱۴۱۳: ۱/۶ (۲۴۱)^(۱۷) و حتی برخی ابوحیان را نیز در گرایشات صوفیانه‌اش تحت تأثیر زهد سیرافی دانسته‌اند.^(۱۸)

آدامسون معتقد است سهروردی با پذیرش آنچه در نظریه انسان پرنده ابن‌سینا از علم حضوری به خود، دارد و بسط این علم حضوری به خود، به علم حضوری به سایر اشیاء، به جنگ معرفت‌شناسی ارسطویی رفته و معرفت‌شناسی نوینی را با تکیه بر علم حضوری بنیان نهاده است (Adamson, 2016: p. 319). اما چرا نباید این ابداع سهروردی را وامدار توجه به چیزی دانست که در نوشته‌هایی چون مسامره مورد بحث مطرح شده است. آنچه در این مسامره از زبان وهب، ابوحیان و سیرافی میشنویم، با نوع خاصی از معرفت نفس همراه است که پس از نورانیت بخشیدن به نفس، شناختی را ممکن میسازد که ما را از طریقه منطقی‌محور معرفت‌شناسی ارسطویی بینای میسازد. احتمال ۱۱۳ تأثیرپذیری سهروردی از این جریان، با توجه به پیوند صوفیانه‌یی که با آنها دارد، بسیار بیشتر است تا نظریه انسان پرنده ابن‌سینا.

در نهایت باید توجه داشت که این شیوه متفاوت در شناخت، بخوبی مورد قبول فلاسفه اسلامی قرار گرفته و میتوان نمود کامل آن را در ملاصدرا که جامع منقول و معقول عصر خود بوده است، ملاحظه کرد. او درباره دوران



عزت خود میگوید:

نفسم، بر اثر مجاهدات طولانی، اشتعالی نوری یافت. و بر اثر کثرت ریاضات، قلبم حرارتی قوی پیدا کرد، پس انوار ملکوت بر آن تابیدن گرفت... و پرتوهای احدیت به آن پیوند خورد، و الطاف الهی آن را دریافت... و رموزی برای من منکشف شد که بر اثر برهان چنین انکشافی را نداشت، بلکه تمامی اسرار الهی و حقایق ربانی و ودایع لاهوتی را که از پیش با برهان دانسته بودم، با زوایدی بر آن، به شهود و عیان مشاهده کردم (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۱).

ملاصدرا در این بیان خود، از نورانیتی سخن میگوید که ودیعه الهی است و در پرتو نورانیتی حاصل شده که از عالم ملکوت جلوه نموده است. استفاده او از تعبیر نور در اینجا کاملاً با آنچه سیرافی «إنارت النفس من مواهب الله السنية» مینامد، هماهنگ است اینکه این انوار ملکوتی و مربوط به احدیت میشود نیز این ادعای ابوحیان را یادآور میشود که «این قابلیت الهی است و اگر چنین نباشد، ملکوتی است، یا دست کم چیزی است فراتر از مرزهای بشریت». همچنین، ملاصدرا میان این راه و راه برهان تقابلی برقرار نموده که بنظر میرسد همان تقابلی باشد که سیرافی میان تعقل الهی نورانی مورد بحثش و منطق میبیند. فضل الرحمان در اشاره به این رویکرد متفاوت ملاصدرا، توجه میدهد که آنچه ملاصدرا میگوید، شهودی از آن نوع که برخی صوفیان و عرفا میگویند نیست که کاملاً فراعقلی باشد و عقل را در ساحت آن راه نباشد، بلکه ۱۱۴ شهودی کاملاً عقلانی است (فضل الرحمن، ۱۳۹۰: ۲۱؛ Rahman, 1975: p.5).

این سخن هم با این بخش از سخن ملاصدرا مطابقت دارد که «تمامی [آنچه] از پیش با برهان دانسته بودم، با زوایدی بر آن به شهود و عیان مشاهده کردم» و هم با این ادعای وهب، ابوحیان و سیرافی که آنچه میگویند، نوعی تعقل است.



جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نزاع ابوبشر متی و ابوسعید سیرافی در گزارش ابوحیان توحیدی، تنها بخشی از مسامره هشتم است. با توجه به این امر مشخص می‌شود که سخن بظاهر گذرای ابوسعید سیرافی در امکان جایگزین نمودن «جودت عقل»، «حسن تمییز»، «لطف نظر» و «ثقوبت رأی» با منطق، بخش اصلی مورد نزاع در گزارش ابوحیان توحیدی است. ابوسعید تمام موارد ذکر شده را مبتنی بر «أنارت (روشنگری) نفس» دانسته است که خود بر «عون و فضل»، «منائح (بخششها) هبیه» و «مواهب سنیه (درخشان)» خداوند مبتنی است. اکنون باید نزاع را نه دعوایی زبان‌شناختی که اولویت نحو را پیش می‌کشد، بلکه دعوایی معرفت‌شناختی دانست که بر اساس آن، معرفت حاصل از نورانیت نفس برتر از معرفت از طریق منطق شمرده می‌شود. توجه به این جنبه از دعوا می‌تواند پیوند این نزاع با جریانات قدرتمند پس از آن را نشان دهد، بویژه سوق یافتن فلسفه اسلامی بسوی فلسفه نوری در سهروردی که مبتنی بر روشنایی نفس و روشنگری خداوند است. رویکرد متفاوتی که در مسامره برای شناخت معرفی شده است، با مقبولیت یافتنش نزد فلاسفه اسلامی، می‌تواند نمونه‌یی بارز از تعاملات بین‌رشته‌یی در تاریخ تفکر اسلامی تلقی شود. این تداوم نه تنها در فلسفه اسلامی، بلکه در همان جریانات کلامی - نحوی^(۱۹) مخالف جریان فلسفی یونان نیز دیده می‌شود.

نمونه بارز این جریان مکتب تفکیک است. در *ابواب الیهدی* میرزا مهدی اصفهانی می‌توان تمام آنچه را ابوسعید بعنوان عقل نورانی بعنوان رقیبی برای منطق برمی‌شمرد، دید؛ نور عقلی که از جمله انوار قدسی است (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۰۱) و تکیه بر آن، علم تذکری و فطری‌یی را در پی دارد که شخص را از تکلف تعلم و تجرید و ریاضت (همان: ۳۱۲) و اعمال فکر و نظر و تألیف قیاس (همان: ۲۱۶) بینیاز میکند.^(۲۰) پس گویی باید بپذیریم که در نزاع سیرافی، با تعقل نورانی خاصی مواجه هستیم که از یکسو محبوبیت خود را در

۱۱۵



میان طرفدارانش (جریانات کلامی - نحوی با تعریفی که در پورحسن می‌یابیم) تا به امروز حفظ کرده است و از سوی دیگر، در جریانی که به جنگ با آن پرداخته است، یعنی رویکرد منطقی و فلسفی اسلامی برگرفته از یونان، نیز نفوذ نموده است.

پی‌نوشتها

۱. البته باید توجه داد که توضیحات فارابی در مناظره از زبان متی آمده است و همین امر نیز بنوبه خود نشانگر این است که ماجرا چیز دیگری است. اژه‌ای در مقاله‌اش پس از بیان تفصیلی توضیحات فارابی در رفع نزاع، به این امر اشاره نموده که متی نیز در مناظره این آراء را بیان کرده است (اژه‌ای، ۱۳۶۹: ۱۵-۱۴).
۲. برای ادعای مشابهی پیش از این، مراجعه کنید به پورحسن، ۱۳۹۵: ۹؛ در این موضع می‌خوانیم: «این مناظره در ظاهر مناظره زبان و منطق است، اما حقیقت آن است که این مناظره کشمکش میان جریان دینی یا کلامی با جریان عقلی است». در این مقاله با تمرکز بر متن خود مناظره و قرار دادن آن در مسامره‌یی که این مناظره در آن قرار دارد، همین نکته مورد تأکید مجدد قرار خواهد گرفت.
۳. درباره حملات ابن تیمیه به منطق رجوع کنید به: Hallaq, 1993.
۴. برای گزارشی تفصیلی از آنچه سیوطی در آثارش آورده است، (ر.ک: Ali, 2008). علی در تحقیقش ۶۳ نفر از کسانی که سیوطی بعنوان مخالفان منطق در اسلام آورده را فهرست کرده است.
۵. علامه در گزارش خود یازده اشکال به منطق را برشمرده اما نام گویندگان را ذکر ننموده است. از پافشاری مستشکل یا مستشکلان مورد بحث علامه در متن اشکالات بر بازگشت به علوم ائمه، پیداست که اشکال‌کنندگان شیعی مذهب هستند. از پاورقیهای مترجم *المیزان* به فارسی (سیدمحمدباقر موسوی همدانی) چنین برمی‌آید که پای اهل تفکیک و بطور خاص شیخ مجتبی قزوینی از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی، در کار است (ر.ک: پاورقی بر اشکالات اول، چهارم و پنجم در طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵ / ۴۲۰ - ۴۱۹). ارجاع موسوی همدانی به کتاب *بیان الفرقان* قزوینی است. اما مترجم انگلیسی کتاب، سیدسعید اختر رضوی، در پاورقی‌یی که بر

این فصل زده است، بدون ارجاع به شخص یا کتاب خاص، مخاطب علامه طباطبایی در این فصل را اخباریون میدانند (ر.ک: Tabātabāyī, 1403: vol. 10, p. 68).
۶. با توجه به همین گزینه متفاوت است که مشخص میشود نمیتوان براحتی ادعا نمود که شباهت زیاد ادبیات و منطق، سیرافی ادیب را به بیراهه برده است، زیرا سیرافی کاملاً واقف به بخش متمایزکننده منطق هست و برای آن نیز جایگزین مناسب خود را دارد (محمدعلیزاده، ۱۳۸۷: ۷۱).

۷. «ثم تتناولون و تقولون «جئنا بالسحر» فی قولنا «لا» فی شیء من «ب» و «ج» فی بعض «ب»، ف «لا» فی بعض «ج» و «لا» فی کل «ب» و «ج» فی کل «ب» فإذن «لا» فی کل «ج»؛ هذا بطریق الخلف، و هذا بطریق الاختصاص. و هذه کلها خرافات و تُرّهات، و مغالِق و شبکات؛ و من جاد عقله و حسن تمییزه و لطف نظره و ثقب رایه و أنارت نفسه استغنی عن هذا كله، بعون الله و فضله، و جودة العقل و حسن التمییز و لطف النظر و ثقب الرأی و انارة النفس من منائح الله الهنیة و مواهبه السنیة، یختص بها من یشاء من عباده» (التوحیدی، ۱۴۲۳: ۹۸). همین متن با تفاوتهایی در «Margoliouth, 1905: pp.105-106» نیز نقل شده است اما متنی که مارگولیوٹ آورده اشکالاتی حل نشده نیز در بخش بیان استدلالها دارد. تنها مزیت متن مارگولیوٹ بر این متن، همراه بودن آن با ترجمه انگلیسی است (Ibid: pp.124-125).

۸. اوپانگ اشاره نموده است که حسین الصدیق در کتابش با نام المناظرة فی الادب العربی الاسلامی نزاع ابوبشر و ابوسعید در باب گرامر و منطق را در بافت وسیعتر دعوای معرفت‌شناختی میان علوم اسلامی و یونانی قرار داده است (ر.ک: Ouyang, 2015: p.451) اما بدلیل عدم دسترسی به منبع مزبور از چگونگی کار او مطلع نیستیم. ما نیز در اینجا با تمرکز بر متن فوق‌الذکر از سیرافی، سعی داریم بر همین نکته پافشاری نماییم.

۱۱۷

«but I don't have access to the book, and thus do not know how. Here I am, however, insisting on this point by focusing on the part mentioned above and showing its centrality».

۹. اصل عبارت چنین است: «و کما کنت اتحیر فی مسئلة و لم اکن اظفر بالحد الاوسط فی قیاس ترددت الی الجامع و ابتهلت الی مبدع الكل حتی فتح لی المنغلق و تیسر



المتعسر» (Avicenna, 1971:pp. 7-4).

۱۰. به اینکه در اینجا میتوان سخن سیرافی را حمل بر تمایز میان ماده و صورت استدلال کرد، محمدعلیزاده (۱۳۸۷: ۷۷) نیز توجه کرده است.

۱۱. پیشتر نوشاد و حاج حسینی (۱۳۹۸: ۲۹۱) نیز تلاشی مشابه داشته‌اند. اما تلاش ایشان کمتر بر محتوای خود مناظره تکیه دارد و بیشتر متمرکز است بر تقابل جریان حاصل از نهضت ترجمه و جریان نحوی غالب در دستگاه حکومت عباسی. برای درک بهتر جریانات حاکم در دوره‌یی که این نزاع در آن صورت گرفته است، رجوع کنید به پورحسن، ۱۳۹۷: ۲۸۰.

۱۲. «و انت لو عرفت تصرف العلماء و الفقهاء فی مسائلهم، و وقفت علی غورهم فی نظرهم و غوصهم فی استنباطهم، و حسن تأویلهم لما یرد علیهم، و سعة تشقیقهم للوجوه المحتملة و الکنایات المفیده و الجهات القریبة و البعیده لحقرت نفسک و ازدریت اصحابک و لکان ما ذهبوا إلیه و تابعوا علیه اقل فی عینک من السها عند القمر، و من الحصا عند الجبل» (توحیدی، ۱۴۲۳: ۱۰۰-۹۹).

۱۳. «و لو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا حتی یسمع دقائق الکلام فی الدین و الفقه و الفرائض و النحو لعدّ نفسه من البکم، أو یسمع کلام رسول الله صلی الله علیه و سلم و صحابته لأیقن أن للعرب الحکمة و فصل الخطاب» (ابن قتیبه، ۱۹۶۳: ۵).

۱۴. تعبیر نور علاوه بر ارتباط دادن بحث سیرافی به فرهنگ فکری اشراقی پس از او، او را با فرهنگ شفاهی حاکم بر علم حدیث که پیش از او در جریان بوده است، نیز مرتبط میسازد. شوئلر پیشتر به استفاده‌های استعاری از واژه «نور» از سوی طرفداران فرهنگ شفاهی تذکر داده است. او نور و نورانیت را استعاره‌یی در فرهنگ شفاهی حاکم بر علم حدیث دانسته که اگر نگوییم که لزوماً به اعتقاد به انعطاف و تغییرپذیری در آن اشاره دارد، دستکم باید پذیرفت که به باور به بلاواسطه بودن، زنده و پویا بودن و بیمقدمه بودن این علم اشاره دارد (Schoeler, 2006: p.121). شوئلر در این ادعای خود به گزارشی از ابوعمرو عبدالرحمن بن عمرو بن یحمد الأوزاعی (ف. ۱۵۷ق) بسنده کرده است. بگفته شوئلر، اوزاعی مؤسس یکی از مذاهب فقهی و بگفته ویکی فقه فقیه و محدثی نامدار است که در شام و اندلس پیروانی یافته است. او معتقد است علم حدیث تا زمانی که شکل شفاهی داشت، علم شریفی بود، اما همینکه

- بر روی کاغذ آمد، نورانیتش را از دست داد (ذهب نوره) و به دست کسانی رسید که اهلیتیش را نداشتند (شوئلر، ۱۳۹۱؛ Schoeler, 2006: p. 121).
۱۵. شاهد اصلی فلسفه‌ورزیهای غزالی بر پایه نور، کتاب *مشکاة الانوار* اوست، بویژه خدانشناسی نورانی‌یی که در آن مطرح کرده است (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۱).
۱۶. رویکرد غزالی به منطق ابهاماتی دارد. گوتاس منطق را مندمج در کلام و فقه دانسته و آن را مرهون تلاشهای غزالی میدانند (Gutas, 1998: p.164). در مقابل، این باور سیوطی را داریم که غزالی در انتها از کرده خود پشیمان شده است (Ali, 2008: p.38)؛ باوری که شاید دلیلی برای این ادعای گلدزیهر باشد که حمله به منطق پس از غزالی بیشتر شد (بنقل از Ali, 2008: 15). اما همینقدر میدانیم که غزالی منطق را در رسیدن به یقین در امور دینی کافی نمیدانست. او در *المنقذ من الضلال* میگوید: «و لکنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدینیة ما أمکنهم الوفاء بتلك الشروط بل تساهلوا غایة التساهل؛ منطقدانان چون به مقاصد دینی میرسند، برایشان ممکن نیست تا به شرایط و قواعد مورد ادعای خود در بحث برهان برای نیل به یقین، عمل نمایند و لذا دست به تساهلی تمام عیار میزنند» (غزالی، ۱۳۰۳: ۱۵).
۱۷. سبکی، در این موضع، سخن از تأثیر ابوحنبل از غزالی در تصوف را به کسی بنام امام ابو عبدالله مازری مالکی نسبت داده است.
۱۸. اصل این ادعا را در یک وبلاگ اینگونه یافتیم «تقوی و زهد و خداترسی ابوسعید سیرافی بگونه‌یی بود که گرایش ابوحنبل به تصوف را بر اثر مجالست با او میدانند و برخی محمد غزالی را در تصوف، پیرو ابوحنبل میدانند» (<https://www.bmn.ir/fa-ir/news/news/77053>). در فرهنگ تصوف، چیز دیگری که غزالی را میتواند به سیرافی و ابوحنبل پیوند دهد، شاید همان دل بریدن از مسند تدریس در نظامیه‌ها باشد. میدانیم که ابوحنبل نیز در اواخر عمر کتابهایش را سوزانده و سیرافی را نیز برخی در زمره کتابشویان فهرست نموده‌اند (راسخی لنگرودی، ۱۳۹۴: ۱).
۱۹. پورحسن (۱۳۹۵: ۱۳) با ملاحظاتی مشابه، اما بیشتر مبتنی بر جریان‌شناسی این دوره، ابوسعید را نماینده جریانی کلامی - نحوی میدانند که حدیث، تفسیر، فقه، نحو و کلام را شامل میشود.
۲۰. بحث از محوریت نور و تعقل نورانی در *ابواب الهدی* بحث مفصل و مستقلی است

که خود مجال دیگری را میطلبد. اما در شباهت رویه او با آنچه در ذهن سیرافی بوده، همینقدر کافی است که بدانیم همانند پورحسن که در تحقیقش درباره سیرافی به شباهت آنچه سیرافی میگوید با آنچه پلنتینگا گفته است، رسیده است (پورحسن، ۱۳۹۵: ۱۴). ریزوی نیز در تحقیقش درباره مکتب تفکیک، عقلانیتی که آنان از آن دم میزنند را مشابه چیزی دانسته است که پلنتینگا میگوید (Rizvi, 2012: p.499).

منابع

ابن سینا (۱۳۶۴) *منطق المشرقیین و التصیفة المزدوجة فی المنطق*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۹۶۳م) *ادب الکاتب*، تصحیح محمد محی الدین عبدالحمید، مصر: مطبعة السعادة.

ازهای، محمدعلی (۱۳۶۹) «علم منطق و رابطه آن با علم نحو از دیدگاه دانشمندان اسلامی در قرن چهارم هجری»، *مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان*، شماره ۱ و ۲، ص ۲۸ - ۱.

اصفهان، میرزامهدی (۱۳۸۷) *ابواب الهدی*، تصحیح حسین مفید، تهران: منیر. پورآرین، فارس (۱۳۶۶) «مناظره ابوسعید سیرافی با ابوبشر متی عالم منطقی»، *مشکوة*، شماره ۱۷، ص ۱۸۴ - ۱۷۳.

پورحسن، قاسم (۱۳۹۵) «فارابی و خوانشی فلسفی از الحروف»، *تاریخ فلسفه*، سال هفتم، شماره دوم، ص ۲۸ - ۷.

۱۲. _____ (۱۳۹۷) *خوانشی نو از فلسفه فارابی: گسست بنیادین معرفتی از سنت یونانی*، تهران: نقد فرهنگ.

توحیدی، ابوحیان (۱۴۲۳ق) *الامتاع و المؤانسة*، اعتنی به و راجعه هیثم خلیفة الطعیمی، بیروت: المكتبة العصرية.

راسخی لنگرودی، احمد (۱۳۹۴) «کتابشویی صوفیان (بخش اول)»، *روزنامه اطلاعات*، دوشنبه، ۲۹ تیر، ص ۶؛ قابل دسترسی در:



<http://www.ettelaat.com/etiran/?p=134268>.

- سبکی، تاج‌الدین (۱۴۱۳ق) *طبقات الشافعية*، قاهره: دوره ده جلدی.
- سهروردی (۱۳۷۵) *حکمة الاشراق*، در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شوئلر، گریگور (۱۳۹۱) *شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه نصرت نیل‌ساز، تهران: حکمت.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴) *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۷ق) *المیزان فی تفسیر قرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۰۳ق) *المنقذ من الضلال*، قاهره.
- _____ (۱۳۶۴) *مشکاة الانوار*، ترجمه صادق آیینه‌وند، تهران: امیرکبیر.
- فضل الرحمن ملک، (۱۳۹۰) *فلسفه ملاصدرا با نگاهی نو در ترازوی نقد*، تهران: ریسمان.
- محمدعلیزاده، محمدرضا (۱۳۸۷) «نقد و بررسی مناظره سیرافی با متی در نقد منطق»، *معارف عقلی*، شماره ۹، ص ۶۹-۹۸.
- ملاصدرا (۱۹۸۱م) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نوشاد، اسماعیل و مرتضی حاج‌حسینی (۱۳۹۸) «تحلیل گفتمانی مناظره ابوسعید سیرافی و ابوبشر متی»، *منطق پژوهی*، سال دهم، شماره اول، ص ۲۷۹-۲۹۸.

- Adamson, Peter (2016). *Islamic Philosophy*. Oxford University Press.
- Ali, Mufti (2008). *Muslim Opposition to Logic and Theology in the Light of the Works of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505)*. Thesis for obtaining the degree of Doctor at Leiden University. under the authority of Rector Magnificus prof. P.F. van der Heijden.
- Avicenna (1971). *Avicenna's Treatise on Logic: Part One of Danesh-Name Alai: A concise philosophical Encyclopaedia and Autobiography*. edited and translated by Farhang Zabeeh. Martinus Nijhoff Publishers.
- Gutas, Dimitri (1998). *Greek Thought, Arabic Culture*. London: Routledge.
- Hallaq, W.B. (1993). *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press.
- Margoliouth, D. S. (1905). *The Discussion between Abu Bishr Matta and*

۱۲۱



- Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar. *Journal of the Royal Asiatic Society*. Vol.37, No.1, pp.79-129.
- Ouyang, Wen-chin (2015). Literature and Thought: Re-reading al-Tawhīdī's Transcription of the Debate between Logic and Grammar. Maurice A. Pomerantz. Aram A. Shahin (eds.). in *The Heritage of Arabo-Islamic Learning (Studies Presented to Wadad Kadi)*. Brill. pp.444-460.
- Pingree, David (2002). "SIRĀFI, ABU SA'ID ḤASAN". *Encyclopedia Iranica*. online at: <http://www.iranicaonline.org/articles/sirafi>
- Rahman, Fazlur (1975). *Philosophy of Mulla Sadra Shirazi*. State University of New York Press.
- Rizvi, Sajjad H. (2012). Only Imam Knows the Best, the Maktabe Tafkik Attaek on the Legitimacy of Philosophy in Iran. *Journal of the Royal Asiatic Society*. Vol.22, No.3/4.
- Schoeler, G. (2006). *The Oral and the Written in Early Islam*. translated by Uwe Vagelpohl, London: Routledge.
- Ṭabāṭabāyī, M. H. (1403). *Al-Mīzān*, translated by Sayyid Sa'īd Akhtar Raḍawī. Tehran.