



فلسفهٔ ابوسلیمان منطقی سجستانی

نوشتهٔ فهمی جدعان

ترجمهٔ اسماعیل سعادت

میان فارابی، متوفی به سال ۳۳۹/۹۵۰، و ابن سینا، متوفی به سال ۴۲۸/۱۰۳۷ می‌توان نام پاره‌ای از فیلسوفان بیش و کم بزرگ را به یاد آورد. حلقهٔ فلسفی بغداد که نام آن بارها به قلم ابوحنیفان توحیدی آمده است جلب توجه می‌کند. گذشته از ابوحنیفان و مسکویه، غالباً از ابوالحسن عامری، نوشجانی، عیسی بن علی، ثابت بن قره، بخاری، صیمری، ابن زرعه، قومسی و بالأخره از ابوسلیمان منطقی سجستانی نام برده می‌شود. به گفتهٔ توحیدی، گرد همین فیلسوف اخیر است که اعضای این حلقه جمع می‌شدند. در میان معاصران سجستانی

نام مسکویه بیش از همه آشناست. چون اثرش غالباً مورد مطالعه بوده، این اندیشه حاصل شده است که او مهم‌ترین فیلسوف عصر خود بوده است. با این همه، توحیدی می‌گوید که او «تهیدستی در میان توانگران» بیش نبود! البته این هست که توحیدی از مسکویه خوشش نمی‌آمد و هیچ احساس همدلی با او نمی‌کرد، و به همین سبب قضاوتش را نمی‌توان بی‌چون و چرا پذیرفت. ولی، با این همه، دلیل کافی در دست است که می‌توان گفت در میان این فیلسوفان نیمه‌دوم قرن چهارم هجری، سجستانی بیش از همه مورد توجه بود. من، در تحقیقی دیگر، به نحوی گذرا، اهمیت او را در مکتب فلسفی در اسلام نشان داده‌ام و به پاره‌ای از اندیشه‌های او اشاره کرده‌ام.^۱ به گمان من، جا دارد که تحقیقی جامع درباره شخصیت و اندیشه‌های سجستانی صورت گیرد. مقاله حاضر، برای چنین تحقیقی، طرح اولیه‌ای بیش نیست.

۱

هرگز هیچ فیلسوف مسلمانی بختی به بدی بخت ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی نداشته است. خاصه وضع و شرایط انسانی او بسیار دشوار بوده و خود نیز از این دشواری آگاهی داشته است. خودش می‌گفت: «هر کس که بخواهد بر کنار از مصائب زمانه باشد، باید مأوایی متفاوت با آنچه ما در آن زندگی می‌کنیم جستجو کند».^۲ درست معلوم نیست که چگونه و در چه زمانی او به بیماری برص گرفتار شد. ولی به نظر می‌آید که این بیماری را از پدرش گرفته بوده است، زیرا بدیهی شاعر بر آن بود که بسیار طبیعی است که او به همان بیماری مبتلا شود که پدرش از آن رنج می‌برده است.^۳ در حقیقت این بیماری او را از حضور در حلقه‌های متفکران بغداد و مجالس شاهان و وزیران باز می‌داشت. يك كلمه از ابو عبدالله - العارض وزیر که روی سخن امتناع توحیدی با اوست چنین می‌رساند که مناعت طبع ابوسلیمان بود که مانع از حضور او در این مجالس می‌شد.^۴ او خود از زحمتی که حضورش ممکن بود برای این شخصیت‌های بلند پایه ایجاد کند نیک آگاه بود. از سوی دیگر، با توجه به اینکه او زشت و يك چشم بود، بهتر می‌توان دلایل امتناعش را دریافت. بی‌گمان با دردی عمیق احساس می‌کرد که چگونه حضورش ممکن است وقت حاضران را ناخوش کند. بدیهی دیدار ابوسلیمان را به فال بد می‌گرفت. قفطی بر آن بود که ابوسلیمان خود از روی عمد تنهایی کامل اختیار کرده بود، و شاگردش توحیدی کتاب ارجمند امتناع را خاص او، و برای تسلی خاطر او و نیز برای آگاه کردن او از آنچه در جامعه و مخصوصاً در مجالس

روشنفکران می‌گذشت، نوشت. با این همه، می‌دانیم که توحیدی این اثر را به ابن سعدان وزیر تقدیم کرده بود. کاری که با رسوم ادبی زمانه تطبیق می‌کند؛ ولی با وجود گواهی قفطی، که البته نسبتاً دور از زمان ابوسلیمان است، دشوار می‌توان باور کرد که این اثر که در آن آثار و اقوال ابوسلیمان به وسعت بازگو و تفسیر شده است، مختصّ او نوشته شده باشد. وانگهی سجستانی آن گونه که قفطی نوشته است فیلسوفی گوشه‌گیر نبوده است. او اغلب بسیاری از روشنفکران و فیلسوفانی را نزد خود می‌پذیرفت که در میان آنها، گذشته از توحیدی، می‌توان از کسانی مانند نوشجانی، بخاری، ابوبکر صیمری، ابومحمد مقدسی، غلام زحل، قومسی و دیگران که توحیدی همه آنها را به عنوان شاگردان او معرفی می‌کند، نام برد. اطمینان نداریم که آیا مسکویه نیز در مجلس او حضور می‌یافته است یا نه. ولی شك نیست که خانه‌اش در آن عصر به صورت «محلّ جمع آمدن همه کسانی که به علوم اوایل می‌پرداختند»^۵ درآمده بود. بعلاوه سجستانی غالباً برای لذت بردن از زیبایی «روزهای بهاری»^۶ در صحرای اطراف بغداد به گردش می‌پرداخت. جمعه برای او روز تفریح و شادمانی بود. در این روز، همراه با شاگردش ابوحیان به دیدار همشهریان^۷ که از سیستان می‌آمدند می‌رفت. همشهریان^۸ به گرمی از او استقبال می‌کردند و روز را با گفتگوهای صمیمانه و گوش دادن به آواز «جاریه» زیبا، علم، از پشت پرده، یا تماشای رقص غزال رقصنده، به سر می‌بردند.^۹ به نظر می‌آید که گاهی خود نیز با آواز خوانان آواز می‌خواند. بنابراین، زندگی ابوسلیمان چندان هم پر ملال و گوشه‌گیرانه نبود. از بعضی از اشعار او که توحیدی آنها را نقل کرده است چنین برمی‌آید که ظاهراً در جوانی زندگی شادمانه و آزادانه‌ای داشته است، چنانکه بعدها برگذشت آن روزگار سخت تأسف می‌خورد.^{۱۰} گاه نیز به سیستان می‌رفت و در سر راه خود درری بادوستان خود، از آن جمله قاضی ابوجعفر الخازن که در عین حال هم ریاضیدان بود و هم منجم و عالم در هندسه، دیدار می‌کرد.^{۱۱} روزهای دیگری گمان به بدبختیهای خود، یعنی نه تنها به وضع و شرایط جسمانی خود، بلکه همچنین به وضع و شرایط اجتماعی و فقر و فاقه خود باز می‌گشت. زیرا دشواریهای زندگیش گاهی بسیار عظیم بود. روزهایی پیش می‌آمد که حتی پول کافی برای خریدن نان و پرداختن اجاره خانه‌اش را نداشت.^{۱۲} تیره‌ترین روزها برایش روزهای پس از مرگ سلطان عضدالدوله بود. عضدالدوله از او حمایت می‌کرد و مستمری برای او مقرر کرده بود. ابوسلیمان وقتی از تنگدستی‌هایی یافت که ابن سعدان در سال ۳۷۲ هـ ق به وزارت صمصام الدوله رسید، در حقیقت، توحیدی که با ابوالوفاء المهندس از نزدیکان ابن سعدان، پیوند دوستی داشت استاد خود را به ابن سعدان

معرفی کرد. ابن سعدان، آن گونه که ابوحنیان نشان می‌دهد، از اینکه مورد توجه ابو سلیمان بود، به خود می‌بالید. روزی از توحیدی پرسید که نظر ابو سلیمان درباره او چیست، و وقتی که از زبان ابوحنیان شنید که فیلسوف «منطقی» او را می‌ستاید و از او سپاسگزار است سخت شادمان شد.^{۱۱} در واقع آنچه مایه شادمانی فراوان وزیر شد حق شناسی نبود، بلکه این معنی بود که این حق شناسی را بزرگترین فیلسوف آن خطه از او به جای می‌آورد. متأسفانه، چنانکه ابن خطیر خبر می‌دهد، ابن سعدان در سال ۳۷۵ هـ ق به سعایت دشمنانش، متهم به توطئه شد و صمصام الدوله بی‌درنگ او را از وزارت برکنار کرد و سپس به قتل او فرمان داد. از آن پس، دیگر نمی‌دانیم که معاش ابو سلیمان چگونه فراهم می‌آمد. ولی یک چیز مسلم است، و آن اینکه سجستانی در بند گرد آوردن ثروت نبود، و هرگز بر ثروتمندان رشک نمی‌برد، زیرا، چنانکه در شعری که صفدی آن را نقل کرده است می‌گوید، ثروتمندان پس از آنکه مال و مکنت مطلوب را به دست آوردند سرانجام در کام نیستی فرو می‌روند، چنانکه گویی هرگز نبوده‌اند. اگر چیزی باشد که رشک بردن بر آن روا باشد آن چیز جاودانگی و نامیرایی ستارگان است.^{۱۲} هیچ چیز در زندگی خاکی ما آن قدر ندارد که نگرانش باشیم و غمش را بخوریم. گرسنگی را می‌توان با تکه نان خشکی فرو نشانند. هیچ چیز حق تر از مرگ نیست: مرگ فرق میان خلیفه و گدا را از میان برمی‌دارد.^{۱۳} کسانی که با سجستانی آشنایی داشتند، همگی او را احترام‌انگیزترین فیلسوف و منطقی زمان خود می‌شناختند. حتی بدیهی شاعر نیز که برص و زشت رویی او را از روی بدنفسی به رخس می‌کشید، به کمال فرزاندگی و دانش او اعتراف داشت.^{۱۴} البته سجستانی به سخنان شاعر اندک وقعی نمی‌نهاد، زیرا با ارسطو همداستان بود که می‌گفت «شاعران دروغگویان بزرگی‌اند»؛ ولی سخن بدیهی بی‌گمان انعکاسی از عقیده کسانی است که فیلسوف را احاطه کرده بودند. به گفته توحیدی، سجستانی با ظرافت طبع و استواری رأی و عمق اندیشه و صفای روحش به مراتب از همه فیلسوفان معاصر خود، از قبیل ابن زرعه، ابن الخمار، ابن السّمح، مسکویه، لطیف، یحیی بن عدی و عیسی بن علی، در می‌گذشت.^{۱۵} ولی نظر به تبار ایرانیش (چه او از مردم سیستان بود) در بیان مافی الضمیر خود دشواریهایی داشت، و این به‌هیچ وجه مایه شگفتی نبود؛ خودش می‌گفت که نحو عربی نحو «فطرت» است و نحو فارسی یعنی زبان خودش، نحو «فطنت»^{۱۶}، سخنی که از زبان یک منطقی ممکن است اندکی رنگ و بوی شعوبی داشته باشد، هر چند این سخن را قبلاً جاحظ بر زبان آورده بود، منتهی در متنی کاملاً متفاوت. ولی، چنین ضعفی در سخنانی که توحیدی از او نقل می‌کند، یا دریگانه کتابی که اکنون از او در دست است، یعنی

منتخب صوان الحکمة^{۱۷}، دیده نمی شود. پر بیراه نیست اگر این اندیشه را مسلم بگیریم که توحیدی به هنگام «تحریر» سخنانی که از زبان استادش شنیده بود، در آنها دخل و تصرف می کرد. طبیعی است که اگر ما آثار دیگر او را در دست می داشتیم می توانستیم بهتر درباره سبک نگارش او داوری کنیم. آثار دیگر او عبارت است از: *الكلام فی المنطق*، مسائل عدة سُئِل عنها وجواباتها، *مقالة فی أن الأجرام العلویة طبیعتها طبیعة خامسة*، *مقالة فی مراتب قوی الإنسان وکیفیه الانذارات الّتی تنذر بها النفس مما یحدث فی عالم الکون*، *رسالة فی المَحْرک الأول*، *رسالة فی اقتصاص طرق الفضائل*، شرح کتاب ارسطو؛ ولی درینجا که همه آنها مفقود شده است. برای شناختن قدر آثار او چاره ای جز مراجعه به شاگردش توحیدی نیست که از بعضی جهات برای او مانند افلاطون بود برای سقراط. البته توحیدی گاهی با اندیشه های استادش مخالفت می ورزیده است^{۱۸}، ولی بی گمان نسبت به او احترامی عمیق و اخلاصی تمام داشته است.

نمی توان گفت که توحیدی دقیقاً در چه زمانی با ابوسلیمان آشنایی به هم رسانید. در اثر بزرگ توحیدی به نام *البصائر* که میان سالهای ۳۵۰ و ۳۶۵ هجری قمری نوشته شده است^{۱۹}، سجستانی با چهره ای که نشان دهد احترام انگیزترین استاد توحیدی است ظاهر نمی شود. حتی شخصیتی بسیار کم اهمیت می نماید، و از او جز به ندرت سخن به میان نمی آید. با دیدن *بصائر* گاهی این احساس به شخص دست می دهد که نکند توحیدی ابوسلیمان را از نزدیک نمی شناخته است. گاهی پیش می آید که توحیدی حتی از آوردن نام او هم غفلت می کند. توحیدی در اشاره به بدیهی شاعر می گوید: «یکی از استادان من شعر بدیهی را ارج بسیار می نهاد، آنجا که می گوید...»^{۲۰}، در حالی که در مقایسات، در جایی که به همین مطلب باز می گردد می گوید: «ابوسلیمان بدیهی را ارج می نهاد...»^{۲۱} ولی در جای دیگر *بصائر* می نویسد: «از زبان ابوسلیمان شنیدم که می گفت: هنگامی که کوچک بودیم به ما می آموختند که:...»^{۲۲} از این سخن چنین بر می آید که او در مجلس ابوسلیمان حضور می یافته است. توحیدی باید، در زمانی قبل از سال ۳۶۵ هجری، به ابوسلیمان نزدیک تر شده باشد، چه در همان *بصائر* می خوانیم که: «این نامه ای [فلسفی] است که ابوسلیمان برای من فرستاده است...»^{۲۳} برای آنکه شاهد استحکام دوستی میان استاد و شاگرد باشیم، باید منتظر سالهای دهه ۳۷۰ بمانیم؛ گواه بر این سخن کتابهای *الصداقة والصّدیق* نوشته در حدود ۳۷۱، *وامتاع والمؤانسة*، نوشته در حدود سال ۳۷۵ و مقایسات است که پس از سال ۳۹۱ هجری نوشته شده است. پس، توحیدی باید نزدیک به چهل سال در مصاحبت استادش زیسته باشد، زیرا در سال ۳۹۱، استاد درسی در مبحث «واحد» را به چند تن از شاگردانش، و از آن جمله

به توحیدی «املا» می‌کرد.^{۲۴} می‌توان نتیجه گرفت که مرگ ابوسلیمان نباید پیش از این تاریخ روی داده باشد. نویسنده هدیة العارفين، بی‌آنکه اندک شاهی برای ادعای خود به دست دهد مدعی است که مرگ او در تاریخ ۴۱۰ صورت گرفته است.^{۲۵} در هر حال سجستانی باید فارغ از حسرت و تأسف بدرود زندگی گفته باشد. چه، نه تنها این مرگ او را از بیماریهای جسمانی، که در سراسر عمر از آنها رنج می‌برد، می‌رهانید، بلکه علاوه بر آن او را از تحمل بار سنگین این زندگی خاکی، این زندگی بیرحم و بیدادگر که از آن آدمی جز بدبختی نصیبی ندارد، آسوده می‌کرد.^{۲۶} با این همه، سجستانی در عمق وجودش بدبین نبود. به عکس می‌توان به حق او را همانند سقراط فدون دانست. یقین او به سعادتی آینده استوار بود. لادری‌گری امثال ابوبکر رازی در چشم او هیچ منزلتی نداشت. روزی توحیدی شعری چند از سروده‌های رازی را بر او فرو خواند که در آنها رازی از جهل بنیادی نسبت به سر نوشت آدمی و جان او، پس از تهی کردن قالب گذاخته و متلاشی شده تن، سخن می‌گوید؛ و سجستانی می‌گوید: «جهل او نسبت به سر نوشتش به خودش مربوط است؛ این مشکلی است خاص خود او. ولی ما خود می‌دانیم که به سوی سعادت پایدار و زندگی جاودانه روانیم؛ به سوی اقامتگاهی باشکوه و جایی رفیع در جوار آن که خلق و امر در دست اوست؛ به سوی وجود اول و واجب الوجودی که به راه طبیعی شناختنی است... نزد آن که همه به هنگام بدبختی پناه بدو می‌جویند». این دید مبتنی بر امید و ایمان هرگز، در اسلام، خصیصه يك فیلسوف واقعی نبوده است. در واقع این خوشبینی فلسفی و دینی سرانجام تحولی فکری بود که با اعتقاد به افتراق مطلق فلسفه و دین آغاز شد و با اعتقاد به اتفاق آن دو در مسائل اساسی پایان گرفت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۴

نخستین اندیشه‌های سجستانی از موقفی نسبتاً سخت در برابر روابط میان فلسفه و دین حکایت دارد. حتی می‌توان گفت که سجستانی در هواداری از وحی تا آنجا پیش می‌رود که عقل و فلسفه را محکوم می‌کند. کوشش منسوب به اخوان الصفا در متحد ساختن فلسفه یونانی و «دین عربی» در يك نظام واحد به منظور بازگرداندن پاکی اولیه دین به آن، که در طی قرون بر اثر جهل و خطا آلوده شده بود، با نكوهش و تحقیر سجستانی روبه‌رو شد. در نظر او، فلسفه و دین، نه از جهت روش می‌توانند موازی هم باشند و نه از جهت محتوا. سجستانی بر آن است که این کوشش نخستین کوشش در نوع خود نیست. پیش از اخوان الصفا عقول

بزرگی بسیار روشن بین تر و ممتازتر از عقول آنان به آن دست یازیده بودند. ولی، به عقیده او، در آن هیچ توفیقی نداشته‌اند. از جهت روش، دین از خدا نشأت دارد: خدا از طریق وحی که «پیکی» آن را می‌آورد با پیامبر مربوط است. «آیات» و «معجزات» نشانه‌های این وحی‌اند. در چشم عقل این «وسایل» گاهی واجب می‌نمایند و گاهی ممکن؛ ولی در دین چیزهایی هست که نمی‌توان در آنها خوض کرد و آنها را دریافت. در برابر «مُنَبَّه» جز تسلیم و رضا چاره‌ای نیست. در اینجا «چون» و «چرا» بیهوده است و هر اعتراض معترضی مردود و هرگونه شک شکاکی زیان‌آور. در اینجا خضوع مفید است؛ چه خضوع سکون و طمأنینه و تقوی می‌آورد.^{۲۷} فلسفه بی‌گمان فروتر از دین است، زیرا فلسفه مأخوذ از «عقل زائل» است و حال آنکه دین مبتنی است بر وحی ثابت و استوار. هیچ کس نباید در دفاع از فلسفه به این دلیل توسل جوید که فلسفه مأخوذ از عقل است و عقل «موهبت خدا» است. زیرا عقل نمی‌تواند جانشین وحی شود، خاصه آنکه عقل چیزی نیست که به تساوی میان آدمیان تقسیم شده باشد. در اینجا بخاری این اعتراض را به میان می‌آورد که در مسئله وحی هم «درجات پیامبری» هست. ولی سجستانی پاسخ می‌دهد که این درجات پیامبری در سکون و طمأنینه و اعتماد پیامبران مختلف نسبت به کسی که آنها را برای ابلاغ وحی و پیام خود برگزیده است هیچ تأثیری ندارد، و حال آنکه هیچ يك از اینها برای کسانی که به تفکر می‌پردازند حاصل نمی‌شود.^{۲۸} روی هم رفته «پیامبر برتر از فیلسوف است و فیلسوف فروتر از پیامبر است؛ بر فیلسوف است که از پیامبر پیروی کند؛ بر پیامبر نیست که از فیلسوف پیروی کند، زیرا پیامبر مبعوث است و فیلسوف مبعوث الیه».^{۲۹}

فرق میان فلسفه و دین از جهت محتوا نیز آشکار است. چه، به عقیده سجستانی، سر و کار فلسفه با نجوم و تنجیم و طبیعیات و هندسه و منطقی است. حال آنکه هیچ يك از این دانشها ربطی به دین ندارد و هیچ يك از دیدگاه دین پسندیده نیست؛ حتی، به عکس، پاره‌ای از آنها، مانند تنجیم قطعاً نکوهیده است. به علاوه، اُمت اسلام، در مسائلی که علم و عمل دینی پیش می‌آورد، هرگز به چنین دانشهایی توسل نمی‌جویند. دلیل آن آشکار است. وحی وظیفه‌ای را که به پیامبر محول شده است «تمام» کرده، و دین هیچ نیازی به آنچه بر اثر کوشش مردمان فراهم آمده است ندارد.^{۳۰} حتی نمایندگان و فقهای فرقه‌های مختلف اسلامی، به گفته سجستانی، برای دفاع از مواضع خود از عمل کردن به شیوه فیلسوفان پرهیز کرده‌اند و از پیروی روشها و اندیشه‌های آنان دوری جسته‌اند.^{۳۱} بنابراین، باید چنین نتیجه گرفت که دین هیچ نیازی به فلسفه ندارد. دین خود بسنده است؛ نماینده معرفتی است متقن و استوار، زیرا

از وحی سرچشمه می‌گیرد، در حالی که فلسفه مبتنی بر عقل آدمی است و جز عقاید ناپایدار و نامطمئن چیزی به بار نمی‌آورد.

این است نخستین مرحله تفکرات سجستانی درباره نسبت‌های میان دین و فلسفه. ولی سجستانی مدتی دراز در این موقف باقی نمی‌ماند و به نظر می‌آید که هر چه بیشتر آثار قدما را می‌خواند، بیشتر مواضع نخستین خود را رها می‌کند و بیشتر آراء خود را درباره ارزش فلسفه و عقل نظری تغییر می‌دهد. این تحوّل فکری در اندیشه‌های او درباره نسبت‌های میان فلسفه و دین نیز تأثیر می‌بخشد. البته، هر چند در پاره‌ای از جاهای امتاع، سجستانی بیشتر معتقد به ایمان می‌نماید، ولی باید گفت که در جاهای دیگر آشکارا فیلسوفی است که به شیوه افلاطون و ارسطو و غالباً به شیوه نو افلاطونیان سخن می‌گوید. با این همه، مشکل بتوان از روی مطالب امتاع، که در طی ادوار مختلفی نوشته شده است، سجستانی را فیلسوفی عقلی-مذهب یافت. بی‌گمان، او گاهی ما را به جستجوی «حکمت» و اخلاق ناب فرا می‌خواند، ولی، در اشاره به چیزهایی که از خصایص عصر طلایی يك جامعه است، فراموش نمی‌کند که از «دین در کمال طراوت اولیه‌اش» و در کنار آن، از باروری زمین‌های کشور و سیاست نیکوی حکومت سخن بگوید.^{۳۲} ولی باید مدتی بگذرد تا به وضوح تمام ببینیم که «منطقی» ما به تمام معنی فیلسوف عقلی مذهب شده است. یعنی باید منتظر مقابسات توحیدی بمانیم که محققاً پس از سال ۳۹۱ هـ.ق نوشته شده است. البته نباید مذهب اصالت عقل سجستانی را که بارها در مقابسات آشکارا در می‌یابیم، به معنی مذهبی خصم یا مخالف دین یا به معنی نفی دین تلقی کنیم. جای گفتگو نیست که در بعضی از مطالب این کتاب از قول سجستانی آمده است که «عقل» بالاترین راهنمای انسان است و بنا بر این، انسان باید از آن متابعت کند؛ ولی مقصود از متابعت متابعت در ساحت جستجوی بحصر المعنی انسانی وجود است. زیرا سجستانی در این مرحله از زندگی خود شاگرد یونانیان، یعنی افلاطونیان، ارسطوییان، رواقیان و نو افلاطونیان بود. و با این همه، حسّ متمایل به «ما بعد الطبیعه» او که روی در شدت داشت ناگزیر نظر یا تنش را تعدیل می‌کرد. وقتی که حکمت در نظر او، نه مجموع دانش‌هایی که در بالا از آنها سخن گفتیم، بلکه دقیقاً «خداشناسی» به معنایی باشد که ارسطو از آن اراده می‌کند، دیگر نمی‌توان هیچ دلیل معتبری بر ضد این اندیشه اقامه کرد که دین و فلسفه در جستجوی نیل به يك هدف اند، منتها بی آنکه هر دو از يك روش پیروی کنند.

شاید مسئله اختیار مسئله‌ای باشد که به سجستانی امکان می‌دهد که آخرین سخن خود را در این باره بیان کند. در پاسخ به این پرسش که: چگونه است که يك عاقل حازم مرتکب فعلی

می‌شود که عقل آن را منع می‌کند و دین آن را نمی‌پسندد و عرف و عادت آن را نمی‌پذیرد، حال آنکه او مختار است و عقل راهنما و داور اوست؟ سجستانی در پاسخ می‌گوید: «اختیار و استطاعت و قوه و قدرت و رای و تأمل و هشیاری و جز اینها چیزهایی نیست که انسان در تملک خود داشته باشد و هر طور که بخواهد در آنها تصرف کند. چون آنها را «مالک» حقیقی آنها به انسان داده است، انسان نمی‌تواند آنها را به کار برد، مگر وقتی که «مالک» لوازم اجرای افعال (= افعال انسان) را به او اعطا کند. اگر «مالک» چیزهایی را که انسان برای اجرای افعال خود بدانها نیاز دارد به او اعطا نکند برای آن است که نشان دهد که انسان تابع مالک خویش است و برای آن است که انسان همواره مالک خویش را در نظر داشته باشد، امر خود را به او مفوض کند، به او پناه برد، و از امر و حول و قوت او اطاعت کند. زیرا خدای مبدأ هر چیزی است که وجود دارد.»^{۳۳} توحیدی، پس از شنیدن این پاسخ که احتمالاً ملهم از اندیشه‌های رواقی است، بی‌درنگ به استاد می‌گوید: «ولی این سخن به شیوه سخن گفتن «صالحان» و اصحاب شرایع است!» استاد پاسخ می‌دهد: «تعجب مکن، پسر! زیرا انبیا و اصفیا نیز پیوسته در اندیشه تزکیه نفس خویش در این جهان و آن جهان اند. اگر در میان دو نحوه نگرش شباهتی هست - ولو این شباهت در اقوال و اشاراتشان آشکارا دیده نشود - بدان سبب است که هر دو برای رسیدن به هدف واحدی می‌کوشند. آیا حکمت مؤکد دیانت نیست؟ و آیا دیانت متمم حکمت نیست؟ آیا فلسفه چیزی جز «صورت» نفس است و دیانت چیزی جز «سیرت» آن است؟ به قول شیخ صوفی شما، حضرمی، که آن را برای من نقل کردی، «نقاب بسیار است، و عروس یکی بیش نیست!» به این ترتیب تناقض [میان فلسفه و دین] زایل می‌شود و ناسازگاری از میان برمی‌خیزد.»^{۳۴} البته، این برخورد موافقت‌آمیز دین و فلسفه به هیچ روی به معنای آن نیست که هر دو روشهای واحدی دارند. زیرا فلسفه همچنان در ساحت جستجوی عقلانی خود باقی می‌ماند، و دین نیز همچنان بر بنیان ایمان و تسلیم و رضا استوار است. دین برای ابلاغ احکام خود تنها يك راه ندارد. چون روی سخنش با همه افراد آدمیان است، باید همه وسایل ممکن ابلاغ را به کار برد. در حقیقت سخنان دین گاهی مبسوط است و گاه موجز، گاهی صریح است و گاه ضمنی، گاهی رمزی یا کنایی است و گاه برهانی.^{۳۵} و اما فیلسوف به راه برهان و استدلال می‌رود. هیچ گاه به کنایه و رمز و اشاره توکل نمی‌جوید. «آنچه ما در سخنان فیلسوفان قدیم می‌یابیم عمده حاصل ترجمه از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی است. هرگونه اختلال در روش یا در معانی از اینجا ناشی می‌شود.» با این همه سجستانی که ظاهراً در اینجا به کنایات افلاطون نظر دارد خود در توضیح يك مطلب

فلسفی از تو سئل به «رمز» امتناع نمی‌کند. چنانکه پس از نقل این سخن ارسطو (که البته او آن را به افلاطون نسبت می‌دهد) دایر بر اینکه: «جستجوی حقیقت از جهتی دشوار و از جهت دیگر آسان است. دلیل آن این است که هیچ کس نمی‌تواند حقیقت را تماماً دریابد یا آن را تماماً از دست بدهد»^{۳۶} می‌گوید: «به این ترتیب، مثل ما مثل کورانی است که در برابر فیلی قرار گرفتند. هر يك از آنها عضوی از اعضای فیل را با دست لمس می‌کرد. آن که در وضعی قرار داشت که می‌توانست پای فیل را لمس کند می‌گفت فیل موجودی است طویل و گرد، مانند تنه يك درخت یا يك نخل. آن که مجال لمس پشت فیل را داشت، می‌گفت فیل همچون تپه‌ای است بلند. و آن که گوش فیل را لمس می‌کرد می‌گفت که فیل پهن و نازک است و می‌توان آن را در هم پیچید و از هم گشود. در واقع، آنها هر کدام دریافت خود را بیان می‌کردند، ولی هر کدام سخن دیگران را تکذیب می‌کردند و چنین می‌اندیشیدند که آنها بر خطایند. اگر مجموع سخنان آنها را در نظر بگیریم، باید گفت که همه در گفته خود صادق‌اند؛ ولی اگر سخنانشان را جدا جدا در نظر بگیریم جز این نمی‌توان گفت که آنها همه بر خطایند.»^{۳۷}

با این همه، تلاقی فلسفه و دین به معنی آن نیست که سجستانی کار متکلمان را می‌پسندید. زیرا به گفته او متکلمان مدعی‌اند که طریقتشان عقلانی است و حال آنکه در حقیقت امر، شبه عقلانی است.^{۳۸} طریقت آنان مؤسس است بر مشاجره لفظی و قیاس شیء با شیء چه به یاری شهادت عقل و چه بی یاری آن. تکیه این طریقت بر «جدل» است و بر آنچه به حواس درمی‌آید یا بر آنچه از حس و وهم و تخیل و خوی و عادت و جز اینها به خاطر می‌آید. همه آن جز مغالطه نیست و هدف آن اسکات خصم به هر وسیله ممکن و نیل به نتایج نهی از ارزش است، و بر اینها رفتارهای حاکی از سوء ادبی را هم باید افزود که دون شأن يك عالم است. و اما فلسفه هم از جهت موضوع و هم از جهت روش خاص خود متمایز است. نخست اینکه تحقیق فلسفی متوجه جمیع موجودات عالم است، اعم از آنکه به حواس ادراک شوند یا به عقل یا به هر دو. فیلسوف می‌کوشد تا بیرون از هر گونه هوی و هوسی که ممکن است به فعالیت عقلی آسیب بزنند به حقیقت دست یابد. مطالعه فلسفی همواره آغشته به اخلاق الهی و گزینشهای والا و تدبیرهای عقلانی است. چنانکه یحیی بن عدی می‌گوید: «فلسفه بر پایه‌های برهان منطقی و رمزهای الهی و اقتناع فلسفی استوار است. متکلمان و شاعران و نحویان و لغویان از چنین روشی پیروی نمی‌کنند. روش آنها تابع «جدل» به معنی ارسطویی کلمه است.^{۳۹} به سبب آمیختگی احکام متکلمان به هوی و هوس و شك و تعصب است که

روش آنها عقلانی نیست، بلکه شبه عقلانی است. سجستانی در جای دیگر می گوید که دین برای استوار شدن و مقبول افتادن نیازی به روش متکلمان ندارد؛ خود دین هر نوع کوششی را برای اینکه آن را موضوع جدل قرار دهد محکوم می کند و این موضع آن صریح و غیر قابل تغییر است. دین از طریق ایمان و تسلیم پذیرفته می شود و هر کس بکوشد آن را به گونه ای دیگر معرفی می کند مخالف فطرت و طبیعت امور رفتار کرده است. و این ناصواب و غیر ممکن است. بنابراین بهتر است که فطرت و طبیعت امور را چنانکه هست بپذیریم و این قول معروف را از یاد نبریم که می گوید: «اگر آنچه تو می خواهی نیست، آن را بخواه که هست.»^{۴۰} این سخن حکیمانانه از زمان کندی شناخته بوده است و بی گمان آن را از درسنامه اپیکتتوس اقتباس کرده اند.

۳

شناخت شناسی سجستانی در دو خطّ جای می گیرد: خطّ کاملاً یونانی و خطّ یونانی-اسلامی. بنابراین، او به دو نحوه شناخت قائل است: شناخت طبیعی و شناخت فوق طبیعی. جستجوی حقیقت، البته، دشوار است، ولی غیر ممکن نیست. مذهب لادری و مذهب شکاکیت به کلی مطردند. مذهب لادری موقف شخص جزئی است و نمی تواند وضع انسان کلی را معرفی کند. مذهب شکاکیت هم غیر قابل قبول است، چه حقیقت برای آدمی قابل دسترس است. علم چیست؟ سجستانی در پاسخ به این سؤال می گوید: علم صورت معلوم در نفس عالم است. نفوس عالمان عالم بالفعل اند و نفوس متعلمان عالم بالقوه. تعلیم عبارت از انتقال از قوه به فعل است، و همینکه این انتقال به وقوع پیوست علم حاصل می شود.^{۴۱} علم اول علم محسوس است که به صفات بیرونی اشیاء مُدْرِكِ حواس تعلق می گیرد. ادراک حسی نقطه آغاز هر گونه علمی است؛ همین ادراک حسی است که ما را به معقول رهنمون می شود.^{۴۲} ولی نباید گواهی «پنج رهنمون» را خطاناپذیر دانست؛ این گواهی، تا قوه عالی نفس، یعنی عقل سالم، آن را تأیید نکند قابل اعتماد نیست.^{۴۳} علم چهار مرتبه متمایز دارد. (۱) علم محسوس بحث که بهانم از آن برخوردارند؛ (۲) علم معقول محض که خاصه افلاک است؛ (۳) علم محسوس معقول که مربوط به تخیل انسانی است که هنوز به مرحله کمال صفا نرسیده است؛ (۴) علم معقول محسوس که صاحب نظر از طریق بحث و جستجو به آن دست می یابد. در اینجا انسان اگر در جستجوی پای بفشارد می تواند «به جهان اجرام زنده ناطق» نایل شود. نفس به یمن فیض دائم از حواس بی نیازی می شود و خود را غرق

در نور «معارف صحیحه» یا علوم حقیقی می‌یابد؛ رفتارش عقلانی و صفات اخلاقیش عاری از هر گونه آلودگی مادی خواهد شد و قوتش در «امور عالیه» نفوذ خواهد کرد. این عالی‌ترین مرتبه علم انسانی است.^{۴۴} این چهار مرتبه علم به ترتیب منطبق‌اند بر حیوان، افلاک، انسان معمولی و انسان پاک نورانی. فیلسوف و منجم و کاهن و پیامبر را باید در این مقوله اخیر جای داد. نظر فیلسوف، که به ذات والاست، از دانی به عالی بر می‌شود و از مراحل میانی می‌گذرد. شاید مبالغه نباشد اگر بگوییم که در سخنان سجستانی نشانه‌هایی از دیالکتیک افلاطونی دیده می‌شود. هنگامی که به اشارات سجستانی درباره منجم و کاهن نگاه می‌کنیم بی‌درنگ اندیشه میراث علمی کهن یونان که به جهان اسلام انتقال یافته است به ذهنمان می‌آید. پیامبر با آنکه از منجم و کاهن برتر است با این دو انسان کم و بیش «پاک» مقایسه می‌شود. بی‌گمان سجستانی بر آن نیست که علوم تنجیم و کهنات و نبوت هر سه یکسان از عطایای قوه الهی‌اند. توحیدی اندیشه‌های استادش را درباره این مسئله چنین بیان کرده است: «از ابوسلیمان سؤال شد که عقیده او درباره کهنات و تنجیم و نبوت، که در مکانی والاتر و شریف‌تر جای دارد، چیست. پاسخ او دراز و عمیق بود و چیزهایی هست که من نمی‌توانم آنها را در اینجا بیان کنم، از بیم آنکه مبدا او را به کفر و الحاد منسوب دارند. از سوی دیگر چیزهایی هست که نمی‌توان از سر آنها با سهل‌انگاری گذشت، از بیم آنکه مبدا به‌دست فراموشی سپرده شود. کهنات قوه‌ای است الهی که شخص می‌تواند به یمن مواهب آسمانی و علل فلکی به‌دست آورد. کاهن در مرتبه واسطه میان بشریت و ربوبیت جای دارد، به همین سبب می‌تواند هم غیب امور این جهان را دریابد و هم غیب امور آن جهان را؛ ولی سر و کار او بیشتر با غیب امور این جهان است، زیرا انسان به طبیعت نزدیکتر است تا به چیزهای دیگر. قوه الهی ممکن است نصیب سه کس شود: پیامبر، کاهن و منجم. نزد پیامبر این قوه برتر است، نزد کاهن فروتر است و نزد منجم باز هم فروتر. درجه اشراق بستگی به نسبت آن با حواس دارد: هر چه شخص خود را بیشتر از جهان محسوس رها کند، نور خدادادی شدیدتر و والاتر است. به همین سبب است که علم کهناتی منجم ضعیف‌تر از علم کهناتی کاهن است، زیرا علم کهناتی منجم تابع ابزارهای مادی و انتخابهای شخصی است. حال آنکه علم کهناتی کاهن حاصل بحث و تتبع نیست، بلکه ناشی از پرتوی شبیه‌وحی یا شبیه‌چیزی است که می‌آید و به سرعت می‌گذرد. با این همه، منجم و کاهن ممکن است دستخوش خطا شوند، زیرا قوایشان همیشه موفق نمی‌شود خود را کاملاً از پیوند بدن و ترکیب مادی بگسلاند. در مورد پیامبر باید گفت که او نمی‌تواند مرتکب خطا شود، ولی ممکن است در معرض سهو قرار گیرد. با این

همه سهو او آسیبی به رسالتش نمی‌زند. بعلاوه علت این سهو در قوه پیامبری نیست، بلکه در خیال نهفته است و خیال قابل تصحیح است. گاهی پیش می‌آید که قوه کفایتی نامطمئن و آسیب‌پذیر بنماید. این به سبب آن است که علم به دست آمده تابع میزان قوه‌ای است که شخص از آن برخوردار است. هر چه این قوه ناب‌تر و والاتر باشد، صاحب آن از خطا دورتر است، چه آدمیان از همه جهات در سطوح متفاوتی قرار دارند. خطای بزرگی که در حق پیامبران مرتکب می‌شوند بر دو گونه است: یا آنان را دروغ‌زن و حيله‌گر و فریبکار می‌شمارند، یا چنین تصور می‌کنند که روا نیست که آنها مرتکب خطا یا افعال مستوجب سرزنش شوند. رأی درست آن است که شخص برخوردار از این قوه (یعنی پیامبر) مادام که تابع آن است و به غیر آن نمی‌آمیزد در بالاترین درجه و رفیع‌ترین مکان است، و در این حال از اعیان امور و قلوب احوال و عواقب آیام خبر می‌دهد. ولی وقتی که به طبیعت انسانی خود باز می‌گردد و از نور نبوت دور می‌شود مانند یکی از امثال ما می‌شود: اگر صواب می‌کند به یمن فطنت اوست و اگر خطا می‌کند ناشی از فطرت اوست، انسانی است مانند دیگر انسانها، سرشته از گل اول، صاحب طبایع چهارگانه که با یکدیگر در ستیزند. دیگر میان او و دیگری فرقی نیست. اما چون قوه نبوت در کمال شدت خود در او برانگیخته شود، آن‌گاه این شخص با خود آنچه می‌تواند آدمیان را به راه راست هدایت کند می‌آورد، مصالح آنها را تنظیم و اخلاق آنها را تهذیب می‌کند، برای جهانیان نور می‌شود و برای همه آدمیان رحمت.^{۴۵}

اگر از دیدگاه علم طبیعی به امور بنگریم، وسیله‌ای جز عقل استدلالی برای باز شناختن صواب از خطا نداریم. علم نظری ثمره عقل نظری است؛ به یاری همین عقل است که ما می‌توانیم از همه موانع موجود بر سر راه وصول به خدا بگذریم؛ عقل نظری «نردبانی است که ما را به خدا می‌رساند».^{۴۶} نه جدل متکلمان و نه دعوهای صوفیان هیچ یک در این راه به کار نمی‌آید. سجستانی آشکارا از اهل تصوف دوری می‌جوید و اقوال آنها را رد می‌کند^{۴۷}؛ و متکلمان را هم به سبب نظریه‌اشان معروف به تکافؤ ادله نمی‌بخشد و این نظریه را سخت به یاد استهزای می‌گیرد و آن را محکوم می‌کند.^{۴۸} شناخت شناسی طبیعی سجستانی عمیقاً ملهم از اندیشه‌های ارسطوست؛ و شناخت شناسی فوق طبیعی او (اگر بتوان چنین اصطلاحی به کار برد) ریشه در سنت اسطوره‌شناختی یونانی از یک سو، و وحی قرآنی از سوی دیگر، دارد.

۴

سجستانی اندیشه بر دو موضوع مربوط به وضع بشری می‌گمارد: یکی موضوع دوگانگی

روح و جسم است و دیگری موضوع تقابل عقل و طبیعت. موضوع نخستین آراء فیلسوف را دربارهٔ اخرویات مشخص می‌کند و موضوع دوم اندیشهٔ او را دربارهٔ اخلاق. در زمینهٔ اخرویات، سجستانی افلاطونی می‌اندیشد و در زمینهٔ اخلاق، رواقی. در درجهٔ اول آشکارا اهمیتی اساسی به روح می‌دهد. با نفس خویش است که انسان انسان است نه با جسم خویش.^{۴۹} سجستانی می‌گوید: شك نیست که در ما چیزی هست که نه جسم است که سه بُعد درازا و پهنا و ژرفا داشته باشد، و نه جزئی از جسم است و نه عرض است، بلکه جوهری است بسیط که به حواس دریافته نمی‌شود. این جوهر نه تغیر می‌پذیرد و نه فساد. پس این نفس چیست؟ سجستانی می‌گوید که به دست دادن تعریفی از نفس دشوار است. يك چیز، برای آنکه بتوان آن را تعریف کرد، باید جنس قریبی داشته باشد و فصل نوعی. و نفس هیچ يك از این دورا ندارد. با این همه بعضی از فیلسوفان برای آن تعریفی به دست داده‌اند. بعضی چنین می‌اندیشند که نفس آمیزه‌ای از ارکان است، بعضی دیگر بر آن اند که نفس هماهنگی عناصر است. بعضی عقیده دارند که نفس عرضی است محرک بالذات و بعضی آن را هوایی می‌دانند و بعضی روح حارّه، و بعضی دیگر طبیعت پیوسته در حرکت. پاره‌ای بر آن اند که نفس کمال (انطلاق‌شای) جسم طبیعی صاحب حیات بالقوه است و بالآخره پاره‌ای نیز می‌گویند که نفس جوهر غیر جسمانی محرک بدن است.^{۵۰} در حقیقت باز شناختن نفس و وجود آن بسیار آسان‌تر از شناختن جوهر آن است. دشواری در آن است که انسان چون بخواهد نفس خود را بشناسد وسیله‌ای جز خود نفس ندارد و همین خود نفس او را از شناختن نفس خود باز می‌دارد.^{۵۱} جا دارد که این رأی را با رأی دکارت مقایسه کنیم که می‌گوید شناختن نفس آسانتر از شناختن جسم است، زیرا نفس مستقیماً و بدون واسطه خود را می‌شناسد. ولی چه چیز ما را مطمئن می‌کند که نفس وجود دارد؟ هر جسم صاحب صورتی نمی‌تواند صورت دیگری از جنس صورت نخستین، به خود بگیرد، مگر آنکه صورت نخستین از آن جدا شود. مثلاً اگر جسمی صورت مثلث را به خود بپذیرد نمی‌تواند صورت دیگری مانند مربع یا دایره بپذیرد مگر آنکه صورت مثلث از آن جدا شود. همین طور است حال موم یا نقره‌ای که نقشی بر خود دارد؛ موم نمی‌تواند قبول نقش تازه‌ای کند، مگر آنکه نقش نخستین زایل شود. ولی حال نفس چنین نیست. در حقیقت، نفس می‌تواند در عین حال و بی‌کم و کاست صورتهای بس گوناگونی را بپذیرد؛ و به سبب همین صفت، یعنی به سبب همین قابلیت پذیرش صور متخالف و متضاد است که نفس در اساس و در جوهر خود با جسم فرق دارد. به عبارت دیگر، نفس نه تنها مستقل از جسم وجود دارد، بلکه علاوه بر آن ماهیتی متفاوت با ماهیت آن دارد.

همچنین واضح است که نفس عرض نیست؛ زیرا عرض جز در يك جسم نمی تواند وجود داشته باشد؛ عرض هیچ گاه حامل نیست، بلکه همواره محمول است. و اما نفس حامل است و محلّ صور و صفات، یعنی اعراض.^{۵۲} سجستانی بر این دلیل که ظاهراً آن را از فدون افلاطون گرفته است می افزاید که جسم به قوه ای متفاوت با آن (یعنی متفاوت با جسم) به حرکت در می آید؛ این قوه نفس است.^{۵۳} وجود نفس در جسم ما نیز در اعمال خاصی که از زمره اعمال غیر جسمانی است نمایان می شود، از قبیل استنتاج، ژرف نگری، تمییز، فحص، استنباط، یقین، شك، علم، ظنّ، فهم، هوش، تفکر، به یاد سپردن و به یاد آوردن و جز اینها^{۵۴}؛ اعمالی که بعدها مؤلف تأملات، دست کم، پاره ای از آنها را از صفات نفس به شمار می آورد. اما باید اذعان کرد که نفس، اگر چه برتر و اساساً شریف تر از جسم است، نمی تواند به تنهایی تشکیل انسان بدهد. انسان اتحاد نفس و جسم است، و در لحظه انعقاد نطفه است که نفس زندگی خود را با جسم آغاز می کند. تقسیم کار انسانی، اگر بتوان چنین تعبیری به کار برد، از همان آغاز با این دوگانگی جسم و روح مشخص می شود. نفس مبدأ شناختها و علم است، و جسم مبدأ عمل. غایت علم شناختن خدا با شناختی مطمئن و بی غش است؛ غایت عمل به جای آوردن افعال مبتنی بر تقوی و فضیلت است که می تواند فاعل آنها را به خوشبختی جاودانه در آن جهان رهنمون شود. ولی آیا کسب فضایل ممکن است؟ به عبارت دیگر آیا فضایل و رذایل آموختنی است؟ سجستانی به این پرسش، که از زمان سقراط به بعد همچنان محلّ اختلاف نظر شدید بوده است، پاسخ مثبت می دهد. فیلسوف ما، در بغداد، در سال ۳۷۱ هجری قمری، و به هنگام تفسیر رساله نفس ارسطو، به شاگردش ابوحنّان می گوید که نفس می تواند هم کسب فضایل کند و هم کسب رذایل.^{۵۵} این رأی مستلزم برخورداری از اختیار است، ولی نباید فراموش کرد که این اختیار محدود است، «اختیاری است وام گرفته» از مالک حقیقی همه چیز. چنانکه بالاتر گفتیم، انسان تابع خداست، و اگر خدا آنچه را لازم انجام دادن يك فعل است به انسان ندهد، فعل هرگز انجام نخواهد یافت، زیرا در نهایت امر خداست که مبدأ هر چیزی است که وجود دارد. به این ترتیب، در پرتو همین اعتقاد است که باید سخنان سجستانی درباره «عقل» و «طبیعت» را دریافت. فلسفه فیلسوف ما در اینجا پای بند فلسفه رواقیان است. توحیدی در مقابسات می نویسد: «از ابوسلیمان شنیدم که می گفت: با طبیعت ما به مرگ رهنمون می شویم و با عقل به زندگی. زیرا هر چه مربوط به طبیعت است مقید به ضرورت است، و هر چه مربوط به عقل است مقدر به اختیار... به چیزهایی که از آنها گزیر نیست بهتر است که به طوع و رغبت و به طیب خاطر گردن

نهاد...»^{۵۶} می‌توان اندیشهٔ سجستانی را چنین تفسیر کرد که: طبیعت کور است و نا آگاه و دستخوش حوادث؛ و عقل آگاه است و بیدار، می‌بیند و می‌تواند قوانین آفرینش و آفریننده را دریابد و در پرتو این آگاهی و این دریافت می‌تواند عمل کند و خود را راه ببرد. اختیارش فقط يك معنی دارد و آن درك قوانین جهان و انطباق دادن خود با این قوانین، یعنی با ارادهٔ ضرورهٔ خیر خداست. به سبب ناتوانی در درك این کلمهٔ الله است که طبیعت موجب است و رهسپار مرگ؛ و به سبب توانایی در درك آن است که عقل روی در زندگی دارد. زندگی که در اینجا از آن سخن می‌گوییم بی‌شك زندگی جاودانی و خلود نفس و زندگی آنجهانی است. وقتی که سجستانی در مقایسات می‌گوید که انسان از دو عنصر بشری و الهی ترکیب یافته است و گاه به این سو و گاه به آن سو کشیده می‌شود، مقصودش تکیه بر این اندیشهٔ تقابل «طبیعت» و «عقل» است. عنصر الهی در انسان این عقل سلامت بخش است که باید آن را راهنمای او دانست؛ این عقل برتر از نفس و طبیعت و نمایندهٔ کمال انسانیت است، زیرا به یاری آن است که ما می‌توانیم به خوشبختی بزرگ، یعنی شناخت علت اولی، به خدا، به سکون و طمأنینه، به آخرین پناه و به سعادت جاودانه دست یابیم. کوشش ما باید مقصور به ترك طبیعت باشد، زیرا طبیعت آلوده به ماده و بسته به قوانین آن است. از آن گذشته باید از حالت نفس نیز، که آمیخته به وهم و خیال و تفکر استدلالی است، در گذریم و جز به شناخت کامل و خالص عقل نظری روی نیاوریم. تنها این عقل است که می‌تواند به خدا دست یابد و از مواهب و لذاتی که او در آن جهان به نیکان و پرهیزکاران اختصاص داده است برخوردار شود.

ولی این خیرها و لذاتی که خداوند در آن جهان به کسانی اختصاص داده است که در طلب او بوده‌اند و در افعال خود از ارادهٔ او پیروی کرده‌اند چگونه چیزهایی است؟ ابواسحاق نصیبی متکلم با تعجب می‌پرسد: آیا موضوع فقط خوردن و نوشیدن و نکاح کردن است؟ آیا این کارها خسته کننده و ملال آور و حیوانی و حتی انزجارآور نیست؟ سجستانی به این پرسشهای «کلامی» که شادگرش توحیدی برایش نقل می‌کند چنین پاسخ می‌دهد: «تعجب او از آنجا ناشی می‌شود که او از دیدگاه حواس به امور نگاه می‌کند. درست است که هر چه مبتنی بر حواس باشد جز ملال و خستگی و انزجار چیزی به بار نمی‌آورد. ولی به مسئلهٔ «معاد» نه از دیدگاه حواس بلکه از دیدگاه عقل باید نگاه کرد که از ملال و خستگی و بی‌زاری به دور است. عقل هرگز از موضوع خود یعنی معقول ملال نمی‌گیرد، از آن جدا نمی‌شود و نمی‌کوشد آن را فدای خود کند. در آن جهان فعالیت منحصرأ عقلانی در کار است و زندگی

صرفاً روحانی که عقل هیچ گاه از پرداختن به آن باز نمی‌ایستد.^{۵۷}

سجستانی آشکارا نمی‌گوید که اندیشه معاد جسمانی غیر قابل تصور است، با این همه، حقیقت دارد که او در عمق اندیشه‌اش بر این اعتقاد است. زندگی دیگر زندگی عقل خواهد بود و روح، نه زندگی جسم. بنابراین، سجستانی موضعی اختیار می‌کند که به دور از جرات و شهامت نیست. فایده‌ای ندارد که موقف ابن سینا یا ابن رشد یا مجادلّه غزالی را مستقیماً با نگرش سجستانی ربط بدهیم، زیرا همه فیلسوفان عقلی مذهب در اسلام، برخلاف رأی سنتی معاد نفس و روح، رأیی اساساً روحی مذهبانه اتخاذ کرده‌اند. نزد سجستانی پیکار روح و ماده در انسان باید به پیروزی روح بینجامد. سجستانی این گفته را مسلم می‌شمرد که یک «چیز میانی» دارای دو کرانه است: چنانکه مثلاً آب «ولرم» در بر دارنده گرما و سرماست. اگر این گفته را بر انسان تطبیق دهیم، به این نتیجه می‌رسیم که انسان که هسته عالم، یعنی مرکز آن است، از یک سو از «برتر» بهره‌مند است و از سوی دیگر همانند «فروتر» است؛ یعنی دو کرانه در بردارد: از یک سو در بردارنده شرف افلاک ناطق بر خوردار از علم و عقل است و از سوی دیگر در بردارنده صفات اجسام زمینی که جاهل و عاری از خیرند، و اما پیداست که وظیفه انسان عبارت از کوشش به منظور رهایی یافتن از زندان بخش خسیس و فروتر و روی آوردن به بخش شریف و برتر، یعنی به جهان معقول و الهی است.^{۵۸} بنابراین، تعجیبی ندارد که می‌بینیم سجستانی پی‌در پی می‌گوید: «جسم تو مادی است، آن را رها کن؛ نفس تو عقلانی است، بدان پرداز.»^{۵۹} زیرا وظیفه آن به بالا بردن و دست یافتن به جهان ملکوتی است.

۵

بنابراین، به گمان سجستانی، جهان آشکارا به دو بخش زمینی و آسمانی، و محسوس و معقول تقسیم شده است. شک نیست که در اینجا فیلسوف ما از نظریه افلاطون پیروی می‌کند. البته می‌توان گفت که او از زبان قرآن سخن می‌گوید، ولی قرآن، آن چنان که سجستانی می‌گوید، بر آن نیست که جهان سُفلی یعنی جهان محسوس بهره‌مندی یا «حکایتی» از جهان علوی یا جهان معقول است.^{۶۰} سجستانی می‌گوید: هر چه به جهان محسوس مربوط است، یعنی اجناس و انواع و اشخاص، را باید رونوشتی و تقلیدی از جهان معقول دانست. اجناس و انواع و اشخاص دقیقاً چیزهای جهان معقول را باز می‌تابانند. جهان محسوس کاملاً تابع جهان علوی است، و قوانین بی‌چون و چرایی بر این جهان حاکم است که آفریننده همه موجودات، یعنی خدا، آنها را مقرر فرموده است: قوه الهی قاهری

به طور غریزی در اشیاء سر بیان دارد که با دقت و قاطعیت تمام بر آنها حکم می‌راند. هیچ چیز از سیطرهٔ این قوه بیرون نیست. همه چیز از خدا نشأت کرده است و سرانجام هم به خدا باز می‌گردد.^{۶۱} سجستانی بر این می‌افزاید که دو چیز بیش از همه ما را احاطه کرده است. یکی وجود و دیگری عدم. این يك قانون وجودی است که وجود اصل محبت است که اشیاء را به یکدیگر می‌پیوندد، و عدم اصلی است که اشیاء را از هم می‌گسلد و میان آنها نفاق پدید می‌آورد.^{۶۲} پیداست که این رأی ملهم از آمیدوکلس است. سجستانی این رأی را در امتاع که توحیدی آن را در سال ۳۷۵ هـ ق نوشته است پیش می‌کشد. رأیی مشابه آن را هم در مقابسات عنوان می‌کند. سخن او در مقابسات در حقیقت تفسیری است از سخن آمیدوکلس: «چون محبت بر عناصر که عالم ترکیبی از آنهاست استیلا یابد عالم کروی می‌شود و چون نفرت غلبه کند عناصر از هم می‌گسلند و عالم دستخوش کون و فساد می‌شود.^{۶۳} سجستانی این سخن را چنین تفسیر می‌کند: «آمیدوکلس از استیلاي محبت در عالم قوهٔ عقلانی را می‌خواهد. این قوه است که همه موجودات را احاطه می‌کند و میان اجزاء آن پیوستگی و وفاق پدید می‌آورد. از استیلاي نفرت قوه‌ای را می‌خواهد که سبب گسستگی و نفاق میان عناصر می‌شود.»^{۶۴} ولی مسلم نیست که سجستانی این رأی را در آخرین سالهای زندگی اختیار کرده باشد. به عکس، او مذهب اصالت تحوّل خوشبینانه‌ای عنوان می‌کند که جانشین پیکار وجود و عدم و تقابل وفاق و نفاق می‌شود. توحیدی در مقابسات سجستانی را معرفی می‌کند که برداشت خوشبینانه‌ای از عالم دارد. می‌گوید: جهان در جهت کمال و زیبایی تحوّل می‌یابد. در هر لحظه عالم دگرگون می‌شود، صیرورت می‌یابد و صورتهای تازه‌ای به خود می‌گیرد که پیش از آن نداشته است. صور و اشکال تازه پیوسته نیکوتر و شریف‌تر و کامل‌تر می‌شوند. منشأ و سبب خیر و کمالشان مبدأ اول، خدا، مبدأ هر گونه هستی و هر گونه حقیقت است.^{۶۵} نمی‌توان دقیقاً حکم کرد که نظریهٔ سجستانی دربارهٔ پایان جهان چیست. مطالبی که توحیدی حفظ کرده است به ما امکان نمی‌دهد که دریابیم این بهبود تدریجی عالم سرانجام در کجا متوقف می‌شود. دانستن سر نوشت نفوس آدمیان دشوار نیست. ولی آیا ماده هم جاودانه است؟ مطالبی داریم که ما را از منشأ جهان و مسئلهٔ آفرینش آگاه می‌کند؛ در آنجا سجستانی می‌گوید که اختلاف میان کسانی که دربارهٔ قدم و حدوث جهان تعقل می‌کنند از آنجا ناشی می‌شود که بعضی نگاه خود را به «مرکز» یعنی به جهان مادی متمرکز می‌کنند و بعضی دیگر به جهان افلاک. اگر «مرکز» را مورد توجه قرار دهیم، جز کون و فساد چیزی نمی‌بینیم، آن‌گاه چنین نتیجه می‌گیریم که جهان «محدث» است. به عکس، اگر به افلاک

بنگریم که در آنها از کون و فساد خبری نیست، آن گاه به این نتیجه می‌رسیم که «جهان قدیم است». حقیقت در جمع بین این دورای نهفته است: هیولای جهان قدیم است و صورت آن محدث و مخلوق.^{۶۶}

در هر حال يك چیز مسلم است و آن اینکه جهان خاکی و مخلوقات آن نه تنها تابع قوانین کلی، بلکه مخصوصاً تابع قوانین ستارگان و حرکات اجرام سماوی است. ولی چون این قوانین الهی اند باید بر آن بود که آنها خیرند و تابع مشیت الهی که همه چیز را اداره می‌کند و بر همه چیز فرمان می‌راند. در اینجا سجستانی آشکارا از رأی ارسطو دور می‌شود و موقف رواقی اختیار می‌کند که با احکام قرآنی سازگار است. وقتی که می‌کوشد صفات خدا را مشخص کند راهی منفی پیش می‌گیرد و مخصوصاً بر این نظر پای می‌فشارد که به هیچ وجه نباید نارساییهای مخلوقات و چیزهایی را که به روح و دل ما خطوط می‌کند به او نسبت بدهیم. می‌گوید: «خدا اول و آخر، ظاهر و باطن، دیدنی و نادیدنی، اول بی‌آغاز و آخر بی‌انجام است.»^{۶۷} با این همه، خدا عمل می‌کند، و فعل او، چنانکه از اندیشه مشیت بر می‌آید، همه جا هویداست. ولی فعل خدا، به گمان سجستانی، نه از روی ضرورت و اضطرار است و نه از روی اختیار. او وقتی که در پاسخ صیمری درباره نحوه عملکرد الهی توضیح می‌دهد از «بزرگان اوایل» یاد می‌کند و می‌پذیرد که خدا به نحوی شریف‌تر از اختیار عمل می‌کند و می‌گوید ما لفظی که این نحوه عملکرد را برساند نداریم؛ همه الفاظی که ما بر سبیل عادت به کار می‌پریم بر اشیاء و اموری که بر ما شناخته‌اند دلالت می‌کنند، و نمی‌توانیم در زبان الفاظی دال بر معنایی بیابیم که ذهن نتواند آن را تصور کند. در حقیقت فر او اند معنایی که ما احساس مبهمی از آنها داریم ولی نمی‌توانیم آنها را با اسمایی بنامیم. در مورد خدا قابل قبول نیست که بگوییم او از روی ضرورت یا اضطرار عمل می‌کند، زیرا اگر چنین چیزی بگوییم، آن گاه نقصی به خدا نسبت داده‌ایم. از سوی دیگر این را هم نمی‌توانیم بگوییم که خدا از روی اختیار عمل می‌کند، چه اختیار متضمن نوعی «انفعال» است. پس می‌ماند که خدا به نحوی چنان شریف و والا عمل می‌کند که برای ما ممکن نیست آن را با لفظی بیان کنیم. در حقیقت، وقتی که می‌گوییم «خدا فعلی را انجام می‌دهد» نباید از این عبارت معنی واقعی و محسوس آن را دریافت. این عبارت را تنها به این معنی می‌توان دریافت که «اشیاء مشتاق خدا و متوجه اویند»، درست مانند حدیث سلطان و اتباعش: همینکه حضور سلطان اعلام می‌شود همه با شوق روی به او می‌آورند، بی آنکه او از جای خود حرکت کند.^{۶۸} به این ترتیب سجستانی باز به ارسطو باز می‌گردد و نظریه نخستین محرک غیر متحرک او را می‌پذیرد، نظریه‌ای که قبلاً به

اختصار در مقایسات مورد تفسیر قرار گرفته است، ولی بدون اشاره به تمثیل سلطان و اتباعش.^{۶۹} معلوم نیست چرا سجستانی، پس از آنکه بدین گونه «عمل کردن» و «حرکت کردن» را یکسان می‌گیرد، از قبول آشکارای نظریه غیر مخلوق بودن جهان تن می‌زند. در هر حال سجستانی سعی نمی‌کند که از چنین نظریه‌ای بگریزد، زیرا قبلاً گفته است که ماده ابدی است. این نظریه چیزی از کمال و عظمت خدا نمی‌کاهد، زیرا، در نهایت امر، همه چیز تابع اراده خداست و خدا همچنان مبدأ هر چه هست باقی می‌ماند.

۶

پیش از پایان دادن به این تحقیق، بد نیست چند کلمه‌ای هم از موضوع نسبتاً خاصی سخن بگوییم که نظریه تنها سجستانی، بلکه همچنین بیشتر فیلسوفان بغداد در نیمه دوم قرن چهارم، را جلب کرده است، و آن موضوع دوستی است. سجستانی و مسکویه و مخصوصاً توحیدی در این باره سخنانی از خود به جای گذاشته‌اند که ارزش انسانی کلی دارد. با این همه، نباید از یاد ببریم که آنها در عمق آراء خود در این باره مدیون فیلسوفان اوایل مخصوصاً ارسطو، و اثر او اخلاق نیکو ماخوسی‌اند. سجستانی خود این معنی را پنهان نمی‌کند و همه جا برای تأیید آراء خود به آراء حکیم استناد می‌جوید و حتی، وقتی که به ضرورت پیش می‌آید که سخنی منسوب به آناکساگوراس را درباره صفت دوست تفسیر کند، سرانجام آن را همانند سخنی از آن ارسطو می‌داند.^{۷۰}

دوست، چنانکه ارسطو می‌گوید، عبارت است از «تو»^{۷۱} دیگری. سجستانی می‌گوید که در حقیقت این تعریف تعریف آخرین حد و منتهای دوستی است. در آغاز، اشخاص خود-مختار و مستقل‌اند، و سرانجام دوستان یگانه می‌شوند، چنانکه دو اراده به صورت یک اراده واحد در می‌آید.^{۷۲} بی‌گمان تفاوتی هست میان دوستی («صداقه») و «علاقه». دوستی بیشتر ذهنی یا عقلی است، تابع میل و علائق طبیعی و تحولات زندگی جوانی نیست. ولی علاقه نوعی عشق و انفعال نفسانی و بنا بر این یک بیماری یا مانند یک بیماری است که ما را از روشنائیهای عقل محروم و از فضایل اخلاقی منحرف می‌کند.^{۷۳} او نیز مانند ارسطو بر آن است که دوستی نباید بر پایه لذت و ترس بنا شود.^{۷۴} استوارترین پایه برای دوستی اعتماد متقابل است که ایمنی و آسایش به بار می‌آورد. دوست را نباید از روی مقاصد سودجویانه جستجو کرد؛ تنها بر حسب اتفاق است که ممکن است لازم شود که دوستی به دوست خود خدمت کند.^{۷۵} شك نیست که میان دوستان ممکن است اختلاف و قطع رابطه پیش آید، ولی

اگر دوستی به بالاترین حدّ خود رسیده باشد چنین چیزهایی پیش نمی آید.^{۷۶} در چنین حدّی از دوستی، دوستان يك پسند، يك عاطفه، يك دلمشغولی و نگرانی و يك رأی خواهند داشت. هر يك دیگری می شود، «نفسها یکدیگر را روشن و عقلها یکدیگر را بارور می کنند. و دهانهای دو دوست در آن واحد يك سخن می گویند». اگر از سجستانی بپرسند که دلیل این یگانگیهای فکری و سبب این دوستی چیست، بی درنگ علل و اسباب احکام نجومی را پیش می کشد.^{۷۷} ولی برای تعیین رفتار خود در زندگانی و روابط خود با دیگران تکیه بر ستارگان کافی نیست. در این باره «نامه» ای منسوب به ارسطو می تواند راهنمای ما باشد. سجستانی این نامه را به توحیدی داده است و توحیدی آن را برای ما حفظ کرده است: «انسان باید در عیب و هنر همگنان خود نيك بنگرد تا از زیان عیبهایی که به آنها زیان رسانده است بپرهیزد و از سود هنرهایی که به آنها سود رسانده است بهره مند شود. باید به هر چیز نقشی خاص آن چیز نسبت دهد و میان مقولات مرزهای مشخصی رسم کند. باید بکوشد که نفس خود را بیوردد، و برای این منظور باید به معرفتهایی که از اشیاء دارد با عمل و با کسب معرفتهای تازه از راه آموختن جان تازه بدمد. باید این پرورشی که به خود می دهد محدود به يك دوره و يك موضوع نباشد (...). باید بر شمار دوستان خود بیفزاید... باید به آنها مهربانی کند، زیرا کسی که ترك می کند ترك می شود. همچنین باید مراقب دوستان دوستان باشد. این نشانه اخلاص نسبت به دوستان است...»^{۷۸}

در این نامه می توان به آسانی بعضی موضوعاتی را که در کتاب هشتم اخلاق نیکو ماخوسی آمده است باز شناخت و جای تأسّف است که آنچه توحیدی از اندیشه استاد خود در این باره بر جای نهاده است منحصر به تفسیرها و توضیحات کوتاه درباره اقوال و آراء ارسطو یا منسوب به ارسطوست. امیدواریم که در آینده متون تازه ای پیدا شود که ما را در بازسازی اندیشه و اثر فرزانه سیستم، این انسان و فیلسوف تمام عیار، بیش از آثار برجای نهاده توحیدی یاری کند.^{۷۹}

یادداشتها

1. *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beyrouth, 1968.

۲. توحیدی، مقایسات، ص ۲۷۳.

۳. قفطی، تاریخ، ص ۲۸۳.

۴. توحیدی، الامتاع و المؤمنة، جزء ۱، ص ۳۱.
۵. ابن ابی اصیبه، عیون الانباء، ج ۱، ص ۳۲۱.
۶. توحیدی، مقایسات، ص ۱۶۳.
۷. توحیدی، امتاع، جزء ۱، ص ۴۲.
۸. توحیدی، مقایسات، ص ۲۹۸-۲۹۹.
۹. همان، ص ۲۹۶.
۱۰. توحیدی، امتاع، جزء ۱، ص ۱۰۵.
۱۱. همان، جزء ۱، ص ۳۰-۳۱.
۱۲. صفدی (صلاح الدین)، الوافی بالوفیات، ج ۳، ص ۱۶۵.
۱۳. همان.
۱۴. توحیدی، امتاع، جزء ۱، ص ۳۱. شعر بدیهی دربارهٔ ابوسلیمان این است:
- ابوسلیمان عالم فطن ماهر فی علمه ینتقص
لکن تطیرت عند رؤیته من عویر موحش و من برص
و بآبته یشل ما بوالده و هذه قصة من القصص
۱۵. همان، جزء ۱، ص ۳۳؛ همچنین نگاه کنید به صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۳، ص ۱۶۵.
۱۶. توحیدی، امتاع، جزء ۲، ص ۱۳۹، و قفطی، تاریخ، ص ۲۸۳.
۱۷. این کتاب همراه با سه رساله از سجستانی، تحت عنوان صوان الحکمة و ثلاث رسائل، به تصحیح عبدالرحمن بدوی، در سال ۱۹۷۴ میلادی، از طرف بنیاد فرهنگ ایران انتشار یافته است. م.
۱۸. توحیدی، مقایسات، ص ۳۵۷.
۱۹. توحیدی پس از سال ۳۶۴ هم همچنان به نوشتن این اثر ادامه می‌داد، چنانکه در همان کتاب می‌نویسد: «ابوالحسن عامری که من او را در سال ۶۰ در بغداد دیدم و باز هم یک بار دیگر با او در سال ۶۴ ملاقات کردم چنین گفت که: ...» (نگاه کنید به بصائر، ج ۳، کتاب ۲، ص ۵۴۵).
۲۰. توحیدی، بصائر، ج ۱، ص ۱۷۲.
۲۱. توحیدی، مقایسات، ص ۲۹۸.
۲۲. «بر حذر باشید از کینهٔ سیستانیان و حسد هراتیان و خست مرویان و تهمت‌های نیشابوریان و حماقت بلخیان و بلاهت بخاراییان» (بصائر، ج ۳، کتاب ۲، ص ۵۱۲). ما این گفته را در اینجا برای درج در پروندهٔ «شوینیس» جغرافیایی نقل می‌کنیم.
۲۳. توحیدی، بصائر، ج ۲، کتاب ۲، ص ۸۵۳.
۲۴. توحیدی، مقایسات، ص ۲۸۶. این عبارت به روشنی تمام نظر کیلانی را دربارهٔ اینکه مرگ سجستانی در حدود سال ۳۸۰ روی داده است منتفی می‌کند (نگاه کنید به بصائر، ج ۳، کتاب ۲، ص ۵۱۲، یادداشت ۱).
۲۵. بغدادی، هدیه، کتاب ۲، ص ۶۰.
۲۶. توحیدی، امتاع، کتاب ۱، ص ۳۰. ما سال ۳۱۰ هـ ق ۹۲۲ م را به عنوان تاریخ تقریبی تولد سجستانی پیشنهاد می‌کنیم، زیرا او باید فلسفه را نزد ابو بشر ممتی، متوفی به سال ۳۲۸ هـ ق/۹۳۹ م، خوانده باشد (قفطی، تاریخ، ص ۲۸۶)، و درگذشتش بی‌گمان پس از سال ۳۹۱ هـ ق/۱۰۰۰ م بوده است.
۲۷. توحیدی، امتاع، جزء ۲، ص ۷.
۲۸. همان، جزء ۲، ص ۱۰-۱۱.

۲۹. همان، جزء ۲، ص ۱۰.
۳۰. همان، جزء ۲، ص ۷-۹.
۳۱. همان، جزء ۲، ص ۹.
۳۲. همان، جزء ۲، ص ۸۳.
۳۳. توحیدی، مقایسات، ص ۱۹۹-۲۰۰.
۳۴. همان، ص ۲۰۰.
۳۵. همان، ص ۲۵۷.
۳۶. ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب الف، ۹۹۳ب؛ توحیدی، مقایسات، ص ۲۵۹.
۳۷. توحیدی، مقایسات، ص ۲۵۹-۲۶۰؛ این نقل قول توحیدی مأخذ روایات دیگر این تمثیل است که، با تفاوتی، در احیاء العلوم غزالی و عجایب نامه و حدیقه سنایی و مثنوی مولوی آمده است. برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به: بدیع الزمان فروزانفر، مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۷، ص ۹۶ تا ۹۸-م.
۳۸. همان، ص ۲۳۷.
۳۹. همان، ص ۲۲۳-۲۲۴.
۴۰. اذا لم یکن ما تُرید فآرد ما یكون.
۴۱. توحیدی، امتاع، جزء اول، ص ۴۰-۴۱.
۴۲. توحیدی، مقایسات، ص ۱۸۲.
۴۳. همان، ص ۲۵۴.
۴۴. همان، ص ۱۸۲.
۴۵. همان، ص ۲۲۶-۲۳۰.
۴۶. همان، ص ۲۵۰.
۴۷. همان، ص ۳۲۶.
۴۸. توحیدی، امتاع، جزء ۳، ص ۱۹۰-۱۹۲.
۴۹. توحیدی، مقایسات، ص ۱۸۱. سجستانی در امتاع (جزء ۲، ص ۴۳) از رأی پاره‌ای از مردمشناسان (بہائین عن الانسان) یاد می‌کند که بر پایه آن انسان برتر از حیوان است، زیرا از ابزار دست برخوردار است که مبدأ هنر و صنعت است. و از دو قوه، به نام عقل نظری و عقل عملی.
۵۰. توحیدی، امتاع، جزء ۳، ص ۱۰۹.
۵۱. همانجا.
۵۲. توحیدی، امتاع، جزء ۱، ص ۲۰۳.
۵۳. همان، جزء ۱، ص ۲۰۴.
۵۴. همان، جزء ۳، ص ۱۱۰.
۵۵. توحیدی، مقایسات، ص ۲۴۶.
۵۶. همان، ص ۲۴۳.
۵۷. توحیدی، مقایسات، ص ۱۹۴-۱۹۵.
۵۸. توحیدی، مقایسات، ص ۲۶۷-۲۶۸.
۵۹. همان، ص ۲۵۵.
۶۰. توحیدی، امتاع، جزء ۱، ص ۲۱۳.

۶۱. همان، جزء ۱، ص ۲۱۴.
 ۶۲. توحیدی، امتاع، جزء ۱، ص ۲۱۵.
 ۶۳. توحیدی، مقایسات، ص ۲۸۲-۲۸۳.
 ۶۴. همان، ص ۲۸۳.
 ۶۵. همان، ص ۲۹۴.
 ۶۶. همان، ص ۳۲۰.
 ۶۷. همان، ص ۲۵۲.
 ۶۸. توحیدی، مقایسات، ص ۱۴۹-۱۵۰.
 ۶۹. همان، ص ۲۶۶.
 ۷۰. توحیدی، الصداقة و الصديق، ص ۲۶.
 ۷۱. همان، ص ۲۴.
 ۷۲. همانجا.
 ۷۳. همان، ص ۴۰.
 ۷۴. همان، ص ۹۳.
 ۷۵. همان، ص ۲۴.
 ۷۶. همان، ص ۴۰.
 ۷۷. همان، ص ۲.

۷۸. توحیدی، البصائر، ج ۲، جزء ۲، ص ۸۵۳-۸۵۵.

۷۹. سجستانی علاقه‌مند به مطالعه موضوعاتی است که دقیقاً در حوزه فلسفه به معنی اخص کلمه نیست. او رساله‌ای در سیاست (رسالة فی السياسة) نوشته است که مورد استقبال واقع شد و وسیعاً انتشار یافت (امتاع، جزء ۲، ص ۱۱۷). مسئله روابط میان نحو و منطق توجه او را به خود مشغول داشته است. در مورد آنچه ما امروز آن را زیبایی‌شناسی یا فلسفه هنر می‌خوانیم باید گفت که او نظریه‌ای درباره آفرینش هنری عنوان می‌کند که در آن اثر هنری را «محاكاة» طبیعت می‌داند. البته مقصود تقلید و متابعت مو به هو از طبیعت نیست، بلکه مقصود رقابت با آن است، و آن را از آنچه هست کاملتر کردن و زیباتر کردن (مقایسات، ص ۱۶۳-۱۶۴: ارسطو، فن شعر، پانزدهم، ۱۴)، و این کار به یاری نفس و عقل که هنرمند در آفرینش هنر خود به کار می‌برد میسر است. نزد او هنر برتر از طبیعت است، زیرا هنر صورتهای بهتری بر آن می‌افزاید و صفات نفس و عقل را به آن می‌دمد.