ICAS
JAKARTA
LIBRARY

فلسفه در عصر رنسانس اسلامی

ابوسلیمان سجستانی و مجلس او

Download from:aghalibrary.com

جوئل ل. کرمر

ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی

Download from:aghalibrary.com

مرکز نشر دانشگاهی
۹۷۲

فلسفه
۳۸

Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle
Joel L. Kraemer
Brill, 1986.

فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابوسلیمان سجستانی و مجلس او
تألیف جوئل ل. کرمر
ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی
مرکز نشر دانشگاهی، تهران
چاپ اول ۱۳۷۹
تعداد ۳۰۰۰
چاپ و صحافی: نوبهار
حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است

فهرستنویسی پیش از انتشار کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران

کرمر، جوئل Kraemer, Joel L.
فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابوسلیمان سجستانی و مجلس او / جوئل ل. کرمر؛ ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی. ــ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
هفده، ۵۰۱ ص. ــ (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۹۷۲. فلسفه؛ ۳۸)
ISBN 964-01-0972-X
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Philosophy in the renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and his circle.
کتابنامه.
۱. ابوسلیمان سجستانی ــ محمدبن‌طاهر، قرن ۴ق. ــ نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی. ۳. فیلسوفان اسلامی ــ سرگذشتنامه. ۴. فیلسوفان یونانی ــ سرگذشتنامه. الف. حنایی کاشانی، محمدسعید، ۱۳۳۸ ــ ، مترجم. ب. مرکز نشر دانشگاهی. ج. عنوان. د. عنوان: ابوسلیمان سجستانی و مجلس او.
B ۱۸۹/۱
ک س/۱۸۸الف
۱۳۷۹
کتابخانهٔ ملی ایران ۷۹ـ۵۲۶م

Download from:aghalibrary.com

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

پیشگفتار ..... نُه
اختصارات ..... هفده

فصل اول: ابوسلیمان سجستانی و مجلس او ۱
الف. از سجستان تا بغداد ۱
۱. شرح حال سجستانی ۱
۲. ولایت سیستان (سجستان) ۴
۳. سلسلهٔ صفّاری: اصل و نَسَب ۸
۴. شاه ابوجعفر و دربارش ۱۱
۵. بغداد ۳۳

ب. مجلس فلسفی ۴۰
۱. ابوحیان توحیدی ۴۲
۲. ابوزکریا صیمری ۵۹
۳. ابوالفتح نوشگانی ۶۵
۴. ابومحمد عروضی ۷۰
۵. ابومحمد اندلسی ۷۴
۶. ابوبکر قومسی ۷۷
۷. غلام زُحل ۸۴
۸. حسن بن مقداد ۸۶
۹. ابوالعباس بخاری ۸۸

ج. آشنایان ۹۰
۱. ابوسعید طبیب: پزشکی فلسفی ۹۰

Download from:aghalibrary.com

۲. فیروز طبیب: پزشکی زرتشتی ۹۱
۳. ابن سیّار قاضی: دوستی حقیقی ۹۲
۴. محمد بن احمد جرجرائی: مخاطرات سیاست ۹۵
۵. دو کاتب: ابوالخطّاب کاتب و مطهّر کاتب ۹۷
۶. رویارویی با باقلاّنی ۹۹

فصل دوم: شرح حال سجستانی به روایت منابع ۱۰۵
الف. ابن ندیم ۱۰۶
ب. صاعد اندلسی ۱۱۲
ج. ابوالفتح شهرستانی ۱۱۵
د. موفق‌الدین بن مطران ۱۲۰
هـ. فخرالدین رازی ۱۳۲
و. ابن قفطی ۱۳۳
ز. ابن ابی اُصیبعه ۱۳۷
ح. صلاح الدین صَفَدی ۱۵۵
ط. حاجی خلیفه ۱۵۵
ی. نسخهٔ خطی تیمور، اخلاق ۲۹۰، ۱۴ ۱۵۵
کـ ـ ن. *صوان الحکمة* و اقمارش ۱۶۰
س. یاقوت بن عبدالله رومی ۱۷۶
آثار منسوب به سجستانی ۱۷۶

فصل سوم: تعالیم فلسفی ۱۸۳
۱. منطق و زبان ۱۸۸
۱.۱ سلب و ایجاب ۱۹۰
۱.۲ منطق و نحو ۱۹۲
۱.۳ بلاغت و خطابه ۲۰۳
۱.۴ نظم و نثر ۲۰۵
۱.۵ علم لغت ۲۱۱
۱.۶ نحو ۲۱۹

۲. فلسفهٔ طبیعی ۲۱۹
۲.۱ مفاهیم فلسفهٔ طبیعی ۲۲۰

Download from:aghalibrary.com

۲.۱.۱ زمان ۲۲۰
۲.۱.۲ یکان و نقطه ۲۲۷
۲.۱.۳ فعل و عمل ۲۲۸
۲.۱.۴ طبیعت ۲۳۰
۲.۱.۵ موجود ۲۳۷
۲.۱.۶ واحد ۲۴۰
۲.۱.۷ خلأ ۲۴۶
۲.۱.۸ کلّی و کلّ ۲۵۰
۲.۱.۹ جوهر ۲۵۲
۲.۲.۱ حرکت و سکون ۲۵۷
۲.۲.۲ حرکت سیّارات ۲۶۰
۲.۲.۳ حرکت ابداع ۲۶۱
۲.۳ قِدَم در برابر حدوث ۲۶۴
۲.۴ اتّفاق ۲۶۸
۲.۵ اختربینی ۲۷۳
۲.۶ کیمیا ۲۷۵

۳. مابعدالطبیعه ۲۸۰
۳.۱ شأن هستی شناختی باری تعالی ۲۸۲
۳.۲.۱ صفات به منزلهٔ استعارات ۲۸۶
۳.۲.۲ صفات «حیاة» و «حیّ» ۲۸۷
۳.۳.۱ توحید ۲۸۹
۳.۳.۲ واحد ۲۹۲
۳.۴ فعل خدا ۲۹۶
۳.۵ گردشِ جهان ۲۹۹
۳.۶ عقل و سلسلهٔ هستی ۳۰۱
۳.۷ نفْس و سلسلهٔ هستی ۳۰۱
۳.۸ حکومت الهی و حکومت بشری ۳۰۲
۳.۹ صورتهای اقنومی ۳۰۵

۴. انسان و جامعه ۳۰۷
۴.۱ فلسفه و شریعت ۳۰۷

۴.۲ نبوّت ۳۲۳
۴.۳ فلسفه و کلام ۳۲۷
۴.۴ فرمانروایی ۳۳۳
۴.۵ مقام انسان در عالم ۳۳۵
۴.۶ نفْس انسان ۳۳۸
۴.۷ عقل ۳۴۴
۴.۸ علم ۳۴۷
۴.۹ بقای نفس ۳۵۰
۴.۱۰ علم اخلاق ۳۵۵
۴.۱۱ اختیار و ضرورت ۳۵۹
۴.۱۲ دوستی ۳۶۰

فصل چهارم: رساله‌های فلسفی ۳۶۳
۵. *فی انّ الاجرام العلویه ذوات انفس ناطقه* ۳۶۸
(رسالهٔ اول)
۶. *فی المحرّک الاول* ۳۷۹
(رسالهٔ دوم)
۷. *فی الکمال الخاص بنوع الانسان* ۳۹۰
(رسالهٔ سوم)
۸. *فی مبادی الموجودات* ۴۰۵

خاتمه و نتیجه ۴۱۳
کتابنامه ۴۱۵
فهرست راهنما ۴۴۵

پیشگفتار

در *احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، احیای فرهنگیی را که در عهد حکومت روشن‌اندیش آل بویه، اوج دوره‌ای که آدام متز آن را «عصر رنسانس اسلامی» لقب داده، در فضای جهان وطن بغداد و مراکز ولایات صورت گرفت به‌تفصیل وصف کردم. و بدین منظور کوشیدم که محیط و عصر این شکوفایی پُرشکوه را با شرح مختصری از زندگی افرادی که آن را رواج دادند و با توصیف سطوح مجالس و مکاتب و انجمنهایی که آن را استقرار بخشیدند در برابر دیده آورم. مجلس فیلسوف ابوسلیمان سجستانی، در این میان، مثال بارز نوعی مصاحبت خودخواسته ذکر شده بود که در سطوح فلسفی و علمی ثمرات فرهنگی بسیار به بار آورده بود.

جایگاه محوری سجستانی به‌منزلهٔ شخصیتی سقراط‌مانند در قلب مجلسی از دانشوران در سطوح متفاوت (دانشمندان، فیلسوفان، ادیبان) و سهم بسیار نافذ او، در انتشار میراث فرهنگی عهد باستان در حوزهٔ فرهنگ اسلامی، از او موضوعی سهل برای بررسی فلسفه در عصر رنسانس اسلامی می‌سازد. فیلسوفان همعصر و از حیث مقام همپایه‌اش، مانند ابوالحسن عامری و ابوعلی (بن) مسکویه، سزاوار بحثی جداگانه‌اند و البته تا اندازه‌ای نیز بحث شده‌اند. این سه مرد فرزانه در دوره‌ای که با دو شخصیت بلندمرتبه، یعنی فارابی و ابن سینا، در میان گرفته می‌شود مقام و ارجی خدشه‌ناپذیر دارند.

سالهای پرورش فکری سجستانی در شهر سجستان (سیستان) سپری شد و او در آنجا به رونق دربار درخشان فرمانروای صفاری ابوجعفر بن بانویه یاری رساند. در زیر سایهٔ حکومت این شاه و نیز پسرش خَلَف بن احمد، سجستان دورانی از نشاط فرهنگی

را سپری کرد که جملگی از نظرها مخفی مانده است. بحثهایی که در دربار ابوجعفر صورت گرفته مبیّن آشنایی شگفت‌آور بحث‌کنندگان با تفکر قدما و تفکر اسلامی است. مضامین نوافلاطونی، شاید به اهتمام داعیان اسماعیلی، رواج داشت. «مسائل طبیعیات» < Questiones naturales > موضوع گفتارهای سرگرم‌کننده و «گفته‌های حکمت‌آمیز» یونانی چاشنی گفتگو بود. به گفتهٔ سجستانی، ابوجعفر به سخنی که به نام ذیمقراطیس / دموکریتوس نقل شده بود علاقه داشت و آن سخن این بود: «السّابح فی بحرنا لاساحل له الا هو» («شناگر دریای ما جز خودش ساحلی ندارد»).

سجستانی دورهٔ پختگی را در بغداد گذراند. مدینةالسلام در آن هنگام صحنهٔ ظهور رنسانس فرهنگی باشکوهی بود که پیشتر گفتیم. این مرکز شهری بزرگ، با تعداد بی‌شمار دانشوران و کتابفروشی‌ها و میعادگاه‌های بحثهای دانشورانه و جمعیتِ مرکّب از اقوام مختلف و ظرافت نخبگان فکری و شور و اشتیاق فرمانروایان خود، چنان شکوه و عظمتی داشت که در تمامی جهان قرون وسطای مسیحی بعید می‌نماید که همتایی برای آن بتوان یافت.

هنگامی که سجستانی به بغداد وارد شد، فیلسوفان مسیحی متّی بن یونس و یحیی بن عدی و فیلسوف مسلمان فارابی به‌طور عمیق غرق در برنامهٔ بومی کردن < naturalizing > میراث فرهنگی عهد باستان در مرکز باروری تمدن اسلامی بودند. «مکتب مسیحی تحقیقات ارسطویی بغداد»، که شامل ابن یونس و ابن عدی و شاگردان برجستهٔ آنان بود، در اوج موج دوم و بزرگ نهضت ترجمه قرار گرفت که نخست یک سده قبل واقع شده بود. آنان ترجمه‌های قدیمی را اصلاح کردند، به ترجمه‌های تازه پرداختند، واژگان تازه‌ای ساختند، شرحهای تفسیری نوشتند و با مسائل جاودان فلسفه و مسائلی که از جذب میراثِ فرهنگیِ بیگانه و وثنی در جامعه‌ای مبتنی بر شریعت برمی‌خواست مقابله کردند.

سجستانی از این امتیاز نادر نیز برخوردار بود که در کنار خود یک «بازول»* داشت. ابوحیان توحیدی، که به جای خود شخصیتی مرموز است، دست‌پرورده و کاتب او و محرم اسرار و رفیق دائمش بود. توحیدی سختکوشانه صورت مذاکرات مجالس دانشورانهٔ سجستانی را می‌نوشت و متون املاشده را ثبت می‌کرد و فحوای مطلب و

---

* "Boswell". تعبیری برگرفته از نام «جیمز بازول» در اشاره به کسی که شرح حال همعصران خود را به تفصیل ثبت می‌کند. ـــ م.

چکیدهٔ گفتارهای دانشورانه را به خاطر می‌سپرد. او ادیب بود، با دانشی دانشنامه‌ای و ذوقی نیکو و هوش و ظرافتی بسیار. سرمشق ادبی او نویسندهٔ بزرگ جاحظ بود.

اما، متأسفانه، گزارشهای توحیدی از حیث صراحت و سادگی یکدست نیست. او ظاهراً دوست داشته است که نقش «راوی نامعتَمَد» را بازی کند و این زیرکی شوخ‌طبعانهٔ سرمشق ادبی‌اش جاحظ را به یاد ما می‌آورد. او گاهی گزارشهای مربوط به مسائل حسّاس را به زبان رمز و اشاره در می‌آورد و از شگردهای ادبی دم فروبستن < reticence > و با خود در تناقض افتادن < self-contradiction > استفاده می‌کند تا خوانندهٔ همدل و همرأی را به توجه و فهم عمیقتر ترغیب کند. بدین طریق، گزارشهای توحیدی از تعالیم استادش و نیز توصیفاتش از مجلس وی، با رعایت احتیاط، معتَمَد و موثّق است.

توحیدی و سجستانی هر دو از انسانگرایان بودند. اما انسانگرایی توحیدی جنبهٔ ادبی داشت ــ انسانگرایی وسیع فردی ادیب و کاتب و ندیم ــ و حال آنکه انسانگرایی سجستانی از نوعی فلسفیتر بود. لیکن هر تعبیری از انسانگرایی، ادبی و فلسفی، از دیگری نیز رنگی داشت. توحیدی با مباحث صرفاً فلسفی سروکار داشت و سجستانی با فیلسوفان همقطار خود به مسائلی می‌پرداخت که از منطق و طبیعیات و مابعدالطبیعه درمی‌گذشت. آنان در کنار «علوم عربی»، مانند صرف و نحو و شعر و خطابه، به «علوم اوائل» یا «علوم قدما» نیز می‌پرداختند. انسانگرایی فلسفی سجستانی و مجلسش عمدتاً در اشتیاق مشترک به تفکر قدما و در سرسپردگی به آرمانهای جهان‌وطنی و در علاقهٔ فرزانه‌وار به ابنای بشر جلوه‌گر می‌شد.

مجالس فلسفی این عصر ناهمگون بود و مسلمانان و مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان و مانویان در آنها شرکت داشتند. این مردانِ گوناگون‌عقیده را «قدرت جهانی عهد باستان» و «بین‌المللی بودن علوم» در کنار یکدیگر نشانده بود. این همزیستیِ < convivencia > فراگیر ــ با استفاده از لفظی که آمریکو کاسترو < Américo Castro > برای اسپانیای قرون وسطی به کار برده ــ ممکن نیست که مبتنی بر مبانی دینی بوده باشد، بلکه فقط مبتنی بر انسانگرایی جهان‌وطن بوده است.

اعضای مجلس اُنس سجستانی و شاگردانش از نواحی مختلف جهان اسلام، از جمله اندلس، برخاسته بودند. بسیاری از آنان، مانند سجستانی و توحیدی، از شاگردان یحیی بن عدی بودند. ابن عدی به کار نسخه‌برداشتن از متون می‌پرداخت و اهتمام انسانگرایانه‌اش به متون قدیم به‌وضوح به کارش مربوط بود. توحیدی نیز نسخه‌بردار

بود و گهگاه به دبیری دیوان یا کارِ دربار می‌پرداخت، اما طبع آتشین و تندش مانع از موفقیتش در این مشاغل بود. دبیران یا کاتبان ــ دیوانیان و عمّال حکومتی ــ در محافل ابن عدی و سجستانی و در مجموع در حیات فرهنگی این دوره خوش درخشیده بودند. آنان از جمله حاملان اصلی انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی بودند.

اعضای مجلس سجستانی با رشته‌های دوستی (مضمون بسیار غالب در بحثها) پیوند یافته بودند و به تعقیب مشترک «کمال» یا «سعادت»، امری که در نگرش ارسطویی ثمرهٔ تأمل و تفکر نظری دانسته شده، مشغول بودند. غایت تأمل و تفکّر نظری فقط شناخت عالَم و تصدیق نظم و زیبایی آن نبود، بلکه تحصیل آرامش درونی (سکون‌النفس، سکینه) و اجتناب از اضطراب (قَلَق) نیز بود. این آرامش خاطر با صعود عقلی از ادراک جهان طبیعی به نظارهٔ صور مجرد (روحانی) یا نظارهٔ عقل فعّال یا عقل کلّی («عرفان عقلی مسلک») به دست می‌آمد. این صعود روحانی را با مصطلحات فلسفهٔ نوافلاطونی و گاهی با واژگان به جای مانده از (شاید در کنار مضامین نوافلاطونی) مایه‌های عرفانیِ آیین گنوسی به توصیف درمی‌آوردند.

فلاسفهٔ مجلس سجستانی در بسیاری از بینشهای مابعدطبیعی راهنما با اسماعیلیان مشترک بودند؛ به‌طور نمونه، تأکید بر شناخت‌ناپذیری و وصف ناپذیری مطلق خداوند و (دست‌کم در مورد سجستانی) تصور هزاره‌های کیهانی مبتنی بر ادوار نجومی. اما فلاسفه مقاصد انقلابی نداشتند. به‌طور نمونه، فلاسفه برخلاف اخوان الصفاء، که می‌کوشیدند به وسیلهٔ تبلیغ فعالْ یک نظام فکریِ انقلابی را جانشین تعالیم اسلامی کنند، به تلاش درخصوص تقویت نظم اجتماعی و سیاسی دست یازیدند. مطلوب فیلسوف به بهترین نحو در فضای صلح‌آمیز تعقیب می‌شود.

فلاسفه با متکلمان نیز تفاوت داشتند. زیرا در حالی که متکلمان تقویت اصول ایمان و دفاع از آن را به وسیلهٔ اقامهٔ برهان عقلی به‌عهده گرفته بودند، فلاسفه مدعی اشتغال به تعقیب حقیقت درخصوص هست / موجود در مقام هست / موجود بودند و هرجا که می‌توانستند خرده ریزها را رها می‌کردند. فلاسفه، به‌طوری که گاهی دلمشغولی خطیر آنان قلمداد می‌شود، مصمم به «جمع» < "harmonizing" > ایمان و عقل نبودند. («سازش» یا «انطباق» < "Accommodation" > ــ با رأی مقبول ــ لفظ مناسبتری است.) سجستانی تعلیم می‌داد که فلسفه و دین دو طریق متفاوت است که به غایات متمایزی منتهی می‌شود ــ فلسفه راه نظارهٔ عالم است و دین راه تقرّب به خداوند. البته، فلسفه می‌تواند مددکار دین باشد، زیرا نظارهٔ نظمِ عالَم پارسایی و دیانت را قوّت می‌بخشد. و از

آنجاکه هم در فلسفه و هم در دین، در نهایت، حیات جاودان مقصود است، سجستانی با عبارتی که از صوفیان به عاریت گرفته، می‌گوید: «روبندها بسیار است، اما عروس یکی است.» <«النقاب کثیر، و العروس واحدة»>

مآل و مقصود فلاسفه آن بود که جامعه به‌طرزی سالم و به‌تدریج توانایی دور شدن از راه‌های هموار قدیمیِ اعتقادات موروثی را کسب کند. بدین اعتبار، فلسفهٔ آنان «پیراینده»* <"edifying"> بود. (در اینجا از این لفظ به همهٔ معانیی استفاده می‌کنم که ریچارد رورتی در *فلسفه و آینهٔ طبیعت* به کار برده است.) تعلیم فلاسفه از این بابت نیز پیراستن / تهذیب بود که مقصودِ مساعی فکری آنان فقط کسب علم نبود بلکه آموزش و ساختن خویش و پرورش خویش نیز بود و اینها، به‌طور نمونه، صفاتی است که در اصطلاح آلمانی Bildung یا اصطلاح یونانی «پایدیا» / paideia (مفهومی که در بسیاری از مصادیق جزئی‌اش با اصطلاح عربی «ادب» مطابق است) بیان شده است. مطلوب آنان فلسفه‌ای پیراینده بود که در آن معنای زندهٔ حیرت و قبول اندیشه‌های نو و بیگانه و متعلّق به غیر (چه در گذشته و در فرهنگ بیگانه، چه در طبیعت) حفظ می‌شد و آمادگی برای تصدیقِ وجود چیزهایی که هنوز نمی‌توان فهمید یا تبیین کرد مدلّل شده بود. سجستانی از «بقایا» <"residues"> و «خفایا» <"hidden things"> در طبیعت سخن می‌گفت. او از متکلمان و از شکاکان دینی (les extrêmes se touchent)، کسانی که مدعی بودند واقعیت باید با عقل بشری مطابق باشد، انتقاد می‌کرد. به زعم او، فلسفه با حیرت آغاز و با حیرت ختم می‌شد و تا هرجا که عقل بشری، در مرحله‌ای معیّن، درمی‌گذشت، باز توانایی درگذشتن بود.

سجستانی در وهلهٔ نخست آموزگار و ناقل اندیشه‌ها و منبع انتشار فرهنگ بود. به‌طور نمونه، بخش معتنابهی از میراث فکری افلوطین در جهان اسلام را ــ که به نام «الشیخ الیونانی» محفوظ مانده ــ سجستانی و مکتبش انتقال دادند. *صوان الحکمة* و *تعالیق* حکمیه و دیگر منابع مرتبط با *صوان الحکمة*، مانند *مختار من کلام الحکماء الاربعة*

---

* رورتی اصطلاح edifying را در برابر systematic (نظاموار) به کار می‌برد و از آن فلسفه‌ای را مراد می‌کند که بیشتر می‌خواهد به خواننده یا جامعه کمک کند خودش را از قید واژگان و نگرشهای کهنه آزاد کند، تا آنکه «مبنایی» برای شهودها و رسوم زمان حال فراهم کند. (رورتی فلسفه‌های ویتگنشتاین و هایدگر و دیویی را از این قبیل می‌شمارد.) رجوع شود به:
Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton 1979), pp. 5, 12, 357-372, 376-389, 394.— Tr.

الاکابر و متون محفوظ در نسخهٔ خطی بادلیان (Or. Marsh 539) مجاری اصلی انتشار مطالب یونانی ـ عربی بود. بخش مهمی از مطالبی که دربارهٔ فلسفهٔ باستان در *الملل و النحل* شهرستانی و در *روضة الافراح* شهرزوری وجود دارد برگرفته از *صوان الحکمة* است. کتابشناس بزرگ ابن ندیم، کسی که سجستانی را شخصاً می‌شناخت و او را «الشیخ» و «شیخُنا» خطاب کرده، در مقام شخصی آگاه در فلسفهٔ باستان به او اعتماد کرده است.

اندیشه‌های خود سجستانی در سه رسالهٔ فلسفی مندرج است که آنها را در پایان همین کتاب ترجمه کرده و تعلیق زده‌ام. (رسالهٔ چهارم را که بیشتر طبیعتی کلامی دارد نیز ترجمه کرده‌ام.)

در این کتاب با رجوع به منابع < Quellenforschung >، و گام زدن در راهی که محققان تحقیقات یونانی ـ عربی نشان داده‌اند، کوشیده‌ام نشان دهم که سجستانی و همقطارانش با بحثهای فنّی مسائل غامض فلسفی، به‌طوری که در یونان و اواخر دورهٔ باستان مورد بحث بود، آشنا بودند. مطالعهٔ دقیق آثار شارحان ارسطو (به حسب اهمیت: اسکندر افرودیسی، یحیی نحوی، سیمپلیکیوس و تمیستیوس / ثامسطیوس) ما را قادر می‌سازد تا بفهمیم که مسائل فلسفی تا چه اندازه به‌طور کامل فهمیده و تا چه اندازه به‌طور عمیق بحث شدند. به‌طوری که ریچارد والتسر ادعا کرده است، درخصوص مطالعهٔ آثار ارسطو، از مکتب اسکندرانی در اواخر عصر باستان تا مکتب قرن سوم / نهم حُنین بن اسحاق و همقطارانش و تا مکتب بغدادی قرن چهارم / دهم که به‌طور مستقیم به بحث ما مربوط می‌شود، سنت پیوسته و مداومی وجود داشته است.

من با نظری که بسیاری از مورخان فرهنگ و اسلام‌شناسان مطرح کرده‌اند، مبنی بر اینکه حاملان تمدن اسلامی در فهم میراث فرهنگی باستان به‌طور اعم و در فهم آرمانهای آموزشی و فرهنگی آن به‌طور اخص ناکام بودند، چون و چرا می‌کنم. (این مسئله را به‌طور مفصل در جایی دیگر بحث کرده‌ام، رجوع شود به: < «تحقیقی مقدماتی درباب انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی» (پیوست)، در *احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش، ص ۴۵۲ـ۳۸۹ >.)

یگانه‌سازی میراث باستان در حدود و ثغور تمدّن اسلامی مثالی است از جذب و انتشار فرهنگیِ موفّق. این یگانه‌سازی بی‌تردید با این امر تسهیل شد که تمدن اسلامی در این دوره، از حیث وسعت و شمول و غنای فرهنگی و تنوّع قومی و دینی، نقش و نگار بسیار داشت و این فرهنگِ سایه‌گستر مسلّط و متّکی به خویش بود. یگانه‌سازی فرهنگ

یونانی-عربی در اثنای عصر رنسانس اسلامی سومین جریان فرهنگی بزرگ در جهان اسلام قرون اولیهٔ هجری بود. نخستین جریان، در دورهٔ اوایل، آمیختن عناصر یهودی و مسیحی و گنوسی و مانوی (که از طریق مجاری یونانی‌مآب تغذیه می‌شد) با میراث محلی عرب بود. یگانه‌سازی دوم، در زمان فتوحات، شیوه‌های اداری و شیوه‌های حقوقی و صورتهای هنری و مضامین دینی را به خدمت امپراتوری تازه درآورد.

معارضه‌جوییِ فرهنگیی که غرب دورهٔ جدید به جهان اسلام تحمیل می‌کند با معارضه‌جوییِ فرهنگیی که فرهنگ وثنیِ یونانی-رومی به تمدن اسلامی قرون اولیهٔ هجری تحمیل کرد متفاوت است. در جهانِ اسلامِ قرون اولیهٔ هجری، بقایای میراث فرهنگیِ یونانی-رومی در میان رعایای آمده به زیر لوای اسلام باقی بود. به‌علاوه، این بقایا به وسیلهٔ اعضای اقلیتهای محلی، مانند عربهای مسیحی، به جریان وسیع فرهنگ مسلط وارد شد. و تداول این میراث کم و بیش به پدید آمدن طبقهٔ متمایز حاکم و نخبگان فکری انجامید. در عصر جدید، فرهنگ غربی از بیرون به جهان اسلام یورش می‌برد و تهدید آن را بخشهای وسیع جامعه حسّ و نفوذ آن را از طریق رادیو و تلویزیون و سینما نیز لمس می‌کنند. با این همه، مسائل آشنایی و جذب فرهنگی، یعنی نیاز به آشنایی با امور تازه و نو و بیگانه، بی‌آنکه یکسره یا به طرزی جراحت‌آور آنچه قدیمی و مأنوس است از کف برود، برای بلعیدن مبتکرانهٔ ثمرات فرهنگهای دیگر کم و بیش همچنان باقی است. بدین طریق، اقتباس موفقیت‌آمیز میراث فلسفی و علمیِ جهان باستان در عصر رنسانس اسلامی می‌تواند فرجامهای مشابه را از پیش نشان دهد.

در این مطالعه از مناهج سنت انسان‌گرایانهٔ دانش‌اندوزی استفاده کرده‌ام. شیوهٔ تحقیق نیز هرمنوتیکی (رجوع شود به هانس-گئورگ گادامر) است، بدین معنا که بر خود فرض کرده‌ام بینشها و اعتقادات فرهنگی دیگر و اغلب ناخالص و آمیخته را با چنان وسعت نظری منتقل کنم که «سرمشقِ» (به معنایی که تامس س. کوهْن از "paradigm" مدّنظر دارد*) فلسفیِ سهیم دانسته‌شده در آن فرهنگ با تمام جذابیت و عظمتش به نمایش درآید. (دست‌کم تا بدان حد که من قادر به درک آن بوده‌ام.)

پروفسور فرانتس روزنتال نسخه‌های اولیهٔ این کتاب را از سر لطف از نظر گذراند. سهم او حتی فزون از سپاسگزاری‌های صریحی است که در یادداشتهای حاشیه آمده

---

* این اصطلاح در *ساختار انقلابهای علمی* به بیش از بیست معنا آمده است. رجوع شود به: ادوین آرتور برت، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمهٔ عبدالکریم سروش (تهران ۱۳۶۹ ش)، ص چهل و هشت (مقدمهٔ مترجم)، حاشیه، منبع مذکور در ش ۷۹. ــ م.

است. سرچشمه‌های این تحقیق در رسالهٔ دکتریی نهفته است که با راهنمایی او انجام شد < دانشگاه ییل، ۱۳۴۶ ش / ۱۹۶۷ >. در جریان کارم از کمکهای مالی «شورای تحقیق علم اجتماعی» و «بنیاد لوسیوس ن. لیتائور» برخوردار شدم. «مدرسهٔ تاریخ اران» و «مرکز دایان برای تاریخ خاورمیانه و افریقا» در دانشگاه تل‌آویو هزینه‌های آماده‌سازی دستنوشت را به‌عهده گرفتند که با صبر و پشتکار قابل تحسین خانم دوریس شرمن ماشین شد. «برنامهٔ برونفمن برای مطالعهٔ مناسبات عرب ـ یهود» و «صندوق زوننبرگ ـ لویت» نیز انتشار کتاب را حمایت کردند. پروفسور ایتامار رابینوویچ و خانم ادنا لیفتمن مهربان و سخاوتمند بودند. خانم میری‌یم لاورون در خواندن نمونه‌های حروفچینی‌شده کمک کرد. از مدیران کتابخانه‌هایی که میکروفیلم‌های نسخه‌های خطّی مورد استفاده در این کتاب را در اختیارم گذاردند سپاسگزارم. این اثر را به دخترانم ــ جودیت، سوزان، سارا ــ تقدیم می‌کنم که نگارش آن را صبورانه تحمل کردند.

اختصارات

BEO	Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas.
BFA	Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca.
CHIr	The Cambridge History of Iran.
EI[1]	The Encyclopaedia of Islam. First Edition.
EI	The Encyclopaedia of Islam. New Edition.
EJ	Eranos Jahrbuch.
GAL	C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Litteratur.
GALS	C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Litteratur. Supplementband.
GAS	F. Sezgin. Geschichte des arabischen Schrifttums.
HUCA	Hebrew Union College Annual.
IC	Islamic Culture.
IJMES	International Journal of Middle East Studies.
IQ	Islamic Quarterly.
JA	Journal Asiatique.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JHI	Journal of the History of Ideas.
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society.
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam.
MIDEO	Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire.
MUSJ	Mélanges de l'Université St. Joseph.
PWRE	Pauly-Wissowa Real-Encyclopaedie.
REI	Revue des Études Islamiques.
REJ	Revue des Études Juives.
RSO	Rivista degli studi orientali.
SEI	Shorter Encyclopaedia of Islam.
SI	Studia Islamica.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZS	Zeitschrift für Semitistik.

فصل اول

ابوسلیمان سجستانی و مجلس او

الف. از سجستان تا بغداد

۱. شرح حال سجستانی

محمد بن طاهر بن بهرام که در پایان عمر خود به ابوسلیمان منطقی سجستانی مشهور بود در آغاز قرن چهارم / دهم در شهر سجستان دیده به جهان گشود. تذکره‌نویسان و کتابشناسان مورد وثوق درخصوص کارنامهٔ زندگی سجستانی آگاهی اندکی به ما می‌دهند و اگر *صوان الحکمة*، کتابی که از مکتب او بیرون آمده، و نوشته‌های شاگردش ابوحیان توحیدی را در دست نمی‌داشتیم این امر همچنان بر ما پوشیده می‌ماند. آثار تذکره‌نویسان و کتابشناسان، بااینکه درخصوص زندگی او آگاهیهای ناچیزی به ما می‌دهد، منابع گرانقدری از جهت به دست آوردن آگاهی درخصوص فعالیت دانشورانه و علایق سجستانی و تولید ادبی او و نیز نقل قولهایی از آثار برجای نمانده است.

تاریخ تولد سجستانی را می‌توان با استفاده از گواهی غیرمستقیم به تقریب حدس زد. ابن ندیم که او را شخصاً می‌شناخت درصدد بود تا این خبر پُراهمیت را به مادّهٔ موردبحث خود دربارهٔ سجستانی بیفزاید، ولی او هیچ‌گاه به پُر کردن جای خالیی که برای این مقصود گذاشته بود توفیق نیافت. زمانی راکه سجستانی در بغداد ساکن بود می‌توانیم

حدس بزنیم. زمان این اقامت باید در ۳۲۷ / ۹۳۹ بوده باشد، زیرا در آن سال عبدالعزیز بن نُباته در همسایگی او در بغداد متولد شده بود. سجستانی طالع نوزاد را دیده بود. او با منجّم علی بن یحیی که براساس طالع پیشگویی کرده بود که کودک «دروغگوترین مردمان» (اکذب الناس) می‌شود رای زده بود و گفته‌اند که شاعر شدن ابن نُباته این پیشگویی را تأیید کرده بود.[۱] بدین طریق سال ۹۳۹/۳۲۷ آخرین زمانی است که برای ورود سجستانی به بغداد می‌توان درنظر گرفت. او یقیناً اندک زمانی پس از ۹۲۳/۳۱۱ به بغداد آمد، زیرا در زمرهٔ ملازمان شاه ابوجعفر سجستانی بود که فرمانروایی‌اش در ۹۲۳/۳۱۱ آغاز شد. این معلومات مسلّم مؤیّد این فرض است که سجستانی حدود ۹۱۲/۳۰۰ به دنیا آمده بود.

تاریخ وفات سجستانی که معمولاً حدود < ۳۷۵ > ۹۸۵ ذکر می‌شود به تاریخی که می‌توانیم در این خصوص به دست آوریم بسیار نزدیک است. توحیدی از جلسات درسی یاد می‌کند که در ۹۸۱/۳۷۱ با ابوسلیمان داشت. سجستانی و دوستانش به دنبال اعلام وفات عضدالدوله (۹۸۳/۳۷۲) اجتماع کردند و توحیدی اندوه خود را از وفات ولینعمتش ابن سعدان وزیر که آسودگی موقتی برای او فراهم کرد وصف می‌کند. و اینکه ابن ندیم سال وفات ابوسلیمان را در فهرست خود ذکر نمی‌کند، تألیف آن در < ۳۸۰ > ۹۹۰ به پایان رسید، دلیل محکمی بر این نیست که او در آن زمان هنوز در قید حیات بود.[۲]

---

۱. این داستان را توحیدی (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۹، ص ۳۳۳) نقل کرده است. دربارهٔ تاریخهای سجستانی، رجوع شود به:

M. M. Khan Qazvīnī, *Abū Sulaïmān Manṭiqī Sidjistānī; savant du IV^e siècle de l'Hégire* (Chalon-sur-Saone 1933), pp. 24-27;

س. م. استرن، < «ابوسلیمان منطقی»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۸، ص ۵۳-۱۰۵۲ >، *EI*، ج ۱، ص 52-151. دربارهٔ شاعر عبدالعزیز بن نُباته (متولد ۹۳۹/۳۲۷، متوفی ۱۰۱۴/۴۰۵)، رجوع شود به:

Brockelmann, *GAL*, I, 94; Sezgin, *GALS*, I, 152; *GAS*, II, 594-95.

علی بن یحیی از خانوادهٔ مشهور منجمان، بنو منجّم، بود. رجوع شود به شجرهٔ خانوادگی در:

S. M. Stern, "Abū 'Īsā Ibn al-Munajjim's Chronography," S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (London 1972), pp. 438, 463.

دربارهٔ شعر و دروغگویی، رجوع شود به:

J. Christoph Bürgel, "Die Beste Dichtung ist die Lügenreichste," *Oriens*, 23-24 (1974): 7-102.

۲. سجستانی احتمالاً تا حدود < ۳۸۰ > ۹۹۰ در قید حیات بوده است و بعید می‌نماید که بیشتر از ←

نام پدربزرگ سجستانی، بهرام (وهرام)، فارسی است و احتمالاً بیشتر مؤیّد این فرض است که او از خاندانی بود که پشت اندر پشت به نیایی ایرانی و از اهالی سجستان می‌پیوست تا به خاندانی از نوآمدگان عرب.[۳] بهرام ممکن است که زرتشتی بوده باشد. از روی کُنیهٔ ابوسلیمان که شاه سجستان او را بدین نام خوانده می‌توان پی برد که پسر نخست او در آن زمان سلیمان نام داشت. با این همه، کُنیه می‌تواند صرفاً افتخاری باشد.[۴] لقب «منطقی» مسلّماً در بغداد به او داده شده است. این صفت به نامهای اعضای بغدادی مکتب تحقیقات ارسطویی اضافه شده بود. زیرا آنان در تحقیق و آموزش فلسفی خود برای آثار منطقی ارسطو تقدم قائل بودند و این لقب آنان را از فیلسوفانی متمایز می‌کرد که به طبیعیات توجه داشتند و لذا «طبیعیون» لقب گرفته بودند.[۵]

در *صوان الحکمة* آمده است که سجستانی در جوانی فقه خواند و زندگی پرهیزگارانه در پیش گرفت و گاهی هم که هوس می‌کرد شراب خرما (نبیذ) می‌نوشید. البته نوشیدن شراب خرما در فقه حنفی، که در آن هنگام در سیستان پیروان بسیار داشت، مباح بود. اما بعید می‌نماید که او به‌یکباره از طریق خویشتنداری و هشیاری بیرون رفته و به جمع ملازمان ابوجعفر بن بانویه پیوسته باشد، زیرا با وجود توصیفی که در *صوان الحکمة* از

→

این زیسته باشد. او در تاریخی درگذشت که تألیف *مقابسات* پایان یافته بود (اندکی پس از ۹۹۱/۳۸۱). توحیدی در *مقابسات* (مقابسهٔ ۴۵، ص ۱۸۸) ذکر می‌کند که استادش را به خواب دیده و این برحسب سنت رایج زمان او به معنای آن است که این واقعه پس از مرگ استاد بوده است. وانگهی، تعابیری مانند «نضّرالله وجهه» (مقابسهٔ ۲۳، ص ۱۲۸) و «رحمةالله علیه» (مقابسهٔ ۸۹، ص ۳۳۵، س ۱۱) (نسخهٔ خطی لیدن) حاکی از این معناست. بعد از حدود ۳۸۰ < ۹۹۰ را می‌توان از این خبر مسلم استنباط کرد که عامری (متوفی ۹۹۱/۳۸۱) قبل از نوشته شدن کتاب درگذشته بود (رجوع شود به: مقابسهٔ ۹۰، ص ۳۵۳، س ۶).

3. F. Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg 1895), p. 361af.; Cl. Huart- (H. Massé), s. v. *EI*, I, 938-39.

4. A. J. Wensinck, "kunya," *EI* , V, 395-96.

توحیدی از عیالواری او یادی نمی‌کند و چنین دم فروبستنی در این زمان نمونه بود.

5. M. Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam," G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden 1970), pp. 53-54.

بعید می‌نماید که (چنانکه برخی می‌گویند) لقب «منطقی» حاکی از آن بوده باشد که ابوسلیمان را پیشوای مکتب آموزگارش، یحیی بن عدی، می‌پنداشتند؛ یحیی نیز مشهور به «منطقی» بود. همشاگردی سجستانی، ابو علی عیسی بن زُرعه، که در همان ایام در بغداد تدریس می‌کرد نیز مشهور به «منطقی» بود.

این شاه داده می‌شود، او مردی سلیم‌النفس و هشیار گفته می‌شود، در *تاریخ سیستان* شیوهٔ زندگی بی‌بندوبارتری به او نسبت داده شده است.[۶] ابوجعفر مرد عمل و دنیا بود و می‌دانست که چگونه قدرت به چنگ آورد و آن را حفظ کند، به دوستان بذل و بخشش کند و دشمنان را کیفر دهد. با این همه دوستدار حکمت و اهل دانش بود و به دانشوران غبطه می‌خورد. سجستانی بختی بلند داشت که در دوران زندگی خود از حمایت دو فرمانروای حکیم و عادل، ابوجعفر در سجستان و عضدالدوله در بغداد، چندانکه باید برخوردار بود.

در *صوان‌الحکمة* دربارهٔ شاه ابوجعفر و درخصوص شخصیت او و فضای فکری دربارش مطالب بسیاری وجود دارد و به همراه اطلاعات تاریخی موجود در *تاریخ سیستانِ* ناشناس‌نوشته، به وجود نشاط و سرزندگی فرهنگیی پی می‌بریم که از حیث زمان و مکان چشمگیر بود. قبل از نظر کردن به این منابع، نگاهی به محل استقرار طبیعی این شهر و ساکنان آن و آداب و سنن محلی و اوضاع و احوال سیاسی آن بی‌مناسبت نیست.

۲. ولایت سیستان (سجستان)

سیستان، شهری که عربها آن را سجستان می‌گفتند، سکستان قدیم است و به نام سکاهای هندی ـ ایرانی، که در سدهٔ دوم پیش از میلاد از ناحیهٔ باختر و آمودریای علیا به آنجا مهاجرت کردند، نامیده شده است. سیستان را همچنین «نیمروز» یا سرزمین جنوبی گفته‌اند، یعنی نسبت به خراسان در سمت شمال است. در روزگار کنونی میان ایران و افغانستان منطقه‌ای مرزی وجود دارد، اما سیستان در قرن چهارم / دهم زمینهای پست شرق دریاچهٔ زره را دربرمی‌گرفت. در اینجا دهانه‌های رودخانه‌هایی وجود داشت که از زمینهای بلند زابلستان سرمنشأ می‌گرفت و به دریاچهٔ زره می‌ریخت و اینها عبارت بود از*: اسفزار (هارود < هروت >)، فره < فراه >، خواش، و رودخانهٔ اصلی هِلمُند (هِلمَند < هیرمند >). هِلمُند منبع اصلی آب بود و آب آن به وسیلهٔ نظام ظریف و

---

۶. *تاریخ سیستان*، تصحیح ملک‌الشعراء بهار (تهران < ۱۳۱۴ ش > ۱۹۳۵) کتابی ناشناس نوشته است که در قرن پنجم / یازدهم نوشته شده است؛ رجوع شود به:

C. A. Storey, *Persian Literature ; a Bio-Bibliographical Survey* (London 1927 ff.), II, 364.

* نویسنده با توجه به منابع خود (در نقشه‌های افغانستان امروز این نامها بدین صورت آمده است) اسامی را به صورتهای مذکور در متن نوشته است، اما در منابع فارسی، از جمله *تاریخ سیستان*، این اسامی با املای دیگری نقل می‌شود. برای جلوگیری از هرگونه تصرف اشتباه هر دو صورت را ذکر می‌کنم. ـــ م.

پیچیده‌ای مرکب از سدها و نهرها توزیع می‌شد. این شهر در سمت شرق گسترده می‌شد، زیرا در آن سو مرز معیّنی وجود نداشت و وسعت شهر امکان داشت تا غزنه و قندهار و کابل باشد. جغرافیانویسان کابل را ناحیهٔ دورافتاده‌ای از سیستان و نیز مرکزی صادراتی برای راهیابی تجاری به هند دانسته‌اند. سیستان در سمت غرب با قهستان و بیابان لوت و ولایت کرمان و در سمت جنوب با ولایت مکران هم مرز بود.[۷]

زرنج <زرنگ> کرسی این ولایت بود و در اواخر دورهٔ قرون وسطای مسیحی به شهر سیستان (مدینة سجستان) معروف شد و این نام وقتی بر آن گذاشته شد که تیمور آن را ویران ساخته بود. زرنج را که محل تلاقی شاهراههای اصلی بود، جغرافیانویسان قرن چهارم / دهم شهری پررونق، که با دیوارهای درونی و بیرونی شهر محصور شده بود و خندقی بزرگ آن را در میان گرفته بود، توصیف کرده‌اند. در گرداگرد شهر نیز مردابهای نمک و درختان نخل قرار داشت. در فاصله‌ای دورتر صحرایی بود که در آنجا وزش مداوم باد، به نحو مساعد، آسیابهای بادی را به حرکت درمی‌آورد و گاهی نیز وزش این بادها چنان شدت می‌گرفت که طوفانهای شن روستاها را به‌طور کامل مدفون می‌ساخت. جغرافیانویسان همچنین دانش ساکنان زرنج و قلعهٔ بسیار مستحکم آن و مسجد جامع آن را که به دو منارهٔ معروف آراسته بود ستوده‌اند.

از جمله شهرهای مهم دیگر در سجستان، شهر فره بود که در ۱۰۰ میلی شمال زرنج در کنار رودخانهٔ فره و در کنار شاهراه اصلی از زرنج به هرات بود. فره دو محله داشت؛ یکی از آنِ اهل سنّت بود و دیگری از آنِ خوارج. در مسافتی دورتر و در سمت جنوب، در راه زرنج، شهر جوَیْن بود که ساکنان آن از خوارج بودند. و سپس، در راه زرنج، کرکویه بود که ساکنان آن از خوارج و نُسّاک بودند. کرکویه به جهت آتشگاهی که در آن قرار داشت ممتاز شده بود و، در آن آتشگاه، موبدان آتش جاودان و مقدّس را پاس می‌داشتند. این معبد از اواخر قرن چهارم تا اواخر قرن پنجم / اواخر قرن دهم تا اواخر قرن یازدهم عبادتگاه زرتشتیان بود. در عمارت فوقانی این معبد دو گنبد قرار داشت که

---

۷. دربارهٔ ولایت سیستان (سجستان)، رجوع شود به: گ. لسترنج، <سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمهٔ محمود عرفان (تهران ۱۳۶۴ ش)>، فصل ۲۴؛ و همچنین:

C. E. Bosworth, *Sīstān under the Arabs from the Islamic Conquest to the Rise of the Saffārids (30-250/651-864)* (Rome 1968); V. F. Büchner, "Sīstān," *EI*[1], IV, pp. 456-61; G. P. Tate, *Seistan; a Memoir of the History, Topography, Ruins and the People of the Country*. Parts I-IV (Calcutta 1910-12).

دو شاخ خمیده، به شکل شاخهای ورزا، از آنها بیرون زده بود و بنا به اعتقاد عامّه یادگارهای رستم افسانه‌ای بود که این معبد را بنا کرده و آن را به گرشاسپ هدیه کرده بود. ج. پ. تیت در بررسی خود دربارهٔ سیستان، بسیاری از این «برجهای خاموش» را یافته است، به‌ویژه آنهایی که نزدیک رام شهرستان (ابر شهریار)، کرسی قدیم سیستان، بوده است.[۸] در نزدیکی کرکویه شهر کُرُنک (کُرون) بود که جمَعیت آن از فرقه‌های مختلف خوارج و شَعربافان بودند.

در شرق زرنج ناحیهٔ پرجمعیت نیشک قرار داشت. خواش بزرگترین شهر آن بود، لیکن مشهورترین شهر آن تقریباً قرنین بود که زادگاه مؤسسان سلسلهٔ صفاری، یعقوب بن لیث و عمرو بن لیث، است. در قرنین، یادگارهای مربوط به اسب مشهور رستم حفظ شده بود. در سمت شرق شهر بُست قرار داشت که شهری پُررونق و از حیث تجاری خوش‌اقبال و از حیث فرهنگی نیرومند بود و از حیث وسعت پس از زرنج در مقام دوم بود و توقفگاه اصلی در راه تجاری میان بغداد و هند و میان خراسان یا فارس و سند بود. در شرق بُست ناحیهٔ حاصلخیز رُخّج <رُخَدْ>، با کرسی آن در بنجوی (پنجوای)، بود و شهرهای بکراواذ (بکراباد) و قندهار، که در آنجا در زمان فتوحات اوایل بُت بزرگی به نام «البُدّ» قرار داشت که گمان می‌رود مجسمهٔ بودا بوده باشد. در سمت شمال شرقی، شهر غزنه به انضمام روستای زابلستان و کابل به انضمام کابلستان قرار داشت. غزنه در پایان قرن چهارم / دهم پایتخت محمود غزنوی شد که ولایت سیستان را فتح کرد و آن را به امپراتوری خویش ضمیمه ساخت (۱۰۰۳/۳۹۳).

سیستان در حکمت عامیانه و افسانه‌های حماسی ایران قدیم بسیار مهم جلوه می‌کند. این شهر صحنهٔ حوادث مشهوری در افسانهٔ زرتشت است. سکونتگاه قهرمان حماسی ایران رستم است و ماجراهای افسانه‌ای رستم محل وقوعش در سیستان و زابلستان است. در حماسهٔ ملی ایران، *شاهنامه*، کیکاووس فرمانروایی بر سیستان بزرگ را که شامل زابلستان و بُست و غزنه و کابلستان می‌شود به رستم واگذار می‌کند. یادگارهای رستم و اسب مشهورش در نواحی مختلف سیستان حفظ شده‌اند. این ولایت سکونتگاه زال پدر رستم است و در نَسَب‌نامهٔ مشهور او پدربزرگ رستم گرشاسپ، پسر سام پسر گیومرد <گیومرث>، است که بانی مشهور شهر زرنج و مؤسس سیستان است.[۹] زرنج (درنگیانا) و قرنین مقارن است با لشکرکشی اسکندر کبیر به هند. و در کنار

---

8. Tate, *Seistan* , III, pp. 191-97; Bosworth, *Sīstān* , pp. 4-6.

۹. *تاریخ سیستان*، ص ۲؛ لسترنج، *<سرزمینهای خلافت شرقی*، ص ۳۶۱ و ۳۶۶، ۳۶۷ >، ←

وقایع اتفاقیهٔ تاریخی درخصوص اسکندر در مقام فاتح ایران قدیم، روایت خیال‌انگیزی درخصوص افسانه‌های اسکندر وجود دارد که عمدتاً مبتنی بر منابع یونانی است و فاتح مقدونی به قهرمان ملی و حقیقی ایران تبدیل شده است.[۱۰]

ترکیب مذهبی جمعیت ساکن در سیستان ناهمگون بود. قطع نظر از اهل سنّت ساکن در آنجا، به‌طوری که پیشتر دیدیم، شمار معتنابهی از خوارج، که بسیاری از آنان در طی دوران امویان به سیستان پناه آورده بودند، در آنجا ساکن بودند. نهضت خوارج، در ابتدا ترکیبی اعرابی داشت و به‌تدریج ایرانیان ساکن در محل و عربهای مهاجر را که در آن راهی برای بیان اعتراض علیه ظلم و جور حکومت و مالیات‌بندی گزاف دیدند، به خود جلب کرد.[۱۱] فعالیت داعیان اسماعیلی در اوایل قرن چهارم / دهم در سجستان آغاز شد.

→

ص 335، 342، 343؛

Bosworth, *Sīstān* , pp. 2-3 , 122 ; M. Boyce , *A History of Zoroastrianism* (Leiden 1975), I, 101-02; Büchner, "Sīstān," pp. 460-61; J. Rypka *et al*., *History of Iranian Literature* (Dordrecht 1968), pp. 46. 626.

۱۰. در *تاریخ سیستان* (ص ۱۱-۱۰) از توقف اسکندر در سیستان در ادامهٔ راهش به هند سخن گفته می‌شود. رجوع شود به: لسترنج، < *سرزمینهای خلافت شرقی*، ص ۳۶۷ > ، ص 343، و همچنین:

Tate, *Seistan* . I, pp. 184, 211; W. W. Tarn, *Alexander the Great* (Cambridge 1948), I, pp. 61, 65; II, pp. 161, 166, 247, 257. J. Darmesteter, "La légende d'Alexandre chez les Perses," *Essais Orientaux* (Paris 1883), pp. 227-50,

و به‌ویژه رجوع شود به صفحات 230 و 242، که در آنجا هم از سنّت ضدّ اسکندر و هم از سنّت طرفدار او در ایران بحث می‌شود، اولی مبتنی بر خاطرات تاریخی است و دومی مبتنی بر منابع یونانی. همچنین رجوع شود به: Tarn, I, p. 145. در «اسکندرنامه»های فارسیِ نظامی (*شرف‌نامه* و *اقبال‌نامه*) اسکندر قهرمان و فرمانروایی نمونه در مرتبهٔ انبیا معرفی می‌شود. رجوع شود به:

A. Abel, "Iskandar Nāma," *EI*. IV, 127-28.

۱۱. خوارج در کشمکش‌های دسته‌های محلی درگیر بودند و در قرن سوم / نهم نهضت دینی و سیاسی ـ اجتماعی فعّالی به‌شمار می‌آمدند؛ پشتیبانان عمدهٔ آنان در نواحی شهری می‌زیستند و آنان از نارضایی محلی در جهت مخالفت با اربابان عباسی و طاهری بهره‌برداری می‌کردند. تشکّل «عیاران»، که در اوضاع سیاسی سیستان فعّال بود (فروتر، یادداشت ۱۴)، از جمله، واکنشی نسبت به تهدید خوارج بود؛ رجوع شود به:

Bosworth, *Sīstān* , pp. 37f., 112; Cl. Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans

←

و اما درخصوص اقلیتهای غیرمسلمان، مقدّسی <یا: مَقْدِسی> در ۹۸۵/۳۷۵ ضمن توصیف خراسان، که سیستان را نیز شامل می‌شود، می‌نویسد که در آنجا کثیری از یهودیان و اندکی از مسیحیان و طبقات مختلف زرتشتی زندگی می‌کنند. یهودیان در شهرهای شرقی غزنه و کابل بودند. مسیحیان از دوران ساسانیان در ناحیهٔ سیستان زندگی می‌کردند. مسیحیان در پایان قرن چهارم میلادی به خراسان و دیگر ولایات شرقی مهاجرت کردند و پس از تصرّف اُدِسا (اورفا یا رُها) به دست خسرو پرویز، در ۶۰۹ میلادی، مسیحیان یعقوبی در سیستان و خراسان مأوا گرفتند.[۱۲]

۳. سلسلهٔ صفّاری: اصل و نَسَب

سیستان در دوران حکومت سلسلهٔ صفاری، که از ۸۶۷/۲۵۳ تا پایان قرن نهم / پانزدهم به‌طور مستمر بر آن حکومت داشتند، با وجود تاخت و تاز و اشغال به دست سامانیان و غزنویان و مغولان، به درجات متفاوتی از استقلال دست یافت.[۱۳] مؤسسان سلسلهٔ

→

l'Asie musulmane du Moyen Âge," *Arabica* , 6 (1959): 45f.

خوارجی که در توصیفات جغرافیانویسان قرن چهارم / دهم دیده می‌شوند، انفعالیتر شده بودند و به‌دلیل پاکدامنی و پارسایی و لباس متمایزشان مشخص بودند؛ رجوع شود به:

C. E. Bosworth, "The Armies of the Ṣaffārids," *BSOAS* , 31 (1968): 544.

۱۲. دربارهٔ اقلیتهای دینی، رجوع شود به:

Bosworth, *Sīstān* , pp. 6f.

۱۳. دربارهٔ سلسلهٔ صفاری، رجوع شود به:

W. Barthold, "Zur Geschichte der Ṣaffāriden," *Orientalistische Studien zu Theodor Nöldeke gewidmet* (Giessen 1906), I, 171-91; *idem* , "'Amr b. al-Layth," *EI* , I, 452-53 ; C. E. Bosworth, *The Islamic Dynasties* (Edinburgh 1967), pp. 103-06; *idem* , "The Armies of the Ṣaffārids," pp. 534-54; *idem* ," The Ṭāhirids and Ṣaffārids" in *The Cambridge History of Iran* , ed. W. B. Fisher *et al*. (Cambridge 1975), IV, ch. 3, esp. pp. 106-35; O. Codrington, "Further Note on Musulman Coins collected by Mr. G. P. Tate in Seistan," *JRAS* (1905): 547-53; T. Nöldeke, "Yakūb the Coppersmith and his Dynasty," *Sketches from Eastern History* (London 1892), pp. 176-206; S. M. Stern, "Ya'qūb the Coppersmith and Persian National sentiment," C. E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam* , *in Memory of the Late Vladimir Minorsky* (Edinburgh 1971), pp. 535-55.

اشپولر، <*ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ترجمهٔ جواد فلاطوری (تهران ۱۳۴۹ ش)، ص ۱۳۲-۱۱۹ >، ص 81-69.

صفاری، یعقوب بن لیث و عمرو بن لیث، از نودولتان برآمده از طبقات فرودست بودند. یعقوب که در قرنین به دنیا آمده بود، در زرنج مسگر (صفّار) بود و برادرش عمرو، قاطرچی یا حجّار. آنان در میان خوارج و نیز «عیّاران» هوادارانی یافتند.[۱۴] بعدها نویسندگان سنّیی که نگرشی اشرافی داشتند صفاریان را راهزنانی تمام عیار با اعتقادات دینیِ مشکوک قلمداد کردند.[۱۵] صفّاریان ادارهٔ سیستان را به دست گرفتند و طاهریان خراسان را شکست دادند و دایرهٔ قدرت خود را تا کابل، در سمت شرق، و اصفهان، در سمت غرب، گسترش بخشیدند. بدین طریق، خلیفه مجبور شد که آنان را در مقام والیان سیستان و خراسان و فارس به رسمیت بشناسد و اجازه دهد به‌ظاهر با او بیعت کنند. پس از اینکه عمرو از امیر اسماعیل بن احمد سامانی شکست خورد، سیستان در اختیار سامانیان درآمد (ابتدای قرن چهارم / دهم).

کتاب *تاریخ سیستان* که بیشترین قسمت آن به سلسلهٔ صفّاری از به‌قدرت رسیدن

---

۱۴. دربارهٔ «عیّاران» در مجموع، رجوع شود به: فریدریش تشنر، "Ayyār"، در *EI*، ج ۱، ص 794، و منابع مذکور در آنجا؛ کلودکاهن، < «احداث»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۹، ص ۹۹-۱۱۹۸ >، *EI*، ج ۱، ص 256. کاهن در مقالهٔ زیر نیز از این گروهها بحث کرده است. رجوع شود به:

"Mouvements populaires et autonomisme urbain," pp. 225-50, 25-56, 233-65.

جمع فارسی این کلمه «عیاران» است. یعقوب صفّار پس از اینکه در میان عیّاران شهر زرنج مقام رهبری را به‌دست آورد به اریکهٔ قدرت دست یافت؛ او سپس موفق شد که فعالیت خوارج و دیگر گروههای بانفوذ در اوضاع و احوال سیاسی سیستان را متوقف و آنان را با خود همراه کند؛ رجوع شود به:

Bosworth, "The Armies of the Ṣaffārids," pp. 538-41,

جایی که او از نقش دوپهلوی عیاران در اوضاع و احوال سیاسی سیستان بحث می‌کند. آنان مدعی قانون و نظم و عقیدهٔ سالم اهل سنت بودند و با این همه به فعالیت انقلابی و سست کردن نظام حاکم مشغول بودند. آنان، به‌ویژه، همواره پیشتاز مقاومت محلی در برابر تسلط قدرت خارجی بودند.

۱۵. بازورث متذکر می‌شود که منابع سنّی خصومت پایداری با مؤسسان سلسلهٔ صفّاری داشتند و این به دلیل بی‌احترامی بود که نسبت به خلیفهٔ عباسی مرتکب شدند و نیز مصاحبت نخستینی که با خوارج داشتند. *تاریخ سیستان*، از این حیث، استثناست و مسعودی (که همدلیهای شیعی داشت) به‌طرزی معقول گزارش عینی به دست می‌دهد. برخی منابع یعقوب صفّار را متهم کرده‌اند که جزو خوارج بوده است و نظام‌الملک حتی ادعا کرده که او به آیین اسماعیلیه گرویده بود؛ *سیاست‌نامه*، < تصحیح هیوبرت دارک (تهران ۱۳۵۵ ش)، ص ۲۰ >، ترجمهٔ انگلیسی از: H. Darke (New Haven 1960), p. 15. همچنین رجوع شود به:

Bosworth, "The Armies of the Ṣaffārids," pp. 536, 541.

یعقوب تا پیروزی غزنویان در ۱۰۰۳/۳۹۳ اختصاص دارد اندکی متمایل به طرفداری از صفاریان نوشته شده است. آنان، در این کتاب، به صورت وطن‌پرستانی قهرمان توصیف می‌شوند و سیستان شبه‌امپراتوریی نشان داده می‌شود که از عراق تا کابل امتداد دارد.[۱۶] به یعقوب نیز اصل و نسبی ساختگی بخشیده می‌شود و با رساندن نیاکانش به ساسانیان و جمشید اسطوره‌ای دودمانی شریف می‌یابد. صفاریان (یا سرسپردگانشان) در جعل و ساختن دودمان شریف تفاوتی با سلسله‌های دیگر، مانند طاهریان و سامانیان و زیاریان و آل بویه، نداشتند. برای نودولتان داشتن دودمان شریفِ ساختگی راه دست یافتن به مشروعیت بود.

بخشی که در *تاریخ سیستان* به شرح دوران یعقوب اختصاص داده شده این عنوان را دارد: «اخبار ملک‌الدنیا صاحب القران ابی یوسف یعقوب بن اللیث و نسبت او و یاد کردن بزرگی که او را بود.»[۱۷] یعقوب صفار، با آنکه از میان عوام و فرودستان برخاسته بود، از ادعاهای فرهنگی بی‌بهره نبود. او در میان ملازمان خود شاعرانی داشت که فتوحاتش را مدح می‌گفتند. و چون با زبانی که این اشعار سروده می‌شد، یعنی عربی، آشنایی نداشت، کاتبان دیوانِ رسائل این اشعار را برای او به فارسی ترجمه می‌کردند. با شعری تبلیغاتی از شخصی به نام ابواسحاق ابراهیم بن ممشاذ، این خبر دهان به دهان نقل شد که یعقوب بن لیث، مسگر سابق، همان نوادهٔ مشهور جم (یعنی: جمشید) و وارث شاهان پارس است که می‌خواهد شکوه و جلال بهتان‌خوردهٔ آنان را تجدید کند و داد میراث از دست‌رفته‌شان را بستاند.[۱۸] شاعر به‌وضوح احساسات شعوبی (ضدّ عرب) را بی‌امان رها می‌کند. این شعر نظام فکریِ سیاسیی را منعکس می‌کند که احیای ملی ایران را از حیث بیان فرهنگی به صورت تجلیل از شعر فارسی، در دربار صفاریان، ارتقا داد. از همان اوان دوران صفاریان، سیستان سهم مهمی در «رنسانس فرهنگ تازهٔ فارسی» در شرق ایران داشت.[۱۹]

---

16. Bosworth, *Sīstān*, pp. 111-12.

17. *Ibid*.

۱۸. استرن (پیشتر، یادداشت ۱۳) از این شعر بحث کرده است. رجوع شود به:
Stern, "Ya'qūb the Coppersmith."

19. Bosworth, *Sīstān*, p. 122; Rypka, *History of Iranian Literature*, p. 136.

سیستان، حتی پس از اینکه قیام صفاریان به تسلط سیاسی عرب بر آن پایان داد، مرکز ادبیات و دانش عربی ←

۴. شاه ابوجعفر و دربارش

به قدرت رسیدن ابوجعفر در پیِ دوره‌ای از بی‌ثباتی اجتماعی و آشوب سیاسی بود.[۲۰] سامانیان فرمانروایی‌شان را در ۹۱۱/۲۹۸ به سیستان تحمیل کرده بودند؛ اما اندکی پس از آن، در ۹۱۳/۳۰۱، یکی از خوارج سابق، که پیشتر در سپاه سامانی خدمت می‌کرد، شخصی به نام محمد بن هرمز، معروف به مولی الصندلی، به طرفداری از امیر ده سالهٔ صفّاری ابوحَفْص عمرو بن یعقوب بن محمد بن عمرو بن لیث، بر سامانیان شورید. محمد بن هرمز با پشتیبانی عیاران، موفق به برچیدن لشکرگاه سامانیان از زرنج و زندانی‌ساختن والی آن شد. او سپس مبادرت به گرفتن جای عمرو بن یعقوب کرد، اما حامیان عمرو او را کنار زدند و عمرو بن یعقوب را امیر کردند. اما امارت او کوتاه بود، چون سامانیان امیر را شکست دادند و او را تبعید کردند و شورشیان عیّار نیز متفرّق شدند. سامانیان دوباره سیستان را اشغال کردند و غلام ترکی به نام سیمجور دواتی را والی آنجا قرار دادند (۱۴ ذوالحجهٔ ۲۲/۳۰۰ ژوئیهٔ ۹۱۳). موقعیت سامانیان با کشته شدن امیر احمد بن اسماعیل به ضعف گرایید (۲۲ جمادی‌الثانی ۲۳/۳۰۱ ژانویهٔ ۹۱۴). پسر هشت سالهٔ امیر، نصر بن احمد، جانشین او شد و وزیر عُبَیْدالله بن احمد جَیْهانی به نیابت او عمل می‌کرد. سجستانیهایی که شورش کرده بودند از اوضاع آشفتهٔ پیش آمده سود جستند. عباسیان نیز فرصت را برای تجدید ادعای حاکمیتشان غنیمت شمردند و سپاهیانی به سجستان گسیل کردند. اما عیاران و دو تن از

→

باقی ماند و گواه آن علما و ادبای متعددی‌اند که «نسبت» سجستانی دارند؛ بازورث (*Sīstān*, p. 123) به *کتاب الانساب* سمعانی، تصحیح د. س. مارگولیوث (لیدن و لندن ۱۹۱۲)، ص الف ۲۹۲ ـ ب ۲۹۱، استناد می‌کند. سجستان همچنین نام روستایی در ناحیهٔ بصره بود، که، به‌طور نمونه، لغوی مشهور ابوحاتم سجستانی از آنجا برخاسته بود؛ رجوع شود به: یاقوت، *معجم البلدان*، تصحیح ف. ووستنفلد (گوتینگن ۷۳-۱۸۶۶)، ج ۳، ص 44. مردم سجستان به دلیل شخصیت برجسته و عشق به دانش ستوده شده‌اند؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به: اصطخری، *مسالک الممالک*، چاپ دوم، تصحیح م. دوخویه (لیدن ۱۹۲۷)، ص ۳۰۵، ۸۹ـ۳۸۸.

۲۰. توصیف وقایع تاریخی مربوط به دوران شاه ابوجعفر مبتنی است بر *تاریخ سیستان*، ص ۲۷ـ۳۱۰؛ همچنین رجوع شود به:

Bosworth, "The Ṭāhirids and Ṣaffārids," *CHIr*, IV, pp. 130-32; Qazvīnī, *Abū Sūlaïmān Manṭiqī Sidjistānī*, pp. 38-42.

غاصبان محلی قدرت، به نامهای کثیر بن احمد و احمد بن قُدام، آنان را عقب نشاندند.[۲۱]

در این طوفان حوادث، پرچم امیر ابوجعفر بن احمد بن محمد بن خَلَف بن لیث در یکشنبه ۲۱ محرم ۱۱/۳۱۱ مه ۹۲۳ برافراشته شد. طرفداران محلی او، در چهارشنبهٔ قبل، فرمانروایی او را اعلام کرده بودند. خویشاوندی او با لیث، نیای سلسلهٔ صفاری، از طریق مادرش سیده بانو بود و نامش، ابن بانویه بنت محمد بن عمرو بن لیث، از همین جاست.[۲۲]

به روایت *تاریخ سیستان*، منبع اصلی ما برای این حوادث، ابوجعفر هنوز اندک مایه بزرگ بود که به امیری رسید (او در ۲۵ شعبان ۲۱/۲۹۳ ژوئن ۹۰۶ متولد شده بود).[۲۳] و باز به گفتهٔ همین منبع، او با وجود جوانی از حکمت کهنسالان برخوردار بود و دانش بسیار کسب کرده بود و فرّ شاهی و بزرگی اندر او پیدا بود.

پشتیبانان اصلی ابوجعفر عیاران بودند که او را «سالار»[۲۴] خود می‌دانستند. عامل

---

۲۱. درخصوص تفاصیل، رجوع شود به: ابن اثیر، *الکامل فی‌التاریخ*، تصحیح ک. ی. تورنبرگ (لیدن ۷۶-۱۸۵۱)، ج ۸، ص ۵۹-۵۲، ۷۷، ذیل وقایع سالهای ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۴ (۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۶). درخصوص بررسی این وقایع، رجوع شود به:

Bosworth, "The Ṭāhirids and Ṣaffārids," *CHIr* , IV, pp. 130-32;

اشپولر، < *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ص ۴۹-۱۴۸ >، ص 84-83. اشپولر، دربارهٔ ابوجعفر، علاوه بر *تاریخ سیستان*، به *زین‌الاخبار* گردیزی (تصحیح م. ناظم، برلین ۱۹۲۸، ص ۲۹) نیز استناد می‌کند.

۲۲. *تاریخ سیستان*، ص ۳۱۰. آمدروز در یادداشتی به کتاب روذراوری (*ذیل تجارب‌الامم*، تصحیح و ترجمهٔ (انگلیسی) هـ. ف. آمدروز و د. س. مارگولیوث (آکسفورد ۱۹۲۱)، ص 75)، او را به نادرست ابن‌کاکویه می‌نامد و نام او در چاپ بدوی از *صوان الحکمة* (ص ۲۰-۳۱۵)، به صورت ابن بابویه ضبط شده است. صورت صحیح نام او ابن بانویه است؛ از بانو، نام مادرش، به اضافهٔ پسوند تصغیر فارسی. درخصوص شجرهٔ خانوادگی صفاریان، رجوع شود به:

Justi, *Iranisches Namenbuch* , p. 439:

(جایی که نام او دوبار ذکر می‌شود)؛ همچنین رجوع شود به:

H. Sauvaire, "Sur un Fels Saffārīde inédit," *The Numismatic Chronicle* , Series 3, 1 (1881): 135f; Bosworth, *The Islamic Dynasties*, p. 103.

۲۳. *تاریخ سیستان*، ص ۷۹-۲۷۸.

۲۴. متن (ص ۳۱۰): «سالاز». نقش «عیاران»، طبق معمول، پیچیده بود. پشتیبانی آنان از ابوجعفر در مقام سالار، دوره‌ای از غارت و چپاول را در شهر (زرنج) به دنبال آورد و ابوجعفر مجبور شد محض احتیاط مدتی مخفی شود.

رُخّج، میهَم بن رونَک، ابوجعفر را رهبری توانا به حفظ استقلال محلی می‌دانست و سپاهی آورد تا او را تقویت کند. ابوجعفر، هنگامی که رقیبش عبدالله بن احمد شکست خورد، آشکارا در قصر سلطنتی صفاریان ــ قصر یعقوب[۲۵] ــ بر تخت نشست «و دیگر بیعت عام کردند امیر باجعفر را و کار برو قرار گرفت و سپاه جمع شد از موالی و سرهنگان و آزادگان سیستان، همه یک دل و یک نهاد، و تشویش از میانه برخاست.»[۲۶]

با این همه استقرار فرمانروایی ابوجعفر چندان هم آسان نبود، زیرا باید به آشوبهای به راه افتاده در بُست، که سابق بر این لشکرگاه سپاهیان ترک سامانیان شده بود، خاتمه می‌داد. اما او در ۹۲۹/۳۱۷ سپاهی را با پشتیبانی و تدارک کافی به کرمان فرستاد و از ساکنان آنجا با زور و اجبار یک میلیون درهم مالیات گرفت.

ابوجعفر حکومتی طولانی و موفق داشت. پایان گرفتن حکومت وی پس از ۹۵۲/۳۴۱ آغاز شد و این زمانی بود که سپهسالارش ابوالفتح سر به شورش برداشت و با ابوالعباس بن طاهر بن محمد بن عمرو بن لیث، که مدّعی حق تقدّم بر تخت فرمانروایی بود (چون نوادهٔ مستقیم عمرو بود)، دست بیعت داد. ابوجعفر تنها از جانب مادری خود می‌توانست به دودمان صفّاری مفتخر باشد.[۲۷] ابوجعفر به پشتیبانی ترکان بُست و

---

۲۵. این قصر را یعقوب بن لیث، از خشت خام، ساخته بود و در مرکز شهر، میان دو دروازهٔ جنوب غربی و باب‌الطعام، قرار داشت؛ لسترنج، < *سرزمینهای خلافت شرقی*، ص ۳۶۰ >، ص 336.

۲۶. مقایسه شود با یادداشت بهار، *تاریخ سیستان*، ص ۳۱۲، یادداشت ۱. بازورث ترجمه می‌کند:

"The army, comprising the slaves (*mawālī*), the 'ayyār leaders (*sarhangān*) and the free Sagzī troops [*āzādagān*], all became united, and all the disorder was ended."

رجوع شود به:

Bosworth, "The Ṭāhirids and Ṣaffārids," *CHIr* , IV, p. 131.

او از اعضای تشکیل‌دهندهٔ سپاه، که با ابوجعفر دست بیعت دادند، نیز بحث می‌کند. رجوع شود به:

"The Armies of the Ṣaffārids," pp. 540-41.

بدین اعتبار، «سرهنگان» ظاهراً در میان دسته‌های عمومی عیّار از افسران بوده‌اند؛ «آزادگان»، از سربازان متموّل ثروتمند، پسرانِ دهقانان (زمینداران) و دیگر ماجراجویان بودند. اشپولر، «سرهنگان» را به "Condottieri" و «آزادگان» را به "Angehörige der Dēhkān-Familien" ترجمه کرده است. رجوع شود به:

Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit* , p. 488.

۲۷. *تاریخ سیستان*، ص ۳۲۵. ابوالفتح به کرکویه رفت تا سپاه او را سالاری کند. دربارهٔ اصل و نسب ←

غلامش رزدانی موفق شد که ابوالفتح را از مقام خود برکنار کند. اما، همین رزدانی، شادمانه محبتهای بسیاری را که از ولینعمتش دیده بود به فراموشی سپرد و با گروهی از دسیسه‌گران، از جمله خادمان شخصی امیر، به توطئه نشست. آنان امیر را در اثنای بزم باده‌گساری به قتل رساندند و خزانه‌اش را غارت کردند (سه‌شنبه، ۲ ربیع‌الاول ۳۵۲/۳۱ مارس ۹۶۳). او ۴۱ سال حکومت کرده بود.[۲۸]

مؤلف *تاریخ سیستان* ابوجعفر را با الفاظی پُرشور وصف می‌کند. به گفتهٔ مؤلف، ابوجعفر «مردی بود بیدار و سخی و عالم و اهل هنر و از هر علمی بهره داشت؛ روز و شب به شراب مشغول بودی و به بخشیدن و داد و دهش، و مردمانِ جهان اندر روزگار او آرام گرفتند و هیچ مهتری به شجاعت او نبود اندر این روزگارها؛ و ساعات و اوقات را بخشش کرده بود، زمانی به نماز و خواندن، زمانی نشاط و خوردن، زمانی کار پادشاهی بازنگریدن، زمانی آسایش و خلوت به آرامیدن، و ذکر او بزرگ شد در جهان نزدیک مهتران عالم.»[۲۹]

→

ابوالعباس بن طاهر، رجوع شود به:

Justi, *Iranisches Namenbuch* , p. 439.

۲۸. دربارهٔ نقش نظامی غلامان (غلمان) به منزلهٔ نیروی مخصوص و محافظان شخصی، رجوع شود به:

Bosworth, "The Armies of the Ṣaffārids," pp. 545-46.

در *تاریخ سیستان* (ص ۳۱۳) از شخصی به نام ابویعقوب رزدانی نام برده می‌شود. قتل فرمانروا به دست معتمدان و محافظانش امری نامعمول نبود. مورو برگر در تفسیری بر حکومتهای استبدادی و مبتنی بر نافذرایی < authority > و نیز در باب اهمیت نیروی نظامی در امور داخلی کشورهای معاصر خاورمیانه می‌نویسد: «نزدیکترین کسان به قدرت مطلق، اغلب، بزرگترین تهدید برای آن‌اند»، رجوع شود به:

Morroe Berger, "Middle East Leadership," in A. Udovitch (ed.), *The Middle East ; Oil , Conflict and Hope* (Lexington, Mass. 1978), p. 124.

۲۹. *تاریخ سیستان*، ص ۱۵-۳۱۴. احسان یارشاطر، در اشاره به این قطعه، تقدم خسرو دوم < پرویز > را به‌طوری که فردوسی توصیف کرده ذکر می‌کند؛ رجوع شود به:

E. Yarshater, "The Theme of Wine-Drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry," *SI* , 13 (1960): 43.

همچنین رجوع شود به:

J. Sadan, "The Division of the Day and the Programme of Work of the Caliph al-Manṣūr," *Studia*

←

در *تاریخ سیستان* واقعه‌ای نقل شده که برای ابوجعفر شهرت پایدار به ارمغان آورد، چون شاعر نامدار ایرانی رودکی در قصیده‌ای مدح‌آمیز آن را مشهور ساخت.[۳۰] گفته می‌شود که ابوجعفر قاصدی به نزد ماکان بن کاکی فرستاد و ماکان ابتدا با وی به مهربانی رفتار کرد، اما آخر شبی شراب خورد و تافته گشت و فرمان داد تا ریش قاصد بستُردند.[۳۱] اندکی بعد، ماکان هشیارتر شد و از روی حزم از این عمل زننده پشیمان گردید و قاصد را با خلعتها و بخششهای سخاوتمندانهٔ پول نواخت و دلجویی کرد. قاصد مدتی انزوا گزید تا ریشش برآمد. او به ماکان اطمینان داد که او را مسئول نمی‌شناسد، چون شخصی به نام حسین خارجی همهٔ اینها را در آغاز سفرش، از روی یک طالع بد، پیشگویی کرده بود. جاسوسی ابوجعفر را از تحقیر قاصدش آگاه کرد، و وقتی که آن مرد بازگشت گزارش را تصدیق کرد. ابوجعفر، در واکنش نسبت به این جریان، «۱۰۰۰ سوار بساخت و ۵۰۰ جمّازه و ۵۰۰ مرد بیاده برنشاند» و مقصد آنان را پنهان داشت و بدین طریق از شگفتی تمام عیاری که در حال وقوع بود اطمینان خاطر یافت. سپاهیان در بیابان کرمان اردو

→

Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata , ed. M. J. Kister, S. Pines, S. Shaked (Jerusalem 1979), pp. 255-73.

همچنین رجوع شود به کتاب نگارنده: < *احیای فرهنگی در عهد آل بویه* >، فصل سوم، یادداشت ۱۹۱.

۳۰. *تاریخ سیستان*، ص ۲۴-۳۱۶. رودکی (متوفی ۹۴۰/۳۲۹)، «پدر شعر فارسی»، شاعر دربار فرمانروای سامانی نصر بن احمد بود؛ رجوع شود به:

H. Massé, s. v., *EI*[1], III, 1168-69; A. J. Arberry, *Classical Persian Literature* (London 1958), pp. 32 f.; Rypka, *History of Iranian Literature* , pp. 144f. and *passim*.

۳۱. دربارهٔ ماکان بن کاکی، رجوع شود به:

M. Nazim, s. v., *EI*[1] , III, 164-65; *CHIr* , IV, Index, p. 719.

ماکان بن کاکی از رهبران محلی دیلمی و والی ری بود که برضدّ ارباب سامانی خود، نصر بن احمد، شورش کرد و طبرستان را از چنگ سامانیان به درآورد و به خراسان هجوم برد و در همان‌جا بود که در ۹۴۰/۳۲۹ شکست خورد. او از جملهٔ سرکردگان دیلمی بود و در نبردهایی که در گیلان و دیلم، برای به‌دست گرفتن ادارهٔ این ناحیه و نواحی مجاور صورت می‌گرفت، نقش فعالی داشت و از دعوی حکومت علوی در طبرستان حمایت می‌کرد. سه برادر آل بویه، بنیانگذاران این سلسله، تا هنگام شکست او به دست مرداویج جیلی در سپاهش خدمت می‌کردند. دربارهٔ نقش او در میان علویان طبرستان و گیلان، رجوع شود به:

W. Madelung, "Abū Isḥāq al-Ṣābī on the Alids of Ṭabaristān and Gīlān," *JNES* , 26 (1967): 37-44.

همچنین رجوع شود به: اشپولر، < *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ص ۱۵۱، ۱۵۵-۱۵۳ >، ص 89، 94-91.

زدند، اما ناگهان به آنان دستور دادند که راه کُفْجان در پیش گیرند. هدف حقیقی تا زمان حملهٔ غافلگیر کننده مخفی شده بود.[۳۲] جاخالی گرفت. ماکان شکست خورد و او را به سیستان بردند. خزانه‌اش را غارت کردند و ۱۰۰۰ اسب و ۵۰۰ شتر بردند و در سیستان نیز یک میلیون درهم از او گرفتند. در سجستان، ابتدا از ماکان با مهربانی پذیرایی کردند. اما بعد، در هنگام مستی، ابوجعفر دستور داد تا ریش او ستُردند. سپس ابوجعفر از او عذر خواست و با او به مهربانی رفتار کرد. وقتی که ریشش برآمد، او را خلعت داد و به خانه‌اش بازگردانید.[۳۳]

هنگامی که این حکایت را در مجلس امیر سامانی نصر بن احمد بازگو کردند، او را «از همّت و مروّت و شجاعت ابوجعفر عجب آمد». شَعَف امیر به‌ویژه از این رو شدید بود که ماکان دشمن سوگندخورده‌اش بود. یک روز، در مجلس بزمی، در حضور همهٔ امیران خراسان، کردار ابوجعفر یادآوری شد. نصر بن احمد، در حرکتی به نشانهٔ احترام عمیق خود، «جام سیکی سر مُهر کرد و ده پاره یاقوت سرخ و ده تخت جامهٔ بیش بها و ده غلام و ده کنیزک ترک همه با حُلی و حِلل و اسبان و کمرها»، به همراه شعری از رودکی، نزدیک وی فرستاد.

این شعر، تا اندازه‌ای، قصیده‌ای دربارهٔ شراب است. احسان یارشاطر نشان داده است که مضمون باده‌گساری، در واقع، تمامی حکایت است.[۳۴] به‌طور نمونه، هر دو ماجرای ریش‌ستُردن در حال باده‌گساری روی داد. همچنین، ابوجعفر مردی معرفی می‌شود که روز و شب شراب می‌نوشد. داستان تحقیر ماکان در بزمی سلطنتی در دربار نصر بن احمد بازگو می‌شود. و رودکی در قصیدهٔ خود حوادث ضیافت و آرایش سخاوتمندانه و قالیهای نفیس و تزیینات و گلهایی را به‌تفصیل وصف می‌کند که دربار با آنها آراسته شده است. شاعر ترتیب نشستن وزیر و امیران و حُرّان و شاه و ترتیب نشستن

---

۳۲. به سپاهیان ظاهراً دستور داده بودند که آمادهٔ حرکت به جنوب غربی کُفجان در بلوچستان، موطن قبایل چادرنشین قُفص و بلوچ، باشند؛ به ظاهر، برای حمله‌ای ناگهانی و سرکوبگرانه. اما، در عوض، راه ناحیهٔ کرمان را درپیش گرفتند که غرب / شمال‌غربی کُفجان است. کرمان گهگاه در زیر سلطهٔ ماکان بود.

۳۳. در روزگار ساسانیان، جاسوسان به شیوهٔ متداول بسیار با ادب بودند و حشمت و شوکت بسیار داشتند و به تخته‌نرد و شطرنج علاقه‌مند بودند. جاسوسان را برای این می‌فرستادند که گفتار و کردار سفیران را گزارش کنند؛ رجوع شود به: آ. کریستنسن، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی (تهران ۱۳۳۲ ش)، ص ۳۸-۴۳۷ ، ص 15-414. این اعمال در گزارش جاسوس ابوجعفر از احوال ماکان بن کاکی منعکس شده است. توجه کنید که جاسوس نخستین کسی بود که این وقایع را برای شاه ابوجعفر نقل کرد.

34. Yarshater, "The Theme of Wine-Drinking", pp. 43-44.

خنیاگران و هزار ترک و باده‌دهندگان را ذکر می‌کند. نصر بن احمد از سیاه‌چشمی پری‌روی ساغری می‌گیرد و همهٔ حاضران به شادی امیر ابوجعفر ساغری می‌زنند. شعر رودکی از مدح ابوجعفر لبریز است. او مَفْخَر ایران و مَلِک عدل و آفتاب زمانه و روشنایی کیهان است.[۳۵] به گفتهٔ شاعر، خلق همه از خاک و آب و آتش و بادند؛ اما این مَلِک از آفتاب گوهر ساسان است و فرّ او پیداست. شاعر مدعی می‌شود: «اینک سقراط و هم فلاطن و یونان!». رودکی می‌گوید، او در علم و حکمت لقمان است و مرد ادب را خرد و حکمت می‌فزاید و مرد خرد را ادب و ایمان و زنده شدهٔ سلیمان و سام و رستم است. شاعر فقیر و تهیدستی که نزد او رود، با زر بسیار و حُملان (بار کالا و متاع) باز می‌گردد. ابوجعفر لقب «مَلِک نیمروز» و «خسرو پیروز» می‌یابد. دولت او یوز است و دشمنانش آهوی نالان. او زنده‌کنندهٔ عمرو بن لیث است. پس، با توجه به همهٔ این سخنان، چندان شگفت نیست که ابوجعفر صله‌ای ده‌هزار دیناری به رودکی بخشید.

بر مبنای این حکایت، روابط ابوجعفر با نصر بن احمد سامانی دوستانه بود. گفته‌اند که شخصی به نام احمد بن محمد بن لیث جلوس نصر بن احمد هشت ساله را بر تخت، پس از قتل پدرش، ضمانت کرد.[۳۶] اما یکی دانستن این مرد با ابوجعفر مورد بحث ما نامحتمل است، چون او در آن هنگام دقیقاً همسن نصر بود، و لذا بعید می‌نماید که در مقامی بوده باشد که بتواند او را یاری دهد. (مردی به نام احمد بن محمد بن لیث را ابوجعفر در ۹۲۹/۳۱۷ از منصب قضاوت در کرمان برکنار کرد.)[۳۷] از سوی دیگر، مستوفی در *تاریخ گزیدهٔ* خود حادثه‌ای را نقل کرده که ممکن است به ابوجعفر مورد بحث ما مربوط باشد. در این کتاب نقل شده است که امیر نصر یک روز در هرات از دیدن جوانی نکوروی در کارگاه کوزه‌گری (کارِ گل) به حیرت افتاد. فرّ بزرگی در او پیدا بود. و چون نصر نام و نسبش را پرسید، از او امان خواست. غلام پاسخ داد که نامش احمد است و خاندان او از ذرّیهٔ بنولیث‌اند. امیر نصر به حالش رقّت آورد و با او به مهربانی رفتار کرد و او را پولی بخشید و یکی از بستگانش را به او به زنی داد و حکومت

---

۳۵. ابوجعفر در *صوان الحکمة* نیز «شاه» نامیده می‌شود، اما در *تاریخ سیستان* همواره «امیر» خطاب می‌شود.

۳۶. ابن اثیر، *کامل*، ج ۸، ص ۵۸، ذیل وقایع سال ۳۰۱. سووایه بر این فرض است که ابوجعفر را باید همین احمد بن محمد بن لیث دانست. رجوع شود به:
Sauvaire, "Sur un Fels Saffārīde inédit," pp. 135f.

۳۷. *تاریخ سیستان*، ص ۳۱۳.

سیستان را نیز به او عطا کرد. بر مبنای این حکایت، به‌فرض آنکه ابوجعفر شاهِ سیستان مقصود باشد، معلوم می‌شود که او تخت خود را از سامانیان گرفته و با کمک و اجازهٔ آنان حکومت می‌کرده است.[۳۸]

منابع دیگر عقیده‌ای را که از *تاریخ سیستان* درخصوص خصال شریف و دانش دوستی ابوجعفر یافتیم تأیید می‌کنند. سیّاح مشهور ابودُلَف مسعر بن مُهلهل خزرجی، در وصف دیدارش از سیستان، می‌گوید که «صاحب سجستان» در این زمانه ابوجعفر محمد بن احمد [کذا] بن لیث بود و مادرش بانویه، خواهر یعقوب بن لیث. ابودُلَف او را «فیلسوفی بلند همّت» (رجل فیلسوف سمیح کریم) وصف می‌کند. او همچنین صنعت محلی زربافی را وصف می‌کند که می‌گویند امیر سالی ۵۰۰۰ درهم از آن عایدی داشته است.[۳۹] ابوجعفر هر روز به یکی از مهمانانش خلعتی می‌بخشید. و محصولات صنعتی دیگری نیز موجود بود که مهمان فقط با علامت‌گذاری فهرستی مفصل و تقدیم آن به خازن می‌توانست آنها را دریافت کند.[۴۰]

---

۳۸. مستوفی، *تاریخ گزیده*، ترجمه و تصحیح ا. ج. براون (لیدن و لندن ۱۹۱۰)، ص 382؛ همچنین: Qazvīnī, *Abū Sulaïmān Manṭiqī Sidjistānī* , pp. 41-42.

۳۹. دربارهٔ صنعت «طراز»، که اغلب در انحصار حکومت بود، رجوع شود به: ابن خلدون، < *مقدمه*، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی (تهران ۱۳۶۲ ش)، ج ۱، ص ۵۱۰ >، ترجمهٔ انگلیسی از:
F. Rosenthal (New York 1958), II, pp. 65-67; A. Grohmann, "Ṭirāz," *EI*[1] , IV, 850-58; *EI* , *Supplement* , pp. 265-67;
اشپولر، < *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۲، ترجمهٔ مریم میراحمدی (تهران ۱۳۶۵ ش)، ص ۴۱۵ >، ص 277. توصیف ابودُلف رفاه اقتصادی را به ذهن متبادر می‌کند و این را جغرافیانویسان قرن چهارم / دهم نیز گواهی کرده‌اند؛ لسترنج، < *سرزمینهای خلافت شرقی*، ص ۳۵۸ >، ص 337.

۴۰. *رسالهٔ اول* ابودلف را یاقوت (*معجم‌البلدان*، ج ۳، ص ۴۵۸) نقل کرده است. *رسالهٔ دوم* ابودلف را ولادیمیر مینورسکی به چاپ رسانده است، رجوع شود به:
V. Minorsky, *Abū Dulaf Mis'ar ibn Muhalhil's Travels in Iran* (*circa A. D. 950*); *idem*, "La deuxieme risāla d'Abū Dulaf," *Oriens*, 5 (1952): 23-27; "Abū Dulaf," *EI* , I, 116.
رسالهٔ دوم را پ. گ. بولگاکف و ا. ب. خالدف (مسکو ۱۹۶۰) نیز تصحیح و ترجمه کرده‌اند. مینورسکی *رسالهٔ اول* را در چاپ و ترجمهٔ *رسالهٔ دوم*، ص 17 و بعد، خلاصه می‌کند. بازورث از قصیدهٔ بلندی که ابودُلَف دربارهٔ زبان اراذل و اوباش (قصیدهٔ ساسانیه)، برای صاحب بن عباد نوشت، بحث کرده است، رجوع شود به:
C. E. Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld* ; *the Banū Sāsān in Arabic Society and*

←

در میان اشعار شاعر سجستانی خلیل بن احمد سجزی، که ثعالبی محفوظ نگه داشته، شعری است که در آن شاعر بنای قلعه‌ای بسیار عظیم را به ابوجعفر تبریک می‌گوید. ثعالبی همچنین ابیاتی از اشعار کتیبهٔ جلوی قصر (ایوان) را نقل می‌کند:[۴۱]

< من سرّه أن یری الفردوس عاجلةً فلینظرِ الیوم فی بنیان إیوانی
أو سرَّه أن یری رضوانُ عن کثبٍ بملء عینیه فلینظرْ إلی البانی >

هرکه را لحظه‌ای تماشای بهشت آرزوست
اکنون به قصر من خیره شود؛
یا اگر از نظارهٔ لطف الهی شادمان می‌گردد
به بانی بنگرد.

هنگامی که ابوجعفر کشته شد، خلیل بن احمد دستور داد که در زیر این ابیات این اشعارش نوشته شود:

< لو کانت الدار فردوساً و ساکنها رضوانُ لم یبلُ فیها جسمُ رضوانِ
الموت أسرع فی هذا فأهلکه والدهر أسرع فی تخریب إیوان >

اگر این جایگاه بهشت بودی و ساکن آن
برخوردار از لطف الهی، تنش در آن نمی‌پوسید.
مرگ به آسانی او را بیرون می‌فرستد
و تقدیر به سرعت قصر را ویران می‌کند.

خلیل بن احمد فقیهی حنفی بود که ابوجعفر در جمادی الثانی ۳۲۰/ ژوئن ۹۳۲ او را به کرسی قضا نشانده بود.[۴۲]

Literature (Leiden 1976).

بازورث از زندگی و آثار ابودُلَف در فصل سوم، ص 79-48، بحث می‌کند؛ همچنین رجوع شود به:
A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulmane* (Paris 1973), pp. xxix-xxx; *GAL* , I, 262-63, *GALS* , I, 407.

۴۱. ثعالبی، *یتیمة الدهر*، تصحیح م. عبدالحمید (قاهره ۱۹۵۶)، ج ۴، ص ۳۳۸.

۴۲. او در ۹۸۸/۳۷۸ درگذشت. رجوع شود به: ذهبی، *تذکرة الحفاظ* (بیروت ۱۹۶۰)، ج ۳، ص ۹۷۹؛ ابن عماد، *شذرات الذهب* (قاهره ۵۱ ـ ۱۳۵۰ / ۳۲ ـ ۱۹۳۱)، ج ۳، ص ۹۱؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*

دلیلی داریم تا باور کنیم که در دوران حکومت پرصلابت ابو جعفر این ولایت دست کم، در واقع، مستقل از سامانیان بود. سکهٔ طلایی که در ۹۵۴/۳۴۳ در سیستان به نام او ضرب شده و پنج فلوسی مسی ضرب شده در همین سال، نام ارباب سامانی او را بر خود ندارد.[۴۳] پسرش، خَلَف بن احمد، کوشید با سهیم شدن در بخت آل بویه از سامانیان استقلال کسب کند. روابط او با این سلسله حضور جاسوسان سجستانی را در بغداد، در دورهٔ حکومتش، توضیح می‌دهد.[۴۴] ولینعمت بزرگ علم و هنر، خلف بن احمد (۹۳-۳۵۲/۱۰۰۳-۹۶۳) شهرتی بیش از پدرش یافت.[۴۵] بدیع‌الزمان همدانی *مقامات* خود را به او اهدا کرد. و خلف ۲۰,۰۰۰ دینار صرف تفسیر بزرگی از قرآن در صدها جلد کرد و این طرحی بود که گروه بزرگی از علما در آن شرکت داشتند. او در ابتدا وابسته بود و در قدرت با یک صفاری دیگر، شخصی به نام طاهر بن محمد تمیمی، شریک بود و فقط با درگذشت او در ۹۷۰/۳۵۹ به حکومت مستقل دست یافت.[۴۶] خلف از

→

(بیروت ۱۹۶۶)، ج ۱۱، ص ۳۰۶. یاقوت (*معجم البلدان*، ج ۳، ص ۴۱)، تاریخ وفات او را ۹۸۳/۳۷۳ ذکر می‌کند و توجه می‌دهد که فقهای سیستان از حنفیها بودند.

43. Codrington, "Further Note on Musulman Coins collected by Mr. G. P. Tate in Seistan," 547-53; Tate, *Seistan*, p. 21.

۴۴. توحیدی، *امتاع*، ج ۱، ص ۴۹-۴۲؛ رجوع شود به کتاب نگارنده، *< احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۲۷۷ >، ص ۱۹۶.

۴۵. دربارهٔ خلف بن احمد، رجوع شود به: سمعانی، *انساب*، ۲۹۱ الف؛ یاقوت، *معجم‌البلدان*، ج ۳، ص ۴۴؛ و اشپولر، *< ایران در نخستین قرون اسلامی*، ج ۱، ص ۱۸۹، ۲۰۰-۱۹۹ >، ص 105 و 12-111.
J. Walker, *The Coinage of the Second Ṣaffārid Dynasty in Sīstān* (New York 1936), pp. 15-20.
ثعالبی در *یتیمة الدهر* گهگاه از خلف درمقام ولینعمت دانش یاد می‌کند (ج ۴، ص ۲۶۱، ۲۷۹، ۳۴۰-۴۱، و الخ). در منبع فوق به ارتباط او با همدانی توجه شده است. مدیحهٔ منظوم محدّث و کاتب و شاعر ابوالفتح بُستی را که عُتبی در *الیمینی* خود محفوظ نگه داشته است، قزوینی نقل کرده است. رجوع شود به:
Qazvīnī, *Abū Sulaïmān Sidjistānī*, p. 39.

۴۶. در *تاریخ سیستان*، ص ۳۲۵ (همچنین رجوع شود به یادداشت همان صفحه)، از ابوالحسین طاهر بن محمد نام برده می‌شود؛ نرشخی، *تاریخ بخارا*، ترجمه از فارسی به قلم ا. ع. بدوی (قاهره ۱۹۶۵/۱۳۸۵)، ص ۱۴۳ < تصحیح سیدمحمدتقی مدرس رضوی (تهران، ۱۳۶۳ ش)، ص ۱۰۵ >. همچنین رجوع شود به:
Bosworth, "The Ṭāhirids and Ṣaffārids," *CHIr*, IV, pp. 132-33.

←

۹۶۴/۳۵۳ تا ۹۶۸/۳۵۸ به سفری طولانی، برای زیارت اماکن مقدسه، رفت. در ۹۶۵/۳۵۴ او را در بغداد می‌بینیم، که در آنجا از حکومت سیستان برخوردار شد و خلعتی به او دادند و خلیفه المطیع پرچمی را برای او بست که امیر دیلمی معزالدوله به او تقدیم کرده بود.[۴۷] خَلَف، در ۹۶۷/۳۵۷، معاهدهٔ صلحی با عضدالدوله ترتیب داد و نام او را در «خطبه» وارد کرد. این معاهده پس از فتح کرمان به دست عضدالدوله بود، در آن هنگام رفع نگرانی او از امنیت «سرزمینهای پشت سر» مستلزم حفظ مناسبات خوب با فرمانروای سیستان بود. انتقال وفاداری فرمانروایان سیستان از سامانیان به آل بویه در لقب خَلَف، ولی الدوله، منعکس است. نامهای مرکب با جزءِ «الدوله» رسم مورد علاقهٔ آل بویه بود.[۴۸]

همان شکوه مختصر و همان مقدار خود مختاریی که این ولایت در دوران ابوجعفر و خَلَف از آن برخوردار بود نیز به دست محمود غزنوی در ۱۰۰۳/۳۹۳ بی‌فروغ شد. طاهر بن خلف، نوهٔ ابوجعفر، فقط والی گوش به فرمان غزنویان بود. یک سال پس از فتح سیستان به دست غزنویان، عامهٔ مردم بر محمود شوریدند و به‌طور منقطع به جنگ چریکی با غزنویان ادامه دادند و بدین سان روحیهٔ استقلال‌طلبی را که در دوران ساسانیان و در سالهای اوایل فتح اعراب آشکار کرده بودند بار دیگر از خود نشان دادند.[۴۹]

→

او از اهالی خراسان بود، جایی که در مقام سردار سپاه به سامانیان خدمت کرد و با ماکان بن کاکی جنگید. وقتی که به سیستان آمد، ابوجعفر شش‌ماه در دربار خود از او پذیرایی کرد و به او گلستانی بخشید که در آنجا فقها و علما با یکدیگر دیدار می‌کردند. او در دوران ابوجعفر در مقام والی بُست و در دوران خلف در مقام والی فره خدمت کرد. طاهر از احفاد دودمان صفّاری بود و با خلف، به واسطهٔ ازدواج، خویشاوندی داشت. او در هنگامی که خلف برای زیارت به حجاز رفت در مقام نایب بر جای او نشست (۹۶۴/۳۵۳).

۴۷. مسکویه، *تجارب الامم*، تصحیح ه. ف. آمدروز و د. س. مارگولیوث (آکسفورد ۲۱-۱۹۲۰)، ج ۲، ص ۲۰۹، ذیل وقایع سال ۳۵۴؛ ج ۲، ص ۲۵۳، ذیل وقایع سال ۳۵۷.

48. J. Christoph Bürgel, *Die Hofkorrespondenz 'Aḍud al-Daulas* (Wiesbaden 1965), p. 52, note 1; Cl. Cahen, "Une correspondence būyide inédite," *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* (Rome 1956), I, pp. 83-87; M. Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad* (Calcutta 1964), p. 44.

49. C. E. Bosworth, *The Ghaznavids*; *their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040* (Edinburgh 1963), pp. 14, 46, 89; Büchner, "Sīstān," 458-59.

در اخباری که در *صوان‌الحکمة* درخصوص شاه ابوجعفر و دربارش نقل شده او فرمانروایی حقیقتاً روشن‌اندیش و مردی با ذکاوت و ظرافت درخشان توصیف می‌شود که با نیاکان عامی خود، مؤسسان سلسلهٔ صفاری، فرسنگها فاصله دارد. به گفتهٔ ابوسلیمان، او در علم حکومت و نیز در علوم دیگر، بسیار مبرّز بود و به آثار حِکمی یونانی و به مفاوضات ارسطو با اسکندر علاقه داشت. او متقاعد شده بود که نصایح ارسطو به فرمانروایی معتدل را نمی‌توان در زمانهٔ خود او اعمال کرد، زیرا مردم شعار دین و زینت عقل و بند شرم و حیا را کنار گذاشته بودند. او اندرز سخت‌گیرانهٔ سردار عرب زیاد بن ابیه را ترجیح می‌داد و آن را تا منتها درجه رعایت می‌کرد.

ابوجعفر بسیاری از جلساتی را که در دربار خود با اهل دانش داشت با مطرح کردن سؤال، اغلب در زمینهٔ مسائل علوم طبیعی، اداره می‌کرد. او گفته‌های قدما و امثال عربی را شرح می‌کرد. علایق او از آثار حِکمی درمی‌گذشت، زیرا در یک بحث فلاسفهٔ اسلام را با سقراط و افلاطون و ارسطو مقایسه می‌کند تا، شاید اگر بتوان گفت، دستهٔ نخست را تخفیف دهد. او چندان مطلع بود که بتواند شایستگیهای نسبی کِنْدی و ثابت بن قُرّه را ارزیابی کند.

امیر در یکی از نشستهای مجلس خود، که در *صوان‌الحکمة* ثبت شده، مدح و ستایش درباریانش ابوسلیمان سجستانی و ابوتمّام نیسابوری را بی‌اختیار برمی‌انگیزد و به آنان درسی در دامهای خودستایی و خطرات چاپلوسی می‌دهد. (مدایح شاعران یک چیز بود و چاکری ندیمان فرهیخته چیزی دیگر.) با وجود احتمال مبالغه و اغراق، از گفته‌های ابوسلیمان و همقطارش چنین برمی‌آید که ابوجعفر دعوی پرورش فلسفه و علم داشت. به گفتهٔ آنان، امیر موانع را از میان برداشته بود و راه تعقیب فلسفه را هموار کرده بود و ارباب فلسفه را در گرد خود جمع آورده بود و کار خطیر آنان را اساساً یاوری می‌کرد. متونی را که به ابوجعفر اختصاص دارد با ترجمهٔ لفظ به لفظ از *صوان‌الحکمة* نقل می‌کنیم.[۵۰]

---

۵۰. همچنین رجوع شود به:

D. M. Dunlop, "Philosophical discussions in the 10th century A. D.," in A. Dietrich (ed.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen 1976), pp. 108-14.

و رجوع شود به چاپ د. م. دانلپ، از منتخب *صوان الحکمة* (ص ۲۶۵)، که وقتی به دستم رسید برای درج در این کتاب بسیار دیر بود. خواننده به آسانی می‌تواند ارجاعات من به چاپ بدوی و به نسخه‌های خطی را با چاپ دانلپ مقایسه کند.

الف. *صوان الحکمة*، تصحیح بدوی، ص ۲۰-۳۱۵.

۱. ابوجعفر بن بانویه، شاه سجستان. ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجزی گفت:

شاه ابوجعفر در علم سیاست دستی قوی داشت و با بصیرتی نیکو به علوم دیگر نیز می‌پرداخت. او [رفتار] خود را با جوامع سیاست هماهنگ کرده بود و مروتی بارز و اعتدالی کامل داشت و در برابر هوای نفس خویشتندار بود. او اغلب دو بیت شعر را از بر می‌خواند و صحّت و کمال و زیبایی‌شان را می‌ستود. و می‌گفت: «این شاعر مناسب سخن گفته، و نمی‌گویم که او شاعر است چون از نظم و وزن و قافیه استفاده می‌کند، بلکه می‌گویم: "این حکیم"»:

«جوانی که نعمت را پس از زوال نعمت نجوید / و وعد یا وعید را سهل نگیرد، هوای نفسش بندهٔ اوست. و جوان به کمال نمی‌رسد / مگر زمانی که هوای نفسش بنده‌اش شود.»

او گفته‌ها و سخنان حکمت‌آمیز و تذکره‌ها و احوال یونانیان را چنان به خاطر می‌سپرد که من در هیچ کس دیگری ندیده‌ام. و می‌گفت: «اینها پاره‌های طلاست و مانند فلز خالص بی‌شکل.»

سخنان حکمت‌آمیز یونانیان چنان در او تأثیر کرده بود که می‌گفت: «تفکر قومی که فکاهه و خوش‌مشربی و استراحت آنان چنین است، وقتی که جدی شوند و قوای فطری‌شان را به‌قصد به‌کار گیرند چه خواهد بود؟» آنگاه گفت: «من به آن سخنی علاقه‌مندم که به ذیمقراطیس / دموکریتوس منسوب است: "شناگر دریای ما جز خودش ساحلی ندارد."»[۵۱]

او همهٔ فقراتی را که ارسطو دربارهٔ سیاست به اسکندر نوشته و گفته بود از حفظ داشت. [ابوسلیمان] گفت: و او می‌گفت: «روزگار چنان شده است که خارج از همهٔ

---

۵۱. این گفته در متنی عربی دربارهٔ رؤیا، و منسوب به ارسطو (*مقالة من کلام المعلم الاول ارسطاطالیس فی الرؤیا*) به نام ابوسلیمان سجزی نقل شده است. درخصوص تصحیح و ترجمهٔ این متن رجوع شود به:

H. Gätje, *Studien zu Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam* (Heidelberg 1971), p. 134/135.

درخصوص سابقهٔ گفته‌های حکمت‌آمیز دموکریتوس در آثار عربی، رجوع شود به:

Z. Stewart, "Democritus and the Cynics," *Harvard Studies in Classical Philology* (*Festschrift Werner Jaeger*), 63 (1958): 1.

آن رسومی است که آن حکیم برای آن پادشاه تجویز کرد. زیرا مردم گردن از اطاعت دین برداشته، دینی که خیر آنان را در حال و آینده دربرمی‌گیرد، و عهد عقل را شکسته‌اند، عقلی که ناظم صلاح عامه و خاصه است، و بند شرم و حیا را گسسته‌اند، شرم و حیایی که از تجاوزکاری باز می‌دارد و رشد و کمال را سرعت می‌بخشد. یقیناً زمانی که مردم در آن زمان از شعار دین و زینت عقل و بند شرم و حیا محروم‌اند در غایت فساد و تباهی است. و من جز شمشیر نابودکننده هیچ درمانی برای آن نمی‌شناسم. او گفت: «و چه نیکو گفت زیاد [ابن ابیه] ــ و او از رجال عرب بود: "مردم چنان فاسد شده‌اند که جز به شمشیر برّان و تازیانهٔ غرّان و منع زندان آنان را اصلاح نمی‌توان کرد."»[۵۲] ابوجعفر گفت: «من دو جزءِ این کلام را نفی می‌کنم؛ زیرا شرّ بر تمامی نفوس غالب می‌شود. والسلام.»

۲. ابوسلیمان گفت: «شبی شاه ابوجعفر از گروهی که نزد او بودند پرسشی کرد، از جمله اسفزاری، ابن حبّان، طلحه، ابوتمّام و بقیه: «چرا درخصوص رواج خبر می‌گویند که "صادقترین خبر با عطسه همراه است؟"»[۵۳]

آنان خاموش بودند. سپس گفتند: «در این باره چیزی برای گفتن نداریم؛ زیرا [عطسه] از آثار طبیعت است و تابع ازدیاد یا نقصان اخلاط و چنین چیزی بعید است که علت تامهٔ شایسته‌ای داشته باشد.»

او گفت: «همهٔ اینها طفره رفتن از بحث است. طبیعت در چنین اموری به حسب اطلاع نفس و اشاره‌اش به او هشدار می‌دهد و قوایش را در نفس جاری می‌کند و به او القا می‌کند. این [اثر نفس] به طبیعت منتقل می‌شود و طبیعت با هیجان به آن پاسخ می‌دهد. و این [هیجان] به چیزی گواهی می‌دهد که مصمّم و مقبول است. و

---

۵۲. از سخنان مشهور زیاد بن ابیه، والی معاویه در عراق (متوفی ۶۷۳/۵۳) است که در ورود به بصره بر منبر گفت. خطبهٔ او را ادیبان و مورخان به‌منزلهٔ سرمشق بلاغت نقل کرده‌اند. درخصوص متن این خطبه، رجوع شود به: جاحظ، *البیان و التبیین*، تصحیح محب‌الدین الخطیب (قاهره ۱۹۱۴/۱۳۳۲)، ج ۲، ص ۳۱-۲۹؛ برای مراجع بیشتر، رجوع شود به:

Ch. Pellat, *Le milieu Baṣrien et la formation de Ǧāḥiz* (Paris 1953), p. 119, note 3.

همچنین مقایسه شود با این اندرز ارسطو در نامه‌ای به اسکندر (نسخهٔ خطی فاتح ۵۳۲۳، برگ ۱۳ الف؛ مسکویه، *جاویدان خرد*، تصحیح ع. بدوی [قاهره ۱۹۵۳]، ص ۲۲۲، س ۹ و بعد.) دایر بر اینکه آنگاه که تازیانه کفایت می‌کند از شمشیر استفاده مکن و نیز آنگاه که زندان کفایت می‌کند تازیانه بکار مبر، و الخ.

۵۳. درخصوص مسئلهٔ عطسه، به‌طور نمونه، رجوع شود به: ارسطو، *Problemata*، ۸۹۷ الف ۱۲ و بعد، ۹۶۳ الف ۵ و بعد.

اگر این امر بدین‌گونه نبود، آنگاه تخیّل هرکسی که در جریان مکالمه عطسه‌ای می‌شنید فقط بدین‌گونه اطمینان نمی‌یافت. تو گویی نفْس بدین شیوه موافقتش را اعلام می‌کند. بنابراین حقیقت این امر در تأنّی است و بطلانش در زیادت و نقصان و قوّت و ضعف.»

[ابوسلیمان] گفت: «او اغلب بدین شیوه آنچه را نزد عامه معلوم و نزد خاصه معهود است بحث می‌کرد.»

۳. افلاطون گفت: «شرف سه قسم است: شرف نفس و شرف حکمت و شرف نیاکان.»

ابوسلیمان گفت: «این سخن را از شاه ابوجعفر شنیدم و گفتهٔ او را چنین روایت کرد»:

«شرف نفس به بقای نفس می‌انجامد. شرف حکمت راه طلب این بقا را روشن می‌کند. و شرف نیاکان ــ کمترین از این سه قسم ــ است. زیرا به صاحبش چیزی می‌افزاید که حال باطنی او را به واسطهٔ کِبْر تباه می‌کند، و حال آنکه حال ظاهری او را با وقار بخشیدن بهبود می‌بخشد.[۵۴] و این شرف اخیر بنا به عُرف و عادت است. اما شرف اوسط به اجتهاد و اکتساب است. و شرف اول بنا به طبیعت است، یعنی به حکم ضرورت، زیرا شرف نفس به عُرف در نمی‌آید و با اکتساب نیز حادث نمی‌شود؛ چراکه نفس معلوم می‌کند که چه چیزی باید اکتساب شود.»

[ابوسلیمان] گفت: «به او گفتم درود بر تو ای شاه! که این همه در تو جمع است. تو به فضلت ممتازی و در کمال یگانه‌ای و چشم جمله عالم به تُست.»

[ابوجعفر] گفت: «بی‌تکلّف باش، ابوسلیمان ــ بر تو خرده نمی‌گیرم که در توصیفت اشتباه می‌کنی. فقط بر تو خرده می‌گیرم که با توصیفت مرا دربارهٔ خودم به اشتباه می‌اندازی. کافی است که انسان به خودش مغرور شود و مفتون فضیلت خودش باشد. و بی‌اعتنا به رشد خودش شود. دیگر حاجت بدان نیست که مصاحبش با چاپلوسی به او زیان رساند و با سخنان آراسته او را فریب دهد.»

ابوسلیمان گفت: «در آن هنگام از سخن او هیبتی در دلم افتاد که مرا از سخن بازداشت.»

ابوتمّام نیسابوری پیش‌قدم شد و گفت: «ای شاه، اگر از آنچه نهی فرمودی دست برداریم، از آنچه فرمایی اطاعت می‌کنیم و نظر لطف تو را خواهانیم، زیرا ما در

---

۵۴. در تصحیح بدوی: توقُّر (که بر اساس قرائت نسخهٔ خطی کوپریلی ۹۰۲ است). بخوانید: توقُّر (براساس نسخهٔ خطی مرادملا ۱۴۰۸، بشیرآغا ۴۹۴، و موزهٔ بریتانیا ۹۰۳۳).

تجلیل و تعظیم تو و در تصدیق آنچه خدا به ما پیروان و رعایای تو به واسطهٔ تو بخشیده آنچه را ورای روشنی بیان و شرح و وصف و فهم است در عبارت می‌آوریم. و اگر در نشر فضایل تو خطابه به کار می‌بریم و از شرح ارسطو در کتاب *خطابه* پیروی می‌کنیم، در نیل به کمال بلاغت، هنوز کودن و گنگ و الکن هستیم. اما اگر از رسیدن به آنچه حصول آن بعید است ناتوانیم، بر ما زیبنده نیست که درخصوص آنچه بدان تواناییم خاموش نشینیم. پادشاها! به ما رخصت ده تا از وصف تو لذت بریم و خدا را به واسطهٔ نعمتی که به ما عطا فرموده شکرگزار باشیم و از نظم و نثرمان برای وصف تو استفاده کنیم. تو چنان شده‌ای که هیچ مخالفی با تو رقابت نمی‌کند و هیچ دشمنی با تو نمی‌جنگد. تو راههای حکمت (یا: فلسفه) را روشن ساختی، پس از اینکه این راهها محو شده بودند و مردم را به سوی آنها فرا خواندی، پس از اینکه مردم از آنها بیزار شده بودند. و فرزندان و خواستاران [حکمت] در گرد تو جمع شده‌اند. آن‌گاه سیل احسان و شکیبایی خویش بر سر آنان ریختی و آنان را در پیشه و مرادشان یاوری کردی. به خدا که ابوسلیمان و من در آنچه گفتیم نه تملّق بر زبان آوردیم و نه خدعه پیشه ساختیم، زیرا چنین کاری راه و رسم ما نیست. و حتی اگر نیز بود، می‌دانستیم که با تو کاری پیش نمی‌بریم و تو مانع بهره‌برداری ما از آن خواهی بود.»

شاه ابوجعفر پاسخ داد: «ابوسلیمان را از چیزی خُرد برحذر داشتم، اما تو بسی بالاتر رفتی. به خدا از آنچه گفتم منظوری نداشتم مگر بازداشتن آزمندی نفس به این چیزهایی که به قلب می‌رسد و در آن آشیان می‌کند و برای خود جا باز می‌کند و صاحب‌شان را به فتنه می‌کشاند، زیرا انسان عاشق نفس خویش است. و چگونه عاشق نفس خویش نباشد، مگر به واسطهٔ نفس خودش نیست که به هر لذت و آرزو و خواهشی می‌رسد؟ با این عشق است که نفس در بدن دوام می‌آورد و بدن از نفس اطاعت می‌کند. و اگر به دلیل این عشق نبود تخاصمهای ناسازگار در وجود انسان آشتی نمی‌یافت. در اصل خلقت چیزی ذاتاً موروثی در مادّه < طینة > و صورت و شکل و بنیه نهفته است که سپس به واسطهٔ مشاکلت و عادت و الفت و زیاد شدن رشد می‌کند و به واسطهٔ شهوت و میل و محبت و گرمی و حرارت مستحکم می‌شود و ریشه می‌یابد و فروع آن همه جا را می‌گیرد و سایه می‌گستراند. و لذا طلب حکمت بر ما واجب شده است و به اطاعت از احکام شریعت ناگزیر شده‌ایم تا نفوس‌مان را در این عشق موروثی به صلاح آوریم و از راه روشن برویم و با ارتکاب خطا به نفوس‌مان زیان نرسانیم، و بدین سبب روا نمی‌داریم که کسی دیگر با فریب

به آن زیان رساند. بنابراین باز می‌گردیم به آنچه در ابتدا گفتیم. هرکه از شرف نفس بی‌بهره است از شرف حکمت نفعی نمی‌برد، زیرا حکمت نمی‌تواند الاغ را به انسان تبدیل کند و دیو را فرشته سازد. چراکه حکمت اکتساب نفس و خشنودی روح و آرامش قلب و اُنس در تنهایی و راه رشد و سدّ میان انسان و تجاوزکاری است.»

۴. ابوسلیمان گفت، شنیدم شاه می‌گفت: «شاهی به شاهی نوشت، یا ایرانی به رومی و یا رومی به ایرانی: "مملکت خود را چگونه نظم می‌دهی و رعایایت را چگونه فرمانبردار می‌کنی و اطراف مملکت را چگونه امن می‌سازی و زمام امور چگونه به دست تُست؟"»[۵۵]

او در جواب گفت به هشت خصلت: (۱) در امر و نهی مسخرگی نمی‌کنم. (۲) در وعد و وعید تخلّف نمی‌کنم. (۳) جُرم را بدون کینه کیفر می‌دهم. (۴) افراد را بر اساس لیاقت به کارها می‌گمارم و نه بر اساس میلم. (۵) قلوب رعایا را بی‌اکراه به سوی خودم جلب می‌کنم. (۶) اجازه را راحت می‌بخشم، اما نه از روی ضعف. (۷) مطمئن می‌شوم که هر کسی غذا دارد. (۸) از زیاده‌روی‌ها باز می‌دارم.

و هنگامی که آن مخاطب قرائت این گفته‌ها را به پایان رساند گفت: "این گفته‌ها را باید با آب طلا نوشت."»

ابوسلیمان گفت: «اگر به این سخنان لواحقی می‌افزودند کتابی در سیاست پدید می‌آمد. جدی بودن در امر و نهی همان چیزی است که از نقضِ پاداش و مجازات بازمی‌دارد. و جدی بودن نهفته در مجازات و نه کین همان چیزی است که مراد از گماشتن فرد شایسته و باکفایت است، بی‌آنکه هوا و هوس در انتخاب او مؤثر باشد. و همچنین است باقی این خصایل. بدین ترتیب ادارهٔ امور مشروط است به جدی بودن در لفظ و رأی و انجام دادن حکم. و ترجیح دادن جدی بودن طرد هوس و دور شدن از سبکسری و ترک هوا را به دنبال می‌آورد.»

۵. و ابوسلیمان گفت: «شنیدم ابوجعفر گفت، "شریعت مشتمل است بر تنبیه نفس فاضله و زجر نفس قابله و تأدیب نفس جاهله."»

سپس ابوسلیمان این گفته را چنین شرح داد: «شریعت مصلحت بشر است به قوهٔ الهی. و [سیاست] حکومت انسان است به قوهٔ عقلی. و هر آنچه از این دو رسم بیرون است ستمکاری است. بنابراین آنچه این دو امر [شریعت و حکومت انسان]

---

۵۵. در تصحیح بدوی: نواحی آن امن *برای خدا* (*لِلّه*)؛ نسخهٔ خطی مرادملا ۱۴۰۸: «برای تو» (لک). در *روضة الافراح* شهرزوری، نسخهٔ خطی راغب پاشا ۹۹۰، برگ ۲۴۴ ب، و در مقاله‌ای دربارهٔ ابوجعفر، که برگرفته از *صوان الحکمة* است، گفته می‌شود که به قولی قیصر (سزار) به خسرو (کسریٰ) نامه نوشته است.

دربرمی‌گیرد، آن چیزهایی است که قوت می‌بخشد و اصلاح می‌کند و نصرت می‌آورد. و چیزهای متضادی که ضعیف و فاسد و مردود و تباه می‌کند. و اگر به دلیل این اعراض و احوالی که صورت می‌گیرد نبود، نسخ و تبدیل روی نمی‌داد. زیرا طراوت و شادابی زوال نمی‌یابد و تباهی دست نمی‌دهد و شک چهره نمی‌نماید.»[۵۶]

۶. [ابوسلیمان] گفت: «شنیدم [ابوجعفر] درخصوص نفس گفت: "آن را مشغول کن و گمراه نه، زیرا مشغول کردن نفس آن را آشکار می‌کند و گمراه کردن نفس آن را می‌پوشاند."»

۷. و [ابوجعفر] گفت: «سماع (موسیقی) بروز وحدت در حسّ است به واسطهٔ تألیف (هارمونی) در صناعت خوب.»[۵۷]

۸. شاه ابوجعفر گفت: «شگفتا از آدمی که چون از نیکی او بگویند، و نیک نباشد، شادمان می‌شود! و شگفتا از آدمی که چون از بدی او بگویند، و بد باشد، خشمگین می‌شود!»[۵۸]

ب. *مختصر صوان الحکمة*، نسخهٔ خطی فاتح ۳۲۲۲، برگهای ۵۷ ب ـ ۵۵ ب. مقالهٔ راجع به ابوجعفر در *مختصر صوان الحکمة* تا اندازهٔ بسیاری مقالهٔ منتخب را نیز دربرمی‌گیرد. یک فقره افزوده شده است:

۷. در حضور [ابوجعفر] نقل کردند که اعرابی را گفتند: «بهتر از طلا چیزی شناخته‌ای؟» گفت: «آری، آن که آن را می‌بخشد.» ابوجعفر گفت: «فیلسوف یونانی نیز هنگامی که همین پرسش را از او کردند خود را چندان بلیغتر ننمود. او پاسخ داد: «آری، آن که از آن دوری می‌کند.»[۵۹]

ابوجعفر گفت: «آن اعرابی به سخاوت اشاره کرد، بر وفق فقدان آن در سرزمینش، و حال آنکه فیلسوف به بلندنظری و شرافت نفسش و کمال عقلش و خیر و تفضیل بر وفق آنچه در خور مزاج و مقام اوست اشاره کرد.»

---

۵۶. درخصوص نظر سجستانی دربارهٔ دولت، رجوع شود به: فروتر، فصل سوم، ۳.۸، ص ۳۰۲ به بعد؛ ۴.۲، ص ۳۳۲ به بعد.

۵۷. «تألیف» به معنای «ترکیب» نیز هست. در تصحیح بدوی آمده است: *الصناعة*. بخوانید: *الصناعة الجیّده* (نسخهٔ خطی مرادملا ۱۴۰۸).

۵۸. مقایسه شود با: مبشّر بن فاتک، *مختارالحکم*، تصحیح ع. بدوی (مادرید ۱۹۵۸)، ص ۲۰۹، گفته‌ای که به نام ارسطو نقل شده است.

۵۹. مقایسه شود با: مسکویه، *جاویدان خرد*، ص ۱۱۷، گفته‌ای که به نام حکیمی نقل شده است.

ج. مقالهٔ راجع به ثابت بن قرّه در منتخب *صوان الحکمة* (ص ۲۹۹) مشتمل بر بحثی است که در حضور ابوجعفر صورت گرفت:[۶۰]

۱. ابوالحسن ثابت بن قرّه حرّانی. او صابئی بود و گذشته از تضلّع در علوم اوائل در میان صابئان بسیار بزرگ بود و مقام ریاست داشت. من تعدادی از کتابهای او را که در اصول اعتقادات آنان تألیف شده دیده‌ام و در عصر کنونی نیز آنان بر این کتابها اعتماد می‌کنند. او را به دلیل مقام بلندش در علم متوسط میان یحیی نحوی [جان فیلوپونوس] و پروکلوس به شمار آورده‌اند. او مقالهٔ بلندی دربارهٔ این دو تن نوشت که بالغ بر دویست برگ می‌شود.

۲. ابوسلیمان سجزی یاد کرد: «شبانگاهی در ضیافت شاه ابو جعفر بن بانویه در سجستان جمع بودیم و بحثی درخصوص فلاسفهٔ اسلام درگرفت.»

ابوجعفر گفت: «در میان آنان، با وجود شمار بسیارشان، کسی را نیافته‌ایم که به ظنّ ما با سقراط و افلاطون یا ارسطو برابری کند.»

از او پرسیدند: «و نه حتی کِنْدی؟»

او پاسخ داد: «و نه حتی کِنْدی؛ زیرا کندی با وجود فضل بسیار و قدرت عالی استنتاجش قلمی ضعیف و ظرافتی اندک و زندگیی متوسط داشت و اغلب به حکمت فلاسفه حمله می‌کرد. ثابت بن قُرّه به قلب مطلب نزدیکتر بود و این شاخه از دانش را به گونهٔ راسختری می‌شناخت. سپس همهٔ کسانی قرار می‌گیرند که به یکدیگر نزدیک‌اند و بر قفای آنان می‌روند، چون آنان تقدم دارند. اما دین بر این مطلب سرپوش می‌گذارد.»

و او چیزهای دیگری از این دست ذکر کرد که ما به دلیل دوری از اطناب کلام به قلم نمی‌آوریم.[۶۱]

---

۶۰. دربارهٔ ثابت بن قرّه (متوفی ۹۰۱/۲۸۸)، رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۵، ص 72-264. منابع کتابشناسی و تذکره‌ها (به‌طور نمونه، ابن ندیم، ابن قفطی، ابن ابی اصیبعه) به اثری از او دربارهٔ یحیی نحوی و پروکلوس اشاره نمی‌کنند. فهرست طولانی آثار بسیار گستردهٔ وی را ابن ابی اصیبعه به دست داده است. رجوع شود به: ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، تصحیح ا. مولر (قاهره ـ کونیکسبرک ۸۴ـ۱۸۸۲)، ج ۱، ص ۲۰ـ۲۱۵.

۶۱. این ارزیابی نامعمول و خشم‌برانگیز سلطان سجستان از کِنْدی را ج. ن. عطیه در کتاب خود مورد توجه قرار نداده است. رجوع شود به:

G. N. Atiyeh, *Al-Kindī; the Philosopher of the Arabs* (Rawalpindi 1966).

←

د. در مقالهٔ راجع به طلحه نَسَفی در منتخب *صوان الحکمة* (ص ۳۳۸) بحثی میان طلحه و ابوجعفر ذکر می‌شود:

۱. ابوجعفر، شاه سجستان، از او پرسید: «چرا استرها مانند اسبها و خرها جفتگیری نمی‌کنند؟»

او پاسخ داد: «چون جوهر آنها کامل و خالص نیست تا آنها بتوانند همچنانکه انواع خالص جفتگیری می‌کنند این کار را انجام دهند. استرها مانند[۶۲] سرکنگبین‌اند که سرکهٔ آن نه کاملاً ترش است و عسل آن نه کاملاً شیرین.»[۶۳]

۲. ابوجعفر همچنین از او پرسید: «چرا چنین است که وقتی انسان خواب می‌بیند در حال خوردن و نوشیدن است ارضانشده از خواب برمی‌خیزد، و حال آنکه اگر خواب می‌بیند که به اعمال جنسی مشغول است محتلم از خواب برمی‌خیزد؟»

او پاسخ داد: «چون گرسنگی و تشنگی باعث می‌شود که بینندهٔ رؤیا دربارهٔ غذا و آشامیدنی به توهّم بیفتد، و حال آنکه شهوت باعث می‌شود که او دربارهٔ اعمال جنسی توهّم کند. و اگر شخص گرسنه در خواب می‌بیند که در حال خوردن است، طبیعت نمی‌تواند او را با غذا یا آشامیدنی ارضا کند. اما اگر در خواب می‌بیند که به اعمال جنسی مشغول است، طبیعت نمی‌تواند از بیرون آمدن مَنی در حالت احتلام جلوگیری کند، زیرا در حالت احتلام رطوبت از اندام تناسلی بیرون می‌آید. وقتی که نفس شهویه او را با احتلام غلغلک می‌دهد کمر او شل می‌شود و رطوبت بیرون می‌آید. < چراکه > نفس آنچه را در قوهٔ خیال به آن نزدیک است آسانتر از آن چیزی تولید می‌کند که آن را از آنچه از آن دور است به دست می‌آورد.»

بجز یک تن از تمامی حاضران در شب‌نشینی شاه ابوجعفر ــ اسفزاری، ابن حبّان، طلحه و ابوتمّام ــ را شهرستانی از جملهٔ فلاسفهٔ متأخر اسلام ذکر می‌کند.[۶۴] دو تن از آنان ــ اسفزاری و طلحه ــ را ابن سبعین نیز نام می‌برد، اما او ظاهراً این نامها را از کتاب

→

اما گفته‌های کندی در *صوان‌الحکمة*، ص ۹۷-۲۸۲ = عطیه، ص ۵۷-۲۱۶ (ضمیمهٔ ۳، با ترجمه) را نقل می‌کند.

۶۲. در تصحیح بدوی: *والبغل فی الفشل*. بخوانید: *والبغل فی التمثّل* (نسخهٔ خطی مرادملا ۱۴۰۸).

۶۳. پرسش درخصوص استرها را جاحظ بحث کرده است. رجوع شود به: جاحظ، *القول فی البغال*، تصحیح ش. پلاّ (قاهره ۱۹۵۵/۱۳۷۵). رجوع شود به مقالهٔ پلاّ، "Baghl"، در *EI*، ج ۱، ص 99.

۶۴. رجوع شود به: فروتر، فصل دوم، منبع ج ۳ (ص ۱۱۸).

شهرستانی برداشته است و توصیف پرداخته‌شدهٔ او از آنان نیز به نظر می‌آید که حدس صرف باشد.[۶۵]

نام کامل اسفزاری را شهرستانی ابوحامد احمد بن محمد اسفزاری ذکر کرده است. در *تتمهٔ صوان الحکمة* از او نام برده می‌شود و در آنجا او حکیمی پارسا و فیلسوفی برجسته وصف می‌شود که با سبکی درخشان دربارهٔ علوم مقدماتی و مابعدطبیعی کتاب نوشت. برخی از سخنان نغز او ذکر می‌شود.[۶۶] دربارهٔ ابن حبّان چیز بیشتری نمی‌دانیم. از آنجاکه در *صوان الحکمة* باز از او نام برده نمی‌شود و شهرستانی نام او را از فهرست خود می‌اندازد می‌توان استنباط کرد که او فیلسوف نبود. وسوسه می‌شویم که او را با محدّث شافعی ابو حاتم محمد بن احمد بن حبّان بُستی (از بُست در سجستان) یکی بدانیم؛ او در شوال ۳۵۴/اکتبر ۹۶۵ در هشتاد سالگی درگذشت. اما تا آوردن شاهد مسئلهٔ هویت این شخص همچنان باید بلاتکلیف بماند.[۶۷] طلحة بن محمد نَسَفی شایستگی آن را داشت که در *صوان‌الحکمة* (ص ۳۳۸) مقالهٔ جداگانه‌ای به وی اختصاص داده شود. دو پاسخی که به پرسشهای طبیعی و ملیح ابوجعفر (پیشتر، د ۲ـ۱) داده شد از قول او بود. ابوتمّام یوسف بن محمد نیسابوری نیز شایستگی آن را داشت که در *صوان الحکمة* (ص ۳۴۰)

---

۶۵. فرانتس روزنتال به *کتاب درج الفضائل و درج الوسائل* (نسخهٔ خطی Or. Landberg 12، کتابخانهٔ دانشگاه ییل) ابن سبعین استناد می‌کند. رجوع شود به:

F. Rosenthal, *Aḥmad B. aṭ-Ṭayyib as-Sarḫsī* (New Haven 1943), pp. 34-35.

طلحه را محمد بن طلحه (به جای طلحة بن محمد) نامیده است. نام اَسفزاری، یا اِسفزاری، به اشتباه اسفراینی ضبط شده است، خطایی که در برخی نسخه‌های خطی *الملل و النحل* شهرستانی به چشم می‌خورد.

۶۶. بیهقی، *تتمة صوان‌الحکمة*، تصحیح م. شفیع (لاهور ۱۹۳۵)، یادداشت ۳۷، ص ۷۶ـ۷۵.

۶۷. ابن حبّان به سفرهای دور و درازی رفت که تا اقصی نقاط مصر و ماوراءالنهر می‌رسید. او پس از بازگشت به سیستان، به دلیل اعتقاد به نامتناهی بودن الله و نیز به دلیل انکار برخی از مفاهیم مشبّهانهٔ حنابله از سوی آنان متهم به بدعت و الحاد شد. آنجا را به قصد سمرقند ترک گفت. در آنجا نیز مشکلاتی برایش پیش آمد و ناگزیر به عزیمت شد. او، قطع‌نظر از تبحّر در حدیث، در لغت و طب و نجوم نیز دستی قوی داشت. او پس از اقامت در نیشابور، بخارا و نسا، در ۹۵۱/۳۴۰ به سجستان مراجعت کرد و در بُست وفات یافت؛ رجوع شود به: ی. و. فوک، < «ابن حِبّان»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۳، ص ۸۹ـ۴۸۸ >، *EI*، ج ۳، ص 799؛

Brockelmann, *GAL* , I, 172; *GALS* , I, 273-74; Sezgin, *GAS* , I, 189-91.

اثر او در «ادب»، *روضة العقلاء و نزهة الفضلاء*، تصحیح م. م. عبدالحمید و دیگران (بیروت بی‌تا)، آشنایی او با گفته‌های حکمت‌آمیز فلسفی را نشان می‌دهد.

مقاله‌ای به وی اختصاص داده شود. این مقاله بدین صورت است: «یکی از حکمای بزرگ و افراد برجسته در این صناعت. او تصانیف بسیاری دارد که از جملهٔ آنها *رسالة فی الحدود* است و این اثری بی‌رقیب است. و از جملهٔ گفته‌های اوست: "یکی از حکما گفت، حرکات طبیعی بر شش قسم است: کَوْن، فساد، نمو، ذبول، حرکت مکانی و استحاله. هر حرکت فعل طبیعی خاصّی دارد و به همین سان هریک از شش تعریف نیز شرف و فضل و علم و عملی دارد که حاکی از تفوّق و کمال آن است."» جریری، مسلمانِ سالم‌عقیده و پاک‌دین، در مناظره‌ای با ابوسلیمان مَقْدِسی از اعضای انجمن اخوان الصفاء مدعی شد که ابوتمّام نیسابوری به طایفهٔ موسوم به شیعه (یا: سبعیه) خدمت کرد و به مُطَرِّف بن محمد، وزیر مرداویج جیلی، پناه برد.[۶۸] اگر نیسابوری اسماعیلی بود، ممکن است که عضویت او در این جنبش از زمان مراودهٔ او با دربار ابوجعفر آغاز شده باشد. گفته‌اند که تازه مسلمانی به نام محمد بن احمد نَسَفی در اوایل قرن چهارم / دهم دعوت اسماعیلیه را در سجستان منتشر کرد. خَلَفِ نَسَفی، داعی مشهور ابویعقوب سجستانی، در دوران حکومت پسر ابوجعفر، خَلَف بن احمد، در سجستان فعّال بود. خَلَف او را به دلیل نامعلومی اعدام کرد.[۶۹]

رفت و آمد ابوسلیمان در محفل شاه ابوجعفر سازنده و پرثمر بود. این نخستین آشنایی او با انجمنی از فرهیختگان بود. و لذا مایهٔ شگفتی نیست که او تا آخر عمر ابوجعفر را در مقام نمونه‌ای از پادشاه حقیقتاً حکیم و عادل گرامی می‌داشت.

سجستانی پس از عزیمت به بغداد نیز با ولینعمت سابقش در ارتباط بود. ابوجعفر وقتی به وساطت ابوسلیمان نامه‌ای به ابوسعید سیرافی نوشت و او را «شیخ الفرد» نامید، و از او خواست تا درخصوص ۷۰ پرسش در باب قرآن، ۱۰۰ کلمه در عربی، ۳۰۰ بیت شعر، ۴۰ پرسش در باب احکام شریعت و ۳۰ پرسش در باب اصول طبق نظر متکلمون

---

۶۸. *امتاع*، ج ۲، ص ۱۵. تصحیح از «شیعه» به «سبعیه» (اسماعیلیه) را استرن پیشنهاد کرد، رجوع شود به:

S. M. Stern, "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania," *BSOAS* , 23 (1960): 66, note 1.

درستی یا نادرستی این اصلاح از عباراتی روشن می‌شود که توحیدی ذکر کرده و به‌وضوح شباهت آراءِ نیسابوری را با آراءِ اسماعیلیه و قرامطه نشان می‌دهد. رجوع شود به: < *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۲۴۸ >، ص 173.

69. Stern, *ibid*., pp. 79-81; W. Madelung, "Ismā'īliyya," *EI* , IV, 1982.

به او پاسخ گوید. توحیدی که نسخه‌ای از پرسشها و پاسخها را در اختیار داشت گفته است که تعدادشان بالغ بر ۱۵۰۰ برگ می‌شد، چون اکثرشان فقط بر یک طرف کاغذ نوشته شده بود (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۳۰).

توحیدی خاطرات ابوسلیمان از ایام جوانی‌اش در سجستان را حفظ می‌کند (*بصائر*، ج ۳، ص ۵۱۲). ابوسلیمان وقتی گفت: «وقتی جوان بودیم عادت داشتیم بگوییم: برحذر باش از بدخواهی مردم سجستان، حسادت مردم هرات، لئامت مردم مرو، ژولیدگی مردم نیسابور، گستاخی و حماقت مردم بخارا.»[۷۰]

۵. بغداد

تصور این امر دشوار نیست که چه چیزی ابوسلیمان را به ترک فضای شهرستان و عزیمت به سوی شهر بزرگ بغداد واداشت. سجستان را بعید است که بتوان شوره‌زاری فرهنگی گفت، چون مردان و کتابها تا دوردستان سفر می‌کردند، و این شهرستان به فرزانگان دانشورش نامبردار بود؛ با این همه مطالعهٔ آثار قدما در مرکز فکری جهان اسلام، که در آن هنگام بغداد بود، به طرز خرسند کننده‌ای امکان داشت انجام شود.

احساسات سجستانی درخصوص ترک سجستان به قصد بغداد می‌باید شبیه به احساسات ابو محمد بن زُرَیق کوفی بوده باشد که ابیات او در باب این مضمون را به خاطر داشت:

< سافرت أبغی لبغداد و ساکنها مثلاً فحاولت شیئاً دونه الیاسُ
هیهات بغدادُ الدنیا بأجمعها عندی و سکان بغدادٍ هُم الناس >

در جستن نظیری برای بغداد و مردم آن سرگردان شده‌ام
لیکن در طلب چیزی می‌کوشم که نامیسّر است.
برای من بغداد تمامی جهان است
و ساکنان آن تمامی نوع بشر.[۷۱]

---

۷۰. در یادداشت همان صفحه با استناد به احمد بن عبدالوهاب نویری، *نهایة‌الارب فی فنون الادب* (قاهره ۷۴-۱۳۴۲ / ۵۵-۱۹۲۳)، ج ۱، ص ۲۹۴ < ترجمهٔ فارسی، به قلم محمود مهدوی دامغانی، شامل بخش ادبی نیست >، نقل می‌شود که ابوعثمان جاحظ این گفته را در دبستان آموخت.

۷۱. ثعالبی، *یتیمة الدهر*، ج ۲، ص ۳۷۷، این ابیات را به نام ابوسلیمان سجستانی ذکر می‌کند. ارجاع و ترجمهٔ این ابیات را < به انگلیسی > به فرانتس روزنتال مدیونم. به نظر می‌آید که این ابیات مفهوم بغداد به ←

بغداد، در میانهٔ قرن دهم، صحنهٔ احیای فرهنگی درخشانی بود. هنگامی که ابوسلیمان سجستانی قدم به این شهر گذاشت، فیلسوف مسلمان ابونصر فارابی و شارح و مترجم مسیحی ابوبشر متّی بن یونس بر صحنهٔ فلسفی حاکم بودند. فارابی از فاراب در ترکستان به بغداد آمد؛ او در ۹۴۲/۳۲۰ آنجا را به قصد دربار سیف‌الدوله در حلب ترک کرد. یکی از آموزگاران او فیلسوف نسطوری یوحنّا بن حیلان بود و او از مرو (پس از ۹۰۸/۲۹۵) به بغداد آمده بود و از جملهٔ دانشورانی بود که انتقال سنت فلسفی مکتب اسکندریه را به مراکز اسلامی برعهده داشتند: نخست به انطاکیه، سپس به حرّان و مرو و بعد به بغداد.[۷۲] متّی بن یونس که فارابی با او نیز مراوداتی داشته بود، بنیانگذار مکتب مسیحی تحقیقات ارسطویی در بغداد بود. هیچ شاهدی وجود ندارد که سجستانی نزد هریک از این دو شخصیت بزرگ تلمّذ کرده باشد، گرچه ابن قفطی او را شاگرد ابن یونس قلمداد می‌کند.[۷۳] او یقیناً شاگرد یحیی بن عدی و شاگرد مسیحی (یعقوبی) فارابی بود. برای اثبات این امر استشهادهایی از تذکره‌ها و اشارات بسیار توحیدی وجود دارد. به‌علاوه، در تعالیق ابن عدی شرکت سجستانی در پای درسهای او ثبت می‌شود. با درگذشت متّی بن یونس در ۹۴۰ < ۳۲۸ > و عزیمت فارابی به حلب، در ۹۴۲ < ۳۳۰ >، یحیی بن عدی آموزگار برجستهٔ علوم فلسفی در بغداد و استاد بسیاری از شاگردان، هم مسیحی و هم مسلمان، شد.[۷۴]

→

منزلهٔ «تصویر جهان» < imago mundi > را منعکس می‌کند؛ رجوع شود به:

C. Wendell, "Baghdād: *Imago Mundi*, and other Foundation-Lore," *IJMES*, 2(1971): 99-128.

۷۲. سلسلهٔ انتقال را فارابی در فی *ظهور الفلسفة* خود به دست داده است. رجوع شود به: ابن ابی اصیبعه، *عیون‌الانباء*، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۳۴؛

M. Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad," *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.- hist. Klasse (Berlin 1930), 393-94, 405-06; F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, trans. E. and J. Marmorstein (London 1965), pp. 50-51; N. Rescher, "Al-Fārābī on Logical Tradition," *JHI*, 24 (1963): 127-32.

۷۳. منبع و ۱ (فروتر، فصل دوم، ص ۱۳۳ و بعد).

۷۴. در *تعالیق* ابن عدی ــ مراد از «تعالیق» چیزی مانند «یادداشتهای درسی» است ــ ذکر شده است که ابوسلیمان عباراتی را که ابن عدی درخصوص مقولهٔ اضافه (pros ti) بحث کرد به شرح درآورد؛ نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، Or . 8069، برگ ۳۵ ب؛ نسخهٔ خطی دانشگاه تهران ۴۹۰۱، برگ ۴۰ ب. سجستانی

←

در این خصوص که سجستانی در بغداد به کاری غیر از تدریس پرداخته باشد چیزی نمی‌دانیم. و لذا می‌توان نتیجه گرفت که او متکی به دهش ولینعمتان بود. او چندانکه باید نیکبخت بود که پادشاه بزرگ دیلمی عضدالدوله ولینعمت او باشد، دست کم تا هنگام درگذشت پادشاه در ۹۸۳/۳۷۲. با مرگ عضدالدوله در مجموع روزگار سختی پدید آمد، اما بر سجستانی به‌ویژه وضع دشوارتر شد. توحیدی درماندگی ابوسلیمان را برای ابن سعدان، وزیر صمصام الدوله پسر عضدالدوله، حکایت می‌کند تا شاید او نیز در کنف حمایت وزیر قرار گیرد (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۱-۳۰).[۷۵] به گفتهٔ توحیدی، ابوسلیمان پس از مرگ ولینعمتش کراراً می‌گفت: «اکنون که پادشاه ــ خدایش رحمت کناد ــ درگذشته است چه کسی از من یاد می‌کند؟ به جای او چه کسی به آسایش من توجه می‌کند و با من چنان رفتار می‌کند که او می‌کرد؟ چه کسی حال مرا می‌پرسد و به حال و روز من توجه نشان می‌دهد؟ به خدا قسم که به تازگی از داشتن کسی محروم شدیم که تا آخر عمر حسرتش را خواهیم کشید. روزگار از مانند او خالی است. به خدا قسم که او خورشید صفات عالی، اسوهٔ عصرش، انجام دهندهٔ مسئولیتهایش، میعادگاه به خانه بازآمدگان، صادق در گفتار و کردار و کسی بود که امور را به واپسین کمالشان می‌رساند. به خدا قسم که او ورای انتظار و بی‌نظیر بود. شادی او رسیدن به کارها بود و تمنّایش برکشیدن شایستگان و فروکشیدن ناشایستگان. اگر زندگی این قهرمان سخاوت این چنین کوتاه نبود، ما از فقدان او این قدر اندوهگین نبودیم یا از محروم شدن از آنچه در هنگام حیات او برخوردار بودیم این قدر دلتنگ نبودیم. دنیا ظالم است و در آن به انسان ظلم می‌شود (الدنیا ظَلوم و الانسان فیها مظلوم).»

بغداد، در اثنای دورهٔ پس از درگذشت پادشاه بزرگ، به همان آشوبی بازگشت که پیش از ظهور او بدان دچار بود. سجستانی ویرانی عمومی و مادّی شدن شنیع زمانه را

→

همچنین می‌تواند در پشت سر «من»ی قرار گیرد که چندین بار در *تعالیق* سخن می‌گوید. دربارهٔ این اثر، رجوع شود به:

G. Endress, *The Works of Yaḥyā b. ʿAdī* (Wiesbaden 1977), pp. 87-96 (esp. p. 88, 7.1.8a, and ref. to *Cat.* 6a 36-37).

۷۵. دربارهٔ ابوعبدالله بن سعدان، وزیر صمصام‌الدوله (پسر عضدالدوله) (۷۴-۳۷۳/۸۴-۹۸۳)، رجوع شود به: < *احیای فرهنگی در عهد آل بویه* >، فصل دوم، بخش ۵؛ دربارهٔ عضدالدوله (متولد ۹۳۶/۳۲۴؛ متوفی ۹۸۳/۳۷۲)، رجوع شود به: < ص ۳۶۹ به بعد > ص 272 به بعد.

مشاهده می‌کند و با مسئولیت خردکنندهٔ ابن سعدان همدلی نشان می‌دهد (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۷-۱۱۵) و تلقی غم‌انگیز خودش از تاریخ را به زبان می‌آورد: «در زندگی من تشویش به دنبال آرامش می‌آید و آرامش نیز به دنبال تشویش. و نیز شب و روز، نور و تاریکی، هریک جانشین دیگری می‌شود.» و در ادامه تمامی خرابیهای موجود در پس از مرگ «شاه خجسته» را شرح می‌دهد. او تسلط عضدالدوله بر امور و علاقهٔ شدیدش به حکومت را که به قولی برترین لذت و واپسین مقصود اوست وصف می‌کند. او مشتاق آن است که آوای شهرتش را به اقصای زمین برساند تا شاهان زمین از زیرکی و عزم و رفتار پرهیزگارانهٔ او باخبر شوند. او امور را آنگاه که مستعد آن بودند با سنن دینی اداره می‌کرد، و وقتی که مستعد نبودند احکام سیاسی (احکام السیاسة) را به کار می‌گرفت. و چون امور دین و دنیا به هم آمیخته‌اند، فرمانروای سلیم‌النفس و خیرخواه با دین یا با موازین دنیوی صرف حکومت نمی‌کند. سجستانی توضیح می‌دهد که چرا از حکومت دنیوی گزیری نیست و سپس شرح می‌دهد که این امور در کُتُب سیاسات حکما نوشته شده و دانستن و عمل و پیروی و تکمیل آنها لازم است. و این همه منوط است به توفیق و تأییدی که از آسمان نازل می‌شود و امور فرمانروا را هدایت می‌کند و بر رنج و اندوه بسیار او چیزی نمی‌افزاید.

سجستانی در جایی دیگر (*امتاع*، ج ۲، ص ۴۸-۴۷) دربارهٔ ماهیت دوْری تاریخ آراءِ مشابهی ابراز می‌کند. ابوسلیمان در شرح سخن پرمغزی منسوب به افلاطون، یعنی این سخن، «هر که با سلطان مصاحبت می‌کند از قساوت او به فغان نمی‌آید به همان سان که غوّاص از شوری آب دریا به تنگ نمی‌آید»، می‌گوید که آدمی باید تا آنجا که ممکن است از رفتن به طرف سلطان پرهیز کند، مگر اینکه زمانه (دهر) از آفات غالب مصون باشد. در چنین زمانه‌ای دین طراوت می‌گیرد و دولت مقبول واقع می‌شود و نیکبختی عمومی است و دانش مطلوب است و حکمت در آن مرغوب است و اخلاق پاک است و دعوت (به ریاست دینی و سیاسی) جملگی محل اعتناست و بنیان حکومت استوار است و آراء به هم نزدیک‌اند. وقتی که اعتراض شد اگر این امر صادق باشد، آن گاه کَوْن و فساد که وضع طبیعی جهان است از میان برداشته می‌شود، سجستانی توضیح داد که کَوْن و فساد در این حال نیز باقی می‌ماند، اما به همان سان که زمین ادوار حاصلخیزی و خشکسالی دارد، احوال و ادیان و دولتها نیز دستخوش ادوار صلاح و فساد و اقبال و ادبار و زیادی و نقصان می‌شود؛ زیرا اگر چنین نباشد، آن گاه هیچ امیدی به [آمدن] شاه عادل و رهبر اهل فضیلت و حکمت نیز وجود نخواهد داشت. اما امر چنین نیست. او با امثال ابوجعفر

در سجستان آشنا شده بود ــ مردی بصیر و خبیر و عالم و حکیم و زیرک و باحزم ــ و با شاه عراق (عضدالدوله)، که باعزم و استوار بود و قادر بود امور مملکت را با نظر و تدبیرش انجام دهد. و بنابراین مردمان پیش از این با امثال ایشان آشنا شده‌اند و این چیزی است که مانند شب و روز در مدار است.

ابوحیان به زمانی اشاره می‌کند (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲۳، ص ۱۲۸) که در آن زمان سجستانی مهجور و مطرود بود و به سکوت و اندوه طولانی دچار و پس از آن که از آن رها شد به آرامی به تعقیب امور فلسفی پرداخت و تقیهٔ موحش و مدارای گرانجان را ترک گفت. او پس از این دورهٔ طولانی اغلب این شعر را بر زبان می‌راند:

<لو کنت اقدر ان اقولا لشفیت من نفسی الغلیلا
لکن لسانی صارم مللئت مضاربه فلولا>

اگر جز سخن گفتن کاری می‌توانستم کرد
عطش انتقامم را سیراب می‌کردم.
زبانم تیز است
و لبه‌هایش انباشته از خار.

هیچ سر نخی درخصوص زمان یأس او یا زمان بهبود یافتن او وجود ندارد. شاید بهبود یافتن او زمانی شدت گرفته است که عضدالدوله به قدرت رسید. ابوسلیمان فرمانروای دیلمی را به دلیل رفع حاجات برای دستاویز روشنفکری می‌ستاید.

ابن سعدان نسبت به سجستانی نظر مساعدی داشت و کوشید به او کمک کند، اما بارهای سنگین وزارت او را از ادامه‌دادن به پشتیبانی لازم بازداشت. در شب دوم *الامتاع و المؤانسة* (ج ۱، ص ۳۳-۲۹)، ابن سعدان وزیر، از ابوحیّان دربارهٔ ابوسلیمان منطقی پرسید: او را چگونه یافتی و انتظاراتت چه بود؟ او می‌گوید که آگاه است که توحیدی «دست پرورده و مصاحب و معاشر» ابوسلیمان است «که از پی او می‌رود و هر خبری را که دربارهٔ او وجود دارد حفظ می‌کند». توحیدی می‌گوید که در تمامی بغداد، با این همه وسعت و جمعیت، هیچ کس را سپاسگزارتر یا ثناگوتر یا آماده‌تر از او به خدمت کردن به وزیر نمی‌شناسد. او فضا را از دعای صالح و ثنای طیّب آکنده است. او رساله‌ای در وصف وزیر نوشته است. ابوحیان وعده می‌دهد که فردا یا پس‌فردا آن را به مجلس وزیر می‌آورد. او می‌گوید که استادش بدین طریق تکلیفی انجام داده است، زیرا وزیر با پرداخت مبلغی معادل یکصد دینار وظیفه (رسم) خاطر او را آسوده کرده بود. این مبلغ

به او توان برپا ایستادن داد، زیرا کمترین پولی برای پرداخت اجارهٔ خانه و تهیهٔ غذا نداشت. این وظیفه همراه با پوزش‌خواهی مؤدبانه و دادن وعدهٔ دور و دراز به او داده شد. ابوحیان می‌گوید: «اگر جست و خیز شادمانهٔ او را می‌دیدی، متعجب می‌شدی.» ابن سعدان مسرور بود که خاطر ابوسلیمان را شاد کرده بود و افزود مادام که زنده است گزند را از او دور می‌کند. <توحیدی می‌گوید> اگر به دلیل کسالت ناخواسته نبود ابوسلیمان از این مجلس دیدار می‌کرد و از مصاحبان می‌شد. وزیر سپس پرسید که آیا توحیدی ابیات بدیهی را درخصوص ابوسلیمان می‌داند، و سپس توحیدی آن ابیات را از بر می‌خواند و با ناخرسندی دربارهٔ آنها نظر می‌دهد. او سپس از توحیدی تقاضا می‌کند که درجهٔ سجستانی را در علم و حکمت برشمارد و او را با «اصحابنا»، یعنی ابن زُرعه و ابن خمّار و ابن سمح و قومسی و مسکویه و نظیف رومی و یحیی بن عدی و عیسی بن علی مقایسه کند.[۷۶] توحیدی پس از آنکه ابتدا وانمود به شرم و خجالت می‌کند آموزگارش را چنین وصف می‌کند: «شیخ ما ابوسلیمان از حیث دقت نظر و ژرفکاوی و روشنی فکر و توفیق در یافته‌ها از جملهٔ آنان برتر است؛ اما در کنار اینها او بریده بریده سخن می‌گوید و لکنت او ناشی از لهجهٔ فارسی اوست، دقت نظر او در کتابها نادر و استقلال رأی او مفرط و در استنباط معانیِ عمیق ماهر و در تفسیر رمز جسور و با توجه به گنجی که دارد بخیل است.»

اما حمایت وزیر کافی نبود. وقتی که سجستانی از توحیدی پرسید (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۷-۱۱۵) وزیر به رساله‌ای که او فرستاد و به دوستی و خدمتش به دولت چگونه پاسخ داد، توحیدی او را از نیّات خیر وزیر مطمئن می‌کند و به او توضیح می‌دهد که وزیر غرق در کارهای وزارت و درگیر در دفع دشمنان بود. ابوسلیمان با شنیدن این سخنان از خود همدلی نشان می‌دهد. او به معاینه در می‌یابد که کار وزیر طبعاً دشوار است، چون دوستانش دشمنان‌اند و دشمنانش احمقان. ابوسلیمان سپس از وضع اسف‌بار امور شکوه و شکایت می‌کند که به دنبال مرگ عضدالدوله پیش آمد، او موفقیت عضدالدوله را به اجمال از نظر می‌گذراند و فرض می‌کند که همهٔ امور منوط به توفیق الهی و وضع افلاک است. او آنگاه برای سلامتی و سعادت و بخت خوش وزیر دعا می‌کند و همهٔ حاضران ــ گروهی بسیار، که ذکر نامشان بی‌فایده است ــ «آمین» می‌گویند. حاضران که از کلام ابوسلیمان به شگفت درآمده‌اند از او درخواست می‌کنند که رساله‌ای در سیاست

---

۷۶. دربارهٔ این همقطاران، رجوع شود به: <*احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۱۵۷ به بعد>، ص 104 به بعد.

برای‌شان بنویسد. او پاسخ می‌دهد که مدت زمانی قبل چیزی از این دست نوشته بوده است که دست به دست می‌گشته است و سپس از آن نسخه‌ای تهیه شد و به همراه هدایای دیگر فی‌الجمله به نزد قابوس در جرجان فرستادند.[۷۷] ابوحیان سپس شکوه می‌کند که وزیر، با وجود وفاداری سجستانی، از او غفلت کرده بود و اشاره می‌کند که دیگران نیز به همین سان از بی‌اعتنایی او متأثر شدند. او سپس ابن سعدان را از وفاداری سجستانی باز مطمئن می‌کند.

ابوسلیمان در خلال سالهایی که در بغداد گذراند دست کم یک بار به سجستان مراجعت کرد. او وقتی برای توحیدی نقل کرد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۹، ص ۳۳۲-۳۳): «از ری گذشتم، در سالی از سالها که آهنگ سرزمینم سجستان داشتم. ابوجعفر خازن در آنجا بود و با او نیز به واسطهٔ فضل و سنّش دیدار کردم.[۷۸] هنگامی که با او بدرود گفتم، مرا با یادداشتی به همراه هدیه‌ای بدرقه کرد.» یادداشتی که به دنبال این سخن مضمون آن ذکر می‌شود به التزام به دوستی مربوط بود. مسیر ابوسلیمان از بغداد به سجستان از راه ری ـ دامغان ـ نیشاپور ـ هرات ـ فره پیموده می‌شد. دیدار او با ریاضیدان ابوجعفر خازن به‌وضوح دعوتی مؤدبانه بود. اینکه علاوه بر این قصد دیگری هم از این دیدار وجود داشت، پیام‌رسانی یا سیاسی، ما در مقام گفتن نیستیم.

به گفتهٔ ابوحیان، ابوجعفر خازن با وزیر ابوالفضل بن عمید در ری مراوده داشت و به لحاظ سیاسی درگیر و فعال بود (*اخلاق الوزیرین*، ص ۳۴۶). ابن عمید تا اندازه‌ای به این

---

۷۷. او قابوس بن ابو طاهر وشمگیر جیلی امیر زیاری است که در جرجان و طبرستان، با انقطاعهایی، از ۹۷۶/۳۶۶ تا ۱۰۱۲/۴۰۳ حکومت کرد؛ رجوع شود به:

C. E. Bosworth, "On the Chronology of the Ziyārids in Gurgān and Ṭbaristān," *Der Islam*, 40 (1964): 25-34.

این هدیه را باید وقتی فرستاده باشند که قابوس در ۹۷۶/۳۶۶ در مقام امیر جای برادرش را گرفت، یا در صورت دیگر، وقتی که خلیفه الطائع تنفیذ خود را به همراه خلعتی به نزد او فرستاد و اندک زمانی بعد نیز سریری به نام «شمس‌المعالی» به او بخشید.

۷۸. ابو جعفر محمد بن حسن خازن، ریاضیدان و منجم، رجوع شود به:

H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke* (Leipzig 1900), no. 124, p. 58; A. Mieli, *La science arabe* (Leiden 1966), pp. 108-09; Brockelmann, *GALS*, I, 387; Sezgin, *GAS*, V, 298-99, and Index, 462. D. M. Dunlop, "Biographical Materials from the Ṣiwān al-Ḥikma," *JRAS*, 1957: 88,

دانلپ به‌نادرست او را با ولینعمت ابوسلیمان، شاه ابوجعفر، یکی می‌داند.

دلیل از او حمایت می‌کرد که سرورش، امیر رکن الدوله، این ریاضیدان را احترام می‌کرد و تا اندازه‌ای به این دلیل که او خودش می‌خواست از او کسب دانش کند. توحیدی بیان می‌کند که ابوجعفر را جاسوسان زیر نظر داشتند چون او همراه با رفیقش ابوعلی صغانی به ری آمده بود و در آن زمان ابوعلی درصدد گرفتن امان‌نامه بود.[۷۹] به گفتهٔ توحیدی، این ماجرا بسیار مشهور است.

ماجرای بسیار مشهور از این قرار بود. در ربیع الاول ۳۴۱/ ژوئیهٔ ۹۵۲ فرمانروای زیاری وشمگیر بن زیار، به پشتگرمی فرمانروای خراسان (یعنی: امیرسامانی) همراه با متحدش ابوعلی بن محتاج (صغانی)، به ری حمله کرد، چون از پیروزی بر رکن‌الدوله مطمئن بود. اما لشکرکشی تا زمستان به درازا کشید و صغانی مجبور به امضای پیمان ترک مخاصمه شد. ابوجعفر خازن در این میان از جانب خراسانیان میانجیگری می‌کرد و ترتیب انجام گرفتن پیمان را او داد. ابوعلی سپس به خراسان مراجعت کرد و در آنجا امیر نوح بن نصر او را از مقامش خلع کرد. وقتی رکن‌الدوله مدتی بعد وشمگیر را شکست داد، ابوعلی به رکن‌الدوله پناهنده شد، چون رکن‌الدوله می‌دانست که ابوعلی دیگر نمی‌تواند به نزد چغانیان باز گردد. پس دلیل جاسوس گماشتن بر ابوجعفر ظنّ مسلّمی بود که بر بقای وفاداری او به سامانیان می‌رفت، چون او سابقاً نمایندهٔ آنان بود.[۸۰]

ابوجعفر خازن زمانی میان ۹۶۱/۳۵۰ و ۹۷۱/۳۶۰ درگذشت. ابوسلیمان می‌گوید که این ریاضیدان در زمان دیدارش سالخورده بود و لذا زمان این دیدار باید زمانی در اثنای این دهه قرار بگیرد. دیدار از سجستان شاید به سبب مرگ نخستین ولینعمتش، شاه ابوجعفر (در ۹۶۳/۳۵۲)، یا شاید به سبب امضای معاهدهٔ صلح به قلم پسرش خَلَف با عضدالدوله در ۹۶۷/۳۵۷ بوده است.

ب. مجلس فلسفی

اعضای مجلس سجستانی و آرائشان در صفحات نوشته‌های توحیدی، به‌ویژه در

---

۷۹. ابوعلی صغانی (یا چغانی) بن محتاج، سردار سامانی، از خانوادهٔ آل محتاج صغانیان بود (*CHIr*, IV, 149, 151).

۸۰. این حوادث را مسکویه نقل کرده است، رجوع شود به: مسکویه، *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۱۵۴، وقایع سال ۳۴۲؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۳۷۸، وقایع سال ۳۴۱. و نیز رجوع شود به: *CHIr*, IV, 151. فرمانروای زیاری وشمگیر، یعنی ظاهرالدوله (۵۶-۳۲۳/۶۷-۹۳۵)، برادر مرداویج بن زیار بود. فرمانروای خراسان امیر سامانی نوح بن نصر (۴۳-۳۳۱/۵۴-۹۴۳) بود.

مقابسات و *امتاع و المؤانسة*، معرفی می‌شوند. مقالات موجود دربارهٔ آنان در *صوان الحکمة*، بیشترین بخش‌شان، از نوشته‌های توحیدی گرفته شده است. مصاحبان سجستانی در بحثی دربارهٔ اختر بینی (علم نجوم) که در مجلس او برگزار شد در کنار هم دیده می‌شوند. در مناسبتی دیگر با بر زبان آوردن آراء و احساساتی < sententiae > مناسب به مرگ عضدالدوله توجه مبذول کردند و گروه کوچکی نیز در بحثی دربارهٔ گفته‌ای منسوب به اسکندر کبیر شرکت کردند.[۸۱]

برخی از شرکت‌کنندگان در مجلس سجستانی متعلق به طبقهٔ کاتبان بودند، حرفه‌ای که در دورهٔ مورد بحث ما در میان اقلیت خلاّق خوش درخشید. شماری از مصاحبان سجستانی قبلاً نزد یحیی بن عدی دانش آموخته بودند. یکی از مصاحبان او، اندلسی، نحوی بود و دیگری، غلام زُحل، اخترشناسی برجسته. نام شماری از معاشران و شاگردان در نوشته‌های موجود توحیدی ذکر نمی‌شود، اما نام آنان را تذکره‌ها و منابع کتابشناسی بر ما معلوم می‌کنند.

تعالیم فلسفی شرح شده در متون در دسترس برای ما سخت آغشته به درونمایه‌های نوافلاطونی است. تعلیم فلسفی مشترک در میان اعضای مجلس اساساً با تعلیم استاد یکی است. اشتغال‌خاطر اصلی اعضای مجلس، به‌طوری که در گزارشهای توحیدی از جلسات منعکس است، مسئلهٔ نفس ـ بدن و پرسش از رابطهٔ خدا با عالم بود. تعلیم استاد نوعی «عرفان عقلی مسلک» بود که با تهذیب اخلاقی آغاز و با اشراق فکری به اوج می‌رسید.[۸۲]

تصور این بود که شناختْ حاصلِ وابستگی میان عقل انسانی و عقل کلی است. عقل فرد جزئی از عقل کلی محسوب می‌شد (تعلیم «نفس واحد»). عقل در عمل شناخت به منبعش مراجعت می‌کند و وحدت و آرامش می‌یابد. این عمل در زبان رمزی با تشبیه مراجعت روح انسان از دنیا، که در آن بیگانه است، به خانهٔ حقیقی‌اش در جهان دیگر، بیان می‌شود. اتصال با عقل کلی با تعابیر اشراق یا الهام یا مکاشفه به وصف درمی‌آید. فرد با این شناخت اشراقی به علت اولی و غایت قصویٰ گوشهٔ چشمی می‌افکند.

خدا، خالق حقیقی و واحد علی الاطلاق، منبع صدور همهٔ اشیاء و فیض‌رسان به همه چیز است. واحد ورای هر وصف و اسم است و ورای هر واقعیتی است که بتوان توصیف کرد یا به آن اشاره کرد. اقانیم ماورای محسوس ــ عقل، نفس، طبیعت ــ از واحد صادر می‌شود.

---

۸۱. رجوع شود به: < *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۲۰۹ به بعد >، ص 144 به بعد.

82. P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness* (The Hague 1963), p. 2.

به تعاریف مصطلحات فلسفی توجه بسیار اختصاص داده می‌شود، اما برای بحثهای نظاموار دربارهٔ پرسشهای فلسفی ــ منطق و طبیعیات ــ عملاً شاهدی وجود ندارد. غیاب نسبی این نوع بحث با توجه به تأکید سنگین بر نوشته‌های منطقی و طبیعی ارسطو در مکتب یحیی بن عدی مایهٔ شگفتی است.

۱. ابوحیان توحیدی

ابوحیان توحیدی «دست پرورده و مصاحب و معاشر» سجستانی بود «که از پی او می‌رفت و هر خبری را که دربارهٔ او وجود داشت حفظ می‌کرد» (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۹). توحیدی بسیاری از جلسات مجلس سجستانی را ثبت می‌کند و توصیفهایی روشن و واضح از شیوهٔ زندگی و نگرشها و آراءِ آموزگارش به دست می‌دهد.[۸۳]

معتَمَد بودن توحیدی در مقام راوی، متأسفانه، تمام و کمال نیست. تذکره‌نویسان آن دوران از او به عنوان کذّاب و جاعل با خواری یاد کردند. حتی یاقوت که با کلماتی مهربانانه از توحیدی سخن گفت، او را درخصوص مکاتبه‌ای که میان فیلسوف احمد بن طیّب سرخسی و کاتب احمد بن محمد بن ثوابه نقل می‌کند به جاعلی متهم می‌کند.[۸۴] سلسلهٔ سندی که توحیدی به دست می‌دهد جالب توجه است: الصیمری > ابن سمکه > ابن محارب. (مقایسه شود با همین *إسناد* در *مقابسات*، مقابسهٔ ۸۹، ص ۳۴۳-۳۳۳: الصیمری > سمکه > القمّی > ابن محارب الفیلسوف.) به روایت توحیدی، احمد بن طیّب چون شنید که ابن ثوابه آموختن هندسه را رد کرده بود، هنگامی

---

۸۳. از شخصیت و حیات علمی ابوحیان توحیدی در *< احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۲۹۵ به بعد >، ص 212 به بعد، بحث کرده‌ام.

۸۴. این متن در *اخلاق الوزیرین* توحیدی (ص ۴۷-۲۳۵) دیده می‌شود و یاقوت (*ارشاد الاریب الی معرفة الادیب*، تصحیح د. س. مارگولیوث (لیدن ۳۱-۱۹۰۷)، ج ۲، ص ۵۱-۴۴) نیز آن را نقل کرده است. رجوع شود به:

Rosenthal, *Aḥmad B. aṭ-Ṭayyib as-Sarakhsī*, pp. 86-94.

سرخسی فیلسوف و از شاگردان کندی بود. ابن ثوابه، کاتب، و از خاندان ثوابه بود. او ابوالعباس احمد بن محمد بن ثوابه (متوفی ۲۷۳ یا ۸۸۶/۲۷۷ یا ۸۹۱) است؛ رجوع شود به: ابن ندیم، *کتاب الفهرست*، تصحیح گ. فلوگل (لایپزیک ۷۲-۱۸۷۱)، ص ۱۳۰ < ترجمهٔ رضا تجدد، *الفهرست* (تهران ۱۳۴۶ ش)، ص ۲۱۳ >؛ یاقوت، *ارشاد الاریب*، ج ۲، ص ۵۱-۳۶؛ و همچنین:

F. Rosenthal, "Abū l-Ḥaiyān al-Tawḥīdī on Penmanship." *Ars Islamica*, 13-14 (1948): 8, 10 and 17; reprinted in *Four Essays on Art and Literature in Islam* (Leiden 1971), pp. 31, 44, 46.

که دوستی این پیشنهاد را داده بود، دربارهٔ این ماجرا در نامه‌ای از او سؤال کرد. ابن ثوابه در مجلسش از شیخی که او را راهب و شخصی با قیافهٔ مرموز و مهندس وصف می‌کند این معرفی را به دست می‌دهد که او می‌کوشید موضوع علمش را به او بیاموزد. او آموزش را با تعریف نقطه به منزلهٔ چیزی نامنقسم آغاز کرد و سپس توضیح داد که نقطه بسیط است. این سخن کاتب را به سرگیجه انداخت. وقتی که مهندس مفهوم نقطه را با مثالهای «خدا» یا «نفس» شرح داد، ابن ثوابه او را به بدعت متهم کرد و از مجلس بیرون انداخت.[۸۵] آن‌گاه مهندسی مسلمان به شرکت در بحث پذیرفته شد. او خطی رسم کرد و آن را طولی بدون عرض تعریف کرد. این تعریف نیز کاتب محترم را زبون کرد، او آن را حمله‌ای به مفهوم صراط المستقیم پروردگار شمرد. یاقوت شرح می‌دهد: «بی‌شک، اکثر مطالب این رساله جعلی و ساختگی است. من نمی‌توانم تصور کنم که همهٔ این سخنان به مردی مانند ابن ثوابه برمی‌گردد.» یاقوت سپس اشاره می‌کند که شاید کاتب چیزی گفته بود شبیه به آنچه ابن عباد در مذمّت مهندسان بر زبان رانده بود، و این سخن موقعیتی به دست داده بود برای گزارش توحیدی. یاقوت بر این گمان است که جعل این داستان کار احمد بن طیّب بود و به منظور سرگرم کردن خلیفه المعتضد (۸۹ـ۲۷۹/۹۰۲ـ۸۹۲) طرح شده بود که احمد بن طیّب در مقام ندیم به او خدمت می‌کرد. گرچه او می‌افزاید که شاید «یکی از آن قصه‌های بسیاری» بوده است «که ابوحیان ساخته است. اما خدا بهتر می‌داند!» روزنتال متمایل به این نظر است که جعل این حکایت را سرخسی مرتکب شده، هرچند «به نظر می‌آید قلم توحیدی حکایت می‌کند.»[۸۶] بنابراین، محتمل آن است که این حکایت هزل‌آمیز را سرخسی اختراع کرده و توحیدی آن را در قالب سبک متمایز خودش ریخته است و البته کاملاً آگاه از اینکه این حیلهٔ ادبی شوخی فیلسوف بود از کیسهٔ پارسایی شب‌زنده‌دار.

مناظره میان ابوبشر متّی بن یونس و ابوسعید سیرافی دربارهٔ محاسن نسبی منطق یونانی و نحو عربی که منحصراً به قلم توحیدی محفوظ مانده نیز مصون از شکّ نیست. توحیدی ادعا می‌کند که دو منبع اطلاع داشته، یکی علی بن عیسی رُمّانی که گزارشی مفصل داد و دیگری سیرافی که جان کلام را منتقل کرد (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۰۸؛ *اخلاق*، ص ۴۱۴). سبک روایت شاید از آن توحیدی باشد، اما در این مورد هیچ دلیلی وجود

---

۸۵. دربارهٔ این مفهوم که خدا نقطه است، همچنین رجوع شود به: بیرونی، *تحقیق ماللهند*، ترجمهٔ انگلیسی از ا. گ. زاخائو (لندن ۱۹۱۰)، ج ۱، ص 32، که از قول عالِمی هندو نقل می‌کند.

86. Rosenthal, *Aḥmad B. aṭ-Ṭayyib as-Sarakhsī*, pp. 86, 93-94.

ندارد فرض کنیم که این حادثه جعل شده بود. دشوار می‌توان باور کرد که توحیدی آن قدر بی‌پروا بوده است که حادثه‌ای بسیار مشهور اختراع کند.

گزارش مشکوک دیگر متنی است منسوب به ثابت بن قُرّه و محفوظ در *تقریظ الجاحظ* توحیدی.[۸۷] براساس این متن، سیرافی به نام گروهی از کاتبان صابئی نقل می‌کند که ثابت بن قرّه گفت که او فقط به سه شخص «در این امّت [عرب]» رشک می‌برد، یعنی: عمر بن خطّاب، حسن بصری، جاحظ. همین گزارش در جایی دیگر، به زبانی متفاوت، و به نام «شیخنا» عرضه می‌شود (*بصائر*، ج ۱، ص ۳۳-۲۲۸). در این متن ثابت بن قرّه می‌گوید که امّت پیامبر عرب به این دلیل بر همهٔ امم گذشته برتری دارد که <این> سه مرد در میان امم دیگر یافت نشد.

شماری از گزارشهای ثبت شده به قلم توحیدی که سوءِظن برمی‌انگیزد به دلیل تعالیم سیاسی-دینی‌شان جالب توجّه است و سزاوار است که به‌طور مبسوط بحث شود. به‌طور نمونه، یکی از ادعاهای جدّیتری که درخصوص جعل‌سازی ادبی علیه توحیدی اقامه شده به وصیّت مزعوم عباس بن عبدالمطّلب، عموی پیامبر، در بستر مرگ به علی بن ابی‌طالب مربوط می‌شود که به علی اندرز می‌دهد محتاط باشد و به قضای روزگار تن دهد و منتظر فرصت مناسب باشد. این متن را توحیدی در کتابش با عنوان *تقریظ الجاحظ* حفظ کرده است.[۸۸] او می‌گوید که سلسلهٔ نقل صولی > جاحظ است. عباس در این وصیّت به علی اندرز می‌دهد در برابر عثمان خویشتنداری کند. جان اندرز او چنین است. علی در حیرت است که چرا او باید تسلیم باشد چون او مدّعی است شایسته‌تر از عثمان است و خویشاوند نزدیک پیامبر است. او می‌پندارد که مردم هدایتش را می‌پذیرند و او را نادیده نمی‌گیرند. اما، عباس می‌گوید، این یکی از خطاهای بزرگش است. علی قدرت خودش را از میان برده است، چراکه در زمان خِطر به توصیهٔ عمویش اعتنایی نکرده است. علی از جنگ با عثمان و لذا تحریک خشمش برحذر داشته می‌شود. نشان دادن خصومت علنی با عثمان فقط موجب زیان رسیدن به علی می‌شود. عباس توجّه علی را به حمایت گسترده‌ای جلب می‌کند که عثمان در شام و مدینه از آن برخوردار است و به او سفارش می‌کند که گول مردمی را که از او پشتیبانی می‌کنند

---

۸۷. یاقوت، *ارشاد الاریب*، ج ۱، ص ۲۵-۱۲۴. ع. محیی‌الدین در کتاب خود، *ابوحیان التوحیدی* (قاهره ۱۹۴۹)، ص ۱۶-۱۱۳، این روایت را مظنون قلمداد می‌کند. همچنین رجوع شود به:
M. Bergé, "Al-Tawḥīdī et al-Ğāḥiẓ," *Arabica*, 12 (1965): 192-93.

۸۸. محیی‌الدین، ص ۱۲-۱۱۰ (در کتاب ابن ابی الحدید).

نخورد، چراکه در میان آنان دوستداران (موالی) نادان نیز وجود دارد. عباس به برادرزاده‌اش می‌گوید، اگر مردم در حق تو همین رأی را داشتند که تو در حق خودت داری، حکومت از آن تو می‌بود. آنچه رسول الله در آخرین بیماری‌اش به زبان آورد از اعتبار افتاده است و اکنون که او رحلت کرده است نمی‌توان از آن بحث کرد. علی اکنون باید از آنچه رسول‌الله به او پیشکش کرده بود دست بردارد، و این کاری بود که او هرگز از آن دست برنداشته بود، و باید از آنچه زمانی بر عهده داشت چشم می‌پوشید و مضاف بر این آنکه کامیاب نبود. هرکه به جنگ تقدیر برود شکست می‌خورد و هرکه سودای محال کند خود را می‌فرساید. عباس می‌افزاید که او به پسرش عبدالله < عباسیان احفاد اویند > سفارش کرده است اطاعت و پیروی و محبت علی را پیشه کنند. عباس وصیتش به علی را با دادن این هشدار به او ختم می‌کند که قبل از آنکه به عمل دست یازد از موفقیت‌آمیز بودن نتیجه اطمینان حاصل کند.

خلاصهٔ نکات عمدهٔ این سند: بر طبق وصیت عباس که در حدود ۶۵۳/۳۲ در دوران زمامداری عثمان درگذشت، علی باید از دعوی خلافت دست بردارد. او خلیفهٔ برحق پیامبر بود، به واسطهٔ لیاقت و خویشاوندی و نصب نبوی. اما او به دلیل فقدان حمایت عموم مردم و تکیه‌ناپذیری پیروانش هیچگاه موفق به تحقق خواست پیامبر و برآورده ساختن آرزوی شخصی خودش نشد. عثمان، حاکم در واقعیت امر < de facto >، باید به رسمیت شناخته شود، زیرا حامیانی دارد و روی گرداندن از او خطرناک است. علی از این بابت که درگذشته به اندرز عمویش بی‌توجهی کرده است ملامت می‌شود. او باید به قضا تن دهد و منتظر فرصت مناسب باشد. به عبدالله بن عباس نیز اطاعت و پیروی از علی و محبت او سفارش می‌شود.

موثق دانستن این سند از ساده لوحی و زودباوری نیز درمی‌گذرد. غیاب این متن در آثار برجای مانده از صولی، یا جاحظ، شاید حاکی از جعل آن از جانب توحیدی باشد. اما اثبات این امر با توجه به دلایل سبکی دشوار خواهد بود، چون توحیدی تمایل به تقلید از سبک «جاحظی» دارد.[۸۹] (به‌علاوه، بسیاری از آثار جاحظ در دست نیست.) مفاد سند با اندیشه‌های سیاسی ـ مذهبی جاحظ سازگار به نظر می‌آید. اما تعیین این اندیشه‌ها دشوار است، زیرا برخی آثار منسوب به او دربارهٔ امامت جعلی است؛ او در وهلهٔ نخست ادیب بود و اغلب اندیشه‌هایی را شرح می‌داد که از آنِ خودش نبودند و

---

۸۹. محیی‌الدین، ص ۱۳ـ۱۱۲؛ همچنین:
Bergé, "Al-Tawḥīdī et al-Ǧāḥiẓ," pp. 188-95.

هنگامی که او به نویسندگی اشتغال داشت پرداخت نظری تعلیم امامت هنوز در نخستین مراحلش بود.[۹۰] جاحظ حقانیت سه خلیفهٔ نخست را تأیید می‌کرد، به‌ویژه حقانیت عثمان را و بدین وسیله با ادعاهای شیعی مخالفت می‌ورزید.[۹۱] او هوادار سرسخت عباسیان بود و نسبت به امویان و شیعیان رافضی خصومت نشان می‌داد، و حال آنکه شیعیان میانه‌رو (زیدی) را محترم می‌داشت. با این همه جاحظ دعوی شیعه مبنی بر خلافت علی به نصب پیامبر را رد می‌کرد.[۹۲] قرائت وصیّت عباس به‌منزلهٔ سندی نسبتاً میانه‌رو در طرفداری از ادعاهای شیعه دشوار نیست. حق علی تأیید می‌شود؛ به عبدالله بن عباس سفارش می‌شود که سرسپردهٔ علی باشد؛ و به علی نیز توصیه می‌شود تا هنگامی که اوضاع مساعد نشده است اقدامی نکند.[۹۳]

یک جعل ادبی پرداخته‌تر *رسالة السقیفه* است. منبع ابوحیان برای این رساله قاضی ابو حامد احمد بن بشر مرورودی بود. ابن ابی الحدید که متن را به تمامی نقل کرده و در وثاقت آن شک دارد خاطرنشان می‌کند که روش توحیدی نسبت دادن آراء به مرورودی بود، کاری که در *البصائر و الذّخائر* نیز انجام داد، آنگاه که مصلحت دید منکر مؤلف این اثر شود.[۹۴]

---

90. Ch. Pellat, "al-Ḏjāḥiẓ," *EI*, II, 385-87; *idem*, *The Life and Works of Jāḥiẓ*; *translations of Selected Texts*, trans. D. M. Hawke (London 1969), pp. 14-18, and texts X-XVIII.

۹۱. اندیشه‌های جاحظ دربارهٔ عثمان و خلفای صدر اول در این اثر او مطرح شده است: *کتاب العثمانیه*، تصحیح ع. م. هارون (قاهره ۱۳۷۴/۱۹۵۵)؛ رجوع شود به:

Pellat, *Life and Works*, pp. 17-18, and texts XV, XVI (pp. 72-83); and *idem*, "L'imamate dans la doctrine de Ǧāḥiẓ," *SI*, 15 (1961): 23-52, on p. 33.

92. Pellat, "L'imamate," pp. 24, 26, 29, 51; *idem*, *Life and Works*, p. 18, text XIV (pp. 66-72).

۹۳. برخی از مضامین مندرج در این متن ــ به‌طور نمونه، تعیین علی <ع> به خلافت، از سوی پیامبر <ص> و اندرز به او مبنی بر اینکه دست به عمل نزند تا شرایط از هر جهت آماده باشد ــ از اعتقادات مورد تأیید شیعهٔ امامی است.

۹۴. متن *رسالة السقیفه* را ا. کیلانی منتشر کرده است: *ثلاث رسائل لابی‌حیان توحیدی* (دمشق ۱۹۵۱)، ص ۲۶-۵. درخصوص تردیدهای ابن ابی الحدید، رجوع شود به: کیلانی، *ابوحیان‌التوحیدی* (بیروت ۱۹۵۰)، ص ۶۹؛ و *ثلاث رسائل*، ص ۵، یادداشت ۱. همچنین رجوع شود به: محیی‌الدین، ص ۱۱۰-۸۴، دربارهٔ متن و نقد آن. همچنین:

M. Bergé, *Pour un humanisme vécu*; *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī* (Damascus 1979), pp. 106-109, 257-60; and *Annales Islamologiques*, 1970, pp. 1-9.

به کتاب برژه پس از نوشتن کتاب حاضر دست یافتم.

زمینه‌چینی برای *رسالة السقیفه* یک شب‌نشینی با قاضی ابوحامد احمد بن بشر مرورودی عامری در بغداد در خانهٔ ابن حبشان در خیابان ماذوبان است. بحث به موضوع سقیفهٔ بنوساعده راجع می‌شود که در آنجا ابوبکر به خلافت برگزیده شد و مسئلهٔ خود خلافت پیش آمد. ابوحامد می‌پرسد کسی در مجلس حضور دارد که نامهٔ (رساله) ابوبکر صدّیق به علی بن ابی طالب و پاسخ علی و تعهد علی به وفادار بودن به او را به یاد بیاورد و این مناظره را تعقیب کند. کسی به یاد نمی‌آورد. ابوحامد نظر می‌دهد که این رساله یکی از گنجینه‌های نادری است که در کتابخانه‌ها محفوظ مانده و می‌گوید که آن را از آن زمان پیش خود نگاه داشته و فقط برای مهلّبی در هنگام وزارتش نقل کرده است و مهلّبی در خلوت نسخه‌ای نیز از روی آن برای خود برداشته است. عبّادانی به نمایندگی از سوی اهل مجلس از ابوحامد درخواست می‌کند که متن را نقل کند و او نیز این درخواست را اجابت می‌کند.[۹۵]

مرورودی «إسناد» مؤثری به دست می‌دهد: خُزاعی در مکه از قول ابن مَیْسَرَه > محمد بن فُلَیْح > عیسی بن دَأب > صالح بن کَیْسان و یزید بن رومان، و او آموزگار عبدالملک بن مروان > هشام بن عُروه > پدرش > ابوالطیّاح، «مولا»ی ابوعُبَیْده بن جرّاح، به ما گفت. بدین طریق غلام آزاد شدهٔ ابوعُبَیْده بن جرّاح منبع نهایی خبر است.[۹۶] ولینعمت او بازیگر اصلی در این نمایش است. توصیف مفصّلِ زمینهٔ مطرح

---

۹۵. عبّادانی را کیلانی (*ثلاث رسائل*، ص ۶، یادداشت ۲) محمد بن فضل بن محمد، پسرِ شیخی صوفی، دانسته است. در *بصائر* (ج ۱، ص ۴۳-۳۴۲) توحیدی شخصی به نام ابوطاهر عبادانی در گفتگو با ابوحامد مرورودی (که دلایل همراه نشدن خود با سربازان و علویان و صوفیان را برای عبادانی شرح می‌دهد) دیده می‌شود و توحیدی او را صوفی و فقیه وصف می‌کند. او در *اخلاق الوزیرین* (ص ۹۹) و *الصَداقة و الصَدیق* (ص ۲۲۹، ۳۲۸) نیز دیده می‌شود.

۹۶. ابوعبدالله خُزاعی را بخاری، *کتاب التاریخ الکبیر* (حیدرآباد ۱۹۴۱/۱۳۶۰)، ج ۱، ص ۲۰۹، آموزگار محمد بن فُلَیح ذکر کرده است؛ ابن مَیْسَرَه را کیلانی (ص ۶، یادداشت ۳) ابومحمد بن میسره دانسته است. محمد بن فُلَیح را سزگین (*GAS*، ج ۱، ص 287) مؤلف متن منقّح *مغازی* ذکر کرده است (متوفی ۸۱۲/۱۹۷) (و رجوع شود به بخاری، منبع مذکور در فوق). عیسی بن یزید بن بکر بن دأب لیثی مدنی را ذهبی، *میزان الاعتدال* (قاهره ۱۹۶۳)، ج ۳، ص ۲۸-۳۲۷، منبعی ناموثّق گفته است. ذهبی متذکر می‌شود که او از صالح بن کیسان مدنی، ثقهٔ بعدی در این سلسله، اجازهٔ روایت داشت. کیلانی (ص ۶، یادداشت ۴) او را مؤدّب پسران عمر دوم < عمر بن عبدالعزیز > دانسته است. او از عروه و ابن اسحاق و دیگران حدیث نقل می‌کرد (متوفی ۷۵۷/۱۴۰). یزید بن رومان اسدی مدنی (کیلانی، ص ۶، یادداشت ۵)،
←

شدن بحث و سلسلهٔ پیچیدهٔ انتقال به منظور سیمایی موثّق به سند بخشیدن صورت می‌گیرد. سخنانی که حاضران در مجلس از آنها بی‌خبرند و گنجینه‌ای نادر بودن نسخه و اینکه مالک نسخه به مهلّبی اجازه داده است در خلوت نسخه‌ای از روی آن بردارد، بدین منظور طرح می‌شود تا توضیح داده شود که چرا تا این زمان کسی از این رساله چیزی نشنیده بوده است.

برطبق گزارش ابوعُبَیْده، وقتی مهاجران و انصار خلافت ابوبکر را تأیید کردند، ابوبکر از دودلی و ناخشنودی علی آگاه شد. ابوبکر دوام این وضع و علنی شدن آن را به مصلحت ندانست. لذا ابوعُبَیْده را در خلوت به نزد خود خواند، و فقط عمر بن خطاب که آن زمان دستیار و کاتبش بود در این دیدار حضور داشت. ابوبکر به تمجید از ابوعبیده می‌پردازد و سخن پیامبر را به یادش می‌آورد که فرموده بود «ابوعبیده امین این امت» است و سپس از او می‌خواهد به کمکش بیاید، یعنی به نزد علی برود.[۹۷] ابوبکر به او سفارش می‌کند با علی با ملایمت سخن بگوید و در نظر داشته باشد که او فرزند ابوطالب است و در چشم محمد < ص > عزیز. او باید به علی بگوید از غرور و عداوت و جسارت بپرهیزد. شیطان است که در میان امت بذر نفرت و خصومت و مخالفت با خدا و رسولش و دین می‌پراکند. ابوبکر ایمان آوردن خودش به خدا و رسولش را به علی یادآور می‌شود و اینکه چگونه زاد و بومش و اموالش و بچه‌هایش را ترک گفت و هجرت در راه خدا و دفاع از دینش را ترجیح داد و این در هنگامی بود که علی هنوز جوانی خام بود. ابوبکر در ادامه می‌گوید که وقتی از رسول الله دربارهٔ این امر («حکومت») پرسید، او پاسخ داد، «ابوبکر حکومت به‌عهدهٔ کسی است که به او گفته شود، "متعلق به تُست"، نه به‌عهدهٔ کسی که می‌گوید، "متعلق به من است".» به‌علاوه، ابوبکر به یاد علی می‌آورد که به جانبداری از او نزد رسول‌الله شفاعت کرد و آن هنگامی بود که رسول‌الله درخصوص ازدواج قریب‌الوقوع فاطمه با نوجوانی قریشی با او مشورت کرد. ابوبکر علی را توصیه کرد، اما محمد < ص > او را به دلیل جوانی‌اش نپذیرفت. ابوبکر به علی

→

«مولا»ی زبیریان، بود و در ۷۴۷/۱۳۰ درگذشت؛ رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 284. دربارهٔ ثقات مشهور درخصوص سیرهٔ نبوی و صدر اسلام، هشام بن عروه (متوفی ۷۶۳/۱۴۶) و پدرش عروة بن زبیر (متوفی ۷۱۲/۹۴)، رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 89-88، 79-278. دربارهٔ ابوالطیّاح، رجوع شود به: ابن سعد، *کتاب الطبقات الکبیر* (لیدن ۴۰-۱۹۰۴)، ج ۳، ۱، ۲۳۵؛ ج ۷، ۲، ص ۱۹.

97. A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden 1960), p. 9.

یادآور می‌شود که آن زمان او به خاطر علی بلندبلند سخن گفت و محمد <ص> را تحت تأثیر قرار داد تا علی را به دامادی بپذیرد. سپس ابوبکر می‌گوید، «آن زمان من با تو بهتر از آن بودم که تو اکنون با منی.» تا آنجا که به خواست رسول‌الله مربوط می‌شود، اگر او به تلمیح از علی سخن گفت، از کسی دیگر نیز به تلمیح سخن گفت؛ و اگر دربارهٔ علی سخن گفت، دربارهٔ شخصی دیگر خاموش نبود. به هر تقدیر، تصمیم پذیرفته شده بود. و وقتی رسول‌الله از این جهان رحلت کرد، از این گروه (عصابة) (یعنی: صحابه) خشنود بود. و او هیچ یک از اصحاب یا خویشاوندانش را ترک نگفت مگر آنکه لیاقت وی را معلوم کند و صفتی را مشخص سازد که او را لایق آن می‌ساخت تا امامت امت را بپذیرد. او این امت را به خود واگذاشته و بی‌امام ترک نگفت.

عمر از ابوعُبَیْده می‌خواهد در پشتِ در لحظه‌ای منتظرش شود، زیرا او می‌خواهد به این پیام چیزی بیفزاید. افزودهٔ او لحنی تندتر از لحن پیام ابوبکر دارد. عمر از علی می‌پرسد، آیا می‌پنداری که ابوبکر بدون رضایت [مردم] و با فریب دادن این امت و سروری جستن بر آنان حکومت را به دست گرفت؟ جایگاه تو با توجه به خاندان پیامبر معلوم است و حق تو از پروردگارت را کسی منکر نیست. اما کسی هست که بیشتر کمک کرد، نزدیک بودنش به پیامبر ملموستر بود، بزرگتر است و امامتش در جاهلیت و فروع آن در اسلام ریشه دارد. ابوبکر صدّیق را رسول‌الله همواره دوست داشت و، در حضور مهاجران و انصار، طالب مشورت و راحتی او بود. عمر می‌گوید، «به جانم قسم که تو شاید از حیث پیوند خونی به او نزدیکتر باشی، اما ابوبکر از جهت صمیمیت شخصی به او نزدیکتر است و در حالی که نسبت خانوادگی از راه گوشت و خون است، صمیمیت شخصی از راه روح و جان است. مسلمانان از این تفاوت آگاهند و لذا همهٔ مؤمنان از ابوبکر پیروی می‌کنند و تو هرقدر هم به او شک داشته باشی، نمی‌توانی شک داشته باشی که دست خدا با جماعت است و خشنودی او در اطاعت.»

ابوعُبَیْده در خلوت به نزد علی می‌رود. علی توضیح می‌دهد که امساکش به قصد مخالفت یا ردّ آنچه به‌طور عام پذیرفته شده (معروف) نبود و البته هیچ مسلمانی را نیز کوچک نمی‌شمرد. اما رحلت رسول الله او را غصه‌دار کرد و هر انجمنی غصه‌اش را تازه می‌کند. میل او به ملاقات با پیامبر علاقه‌اش به هر چیز دیگر را از میان برده است. او به میثاق الله (قرآن) دل داده است و به مطالعه و جمع‌آوری آنچه پراکنده بود مشغول است، باداکه خداوند به او پاداش دهد. علی مدعی می‌شود از این قضیه که [می‌گویند] کسانی علیه او دست به یکی شده بودند، یا کسی او را از مقام برحقش کنار زده است، بی‌اطلاع

بوده است. او به برخی نیازهای روحی اشاره می‌کند. و می‌افزاید که اگر به دلیل سخن پیشین و تعهّد سابقش نبود، دقّ دلش را خالی می‌کرد؛ اما تا زمانی که به لقای پروردگارش بشتابد خاموش می‌ماند و خداوند حسابرس او در این مصیبت خواهد بود. او می‌گوید که فردا به مجلس (یعنی مجلس ابوبکر و عمر و دیگران) می‌رود و با امامشان بیعت می‌کند و صبورانه آن چیزی را تحمل می‌کند که او را اندوهگین و آنان را شاد می‌سازد.

ابوعُبَیْده می‌گوید که او به نزد ابوبکر و عمر مراجعت کرد و گزارشی کامل از آنچه گذشته بود به آنان داد و متذکّر شد که علی قصد دارد فردا صبح برای دیدار با آنان به مسجد بیاید. صبح روز بعد علی به سخنش وفا کرد. به مسجد رفت و از میان جمع گذشت تا به ابوبکر رسید و با او دست بیعت داد و سخنانی مهربانانه و تعارف‌آمیز به وی گفت و با سیمایی اندوهگین در کناری نشست. سپس اجازه خواست مجلس را ترک کند. عمر از روی احترام او را مشایعت (شَیّعَهُ) کرد. علی به عمر توضیح می‌دهد که کناره جستن او از ابوبکر به دلیل چشم پوشیدن از ادعایش نیست، یا اینکه از روی ترس به نزد او آمده باشد. علی می‌گوید که از هدفش و وسایلی که برای رسیدن به آن در اختیار دارد آگاه است و در این جهان و جهان بعد به خدا توکل می‌کند. عمر به علی می‌گوید از بی‌ملاحظگی بپرهیزد. عمر می‌گوید که او انذارهایی شنیده است علیه دلی که غرق در هواست و می‌تواند به چنان نحوی پاسخ بگوید که علی را از آنچه گفت پشیمان سازد. عمر می‌گوید، «ادعا می‌کنی که به دلیل اندوه بیش از حد از رحلت رسول الله در خانه‌ات انزوا جسته‌ای. آیا فقط تو داغدار شده‌ای؟ و به‌علاوه، آیا آدمی که داغدار است نباید از پراکندن تفرقه با سخنان بی‌ملاحظه در میان امت و بی‌قدر کردن انتخابش اجتناب کند، آرزویت برای دیدار [با محمد] باید تو را مایل به دفاع از دینش و حمایت از دوستان (اولیاء) خدا سازد. ادعا می‌کنی که زندگیت را وقف گرد آوردن میثاق خداوند ساخته‌ای. وقف کردن زندگی به میثاق خداوند لازمه‌اش مشورت خوب دادن به نوع بشر و شفقت داشتن نسبت به آنان است. ادعا می‌کنی که نمی‌دانی که چه کسانی علیه تو دست به یکی کرده‌اند یا نمی‌دانی که چه کسی تو را از حقّت محروم ساخته است. اما از آنچه انصار در نهان و به‌طور صریح به تو گفتند خبر داری. هیچ یک از مهاجران و انصار به اشاره یا از روی تأمل به تو گفته است که مناسب این امری. آیا می‌پنداری که مردم به حساب تو به گمراهی رفته‌اند، یا به واسطهٔ اجتناب از انتخاب تو از کافران شده‌اند و به واسطهٔ رفتار ناعادلانه با تو تو را به خدا و رسولش فروخته‌اند؟ این چنین نیست. تو خودت را کنار

کشیده‌ای (اعتزلتَ) و انتظار وحی و پشتگرمی به گفتگو با فرشته داری، چیزی که خداوند بعد از محمد <از نوع بشر> دریغ کرده است. مایهٔ شگفتی است که می‌گویی اگر به دلیل سخن پیشین و عهد سابق نبود، دقّ دلت را خالی می‌کردی. آیا اسلام به هیچ کس از هوادارانش اجازه داده است با دستش یا زبانش دقّ‌دلش را خالی کند؟ این جاهلیت است و خدا آن را محو و نابود ساخته است. ادعا می‌کنی که سکوت کرده‌ای. هرکس پرهیزگار و طالب رضای خداست زبانش را نگه می‌دارد.»

علی در پاسخ می‌گوید که تلاشش را با نیّت خاتمه دادن به کار نبسته است و برای آنچه تصمیم گرفته است نیز طالب مفرّی نیست. او می‌گوید که خدا تسلّای او و برای هر ستمی است و او در هر اوضاع و احوالی به خدا توکل می‌کند. علی به عمر می‌گوید خشنود به آن مجلس باز گردد. و به او می‌گوید: «اساس آنچه شنیدی و گفتم فقط آن چیزی است که به قوّت و وحدت می‌افزاید و مانع و مزاحم را از سر راه برمی‌دارد و با یاری خدا موجب تقرّب به او (زلفه) می‌شود.» عمر سپس وی را ترک می‌گوید. ابوعبیده به معاینه درمی‌یابد که این امر دشوارترین چیزی بود که از زمان رحلت رسول‌الله بر امت («ما») گذشت.

نه فقط ابن ابی الحدید شیعی بلکه نویسندگان سنّی نیز به وثاقت این سند مظنون بودند. ذهبی از [ابوسعد] مالینی (متوفی ۱۰۲۲/۴۱۲) (إسناد عبارت است از جعفر بن یحیی کحّال > ابونصر شَجَری > مالینی)، نام می‌برد که گفت که «رسالهٔ» منسوب به ابوبکر و عمر، و از جمله ابوعبیده، به علی بن ابی طالب را نزد ابوحیان مطالعه کرد. و ابوحیان گفت، «این رساله را برای ردّ رافضه تصنیف کردم. و دلیل آن این بود که آنان به مجلس یکی از وزیران می‌آمدند و درخصوص علی مبالغه می‌کردند و بدین گونه بود که این رساله را تصنیف کردم.» مالینی می‌افزاید: «و بدین گونه او به جعل کردن آن اذعان کرد.»[۹۸] ابن حجر عسقلانی می‌گوید که او دستنوشته‌ای از قاضی عزالدین بن جماعة خواند. ابن جماعة از ابن علاج نقل می‌کند که او به تفاسیر یکی از علما برخورد مبنی بر آنکه رسالهٔ منسوب به ابوبکر و عمر خطاب به علی به قصد بهتان زدن به نخستین نسل مسلمانان (الصدر الاوّل) بود و در این رساله چیزی به ابوبکر و عمر نسبت داده می‌شود که اگر درست باشد آنان را حتّی بیش از آنکه امامیه

---

۹۸. ذهبی، *میزان الاعتدال*، ج ۴، ص ۵۱۸؛ ابوسعد احمد بن محمد مالینی، محدث و عارف، متوفی ۱۰۲۲/۴۱۲ در مصر؛ سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 674. همچنین رجوع شود به: کیلانی، *ابوحیان‌التوحیدی*، ص ۶۸؛ محیی الدین، ص ۵۹، ۱۰۸.

معتقدند سزاوار خرده‌گیری می‌سازد. ابن حجر در ادامه نشان می‌دهد که سند جعلی بود.[۹۹]

شهادت مالینی، معاصری که مستقیماً از توحیدی نقل قول می‌کند، اعتبار بیشتری دارد. از سوی دیگر، این امر واقع که سند در برخی محافل ضدّ سنی محسوب شد دلالت بر پیچیدگی ظریف و ابهام آن می‌کند.

فحوای سند تقریباً با اندیشه‌های سیاسی-مذهبی جاحظ سازگار است. جاحظ معتقد بود که ابوبکر شایسته‌تر از علی برای خلافت بود. او در *کتاب العثمانیه* مدلل ساخت که ابوبکر خلیفهٔ برحق بود و ترتیب جانشینی راشدین ترتیبی درست بود.[۱۰۰] جاحظ مدعی بود که نظر اکثریت در آن زمان این بود که ابوبکر شایسته‌ترین داوطلب بود. نخستین استدلالی که جاحظ علیه ادعاهای علی اقامه می‌کند این است که علی وقتی نخستین گرونده به اسلام شد بسیار جوان بود و امکان نداشت بتواند رسالت پیامبر را درک کند. ابوبکر به اندازهٔ علی در گروش به اسلام پیشقدم نبود، [اما] او نخستین و لایقترین فرد بود. ابوبکر از ثروتش چشم پوشید. او در میان قریش مورد احترام بود و گرویدن او به اسلام را نمی‌توان با گرویدن جوانی خام مقایسه کرد که لایق دشمنی اشراف نبود و بزرگترها او را از مجازات معاف می‌شمردند. امتحان ابوبکر در حمایت از پیامبر نیز برای اعتبار بخشیدن به او ذکر می‌شود. این برداشتهای جاحظی برخی از مضامینی است که در *رسالة السقیفه* نیز به چشم می‌خورد.

کیلانی در بحث از این جعل ادبی این نظر را مطرح می‌کند که پیام این رساله ملهَم از نگرش معتزله به وقایع گزارش شده بود.[۱۰۱] معتزله انتخاب ابوبکر را برحق می‌دانستند اما، برخلاف اهل حدیث، صحابهٔ صدر اول را از انتقاد معاف نمی‌دانستند. کیلانی مدعی است که مخالفت توحیدی با رافضیان بود که او را به نگاشتن این رساله (مقایسه شود با نظر مالینی) برانگیخت. او به معاینه در می‌یابد که این سند را باید با توجه به زمینهٔ

---

۹۹. ابن حجر عسقلانی، *لسان المیزان* (بیروت ۱۹۷۱/۱۳۹۰)، ج ۷، ص ۳۸. عزالدین بن جماعة، طبیب شافعی و آموزگار طب و فلسفه، متوفی ۱۴۱۶/۸۱۹؛ بروکلمان، *GAL*، ج ۲، ص 116، *GALS*، ج ۲، ص 12_111. رجوع شود به: کیلانی، ص ۶۹-۶۸؛ محیی‌الدین، ص ۱۰۹-۱۰۸.

۱۰۰. رجوع شود به: پیشتر، ص ۴۶؛ و به‌ویژه رجوع شود به: *کتاب العثمانیه*، ص ۹۵-۹۴؛ و برای مطالب بعدی، همچنین رجوع شود به: ص ۲۴ و بعد، ۳۱ و بعد، ۳۶، ۴۱، ۵۱ و بعد، ۶۵، ۷۴، ۱۳۴، ۱۷۲، و ۲۳۳.

۱۰۱. کیلانی، ص ۶۸-۶۷.

موقعیت سیاسی در دوران آل بویه و مخالفتهای سنّی-شیعی آن عصر دید. این امر، مسلماً، درست است. پرسشی که باقی می‌ماند این است که این حیلهٔ ادبی چگونه با موقعیت سیاسی آن عصر و با تخاصم اجتماعی-مذهبی مربوط می‌شود. انتساب متن به مرورودی شافعی و آوردن نام وزیر معزّالدوله، مهلّبی، اگر با بیّنهٔ چیده شده به وسیلهٔ مالینی پذیرفته شود، برخی سررشته‌ها به دست می‌آید. فحوای رساله، در واقع، ضد رافضی است. تصورپذیر است که توحیدی با آراءِ شیعیان رافضی در دربار ابوالفضل بن عمید یا در دربار صاحب بن عباد مواجهه داشت. می‌توان این نظر را مطرح کرد که او می‌خواست سیاست مذهبی آل بویه در دوران اوایل را تقویت کند، یعنی سیاست مذهبی معزالدوله و وزیرش مهلّبی، سیاستی میانه‌رو که شکاف سنّی-شیعی را التیام داد و احتمالاً سنّیانی مانند مرورودی، آموزگار ابوحیان، از آن استقبال کردند.

بنابراین، با احتساب همهٔ احتمالات، گزارشهای وصیت عباس و *رسالة‌السقیفه* ساخته‌های ماهرانهٔ قلم توحیدی است که در آنها اندیشه‌های معیّنی، برخی از آنها مشابه با درونمایه‌های آثار جاحظ، رد و بدل شد تا در مسائل سیاسی-مذهبی آن عصر در نگرشها تأثیر بگذارد.

گذشته از بهتان دروغگو و جاعل و تحریف کنندهٔ احادیث، تذکره‌نویسان قرنهای بعدی توحیدی را به کفر و زندقه نیز متهم کردند. ابن جوزی (متوفی ۵۹۷/۱۲۰۰)، در ذکر وفات ابوالعلاء معرّی، توجه می‌دهد که علما این شاعر را به زندقه متهم کردند. او سپس متنی را ذکر می‌کند که می‌گوید از روی دستنوشته‌ای به قلم ابوالوفا بن عقیل برداشته است. گفته می‌شود که ابن عقیل از این امر ابراز شگفتی کرده است که معرّی کفرش را علناً اظهار می‌کرد و به این بهانه که در نهان مسلمان بود خودش را معذور می‌شمرد. او سپس توجه می‌دهد که ابن راوندی (متن: ریوندی) و ابوحیان [توحیدی] از حیث اعتقاد دینی‌شان خلل داشتند. آنان حمد و ثنای خداوند را به افراط بر زبان می‌آوردند اما زندقه را القا می‌کردند. ابن عقیل می‌افزاید که آنان فقط از این رو از اعدام نجات یافتند که در زمان آنان ایمان عمومی را شک از رونق انداخته بود.[۱۰۲]

شمس الدین ذهبی (متوفی ۱۳۴۸/۷۴۸ یا ۱۳۵۲/۷۵۳)، در کتابش با عنوان *میزان الاعتدال*، توحیدی را «صاحب زندقه و انحلال» می‌شمارد. او می‌گوید که توحیدی را

---

۱۰۲. ابن جوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم* (حیدرآباد ۵۹-۱۳۵۷/۴۰-۱۹۳۹)، ج ۸، ص ۱۸۵، وقایع سال ۴۴۹؛ کیلانی، ص ۷۸؛ محیی‌الدین، ص ۵۷. ابن جوزی مشخص نمی‌کند که از کدام اثر ابن عقیل نقل می‌کند.

مهلّبی وزیر به دلیل داشتن عقیدهٔ ناسالم از بغداد تبعید کرد و توحیدی از کسانی بود که به فلسفه می‌پرداختند. ذهبی سپس از شخصی به نام ابن رُمّانی نقل قول می‌کند که در *کتاب الفریده*‌اش نوشت که توحیدی از حیث دیانت و پارسایی خلل داشت و بهتان‌زنی آشکار بود. او منکر شریعت و مدافع تعطیل (عاری کردن خدا از صفاتش) بود.[۱۰۳]

ابونصر تاج‌الدین سُبکی (متوفی ۱۳۷۰/۷۷۱)، در *طبقات الشافعیه*، جملهٔ ابن جوزی دربارهٔ سه زندیق اسلام را ذکر می‌کند و سپس از قول او این گفته را نقل می‌کند که بدترین دشمن برضدّ اسلام ابوحیان بود، زیرا او آشکارا سخن نمی‌گفت. سبکی به ذهبی این نظر را نسبت می‌دهد که توحیدی دشمن خدا و مردی پست و شریر بود و ایمانش خلل داشت. او سپس این نقل قول را از *کتاب الفریده* می‌آورد، اما به نام ابن فارس و می‌افزاید متنی است که شاید از منبع واحدی گرفته شده باشد و شاید هم گرفته نشده باشد: «سرورمان صاحب کافی الکُفاة (یعنی: ابن عباد) بی‌ایمانی توحیدی را آشکار کرد و درصدد اعدامش برآمد. توحیدی گریخت و به دشمنان صاحب پناه برد و آنان را با دروغهایش فریفت. اما آنان نقاب از اندیشه‌های زندیقانه‌اش برداشتند و بدگویی او از نیاکان پرهیزگار را رسوا ساختند. مهلّبی او را تعقیب کرد، اما او از خانه گریخت و در اختفا جان سپرد. و بدین طریق خدا از دست او آسوده شد.» سُبکی مذمت ذهبی از توحیدی را رد می‌کند و آن را به غرض‌ورزی او با صوفیان نسبت می‌دهد و توصیف بد توحیدی را تاحدودی ناشی از نیش سخن او و استحقار معاصرانش می‌داند.[۱۰۴]

ابن حجر عسقلانی (متوفی ۱۴۴۹/۸۵۲)، در *لسان‌المیزان*، اتهامهای فهرست‌شدهٔ اسلافش علیه توحیدی را ذکر می‌کند و بدگمانی خودش را نیز بدانها می‌افزاید و می‌گوید که ابوحیّان جاعل بود.[۱۰۵]

نزدیکترین بدگو به توحیدی از حیث زمان، در آن هنگام، شخصی بود به نام ابن رُمّانی، یا ابن فارِس، و او از همعصران توحیدی بود. ابن فارس با نام کامل ابوالحسین احمد بن زکریا بن فارس شناخته شده است که در ۱۰۰۴/۳۹۵ در ری درگذشت.[۱۰۶] او

---

۱۰۳. ذهبی، *میزان‌الاعتدال*، ج ۴، ص ۱۹-۵۱۸. در چاپهای متفاوت اثر ذهبی این نام به صورت ابن رانی و ابن رُمّانی ضبط شده است. «تعطیل» به چشم مسلمانان متعبّد مرادف با الحاد است.

۱۰۴. سُبکی، *طبقات الشافعیه* (قاهره ۱۳۲۴/۱۹۰۶)، ج ۵، ص ۸۹-۲۸۶.

۱۰۵. ابن حجر عسقلانی، *لسان المیزان*، ج ۷، ص ۴۱-۳۸.

۱۰۶. رجوع شود به: کیلانی، ص ۷۹؛ و محیی‌الدین، ص ۵۶. دربارهٔ ابن فارس، رجوع شود به: *اخلاق* ←

نحوی و فقیه بود و هم به ابوالفتح بن عمید خدمت کرد و هم به ابن عبّاد. خدمتش به وزیران بی‌قدرشده به دست توحیدی (در کتابش با عنوان *اخلاق الوزیرین*) و بیزاری بنا به ادعایش از علوم طبیعی و ریاضیات این شناسایی را قدری موجه می‌کند، ابوحیان در ری با او مراوده داشت و در *اخلاق الوزیرین* چند بار از او یاد می‌شود. به‌طور نمونه، توحیدی ذکر می‌کند که صاحب یک بار او را تبعید کرد (*اخلاق*، ص ۱۶۷). ابن فارس به دلیل دوستی با ابن عمیدهای وزیر، پدر و پسر، از چشم افتاده بود، اما عاقبت باز مورد لطف واقع شد. (او اثری با عنوان *صاحبی* برای وزیر تألیف کرد.) توحیدی زمانی رأی او را دربارهٔ ابن عبّاد پرسید (*اخلاق*، ص ۲۰-۳۱۹). ابن فارس ولینعمتش را دشمن بی‌تقوای خدا و کسی توصیف می‌کند که افراد شریف را خوار می‌شمارد و به افراد برتر از خودش حسادت می‌کند و عوام را دوست دارد و خواص را کوچک می‌سازد.

به هر تقدیر، به یقین دانسته نیست که این مرد همان کسی باشد که به توحیدی بهتان زد. *کتاب الفریده و الخریده* در میان آثارش به چشم نمی‌خورد. به‌علاوه، در متن ذهبی (منبع سُبکی) این نام به صورت ابن الرمّانی یا ابن رانی ذکر می‌شود و در متون دیگر این نام به صورت ابن بابی و ابن مانی یا ابن مالی به چشم می‌خورد.[۱۰۷]

نخستین بدگویانی که می‌توان با یقین خاطرنشان کرد ابن عقیل (متوفی ۱۱۱۹/۵۱۳) و ابن جوزی (متوفی ۱۲۰۰/۵۹۷)اند. ابن عقیل شاگرد قاضی حنبلی ابویعلی بن فرّاء بود.[۱۰۸] او، قبل از مرگ آموزگارش در ۱۰۶۶/۴۵۸، در هنگامی که کمتر از بیست و پنج سال داشت، در پای جلسات درس معتزله حاضر شد و نوشته‌های راجع به کلام و آثار صوفی مشهور حلاج را به دقت مطالعه کرد، و این کار در جهت دلسرد کردن حنبلیان همقطار بود. این تمایل، در کنار انتصاب حسادت برانگیزی بعد از درگذشت آموزگارش، حنبلیان را بر سر خشم آورد و او را وادار کردند علناً از ستایش حلاج و تعلیم معتزله

→

الوزیرین، ص ۱۶۷، یادداشت ۲؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، ج ۳، ص ۴۰۰؛ بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 135؛ *GALS*، ج ۱، ص 197.

۱۰۷. رجوع شود به: کیلانی، ص ۷۹، یادداشت ۱، برای ضبطهای ابن بابی و ابن مانی. ضبط ابن مالی در *لسان‌المیزان* (ج ۷، ص ۳۸) ابن حجر دیده می‌شود.

۱۰۸. ج. مَقْدِسی، < «ابن عقیل»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۵، ص ۳۰-۷۲۸ >، *EI*، ج ۳، ص 699-700؛ همو:

Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire) (Damascus 1963).

تبرّی جوید (۱۰۷۲/۴۶۵). ابن قُدامه (متوفی ۱۲۲۳/۶۲۰)، در کتابش با عنوان ذمّ‌الکلام، برضد ابن عقیل سخن گفت و درخصوص خلوص اعلام برائتش شک نشان داد.[۱۰۹] جورج مَقْدِسی در این شک شریک است و بر این فرض است که ابن عقیل تقیّه کرد. مقدسی متذکر می‌شود که ابن جوزی، هوادار ابن عقیل، نسخه‌ای از رسالهٔ مرشدش را در مدح حلاج به خط مؤلف در اختیار داشت. عبدالرحمان بن جوزی، عالم و واعظ حنبلی، هوادار متعصب مذهب حنبلی بود و با تشیع و تصوف دشمنی شدید داشت.[۱۱۰] او در تکفیر عبدالقادر گیلانی (جیلی) (متوفی ۱۱۶۶/۵۶۱)، «مؤسس» حنبلی سلسلهٔ قادریه و شاگرد ابن عقیل، سهم مؤثری داشت. گیلانی به دلیل نگه‌داشتن آثار فلسفی و زندیقانه در مدرسه‌اش، به‌ویژه نوشته‌های اخوان الصفاء، تکفیر شده بود.[۱۱۱] ابن جوزی برضدّ صوفیه و جنبشهای فرقه‌ای و زندیقان و بدعت‌گذاران آثاری جدلی نوشت که مهمترین آنها *تلبیس ابلیس* است. این عالم متّقی حنبلی که «با شهوت علیه شهوت» می‌جنگید، به روایت ابن جُبَیر، مجالسی ترتیب داد که «سرمشق آیین و مراسم صوفیه» بود. ابن جوزی ظاهراً از تصوّف پارسایانه و زاهدانه طرفداری می‌کرد و به تصوف سُکرآمیز حلاج به دیدهٔ شک می‌نگریست.

در اثنای جوش و خروش مذهب حنبلی در قرنهای < ششم و هفتم > دوازدهم و سیزدهم نبردی بر سر جایگاه تصوف به راه افتاد، تصوفی که در گرد پارسایان حنبلی طلسم جاذبه ـ دافعه کشیده بود.[۱۱۲] نگرش حنبلیانی مانند ابن عقیل و ابن جوزی به تصوف دوپهلو بود، گیریم دست کم، و آنان جدیترین خطر در میان فرزانگانی را آشکار کردند که نقاب پارسایی‌شان آنان را هم جذاب و هم خطرناک می‌ساخت.

اگرچه توحیدی از جملهٔ سه تنی بود که مظنون به زندقه بودند، مشتمل بر ابن راوندی و معرّی، به‌وضوح جدا از آنان قرار می‌گیرد. این امر را این نکته تأیید می‌کند که در *تلبیس*

---

۱۰۹. ابن قدامه، *ذمّ‌الکلام*، تصحیح و ترجمهٔ انگلیسی با عنوان:

Censure of Speculative Theology . ed. and trans. G. Makdisi (London 1962);

همچنین رجوع شود به: مَقْدِسی، < «ابن عقیل»، ص ۷۲۹ >، ص 700.

۱۱۰. ه. لائوست، < «ابن جوزی»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۳، ص ۸۵ـ۴۸۳ >، *EI*، ج ۳، ص 751-52.

111. W. Braune, "'Abd al-Ḳādir al-Djīlānī," *EI* , 69-70.

۱۱۲. همچنین رجوع شود به:

G. Makdisi, "The Hanbli School and Sufism," *Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos* (Leiden 1971), pp. 71-84.

ابلیس ابن جوزی فقط از دو نفر نخست نام برده می‌شود و همچنین مشاهدهٔ این واقعیت که توحیدی آشکارا سخن نمی‌گفت.

همچنین می‌توان به یاد آورد که حنبلیان به فرزانگانی سخت حمله می‌کردند، مانند معرّی، که وثاقت «حدیث» را سست می‌کردند و ابوحیّان بر اساس این معیار در برابر خرده‌گیری آسیب‌پذیر بود. گذشته از این و قطع نظر از تمایل توحیدی به تراشیدن دشمنان قدرتمند و لذا آتش به پا کردن برای خودش، انگی که از تصوف داشت او را در میان زندیقان مورد ادعا قرار می‌داد. آدم به‌ویژه به کتابش دربارهٔ حج روحانی می‌اندیشد. اتفاق عموم بر این است که این اثر با نگرشی حلاجی نوشته شده بود. روحانی شدن فرایض دینی را پاک‌دینان سالم‌عقیده طبعاً صورتی از اباحه‌گری می‌شمردند. اتهام «تعطیل» با توجه به معتزلی بودن مزعوم توحیدی به او زده شده است، اما این امر با توجه به ابراز دشمنی او با این مکتب کلامی مشکوک است. از سوی دیگر، فقرات بسیاری در آثار ماهیتاً فلسفی او وجود دارد که می‌توان در توضیح این ادعا اقامه کرد.

توحیدی احادیث مشکوک شمرده‌شده را نقل می‌کرد. نگرش خود او نسبت به «اخبار» شکاک بود. ابوحیان برای ابوالفضل بن عمید نقل (*بصائر*، ج ۱، ص ۱۰-۳۰۹) کرد که ابن ابی طاهر گفت که خلیفه المنصور، وقتی با چند تن از مصاحبانش تنها بود، از آنان خواست او را به خلیفه‌ای در زمان گذشته تشبیه کنند. آنان چنین کردند، و سپس او خودش را به عمر بن خطاب تشبیه کرد. ابن عمید درخصوص این حکایت ابراز شک کرد، «زیرا ابوجعفر [المنصور] بزرگتر از آن بود که چنین کاری کند.» توحیدی می‌افزاید که شاید این گزارش ساختگی است و در ادامه می‌گوید که گزارشهای تاریخی (اخبار) را عیب بسیار است و ناقلان‌شان به آسانی مظنون واقع می‌شوند. به گفتهٔ او، تمیز صحیح از سقیم دشوار است. افراد در تعالیم‌شان زیرک‌اند، به‌طور نمونه رافضیان و حروریان، و درک خوب (عقل) نادر است.[۱۱۳] او نتیجه می‌گیرد که دستمایهٔ اخبار گذشتگان منوط به رأی است. در جایی دیگر (*بصائر*، ج ۱، ص ۹۹-۹۷)، توحیدی خبری را درخصوص حضرت آدم <ع> و موسی <ع> راجع به مسئلهٔ قضا و قدر نقل می‌کند. موسی آدم را به دلیل بیرون انداخته شدن نوع بشر از بهشت به باد ملامت می‌گیرد، و آدم در پاسخ می‌گوید که این امر قبل از آنکه او آفریده شود در کتاب خدا نوشته شده بود و لذا او را نمی‌توان به دلیل چیزی که

---

۱۱۳. «رافضی» نامی است که اهل سنت نوعاً به شیعیان (امامی) می‌دهند؛ «حروری» اشاره به خوارج است. (حروراء محلی بود که کسانی که بر سر حکمیّت صفّین از علی <ع> جدا شدند در آنجا گردآمدند.)

مقدّر بوده است سرزنش کرد.[۱۱۴] توحیدی می‌گوید که این «حدیث» در میان راویان «اثر» و ناقلان «خبر» شایع است و می‌افزاید که متکلّمان این حدیث و امثال آن را نمی‌پذیرند.[۱۱۵] اما اگر رأی آنان درخصوص همهٔ ارکان شریعت پیروی شده بود، یک سوم آن کنار زده شده بود. پژوهندهٔ دین نیازمند تمایلی به موافقت و اعتماد و متنی صحیح است. اگر بکوشد همه چیز را با رأی و قیاس بداند، خسته و بی‌صبر می‌شود و وقتی به هر چیز تن دهد به خطا می‌افتد. توحیدی نتیجه می‌گیرد که توازن شایسته عبارت است از ترکیب رأی، اثر، قیاس و خبر. بدین طریق، ابوحیان راهی وسط میان موضع اهل حدیث، کسانی که با استدلال فقهی (رأی، قیاس) مخالف بودند، و موضع متکلمان، کسانی که کثرت احادیث ساخته‌شده را نامطبوع می‌یافتند، در پیش گرفت.

این سخن که ابوحیان توحیدی، منبع اصلی ما برای اطلاع دربارهٔ سجستانی، جاعل ادبی بود آشفته‌کننده است. به‌علاوه، توحیدی نویسنده‌ای بااستعداد با قدرت تخیّلی سرکش است و آدم حق دارد به‌طور معقولی این سوءظن را داشته باشد که گفت‌وگوهایی که او گزارش کرده است اختراعات ادبی بوده‌اند. اما درخصوص گزارشهایش دربارهٔ وضعیت زندگی سجستانی یا توصیفاتش از مجلس او دلیلی برای شکّ وجود ندارد. به‌علاوه، می‌توان به‌وضوح نشان داد که بازگویی‌های او از آراءِ فلسفی سجستانی با آنچه از رساله‌های خود سجستانی بر ما معلوم است کاملاً سازگار است. توحیدی از سجستانی به منزلهٔ ظرفی برای ابراز اندیشه‌های خودش استفاده نمی‌کند. او دقیقاً واسطه‌ای است که از طریق او بسیاری از آراءِ استادش از صافی گذشتند و این امر شاید در انتخاب مضامین و صورت‌بندی استدلالها تأثیر گذاشته است. توحیدی وقتی اندیشه‌های خودش را بیان می‌کند اغلب میان آنها با اندیشه‌های استادش فرق می‌گذارد. به‌طور نمونه، توحیدی در *رسالة فی العلوم* نظر کسی را رد می‌کند که مدعی بود عقل

---

۱۱۴. دربارهٔ این حدیث، که غالباً نقل شده، رجوع شود به:

M. S. Seale, *Muslim Theology* (London 1964), p. 23; and J. van Ess, *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie* (Berlin 1975), pp. 127-28.

۱۱۵. درخصوص مخالفت با حدیث در میان متکلمان، رجوع شود به:

I. Goldziher, *Muslim Studies* , ed. S. M. Stern; trans. C. R. Barber and S. M. Stern (London 1971) II, 128-32, especially p. 130 (جایی که «اصحاب الکلام» را "the philosophers" ترجمه کرده‌اند)؛ and J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford 1964), p. 64.

شاخت به قرن دوم هجری اشاره می‌کند. توحیدی نگرش متکلمان قرن چهارم / دهم را منعکس می‌کند.

نباید در برابر شریعت قرار بگیرد و فلسفه هیچ ارتباطی با دین ندارد و حکمت در احکام شریعت تأثیری ندارد. نظر مخالفِ ردشده در اینجا دقیقاً همان نظری است که توحیدی در جایی دیگر به سجستانی نسبت می‌دهد.[۱۱۶] همچنین، توحیدی در حالی که از کلام انتقاد می‌کند و به برخی از دامهای شایع آن اشاره می‌کند، با این همه تصدیق می‌کند که کلام قادر به رسیدن به حقیقت است، قضیه‌ای که سجستانی پذیرفتن آن را دشوار می‌یافت.[۱۱۷] وانگهی، در حالی که ابوسلیمان شیفتهٔ علم نجوم یا اختربینی بود، توحیدی در *رسالة‌فی العلوم* با آن مخالفت می‌کند. به گفتهٔ او، کوشش بسیار است و حاصل اندک و خطا زیانبارتر از نادانی به آن است. به‌علاوه، ابوحیان شیفتهٔ تصوّف بود و در این اثر و نیز در جای دیگر به گونه‌ای هوادارانه دربارهٔ آن می‌نویسد و حال آنکه سجستانی صوفی نبود و با تصوّف همدلی نداشت. توحیدی در مورد سجستانی کاتب و زندگینامه‌نویسی امین بود، به عبارت دیگر، او یک بازول بود و نه یک افلاطون.

۲. ابوزکریا صیمری

نخستین عضو مجلس سجستانی که در مناسبتهای به یادماندنی سخن می‌گفت صیمری

---

۱۱۶. رجوع شود به: فروتر، فصل سوم، ۴.۱، ص ۳۰۷ به بعد. *رسالة فی العلوم* نخست به صورت ضمیمه به *الصداقه و الصدیق* توحیدی در چاپهای آن در استانبول ۱۳۰۱/۱۸۸۲ و قاهره ۱۳۲۳/۱۹۰۵ منتشر شد. این اثر را م. برژه تصحیح کرده است و همراه با ترجمه و بررسی کوتاهی منتشر ساخته است، رجوع شود به:

M. Bergé, "Épitre sur les sciences...d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī," *BEO*, 18 (1964): 241-98.

همچنین رجوع شود به بررسی اثر برژه به قلم:

G. Vajda, "Brèves notes sur la *Risāla fī l-'ulūm* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī," *Arabica* , 12(1965): 196-99.

۱۱۷. رجوع شود به: فروتر، فصل سوم، ۴.۳، ص ۳۲۷ به بعد. همچنین:

Bergé, "Épitre," p. 262, note 6.

توحیدی را محمد ارکون مدافع کلام معتزلی معرفی کرده است، رجوع شود به:

M. Arkoun, "L'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle," *SI* , 14(1961): 79;

کیلانی، ص ۲۲؛ و م. کُردعلی، *امراءالبیان* (قاهره ۱۳۵۵/۱۹۳۷)، ج ۲، ص ۴۹۲. محیی‌الدین (ص ۶۱ـ۱۴۷) او را مدافع کلام می‌شمارد. تذکره‌نویسان اوایل، مانند یاقوت و سُبکی و ابن حجر او را (معتزلی) متکلم می‌شمارند و ابن حجر، در زمرهٔ کسانی است که حتی نام او را مأخوذ از نامگذاری معتزله به «اهل التوحید و العدل» می‌دانند.

بود. او مسلّماً اهل صیمره بود. دو شهر به این نام شناخته است ــ یکی نزدیک بصره و دیگری در شمال ناحیهٔ کوهستانی خوزستان، در ولایت جبال ــ و به یقین دانسته نیست که او از کجا آمده است.[۱۱۸] مادهٔ موجود دربارهٔ صیمری در *صوان الحکمة* (ص ۳۳۷) هیچ گونه اطلاعاتی دربارهٔ شرح احوال او به دست نمی‌دهد. در این مقاله اندرز اخلاقی کوتاهی از او نقل می‌شود:

آنچه از راه کمال و زیبایی به نفس تعلق می‌گیرد از راه نقص و بی‌عدالتی و کَوْن و فساد به طبیعت تعلق می‌گیرد. در حالی که حکمت، اکتساب (قنیة) نفس ناطقه، همچنان که طبیعت متفرق و پراکنده می‌شود افزایش می‌یابد، اکتساب بدن از جواهر معدنی و نباتی کاهش می‌یابد و مضمحل می‌شود. صیمری می‌گوید، حیرت‌آور است که انسان این امر را می‌داند و سپس به فریب دادن عقلش می‌پردازد، تو گویی دارد با دشمنی یا کسی که به زیانش دارد دسیسه می‌کند رفتار می‌کند. عاقبت این دو اکتساب متفاوت است چون آنها اساساً متفاوت‌اند: یکی مانند نورِ روشنی بخش و نسیمِ فرح بخش است و دیگری مانند چاه ویل و ظلمتی است که از آن رهایی نیست. صیمری نتیجه می‌گیرد که: «رضایت انسان از نفس خودش مقرون به غضب خداوند است.»

---

118. H. Busse, *Chalif und Grosskönig* (Beirut 1969), p. 237, note 13,

به نقل از یاقوت، *معجم البلدان*، ج ۳، ص ۴۳۹. همچنین رجوع شود به: لسترنج، *سرزمینهای خلافت شرقی*، ص ۲۱۸ ؛ ص 202؛ و سمعانی، *انساب*، ص ۳۵۹ الف. مصاحبت صیمری با فیلسوفان از قم تا صیمره در جبال را دربرمی‌گرفت، لیکن قبول این امر بعید است. رجوع شود به:

Cl. Audebert, "La Risālat al-Ḥayāt d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī," *BEO* , 18 (1964): 164, note 3,

که صیمری را به اشتباه با زندیقی به همین نام، مذکور در *امتاع*، ج ۲، ص ۲۰ ؛ کذا، ص ۶۲: حمید بن الصیمری؟ ، یکی می‌گیرد.

شخصی به نام ابوبکر صیمری را توحیدی مسئول نقل روایت مکاتبه میان احمد بن طیّب سرخسی و کاتب یحیی بن ثوابه شمرده است (*اخلاق الوزیرین*، ص ۲۳۵) (پیشتر، ص ۴۳). سلسلهٔ انتقال چنین است: ابوبکر صیمری ؛ ابن سمکه ؛ ابن محارب ؛ سرخسی. *مصحّح اخلاق الوزیرین* بر این گمان است که این مرد همان ابوزکریای صیمری است که توحیدی در *مقابسات* از او نام برده است. همین سلسلهٔ انتقال، که به ابن محارب منتهی می‌شود در *مقابسات* (مقابسهٔ ۸۹، ص ۳۴ـ۳۳۳) دیده می‌شود. در این مورد، در چاپ قاهره، در واقع، «ابوزکریاء» ضبط شده است، اما در چاپ بغداد «ابوبکر» آمده است. از سوی دیگر، در *مقابسات*، مقابسهٔ ۴۰، ص ۱۶۹ و مقابسهٔ ۵۳، ص ۲۲۰، جایی که میان این دو کُنیه تردید واقع می‌شود، در چاپ بغداد «ابوزکریا» ضبط و «ابوبکر» به منزلهٔ صورت دیگری در مورد دوم داده می‌شود. در این دو نمونه، آشکارا مرد مورد بحث مقصود است. و می‌توانیم فرض کنیم که مرجع مکاتبه و شعر ابن محارب نیز مرد مورد بحث ماست که کُنیه‌اش ابوزکریا بود.

مختصر صوان الحکمة هیچ مادهٔ جداگانه‌ای دربارهٔ صیمری ندارد، اما شرحی از او دربارهٔ گفته‌ای نامفهوم ذکر می‌شود (۴۰ الف): دربارهٔ این گفته، «پهنای دستت را با فاصلهٔ میان شست و انگشت اشاره‌ات اندازه بگیر»، شرح می‌دهد که معنای آن این است: «آزمودن نفست به وسیلهٔ عقلت تو را در امورت در راه روشن قرار می‌دهد.»

رابطهٔ میان انسان و نفسش موضوع بحثی میان توحیدی و صیمری بود. ابوحیان زمانی از او پرسید آدمی چگونه می‌تواند بگوید، «نفسم به من چنین و چنان گفت» یا «به نفسم چنین و چنان گفتم» (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۸، ص ۱۱۱-۱۱۰). اینها اظهارات عجیبی است و حاکی از اینکه انسان و نفسش متمایزند و شبیه به همسایگانی‌اند که با یکدیگر دیدار می‌کنند و از یکدیگر جدا می‌شوند.

صیمری پاسخ داد: انسان فقط به واسطهٔ نفسش انسان است و صورتش را از آن می‌گیرد. و نفس نفس است مادام که مقترن با بدن یا حاکم بر آن است. اینکه آدمی می‌گوید، «نفسم به من گفت» یا «به نفسم گفتم» ناشی از آگاهی از اشراق عقل است، یعنی، اگر حدیث نفس به حقیقت می‌انجامد. آدمی می‌گوید، «عقلم به من چنین و چنان گفت»، اما نمی‌گوید «به عقلم چنین و چنان گفتم». زیرا افق عقل بالاتر است، جهانش عالیتر و تأثیرش ظریفتر و پایدارتر و عضویتش شریفتر است. قوام انسان به نفس است و اگر او با این چشم به آن بنگرد نفس او را مدد می‌رساند و او می‌تواند با آن نجوا کند و درباره‌اش سخن بگوید. نفس، از جهتی دیگر، عقل است و عقل نیز، از جهتی دیگر، نفس است، اما زبان از بیان این دقایق قاصر است. انسان نفس است و نفس انسان است، هریک برحسب نوع و حال و نام خودش.

اندیشیدن نفس (حدیث النفس)، به‌ویژه افکار وسواس‌آمیز خود صیمری، موضوع بحثی است که او با ابوسلیمان سجستانی در مجلسش انجام داده بود (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۲، ص ۳۰۰-۲۹۶). نخستین اشتغال خاطر نفسش مادرش بود که با وجود گذشت طولانی زمان به‌زور از خاطرش می‌رفت. مادرش هنگامی که او جوان بود درگذشته بود. دومین اشتغال خاطرش مربوط به صاحب شریعت (صلی الله علیه و سلم) بود، آنچه پیامبر به‌طور فریدی به آن دست یافته بود، با وجود رنجی که از نزدیکان و غیرنزدیکان به او رسید و نشر غیب و فراخواندن نوع بشر به راه رشد، تا اینکه اعجوبه‌ای شد برای کسانی که به او مایل بودند و قاهری شد برای کسانی که با او مخالف بودند و برکت و رحمتی شد برای کسانی که او را شناختند و یاری دادند. وسواس سوم مرگ بود، خیالی که بر هر لذتی راه می‌بندد. صیمری می‌گوید که وحشتش آن قدر زیاد بود که تمنّای مرگ

می‌کرد تا از وسواس به مرگ آسوده شود. چهارمین فکر وسواس‌آمیزش باری‌تعالی بود: موجودی که او را صورت نیست و نه در عبارت می‌گنجد و نه در خیال. این افکار هیچ‌گاه او را راحت نگذاشتند. ابوسلیمان از سطح عالی اشراق و صفایی که این اشتغال خاطرها حاکی از آن بود تحت تأثیر قرار گرفت. او توضیح داد:

آنان که از این چشمه (یعنی: فلسفه) نمی‌نوشند گمان می‌کنند که این وسواس به جهت فقدان اعتدال مزاج غالب می‌شود. چنین نیست. از طریق مادر مبدأ حسّی به ملاحظه در می‌آید و او به این دلیل دوست داشته می‌شود. نفس فاضله و طینت پاک از طریق او مبدأ را ملاحظه می‌کند و این به دلیل آگاهی نفس به مبدئی است که اول بالاطلاق است. ابوسلیمان در پاسخ به پرسشی توضیح می‌دهد که اینکه مادر، و نه پدر، مایهٔ وسواس خاطر می‌شود از آن روست که مادر بی‌واسطه‌تر به کودک متصل است. او در ادامهٔ سخن می‌گوید که مرگ اندیشه‌ای وسواس‌آمیز است چون نفس معاد را ملاحظه می‌کند و به آن تمایل می‌یابد. معاد آن امر محیطی است که مبدأ و منتهاست. نفس نمی‌تواند بدون ترک بدن به این منتها برسد، زیرا بدن مانند دیواری است که مانع از خلاصی نفس از زندان این عالم و تدبیر این عناصر می‌شود.[۱۱۹] و این خلاصی را مرگ نام است و مرگ صرفاً انتقال از جایی به جایی است. قانون الهی (الناموس الالاهی) مایهٔ اشتغال خاطر ذهن می‌شود چون این راهی است که به خیرات و غایت سعادات می‌رسد. این امر تشدید می‌شود چون نفس فاضله درخصوص کسی که دارای این توصیف است (محمد < ص >) بیشتر پژوهش می‌کند. آتش محبت نسبت به این شخص و نظارهٔ او مضاعف می‌شود، تا نورش را روشنایی راه خود قرار دهد و به امر و

---

۱۱۹. درونمایهٔ sōma-sēma < تن ـ گور >، و این مفهوم که مرگ صرفاً انتقال از یک حالت به حالت دیگر است و مضامین افلاطونی رایج در اواخر عهد باستان را برخی مجالس فلسفی و عرفانی موجود در تمدن اسلامی اقتباس کرده بودند. شهرزوری (*روضة‌الافراح*، برگهای ۱۳۴ الف ـ ۱۳۳ ب)، گفته‌ای منسوب به هومر را نقل می‌کند: «هرکس که بداند زندگی رقیّت ماست و مرگ رهایی، مرگ را بر زندگی ترجیح می‌دهد.» و شرح ناشناس‌نوشته‌ای می‌گوید: «این گفتهٔ نفیس ذات فلسفه و ثمرهٔ حکمت است. زیرا اگر حال این زندگی و هر آنچه را به آن مربوط است بدانستی، قیود و اغلال آن را درمی‌یافتی و می‌دانستی که آن که می‌زید زندانی است و راه خلاصی از این قیود و اغلال و این زندان مرگ است، و مرگ انتقال از حالتی است به حالتی دیگر و از جایی به جایی دیگر...» این گفته، و نیز شرح آن، ممکن است که از نسخهٔ اوّلیهٔ *صوان‌الحکمة* محفوظ مانده باشد. رجوع شود به گفتهٔ مشابهی منسوب به اُومیروس < هومر > در *صوان الحکمة*، ص ۱۹۴، س ۱، جایی که پس از *مُطْلِق* باید کلمات *آثار الموت علی الحیاة* خوانده شود؛ و مقایسه شود با: شهرستانی، *الملل و النحل*، تصحیح و. کیورتن (لندن ۴۶-۱۸۴۲)، ج ۲، ص ۳۰۰.

نهی او هدایت شود. نفس از این حدود به علت نخستین و غایت قصوی صعود می‌کند چون طالب سکون و آرامشی است که بعد از آن هیچ اضطرابی (قَلَق) وجود ندارد. به حقّ پایداری این خواطر است که انسان به آگاهی (یقظه) می‌رسد، و لذا هیئتی زیبا و اخلاقی الهی و علم و حکمت و نیکی و بخشش و حِلْم و عفاف و همّت عالی و شجاعت و فضیلت و عدالت و تقدس و پاکی می‌یابد. هیچ تدارکی برای نفس حکیم و طبیعت کریم وجود ندارد، مگر همین فضایل، و این فضایل چشمه‌های خیرات و چراغهای غایات و ثمرات این زندگی است.

پرسش رابطهٔ نفس با بدن را صیمری در جریان بحثی طولانی (مناظره <کذا، مذاکرة طویلة >) در خانهٔ ابوسلیمان مطرح کرد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۹۴، ص ۳۷۹). صیمری به معاینه درمی‌یابد:

اگر نفس مانند مرواریدی در صدف، یا مانند گوهری در اعماق دریا، و امثال آن، است حکم آن مانند حکم بدن نیست و حال آن مانند حال چیزی که دستخوش کون و فساد می‌شود نیست؛ اما اگر مانند پیاز و لایه‌های آن است نابود می‌شود. پس، با توجه به خواص شریف نفس و عجایب غریب آن، ناممکن است که نفس نابود شود.[۱۲۰] صیمری با این تشبیهات فرض می‌گیرد که نفس مستقل از بدن و باقی است.

در جریان بحثی پردامنه که ابوحیان در طاق الحرّانی، در میان کتابفروشان، شاهد بود صیمری با گروهی که در نزدش بودند از علم و عمل بحث کرد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۴۰، ص ۷۰-۱۶۹):

«علم حیات موجود زنده در حیاتش است و جهل مرگ موجود زنده در حیاتش است. اگر جاهل در حیاتش مرده است، چه می‌اندیشی که بعد از مرگش چه خواهد شد؟ و اگر علم حیات موجود زنده است، شک نیست که بعد از مرگش حیات خواهد داشت.»[۱۲۱] صیمری سپس به بحث از علم و عمل می‌پردازد. او می‌گوید که علم

---

۱۲۰. مقایسهٔ نفس با مروارید استعارهٔ مشهور گنوسی است؛ رجوع شود به:

H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston 1958), ch. 5 (The "Hymn of the Pearl").

۱۲۱. طاق الحرّانی در سرحدّ علیای محلةالشرقیه واقع بود. از آنجا تا جسرالجدید بر شطّ الصَّراة دو سوی راه و نیز خود پل در اشغال مغازه‌های ورّاقان بود. این ناحیه و نیز باب الطاق میعادگاه طبیعی دانشوران بود؛ رجوع شود به:

J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit 1970), p. 258, note 56; Le Strange, *Baghdad* , pp. 90, 91 and 96.

شاخه‌های مختلفی دارد و اشرف آن معرفت به حقیقت نخستین (الحق الاول) است و عمل را نیز اشکال بسیاری است و اشرف آن تشبّه به حقیقت نخستین است.[۱۲۲] و عمل دو نفس می‌پرورد ــ شهویه و غاضبه ــ که با نفس ناطقه مخالفت می‌کنند. علم شوق به عقل و طلب اتصال به او و غرق شدن در اعماقش و وصول به وحدتش است. عمل راه سعادت را مهیا می‌کند و علم وصول به سعادت است. علم نور محض است و پوسته را کنار می‌زند و مغز را آشکار می‌کند. علم صفا می‌بخشد و آدمی را به جایی امن می‌برد و به او آرام و قرار می‌دهد، در آنجا عالم و معلوم، عاقل و معقول در فضای وحدت و منازل قدس و خطّهٔ آرامش وجود دارد و تفرقه و تمییز را بدان‌جا راه نیست. صیمری می‌گوید که بالا رفتن از نردبانهای معرفت و رسیدن به غایات وحدت دشوار و بی‌اندازه نادر است.

وقتی پرسیده شد که چرا هر مسئلهٔ علمی پاسخ واحدی ندارد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۵۳، ص ۲۲۰)، صیمری پاسخ داد که در حالی که برخی مسائل پاسخ واحدی دارند، برخی دیگر از دیدگاههای متفاوتی نظر می‌شوند. پاسخهای پاسخ‌دهندگان مبیّن دیدگاه‌هایشان یا نحوهٔ بیان‌شان است. اشیاء یکدیگر را تأیید می‌کنند، زیرا فیض اول و جود تامّ به مقدار مناسب به هر شیئی می‌رسد. وقتی از شیءِ مجهولی بحث می‌شود، دلایل یکدیگر را تأیید می‌کنند، دیدگاهها فراوان می‌شود و پاسخها تغییر می‌کند. حقیقت در نفس خودش تغییر نمی‌کند، بلکه نظرکنندگان دیدگاههای متفاوتی دارند.

یک روز در باب‌الطاق، در میان کتابفروشان، در حضور ابوسلیمان، ابوزکریا صیمری به دلیل ایراد نظر مناقشه‌برانگیزی درخصوص باری‌تعالی مورد انتقاد شدید واقع می‌شود (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳۰، ص ۴۹ـ۱۴۶). او را گروهی مورد انتقاد قرار دادند که شنیده بودند صیمری منکر آن است که باری‌تعالی شیء است. آنان اعتراض داشتند که این تعلیمی زننده است، اگر محال نباشد، و با آنچه در نزد اکثر مردم شناخته است در تناقض قرار می‌گیرد. صیمری در دفاع از موضعش گفت:

به باری‌تعالی نمی‌توان با اسم یا با حرف اشاره کرد چون این امر لازم می‌آورد که او شیءِ خاصّی باشد. آدم فقط می‌تواند به چیزی نام دهد که به وسیلهٔ عاریه کردن نامش از نام چیز دیگری که وجود دارد وجود نمی‌یابد. لفظ «شیء» هم به معدوم در درجات مختلفش اطلاق می‌شود و هم به موجود و به آنچه در حس تعیّن می‌یابد و به آنچه در

---

۱۲۲. دربارهٔ «حق اول»، به‌طور نمونه، رجوع شود به: کِنْدی، *فی الفلسفة الاولی*، ترجمهٔ انگلیسی به قلم A. Ivry، آلبانی ۱۹۷۴، ص 56 (متن)، 121 (شرح).

عقل بدان اشاره می‌شود و به آنچه فرض می‌شود بی‌آنکه حقیقتی داشته باشد و به آنچه حقیقتی دارد. چون لفظ «شیء» به هر آنچه معدوم یا موجود است یا معدوم و موجود می‌شود اطلاق می‌شود، این لفظ را نباید به آنچه متعالی از هر شیء و منبع وجود و ماهیت هرچیز است اطلاق کرد. دراین مرحله از بحث، ابوسلیمان به دفاع از همقطارش می‌آید و موافقت می‌کند که باری‌تعالی را نمی‌توان موجود گفت.[۱۲۳]

نحوهٔ فعل باری‌تعالی در پرسشی که صیمری خطاب به سجستانی مطرح کرد بحث شد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۰، ص ۹۷). او پرسید که چگونه می‌توان گفت خدا فاعل است، اگر فعلش نه از روی ضرورت است، مانند روشنایی هوا از خورشید، و نه از روی اختیار، مانند فعل انسان. شقّ سوم را او نامعقول می‌گوید.

نگرشی دوپهلو نسبت به این جهان در ابیاتی منعکس است که صیمری با استناد به سمکة قمی، از ابن محارب فیلسوف، از بر می‌خواند (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۹، ص ۳۴۳-۳۴):

< اصدُّ عن الدنیا علی حبی الدنیا و لابد من دنیا لمن کان فی الدنیا
و ادفعها عنی بکفی ملالة و اجذبها جذب المخادع بالاخری >

از حبّ دنیا گذشته به دنیا < نیز > پشت می‌کنم
برای کسانی که در دنیایند هیچ گریزی نیست.
من با ملال با یک دست آن را پس می‌زنم
و با دست دیگر فریبکارانه مجذوب آن می‌شوم.

۳. ابوالفتح نوشگانی

ابوالفتح نوشگانی، از نوشجان (نوشگان / نوژگان)، شهری در خراسان، در کنار سجستانی به عنوان نماینده‌ای از فیلسوفان معاصر مسلمان نام برده می‌شود (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۴).[۱۲۴] او در مجلس ابوسلیمان شرکت داشت و خود نیز مجلسی داشت. ابوحیّان صورت مذاکرات برخی از درسهایش را حفظ کرده است. فصل پایانی *مقابسات*

---

۱۲۳. دربارهٔ این بحث از شأن وجودی باری تعالی، همچنین رجوع شود به: فروتر، فصل سوم، ۳.۱، ص ۲۸۲ به بعد.

۱۲۴. رجوع شود به: و. مینورسکی (ترجمهٔ انگلیسی)، *حدود العالم* (لندن ۱۹۷۰)، ص 104 (س ۲۳-۲۲)، جایی که نوژگان / Nūzhagān از شهرهای خراسان شمرده شده است، و یادداشت در ص 327 (جایی که هجّی آن نوشگان / Nūshagān است).

(مقابسهٔ ۱۰۶، ص ۸۰-۴۴۹) به بحث نوشگانی از تعاریف اختصاص دارد. هیچ خبری دربارهٔ شرح احوال او به ما نرسیده است.

فقره‌ای که در *صوان الحکمة* (ص ۴۲-۳۴۱) از *مقابسات* (مقابسهٔ ۲۹، ص ۴۵-۱۴۱) انتخاب شده به بحثی مربوط می‌شود که نوشگانی با گروهی از همقطارانش انجام داد. او نظری مطرح کرد، نظری که گفته می‌شود از راه مطالعهٔ عمیق روشن شده است، و آن نظر این است که فاعل اول را در افعالش هیچ قصدی نیست. آن‌گاه یکی از حاضران پرسید که چگونه می‌توان فاعل اول را متّصف به حکمت دانست اگر افعالش دارای قصد و غرض نیست. نوشگانی پاسخ می‌دهد که گرچه نظرش عقلی است، برهانش در واقع دشوار است؛ با این وصف او رضایت می‌دهد بکوشد پاسخی قانع کننده تألیف کند.[۱۲۵] نوشگانی می‌گوید که افعال خود ما گاهی بدون نیّت یا قصد است اما با این وصف به طرز شگفت‌آوری مناسب و منظم است، و حال آنکه برخی از افعال عمدی و اندیشهٔ ما بی‌نظم و ناقص از کار درمی‌آید. نخستین مورد مثال بارز نحوهٔ فعل فاعل اول است، اما به‌طرزی والاتر و پایدارتر. دومین مورد نقص و ناتوانی‌مان را به ما یادآور می‌شود.

وقتی سخن نوشگانی بدین‌جا رسید، و خواست نفسی تازه کند، ابوحیان از او پرسید که چرا این امور رخ می‌دهد. نوشگانی پاسخ داد که مورد نخست از جزءِ الهی در وجود ما نتیجه می‌شود و مورد دوم از ماده و صورت ناخالص‌مان.

ابوحیان در گفتاری که آن را (دقیقاً) مبهم وصف می‌کند چیزی را بازگو می‌کند که شنید نوشگانی درخصوص شناخت باری‌تعالی می‌گوید (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳۶، ص ۶۳-۱۶۲):

باریِ حق و اولِ احد منبع فیّاض همهٔ اشیاء است. اشکال و حدود و اعراض در ساحت الهی منتفی است، چرا که آنها ارتسامات (رسوم) محرّک برای تحریک نفوس است و کلماتی که آدمی را به حقیقت نزدیک می‌کند، شنونده را به ماورای این همه منتقل می‌سازد. این ارتسامات و کلمات هرچه کاملتر و بهتر باشد، تحریک لطیفتر و ادراک شریفتر است. او در ادامهٔ سخن می‌گوید که وحدت در همه چیز شایع و بر همه چیز محیط است: وحدت آنها را متشاکل و متکامل می‌کند و کثرت آنها را متخالف و متفرّق می‌سازد. هرکه علاقه‌مند به تحقیق است گاهی به او به منزلهٔ مرکز دایره و گاهی به

---

۱۲۵. روایت *صوان‌الحکمة* در اینجا، با گفتن اینکه نوشگانی آن‌گاه به شرح رساله‌ای طولانی مبادرت کرد که نقل آن در حوصلهٔ بحث ما نیست، متوقف می‌شود. در *مقابسات* روایت با نقل رساله ختم نمی‌شود، بلکه بحثی شفاهی صورت می‌گیرد.

منزلهٔ محیط دایره و گاهی به منزلهٔ مرواریدی در دریا اشاره می‌کند. و از آنجاکه احاطهٔ او به همه چیز است، تقسیم میان محیط و مرکز واقعی نیست و صرفاً مفروض است. بنابراین، این نسبت واحد و این اتصال ثابت است، اما قوابل از حیث وجوه و مکانها و زمانها تفاوت می‌کند. فروع متکی به اصل است و لذا تفاوت وجود دارد. و حال آنکه اصلی که فروع را پدید می‌آورد واحد باقی می‌ماند. این سخن از وجهی غامض است، اما کسی که قریحهٔ خالصی دارد در این سخن چیزی بیش از آنکه عبارت و اشارت می‌رساند درک می‌کند.

نوشگانی در گفتار با گروهی از افراد دربارهٔ اقسام موجود آن را چنین شرح داد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۴۶، ص ۱۹۳-۱۹۰):

اگر صنفی از اصناف موجود در حکم معدوم باشد ــ به واسطهٔ استیلای رذیلتش و بطلان فضیلتش ــ در مقابل نمی‌توان منکر شد که صنفی از معدوم وجود دارد که به واسطهٔ صحت صورتش و نفاست جوهرش در حکم موجود است. نوشگانی می‌گوید که چون این تقسیم روشن و آشکار است، اگر خودت با نور عقلت و زیرکی قریحه‌ات به فهم آن نمی‌رسی، پس از راه ارباب حکمت و اعلام فلسفه به فهم آن برس. اگر این معانی را فهمیدی، به خیرات عاجل و سعادات آجل می‌رسی و آنگاه موجود می‌شوی ولو آنکه در حکم معدوم بوده باشی. او سپس به شرح سعادت انسان در «وجود ثانی»اش می‌پردازد و امعان‌نظر می‌کند که وصف این حالت آسان است اما رسیدن بدان دشوار است چون انسان از یک طرف منوط به طبیعت است و از یک طرف مضاف به عقل است. انسان به واسطهٔ طبیعت رو به فساد و هلاکت دارد و به واسطهٔ عقل آنچه را به صلاح و کمالش است انتخاب می‌کند. اختیار عقلی انسان ضعیف است چون ورای او <و> در افق عقل است، و حال آنکه ارادهٔ طبیعی او قوی است چون ناشی از خودش است. نوشگانی می‌گوید که نقص در هر حالی بر جمهور مردم غالب می‌شود. عجیب است که هرکس اصلاً می‌تواند در سکونتگاه نقص به کمال رسد، در عرصهٔ بیماری و رنج سلامت یابد، یا از سیماهنگ (نوعی میوه شبیه به زیتون) لذت ببرد و از خطرش اجتناب کند در حالی که طعمش را می‌چشد.

فصل پایانی *مقابسات* (مقابسهٔ ۱۰۶، ص ۸۰-۴۴۹) توصیف زیبایی از مجلس دانشورانه است. در جریان بحث، تعریف ارسطو از دوست ذکر شده بود: «دوست شخصی دیگر است که تُست»، یا (به روایت دیگر)، «دوست آن کسی است که تُست اما

FCAS
JAKARTA
LIBRARY

در شخصی دیگر.»[۱۲۶] نوشگانی شرح داد که این تعریف صحیح است، اما موضوع مورد تعریف وجود ندارد. این شرح گروه را متعجب کرد. ابوحیان از فایدهٔ چنین تعریفی و قصد فیلسوف در تعریف چیزی که واقعیت ندارد پرسید. نوشگانی توضیح داد که این تعریف افق دوردستی را در برابر چشم قرار می‌دهد که آدمی را به جهد و تلاش برمی‌انگیزد. او منکر آن بود که دوستی اصلاً تحقق یافتنی باشد. انسان حتی با خودش نیز سر ناسازگاری دارد و احوالش هر روز و هر ساعت مانند بوقلمون به رنگی در می‌آید. نااستواری و تن‌آسایی انسان مانع از رسیدن به این مطلوب است. اگر پرهیز از این دنیا و طرد شهوات این شرور را از میان بردارد، آنگاه دستیابی به این امر بعید ممکن خواهد شد. تعریف دوست در جهان رخشان و روشن عقل صحیح است و نه در حیطهٔ تاریک و کدر حس، هر توصیف و اظهاری زاید بر این موصوف است.

اعضای مجلس سپس تقاضا کردند که نوشگانی میان الفاظ «صَداقة» و «اُلفة» فرق بگذارد، و او به آسانی این کار را می‌کند، و امعان نظر می‌کند که انسان می‌تواند با چیزهایی الفت بیابد ولی با هیچ کدام از آنها دوست نباشد. او «صَداقة» را از ریشهٔ «صِدق» («حقیقت‌گویی، اخلاص، استواری») می‌داند. نوشگانی سپس داستانی دربارهٔ دوستی نقل کرد که در اخبار حکیم (ارسطو) و شاه اسکندر خوانده بود. اسکندر، در ضمن توصیف عجایب هندوستان برای ارسطو، داستانی نقل کرد که در ستایش از جانفشانی دوستش فیلون بود. فیلون جانفشانی کرده بود چون نخستین کسی بود که همراه با دیگر رفیقانش از خلیجی خطرناک گذشت و با مرگ روبه‌رو شد، و آن وقتی بود که هیولایی دریایی کشتی آنها را واژگون کرد ــ حادثه‌ای که دل اسکندر را به درد آورد.[۱۲۷]

---

۱۲۶. مقایسه شود با: ارسطو، *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۶۶ الف ۳۱. دربارهٔ این مضمون در فلسفهٔ قدیم و اسلامی، رجوع شود به:

M. Bergé, "Une anthologie sur l'amitié d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī," *BEO* , 16 (1958-60): 40f.; and F. Rosenthal, "'I am you' — Individual Piety and Society in Islam," in A. Banani and S. Vryonis, Jr. (ed.), *Individualism and Conformity in Classical Islam* (Wiesbaden 1977), p. 37;

و رجوع شود به «فیلسوف خاموش» (فروتر، فصل دوم، یادداشت ۱۲۸)، و بحث سجستانی و اصحابش دربارهٔ دوستی (فروتر، فصل سوم، ۴.۱۲، ص ۳۶۰ به بعد.).

۱۲۷. این روایت در نامهٔ اسکندر به ارسطو دربارهٔ عجایب هند نقل شده است؛ رجوع شود به:

M. Feldbusch (ed.), *Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens* , Synoptische

←

در دنبالهٔ این گزارش از نوشگانی خواسته شد برخی مفاهیم را تعریف کند، یعنی: «عشق»، «محبّة»، «کَلَف» («دلبستگی») و «شَغَف» («دلباختگی»). سپس بحث به سوی تعریف الفاظ دیگر کشیده شد: «معرفة»، «علم»، «توحید»، «فتوة»، «مروّة». از این بحث و دیگر بحثهایی که توحیدی ثبت کرده، روشن است که تعریف ــ به‌ویژه تعریف مصطلحات فلسفی ــ در مجالس دانشورانه یک وقت گذرانی شایع بود، و نیز یک نوع ادبی شایع. کتابهای راجع به تعاریف اغلب نتیجهٔ این بحثهای شفاهی بود.

پس از آن دربارهٔ جمله‌ای از کاتبی به نام حسن بن وَهْب از نوشگانی سؤال شد و آن جمله این بود: رشتهٔ (غزل) دوستی (صَداقة) ظریفتر از رشتهٔ علاقه است. نوشگانی پاسخ داد، این صحیح است، چون دوستی را عقل تدبیر می‌کند و علاقه را حس، که در آن طبیعت غالبتر است. نوشگانی وقتی از عقل و طبیعت نام برد، سپس به بحثی از اقانیم نوافلاطونی پرداخت. طبیعت و نفس و عقل، به گفتهٔ او، واحد است و واحد همه چیز است، اگر قوهٔ فایضه و جودِ سرشار را درنظر بگیریم. او سپس هوا را با طبیعت و حُبّ را با نفس و عشق را با عقل متصل می‌کند. نوشگانی با اندرزی دربارهٔ سعادت قصوی و موعظهٔ ترک «این عالم» به منزلهٔ امری مطلوب، چرا که نفس در اینجا غریب است، و اشتیاق به زاد و بوم حقیقی خود سخن را به پایان می‌برد.[۱۲۸] توحیدی می‌گوید که گوینده سپس ساکت شد و حُسن ادب ترک مجلس را واجب ساخت. چند روزی گذشت. وقتی مجلس دوباره تشکیل شد، یکی از همقطاران (ابوحیّان گمان می‌کند که فیلسوف یهودی ابوالخیر بن موسج بود) از شیخ خواست که بحث را تمام کند و تقاضایش را با تملّق

→

edition (Meisenheim am Glan 1976), pp. 2b-11b.

فلدبوش نسخه‌های یونانی (تصحیح کرول، ص 107)، لاتینی (ایلولیوس والریوس، تصحیح کوبلر، ص 25-123) و سُریانی (ترجمهٔ رایسل، ص 60-359) این نامه را همان‌طور که در اثر منحول کالیستنس (کتاب سوم، فصل ۱۷) حفظ شده به دست می‌دهد.

۱۲۸. از آنجا که کلمهٔ «هویٰ» به معنای «خواهش جسمانی» و مانند آن است، عارفان و فیلسوفان برای دوست داشتن خدا از الفاظ «حبّ» (یا محبت) و «عشق» استفاده می‌کنند؛ رجوع شود به:

L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* , new ed. (Paris 1968), pp. 196, 203, 229, 248; *idem* , *La passion de Husayn ibn Mansūr Ḥallāj* , new ed. (Paris 1975), IV, "Index des termes techniques," pp. 294, 302. J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārit̲ al-Muḥāsibī* (Bonn 1961), pp. 218-24; and M. Arkoun, "'ishq", *EI* , IV, 118-19.

آراست. نوشگانی گفت که این مداهنه را چون نشانهٔ عشق به حکمت در این گروه است می‌پذیرد.

در ادامهٔ این بحث از نوشگانی دربارهٔ عقل پرسیده شد و اینکه آیا این کلمه مأخوذ از عقال (بندی که برای لنگ کردن پاهای شتر به کار می‌رود) است. او به این روش اعتراض کرد و شرح داد که اشتقاق کلمه فقط بر یک جنبه از مسئلهٔ متنازع دلالت دارد. اگر به زبان دیگری سخن می‌گفتیم، مثلاً یونانی (رومی) یا سانسکریت (هندی)، و معنای عقل مدّنظر بود، آنگاه نیز این کلمه مأخوذ از عقال می‌بود؟* با این وصف، کلمهٔ عقال جزئی از معنا را می‌رساند، زیرا عقل یعنی آنچه باز می‌دارد و حبس می‌کند و آزاد می‌سازد. نوشگانی سپس عقل را ساکن در «جایگاه بلند قدس» وصف می‌کند و صورتی یگانه و سرمدی خویشاوند با مبدأ اول و در نهایت یگانه با آن می‌شمارد. او خواهش می‌کند که دربارهٔ موضوع عقل که به گفتهٔ او موسّع است به شرح و بسط بیشتری نپردازد.[۱۲۹]

آخرین بخش این جلسه به تعاریف اصطلاحات مهم فلسفی و کلامی اختصاص دارد: روح، رأی، سعادة، جود، ظنّ، وعد، وعید، تفلسف، حکمة، عالم، دنیا، انسان، شریعة، فلسفه، موجود و حقّ. جلسه با یک نتیجه‌گیری الهام برانگیز به پایان می‌رسد.

۴. ابومحمد عروضی

ابوحیان به ما می‌گوید که ابومحمد عروضی فیلسوفی بود که مدتی نزد یحیی بن عدی تلمّذ کرده بود. آنچه درخصوص عروضی در *صوان الحکمة* (ص ۳۴۲) حفظ شده ناکافی ــ صرفاً یک جمله از *مقابسات*، مقابسهٔ ۳۳ (ص ۱۵۵، س ۱۳-۱۱) ــ و اشتباه است، زیرا در متن اصلی این جمله در واقع از ابوسلیمان است که در تأیید نظر عروضی گفته شده است. عروضی در پاسخ به این پرسش که حرکت یا سکون کدام یک مقدم بود پاسخ داد که حرکت برای حس مقدم است و سکون برای عقل. در حالی که هر حس

---

* این اعتراضی است که به هایدگر، در اشتغال مفرط به اشتقاق کلمات، و استفاده‌های مفهومیِ جهانشمول از آنها، نیز وارد است. ــ م.

۱۲۹. متکلم ابوعلی جبائی مدعی آن بود که لفظ «عاقل» را نمی‌توان به باری تعالی اطلاق کرد چون معنای ریشهٔ آن مستلزم مانع یا رادع است، همان طور که در «عقال» («بند») چنین است؛ اشعری، *مقالات الاسلامیین*، چاپ دوم، تصحیح هـ. ریتر (ویسبادن ۱۹۶۳)، ص ۵۲۶؛ همچنین:

W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh 1973), p. 299.

ریشهٔ «عقال» برای «عقل» را جرجانی (*کتاب التعریفات*، استانبول ۱۳۲۷/۱۹۰۹، ص ۱۵۷) ذکر کرده است.

قوامش به حرکت است و هر عقل در صورتش و نظامش و خاص بودنش و اثرش و قدرتش مقترن با سکون و آرامش و ثبات و یقین است. عقل از سرشاری و جودِ علّت اول صادر می‌شود. این توصیف برای هرچیزی است که به‌طور استعاری مادون آن است و به‌ضرورت و به‌حقیقت برای آن است. عروضی دربارهٔ این مضمون شرح مبسوطی داد، اما ابوحیان از اکثر آنچه او گفت چشم می‌پوشد و سپس نظر تأییدکنندهٔ ابوسلیمان را ذکر می‌کند.

توحیدی گفتگویی را گزارش می‌کند که از روی اتفاق میان عروضی و کاتبی مسیحی به نام ابن عُبید شنید و در آن گفتگو ابن عُبید شِکوِه کرد که به‌ندرت خواب می‌بیند (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳۲، ص ۵۴-۱۵۳).[۱۳۰] عروضی دو علّت ذکر می‌کند: علت نخست کدورت و جهل نفس است ــ این حال تودهٔ مردم (دهماء الناس) است؛ علت دوم متضاد این است ــ به دلیل آموزش علمی و ارتقای شناخت رؤیا دیدنِ نفس شبیه به بیدار بودنش است. صاحب این نفس از راه مثال و تشبیه از رؤیاهایش چیزی اکتساب نمی‌کند، زیرا حالت رؤیایش معادل با حالت بیداریش است. این قوه‌ای که نفس دارد در ضمن رؤیا دیدن گاهی به حالت شناخت شهودی فطرت انسان (فراسة) و غیبگویی (کهانة) در وقت بیداری، یا به صورت قوهٔ عقلی تألیف مقدمات و استنتاج نتایج، یا به‌صورت وصول به کُنه حقیقت درمی‌آید که بدون استفاده از وسایط و وسیله یا ابزار رخ می‌دهد. این امر منوط به درجه‌ای است که نفس به وسیلهٔ بحث و پژوهش و یا وحی و الهام و نظایر آن بدان می‌رسد. این امر به وسیلهٔ مزاج آماده و تربیت و تهذیب نفس و تطهیر اخلاق و تصفیهٔ اعمال و قمع شهوات و تأثیر افلاک پدید می‌آید.

عروضی در درس علی بن محمد بدیهی شاعر با یحیی بن عدی در ۹۷۱/۳۶۱ حاضر بود و ابوحیان نیز از حاضران مجلس بود (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۴، ص ۱۰۵-۱۰۴).[۱۳۱] یحیی بن عدی، در بحث مفاهیم طبیعی، بیان کرد که صورت و ماده مبدأ جوهر و نقطه و یکان مبدأ کمیت و سکون و حرکت مبدأ کیفیت است. این مبادی به جهانهای عُلْوی و سُفلی و جهانهای عقلی و حسّی به منزلهٔ نظامی بسته مربوط می‌شود و علت اول به آن انتظام داده است. وقتی غایت عالیه و نهایت متناهیه لحاظ شود، تنها حق وجود دارد «که هست آنچه هست» (الّذی هو هو). هیچ چیز فی نفسه وجود ندارد، بلکه هستی هر شیء

---

۱۳۰. متن: ابن عبدالکاتب. ابن عُبَید، کاتب مسیحی، از جملهٔ ملازمان ابن سعدان وزیر نام برده شده است؛ رجوع شود به: <*احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۲۷۹، ۲۸۳ >، ص 198، 201 و بعد.

۱۳۱. دربارهٔ ابوالحسن بدیهی، شاگرد یحیی‌بن‌عدی، رجوع شود به همانجا.

تنها به اوست و برای اوست و از بابت اوست. عروضی سپس پرسید، از آنجا که وحدت مستولی و شامل است، چرا کثرت به ما نزدیکتر است. ابن عدی پاسخ داد که این امر از آن روست که ما گرفتار در کثرت هستیم و بنابراین باید کوشش‌مان برای بیرون کشیدن خودمان از آن را تشدید کنیم، تا اینکه وحدت ظاهر شود. و این آن چیزی است که «سعادة» نام دارد.

سخن بدین جا که رسید ابوالعلاء صاعد کاتب وارد شد و رشتهٔ کلام برید. ابوالعلاء صاعد بن حسن بن عیسی ربیع موصلی از اهالی موصل بود که در بغداد ساکن بود و در آنجا نزد ابوسعید سیرافی و ابوعلی فارسی و ابوسلیمان خطابی (یا: خطّابی) تلمّذ کرد.[۱۳۲] او سپس، در ۹۹۰/۳۸۰، به اندلس رفت و در آنجا مورد عنایت و توجه منصور بن ابی‌عامر حاجب (۱۰۰۲-۹۷۸) قرار گرفت که او را وزیرش ساخت. ابوالعلاء کتابی دربارهٔ ادب با عنوان *الفصوص* برای ابن ابی عامر نوشت، در متابعت از سرمشق ابوعلی قالی در کتابش با عنوان *امالی*، و ۵۰۰۰ دینار پاداش گرفت. او به گوشه و کنار اندلس سفر کرد و سپس در سیسیل (صقلیه) ساکن شد و در ۱۰۲۶/۴۱۷ در همانجا مرد. بیقراری این مرد شگفت‌انگیز بود.[۱۳۳]

عروضی گاهی در مقام منبع مطلع ابوحیان دربارهٔ امور لغوی به چشم می‌آید.

---

۱۳۲. این تعیین هویت را سندوبی (*مقابسات*، ص ۱۵۷، یادداشت ۱) پیشنهاد کرده است. دربارهٔ ابوالعلاءصاعدبن‌حسن، رجوع شود به: بروکلمان، *GALS*، ج ۱، ص 254. شخصی به نام ابوالعلاءصاعد در *الامتاع و المؤانسة* (ج ۳، ص ۲۱۳) از اعضای مجلس مهلّبی وزیر ذکر می‌شود. او باید همان مردی باشد که تنوخی (*نشوارالمحاضرة*، ج ۱، ص ۷۰) از او نام می‌برد، یعنی ابوالعلاء صاعدبن‌ثابت، معاون مهلّبی وزیر. همچنین رجوع شود به: مسکویه، *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۲۰۴، ۲۴۳؛ ابن‌اثیر، *کامل*، ج ۸، ص ۴۰۹؛ همدانی، *تکملة تاریخ الطبری*، تصحیح ا. ی. کنعان (بیروت ۱۹۵۸)، ص ۱۸۶ (= توحیدی، *الامتاع و المؤانسة*، ج ۳، ص ۲۱۳)، ۱۹۹ (به عنوان معاون ابوالفضل شیرازی وزیر نام برده‌شده)، و ص ۲۳۴. او مسیحی بود. همچنین رجوع شود به:

Busse, *Chalif und Grosskönig* , pp. 239, 301, 463-64.

این ابوالعلاء صاعدبن‌ثابت به احتمال قریب به یقین همان شخص نامبرده‌ای است که درس با ورود او متوقف شد، و نه ابوالعلاء صاعدبن‌حسن، گرچه علایق فکری شخص اخیر مؤیدات بیشتری دارد.

۱۳۳. سفر او به سیر و سیاحت همتای او، قالی، شباهت داشت که در موصل و بعد بغداد و سپس در قرطبه زندگی کرد. در اثنای همین دوره بود که حکمای یهودی از شرق به اندلس کشیده شدند ــ به‌طور نمونه، شاعر و عالم نحو دونش بن لبرط؛ او در فاس دیده به جهان گشود، در بغداد دانش آموخت و سرانجام در قرطبه سکونت گزید.

توحیدی نقل می‌کند که عروضی رساله‌ای به قلم عبدالله بن حمّاد کاتب درخصوص ابوعلی بن مُقْلَةَ وزیر در اختیار او گذاشت که در آن رساله ابن حمّاد وزیر را بی‌آبرو کرده بود و بر اصل و نسب پست و دیگر مسائل او انگشت گذاشته بود (*اخلاق الوزیرین*، ص ۶۷-۶۶).[۱۳۴] و وقتی ابن سعدانِ وزیر رأی توحیدی را درخصوص نزاع بر سر شایستگیهای نسبی ابوتمّام و بُحتُری شاعر خواست، او پاسخ داد که ابومحمد عروضی به او گفت، با استناد به ابوالعباس مُبرِّد، که وقتی عبیدالله بن سلیمان (وزیر) از مبرّد دربارهٔ این دو شاعر پرسید، او پاسخ داد که ابوتمّام چندان اوج گرفت که با سر به زمین آمد و حال آنکه بُحتُری شیوه‌ای نیکوتر و لفظی شیرینتر داشت؛ عبیدالله در واکنش به این پاسخ گفت که رأی خود او نیز همین بود و اکنون این رأی تأیید شد (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۸۶).[۱۳۵]

عروضی همچنین بازگو کنندهٔ داستانی درخصوص علی بن عیسای وزیر بود که به مضمون دوستی مرتبط می‌شود. وقتی به علی بن عیسی دستور مراجعت از مکه داده شد، گروهی از بغدادیان برای ملاقات با او به توقفگاه زُباله رفتند. مردمی که به دیدار او رفتند با اینکه در بغداد سکونت داشتند برای ملاقات با او در زُباله رنجی نکشیده بودند. عروضی شرح داد که بسیاری از مردم خودشان را از مجلس او غایب داشتند تا زمانی که

---

۱۳۴. ابوعلی بن مُقْلَةَ، وزیر در دوران خلافت المقتدر و القاهر و الراضی، آخرین وزیر خلافت قبل از ظهور امیرالامراء بود. او در ۹۴۰/۳۲۸ درگذشت؛ د. سوردل، < «ابن مُقْلَةَ»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۶ >، *EI*، ج ۳، ص 87-886. عبدالله بن حماد بن مروان کاتب را ابن ندیم (*فهرست*، < ص ۲۲۴ > ص ۲۹۸/۱۳۵) ذکر کرده است و می‌گوید دربارهٔ او جز عنوان اثری مفرده هیچ نمی‌داند <کذا، در اصل و ترجمهٔ انگلیسی و ترجمهٔ فارسی غیر از این گفته و از او کتابهای بسیاری نام برده می‌شود. >

۱۳۵. مقایسه میان این دو شاعر نامدار، ابوتمّام (متوفی ۸۴۵/۲۳۱ یا ۸۴۶/۲۳۲) و شاگرد و دست‌پرورده‌اش بُحتُری (متوفی ۸۹۷/۲۸۴)، از همان ابتدای دوران حیات شخص اخیر از مباحث دلکش بحث انتقادی بود. بُحتُری مدعی بود که بهترین شعر ابوتمّام برتر از شعر خود اوست و بدترین شعر او فروتر از شعر وی است؛ هـ. ریتر، < «ابوتمّام»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۸، ص ۱۰۱۸-۱۰۱۵ >، *EI*، ج ۱، ص 55-153، به *اخبار ابی تمام صولی*، ص ۶۷، استناد کرده است؛ شارل پلاّ، "al-Buḥturī"، در *EI*، ج ۱، ص 90-1289. تأیید بحتری از بی‌همتایی شعر ابوتمّام با عقیدهٔ ناقدان قدیم و اخیر، از جمله مُبرِّد (متوفی ۸۹۸/۲۸۵ یا ۸۹۹/۲۸۶)، که در متن مورد بحث ما از او نام برده می‌شود، در موافقت است. مقایسه شود با: مسعودی، *مروج الذهب*، تصحیح و ترجمهٔ (فرانسوی) ک. ا. باربیه دومینار و ب. م. پاوه دو کورتی (پاریس ۷۷-۱۸۶۱)، ج ۷، ص 56-153، جایی که از عقیدهٔ اعلام شدهٔ مبرّد در مجلسی یاد می‌شود. عبیدالله بن سلیمان وزیر خلیفه المعتضد بود.

او و دیگران به دیدارشان آمدند و وزیر در واقع در دلهای آنان جای مطمئنتری داشت تا در دلهای کسانی که به زُباله سفر کردند. این امر به دلیل محبت و دوستی و اعتماد بود که اساس همه‌چیز است (*صَداقة*، ص ۹۵-۹۴).[۱۳۶]

۵. ابومحمد اندلسی

ابومحمد اندلسی بن حمّود زُبیدی اندلسی نحوی، از اندلس، در طلب دانش به شرق آمد.[۱۳۷] او در بغداد با ابوسعید سیرافی معاشر بود و نزد اوکتاب سیبویه را خواند. پس از درگذشت سیرافی نزد ابوعلی فارسی نحوی تلمّذ کرد و به‌دنبال او تا فارس رفت. اندلسی در ۹۸۵/۳۷۵ در بغداد درگذشت. او هیچ‌گاه به اندلس مراجعت نکرد، با اینکه دوری از خانواده و سرزمینش او را غصه‌دار کرد. او در اندلس پیرو ابوعلیِ قالیِ لغوی بود. (قالی در موصل و بغداد دانش آموخت و به اندلس مهاجرت کرد، مسلّماً به دعوت امیر الحکم، پسر عبدالرحمان سوم. او در ۹۴۲ < ۳۳۰ > به همراه کتابخانهٔ پرحجمش به قرطبه رسید و در جذب پیروان بسیار به سوی خودش موفق شد.)[۱۳۸] اندلسی، شاید ملهَم از استادش برای رسیدن به چشمه‌ای که او از آن نوشیده بود، به بغداد آمد. ملاقات این دو دانشور در بغداد ــ اندلسی از مغرب و سجستانی از مشرق ــ نشان‌دهندهٔ جاذبهٔ مغناطیسی مدینةالسلام در دورهٔ مورد بحث ما برای دانشورانی از گوشه و کنار جهان اسلام بود.

توحیدی در یکی از رسواسازی‌های نمونه‌وارش اندلسی را خسیس وصف می‌کند واین انگی است که او (از جمله) به اهل مغرب می‌زند. او می‌گوید که اندلسی گاهی شعر می‌نوشت، اما شعرش همچون نثرش سست و ضعیف بود، اگرچه او حافظهٔ خوبی داشت (*بصائر*، ج ۲، ص ۵۹۱).

---

۱۳۶. علی بن عیسی، «وزیر نیک»، پدر عیسی بن علی، با سجستانی هممعصر بود؛ رجوع شود به: H. Bowen, s. v., *EI* , I, 386-88; *idem* , *The Life and Times of ʿAlī ibn ʿĪsā* (Cambridge 1928). حادثهٔ مذکور در اینجا باید یا در ۹۱۴/۳۰۰ یا در ۹۲۷/۳۱۴ صورت گرفته باشد، به مناسبت وقتی که علی بن عیسی از تبعید فراخوانده شد (نخستین بار به‌طور مستقیم از مکه) تا مقام وزارت را بپذیرد. زُباله توقفگاه مشهوری در جادهٔ کوفه ـ مکه بود؛ یاقوت، *معجم البلدان*، ج ۳، ص ۹۲۷؛ ج ۶، ص ۱۰۸ (فهرست راهنما).

۱۳۷. زندگینامهٔ خودنوشت و کوتاه اندلسی را توحیدی در *تقریظ الجاحظ* خود ذکر کرده و یاقوت (*ارشادالاریب*، ج ۳، ص ۸۷) در مادهٔ مربوط به ابوسعید سیرافی نقل کرده است.

138. R. Sellheim, "al-Ḳālī," *EI* , IV, 501-502.

اندلسی در نحو و شعر و لغت فردی برجسته بود و ابوحیان در این امور او را صاحبنظر می‌شمرد. توحیدی وقتی به او گفت، «اصحابنا در مجلس سیرافی بلاغت جاحظ و ابوحنیفه (دینوری) را فرق می‌گذاشتند.» ابوحیان رأی اندلسی را خواست. او ابتدا نپذیرفت و سپس حکم خودش را به دست داد.[۱۳۹] وقتی ابن سعدان وزیر از ابوحیان پرسید آیا ده کلمه‌ای را که دومین و سومین ریشه‌هایشان عین و واو بودند به یاد می‌آورد، او در پاسخ گفت که همین امروز اندلسی که آنها را حفظ کرده بود بازگو کرد، و این شاهکار در حفظ کردن وزیر را تحت تأثیر قرار داد (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۲۷-۱۲۶).

وقتی وزیر زمانی معنای سَجیّه را از توحیدی پرسید، او پاسخ داد که شنید اندلسی می‌گوید، «فلان بر طبق سجیه‌اش رفتار می‌کند، یعنی طبعش» (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۲۰). توحیدی زمانی دربارهٔ اشتقاق کلمهٔ صَدیق («دوست») از اندلسی پرسید. او پاسخ داد که این کلمه یا از ریشهٔ صِدْق («راستی») یا از ریشهٔ صَدْق («راست»، «استوار»)، مانند نیزه‌ای استوار، بود. او گفت که هر دو ریشه به یکدیگر مربوط است، زیرا دوستْ صادق در گفتار و استوار و پابرجا در کردار است (*صَداقة*، ص ۸۲). توحیدی دربارهٔ موضوع دوستی بیتی از اندلسی نقل می‌کند (*صَداقة*، ص ۲۷):

<لی صدیق هو عندی عَوَزٌ من سِدادٍ، لاسدادٌ من عَوَز>

دوستی دارم که به جای تدارک برای تنگدستی
تدارک را تنگدست می‌کند.

توحیدی استعداد اندلسی در شعر را چیزی نمی‌شمرد، اما به حافظه‌اش در شعر اعتماد داشت، به‌ویژه اشعار شاعران مغرب. وقتی ابن عبّاد وزیر با ابوحیّان دربارهٔ چیزهایی بحث کرد که فاقد حقیقت است، توحیدی یادآور شد که ابومحمد اندلسی زمانی برای او بیتی از یکی از شاعران مغربی از بر خواند که در آن معدومها ذکر می‌شود:[۱۴۰]

---

۱۳۹. یاقوت، *ارشاد الاریب*، ج ۱، ص ۱۲۴ (از *تقریظ الجاحظ* توحیدی).

۱۴۰. این بیت نیز با استناد به اندلسی در *بصائر و الذخائر*، ج ۲، ص ۵۹۱، نقل شده است. «عنقای مُغرِب»، به معنای «پرنده‌ای افسانه‌ای» (سیمرغ، ققنوس، یا مانند آن)، را لغت‌نویسان دورهٔ قدیم به معنای نمونهٔ چیزی دانسته‌اند که نام دارد ولی «کالبد» یا «بنیاد» (یعنی: واقعیت) ندارد: رجوع شود به:
E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London 1863-93), V, 217,

←

<الجـودُ والغـولُ و العَـنقَاءُ ثـالِثَةٌ أسماءُ اشـياءَ لم تُـخلَق و لم تكُـنِ>
سخاوت و غول و عنقا
نام چیزهایی است که آفریده نشده است و وجود ندارد.

صاحب سپس پرس و جو کرد که آیا کسان دیگری نیز در مغرب بودند که بدین شیوه نوشتند. توحیدی گفت که وقتی زمانی از اندلسی همین پرسش را کرد، پاسخ شنید که در مغرب نویسندگان دیگری بودند که نثرشان برتر از نثر ابراهیم بن عباس صولی بود و شعرشان برتر از شعر ابوتمّام. ابوحیان سپس شعر دیگری از بر خواند که اندلسی از مغرب به ارمغان آورده بود و منسوب به شاعری بود به نام ابوبکر محمد بن فرح. صاحب تحت تأثیر قرار گرفته بود. او از ابوحیان تقاضا کرد که این اشعار را استنساخ کند و آنها را به نجاح، متصدی کتابخانه‌اش، تقدیم کند. او سپس پرسید که آیا اندلسی هیچ گاه غزلی از حفظ برای او خوانده بود. ابوحیان پاسخ داد که او بیتی از ابوعمر اندلسی از قصیده‌ای در مدح ابوعلی قالی از بر خوانده بود.[۱۴۱] صاحب آن قدر خوشش آمده بود که ابراز تمایل کرد شخصاً با اندلسی ملاقات کند. ابوحیان این آرزو را به همقطارش منتقل کرد (در ۳۷۰/۹۸۰)، اما او نپذیرفت و توضیح داد، «به خدا، حتی دوست ندارم بشنوم دربارهٔ او سخن گفته شود، بنابراین چگونه می‌توانم موافقت کنم با حماقتش بسازم؟» (*اخلاق‌الوزیرین*، ص ۴۰۱-۳۹۵)

اندلسی، چنانکه گذشت، پس از درگذشت سیرافی با ابوعلی فارسی معاشر بود.

→

حسن بن سُوار (یا یکی از اسلاف وی) در شرح خود بر *قاطیغوریاس* ارسطو تعبیر «عنقای مُغرِب» را جانشین کلمهٔ یونانی موجود در منبع خود می‌کند که به معنای لفظ مهمل (skindapsos) است؛ رجوع شود به:

R. Walzer, "The Arabic Translations of Aristotle," in *Greek into Arabic* (Cambridge, Mass. 1962), p. 74.

«عنقای مُغرِب» همچنین تمنای برنیامده را نشان می‌دهد، به‌طور نمونه، همان‌طور که در گفتهٔ منسوب به صاحب بن عباد، پس از ناکامی مزعوم او در ملاقات با فارابی فیلسوف به چشم می‌خورد (*تتمة صوان‌الحکمة*، ص ۱۹): «و أین مِن المشتاق عنقاء المغرب؟»

۱۴۱. به گفتهٔ مصحح، این شاعر یوسف بن هارون رمادی قُرطُبی (اندلسی) (متوفی ۱۰۱۲/۴۰۳) است؛ رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۲، ص 692-93. شعر را ثعالبی در *یتیمة الدهر*، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۰، نقل کرده است (همان‌طور که مصحح متذکر شده است).

ابوحیان خلاصهٔ مکالمه‌ای دربارهٔ نحو راکه شب گذشته در مجلس فارسی (ابوعلی الفسوی النحوی) صورت گرفته بود برای سجستانی نقل کرد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲۳، ص ۱۲۶). اندلسی از فارسی پرسیده بود که چرا قید زمان بیشتر از قید مکان است. فارسی پس از لحظه‌ای سکوت اندیشناک به نادانی اعتراف کرد و به اعتراض برخاست که این پرسش به نحو مربوط نیست. نحو صرفاً معلوم می‌کند که این دو قید وجود دارد و الفاظ خاصّ آنها را بر می‌شمارد و صرف و نحو صحیح‌شان را تنظیم می‌کند. ابوسلیمان با فارسی موافقت کرد و این پرسش را نامنصفانه خواند.

اندلسی در مجلس عیسی بن علی، پسر علی بن عیسای وزیر، نیز اغلب حاضر بود. اندلسی، در بحثی که ابوحیان حضور داشت، از عیسی بن علی پرسید که چرا هر صاحب علمی مدّعی است که در دنیا علمی شریفتر از علمی نیست که او در آن صاحبنظر است. او خودش و تبحّرش در علم نحو را نیز مشمول همین قاعده دانست (*مقابسات*، مقابسهٔ ۹، ص ۹۶ـ۹۵). عیسی بن علی توضیح داد که این امر از آن روست که صورت واحدی از علم وجود دارد و هر صاحب علمی این صورت را داراست و گمان می‌کند این صورت منحصراً به علم خودش متعلق است. این صورت صورت «علم نخستین» است. اما اگر علوم تقسیم شود، به‌طوری که ابوزید احمد بن سهل بلخی در کتابش با عنوان *اقسام العلوم* آنها را تقسیم کرد، و آدم مراتب‌شان را بررسی کند، درخواهد یافت که یک علم از حیث موضوع و صورت و فایده‌اش فوق علم دیگر است.[۱۴۲] این ادعا در صورتی صحیح خواهد بود که آدم گمان کند هرچیزی را می‌داند و همهٔ رشته‌های علوم به یک اندازه خوب است.

اندلسی تصدیق می‌کند که اگر چه بی‌ادبانه به این پرسش پرداخته بود، پاسخ دارای ارزشی والا بود. او در توضیح می‌گوید که چگونه اغلب چیزی بی‌مقدار به چیزی ارزشمند می‌انجامد. او می‌گوید که اگر عمرش را در راه نحو صرف نکرده بود، به علمی می‌پرداخت که محققان حقیقی به آن می‌پردازند (یعنی: فلسفه).

۶. ابوبکر قومسی

ابوبکر بن حسن بن کرده قومسی (یا قومشی*)، بر طبق مادهٔ راجع به او در *صوان الحکمة*

---

۱۴۲. درخصوص اثر بلخی، رجوع شود به: بروکلمان، *GALS*، ج ۱، ص 408.

* صورت رایج در امروز: قمشه‌ای. ـــ م.

(ص ۳۲-۳۳۱)، از روستای قومسه (قومشه)، متعلق به ضیاع قمدان، در اطراف اصفهان بود.[۱۴۳] مادهٔ راجع به او در ادامهٔ سخن می‌گوید که او مرتبهٔ بالایی در فلسفه داشت و زمانی با یحیی بن عدی معاشر بود. قومسی در مقام کاتب برای نصرالدوله کار می‌کرد و سبک دلپسندی در نگارش داشت و در مجموع مقبول بود. او سعی خود را معطوف به ادبیات (آداب) و مطالعهٔ شعر و دیگر علوم عربی کرد. در اینجا او نزدیکانی داشت که رفتار نیکوشان قماش آنان را از اهل روستا متمایز می‌کرد. در ابتدای سه فصل از *مقابسات* اطلاعات مختصری دربارهٔ زندگی قومسی به دست داده می‌شود. در مقابسهٔ ۶ اطلاعی که پیشتر ذکر کردیم به‌طور مختصر داده می‌شود و در فصل قبل از آن قومسی کسی معرفی می‌شود که «در علم اوائل برجسته» بود. توحیدی در مقدمهٔ مقابسهٔ ۹۸ می‌گوید که قومسی، فیلسوف، دو سال کاتب نصرالدولهٔ حاشینکر بود و بسیار فاضل بود.[۱۴۴]

توحیدی در جایی دیگر توصیف شخصیتری از او به دست می‌دهد. او به منزلهٔ پیش‌درآمدی به قصیده‌ای از عطوی که قومسی از بر خواند و توحیدی احساس کرد که وصف حال خودش نیز هست، حال و وضع قومسی را وصف می‌کند. ابوحیان می‌گوید که او دریایی خشمگین و خورشیدی سوزان و دچار بینوایی و فقر بود.[۱۴۵] با آنکه اشخاص مهم او را محترم می‌داشتند با آنان بداقبال بود و عامهٔ مردم اعتقاد دینی او را مشکوک می‌شمردند و به او آزار می‌رساندند. او زمانی در نزد توحیدی زبان به شکوه گشود: «گمان نمی‌کنم که این دنیا و شوربختی‌اش دامن کسی را مانند من گرفته باشد. اگر

---

۱۴۳. بدوی، درخصوص نام قمْدان، در متن قمذار را ضبط می‌کند و در حاشیه قرائتهای نسخه‌بدل غمدان و قمذان را نقل می‌کند. پ. شوارتس قرائتهای متفاوت نام این محل را به دست می‌دهد و می‌گوید محلی بود در سرحدّ اصفهان، به سمت خوزستان: قَمَذان (همچنین قمدان)، قمدار، گامدان، کامندار. رجوع شود به:

P. Schwarz, *Iran im Mittelalter* (Stuttgart and Berlin 1896-1936), p. 643.

۱۴۴. این نام در متن نصرالدولهٔ حاشینکر (جاشینکر؟) ضبط شده است. صورت صحیح شاشنیکیر است، از «چاشنیگیر» فارسی («ساقی»)، و همین گونه است لقب بعدی «جاشنکیر»؛ رجوع شود به:

Rosenthal, "Abū Ḥaiyān al-Tawḥīdī on Penmanship," p. 10, note 77.

او نصرالدوله بن مروان، از آل مروان، بود که از ۱۰۱۱/۴۰۱ تا ۱۰۶۱/۴۵۳ در دیار بکر حکومت کرد.

۱۴۵. یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۵، ص ۸۴-۳۸۳، در مادهٔ مربوط به ابوحیان توحیدی منبع ذکر نشده است. ممکن است که *المحاضراة و المناظراة* توحیدی باشد. عطوی ابوعبدالرحمان بن ابی عطیّه (متوفی ۸۵۴/۲۴۸) است؛ سزگین، *GAS*، ج ۲، ص 518.

برای وضو به سر دجله روم آبش خشک خواهد شد و اگر به صحرا روم تا با شن طهارت کنم زمین سفت خواهد شد.»[۱۴۶] سپس قصیدهٔ عطوی را از بر خواند. ابوحیان می‌افزاید که زمانی به قومسی اندرز داد حمایت وزیرانی مانند ابن عمید و ابن عبّاد را طلب کند، اما او نپذیرفت و در توضیح گفت که «در زیر بار مصیبت و بینوایی بودن بهتر از تحمل جاهلان و نزّه بُزان است و تحمل ژولیدگی زیانبار با صبر بهتر است از چشم دوختن به چهرهٔ هر شخص ناموافقی.» او سپس از بر خواند:

< بَیْنِی وَ بَیْنَ لِئام النّاس مَعْتَبَةٌ ما تَنْقَضِی وَ کِرامُ النّاس إخوانی
إذا لَقِیتُ لئیم الْقَومِ عَنَّفَنِی وَ إنْ لَقِیتُ کَرِیمَ القومِ حیّانی >

میان من و مردمان دون عیبجویی توقف‌ناپذیر است
اما مردمان شریف برادران من‌اند.
وقتی با مردمان دون ملاقات می‌کنم از من رو برمی‌گردانند
اما مردمان شریف، در هنگام ملاقات، به من درود می‌فرستند.

توحیدی شرح می‌دهد که با هیچ کس آشنا نشده بود که به اندازهٔ قومسی و خودش رنج کشیده باشد.

ارزیابی ابوحیان از این فیلسوف، با وجود همدلی‌اش با نگونبختی قومسی، ریخته در الفاظ مشروط و معمول اوست (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۵-۳۴). او بلاغت قومسی را نیکو وصف می‌کند و متذکر می‌شود که او جمع آورندهٔ کتابهای نادر است و توجه وسواس‌آمیزش به تصحیح و اصلاح و تدریس متون را می‌ستاید. با این همه، می‌افزاید که قومسی راهنمای خوبی در فلسفه نیست. این امر از آن روست که قریحهٔ او زمینی است و تفکّرش ناروشن. او در میان کسانی که می‌کوشند حقیقت را اثبات کنند (محققین) مانند کسی است که از مرجعی پیروی می‌کند (مقلِّد). حبّ دنیا در او شدید است و به اهل فضل حسادت می‌کند.

و اما توحیدی درخصوص کتاب جمع کردن قومسی نقل می‌کند که در میان کتابهای قومسی در بغداد، او فقره‌ای به دستخط ابوسعید حسن بن حسین سُکّری درخصوص مرگ سهل بن هارون، کاتب خلیفه مأمون، یافت که به سرپرستی کتابخانه‌اش (خزانة

---

۱۴۶. «تیمّم»، تطهیر با شن (یا خاک) برای ادای شعائر، هنگامی جایز است که آب در دسترس نیست؛ قرآن، سورهٔ نساء: ۴۳/۴۶، سورهٔ مائده: ۶/۹؛ همچنین: A. J. Wensinck, s. v., *SEI* , pp. 588-89.

الحکمة) منصوب شده بود (*بصائر*، ج ۱، ص ۴۴-۴۳).[۱۴۷] ابوحیان در میان کتابهای قومسی، در نسخه‌ای با دستخط شخصی رونویسی شده، حکایتی از مذاکرات ابومعشر کشف کرد (*بصائر*، ج ۳، ص ۵۰۳-۴۹۹). (إسناد عبارت است از ابومعشر > محمد بن موسی جلیس > یحیی بن ابی منصور.) مأمون از منجمان دربارش خواسته بود که به وسیلهٔ دیدن طالع معلوم کنند که آیا شخص ناشناسی که مدّعی پیامبری است راست می‌گوید (بی آنکه آنان را آگاه کند که او مدعی پیامبری بود.) همه پذیرفتند جز یحیی بن ابی منصور که ترجیح داد خاموش بماند و آری نگوید. مأمون سپس فاش کرد که آن مرد در واقع متنبّی بود. پیامبر مزعوم معجزاتی نمایان انجام داد و یحیی بن ابی منصور نشان داد که همهٔ آنها سحر و جادوست. خلیفه سرانجام تصدیق کرد که ادعای نبوت باطل بود و معجزات حقّه و نیرنگ صرف بود، اما او به هر حال به مدعی نبوّت مزد کارش را داد.[۱۴۸]

تعدادی از گفته‌های حکمت‌آمیز قومسی را ابوحیان باقی نگه داشته است (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۶، ص ۲۷۵): قومسی گفت: «سلطان در حکومت کردن بر رعایایش مانند خورشید است در تقسیم فصول و سپاه مانند باد است در تلقیح و عالمان دین (علما) در مجموع همانند گیاهان و حیوانات‌اند و عوام، در حمل اموال، مانند زمین‌اند که انسان و هرچه را به حال انسان مفید است حمل می‌کند.»[۱۴۹] در پایان همین

---

۱۴۷. دربارهٔ حسن بن حسین سُکّری، رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 809 (فهرست راهنما).

۱۴۸. *مذاکراة علم النجوم* منجم ابومعشر بلخی (متوفی ۸۸۶/۲۷۲) را بروکلمان، *GALS*، ج ۱، ص 195 (س ۱۵) متذکر شده است (محفوظ در نسخهٔ خطی کیمبریج ۱۰۲۸). یحیی بن (ابی) منصور، منجّم دربار مأمون، میان ۸۳۰/۲۱۵ و ۸۳۲/۲۱۷ درگذشت؛ *GAL*، ج ۱، ص 250؛ *GALS*، ج ۱، ص 393. محمد بن موسی جلیس در متن از همنام خود که نسبتش خوارزمی بود متمایز شده است. ابن قفطی (*تاریخ الحکماء*، تصحیح ی. لیپرت (لایپزیک ۱۹۰۳)، ص ۲۸۴) از او نام می‌برد. او را نباید با محمد بن موسی بن شاکر منجّم، از بنوشاکرهای مشهور، اشتباه کرد؛ مقایسه شود با: ابن العبری، *تاریخ مختصرالدول*، تصحیح ع. صالحانی (بیروت ۱۸۹۰)، فهرست راهنما، ص ۳۳۶، ارجاع به ص ۱۵۲، ۱۵۳. روایت موجود در اینجا را ابن قفطی (ص ۵۹-۳۵۸) به نام ابومعشر، اما بدون عنوان اثر، نقل کرده است؛ و همچنین ابن العبری، ص ۳۸-۱۳۷ (بر مبنای نوشتهٔ ابن قفطی).

۱۴۹. مبنای این گفته مراتب طبقات اجتماعی در ایران باستان است. تقسیم سه قطبی جامعه در اساطیر اقوام هندی و هند و ایرانی دیده می‌شود (موبدان، جنگاوران و دامداران / کشاورزان). طبقهٔ دیگر، صنعتگران، در دورهٔ ساسانی افزوده شد و به پیدایی تقسیم چهارجزئی، مرکب از موبدان، جنگاوران، دبیران ←

مقابسه قول حکمت‌آمیز ناشناس‌گفته‌ای از زبان قومسی و دیگران نقل می‌شود: «هر شیئی فقط از جهت علتی که بدان محیط است درک می‌شود و اگر شیء علت ندارد درک آن محال است.» گفته‌های دیگر (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۹، ص ۹۰-۲۸۸)، اکثر، به قدما منسوب است و برخی به نام می‌آید (مثلاً، سقراط، افلاطون، بقراط). گفته‌های زیر نمایندهٔ آنهاست:

→

و عامهٔ مردم (صنعتگران / روستاییان) انجامید؛ کریستنسن، < *ایران در زمان ساسانیان*، ص ۱۱۸ >، ص 93؛

R. N. Frye, *The Heritage of Persia* (Cleveland 1963), p. 19; M. Mokri, "Iran," *EI* , IV, 11; C. E. von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago 1961), pp. 202-03.

بدین ترتیب، هرشخص در جامعه مکانی ثابت داشت و این اصل در سیاست ساسانیان نیز انعکاس داشت؛ کریستنسن، < ص ۳۴۵-۳۳۹ >، ص 15-312.

مراتب فقیهان، شهسواران (اساوره)، کاتبان و کشاورزان در سخنی منسوب به اردشیر بیان شده است؛ رجوع شود به: ابن عبد ربّه، *العقد الفرید*، تصحیح ا. امین و ا. الزین (قاهره ۸۴-۱۳۶۸/ ۶۵-۱۹۴۹)، ج ۱، ص ۴۱؛ و ابن قتیبه، *عیون الاخبار* (قاهره ۱۳۴۳/۱۹۲۵)، ج ۱، ص ۷. در اثر منحول جاحظ (*کتاب التاج*، تصحیح ا. زکی (قاهره ۱۳۳۲/۱۹۱۴)، ص ۲۵؛ ترجمهٔ شارل پلاّ، ***Le livre de la couronne*** (پاریس ۱۹۵۴)، ص 53) بیان شده است که اردشیر ابنای بشر را به چهار طبقه تقسیم کرد ــ (۱) شهسواران (اساوره)؛ (۲) زاهدان و ساکنان آتشگاهها؛ (۳) طبیبان، کاتبان و منجمان؛ (۴) کشاورزان، صنعتگران و دیگر زحمتکشان. مسعودی (*التنبیه و الاشراف*، تصحیح م. ی. دوخویه (لیدن ۱۸۹۴)، ص ۱۰۴-۱۰۳ < ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده (تهران ۱۳۶۵ ش)، ص ۹۷ >) از مراتبی که میان شاه و رعایای او در جامعهٔ ایرانی وجود داشت چنین می‌گوید: (۱) موبد موبدان (همتای قاضی‌القضات) و موبدان تابع او؛ (۲) وزیر؛ (۳) اسپهبد، (۴) دبیر؛ (۵) صنعتگران، روستاییان، بازرگانان. عامری (*السعادة و الاسعاد*، چاپ م. مینوی (ویسبادن ۵۸-۱۹۵۷)، ص ۲۰۹) گفتهٔ انوشروان را دربارهٔ تقسیمات چهارگانه نقل می‌کند: (۱) اهل دین (قاضیان، زاهدان، آموزگاران)؛ (۲) جنگاوران (سواره و پیاده)؛ (۳) کاتبان یا دبیران (نویسندگان نامه‌ها، متون و اسناد حقوقی)؛ (۴) رعیّت (کشاورزان، شبانان، صنعتگران، بازرگانان). ناصر < کذا، نصیر > الدین طوسی، *اخلاق ناصری*، < تصحیح علیرضا حیدری، (تهران ۱۳۶۰ ش) ص ۳۰۵ > ترجمه ج. م. ویکنس (لندن ۱۹۶۴)، ص 230) این طبقات را چنین ذکر می‌کند: (۱) اهل قلم؛ (۲) اهل شمشیر؛ (۳) اهل معامله (بازرگانان، پیشه‌وران و غیره)؛ (۴) اهل مزارعه. همان‌طور که در متن مورد بحث ما، < نصیرالدین > طوسی متذکر می‌شود، بقای فرد بدون طبقهٔ آخر ناممکن است؛ رجوع شود به: ا. ک. س. لمتون، < *مالک و زارع در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری (تهران ۱۳۶۲ ش)، ص ۲۴ >، ص xxv. نفوذ فارابی در طوسی (لمتون، ص xxv، یادداشت ۱ < ص ۲۴، یادداشت ۲ >) در اصل سلسله مراتب محسوستر است تا در تقسیم واقعی به طبقات. طرح فارابی تا اندازه‌ای مرهون تقسیمات افلاطون در جمهوری است.

یکی از قدما گفت: «نباید گفت "حق به عدل است"؛ بلکه باید گفت "این عدل به حق است"، چون حق مقدم بر عدل است.»

یکی از قدما گفت: «طبیعت مکان اجسام است و نفس مکانِ طبیعت و عقل مکانِ نفس و باری تعالی محیط بر این همه است. او در هر مکانی است و هیچ چیز از او خالی نیست. و به همه چیز عالم است. چون علت همه چیز است.» شرحی از قومسی در این باره افزوده می‌شود: «این [علم منتسب به باری تعالی] به واسطهٔ وسعت مألوف زبان و عادت به استفاده از مَجاز است. اگرنه، آن گاه گفتهٔ تو، "او داند"، "او می‌داند" حاکی از حالت انفعال است و باری تعالی به هیچ وجه در حالت انفعال نیست.» شرحی از قومسی به جمله‌ای منسوب به افلاطون که خودش نقل می‌کند نیز افزوده می‌شود: «وقتی به افلاطون گفته شد که فلان چیزی از شر نمی‌داند، او در پاسخ گفت که پس او چیزی از خیر نمی‌داند.» قومسی شرح داد که انسانِ بافضیلت باید قادر به تمیز دادن میان بدیلها باشد تا از میان آنها یکی را اختیار کند.

مادهٔ موجود در *صوان الحکمة* (= *مقابسات*، مقابسهٔ ۵، ص ۹۱-۹۰) می‌گوید که ابوحیان از قومسی پرسید به چه معنایی یک زمان و مکان یا انسان بر دیگری برتر است. قومسی در پاسخ گفت که این امر وقتی ممکن است که زمانی از سعادت و برکت فراوان و فضیلت اخلاقی و دینی به شکل خاصّی از صورت فلکی مربوط است و همین امر درخصوص مکان نیز صادق است و آن وقتی است که اثر اجرام شریف (آسمانی) و اختران (اعلام) باوقار مطابق با آن است. در واقع، یک بخش از زمان (که قومسی «تأثیر [رسم] فلک در حرکت خاصش» تعریف می‌کند) شریفتر از دیگری نیست. همین امر درخصوص مکان صادق است، چراکه مشابه (ردیف) با زمان است. (قومسی در اینجا امعان نظر می‌کند که شناخت این حقایق فقط از راه اشراق نفس ممکن است.) او می‌گوید که یک انسانِ خاصّ به واسطهٔ تعریفش به موجودی که زنده و عاقل و اخلاقی است شریفتر از انسان دیگر نیست. فقط وقتی افعال نسبت به آنچه مرجّح و مکتسب است اعتبار شود درجاتی از شرف و برتری وجود دارد.

ابوحیان زمانی از قومسی پرسید که مراد حکما از گفتن این قول چیست که الفاظ چون به گوش رسد هرچه مختلف‌تر باشد خوشایندتر است و حال آنکه معانی چون در نفس آید هرچه متفق‌تر باشد خوشایندتر است (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶، ص ۹۲-۹۱). قومسی پاسخ داد که این سخن بجاست و بهره‌ای از حقیقت دارد. او سپس توضیح داد که الفاظ را حس درک می‌کند و شأن نفس پراکندن است و حال آنکه معانی را نفس اکتساب

می‌کند و شأن نفس اتحاد با آنهاست. بنابراین صورت نزد نفس به منزلهٔ اکتساب باقی می‌ماند و نزد حس رانده می‌شود. حس تابع طبیعت است و نفس متقبل عقل است. قومسی با این گفته سخن را خلاصه می‌کند که الفاظ واسطه میان گوینده و شنونده است و هرچه مراتب آنها بیشتر تغییر کند تزیین‌شان خوشایندتر است و حال آنکه معانی جواهری متعلق به نفس است و هرچه حقایق‌شان به شهادت عقل متفق‌تر باشد صورت‌شان درخشانتر است.

از قومسی زمانی پرسیده شد که آیا اعتقاد بشر به معاد به جهت وفاق اعتباری بزرگان و خردمندان در دوره‌های گذشته است و آیا مردمان سپس به این اعتقاد عادت کردند و به نشر آن علاقه‌مند شدند، و شرایع و دیگر کتابها نیز بر آن تأکید کردند (*مقابسات*، مقابسهٔ ۹۸، ص ۴۲۳-۴۲۰). قومسی در پاسخ گفت که معاد در اندیشهٔ مردمان ریشه‌دار است، زیرا اساس آن منوط به وفاق اعتباری است. او می‌پرسد، چرا اعتبار اثبات نکرده است که این امر بی‌حقیقت و بی‌دلیل است؟ چرا کتابها نگفته‌اند که معاد محال است و اعتقاد بدان باید ترک شود؟ مردم از جهت حواس و شهوات و دوست داشتن ارضای امیال در این جهت تأثیر پذیرترند. اما عقل این نظر را رد کرده است و مردم را به عوض به اثبات ثواب و عقاب در جهان دیگر خوانده است. و این دعوت در زبانهای مختلف منتشر و پایدار است. این اعتقاد به زور و تمویه و حیله یا مکر منتقل نشده و با وضوح و به‌طور دقیق پذیرفته شده است. او ادعا می‌کند که شخص عاقل چگونه می‌تواند به این فکر بپردازد که انسانها، با وجود ادیان و مذاهب‌شان و معرفت‌شان به خیر و شرّ، می‌سازند و لذت می‌برند و سپس نابود می‌شوند، بی‌آنکه به حال دیگری برسند که در آن حال ثواب و عقاب وجود دارد؟ عقل به این فکر رضایت نمی‌دهد، حتی اگر مجبور شود. فقط کسی که علم اندکی دارد و شنوایی و فهمش ضعیف و حس و مزاجش فاسد است با چنین نظری به حرکت در می‌آید. آن که به امور بصیرت دارد و از حوادث و سرشت درونی‌شان آگاه است از این عقیدهٔ پست فراتر می‌رود و آنچه کتابهای قدیم بیان کرده و آنچه در کتابهای صحیح مندرج است و شرایع حقیقی آورده‌اند و آنچه اذهان تیزفکر <الاذهان الحدیدة> اثبات کرده و فطرت سلیم بر آن گواهی داده است با آغوش باز می‌پذیرد. بی‌اعتقادی به معاد مرضی است که اغلب به دلهای جوانان ساده لوح راه می‌یابد و بر افراد بی‌تجربه مسلّط می‌شود. اما آدمی که به حفظ دینش راغب است و آرزو دارد به وسیلهٔ آنچه در نفسش و عالمش روشن است به آنچه

مبهم است معرفت یابد، آدمی است که می‌کوشد از راههای صحیح بحث کند و به تحقیق در سیاست الهی و انسانی بپردازد و او کسی است که از هر چیز تجربه‌ای دارد و لذا اجازه می‌دهد که این اعتقاد به معاد عشقی شورانگیز برای او باشد تا بتواند به اکتساب خیرمطلوب بپردازد و به حقیقت برسد. خداوند چنین آدمی را از خطر این عقیدهٔ ناسالم مصون داشته است و او را در میان بلندمرتبگان در حضرت قدس جای داده است.

۷. غلام زُحل

غلام زحل («بردهٔ کیوان»)، یا ابوالقاسم عبدالله (عبیدالله) بن حسن، اخترشناسی مشهور بود. ابن قفطی او را دوست ابوسلیمان منطقی می‌داند و می‌گوید که او در مجلس ابوسلیمان حضور داشت و ابوسلیمان به او بسیار مدیون بود و اغلب از مساهمتش یاد می‌کرد. این گفته ظاهراً باید صورت پرداخت‌شده‌ای از اطلاع مندرج در بحثی دربارهٔ اختربینی (علم نجوم) باشد که در مجلس سجستانی برگزار شد و خلاصهٔ مختصری از آن سپس به دنبال می‌آید.[۱۵۰]

مادهٔ موجود دربارهٔ غلام زُحل در *صوان الحکمة* (ص ۴۰ ـ ۳۳۹ = *مقابسات*، مقابسهٔ ۵۲، ص ۱۹ـ۲۱۸) عنوان «غلام زحل» را به همراه یک نام دیگر، «ابن بیلس» (ابن ب‌ـی‌ـل‌ـس) یا امثال آن را بر خود دارد. این نام در *مقابسات* به صورت «ابن بُکَیْر» (ب‌ـک‌ـی‌ـر) می‌آید. ابوحیان می‌نویسد: «در بغداد شنیدم که غلام زحل می‌گوید: "آسمان جسمی است که از نهایت فلک ماه، فلک مجاور با ما، تا نهایت عالم امتداد می‌یابد. و مجموع افلاک آسمان، بر طبق آنچه معلوم حکما شده است، نُه است و نزدیکترین فلک به ما فلک ماه است".»[۱۵۱] متن *مقابسات* با این کلمات ادامه می‌یابد، «و پس از این شنیدم ابن بُکَیْر می‌گوید». سپس نظر این مرد درخصوص دو فلک زیر فلک ماه ذکر می‌شود که علت جزر و مد دریا و قطع فلک در دو نوبت در هر روز و شب است. گفته می‌شود که

---

۱۵۰. ابن ندیم، *فهرست*، ص 669/284؛ ابن قفطی، *تاریخ‌الحکماء*، ص ۲۵ـ۲۲۴؛ همچنین:
Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, no. 139, p. 63.
غلام زحل در یکشنبه ۳ محرم ۱۵/۳۷۶ مه ۹۸۶ درگذشت (به گفتهٔ ابن قفطی در کتاب هلال بن محاسن).

۱۵۱. تصور اسلامی غالب در دورهٔ قدیم همین است و مبتنی بر نظام *المجسطی* بطلمیوس بود، یعنی هفت فلک سیارگان (ماه، عطارد، ناهید، خورشید، مریخ، مشتری، زحل) را فلک ستارگان ثابت احاطه کرده بود. فلک اقصی را منجمان مسلمان به طرح بطلمیوسی افزودند تا تغییر نصف النهار را حساب کنند.

«ابن بُکَیْر» در ارائهٔ این نظر یگانه بوده است. توحیدی ابراز شگفتی می‌کند که این مرد با قدما مخالف است، قدمایی که برهانهایی برخلاف آنچه او مدعی بود آوردند، و تعجب می‌کند که او چه برهانهایی ممکن است داشته باشد. ابوحیان توجه می‌دهد که «ابن بُکَیْر» آراءِ اصیل دیگری درخصوص امور طبیعی و الهی اعلام کرد که شگفتی شدیدی برانگیختند. او می‌گوید که آنها را در رساله‌ای به شخصی ذکر کرده و لذا لزومی به بازگوکردن آنها در اینجا نیست.[۱۵۲] روایت *صوان‌الحکمة* اندکی متفاوت است. این مقاله، گذشته از ذکر نامی متفاوت برای دانشمند روم (ابن بـیـلـس، یا امثال آن)، باگفتن این جمله پایان می‌یابد که «ابوحیان این اندیشه‌ها را در رساله‌ای از او به یکی از برادرانش ذکر کرده و این رساله در اختیار من است و لذا لزومی به بازگو کردن آنها در اینجا نیست.»[۱۵۳]

غضنفر تبریزی، در گزیده‌اش از *صوان‌الحکمة* (برگ ۷۰)، ظاهراً گمان برده است که *صوان الحکمة* ابراز شگفتی به نظر مؤلفِ نظر نامتعارف درخصوص جزر و مد را به غلام زحل نسبت می‌دهد. تبریزی اذغان می‌کند که این مجادله که قدما برضدّ این نظریه برهان آورده بودند درست نیست و او محتمل می‌شمارد که غلام زحل این را ادعا نمی‌کرده است. او به مادهٔ موجود در *صوان‌الحکمة* تفاصیل معدودی درخصوص غلام زحل می‌افزاید و نام کامل او را ذکر می‌کند و متذکر می‌شود که او *الجامع الکبیر* و آثاری دیگر نوشت.

مؤلف این نظر اصیل دربارهٔ این فلک اضافه شده به دو فلک مؤثر در جزر و مد چه کسی بود؟ احتمال بر این است که این نام را باید «بولوس» خواند و او ابوسعد فضل بن بولُس (= پولُس) نصرانی شیرازی است که ابن قفطی او را یکی از اخترشناسانی ذکر می‌کند که در رصدهای انجام گرفته در زیر نظر ابوسهل کوهی در اواخر جمادی‌الثانی ۳۷۸/ اکتبر ۹۸۸ در بغداد مشارکت داشت.[۱۵۴]

---

152. F. Rosenthal, in *The Technique and Approach of Muslim Scholarship* (Rome 1947), p. 56, روزنتال، با نقل عبارات مورد بحث ما، به این نظریهٔ نوظهور اشاره می‌کند.

۱۵۳. ارجاع به ابوحیان در سوم شخص را مسلّماً باید به پای منقِّح *صوان‌الحکمة* گذاشت که بخشهایی از *مقابسات* را در متن گنجانده است؛ رجوع شود به: فروتر، ص ۶۴-۱۶۳.

۱۵۴. ابن قفطی، *تاریخ‌الحکماء*، ص ۳۵۳؛ سزگین، *GAS*، ج ۵، ص 315. بر اساس متن *مقابسات* (تصحیح توفیق حسین) و *صوان‌الحکمة*، کُنیهٔ این مرد «ابوسعد» بود و چنانکه گفته‌اند در ۹ ذوالقعدهٔ ۳۸۶/۲۳ نوامبر ۹۹۶ درگذشت.

غلام زحل را ابوحیان از جملهٔ آن شمار از دانشمندانی نام می‌برد که به موضوع نفس و مسائل علم مابعدالطبیعه (نفس، عقل، خدا) بی‌علاقه بودند و به عوض به طبّ و اخترشناسی توجه شدید داشتند (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۸).

۸. حسن بن مقداد

در *صوان الحکمة* یا از جانب ابوحیان هیچ توجهی به شرح حال حسن بن مقداد نمی‌شود.[۱۵۵] ابوحیان می‌نویسد که یک وقت شنید ابن مقداد می‌گوید:[۱۵۶]

در وضع قانون الهی (الناموس الالاهی) چاره‌ای نیست از اخباری که یا حقیقت محض است و یا حقیقتی در آنها نهفته است و الفاظ و کلماتی که وجوه بسیار دارد و تأویل‌پذیر است. و این امر ضروری است چون مردم در سرشت و خُلق و خو و اذهان‌شان متفاوت‌اند. ابن مقداد سپس قضیه‌اش را با مثال مردی شرح می‌دهد که غذاهای فراوان و متنوع از هر رنگ و جنس و طعم و بو فراهم می‌کند و برگرد این غذاها افراد بسیاری را جمع می‌آورد، چرا که برای ارضای میل هر اشتهای تصوّرپذیری غذا فراهم است. دست هر کس به سوی آنچه چشم تمنّا می‌کند دراز نمی‌شود، چون بینایی و ذائقه خواسته‌های متضادی دارند. به همین سان نفس مغتذیه و نفس ناطقه نیز تفاوت می‌کنند. از آنجا که قانون الهی نصیحت برای عامهٔ مردم است، واجب است که از هر وسیله‌ای برای حمایت و روشن کردن وجوه پنهان آن و دعوت بدان با لطف و نرمی استفاده شود.

ابوحیان شنید ابن مقداد دربارهٔ موضوع بقای نفس می‌گوید:

اگر غرض باری عزوجل محدود به دراختیار گذاردن همین هیئت و صفات به انسان تا دم مرگ بود و هیچ رستاخیز یا معادی وجود نداشت، این به معنای انکار ربوبیت و حکمت باری‌تعالی می‌بود. آیات و معجزات در معلوم کردن حقیقت معاد و رسیدن به سعادت یا شقاوت نیز چندان کم نیست. اگر از هر آدم عاقلی بپرسیم، به‌ویژه عاقلترین آدم، آنچه هر آدمی اگر بدنش از میان برود و بپوسد و جز چشم چیزی برایش باقی نماند خواهد گفت این خواهد بود که اگر چاره‌ای نبود که بدن و

---

۱۵۵. *صوان‌الحکمة* (ص ۳۱ـ۳۲۸) متن *مقابسات*، مقابسهٔ ۴، ص ۹۰ـ۸۹، مقابسهٔ ۳۱، ص ۵۲ـ۱۵۰ (تا اندازه‌ای، یعنی تا ص ۱۵۱، س ۶) را تکرار می‌کند و با شماری از گفته‌های حکمت‌آمیز او پایان می‌یابد.

۱۵۶. *مقابسات*، مقابسهٔ ۴، ص ۹۰ـ۸۹.

اجزائش نابود شود و فقط ناگزیر باشد که بینایی و شنوایی، شریفترین حواس او، بعد از مرگ باقی بماند این امر را بر نابودی کامل ترجیح می‌داد. او سپس باید می‌گفت که نفس به همین گونه بعد از مرگ بدن باقی می‌ماند و این پس از آن است که از پوسته و لباسش به در می‌آید. ابن مقداد سپس توضیح داد که از این مَثَل به این دلیل استفاده کرد که کسی به او گفته بود که چون انسان بعد از مرگ باقی نمی‌ماند، از بقای بخشی از او چه فایده. این نظر نیز با مثال والدی شرح داده می‌شود که به او گفته شده بود جز بچه‌اش، که بخشی از اوست و بعد از او باقی می‌ماند، هیچ راهی برای بقای او بعد از مرگ به‌طور شخصی وجود نداشت. او شادمانه این را ترجیح خواهد داد، زیرا او بچه‌اش را بخشی از خودش یا یگانه با خودش می‌شمارد. ابن مقداد سپس شروع گفتارش را روشن کرد. او می‌گوید، بدان که انسان بعد از مرگ به صورت انسان باقی نمی‌ماند، زیرا او فقط به واسطهٔ تعریف منطقی‌اش به موجودی عاقل و اخلاقی انسان است. اگر این تعریف منطقی رفع شود پس اسم نیز رفع می‌شود. حقیقتی که نفس موجود بدان بود با این همه باقی می‌ماند، دقیقاً به‌همان‌سان که ذات انسان در سراسر دگرگونیهای حیاتش باقی می‌ماند.

در باقیماندهٔ مادهٔ *صوان الحکمة*، چنانکه گذشت، تعدادی از گفته‌هایش ثبت شده است:[۱۵۷]

۱ الف. باید که معلم عاقل دانش‌آموز را قبل از علوم دشوار با علوم آسان پرورش دهد، همچنانکه والد به بچه‌اش قبل از غذا شیر می‌دهد.

۱ ب. و ادب دانش‌آموز[۱۵۸] خوب شنیدن و فهم جامع داشتن و قلب را فکر آموختن و زبان را بلاغت بخشیدن و دست و پایش را به زحمت انداختن و امیالش را به انقیاد درآوردن است.

۱ ج. و باید که بداند به صناعتی خطیر پرداخته است و اگر قوایش در آن ضعیف شود، آنها را پُر ایراد می‌سازد، همچنانکه صناعت دستی کُندذهنی صاحب فنّ را پُر ایراد می‌سازد.

---

۱۵۷. این گفته‌ها (۱ الف ـ هـ) ذیل عنوان «ادب المعلّم» (المتعلّم / التعلیم) می‌آید. دربارهٔ این «نوع» آثار آموزشی، رجوع شود به:

F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden 1970). pp. 290f.

۱۵۸. به جای «التعلّم» بخوانید «المتعلّم».

۱ د. او از علم مکتوم نفعی نمی‌برد، همچنانکه از طلای مکنون نفعی نمی‌برد مگر هنگامی که استخراج شود و از آب ساکن در زیر زمین مگر هنگامی که از زمین بجوشد و از مروارید دریا مادام که آن را از دریا بیرون نیاورده است.

۱ ه. علم در هنگام عمل به آن به سنجش درمی‌آید، همچنانکه طلا در آتش به سنجش درمی‌آید.

۲. عقل انسان به منزلهٔ چشم و دین او به منزلهٔ آینه است. انسان قادر به‌درک حال خود نیست جز به وسیلهٔ عقل و دینش، همچنانکه بدون آینه قادر به دیدن چهره‌اش نیست.

۳. عقل سخن زیبا را به وسیلهٔ حروف مختلف نظم می‌بخشد، همچنانکه نقاش تصویر زیبا را با رنگهای مختلف نقاشی می‌کند.

۴. باید که عاقل نفسش را از نیّات پلید پاک سازد و سپس حکمتی طلب کند که او را پرورش دهد، همچنانکه کشاورز زمینش را از گیاهان هرز پاک می‌کند و سپس در آن زراعت می‌کند تا محصول به دست آورد.

۵. عقل در سخن حکیمانه غواصی می‌کند و آن را از اختفای سینه‌ها بیرون می‌کشد، همچنانکه غواص در طلب مروارید به زیر آب می‌رود و آن را از دریا بیرون می‌کشد.

۹. ابوالعباس بخاری

افرادی که به منزلهٔ اعضای مجلس سجستانی نام برده می‌شوند بیشتر آدمهایی بامنزلت و از همقطاران‌اند تا از شاگردان. شخصیتی که گاهی در کسوت شاگردی بسیار مشتاق و پرسشگری جسور دیده می‌شود ابوالعباس بخاری است. هیچ خبری در شرح احوال او داده نمی‌شود. شهرزوری، در مادهٔ مختصرش دربارهٔ شخصی به نام صاحب ابومحمد بخاری، می‌گوید این مرد یکی از شاگردان ابوسلیمان سجزی بود، اما این خبر اشتباه‌آمیز است.[۱۵۹] این ماده باید از *تتمة صوان الحکمة* گرفته شده باشد که در آن از مردی به نام مجدالدین ابومحمد صاحب بن محمد بخاری نام برده می‌شود که معاصر بیهقی، مؤلف *تتمة صوان الحکمة*، بود.[۱۶۰]

توحیدی از اندوهی که این شاگرد سجستانی را غصه می‌داد گزارشی به دست

---

۱۵۹. شهرزوری، *روضة‌الافراح*، برگ ۲۴۸ الف.

۱۶۰. بیهقی، *تتمة صوان الحکمة*، شمارهٔ ۹۱، ص ۱۴۶.

می‌دهد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۵۷، ص ۳۴-۲۳۳). بخاری در جریان بحثی درخصوص بهره‌مندی از لذایذ و معاش غصه‌هایش را به زبان آورد. او بر این گمان بود که شخص علاقه‌مند به دانش و ادب و حکمت تأمین اموری غیر از اینها را به عهدهٔ کسی خواهد گذاشت که می‌تواند آنها را به‌طور مکفی فراهم کند. او شاید بدین وسیله به غایت کمال دست یابد و هم از ادب و حکمت برخوردار شود و هم از معاش و از پستی و یاوه‌گویی پیوستهٔ مردمان برهد.

سجستانی مخالفت می‌کند و، با اندرزی نسبتاً پرپیچ و خم، بخاری را به زندگی کامل در حکمت و بلاغت و فضیلت می‌خواند. در حالی که در عالم حس و عرصهٔ فریب ظاهر تقسیم‌کار وجود دارد، در قضای عقل انسجام و وحدت غالب است. کسی که به علم می‌رسد غذا را نیز فراهم می‌کند و از آنچه مورد تمناست جلوگیری نمی‌کند. سجستانی شاگردش را اندرز می‌دهد صبور باشد و از آنچه مانند سایه‌ای می‌گذرد به خود رنج و اندوه راه ندهد و به او نوید می‌دهد که او آن گاه در میان کسانی که در طلب حکمت می‌کوشند برترین پاداش را خواهد گرفت و از همتایانش خوشبخت‌تر و برتر خواهد بود.

از این سخنان می‌توانیم استنباط کنیم که شاگرد، در این مورد، هم از حیث معنوی و هم از حیث مادی متکی به استادش بود، مانند دستیار پژوهش که متکی به دهش مدیرش است. این شیوه به‌وضوح فایده‌ای به حال این مرد جوان نداشت و لذا پیشنهاد مؤدبانهٔ او آن بود که اجازه یابد برای تأمین نیازهای مادّی‌اش به ولینعمت دیگری رو کند. اما مرشدش گوش شنوایی نشان نمی‌دهد.

سجستانی اغلب از بخاری ابراز آزردگی می‌کند. به‌طور نمونه، بخاری در اثنای گفتاری از استاد دربارهٔ مفهوم «سکینه» («حضور الهی»، «آرامش») ابراز حیرت می‌کند که چیزی آن قدر ظریف و مبهم بتواند بر سرشت انسان که گرفتار در ماده است آشکار شود (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۰۷). سجستانی تا اندازه‌ای ناشکیبایانه پاسخ داد که «سکینه» به قدر استعداد کسی که آن را می‌پذیرد می‌تابد. او از آنچه برداشتن آن شخص را انسان می‌سازد و پوشیدن آن شخص را فرشته می‌سازد سخن می‌گوید و از شاگردانی که خاطرش را نگران می‌کنند زبان به شکوه می‌گشاید، چرا که آنان طالب آرامش (سکون) و تحقیق دربارهٔ آنچه نمی‌فهمند نیستند و در عوض برای تیزی حواس و دلهای پاک دعا می‌کنند. بحث به اینجا که می‌رسد بخاری به آرامی به آموزگارش یادآوری می‌کند که از موضوع دور شده است.

ج. آشنایان

سجستانی با بسیاری از مردان برجستهٔ آن عصر که در حیات فکری و فرهنگ آن اثری بر جای گذاشتند آشنا بود. او با کتابشناس بزرگ ابن ندیم از نزدیک مراوده داشت و توحیدی از روابط او با شخصیتهایی مانند ابوعلی (بن) مسکویه و ابوسعید سیرافی و ابراهیم صابی یاد می‌کند. من در این بخش فهرست آشنایان او را به کسانی محدود کرده‌ام که با او بحثهایی کرده‌اند که ثبت‌اند. در یک مورد نیز آشنایی به صورت رویارویی با ابوبکر باقلاّنی متکلّم بود.

۱. ابوسعید طبیب: پزشکی فلسفی

در پایان بحث درخصوص خصایل اقوام مختلف، نقل شده در شب چهاردهم *الامتاع و المؤانسة*، سجستانی از اشخاص و انواع و اجناس نام می‌برد و بدین طریق یکی از حاضران به نام ابوسعید طبیب قدم جلو می‌گذارد و می‌پرسد آیا اجناس و انواع و اشخاص در عالم عُلوی وجود دارند (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۱۳). سجستانی پاسخ داد که عالم عُلوی چگونه ممکن است از این تقسیم عاری باشد چون عالم سُفلی نعل بالنعل با آن یکی است. ابوسعید می‌پرسد که آیا این تقسیم بر بسائط الهی نیز اطلاق می‌شود، ابوسلیمان پاسخ داد که نمی‌شود، مگر اینکه یکی از آنها به ضرب قوهٔ عالم عُلوی در عالم سُفلی قرارگاهش را اشغال کند و این همچون برقی خیره‌کننده و نسیمی لطیف است. طبیب بحث را در همین جهت تعقیب می‌کند و می‌پرسد آیا بسائط نقصی دارند و از روحانیات چه چیزی مورد نظر است. در پایان شامگاه نُهم وداع به صورت گفتهٔ بذله‌آمیزی است که توحیدی به نام این مرد، در آنجا ابوسعید ذَهَبی («طلاساز») طبیب نامیده می‌شود، می‌گوید و وزیر را خوش می‌آید (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۵۷).

ابوسعید طبیب محتملاً کسی غیر از ابوسعید ارّجانی، از شهر ارّجان در فارس، نیست که به آل بویه خدمت می‌کرد. او به همراه آنان به بغداد آمد و در پیشه‌ای که داشت به شهرت رسید و تا هنگام درگذشتش در ایام بهاءالدوله، در بغداد، در چهارشنبه ۲۹ جمادی الاول ۱۱/۳۸۴ ژوئیهٔ ۹۹۴ به خدمت به آنان ادامه داد.[۱۶۱]

---

۱۶۱. سزگین، *GAS*، ج ۳، ص 311؛ ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۴۰۸.

۲. فیروز طبیب: پزشکی زرتشتی

ابوسلیمان وقتی از طبیب مجوسی معروف به فیروز دربارهٔ معنای این گفته پرسید که «فلان ملء العین و النفس» («فلانی سرشار از چشم و نفس است»، یعنی: «خشنود است»). فیروز به نادانی اعتراف می‌کند و ملتمس تعلیم می‌شود، با این ادعا که زکات علم واجبتر از زکات مال است (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۰۰، ص ۲۹۰-۴۲۷).

ابوسلیمان گمان کرد که خود کوچک کردن طبیب حاکی از عجز و تملّق‌گویی مقام پایین اوست. فیروز خود عذر می‌خواهد و توضیح می‌دهد که فقط می‌خواست با پیروی مطیعانه از سخن ابوسلیمان رضایت خاطر او را جلب کند و لذا خودش را جز در مقابل علم کوچک نکرد و جز اهل علم کسی را تملّق نگفت.

ابوسلیمان این گفته را به منزلهٔ گفته‌ای شرح می‌دهد که بین منظر مقبول به چشم و بین خبر ممدوح با زبان جمع می‌کند. یکی با ماده مرتبط‌تر است و دیگری سهم بیشتری از صورت دارد و ترکیب‌شان کمال مطلوب را دربر دارد.

فیروز از این خرده دانش ابراز رضایت و قدردانی می‌کند، باز با الفاظی بسیار تملّق‌گویانه، و از خدا می‌خواهد ابوسلیمان را در پناه خود بگیرد و دانش حاصل شده در مجلس او را مدح می‌گوید. ابوسلیمان در مقابل این تحسینها از خدا می‌خواهد که به فیروز جزای خیر دهد و مودّت و مروّت او را می‌ستاید.

بدیهی است که فیروز در دانش پزشکی صاحبنظر بود. توحیدی شماری از حکایتهای پزشکی را که فیروز طبیب برای او نقل کرد گزارش می‌کند و او را فردی ظریف اما پُرگو وصف می‌کند (*بصائر*، ج ۳، ص ۳۴-۱۳۳):

۱. اردشیر [بن بابک] و شاهان سَلَف پارس پزشک را فقط پس از آن در دیوان‌شان به کار می‌گماشتند که به او سمّ می‌دادند و سپس می‌گفتند، «اگر خودت را معالجه کردی، پزشک حقیقی هستی و اگر مُردی، آن‌گاه این آزمایش به تو صدمه خواهد زد نه به ما.»

۲. پادشاهان روم هنگامی که پزشکی بیمار می‌شد او را از دیوان‌شان بیرون می‌کردند و می‌گفتند، «تو نیز مانند ما هستی».

ابوحیان دربارهٔ این رفتار با ناخشنودی نظر می‌دهد که رفتاری ستمکارانه و خودسرانه است.

۳. وقتی طبیبی به نزد پادشاهی عرب می‌آمد، پادشاه در برابر او میزی قرار می‌داد و به او دستور می‌داد برای تقویت بدن جنگاوران غذا و برای بیماری درمان و برای شفایافتگان برنامهٔ مراقبت و برای توانگران سرگرمی و نیز وسایلی برای ایجاد بیماری و

سمّ کشنده برای دشمنان فراهم کند. اگر او همهٔ این کارها را می‌کرد، او را نگه می‌داشتند وگرنه مرخصش می‌کردند.

ابوحیان می‌افزاید که شنید ابن مرزُبان فقیه در اثنای بیماریش می‌گفت که اگر به واسطهٔ حماقت فیروز نبود این بیماری این قدر طولانی به پایان نمی‌رسید.[۱۶۲] علاوه‌بر همهٔ اینها، توحیدی می‌گوید که فیروز شیفتهٔ کیمیا بود و مدعی بود که وسایلش را از *سرّالاسرار* به دست آورده است. او به واسطهٔ مبالغه‌گویی‌اش مشهور بود. توحیدی در مجموع نتیجه می‌گیرد که اندک‌اند کسانی که پُرگو و لوده باشند اما به خباثت و وقاحت متهم نشوند.

این مرد که بود؟ طبیبی به نام فیروز که به مهلّبی وزیر خدمت می‌کرد موردی احتمالی است. درخصوص ورود عضدالدوله به بغداد نیز از طبیبی به همین نام یاد می‌شود. به گزارش کاتب مسیحی ابوعلی بن مکیخا، وقتی عضدالدوله در ۹۷۴/۳۶۴ به بغداد آمد، ابومنصور نصر بن هارون که امیر دیلمی را همراهی می‌کرد درخصوص طبیبان بغداد با ابن مکیخا رای زد. ابن مکیخا با عبدیشوع جاثلیق مشورت کرد. او بر ابوالحسن حرّانی (یعنی: ثابت بن ابراهیم بن زهرون) انگشت گذاشت و او را فردی باهوش و در صناعتش بی‌رقیب وصف کرد و نیز فیروز را ذکر کرد و او را کسی وصف کرد که دانش اندکی دارد. و لذا ابوالحسن حرّانی بود که به نزد عضدالدوله فرستاده شد.[۱۶۳]

۳. ابن سیّار قاضی: دوستی حقیقی

ابوحیان کتابش دربارهٔ دوستی (*صَداقة*، ص ۵-۲) را با توصیفی از دوستیِ فوق‌العاده‌ای آغاز می‌کند که میان ابوسلیمان و قاضی ابن سیّار وجود داشت. ابوسلیمان در پاسخ به

---

۱۶۲. از شخصی به نام ابن مرزُبان شافعی در *بصائر* توحیدی، ج ۱، ص ۴۰۸، نام برده می‌شود.

۱۶۳. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۱۹۶. ابن مکیخا در دوران عضدالدوله و صمصام‌الدوله متصدی دیوان خزائن بود (*امتاع*، ج ۱، ص ۴۳). درخصوص این حکایت، رجوع شود به: ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۱۳-۱۱۲ (جایی که این نام به نادرست ابن م-ک-ن-جا ضبط شده است)؛ و ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۲۲۹. هر دو منبع این حکایت را در شرح زندگی طبیب صابئی ابوالحسن ثابت بن ابراهیم حرّانی نقل می‌کنند. عبدیشوع مسلّماً عبدیشوع اول (۸۶-۹۶۲ م) جاثلیق نسطوری و مؤلف ادعیه و مواعظ است؛ رجوع شود به:

Busse, *Chalif und Grosskönig* , pp. 461, 469-70, 472, 478; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1992), p. 239 (cited by Busse).

پرسش توحیدی برای علت این صمیمیت توضیح می‌دهد که او و ابن سیّار از اطمینان خاطر متقابلی برخوردارند و نیز آرامشی دارند که نه زمان آن را برهم می‌زند و نه زور آن را دور می‌سازد. طالعهای آنان و مواضع ستارگان مؤثر در احوال‌شان به‌طور چشمگیری یکسان بود و لذا آنان اغلب در پسندها و آرزوها همسان بودند. در دوره‌های جدایی امور مشابهی برای آنان اتفاق می‌افتاد، توگویی در بخت مشترکی سهیم بودند و اغلب به‌طور همزمان رؤیاهای یکسانی داشتند. هنگامی که ابن سیّار در این باره متعجب شد، ابوسلیمان به او توضیح داد که بخت آنان را قوای فلک یکسان یا در واقع این گونه رقم زده بود. توحیدی از ابوسلیمان می‌پرسد که این امر چگونه ممکن است، زیرا او به تعقیب فلسفه می‌پردازد و در اسرار غامض غور می‌کند، و حال آنکه ابن سیّار از زمرهٔ قضات و بر سر گذاران قلنسوه به حساب می‌آمد و غرق در علوم ظاهری بود که عامهٔ مردم و اکثر خلایق به آن متمایل‌اند.

ابوسلیمان پاسخ می‌دهد که علایق مربوط‌شان از ریشهٔ مشترکی متفرّع می‌شود: وجه اشتراک هر دو در دانش است و تفاوت در رشتهٔ خاص هر یک از آنان ساکن است. طالع ابن سیّار در مشتری خالی از قدرت زُحل است و طالع ابوسلیمان در مشتری از زُحل قدرت می‌گیرد.[۱۶۴] توحیدی همهٔ اینها را کاملاً طفره‌آمیز می‌داند، به‌ویژه از آنجا که ابوسلیمان اهل سجستان بود و ابن سیّار اهل صیمره. ابوسلیمان توضیح می‌دهد که اماکن مستقر بر فلک آسمانی از انگشتری خاتم به انگشت به یکدیگر نزدیکتر است و فاصله‌های روی آن بر خلاف فاصله‌های موجود میان ناحیه‌های جغرافیایی است. وقتی که توحیدی پرسید آیا آنان هیچ‌گاه از یکدیگر عصبانی بوده‌اند، ابوسلیمان پاسخ داد که محبت شدید او را از عصبانی بودن بازمی‌دارد. نگاه یا حرکتی صرف کافی بود تا

---

۱۶۴. در اختربینی اسلامی و یونانی‌مآبی مشتری سیاره‌ای نیکخواه و زُحل سیاره‌ای بدخواه است؛ رجوع شود به:

A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* (Bruxelles 1963), p. 101 (citing Ptolemy, *Tetrabiblios* , I, 5-7);

بیرونی، *کتاب التفهیم*، ترجمهٔ انگلیسی:

The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology , trans. R. Ramsay Wright (London 1934), pp. 232-33.

بر اساس نظریه‌های یونانی‌مآبی اختربینی، دوستی موافق با ترکیبهای سیّارات است؛ رجوع شود به: Bouché-Leclercq, pp. 453-54.

ناخشنودی برطرف شود. آنان گاهی به‌طور غیرمستقیم، در حدیث دیگران، بر یکدیگر خرده می‌گرفتند. وقتی که با یکدیگر بودند ابن سیار اغلب از درونیترین اسرار ابوسلیمان پرده برمی‌داشت و با تکیه بر صفا و وفایی که میان آنان وجود داشت هیچ‌گاه آنها را افشا یا ابراز نمی‌کرد. (مقایسه شود با نام اخوان الصفاء و خلاّن الوفاء برای انجمن اخوان الصفاء.) توحیدی می‌گوید که ابن سیّار تنها قاضی برجسته و محترمی بود که او می‌شناخت. سخن او فصیح و متین و چند سویه بود و بذله‌های جذّابی داشت. او پیرو مذهب فقه حنفی بود.

سخنی قبیح و هتاک را که قاضی ابن سیّار حفظ کرده بود، توحیدی نقل می‌کند (*بصائر*، ج ۱، ص ۳۰۸-۳۰۷). بنا بر این سخن، ادیب بزرگ جاحظ از شیخ محترمی در مسجد جامع بغداد خواسته بود به او تعلیمی بدهد که خداوند به آن شیخ آموخته بود. پاسخ به صورت تعلیم شیوه‌ای برای رفتار وقیح عبارت از سه قاعدهٔ رفتار بود، یعنی سه قاعده برای گوزیدن و سهل کردن لواط و جماع با کنیزکان از جلو و عقب، همراه با این توصیه که آدمی که این کارها را انجام دهد همتای لقمان حکیم می‌شود. توحیدی همچنین نقل می‌کند (*بصائر*، ج ۲، ص ۳۲۳) که ابن سیّار وقتی پرسید آیا تعجب نمی‌کند که او با وجود قیافهٔ زشتش هیبتی دارد، او در پاسخ به این پرسش گفت که هیبت شیر به دلیل زیبایی‌اش نیست.

این مرد احتمالاً همان قاضی ابوبکر احمد بن سیّاری است که ابوعلی تنوخی در *نشوارالمحاضره*‌اش به‌کرّات از او نام می‌برد. او در اهواز کرسی قضا داشت و در آنجا تنوخی دبیر محکمهٔ او بود. تنوخی حکایتهای جذّابی به نام او نقل می‌کند.[۱۶۵]

ذهبی داستانی درخصوص قضاوت او نقل می‌کند. این واقعه در ۹۷۸/۳۶۸ رخ داد. دو زن دادخواه به نزد قاضی آمدند و قاضی با ردای آستین بلند نظرگیر و ریش بلندش هیئت هیبت‌انگیزی داشت. متهم از ریش بلند و قیافه و کلاه نوک‌تیز، هریک «به بلندی یک ذراع»، بسیار ترسیده بود. لذا قاضی کلاهش را برداشت و با آستینش ریشش را پوشاند و گفت که اکنون دو ذراع به تو تخفیف دادم جواب شاکی را بده.[۱۶۶]

---

۱۶۵. تنوخی، *نشوارالمحاضره*، ج ۱، مقدمه، ص ۲۰؛ فهرست راهنما، ص ۳۷۶؛ و به‌ویژه رجوع شود به شماره‌های ۵۵-۵۳، ص ۱۱۱-۱۰۴. تنوخی دبیر محکمهٔ قاضی ابن سیّار در اهواز بود. پدر او، ابوالقاسم تنوخی، آموزگار ابن سیّار بود؛ یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۶، ص ۲۵۳.

۱۶۶. این حکایت را آ. متز، < *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری* >، ص 217 (متن آلمانی)؛ ص ←

مسکویه گزارش می‌کند (ذیل وقایع سال ۳۴۰/۹۵۱) که قاضی ابوبکر احمد بن سیّار صیمری در مقام فرستاده به نزد ابوعلی (محمد) بن الیاس رفت، و آن وقتی بود که خلیفه پرچمی برای او فرستاد.[۱۶۷] در ۳۵۶/۹۶۶، وقتی ابن معروف به قضای جانب غربی، قضای مدینةالمنصور و حریم دارالسلطان منصوب شد، ابوبکر احمد بن سیّار در جانب شرقی به کرسی قضا رسید. در ۲۷ ربیع‌الثانی ۳۵۷/۳۱ مارس ۹۶۸، نفوذ قضای ابن سیّار تا حریم دارالسلطان رسید و ابن معروف از کار برکنار شد. و سپس در ربیع‌الاول ۳۵۹/ ژانویهٔ ۹۷۰، ابن معروف باز در حریم به قضاوت رسید و در شعبان ۳۶۰/ مه ۹۷۱ قاضی‌القضات شد و ابن سیّار از منصب قضاوت در جانب شرقی برکنار شد و در آنجا ابوسعید سیرافی و علی بن عیسی رُمّانی نمایندگان ابن معروف شدند.[۱۶۸]

در اثنای آشوبهای داخلی در ۹۷۲ < ۳۶۲ > در بغداد، به دنبال تهاجم روم شرقی، ابن سیّار از جملهٔ آن گروه از سرشناسان بغداد بود که هیئتی برای آگاه کردن بختیار از وخامت اوضاع تشکیل دادند.[۱۶۹] ابن سیّار در ۹۷۸/۳۶۸ درگذشت.

۴. محمد بن احمد جرجرائی: مخاطرات سیاست

نگرش ابوسلیمان سجستانی نسبت به اشتغال سیاسی در گفتگویی با کاتبی به نام جرجرائی (محمد بن احمد بغدادی) روشن می‌شود که در جهان سیاست بغداد دولتی مستعجل داشت (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۹، ص ۳۳۷).[۱۷۰] توحیدی جرجرائی را در حالی

→

226-27 (ترجمهٔ انگلیسی) < ج ۱، ص ۲۵۸ (ترجمهٔ فارسی) >، نقل کرده است. او از ذهبی، *تاریخ الاسلام* (ذیل وقایع سال ۳۶۸) نقل می‌کند (*JRAS*، ۱۹۱۱، ص 659، یادداشت 1).

۱۶۷. مسکویه، *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۱۷۶. محمد بن الیاس سردار سپاه سامانیان بود که در کرمان سلسله‌ای به‌واقع مستقل از سامانیان تأسیس کرد و این تا زمانی بود که عضدالدوله این ولایت را در ۹۶۸/۳۵۷ فتح کرد؛ رجوع شود به: *CHIr*، ج ۴، ص ۱۶۴.

۱۶۸. همدانی، *تکملة تاریخ الطبری*، ص ۱۹۷؛ ابن جوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، ج ۷، ص ۳۸، ۵۴؛ همچنین: Busse, p. 275.

۱۶۹. *امتاع*، ج ۱، ص ۱۵۱ و بعد. همچنین رجوع شود به کتاب نگارنده: < *احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه*، ص ۱۵۲ و بعد >، ص 100 و بعد.

۱۷۰. نام جرجرائی، از جرجرایا واقع در کنارهٔ رودخانهٔ دجله و جنوب بغداد (لسترنج، < *سرزمینهای خلافت شرقی*، ص ۳۹، ۸۷ >، ص 37، 80)، نام تعدادی از وزیران خلفای عباسی و فاطمی است؛ رجوع

←

وصف می‌کند که اندیشه می‌کرد مقام وزارت را بپذیرد یا نپذیرد. سجستانی به او هشدار داد: «ای مرد، این دنیا آتشی پُردود است. ترا آن به که خودت را به دودش خشنود کنی و از آتشش بپرهیزی که این به سلامت نزدیکتر است.» جرجرائی پاسخ داد: «چرا بر دودش صبر نکنم تا از نورش بهره برم و از گرمایش برخوردار شوم؟» سجستانی پاسخ داد: «این بهترین معارضه است، اگر از بهره بردن از نورش و برخوردار شدن از گرمایش مطمئن باشی و اگر بتوانی این کار را همیشه با متانت انجام دهی. اما از آنجا که جریان حوادث برخلاف آن چیزی است که می‌پنداری و آرزو می‌کنی، چنین کاری ممکن نیست.» جرجرائی پاسخ داد: «خدا مرا موفق می‌کند و او مرا بس است.» سجستانی آن گاه شرح داد که «سخنان حکیمانهٔ کاتبان و اصحاب خطابه خیالاتی است که به‌ندرت صادق درمی‌آید و اغلب تکذیب می‌شود. وقتی آخر کار جرجرائی به قتل رسید، سجستانی در تسلیت گفت: «بیچاره این مرد! بر دود [این دنیا] صبر کرد تا هنگامی که خفه شد و گرمایش را تحمل کرد تا زمانی که سوخت.» سپس گفت: «ای خدا ما را جز خودت به کسی وامگذار. ما را به چیزی ترغیب کن که فقط در نزد تُست. ما ضعیفتر از آن هستیم که مدعی باشیم. حق را به ما بنما و پیرویِ آن را بر ما آسان ساز و باطل را به ما بنما و ما را در روی گرداندن از آن یاری کن، ای خدایی که آنچه در عیان است و آنچه در خبر است از آن تُست، ما را به دیدن عجایب و عبرتهای نهفته در آن برانگیز.»

حوادثی که به مرگ جرجرائی انجامید بدین شرح بود.[۱۷۱] جرجرائی و ابونصر ابراهیم بن یوسف بن سرّاج ابن بقیّه را که سابقاً در مطبخ صاحب مقام بود تشویق به رسیدن به مقام وزیریِ بختیار کرده بودند. ترقّی سریع ابن بقیّه لطیفهٔ مشهوری را بر سر زبانها انداخت، «از خوان نعمت به وزارت» («من الغضارة الی الوزارة»).[۱۷۲] جرجرائی

→

شود به:

D. Sourdel, s. v., *EI* , II, 461-62.

۱۷۱. *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۲۳-۳۲۱، وقایع سال ۹۷۳/۳۶۳.

۱۷۲. دربارهٔ ابوطاهر محمد بن بقیّه، رجوع شود به: کلود کاهن، < «ابن بقیّه»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام* ، دفتر ۳، ص ۵۲-۴۵۱ > ، *EI*، ج ۳، ص 730؛ همچنین:

Bürgel, *Hofkorrespondenz*, Indices, p. 173; Busse, *Chalif und Grosskönig*, pp. 238-39 *et passim* (Register, p. 584); Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Index, p. 243.

سپس با به رخ کشیدن برتری خودش در مقام کاتب و تسلّطش بر زبان فارسی از نظر مساعد بختیار مطمئن شد. او به‌طور همزمان کوشید ابن بقیه را ترغیب به گرفتن حکمرانی بصره کند، اما این ترفند بدگمانی ابن بقیه را برانگیخت و به توقیف و اعدام (۹۷۳/۳۶۳) جرجرائی انجامید. ابن سرّاج نیز فرجام مشابهی داشت.

توحیدی به این حوادث اشاره می‌کند. او در شرحی بر استبداد و ستمکاری ابن بقیه (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۷-۲۱۶) می‌گوید که او ابن سرّاج را بدون گناه و جرجرائی را بدون دلیل کشته بود؛ ابن معروف را تازیانه زده بود و مجازات ابوالقاسم، برادر ابومحمد قاضی، بر روی شتر در جانب شرقی زبانزد بود.

جرجرائی را ابوحیان در بحثی با ابوعلی حاتمی، لغوی و کاتب، نیز معرفی می‌کند (*اخلاق*، ص ۲۳-۱۹).[۱۷۳] جرجرائی کوشیده بود حاتمی را متقاعد کند که از او بیزار بود چون بدزبان بود، در حالی که حاتمی مدعی بود که قضیه به‌عکس بود. حاتمی از وضع تأسف‌بار کاتبان در دربار می‌نالید. فرمانروایان فرهنگ و دانش و حکمت کاتبان را تصدیق می‌کردند و کاتبان به قدرت فرمانروایان که از کاتبان مدح خود را می‌خواستند تن می‌دادند اما فرمانروایان در عوض مبلغی ناچیز می‌پرداختند. ادعاهای حاتمی در جرجرائی تأثیر کرد و او نظر خودش را با ابوحیان در میان گذاشت.

۵. دو کاتب: ابوالخطّاب کاتب و مطهّر کاتب

ابوحیان وقتی برای ابوسلیمان جمله‌ای از یکی از صوفیه نقل کرد که برایش خوشایند نبود (*مقابسات*، مقابسهٔ ۹۵، ص ۸۹-۳۸۸). سجستانی پیشنهاد می‌کند که اگر او چیزی در همین زمینه بیان می‌کرد بسیار بهتر از این می‌گفت، یعنی: «الحواس مهالک، و الاوهام مسالک، و العقول ممالک. هرکه خود را از اماکن خطرناک (مهالک) نجات می‌دهد می‌تواند بر راهها (مسالک) چیره شود و با عبور از آنها بر ممالک اشراف یابد و هر که بر ممالک اشراف یابد به واسطهٔ اتصال با پادشاهِ مُلک شریف می‌شود.»

ابوالخطّاب کاتب زبان به تحسین گشود که‌ای شیخ! به خدا که این بهتر از آن چیزی

---

۱۷۳. ابوعلی محمد بن حسن بن مظفر حاتمی بغدادی (متوفی ۹۹۸/۳۸۸) کاتب و لغوی بود (یادداشت مصحح، ص ۲۰، ۲). توحیدی در *امتاع*، ج ۳، ص ۲۷-۱۲۶، از او نقل قول کرده است.

بود که از صوفیان شنیدیم، چیزی بیشتر بر آن بیفزا. مطهّر بغدادی کاتب سپس تقاضا کرد که بیش از این در این باره چیزی نشنود و نظر داد که سخن درخصوص این صوفی دربارهٔ گروهی است که «با وجود برخی مشابهتها از ما دورند.»

از ابوالخطّاب صابی، در کنار ابواسحاق صابی و بسیاری دیگر از کاتبان و فاضلان، در میان ملازمان صحبت ابومحمد مهلّبی وزیر نام برده می‌شود (*امتاع*، ج ۳، ص ۲۱۳). او با ابواسحاق صابی درگیر در بحث جالب توجهی شد که در *مقابسات*، مقابسهٔ ۱۱، ص ۱۰۱-۱۰۰، ثبت است. ابوالخطّاب از ابواسحاق پرسیده بود آیا افکار و الفاظ و آراء و گفتارها جملگی متأثر از مزاج و طینت و هوا و عناصر است.[۱۷۴] ابواسحاق تأیید کرد که ارتباطی قوی با این امور وجود دارد. مردم هرگز درخصوص حالی از احوال یا راهی از راهها به اتفاق نظر نمی‌رسند، اگر چنین اتفاق نظری ممکن بود، وجود می‌داشت. هرگز ممکن نیست که مردم از حیث بزرگی و کوچکی جمجمه یا بلاغت با یکدیگر برابر باشند یا مذهب واحد یا دیدگاه واحدی اختیار کنند. چگونه این امر ممکن است، وقتی که طبیعت به همهٔ اشیاء صورتی به حسب قبول آن شیء عطا می‌کند؟ پس هرکس از اعتقادی پیروی می‌کند که با مزاجش همصداست و نبضش با آن می‌تپد و با گامی که برمی‌دارد با اوست و گِلِ وجودش از آن سرشته شده است. و این سپس به عادت تبدیل می‌شود.

گویندهٔ دوم، مطهّر کاتب، احتمالاً مطهر بن احمد کاتب است که با استناد به ابن قَرارة عطّار برای توحیدی گزارشی نقل کرد درخصوص منازعه در سفرهٔ غذای ابن قَرارة میان ابوعلی بن مُقْلَةَ وزیر و ابوعبدالله یزیدی درخصوص سلیقه‌های خوراکی هریک از آنان. این مناظره را ظاهراً ابن مُقْلَةَ برد و آن وقتی بود که خاطرنشان کرد هجای اول کلمهٔ فارسی غذای مورد علاقهٔ یزیدی (جَوْذابة / گَوْزاب) را باید با ضمّ کاف فارسی (گُوز) تلفظ کرد (*امتاع*، ج ۳، ص ۷۵).[۱۷۵]

---

۱۷۴. دربارهٔ این مسئله، مقایسه شود با:

J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī* (Wiesbaden 1966), p.218.

۱۷۵. «گوزاب» غذایی است «از گردو، حبوبات و برنج» (ف. استینگاس، *فرهنگ فارسی ـ انگلیسی* [لندن ۱۸۹۲]، ص 1102). مرکب از دو جزءِ «گَوْز» (در عربی: جَوْز) و «آب». دربارهٔ ابوعبدالله یزیدی (محمد بن عباس)، گردآورندهٔ منتخبات اشعار (متوفی ۹۲۲/۳۱۰)، رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۲، فهرست راهنما، ص 753. حریف او وزیر ابوعلی بن مُقْلَةَ بود؛ رجوع شود به: پیشتر، ص ۷۳، و یادداشت ۱۳۴ در همان صفحه.

۶. رویارویی با باقلاّنی

ابوالفضل عیاض بن موسی بن عیاض یحسوبی، قاضی مالکی، در شرح حال مختصری که از ابوبکر باقلاّنی، متکلّم اشعری، در کتابش با عنوان *ترتیب المدارک و تقریب المسالک لمعرفة اعلام مذهب مالک*، درج کرده گزارشی از یک رویارویی میان ابوسلیمان سجستانی و باقلاّنی را حفظ می‌کند. قاضی عیاض در سبتة < Ceuta > متولد شده بود و در آنجا و در قرطبه در مقام قاضی خدمت می‌کرد. او در ۱۱۴۹/۵۴۴ درگذشت.[۱۷۶]

بر اساس این گزارش، عضدالدوله به باقلاّنی مأموریت داد در مقام سفیرش به نزد امپراتور روم شرقی برود، تا شاید این متکلّم بتواند برتری اسلام را آشکار کند و مسیحیت را خفیف سازد. در حالی که باقلاّنی آمادهٔ مسافرت می‌شد، وزیر عضدالدوله برای او شرح داد که طالع عزیمتش فرخنده بود. باقلاّنی منکر آن بود که بخت و اقبال از منبعی جز خدا به انسان رو کند و مدعی بود که کتابهای اختربینی صرفاً به قصد فریب دادن عوام نادان نوشته شده بودند و از حقیقت عاری بودند. وزیر ابن صوفیِ منجّم را فرا خواند تا با باقلاّنی مناظره کند، اما او خودش به این بهانه که مناظره نمی‌کند عذر آورد و گفت که علاقه‌اش فقط به اختربینی و احکام نجومی است و نه به توجیه‌شان که مأخوذ از منطق است.[۱۷۷] وزیر سپس ابوسلیمان سجستانی را فراخواند و به او دستور داد با قاضی مناظره کند.[۱۷۸] سجستانی خطاب به وزیر توضیح داد که این قاضی ادعا می‌کند که باری عزوجل قادر به واداشتن ده تن

---

۱۷۶. شرح مناظره و حال و هوای حاکم بر آن را قاضی عیاض بن موسی یحسوبی سبتی در کتاب خود حفظ کرده است، رجوع شود به: *ترتیب المدارک و تقریب المسالک*، تصحیح ا. ب. محمود (بیروت ۶۸-۱۹۶۷)، ج ۳، ص ۹۵-۵۹۴. م. م. حضیری و م.ع. ابوریده در تکملهٔ خود بر چاپ *کتاب التمهید* باقلاّنی (قاهره ۱۹۴۷)، ص ۵۲-۲۵۰، این شرح را بعینه نقل کرده‌اند. همچنین رجوع شود به ارجاعی به این مناظره از ابوعلی عمر سکونی اشبیلی (متوفی ۱۳۱۷/۷۱۷)، *لحن العوام فیما یتعلق بعلم الکلام*، تصحیح س. غراب، در *حولیات الجامعة التونسیّه*، ۱۲ (۱۹۷۵): ۱۸۶.

۱۷۷. عبدالرحمان صوفی (و نه ابن صوفی، چنانکه در متن مورد بحث ما آمده) منجّم برجسته‌ای بود که به عضدالدوله (متوفی ۹۸۶/۳۷۶) خدمت می‌کرد و او را تعلیم می‌داد؛ بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 253؛ *GALS*، ج ۱، ص 398. در متن *ترتیب المدارک*، تصحیح محمود، این نام به نادرست «ابن صدقی» ضبط شده است.

۱۷۸. در اینجا متن به‌وضوح ناقص است. عبارتی با این مضمون که «آنگاه وزیر گفت، "ابوسلیمان منطقی حاضر شود"» باید درج شود.

به سوار شدن در قایقی بر روی دجله است بدان سان که در رسیدن به سوی دیگر قادر است مسافر یازدهمی به جمع آنان اضافه کند که در همین اثنا آفریده باشد. سجستانی می‌گوید، «اگر من مدعی بودم که خدا قادر به انجام دادن این کار نیست یا اینکه محال است، آنان (یعنی: باقلاّنی و دار و دسته‌اش) زبانم را می‌بریدند و مرا می‌کشتند. اگر با من مهربان بودند، فقط مرا غُل و زنجیر می‌کردند و در دجله می‌انداختند. چون این چنین است، در بحث کردن من با او هیچ فایده‌ای نیست.»[۱۷۹]

وزیر از باقلاّنی پرسید قضیه چیست و او در پاسخ گفت: «بحث ما در اینجا دربارهٔ قدرت باری تعالی نیست. باری تعالی قادر به هر کاری است، گرچه این جاهل (یعنی: سجستانی) منکر این است. بحث ما فقط به تأثیرات این ستارگان مربوط است. او به دلیل ناتوانی و جهالتش مبنای این مناظره را تغییر داد.* زیرا اگر به این دلیل نبود، میان بحث از قدرت باری تعالی و مسئلهٔ مورد نزاع ما چه ارتباطی وجود دارد؟ اگر مدّعی بودم که اوّلِ آغازین و سرمدی می‌تواند این کار را انجام دهد، مراد نمی‌کردم که کار او بدین وسیله ورای عادت خواهد بود؛ زیرا نمی‌پذیرم که ممکن باشد انسانی در دم بدون والدین آفریده شود. چون این چنین است، وزیر مطمئن باشد که این گریختن از صحنهٔ مبارزه است.»

وزیر با این سخن موافقت کرد. و لذا (ابوسلیمان) منطقی ادامه داد: «مناظره کاری است مربوط به تمرین و تجربه و من با مناظرات این قوم ناآشنا هستم، چنانکه آنان با مصطلحات و طرق بیان ما نامأنوس‌اند و لذا مناظره با قومی این گونه نابجاست.» وزیر دفاع او را پذیرفت و اعلام کرد که حقیقت روشن بود.

---

۱۷۹. خودداری فیلسوف از مناظره با متکلّم عملی احتیاط‌آمیز و در تصدیق این معنا بود که آنان هیچ زمینهٔ مشترکی برای گفتار < discourse > ندارند. او در مواجهه با متکلّم ابوعبدالله بصری نیز به همین سان رفتار کرد؛ در *اخلاق الوزیرین*، ص ۱۳-۲۱۲، پیروی او از سرمشق آموزگارش یحیی بن عدی، در این خصوص، ذکر می‌شود؛ رجوع شود به کتاب نگارنده: *< احیای فرهنگی در عهد آل بویه >*، ص ۲۵۷ و بعد، ص 180 و بعد.

* طفرهٔ زیرکانه و مثال هوشمندانهٔ ابوسلیمان برای این بود که به وزیر بفهماند مناظره با متکلمان خطرناک است، به‌ویژه وقتی که متکلّم نباشی و فیلسوف باشی، چون حریف به‌هیچ وجه عقیده‌ای مخالف با خودش را نمی‌پذیرد و دست آخر کار به تکفیر و قتل فیلسوف می‌انجامد. «جاهل» گفتن ابوسلیمان، به وسیلهٔ باقلاّنی، خودپسندی و خود حق پنداری متکلمان را در همه حال نشان می‌دهد؛ گرچه از قضا در اینجا نظر متکلّم درخصوص احکام اختربینی علمی‌تر از نظر فیلسوف است، اما همان‌طور که ابوسلیمان می‌گوید مسئله بر سر شیوهٔ بحث است. ـــ م.

باقلاّنی می‌افزاید که وزیر به او تعظیم کرد و گفت، «برو در پناه خدا» (یعنی: به جای گفتن «با بخت بلند»). متن با توصیفی از سفر باقلاّنی به امپراتوری‌روم شرقی ادامه می‌یابد.

مقتضیات فرستادن باقلاّنی به روم شرقی بدین قرار بود:[۱۸۰] بارداس اسکلروس که در دوران برادر زنش زیمیسکس مقام بالای نظامی دموستیکوس را در شرق اشغال کرده بود، سپاهیانش او را در تابستان ۹۷۶ < ۳۶۶ > امپراتور اعلام کردند. وقتی که نقشه‌هایش به جایی نرسید ــ او در ۲۴ مه ۹۷۹ < ۳۶۸ > نزدیک آموریوم به دست بارداس فوکاس در نبرد شکست خورد ــ با برادرش کنستانتین و پسرش رومانوس به قلمرو اسلام آمد. او با ابوتغلب حَمْدانی همپیمان بود، اما ابوتغلب در همین حیص و بیص از عضدالدوله شکست خورده بود (۹۷۸/۳۶۷) و به قلمرو روم شرقی گریخته بود که در اختیار بارداس اسکلروس بود. وقتی که بارداس به آمِدْ و میّافارقین آمد، دریافت که متحدش بیرون رانده شده بود و آل بویه بر آن نواحی مسلّط بودند. بارداس اسکلروس در واقع زندانی سپاهیان آل بویه در جزیره بود. اما رومیان نگران پیمان میان بارداس اسکلروس و عضدالدوله بودند و لذا در ۹۷۹/۳۶۹ امپراتور باسیل دوم هیئتی تعلیم دیده برای دادن وعدهٔ آزادی همهٔ زندانیان مسلمان در مقابل استرداد بارداس اسکلروس فرستاد.

عضدالدوله، در این هنگام، سردارانش را در میّافارقین گذاشته بود و بارداس اسکلروس را به بغداد می‌آورد و در عین حال تظاهر به توبیخ نمایندهٔ محلی‌اش به واسطهٔ این عمل می‌کرد. مدّعی تاج و تخت روم شرقی را با پیروانش به پایتخت آوردند و در خانه‌ای محبوس کردند. پس از آن، در ۹۸۱/۳۷۱، عضدالدوله باقلاّنی را به مأموریتش برای مذاکره با امپراتور روم شرقی باسیل دوم فرستاد. ابواسحاق بن شهرام او را همراهی می‌کرد و گزارشی از این مذاکرات نوشت.[۱۸۱] دستورات باقلاّنی این بود که تقاضا کند

---

۱۸۰. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۹۷-۳۹۶، وقایع سال ۳۶۹؛ از یحیی انطاکی در همان صفحه، یادداشت ۲، نام برده شده است؛ روذراوری، *ذیل تجارب الامم*، ص ۲۸ و بعد، وقایع سال ۳۷۲؛ ابن اثیر، *کامل*، ج ۹، ص ۱۲-۱۱، وقایع سال ۳۷۱؛ ابن جوزی، منتظم، ج ۷، ص ۲۶۵؛ همچنین:
Bürgel, *Hofkorrespondenz* , pp. 153-54; G. Schlumberger, *L'Epopée Byzantine à la fin du dixième siècle* , Première Partie (Hachette 1896), pp. 442-43 (edited by Bürgel); G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State* , trans. from the German by J. Hussey (New Brunswick 1957), p. 265.

۱۸۱. این موضوع از شرحی که در *ذیل تجارب الامم* آمده روشن است. تعیین ابن شهرام به همراهی با او

←

برخی از فتوحات نیکفوروس فوکاس و جان زیمیسکس در عوض استرداد زندانی پس داده شود. خبر رسیده بود که بارداس اسکلروس دژهای فتح شدهٔ مسلمانان به دست رومیان و تمثال مقدس عیسی مسیح <ع> را در عوض حمایتش به عضدالدوله پیشکش کرده بود. اما باسیل هیچ حرکتی نکرد و مأموریت شکست خورد. مذاکرات حتی به بعد از مرگ عضدالدوله نیز کشیده شد.

گزارشهای به دست داده شده از رفتار باقلاّنی در دربار روم شرقی از مناظره‌اش با متکلمان مسیحی و از سرپیچی مغرورانه‌اش در بوسیدن زمین در برابر امپراتور حکایت می‌کند. امپراتور درِ کوتاهی نصب کرده بود تا متکلّم مسلمان مجبور شود برای نزدیک شدن به او خم شود، بدین ترتیب این فکر به ذهن خطور می‌کرد که او داشت تعظیم می‌کرد، اما باقلاّنی از پشت وارد شد و بدین ترتیب از دام جَست.[۱۸۲]

ابوبکر محمد بن طیّب (بن) باقلاّنی متکلّمی اشعری به مذهب فقه مالکی بود. او در بصره متولد شد (جایی که مذهب مالکی در قوّت بود) اما اکثر زندگی‌اش را در بغداد به سر برد، در درب المجوس، و در ۲۳ ذوالقعدهٔ ۳۰۴/ ۵ ژوئن ۱۰۱۳ درگذشت.[۱۸۳] او به کارآمدی در مناظره مشهور بود و حکایتهای فراوان گواه بر مهارت او در جدل است. روابط او با عضدالدوله هنگامی آغاز شد که فرمانروای دیلمی او را به شیراز فراخواند تا آموزگاری پسرش را به‌عهده بگیرد. اکثریت وسیعی از جمعیت فارس از سنیان بودند، با لایه‌ای نازک از دیلمیان که اکثراً از شیعیان امامی و برخی در زمرهٔ زیدیان بودند. او در شیراز مذهب اهل سنت را به پسر عضدالدوله می‌آموخت و، گفته‌اند، *کتاب التمهید*ش را برای او نوشت. ابوعبدالرحمان سُلمیِ صوفی در همین زمان نزد او دانش آموخت، همان

→

باید به این منظور بوده باشد که باقلاّنی دستورات او را انجام دهد. رجوع شود به: پیشتر، ص ۱۶، یادداشت ۳۳.

۱۸۲. روذراوری، *ذیل تجارب‌الامم*، ص ۳۱، ۳۷-۳۴؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، ج ۳، ص ۹۶-۵۹۵؛ ابن اثیر، *کامل*، ج ۹، ص ۱۲؛ همچنین:

Bürgel, *Hofkorrespondenz*, p. 154, note 1.

183. R. J. McCarthy, "al-Bāḳillānī," *EI*, I, 958-59; Brockelmann, *GAL*, I, 211; *GALS*, I, 349; قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، ج ۳، ص ۶۰۲-۵۸۵. نشانی خیابان باقلاّنی را ابن خلّکان به دست داده است، رجوع شود به: ابن خلّکان، *وفیات الاعیان*، ترجمهٔ م. ژ. دوسلان، *Ibn Khallikān's Biographical Dictionary* (پاریس و لندن ۷۱-۱۸۴۲)، ج ۲، ص 672.

کاری که گروهی از اهل سنّت کردند و شرح *اللمع* باقلاّنی را نزد سُلمی خواندند. او همچنین در دربار با نمایندگان معتزلیان بغداد و بصره (ابوالحسن احدب، ابواسحاق نصیبینی) مناظره کرد. او در کنار عضدالدوله در شیراز باقی ماند تا هنگامی که فرمانروا به بغداد آمد.

ابن سعدان وزیر زمانی از ابوحیان پرسید دربارهٔ باقلاّنی چه می‌گویی، و در پاسخ یکی از زخم زبانهای نمونه‌وار ندیمش را شنید. به گفتهٔ توحیدی، «او گمان می‌کند که دارد اهل سنّت را یاری می‌کند و معتزله را ساکت می‌سازد و روایت [صحیح] را نشر می‌دهد، اما او دقیقاً بر مذهب خرمیّه و طرائق ملحدان (ملحده) راه می‌سپارد.» وزیر، چنانکه می‌توان انتظار داشت، از این سخن اظهار تأسف می‌کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۴۳). اساس ادّعای توحیدی روشن نیست.[۱۸۴]

---

۱۸۴. خرمیّه فرقه‌ای اباحی و ثنوی و مزدکی بودند که ابومسلم را گرامی می‌داشتند و به استمرار وحی و تجسّد روحی واحد در همهٔ انبیا قائل بودند. مشهورترین پیشوای مبتدع آنان، بابک، در زمان مأمون فعال بود؛ رجوع شود به:

W. Madelung, s.v., *EI*, V, 63-65; H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam* (Paris 1965), Index, p. 16; اشپولر، *< ایران در قرون نخستین اسلامی >*، ج ۱، ص ۱۱۹ـ۱۰۰، ص 69-59. باقلاّنی بخشی از تعلیم آنان را در *تمهید* خود، تصحیح ر. ج. مک‌کارتی (بیروت ۱۹۵۷)، ص ۱۹۰، رد می‌کند.

فصل دوم

شرح حال سجستانی به روایت منابع

این فصل به گزارشها و گواهیهایی اختصاص دارد که در منابع دربارهٔ سجستانی ذکر شده است. منابع درجهٔ اول ما، در مجموع، دربارهٔ گواهیها پُراطلاع است. ابن ندیم در میان این منابع تنها نویسنده‌ای است که شخصاً ابوسلیمان را می‌شناخت، اما اطلاع موجود در کتاب او دربارهٔ زندگی ابوسلیمان اندک است. و نوشتهٔ ابن قفطی، نویسندهٔ مبسوطترین بخش دربارهٔ زندگی او، هم رونویسی (از توحیدی) و هم نامعتَمَد است. پُراطلاع‌ترین منبع دربارهٔ زندگی و کار سجستانی *صوان الحکمة* است.

منابع گاهی به مصاحبت کسانی با سجستانی اشاره می‌کنند که هرگز در صفحات آثار (شناختهٔ) توحیدی نامی از آنها برده نمی‌شود؛ به طور نمونه، طبیب اندلسی ابن عبدون جَبَلی که به شرق سفر کرد و نزد ابوسلیمان منطق خواند؛ حسن بن نَکَد موصلی، دوستی که آثاری تألیف کرد و به جابر بن حیان نسبت داد و شخصی به نام ابوسفیان واسطی.

علاقهٔ ابوسلیمان به تاریخ فلسفه و انتقال دانش را منابع به‌خوبی گواهی داده‌اند. او علاقهٔ خاصی به فلسفهٔ باستان و به انتقال آن به جهان اسلام و به ولینعمتان دانش، در نهضت ترجمه، و به زمینه‌های مادی تحقیق داشت. او درخصوص فعالیتهای دانشورانهٔ آموزگارش یحیی بن عدی آگاهی ارزشمندی به دست می‌دهد.

در منابع پاره‌هایی از آثار مفقود سجستانی محفوظ است. شهرستانی از *صوان الحکمة* متونی فراهم می‌کند که در تنقیحهای موجود از این کتاب به چشم نمی‌خورد.

ابن‌مطران و ابن ابی اُصیبعه فقراتی از *تعالیق* حکمیهٔ سجستانی را نقل می‌کنند و متون مکتب فلسفی، از جمله حکایات و اندرزها، در سراسر منابع ذکر می‌شود.

الف. ابن ندیم، *کتاب الفهرست*. ابن ندیم، مؤلف کتاب مشهور *الفهرست*، شخصاً سجستانی را می‌شناخت و اغلب با تعبیر «شیخنا» یا صرفاً «شیخ» به او اشاره می‌کرد.

ابن ندیم، مانند پدرش، کتابفروش و وزّاق بود.[۱] و شاید به کار دبیری دیوان نیز پرداخته است. کتابفروشی او، مانند آن کتابفروشی‌هایی که توحیدی نام می‌برد، میعادگاه راحتی برای دانشوران بود. او با جماعت نخبهٔ جامعهٔ دانش‌آموختهٔ بغداد مراوده داشت و فرزانگانی مانند ابوسعید سیرافی و علی‌بن هارون منجّم و یحیی بن عدی و عیسی بن علی و سجستانی از جمله آموزگاران و منابع کسب اطلاعش دربارهٔ مطالب دانشورانه به شمار می‌آمدند. او برای یحیی بن عدی که مانند خودش علاقه‌ای دیوانه‌وار به کتاب داشت احترام بسیار قائل بود و گاهی از فهرست دستنوشتهٔ او نام کتابها را ذکر می‌کند. تألیف *الفهرست* در < ۳۷۷ > ۹۸۷ آغاز شد و بالاخره در واپسین سال، سال درگذشت مؤلف، در < ۳۸۰ > ۹۹۰ به اتمام رسید.[۲]

مادهٔ اصلی این کتاب دربارهٔ سجستانی (الف ۱) به‌طرز تحریک‌کننده‌ای مختصر است. هیچ اطلاعی دربارهٔ زندگی او داده نمی‌شود و یگانه امر واقع حاکی از آشنایی، تاریخ تولد، جایش خالی گذاشته می‌شود. مؤلف به‌وضوح قصد داشت این جای خالی را پُر کند اما به انجام دادن این کار هیچ‌گاه توفیق نیافت. از سوی دیگر، مراجع کوتاه، اما ارزشمند دیگری برای فعالیت دانشورانهٔ سجستانی و گواهیها دربارهٔ مطالبی درخصوص تاریخ فلسفه وجود دارد.

۱. تصحیح گ. فلوگل، ص ۲۶۴، س ۱۸-۱۵ / ترجمهٔ انگلیسی از ب. داج، ج ۲، ص 632 < ترجمهٔ رضا تجدد، ص ۴۷۶ >.

---

۱. ی. و. فوک، < «ابن ندیم»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۷، ص ۹۶-۸۹۳ >، *EI*، ج ۳، ص 895؛ ترجمهٔ انگلیسی *فهرست* ابن ندیم:

Dodge, *The Fihrist of al - Nadīm*, I, xviii.

2. R. Sellheim, "Das Todesdatum des Ibn an - Nadīm," *IOS*, 2 (1972) (*In Memoriam Samuel Miklós Stern 1920-1969*): 428-32.

ابوسلیمان سجستانی. او ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی است که تولدش سال... بود. از جمله کتابهایش رساله‌ای است با عنوان *مقالة فی مراتب قوی الانسان و کیفیة الانذارات التی ینذر بهاالنفس ممّا یحدث فی عالم الکون*.

این مادهٔ اصلی *الفهرست* در مقایسه با ماده‌های جامع‌الاطراف دربارهٔ یحیی بن عدی (نُه سطر)، ابن زُرعه (هشت سطر) و ابن خمّار (نُه سطر) کوتاه است. این مقاله ظاهراً ناقص است و آن را نمی‌توان، در زمانی که نوشته شده بود، شاهدی بر نوشته‌های سجستانی دانست که در آن زمان در دست بود.

۲. ص ۲۴۱، س ۱۴-۱۳ / ج ۲، ص 579 < ترجمهٔ رضا تجدد، ص ۴۴۰ >.

ابن ندیم به چیزی اشاره می‌کند که شاهد بود. ابوالفضل بن عمید زمانی حدود ۹۵۱/۳۴۰ در صندوقهایی در دیوار شهر اصفهان کتابهایی کهنه یافته بود و آن کتابها را به بغداد فرستاده بودند. این کتابها به زبان یونانی بود. و یوحنّا [بن یوسف القسّ] و دیگران آنها را ترجمه کردند. محتوای این کتابها مربوط به نام سپاهیان و مبالغ دستمزدشان بود. ابن ندیم شرح می‌دهد که بوی تعفن این کتابها آن قدر شدید بود که حتی مشام دبّاغان را نیز آزار می‌داد، تا اینکه بعد از مدتی که این کتابها را در بغداد نگه داشتند، این کتابها خشک شد و بوی گندشان از میان رفت. او سپس می‌گوید: «برخی از این کتابها هم اکنون در تملّک شیخ ما ابوسلیمان است.» او پس از آن متذکر می‌شود که سارویّه (ساختمانی که در آنجا بایگانیهای پارسیان کشف شده بود) دارای چنان ساختمان شگفت‌انگیزی است که در شرق با اهرام مصر مقایسه می‌شود.

د. پینگری، درخصوص این گزارش، گزارش مشابهی در *جاویدان خرد* مسکویه را با استناد به حسن بن سهل و به نقل از *استطالة الفهم* جاحظ یادآور می‌شود که درخصوص کشف دستنوشته‌ای پهلوی به دست خلیفه مأمون در صندوقی سیاه و حلبی در زیر اشکوب همکف ایوان مشهور مدائن بود و این دستنوشته را حسن بن سهل به عربی ترجمه کرده بود.[3] پینگری همچنین کشف نهانگاه دیگری از دستنوشته‌ها را در ساختمانی موسوم به سارویّه در ارگِ جَیّ (بخشی از اصفهان) متذکر می‌شود که به

3. D. Pingree, *The Thousands of Abū Ma'shar* (London 1968), p. 1.

رجوع شود به: مسکویه، *جاویدان خرد*، ص ۳، ۵، ۲۰-۱۸.

حسب قراین در اوایل دورهٔ عباسی صورت گرفت و ابومعشر بلخی آن را گزارش می‌کند. فقره‌ای از *کتاب اختلاف الزیجات* این منجّم که ابن ندیم یک صفحه قبل از صفحهٔ مورد بحث ما از آن شاهد می‌آورد نقل می‌کند که شاهان قدیم پارس برای حفظ کتابهای علمی‌شان از بلایای طبیعی آن کتابها را روی پوست درختان خندنک موسوم به «توز» استنساخ کرده بودند و آنها را در ساختمانی موسوم به سارویّه در ارگ جَیْ نگهداری می‌کردند. سالها قبل از روزگار ابومعشر صندوقچه‌ای از نسخه‌های خطی قدیم نوشته بر «توز» در آنجا کشف شده بود، یکی از آنها از یکی از شاهان قدیم پارس بود. گزارش مشابهی از ابومعشر را حمزهٔ اصفهانی نقل می‌کند. او می‌گوید که در ۹۶۱/۳۵۰ گوشه‌ای از سارویّه در جَیْ فروریخت و خانه‌ای پیدا شد حاوی حدود پنجاه کیسه چرم‌نوشته با خطی که هیچ کس با آن آشنا نبود.[۴]

پینگری متناسب بودن مقایسهٔ سارویّه در شرق با اهرام مصر را متذکر می‌شود، از این جهت که آنها حافظ علم در برابر سیل بودند، و او این مقایسه را به سجستانی نسبت می‌دهد.[۵] اما این گفته، شروع با «و یقول» («و گفته می‌شود») (ص ۲۴۱، س ۱۴)، که به دنبال اشاره به تملک کتابها در نزد ابوسلیمان می‌آید، از سجستانی نیست، بلکه از خود ابن ندیم است.

گزارش ابن ندیم ما را در این خصوص سرگردان می‌گذارد که چرا سجستانی به کتابهای قدیم یونانی مشتمل بر نام سپاهیان و دستمزدهایشان علاقه‌مند بود. متن حاکی از آن است که او برخی از کتابهای اصل یونانی و نه ترجمه را در اختیار داشت. هیچ شاهدی وجود ندارد که سجستانی یونانی می‌دانست؛ حتی گمانی وجود دارد که او یونانی نمی‌دانست (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۳، ص ۶۷-۲۶۶). (به هر تقدیر مقایسه شود با: فروتر، د ۶.) شاید او این کتابها را به دلیل علاقه به آثار باستانی نگه داشته بود.

۳. ص ۲۴۳، س ۲۰-۱۸ / ج ۲، ص 585 < ترجمهٔ رضا تجدد، ص ۴۴۴ >.

ابوسلیمان سجستانی گفت که بنومنجّم به گروهی از مترجمان که از آن جمله بودند حُنین بن اسحاق و حُبیش بن حسن و ثابت بن قُرّه و بقیه دستمزد پرداختند.

4. Pingree, pp. 1-3, and Appendix I, pp. 128ff.

5. Pingree, p. 2, note 1.

این دستمزدها بالغ بر حدود پانصد دینار در ماه برای ترجمه و مشاوره بود (الف ۳ = و ۲) (مقایسه شود با: ز ۶).[۶]

بنومنجّم، همچنین موسوم به بنوموسی، پسران (به نامهای محمد و احمد و حسن) موسی بن شاکر بودند، منجّمی که به خلیفه مأمون خدمت می‌کرد.[۷] محمد، بزرگترین آنان، در ۸۷۳/۲۵۹ درگذشت. علایق آنان، عمدتاً علمی، و مشتمل بر موضوعاتی از قبیل هندسه و علم حیل و اخترشناسی (آنان رصدخانه‌ای تأسیس کردند) و موسیقی بود. آنان برپاکنندهٔ غارتهای علمی در قسطنطنیه برای کسب کتابهای یونانی بودند و، به طوری که در اینجا آگاه می‌شویم، هزینهٔ ترجمهٔ آنها را به‌عهده گرفتند. سجستانی و دوستان فیلسوفش جملگی از حمایت چنین سخاوتمندان دانش‌پرور و روشن‌اندیشی که به کارهای محققانهٔ جاه‌طلبانه علاقه داشتند برخوردار نبودند. ولینعمتان آنان از اعضای طبقهٔ حاکم بودند، طبقه‌ای که نسبت به سخاوتمندان دانش‌پرور کم اطمینانتر و خطرناکتر است. با توجه به تنگناهای مالی و اغلب سخت ابوسلیمان، این اشارهٔ اتفاقی شاید تا اندازه‌ای حسرتبارانه انجام گرفته بوده است.

۴. ص ۲۴۸، س ۲۵-۲۴ / ج ۲، ص 599 < ترجمهٔ رضا تجدّد، ص ۴۵۴ > .

شیخ ابوسلیمان گفت که او ابوزکریا [یحیی بن عدی] را به نقل (ترجمه؟) (استنقل) [مقولات ارسطو] با شرح اسکندر افرودیسی در حدود سیصد برگ واداشته بود.*

این فقره به صورتهای مختلفی ترجمه شده است و گره کار معنای کلمهٔ «استنقل» است. [فلوگل] در یادداشت ذیل همان صفحه این کلمه را به "übersetzen liess" ترجمه می‌کند، یعنی ابوسلیمان ابن عدی را به ترجمهٔ *قاطیغوریاس* و شرح اسکندر واداشته بود.

---

6. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, p. 49.

داج کلمات آخر را چنین ترجمه می‌کند: "for translation and maintenance".

۷. بروکلمان، *GALS*، ج ۱، ص 83-382؛ سزگین، *GAS*، ج ۵، ص 52-246. *کتاب الحیل* بنو منجم را د.هیل (Dordrecht 1979) ترجمه کرده است.

* ترجمهٔ تجدد چنین است: «و شیخ ابوسلیمان گوید: ابوزکریا درصدد ترجمهٔ آن کتاب به تفسیر اسکندر افرودیسی بود که در حدود سیصد ورق است». ــ م.

ف. پیترز ترتیب را معکوس می‌کند و ابوزکریا از ابوسلیمان می‌خواهد این اثر و شرح آن را در «حدود سی برگ» ترجمه کند.[۸] داج این جمله را به این معنی می‌فهمد که ابوزکریا «روی ترجمهٔ این کتاب با شرح اسکندر افرودیسی کار می‌کرد». والتسر ابوسلیمان را وامی‌دارد شرح یحیی را سفارش دهد. راه حل مبتنی بر فهمی صحیح از نحو جمله و معنای فعل است. «ابوزکریا» به‌وضوح مفعول «استنقل» است. اما «استنقل» چه معنا می‌دهد؟ یک امکان «ترجمه کردن فلان» است. اما باورکردنی است که شاگرد ترجمه‌ای را به استاد سفارش دهد؟ شاید ابوسلیمان نسخه‌ای از *مقولات* را به همراه شرح اسکندر تقاضا کرده بود. زیرا با اینکه «نَقَلَ» اغلب به معنای «ترجمه» است، دقیقاً معنای «نسخه برداشتن» نیز دارد. ابن عدی، با توجه به میزان معمول کارش، وظیفهٔ نسخه برداشتن از سیصد برگ را تقریباً در سه روز انجام می‌داد. از سوی دیگر، ابن عدی ظاهراً *مقولات* را ترجمه کرد و ممکن است که این آن چیزی است که در اینجا مقصود است.[۹]

آگاهی درخصوص استنساخ ترجمهٔ عربی *مقولات* در مکتب ابن عدی در خاتمهٔ ترجمهٔ اسحاق بن حُنین به چشم می‌خورد:

> کتاب ارسطو موسوم به *قاطیغوریاس*، یعنی *المقولات*، کامل شد... حسن بن سُوار آن را بر اساس نسخهٔ دستنوشت یحیی بن عدی تصحیح کرد که او آن را با دستخط اصلی (دُستور) اسحاق [بن حُنین]، مترجم، مقابله کرده بود. نسخهٔ [ابن سُوار] با نسخهٔ دستخط عیسی بن اسحاق بن زُرعه مقابله شده بود که او نیز [نسخه‌اش] را از روی نسخهٔ یحیی بن عدی رونویسی کرده بود و این نسخه از منبع اصلی (دُستورالاصل) در دست اسحاق بن حُنین استنساخ شده بود. و [نسخهٔ ابن سُوار] مطابق بود [با نسخهٔ ابن زُرعه].[۱۰]

JAKARTA LIBRARY

---

8. F. E. Peters, *Aristoteles Arabus* (Leiden 1968), p. 7; Walzer, "The Arabic Translations of Aristotle," in *Greek into Arabic*, p. 76.

۹. رجوع شود به: Endress, *Works*, p. 25 (1.21).

۱۰. دربارهٔ این خاتمه، رجوع شود به: Walzer, *ibid*., p. 70. در خصوص این متن، رجوع شود به: Kh. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes* (Beirut 1948), p. 358; و *منطق ارسطو*، تصحیح ع. بدوی (۱۹۴۸-۵۲)، ج ۱، ص ۵۵. درخصوص دقتی که در سنت مکتب یونانی ـ سُریانی حُنین بن اسحاق و یحیی بن عدی برای مقابله و استنساخ متون به کار می‌رفت، رجوع شود به:

←

در اینجا سه نسل وجود دارد. دستخط اصلی اسحاق بن حُنین را یحیی بن عدی استنساخ کرد و سپس شاگردانش، ابن سُوار و ابن زُرعه، از آن نسخه برداشتند. تکیه بر نسخه‌های دستنویس و مقابلهٔ نظاموار گویای احتیاط انجام گرفته در مکتب ابن عدی در حفظ و انتقال متون است.

مثال دیگری از نقد علمی متن در مکتب ابن عدی در خاتمهٔ نخستین کتاب ترجمهٔ عربی از *سماع طبیعی* ارسطو به دست داده می‌شود. کاتب می‌گوید که او متنش را با نسخهٔ یحیی بن عدی مقابله کرد، « <نسخه‌ای> که [یحیی بن عدی] گفت از روی نسخهٔ اصلی اسحاق [بن حُنین] نوشته بود و آن را سه بار با اصل و یک بار دیگر با متن سُریانی مقابله کرده بود.»[۱۱]

۵. ص ۳۱۶، س ۲۵-۲۴ / ج ۲، ص 742 <ترجمهٔ رضا تجدد، ص ۵۶۰>.

ابن ندیم ذیل عنوان «کتابهای نوشته شده دربارهٔ تعبیر رؤیا» ذکر می‌کند: «کتابی از ابوسلیمان منطقی دربارهٔ *هشدارهای رؤیا* (*فی الانذارات النومیه*).» باقی بودن این اثر دانسته نیست.[۱۲]

کلید

۱	*فهرست*، ص ۲۶۴، س ۱۸-۱۵
۲	۲۴۱، س ۱۴-۱۳
۳	۲۴۳، س ۱۴-۱۳
۴	۲۴۸، س ۲۵-۲۴
۵	۳۱۶، س ۲۵-۲۴

→

Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, pp. 26bff.; and Walzer, *op. cit.*, especially pp. 65-67 and 70.

۱۱. ارسطوطالیس، *الطبیعه*، تصحیح ع. بدوی (قاهره ۱۹۶۴)، ج ۱، ص ۷۶. رجوع شود به:
S. M. Stern, "Ibn al-Samḥ," *JRAS* (1956): 38.

۱۲. قزوینی بر این گمان است که امکان دارد این اثر همان اثری باشد که در مادهٔ اصلی فهرست نام برده شده است. اما در چنین امری جای شک است. رجوع شود به:
Qazvīnī, *Abū Sulaïmān Manṭiqī Sidjistānī*, pp. 12, 27-28.

ب. *کتاب طبقات الامم* صاعد اندلسی، نوشته شده در ۱۰۶۸/۴۶۰، بررسی احوال و آثار دانشمندان و رشد علوم در میان «طبقات [متفاوت] ملتها» و همعصران نویسنده است. دربارهٔ عنوان این اثر قریب به نُه صورت مختلف در دست است ــ یک «دردسرِ وفور» <embarras de richesses> واقعی.[۱۳] ر. بلاشر به گونهٔ موجّهی پیشنهاد می‌کند که عنوان طولانی اصلی به صورتهای مختلف کوتاه شده بود.[۱۴] عنوانها چندان جالب توجه نمی‌بود اگر یکی از آنها که حاجی خلیفه (کاتب چلبی) نام می‌برد نبود، یعنی: *صوان الحکمة* (یا *الحکم*) *فی طبقات الحکماء*، عنوانی که یادآور عنوان اثر حکمی و عقایدنگارانهٔ منسوب به سجستانی است.[۱۵] لویس شیخو بر فرض می‌گیرد که این اثر، کتابی که حاجی خلیفه به صاعد اندلسی نسبت داد، متمایز از *طبقات الامم* است.[۱۶] اما این نسبت به‌وضوح اشتباه ساده‌ای از فاضلی مشهور است.[۱۷] او به همین سان *الملل و النحل* شهرستانی را با *تاریخ الحکماء* شهرزوری اشتباه کرد.

صاعد اندلسی درخصوص سجستانی، درخصوص شخصی به نام ابن عبدون که به شرق سفر کرد و نزد او منطق خواند، خبری واحد می‌دهد.

طبقات الامم او به دلیلی دیگر نیز به بحث ما مربوط است. اندلسی در آن بخش از کتابش که به بحث دربارهٔ علم در یونان اختصاص دارد (تصحیح شیخو، ص ۲۴ـ۲۱ / ترجمهٔ بلاشر، ص 63-58) شروع فلسفهٔ باستان را با امپدوکلس مشخص می‌کند و بسط و گسترش آن را از طریق فیثاغورس و سقراط و افلاطون و ارسطو پی می‌گیرد و درخصوص هر فیلسوف اطلاعاتی دربارهٔ زندگی و عقایدش به دست می‌دهد. اکنون این فقره، که بعدها ابن قفطی و ابن ابی اُصَیبعه از روی آن نسخه برداشتند،[۱۸] تا *صوان الحکمة*

---

13. M. Plessner, "Der Astronom und Historiker Ibn Ṣā'id al-Andalusī und seine Geschichte der Wissenschaften," *RSO*, 31 (1956): 253.

۱۴. رجوع شود به مقدمهٔ ر. بلاشر بر ترجمهٔ خود از *کتاب طبقات الامم* صاعد اندلسی (پاریس ۱۹۳۵)، ص ۱۳.

۱۵. *کشف‌الظنون*، تصحیح گ. فلوگل (لایپزیک و لندن ۵۸ـ۱۸۳۵)، ج ۴، ص ۱۳۴، شمارهٔ ۷۸۰۰؛ پلسنر (ص ۲۵۳) به منزلهٔ شمارهٔ ۹ فهرست خود، صورت دیگری از شمارهٔ ۷ (*طبقات الحکماء*) را ذکر می‌کند.

۱۶. لویس شیخو، در مقدمه به چاپ خود از *طبقات الامم* (بیروت ۱۹۱۲)، ص ۴.

17. Blachère, p. 14; Plessner, p. 254.

۱۸. رجوع شود به یادداشتهای شیخو و بلاشر در همان صفحه.

پی‌گرفتنی است و این اثر نیز به نوبهٔ خود در اینجا متکی به *الامد علی الابد* عامری است.[۱۹] اثر اصلی صاعد اندلسی را نسخه‌برداران دگرگون و کم‌رنگ کردند؛ تصورپذیر است که این اثر مطالب بیشتری از *صوان الحکمة* در خود داشت.

تصحیح شیخو، ص ۸۱/ ترجمهٔ بلاشر، ص 147. مؤلف از طبیبی به نام محمد بن عبدون جبلی نام می‌برد و درخصوص او می‌گوید:

> او در ۳۴۷ (۹۵۸) به شرق سفر کرد و در بصره و قاهره اقامت گزید و در آنجا بیمارستانهایی را اداره کرد. او در طبّ مهارت یافت و شخصیتی بارز شد و در بسیاری از اصول آن تبحّر یافت. او علاقهٔ عمیقی به صناعت منطق داشت و شیخ او در آنجا ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی بغدادی بود. او سپس در ۳۶۰ (۹۷۰) به اندلس مراجعت کرد و در مقام طبیب به المستنصر بالله [الحکم، ۶۶ـ۳۵۰ / ۷۶ـ۹۶۱] و المویّد بالله [هشام دوم، ۹۹ـ۳۶۶ / ۱۰۰۹ـ۹۷۶] خدمت کرد. او، قبل از پرداختن به مطالعهٔ طبّ، حساب و هندسه تدریس می‌کرد. او کتابی عالی دربارهٔ اندازه گرفتن زمین (تکسیر) تألیف کرد.

صاعد سپس می‌گوید که ابوعثمان صاعد بن محمد بن بغونش طُلیطَلی به او گفت که در قرطبه، وقتی او در آنجا تحصیل می‌کرد، کسی نمانده بود که با محمد بن عبدون جبلی در صناعت طب مقایسه شود.

مؤلف می‌افزاید که در زمان ابن عبدون و پس از آن، تا هنگام پایان کار سلسلهٔ عامری، در طبّ دانشمندان چیره دستی وجود داشت، اما هیچ یک از آنان همتای ابن عبدون نبود. او می‌گوید که از جملهٔ آنان سلیمان بن حسن بن جُلجُل، عبدالله بن اسحاق، معروف به ابن شناعة مُسْلِمانی اسرائیلی، و گروهی دیگر بود که ابوعبدالله محمد بن حسین، معروف به ابن کنانی، طبیب برجسته‌ای که به تحقیق در منطق و اخترشناسی و دیگر علوم اشتغال داشت، از جملهٔ جوان‌ترین آنان بود.

سلیمان بن حسن بن جُلجُل اندلسی، نخستین شخصی که نام برده شد، مؤلف تاریخی مختصر در طب با عنوان *طبقات الاطّباء و الحکماء*، نوشته در ۹۸۷/۳۷۷، بود.

---

۱۹. *صوان الحکمة*، ص ۸۵ـ۸۲، ۹۲ـ۸۷ = عامری، *الأمد علی الأبد*، نسخهٔ خطی سرویلی ۱۷۹/۲، برگهای ۸۰ ب ـ ۸۰ الف، ۸۴ ب ـ ۸۲ ب.

در مقالهٔ ابن جُلجُل دربارهٔ ابن عبدون، مقدم بر مقالهٔ صاعد اندلسی، چنین می‌آید (تصحیح ف. سید، ش ۵۷، ص ۱۱۵):

> محمدبن عبدون جبلی عددی در ۳۴۷ (۹۵۸) به شرق سفر کرد و در بصره، و نه در بغداد، اقامت گزید. او در شرق در شهر فسطاط فردی برجسته شد و بیمارستان آنجا را اداره کرد. او در ۳۶۰ (۹۷۰) به اندلس مراجعت کرد و به المستنصر بالله و المؤیّد بالله در مقام طبیب خدمت کرد. او قبل از آنکه به مطالعهٔ طب بپردازد در اندلس حساب تدریس می‌کرد. او طبیبی برجسته بود و تربیتی عالی و تجربه‌ای طولانی داشت.

این مقاله از چند جهت متفاوت با مقالهٔ صاعد اندلسی است. ابن جُلجُل می‌گوید که ابن عبدون تنها بیمارستان فسطاط (قاهرهٔ قدیم) را اداره کرد و تأکید می‌کند که او از بغداد دیدار نکرد. او ذکر نمی‌کند که ابن عبدون نزد ابوسلیمان سجستانی منطق خواند.

صاعد اندلسی به‌تلویح می‌گوید که زمانی در دورهٔ میان ۹۵۸ و ۹۷۰ < ۳۴۷ و ۳۵۹ >، زمان سفر ابن عبدون به شرق، سجستانی در بصره بود. اما این فقره اطلاعی است که ما از هیچ منبع دیگری نمی‌دانیم.

توحیدی به این شاگرد سجستانی هیچ توجهی نمی‌کند. او اغلب دانشور اندلسی دیگری را ذکر می‌کند، ابومحمد اندلسی که برای مطالعهٔ علم نحو و علم لغت به شرق آمد و در مجلس سجستانی شرکت کرد.

در اثنای دورهٔ موردبحث بود که حکمرانان اندلسی کوشش بسیاری برای آوردن فرهنگ شرق اسلامی به اندلس بذل کردند. آغاز کنندهٔ این طرح عبدالرحمان سوم (۳۵۰-۳۰۰ / ۹۶۱-۹۱۲) بود و سپس پسرش الحَکَم دوم (۳۶۶-۳۵۰ / ۹۷۶-۹۱۲)، دوستدار کتاب و ولینعمت بزرگ دانش‌اندوزی، این طرح را تقویت کرد و در دوران حکمرانی او این سلسلهٔ قرطبی از آرامش و نیکبختی برخوردار بود. او مأمورانی به اسکندریه و دمشق و بغداد فرستاد و آنان قریب به ۴۰۰,۰۰۰ کتاب جمع آوردند. متأسفانه، نشاط فرهنگی موجود در دوران الحکم وقتی پایان یافت که پسرش هشام دوم المؤیّد، در خردسالی (او یازده ساله بود)، برجای او نشست. امپراتوری این خاندان آنگاه به دست وزیرالوزراء (حاجب)، ابن ابی عامر، به سراشیب سقوط افتاد. ابن ابی عامر برای جلب نظر مساعد عامهٔ مردم و پشتیبانی علمای دین دستور داد که کتابهای موجود در کتابخانه‌های الحَکَم، دربارهٔ علوم قدما، از قبیل منطق و

اخترشناسی را نابود کنند. یگانه کتابهای مربوط به علوم قدما که او مستثنی کرد کتابهای راجع به طب و حساب بود. او فقط کتابهای راجع به لغت و نحو و شعر و تاریخ و طب و فقه و حدیث را نگه داشت. در نتیجهٔ این کار، اشتیاق دانشوران علاقه‌مند به فلسفه کاستی گرفت. آنان در خفا به تعقیب علوم قدما می‌پرداختند و به صورت علنی فقط در آنچه مباح بود مطالعه و تحقیق می‌کردند، به طور نمونه، حساب، توزیع سهام در املاک، طب و علوم مشابه.[۲۰]

ج. ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی، مؤلف *کتاب الملل و النحل*، در ۱۰۸۶/۴۷۹ در شهرستان (در خراسان) متولد شد و در شعبان ۵۴۸ / نوامبر ۱۱۵۳ در همانجا درگذشت.[۲۱] او اثر اصلی‌اش را در ۵۲۱ / ۱۱۲۷ نوشت. اثر دیگری، گاهی منسوب به او، با عنوان *تاریخ الحکماء*، به‌درستی متعلق به شهرزوری است.[۲۲]

شهرستانی مدافع مستقل عقیدهٔ مکتب کلامی اشعری بود. او سه سال در بغداد سکونت کرد و متعاقب با آن در ۱۱۱۶ < ۵۰۹/۵۱۰ > به زیارت مکه رفت و در آنجا به مطالعهٔ علم کلام و تحقیق در آن پرداخت و در مدرسهٔ مشهور نظامیه تدریس کرد. او بعدها مظنون به داشتن تمایلات زندیقانه شد، به‌ویژه گرایشهای شیعی (حتی اسماعیلی)، گرچه سررشته‌های انحراف از پاک‌دینی و سالم‌اعتقادی مذهب سنی در نوشته‌های او پیدا نیست.[۲۳] معرفی عینی و غیرجدلی فرقه‌هایی که عقیدهٔ سالمی نداشتند و علاقهٔ شدیدش به فلسفهٔ یونانی تا حدودی به این سوءظن‌ها کمک می‌کرد.

باب دوم *الملل و النحل* به فلسفه اختصاص دارد و با هفت فیلسوف دورهٔ باستان (طالس، آناکساگوراس، آناکسیمنس، امپدوکلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون) آغاز می‌شود و با فیلسوفان متأخر اسلام ختم می‌شود. شهرستانی برای این بخش فلسفی اثرش بر *صوان الحکمة* تکیه می‌کند که به‌وضوح نسخه‌ای کاملتر از آنهایی است که باقی

---

۲۰. صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، تصحیح شیخو، ص ۶۶ / ترجمهٔ بلاشر، ص 126.

21. Brockelmann. *GAL*. I, 550-51; *GALS*. I. 762-63; B. Lawrence, *Shahrastānī on the Indian Religions* (University Microfilms. Ann Arbor. Michigan 1972), p. 2-7.

22. *GALS*. I. 763. no. 2 (citing Beveridge, in *JRAS*. 1900. p. 500).

23. Lawrence. pp. 3-4.

است. او همچنین اثری منسوب به آمونیوس را مورد استفاده قرار داد با عنوان *فی آراءِ الفلاسفه باختلاف الاقوال فی المبادی* (*دربارهٔ آراءِ فلاسفه درخصوص نظریه‌های مختلف دربارهٔ مبادی نخستین*)؛[۲۴] اثر منحول فلوطرخس / پلوتارک با عنوان *الآراء الطبیعیه* و *مختارالحکم* مبشّر بن فاتک.[۲۵]

۱. تصحیح کیورتن، ج ۲، ص ۲۹۴، س ۹ـ۱.

شهرستانی از جمله سخنان حکمت‌آمیز منسوب به زنون اکبر این سخن را ذکر می‌کند: «هرگز ندیده‌ام عقل را مگر اینکه به خدمت نادانی (الجهل) درآید». او سپس می‌افزاید: «و در روایت سجزی، "مگر اینکه در خدمت نیکبختی (الجَدّ) درآید."»*

این گفته در هیچ یک از تنقیحهای موجود *صوان الحکمة* به زنون نسبت داده نمی‌شود. بدیهی است که در نسخهٔ اولیهٔ اثر این گفته آمده بود. شهرستانی و مصححان تنقیحهای موجود *صوان الحکمة* از این نسخهٔ اولیه این سخن را اخذ کردند. جدول زیر نشان می‌دهد که چگونه هریک گفته‌های حکمت‌آمیز زنون را از منبع‌شان برگزیدند. اعداد حاکی از ترتیب گفته‌ها در مجموعه‌های مربوط است. جملهٔ مذکور در اینجا جملهٔ شمارهٔ ۱۸ در قسمت مربوط به زنون در کتاب شهرستانی است.

مختصر صوان الحکمة	۱					۲			۳	۴										
منتخب صوان الحکمة	۱	۲				۳	۴	۵	۶	۷									۸	۹
شهرستانی	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	

۲۴. این اثر را س. م. استرن در نسخهٔ خطی ایاصوفیا ۲۴۵۰ کشف کرده بود؛ رجوع شود به:
A. Altmann and S. M. Stern, *Isaac Israeli; a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Oxford 1958), pp. 70-72, 173.

۲۵. ف. آلتهایم و ر. شتایل، در *Porphyrios und Empedocles* (توبینگن ۱۹۵۴)، مدعی‌اند که شرح شهرستانی از فلسفهٔ باستان مبتنی بر *تاریخ فلسفهٔ* فرفوریوس است. (در نظر دارم در جایی دیگر به تفصیل از این مسئله بحث کنم.)

* در ترجمهٔ فارسی *الملل و النحل* به قلم افضل‌الدین صدر تُرکه اصفهانی این دو جمله ترجمه می‌شود: «هرگز ندیدم عقل را الاخادم جهل» و «الاخادم جد» (چاپ محمدرضا جلالی نائینی، ص ۳۷۷). ـــ م.

پس از آنکه روایت متفاوت منسوب به سجستانی ذکر می‌شود شرحی دربارهٔ دو روایت جملهٔ زنون می‌آید. بدیهی است که شرح از شهرستانی است.

تفاوت میان این دو [روایت] پیداست. اگر طبیعت و ضمایمش بر عقل استیلا یابد، نادانی به بندگی درمی‌آید و اگر خیر و شرّ به انسان اختصاص یابد از فرمانروایی عقلش درمی‌گذرد و لذا نیکبختی عقل را به بندگی در می‌آورد.

نیکبختی انسان به واسطهٔ عقل افزایش می‌یابد، اما عقل به واسطهٔ نیکبختی افزایش نمی‌یابد. کسی که صاحب نیکبختی است بنابراین شاید بیمناک باشد، در حالی که کسی که عقل دارد چنین نیست. نیکبختی کر و لال است و فاقد بصیرت و فهم. نیکبختی صرفاً بادی وزان و برقی خیره‌کننده و آتشی شعله‌کشان و آسمانی صاف و نمایان و رؤیایی خوشایند[۲۶] است. این لفظ (یعنی: «نیکبختی») مناسبتر است؛ زیرا [زنون] حکمی عام کرد و گفت، «هرگز ندیده‌ام عقل». اما عقل شاید دیده شده باشد آن وقت که به بندگی نادانی درنمی‌آید و این غالب است.[۲۷]

۲. ج ۲، ص ۳۳۵، س ۷-۱.

در منتخب شهرستانی از نقل قولهایی از شیخ یونانی یک گفته با شرحی از سجستانی همراه است. هم گفته و هم شرح باید از *صوان الحکمة* گرفته شده باشد، گرچه در روایتهای موجود به چشم نمی‌خورد. *صوان الحکمة* منبع اصلی پاره‌عبارات متن عربی

---

۲۶. متن: یمنعُ. اما قرائتی مبتنی بر ریشهٔ م ـ ت ـ ع (یُمتعُ یا یُمتَّعُ) با سیاق عبارت متن بهتر می‌خواند. هاربروکر ترجمه می‌کند: "ein Traum, der unerreichbar ist".

۲۷. دربارهٔ عبارات زنون در کتاب شهرستانی و دیگر منابع عربی، رجوع شود به:

F. Rosenthal, "Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten," *Orientalia*, 6 (1937): 21-67; and F. Altheim and R. Stiehl, "Neue Fragmente Zenons von Kition aus dem Arabischen," *Forschungen und Fortschritte*, 36 (1962): 12-14.

انتساب جملات زنون عربی به زنون رواقی ارجح است تا زنون الئایی، آلتهایم و اشتایل جملهٔ موردنظر ما (ص 14) را تا اثر زیر پی می‌گیرند:

Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim (Stuttgart 1964; reprint of Leipzig 1924 edition), I, pp. 49f. (no. 202).

اما عبارات منبع پیشنهاد شده با عبارت‌پردازی متن عربی بسیار فاصله دارد، همان‌طور که غالب نقل‌قولهای آنان از زنون رواقی چنین است.

شیخ یونانی است. شهرستانی و شهرزوری، که او نیز این پاره‌ها را حفظ می‌کند، متکی به *صوان الحکمة* بودند.[۲۸]

گفتهٔ منسوب به شیخ یونانی و شرح سجستانی چنین است:

«آنچه غایب و مطلوب است نهفته در ذات آن چیزی است که شاهد و حاضر است.»[۲۹]

ابوسلیمان سجزی گفت: «معنای این سخن این است که هر چیزی که به واسطهٔ حس در اینجا (هاهُنا) به ما نزدیک است در عقل برای ما آنجا (هُناک) است، مگر آنکه آنچه به ما نزدیک است بازتاب آن است.[۳۰] و از آنجاکه بازتاب آنچه را بازتابیده گاهی بزرگتر از آنکه آن شیء واقعاً هست به شما نشان می‌دهد، گاهی کمتر، و گاهی دیگر بر طبق میزان واقعی‌اش، محاسبه و برآورد در آن وارد می‌شود و به یقین و تأیید راستی ملزم می‌کند. لذا علاقهٔ ما به تعقیب دوام پایدار و وجود ابدی باید کاملتر و آشکارتر و پایدارتر و گسترده‌تر باشد، و از آنجاکه غایب در محسوس ذاتی است، به وسیلهٔ سنجش این محسوس است که غایب به سنجش درمی‌آید.»

۳. ج ۲، ص ۳۴۸، س ۴۰.

شهرستانی ابوسلیمان سجزی را از جملهٔ «فلاسفهٔ متأخر اسلام» نام می‌برد. به‌علاوه، محتمل است که اکثر فهرست فلاسفهٔ مذکور در اینجا برگرفته از *صوان الحکمة* باشد، زیرا بسیاری از آنان شخصیتهای نسبتاً گمنام مذکور در این اثرند و بعید بود که در جای دیگری ذکر شوند (قطع نظر از اقمارش).

---

28. F. Rosenthal, "Aš-Šaykh al - Yūnānī and the Arabic Plotinus Source," *Orientalia*, 21 (1952): 461-92; 22 (1953): 370-400; 24 (1955): 52-66.

درخصوص ترجمهٔ شیخ یونانی و متون مربوط به آن از *تاسوعات* افلوطین، رجوع شود به:

Plotini Opera, trans. G. Lewis, ed. P. Henry and H. R. Schwyzer (Paris-Bruxelles 1951-59), vol. II.

29. Trans. Lewis, p. 479.

۳۰. «عندنا» و «هاهنا» مطابق است با entautha؛ به‌طور نمونه، مقایسه شود با: *تاسوعات*، انئاد ششم، رسالهٔ هفتم؛ ص ۸، س ۲؛ *اثولوجیا ارسطاطالیس*، تصحیح ع. بدوی، *افلوطین عندالعرب* (قاهره ۱۹۵۵)، ص ۱۴۷، س ۲۰. «هناک» مطابق است با ekei (به‌طور نمونه، *تاسوعات*، انئاد ششم، رسالهٔ هفتم، ص ۸، س ۲؛ *اثولوجیا ارسطاطالیس*، ص ۱۴۷، س ۲۱)، به عالم اعلی اشاره می‌کند.

الملل و النحل	*صوان الحکمة*
۱. یعقوب بن اسحاق کِنْدی	ص ۹۷ - ۲۸۲
۲. حُنین بن اسحاق	۸۲ - ۲۸۰
۳. یحیی نحوی	۷۹ - ۲۷۶
۴. ابوالفرج مفسِّر	[تتمة، ش ۲۳، ص ۲۷]
۵. ابوسلیمان سجزی	۱۵ - ۳۱۱
۶. ابوسلیمان محمد بن معشر مَقْدِسی	۶۴ - ۳۶۱
۷. ابوبکر ثابت بن قرّهٔ حرّانی	۳۰۳-۲۹۹
۸. ابوتمّام یوسف بن محمد نیسابوری	۳۴۰
۹. ابوزید احمد بن سهل بلخی	[تتمة، ش ۲۲، ص ۲۶]
۱۰. ابومحارب حسن بن سهل بن محارب قمی	۲۹۸
۱۱. احمد بن طیّب سرخسی	۲۹۷
۱۲. طلحة بن محمد نسفی	۳۳۸
۱۳. ابوحامد بن محمد اسفزاری	۳۱۷ (ذکر شده)
	[تتمة، ش ۳۷، ص ۷۵]
۱۴. عیسی بن علی بن عیسی وزیر	۳۳-۳۳۲
۱۵. ابوعلی احمد بن محمد بن مسکویه	۵۳-۳۴۶
۱۶. ابوزکریا یحیی بن عدی	۲۸-۳۲۷
۱۷. [ابوزکریا] صیمری	۳۳۷
۱۸. ابوالحسن محمد بن یوسف عامری	۱۰-۳۰۷
۱۹. ابونصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی	[مختصر، برگ ۴۹ الف]
۲۰. ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا.[۳۱]	

۳۱. می‌باید توجه داشت که فیلسوفِ نامور ابوبکر محمد بن زکریای رازی از این فهرست حذف شده است. نام او در نسخه‌های متفاوت و موجود *صوان الحکمة* نیز نیامده است. نام متّی بن یونس نیز به همین سان از هر دو منبع حذف شده است. در منتخب *صوان الحکمة* هیچ ماده‌ای دربارهٔ فارابی درج نشده است. اما در مختصر *صوان الحکمة* (برگ ۵۱ الف ـ ۵۰ الف؛ همچنین رجوع شود به مقدمهٔ بدوی بر چاپ خود از منتخب *صوان الحکمة*، ص ۲۹ ـ ۲۸) شماری از گفته‌های او نقل می‌شود. نام ابوزید بلخی در *صوان الحکمة* دیده نمی‌شود. (ماده‌ای که در منتخب *صوان الحکمة* [ص ۳۰۷] به عامری اختصاص دارد شامل ←

کلید

۱ *ملل*، ج ۲، ص ۲۹۴، س ۹ـ۲

۲ ۳۳۵، س ۷ـ۱

۳ ۳۴۸، س ۱۱ـ۵

د. موفق‌الدین ابونصر اسعد بن مطران طبیب، متولد در دمشق، مسیحی بود. او به صلاح‌الدین خدمت کرد و به اسلام گروید. ابن مطران در ۱۱۹۱/۵۸۷ درگذشت.[۳۲] *بوستان الاطباء و روضة الالبّاءِ* او، عمدتاً مرکب از اندرزها و حکایات فلسفی، مورد استفادهٔ ابن ابی اصیبعه بود که دربارهٔ شرح حال مؤلف کتاب یادداشتی طولانی نیز به دست می‌دهد.[۳۳] ابن ابی اصیبعه می‌گوید که ابن مطران نسخه‌بردار بود و برای نسخه‌برداری و تصحیح کتابها سه ناسخ را به‌کار گرفته بود و میراثش تقریباً عبارت بود از ده هزار کتاب دربارهٔ موضوعات پزشکی و دیگر علوم، گذشته از آنهایی که او سفارش داده بود نسخه‌برداری کنند. ابن ابی اصیبعه می‌گوید که نیّت ابن مطران در *بوستان الاطباء* جمع آوردن همهٔ حکایات و اندرزها و ملاحظات متناسب با موضوع کتابش بود. *بوستان الاطباء* ناتمام ماند. این کتاب مشتمل است بر متون منسوب به ابوسلیمان ذیل عنوان «*تعلیقات ابی سلیمان المنطقی*» («یادداشتهای ابوسلیمان منطقی») و به‌وضوح از *تعالیق* حکمیهٔ ابوسلیمان حکایت می‌کند. کلمهٔ تعلیقات (تعالیق) اشاره به یادداشتهای درسی آموزگار یا اشاره به یادداشتهای نوشته شده به قلم شاگردان در کلاس درس است.[۳۴]

نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی طبّ، زومر الف ۸، برگهای ۶۷ ب ـ ۱۶۵ الف.[۳۵]

→

ارجاعی به مادهٔ [پیش‌بینی شده] دربارهٔ بلخی در *تتمة صوان الحکمة* است.) در نسخهٔ خطی بادلیان، Or. Marsh 539، مجموعه‌ای از گفته‌های فلسفی مشابه با *صوان الحکمة* و محتملاً از همان منبع، از قول فارابی و بلخی، نقل شده است.

32. Brockelmann, *GALS*, I, 892; Peters, *Aristotle and the Arabs*. p. 270.

۳۳. *عیون الانباء*، ج ۲، ص ۸۱ـ۱۷۵.

۳۴. دربارهٔ لفظ تعلیق (جمع: تعلیقات، تعالیق)، رجوع شود به: Peters, p. 94. مقایسه شود با لفظ یونانی hupomnēmata به معنای «روزنامه، یادداشتها، پیش‌نویس‌ها، توضیحات، شروح».

۳۵. نسخهٔ خطی رامپور ۳۲۹۴، که شامل این اثر است، در مورد برخی مشکلات قرائت سودمند است. اما نامهای خاص حقیقتاً به دشواری خوانده می‌شود.

۱. [ابوسلیمان منطقی]گفت: علل به رأی ارسطو چهار است و به رأی افلاطون شش.

نخستین از این چهار فاعلی است و دوم مادی و هیولایی و سوم صوری و چهارم غایی. دو علت اضافی افلاطون مثالی است و ادائی.[۳۶]

علت فاعلی در کاری که نجار برای ساختن کرسی می‌کند متمثل است و علت مادی در چوبش و علت صوری در ترکیب و صورتش با شکلی خاص و علت غایی در کارش، یعنی نشستن بر آن.

و اما دو علت افلاطون که شش تا را کامل می‌کند ــ نخستین < از آن دو > علت مثالی است. و علّت مثالی صورت کرسی است که در دل نجار به تصویر درمی‌آید. او کُرسی را در خارج یگانه با [این صورت پیش تصور شده] می‌سازد، تا بی‌نهایت، < و این > در هر صورتی با این تمایل در دلش موافقت می‌کند. [علت] ادائی، به‌طور نمونه، ارّه و تبر و قلم نجار است که به وسیلهٔ آنها کُرسی آماده می‌شود.

ارسطو به افلاطون گفت: «نجار در علت فاعلی گنجیده است و علت مثالی صورت شیء در نفس اوست و آن صورت خیالی را که در دل است غیرضروری می‌سازد و صورت این یکی با صورت آن دیگری یکی است.»

چهار علت ارسطو پیرو نظریهٔ مشهور او در *سماع طبیعی* (به‌طور نمونه، ۱۹۴ ب ۱۶ به بعد) است. شش علت منسوب به افلاطون از تحوّل متأخری بیرون می‌آید که سنکا گواهی می‌دهد.[۳۷] صُوَر یا مُثُل افلاطون در کسوت علت مثالی (paradeigmatikon) به چهار علت ارسطو افزوده شده بود. علت ادائی (organikon)، شاید به فکر رسیده از *دولتمرد* ۲۸۱ و، نیز افزوده شده بود و بدین طریق ترتیبی (حاصل از افلاطون و ارسطو)

---

۳۶. «مثال» در ترجمهٔ لفظ یونانی paradeigma در *مابعدالطبیعه*، ۱۰۱۳ الف ۲۷، می‌آید و صورت جمع همین کلمه (مُثُل) به جای «ایده‌ها» (ta eidē)ی افلاطونی در *مابعدالطبیعه* ۱۰۴۰ ب ۲۷ و (hai ideai) *مابعدالطبیعه* ۱۰۷۸ ب ۳۲ می‌نشیند؛ رجوع شود به:

A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā* (*Avicenna*) (Paris 1938), p. 377; *idem*, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā* (Paris 1939), no. 660, p. 32;

و رجوع شود به: *المثل العقلیه الافلاطونیه*، تصحیح ع. بدوی (قاهره ۱۹۴۷)، مواضع متعدد. و رجوع شود به: س. م. افنان، < *واژه‌نامهٔ فلسفی* (چاپ افست، تهران ۱۳۶۲ ش) > (بیروت ۱۹۶۹)، ص 78-277.

37. Seneca, Epistle 85; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin-Zurich 1964), pp. 15f.

از شش علت خلق می‌شود که سه تا از آنها باید علل به معنای دقیق (aitia kuriōs legomena) گفته شوند و سه تای دیگر علل مُعدّه (sunaitia). تمایز میان علل به معنای دقیق و علل مُعدّه تا افلاطون پی گرفتنی است.[۳۸] این ترتیب ششگانه را شارحان ارسطو ذکر می‌کنند. به‌طور نمونه، سیمپلیکیوس علل فاعلی و غایی و مثالی را در زمرهٔ علل به معنای دقیق می‌گذارد و علل مادی و صوری و ادائی را در زمرهٔ علل مُعدّه.[۳۹] به همین سان، آموزگار سجستانی، یحیی بن عدی، ادعا می‌کند که لفظ «علت» در نزد فضلای مسیحی شش معنا دارد و او شش علت را نام می‌برد و مثالهای مشابهی می‌زند.[۴۰]

منبع سجستانی علت مثالی افلاطونی را صورتی پیش انگاشته در دل صنعتگر (یا مخیّله) می‌سازد، به جای آنکه صورتی متعالی بشمارد.[۴۱] تعیین محل دل در مقام جایگاه مخیّله، به جای پیروی از ترتیب افلاطونی، پیروی از ترتیب ارسطویی است. در نزد افلاطون صُوَر یقیناً به هیچ وجه به نفس مربوط نبود. علت صوری ارسطو نیز در نفس جای نداشت تقریباً به همان گونه که صور افلاطون نیز در مخیّله جای نداشت.[۴۲]

---

38. Proclus, *The Elements of Theology*, 2nd ed., ed. E. R. Dodds (Oxford 1963), pp. 240-41, cf. *Phaedo* 99aff., *Politicus* 281d and *Timaeus* 46d (cited by Dodds, p. 240).

39. Simplicius, *In Physica*, ed. H. Diels (Berlin 1882-95) (CAG, 9-10), p. 3. 16, cited by Theiler, *op.cit.*, p. 21; and cf. Philoponus, *In Physica*, ed H. Vitelli (Berlin 1887-88) (CAG, 16-17), p. 5.7, and *De aeternitate mundi*, ed. H. Rabe (Leipzig 1899), p. 159.5, cited by Theiler, *loc.cit.*

یحیی نحوی (فیلوپونوس) در *فی قدم العالم* خط کش و عمق سنج و اسکنه را از مثالهای علت ادائی ذکر می‌کند، و حال آنکه در شرح خود بر *سماع طبیعی*، همچون سیمپلیکیوس، علت ادائی را با طبیعت مقایسه می‌کند. دودس (پیشگفته، ص 241) همچنین تلمیح پروکلوس به علت ادائی را ذکر می‌کند، رجوع شود به: *In Timaeus*, ed. E. Diehl (Leipzig 1903-06), I, 261.15، او از فرفوریوس پیروی می‌کند (مقایسه شود با: در کتاب سیمپلیکیوس، *In Physica*، ص ۱۱، س ۳)؛ و برای نظر فرفوریوس دربارهٔ این موضوع، همچنین رجوع شود به: Theiler, *op.cit.*, p. 20.

۴۰. در کتاب *مسائل ابی عیسی و جواب الشیخ یحیی بن عدی*، در نسخهٔ خطی پاریس ۱۶۷، برگهای ۵۷ الف ـ ۵۶ ب و نسخهٔ خطی پاریس ۱۶۹، برگ ۴۸ الف؛ این را پریه نقل کرده است، رجوع شود به:
A. Périer, *Yaḥyā ben 'Adī; un philosophe arabe chrétien de X^e siècle* (Paris 1920), pp. 101-102.
دربارهٔ این تبادل نظر، رجوع شود به: Endress, *Works*, pp. 99-100 (8.11).

۴۱. مقایسه شود با:
Philoponus, *De aeternitate mundi*, p. 5.7; *paradeigma de ho logos ho en autôi*.

42. *Timaeus* 69e and 73 b-d. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (New York 1957), pp. 282 ←

هدف اعتراض ارسطو در اینجا، تو گویی از بحثی دانشگاهی ذکر شده، و شاید ارسطوییان متأخر آن را در گذشته قرار دادند، آن بود که علت مثالی زاید است چون با علت صوری یکی است و علت ادائی در ذیل علت فاعلی گنجاندنی است. تحلیل ارسطو از علیت تمام و کمال محسوب می‌شود.[۴۳] اگر بخواهیم به‌طور تاریخی سخن بگوییم، نقد واقعی ارسطو از افلاطون آن نبود که او با علل بسیاری کارکرد، بلکه دقیقاً آن بود که او با علل بسیار اندکی کارکرد، یعنی فقط با علل مادی و صوری (*مابعدالطبیعه*، ۹۸۸ الف ۷ به بعد، ۹۸۸ الف ۳۴ به بعد). در واقع، هر چهار علت موردنظر ارسطو دست کم در نوشته‌های افلاطون به‌طور مضمر بیان می‌شود.[۴۴]

۲. نکته‌ای برجسته از این یادداشتها. [ابوسلیمان منطقی] گفت: صنعتگر را پنج چیز باید تا به کمال رسد، یعنی: (۱) شناخت امور عام در صناعت خاص او؛ (۲) شناخت امور ذاتی و عرضی که متعلق به آن صناعت است؛ (۳) شناخت قوانین به کار رفته در آن صناعت؛ (۴) اینکه هدفش آنچه خیر و مفید است باشد؛ و (۵) اینکه از هرکس که چیزی از این صناعت به‌عهده گرفت پیش افتد.

۳. نکته. سقراط پسر سوفرونیسکوس بود و افلاطون پسر آریستون.

نامهای والدین سقراط و افلاطون در متن مبهم است. نام پدر سقراط را به زور می‌توان فهمید. قرائت این نام س ـ ف ـ ر ـ و ـ ن ـ س ـ ف ـ س یا شبیه به این است. در مورد افلاطون، قرائت به صورت س ـ ق ـ ر ـ اُ ـ ط ـ ن می‌آید، مسلماً تحریف حروفی است که زمانی «آریستون» را به دست می‌داد.[۴۵]

→

and 293f.; D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, rev. ed. (London 1963), p. 91.

۴۳. نیّت ارسطو همین بود؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به: Allan, *ibid.*, p. 43.

44. F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World* (Ithaca, New York 1960), p. 116, همچنین نقل می‌کند از:

W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford 1936), pp. 37ff., and G. S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus* (The Hague 1954), pp. 118ff.

45. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. and trans. R. D. Hicks (Cambridge, Mass. 1950), I, p. 276 (III, 1).

این نام برای عربها شناخته بود؛ رجوع شود به: مبشّر بن فاتک، *مختارالحکم*، ص ۱۲۶، س ۷.

۴. یک گفته. ابوسفیان واسطی منجّم از ابوسلیمان منطقی دربارهٔ تعریف «عجز» پرسید. ابوسلیمان پاسخ داد: «عجز فقدان قدرت است که انسان را به رفتن در راههای خیر برمی‌انگیزد.»

پرسش مربوط به اصطلاح «عجز» در کلام اسلامی در تقابل با اصطلاحاتی مانند «استطاعة» و «قدرت» و «قوّت» است. نام مؤلف این پرسش روشن نیست.[۴۶]

۵. شرحی کوتاه. اسکندر افرودیسی پسر ف ـ ر ـ ی ـ ئس (؟) بود.[۴۷]

۶. [ابوسلیمان منطقی] گفت: ایلییون با دو یاء بیت‌المَقْدِس است و خورشید است. و می‌دانم که ایلییون قاهره (مصر) بود اما آنجا تهجّی این کلمه أ ـ ب ـ ل ـ ی ـ و ـ ن (یعنی: بابلیون) است.

ایلییون را در اینجا باید صورت دیگری از ایلیاء دانست، صورت عربی Aelia، صورت کوتاهی است برای Aelia Capitolina، نامی که رومیان پس از سرکوب شورش یهودیان در ۱۳۵ میلادی به اورشلیم (بیت‌المَقْدِس) داده بودند. ایلیون «خورشید» در یونانی است، یعنی کلمهٔ hēlios بدون تنفس سخت و ملفوظ در حالت مفعولی. با مختصر تغییری در نقطه‌های حروف (با برداشتن یک نقطه یاء می‌شود باء) این کلمه به صورتی تهجّی می‌شود که «بابلیون» < بابِل > را به دست می‌دهد، نام شهری که در محلّی وجود داشت که عاقبت در آنجا قاهره تأسیس شد.[۴۸]

۷. یک حکایت. ابوسلیمان گفت: «زنون سوفسطایی بود و منکر [واقعیت] حرکت. مردی بود که هم به ملاقات زنون می‌رفت و هم ارسطو. آن مرد با ارسطو دربارهٔ گفتار زنون در انکار حرکت سخن می‌گفت و [ارسطو] آن را رد می‌کرد. و

---

۴۶. لقب او، منجّم، حاکی از آن است که واسطی اخترشناس / اختربین بود. اختربینی بیش از کلام امکان داشت موضوع بحث قرار گیرد.

۴۷. قرائت صحیح نام پدر او نامتیقن است. اشاره به نام پدر اسکندر افرودیسی مایهٔ حیرت است. اگر اسکندر کبیر مقصود بود، دانستن نام پدرش جالب توجه بود. در مورد شارح کبیر بایسته‌تر بود که نام آموزگارش ذکر شود. می‌توانیم فرض کنیم که در متن خللی، شاید افتادگی، وجود دارد.

۴۸. ایلیون (و ایلیوس) همچنین نامی بود برای تروا (ایلیون / ایلیوم)؛ مقایسه شود با پیشگفتار بارتولد به حدود *العالم*، چاپ مینورسکی، ص ۹.

سپس او [این ردّ] را به زنون منتقل می‌کرد و او آن را ردّ می‌کرد. آن مرد این ماجرا را ادامه داد تا زمانی که به ارسطو گفت: "از این کارم دلزده شده‌ام. نمی‌دانم از شما دو تن چه چیزی را بپذیرم و نمی‌دانم کدام رأی حق است، رأی تو یا زنون." ارسطو به او گفت: "هنرمند ماهر به زیباترین نحو ممکن صورتی می‌کشد و آن صورت بیشترین شباهت را به صورتهای زنده می‌یابد، اما عقل میان آن و صورت زنده تمایز می‌گذارد."»[۴۹]

به اختلاف میان ارسطو و زنون درخصوص حرکت صحنه‌آرایی زنده‌ای داده می‌شود. این مسئله برای مؤلفان عرب زبان از *سماع طبیعی* [ارسطو] شناخته شده بود. منبع این داستان به‌وضوح مجموعه‌ای در تاریخ عقاید بود.

۸. تعلیم. ابوسلیمان نقل می‌کند که مردی از او دربارهٔ عمل آب و روغن پرسید در وقتی که آتش به‌کار رود، یعنی این مشاهده که آتش آب را زودتر خشک می‌کند تا روغن. ابوسلیمان پاسخ داد که آب بسیط است و روغن مرکب، آتش بسیط است و بسیط (آتش) بر بسیط (آب) سریعتر مستولی می‌شود تا بسیط بر مرکب.

۹. شرحی کوتاه. ابوسلیمان گفت: حسن بن نَکَد موصلی دوستم بود و او یگانه کسی است که عادت داشت کتاب تصنیف کند و آنها را به جابر بن حیان نسبت دهد. او این کتابها را برای کسانی در می‌آورد که شیفتهٔ صنعت کیمیا بودند و از آنان مبلغ هنگفتی برای این کتابها می‌گرفت.

این ملاحظه را پاول کراوس در اثر ماندگارش دربارهٔ جابر بن حیان بحث کرده بود.[۵۰] کراوس مدلّل ساخت که به فرض آنکه تاریخ تولد سجستانی دیرتر از ۹۱۲/۳۰۰ باشد،

---

۴۹. درخصوص سوفسطایی شمرده شدن زنون در نزد مسلمانان، رجوع شود به:
Rosenthal. "Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten," p. 65.
در متن پیش روی ما، اختلاف ارسطو و زنون درخصوص حرکت به صورتی زنده توصیف شده است. این مسئله را مسلمانان از *سماع طبیعی* [ارسطو] می‌شناختند منبع این روایت مسلّماً مجموعه‌ای از سخنان حِکمی یا مربوط به تاریخ عقاید بوده است.

۵۰. رجوع شود به:
P. Kraus, in *Jābir ibn Ḥayyān: contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (Cairo 1942-43), II, pp. lxiii-lxv.

آشنایی او با حسن بن نَکَد امکان نداشته است قبل از ۹۳۲/۳۲۰ بوده باشد. او پیشنهاد کرد که بر حسب فرضیه‌اش درخصوص تحول ادبی آثار جابر و توالی زمانی اجزاءِ آن، این امکان شاید در ذهن پرورده شود که این ملاحظه فقط به یکی از مجموعه‌های متأخر نوشته‌های جابر مربوط می‌شود و حسن بن نَکَد شاید بیش از مصحح پانصد کتاب و تدوین کننده یا مصحّح مجموعه‌های قبلی وظیفه‌ای نداشته است. به هر حال، سجستانی نمی‌گوید که حسن بن نَکَد «*مؤلف* نوشته‌های منسوب به جابر» بود (تأکید از من است).[۵۱]

جابر بن حیان، به فرض تاریخی بودن این شخصیت معماآمیز، به طوری که پیداست در اوایل دورهٔ عباسی می‌زیست. نسبتاً متیقّن است که آثار جابر محصول ذهنی واحد نبوده بلکه گردآوری مطالبی است که تاریخ آن را می‌توان پایان قرن نهم و اوایل قرن دهم < قرن چهارم هجری > دانست. از جهتی جالب توجه است که این مجموعه، که از حیث گستردگی دانشنامه‌مانند است، صورتی از «التقاط گنوسی» رایج در میان شیعیان غالی را در کنار تعلیمی سیاسی و انقلابی اشاعه می‌دهد که ظهور امامی را در آینده پیش‌بینی می‌کند که تعالیم علم و فلسفهٔ یونانی را جانشین شریعت می‌کند ــ تعلیمی که به قولی به تعلیم قرمطیان و نُصیریه نزدیک است.[۵۲] این مجموعه، مانند *رسائل* اخوان الصفاء ــ که با آثار جابر وجه اشتراک بسیار دارد ــ نقاط اشتراک بسیاری با تعالیم صابئان حرّان دارد.

۱۰. تعلیم. اگر ده تن توانا به کشیدن ظرفی باشند، پس اگر محتویات آن به ده قسمت شود و به هر یک گفته شود قسمتی را بکشد، آن شخص نمی‌تواند. دلیل این امر این است که از ترکیب قوا یک صورت و یک قوه بیرون می‌آید که قادر به کشیدن [کلّ] است.

[ابوسلیمان] گفت: به همین سان، اگر شما صد درهم را یکی یکی وزن کنید، یا بیست بار یا ده بار این کار را بکنید، تا آنجا که دقیقاً ممکن است؛ و اگر سپس درهمها را جمع کنید و آنها را با هم وزن کنید، [وزن‌شان] متجاوز از وزن صددرهمی خواهد بود که جداجدا وزن می‌شود. و نسبت تجاوزشان از صد [جدا جدا وزن شود] متناسب خواهد بود.

---

۵۱. مقایسه شود با: P. Kraus - (M. Plessner), "Djābir b. Ḥayyān," *EI*, II, 359.

52. *Ibid*., 358.

سجستانی در اینجا از مسئلهٔ جزء و کل بحث می‌کند. مسئلهٔ تحمل باری جداجدا یا با هم را تمیستیوس / ثامسطیوس قبلاً ذکر کرده بود.[۵۳] او این پرسش را مطرح کرده بود که آیا چند تن با هم می‌توانند باری را حرکت دهند که از حیث مقدار معادل با مجموع آن چیزی است که آنان تک تک می‌توانند حرکت دهند. او پاسخ داد که آنان احتمالاً می‌توانند بیشتر نیز حرکت دهند «چون با هم بودن و شوق و تحریک متقابل تأثیر دارد، چنانکه درخصوص اسبهایی که برای تند دویدن به هم بسته می‌شوند این امر صادق است و قدرت و هیجان‌شان به واسطهٔ شدت رقابت‌شان افزایش می‌یابد. از سوی دیگر، کاملاً معقول و حتی ضروری است، اگر فرض اول درست است، که اگر بار تقسیم شود تا هرکس سهمش از کل را بگیرد، او به هیچ وجه قادر به حرکت دادن آن نخواهد بود. زیرا وقتی که زور تقسیم شود، چیزی که افزوده شده بود و با هم بودن آن را افزایش داده بود از میان می‌رود...». و لذا کل مشتمل بر قدرتی متجاوز از قدرت مجموع اجزاءِ تشکیل دهنده‌اش است.

مثال کِشَندگان ظرف را یحیی نحوی (جان فیلوپونوس) مطرح کرد. و دومین نظر به زبان ابوسلیمان درخصوص درهمها شبیه به نظر گیج‌کنندهٔ یحیی نحوی است، مبنی بر آنکه کیفیات هنگامی که اجزاء با همین صورت با هم عمل می‌کند قویتر است، چنانکه می‌توان در مورد وزنها دید. او مثال به هم بستن دو وزنهٔ یک کیلویی را ذکر می‌کند و اذعان می‌کند که وزنهٔ مرکّب سنگینتر از مجموع این دو وزنه است. «بدین ترتیب اشیائی که با همین صورت با هم می‌آید قویتر می‌شود و چون تقسیم شود ضعیفتر می‌شود.»[۵۴]

مثال وزنه‌های مرکب که یحیی نحوی پیشنهاد، و سجستانی تکرار کرد، مبتنی بر قیاسی غلط است. مشاهده درخصوص زورِ بیشتر افرادی را که در یک گروه گرد هم می‌آیند نمی‌توان با جمع مجموعه‌هایی از قبیل وزنه‌های کیلو و درهم مقایسه کرد. سجستانی اگر مثال کل اندامـوار را بـا مـثال کشـتی مـقایسه کـرده بـود بـر مـبنای استوارتری استدلال می‌کرد. سجستانی، به جای آزمودن مشـاهدهٔ عـجیب یـحیی نحوی دربارهٔ وزن مرکب به طور تجربی، و بدین وسیله اثبات کردن بی‌اعتباری آن،

---

53. S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity* (London 1962), pp. 65-66, citing Themistius, *In Physica*, *paraphrasis*, ed. H. Schenkl (Berlin 1900) (CAG, 5, 2), p. 208. 13ff.

54. *Ibid*., pp. 67-68, citing Philoponus, *In Physica*, pp. 420.7f., 881.9f.

صرفاً نظریه‌ای باطل را که در متنی باستانی تقدس یافته نقل می‌کند. به هر تقدیر، قطعهٔ مذکور در اینجا از نظر جامع سجستانی دربارهٔ این موضوع چیزی نشان نداده است. به هر حال، یادداشتی در حاشیهٔ نسخهٔ خطی به‌گونه‌ای موجه مثال وزن کردن درهمها را به پرسش می‌گیرد.

۱۱. یک گفته. [ابوسلیمان] گفت: یحیی نحوی (Joannes Grammatikos، به عبارت دیگر، Philoponos) در روزگار عمرو بن عاص می‌زیست. [عمرو] از [یحیی نحوی] که در اسکندریه می‌زیست دیدار کرد. او نزد آمونیوس [پسر هرمیاس] و آمونیوس نزد پروکلوس دانش آموخته بود. یحیی می‌گوید که او [ایام] پروکلوس را درک کرد، اما پروکلوس در آن هنگام پیرمردی بود که به سبب کهولت سنش فایده بردن از او ناممکن بود.[۵۵]

در مادهٔ راجع به یحیی نحوی در *صوان الحکمة* (ص ۲۷۶) فیلسوف با عثمان و معاویه همروزگار ذکر می‌شود:

او نخستین بار در صدر اسلام، در ایام عثمان و معاویه، دیده شد، در حالی که غرق در کتابهای قدما و عمیقاً مشتغل به فلسفه و طب بود. او به معالجهٔ آنان می‌پرداخت و در خدمت‌شان بود. من معتقدم که خالد بن یزید بن معاویه آشنایی اندکی را که در این مطلب اظهار می‌کرد از او گرفت.[۵۶]

---

55. M. Meyerhof, "Joannes Grammatikos (Philoponos) von Alexandrien und die arabische Medizin," in *Mitteillungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo*, 2(1932): 11, او این عبارات را از ابن ابی اصیبعه (*عیون الانباء*، ج ۲، ص ۱۰۴) نقل می‌کند.

۵۶. بیهقی، *تتمة صوان‌الحکمة*، شمارهٔ ۲۰، ص ۲۴-۲۳، یحیی نحوی را از مسیحیان دیلمی و همعصر علی بن ابی‌طالب <ع> معرفی می‌کند. مایرهوف این عبارات را به اشتباه به سجستانی نسبت می‌دهد (پیشگفته، ص 9-8). از مطالبی که درخصوص زندگینامهٔ یحیی نحوی در *صوان الحکمة* درج شده در مقالهٔ زیر بحث کرده‌ام:

"A Lost Passage from Philoponus' *Contra Aristotelem* in Arabic Translation," *JAOS*, 85 (1965), 318-27.

دربارهٔ افسانهٔ کیمیاگر بودن خالد بن یزید، رجوع شود به:

M. Ullmann, s. v., *EI*, IV, 929-30; and "Ḫālid ibn Yazid und die Alchemie: Eine Legende," *Der Islam*, 55 (1978): 181-218.

اطلاعی که ابن مطران و متن *صوان الحکمة* ذکر می‌کنند مشتمل بر تعدادی انتساب نادرست تاریخی است. یحیی نحوی در حدود ۴۸۴ < میلادی > دیده به جهان گشود و لذا امکان نداشت معاصر پروکلوس (حتی در سالخوردگی) بوده باشد، چون پروکلوس در ۴۸۰ < میلادی > درگذشت.[۵۷] و امکان ندارد که او تا هنگام فتح مصر به دست عربها زیسته باشد و با عمرو بن عاص دیدار کرده باشد، چون او در آن زمان می‌باید ۱۵۶ سال می‌داشت. < البته > صحیح است که او نزد آمونیوس دانش آموخت.[۵۸]

ملاقات با عمرو بن عاص در روایت *فهرست* نیز ثبت است.[۵۹] بر طبق شرح حالی که ابن ندیم از یحیی نحوی به دست می‌دهد، او شاگرد سِوِروس (انطاکی، متوفی حدود ۵۴۰ < میلادی >) بود و اسقفی یکی از کلیساهای مصر را به‌عهده داشت. او از فرقهٔ یعقوبیان بود و اعتقاد به تثلیث را منکر بود. او با اسقفانی که می‌کوشیدند او را دست کم به عقب نشستن از اعلان آشکار عقایدش وادارند نزاع داشت، اما او کوتاه نیامد و در نتیجه آنان دست از اصرار کشیدند. او تا هنگامی که مصر به دست عمرو بن عاص فتح شد زنده بود و عمرو بن عاص با او دیدار کرد و او را گرامی داشت. ابن ندیم متذکر می‌شود که یحیی در چهارمین بخش شرحش بر *الطبیعه*، در گفتارش دربارهٔ زمان، «این سال ۳۴۳ دیوکلسیانوس / دقلطیانوس قبطی ما» را به منزلهٔ مثال ذکر می‌کند.[۶۰] او از این سخن نتیجه می‌گیرد که میان روزگار خودش و یحیی نحوی در حدود ۳۰۰ سال گذشته و او پیشنهاد می‌کند که یحیی نحوی شاید در ابتدای زندگی‌اش بر این کتاب شرح نوشته است، «زیرا او در ایام عمرو بن عاص می‌زیست.»

داستان ملاقات یحیی نحوی با عمرو بن عاص در منابع متأخر عربی نیز به چشم می‌خورد. ابن قفطی دربارهٔ دیدار این دو تن شرح و بسط بیشتری می‌دهد و داستان مشهوری را درخصوص سوزاندن کتابخانهٔ اسکندریه بازگو می‌کند. بر اساس این داستان، یحیی نحوی از عمرو بن عاص درخواست کرد مجموعهٔ آثار فلسفی در خزاین سلطنتی را برای مسیحیان باقی نگه دارد، و سردار این تقاضا را با نامه‌ای به نزد عمر خلیفهٔ دوم فرستاد و او به حسب ادعا از مستثنی کردن این کتابها خودداری کرد.[۶۱]

---

57. R. Beutler, "Proklos (4)," *PWRE*, 23: 1, col. 187.

58. W. Kroll, "Ioannes (21)," *PWRE*, 9:2, col. 1770.

۵۹. *فهرست*، < ص ۴۶۴ > ص ۲۵۴-۵۵؛ Meyerhof, p. 6.

۶۰. دیوکلسیانوس قبطیان را آزار و شکنجه کرد. دربارهٔ این فقره، رجوع شود به: Meyerhof, p. 7.

۶۱. ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۵۶-۳۵۴؛ ابن العبری، *تاریخ مختصر الدول*، ص ۱۰۳.

این اشتباه تاریخی چگونه پدید آمد؟ ج. فیورلانی و م. مایرهوف پیشنهاد کرده‌اند افسانه‌ای که یحیی نحوی را در دورهٔ عربها قرار می‌دهد برخاسته از لغزشی در کتابت است.[۶۲] خطایی در متن یونانیِ شرح یحیی نحوی بر *الطبیعه* تاریخ ۳۳۳ عصر دیوکلسیانوس را به جای ۲۳۳ (۵۱۷ میلادی) به وجود آورد. این خطا به حسب ادعا وقتی پیچیده شد که در ترجمه‌های سُریانی و عربی تاریخ ۳۳۳ به ۳۴۳ (۶۲۷ میلادی) تغییر یافت. مایرهوف می‌افزاید که ملاقات گمان شده با عمرو بن عاص طبیعتاً می‌باید با این تاریخ اشتباهی درآمیخته باشد. این فرضیه ماهرانه‌تر از آن است که متقاعدکننده باشد. پدر لویس شیخو، در بررسی شرح حال یحیی نحوی، بر این فرض است که یحیی نحوی را عربها با نویسندهٔ یعقوبی مصری که در عصر فتوحات می‌زیست اشتباه کرده بودند، یعنی یوحنّا نقوی یا نخوی، اسقف نَخو (آلمانی: Nikiou / لاتینی: Niciu، Nichium).[۶۳] نام یوحنا به اشتباه «یحیی نحوی» خوانده شد. این مرد، که او نیز یعقوبی و مصری بود، و بدین ترتیب به آسانی با یحیی نحوی اشتباه شد، بعد از فتح مصر ۴۰ سال در میان عربها زندگی کرد. شیخو فرض می‌گیرد که او میان عمرو بن عاص و فاتحان از یک سو و جمعیت قبطی حاضر در محل از سوی دیگر وساطت کرد. به این نظریهٔ موجّه می‌توان پیشنهاد دیگری افزود، یعنی این پیشنهاد که عمرو بن عاص احتمالاً به دلیل بحثی در این تصویر قرار گرفته بود که گمان می‌رود میان او و بطریق سُریانی، از معتقدان به مذهب طبیعت واحد، به نام یوحنا (Joannes) (یحیی به عربی) صورت گرفته بود.[۶۴]

منشأ حقیقی این افسانه‌ها هرچه باشد، مقصود از این افسانه‌ها متصل کردن نقطهٔ پایانی علم و فلسفهٔ قدیم یونانی با مرحلهٔ آغازین تمدن عربی ـ اسلامی در مقام جانشین تمدن قبلی بود. این افسانه‌ها با آموزگارِ نخستین دانشمند جهان اسلام قرار دادن یحیی نحوی، یعنی آموزگار خالد بن یزید، تقویت شد. این نکتهٔ تاریخی زیربنای روایات افسانه‌آمیزی است که بر مبنای آنها آکادمی مشهور اسکندریه تا فتح اسکندریه در

---

62. Meyerhof, p. 7, citing G. Furlani, "Giovanni il Filopono e l'incendio della Biblioteca di Alessandria," in *Bull. de la. Soc. Archéolog. d'Alexandrie*, 21 (1925), pp. 59-68.

۶۳. لویس شیخو، «یحیی النحوی، من هو و متّی کان؟» *المشرق*، ۱۶ (۱۹۱۳): ۵۷ـ۴۷.

64. F. Nau, "Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens," *JA*, 10, Series 5 (1915): 225-79; H. Lammens, "Un colloque du P. Jean Ier et Amrou ibn al-Āsī," in *Études sur le siècle des Omayyades* (Beirut 1930), pp. 13-25.

< ۲۰ > ۶۴۱ بـه دست مسـلمانان هـمچنان حـیات داشت، چـون بـعد از مـرگ اُلیمپیودوروس (بعد از ۵۶۵) ادارهٔ آن از دست وثنیان به دست مسیحیان رسید و در آن زمان الیاس و داوود، از مسیحیان، در مقام ریاست مدرسه به شهرت رسیدند.[۶۵]

۱۲. یک گفته. [ابوسلیمان] گفت: یحیی بن عدی او را آگاه کرد که متّی [بن یونس] *ایساغوجی* را نزد فردی مسیحی و *مقولات* را نزد مردی بـه نـام روبـیل و *آنالوطیقای اول* را نزد [ابو] یحیی مروزی خواند.

متّی بن یونس آموزگار یحیی بن عدی بود. روبیل، از روبیل، صورت سُریانی روبن، را ابن ابی اصیبعه از آموزگاران متّی بن یونس ذکر می‌کند و بقیه عبارت‌اند از [ابواسحاق] قُوَیری، مردی به نام بنیامین، و ابویحیی مروزی.[۶۶] قُوَیری، به روایت فی *ظهور الفلسفهٔ* فارابی، از حرّان به بغداد آمد، و حلقهٔ اتصال بـا سـنّت مکـتب اسکـندرانـی است.[۶۷]

---

65. R. T. Wallis, *Neoplatonism* (New York 1972), p. 140.

۶۶. *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۲۳۴. دربارهٔ قویری، رجوع شود به:

Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad," pp. 413-14;

دربارهٔ مروزی، همان، ص 414؛ و دربارهٔ ارتباط متّی بن یونس با روفیل و بنیامین، همان، ص 415. شاید مسیحی بی‌نام متن مورد بحث ما کسی غیر از بنیامین نباشد که ابن ابی اصیبعه از او صریحاً نام برده است. نام روبیل، در متن ابن ابی اصیبعه، روفیل ضبط شده است. این نام در *تاریخ مختصر الدول* ابن العبری، ص ۲۸۵، نیز به همین صورت ضبط شده است؛ رجوع شود به:

A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern von V.-VIII. Jahrhundert* (Leipzig 1900), p. 134, note 1.

روبیل در فهرست (ص ۲۶۳، س ۲۴) آموزگار متّی ذکر می‌شود، لیکن در متن نام او دوفیل ضبط شده و در حواشی (ج ۲، ص ۱۱۴ و ۱۷۶) به نادرست طوفل (تئوفیلوس) ترجمه شده است و این را ی. تکاچ نشان داده است، رجوع شود به:

J. Tkatsch, *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles* (Vienna and Leipzig 1928-1932), I 126b.

همچنین رجوع شود به ترجمهٔ انگلیسی فهرست به قلم داج، ص 630. دربارهٔ ابـویحیی زکـریای مـروزی، همچنین رجوع شود به: Tkatsch, pp. 84a and 126b.

۶۷. فارابی در فی *ظهور الفلسفهٔ* (پیشتر، فصل ۱، ص ۳۴، یادداشت ۷۲) خود می‌نویسد که فلسفه از اسکندریه به انطاکیه انتقال یافت و در آنجا سرانجام فقط یک آموزگار باقی ماند. او دو شاگرد داشت، یکی از حرّان و دیگری از مرو. ابراهیم مَروَزی و یوحنّا بن حیلان شاگردان آن شاگرد مروی بودند. قویری و اسقفی به نام اسرائیل از شاگردان حرّانیان بودند. متّی بن یونس شاگرد مَروَزی بود.

ا. باومشتارک به گونهٔ موجّهی پیشنهاد می‌کند که اطلاعی که ابن ابی اصیبعه درخصوص آموزگاران متّی بن یونس به دست می‌دهد نیز برگرفته از سجستانی است، گرچه او به‌طور مشخص به منزلهٔ منبعش نام برده نمی‌شود.[۶۸] ابن العبری روبن (روفیل) و بنیامین را دو راهب یعقوبی می‌داند.[۶۹] روبیل را ابن ندیم نیز در مقام آموزگار متی بن یونس نام می‌برد، چنانکه ابویحیی زکریا مروزی نیز ذکر می‌شود. بر طبق همین اطلاع او به سُریانی می‌نوشت و در بغداد طبیبی مشهور بود.[۷۰]

۱۳. اشاره‌ای کوتاه به آراءِ سجستانی دربارهٔ اخوان الصفا از *امتاع*، ج ۲، ص ۶.

کلید

۱۲-۱. *بستان الاطباء*، برگهای ۶۶ ب - ۱۶۵ الف

۱۳ ۱۶۷ ب = *امتاع*، ج ۲، ص ۶.

هـ. فخرالدین رازی، نویسندهٔ کثیرالتألیف، متکلم و مفسر قرآن، در ۱۱۴۸/۵۴۳ (یا ۱۱۴۹/۵۴۴) در ری دیده به جهان گشود و در ۱۲۰۹/۶۰۶ درگذشت.[۷۱] او بعد از سفرهای بسیار در هرات سکونت گزید (۱۲۰۳/۶۰۰). او متکلّمی اشعری بود و مناظره با معتزلیان و دیگر متکلّمان (از جمله اشعریان همقطار و ماتُریدیان) را در سراسر سفرهایش، به‌ویژه در خوارزم و ماوراءالنهر، تشویق و هدایت می‌کرد. او شانزده تا از مباحثاتش را در *مناظرات* ثبت کرد. او در مباحثهٔ دهم گزارشی از منابع *الملل و النحل* شهرستانی به دست می‌دهد.

تصحیح و ترجمهٔ ف. خُلَیف، ص ۳۹/ ص 63.

و اما در خصوص احوال فلاسفه کتاب جامع دربارهٔ آنان کتابی است با عنوان *صوان الحکمة* و شهرستانی بخش کوچکی از آن را نقل کرده است.

این نظر در بحث فخرالدین رازی از منابع *الملل و النحل* شهرستانی مندرج است. این

---

68. Baumstark, *loc.cit.* (note 66).

۶۹. ابن العبری، موضع پیشگفته (یادداشت ۶۶).

۷۰. فهرست، موضع پیشگفته (یادداشت ۶۶).

71. G. C. Anawati, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī," *EI*, II, 751-55; Brockelmann, *GAL*, I, 666-69; *GALS*, I, 920-24; F. Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana* (Beirut 1966), pp. 7-25.

فقره را پ. کراوس در تحقیقاتش دربارهٔ «مناظرات» فخرالدین رازی بحث کرده بود.[۷۲] کراوس متذکر شده بود که م. پلسنر اتکای شهرستانی به *صوان‌الحکمة* را بدون ارجاع به ملاحظهٔ رازی به‌طور مستقل مفروض قرار داده بود.[۷۳] این ارزیابی که شهرستانی بخش کوچکی از *صوان الحکمة* را نقل کرد گیج‌کننده است، چون میزان اتکای او چشمگیر است. رازی در اشتباه است، مگر آنکه مقصودش آن بوده باشد که این بخش نسبت به کل *صوان الحکمة* کوچک است. اگر چنین است، این جمله دست کم گمراه کننده است.

و. *تاریخ الحکماء* (یا با عنوان کاملش، *اخبارالعلماء باخبار الحکماء*) به قلم ابن قفطی (یا تنها قفطی)، که در ۱۲۴۸/۶۴۶ درگذشت، اثر واقعی مؤلف نیست بلکه کتاب مختصری است که در حدود یک سال پس از درگذشت مؤلف به وسیلهٔ محمد بن علی زوزنی گردآوری شد.[۷۴] مادهٔ راجع به سجستانی در این کتاب مبسوطترین و مفصلترین مقالهٔ راجع به او در تذکره‌ها و کتابنامه‌هاست و اغلب به منزلهٔ منبعی موثق دربارهٔ زندگی او نقل می‌شود. اما این مقاله پوشیده از خطاهای بسیار است.

روشن است که ابن قفطی بسیاری از مواد اطلاعش را از *امتاع و المؤانسة* توحیدی گرفته است و البته برای مادهٔ راجع به اخوان الصفاء نیز از همین کتاب استفاده کرده است. او بحث راجع به اختربینی (علم نجوم) در مقابسهٔ دوم *مقابسات* را نیز ذکر می‌کند. ابن قفطی از فهرست نیز دو فقره مربوط به سجستانی نقل می‌کند.

۱. تصحیح لیپرت، ص ۲۸۲، س ۱۵ تا ص ۲۸۳، س ۲۱.

---

72. P. Kraus, "Les 'Controverses' de Fakhr al-Dīn Rāzī," *BIE*, 19 (1937): 187-214, especially p. 207; and "The Controversies of Fakhr al-Dīn Rāzī," *IC*, 12 (1938): 131-153, especially pp. 146f.

س. م. استرن در < «ابوسلیمان منطقی»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۸، ص ۵۳-۱۰۵۲ >، *EI*، ج ۱، ص 151، به اتکای سجستانی به کتاب شهرستانی نیز توجه می‌کند، رجوع شود به:

S. M. Stern, "The Authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafā'," *IC*, 20 (1946): 371.

۷۳. رجوع شود به:

M. Plessner, "Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte," *Islamica*, 4 (1931): 538.

پلسنر از مقالهٔ ماسینیون در *EI*[1]، ج ۲، ص 823، ستون ۱، نقل قول می‌کند.

۷۴. ا. دیتریش، < «ابن قفطی»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۶، ص ۹۵-۷۹۴ >، *EI*، ج ۳، ص 840؛ بروکلمان، *GALS*، ج ۱، ص 559؛ ی. لیپرت، در مقدمه به چاپ خود از *تاریخ الحکماء*، ص ۱۱.

محمد بن طاهر بن بهرام ابوسلیمان سجستانی منطقی، ساکن بغداد. او نزد متی بن یونس و کسانی دیگر مانند او دانش آموخت و در تعلیم این موضوع حائز مقام نخست شد.[۷۵] پیشوایان و مردان برجسته طالب او بودند و خانه‌اش توقفگاه شیفتگان علوم قدما شد. اخبار و روایات و پرسشها و پاسخهایی در این موضوع به او منسوب است. عضدالدوله فنا (یعنی: فنّا) خسرو شاهنشاه او را گرامی می‌داشت و احترام می‌کرد.

او کتابهایی نوشت، که از آن جمله است *فی مراتب قوی الانسان*،[۷۶] و شماری از رسائل برای عضدالدوله دربارهٔ فروع مختلف فلسفه و ایضاح کتابهای ارسطو.[۷۷]

ابوسلیمان از یک چشم کور بود و برص داشت ــ خدا ما را حفظ کند. و دلیل کناره جستن او از جامعه و انزوا جستن در خانه‌اش همین بود. تنها جویندگان دانش و شاگردان به دیدار او می‌رفتند. او مایل بود درخصوص امور دولت آگاهی کسب کند و بازدیدکنندگان برجسته‌اش در این خصوص مقداری اطلاعات به او می‌دادند.

ابوحیان توحیدی یکی از مصاحبان نزدیکش بود. او از دربارهای پیشوایان بازدید می‌کرد، از آنچه در جریان بود کسب اطلاع می‌کرد و هر آنچه می‌دانست با او درمیان می‌گذاشت و با او بحث می‌کرد. کتاب *الامتاع و المؤانسة* را به خاطر او نوشت و در آن کتاب آنچه را در دربار ابوالفضل عبدالله بن عارض شیرازی، در زمانی که در مقام وزیر به صمصام الدوله پسر عضدالدوله خدمت می‌کرد، گذشته بود با او در میان گذاشت. این کتاب برای هر کس که در شاخه‌های مختلف علم دست به کار می‌شود کتابی حقیقتاً لذت‌بخش است. غوطه‌ای است در هر دریایی و کاوشی است در هر عمقی. چه زیباست آن سخنی که بر پشت نسخه‌ای از *کتاب الامتاع* در دست

---

۷۵. این کلمه «تصدّرة» است؛ رجوع شود به ر. دوزی، *ذیل قوامیس عرب*، چاپ دوم (پاریس ۱۹۲۷)، ج ۱، ص 822 الف ـ ب، ذیل «صدر»: "faire un cours, être professeur" به گفتهٔ لین، *فرهنگ عربی ـ انگلیسی*، ج ۴، ص 1661، «تصدرة»، یعنی «او در بالای اتاق یا مجلس نشست»؛ و همچنین «او بالا برده شد یا ارتقا یافت». به‌طور نمونه، همچنین مقایسه شود با: یاقوت، *ارشاد الاریب*، ج ۴، ص ۱۹، جایی که بیان می‌شود که وقتی فارسی وفات یافت، ابوالفتح [ابن جنّی] «تصدرة فی مجلسه»، یعنی، به بالای مجلس او رفت و بر جایش نشست.

۷۶. این اثر همان اولین اثری است که در *فهرست* (منبع الف ۱، پیشتر) به سجستانی نسبت داده می‌شود، اما عنوان اثر در اینجا کوتاهتر شده است.

۷۷. مسلّماً همان رسائلی است که در فروتر کتاب، ص ۴۰۵ـ۳۶۸، ترجمه کرده‌ایم. پایان این جمله را به این صورت نیز می‌توان خواند که «و شَرحَ کُتُبَ ارسطوطالیس» («و بر کتابهای ارسطو شرح نوشت»).

فردی سیسیلی (أهل جزیرة صقلیة) دیدم، یعنی این سخن: «ابوحیان کتابش را همچون صوفی آغاز کرد و همچون محدثی آن را پیمود و همچون دریوزه‌گری سمج آن را ختم کرد.»[۷۸]

و شعری از بدیهی درخصوص ابوسلیمان وجود دارد که در آنجا او ابوسلیمان را دست می‌اندازد و عیوبش را شرح می‌دهد:

<ابوسلیمانَ عالِمٌ فَطِنٌ ما هُوَ فی عِلمِهِ بِمُنْتَقَصِ
لکن تطیَّرتَ عِنْدَ رُؤیتِهِ مِنْ عَوَرٍ مُوحِشٍ وَ مِنْ بَرَصِ
وَ یأتیهِ مِثلُ ما بِوالِدِهِ و هذِهِ قِصَّةٌ مِنَ الْقِصَصِ>

ابوسلیمان دانشوری تیزفکر است
از دانش چیزی کم ندارد.
اما آدم وقتی او را می‌بیند به نحسی دچار می‌شود
از کوری ترسناک و برص.
آنچه برای پدرش روی داد برای او روی می‌دهد
و این داستانی خاص است.

از ابوسلیمان دربارهٔ نحو عربی و نحو یونانی و نحوهٔ اشتقاق اصل‌شان پرسیده شد و او پاسخ داد، «نحو عربی فطری (فطرة) است و نحو ما از تجربه (فطنة) است.»[۷۹]

تنها اطلاعی که در این گزارش برگرفته از توحیدی نیست این جمله است که سجستانی نزد متی بن یونس دانش آموخت. اگرچه این ادعا همیشه به‌ظاهر پذیرفته شده است، در منابع دیگر تأیید نمی‌شود و احتمالاً نادرست است. وقتی سجستانی دربارهٔ متی بن یونس گزارش می‌کند (منبع د ۱۲ = ز ۹)، به ابن عدی تکیه می‌کند، و مسلّماً اگر نزد ابن یونس دانش‌آموخته بود چنین کاری نمی‌کرد. ادعای کور بودن سجستانی نیز در جایی دیگر گزارش نشده است. ابن قفطی شاید این امر را از شعر بدیهی استنباط کرده

---

۷۸. بوزجانی در ابتدای *الامتاع و المؤانسة*، رفتار توحیدی را صوفی‌مانند وصف می‌کند و بخش بیشتر کتاب حاوی حکایات و اخباری است که نسبتاً با حدیث قابل مقایسه است و در پایان کتاب توحیدی از بینوایی خود شکوه می‌کند و از وزیر کمک می‌طلبد.

۷۹. *الامتاع و المؤانسة*، ج ۲، ص ۱۳۹، س ۱۵ (و فروتر، فصل سوم، ۱.۲.۳، ص ۱۹۸).

است. اما در جایی که توحیدی این شعر را ابتدائاً نقل می‌کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۱)، گفته می‌شود که بدیهی آزار رساند و مبالغه کرد. این سخن تا چه اندازه مبالغه بود؟ ابوسلیمان شاید از چشم دردی مزمن یا غیر از این رنج می‌کشیده است. انتساب برص نیز شاید مبالغه‌آمیز بوده است. دلیل این تهمت شاید وجود بیماری اندکی کراهت‌آور بوده است. جملهٔ ابن قفطی مبنی بر آنکه کوری و برص ابوسلیمان دلیل انزوا جستن او بود به‌نظر بی‌اساس می‌آید. درست است که در موقعیتی که شعر بدیهی نقل می‌شود، ناتوانی ابوسلیمان از دیدار با وزیر به طور شخصی بر اساس کسالت کنونی عذر آورده می‌شود. اما در زمان تصدی وزارت وزیر بود که سجستانی با رسولان سجستان در روزهای جمعه دیدار می‌کرد (*امتاع*، ج ۱، ص ۴۲). این کسالت باید تقریباً موقتی بوده باشد.

وزیر موصوف در *امتاع* ابوعبدالله حسین بن احمد بن سعدان عارض را ابن قفطی با ابوالفضل عباس بن حسین شیرازی اشتباه می‌گیرد.[۸۰] سجستانی در دوران تصدّی وزارت ابن سعدان، در واقع برای کسب اخبار به توحیدی تکیه می‌کرد. سجستانی ترجیح می‌داد از رهبران سیاسی و امور سیاسی فاصله بگیرد، با این همه علاقه به آنچه را در جریان بود حفظ می‌کرد. آرمان فلسفی سجستانی زندگی در انزوا و تأمل را به او فرمان می‌داد. در غیر این صورت، تصویر آدمی به طور عادی فعال به ذهن متبادر می‌شود ــ به فرض مشرب زاهدانه و رفتار فلسفی او. یافتن او در حال مشارکت در بحثها در کتابفروشی‌های باب الطاق و پیوستن به جشنی در قطیعة الربیع و لذت بردن از گردشی بهاری در اطراف بغداد و سفر کردن به موطنش سجستان و رفتن به مسجد یا لذت بردن از مصاحبت رسولان سجستان امری نامعمول نبود.

جملهٔ ابن قفطی مبنی بر آنکه توحیدی *امتاع و المؤانسة* را برای سجستانی نوشت اشتباه‌آمیز است. این اثر را او علناً برای ابوالوفای بوزجانی ریاضیدان نوشت که او را با ابن سعدان وزیر در مراوده قرار داد.

بنابراین گزارشِ ابن قفطی را برای هر نیت و مقصودی می‌توان در مقام منبع خبر حذف کرد، چون صرفاً، به نحوی کاملاً غیردقیق، خبری را تکرار می‌کند که توحیدی به دست می‌دهد.

---

80. Busse, *Chalif und Grosskönig*, p. 238 *et passim*.

شیرازی با معزالدوله به بغداد آمد و پس از وفات مهلبی در < ۳۵۷ > ۹۶۷ مقام وزارت یافت.

کلید

۱ ابـن قـفطی، ص ۲۸۲، س ۱۵ تـا ص ۲۸۳، س ۲۱ (پـایان = *امـتاع*، ج ۲، ص ۱۳۹، س ۱۵).
۲ ص ۳۰، س ۲۰ تا ص ۳۱، س ۱ = *فهرست*، ص ۲۴۳، س ۱۸ تا ۲۰ (الف ۳).
۳ ص ۳۵، س ۱۲ـ۱۰ = *فهرست*، ص ۲۴۸، س ۲۵ـ۲۴ (الف ۴).
۴ ص ۸۲، س ۱۳ تا ص ۸۸، س ۲۲ = *امتاع*، ج ۲، ص ۱۱ـ۳ (دربارهٔ اخـوان الصفاء).
۵ ص ۲۲۴، س ۱۰ تـا ص ۲۲۵، س ۶ = *مـقابسات*، مـقابسهٔ ۲، ص ۵۷، س ۱۱ـ۸، ص ۷۸، س ۸ تا ص ۷۹، س ۲ (دربارهٔ بحث دربارهٔ علم نجوم).

ز. *عیون الانباء فی طبقات الاطبّاء* به قلم ابن ابی اُصیبعه (متوفی ۱۲۷۰/۶۶۸) دو نسخه داشت. نخستین نسخهٔ کوچکتر در ۱۲۴۲/۶۴۰ کامل شـد و دومـین تـنقیح مبسوط، شامل مطالب اضافی، تا اندازه‌ای از ابـن قـفطی، در ۱۲۶۸/۶۶۷ مـنتشر شد.[۸۱]

این اثر شامل شرح احوال طبیبان درکنار مطالبی دربارهٔ کتابها و سخنان حکمت‌آمیز و اشعار است. ابن ابی اصیبعه خودش مؤلف بسـیاری از اشـعار کـتاب است و ایـن امـر نشان‌دهندهٔ علاقه به مساهمت سـجستانی در ایـن نـوع است. درج احـوال سـجستانی در اثری که دربارهٔ طبقات طبیبان است بـدان مـعناست کـه حـرفهٔ او طـبابت بـود، امـا هیچ شاهدی در تأیید ایـن مـدعا اقـامه نـمی‌شود. ابـن ابـی اصـیبعه از کـلمهٔ «طـبیب» < = «حکیم» > به معنای وسیع کلمه استفاده می‌کند و لذا فیلسوفانی را شامل می‌شود که به روال معمول موضوعات مربوط به طبّ می‌آموختند.

ابن ابی اصیبعه، گذشته از شرح احوالی کوتاه و شماری از اشعار و فهرستی از آثار سجستانی، از *تعالیق* حکمیهٔ او نیز نقل قول می‌کند. متنی مهم درخصوص رؤیای مأمون و شروع فعالیت ترجمهٔ متون یونانی به عربی، شبیه به گزارش مـوجود در فـهرست نـقل می‌شود، اما نه از آن منبع، بلکه به نام حسن بن عباس صنادیقی شخصی، با استناد به سجستانی، که از ابن عدی نقل قول می‌کند.

---

۸۱. ی. ورنت، < «ابن ابی اصیبعه»، *دانشـنامهٔ ایـران و اسـلام*، دفـتر ۲، ص۸۷ـ۳۸۶ > *EI*، ج ۳، ص 94-693. بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 98-397؛ *GALS*، ج ۱، ص 560.

۱. تصحیح مولر، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۱، س ۱۵.[۸۲]

او ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی منطقی است. او در علوم فلسفی سرآمد و بر آنها مسلط بود و با ظرایف‌شان آشنا. او در بغداد با یحیی بن عدی مصاحبت داشت و از او دانش آموخت. و ابوسلیمان منطقی سجستانی همچنین علاقه‌مند به ادبیات و شعر بود.

[در اینجا مؤلف شعری از بدیهی نقل می‌کند و آن را به نادرست به ابوسلیمان نسبت می‌دهد.]

و همچنین گفت:

<الجوع یدفع بالرغیف الیابس — فعلام أکثر حسرتی و وساوسی
والموت أنصف، حین‌ساوی حکمه — بین الخلیفة و الفقیر البائس>

گرسنگی با نانی خشک برطرف می‌شود
پس چرا باید بر پریشانی و اضطراب بیفزایم؟
مرگ منصف است، وقتی که میان
خلیفه و فقیر درمانده به تساوی حکم می‌کند.

و همچنین گفت:

<لذة العیش فی بهیمیة اللذة لا — ما یقوله الفلسفی
حکم کاس المنون ان یتساوی — فی حساها الغبی و الالمعیّ
و یحل البلید تحت ثری الار — ض کما حل تحتها اللوذعی
اصبحا رمة تزایل عنها — فصلها الجوهری و العرضی
و تلاشی کیانها الحیوانی — و أودی تمییزها المنطقی
فاسأل الارض عنهما ان أزال الشک — و المریة الجواب الخفیّ
بطلت تلکم الصفات جمیعاً — و محال أن یبطل الازلیّ>

لذت زندگی در لذت حیوانی است
نه در آنچه فیلسوف می‌گوید.

---

۸۲. ماده‌ای که ووستنفلد در کتاب خود دربارهٔ سجستانی اختصاص داده مبتنی بر این عبارات است، رجوع شود به:

F. Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher* (Göttingen 1840), no. 114, p. 58.

حکم جام تقدیر چنین است که
کودن و باهوش به تساوی در جرعه‌اش سهیم شوند.
و آدم نفهم همان‌طور در زیر خاک
جا بگیرد که آدم زیرک.
آنان لاشه‌هایی می‌شوند که
تمایز جوهری و عرضی‌شان از آنان زایل می‌شود.
وجود حیوانی‌شان از میان می‌رود
و تمایز منطقی‌شان پایان می‌یابد.
برو دربارهٔ آنان از زمین بپرس
اگر پاسخ پنهان شک و بی‌یقینی را برطرف می‌کند.
همهٔ این صفات هیچ می‌شود
< اما > محال است که ازلی از میان برود.

کتابهای ابوسلیمان سجستانی عبارت است از: *مراتب قوی الانسان و کیفیة الانذارات التی ینذر بها النفس فیما یحدث فی عالم الکون*؛ *کلام فی المنطق*؛ تعدادی از پرسشهایی که از او شده بود و پاسخهای او به آنها؛ *تعالیق* حکمیه؛ *مُلح و نوادر*؛ *انّ الاجرام العلویة طبیعتها طبیعة خامسه و انّها ذوات انفس و ان النفس التی لها هیه النفس الناطقه*.

دومین شعر از سه شعر منسوب به سجستانی («الجوع یدفع») تا جایی که می‌دانم در جایی دیگر به او نسبت داده نمی‌شود، بجز به‌وسیلهٔ صَفَدی (منبع ح)، که صرفاً از این متن نسخه برمی‌دارد. مضمون بیهودگی تلاش انسان و برابرسازی مرگ در جایی دیگر در ابیات منسوب به ابوسلیمان یا ابیاتی که او از بر می‌خواند به چشم می‌خورد. به طور نمونه، توحیدی می‌گوید که او به مناسبتی این بیت را خواند:[۸۳]

---

۸۳. در *اخلاق الوزیرین* (ص ۲۱۲) این بیت از قول ابوسلیمان نقل می‌شود و در *الصَداقة و الصَدیق* (ص ۶۴) از قول وزیر ابن سعدان. مصحّح *اخلاق الوزیرین* (در همان صفحه) آمدن این بیت را در *عیون الاخبار* ابن قتیبه (در چاپ ک. بروکلمان (استراسبورگ ۱۹۰۸-۱۹۰۰)، ص ۳۹۴، س ۱۲) و در *لسان العرب* ابن منظور (ج ۱۴، ص ۲۷۸) یادآور می‌شود.

<النّاس أَخیافٌ و شتّی فی الشّیَمْ و کلهم یَجمعهم بیتُ الأَدَمْ>
انسانها در خصلت متفاوت‌اند
اما گور همهٔ آنان را گرد می‌آورد.

گردآورندهٔ *اتمام التتمه*، ضمیمه به تتمهٔ *صوان الحکمة*، مشتمل بر اشعار فلاسفه، دو بیت را با حالت مشابهی و با اندکی تلخی به سجستانی نسبت می‌دهد:[۸۴]

عجیب نیست که انسانی
خوش قریحه در گفتار و ظریف در سخن
می‌میرد و هرآنچه نفسش می‌داند
این است که می‌داند نیست؟

سومین شعر («لذة العیش») منسوب به سجستانی را که توحیدی گفته است (*رسالة الحیاة*، ص ۷۵-۷۴) او صرفاً از برخوانده بوده است. پایان حقیقی این شعر بیت ماقبل آخر است و بیت آخر ضمیمه شده بود تا طعن زندیقانه برطرف شود. این شعر شعری کاملاً سخره‌گر و بدبین است و شکاکیت و ردّ نظر فیلسوف مغایر با نگرشهای خود سجستانی است. در واقع، در سیاقی که شعر نقل می‌شود، گفته می‌شود سجستانی این نوع شعر را مذموم می‌شمرد. نظر سجستانی درخصوص فرجام نهایی نفس در شعری بیان می‌شود که توحیدی می‌گوید او اغلب بر زبان می‌آورد:[۸۵]

<النفس تشتاق الی قدسها والجسمُ مطبوع علی حبسها
و فعلها یخرج عن حدّه لالفها ما لیس من جنسها
و حبسها فی السفل من علوها ادلُّ برهان علی بَخْسها>
نفس مشتاق به حضرت قدسش است
در حالی که بدن به‌طبع زندانش است.
فعالیت نفس از حدود و ثغور بدن درمی‌گذرد
چون با چیزی قرین است که از جنس خودش نیست.
و زندانی شدن او در زیر جایگاه عالی‌اش
بهترین دلیل پستی اوست.

---

۸۴. *اتمام التتمه*، نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، Or. 9033، برگ ۱۴۲ الف.
۸۵. توحیدی، *کتاب الحیاة*، ص ۷۷.

شاعر استعارهٔ sōma-sēma (تن = گور) را به کار می‌برد، استعاره‌ای که نهایتاً تا اشعار اُرفئه‌ای در عهد باستان تعقیب‌پذیر است. مفهوم بیگانگی نفس در این جهان در جریانهای مخالف گنوسی ـ هرمسی، نوفیثاغوری، و جریانهای نوافلاطونی اواخر باستان منتشر بود و همراه با میراث یونانی‌مآبی، در قلمرو فرهنگی جهان اسلام جذب شده بود. درونمایهٔ هبوط نفس و زندانی شدن آن در بدن در *اثولوجیا ارسطاطالیس* دیده می‌شود. «افلاطون ارجمند و الهی» دربارهٔ هبوط نفس به این جهان سخن می‌گوید. از افلاطون نقل قول می‌شود در «مذمت و نکوهش تن که نفس در آن همچون زندانی است در بازداشت سخت و بدون اجازهٔ سخن گفتن» و تن همچون غار نفس است. گفته می‌شود که امپدوکلس با افلاطون موافق است، جز اینکه بدن را «زنگار» می‌نامد، به معنای دنیا از اول تا آخرش. افلاطون گفت که رهایی نفس از اغلال و قیودش بیرون آمدنش از غار این جهان و بالا رفتن به جهان عقل است. مضمون بندگی نفس در زندان بدن در جمله‌ای از شیخ یونانی نیز می‌آید.[۸۶]

دو شعر منسوب به سجستانی را توحیدی ثبت می‌کند (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۹، ص ۳۳۵ـ۳۶):

< و انی عزوف النفس عمن یخوننی — و اعطی قیادی للحبیب المؤالف
اشاطره روحی و مالی و اتّقی — حذارا علیه من ریاح عواصف
فان خان عهدی لم اخنه و لم اکن — علی ما اری من غدره بمواقف
و اترک عُقباه لعقْبی فعاله — ففی عقب الایام کل التناصف >

حقیقتاً بیزارم از کسی که به من خیانت می‌کند
و زنجیرم را به دوست باوفایم می‌بخشد.
با او روحم و مالم و احتیاطم را قسمت می‌کنم
< و > از بادهای تند محافظتش می‌کنم.

---

۸۶. *اثولوجیا ارسطاطالیس* (ترجمهٔ انگلیسی)، میمر ۱، س 40-34 / ترجمهٔ Lewis، ص 229؛ *تاسوعات*، انئاد چهارم، ۸:۱، ص 34-29؛ الشیخ الیونانی، رسالهٔ اول، ص 72 / ترجمهٔ Lewis، ص 239 (در *تاسوعات*، انئاد چهارم، ۸:۴، ص 23-21). دربارهٔ این مضامین در آثار افلاطون، به‌طور نمونه، رجوع شود به: *فایدون* ۸۲ هـ ـ ۸۱ هـ، *گرگیاس* ۴۹۳ الف، *کراتولوس* ۴۰۰ ب ـ ج، *جمهوری* ۵۱۴ الف و بعد. همچنین رجوع شود به: *البصائر و الذخائر*، ج ۱، ص ۱۲۶، جایی که از افلاطون نقل شده که گفته است: «تو در این تن همچون نفس در زندانی.»

و اگر عهدم را شکست، به او خیانت نمی‌کنم
و بر آنچه از نابکاری او می‌بینم پاداشی نمی‌خواهم
و مکافاتش را به نتیجهٔ اعمالش وا می‌گذارم
زیرا عدالت به مرور زمان انجام می‌شود.

< بکیت علی مفارقة الشبابِ و ایام التجنی و العتابِ
مضت و کانها لما تولّت سراب او سحاب فی الحساب
هی الدنیا فان ولت تولّت معقبة نفیساً بالعقاب
لتبلی کل ملبوس جدید و تمزج کل معسول بصاب
بیاض الشیب اعلام المنایا نشرن نذیره لک بالذهاب
هو الکفن الذی یَبْلی و یُبْلی و یأتی بعده کفن التراب >

بر دور شدن از جوانی می‌گریم
روزهای بیکاری و جوانی.
و روزهای بازیگوشی و سر به هوایی
روزهای شیطنت و نکوهش.
سپری شده و گذشته است
همچون سراب یا ابری.
این دنیا همین است و وقتی دنیا چنین می‌گذرد که روزها می‌گذرد
هرچیز ارزشمندی را مکافاتی در پی است.
هر لباس تازه مندرس می‌شود
و هر چیز شیرین عسل مانندی با تلخی آمیخته.
موهای سپید سر نشانه‌های مرگ است
و از رفتن تو خبر می‌دهد.
آنها کفنی است که بسیار زود مندرس می‌شود
و بعد از آن کفنِ خاک می‌آید.

فحوای اشعار ابوسلیمان زاهدانه و آموزشی است. رگهٔ زاهدانه در «الجوع یدفع» صفت بارز اشعار «تزهید» (الزهد فی الدنیا، زهدیات) است که در آنها بر قناعت تأکید می‌شود. از دو شعری که توحیدی در *مقابسات* نقل می‌کند، نخستین شعر متعلق به طبقهٔ اشعار راجع به دوستی (اخوانیات) و دومین شعر متعلق به طبقهٔ اشعار راجع به کهنسالی

(شَیْب) است که در دیوان ابن معتز (متوفی ۹۰۸/۲۹۶)، به طور نمونه، در طبقهٔ «زهد و آداب و شَیْب و حکمت» گنجانده شده است.[۸۷] مرگ مضمون مسلط در چهارتا از اشعار است. آخرین شعر به حسب قراین محصول سالهای پیری سجستانی است، به طوری که می‌توان از لحن شخصی حدس زد. این روحیهٔ افسرده احتمالاً مبین تنهایی و بیکسی او در سالهای بی‌فروغی است که بعد از مرگ ولینعمت ارجمندش، عضدالدوله، در پی آمد.

ارزیابی ابوسلیمان از استعدادهای شعری خودش در سیاق دو شعری که توحیدی نقل می‌کند، مشخص می‌شود. او دربارهٔ تواناییهایش فروتن بود و دربارهٔ مدعیات شعری آموزگارش، یحیی بن عدی، پوزش خواه. این دو شعر را او در خلوت < in camera > می‌خوانَد و افشای آنها به نام خودش را ممنوع می‌کند. او می‌گفت، «هرکه گستاخانه و جسورانه توانایی شخصی دیگر را به‌ناحق برای خودش بخواهد خودش را در معرض زیان و تحقیر قرار می‌دهد.» و آگاهی‌اش از وسوسهٔ خودپسندی را با گفتن این سخن ابراز کرد، «محدودکردن خود در این حیطه برای ما از هر حیث شایسته است. ما از جملهٔ اربابان این فن نیستیم و نشانهٔ ناتوانی بر ما روشن می‌شود و بر نقص ما دلالت می‌کند، گرچه شاید از نظر ما مخفی باشد؛ زیرا انسان خودش را دوست دارد و در خُرده گرفتن بر ناتوانی خودش آسانگیر است.»

۲. ج ۱، ص ۹، س ۱۲-۱۰.

شیخ ابوسلیمان منطقی گفت: ابن عدی به من گفت که هندیان علوم فلسفی والایی در اختیار دارند و از خاطرش گذشت که علم از هند به یونانیان رسید. شیخ ابوسلیمان گفت: نمی‌دانم از کجا این فکر به خاطرش آمد.[۸۸]

منبع این جمله داده نمی‌شود. به حسب قراین از *تعالیق* حکمیهٔ سجستانی گرفته شده‌است. فرانتس روزنتال، ضمن نقل این قطعه، رساله‌ای نجومی منسوب به بنوموسی را ذکر می‌کند که در آن بیان شده است که تنجیم (و نجوم) ابداع هندیان است که به یونانیان رسید و آنان آن را اصلاح و کامل کردند.[۸۹] پرورش علوم فلسفی

87. G. Schoeler, "Die Einteilung der Dichtung bei den Arabern," *ZDMG*, 123 (1973): 9-55.

۸۸. این عبارات ترجمه شده است، رجوع شود به:

B. R. Sanguinetti, "Extraits de l'ouvrage arabe d'Ibn Aby Ossaibi'ah...," *JA*, Ser. 5, 3 (1854): 264.

89. Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, p. 73b.

←

در هند باید برای روشنفکران بغدادی در قرن < چهارم > دهم امری شناخته شده بوده باشد، چون آثار نجومی و ریاضی با واسطهٔ زبان پهلوی از سانسکریت به عربی ترجمه شده بود.[۹۰] اما این اندیشه که حکمت از هند به یونان سرازیر شد مطلب دیگری است. سجستانی با این اندیشه آشنا بود که حکمت به وسیلهٔ فیلسوفانی مانند طالس و فیثاغورس که از مصر دیدار کردند از مصریان به یونانیان رسید.[۹۱] و، در روایتهای تاریخهای عقاید فلسفی، گزارشی از شاگردان فیثاغورس وجود دارد که به شرق سفر کردند و از آیین زرتشتی و فلسفهٔ دینیِ هندی تأثیر پذیرفتند، و نیز گزارشهایی دربارهٔ ملاقات و مباحثه میان مرتاضان هند و اسکندر کبیر و دانشورانی که با او همراه بودند.[۹۲]

به این اندیشه که حکمت از هند به یونان انتقال یافت در منابع عهد باستان گواهی داده می‌شود. مضمون < برخاستن > حکمت از شرق در اثنای دورهٔ امپراتوری رواج یافت.[۹۳] به طور نمونه، دیوگنس لائرتیوس، در خلاصه‌اش دربارهٔ ابداع فلسفه، شماری از بنیانگذاران احتمالی علم را نام می‌برد که از آن جمله‌اند هندیان.[۹۴] هندیان گاهی در

→

همچنین رجوع شود به: Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad," p. 418، به نقل از مسعودی، < *التنبیه و الاشراف*، ص ۱۱۲ >، ص ۱۰۶.

۹۰. بیرونی، *تحقیق ماللهند*، ترجمهٔ انگلیسی به قلم زاخائو، پیشگفتار، به‌ویژه ص 25-24 و 33.

۹۱. مضمون برخاستن «حکمت از شرق» در مقدمهٔ *صوان الحکمة* (ص ۱۱۰-۷۷) تکرار می‌شود. به‌طور نمونه، گفته می‌شود که طالس مَلَطی، نخستین کسی که به فلسفه پرداخت، در مصر تعلیم دید (به نقل از اثر منحول فلوطرخس، *آراء الطبیعیه*). امپدوکلس از لقمان حکیم حکمت آموخت (از *الأمد علی الأبد* عامری)؛ و فیثاغورس نیز در مصر هندسه و طبیعیات و علم الهی آموخت و سپس این علوم را به یونان انتقال داد (نیز از عامری).

۹۲. در *آراء الفلاسفهٔ* آمونیوس (برگهای ۲۰ ب - ۱۲۰ الف) نیز روایتی می‌آید؛ و سپس در *الملل و النحل* شهرستانی، ج ۲، ص ۲۷۸. همچنین رجوع شود به:

Lawrence, *Shahrastānī on the Indian Religions*, pp. 62ff.; F. Rosenthal, "Fīthāghūras," *EI*, II. 929; J. Bidez and F. Cumont, *Les mages hellénisés* (Paris 1938), I, pp. 30ff.

93. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I: *L'astrologie et les sciences occultes* (Paris 1950), pp. 20ff.

94. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Prologue, I, p. 2 (I, 1),

مبتنی بر آراءِ سوتیون و آنتیستنس رودسی.

زمرهٔ چهار بنیانگذار علم شمرده می‌شوند که مصریان و کلدانیان و پارسیان نیز از آن جمله‌اند. آپولونیوس تیانایی، به گفتهٔ فیلوستراتوس در *تذکره‌اش*، گفته است که هندیان حکمت را ابداع کردند و تعلیم تناسخ را به مصریان آموختند. آنان نیز آن را به وسیلهٔ فیثاغورس به یونانیان انتقال دادند.[۹۵] و نومنیوس فیلسوف مدعی بود که تعالیم افلاطون را می‌توان در تعالیم برهمنان و مجوسان تشخیص داد.[۹۶] تبادل حکمت به صورت مباحثه‌های فلسفی ــ چنانکه در ملاقات میان اسکندر و مرتاضان هندی ــ در پرسشهای میلیندا در زبان پالی (قرن دوم یا سوم قبل از میلاد) و در کتابهای دوم و سوم *زندگی آپولونیوس تیانایی* به قلم فیلوستراتوس (پایان قرن دوم بعد از میلاد) نیز دیده می‌شود.[۹۷]

۳. ج ۱، ص ۱۵، س ۱۶-۱۲.

شیخ عالی‌مقام ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی منطقی در *تعالیق*‌اش گفت که آسکلپیوس پسر زیوس (ز. ی. و. س.) بود. او گفت:[۹۸] ولادتش روحانی بود و او پیشوای طبّ و نیای اکثر فلاسفه است. او گفت: و اقلیدس با او نسبت داشت، چنانکه افلاطون و ارسطو و بقراط و اکثر یونانیان با او نسبت داشتند. او گفت: و بقراط شانزدهمین زادورودش بود، یعنی شانزدهمین طایفهٔ زادورودش. و او گفت: سولون برادر آسکلپیوس بود و او نیای قانونگذاران است.[۹۹]

هیچ ماده‌ای دربارهٔ آسکلپیوس در نسخه‌های موجود *صوان الحکمة* حفظ نشده است. و *تاریخ الاطبا* ی اسحاق بن حُنین نیز که عملاً بی‌کم و کاست در *صوان الحکمة*

---

95. Festugière, *op.cit.*, p. 23.

۹۶. رجوع شود به:

Bidez and Cumont, *op.cit.*, I, p. 13, citing Fr. 9a of Leemans' edition of Numenius = Eusebius, *Praep. evang.* IX, 7.

97. Festugière, I, 27.

۹۸. متن: قالو مولده. بخوانید: قال و مَولِدُهُ.

۹۹. متن: واضع النوامیس / یادداشت همان صفحه، ج ۲، ص xviii: واضعی النوامیس. این عبارات ترجمه شده است، رجوع شود به:

Sanguinetti, *JA*, Ser. 5, 4 (1854): 180.

گنجانده شد متن مورد بحث ما را روشن نمی‌کند.[۱۰۰] در هیچ متن عربی، تا جایی که می‌دانم، گفته نشده آسکلپیوس پسر زیوس است. او پسر آپولو گفته می‌شود و نیز پسر فلگیاس و پسر کرونیس (بعدها بیرونی او را با سیارهٔ زحل یکی دانست)، به دلیل قدرت تثلیث.[۱۰۱]

به گفته ا. ج. و ل. ادلستاین، در همهٔ روایتهای قدیم اسطورهٔ آسکلپیوس او پسر آپولو گفته می‌شود و در سراسر عهد باستان او با هیچ خدای دیگری مربوط نمی‌شود.[۱۰۲] با این وصف می‌بینیم که امپراتور یولیان اظهارنظر می‌کند که آسکلپیوس را زیوس در میان خدایان عقلی از خودش پدید آورد.[۱۰۳] اعتقاد به انسانهایی که از اعقاب خدایان باشند در باستانِ وثنی آیین رایج بود ــ به طور نمونه، اسکندر کبیر و آپولونیوس تیانایی از پسران زیوس شمرده می‌شدند و افلاطون و سلوکوس اول از پسران آپولو.[۱۰۴] از دودمانی الهی و «از جزئی میرنده و نامیرنده مرکب» بودن کمتر مایهٔ شگفتی است تا گفته شود که آسکلپیوس دارای ولادت روحانی بوده است ــ اعتقادی که او را در کنار عیسی قرار می‌دهد. شاگردان آسکلپیوس و طبیبان بزرگ عهد باستان از اعقاب و فرزندان وابستگان

---

100. F. Rosenthal, "Isḥāq B. Hunayn's Ta'rīḫ al-Atibbā'," *Oriens*, 7(1954): 55-80.

دربارهٔ از تخمهٔ آسکلپیوس بودن بقراط، رجوع شود به:

E. J. And L. Edelstein, *Asclepius; a Collection and Interpretation of the Testimonies* (Baltimore 1945), I, pp. 103f.

101. F. Rosenthal, "An Ancient Commentary on the Hippocratic Oath," *Bulletin of the History of Medicine*, 30 (1956): 63, 65,

به نقل از *تحقیق ماللهند* بیرونی، ترجمهٔ زاخائو، ج ۱، ص 222؛ و ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۲۱-۱۷ (با استناد به جالینوس).

۱۰۲. پیشگفته، ج ۲، ص 35.

103. The Emperor Julian, *Against the Galileans*, 200a, in *Works*, ed. and trans. W. C. Wright (Cambridge, Mass. 1913-23), III, 274.

این پیوند و خویشی می‌تواند از بدفهمی منبعی ریشه گرفته باشد که در آن آسکلپیوس و زیوس یکی دانسته شده بودند؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به:

E. J. and L. Edelstein, *loc.cit.* (note 100), and cf. *ibid.*, I, p. 62 (no. 128),

جایی که بر اساس یک منبع گفته می‌شود که آسکلپیوس را ژوپیتر پدید (؟) آورده بود.

۱۰۴. به‌طور نمونه، رجوع شود به:

H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass. 1956), I, pp. 170-71.

او بودند، چون فن‌شان محدود به طبقهٔ کاهنان بود و بیگانگان از آموختن آن محروم بودند.[۱۰۵] بسط این اندیشه این اعتقاد را به وجود آورده بود که آسکلپیوس نیای حکمای یونانی بود.

آسکلپیوس در مقام بنیانگذار علم طبّ طبیعی بود که برادر سولون، نخستین قانونگذار، شود و بدین طریق طب و قانون با هم جفت شود. در منبعی عربی گفته می‌شود که والدین افلاطون از احفاد آسکلپیوس بوده‌اند و مادرش از احفاد سولون که قانونگذار بود.[۱۰۶]

۴. ج ۱، ص ۵۷، س ۲۱ـ۱۸.

شیخ ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام منطقی در *تعالیق*‌اش گفت که تئوفراستوس وصی ارسطو بود و ارسطو شصت و یک سال زندگی کرد. و او گفت که افلاطون مدتی طولانی زندگی کرد.

بخشِ طولانیِ شرح حال ارسطو در *صوان الحکمة* به‌وضوح برگرفته از تذکرهٔ بطلمیوس غریب بود که منبع موثق ابن ندیم و مبشّر بن فاتک و ابن قفطی و ابن ابی اصیبعه برای شرح حالهای ارسطو بود و همین منبع موثق باید به منزلهٔ منبع سجستانی در *تعالیق*‌اش به کار گرفته شده باشد.

قطعهٔ مورد بحث ما را ی. دورینگ در مطالعه‌اش دربارهٔ زندگینامه‌های ارسطو ترجمه کرده است.[۱۰۷] او نام وصی ارسطو را «ساراکوستاس» می‌خواند، با این پرسش که آیا این نام به جای «تئوفراستوس» یا «آنتی پاتر» نشسته است. قرائت این نام در تصحیح مولر از کتاب ابن ابی اصیبعه ث ـ ی ـ و ف ـ ر س ـ ط ـ س، یعنی «تئوفراستوس»، است. در مادهٔ راجع به تئوفراستوس در *صوان الحکمة* (ص ۱۷۶) گفته می‌شود که این شاگرد ارسطو بعد از درگذشت حکیم موفق شد کرسی آموزگارش را بگیرد.

---

105. Rosenthal, "Isḥāq B. Ḥunayn's Ta'rīḫ al-Aṭibbā'," p. 76.

۱۰۶. مبشر بن فاتک، *مختار الحکم*، ص ۱۲۶؛ ترجمهٔ انگلیسی:

Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, p. 28.

107. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Götenberg 1957), p. 218.

همچنین رجوع شود به:

Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern*, pp. 13ff.

در روایات ابن ندیم و ابن ابی اصیبعه اجرای وصیت به عهدهٔ آنتی پاتر گذاشته می‌شود و تئوفراستوس تنها در صورتی متولی می‌شود که نیکانور، که به سرپرستی دارایی بچه‌های ارسطو گماشته شده، بی‌وصیت بمیرد.[۱۰۸] در روایت مبشّر بن فاتک گفته می‌شود که ارسطو دست تئوفراستوس را در پیوستن به وصی (آنتی پاتر) بازگذاشت تا اگر خواست انتخاب کند و با او در ادارهٔ املاک همکاری کند.[۱۰۹]

سنّ ارسطو در هنگام وفاتش در منابع عربی و منابع مربوط به این موضوع به صورتهای متفاوتی ذکر می‌شود: شصت و شش (ابن ندیم)، شصت و هشت (مبشّر بن فاتک، ابن قفطی، ابن ابی اصیبعه، *Vita Syriaca* II)، شصت و هفت (*Vita Syriaca* I) و شصت و سه (*Vita Vulgata, Vita Latina*). ابن ندیم سن افلاطون را در هنگام وفاتش هشتاد ذکر می‌کند.[۱۱۰]

۵. ج ۱، ص ۱۰۴، س ۱۲ـ۹ = منبع د ۱۱

۶. ج ۱، ص ۱۸۶، س ۲۸ تا ص ۱۸۷، س ۱۲.

۱. از دستنویس حسن بن عباس، مشهور به صنادیقی، رحمة الله علیه، نسخه برداشته‌ام. او گفت: ابوسلیمان گفت: شنیدم یحیی بن عدی می‌گوید:

۲. مأمون گفت: در رؤیا مردی را دیدم شبیه به مردی بر تخت نشسته در دربارم. مرا تحت تأثیر قرارداد و از او در اندیشه شدم و دربارهٔ او تحقیق کردم. گفتند که او ارسطو بود. گفتم می‌خواهم چیزی از او بپرسم. و سپس از او پرسیدم، «خیر چیست؟» پاسخ داد، «آنچه عقل تأیید می‌کند.» سپس پرسیدم، «بعد چه؟» پاسخ داد، «آنچه شریعت تأیید می‌کند.» پرسیدم، «بعد چه؟» پاسخ داد، «آنچه جماعت تأیید می‌کند.» پرسیدم، «بعد چه؟» پاسخ داد، «همین.»

۳. و این رؤیا یکی از قویترین محرکها برای ترجمهٔ کتابها[ی یونانی] بود. میان مأمون و امپراتور روم < شرقی > مکاتبه بود و چون مأمون امپراتور روم < شرقی > را شکست داده بود به او نوشت اجازهٔ فرستادن برخی [کتابهای]

108. Düring, pp. 219, 238.

۱۰۹. *مختارالحکم*، ص ۱۸۳؛ ترجمهٔ Düring، ص 200.

۱۱۰. *فهرست*، < ص ۴۴۸ > ص ۲۴۶ / 591، < ۴۴۹ > ۲۴۸ / 596؛ Düring، ص 136، 157، 186، 188.

گزینش شده از علوم اوایل را که در مملکت روم < شرقی > نگهداری می‌شد صادر کند. [امپراتور] با اینکه نخست نمی‌پذیرد با این [تقاضا] موافقت می‌کند.

۴. و لذا مأمون بدین منظور گروهی را روانه کرد که از آن جمله بودند حجاج بن مطر و ابن بطریق و سلم، و او رئیس بیت الحکمه بود، و دیگران. آنان گزیده‌ای از [کتابهایی] که یافتند فراهم آوردند. وقتی [کتابها] را به نزد [مأمون] آوردند او به آنان دستور داد آنها را ترجمه کنند. و این کتابها بدین سان ترجمه شد. گفته‌اند که یوحنا بن ماسویه نیز یکی از کسانی بوده است که به مملکت روم فرستاده شد.

۵. مأمون حُنین بن اسحاق را نیز فراخواند ــ او در آن هنگام مردی جوان بود ــ و به او دستور داد آنچه می‌تواند از کتابهای حکمای یونانی به عربی ترجمه کند و بر آنچه دیگران ترجمه می‌کنند نیز نظارت کند. او از دستور [مأمون] پیروی کرد. یکی از چیزهایی که درخصوص او نقل کردند این است که مأمون هموزن کتابهایی که او به عربی ترجمه می‌کرد به او طلا می‌بخشید.

۶. ابوسلیمان منطقی سجستانی گفت که بنوشاکر، به نامهای محمد و احمد و حسن، به گروهی از مترجمان دستمزد می‌پرداختند و از آن جمله بودند حُنین بن اسحاق و حُبیش بن حسن و ثابت بن قُرّه و دیگران. این دستمزدها بالغ بر حدود پانصد دینار در ماه برای ترجمه و مشاوره بود.

این داستان دربارهٔ رؤیای مأمون و تأثیرش باید در میان مجالس علاقه‌مند به مشروع ساختن ورود و پرورش علوم قدما در جهان اسلام معروف شده باشد. ابن ندیم در فهرست گزارش مشابهی به دست می‌دهد.[۱۱۱] میان این دو روایت تفاوتهایی وجود دارد. گزارش ابن ابی اصیبعه (براساس متن محفوظ به قلم صنادیقی) با استناد به ابوسلیمان سجستانی و به نام یحیی بن عدی به دست داده می‌شود، و حال آنکه روایت ابن ندیم ناشناس به دست داده می‌شود. ابوسلیمان را ابن ندیم تنها برای این خبر نام می‌برد که بنو منجم (بنو شاکر) به گروهی از مترجمان دستمزد پرداختند (پیشتر، منبع الف ۳).

متن فهرست با توصیف مردی آغاز می‌شود که در رؤیای مأمون ظاهر شد (ص ۲۴۳، س ۵-۳): «او در رؤیا مردی را دید با سیمای سرخ و سفید، با پیشانی فراخ، ابروان

---

۱۱۱. فهرست، < ص ۴۴۳ >، ص ۲۴۳؛ ترجمهٔ Dodge، ص 85-583؛ ترجمهٔ:
Rosenthal, *Classical Heritage*, pp. 48-50.

پرپشت، سر طاس، چشمان شهلا و شمایل زیبا بر صندلی نشسته است.»[۱۱۲] در روایت *فهرست* مأمون مستقیماً و بی‌درنگ به مرد خطاب می‌کند: «از او پرسیدم کیستی؟ پاسخ داد: "ارسطو هستم." شاد بودم که با او هستم و پرسیدم آیا اجازه دارم پرسشی به او خطاب کنم. او به من اجازه داد و گفتم: "خیر چیست؟"...»

ابن ندیم به دنبال مندرجات بند دوم (= *فهرست*، ص ۲۴۳، س ۷-۴) روایت دیگری (ص ۲۴۳، س ۸-۷) نقل می‌کند و مکالمهٔ دیگری بدان می‌افزاید: «مأمون گفت: "تعلیمات بیشتری به من بدهید." و ارسطو پاسخ داد: "آن که به واسطهٔ طلا به تو وفادار است، به او همان‌طور نگاه کن که به طلا نگاه می‌کنی.* وظیفهٔ تو اعتقاد به وحدانیت خداوند است."» فرانتس روزنتال درخصوص این مکالمه شرح می‌دهد که ارسطو بدین طریق مأمون را دعوت به پذیرفتن تعلیم معتزله دربارهٔ وحدانیت خداوند (توحید) و صفات الهی، از جمله مخلوق بودن قرآن می‌کند.[۱۱۳]

گزارش، در اینجا (بندهای ۴-۳)، درخصوص مکاتبهٔ مأمون با امپراتور روم شرقی برای کسب اجازهٔ تحصیل کتابهای قدما و روانه ساختن دانشوران در هر دو گزارش یکسان است (*فهرست*، ص ۲۴۳، س ۱۱-۹، ۱۴-۱۱). سپس ابن ندیم، به جای بند ۵، تذکری را به نام خودش در گزارش می‌گنجاند (ص ۲۴۳، س ۱۸-۱۴): «سه پسر شاکر منجم [بنوشاکر منجم]، محمد و احمد و حسن، که از آنان بعداً بیشتر سخن گفته خواهد شد، نیز به صدور کتابهای دانشورانه از مملکت روم < شرقی > علاقه‌مند بودند. آنان مبالغ بسیاری در این راه خرج کردند. حُنین بن اسحاق و دیگر دانشورانی که به مملکت روم < شرقی > فرستاده شدند آثار نفیس و نادری در فلسفه و هندسه و موسیقی و حساب و طب با خود بازآوردند. قسطا بن لوقا بَعْلَبَکّی نیز چند کتاب با خود آورد و آنها را خودش ترجمه کرد یا داده بود برایش ترجمه کنند.»

آن گاه ابن ندیم دربارهٔ بنو شاکر (ص ۲۴۳، س ۲۰-۱۸ = بند ۶) از سجستانی نقل قول می‌کند. گزارشی از خود ابن ندیم به دنبال می‌آید (ص ۲۴۳، س ۳۱-۲۰). او

---

۱۱۲. ترجمهٔ (انگلیسی) عبارات *فهرست* درخصوص رؤیای مأمون از روزنتال.

* مترجم فارسی *الفهرست* (ص ۴۴۳) این جمله را ترجمه می‌کند: «رفیق راهت را چون زر ناب نگهدار» و در حاشیه می‌گوید: «در نسخه‌های خطی و چاپی ــ *الفهرست* ــ دارد: من نصحک فی الذهب فلیکن عندک کالذهب. ولی در کتاب *اخبارالحکما*، قفطی، به نقل از ابن ندیم دارد: من یصحبک فی الذهب فلیکن عندک کالذهب، که در میان عرب مثل معروفی است. ــ م.

۱۱۳. رجوع شود به شرح روزنتال، همانجا، ص 272، یادداشت 44.

می‌گوید که شنید ابواسحاق بن شهرام در یک سخنرانی عمومی دربارهٔ معبدی قدیمی در مملکت روم < شرقی > سخن می‌گفت که انباشته از کتابهای قدیمی بود. این کتابها را از زمانی که رومیان به مسیحیت گرویدند در آنجا مُهر و موم کرده بودند. گشودنِ درِ این معبد لطف خاصی بود که در زمان سیف الدوله به ابواسحاق بن شهرام ارزانی شد. از این عمارت تا قسطنطنیه سه روز راه بود و ساکنان محل از صابئان کلدانی بودند که در ازای آزادی دینی به رومیان مالیات سرانه می‌پرداختند.

گزارش ابن قفطی از انگیزهٔ مأمون برای آغاز نهضت ترجمه، در مقاله‌اش دربارهٔ ارسطو، شروع می‌شود (۱) با آغاز روایت *فهرست*، یعنی رؤیا و روایت متفاوت (*تاریخ الحکماء*، ص ۲۹، س ۱۵-۷ = *فهرست*، ص ۲۴۳، س ۸-۳)؛ و جمله درخصوص تصمیم مأمون به داشتن کتابهای ترجمه شده [از یونانی]. (۲) سپس روایتی اندک متفاوت می‌آید: «وقتی مأمون از رؤیایش بیدار شد، باطناً به جستجوی کتابهای ارسطو برانگیخته شد اما هیچ یک از آنها را در مملکت اسلام نیافت.» گزارشی طولانی به دنبال می‌آید (۳) در خصوص مکالمه میان مأمون و امپراتور روم شرقی و کوشش برای یافتن کتابها (ص ۲۹، س ۱۷ تا ص ۳۰، س ۱۹). سپس جملهٔ ابوسلیمان وجود دارد (۴) درخصوص بنومنجّم (ص ۳۰، س ۲۰ تا ص ۳۱، س ۱)؛ جملهٔ *فهرست* (۵) در خصوص بنوشاکر منجّم (ص ۳۱، س ۶-۱ = *فهرست*، ص ۲۴۳، س ۱۸-۱۴)؛ و گزارش (۶) ابواسحاق بن شهرام (ص ۳۱، س ۲۱-۷ = *فهرست*، ص ۲۴۳، س ۳۱-۲۰).

ابن قفطی در این گزارش طولانی (۳) نقل می‌کند که امپراتور روم شرقی نتوانست هیچ کتاب فلسفی از ارسطو بیابد و درنتیجه اندوهگین و پریشان خاطر شد. راهبی از دیری نزدیک به قسطنطنیه دربارهٔ عمارتی با او سخن گفت که قبل از آنکه مسیحیت در ایام قسطنطین مستقر شود در ابتدا معبدی یونانی برای انجام دادن عبادت بود و هنگامی که کتابهای فلسفه را جمع‌آوری کردند، آنها را در آنجا گذاشتند و درِ معبد را قفل کردند. امپراتور با سرداران عالی‌رتبهٔ آن ناحیه برای گشودن درِ معبد مشورت کرد و راهب درخصوص خطر احتمالی در این جهان یا ملامت در جهان بعد، در صورتی که کتابها به مملکت اسلام فرستاده شود، هشدار داد. راهب توضیح می‌دهد که او ثواب می‌برد چون این کتابها «هیچ‌گاه به میان ملتی وارد نشد مگر آنکه اصول دینی آن ملت را سست کرد.» بدین طریق این کتابها را به نزد مأمون فرستادند و او مترجمان را واداشت آنها را از یونانی به عربی ترجمه کنند. سپس بعد از روزگار مأمون مردم خودشان به جستجوی این کتابها برآمدند و تمهیدات ماهرانه‌ای به کار بستند تا هنگامی که بسیاری از آنها را در تصرف خودشان درآوردند.

می‌توان فرض کرد که گزارش رؤیای مأمون را یا اعضای مجلس مترجمان و دانشوران فعال در بیت الحکمهٔ مشهور، در قرن < سوم > نهم اختراع کردند، یا این گزارش اختراع یحیی بن عدی و همکارانش، فعال در اثنای موج فعالیت ترجمه در یک قرن بعد، بود. یحیی بن عدی و ابوسلیمان سجستانی این افسانه را رواج دادند. نامحتمل نیست که سجستانی منبع ابن ندیم برای تمامی این فقره بود.

افسانهٔ این رؤیا در گرد واقعیتی تاریخی شاخ و برگ یافت. مأمون اعتقاد به خلق قرآن را نظر رسمی دولت ساخت و آیین معتزله را در ربیع‌الاول ۲۱۲ / ژوئن ۸۲۷ مذهب رسمی اعلام کرد. این اعلان مصادف بود با اعلام تفضیل علی <ع> بر دیگر صحابه و تداول رسوم شیعی و اعادهٔ حقوق آل علی <ع>. د. سوردل به‌طور متقاعدکننده‌ای پیشنهاد کرده است که این همزمانی تصادفی نبود و خلیفه در برقراری تفتیش (محنة)، مانند امام شیعی عمل می‌کرد که در مقام سرچشمهٔ علم دین < باید > به هدایت خلایقی می‌پرداخت که غرق در اندیشه‌های مشبّهانه بودند.[۱۱۴] میثاق مأمون مشتمل بر اعتقاد به یگانگی خداوند و کناره‌گیری او از دنیا، به‌طوری که معتزلیان تعلیم می‌دادند، بود. او در پایان زندگی‌اش درگیر در عملیات نظامی علیه رومیان بود. او در محرم ۲۱۵ / مارس ۸۳۰ عملیات خصمانه علیه آنان را آغاز کرد و تا دو سال بعد شخصاً جنگها را هدایت می‌کرد. پس از یک سلسله لشکرکشی‌ها، امپراتور تئوفیلوس تقاضای صلح کرد، اما مأمون این پیشنهاد را نپذیرفت و سپس در ۸۳۳/۲۱۸ این مخاصمات تنها به این دلیل پایان یافت که او در رجب همان سال مرد. مکاتبه‌ای میان این دو فرمانروا را طبری محفوظ نگه داشته است. اما این مکاتبه تنها به امور نظامی مربوط می‌شود و در آن دربارهٔ کتابهای فلسفی اصلاً سخنی گفته نمی‌شود.[۱۱۵] اما مأمون نامه‌ای به امپراتور تئوفیلوس فرستاد و تقاضا کرد که لئوی ریاضیدان را به منزلهٔ حرکتی دوستانه به بغداد روانه کند. خلیفه بنا به ادعا

---

114. D. Sourdel, "La politique religieuse du calife 'abbaside al-Ma'mun," *REI*, 30 (1962): 27-48.

۱۱۵. رجوع شود به:

J. B. Bury, *A History of the Eastern Roman Empire* (London 1912), pp. 254-56.

دربارهٔ مناسبات میان مسلمانان و تئوفیلوس، همچنین رجوع شود به:

Appendix VIII, pp. 472-77;

و رجوع شود به:

Vasiliev, pp. 289-91 (*Annales*, III, 1109-11).

صلح همیشگی و ۲۰۰۰ پوند < ۹۰۰ کیلو > طلا به او پیشنهاد داد. تئوفیلوس نپذیرفت. گفته می‌شود که او به علم می‌پردازد، «تو گویی رازی بود که باید از آن محافظت می‌شد، مانند کارخانهٔ آتش یونانی، خاموش کردن آن سیاست بدی برای روشن کردن وحشیان بود.»[۱۱۶]

گزارشهای منابع عربی پیش روی ما رؤیای مأمون و تلاشهایش برای حفظ و داشتن کتابهای فلسفی ترجمه شده را در روزگار لشکرکشی‌های او به روم شرقی در پایان زندگی‌اش قرار می‌دهد. این امر از حیث زمانی معنا ندارد، چون در حدود همین ایام بود که خلیفه تلاشهایش را مصروف اعتقاد رسمیِ دولت ساختن نظام کلامی معتزله کرد، نظامی که با فلسفهٔ یونانی نقاط تماس بسیاری داشت. به گفتهٔ دینوری، متکلّم مشهور ابوالهذیل علاّف را ثُمامة بن اشرس به مأمون معرفی کرده بود و ابوالهذیل مأمون را به داشتن آثار ترجمه شدهٔ یونانی به عربی واداشت.[۱۱۷]

۷. ج ۱، ص ۳۲۳، س ۱۹-۱۷.

ابن ابی اصیبعه در مادهٔ کتابش دربارهٔ ابوالخیر حسن بن سُوار اثری از او را با این عنوان ذکر می‌کند: «سنجش آنچه میان ابوزکریا یحیی بن عدی و ابواسحاق ابراهیم بن بکّوش دربارهٔ صورت آتش و روشن ساختن اشتباه‌آمیز بودن نظر ابوسلیمان محمد بن طاهر دربارهٔ صور عناصر گذشت.»

ابن بکّوش طبیب و مترجمی بود که به مجلس عیسی بن زُرعه تعلق داشت. او وقتی ابن زُرعه فلج شده بود و در شُرُف مرگ بود در کنار طبیبانی قرار داشت که بر بالین او حاضر شدند. ابن بُطلان در مباحثه‌اش با ابن رضوان از او نام می‌برد اما دربارهٔ هویت او اشتباه می‌کند، زیرا ابن بکّوش همان فردی است که ابن سُوار در رساله‌ای با عنوان در *امتحان طبیبان* بر او خرده گرفت و نه چنانکه ابن بُطلان حدس می‌زند کسی دیگر. ابن بکّوش قبل از آنکه شاگرد ابن زُرعه شود با یحیی بن عدی معاشر بود، زیرا ابن عدی در پاسخش به ابن ابی سعید به او با تعبیر «دوست و برادرمان» اشاره می‌کند.[۱۱۸] در *فهرست*

---

116. Bury, pp. 436-37; Vasiliev, I, 297-98.

۱۱۷. دینوری، *الاخبار الطوال*، تصحیح و. گیرگاس (لیدن ۱۸۸۸)، ص ۳۹۶؛ Sourdel (ص 42) نقل کرده است.

۱۱۸. دربارهٔ ابواسحاق ابراهیم بن بکّوش (بکّوس، بکوس)، رجوع شود به: ابن ندیم، *فهرست*، ←

ابن ندیم از چند تا از ترجمه‌هایش نام برده می‌شود. او ترجمهٔ ابن ناعمه از *سوفسطیقا* را اصلاح کرد و *فی الکون و الفساد* و *کتاب الحس و المحسوس* تئوفراستوس را ترجمه کرد و کتابی دربارهٔ *رؤیاهای خواب* تصنیف کرد.[۱۱۹] توحیدی (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۸، س ۴) او را از جملهٔ دانشمندانی نام می‌برد که به مطالب مابعدالطبیعه بی‌علاقه بودند و فقط به طبّ و نجوم علاقه داشتند.

هیچ اطلاع بیشتری درخصوص ایرادات مطرح شده از سوی ابن سُوار بر ضدّ نظر سجستانی دربارهٔ صور عناصر وجود ندارد.

۸. ج ۲، ص ۴۶، س ۲۲ـ۱۶ = منبع ب

۹. ج ۲، ص ۱۳۵، س ۳۲ـ۲۹ (از *تعالیق*) = منبع د ۱۲

کلید

۱ *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۳۲۱، س ۲۵ تا ص ۳۲۲، س ۱۵ (مادهٔ عمده)
۲ ۱، ص ۹، س ۱۲ـ۱۰ (*تعالیق حکمیه*؟)
۳ ۱، ص ۱۴، س ۱۶ـ۱۲ (*تعالیق حکمیه*)
۴ ۱، ص ۵۷، س ۲۱ـ۱۸ (*تعالیق حکمیه*)
۵ ۱، ص ۱۰۴، س ۱۲ـ۹ = د ۱۱
۶ ۱، ص ۱۸۶، س ۲۸ تا ص ۱۸۷، س ۱۲ (رؤیای مأمون)
۷ ۱، ص ۳۲۳، س ۱۹ـ۱۷ (مادهٔ راجع به ابوالخیر حسن بن سُوار)
۸ ۲، ص ۴۶، س ۲۲ـ۱۶ = ب
۹ ۲، ص ۱۳۵، س ۳۲ـ۲۹ = د ۱۲

→

< ص ۴۵۶ >، ص ۲۴۹ / 601، < ۴۵۸ >، ۲۵۱ / 604، < ۴۶۰ >، ۲۵۲ / 607، < ۵۶۰ >، ۳۱۶ / 742؛ ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۳۷، ۱۰۷؛ ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۲۰۵، ۲۳۶، ۲۴۴؛ همچنین:

Haddad, *'Isa ibn Zur'a*, p. 37; J. Schacht and M. Meyerhof (ed. and trans.), *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo* (Cairo 1937), pp. 103f.; Pines, "A Tenth Century Philosophical Controversy," p. 105.

۱۱۹. فهرست، ص ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۲، ۳۱۶؛ همچنین: Peters, *Aristoteles Arabus*, pp. 23, 25, 37.

ح. *الوافی بالوفیات* به قلم صلاح الدین صَفَدی (متوفی ۱۳۶۳/۷۶۴) حاوی ماده‌ای راجع به سجستانی (تصحیح دِدِرینگ، ج ۳، ص ۶ـ۱۶۵) است که کاملاً متکی به نوشتهٔ ابن ابی اُصیبعه است. تنها چهار تا از ابیات شعر پایانی ذکر می‌شود. مؤلف بیان می‌کند که این ابیات در شرح حالی می‌آید که از فارابی به دست داده می‌شود، اما به‌طوری که مصحّح متذکر می‌شود این ابیات در آنجا موجود نیست.

ط. *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، فرهنگ عظیم شرح احوال به قلم فاضل ترک حاجی خلیفه (کاتب چلبی) (متوفی ۱۰۶۷/۱۶۵۷) مشتمل بر دو اشاره مربوط به سجستانی است. او در فقره‌ای برگرفته از شهرستانی (ج ۳) در میان فلاسفهٔ اسلام نام برده می‌شود. حاجی خلیفه از *صوان الحکمة* نام می‌برد، اما با عنوان و انتساب اشتباه: «*صواب الحکمهٔ* (تصحیح یالتقایا و بیلگه، ج ۲، ص ۱۰۸۳: *صوان الحکمة*) ابوجعفر بن بابویه [کذا]، شاه سجستان. شهرزوری آن را در *تاریخ الحکماء* نام می‌برد.»

صوان الحکمة بدین طریق به اشتباه به شاه ابوجعفر نسبت داده می‌شود.[۱۲۰] اشاره به *تاریخ الحکماء* (*روضة الافراح*) شهرزوری سررشته را درخصوص منبع این اشتباه به دست می‌دهد. آغاز مادهٔ شهرزوری دربارهٔ ابوجعفر (که از *صوان الحکمة* گرفته می‌شود)،[۱۲۱] در نسخهٔ خطی برلین ۲۱۷، برگ ۱۶۴ ب، با این عبارت است: «ابوجعفر بن بابویه، شاه سجستان. مؤلف *صواب الحکمة* دربارهٔ او می‌گوید...». «مؤلف *صواب‌الحکمة*» به اشتباه به نام شاه متصل شده بود. نسخهٔ خطی بهتری از اثر شهرزوری، راغب پاشا ۹۹۰، این عبارت را دارد (برگ ۲۴۱ ب ـ الف): «قال ابوسلیمان السجزی (بنابراین بخوانید به جای الـ‌سـ‌جـ‌ر) صاحب صوان الحکمة...» («ابوسلیمان، مؤلف *صوان الحکمة* گفت...»). مادهٔ راجع به ابوجعفر در نسخهٔ خطی برلین بعدها با این قرائت صحیح تکرار (برگ ۱۷۴ ب) می‌شود.

ی. پاره‌هایی از نسخهٔ خطی تیمور، *اخلاق* ۲۹۰، ۱۴.

در *تاریخ ادبیات عربی* بروکلمان (*GAL*, I², p. 236) آنچه «پاره‌ای فلسفی و بلند» در این نسخهٔ خطی نامیده می‌شود براساس اطلاع مندرج در نقد و معرفی پاول کراوس بر

---

۱۲۰. مقایسه شود با: Massignon, "Ḳarmaṭians," *SEI*, p. 220، که از «صُنوان الحکمهٔ [کذا] ابوجعفر سجزی بن بویه [کذا] (متوفّی ۹۸۰/۳۷۱) نام می‌برد.

۱۲۱. رجوع شود به: شفیع، در چاپش از *تتمة صوان‌الحکمة*، ص ۷۴، یادداشت ۲.

نخستین جلد تکملهٔ بروکلمان به سجستانی نسبت داده می‌شود. کراوس در مقدمه به چاپش از *کتاب الاخلاق* جالینوس، محفوظ در همین نسخهٔ خطی، به این متن نیز اشاره کرد.[۱۲۲] این متن مشتمل بر نقل قولهای ناپیوسته از سجستانی، برخی از *مقابسات* توحیدی، است. کراوس متذکر شد که این قسمت از نسخهٔ خطی درخصوص سجستانی (برگهای ۳۱۰-۳۰۴) مشتمل بر گزیده‌ای از *مقابسات* است، و او به‌درستی حدس می‌زند که قسمت بعدی نسخهٔ خطی، شروع با کلمهٔ الطبیعه، از همین منبع بود.

کلید

۱. تیمور، *اخلاق* ۲۹۰، ۱۴، برگ ۳۰۴، س ۱۲-۱ = *مقابسات* ۱۴، ص ۱۰۴، س ۱۱ تا ص ۱۰۵، س ۵.

نقل‌قول درمیانهٔ یک جمله آغاز می‌شود. گرچه توالی صفحه‌بندی مرتب است، مطلب میان برگهای ۳۰۳ و ۳۰۴ باید قبل از شماره‌گذاری علائم صفحهٔ کنونی گم شده باشد.

۲. برگ ۳۰۴، س ۱۳ تا برگ ۳۰۶، س ۳ = *مقابسات*، مقابسهٔ ۷۹، ص ۳۱۱، س ۲ تا ص ۳۱۲، س ۱۴ (فاقد یک سطر یا بیشتر در پایان این فصل).

۳. برگ ۳۰۶، س ۴ تا ۳۰۷، س ۱۷ = *مقابسات*، مقابسهٔ ۸۲، ص ۳۱۶، س ۱۴ تا ص ۳۱۹، س ۱۱.

این نقل قول بسیار خلاصه شده است، اگر متکی به متنی متفاوت از *مقابسات* نباشد.

۴. برگ ۳۰۸، س ۵-۱ = *مقابسات*، مقابسهٔ ۸۷، ص ۳۲۶، س ۸-۴.

۵. برگ ۳۰۸، س ۱۱-۵ (پاره دربارهٔ کون و فساد).

۶. برگ ۳۰۸، س ۱۱ تا ص ۳۰۹، س ۱ (پاره دربارهٔ انواع تغییر).

۷. برگ ۳۰۹، س ۳-۲ = *مقابسات*، مقابسهٔ ۳۳، ص ۱۵۵، س ۸-۷.

۸. برگ ۳۰۹، س ۴-۳ = *مقابسات*، مقابسهٔ ۳۳، ص ۱۵۵، س ۱۳-۱۰.

۹. برگ ۳۰۹، س ۷-۵ (گفته‌ها دربارهٔ «میل»).

۱۰. برگ ۳۰۹، س ۱۱-۷ (سه تعریف از حکیمی ناشناس، یعنی سکوندوس، فیلسوف خاموش).

۱۱. برگ ۳۰۹، س ۱۱ تا ص ۳۱۰، س ۵ (سقراط دربارهٔ قانون و فلسفه).

۱۲. برگ ۳۱۰، س ۱۰-۶ (گفته‌های افلاطون).

---

۱۲۲. رجوع شود به:

Orientalia, 6 (1937): 288; and "The *Book of Ethics* by Galen," *BFA*, 5 (1937): 6ff.

۵. برگ ۳۰۸، س ۱۱-۵.

کوْن فعلیت بالقوه بودن جوهر است و فساد رجعت جوهر از فعلیت به بالقوه بودن است.[۱۲۳]

تفاوت میان کوْن و استحاله این است ــ اگر چیزی در جوهرش تغییر می‌کند، کون است، مانند دگرگونی غذا در کسی که غذا می‌خورد؛ و اگر مبادله‌ای در اعراض آن وجود دارد، استحاله است مانند به سیاهی درآمدن سفیدی.

کون و فساد متعلق به مقولهٔ جوهر است و استحاله متعلق به مقولهٔ کیفیت، و این صفت است و نموّ و ذبول متعلق به مقولهٔ کمیت.[۱۲۴]

۶. برگهای ۳۰۸، س ۱۱ تا ص ۳۰۹، س ۱.

چهار [نوع از] تغیّر وجود دارد: تغیّر جوهری، تغیّر کمّی، تغیّر کیفی و تغیّر مکانی. اگر جوهر تغییر می‌کند، برطبق توصیف‌مان از آن به منزلهٔ دگرگونی یک صورت به صورت دیگر، این کون و فساد است. و اگر کمیت تغییر می‌کند، این نمو و ذبول است، مانند بزرگ که کوچک می‌شود و به عکس. اگر صفت تغییر می‌کند، این استحاله است از یک حالت به حالت دیگر، مانند به سفیدی درآمدن سیاهی و به عکس. اگر در مکان تغییر می‌کند، تغیّر آن حرکت مکانی است.[۱۲۵]

۹. برگ ۳۰۹، س ۷-۵.

میل نوعی از حرکت است، اما عقلی است و پایداری در میل نوعی از سکون است، اما عقلی است.

۱۰. برگ ۳۰۹، س ۱۱-۷.

۱. حکیم گفت:[۱۲۶] انسان خدایی است که در بدن جا گرفته است (اله

---

۱۲۳. نسخهٔ خطی: الفعال: بخوانید: الفعل.

۱۲۴. به‌طور نمونه، رجوع شود به: *De gen. et corr.* 320a 7.

۱۲۵. به‌طور نمونه، رجوع شود به: *Physica* 200b33ff.; *De gen. et corr.* 319b32ff.

۱۲۶. سه گفته‌ای که در این بخش آمده با سه تعریف سکوندوس فیلسوف خاموش یکی است؛ رجوع ←

متجسّد).[۱۲۷] و بدن وسیلهٔ روح، ظرفی حساس، چیزی بینوا، برخوردار از زمانی اندک، است.

۲. یک دوست: انسان طالب چیزی است که نمی‌تواند به دست بیاورد. او کسی دیگر است در مقام فرد و او تُست بر طبق میل نفس.[۱۲۸]

۳. فقر: چیز خوبی که منفور است، مادر عافیت، مانع لذّات، راه زندگی آزاد از نگرانی، تجارت بدون زیان.[۱۲۹]

۱۱. برگهای ۳۰۹، س ۱۱ تا ۳۱۰، س ۵.

سقراط گفت: قانون (سنّت) خوب است، اما فلسفه بهتر است؛ زیرا قانون ما را به اجتناب از شرّ و کسب عدالت وا می‌دارد، و حال آنکه فلسفه این را به ما می‌آموزد. و از آنجاکه ضرورت در زیر انتخاب است، قانون نیز در زیر فلسفه است. پس حکمت را انتخاب کن و نه بندگی.

→

شود به: B. E. Perry, *Secundus the Silent Philosopher* (Ithaca 1964). همان‌طور که Perry توجه کرده است (ص 20، یادداشت 29)، اساس داستان سکوندوس در *صوان الحکمة* (ص ۲۵۹) آمده است. همچنین رجوع شود به نقد و معرفی عالمانهٔ کتاب Perry به قلم:

R. M. Frank, in *JAOS*, 86(1966): 347-350.

۱۲۷. در متن یونانی آمده است: nous sesarkōmenos؛ و Perry، ص 82، یادداشت 8.

۱۲۸. مقایسه شود با: Perry، ص 84، شمارهٔ 11 (یونانی) و ص 44/149، شمارهٔ 40 (عربی). همچنین رجوع شود به روایتی از عربی در صفحهٔ ۱۵۹ از ابن هندو (رجوع شود به *الکلم الروحانیه*، نسخهٔ خطی فاتح ۴۰۴۱، برگهای ۷۲ الف ـ ب) و ارجاع در یادداشت ۷۴ همان صفحه به تعریف مشابهی دربارهٔ دوست در *صوان‌الحکمة*، (تصحیح بدوی، ص ۴۵-۲۴۴)، که آن نیز به نام سکوندوس منتقل شده است. دربارهٔ مضمون دوست به منزلهٔ خود دیگر («شخص دیگری که تُست با این تفاوت که او از حیث شخص بودن تو نیست»)، که به اثر ارسطو، *اخلاق نیکوماخوسی* ۱۱۶۶ الف ۳۱ بازمی‌گردد، رجوع شود به:

F. Rosenthal, "I am you" — Individual Piety and Society in Islam," in *Individualism and Conformity in Classical Islam*, pp. 33-60, especially p. 37;

و برای ارجاع به عبارات *صوان الحکمة*، ص ۳۹، یادداشت ۲۵. روایت این گفته در *صوان‌الحکمة* با متن حاضر متفاوت است («مردی که تُست لیکن کسی دیگر است؛ حیوان ناموجود؛ نام مهمل»). همچنین رجوع شود به: پیشتر، فصل ۱، یادداشت ۴۶.

۱۲۹. Perry، ص 88، شمارهٔ 17 (یونانی)، و ص 148/43 و بعد، شمارهٔ 28 (عربی).

مراقب نفس باش. و اما بدن، تا آنجا از آن مراقبت کن که ضرورت از تو می‌خواهد. و اما درخصوص امور بیرون از نفس و بدن، نگران آنها نباش.

خود را زحمت دهید تا خود را به زحمت نیندازید؛ زیرا با زحمت ندادن به خودتان از به زحمت افتادن ایمن نخواهید شد. و خود را عادت دهید به کاستن از آنچه می‌خواهید، زیرا هرچه بیشتر از نیازمندی دوری کنید، به خداوند شبیه‌تر می‌شوید، زیرا او بی‌نیاز است. از تلاش به علّت دشواریش مگریزید، زیرا شرط لازم چیزهای خوب است.[۱۳۰]

۱۲. برگ ۳۱۰، س ۱۰-۶.

افلاطون گفت: چیز خُرد را خوار نشمرید، زیرا ممکن است رشد کند.[۱۳۱]

وقتی دیگری می‌لغزد شادمان نشوید، زیرا نمی‌دانید برای شما چه پیش خواهد آمد.

در هنگام پیروزی گستاخ نباشید، زیرا نمی‌دانید آینده چه می‌شود.

خطای دیگری را به تمسخر مگیرید، زیرا شما [تنها آدمی] نیستید که عقل دارد.

حقیقت را همواره با عقلتان بجویید و همواره سلامت خواهید بود.

---

۱۳۰. این متن در نسخهٔ خطی اسد افندی ۳۶۸۸/۱۸، برگهای ۱۰۴ الف - ۱۰۳ ب، نیز محفوظ است. رجوع شود به بررسی زیر:

L. V. Berman and I. Alon, "Socrates on Law and Philosophy," *JSAI*, 2 (1980): 263-80.

متن مورد بحث ما در صفحات 70-269 ترجمه شده است.

۱۳۱. این گفته و چهارگفتهٔ بعدی از مجموعهٔ ده فرمانی است که در وصیت کوتاه افلاطون به پیروانش آمده است. رجوع شود به متن در کتاب زیر:

D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation* (New Haven 1975), p. 126/127-128/129;

و نظایر و منابع و شرح در صفحات ۵۳-۳۴۷. (شماره‌های ۵-۱ اینجا = Gutas، ص ۲۳، س ۲، ۵، ۶، ۷، ۱۰.) متن ما به نظایر نزدیکتر است، به‌ویژه به نسخهٔ خطی کوپر یلی ۱۶۰۸، تا به متن مصحَّح گوتاس. شمارهٔ ۵ ما (= شمارهٔ ۱۰) تنها نسخه‌ای است که در آن آمده است به «اُطلب الحق بالعقل» و به نظر می‌آید که ساده شده یا دست کم بازگویی متن اصلی است. به گفتهٔ گوتاس، این وصیت از شرح بر سومبولای فیثاغوری است که روایتهای عربی آن احتمالاً از طریق فرفوریوس رسیده باشد، شاید *تاریخ فیلسوفان* او با اضافاتی از سُریانیان. گوتاس به صورت آزمایشی تاریخ این ترجمه را نیمهٔ اول قرن یازدهم میلادی تعیین می‌کند. بر اساس این تاریخ باید فرض کرد که این متن در زمانی دیرتر از تدوین منتخب *صوان الحکمة* در روایت *صوان الحکمة* گنجانده شده بود.

ک ـ ن. *صوان الحکمة* و اقمارش.

نسخهٔ اصلی *صوان الحکمة* معلوم نیست باقی مانده باشد. این نسخه احتمالاً خلاصه‌ای از متون بود که در درسها یا بحثهای مجلس سجستانی مطالعه می‌شد. گاهی از او به صورت سوم شخص نقل قول می‌شود و شرح بر متون با این قول آغاز می‌شود: قال ابوسلیمان السجزی («ابوسلیمان سجزی گفت»).

سه تنقیح باقی است: تصحیح ناشناس منتخب *صوان الحکمة*؛ *مختصر صوان الحکمة* از عمربن سهلان ساوی (حدود ۱۱۴۵/۵۴۰)؛ و تعلیق خلاصهٔ *صوان الحکمة* به قلم ابواسحاق ابراهیم بن محمد تبریزی، معروف به غضنفر، تصنیف در ۱۲۹۲/۶۹۲. منتخب در چهار نسخهٔ خطی محفوظ است: مراد ملاّ ۱۴۰۸ (۱۲۴۱/۶۳۹)؛ بشیر آغا ۴۹۴ (۱۲۹۰/۶۸۹)؛ موزهٔ بریتانیا ۹۰۳۳ (قرن چهاردهم)؛ کوپریلی ۹۰۲ (قرن چهاردهم). *مختصر* در نسخهٔ خطی فاتح ۳۲۲۲/۱ محفوظ است. تعلیق تبریزی در لیدن، نسخه‌های خطّی، مجموعهٔ ۱۳۳، محفوظ است. منتخب به اهتمام عبدالرحمان بدوی و به اهتمام د. م. دانلپ تصحیح شده است.

به‌علاوه، مطالبی از منبع اصلی *صوان* در *الملل و النحل* شهرستانی و در *روضة الافراح* شهرزوری و در مجموعه‌ای از سخنان حکمت‌آمیز محفوظ در چند نسخهٔ خطی، به تصحیح د. گوتاس ذیل عنوان دلربای "Philosophical Quartet" < «چهارنوازی فلسفی» > (عنوان اصلی: *مختار من کلام الحکماء الاربعة الاکابر / گزیده‌ای از گفته‌های چهار فیلسوف بزرگ*) ذکر می‌شود.[۱۳۲]

---

۱۳۲. نسخهٔ خطی بادلیان، Or. Marsh 539، مجموعه‌ای از گفته‌های حکمت‌آمیز که با *صوان الحکمة* (پیشتر، ص ۱۱۹، یادداشت ۳۱) نیز شباهتهایی دارد. گوتاس می‌گوید که گفته‌های حکمت‌آمیزی که او تصحیح کرده است تنقیح سوم بخشی از *صوان الحکمة* است (ص 52 به بعد). دانلپ در مقدمه به چاپ خود، ص XXIV، از اثری محفوظ در نسخهٔ خطی قَرَویین (فاس) ۲۵۰۹، با عنوان *شذرات فی حکم الحکماء الاقدمین* یاد می‌کند، که بر اساس نسخهٔ اصلی *صوان الحکمة* است. پلسنر به اهمیت *صوان الحکمة* توجه جلب کرد و نسخه‌های خطی محتوی این اثر را در مقالهٔ خود فهرست کرد، رجوع شود به:
Plessner, "Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte," pp. 534-38.

همچنین رجوع شود به:
D. M. Dunlop, "Biographical Materials from the Ṣiwān al-ḥikma," *JRAS*, 1957: 82-89; Qazvīnī, *Abū Sulaïmān Manṭiqī Sidjistānī*, pp. 28ff., 44ff.

←

منقِّح ناشناس منتخب در ابتدای گردآوری‌اش می‌نویسد که او از *صوان الحکمة* گزارشی دربارهٔ قدما برگزیده و *تتمة صوان الحکمة* را به آن ضمیمه کرده است، و به دنبال آن، رساله‌ای که *اتمام التتمة* می‌نامد، مشتمل بر اشعاری است از فلاسفهٔ متأخر، و با آن او این تاریخها را ختم می‌کند. عنوان کامل تنقیح او (به‌طوری که در صفحهٔ عنوان نسخه‌های خطی داده شده) *کتاب صوان الحکمة فی تواریخ الحکماء* است. پس زمان شروع برای این تنقیح سال ۱۱۶۹/۵۶۵ است، سال مرگ بیهقی، مؤلف *تتمة صوان الحکمة*. زمان پایان سال ۱۲۴۱/۶۳۹ است، تاریخ نخستین نسخهٔ خطی (مراد ملا ۱۴۰۸). حدود و ثغور زمانی را می‌توان محدودتر گرفت.

گردآورندهٔ منتخب از شخصی به نام محمد طبری نام می‌برد که او را شخصاً می‌شناخت (ص ۲۸۷). او می‌نویسد: «شنیدم از امام کامل و شهیر، جلال دین و اسوهٔ فضیلت، محمد طبری: "ابن هُبل بغدادی، شاگرد ابوالبرکات، مؤلف *کتاب المعتبر*، این رساله را به من داد."» رسالهٔ مورد اشاره اثری طبّی است از کِنْدی با عنوان *فی الامراض البغلمیه <کذا، البلغمیه> العظام* (*دربارهٔ بیماریهای بزرگ بلغمی*).[۱۳۳] ابن هُبل با استناد به ابوالبرکات نقل کرد که این رساله به خط خود کندی بود. محمد طبری بنا به قراین با نام ابوجعفر محمد بن ایوب طبری شناسایی‌شدنی است که در ۱۲۳۴/۶۳۲ می‌نوشت. بیهقی در *تتمة صوان الحکمة* (ش ۴۴، ص ۸۴) از او نام می‌برد (*GALS*, I, 859). او ریاضیدان و منجّم بود. ابن هُبل بغدادی طبیبی بود که در ۱۲۱۳/۶۱۰ درگذشت (*GAL*, I, 646; *GALS*, I, 895)؛ آموزگارش فیلسوف مشهور هبةالله ابوالبرکات بغدادی بود که در ۱۱۶۵/۵۶۰ درگذشت (*GAL*, I, 460; *GALS*, I, 831). بدین طریق این امر چارچوب زمانی برای گردآوری منتخب *صوان الحکمة* (حدود ۱۲۳۰) را به دست می‌دهد.

→

«صوان» به معنای صندوق یا گنجه‌ای است که در آن حکمت نگهداری یا گذاشته می‌شود (قزوینی، ص 4). «صوان» مطابق است با لفظ یونانی bibliothēkē. هر دو کلمه ظاهراً از معنای «کتابدان» به «مجموعهٔ کتابها» و «کتابخانه» تحول یافته است. همچنین رجوع شود به: فروتر، ص ۱۶۴.

۱۳۳. در میان کتابهای پزشکی کندی اثری با این عنوان نیافته‌ام. نزدیکترین عنوان به این عنوان فی *الاعراض الحادثه من البلغم و علت موت الفجعه* است؛ *فهرست*، ص ۲۵۸، س ۲۸؛ سزگین، *GAS*، ج ۳، ص 245-47. درخصوص ترجمهٔ انگلیسی این اثر، رجوع شود به:

D. M. Dunlop, *Arabic Civilization to A. D. 1500* (London 1971), pp. 231-33.

اوضاع وقتی پیچیده می‌شود که یک مصحح اضافی در منتخب ظاهر می‌شود و با صیغهٔ اول شخص سخن می‌گوید و او به‌وضوح با مصحح نهایی اثر یکی نیست. به‌طور نمونه، در مادهٔ راجع به مسکویه این مصحح اول می‌گوید، «آنچه از او درخصوص احوالش شنیدم و در رفتار نیکو و صفات اخلاقی پاکش شاهد بودم برای رساله‌ای جداگانه می‌گذارم» (ص ۳۴۷). در همین ماده اشاره‌ای وجود دارد به خدمت مسکویه در دربار عالی در ری و خدمت بیشتر این مرد بزرگ «تا این زمان ما». گفته می‌شود این امر بعد از خدمت مسکویه در دربار صمصام الدوله بوده است. بنا به قراین همین مصحح است که درخصوص نقل قولی از *الامد علی الابد* عامری می‌گوید، «آن را لفظ به لفظ نقل کرده‌ام» (علی وجهه). *الامد علی الابد* عامری در ابتدای منتخب (ص ۸۵-۸۲) به تفصیل نقل می‌شود. همین مصحح در مقالهٔ راجع به ابوالفضل بن عمید آنچه را مسکویه درخصوص وزیر گفت نقل می‌کند (در مدیحه‌ای مندرج در *تجارب الامم* او) (ص ۳۲۱)، و می‌گوید، «من نکات زیر را از روی دست او (یعنی: ابن عمید) نسخه برداشتم....» همین مصحّح در مقالهٔ راجع به غلام زُحل می‌گوید که «ابوحیان این اندیشه‌ها را در رساله‌ای از او به یکی از اخوانش ذکر می‌کند و این رساله در اختیار من است» (ص ۳۴۰). ممکن است که همین مصحح در جایی دیگر نیز ظاهر شود، اما برای مقصود ما همین مقدار کفایت است.

نتیجه‌گیری حاصل ازاین سخن این است که این شخص گردآورندهٔ اولین، شاید پیشترین، نسخهٔ *صوان الحکمة* بود. او قبل از درگذشت مسکویه می‌نوشت و این امر در ۱۰۳۰/۴۲۱ بود. او باید بعد از آنکه ابوسلیمان درگذشته باشد (حدود ۹۸۵ <۳۷۴/۳۷۵>) این سخنان را نوشته باشد، زیرا کلمات «قدس الله روحه» بعد از نام ابوسلیمان افزوده می‌شود (ص ۱۳۸). (این امکان باقی می‌ماند که این سخنان را نسخه‌بردار بعدی افزوده بود.) آنچه تاریخ شروع را قطعی می‌کند این جمله است (رونویس شده از توحیدی) که شخصی به نام ابوسعد (بن بولوس) در ذوالقعدهٔ ۳۸۶/ نوامبر ۹۹۶ درگذشت (ص ۳۴۰). بدین‌طریق حدود و ثغور برای این مساهمت گردآورندهٔ نخستین ۹۹۶ تا ۱۰۳۰ < ۳۸۶ تا ۴۲۱ > است، یعنی زمانی نه چندان طولانی بعد از مرگ سجستانی. آیا او گردآورندهٔ *صوان الحکمة* اصلی، چنانکه این کتاب از مکتب سجستانی بیرون آمد، بود؟ آیا او گردآورندهٔ نسخهٔ واسطی بود که بر منتخب تقدم داشت؟ بر اساس تحلیلی از تغییرات متنی گفته‌های حکمت‌آمیز در نسخه‌های مختلف موجود و فروع، وجود دو نسخهٔ واسط، x_1 و x_2، را می‌توان استنباط کرد. واضح نیست که آیا مطالب

برگرفته از توحیدی که بخش بزرگی از نیمهٔ دوم منتخب را شکل می‌دهد، متعلق به نسخهٔ پیشتر بود، یا آیا در نسخهٔ واسط *صوان الحکمة* مندرج شده بود.[۱۳۴]

بعد از آنکه این موقعیت را به صورت آنچه گذشت توصیف کرده بودم، توجهم (به وسیلهٔ فرانتس روزنتال و دیمیتری گوتاس) به ایراداتی جلب شد که دانیل ژیماره به انتساب *صوان الحکمة* به ابوسلیمان منطقی، آموزگار توحیدی، گرفته بود.[۱۳۵] ژیماره مدلل می‌سازد که آموزگار توحیدی را باید از ابوسلیمان سجستانی، مؤلف *صوان الحکمة*، متمایز کرد. او خاطرنشان می‌کند که (۱) گذشته از بیهقی در هیچ منبع کتابشناسی *صوان الحکمة* از جملهٔ آثار سجستانی نام برده نمی‌شود؛ (۲) خود ابوسلیمان در این کتاب موضوع یک مقاله است و [این امر حاکی از آن است که] او مؤلف این کتاب نبوده است (ص ۱۵-۳۱۱)؛ (۳) مؤلف نسخهٔ کوتاه شده (منتخب) از ابوسلیمان در مقام مؤلف نام نمی‌برد؛ (۴) همین ابوسلیمان در جایی دیگر نیز ذکر می‌شود (ص ۱۳۸، س ۳، ص ۱۵۹، س ۸، ص ۲۹۹، س ۷)، اما اغلب به‌طور کافی (بجز در بخش دربارهٔ ابوجعفر، ص ۳۲۰-۳۱۵) ضامنی برای گفتهٔ ما نیست که او مؤلف اصلی بود؛ (۵) فصل بلند دربارهٔ مسکویه (ص ۵۲-۳۴۶) مشتمل بر تلمیحی به مرگ مسکویه در < ۴۲۱ > ۱۰۳۰ (ص ۳۴۷، س ۲۰) است، در حدود چهل سال بعد از درگذشت ابوسلیمان؛ (۶) در *صوان الحکمة* سه اشاره به توحیدی وجود دارد و بعید است که آموزگار از شاگرد نقل قول کند («آیا افلاطون از ارسطو نقل می‌کند؟»). ژیماره پیشنهاد می‌کند که دو گوینده وجود دارد که به صیغهٔ اول شخص سخن می‌گویند. او فرض می‌کند که یکی مؤلف نسخهٔ اصلی و دیگری مؤلف نسخهٔ کوتاه شده است.

این نکته را که گذشته از بیهقی (و شهرزوری؛ فروتر م ۵) در هیچ منبع کتابشناسی از

---

۱۳۴. همچنین رجوع شود به: Gutas, p. 281.

135. D. Gimaret, "Sur un passage énigmatique du Tabyīn d'Ibn 'Asākir," *SI*, 47(1978): 154-55.

همچنین رجوع شود به این تحقیق مفصل به قلم:

W. al-Qāḍī, "*Kitāb Ṣiwān al-Ḥikma*: Structure, Composition, Authorship and Sources," *Der Islam*, 58(1981): 87-124,

که پس از اینکه تحقیق حاضر نوشته شده بود آن را دیدم- پروفسور قاضی نتیجه می‌گیرد (در متابعت از ژیماره) که ابوسلیمان سجستانی مؤلف *صوان الحکمة* نیست. خانم قاضی مدعی است که ابوالقاسم کاتب، مرید عامری، مؤلف واقعی است. اما دلیل این ادعا نسبتاً زیرکانه است. به هر صورت، این شخصیت با تدوین کنندهٔ اولیه در تعبیر من مطابق است. بحث بیشتر را باید تا فرصتی دیگر به تعویق انداخت.

ابوسلیمان منطقی سجستانی در مقام مؤلف *صوان الحکمة* نام برده نمی‌شود و گردآورندهٔ منتخب نیز چنین نمی‌کند، می‌توان بر اساس فرضیهٔ اصلی من توضیح داد، مبنی بر آنکه این اثر از مکتب او بیرون آمد. (گردآورندهٔ منتخب بیهقی را می‌شناخت و او از سجستانی در مقام مؤلف نام می‌برد.) در واقع، این فرضیه به بیشتر دشواریهای دیگری که ژیماره مطرح می‌کند نیز پاسخ می‌دهد. ابوسلیمان به معنای جدید کلمهٔ تألیف مؤلف *صوان الحکمة* نبود. متون مندرج در این اثر یا در مکتب او خوانده می‌شدند یا به وسیلهٔ او و مصاحبانش جمع شده بودند. عنوان *صوان الحکمة* به‌طور ضمنی به معنای مجموعه‌ای کتابخانه‌ای است. (شایان یادآوری است که کلمهٔ یونانی bibliothēkē، به معنای «کتابخانه»، در اصل به معنای «کتابدان» است.) درنتیجه عجیب نیست که از سجستانی با صیغهٔ سوم شخص نقل می‌شود و دربارهٔ او مقاله‌ای باید آنجا باشد. ابوسلیمان نیز در *تعالیق*‌اش به همین شیوه، با سخن گفتن با صیغهٔ اول شخص، از یحیی بن عدی نقل می‌کند و از عامری نیز در *السعاده و الاسعادش* با عبارت «ابوالحسن گفت» نقل می‌شود. سجستانی نه فقط در خود منتخب بلکه در نقل قولهای برگرفته از (بنا به قراین از نسخهٔ اصلی) *صوان الحکمة*، به‌طور نمونه، به وسیلهٔ شهرستانی نیز بدین طریق (با نام ابوسلیمان سجزی) ظاهر می‌شود. (او یگانه مرجعی است که شرحهایش بدین طریق نقل می‌شود.) سجستانی در *صوان الحکمة* نیز با صیغهٔ اول شخص سخن می‌گوید، به‌طور نمونه، در بخش راجع به شاه ابوجعفر، و در جاهای دیگر، چنانکه، به‌طور نمونه، در متن راجع به خالد بن یزید و یحیی نحوی (ص ۲۷۶؛ پیشتر، منبع د ۱۰). اینکه او با آموزگار توحیدی یکی است از رابطهٔ سجستانی با شاه ابوجعفر اثبات می‌شود و این را هم *صوان الحکمة* گواهی می‌دهد و هم نوشته‌های توحیدی.

می‌توانیم فرض کنیم که تنقیحات محفوظ مانده حاوی همهٔ نقل قولهای اصلی شرحهای او نیست. در *تعالیق حکمیه*، منسوب به سجستانی، برای این نحو شرح کردن گواه وجود دارد. مقدار زیادی از مطالب حکمت‌آمیز و مربوط به تاریخ عقاید که در مکتب او به دقت مطالعه شده بود به مجموعه‌های مختلف راه یافت: مثلاً، *صوان الحکمة*، *تعالیق حکمیه*، *مختار من کلام الحکماء الاربعة الاکابر*، و مطالب موجود در نسخهٔ خطی بادلیان: Or. Marsh 539. مؤلف منتخب از سجستانی به منزلهٔ مؤلف نام نمی‌برد چون او احتمالاً در خود این اثر به منزلهٔ مؤلف آن نام برده نشده بود. مصحح نخستین تنقیح، به‌وضوح شاگرد یا مصاحب سجستانی بود، و بیش از استادش عمر کرده بود. او با همین مجالس (توحیدی، مسکویه) در رفت و آمد بود. او به نقل‌قول کردن از

توحیدی، کسی که همعصرش بود، اشتیاقی نداشت. او نه فقط از آثار مکتوب توحیدی نقل قول نمی‌کند بلکه از آنچه به نظر می‌آید گفته‌های شفاهی توحیدی باشد، چنانکه در بخش بعدی می‌بینیم، نیز نقل قول نمی‌کند.

ک. منتخب *صوان الحکمة*، تصحیح بدوی، ص ۱۵-۳۱۱.

۱. ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجزی. او ابتدا، در ایام جوانی‌اش، فقه آموخت و راه عفاف و شایستگی در پیش گرفت. او گاهی شراب می‌نوشید و این امری است که برای کسی که به مذهب حنفی باشد از حیث شرعی محل اختلاف است. او با ابوجعفر بن بانویه شاه سجستان مصاحبت داشت.[۱۳۶]

۲. ابوحیان گفت: «ابوسلیمان سجزی را در رؤیا دیدم، در حالی که غرق در نور می‌نمود، سیمایی داشت متفاوت با آنچه در هنگام حیاتش می‌شناختم.»

از او پرسیدم: «ای استاد! از آنجا که مرکب از ماده و صورت هستم، چطور می‌توانم با یکی همراه شوم و دیگری را ترک بگویم، زیرا من به واسطهٔ هر دو و از هر دو من هستم؟»

او پاسخ داد: «همچنانکه با پدرت همراه می‌شوی و از مادرت می‌گریزی چون می‌دانی که پدرت در حکومت کردن بر تو بهتر است و تو را به مصلحتت هدایت می‌کند و بدانچه به نفع تُست آگاهتر است و در جمیع احوال تو صاحبنظرتر است.»

گفتم: «حق با تُست ای استاد، جز آنکه من در ماده گرفتارم.»

او گفت: «به واسطهٔ ماده بیشتر از ماده‌ای و به واسطهٔ صورت بیشتر از عقل. و اندکی قوّت سودمندتر است از بسیاری ضعف. اما چه خواهد شد اگر قوت بسیار با ضعف اندک همراه باشد؟!»[۱۳۷]

---

۱۳۶. در *تعلیق من کتاب منتخب صوان الحکمهٔ غضنفر تبریزی*، برگ ۶۸، می‌خوانیم: «ابوسلیمان... سجزی. وی مؤلف *صوان الحکمة* و مصاحب ابوجعفر بود.»

۱۳۷. درخصوص همانندی صورت با پدر و مادّه با مادر، رجوع شود به: الشیخ الیونانی، ترجمهٔ Lewis، ص 478. عباراتی را که لویس ترجمه کرده، مانند بقیهٔ مطالب منسوب به شیخ یونانی در کتاب شهرستانی، و همچنین متن حاضر (ص ۳۳۴، س ۵ به بعد)، مأخوذ از منبع *صوان الحکمة* است. تفسیر «مادر» در اشاره به مادّه و «پدر» در اشاره به صورت محتملاً از آن خود سجستانی است، و همین‌طور است دیگر تفاسیر، ←

۳. و [ابوحیّان] گفت: [ابوسلیمان سجزی] همچنین وقتی در سال ۳۷۰ (۹۸۰) حکایت کرد:

یحیی بن عدی را در خواب دیدم. و او به من گفت:

«نیکبخت باشی ای ابوسلیمان. ارسطوطالیس را در خواب دیدم و از او پرسیدم، «ای حکیم عالَم، چگونه به حالَت رسیدی؟»[۱۳۸]

گفت، "با همواره آرزوکردن خیر، در نهان و آشکار، برای صالح و طالح، در غضب و رضا."»

[یحیی بن عدی] گفت: «سپس پرسیدم، "چگونه به این حال رسیدی؟"

او گفت، "با معرفت به خدایی که سبب هر خیر است."

→

دربارهٔ این گفته و گفته‌های بعدی شیخ یونانی. وانگهی، شیخ یونانی می‌آموزد (ترجمهٔ Lewis، ص 479) که آن که خود را به پدرش منتسب می‌سازد، به واسطهٔ انتساب به او شریفتر است، تا به واسطهٔ انتساب به مادرش که در مرتبه‌ای فروتر است. مقایسهٔ صورت با پدر و ماده با مادر پیش از این در *تیمائوس* (۵۰ ج به بعد) افلاطون (Cornford، ص 185 به بعد) نیز آمده است؛ همچنین مقایسه شود با: ارسطو، *مابعدالطبیعه* ۹۸۸ الف ۵.

۱۳۸. در پایان تذکره‌های بسیاری از اولیا از دیدن خوابی سخن گفته می‌شود که در آن متوفی بر مریدی یا دوستی ظاهر می‌شود و از چگونگی برخورداری خود از لطف الهی با او سخن می‌گوید؛ رجوع شود به: متز، *تمدن اسلامی*، ج ۲، ص ۳۴۰ <، ص 286 / 299. در قطعهٔ حاضر، خواب در خواب کنجکاوی‌برانگیز است. به خواب دیدن ارسطو و خشنودی فلسفی او یادآور رؤیای مأمون است (پیشتر، منبع ز ۶، ص ۱۴۸ به بعد). می‌توان استدلال کرد که مضمون به خواب دیدن استاد صرفاً تمهیدی ادبی است تا به محتوای بحث جنبه‌ای مافوق طبیعی بخشد و آن را موثّق سازد. از سوی دیگر، به خواب دیدن استاد در جامعه‌ای که رابطهٔ استاد ـ شاگرد قوی بود امری طبیعی محسوب می‌شد. همچنین می‌توان فرض کرد که محتوای این رؤیا در مرتبهٔ دوم پیرایه‌ای ادبی است، اما دلیل کافی در دست نداریم تا درخصوص وقوع چنین رؤیاهایی شک کنیم. رجوع شود به:

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles 1963), ch . iv: "Dream-Pattern and Culture-Pattern."

دودس مدعی است که صورت رؤیاها را اغلب الگوی فرهنگ محلی تعیین می‌کند و رؤیاها متکی به الگوی اعتقادی منتقل شده به لحاظ اجتماعی است (ص 103). دودس در کتاب دیگر خود در آرائش تعدیل بیشتری به عمل آورده، ولی اساساً موضع قبلی خود را تغییر نداده است، رجوع شود به:

E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge 1965), p. 39.

و در اثنای بیماری که ذکر کردم چیزهایی شنیدم در نعت خدای عزوجل.[۱۳۹] از این سخنان لذت بردم و کاملاً متعجب شدم. وقتی دیدم آنها را فهمیده‌ام و حفظ کرده‌ام، کوشیدم چند بار بنویسم. سپس گفتم: چگونه می‌توانم بنویسم وقتی دستم به واسطهٔ ضعف از من اطاعت نمی‌کند؟ وانگهی، اکنون که آنها را می‌دانم چه نیازی به نوشتن این چیزها وجود دارد؟ می‌توانستم این چیزها را وقتی از این رخوت و گرفتاری در تب بیماری بهبود یافتم به شیوه‌ای دلپسند بنویسم. اما وقتی بهبود یافتم این همه را فراموش کرده بودم. یک قول در خاطرم مانده بود، یعنی، «هیچ کس لذت فلسفهٔ اولی را نمی‌چشد، گرچه از خودش به‌واسطهٔ فضلش راضی باشد و نزد اخوانش به‌واسطهٔ ادبش پذیرفته، مگر بشنود به لفظ آنچه برای آن تعریف وجود دارد و دریابد به عقل آنچه برای آن تعریف وجود ندارد.»[۱۴۰] و من گمان می‌کنم که آنچه شنیدم مبسوطتر و منقّحتر از این بود، اما آنچه برای تو نوشته‌ام به خاطر دارم.

۴. شنیدم کسی می‌گوید: «ای که خانه‌ات راکه در آن ساکنی پاکیزه می‌سازی تا در آسایش باشی و نمی‌گذاری کسی در همسایگی تو باشد که مزاحم است.» بعد از این افزودم: «تا سلامت باشی.»[۱۴۱]

همچنین شنیدم: «چگونه از آغازت فراموش کرده‌ای و چگونه از آخر حالت غافلی و چگونه میان این دو به فساد کشیده شده‌ای!»

---

۱۳۹. در اینجا گوینده کیست؟ بنا به قراین ابوحیان توحیدی.

۱۴۰. مقایسه شود با:

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (New York and London 1922), prop. 6. 522," Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische," and prop. 7, "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.

< ترجمهٔ فارسی، به ترتیب عبارت است از: «ناگفتنی گرچه وجود دارد. این خودش نشان می‌دهد که راز است» و «از آنچه سخن نشاید، سخن نباید.» (مقایسه شود با ترجمهٔ فارسی: لودویگ ویتگنشتاین، *رساله‌ی منطقی ـ فلسفی*، ترجمهٔ دکتر میرشمس الدین ادیب سلطانی (تهران ۱۳۷۱ ش)، ص ۱۱۵ و بعد.) >

۱۴۱. مقایسه شود با: توحیدی، *الاشارات الالهیه*، ج ۱، ص ۳۹۷، جایی که می‌گوید حکما بشر را با خانه‌ای مقایسه کرده‌اند که در آن انسان و خوک و شیر، هریک نمودگار عقل و شهوت و خشم، ساکن است. اندرز مشابهی نیز در *مقابسات* (مقابسهٔ ۴۶، ص ۱۹۳) دیده می‌شود که به یکی از الهیون نسبت داده شده است. این اندرزها از مواعظ وعّاظ نشان دارد. به یقین معلوم نیست که «من» در اینجا و در بند بعدی کیست. همچنین رجوع شود به نقل قولهایی از *مختصر صوان الحکمة* در فروتر (ل ۱ و ۲).

بیداری (یقظه) ــ خداوند تو را در این باب با افکار و خواطر فراگیرد ــ بدون رؤیا دیدن نیست اگر نفسِ بیدار بیدار است و از خباثت و آلودگی پاک. اما رؤیا دیدن شناخته‌تر است و انسان حریصتر به آن، زیرا مانند میراثی است که آدمی به ارث می‌برد،[۱۴۲] در حالی که بیداری همچون چیزی است به دست آمده با مشقّت. و ولع به رؤیا متناسب با این است.

۵. وقتی استاذ [ابوالفتح] ابن عمید در ۳۶۴ (۹۷۴) به بغداد آمد، از ابوسلیمان پرسید و کس فرستاد تا او را به مجلسش دعوت کند. اما [ابوسلیمان] خودداری کرد و گفت که فیلسوفی یونانی را یکی از پادشاهان‌شان به همین سان دعوت کرد، اما او از حضور عذر خواست. وقتی از او پرسیدند چرا نمی‌روی، گفت: «آنچه در <ملاقات> با پادشاهان پیش می‌آید مانند آن چیزی است که برای کسی پیش می‌آید که در تصویری دقیق می‌شود. نگاه کردن از دور او را متعجب می‌سازد، اما از نزدیک که می‌نگرد هیچ علتی برای تحسین نمی‌یابد.»[۱۴۳]

---

۱۴۲. در متن آمده است: «لانه کالمیزان للذی نصبته» («مانند ترازویی که برپا کنی»)، که محتمل است، اما در سیاق این متن به دشواری قابل فهم است. بخوانید: «کالمیراث للذی کصبته». می‌توان فرض کرد که «میراث» نخست به «میزان» تصحیف شده و سپس «کصبته» به «نصبته».

۱۴۳. در *صوان الحکمة* (ص ۲۱۶)، بطلمیوس حکیم، که شاه توصیف شده است (یعنی، با فرمانروایانی با همین نام اشتباه شده) مناندر را به دربار خود دعوت کرد و او با پیش کشیدن همین عذر از قبول دعوت شاه خودداری کرد. همچنین رجوع شود به: *مختصر صوان‌الحکمة*، برگ ۲۸ ب (دیوجانس). در مجموعهٔ گفته‌های حکمت‌آمیز ابن دُرید، پادشاهی بطلمیوس را دعوت کرد تا با او شام بخورد و بطلمیوس به همین طریق دعوت او را رد کرد، رجوع شود به:

Rosenthal, "Sayings from the Ancients from Ibn Durayd's *Kitāb al-Mujtanā*," no. XLVI.

روزنتال همچنین به ابن هندو، *الکلم الروحانیه*، و مبشّر بن فاتک ارجاع می‌دهد و توجه می‌کند که در مقدمهٔ لاتینی به *المجسط* بطلمیوس همین حکایت در پایان فصل آورده می‌شود. همچنین رجوع شود به مقاله‌ای از همو:

"Art and Aesthetics in Graeco-Arabic Wisdom Literature," in *Four Essays on Art and Literature in Islam*, p. 5.

همچنین رجوع شود به توحیدی، *بصائر و الذخائر*، ج ۱، ص ۴۳۱، جایی که همین حکایت نقل شده است. بر اساس روایت توحیدی، در جایی دیگر، سجستانی با وجود همهٔ این سخنان سرانجام دعوت ابوالفتح بن عمید را پذیرفت؛ رجوع شود به: *اخلاق الوزیرین*، ص ۴۱۰؛ و <*احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۳۵۲>، ص 258.

سپس [ابوسلیمان] گفت:

شنوندهٔ گزارش از راه گوش صورتی عقلی و پاک و شریف و نورانی کسب می‌کند. سپس در هنگامِ دیدنْ آن گفته بی‌ارزش می‌شود و به صورت طبیعی تنزل می‌یابد. صورت طبیعی، در نزد مشایخ و اهل فضل، فروتر از صورت عقلی است. بدین طریق کسی که شنیدن و دیدن را جمع می‌کند با نگریستن به موضوع گفتهٔ با گوش شنیده حالت تحقیر دارد، مگر اینکه به این راز عارف شود. آن گاه او به این گزارش دیدنی توجه نمی‌کند و بر نخستین صورتی که از راه گوش مستفاد می‌شود استوار می‌ماند. و او جهد می‌کند تا مشخص کند که آیا آنچه نظر کرد با آنچه شنید سازگار است یا کم یا بیش سازگار است. این تشخیص برای او غایت آن چیزی است که بدان محتاج است و از آن نفع می‌برد.[۱۴۴]

ل. *مختصر صوان الحکمة*، نسخهٔ خطی فاتح ۳۲۲۲، برگهای ۵۵ ب ـ الف.

۱. ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجزی. کلامی در حقیقت در من تأثیر کرد که از یکی از علمای متّقی شنیدم. او در دعایش گفت:

«ای خدا، از تو می‌طلبم شوق بسیارم را به تو. به حق تو، اگر خاطرم را از اشاره کردن به تو بازداشته‌ام، پس زبانم را چه بسیار بیشتر که از وصف کردن تو باز نداشته‌ام. و اگر، خدایا، مناسبترین کار این است که تو را با تو سخن باشد، پس چگونه باید با دیگری درخصوص تو سخن بگویم؟»

۲. کلامی از او:

بیدار شو، ای خواب آلوده. هشیار باش، ای ابله. هدایت شده باش، ای که به گمراهی می‌روی. آگاه باش، ای غافل. تو جز مصیبت و زیان رساندن به خودت کاری نمی‌کنی. تو نفس ناطقه‌ات را به جسدی مدفون در خاک مانند می‌سازی. رخصت می‌دهی نفوس غضبیه و شهویه‌ات بر تو مسلط شوند و لگامت را شل کنند و تو را از توجه به خودت منحرف کنند، تو گویی دشمن نفست بودند یا ارزشمند برای روحت، یا مشتاقانه در طلب بینوایی خود تو.

اگر دشمنانت می‌خواستند تو را محبوس کنند و به مملکت‌شان ببرند و اگر قادر

---

۱۴۴. ادامهٔ متن توصیف گردش بهاری ابوسلیمان و مصاحبانش است. رجوع شود به: < *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۲۳۴ به بعد >، ص 162 به بعد.

بودند شرّ و خفّت و عُسرتی را که می‌خواهند به تو بچشانند، آیا به صدمه‌ای که خودت به نفس و روحت زده‌ای دست می‌یافتند؟ و در خشم و غضب‌شان بر آنچه تو آگاهانه برای خودت می‌خواهی پیشی می‌گرفتند؟ اگر منصف بودی، پاسخ می‌دادی «نه! و چنین مبادا!»[۱۴۵]

۳. و گفت: ننگ آدم با اصل و نسبی (حسیب) که دانش (ادب) ندارد ناپسندتر از ننگ دانش‌آموخته‌ای (ادیب) است که اصل و نسب (حَسَب) ندارد. زیرا فرد نخست فاقد آن چیزی است که نفسش را حفظ می‌کند و ذاتش را کامل می‌سازد، و حال آنکه فرد دوم فاقد آن چیزی است که تبارش را والا می‌سازد و گذشته‌اش را می‌آراید.[۱۴۶]

---

۱۴۵. اندیشهٔ دشمنی با خویشتن را توحیدی در *الاشارات الالهیهٔ* خود، ج ۱، ص ۱۵۱، ۱۶۷، بیان کرده است. عبارات مورد بحث ما لحن اثر توحیدی را طنین‌انداز می‌کند. همچنین مقایسه شود با مواعظ او به نوع بشر برای بیداری از خواب غفلت (به‌طور نمونه، *اشارات الالهیه*، ص ۳۳، ۳۵، ۱۵۱، ۲۱۸، ۲۲۰). برای مفهوم دشمنی با خویشتن، رجوع شود به: *مقابسات*، مقابسهٔ ۹۴، ص ۳۸۴ به بعد، جایی که از مسکویه نقل قول شده است؛ رجوع شود به: یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۵، ص ۱۹-۱۷؛ و مقایسه شود با: توحیدی و مسکویه، *الهوامل و الشوامل*، ص ۱۷، و پیشتر (ص 46) جایی که این اندیشه را صیمری بیان کرده است. این سخن سجستانی سیمایی از تفکر او را نشان می‌دهد که به گنوسیس اسلامی نزدیک است، رجوع شود به:

H. H. Schaeder, "Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen...," *ZDMG*, 4 [1925], pp. 229ff.).

شِدِر این خطاب به بشر را از *رسائل* اخوان الصفاء (ج ۳، رسالهٔ ۸) نقل کرده است و مشابه است با خطابی که پیش روی ماست. دربارهٔ فراخواندن بشر به بیداری از خواب غفلت در آثار گنوسی، رجوع شود به: Jonas, *The Gnostic Religion*, 80ff.؛ و دربارهٔ مضمون خواب و اسارت، رجوع شود به: ص 68 به بعد. همچنین مقایسه شود با خطاب انذارآمیز در:

Poimandres I, vii. 1ff., *Corpus Hermeticum*, ed. and trans. A. D. Nock and A.-J. Festugière (Paris 1954-60), I, pp. 81ff.;

مقایسهٔ آشنای بدن با زندان (در: *Poimandres* I, vii. 1, *ibid.*, p. 81.20-21)؛ و مضمون «جسد دارای حسّ و مرگ زنده» (در: *Poimandres* I, vii. 2, *ibid.*, p. 81.20-21). همچنین رجوع شود به:

Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III: *Doctrines de l'âme* (Paris 1953), pp. 104ff.

۱۴۶. این بیان در *مقابسات*، مقابسهٔ ۲۱، ص ۱۲۱، یافت می‌شود؛ جایی که این توضیح به دنبال پرسش شخصی به نام ابن ورّاق نحوی می‌آید. در *مقابسات* توضیح بیشتری داده می‌شود تا نتیجه گرفته شود که نفس برتر از ریشه (یعنی «اصل و نسب») است و لذا کسی که پست زاده شده می‌خواهد به جبران آن

←

۴. و گفت: شنیدم یکی از تیره‌روزان در باب الطاق بـه یکـی دیگـر از اقـرانش می‌گوید: «شرف تو مرده است و شرف من زنده. شرف تو کَنگ است و شرف من گویا. شرف تو کور است و شرف من بینا.»[۱۴۷]

۵. و گفت: به واسطهٔ طبیعت به سوی مرگ رانده می‌شویم و به واسطهٔ عقل با حیات قرینیم.[۱۴۸]

م. ظاهرالدین ابوالحسن علی بن زید بیهقی، مؤلف *تتمة صوان الحکمة* در سبزوار در ناحیهٔ بیهق در ۱۱۰۰/۴۹۳ متولد شـد و در ۱۱۶۹/۵۶۵ درگـذشت. او آثـار مـتعددی نوشت که گذشته از *تتمة* مشهورترین آنها تاریخ ناحیهٔ زاد و بومش، *تاریخ بیهق*، است.

تتمة صوان الحکمة در حدود ۱۳۳۰/۷۳۰ به فارسی ترجمه شد و هـم مـتن اصـلی عربی آن و هم نسخهٔ فارسی آن به اهتمام م. شفیع و نیز (متن عربی به تنهایی) به اهتمام م. کُردعلی با عنوان *تاریخ الحکماء الاسلام* تصحیح شده است. عمدهٔ مطالب موجود در *تتمة* عبارت است از گفته‌های حکمت‌آمیز. اما شماری شرح احوالها از جهت خـاصی جالب توجّه است، به‌طور نمونه، شرح حال عمر خیّام.[۱۴۹]

→

پیشینه نفس خویش را مهذّب سازد و حال آنکه نجیب‌زاده، با تکیه بر ناموری نیای خود، از نفس خویش غفلت می‌کند.

۱۴۷. این گزاره در *مقابسات*، مقابسهٔ ۲۱، ص ۱۲۰، به سیاق فقرهٔ قبلی یافت می‌شود. توضیح داده شده در آنجا آن است که آن مردک نگون‌بخت به این نکتهٔ مسلم استناد کرده بود که مصاحب او فقط می‌تواند به نیای بزرگ خود فخر بفروشد، نه به چیزی که خود داشته باشد، و حال آنکه او اصل و نسبی پست داشت و صفاتی بزرگ که از آن خودش بود. دربارهٔ این گرایش در دورهٔ مورد بحث ما، یعنی تأکـید بـر تـحصیل و اکتساب شخصی، تا بر «حَسَب» و «نَسَب» و «شرف» موروثی، رجوع شود به:

R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton 1980), pp. 98-104, esp. 100.

۱۴۸. این گزاره در *مقابسات*، مقابسهٔ ۵۸، ص ۲۳۵، یافت می‌شود. سجستانی در ادامهٔ توضیح می‌گوید که انسان به واسطهٔ طبیعت با ضرورت محدود شده است و به‌واسطهٔ عقل با اختیار احاطه شده است. بعد، به همین سیاق، ضرورت را با ماده و اختیار را با صورت قرین می‌سازد.

۱۴۹. رجوع شود به:

D. M. Dunlop, "al-Bayhaḳī," *EI*, I, 1131-32; Brockelmann, *GAL*, I, 395; *GALS*, I, 557-58; M.

←

تتمه تکمله‌ای است به *صوان الحکمة* و عمدتاً از جایی ادامه می‌یابد که در این کتاب مطلب رها می‌شود. در واقع، شماری از فیلسوفانی که در *صوان‌الحکمة* بحث شدند در این کتاب نیز بحث می‌شوند. جدول زیر فهرست فیلسوفانی است که هم در *صوان الحکمة* و هم در تتمهٔ مقاله‌ای به آنان اختصاص داده شده است:

تتمه	*صوان الحکمة*
ش ۱ حُنین بن اسحاق	ص ۲۸۰
۲ اسحاق بن حُنین	۲۸۰
۴ ثابت بن قُرّه	۲۹۹
۱۳ ابوالخیر حسن بن سُوار	۳۵۳
۱۷ ابونصر فارابی	[مختصر، برگ ۴۹ الف]
۱۸ اخوان الصفاء	۳۶۱ (ابوسلیمان مَقْدِسی)
۲۰ یحیی نحوی	۲۷۶
۲۱ یعقوب بن اسحاق کندی	۲۸۲
۲۹ ابوالحسن عوفی	رجوع شود به ذیل ابوسلیمان مَقْدِسی، ص ۳۶۱
۳۶ ابوسلیمان سجستانی	۳۱۱
۳۷ ابوحامد اسفزاری	۳۱۷ (نام برده شده)
۴۸ ابوزکریا یحیی بن عدی	۳۲۷

موجه است فرض شود که برخی فلاسفهٔ از قلم افتادهٔ جهان اسلام در نسخه‌های باقی‌ماندهٔ *صوان الحکمة* و مندرج در تتمه در منبع *صوان* موجود بودند. این نکته که فیلسوفی به اهمیت فارابی از منتخب حذف شده بود حاکی از این است که چنین حذفهای بزرگی ممکن بود. تتمه، به‌طور نمونه، مشتمل بر مقاله‌هایی دربارهٔ محمد بن زکریای رازی (ش ۵) و متی بن یونس (ش ۱۴) و ابوزید بلخی (ش ۲۲) و ابوالوفای بوزجانی (ش ۳۸) و ابوسهل کوهی (ش ۴۰) است. این افراد در تنقیحات *صوان* دیده نمی‌شوند.

→

Meyerhof, "'Alī al-Bayhaqī's *Tatimmat Ṣiwān al-Ḥikma*"; M. Shafi', "The Author of the Oldest Biographical Notice of 'Umar Khayyām," *IC*, 6(1932): 586-623.

م. تصحیح شفیع، ش ۳۶، ص ۷۵-۷۴.

حکیم ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی، مؤلف *صوان الحکمة*.

او حکیمی بود که کتابهای بسیار نوشت و اکثر آن کتابها در معقولات (مطالب مابعدالطبیعه) بود و از جملهٔ آنهاست: *فی اقتصاص طرق الفضائل و فی محرک الاول*.[۱۵۰]

و از سخنان اوست:

۱. از حسود نمی‌توان خوشی چشم داشت، زیرا چگونه می‌توان از کسی که به نزدیک (القریب) زیان می‌رساند انتظار داشت که به دور (الغریب) خوشی برساند؟

۲. فضیلت در شخص صاحب نفوذ زینت‌بخش جهان است.

۳. زبان علم از هر زبانی فصیحتر است.

۴. نفاست علم را همین بس که بی‌بهره از آن بدان فخر می‌کند و ذلالت جهل را همین بس که کسی که می‌داند آن را دارد با شرم از آن روی برمی‌گرداند.

۵. انسان میان درجات نفس و طبیعت معلق است.[۱۵۱]

۶. پایداری در شرّ در حال آرزو کردن اجتناب از آن شرّ بیشتری است.

۷. پنج حس تو دروغ می‌گویند، جز وقتی که خرسندی بر ادعای صداقت‌شان گواهی می‌دهد.

۸. تصمیم بگیر کار نیک کنی، نه اینکه فقط دربارهٔ آن سخن بگویی.[۱۵۲]

۹. با کسی که بالاتر از تُست مجادله نکن و آنچه نمی‌دانی مگو.

۱۰. بزرگ کوچک می‌شود وقتی نفع می‌طلبد و خُرد بزرگ می‌شود وقتی از زیان دوری می‌کند.

---

۱۵۰. کلمهٔ «معقولات» در تتمهٔ *صوان الحکمة* ظاهراً مترادفی است برای موضوعات عالی فلسفی؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به: ص ۲۳، س ۱، ص ۲۵، س ۷، ص ۷۵، س ۱۱، ص ۷۷، س ۸، ص ۱۶۱، س ۳، جایی که «معقولات» در تباین است با «شرع» [«منقولات»] یا همراه است با ریاضیات (تعلیمیات) یا علوم الهندسه.

۱۵۱. توحیدی این گفته را از قول سجستانی نقل می‌کند، در: *مقابسات*، مقابسهٔ ۶۲، ص ۲۴۹ (یادداشت ۲۶).

۱۵۲. *مقابسات*، مقابسهٔ ۶۲، ص ۲۵۱ (یادداشت ۳۶)؛ *مقابسات*، مقابسهٔ ۶۲، ص ۲۵۸ (یادداشت ۷۷)؛ *مقابسات*، مقابسهٔ ۶۲، ص ۲۶۰ (یادداشت ۸۵)؛ مقایسه شود با:

Gutas, *Greek Wisdom Literature*, p. 207, no. 87. 4 (Aristotle).

۱۱. از آنان که در زیردست توبند بپذیر آنچه می‌خواهی بپذیرند کسانی که بر فراز توبند.

۱۲. مشاهدهٔ کردارها و رفتار اهل فضیلت به ذهن روشنی می‌بخشد.

۱۳. بر آنچه از دست دادی چندان غصه مخور که مأیوس شوی، و بر آنچه به دست آوردی چندان شادی مکن که بدان دلبستگی یابی.

ن. شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری اشراقی، دربارهٔ او آگاهی اندکی در دست است و *روضة‌الافراح*اش را در زمانی میان ۱۱۹۰/۵۸۶ و ۱۲۱۴/۶۱۱ نوشت. این حدود زمانی را این نکات تعیین می‌کند که آخرین شرح حال در این کتاب شرح حال عارف مشهور سهروردی است و او در ۱۱۹۰/۵۸۶ درگذشت و نسخهٔ خطی این اثر در لیدن مورخ ۱۲۱۴/۶۱۱ است.[۱۵۳]

عنوان کامل این اثر *روضة الافراح و نزهة الارواح فی تواریخ الحکماء* (*مرغزار خرم و گردش فرحبخش در تاریخ فلسفه*) است. این اثر ذیل عنوان *کنزالحکمة* به فارسی ترجمه شده بود. ترجمهٔ فارسی به تصحیح رسیده است. و متن عربی نیز تا حدودی به همین تازگی در حیدرآباد به تصحیح رسیده است.

منابع اصلی شهرزوری *صوان الحکمة* و *تتمة صوان الحکمة* و *مختارالحِکَم* مبشر بن فاتک است. مؤلف ظاهراً از نسخهٔ اولیهٔ *صوان الحکمة* سود برده است. م. اُلمن بر اساس تحلیلی از جملات منسوب به هومر (جملات مناندر) این فرض را پیشنهاد کرد که شهرزوری از اثر اصلی ابوسلیمان استفاده کرده است.[۱۵۴] اما این سخن به هیچ وجه متیقّن نیست. محتمل این است که او بر نسخهٔ واسط (x_1) تکیه کرد.

نسخهٔ خطی راغب پاشا، ۹۹۰، ۲۶۰ الف ـ ۲۵۷ الف.

مقالهٔ شهرزوری دربارهٔ سجستانی عبارت است از چکیده‌هایی از منابع پیشتر:

---

۱۵۳. بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 617؛ *GALS*، ج ۱، ص 51-850. ترجمهٔ فارسی *روضة الافراح* در < ۱۳۱۷ ش > ۱۹۳۸ در تهران چاپ شده است؛ رجوع شود به:

Peters, *Aristotle and the Arabs*, p. 127, note 108.

دربارهٔ نسخه‌های خطی این اثر و نسبت آن با دیگر گلچینها، رجوع شود به:

M. Ullmann, *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen* (Wiesbaden 1961), pp. 8-10.

154. *Ibid.*, p. 10.

۱. *تتمة صوان الحکمة*. از ابتدا («مؤلف *صوان الحکمة*») تا کلمات «رسالة فی محرک الاول» (م).

۲. *منتخب صوان الحکمة*. گزارش دعوت ابن عمید و نپذیرفتن ابوسلیمان (ک ۵).

۳. ابن ابی اُصیبعه، *عیون الانباء*. جمله درخصوص مصاحبت ابوسلیمان با یحیی بن عدی و علاقه‌اش به ادبیات و شعر و شعر بدیهی (ز ۱). پیشگفتارهای شهرزوری به این بخش با کلمات «و این مرد برجسته و متقی و فاضل در علم و کامل در حکمت...»

۴. *تتمة صوان الحکمة*. نخستین گفته (م ۱).

۵. *منتخب صوان الحکمة*. ابتدا (ک ۱) با کلمات «و ابوسلیمان، مؤلف *صوان الحکمة*» پیشگفتار قرار می‌گیرد.

رؤیای ابوحیان (ک ۲)

رؤیای ابوسلیمان (ک ۳).

گردش بهاری (ک ۶).

مقالهٔ شهرزوری دربارهٔ ابوجعفر (برگهای ۲۴۵ الف ـ ۲۴۱ الف) در واقع تکرار لفظ به لفظ مطالب موجود در منتخب *صوان الحکمة* است. تفاوتها از این قرار است:

شرح سجستانی دربارهٔ جدی بودن (بند ۴) حذف می‌شود. بند ۶ قبل از بند ۵ قرار می‌گیرد و بند ۵ بدون تأویل سجستانی ظاهر می‌شود. بند ۸ حذف می‌شود و به جای آن خاتمهٔ مختصری می‌آید، یعنی «او، رحمت خدا بر او باد، دوستدار حکمت و از مدافعان آن بود و فضیلتی بزرگ داشت و از همراهی اصحاب فضیلت دور نمی‌شد و به آنان بسیار نیکی می‌کرد و صفاتی شریف و فکرتی والا داشت.»

شهرزوری، در *روضة الافراح* (نسخهٔ خطی برلین ۲۱۷، ۱۰۸ الف؛ نه در نسخهٔ خطی راغب پاشا ۹۹۰):

از اسکندر [کبیر] پرسیدند: «از محبت ارسطو چه به دست آورده‌ای؟»

گفت، «... چیزی نه از جنس محبت مال، نافذ بودن امر یا خانواده، بلکه چیزی که در نمی‌یابم و نمی‌توانم مجسم کنم. و اگر او ترجیح می‌داد که این مقام برجسته، امر و نهی، را ترک کنم، بدون تردید و بدون مشورت با کسی چنین می‌کردم. و اگر چنین نمی‌کردم سزاوار سرزنش می‌بودم...»

ابوسلیمان گفت، این را با استناد به شاه سجستان می‌نوشت:

«چه چیزی نور را در این زمان می‌گسترد و چه چیزی در فلک آسمانی در این عصر یک چیز را واقع کرد! و چقدر این از حال کنونی ما دور است! این قدرت و توانایی و سلطنت از آن خداست.»

س. یاقوت بن عبدالله حموی رومی، جغرافیدان و تذکره‌نویس مشهور، در ۵۷۴ یا ۱۱۷۹/۵۷۵ در روم شرقی متولد شد و در ۱۲۲۹/۶۲۵ در حلب درگذشت. او را به‌صورت برده به بغداد آوردند و او بعد از رهایی از بردگی در < ۵۹۵ > ۱۱۹۹ به‌کار نسخه‌برداری پرداخت و بسیار سفر کرد. کتاب بزرگ او *ارشاد الاریب الی معرفة الادیب* (*فرهنگ زندگینامه‌ای دانش‌آموختگان*) منبعی در شرح احوال باارزشی بالاست.[۱۵۵] مقالهٔ بلند او دربارهٔ ابوحیان توحیدی بی‌اندازه اطلاع‌بخش است. او، از جمله، فهرست ارزشمندی از آثار توحیدی به دست می‌دهد که برخی از آنها فقط به نام شناخته است. او در دیگر بخشهای اثرش قطعاتی از آثار ظاهراً مفقود توحیدی به دست می‌دهد، مانند *تقریظ الجاحظ* (*مدح جاحظ*) و *المحاضرات و المناظرات* (*گفتارها و بحثها*)، همچنین موسوم به *محاضرات العلماء* (*گفتارهای اهل دانش*). او شاهد مستقلی برای ابوسلیمان سجستانی نیست، چون همهٔ اشارات او برگرفته از توحیدی است.

۱. *ارشاد*، ج ۲، ص ۸۹، س ۶ (تصحیح مارگولیوث) = *امتاع*، ج ۱، ص ۳۵، س ۶ (اشاره به مصاحبت مسکویه با سجستانی).

۲. *ارشاد*، ج ۳، ص ۱۰۰، س ۱۱ = *امتاع*، ج ۱، ص ۱۳۰، س ۱۳ (اشاره به پرسشهای ابوجعفر خطاب به ابوسعید سیرافی).

۳. *ارشاد*، ج ۵، ص ۳۶۰، س ۱۷ = *اخلاق الوزیرین*، ص ۴۱۰، س ۷ (اشاره به حضور سجستانی در دربار ابوالفتح بن عمید).

۴. *ارشاد*، ج ۵، ص ۳۹۸، س ۴ = *اخلاق الوزیرین*، ص ۴۹۶، س ۳ (اشاره به حمایت ابن عمید از سجستانی).

آثار منسوب به سجستانی

عنوانهای آثار منسوب به سجستانی در شرح حال سجستانی به روایت منابع در دسترس است. تولید ادبی او را می‌توان بر اساس نسخه‌های خطی آثار موجود و تلمیحات توحیدی تعیین کرد. سجستانی، با آنکه بیهقی آثار بسیاری را به پای او می‌گذارد (منبع

---

۱۵۵. بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 32-630؛ *GALS*، ج ۱، ص 880. دربارهٔ منبع مورد استفادهٔ یاقوت، رجوع شود به نقد و معرفی گ. برگشترسر از سه جلد آغازین چاپ مارگولیوث در:

ZDMG, 65 (1911): 797-811; *idem*, "Die Quellen von Yāqūt's *Irshād*," *ZS*, 2(1924): 184-218; K. M. Abdur-Rahman, "The Sources of Yāqūt's *Irshād*," *ZS*, 10 (1935): 216-29.

م)، نویسنده‌ای پُرکار نبود. او آموزش شفاهی را به نوشتن ترجیح می‌داد. *صوان الحکمة* و *تعالیق* احتمالاً مبتنی بر یادداشتهای درسی و متون بحث شده در مکتب سجستانی است و نمی‌توان تصنیفهایی به معنای دقیق محسوب کرد.

الف. منابع کتابشناختی ـ زندگینامه‌ای:

۱. *مقالة فی مراتب قوی الانسان وکیفیة الانذارات التی ینذر* (تنذر) *بهاالنفس مما* (فیما) *یحدث فی عالم الکون* (دربارهٔ *مراتب قوای انسان وکیفیت هشدارهای نفس که از آنچه در جهان پیدایش رخ می‌دهد می‌گیرد*). ابن ندیم، ص ۲۶۴، س ۱۷؛ ابن قفطی، ص ۲۸۳، س ۱ (به اختصار). ابن ابی اُصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۳۲۲، س ۱۱ (و قمرش، صَفَدی).

۲. *کتاب فی الانذارات النومیه* (دربارهٔ *هشدارهای رؤیا*). ابن ندیم، ص ۳۱۶، س ۲۴. قزوینی پیشنهاد می‌کند که این اثر را می‌توان با اثر پیشتر یکی دانست.[۱۵۶] این عنوان را به طوری که عبدالدائم به دست می‌دهد:

Traité sur les hiérarchies des forces de l'homme et la manière de recevoir les prévisions en rêve,

مؤیّد پیشنهاد قزوینی است، اما روشن نیست این عنوان را بر چه اساسی بدین صورت ترجمه می‌کند. (او به *فهرست*، ص 115، استناد می‌کند. ــ چه چاپی؟)[۱۵۷]

۳. *رسالة فی اقتصاص طرق الفضائل* (دربارهٔ *پیروی کردن از راههای فضیلت‌آمیز*). بیهقی، ص ۷۴، س ۴.

۴. *رسائل الی عضدالدوله فی فنون مختلفه من الحکمة و شرح کتب ارسطوطالیس* (*رساله‌هایی به عضدالدوله دربارهٔ شاخه‌های مختلف فلسفه و شرح کتابهای ارسطو*). ابن قفطی، ص ۲۸۳، س ۱.

این رساله‌ها را می‌توان با سه رسالهٔ موجود که بَدَوی منتشر ساخته است و در فروتر کتاب (ص ۴۰۵ـ۳۶۸) ترجمه کرده‌ام یکی دانست. این سه رساله متعلق به یکدیگر به نظر می‌آید. دو رسالهٔ نخست را می‌توان تأویلی از فلسفهٔ ارسطو محسوب کرد و رسالهٔ سوم یقیناً برای عضدالدوله نوشته شده بود، چنانکه دوتای دیگر نیز احتمالاً برای او نوشته شده بود.

---

۱۵۶. رجوع شود به پیشتر، ص ۱۱۱، یادداشت ۱۲.

157. 'A. 'Abd al-Dā'im, *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sīrīn* (Damascus 1958), p. 18.

۵. *مسائل عده سئل عنها و جواباتهالها* (تعدادی از پرسشهایی که از او شده بود و به آنها پاسخ داده بود). ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۳۲۲، س ۱۲. در نسخهٔ خطی رامپور، ش ۲۵۴۰ و در نسخهٔ خطی یهودا ۶۰۵، مشتمل بر رساله‌های سجستانی، در پی رسالهٔ رسوم متن کوتاهی می‌آید مشتمل بر پرسشهای فلسفی سجستانی. اما نمی‌توان با هیچ میزانی از یقین آنها را به سجستانی نسبت داد. رسالهٔ سوم، در نسخهٔ خطی مشهد، حکمت ۱۰۲۴، پاسخ به پرسشهایی را در پی دارد که درخصوص علم حرکات اجرام آسمانی از خوارزم فرستاده شد.

۶. *کلام فی المنطق* (*گفتار در منطق*). ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۳۲۲، س ۱۲.

۷. *تعالیق* (*تعلیقات*) حکمیه. ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۳۲۲، س ۱۳. این اثر که ابن مطران و ابن ابی اصیبعه از آن نقل قول کرده‌اند ظاهراً مشتمل بر مطالبی شبیه به مطالب محفوظ در مجموعهٔ *صوان الحکمة* بود. اینها باید یادداشتهای نگهداری شده در مکتب سجستانی بوده باشد. توحیدی نقل می‌کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۱۱، س ۵ به بعد) که شاگردان سجستانی بعد از جلسات گرد می‌آمدند و به همراه یکدیگر تلاش می‌کردند متن درس را به قلم بیاورند و معنای شروح استاد را مشخص کنند. توحیدی همچنین به یادداشتهایش اشاره می‌کند که برای ثبت بحثهایی که می‌شنید بر آنها تکیه می‌کرد.

۸. *مُلَح و نوادر* (*تفاسیر و گفته‌های حکمت‌آمیز*). ابن ابی اصیبعه. *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۳۲۲، س ۱۳ (و قمرش، صَفَدی). متن ابن ابی اصیبعه مبهم است، اما مصحح صَفَدی این عنوان را از عنوان بالا جدا می‌کند و دالّ بر اثری متمایز می‌شمارد. اما ممکن است که این عنوان جزو عنوان اثر قبلی باشد، یعنی: *تعالیق حکمیه و مُلَح و نوادر*.

ب. آثار محفوظ

۱. *رسالة فی المحرک الاول* (*دربارهٔ محرک نخستین*). بیهقی به این رساله توجه می‌کند، ص ۷۴، س ۴. این رساله در نسخه‌های خطی متعددی محفوظ است و بَدَوی آن را تصحیح کرده است و در فروتر کتاب آن را ترجمه می‌کنیم. همین نکته درخصوص دو قلم زیر نیز صادق است.[۱۵۸]

---

۱۵۸. بدوی این سه رساله را همراه با تصحیح خود از *صوان الحکمة* (در: ص ۸۷-۳۶۷) به چاپ رسانده است. او از نسخه‌های خطی مجلس شورای ملی، تهران، ۹۴ و شماره‌های ۲۵۳، ۲۴۰۱ و ۷۲۰۸ در کتابخانهٔ دانشگاه تهران استفاده کرده است. رجوع شود به: فروتر، ص ۳۶۸ به بعد.

۲. *مقالة فی انّ الاجرام العلویة طبیعتها طبیعة خامسه و انّها ذوات انفس و ان النفس التی لها هیه النفس الناطقه* (*طبیعت اجرام عُلوی طبیعت پنجم است و آنها برخوردار از نفس‌اند و نفسی که آنها دارند نفس ناطقه است*).

۳. *مقالة فی الکمال الخاص بنوع الانسان* (*کمال خاص نوع انسان*). این رساله را م. کوگل ـ تورکر تصحیح و ترجمه کرده است.[۱۵۹]

۴. *فی مبادی الموجودات* (*دربارهٔ مبادی هستها*). اثری که این عنوان را بر خود دارد در نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی، عربی ۱۷۳، محفوظ است و ژ. تروپو آن را تصحیح و ترجمه کرده است.[۱۶۰] این رساله در فصل نوزدهم اثر کلامی *مجموع اصول الدین* به قلم عالم قبطی ابواسحاق ابراهیم بن عسّال نیز نقل می‌شود. هبة الله بن عسّال، برادر بزرگترش، گفته‌ای را نقل می‌کند که در کتابی از ابوسلیمان طاهر بن منطقی یافت، *دربارهٔ مبادی هستها و مراتب قوایشان و طرقی که نخستین هست به وصف در می‌آید و چگونه مسیحیان آن را از راه وحدت و کثرت و جوهریت و اقنومیت وصف می‌کنند*. و او می‌افزاید که فرج بن جرجیس بن افرام آن را از املای یحیی بن عدی در شرح *وحدت* به قلم آورد. تروپو، با وجود از میان رفتن این نام، مناقشه می‌کند که این رساله را می‌توان به‌طور مطمئنی به سجستانی نسبت داد. در قسمت فلسفی (بخش ۱)، ادعا می‌شود، تعاریف موجود دربارهٔ طبیعت با تعاریف نقل شده به نام او در جایی دیگر یکی است. بخش دوم این رساله ــ بخش کلامی دربارهٔ پرسش تثلیث ــ را تروپو به‌طور قابل درکی دشوار می‌بیند که بتواند به سجستانی نسبت دهد. اما این دشواری را زمانی می‌توان برطرف کرد که تشخیص داد این رساله از قلم یحیی بن عدی بیرون تراویده است. سجستانی از نحوهٔ توصیف موجود اول در نزد مسیحیان بحث کرده بود (به‌طوری که عنوان کتاب حاکی است). او اطلاعش را از آموزگار یعقوبی‌اش می‌گیرد، اما هیچ دلیلی برای این فرض وجود ندارد که او به این اندیشه‌ها قائل بود ــ به عکس، در مقام فردی مسلمان او یقیناً به این اندیشه‌ها اعتقادی نداشت.

---

159. M. Kügel-Türker, "Le traité inédit de Siğistānī sur la perfection humaine," *Pensamiento*, 25 (1969): 207-24.

160. G. Troupeau, "Un traité sur les principes des êtres attribué à Abū Sulaymān al-Siğistānī," *Pensamiento*, 25 (1969): 259-70.

رجوع شود به: فروتر، ص ۴۰۵ به بعد.

ج. آثاری که توحیدی نام می‌برد

۱. توحیدی نقل می‌کند (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۱۷) که سجستانی در برابر کثیری از شنوندگان کلام مؤثری دربارهٔ سیاست ایراد کرد. حاضران به او اصرار کردند برای آنان رساله‌ای مشتمل بر اندیشه‌هایش در باب این موضوع تصنیف کند. سجستانی پاسخ داد که اندیشه‌هایش دربارهٔ سیاست را پیش از این در اثری به نگارش درآورده بود که بسیار مشهور شده بود و از آن نسخه‌ها برداشته بودند و به همراه همهٔ هدایای دیگری که آورده بودند به نزد قابوس [بن ابوطاهر وشمگیر جیلی] در جرجان فرستادند. به گفتهٔ توحیدی، رساله‌ای از ابوعبدالله بصری نیز از جملهٔ هدایای فرستاده شده به نزد قابوس بود. تصورپذیر است که این هدیه وقتی قابوس در مقام امیر جرجان و طبرستان در ۹۷۶/۳۶۶ جای برادرش را گرفت به نزد او فرستاده شده باشد. خلیفه الطائع در آن زمان حکم تنفیذش را به همراه خلعتی برای او فرستاد و تختی به نام «شمس المعالی» به او بخشید. به هر تقدیر، امکان نداشته که مدتی طولانی از این ماجرا گذشته باشد، زیرا اندکی پس از آنکه قابوس امیر شد با جانبداری از برادر عضدالدوله، فخرالدوله، در نزاع میان آنها، دشمنی او را برانگیخت.

۲. رساله‌ای برای ابن سعدان وزیر. توحیدی به رساله‌ای مداهنه‌آمیز اشاره می‌کند که سجستانی برای وزیر نوشت (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۹، س ۸ به بعد). این رساله برای قرار گرفتن در کنف حمایت او نوشته شده بود.

۳. پاسخهای سجستانی به پرسشهای وزیر. یکی از خدماتی که سجستانی برای وزیر انجام داد، گرچه نه کاملاً برای خرسند کردن او، فراهم کردن پاسخ برای فهرستی بلند از پرسشها بود که همهٔ حیطه‌های فلسفه را دربرمی‌گرفت. توحیدی این پرسشها را برای آموزگارش می‌خواند و او سپس با اکراه پاسخهایش را املا می‌کرد. متنِ مشتمل بر پاسخها را توحیدی تدوین کرد و همراه با پوزشهایی از سجستانی به وزیر تقدیم کرد (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۲۶-۱۰۶). پاسخهای سجستانی، که توحیدی لُبّ آنها را به زبان خودش نگه داشته (ص ۱۰۸، س ۱۰-۸)، به قلم توحیدی نقل شده است (ص ۱۰۸، س ۱۱ تا ص ۱۲۵، س ۵).

د. انتسابهای اشتباه

۱. اثری با عنوان *ایضاح محجّة العلاج* که بروکلمان به سجستانی نسبت می‌دهد (*GAL*, I, 236 [no. 5])، اصلاً به او متعلق نیست. به‌طوری که در نخستین برگ نسخهٔ

خطی اثر مذکور عنوان می‌شود (رامپور، ج ۱، ص ۴۶۹، س ۲۱ ب [۳۱۸]، مؤلف این اثر طاهر بن ابراهیم بن محمد بن طاهر سجزی است که آن را درحدود ۱۱۰۶/۵۰۰ نوشت. این اثر در *GAL*، ج ۱، ص 640 (ش 10) به‌درستی به نویسندهٔ راستینش نسبت داده می‌شود، جایی که نام نویسنده به صورت شاجری ذکر می‌شود و در *GALS*، ج ۱، ص 888، جایی که نسخهٔ خطی رامپور ذکر می‌شود. نام سنجری، در *GALS*، ج ۲، پیوست، ص 1032، س ۵۰، با علامت سؤال برای سجزی (al-Sijazi) ذکر می‌شود (!).

۲. سجستانی، به گفتهٔ ع. عزت، رساله‌ای نوشت در ستایش از مسکویه. عزت از منتخب *صوان الحکمة* برای این اطلاع نقل قول می‌کند. اما در این فقره تنها نیتی برای نوشتن مدیحه‌ای دربارهٔ مسکویه ابراز می‌شود.[۱۶۱] بنابراین جای هیچ تأسفی نیست، به طوری که عزت ابراز تأسف می‌کند، که این رساله به دست ما نرسیده است؛ شاید هرگز نوشته نشده بود. وانگهی، بعید است که سجستانی این نیت را ابراز کرده باشد. در *صوان الحکمة* عموماً به صورت سوم شخص از او نقل قول می‌شود. در اینجا گوینده احتمالاً نخستین تدوین کنندهٔ *صوان الحکمة* بود (رجوع شود به: پیشتر، ص ۱۶۱). به‌علاوه، سجستانی آموزگار مسکویه بود (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۵، س ۶)، و مشکوک است که او نوشتن چنین رساله‌ای را دربارهٔ شاگردش پیشنهاد کند.

---

۱۶۱. ع. عزت، *ابن مسکویه؛ فلسفته الاخلاقیه و مصادرها* (قاهره ۱۹۲۶)، ص ۴۵ و ۷۱؛ *صوان الحکمة*، ص ۳۴۷.

فصل سوم

تعالیم فلسفی

فهمیدن تفکر فیلسوفی مسلمان از قرن < چهارم > دهم مستلزم جهش به قلمروی بیگانه است. نیّت نویسنده در اینجا از خاک بیرون کشیدن تعالیم خواص یا بقایای فرهنگی سپری شده نیست. بلکه مقصود ارائهٔ محترمانهٔ یک «سرمشق» < "paradigm" > فکریِ بیگانه با جاذبهٔ چشمگیر فلسفی است. به این تعهد به منزلهٔ تکلیفی در «علم هرمنوتیک» نزدیک می‌شویم، یعنی کوششی برای ترجمه کردن میراث یک فرهنگ دیگر با مصطلحاتی قابل فهم و با روح گشاده نظری و جعل کردن حلقه‌های اتصالی میان آن فرهنگ و فرهنگ خودمان < غرب >، تا برای ما پیراینده و تهذیب کننده شود و به ما در فهم خود و دگرگون کردن خود یاری رساند. پیراستن و تهذیب < Edification > یا خودسازی (Bildung)، در کنار دانش، هدف این نوع پژوهش تاریخی است که رهنمودهایش را از سنّت تحقیقات انسان‌گرایانه می‌گیرد.

ما در بررسی تعالیم فلسفی سجستانی اجازهٔ راه یافتن به محل تدریس و مجلس او را از طریق پنجره‌ای داریم که نوشته‌های شاگردش در اختیار ما می‌گذارد. توحیدی منشوری است که جوهر تعلیم ابوسلیمان از طریق او منعکس می‌شود. او محرّری امین و وفادار به منبعش بود، گرچه جنبه‌هایی از تعلیم استاد را که بیشتر مورد علاقه‌اش بود برجسته و نمایان می‌کرد. توحیدی گاهی حالت «راوی نامعتَمَد» را به خود می‌گیرد. او گاهی، به‌طور نمونه، بعد از نقل گزارشی برای ابن سعدان وزیر، متذکر می‌شود که

شنونده‌اش شگفتی یا شک از خود نشان داد. او با این تمهید قصد برانگیختن سوءِظنّ در خوانندهٔ هشیار را دارد. او گاهی از این شیوه برای بیان کردن جوهر گزارش در سطحی عمیق‌تر یا حقیقی‌تر استفاده می‌کند. به‌طور نمونه، توحیدی در نقل نظر آموزگارش دربارهٔ اخوان الصفاء، درخصوص رابطه میان فلسفه و شریعت، گزارشی سطحی به دست می‌دهد که طرف سخنش آن را باورنکردنی می‌یابد. و لذا او ملزم می‌شود بیان موجّهتری به دست دهد. او سپس اشاره می‌کند که حتی این بیان مجدد نیز کفایت نمی‌کند تا به وزیر (و خواننده) بگوید که سجستانی یک بار به مناظره‌ای پا گذاشت که با این وصف نظر دیگری به زبانش آمد. خواننده باید خودش راهی را در پیش بگیرد که شاید گفته‌های گزارش نشدهٔ سجستانی نشان داده است.

توحیدی همچنین برخی کلمات و تعابیر رمزدار را به کار می‌برد تا با زبان اشاره بفهماند که گزارشی سرراست یا کامل به دست نمی‌دهد. او، به‌طور نمونه، این کار را با گفتن عباراتی از این قبیل انجام می‌دهد که مختصر می‌گوید، که حافظه‌اش یاری نمی‌کند، که این گزارش در انتقال تحریف شده بود، یا اینکه بسیار به زحمت افتاده است یا پیرتر از آن شده است که نسبت به موضوع مورد بحثش انصاف روا دارد. او این نحو رمزپردازی < encipherment > را وقتی به کار می‌برد که از مباحث حسّاس بحث می‌کند ــ مسئلهٔ صفات الهی مثالی بجاست. سجستانی تعلیم می‌داد که خدا را نه می‌توان وصف کرد و نه به زبان آورد؛ ما تنها می‌دانیم که او وجود دارد و نه اینکه او چه هست. این سخن، به گفتهٔ سجستانی، ذات توحید است. اما توحید در زبان مستعمل مسلمانان به معنای شهادت به وحدانیت خداوند است. مسلمانان سالم عقیده عاری کردن خدا از صفاتش (تعطیل) را ــ که آن چیزی است که سجستانی تعلیم می‌داد ــ مترادف با الحاد می‌شمردند. توحیدی هنگامی که بحثهای راجع به توحید را گزارش می‌کند محتاطانه قدم برمی‌دارد و به جای آنکه شرح دهد سخن به اشاره می‌گوید.

توحیدی آموزگارش را فیلسوفی با علایق انسان‌گرایانه وصف می‌کند که علایقش از موضوعاتِ دقیقاً مرتبط با بحث فلسفی درمی‌گذشت. او در حالی که در مجموع به سوی منطق و تفکر فلسفی کشش داشت، به سوی مسائل مربوط به نحو و لغت و شعر و خطابه نیز کشیده شده بود. او در مناظرهٔ مداوم میان مدافعان منطق و مدافعان نحو، که به گونه‌ای مبارزهٔ فرهنگی < Kulturkampf > در دورهٔ مورد بحث ما تبدیل شد، طبیعتاً هواخواه اردوی فلاسفه بود؛ اما او نحو را در جای شایسته‌اش می‌نشاند. او وضع مطلوب را آمیختن هماهنگ منطق یونانی و نحو عربی می‌دانست. سجستانی تمایل به قرین ساختن

قوای ذهنی استدلال قیاسی و تأمل و تدبّر و سنجش با شایستگیهای فطری یونانیان را داشت و بدیهه و شهود و الهام را به فطرت عربها نسبت می‌داد. باز، مطلوب از نظر او آن بود که میان این دو قوه هماهنگی پدید آید، یعنی، قوهٔ عقلی و قوهٔ شهودی با هم همراه شود.

توحیدی آموزگارش را مردی با عواطف عمیق دینی معرفی می‌کند. سجستانی عشقی شورانگیز به تحقیق و تبیین داشت، اما به رازی که از حدود و ثغور شناخت در می‌گذرد نیز اذعان می‌کرد. او خشیّت و حیرت عبرانی را با «تئوریا» < theoria > ی یونانی درآمیخت.

سجستانی هم دین و هم فلسفه را برحق می‌شمرد. اما به کوشش اخوان الصفاء برای جمع کردن هر دو با هم معترض بود. او مدلل می‌سازد که این دو مستقل‌اند و یکی را نباید، و نمی‌توان، با دیگری منطبق کرد. دین و فلسفه دو طریق، دو نشانهٔ هدایت، یا رکن است که خداوند، با لطفش، به بشر نشان داده است. غایت فلسفه نظارهٔ تأمل‌آمیز عالم است و هدف دین تقرّب به خدا. فلسفه مبتنی بر عقل است، اما عقل محدود است. ورای حدود و ثغور قوهٔ شناخت انسان قلمروی متعالی («بقایا و خفایا») و نفوذناپذیر برای تفکر وجود دارد. وقتی انسان این امر را با تأمل نظاره می‌کند با جهل خودش، محدودیتهای عقلش، مواجه می‌شود و به حیرت درمی‌آید و تسلیم خدا می‌شود و به او پناه می‌برد و او را عبادت می‌کند. هم فلسفه و هم دین راهی است برای رسیدن به حیات جاودان و لذا نهایتاً، «روبندها بسیار است، اما عروس یکی است.»

سجستانی با «زندیقان مادّی‌نگری که بر مَرکَب نزاع و جهل سوار می‌شوند و متمایل به تفرقه و تعصب‌اند» به مخالفت برمی‌خیزد. آنان می‌پندارند که واقعیت با عقل محدودشان مطابق است، غافل از اینکه چیزی وجود دارد که از چنگ ادراک‌شان می‌گریزد و بر رأی و نظرشان پیشی می‌گیرد.

متکلمان نیز به عقیدهٔ او از زندیقان مادّی‌نگر چندان دور نیستند. آنان در نهایت تعالیم خطرناک مشابهی را مطرح می‌کنند، وگرچه نیّت‌شان دفاع از دین است، به سست کردن آن مشغول‌اند. روش متکلمان مبتنی بر جدل < dialectic > و استدلال‌آوری سفسطی است و هوای نفس و تعصب و هواداری کور از حجّیت یا رأی نافذ < authority > بر آنان غالب. ستیزه‌جویی میان آنان شکاف انداخته است و شکاکیت آفت جان‌شان شده است. مصلحت بشر واجب می‌سازد که شیوهٔ استدلال‌آوری آنان کنار گذاشته شود. فلسفه، از نظر سجستانی، بر خلاف کلام، تحقیق دربارهٔ هر چیزی در این جهان است و

به معلوم کردن حقیقت می‌پردازد، بدون هوای نفس و بدون تسلیم غیرانتقادی به حجیّت و نافذرایی و تن دادن به تقلید. هدف فلسفه، برخلاف کلام، دفاع از دین نیست؛ با این وصف، فلسفه اگر به درستی فهمیده شود به کمال دین می‌فزاید، زیرا نظارهٔ تأمل‌آمیز عالَم و مشاهدهٔ تأثیر قدرت خداوند در آن به پارسایی یاری می‌کند.

سجستانی در توصیف واحد و معقولات (عقل، نفس، طبیعت) و رابطه‌شان با عالَم به زبان و مضامین فلسفهٔ نوافلاطونیِ اسلامی متوسل می‌شود. خدا ناشناختنی و وصف‌ناپذیر است. اسما و صفات در حکم نردبانهایی است که ما را به او می‌رساند و نه حقایقی که به واسطهٔ آنها او را می‌توان شناخت یا وصف کرد. سکوت درخصوص ربوبیت بر سخن مرجّح است. واحد و اقانیم برین عالم روح و افلاک و عناصر سلسله مراتبی (سلسلهٔ بزرگ هستی) را تشکیل می‌دهد که در آن هیچ رخنه‌ای پا به میان نمی‌گذارد. نظارهٔ تأمل‌آمیز این تسلسل علت و معلول، از جهان برین تا این جهان فرودین، در نفس آرامش پدید می‌آورد. منبع نهایی هستی ــ واحد ــ علت حرکت در جهان و در عین حال ساکن و بی‌حرکت باقی می‌ماند، مانند محرک نامتحرک در فلسفهٔ ارسطو. واحد فلسفهٔ نوافلاطونی در اینجا با محرک نامتحرک ارسطویی آمیخته می‌شود. خدا علت غایی در نظر گرفته می‌شود، غایت قصوی برای شوق افلاک و خیرالمحض که در همه چیز جاری است.

جهان رو به کمال است و مشتاق زیبایی است، زیبایی غایت قصوی است. صورت جهان به واسطهٔ خیری که از حق اول و اقانیم عالم روح در آن جاری می‌شود در تغییر دائم است. در این نظر یک حرکت دَوری نجومی با نظریهٔ صدور نوافلاطونی، به‌طوری که در برخی نوشته‌های اسماعیلی معمول است، ترکیب می‌شود.

انسان آن موجودی است که همهٔ قوا از اقانیم معقول و از اجرام عُلْوی و عناصر را دربر می‌گیرد. او، به وسیلهٔ قوای هر آنچه در فوق اوست، تا جایی به هر یک نزدیک می‌شود که به مبدأ نخستین می‌رسد. او، به واسطهٔ مجاورت عقلش با عقل کلّی، با آن یکی می‌شود («عرفان عقلی مسلک»). او سپس از وجود اول همهٔ صفاتی را کنار می‌زند که عقل کنار گذاشته است. و این شهادت دادن به وحدانیت خداوند است.

نظرورزی سجستانی در مابعدالطبیعه به هم بافتن رشته‌های فلسفهٔ نوافلاطونی و ارسطویی، با تأکید بر اولی، است و فلسفهٔ طبیعی او به سماع طبیعی ارسطو نزدیکتر است. اما درونمایه‌های نوافلاطونی حتی در قلمرو طبیعت، که فلسفهٔ ارسطویی در آن دست بالا را داشت، به کار گرفته می‌شود. سجستانی از طبیعت، از جمله، به‌منزلهٔ

نیرویی جاری در جهان، علت حرکت و سکون، سخن می‌گوید که قدرتش را از واحد و عقل و نفس می‌گیرد. و در متنی دربارهٔ معانی مختلف زمان، از دهر، یا امتداد و دوام مطلق، به منزلهٔ سرچشمهٔ وجود جوهر اول سخن می‌گوید. او زمان را به منزلهٔ دوام نسبی و مشروط، برطبق نظر ارسطو، مقدار حرکت تعریف می‌کند. و در توصیف حرکت افلاک به منزلهٔ علت قریب و عُلْویِ حرکت سُفْلی ــ اندیشه‌ای ارسطویی ــ نیز از زبان فلسفهٔ نوافلاطونی سود می‌جوید. او درخصوص حرکت سیارات نظر اصیلی را ذکر می‌کند که برطبق آن حرکت سیارات به سبب جاذبهٔ مغناطیسی است. این نظریه، که در متن بسط داده نمی‌شود، با فرض تجانس کائنات عُلْوی و سُفْلی و حرکت از دور با جاذبهٔ مغناطیسی و استقلال سیارات از افلاک و حذف نفوس محرک اجرام آسمانی از نظام ارسطویی ـ بطلمیوسی در تبیین حرکت سیارات جدا می‌شود. (سجستانی به‌طور معمول شرح می‌دهد که این نظریه نیازمند پژوهش است.) اجرام آسمانی علت تأثیرات جاری در این جهان است که تقدیر آدمیان را رقم می‌زند. سجستانی به اختربینی اعتقاد داشت و < از نظر او > تأثیرات سنجش‌ناپذیر آن بشر را وا می‌داشت به خدا پناه ببرد.

انسان باشنده‌ای است که ماهیتش نامتعیّن است: او دارای شرافت اجرام عاقل و عُلْوی و پستی ابدان جاهل و حیوانی است و میان عقل و طبیعت معلّق است. نفوس انسانهای جزئی اجزاءِ تفکیک شدهٔ نفس کلی است و این نفس واحد است (وحدت نفس < monopsychism >). نفس انسان جوهری بسیط و مستقل از بدن است و لذا باقی است. رابطهٔ نفس با بدن را شاید بتوان در ردیف رابطهٔ خدا با جهان پنداشت و اینها دو موضوع فلسفی بود که خاطر سجستانی و معاصرانش را بیش از هر چیز دیگر مشغول می‌کرد. به گفتهٔ او، رابطهٔ نفس با بدن، در نهایت، اسرارآمیز و نیازمند تحقیق بیشتر است.

نظریهٔ سجستانی دربارهٔ عقل به‌طور نزدیکتری در متابعت از بحث ارسطو در *دربارهٔ نفس* است. ارسطو میان عقل < nous > فعّال (از ازل تا ابد بالفعل و مفارق و غیرانفعالی و بی‌ترکیب) و عقل منفعل (مانند ماده) تمایز قائل شد. سجستانی و معاصرانش از عقل فعّال و عقل بشری (مادی) و عقل مستفاد سخن گفتند و این عقل آخری را اسکندر افرودیسیِ شارح به عقول ارسطویی افزود. اما به نظر می‌آید که در نظام فلسفی سجستانی عقل فعّال با عقل کلّی در فلسفهٔ افلوطین یکی دانسته می‌شود.

نفس با ترک بدن به بقا دست می‌یابد و بدن مانعی است که او را از رها شدن از زندان این جهان و حکومت عناصر باز می‌دارد. این رهایی آن چیزی است که مرگ نامیده می‌شود. بهشت، یا جهان دیگر، حالتی صرفاً عقلی است.

نظریهٔ اخلاقی سجستانی زاهدانه و اخروی است. او از سنّتی فلسفی پیروی می‌کرد که فیلسوف را برکنار از غوغای دنیا و شهوت و نیاز معرفی می‌کرد. تهذیب اخلاقی راهی است به نجات و جاودانگی و لقای پروردگار. خاطر آدمی مشتغل به علت اول و غایت قصویٰ است چون نفس طالب سکون و آرامشی است که پس از آن هیچ تشویشی نیست.

پژوهشهای فلسفی سجستانی با درکی از گشودگی و حیرت شکل گرفته بود. او از آنچه می‌توانیم آن را مغالطهٔ فیلسوف بنامیم اجتناب می‌کرد، یعنی این عقیده که بنیادهای شناخت تعریف شده است و طبیعتِ حقیقی هستی با یقین و قاطعیت به فهم درمی‌آید. فلسفه، به‌طوری که او تصور می‌کرد، با حیرت آغاز و با حیرت ختم می‌شد، و تا هرجا عقل انسان، در لحظه‌ای معیّن، قادر به رفتن است باز توانایی رفتن هست.

۱. منطق و زبان

شاهد حاضر مؤید این ادعا نیست که پژوهشهای منطقی فارابی در مجلس سجستانی به «بازی صرف با کلمات» تنزل یافت.[۱] اما صحیح است که از آثار موجود و نقل قولهای منابع کتابشناسی و نوشته‌های توحیدی شاهد اندکی برای توجیه لقب «منطقی» وجود دارد.[۲]

به وجود رساله‌ای با عنوان *گفتار در منطق* (*کلام فی المنطق*)، در واقع، گواهی داده می‌شود اما هیچ چیز دربارهٔ مندرجاتش دانسته نیست. سجستانی در توصیف توحیدی فیلسوفی با علایق انسان‌گرایانه جلوه می‌کند که به مباحث فلسفی می‌پردازد و غرق در

---

۱. این ارزیابی ت. ی. دی بور مبتنی بر مطالعهٔ دقیق چاپ سنگی بی‌رنگ و روی *مقابسات* توحیدی است که بارها به‌طور غیرانتقادی در آثار محققانه تکرار شده است. رجوع شود به:

T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart 1901), pp. 114-16 / trans. E. R. Jones, *History of Philosophy in Islam* (London 1903), pp. 126-28.

دی بور همچنین بر این دعوی است که مجلس سجستانی هیچ علاقهٔ مثبتی به موضوعات فلسفی نداشت و آن را با انجمن اخوان الصفاء مقایسه و تفکر هر دو را «تصوّفی رازورانه» ("mysticher Sufismus") وصف می‌کند. مایرهوف، در تحقیق پیشگامانهٔ خود، "Von Alexandrien nach Bagdad"، ص 21-420 (دربارهٔ سجستانی) به سخنان دی بور اندکی می‌افزاید و تفسیر او دربارهٔ تنزل منطق به بازی صرف با کلمات را با تأیید آشکار نقل می‌کند. مضاف بر این، سجستانی را مایرهوف «صاحب مکتب منطق در بغداد» ("Schulhaupt der Logiker in Baghdad") وصف می‌کند، اما مبنایی برای این ادعا در دست نیست.

۲. دربارهٔ معنای لقب منطقی، رجوع شود به: پیشتر، ص ۳.

مسائل صرف و نحو و لغت و شعر و خطابه است. آموزش صناعات آزاد <یا: شایستهٔ آزادمرد> اواخر باستان در دورهٔ درسهای فلسفی فلاسفه به منزلهٔ مقدمه‌ای آموزشی برای فلسفه گنجانده شده بود. فارابی در *احصاء العلوم* برنامه‌ای درسی ارائه می‌کند که مترادف با هفت صناعت آزاد (سه‌گانه و چهارگانهٔ مشهور در اواخر عهد باستان و قرون وسطی) و در حکم مقدمه‌ای به طبیعیات و مابعدالطبیعه است. احصای او با علوم زبانی (صرف و نحو، کتابت، قرائت، شعر) آغاز می‌شود و با علوم مقدماتی (ویژگی‌بخش صناعات چهارگانه) و منطق، به پیروی از سنّت اسکندرانی، مشتمل بر گزاره‌های شعری و خطابی پیش می‌رود. یک الگو برای دورهٔ درسهای فلسفی، مشتمل بر صناعات آزاد، به‌ویژه صناعات سه‌گانه، در شرح حال ارسطو در *صوان الحکمة* مندرج است. ارسطو بدین گونه معرّفی می‌شود که در جوانی برای شروع مطالعات فلسفی ابتدا شعر و صرف نحو و خطابه آموخت. او از آموزگارانش در برابر نکوهشهای بدگویانی دفاع کرد که منکر بودند این صناعات برای فلسفه مفید باشد. ارسطو مدعی بود که منطق «ابزار» این صناعات است و این صناعات به منطق ایجاز و ظرافت می‌بخشد.[۳] سجستانی به «خوب سخن گفتن» (مقایسه شود با: eu legein در یونانی) به معنای دوگانهٔ سخن گفتن از حقیقت و شیوهٔ بلیغ علاقه‌مند بود.

سجستانی و معاصران فلسفی‌اندیشش با مسائلی درگیر بودند که از تداول فلسفهٔ یونانی در فرهنگ عربی ـ اسلامی پدید آمده بود. ترجمه‌های کتابهای ماندگار فلسفی یونانی در قرن <سوم> نهم، به‌ویژه به قلم حُنین بن اسحاق و مکتبش، به دقت مطالعه و شرح و پیراسته شدند و مسائل مربوط به اصطلاحات مورد نقد و بررسی قرار گرفتند. سجستانی با اینکه می‌پذیرفت معنا را بتوان از زبانی به زبان دیگر انتقال داد از ناکامل

---

۳. رجوع شود به: فارابی، *احصاء العلوم*، چاپ دوم، تصحیح آنخل گونزالز پالنسیا (مادرید ۱۹۵۳) <ترجمهٔ حسین خدیو جم (تهران ۱۳۶۴ ش)>. از جذب «آموزش جامع» <enkuklos paideia> با تفصیل بشتر در مقالهٔ زیر بحث کرده‌ام: <«تحقیقی مقدماتی در باب انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی»>. رجوع شود به متن زندگینامهٔ ارسطو در *صوان الحکمة*، ص ۳۶ـ۱۳۵، و متن واقعاً یکسان در *مختارالحکم* مبشّر بن فاتک، ص ۸۰ـ۱۷۹، که ابن ابی اصیبعه آن را از آنجا بعینه در *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۵۶، آورده است. متن مبشّر به انگلیسی و آلمانی ترجمه شده است:

Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pp. 197-98; Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom V.-VIII. Jahrhundert*, pp. 128-29.

منبع این زندگینامه «بطلمیوس غریب» بود.

بودن ترجمه‌های عربی آگاه بود و می‌دانست که نبوغ یونانی نیالوده و خالص به عصر او به ارث نرسید.

ادعای لاف‌زنانهٔ فلاسفه مبنی بر آنکه فلسفه، یا ابزارش ــ منطق ــ قانون کلی استدلال بود، و فلاسفه یگانه دارندگان آن، موضوع اصلی مناقشه در مناظرهٔ مشهور میان فیلسوف متّی بن یونس و نحوی ـ فقیه ـ متکلم ابوسعید سیرافی دربارهٔ محاسن نسبی منطق و نحو بود. پژواکهای این مواجهه در زمان سجستانی هنوز طنین‌انداز بود. او طبعاً متمایل به اردوی فیلسوف بود، هرچند از کوری آدم متعصب در او نشانی پیدا نبود. سجستانی با متی بسیار متفاوت است، چراکه متی با بی‌خیالی به نحو بی‌اعتنا بود. از نظر سجستانی، استدلال، با هدایت منطق، در زبان جا می‌گرفت و کفایت در زبان حاشا که غفلت‌پذیر باشد.

سجستانی، در متابعت از فارابی و متی بن یونس، منطق را آفریدهٔ نبوغ یونانی و ابزار کلی استدلال می‌انگارد و نحو، یعنی نحو عربی را مقیّد و محدود به ملّتی جزئی. با اینکه در سلسله مراتبی که سجستانی برای ارزشها قائل است، منطق بر نحو و معنا بر لفظ تقدم دارد، او آرمان آمیختن هماهنگ منطق با نحو و معنا با لفظ را به نمایش می‌گذارد. سجستانی بر آن است که اشیاء را به حسب زوجهای دوتایی ببیند و تناقضها را با حالتی از همنهاد دیالکتیکی حل کند.

انتساب منطق به نبوغ یونانی پرسش روان‌شناسی و کفایت ملی را مطرح می‌کند. سجستانی، در متابعت از اسلافی مانند جاحظ، موهبت حکمت را به یونانیان و استعداد در زبان را به عربها نسبت می‌دهد. او نبوغ عربها در زبان را با برخی خصوصیات ذهنی مرتبط می‌کند: بداهه‌گویی، منطق شهودی، شناخت فطری از نحو ــ صفاتی که مباین با تفکر دقیق و محتاط یونانی است. او حالت آرمانی را تألیف شهود و عقل می‌شمارد.

۱.۱ سلب و ایجاب. «سلب نفی شیء از شیء است. و ایجاب اثبات شیء برای شیء است. تعریف (حدّ) عبارت از حُکمی نیست که شیء را برای شیء اثبات می‌کند یا شیء را از شیءِ نفی می‌کند. حُکم به سخن دقیق قولی است که به‌طور مشخص بر یک چیز دلالت (یدُلُّ) می‌کند، دقیقاً بدان‌گونه که اسم به‌طور مجمل بر آن شیء دلالت می‌کند. مثال این امر نقطه است. فرقی نمی‌کند بگویم "شیءِ تقسیم‌ناپذیر" یا "نقطه". زیرا "نقطه" گفتن من عبارت از حکم نیست، دقیقاً به همان‌گونه که "شیءِ تقسیم‌ناپذیر" گفتن من عبارت از حکم نیست. اما اگر یکی از [این عبارات] را موضوع و دیگری را

محمول قرار دهم، اثبات می‌کند، "نقطه شیءِ تقسیم‌ناپذیر است"، تعریف محمول نقطه می‌شود و دلالت آن تغییر می‌کند.» (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۸، ص ۳۱۰)

شرح. این متن در شرح و معنای کلمات است و مشتمل است بر تعاریف اصطلاحات منطقی که سجستانی به توحیدی املا می‌کند. او میان حکم (یا قضیه) که مشتمل بر ایجاب یا سلب است و تعریف که ــ مانند اسم (یا لفظ) ــ دلالت بر چیزی می‌کند تمایز قائل می‌شود. مثلاً، «شیءِ تقسیم‌ناپذیر» را در مقام تعریف چندان بیشتر از اسم مورد تعریف («نقطه») نمی‌توان حکم گفت. تنها وقتی که تعریف محمول موضوع است گزاره تبدیل به حکم می‌شود.[۴] مصطلحات عربی از ترجمه‌های عربی ارسطو مأنوس است. مصطلحات اصلی و معادلهای یونانی‌شان عبارت است از: سلب / apophasis، ایجاب / kataphasis، اثبات شیء لشیء / apophansis kata، نفی شیء / apophansis apo، حد / horos یا horismos، حکم / logos apophantikos یا apophansis، قول / logos، یدُلُّ / sēmainein، اسم / onoma، موضوع / hupokeimenon، محمول / katēgoroumenon.[۵] اصطلاحات «اثبات» و «نفی»، مترادف با «ایجاب» و «سلب»، شاید ریشه در واژگان شرعی دارد.[۶]

---

4. Aristotle, *De int.* 17a25-26, 19b5; *An. post.* 92b26-28; *Topica* 101b37f.

رجوع شود به:
M. and W. Kneale, *The Development of Logic* (Oxford 1978), p. 94; I. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic* (Amsterdam 1963), p. 28 (on *kataphasis* and *apophasis*).

۵. به‌طور نمونه، رجوع شود به: *منطق ارسطو*، ج ۱، ص ۶۵؛ همچنین:
Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione, ed. W. Kutsch and S. Marrow (Beirut 1960), pp. 52, 60f.; Georr, *Les Catégories d'Aristote*, p. 42; I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* (Paris 1969), p. 158, note 3; F. W. Zimmermann, "Some Observations on Al-Farabi and Logical Tradition," in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, pp. 526-37; *idem*, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione (London 1981), pp. 45, 52-53.

۶. رجوع شود به:
J. van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," in *Logic in Classical Islamic Culture*, p. 47 (با ارجاع به قسطاس *المستقیم* غزالی)

←

۱.۲ منطق و نحو. مناقشه بر سر محاسن نسبی منطق و نحو در قرن < سوم > نهم بسیار شدید بود. منزلت تازه کسب شدهٔ مدافعان سنّت ارسطویی، به نمایندگی مکتب بغداد، و موفقیت‌آمیز بودن ادعایشان به داشتن یگانه ابزار و معیار استدلال بشری در گرو این مناقشه بود. بحث دربارهٔ محاسن نسبی نحو و منطق میان متّی بن یونس و ابوسعید سیرافی در ۹۳۲/۳۲۰ در حضور ابن فُرات وزیر به مناظره گذاشته شده بود. نتیجهٔ این مناظره، در ارائه‌ای که توحیدی از آن می‌دهد، پیروزی قاطع نحو بر منطق بود. موضع سیرافی یقیناً معارضه با مدافعان سنّت فلسفی بود. او به این ادعا که فلسفه قانون کلی استدلال درست و سخن صحیح را فراهم می‌کند ایرادهای جدی گرفت. پرچم این معارضه را فارابی و یحیی بن عدی و سجستانی و ابوعلی (بن) مسکویه برافراشته بودند.[۷]

۱.۲.۱ تمایز میان منطق و نحو. سجستانی در پاسخ به پرسشی از ابوحیان درخصوص تمایز میان منطق و نحو توصیفی نسبتاً پرداخته از تفاوتهای موجود میان این دو به دست می‌دهد. خلاصهٔ دقیق گفته‌های او چنین است:

نحو منطق عربی است و منطق نحو عقلی است. اکثر پژوهش منطقی به معانی مربوط می‌شود، گرچه الفاظ را که جامهٔ آنهاست نباید بی‌اعتبار انگاشت و اکثر پژوهش نحوی به الفاظ مربوط می‌شود، گرچه معانی را که جوهر و حقیقت آنهاست نباید بی‌اعتبار انگاشت. منطقی در انتخاب کردن میان صور ممکنِ نحو به آنچه با عقل سازگار است اعتنا می‌کند و نحوی به آنچه لفظ موافق می‌یابد می‌پردازد.

سجستانی نحو را پژوهش سخن عربی وصف می‌کند که آنچه را مقبول و استعمالِ مرسوم است یا آنچه را ایرادپذیر است و باید از آن اجتناب شود به دست می‌دهد.

→

< ی. فان اس، «ساخت منطقی کلام اسلامی»، ترجمهٔ احمد آرام، *تحقیقات اسلامی* ۲-۱ (۶۶-۱۳۶۵)، ص ۷۲ >؛ همچنین رجوع شود به: همو، *Erkenntnislehre*، ص 287، دربارهٔ استفاده از «اثبات» و «نفی» (واژگان مورد استفادهٔ ابن مقفع؟)؛ قدامة بن جعفر (منسوب)، *نقدالنثر*، تصحیح طه حسین و عبدالحمید العبّادی (قاهره ۱۳۵۹/۱۹۴۰)، ص ۴۰.

7. D. S. Margoliouth, "The Discussion between Abū Bishr Mattā and Abū Saʿīd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammar, "*JRAS* (1905): 79-129; M. Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam," in *Logic in Classical Islamic Culture*, pp. 50-83.

همچنین رجوع شود به: < *احیای فرهنگی در عهد آل بویه* >، فصل دوم، بخش اول.

به گفتهٔ او، منطق «ابزار (آلة / organon)ی [است] که به وسیلهٔ آن فصل (diaphora) و تمایز (تمییز / diorismos) میان آنچه گمان می‌رود در آنچه مورد اعتقاد است حق یا باطل باشد وجود دارد و همچنین میان آنچه گمان می‌رود در آنچه در سخن ادا می‌شود صادق یا کاذب باشد و آنچه بجا یا نابجا عقل آن را ملاحظه می‌کند.»

وقتی توحیدی می‌پرسد که آیا نحو و منطق متقابلاً مؤید یکدیگر است، سجستانی با شور و شوق تأیید می‌کند که آنها در حقیقت چنین‌اند و اذعان می‌کند که کمال نهایی در صورتی دست خواهد یافت که سخن عقلی و حسی (منطق / logos) پدید آید. او توحیدی را آگاه می‌کند که منافع نحو در وهلهٔ نخست محدود به استعمال عربهاست. و حال آنکه منطق متعلق به استعمال همهٔ مردمان عاقل، از هر نژاد و زبان، است.

نحو، در مجموع، لفظ را می‌آراید و به معنای وضعی یا رسم رایج می‌انجامد، و حال آنکه منطق معنا را قاعده‌دار می‌کند و حقیقت مسلّم را به دست می‌دهد و مبتنی بر رسم پیشین نیست. شاهد منطقی مأخوذ از عقل است و شاهد نحوی مأخوذ از عربها (یا: از استعمال). برهان نحوی فطری است و برهان منطقی عقلی. نحو محدود است و منطق جامع است. نحو با آنچه برای عربها فطری است موافق است، آن چنانکه جایی برای اختلاف وجود ندارد و منطق با آنچه غریزی نفوس است سازگار است، آن چنانکه به‌طور مستمر مبتنی بر توافق (ائتلاف) است. به نحو بیش از بلاغت احتیاج است و نحو نخستین مبحث از مباحث انسان است و منطق غایت مطالبهٔ اوست. هر انسانی به طبع نخستینش منطقی است، گرچه شاید در استنباط آن اهمال کند، و حال آنکه هرکس ذاتاً نحوی نیست. خطا در نحو «لحن» نامیده می‌شود و در منطق «محال» (احالة). در حالی که تغییر لفظ معنا را تغییر نمی‌دهد، دگرگونی معنا موضوع شناخت (معقول) را دگرگون می‌کند. نحو در منطق وارد می‌شود، اما فقط برای زینت کردن آن و منطق در نحو وارد می‌شود، برای اعتبار دادن به آن. برخی اغراض را می‌توان فهمید گرچه بدون استفاده از نحو بیان شود، اما هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی را که نامعقول است بفهمد. عقل با منطق پیوند نزدیکتری دارد و نحو به طبع و فطرت وابسته‌تر است. نحو سمعی است و منطق عقلی. نحو برای اینکه صحیح باشد باید از منطق بیشتر وام بگیرد تا منطق از نحو [برای اینکه صحیح باشد]. منطق به عیار عقل می‌سنجد و نحو به عیار لفظ و لذا آنچه را شاذّ و نادر است نحو می‌پذیرد، اما منطق ردّ می‌کند. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲۲، ص ۲۵-۱۲۱)

شرح. سجستانی با پیشنهادهای عمدهٔ متی بن یونس و با آراءِ آموزگارش یحیی بن

عدی در رساله‌اش دربارهٔ *تفاوت میان منطق فلسفی و نحو عربی* موافق است.[۸] اما سجستانی با تأکید بر اینکه نحو و منطق به‌طور متقابل مؤید یکدیگر است و با آرمانی کردن آمیختن گفتار عقلی و سخن حسّی راهش را از متّی بن یونس جدا می‌کند، چراکه او هیچ استفاده‌ای برای نحو قائل نبود و بدون شرمندگی اعتراف می‌کرد که آن را نیاموخته بود. سجستانی به‌طور مستقیم با خرده‌گیری‌هایی که سیرافی علیه موضع متّی بن یونس مطرح کرده بود مقابله نمی‌کند. به‌طور نمونه، سیرافی ادعا می‌کرد که زبان یونانی قانون کلی استدلال نیست. او مدلل ساخت که هم در منطق و هم در نحو از الفاظ بحث می‌شود و منطق ساختار صحیح زبان است و احتمال وجود منطق کلی و جهانشمول چندان بیشتر از احتمال نحوی کلی و جهانشمول یا زبانی کلی و جهانشمول نیست.

دوگانه انگاری صورت ـ محتوا که بحث نحو و منطق را شکل می‌دهد بر نظریهٔ عربها دربارهٔ زبان و نقد ادبی حاکم است. سجستانی منطق را با عقل قرین می‌کند و نحو را با طبع و در سلسله مراتبی که برای ارزشها قائل است عقل در مقامی بالاتر از طبیعت است. در اینجا او اشاره دارد به عقل و طبیعتِ اقانیم فلسفهٔ نوافلاطونی که المثناهای آنها در نفس انسان وجود دارد. مصاحب سجستانی، قومسی، به همین سان لفظ را با طبع و ادراک حسی مربوط کرد و مفاهیم را با عقل و بدین‌وسیله این امر را تعلیل کرد که در حالی که مفاهیم خوشایند است مادام که متحد است، الفاظ خرسند کننده است چون مختلف است (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶، ص ۹۲ـ۹۱) (پیشتر، ص ۸۲). اگرچه سجستانی برای منطق از حیث تقدم برتری قائل است، حالت آرمانی را ترکیب نحو عربی و منطق یونانی می‌شمارد. نظر توحیدی نیز همین است. او بیان می‌کند که کمال مستلزم آن است که منطقی نحوی باشد و نحوی منطقی، به‌ویژه از آنجا که منطق به زبان عربی ترجمه می‌شود و به زبان عربی نیز فهمیده می‌شود و خطا در ترجمه‌ها و شرحها وارد شده است. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲۴، ص ۱۳۲)

---

۸. *فی تبیین الفصل بین صناعتی المنطق الفلسفی و النحو العربی*، که گ. اندرس آن را در مجلهٔ زیر منتشر ساخته است:

Journal for the History of Arabic Science (Aleppo), 2 (1978): 38-50/181-93;

همچنین رجوع شود به:

idem, "The Debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought," *ibid.*, 1 (1977): 339-49.

این ارجاعات را به لطف و مهربانی پروفسور ا. ی. صبرا مرهون هستم.

۱.۲.۲ محاسن ملتها. متّی بن یونس در بحث با سیرافی ادعا کرده بود که برتری فکری یونانیان موهبتی فطری و الهی بود و دیگران از راه آموزش شاید بتوانند با آن رقابت کنند. سیرافی از پذیرفتن این مقدمه ناراضی بود. او معتقد بود که انسانها و ملتها اساساً مساوی‌اند و یونانیان مانند دیگر ملتها در علومی به کمال رسیدند که پروردن آنها را اختیار کردند. (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۳-۱۱۲)

سجستانی با متی بن یونس همداستان است. او حکمت را از آنِ یونانیان می‌داند و استعداد در زبان را از آنِ عربها. این تمایز میان یونانیان و عربها گاهی در بحثهای مبسوطتر درخصوص محاسن ملتها یافت می‌شود که در آنها معمولاً از پارسیان و ترکان و هندیان و چینیان نام برده می‌شود.

توحیدی یک وقت شنید ابوسلیمان می‌گوید: «حکمت به سرهای رومیان <شرقی> و زبانهای عربان و قلبهای پارسیان و دستهای چینیان فرود آمد.»

او همچنین گفت: «کمال فقط با تعلیم در انسان پدید می‌آید، بدان سان که فقط با هم زدن از شیر کره گرفته می‌شود و فقط با برهم زدن سنگ چخماق از آن آتش می‌جهد و [آهن] از معدن فقط با کوشش استخراج می‌شود و فقط با تلاش به غایت می‌توان رسید.» (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۵، ص ۲۷۱)

شرح. سجستانی با اینکه برای هر ملتی تواناییهای فطری خاصی قائل می‌شود، پیشنهاد می‌کند که این موهبتها استعدادهایی است که برای تحقق‌شان به تعلیم نیاز است. کمالات ملتها مواهب فطری است که از راه تلاش حاصل می‌شود.

صفات ملی را ادیب مشهور جاحظ بر سر زبانها انداخته بود. او در کتابش با عنوان *مناقب الترک* (*محاسن ترکان*) استعدادهای چینیان (در هنرها) و یونانیان (در حکمت و فرهنگ) و عربان (در امور زبانی) و پارسیان (در سلطنت و سیاست) و ترکان (در جنگ) را برمی‌شمرد.[۹] اندراج نام چینیان شاید مبیّن مضمون «پادشاهان بزرگ جهان» <"les grands rois du monde"> است.[۱۰]

---

۹. رجوع شود به: *ثلاث رسائل* (*Tria Opuscula Auctore*)، تصحیح گ. فان فلوتن (لیدن ۱۹۰۳)، ص ۴۵-۴۳ (Pellat, *The Life and Works of Jāḥiz*, pp. 96-97). دربارهٔ تواناییهای زبانی عربها، همچنین رجوع شود به: جاحظ، *البیان و التبیین*، ج ۱، ص ۵. و رجوع شود به:
von Grunebaum, *Medieval Islam*, pp. 34-35.

10. G. Ferrand, "Les grands rois du monde," *BSOAS*, 6 (1930-32): 329-39.

←

در فرصتی دیگر، سجستانی در مجلسی که بحث به محاسن نسبی ملتها اختصاص داشت در پاسخ به پرسش همقطارش اندلسی گفت (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۳-۲۱۱):

ملتها به درجات متفاوتی در همهٔ امور خیر و همهٔ امور شرّ مشترک‌اند. آنان جملگی در داشتن نظامی ارزشی («آنچه محمود و مذموم است») و صفات اخلاقی (اخلاق) و زبانها و اعتقادات و صناعات و وسایل جلب منفعت و دفع زیان مشترک‌اند، با وجود اختلافی که در نوع آنها دارند. این تفاوتها از یک سو از فطرت و موهبت ناشی می‌شود و از سوی دیگر از تعلیم و اختیار. یونانیان صفات فکری استنباط و کاوش و پژوهش و کشف و جستجو را آموختند و هندیان وهم و حدس و ظن و حیله و شعبده‌بازی و عربان اصابت رأی و لفظ و استعاره و ایجاز و اتّساع و تصریف و سِحْر با زبان و پارسیان ژرف‌اندیشی و ادب و سیاست و امنیت و نظم و عبودیت و ربوبیت و ترکان شجاعت را آموختند. و عربان با سخن درخشان‌شان از حیث سیاسی بر ترکان بی‌استعداد در حکومت پیشی گرفتند، گرچه آنان نیز از این حیث نقص دارند و در شجاعت مساوی با ترکان یا از آنان بیشترند. و چون از کتاب ابوزید بلخی، *فی اخلاق الامم* (*دربارهٔ صفات اخلاقی ملتها*) سؤال شد، سجستانی اذعان کرد که آن را خوانده است و از آن بسیار فایده برده است. به گفتهٔ او، کسانی که به شیوهٔ حکما سخن می‌گویند به اصل مطلب می‌پردازند و لذا به کسانی که به حاشیه می‌پردازند مرجح‌اند. سجستانی در شرحهایش

→

رجوع شود به:

G. E. von Grunebaum, "The Problem: Unity in Diversity," in *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago 1955), pp. 24-25, and note 9 (pp. 33-34), (دربارهٔ چگونگی وضعیت قومی).

صاعد اندلسی (*طبقات الامم*، ص ۸-۷/ 35) ضمن طبقه‌بندی ملل بر حسب علاقه‌شان به علوم، از این ملل نام می‌برد: هندیان، پارسیان، کلدانیان، عبرانیان، یونانیان، رومیان، مصریان و عربان (از چینیان، ترکان، زنگیان و دیگر ملل نامی نمی‌برد). مَقْدِسی، *بدأ الخلق و التاریخ*، تصحیح و ترجمهٔ کلمان هوار (پاریس ۱۹۱۹-۱۸۹۹)، ج ۱، ص ۵۷، عربان، پارسیان، رومیان و هندیان را از ملل متمدن می‌شمارد. چهار حکیمی که به گفتهٔ حُنین بن اسحاق (*نوادر الفلاسفه*، ترجمهٔ عبری به قلم ا. لوونتال، ص 11) در قلعهٔ شاهی به نام پانیسوس (؟) با او ملاقات کردند، یونانی و هندی و رومی و پارسی بودند. دربارهٔ خصایل ملی و نژادی یا قالبهای دینی، همچنین رجوع شود به:

Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 24-27; S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden 1968), pp. 160-251.

جالب توجه آنکه، اروپاییان (افرنج) از جمله ملل متمدن و دارای استعداد علمی ذکر نمی‌شوند.

تفاوتهای ملی را ناشی از ترکیب وراثت (خلق و خوی فطری و موهبت) و محیط (تعلیم و اختیار) معرفی می‌کند. او صفات اخلاقی را نیز به همین سان از زمرهٔ تمایلات می‌شمرد. به‌طور نمونه، او در جایی دیگر، درخصوص مزاج، به معاینه در می‌یابد که مزاجْ سخاوتمند شدنِ عرب بخیل را آسانتر می‌سازد تا سخاوتمند شدنِ بخیل رومی و همین‌طور جسور شدن ترک ترسو را آسانتر می‌سازد تا جسور شدن کُرد ترسو. (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۲۹)

موضوع محاسن ملتها را توحیدی در شب ششم به‌طور مبسوط بحث می‌کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۹۶ـ۷۰). این گفتار را پرسش وزیر برانگیخته بود، در این خصوص که آیا عربان برتر از پارسیان‌اند یا پارسیان برتر از عربان.[۱۱] توحیدی نخست آرائی را دربارهٔ ملتها ذکر می‌کند (رومیان، چینیان، ترکان، هندیان، زنگیان) و ستایش چاپلوسانهٔ ابن مقفّع پارسی را نیز به دنبال آن می‌آورد. عربها اهل صحرا و بیابان‌اند. درنتیجه هر فرد باید به فکر خودش باشد. آنان می‌دانند که گذران زندگی‌شان وابسته به گیاهان زمین است و لذا باید به‌دقت در آن نظر کنند. همچنین باید در احوال فصول و آسمان نظر کنند، زیرا نیازمند پرسه زدن در همه‌جا هستند. آنان می‌دانند چگونه به مکارم تحریض کنند و از پستی اجتناب کنند. هر فرد به وسیلهٔ قوای عقلی خودش، بدون تعلیم، می‌فهمد، زیرا فطرت عربها سالم و عقول‌شان آگاه است و لذا آنان به‌واسطهٔ صحت فطرت و اعتدال بُنیه و اصابت رأی و تیزی فهم از باهوش‌ترین ملتها هستند.

وزیر از صمیم دل تأیید می‌کند و به معاینه در می‌یابد که این مسئله تا چه اندازه مناقشه‌آمیز است و از توحیدی می‌خواهد که آنچه دربارهٔ این موضوع شنیده است و خودش در این باره می‌اندیشد برای او نقل کند. او می‌گوید آنچه ابن مقفّع گفت بی‌نیاز از افزودن است. توحیدی آنگاه نظر خودش را ابراز می‌کند: اختلاف در این امر طبیعی است، چون ملتها (او از پارسیان و عربان و هندیان و رومیان و ترکان و دیلمیان نام می‌برد) حاضر به ستایش از اغیار نیستند. هر ملت و قوم وگروهی فضایل و رذایلی دارد. پارسیان سیاست و آداب و حدود و رسوم دارند و رومیان علم و حکمت و هندیان فکر و ژرف‌اندیشی و حیله و جادو و بردباری و ترکان شجاعت و جسارت و زنگیان صبر و

---

۱۱. رجوع شود به:

M. Bergé, "Mérites respectifs des Nations selon le *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m.en 414/1023), "*Arabica*, 19 (1972): 165-76.

تحمل کار سخت و نشاط و عربان صلابت و مهمان‌نوازی و وفاداری و جنگجویی و سخاوت و خطابه و بیان. این تفاوتها از اضطرار فطری و اختیار فکری برمی‌خیزد. برای هر ملتی روزگاری پیش می‌آید که در آن روزگار بر دشمنانش غالب می‌شود، به‌طور نمونه، یونانیان و اسکندر و نیز خسرو انوشروان. ابومسلم خوب گفت که هر قومی در ابتدای تأسیس دولتش دلیر است. توحیدی می‌افزاید که این امر درخصوص صفات دیگر نیز صادق است. توحیدی اذعان می‌کند که سخن گفتن به بسیاری زبانها را شنیده است (سخن گفتن پارسیان و رومیان و هندیان و ترکان و خوارزمیان و اسلاویان < صِقْلاب > و اندلسیان و زنگیان)، اما او در این زبانها چیزی نیافته است که همتای خلوص و دیگر فضایل زبان عربی باشد. باقی این فصل اختصاص به نظرهایی دارد که وزیر سامانی احمد بن محمد جَیْهانی (در دشنام‌گویی به عربان) و قاضی ابوحامد مرورودی (در انتقاد از پارسیان) و ابوالحسن انصاری (به طرفداری از عربان) ابراز کرده بودند.

۱.۲.۳ بدیهه و رویّة. سخن، از نظر سجستانی، از به زبان آمدن خود به خودی (بدیهة) یا از خوداندیشی (رویّة / dianoia) یا از هر دو نتیجه می‌شود.[۱۲] رویّت به عقل و استدلال قیاسی مربوط است و بدیهه به حس و شهود و الهام.

توحیدی، در شب ششم، در بحث از محاسن ملتها سخنی از ابوسلیمان را نقل می‌کند که به همراه «جماعت» گفت:

عرب با صفای عقل راه می‌سپرد و لذا وقتی بدیهه را با صفات خوب مربوط می‌کند و از اضداد آن اجتناب می‌کند در آن به کمال می‌رسد. اگر خوداندیشی (رویّة) آنان با بدیهه‌گویی‌شان همسنگ بود، کمال بود. اما همان‌طور که کمال در میان آنان نادر است، در میان دیگر ملتها نیز نادر است. ملتها در نداشتن کمال مانند یکدیگرند. آنها درجات متفاوتی از کمال را دارند، در وهلهٔ نخست به‌واسطهٔ خلقت و در وهلهٔ دوم

---

۱۲. درخصوص «بدیهه» در شعر و سخن، رجوع شود به:

S. A. Bonebakker, "Irtidjāl," *EI*, IV. .80-81.

«بدیهة» به معنای «الهام» نیز هست؛ رجوع شود به: فان اس. *Erkenntnislehre*، ج ۴، ص 79. و درخصوص «بدیهی» به معنای «بیّن و آشکار»، رجوع شود به ص 118 و بعد. ابوسلیمان در بحثهای خود از «بدیهه» و «رویّة» ظاهراً به هر دو معنا نظر داشته است. همچنین رجوع شود به افنان، *واژه‌نامهٔ فلسفی*، ص ۲۶ (بدیهة) و ۱۱۶ (رویّة).

به‌واسطهٔ اختیار. انسان را نمی‌توان به‌دلیل نقصهایی که از خلقتش دارد سرزنش کرد؛ به‌طور نمونه، اگر کور یا کوتاه قد یا بلند قد است. (*امتاع*، ج ۱، ص ۹۹-۸۹ <کذا، ۹۶-۸۸>)

ابوسلیمان در ابتدای بحث درخصوص نظم و نثر، در شب بیست و پنجم (رجوع شود به: ۱.۴)، میان «بدیهة» و «رویّة» تمایز قائل می‌شود:

کلام در نخستین مبادی‌اش یا از دهش بدیهه برمی‌خیزد یا از کوشش رویّه یا از ترکیب هردو. فضیلتِ دهش بدیهه این است که خالصتر است و فضیلت کوشش رویّه آن است که خرسندکننده‌تر است و فضیلت ترکیب هر دو آن است که جامعتر است. عیب دهش بدیهه این است که مشتمل بر صورت عقل درکمترین حد است و عیب کوشش رویّه این است که مشتمل بر صورت حس درکمترین حد است. ترکیب هر دو، اگر آزاد از شوائب تکلّف و شوائن تعسّف باشد، بلیغ و خوشایند است. رقابت اهل بلاغت در نظم و نثر به این ترکیب مربوط می‌شود و این ترکیب به «تألیف» موسوم است. و امکان دارد که صورت عقل در بدیهه و صورت حس در رویّه واضحتر باشد، اما این امر یکی از غرائب آثار نفس و نوادر افعال طبیعت است. (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۳۲)

از سجستانی پرسیده شد: چرا در ما چیزی وجود دارد که فقط با رویّت و تفکّر و سنجش و قیاس بروز می‌کند و چیز دیگری که با بدیهه و الهام و وحی ظاهر می‌شود؟ او پاسخ داد:

بدیهه در بیرون پریدن (انبجاس) از جزءِ الهی تقلید می‌کند و رویّت از جزءِ بشری. این دو قوه در انسان واحد به همراه یکدیگر وجود ندارد و هیچ‌کس به‌طور کامل در هر دو به کمال نیست، زیرا وقتی یکی به کار گرفته می‌شود، دیگری از قوّتش کاسته می‌شود و از رسیدن به کمال باز می‌ماند. هر دو قوه بسیار شریف است، جز آنکه بدیهه از کون و فساد دورتر است و مستغنی از استدلال و استشهاد است و رویّت به کمال جوهر نزدیکتر است و مادهٔ آن از کدورت پاک. آنها مانند خواب و بیداری و غیبت و شهود و انبساط و انقباض انسان‌اند. و از هر دو حالت چاره‌ای نیست. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۵۵، ص ۲۲۸)

سجستانی در شرح تأثیر آب و هوا در شخصیت عربان امعان نظر می‌کند:

سرزمین عربان خشک و بی‌حاصل است و به این دلیل آنان قرین فقر و بی‌پناهی‌اند. سیری نزد آنان امری نادر و میل امری مذموم است. این حال است که میان بیابان و زمین زراعتی فرق می‌گذارد. اما به عوض آنان تیزفکری عجیبی و بیان بدیعی و مهارت مفیدی

و اقتدار آشکاری دارند. زیرا بدنهای آنان از زیاده‌روی‌ها آزاد است و آنان هر معنای معقولی را با تیزی ذهن‌شان درمی‌یابند. منطق، که برای دیگران از راه استنباط حاصل می‌شود، در نفوس آنان مرکوز است، بی‌آنکه اسماءِ موضوعه و صفات متمیّزه بر آن دلالت کند. منطق برای آنان چیزی است مانند القا و وحی و از سرعت ذهن و برتری قریحهٔ آنان ناشی می‌شود. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۵، ص ۲۷۲-۲۷۱)

شرح. اعراب نوعی منطق شهودی و فطری مشابه با وحی و الهام دارند. ابن مقفّع، چنانکه گذشت، فطرت سالم و عقول آگاه و فهم شهودی آنان را ستوده بود. جاحظ در کتابش با عنوان *مناقب الترک* سکونت اعراب در بادیه را با تیزی اذهان و بلاغت و استعدادهای موهوبی آنان در زبان مرتبط کرده بود.

سجستانی از قول یحیی بن عدی نقل می‌کند که می‌گفت اعراب ارباب علوم نیستند. چون مَثَلها و شعر و نثر مسجّع را به خودی خود مورد ملاحظه قرار نمی‌دهند. اگر در بادیه به شیخی بَدَوی بربخورید و چیزی از تمدن به‌گوش او نرسیده باشد و از او بپرسید علمی دارد، پاسخ خواهد داد خیر. به گفتهٔ ابن عدی، این امر اثبات می‌کند که نحو و شعر و لغت جزو علوم نیست. این موضوعات «قشور حکمت» است. قیاس و دلیلی که در این موضوعات اقامه می‌شود صرفاً سایه‌ای است از برهان منطقی. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۴۸، ص ۲۰۵)

توحیدی در شب پانزدهم در کنار اقوالی دربارهٔ موضوع نظم و نثر نظر ابوسلیمان دربارهٔ شناخت شهودیِ نحو در نزد اعراب را ذکر می‌کند:

«نحو عربها فطری است و نحو ما [مبتنی بر] هوش (فطنة). اگر کمال میسّر بود، ما در کنار هوش‌مان [شناخت] فطری آنان را می‌داشتیم، یا آنان هوش ما را در کنار [شناخت] فطری‌شان می‌داشتند.» (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۳۹)

شرح. نظر سجستانی با ارزیابی شایع لغویان همداستان است. نظام‌سازی نحو عربی، تا اندازه‌ای، بر استعمال اعراب بومی بنیاد گذاشته شد. هنگامی که در میان دانشوران مناقشه درمی‌گرفت، آنان به بادیه‌نشینان عرب به منزلهٔ افراد مطلع اعتماد می‌کردند، چون بادیه‌نشینان جزو فصحاء (متکلمان به عربی خالص) شمرده می‌شدند. سجستانی به‌طور مشخص کمال را درنظر می‌گیرد که هدفی دوردست است، یعنی اتصال هر دو صفت، شهود فطری و هوش اکتسابی. بنابراین او شناخت فطری و مشهور اعراب را به‌طور مبالغه‌آمیزی آرمانی نمی‌کند. نحوی همعصر او، ابوعلی فارسی و شاگردش،

جنّی، معتقد بودند که اعراب مرتکب خطا می‌شوند، گرچه با الهام از فطرت‌شان سخن می‌گویند، چون از اصول و قواعد زبان عربی بی‌خبرند.[۱۳]

نظر پیچیده‌تری درخصوص شناخت فطری را بعدها ابن خلدون مطرح کرد. او با این نظر شایع مخالف بود که شناخت عربان از نحو فطری و ذاتی است و ادعا می‌کرد که این شناخت را دقیقاً عادت زبانی، موسوم به «ذوق»، ملکه ساخته است. بنابراین، تمایز حقیقی میان عرب و غیرعرب نیست، بلکه میان افراد تربیت یافته در میان گویندگانی است که این عادت زبانی را دارند، گرچه از تبار عرب نباشند، و کسانی که فاقد این عادت‌اند.[۱۴]

۱.۲.۴ ترجمه‌پذیری. مناظرهٔ ابن یونس و سیرافی به‌طور مجمل به مسئلهٔ ترجمه‌پذیری نیز مربوط بود. متی بن یونس ادعا کرده بود که ترجمه «اندیشه‌ها و معنا و حقیقت را حفظ می‌کند». این امر از آن روست که معنا از لفظ جداشدنی است. سیرافی، در برابر این نظر، مدعی بود که معانی از زبانی به زبانی انتقال‌پذیر نیست و متصل به الفاظ است.

بحثی درخصوص وحدت الهی، ثبت شده به قلم توحیدی، انتقادی از شرکت‌کننده‌ای در بحث را درخصوص بحث قدما از این موضوع مطرح می‌کند که سجستانی تا اندازه‌ای با جلب توجه به قصور ترجمه‌ها به آن پاسخ می‌دهد:

«ترجمه از یونانی به عبری و از عبری به سُریانی و از سُریانی به عربی چنان به معانی و ابدان حقایقِ منتقل شده زیان رسانده که بر کسی پوشیده نیست. اگر معانی یونانیان در نفوس عربها آمده بود، عربها با بلاغت و تصرف و مهارت و توانایی‌شان، حکمت را محض و کامل به دست ما می‌رساندند یا اگر ما اغراض قدما را در زبان‌شان می‌فهمیدیم، این امر نیز خرسندکننده می‌بود و به غایت مطلوب می‌رسیدیم.» (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۳، ص ۶۷ـ۲۶۶)

شرح. سجستانی ضمن اتّخاذ موضع متی بن یونس دربارهٔ ترجمه‌پذیری تأکید می‌کند که آنچه منتقل شده در عمل ضعیف است. او بیان می‌کند (آنچه از حیث تاریخی

---

13. J. Fück, *'Arabīya*, trans. C. Denizeau (Paris 1955), p. 136.

۱۴. ابن خلدون، < مقدمه، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۱۱۹۲ >، ترجمهٔ روزنتال، ج ۳، ص 354 به بعد.

نادرست است) که ترجمه از یونانی به عربی به وساطت عبری و سُریانی انجام گرفت. البته عبری حلقه‌ای در این زنجیرهٔ انتقال نبود. حُنین بن اسحاق خدا را شُکر می‌گوید که به او عربی آموخته بود و بدین وسیله به او توانایی داده بود علوم یونانی را از یونانی و عبری و سُریانی به این زبان ترجمه کند. این بیان، یا نظیر آن، احتمالاً سجستانی را گمراه کرده است.[۱۵] فارابی بر این تصور بود که فلسفه «به زبان یونانی و بعدها به سُریانی و بالاخره به عربی شرح داده شده بود.»[۱۶]

سجستانی در شرح بر بلاغت زبان عربی در مقایسه با زبانهای دیگر (رجوع شود به ۱.۳.۱) امعان نظر می‌کند:

«و اگر به دلیل نقص ناشی از وضع طبیعی این جهان نبود، طبیعت منطق را با زبان عربی سازگار می‌کرد یا زبان عربی را به مزاج طبیعی یونانیان منتقل می‌کرد. آنگاه الفاظ و معانی مطابق می‌بود و کمال و جمال حاصل می‌شد. شاید در آینده برای مردمانی که بعد از ما می‌آیند آنچه تمنا داریم پدید آید، زیرا جهان رو به کمال می‌رود و مشتاق جمال است و غایت و نهایت همین است.» (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۸، ص ۳۲۸)

شرح. منطق، که یونانیان آن را به صورت مفهومی درآوردند، اگر به زبان عربی، زبان آرمانی برای بیان آن، بیان شده بود به کمال رسیده بود. دوگانگی لفظ ـ معنا متضایف

---

۱۵. حُنین بن اسحاق، *نوادرالفلاسفه*، ترجمهٔ عبری، ص ۳. در منبع عربی (نسخهٔ خطی اسکوریال ۷۶۰، برگ ۵ ب) آمده است: «از یونانی، عبری، سُریانی و یونانی جدید (رومیّه) به عربی.» درخصوص این معنای «رومیّه»، رجوع شود به:

M. Bouyges, "Excursus d'un éditeur de textes arabes," *MUSJ*, 27 (1947-48): 127.

همچنین ممکن است که «رومیّه» معادل «سُریانیه» باشد و شاید یکی از این دو کلمه آن تعبیری بود که به متن راه یافت. درخصوص این معنای «رومیّه»، رجوع شود به: Bouyges، ص 124 به بعد.

۱۶. فارابی، *تحصیل السعادة*، در *رسائل الفارابی الفلسفیه* (حیدرآباد ۴۹ـ۱۳۴۰/۳۰ـ۱۹۲۱)، ص ۳۸ / ترجمهٔ انگلیسی، از:

M. Mahdi, *The Attainment of Happiness*, in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Glencoe, III. 1962), p. 43, art. 53.

فارابی می‌نویسد که «این علم [یعنی: فلسفه] در زبان یونانی شرح و بسط داده شد، سپس در زبان سُریانی، و سرانجام در زبان عربی.» او در همین متن نظریهٔ «تکوین صحیح» خاستگاه فلسفه را مطرح می‌کند: فلسفه از کلدانیان عراق به مصریان انتقال یافت و آنگاه به یونانیان رسید. او همچنین از احیای فلسفه سخن می‌گوید، آنگاه که شعلهٔ آن به خاموشی می‌گراید (ص 50-49، مقالهٔ 63).

است با تباین عربی ـ یونانی. در یک نظام جهانی کامل که در آن لفظ و معنا مطابق باشد، منطق یونانی در کسوت عربی ظاهر خواهد شد. این عاقبت را او برای نسل آینده درنظر می‌گیرد. این اندیشهٔ از بنیاد ارسطویی که جهان در تلاش برای رسیدن به کمال است نیز از قلمرو جهان‌شناسی به پهنهٔ تاریخ آورده می‌شود.

۱.۳ بلاغت و خطابه. *خطابهٔ* ارسطو در مکتب تحقیقات ارسطویی بغداد در چارچوب *ارغنون* مطالعه شده بود، چنانکه *بوطیقا* نیز، و این امر مطابق با برنامهٔ درسیی بود که به سنّت مکتب اسکندرانی بازمی‌گشت.[۱۷] *خطابه* را اسحاق بن حُنین و ابراهیم بن عبدالله ترجمه کرده بودند که آموزگار سجستانی، یحیی بن عدی، به‌طور ناموفقی کوشیده بود نسخه‌ای از اثر اسحاق به دست آورد. ابن ندیم می‌گوید که او نسخه‌ای قدیمی به دست‌خط احمد بن طیّب سرخسی، شاگرد کندی، دید.[۱۸] ترجمهٔ اسحاق به نسخهٔ شاگرد ابن عدی، ابن سمح، منتقل شده بود. ابن سمح در خاتمهٔ کتاب اخیر می‌نویسد که *خطابه* به‌کرّات بازبینی شده بود و نسخهٔ صحیح با زحمت به دست آمد، چرا که او دو نسخهٔ ضعیف را مقابله کرده بود و سپس با نسخهٔ سُریانی نیز تطبیق داده بود.[۱۹] پس، *خطابه*، در مکتب ابن عدی مطالعه شده بود. آموزگار ابن عدی، فارابی بزرگ، بر آن به‌طور مبسوط شرح نوشته بود.[۲۰]

---

17. Walzer, "Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik," *Greek into Arabic*, pp. 129-36; Stern, "Ibn al-Samḥ," p. 41; Georr, *Les Catégories d'Aristote*, pp. 186-93; منطق *ارسطو*، تصحیح بدوی، ج ۱، ص ۲۰؛ بدوی، در مقدمه به چاپ خود از ترجمهٔ عربی *Rhetorica* (قاهره ۱۹۵۹)، ص ۳۰ـ۵؛ همچنین رجوع شود به:
Peters, *Aristoteles Arabus*, pp. 26-28; D. Margoliouth, "On the Arabic Version of Aristotle's *Rhetoric*," *Semitic Studies in Honor of Alexander Kohut* (Berlin 1897), pp. 376-87.

۱۸. ابن ندیم، *فهرست*، ص ۲۵۳، س ۴ـ۲؛ همچنین:
Peters, *Aristoteles Arabus*, p. 28.

۱۹. تصحیح بدوی، ص ۲۵۴؛ همچنین:
Georr, *Les Catégories d'Aristote*, p. 188; Stern, "Ibn al-Samḥ," p. 42; Peters, *Aristoteles Arabus*, p. 27.

20. Peters, *ibid*.

رجوع شود به:
←

۱.۳.۱ توحیدی وقتی از ابوسلیمان پرسید بلاغت از نظر «این طایفه» که *خطابه* را در میان کتابهای «فیلسوف» (ارسطو) دارند چیست، چون آنان از مراتب لفظ و طبایع کلمات بحث کرده‌اند و پاسخ‌شان معتَمَدترین پاسخ خواهد بود.

ابوسلیمان پاسخ داد: «[خطابه] صدق در معانی است در کنار موافقت اسما و افعال و حروف و دقت لغوی و ترجیح نهادن آنچه مناسب و هماهنگ است با طرد آنچه مکروه است و اجتناب از آنچه غیردقیق است.» صیمری اعتراض کرد که بلیغ شاید با بلاغت دروغ بگوید. ابوسلیمان پاسخ داد که این دروغ آنگاه ملبّس به جامهٔ حقیقت است. حقیقت در بیان بلیغ حاکم است اما معنای آن کذب است و مخالف با صورت عقل.

توحیدی سپس از ابوسلیمان پرسید آیا بلاغتی زیباتر از بلاغت عرب وجود دارد. او پاسخ داد که او برای اینکه بدون تعصب قضاوت کند، و این کاری است که هیچ آدم عاقلی آرزو نمی‌کند، نمی‌تواند این ارزیابی را بدون سخن گفتن به همهٔ زبانها با مهارت انجام دهد. اما او مدعی است چون بسیاری زبانها را از زبان بلیغترین گویندگان‌شان شنیده است هیچ زبانی را به اندازهٔ عربی جامع و ظریف و عمیق نیافته است. نحو برای زبان عربی آن چیزی است که منطق برای عقل است. این ویژگی بی‌نظیری است و کلام عربی را از دیگر انواع کلام بشری متمایز می‌کند. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۸، ص ۲۸۰-۳۲۷)

شرح. سجستانی در نظر متّی بن یونس و فارابی، مبنی بر آنکه نحو برای زبان آن چیزی است که منطق برای عقل است، شریک است و آن را او به زبان عربی به تنهایی اطلاق می‌کند. او در اینجا (و پیشتر) به‌تلویح اشاره می‌کند که زبان عربی مناسبترین زبان برای گفتار فلسفی است. نظر او را می‌توان با این اعتقاد هایدگر به سازگاری فلسفی زبانهای یونانی و آلمانی مقایسه کرد.

۱.۳.۲ سجستانی در انحرافی از شرحهایش دربارهٔ نحو و منطق (رجوع شود به: ۱.۲.۱) از خطابه و بلاغت نام می‌برد:

→

W. Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik* (Beirut 1969), pp. 51-52, (دربارهٔ نفوذ فارابی). C. E. Butterworth, "Rhetoric and Islamic Political Philosophy," *IJMES*, 2 (1972): 187-98, این نویسنده از نوشته‌های ابن رشد دربارهٔ خطابه بحث می‌کند و توجه خاصی نیز به رابطه میان خطابه و سیاست مبذول می‌دارد. همچنین رجوع شود به مقالهٔ دیگر او:

"Averroes; Politics and Opinion," *Am. Pol. Sc. Rev.*, 66(1972): 894-901.

نیاز به آموزش و آموختن بر طبق عادت اهل لغت بیشتر است تا نیاز به خطابه و بلاغت؛ زیرا دومی بالطبع مقدم است و طبیعت به ما نزدیکتر است، و حال آنکه عقل دورتر است. شایسته نیست که آدمی به هیچ شیوه‌ای از آموزش اکتفا کند. دینار شاید به دلیل طلایش بد باشد و شاید به‌دلیل ضربش یا به‌دلیل قابش. ناقد آن را با معیارهای متفاوتی می‌پذیرد یا رد می‌کند. آموزش ممکن است خوب یا بد باشد. آموزش بد برای مردمان پست است، زیرا این امر با بالاترین استعداد آنان مناسب است. آموزش خوب برای بقیهٔ مردمان است. بلاغت به آموزش خوب وزن و ساختمان و قافیه و آرایش درخشان و انتخاب لفظ و شیرینی و قوت و دلربایی و متانت می‌افزاید. این هنر برای خواص مردمان است، زیرا قصدش انتقال لذتی است که بر آموزش پیشی می‌گیرد و رسیدن به غایت آن چیزی است که در قلبهای اهل فضل با بیان قوام می‌گیرد. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲۲، ص ۲۲-۱۲۱)

شرح. فارابی خطابه را فن اقناع معرفی کرده بود که برای تأثیر در عوام از آن استفاده می‌شد. سجستانی در اینجا بر مفید بودن خطابه برای خواص تأکید می‌کند. در تذکرهٔ عربی ارسطو خطابه زینتی لازم برای منطق معرفی می‌شود.

۱.۴ نظم و نثر. مناظره بر سر ادعاهای رقابت‌آمیز نظم و نثر را در کنار مناقشهٔ منطق علیه نحو می‌توان به منزلهٔ نمونه‌های عنصر زجرآمیز در محیط فرهنگی قرن <چهارم> دهم انگاشت. مدعیان رقیب در مناظرهٔ منطق ـ نحو در یک سو فلاسفه بودند و در سویی نحویان و لغویان و متکلمان. مناظرهٔ نظم ـ نثر اغلب میان اردوی طرفداران فنون دبیری در یک سو و شاعران در سوی دیگر صورت می‌گرفت. مسئلهٔ مورد مناقشه صرفاً مسئله‌ای فکری نبود. پای حیثیت در میان بود و در کنار حیثیت پشتیبانی مادی سلاطین.

ابوبکر باقلاّنی متکلم در اثرش دربارهٔ نقد ادبی به مناقشهٔ نظم ـ نثر اشاره می‌کند. به گفتهٔ او، این مسئله‌ای بود که متکلمان و ناقدان ادبی به یکسان کاویده بودند.[۲۱] باقلاّنی رأی ناقدی را نقل می‌کند که نثر را برتر می‌شمرد، از این حیث که نثر بیش از نظم عناصر

21. *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*; *the Sections on Poetry of al-Bāqillānī's* I'jāz al-Qur'ān, trans. G. E. von Grunebaum (Chicago 1950), pp. 56-58.

بلاغت و خطابه را می‌پذیرد و چون نظم دامنهٔ اندیشه‌ها را محدود می‌کند.[۲۲] دانشوری دیگر، همکار این ناقد، معتقد بود که دلیلی وجود ندارد که چرا نظم زیبا امکان ندارد بلیغتر یا اصیلتر از نثر باشد. باقلاّنی در این قطعه نسبت به نثر جانبداری نشان می‌دهد، اما سرانجام به طرفداری از نظم مثال خوبی ارائه می‌دهد. به گفتهٔ او، نظم گرچه در آزادی زبان محدود است، هیچ گفتاری به پای تصنیف خوب آن نمی‌رسد.

رأی حاکم در میان ناقدان ادبی، نخستین بار مبرّد آن را در *رساله دربارهٔ نظم و نثر* شرح داد، آن بود که شعر برتراز نثر است، چون ویژگی اضافی وزن و قافیه را دارد و چون موانعی از این دست را پشت سر می‌گذارد، او آن را تا مرتبه‌ای بالا می‌ستاید.[۲۳] در طرفداری از نثر نیز برهانهای نیرومندی وجود دارد. ابومنصور ثعالبی، به‌طور نمونه، به تقدم نثر قائل است چون مفیدتر است: کاتب مقدم بر شاعر قرار می‌گیرد. برهان دیگر به طرفداری از نثر این ادعا بود که نثر واسطهٔ وحی بود.[۲۴] جلال‌الدین سیوطی با این استدلال زیرکانه به این نظر پاسخ گفت که قرآن به نثر نازل شد تا کمال بی‌همتای آن مؤثرتر باشد، چون از زیبایی طبیعی شعر بی‌نیاز بود.[۲۵]

این مسئله توحیدی را گیج کرد. تفحّص طولانی او دربارهٔ نظم و نثر در شب بیست و پنجم *امتاع* به گفتهٔ گ. ا. گرونه‌باوم جالب توجه‌ترین بحث در میان همهٔ بحثها دربارهٔ این موضوع است.[۲۶] توحیدی این مسئله را در پرسشی خطاب به مسکویه نیز مطرح می‌کند (*هوامل*، ش ۱۴۲، ص ۳۱۰ـ۳۰۸). او به معاینه در می‌یابد که اکثر مردم نظم را به نثر

---

22. *Ibid.*, p. 56, note 2.

فون گرونه‌باوم این منبع را *کتاب الصناعتین* ابوهلال عسکری می‌داند (استانبول ۱۹۰۲)، ص ۱۰۴ـ۱۰۲. عسکری (همان‌طور که فون گرونه‌باوم متذکر می‌شود)، در تحلیل آخر، شعر را غنیتر از نثر می‌داند، ولو آنکه شعر از برخی موضوعات منع شده باشد.

23. G. E. von Grunebaum, "Al-Mubarrad's Epistle on Poetry and Prose," *Orientalia*, 10(1941): 372-82.

۲۴. ثعالبی، *کتاب نثر النظم* (قاهره ۱۸۹۹)، ص ۴ـ۲؛ فون گرونه‌باوم این استدلال را می‌آورد، رجوع شود به:

von Grunebaum, *A Tenth-Century Document*, pp. 56-57, note 2.

۲۵. سیوطی، *المُظهِر فی علوم اللغة* (بولاق ۱۸۶۵)، ج ۲، ص ۲۳۶؛ فون گرونه‌باوم این استدلال را می‌آورد، رجوع شود به:

von Grunebaum, *ibid.*, p. 58, note 7.

26. *Ibid.*, p. 56, note 2 (on p. 57).

ترجیح می‌دهند. مسکویه پاسخ می‌دهد که هردو گونه انواع قابل اندراج در ذیل جنس گفتار است. به گفتهٔ او، مادام که وزن تصنّعی اضافی است، نظم برتر است. و دقیقاً به همان‌گونه که نغمهٔ موسیقی صورتی اضافی به نظم می‌بخشد، شعر نیز صورتی اضافی به سخن می‌بخشد. اما این دو گونه را نمی‌توان به وسیلهٔ مفاهیم متمایز کرد، زیرا هم نظم و هم نثر را می‌توان مشروط به صدق و کذب کرد.

۱.۴.۱ ابوسلیمان در جریان بحثی درخصوص نظم و نثر گفت:

نظم بیشتر بر طبیعت دلالت می‌کند، چون نظم در قلمرو ترکیب وجود دارد و نثر بیشتر بر عقل دلالت می‌کند، چون عقل در قلمرو بساطت وجود دارد. ما نظم را بیشتر قبول می‌کنیم تا نثر، چون بیشتر در طبیعت گرفتارتریم تا در عقل. وزن معشوق طبیعت و حس است و درنتیجه بر آنچه در لفظ مایهٔ ایراد است چشم می‌پوشد.

عقل طالب معناست و لذا لفظ، گرچه ممکن است تحسین شود، برای آن بی‌اهمیت است. زیرا عقل در قضاوت کردن دربارهٔ معانی به واسطهٔ لفظ معیوب به زحمت نمی‌افتد، چون لفظ مانند لباس یا ظرف است، گرچه عقل یک لفظ و صورت یا وزن را بر لفظ و صورت یا وزن دیگر ترجیح می‌دهد. و لذا کلام به انواع متفاوت نثر و اصناف مختلف نظم تقسیم می‌شود. طبیعت از این حیث مانند عقل نیست. کلامی که مستند به طبیعت است برای گوش خوشایند و برای قلب لطیف است، گرچه این کلام به حقیقت و صواب نیز متصل است. زیرا حکم طبیعت را نفس املا می‌کند و قبول نفس منوط به تصویب عقل است. با این همه، در نثر سایه‌ای از نظم وجود دارد و بدون آن نثر خوشایند و لطیف نخواهد بود و در نظم سایه‌ای از نثر وجود دارد و بدون آن صور و اشکالش متمایز نخواهد بود و اوزان و بحورش منفک و وحدتش حاضر نخواهد بود.

توحیدی می‌افزاید که شرحهای بیشتر سجستانی در این‌باره را برای رساله‌ای جداگانه با عنوان *الکلام علی الکلام* (*گفتار دربارهٔ گفتار*) حفظ کرده است. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۰، ص ۴۰-۲۳۹)

شرح. دو صورت گفتار به‌طور نمونه‌وار به عقل و طبیعت مربوط است. این دو صورت، نظم و نثر در طول محورهای بساطت ـ ترکیب و وحدت ـ کثرت تفکیک می‌شود. و باز بار دیگر دوگانگی محتوا ـ صورت یا معنا ـ لفظ به کار گرفته می‌شود. (این قرین شدن نثر با معنا و نظم با لفظ را مسکویه ایرادپذیر می‌داند [رجوع شود به: ۱.۴.].)

تألیف در این نظرها حاصل می‌شود که عقل طالب خوشایندی بیان و نیز مناسب بودن معناست و طبیعت نیز با حقیقت مرتبط است و نظم و نثر سایه‌ای از یکدیگر است. این اندیشه که نثر بسیط و دارای وحدت است و نظم مرکّب و عاری از وحدت است، متضمن این پیشفرض است که در نثر وحدت و انسجام کلّ ترکیب غالب است و در نظم ابیات مفرد و بندهای منفرد حاکم است و کلّ با نظمی نسبتاً سست مرتب شده است.

۱.۴.۲ توحیدی رساله‌ای از ابواسحاق صابی با عنوان *فی تفضیل النثر علی النظم* (*دربارهٔ برتری نثر بر نظم*) را ذکر می‌کند. سجستانی شرح می‌دهد که چند روز قبل صابی دربارهٔ نثر و نظم از او پرسید، و در جریان بحثِ متعاقبِ آن، او این نظر را ابراز کرده بود که نثر به واسطهٔ جوهر شریفتر است و نظم به واسطهٔ عرض. این امر از آن روست که وحدت در نثر غالبتر است. وقتی توحیدی سپس از سجستانی پرسید که چرا نثر آن اندازه شادی نمی‌بخشد که نظم شادی می‌بخشد، او پاسخ داد که این امر از آن روست که ما منتظم (منظمون <کذا، منتظمون >) هستیم و آنچه با ما سازگار است ما را شاد می‌کند. صورت وحدت در ما ضعیف است و نسبت آن با ما دور است و لذا وقتی نظم سروده می‌شود اکثر مردم به وجد می‌آیند، گرچه شادی و سبکبالی و سرمستی و وجد در پاسخ به قطعه‌ای نثر نیز ممکن است رخ دهد. برتری نثر را این نکته گواهی می‌دهد که کتابهای آسمانی و مذاهب مشهور به نثر نازل شده بودند. بر کسی که برای رسالت (یعنی: محمد <ص >) انتخاب شد این وحدت حاکم بود. او نظم نمی‌گفت و به این کار نیز قادر نبود. او به وسیلهٔ این شیوهٔ معروف هیچ چیزی از قدرت الهی را بر بشر آشکار نکرد. او مردم را به شیوه‌ای تشویق کرد که بدان عادت کرده بودند. با اسلوبی که خرسند شدند، هدایت شدند، منع شدند، دانش اشاعه یافت و التباس از میان رفت. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۵، ص ۲۷۳-۲۷۲)

شرح. ابواسحاق صابی، یکی از نثرنویسان بزرگ، به گونهٔ قابل‌فهمی نثر را به جای نظم انتخاب کرد. او در مواجهه با سجستانی دربارهٔ این مسئله پاسخی به‌طور مشخص فلسفی مبتنی بر تطبیق جفتِ گونه‌های ادبی با دوگانه‌های جوهر - عرض و وحدت - کثرت به دست می‌دهد. عاری بودن نظم از وحدت قدرت آن در برانگیختن شادی را تعلیل می‌کند. ما با عاطفهٔ آشفته به دلربایی آن پاسخ می‌دهیم چون، مانند نظم، منتظم هستیم. نظم سرخوشی می‌آفریند و بی‌تعادلی و آشفتگی پدید می‌آورد.

کتابهای آسمانی به نثر نازل شدند. در اینجا سجستانی به برهان مورد علاقهٔ ناقدان ادبی متوسل می‌شود. پیامبر شاعر نبود. وحدت در او غالب بود. این نظر مباین با تلقی نبوی از پیامبر به منزلهٔ شاعر (poētēs) است. پیامبر در اینجا فردی غیرمتواجد شمرده می‌شود. او با بشر دربارهٔ چیزهای معروف با زبانی عادی و مؤثر سخن گفت.

۱.۴.۳ بیست و پنجمین شب *امتاع و المؤانسة* اختصاص به بازگویی و تلخیص طولانی آراءِ متضاد و مختلف دربارهٔ مسئلهٔ نظم و نثر دارد. توحیدی در پاسخ به پرسش وزیر دربارهٔ این مسئله به معاینه در می‌یابد که گفتار دربارهٔ گفتار (*الکلام علی الکلام*) دشوار است، زیرا در سنجش خودش است، و سطوح متفاوت گفتار مغشوش می‌شود. تعبیر *الکلام علی الکلام* را توحیدی عنوان یکی از رساله‌هایش قرار داد (رجوع شود به: ۱.۴.۱). ممکن است که این متن به آن رساله تعلق داشته است. توحیدی از تعصب و ستیزه‌گرییی شکوه می‌کند که بحثهای راجع به این مسئله را آلوده است. او در پایان این قسمت از سپری شدن عصری می‌نالد که در آن هنگام خلافت و نمایندگانش شوکتی داشتند و در آن هنگام دین و فضیلت و حقیقت و ادب خریدار داشت. او فریاد برمی‌دارد که در روزگار او چنین نیست.

شرحهای سجستانی دربارهٔ مطالب مربوط به زبان در سراسر متن پراکنده است. نظر او دربارهٔ نظم و نثر به دنبال شرح مواضع متخاصم ذکر می‌شود (*امتاع*، ج ۲، ص ۳۹ـ۱۳۸). او موضع میانه‌ای اختیار می‌کند:

هم بیان نثر و هم بیان نظم بعد از فکر از معانی معقول در نفس صادر می‌شود. هم نثر و هم نظم منوط به معیارهای مشابهی از تناسب و صورت و ترکیب و ذوق و شیوه و ایجاز و نیروی برهانی و مأنوس بودن است. اگر این طور است، نثر کمالی تردیدناپذیر دارد و نظم شرافتی انکارناپذیر. محاسن (مناقب) و نواقص (مثالب) هر دو متعادل است. هر دو گونه طالب سلامت و دقت است و در هر دو باید از آنچه دشوار است و نیازمند تأویل و پاکسازی اجتناب شود. فردی اعرابی زمانی گفت، «بهترین سخن آن است که به سخنِ دیگر محتاج نیست.»

توحیدی در پایان فصل مبادرت به گفتن رأی خودش می‌کند که بهترین سخن در بیان نازک و در معنا لطیف و از حیث سبک رخشان است، چه نثر باشد و چه نظم. او سپس شرح می‌دهد که او ندیده است کسی نثر و همهٔ لواحق آن را نیز چنان وصف کند که قدامة بن جعفر در بخش سوم کتابش وصف کرده است. از علی بن عیسای وزیر نقل قول

می‌شود که گفته بود قدامه در سال ۳۲۰ (۹۳۲) کتابش را به او نشان داد. او آن کتاب را بررسی کرد و دریافت که قدامه در توصیف خطابه به کاری توفیق یافته است که هیچ کس دیگر نتوانسته بود، در حالی که خلیل بن احمد در وضع عَروض، از الفاظ پست و بلاغت ضعیف در وصف بلاغت سود جُست، توگویی چیزی را وصف می‌کند که نمی‌شناسد، و زبان او با مقصودش مغایر است. (*امتاع*، ج ۲، ص ۴۷-۱۳۰)[۲۷]

شرح. اهمیت اجتماعی نزاع میان مدافعان این دوگونهٔ ادبی در رقابت موجود در میان اهل بلاغت و کاتبان از یک سو و شاعران از سوی دیگر نهفته است که برای کسب مزایا در دربارها با یکدیگر رقابت می‌کردند. خالع، که در این فصل از او نقل قول می‌شود، به‌طور نمونه، مدعی بود که نظم برتر از نثر است چون شاعران در تالارهای خلفا و ولیعهدها و امیران و والیان صله‌های بی‌شماری می‌گیرند. گفته‌اند که یکی از پهلوانان نثر، انصاری، شنید ابن ثوابهٔ کاتب در مدح نثر می‌گوید:

نثرنویسان ــ بلغا و خطبایی ــ که از نظام حاکم دفاع می‌کنند و از وقایع آن بحث می‌کنند بیش از همهٔ کسانی ثروت می‌اندوزند که شعر می‌سرایند و ملتمس نظر لطف‌اند و قیافهٔ مردمان ستمدیده و محروم را به خود می‌گیرند. چگونه می‌توان شاعر را با وزیرِ خلیفه یا با کاتب مقایسه کرد؟ آیا زمانی که به شاعران نیاز دارد به همان زیادی است که به وزیران نیاز دارد؟ همواره شاهدیم که شاعر در برابر خلیفه و وزیر یا امیر با دست دراز شده و ملتمس، با ترس از ناکامی و در زیر تهدید رد درخواست به دلیل بیان نامناسب، می‌ایستد. شاعر اغلب به دلیل هجوی که مظنون به نوشتن آن شده است تحت تعقیب قرار می‌گیرد و این امر او را تا پای مرگ می‌برد. خداوند اهل بلاغت را از همهٔ اینها نجات داده است. انصاری می‌افزاید که وقتی ابن ثوابه «در این اکناف پرسه زد» بی‌همتا بود و کسی طمع نکرد که پاسخ او را بدهد. گفته می‌شود که او در این باب با گروهی از اهل زمانه‌اش مناظرات وسیع کرده بود و چندان جنگید تا «آنان به مواضع‌شان عقب نشستند.»

توحیدی از طبقهٔ کاتبان بود و می‌توان انتظار داشت که به طرفداری از نثر رأی دهد،

---

۲۷. ز. ا. بونه‌بکّر در مقدمه به چاپ خود از کتاب *نقد الشعر* قدامة بن جعفر (لیدن ۱۹۵۶)، ص ۶، به فقرهٔ حاضر ارجاع می‌دهد. وی می‌گوید که کتاب اهدا شده به وزیر *کتاب الخراج* بود. همچنین رجوع شود به: *البرهان فی وجوه البیان* ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم الکاتب، تصحیح ا. مطلوب و خ. الحادثی (بغداد ۱۹۶۷)، ص ۱۱.

اما او این کار را نمی‌کند. او در جایی دیگر می‌گوید که هم نظم و هم نثر وجوهی از گفتار مسموع است، دقیقاً به همان سان که صدق و کذب وجوهی از معناست. صدق هر دو را مشروط می‌کند. او از قول حسّان بن ثابت می‌گوید: «شاعرانه‌ترین بیتی که می‌توانی بخوانی / آن چیزی است که شرح برمی‌انگیزد، "حقیقت را می‌گوید"» (*اخلاق*، ص ۹-۸).[۲۸]

۱.۵ **علم لغت.** می‌توان منصفانه گفت که سجستانی و همقطارانش، مانند بسیاری از همتایان اهل مدرسه‌شان، از فیلسوفان اعصار دیگر نام نمی‌بریم، اغلب تحلیل لفظی را جانشین تحقیق فلسفی کرده بودند. تفکر روشن، یقیناً، مستلزم دقت در مصطلحات است و واژه‌نامهٔ فلسفی ارسطو (به‌طور نمونه، *مابعدالطبیعه*، کتاب «دلتا») ممکن بود به‌منزلهٔ سرمشقی به کار رود. سجستانی گاهی می‌کوشد معنا یا جنبه‌ای از حقیقت اشیاء را بر اساس شناخت اشتقاق یا صورت نحوی اصطلاحی معیّن به‌دست آورد. اما او به‌طور منسجم به شناخت ریشهٔ کلمات نمی‌پردازد تا ضمانت کافی برای اخذ این نتیجه‌گیری به دست دهد که او نظری «کراتولوسی» نسبت به زبان داشت و کلمات را به‌طور طبیعی مطابق با مدلولهایشان می‌شمرد. موضع سجستانی به موضع ایزیدور اشبیلی شبیه است که مدعی بود که همهٔ کلمات را نمی‌توان از حیث اشتقاق‌شان شناخت، چون همه چیز بر طبق طبیعت نام نمی‌گیرد.[۲۹] اما سجستانی به زبان عربی به منزلهٔ واسطه‌ای برای دریافت و فهم اشیاء متوسل می‌شود و آن را زبانی می‌شمرد که به‌طور آرمانی مناسب نظرورزی فلسفی بود.

۱.۵.۱ *مقابسات*، مقابسهٔ ۹۱، مشتمل بر فهرستی از تعاریف گلچین شدهٔ توحیدی از «دهانهای اهل فضل» و از کتابهاست که او در مجالس اهل فضل در بغداد به‌طور اتفاقی شنید. او این تعاریف را به صاحبنظری نقّاد و بصیر نشان داد و او به اصلاح آنها کمک کرد. در ابتدای این فهرست یک جمع‌بندی طولانی، صف کردن مصائب شخصی، تنهایی و کهنسالی و طلب تسامح و عفو برای کوتاهیها آورده می‌شود. توحیدی، به دلیل

---

۲۸. رجوع شود به یادداشت مصحّحان در همان صفحه، که از جمله منابعی که ذکر می‌کنند، *دیوان* حسّان بن ثابت، ص ۲۹۲، است.

۲۹. رجوع شود به:

E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (New York 1963), pp. 43-44.

با استشهاد از کتاب اول *Etymologiae* از ایزیدور.

کمبود وقت، تعاریف را بدون تبیین کافی یا شرح توأم با مثال ذکر می‌کند. او در پایان فصل می‌گوید که اکثر آنها را به ابوسلیمان و دیگران نشان داد. شماری از نحویان اصلاحات نحوی و سبکی پیشنهاد کردند. ابوسلیمان به او دلگرمی داد که لفظ گرچه مهم است معنا مهمتر است و با توجه به این تشویق بود که توحیدی مطالبش را منتشر کرد. بسیاری از این تعاریف را تاکتاب *تعریفات* کِنْدی می‌توان پی گرفت.[۳۰]

توحیدی درخصوص تعریف «محال» (adunaton) به منزلهٔ «ترکیب دو متنافی در شیءِ معیّنی در زمان واحد و جزءِ واحد و اضافهٔ واحد» اضافه می‌کند که شنید ابوسلیمان می‌گوید: «محال چیزی است که صورتی در نفس ندارد.» آن گاه از سجستانی پرسیده شد آیا بنابراین معتقد است که باری تعالی محال است. او پاسخ داد که چنین اعتقادی ندارد، چون شهادت عقل بر آن وجود دارد و این شهادت هستی او را اثبات می‌کند. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۹۱، ص ۳۶۰)

شرح. تعریف «محال»، که در فهرست تعریفات کِنْدی نیز دیده می‌شود، از «قانون امتناع تناقض» مشهور ارسطو در *مابعدالطبیعه* ۱۰۰۵ ب ۱۹ است.[۳۱] در اینجا ایراد به مغالطه‌ای منطقی است: هر «الف» «ب» است بدان معنا نیست که هر «ب» «الف» است، یعنی نه اینکه هر چیزی که در نفس صورت ندارد (یا تصورناپذیر است) محال است. سجستانی با تکیه بر دلایلی علم‌شناختی پاسخ می‌دهد ــ گرچه باری تعالی تصورناپذیر است، وجودش را می‌توان استنتاج کرد.

۱.۵.۲ وقتی ابوسلیمان از توحیدی پرسید که آیا کلمهٔ «طبیعة»، در نزد اهل نحو و لغت، در وزن فعیل به معنای فاعلة (یعنی: فاعل) یا به معنای مفعولة (یعنی: مفعول) است، توحیدی این پرسش را به نحویِ فاضل ابوسعید سیرافی ارجاع داد. سیرافی پاسخ داد که «طبیعة» اسمی مشوب است و نه منحصراً به معنای فاعل است و نه مفعول، گرچه معنای فعل *با* آن مناسبتر است تا معنای فعل *از* آن. به گفتهٔ سیرافی، اگر باید به طریقهٔ این سائل ملاحظه شود، معنای مفعول اولیٰ است: طبع شخص چنین و چنان است، یعنی

---

30. S. M. Stern. "Notes on al-Kindī's Treatise on Definitions." *JRAS*. 1959: 32-43; T. Z. Frank. *Al-Kindī's Book of Definitions* (Yale Un. Diss. 1975), pp. 10-11.

۳۱. کِنْدی، *فی حدود الاشیاء و رسومها*، در *رسائل الکندی الفلسفیة*، تصحیح م.ع. ابوریده (قاهره ۱۹۵۰)، ج ۱، ص ۱۶۹؛ همچنین:

Frank. pp. 100-10 (no. 44).

آنچه بر او مُهر یا نقش شده است و این درخصوص مترادفهای طبیعت نیز صادق است (ضریبة، سلیقة، سجیة، غریزة، نحیزة).

ابوسلیمان این پاسخ را ستود و «این شیخ» را آفرین گفت و افزود که نظرش وقتی صحیح است که طبیعت از جنبهٔ پذیرا بودنش برای نفس ملاحظه شود، اما اگر از جنبهٔ پذیرنده‌اش لحاظ شود، فعّال یا فاعل است، یعنی مُهر می‌زند و نقش می‌کند. نخستین معنا (که سیرافی به دست می‌دهد)، به گفتهٔ او، بر طبق زبان عربی است و دومین معنا موافق با تحقیق. تعریف ارسطو، تعریفی که با ماهیت واقعی طبیعت سازگار است، این است که طبیعت «مبدأ حرکت و سکون» است. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲۴، ص ۳۲-۱۲۹)

شرح. پرسش از معنای نحوی «طبیعة» (چه به معنای فاعل و چه به معنای مفعول، یعنی: natura naturans و natura naturata) را سجستانی دست‌کم در دو فرصت دیگر بحث می‌کند.[۳۲] نکتهٔ شایان توجه کوشش او در استفاده از نحو برای ایضاح معنا با تکیه بر این فرض است که زبان عربی سررشته‌های حقیقت را آشکار می‌کند. سیرافی شخص مناسبی برای طرف پرسش قرار گرفتن بود. پاسخ این نحوی مبتنی بر این فرض بود که فطرت بشری مبدأ حرکت بود. اما سجستانی در وهلهٔ نخست اقنوم کلی طبیعت را درنظر داشت که به معنای فاعل متمایل است. تعریف ارسطو از طبیعت (*سماع طبیعی* ۱۹۲ ب ۲۱) نیز متمایل به معنای فاعل است.

۱.۵.۳ توحیدی از ابوسلیمان دربارهٔ نظر علی بن عیسی رُمّانی پرسید، یعنی: اگر ممکن ساختن (تمکین) زشتی زشت است و اگر ممکن ساختن زیبایی زیباست، پس «ممکن ساختن» هم زشت است و هم زیبا و این تناقض است.

ابوسلیمان پاسخ داد که این سخن مغالطه بود چون «ممکن ساختن» با توجه به آن چیزی که به آن مضاف می‌شود و به آن منوط است معتبر است. پس اگر زیبا یا زشت است به این دلیل است که علتش زیبا یا زشت است، به همان گونه که دِرهم و شمشیر یا لفظ مفیدند وقتی که به‌درستی استفاده شوند و مضرّند وقتی که به‌درستی استفاده نشوند. (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۱۴)

شرح. رُمّانی که مخالفانش او را به درآمیختن نحو و منطق متهم کرده بودند در اینجا به

---

۳۲. رجوع شود به: فروتر، ۲.۱.۴، ص ۲۳۰، ۲۳۶؛ ۶.۴.۲، ص ۳۸۸ و بعد.

یک بازی سفسطی با کلمه دل می‌سپارد که یادآور متناقض‌نماهای رواقی است. سجستانی با مهارت کامل این مشکل را کنار می‌زند.

۱.۵.۴ ابوسلیمان وقتی از طبیبی مجوسی معروف به فیروز دربارهٔ معنای تعبیر رایج «فلان ملء العین و النفس» (یعنی: «خشنود است») پرسید (رجوع شود به: فصل اول، ج ۲). فیروز به نادانی اعتراف کرد و فروتنانه طالب روشنگری شد و بدین وسیله با رفتار مداهنه‌آمیزش سجستانی را ناخشنود ساخت. ابوسلیمان پاسخ داد که این تعبیر ترکیبی است از یک جنبهٔ بصری با گزارشی سمعی. تأثیر بصری به‌طور نزدیکتری به ماده مربوط است و گزارش سمعی به صورت نزدیکتر است و ترکیب هردو کمال مطلوب پدید می‌آورد. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۰۰، ص ۲۹۷-۴۲۷)

۱.۵.۵ وقتی توحیدی از ابوسلیمان دربارهٔ تمایز میان «معرفة» و «علم» پرسید، او پاسخ داد که معرفت بیشتر به محسوسات و معانی جزئی قابل اطلاق است و علم به معقولات و معانی کلی. کسی دیگر نیز افزود که به این دلیل باری تعالی عالِم گفته می‌شود و عارف گفته نمی‌شود. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۰، ص ۲۹۱)

شرح. تمایز موجود در اینجا شبیه است به تفاوت موجود میان "knowledge about" و "acquaintance" در زبان انگلیسی (مقایسه شود با: Wissen و Erkenntnisse در زبان آلمانی).[۳۳] طبق نظر برخی متکلمان، کلمهٔ «علم» برای معانی مرکب و کلی حفظ می‌شود و کلمهٔ «معرفة» برای اشیاءِ بسیط و جزئی. در آثار ترجمه شده از یونانی، کلمهٔ علم اغلب به جای epistēmē و گاهی mathēsis می‌نشیند و حال آنکه کلمهٔ «معرفة» معمولاً در ترجمهٔ gnōsis می‌آید. اما این تضایف تغییرنیافتنی نیست: «معرفة»، به‌طور نمونه، ممکن

---

۳۳. رجوع شود به:

B. Russell's "On Denoting," in H. Feigl and W. Sellars (eds.). *Readings in Philosophical Analysis* (New York 1949), pp. 103ff.;

و رجوع شود به ذیل "ilm"، در *EI*، ج ۳، ص 1133. دربارهٔ تعریفات علم، رجوع شود به:

Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, chapter 4.

حلاج، در *کتاب الطواسین*، تصحیح ل. ماسینیون (پاریس ۱۹۱۲)، ص ۱۹۵، از کلمهٔ «علم» برای علم کلام و از کلمهٔ «معرفة» برای **gnōsis** استفاده می‌کند؛ متز، < *تمدن اسلامی*، ج ۱، ص ۲۲۰ >، ص 181 / ص 190. دربارهٔ تباین «علم» و «معرفة»، همچنین رجوع شود به:

A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill 1975), pp. 17, 43, 140 (especially p. 43).

است که در ترجمهٔ epistēmē و mathēsis یا phronēsis و نیز gnōsis بیاید و «علم» ممکن است در ترجمهٔ gnōsis و noēsis و نیز epistēmē بیاید.[۳۴] استنتاج کسی که در این بحث حاضر بود، مبنی بر آنکه «علم» را می‌توان به باری تعالی نسبت داد و نه «معرفة»، به مسئلهٔ علم خداوند به جزئیات مربوط می‌شود.

در فهرستی از تعاریف مصاحب سجستانی، نوشگانی، مندرج در *مقابسات*، مقابسهٔ ۱۰۶، تمایز میان این دو اصطلاح علم‌شناختی نیز بحث می‌شود. نوشگانی می‌گوید که «معرفة»، اگر ضروری (یا: شهودی) باشد نتیجهٔ فطرت است و اگر استدلالی باشد ثمرهٔ فطنت است و در آن از بحث طویل و عریض چاره‌ای نیست. نوشگانی از قول «یکی از قدما» نقل می‌کند که گفت «علم رأی واقع بر کُنه حقایق اشیاء است که وقوع ثابت دارد و انتقال از آن ممکن نیست.» از او پرسیده شد که نظر خودش چه بود، او پاسخ داد که «علم وجدان نفس است از مطلوبش هنگامی که برای شخص سوءِظن‌هایی درخصوص آن دست می‌دهد»، بدین طریق او بر جنبهٔ ثابت رأی در تعریف قدیم تأکید می‌کند.[۳۵] او در ادامه می‌گوید که «علم» تا اندازه‌ای حالتی انفعالی است، اما استکمالی است که نفس را به سروری خاص می‌رساند. «معرفة» در اشباح حاضر و حواس قابل نفوذ می‌کند و علم در ارواح قابل برای معقول نفوذ می‌کند. این دو اصطلاح به دلیل دقت فرق و غموض تمایزشان در نزد عامهٔ مردم اغلب معادل یکدیگر شمرده می‌شود. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۰۶، ص ۵۶-۴۵۵)

۱.۵.۶ وزیر وقتی از توحیدی پرسید چه تفاوتی میان «قضاء» و «قَدَر» است، و او با گفتهٔ ابوسلیمان به وزیر پاسخ داد که «قضاء» از علم سابق خداوند سرچشمه می‌گیرد و حال آنکه «قَدَر» به جزئیات حادث مربوط می‌شود. (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۲۴)

---

۳۴. به‌طور نمونه، رجوع شود به:
Proclus Arabus, ed. and trans. G. Endress (Beirut 1973), p. 138; van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 95ff.; *idem*, "The Logical Structure of Islamic Theology," pp. 47-48.

< ترجمهٔ احمد آرام، *تحقیقات اسلامی* ۲-۱ (۶۶-۱۳۶۵)، ص ۷۳ > همچنین رجوع شود به:
Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, pp. 221, 224; *idem*, *Vocabulaires comparés*, p. 19 (428), pp. 21-22 (433);

افنان، *واژه‌نامهٔ فلسفی*، ص ۲۰۱ - ۱۸۸ (علم)، ۱۷۵ (معرفت).

۳۵. روزنتال این را نقل کرده است، رجوع شود به: *Knowledge Triumphant*، ص 57.

شرح. به گفتهٔ لوئی گارده، «قضاء» در کلام اسلامی معمولاً به معنای حکم ازلی خداوند و «قَدَر» به معنای حکم به منزلهٔ وجود حادث و معیّن است. در زبان متداول اشاعره، «قضاء» ارادهٔ خدا یا علم ازلی است و «قَدَر» به وجود آوردن موجودات برحسب اراده یا علمش است. این تلقی در تعریف جرجانی نیز منعکس است، مبنی بر آنکه «قضاء» اشاره است به ازل و «قَدَر» اشاره است به نظام کنونی و باز این تلقی در تمایزی منعکس است که فخر رازی میان «قضاء» به منزلهٔ حکم ازلی و «قَدَر» به منزلهٔ «وجود یافتن اشیاءِ موجود، یکی یکی» قائل می‌شود.[۳۶]

۱.۵.۷ وزیر، در شب سی و پنجم (*امتاع*، ج ۲ <کذا، ج ۳>، ص ۲۶-۱۰۵)، از توحیدی دربارهٔ فرق میان جفتهای آشکارا مترادفی از اصطلاحات می‌پرسد: اراده / اختیار و محبّة / شهوة. او سپس یادداشتی مشتمل بر بیست و هشت پرسش فلسفی که خاطرش را مشغول کرده به دست ابوحیان می‌دهد. این پرسشها درخصوص نفس و روح و انسان و تعریف انسان و حدّ و حقیقت و طبیعت و عقل و معاد و فرشتگان است. وزیر از توحیدی می‌خواهد که در این خصوص از ابوسلیمان و ابوالخیر (حسن بن سُوار) و هر کس دیگری که ممکن است مفید باشد تحقیق کند؛ زیرا، به گفتهٔ او، کتابها مرده‌اند و چیزی از آنها عاید نمی‌شود و حال آنکه آنچه در بحث به دست می‌آید تازه و شاداب است. توحیدی مندرجات این یادداشت را به ابوسلیمان منتقل می‌کند و لُبّ پاسخهای او را که در قالب بیان خودش ریخته به وزیر می‌رساند. از پاسخهای سجستانی ذیل عنوانهای متناسب با موضوع بحث خواهیم کرد. در میان این پرسشها یکی مبیّن علاقهٔ لغوی درخصوص تعریف و ماهیت است.

وزیر پرسیده بود که آیا تعریف (حدّ) ماهیت واقعی (حقیقة) است یا تمایزی میان آنها وجود دارد. سجستانی پاسخ داد که تعریف قابل ارجاع به کسی است که آن را وضع می‌کند و در آن تحقیق می‌کند و آن را پیراسته می‌سازد، و حال آنکه ماهیت واقعی شیء (pragma) است و آن چیزی است که شیء به واسطهٔ آن هست

---

36. L. Gardet, "Al-ḳaḍā' wa'l-ḳadar," *EI*, IV, 365-67.

دربارهٔ این مصطلحات، همچنین رجوع شود به:

M. Schwarz, "The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī," *Oriens*, 20 (1969): 20-21.

همچنین رجوع شود به:

M. R. Seale, *Muslim Theology* (London 1964), ch. 2.

آنچه هست (هوماهو / to ti estin)، چه تعریف یا توصیف شود و چه نشود. ماهیت واقعی شیءِ بالفعل (عین الشیء) را آشکار می‌کند، در حالی که تعریف چنین نمی‌کند.[۳۷]

شرح. اصطلاحات «حدّ» و «حقیقة» با هم اشتباه می‌شود یا به جای یکدیگر به کار می‌رود. توحیدی در جای دیگری نیز گزارش می‌کند (*بصائر*، ج ۱، ص ۵۰) که متکلمی این دو اصطلاح را با یکدیگر برابر گذاشت («حدالشیء حقیقته»: «تعریف چیزی ماهیت واقعی آن است») از آنجا که تعریف به قول ارسطو باید «قولی مشیر به ماهیت» باشد، یکی دانستن «حقیقة» با «حدّ» قابل فهم است.[۳۸]

اما ارسطو، در *آنالوطیقای ثانی* ۷۲ الف ۲۴-۲۱، ادعا می‌کند که تعریف «قضیه» «چیزی را وضع کردن» است. به‌طور نمونه، عالم حساب وضع می‌کند که واحد چیزی تقسیم‌ناپذیر است. اما تعریف واحد معادل با اثبات وجودش نیست، یعنی to einai معادل با tauton نیست. و این به نظر می‌آید آن چیزی باشد که سجستانی درنظر دارد، وقتی می‌گوید که تعریف قابل ارجاع به کسی است که آن را وضع می‌کند. او «حقیقة» را به معنای "truth"، "reality" یا "real essence" (/ alētheia، alēthēs) می‌فهمد، و این یعنی آنچه وجود دارد چه تعریف یا توصیف شود و چه نشود.[۳۹]

۱.۵.۸ وزیر در شب سی و هفتم نقل می‌کند که عیسی بن زُرعه، وقتی امور دولت ملال‌آور نبود، سلسله‌ای از تعاریف صفات اخلاقی (اخلاق) را در شامگاههای سال ۳۷۰ (۹۸۰) مطرح کرده بود. او پیشنهاد می‌کند که ابوحیان به دیدار ابن زُرعه برود و از او خواهش کند این تعاریف را تکرار کند. ابن زُرعه آنها را به توحیدی املا کرد. آنگاه توحیدی آنها را به سجستانی نشان داد و واکنش او آمیخته‌ای از خشنودی و رنجیدگی بود. تعریف صفات اخلاقی باید با تسامح و اغماض انجام شود، چون آنها اغلب

---

۳۷. «عین الشیء» همچنین ممکن است به معنای «جوهر» باشد؛ افنان، *واژه‌نامهٔ فلسفی*، ص ۲۴۶.

38. *An. post.* 91a1: *Metaph.* 1031a12.

۳۹. افنان، *واژه‌نامهٔ فلسفی*، ص ۷۷، از آثار کندی و فارابی مثالهایی آورده است. دربارهٔ «حدّ» و «حقیقت»، همچنین رجوع شود به:

van Ess. *Erkenntnislehre*, pp. 370-72; Madkour. *L'Organon d'Aristote*, pp. 112 ff.

دربارهٔ مطابقتِ حقیقت /alētheia، alēthēs، رجوع شود به:

Goichon. *Vocabulaires comparés*, p. 8 (171).

با یکدیگر متداخل‌اند. با این همه، وصف صفات اخلاقی با تعاریف مفید است و جا دادن تعاریف در نفس همواره ثمربخش است.

شروح سجستانی دربارهٔ هشت تا از تعاریف ابن زُرعه ثبت می‌شود. او در مواردی نسبت به تمایزهای ناچیز و ظریف بی‌صبری نشان می‌دهد؛ به‌طور نمونه، او درخصوص «حُزن» می‌گوید که کلمات حُزن و غم و همّ و اندوه و جزع و رخوت از شجره‌ای واحد است و توصیف شاخه‌ها بی‌فایده است؛ کافی است درخت سیب را از زردآلو و گلابی را از بِه تمیز دهیم. شروح او دربارهٔ دیگر اصطلاحات را در زمینهٔ مناسبی از بحث ذکر خواهیم کرد. در اینجا، گفته‌هایش دربارهٔ «عادة» و «تمام» را می‌توان به دلیل جذابیت لغوی‌شان بحث کرد.

ابن زُرعه «عادة» را حالتی تعریف کرده بود که به وسیلهٔ آن انسان بدون آنکه جریانی طبیعی او را به کاری وادارد خودش عملی را انجام می‌دهد. ابوسلیمان تصریح می‌کند که این اصطلاح فقط برای کسی به کار می‌رود که کاری را به تکرار انجام می‌دهد، تا آنکه آن کار مألوف می‌شود. به همین دلیل است که این کلمه از صیغه‌ای شکل می‌گیرد که به معنای «بازگشت» (عاد) است. (*امتاع*، ج ۳، ص ۳۳-۱۳۲)

ابن زُرعه «تمام» را رسیدن شیء به حدّی تعریف می‌کند که مافوق آن افراط است و مادون آن تقصیر. ابوسلیمان شرح می‌دهد که «تمام» برای محسوسات مناسبتر است و «کمال» برای معقولات. اما این سخن به قصد رأیی جازم گفته نمی‌شود یا به منزلهٔ چیزی که به حجیّت عربهای خالص مربوط می‌شود. اگر می‌بینیم که معانی مختلف است، اسامی مختلفی طلب می‌کنیم تا به ما کمک کنند اشیاء را از طریق اقناع و برهان یا حجّت تعریف یا وصف کنند. براساس تمایز بالا خوب است بگوییم، «قامتش چه تمام (أَتَمَّ) است!» و «نفسش چه کامل (أَكْمَلَ) است!» (*امتاع*، ج ۳، ص ۳۶-۱۳۵)

شرح. این اشتقاق «عادة» را توحیدی در پرسشی خطاب به مسکویه، در این خصوص، نیز می‌آورد (*هوامل*، ش ۴۴، ص ۱۲۱). در آثار ترجمه شده از یونانی، هم «تمام» و هم «کمال» به گونهٔ نامتمایزی برای کلماتی مانند entelecheia و teleiotēs به کار می‌رود. والتسر پیشنهاد می‌کند که «کمال» اصطلاحی متأخر است.[۴۰]

---

۴۰. رجوع شود به: افنان، *واژه‌نامهٔ فلسفی*، ص ۴۰، ۲۵۹؛ همچنین:
Walzer, "The Arabic Translations of Aristotle," *Greek into Arabic*, pp. 95f.

۱.۶ نحو. سجستانی به اینکه دقیقاً از پرسشهای نحوی بحث کرده باشد مشهور نیست، اما شروح او مسئلهٔ نحو را متناسب با پیامدهای فلسفی که داشته نشان می‌دهد.

۱.۶.۱ توحیدی پرسش مطرح شده در بحثی را پیش می‌گذارد که شامگاه قبل به همراه ابوعلی فَسَوی نحوی شنید. اندلسی از فسوی پرسیده بود که چرا قید زمان بیشتر از قید مکان به‌کار می‌رود. فسوی در جواب درمانده بود. او مدعی بود که این پرسش به نحو مربوط نیست: نحو صرفاً اذعان می‌کند که این دو قید وجود دارد و از استفاده و صورت‌شان بحث می‌کند.

ابوسلیمان با موضع فسوی موافق است. او اندلسی را به بی‌انصافی متهم می‌کند. او می‌پرسد: «او (فسوی) از کجا باید این را می‌دانست؟» صناعت او این امر را معلوم نمی‌کند. مبادی هر صناعتی برگرفته از افراد دیگری است که شناختن آنها را به‌عهده می‌گیرند. سجستانی، با عرضهٔ تبیین خودش، می‌گوید که قید زمان لطیفتر از قید مکان است. مکان به حس مربوط می‌شود، و حال آنکه زمان به نفس مربوط می‌شود. زمان از محیط است و مکان از مرکز. پس نتیجه می‌شود که لطیفتر بیشتر استفاده می‌شود. زمان به حرکات فلک منسوب است و جوهرش شریف است و مکان از مرکز است و جوهرش پَست است؛ زیرا فلک به امور عالیه نزدیکتر است و لذا آنچه آن را بارز می‌سازد زمان است. لطافت زمان همچنین با این امر روشن می‌شود که از زمان حال و گذشته و آینده سخن می‌گوییم، چون زمان از جهات بسیار متفاوتی به‌کار گرفته می‌شود. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲۳، ص ۲۸ـ۱۲۶)

شرح. سجستانی به این تعلیم ارسطویی متوسل می‌شود که مبادی یک علم در خود آن علم یافت نمی‌شود. او در مقام فیلسوف آماده است از مبادی نحو بحث کند، و این چیزی است که نحوی فی نفسه آمادهٔ بحث از آن نیست. او مفاهیم طبیعی زمان و مکان را تثبیت می‌کند و زمان را از آن حیث که لطیفتر و شریفتر است تقدم می‌بخشد.

۲. فلسفهٔ طبیعی

گفتارهای سجستانی دربارهٔ فلسفهٔ طبیعی را توحیدی، به‌ویژه در *مقابسات*، نسبتاً به‌طور مبسوط گزارش می‌کند. این محرّر اغلب گزارشهای لفظ به لفظی را حفظ می‌کند که از املای استادش نوشته است. این متون همتراز با رساله‌های باقی مانده گواهانی معتبر

است (تا آنجا که زبان خود سجستانی واقعاً در آنها حفظ می‌شود). متون املا شده با رساله‌ها، در مقام متون خاصّ مدرسه، از این حیث تفاوت دارد که بیشتر بحثهای لغوی بر آنها غالب است تا بحثهای استدلالی و تحلیلی.

سجستانی بیشتر به معناشناسی مفاهیم طبیعی و تفسیر متون قدما اهتمام می‌کند تا پژوهش علمی جهان طبیعی. رویکرد او نمودار ژرفکاوی دقیق در *سماع طبیعی* ارسطو در مکتب یحیی بن عدی است. سجستانی در جایی که علم طبیعت با مابعدالطبیعه در می‌آمیزد متمایل به نوافلاطونی کردن مباحث است. او، از برخی جهات، به سنّت نوارسطویی ادامه می‌دهد که شارح بزرگ اسکندر افرودیسی نمایندهٔ بارز آن است.[۴۱] او همچنین خودش را شیفتهٔ علوم خفیه، مانند اختربینی، و وارث پرشور و شوق علوم کاذب عصر یونانی‌مآبی و اواخر باستان نشان می‌دهد. نگرش او نسبت به عالم طبیعی به خشیّت و حیرت عبرانیان قدیم به مراتب شبیه‌تر است تا «تئوریا»ی یونانی.

۲.۱ در سلسله‌ای از فصلهای راجع به بحثهای لغوی در *مقابسات* شماری از مفاهیم اساسی فلسفهٔ طبیعی، مأنوس از *سماع طبیعی* ارسطو، تعریف می‌شود.

۲.۱.۱ زمان. سجستانی این متن را به توحیدی املا می‌کند:

(۱) «دهر» ("Duration") اشاره است به امتداد وجود ذاتی از ذوات. و منقسم است به دو قسم: مطلق و بشرط. زیرا ذات یا به‌طور مطلق و به‌حقیقت وجود دارد، بدون آنکه مقترن به ابتدا و انتها باشد، یا متناهی است.

(۲) اگر آنچه از دهر فهمیده می‌شود امتداد وجود ذات بدون ابتدا یا انتهاست، پس دهر مطلق است؛ و اگر آنچه از آن فهمیده می‌شود امتداد وجود ذات متناهی است، پس دهری است که به‌اضافه و شرط است (الدهر الذی بالاضافه و

---

۴۱. مفهوم سنت نوارسطویی را مرلن در کتاب خود بسیار روشن کرده است، رجوع شود به:

P. Merlan, *Monopsychism*, *Mysticism*, *Metaconsciousness*, pp. 4ff. *et passim.*

س. م. استرن به‌صراحت می‌گوید که «نظام فلسفی [سجستانی]، مانند نظام فلسفی غالب اعضای دیگر محفل او، صبغهٔ شدید نوافلاطونی داشت» (ذیل < «ابوسلیمان منطقی»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۸، ص ۱۰۵۲ >، *EI*، ج ۱، ص 151). این سخن درست است، اما تمامی داستان نیست. فلسفهٔ طبیعی سجستانی ارسطویی است؛ مابعدالطبیعهٔ او نوارسطویی و نوافلاطونی است. برای استفاده از کوششی در توصیف فلسفهٔ سجستانی، در نگاهی مختصر، رجوع شود به:

F. Jadaane, "La philosophie de Sijistānī," *SI*, 33(1971): 67-95.

الشرط). مثلاً می‌گوییم، «کسی کاری را برای دوران زندگانی‌اش (دهره) می‌کند» و «من این کار را برای دوران زندگانی‌ام می‌کنم». در مقام مثالی از دهر نخستین و مطلق می‌توان به ذاتی اشاره کرد که نخستین ذات و کاملترین و پایدارترین ذات است و هیچ ابتدا یا انتهایی ندارد.

(۳) زمان عدد حرکت فلک مشرقی به‌حسب تقدّم و تأخّر است.

(۴) [ابوسلیمان] گفت: کسانی هستند که معتقدند [زمان] مدت شمارش‌شده به‌وسیلهٔ حرکت است. این تعریف موهِم این است که حرکات مانند معیاری برای معنای فهمیده شده از اسم دهر است. اما این حقیقتاً معنای «زمان» نیست. وجود آن به شمارش حرکت است و آنچه معدود است دهر نیست بلکه حرکت است.

(۵) اشیاءِ پدیدآمده از دو نوع است: [نخستین نوع آن است] که مجاور با دهر است و در وجودش با ذات اول مرتبط است. و تناهی و قبل و بعد که به واسطهٔ زمان وجود دارد به [این اشیاء] اطلاق نمی‌شود، بلکه فقط به واسطهٔ معنایی است که به تصور و اضافه به وجود ذات اول تعلق می‌گیرد. نوع دوم آن چیزی است که در زمان حادث می‌شود و محصور در دو طرف است: قبل و بعد. اگر دقیقاً در آن نظر شود، [دیده می‌شود که] به فعل و انفعال راجع است و، در مجموع، به حرکتی از حرکات راجع است ــ کون یا فساد، نقل یا استحاله، نموّ یا اضمحلال ــ بدون آنکه به وجود ذاتی از ذوات مربوط باشد. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۳، ص ۳۰۲-۳۰۱)

شرح. اصطلاحات کلیدی در این متن «دهر» و «زمان» و «مدّة» (امتداد) است. «دهر» که طیف معنایی آن شبیه به معادل یونانی‌اش aiōn است در وهلهٔ نخست به معنای «سرمدیت» است، اما در اینجا به معنای "duration" (امتداد) و "lifespan" (دوران زندگانی) است. «زمان» مطابق با کلمهٔ یونانی chronos است. اصطلاحات «مدّة» و «امتداد» ("extension" یا "duration") اغلب در ترجمهٔ کلمات یونانی diastēma یا diastasis آورده می‌شود.[۴۲]

---

۴۲. رجوع شود به:
H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass. 1929), p. 640; Altmann and Stern.

←

تمایز میان دهر مطلق و مضاف یا بشرط به‌طور صوری نظیر تمایزی است که ابوبکر رازی میان «زمان مطلق» و «زمان محصور» یا «زمان مضاف» قائل می‌شود. زمان مطلق، از نظر رازی، با «دهر» و «مدّة» یکی است، یعنی «امتداد» امری آغازین است، در حرکت است و نمی‌ایستد و ازلی و ابدی است. زمان محصور یا مضاف در حرکت فلک و خورشید و اجرام نورانی و نیز در کون و فساد شریک است، یعنی زمان ارسطویی به منزلهٔ امتدادی فهمیده می‌شود که به وسیلهٔ حرکات فلک اندازه گرفته می‌شود. این تمایز را رازی در مناظره‌اش با ابوحاتم رازی در *اعلام النبوّه* ثبت می‌کند.[۴۳]

تلقی سجستانی از دهر مطلق، گذشته از شباهت در اصطلاح، با زمان مطلق در نزد رازی تفاوت دارد، زیرا رازی تمایز نوافلاطونی میان زمان به منزلهٔ دوام کائنات محسوس و aiōn به منزلهٔ دوام جهان معقول را درنظر نمی‌گیرد، و حال آنکه دهر مطلق در نزد سجستانی دوام جوهر اول (الذات الاولیٰ / hē prōtē ousia) است. این دهر مطلق صرفاً دوام یا امتداد نامتناهی نیست؛ *ورای* زمان است ــ تقدّم و تأخّر در آن راه ندارد. پس سجستانی «دهر» و «زمان» (aiōn و chronos) را به شیوهٔ نوافلاطونی دو وجه متفاوت وجود می‌شمارد، سرمدیت به جهان معقول به منزلهٔ «زمان ایستای معقول» یا «زمان فوق عالم» اطلاق می‌شود، و لذا متفاوت با سرمدیت به منزلهٔ دوام یا امتداد پیوسته، به منزلهٔ گردشی ابدی، یا به منزلهٔ استمرار زمانی است.[۴۴]

⟶

Isaac Israeli, p. 75.

پاول کراوس در چاپ خود از *رسائل الفلسفیهٔ* رازی (قاهره ۱۹۲۹)، ص ۲۴۱، یادداشت ۴، «مدّة» را با aiōn یا diastasis در نزد نوافلاطونیان مقایسه می‌کند.

43. S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin 1936), pp. 52-59;

رجوع شود به: ابوحاتم رازی، *اعلام النبوة*، تصحیح صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی (تهران < ۱۳۵۵ ش > ۱۹۷۷)، ص ۱۶-۱۴؛ و ابوبکر رازی، *القول فی المکان و الزمان*، در *رسائل الفلسفیه*، ص ۲۴۱ به بعد.

۴۴. رجوع شود به:

S. Sambursky and S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism* (Jerusalem 1971), pp. 10, 17; Proclus, *The Elements of Theology*, prop. 55, pp. 52/53-54/55; Endress, *Proclus Arabus*, prop. 54, p. 22/271 (= *Elements*, p. 52.8-14).

دربارهٔ aiōn به منزلهٔ دوام < duration > باشندگان ابدی در فلسفهٔ نوافلاطونی، رجوع شود به:

⟵

وقتی ابوحاتم رازی از ابوبکر رازی می‌خواهد معنایی از حقیقت زمان مطلق به دست دهد، تا بتوان آن را تصور کرد، با اذعان به اینکه اگر حرکات فلک حذف شود، زمان تصورناپذیر است، ابوبکر رازی در پاسخ می‌گوید که حرکت «دهر» گذر بی‌پایان زمان در این جهان است ــ طف، طف، طف. پس، در نظر او، زمان مطلق دوام نامتناهی است و جوهری واحد ذیل جنبه‌ای دیگر، یعنی اندازه‌گرفته شده به وسیلهٔ حرکت فلک، «زمان» نامیده می‌شود.[۴۵]

س. پینس درخصوص تمایزی که رازی قائل می‌شود توجه را به مفهوم زمان مفارق (chōristos chronos) و زمان مشترک یا محدود (achōristos chronos) در نزد او جلب می‌کند که مفهوم دوم با مفهوم زمان در نزد ارسطو یکی است. پینس همچنین زمان نامتناهی و متناهی در آیین زُروان ایرانی را ذکر می‌کند. وانگهی، او پیشنهاد می‌کند که مفهوم زمان مطلق و مضاف (محصور) در نزد رازی، در اصل، شبیه به فهم نیوتن از زمان است. تعریف مشهور نیوتن از زمان مطلق و مضاف در *اصول ریاضیات*‌اش به‌شدت شبیه این مفاهیمی است که ابوبکر رازی می‌اندیشد:[۴۶]

«زمان مطلق و حقیقی و ریاضی، از خودش، و از طبیعت خودش، بدون اضافه به هر چیزی خارجی به تساوی جاری می‌شود، و با نام دیگرش مسمّیٰ به دهر < duration > است؛ زمان مضاف (نسبی) و آشکار و مشترک معیار محسوس و خارجی دهر به وسیلهٔ حرکت است، و از این معمولاً به جای زمان حقیقی استفاده می‌شود؛ مانند ساعت، روز، ماه، سال.»

تعریف زمان در بند سوم متن مورد بحث ما در واقع با تعریف *سماع طبیعی* ۲۱۹ ب

→

Pines, *Beiträge*, p. 52;

و رجوع شود به:

H. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, ed. F. Saxl (Berlin 1923), pp. 125-78, especially pp. 151ff.

۴۵. رازی، *اعلام النبوة*، ص ۱۶-۱۵.

46. Pines, *Beiträge*, pp. 54, note 2; 59; and 75, note 3 (citing Newton, *Principia mathematica*, definitio VIII, Scholium).

ترجمهٔ اینجا از این چاپ است:

Principia, ed. F. Cajori (Berkeley and Los Angeles 1947), p. 6.

۲ـ۱ یکی‌است: arithmos kinēseōs kata to proteron kai husteron. در متن سجستانی کلمات «فلک المشرقی» نیز افزوده می‌شود.

سجستانی تعریف زمان به منزلهٔ امتدادِ شمارش شده به وسیلهٔ حرکت را گمراه کننده وصف می‌کند (۴). زیرا این تعریف حاکی از آن است که زمان جوهری مستقل جدا از حرکت دارد. سجستانی سخن ارسطو را بدان معنا می‌فهمد که زمان به وسیلهٔ حرکت دوری *اندازه* گرفته نمی‌شود، بلکه تولید می‌شود. بدین طریق، او زور می‌زند اثبات کند که زمان این جهان امتداد مشخص شده به وسیلهٔ حرکت نیست بلکه کارکرد حرکت اجرام آسمانی است.

افلوطین بر تقارن زمان با حرکت در نزد ارسطو خرده می‌گیرد و زمان را امتداد (diastasis) حیات نفس و، به خودی خود، بی‌اندازه تعریف می‌کند. اندازه زمان را تولید نمی‌کند بلکه *آشکار* می‌کند.[۴۷] در زمینهٔ اسلامیِ این بحث، شاهدی هست مبنی بر آنکه رازی زمان را مستقل از حرکت افلاک می‌شمرد. به گفتهٔ ناصرخسرو، رازی برای اثبات این نکته با عامهٔ مردم گفتگو کرد و «از مناقشه‌های متکلمان دوری جُست.» آنان بر اساس آنچه به نظرشان بدیهی می‌نمود پاسخ دادند که ورای جهان خلأ (گشادگی) وجود دارد و اگر افلاک برداشته شود، همچنان چیزی بر ما می‌گذرد، یعنی زمان. ناصرخسرو، در همین زمینه، گروهی از حکما را ذکر می‌کند که معتقد بودند زمان «جوهری ممتد و آغازین» است و آن حکمایی را ردّ می‌کردند که مدّعی بودند زمان شمارش حرکات جرم (سماوی) است. ناصر خسرو حکیم ایرانشهری و نیز رازی را که در شرح این تعلیم که «زمان جوهری است که زایل می‌شود» از او پیروی می‌کرد معتقد به این نظر می‌داند.[۴۸]

سجستانی با این نظر ضدّارسطویی به تفصیل درگیر نمی‌شود. او صرفاً بر ضد بیان گمراه‌کنندهٔ موضع ارسطویی هشدار می‌دهد. برای این بیان گمراه کننده در واقع به‌طور وسیع شاهد می‌توان یافت. س. م. استرن پیشنهاد کرده است که منبع دقیق این تعریف تعریفی است که نویسندگان یونانی به افلاطون نسبت داده‌اند. او تعریف افلاطونی در کتاب منحول فلوطرخس، *الآراءالطبیعیه*، را ذکر می‌کند، یعنی «تصویر متحرک سرمدیت

---

۴۷. فلوطین، *تاسوعات*، انئاد سوم، رساله‌های هفتم و یازدهم؛ انئاد هفتم، رساله‌های سوم و دوازدهم (Pines, p. 50).

۴۸. ناصر خسرو، *زادالمسافرین*، در *رسائل الفلسفیهٔ* رازی، تصحیح کراوس، ص ۷۱ـ۲۶۶؛ رجوع شود به: Pines، ص 54.

یا مدّت (diastēma) جنبش عالم.» استرن، با متن ضعیفی که در برابر دارد، حدس می‌زند که در ترجمهٔ عربی کلمهٔ یونانی diastēma به کلمهٔ «مدّة» ترجمه شده است. اما قرائت صحیح در واقع «بُعد» است و لذا این را نمی‌توان منبع دقیق تعریف مورد بحث ما دانست.[۴۹] در حقیقت، بخش دوم جمله در *الآراء* مطابق است با تعریف رواقیان از زمان. خروسیپوس زمان را «مدّت جنبش... یا مدت متناسب با جنبش عالم...» تعریف می‌کند.[۵۰]

استرن در ادامه می‌گوید که این تعریف را جالینوس به افلاطون نسبت داده بود، به گفتهٔ اسکندر افرودیسی در ردّش بر آراءِ جالینوس دربارهٔ مکان و زمان. بنابر آنچه گفتیم، افلاطون عقیده داشت که زمان جوهر است، یعنی «مدّة»، و جنبش آن را اندازه می‌گیرد و مشخص می‌کند. استرن توجه می‌دهد که این تعریف واقعاً رواقی است و سپس با قرین ساختن آن با سرمدیت به آن رنگ افلاطونی داده شده بود.

نظر جالینوس، به‌طوری که اسکندر افرودیسی آن را نقل می‌کند، در رساله‌ای به قلم آموزگار سجستانی، یحیی بن عدی، اعاده شده بود.[۵۱] فیلسوفی یهودی به نام ابن ابی سعید در پرسشهایش خطاب به ابن عدی پرسیده بود که آیا ابن عدی زمان را منتج از حرکت (نظر ارسطو) یا جوهری قائم به خود می‌شمرد که به وسیلهٔ حرکت اندازه گرفته می‌شود. ابن ابی سعید از قول جالینوس، در کتاب اسکندر افرودیسی، نقل کرد که او به این نظر اعتقاد داشته که زمان قدیم و مستقل از حرکت است و ادعا می‌کرده است که این

---

49. Stern, *Isaac Israeli*, p. 75.

رجوع شود به متن در:

H. Daiber, *Die Arabische Übersetzung der Placita Philosophorum* (Saarbrücken 1968), p. 173/174 (26); 212, Diels 318a.

اکنون رجوع شود به:

Aetius Arabus; *die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung* (Wiesbaden 1980), p. 130/131.

یحیی بن عدی، در شرح خود بر *الطبیعه*، از کلمهٔ «بُعد» برای لفظ یونانی diastēma استفاده می‌کند.

همچنین رجوع شود به:

Gätje, *Studien zu Überliefrung der aristotelischen Psychologie im Islam*, p. 143,

دربارهٔ بُعد، مُدّة / diastēma.

50. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 164-65; S. Sambursky, *Physics of the Stoics* (London 1959), p. 101.

51. Pines, "A Tenth Century Philosophical Correspondence," pp. 111-14.

عقیدهٔ افلاطون است، یعنی زمان جوهر است، به عبارت دیگر، مدت اندازه گرفته شده به وسیلهٔ حرکت است.[۵۲] یحیی بن عدی صحّت تعلیم ارسطویی را تأیید می‌کند.

ابن عدی در بحث دربارهٔ زمان در رساله‌اش با عنوان *فی الموجودات* می‌گوید که «دهر» مدت نامتناهی و نامعدود است و حال آنکه آنچه زمانی است مدت معدود است به واسطهٔ تقدّم و تأخّر در حرکت.[۵۳] عبارت آخر شگفت‌انگیز است چون حاکی از آن مفهومی از زمان است که جالینوس به افلاطون نسبت می‌دهد. حتی شگفت‌انگیزتر این نکته است که ابن عدی در ادامه به نقل آن چیزی می‌پردازد که می‌گوید وصف (رسم) ارسطو از زمان است: «مدت معدود به وسیلهٔ حرکت برحسب تقدّم و تأخّر.» این بیان ظاهراً تلمیحی است به *سماع طبیعی* ۲۱۹ ب ۲-۱؛ اما ابن عدی به جای گفتن اینکه زمان عدد حرکت است به نام ارسطو می‌گوید که مدت معدود به وسیلهٔ حرکت است.

مسکویه، در پاسخ به پرسش توحیدی دربارهٔ زمان در *الهوامل و الشوامل*، با اینکه عقیدهٔ ارسطو دربارهٔ زمان را به‌طوری که در *سماع طبیعی* بیان شده می‌پذیرد، آن را بدین‌گونه بازگویی می‌کند: «و اما زمان، مقدار شمارش شده به وسیلهٔ حرکت فلک است.»[۵۴] اینک همین تعریف است که سجستانی ادعا می‌کند گمراه کننده است. (مسکویه می‌افزاید که «دهر» خاص موجوداتی است که زمانی‌اند و به وسیلهٔ حرکات فلک اندازه گرفته نمی‌شوند و زمان خاصّ اشیاءِ طبیعی است.)

اینکه این بیان بیانی ارسطویی فهمیده شده بود با رساله‌ای از اسکندر افرودیسی تأیید می‌شود که در عربی با عنوان *مقالة فی الزمان* حفظ شده است. اسکندر افرودیسی با استدلال برضدّ نظر کسانی که می‌گویند زمان عدد حرکات فلک نیست، در تأیید کامل عقیدهٔ ارسطو، این تعریف را نقل می‌کند که می‌گوید زمان شمارش حرکات فلک مشرقی است. آنگاه می‌افزاید که، گذشته از این، تعریف آن «مدت شمارش شده به وسیلهٔ حرکت» است.[۵۵] این بیان را که کِنْدی و اسرائیلی و اخوان الصفاء و ابن عدی و مسکویه و

---

۵۲. دربارهٔ این عبارات جالینوس، همچنین رجوع شود به:

Pines, *Beiträge*, pp. 74-75.

۵۳. ابن عدی، *فی الموجودات*، نسخهٔ خطی پتنا ۲۵۵۸، برگ ۴ الف؛ نسخهٔ خطی دانشگاه تهران ۴۹۰۱، برگ ۱۰۶ ب. دربارهٔ این اثر، رجوع شود به: Endress, *Works*, p. 66 (5.11)، که چاپی از این اثر را به کوشش م. تورکر متذکر می‌شود.

۵۴. *الهوامل و الشوامل*، شمارهٔ ۴، ص ۳۱.

۵۵. اسکندر افرودیسی، *مقالة فی الزمان*، تصحیح ع. بدوی، در:

دیگران نقل کرده‌اند، دقیقاً همان بیانی است که سجستانی به آن ایراد می‌گیرد که گمراه کننده است، چون حاکی از آن است که زمان مدت مستقل از جنبش فلک و اندازه گرفته شده به وسیلهٔ آن است.[۵۶] پس این بیانِ بنا به ادعا گمراه کننده را چگونه باید بیان دوباره‌ای از تعریف ارسطو فهمید؟ پاسخ در گفتهٔ خود ارسطو در *سماع طبیعی* ۲۲۳ ب ۳-۲۱ نهفته است، مبنی بر آنکه «زمان را باید جنبش فلک انگاشت، یعنی چون دیگر جنبشها به وسیلهٔ این، و زمان به *وسیلهٔ این* جنبش اندازه گرفته می‌شود» (تأکید افزوده شده).[۵۷]

۲.۱.۲ یکان و نقطه. توحیدی بیان می‌کند که این متن دربارهٔ تفاوت میان یکان (وحدة) و نقطه را نیز ابوسلیمان به او املا کرده بود:

(۱) یکان نقطه‌ای است که وضع ندارد و نقطه یکانی است که وضع دارد.
(۲) یکان مبدأ یکانهاست و متعلق به کمّ منفصل است، مانند عدد، و مؤتلف از یکانهایی است که بدون اتصال به یکدیگر مجتمع است.
(۳) نقطه مبدأ کم متصل است، مانند خط، و اجزاءِ آن با حدّ مشترکی در اتصال است و این نقطه است.
(۴) بنابراین نقطه یکانی است که وضع دارد و یکان نقطه‌ای است که وضع ندارد. پس موضوع وجود یکان < نفْس است و در توهّم قرار دارد و موضوع وجود نقطه >* جوهر طبیعی است و متعلق به حس است، یعنی متعلق به [جوهر طبیعی] به توسط حس است. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۴، ص ۳۰۳)

→

Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres (Beirut 1971), pp. 19ff.

۵۶. درخصوص نظر کندی، رجوع شود به:
Frank, *Al-Kindī's Book of Definitions*, pp. 66ff. no. XVIII;
همچنین رجوع شود به: *فی الفلسفة الاولی* کندی، ترجمهٔ ا. ل. آیوری (*On First Philosophy*) (آلبانی ۱۹۷۴)، ص 54-153. درخصوص نظر اخوان الصفاء، رجوع شود به: *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۲، رسالهٔ ۱ (ج ۲، ص ۱۷). همچنین رجوع شود به: خوارزمی، *مفاتیح العلوم*، تصحیح گ. فان فلوتن (لیدن ۱۸۹۵)، ص ۳۸-۱۳۷.

۵۷. همچنین رجوع شود به: *مقابسات*، مقابسهٔ ۲۳، ص ۱۷۲ <کذا، ۱۲۷ >، جایی که سجستانی می‌گوید که زمان به حرکات فلک مربوط است.

* در ترجمهٔ نویسنده از متن *مقابسات* سهوالقلم رخ داده بود که از روی متن اصلاح شد. — م.

شرح. فرق میان «یکان» (وحدة / monas) و «نقطه» (stigmē) نهایتاً برگرفته از ارسطوست. ارسطو در *آنالوطیقای ثانی* ۸۷ الف ۳۶ (مقایسه شود با ۸۸ الف ۳۳) ادعا می‌کند که یکان جوهری است بدون وضع، و حال آنکه نقطه جوهری است با وضع. در *طوبیقا* ۱۰۸ ب ۲۴، ۲۶ بیان شده است که یکان مبدأ (arche) عدد و نقطه مبدأ خط است. و ارسطو در *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۶ ب ۲۶-۲۴ ادعا می‌کند که آنچه به‌طور کمّی در هر بُعد نامنقسم و بدون وضع است «یکان» نامیده می‌شود و آنچه در هر بُعد منقسم نیست و وضع دارد «نقطه» است.

ارسطو در *سماع طبیعی* ۲۲۷ ب ۳۵-۲۷ نیز از یکان و نقطه بحث می‌کند. او این نظر را نفی می‌کند که «نقطه» و «یکان» یکی است و مدلّل می‌سازد که نقطه‌ها ممکن است مماس باشند و حال آنکه یکانها همواره متوالی‌اند و همواره ممکن است چیزی میان نقطه‌ها قرار گیرد اما میان یکانها چنین چیزی ممکن نیست. (همچنین رجوع شود به: *مابعدالطبیعه* ۱۰۶۹ الف ۱۲، جایی که ارسطو می‌گوید «اتصال به نقاط متعلق است و نه به یکانها، یکانها فقط توالی دارند.») ارسطو در همین قطعهٔ *سماع طبیعی* نظر فیثاغوریان را ردّ می‌کند، مبنی بر آنکه یکانها اعداد را می‌سازند و نقاط مکانی اجسام را، و لذا همهٔ اجسام را اعداد می‌شمرند (مقایسه شود با: *مابعدالطبیعه*، ۱۰۹۰ ب ۲۱-۱۶، و راس، همان موضع).

فیثاغوریان این یکی بودن یکان علم حساب و نقطهٔ علم هندسه را با این گفته بیان کردند که «یکان "نقطه‌ای بدون وضع" (stigmē athetos) است و نقطه "یکانی وضع‌دار" (monas thesin echousa).»[۵۸] این دقیقاً همان بیانی است که در بندهای ۱ و ۴ متن موردبحث ما به چشم می‌خورد. در شروح یحیی بن عدی و شاگردش ابن سمح بر همین قطعهٔ *سماع طبیعی* بیان شده است که «نقطه و یکان یکی نیستند، چنانکه فیثاغوریان معتقد بودند، و می‌گفتند "نقطه یکانی است که وضع دارد و یکان نقطه‌ای است که وضع ندارد".»[۵۹]

ابوسلیمان با وجود اختیار الفاظی برابر با بیان فیثاغوریان صحّت یکی دانستن یکان و نقطه را پیشنهاد نمی‌کند بلکه بر فرق میان این دو لفظ تأکید می‌کند.

۲.۱.۳ فعل و عمل. وقتی توحیدی از ابوسلیمان دربارهٔ تفاوت میان «فعل» و «عمل» پرسید، او پاسخ داد:

---

۵۸. رجوع شود به: T. L. Heath, *A Manual of Greek Mathematics* (New York 1963), p. 38.

۵۹. رجوع شود به ترجمهٔ عربی *Physica* < *الطبیعه* >، تصحیح بدوی، ج ۲، ص ۵۴۹.

(۱) «فعل» به آن چیزی گفته می‌شود که با پایان یافتن حرکت پایان می‌یابد و یا نه پایان نمی‌یابد.
(۲) «عمل» به آثاری گفته می‌شود که بعد از پایان حرکت در ذوات ثابت باقی می‌ماند.
(۳) وانگهی، فعل شامل هر معنای صادر از ذات است. و تعریف فعل «کیفیت صادر از ذات» است. «فعل» دقیقاً به این معنا گفته می‌شود و بدین معنا یکی از ده مقوله است. و به‌طور عام به هر حرکت صادر از ذات گفته می‌شود. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۵، ص ۳۰۴)

شرح. سجستانی در اینجا از دو جفت اصطلاح متضایف بحث می‌کند: «فعل» (praxis) ــ «عمل» (poiēsis) و «فعل» (poiein) ــ «انفعال» (paschein). نخستین جفت اساساً تمایزی اخلاقی است و دومین جفت تمایزی در مابعد الطبیعه.

تعاریف موجود در بندهای ۱ و ۲ در *کتاب تعریفات کِنْدی* نیز به صورت مشابهی است. به گفتهٔ کِنْدی، «فعل» دلالت بر اشیائی دارد که در آنها تأثیر (اثر) فاعل وقتی پایان می‌یابد که فعل متوقف می‌شود، مانند: قدم زدن؛ و حال آنکه در «عمل» اثر بعد از پایان یافتن حرکت فاعل باقی می‌ماند، مانند مُهر یا عمارت.[۶۰] به همین سان، آیزاک اسرائیلی، در تعریف «فعل»، می‌گوید که در فعل صورت شیء، که متعلقش است، وقتی از میان می‌رود که فاعل ساکن می‌شود.[۶۱]

این فرق تا بحث ارسطو (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۵۰ الف ۲۳ و بعد) از دو نوع فعالیت پی گرفتنی است ــ آنهایی که غایت را در خودشان دارند، و در آنها فعلیت (energeia) غایت (telos) است و در فاعلها حاضر است و آنهایی که معطوف به غایتی بیرونی‌اند و در آنها کار یا تولیدی بیرونی (ergon) وجود دارد. ارسطو در *اخلاق نیکوماخوسی* ۱۱۴۰ الف ۲۳ـ۱ میان ساختن (poiēsis) و کردن (praxis) تمایز قائل می‌شود (مقایسه شود با: ۱۰۹۴ الف ۱ و بعد و *اخلاق اُدموسی* ۱۲۱۹ الف ۲۷ـ۱۳).

فعل (poiein) همچنین یکی از ده مقوله یا محمولات است و به خودی خود متضاد با

---

۶۰. درخصوص تعریفات کندی از «فعل» و «عمل»، رجوع شود به:
Frank, *Al-Kindī's Book of Definitions*, pp. 52-54, no. X; pp. 161-62, no. XCIII.
دربارهٔ استفاده از اصطلاح «فعل» در فلسفه و کلام اسلامی، همچنین رجوع شود به:
L. Gardet, "fi'l," *EI*, II, 895.

۶۱. رجوع شود به:
Isaac Israeli, *The Book of Definitions*, in Altmann and Stern, pp. 77-78, par. 57.

انفعال (paschein) است (*مقولات* ۱ ب ۲۵ تا ۲ الف ۳، ۱۱ ب ۷ـ۱؛ *طوبیقا* ۱۰۳ ب ۲۳؛ *مابعدالطبیعه* ۱۰۶۸ الف ۸).

۲.۱.۴ معانی مختلف «طبیعت». این متن را ابوسلیمان املا کرده بود:

«طبیعة» اسمی مشترک است که معانی مختلف دارد:

(۱) ذات هر شیء، عرض باشد یا جوهر، بسیط یا مرکّب، چنانکه می‌گوییم طبیعت انسان و طبیعت فلک و طبیعت سفیدی و طبیعت حرارت، به معنای ذاتش.

(۲) به معنای هریک از دو جزءِ آنچه مرکّب از ماده و صورت است.

(۳) همچنین به معنای آنچه مرکّب از آنهاست.

(۴) به معنای مزاج اول لاحق به هرچیز مرکب از اسطقسات.

(۵) به معنای مزاج خاص نوع انسان که موضوع مطالعهٔ [انسان] است. طبیب [لفظ «طبع»] را برای مزاج خاص هر شخص از نوع انسان به کار می‌برد.

(۶) و اما مطالعهٔ عام طبیعت که خاصّ فیلسوف طبیعی است، و آن معنایی است که ارسطو برای طبیعت تعریف کرده است به منزلهٔ «مبدأ حرکت و سکون برای شیء که در آن اولاً و بالذات است و نه به طریق عَرَضی.» این معنا شامل دو جزءِ مرکّب است، یعنی: ماده و صورت. ماده مبدأ تحرک و سکون است و صورت مبدأ تحریک و تسکین. در نزد ارسطو، صورت بیش از ماده سزاوار این نام («طبیعت») است، اما در نزد گروهی از قدما مَثَل ماده بیش از صورت سزاوار این نام است.

(۷) به‌حسب تحقیق فلسفی، تعریف «طبیعت» به معنای آن چیزی است که گفته می‌شود در اجسام حیات می‌دمد و به آنها شکل (تخلُّق) و صورت (تصوّر) می‌دهد به‌حسب صورت خاصّ‌شان؛ و قدرت جاری شونده از مبدأ اول در همهٔ اشیاء است، متأثر از آن و قابل برای آن و رابط آنها با آن است.

(۸) طبیعت، از وجهی، صورت مؤتلف از دو جزءِ مرکّب است، و هریک از آنها به‌طور انفرادی نیست.

(۹) به‌حسب مواضعهٔ لغوی، طبیعت صیغهٔ فعیلة طبع است. به همین دلیل، به صورت شبیه‌تر است تا ماده؛ زیرا در حالی که مطبوع (naturata) ماده است، صورت طابعه (naturans) است و این آن چیزی است که ذاتش به [ماده] می‌بخشد و برای آن حاصل می‌شود. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۹، ص ۱۲ـ۳۱۱)

شرح. این نخستین فصل از سلسله فصول *مقابسات* درخصوص اسامی مشترک است و این عنوان معمولی را بر خود دارد: «اسم مشترک یدُلُّ علی معانین» («"x" لفظی مشترک است و معانی مختلف دارد»).[۶۲] مقایسه شود با اشارات ارسطو به الفاظی که اسم مشترک (homōnumon)اند و به کلماتی که معانی بسیار دارند (pollachōs legesthai, kata pleious tropous legesthai, pleiō sēmainein) (*مقولات* ۱ الف ۱؛ *طوبیقا* ۱۰۶ الف ۹ و الخ). کتاب «دلتا»ی *مابعدالطبیعه* مشتمل بر فهرستهایی از معانی مختلف اصطلاحات فلسفی است و عنوان اصلی آن Peri tōn posachōs legomenōn بود.[۶۳] و فهرستی از معانی مختلف «طبیعت» در کتاب «دلتا»، فصل ۴، یافت می‌شود (۱۰۱۴ ب ۱۶-۱۵ الف ۱۹) و نیز در *سماع طبیعی*، کتاب دوم، فصل ۱، ۱۹۲ ب ۹۳-۸ ب ۲۱).[۶۴] سجستانی معانی متعدد یک اصطلاح را با تعبیر «یُقالُ علی» معرفی می‌کند. با

---

۶۲. دربارهٔ «اسم مشترک»، رجوع شود به:
Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Isḥāḳ ibn Ḥonain, ed. I. Pollak (Leipzig 1913), p. 30. 3-4 (*ad De int*. 23a 7); Goichon, *Lexique*, pp. 159-60; *Vocabulaires*, p. 14 (no. 319); H. A. Wolfson, "The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides," *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky and G. H. Williams (Cambridge, Mass. 1973), I, 455.

63. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* (Louvain 1951), p. 73; *Aristotle's Metaphysics*, ed. W. D. Ross (Oxford 1924), I, 296.

۶۴. برای تعاریف طبیعت، همچنین رجوع شود به:
Simplicius, *In Physica*, p. 282. 30f.; Nicolaus Damascenus, *On the Philosophy of Aristotle*, ed. and trans. H. J. Drossaart Lulofs (Leiden 1965), p. 66/67 (F. 9: 1-9);

و در مجموع:
H. Leisegang, "Physics," in *PWRE*, 20: 1 (1949), col. 1161.

برای تعاریف طبیعت در متون عربی ـ اسلامی، رجوع شود به:
al-Kindī's Book of Definitions (Frank, pp. 38-40, 156-60, nos. III and XLI); Isaac Israeli, *Book of Definitions* (Altmann and Stern, pp. 50-53, par. 9);
مجریطی (منحول)، *غایة الحکیم*، تصحیح ه. ریتر (لایپزیک و برلین ۱۹۳۳)، ص ۸۵-۲۸۴؛ ترجمهٔ آلمانی:
H. Ritter and M. Plessner, "*Picatrix*," *Das Ziel des Weisen* (London 1962), pp. 293-96;
ابن سینا، *کتاب الحدود*، تصحیح و ترجمهٔ فرانسوی ا. ـ م. گواشون (قاهره ۱۹۶۳)، ش ۱۲، ص ←

اینکه این تعبیرگاهی به معنای آن است که «"x" محمول... است»، در اینجا legetai یونانی (لاتینی: dicitur) به ذهن می‌آید که ترجمه می‌شود به «"x" گفته می‌شود به...» یا «"x" به معنای...»

چهار تعریف نخست «طبیعت» تا بیانهای مختلف ارسطو پی‌گرفتنی است.

و اما ارسطو، دربارهٔ ذات (۱)، می‌گوید که «طبیعت» به معنای ذات (ousia) اشیاءِ طبیعی است (*مابعدالطبیعه* ۱۰۱۴ ب ۳۵) (مقایسه شود با: *سماع طبیعی* ۱۹۳ الف ۲۱-۱۷) و سپس بیان می‌کند که «طبیعت شیء یک نوع از ذات است» (۱۰۱۵ الف ۱۳).

ارسطو درخصوص ماده و صورت (۲)، در *سماع طبیعی* ۱۹۳ الف ۲۸ تا ب ۲۲، ۱۹۴ الف ۱۲ و ۱۹۹ الف ۳۱ بحث می‌کند که موضوع مادی و بی‌واسطه و شکل یا صورت به چه معنایی طبایع‌اند (مقایسه شود با: *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۴ ب ۳۵-۲۶، ۱۰۱۵ الف ۵).

آنچه مرکّب از ماده و صورت است (۳) «طبیعت» نیست بلکه به گفتهٔ ارسطو *بالطبع* (phusei) وجود دارد (*سماع طبیعی* ۱۹۳ ب ۵، *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۵ الف ۶). تعریف سجستانی دقیقاً صحیح نیست، دست کم، طبق نظر ارسطو. سیمپلیکیوس و نیقولائوس دمشقی در این تأویل بر او سبقت داشتند.[۶۵]

ارسطو از آن کسانی نقل قول می‌کند که می‌گویند طبیعت «نخستین وجه ترکیب» است (۴) (tēn prōtēn sunthesin)، در *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۴ ب ۳۵ تا ۱۵ الف ۱، در زمینهٔ بحث از طبیعت به معنای ذات.

«فوسیس» مفهومی مهم در آثار بقراطی است (۵). این اصطلاح را جالینوس در

→

۲۱/۳۲-۳۱. فهرست پیش روی ما با وجود شباهتهای سطحی با فهرست کتاب منحول مجریطی (مقایسه شود با:

Ritter and Plessner, p. 294, note 6: "*Muqābasāt* Nr. 79, wo sich manche Berührungen mit unserem Text ergeben")

در واقع با آن تفاوت بسیاری دارد. اما، به عکس، متون کتاب منحول مجریطی و آیزاک اسرائیلی واقعاً یکسان است.

65. Simplicius, *In Physica*, p. 283. 28ff.; Nicolaus Damascenus, *On the Philosophy of Aristotle*, p. 66/67 (F. 9:5);

همچنین رجوع شود به یادداشت مصحح در ص 17-116.

فهرست تعاریف فلسفی در *Definitions medica* <*تعاریف طبی*> و در شرحش بر *De natura hominis* <*فی طبیعة الانسان*>، از بقراط، تعریف می‌کند. جالینوس در میان تعاریفش از طبیعت از (به منزلهٔ پنجمین تعریف) krasis («مزاج») و hexis («هیئت») نام می‌برد. جالینوس در کتابش با عنوان *کتاب الی اغلوقن فی التأتی لشفاء* (*درمان بیماریها خطاب به گلوکُن*) که حُنین بن اسحاق آن را به عربی ترجمه کرده بود از «طبیعت مشترک برای همهٔ انسانها و طبیعت خاص برای هر فرد انسان» یاد می‌کند.[۶۶]

در منابع عربیِ این گونه کتابها شواهد بسیاری برای تعاریف طبی از طبیعت وجود دارد. تعریف عجیبی که آیزاک اسرائیلی و مجریطی (منحول) به افلاطون نسبت می‌دهند، یعنی: «"طبیعت" جوهر است، کفایت در ساختن اشیاءِ مصنوعی» را می‌توان صورت دیگری از تعریف دوم جالینوس دانست که در آن او از قول افلاطون می‌گوید که «طبیعت صناعتی الهی یا قدرتی مصنوعی است» (مقایسه شود با: *سوفسطایی* ۲۶۵ هـ). دو تعریف نخست که عُبَیْدالله بن بُختیشوع عرضه کرد، یعنی: مزاج و هیئت (habitus) بدن، منعکس کنندهٔ krasis و hexis جالینوس است.[۶۷]

تعریف طبیعت بر طبق فلسفهٔ طبیعی (۶) تقریباً المثنای لفظ به لفظ تعریف موجود در *سماع طبیعی* ۱۹۲ ب ۲۱ است (مقایسه شود با: *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۴ ب ۲۰-۱۸) و به صورتی یا صورت دیگری در تعاریف عربی از طبیعت به چشم می‌خورد. این ترجمه شبیه به ترجمهٔ حُنین بن اسحاق است، اما حُنین تعبیر آغازین (archēs tinos kai aitias) را به‌طور دقیقتری به «مبدأ ما و سبب» ترجمه می‌کند.[۶۸]

---

66. Galen, *Definitiones medicae* (Kuhn, XIX, p. 371);

و شرح جالینوس بر کتاب بقراط:

Hippocrates, *De natura hominis*, Prooem. 2-9 (Leisegang, "Physis," cols. 1139-42);

کتاب الی اغلوقن فی التأتی لشفاء، نسخهٔ خطی پرینستون، Garret 1075، ش ۸.

67. Isaac Israeli. *Book of Definitions*, p. 51;

مجریطی (منحول)، *غایة الحکیم*، ص ۲۹۳/۲۸۴. عبیدالله بن بختیشوع، *الروضة الطبیّه*، تصحیح پ. سبث (قاهره ۱۹۲۷)، ص ۱۸-۱۷.

۶۸. تصحیح بدوی، ج ۱، ص ۷۹. این شاید رایجترین تعریف طبیعت است که در متون فلسفی عربی - اسلامی دیده می‌شود. همچنین رجوع شود به: فروتر، ۵.۱.۱، ص ۳۶۸؛ ۶.۴.۴، ص ۳۸۹. استعمال کلمهٔ «طبع» برای کیفیات چهارگانه از فهرست حاضر حذف شده است؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به:

←

ارسطو در این سیاق بحث در *سماع طبیعی* با نظر کسانی به جدال برمی‌خیزد (مثلاً، آنتیفون) که طبیعت را با ماده یکی می‌دانند و نه با صورت (۱۹۳ الف ۹ و بعد). ارسطو پیشنهاد می‌کند که صورت و نه ماده مقوّم طبیعت چیزی است (۱۹۳ ب ۶ و بعد). یحیی بن عدی، در بحث از «طبیعت» در رسالهٔ کوتاهی با عنوان *فی الموجودات*، مبتنی بر *سماع طبیعی*، نخست تعریف طبیعت را به صورتی که در اینجا دیده می‌شود ارائه می‌کند، و سپس می‌افزاید که ارسطو از «مبدأ» دو معنا مقصود دارد ــ یکی قابل، یعنی: ماده و دیگری فاعل، یعنی: صورت. مسکویه، در رساله‌اش با عنوان *فی الطبیعه*، به نظر آنتیفون اشاره می‌کند که طبیعت با ماده (عنصر) پیوسته‌تر است تا صورت، و او ردّ ارسطو بر این موضع را متذکر می‌شود.[۶۹]

وصف طبیعت به منزلهٔ قدرتی آفریننده و الهی یا حیات که در همهٔ اشیاء نفوذ می‌کند (۷) در تفکر یونانی مآبی و اواخر باستان، به‌ویژه در نوشته‌های رواقی و نوافلاطونی و هرمسی شایع بود.[۷۰]

سجستانی در رساله‌اش با عنوان *فی المحرک الاول* این تعریف را در کنار آن تعریف از

→

Aristotle. *De part. an*. 649a20;

مقایسه شود با:

H. Kapp. *Hyle* (Berlin 1971), p. 543, note 108; Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 165, note 7.

۶۹. رجوع شود به: ابن عدی، *فی الموجودات*، نسخهٔ خطی پتنا ۲۵۵۸، برگ ۲ ب؛ و مقایسه شود با: *مقالة فیما انتزعه من کتاب السماع الطبیعی*، نسخهٔ خطی ظاهریه ۴۸۷۱ عمومی، برگ ۲۹ الف، که با *فی الموجودات* مشترکاتی دارد؛ رجوع شود به: Endress, *Works*, p. 66 (5.11)؛ مسکویه، *من رسالاته فی الطبیعه* (نسخهٔ خطی راغب پاشا ۱۴۶۳، برگهای ۵۹ ب ـ ۶۰ الف)؛ رجوع شود به:

M. Arkoun, "Textes inédits de Miskawayh (M. 421)," *Annales Islamologiques*, 5 (Cairo 1963), p. 196;

مقایسه شود با: Endress, *Proclus Arabus*, p. 35 (200-203، درخصوص متونی که ارکون در صفحات بعینه چاپ کرده است). مسکویه در ابتدای بخش سوم از آنتیفون نقل قول می‌کند (به جای *افلاطون* که مصحح در یادداشت ۲ پیشنهاد کرده است بخوانید: *انطفون*).

70. Leisegang, "Physis," cols. 1162-64;

و رجوع شود به:

Proclus, *In Timaeus*, trans. A.-J. Festugière (Paris 1966-68), I, 35-36 / I, 10, and note 4 on pp. 35-36.

سماع طبیعی ۱۹۲ ب ۲۱ نقل می‌کند. او در آنجا بیان می‌کند که این تعریف بر طبق نظر فلسفی است. او در *فی المحرک الاول* طبیعت را «قدرت» یا «نیرو» (قوّه) می‌نامد؛ در اینجا او از کلمهٔ «حیات» استفاده می‌کند.[۷۱]

اشارات به طبیعت به منزلهٔ حیات یا قدرت نافذ در همهٔ اشیاء در منابع عربی نسبتاً مشترک است. در متنی از شارح نوارسطویی اسکندر افرودیسی نیز برای این تلقی شاهد وجود دارد. اسکندر افرودیسی در رساله‌ای که در زبان عربی از او محفوظ است، *فی مبادی الکل*، از طبیعت جاری در همهٔ اجزاءِ جهان به منزلهٔ قدرتی الهی سخن می‌گوید.[۷۲]

این معنا از طبیعت، گرچه شواهد بسیاری برای آن وجود دارد، در مجموع مقبول همهٔ فیلسوفان اسلامی نیست. ابوبکر رازی، در رساله‌اش با عنوان *مقالة فی مابعدالطبیعه*، به نظر یحیی نحوی ایراد می‌گیرد که «طبیعت نیرویی نافذ در اجسام و حاکم بر آنهاست.» (مقایسه شود با پنجمین تعریف کِنْدی ــ«نیروی حاکم بر اجسام.») و ابن سینا سهل‌انگاری و قصور افرادی را به باد ملامت می‌گیرد که به تعریف طبیعت به منزلهٔ مبدأ حرکت و سکون مفهوم دیگری می‌افزایند که طبیعت قدرت نافذ در اجسام است.[۷۳]

---

۷۱. مقایسه شود با:

Plotinus, *Enneads*, III, 8, 3, 15; von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 272. 40 (Alexander of Aphrodisias, *De fato*, p. 191. 30 Bruns);

نسخهٔ خطی بادلیان، Marsh 539، برگ ۴۴ ب. رجوع شود به: فروتر، ۶.۴.۴، ص ۳۸۹.

۷۲. به‌طور نمونه، رجوع شود به: *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۲، رسالهٔ ۶ (ج ۲، ص ۱۳۲)؛ مجریطی (منحول)، *غایة الحکیم*، ص ۲۸۴ / 293؛ نسخهٔ خطی بادلیان، Marsh 539، برگ ۳۱ الف؛ همچنین:

Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, pp. 8, 50, 52.

همچنین مقایسه شود با: خوارزمی، *مفاتیح العلوم*، ص ۱۳۵؛ جرجانی، *تعریفات*، ص ۸۴. همچنین رجوع شود به: توحیدی، *امتاع*، ج ۳، ص ۱۱۳ (ابن سعدان)؛ ج ۳، ص ۱۴۰ (ابوالنفیس). و رجوع شود به: اسکندر افرودیسی، *فی مبادی الکل*، تصحیح ع. بدوی، در *ارسطو عندالعرب* (قاهره ۱۹۴۷)، ص ۲۷۴؛ همچنین رجوع شود به:

Alexander, *Quaestiones naturales*, II, iii (p. 48. 4ff.); E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4th ed. (Leipzig 1909), III, 1, p. 828, note 2.

منبع نسخهٔ عربی ظاهراً این متن است.

۷۳. رازی، *رسائل الفلسفیة*، تصحیح کراوس، ص ۱۱۸؛ ابن سینا، *کتاب الحدود*، ش ۱۲ (پیشتر، ←

این پرسش که آیا طبیعت را باید به معنای natura naturans (طبیعت طابعه) فهمید یا به معنای natura naturata (طبیعت مطبوعه) (۹) مورد ژرفکاوی سجستانی و نیز توحیدی قرار می‌گیرد که سپس توحیدی با ابوسعید سیرافی نیز رای می‌زند. سجستانی در رساله‌اش با عنوان *فی المحرک الاول* صورت نحوی طبیعت را متذکر می‌شود که حاکی از وزن فعیل به معنای مفعول است و به خودی خود به معنای natura naturata است.[۷۴]

کلمهٔ عربی برای "nature" با ریشهٔ ط ـ ب ـ ع مرتبط است که معنای «مُهر زدن، نقش کردن» را دربر دارد. بدین طریق این کلمه از حیث معنایی شبیه به کلمهٔ charaktēr در یونانی است.[۷۵] و دقیقاً به همان گونه که charaktēr هم معنای فاعلی و هم معنای انفعالی دارد، یعنی: «حکّاک، قاب، یا مُهر»، یا «نشانهٔ حکّ شده، نقش، یا آنچه مُهر شده است»، «طبیعة» نیز یا به معنای «آنچه مُهر یا نقش می‌زند» است یا «آنچه مُهر یا نقش شده است.» پس «طبیعة» برای "nature" به معنای natura naturans ممکن است به کار رود، یعنی طبیعت به منزلهٔ نیرویی فعال (hē poiētikē phusis) یا به معنای نظام اشیاءِ طبیعی. سجستانی در بحث با توحیدی هم معنای فاعلی و هم معنای انفعالی طبیعت را تصدیق کرد. طبیعت انفعالی است در قیاس با نفس، و حال آنکه در قیاس با قابلش فاعل است تا آنجا که مُهر می‌زند و نقش می‌کند.

ابوبکر رازی، در رساله‌اش با عنوان *مقالة فی مابعدالطبیعه*، بر فرضیه‌ای خُرده گرفت که بر طبق آن جنین را طبیعتش صورت می‌دهد و طبیعتش صورتش است که به وسیلهٔ آن کائن می‌شود و رشد می‌کند، چون این بدان معناست که طبیعتِ جنین هم آن چیزی است که آن را صورت می‌دهد و هم آن چیزی است که صورت یافته است.[۷۶]

→

یادداشت ۶۴).

۷۴. *مقابسات*، مقابسهٔ ۲۴، ص ۱۲۹؛ فروتر، ۶.۴.۲، ص ۳۸۸.

۷۵. مقایسه شود با:

H. G. Liddell-R. Scott-H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. (Oxford 1940), s. v., p. 1977.

۷۶. رازی، *رسائل الفلسفیة*، ص ۱۲۴؛ مقایسه شود با:

The Greek Sage (الشیخ الیونانی), II. 68 *ad Enneads*. IV. 4, 13, 22-23; trans. Lewis, p. 91: "Nature acts and is acted upon by its own self."

< «طبیعت فاعل است و موضوع فعل خودش واقع می‌شود.» >

آثار جابر بن حیان شامل رساله‌ای است با عنوان *کتاب الطبیعة و المطبوعة*. پ. کراوس، در شرح این عنوان، به معاینه در می‌یابد که اصطلاحات مَدْرسی natura naturans و natura naturata ظاهراً مبتنی بر الگویی عربی است. الگو < Vorlage > ی عربی اصطلاحات مَدْرسی را می‌توان به صورت «الطبیعة الطابعة» و «الطبیعة المطبوعة» بازسازی کرد. ه. زیبک اصطلاحات مدرسی را پی گرفت و از طریق تأثیری که قدیس توماس آکویناس در اسپینوزا گذاشت به ترجمه‌ای لاتینی از متنی از ابن رشد رسید که شامل اصطلاح natura naturata بود.[۷۷]

۲.۱.۵ موجود. از ابوسلیمان نقل می‌شود که گفته است:

(۱) موجود آن است که قادر به فعل یا انفعال است. هر ذات موجودی یا فقط فاعل است یا منفعل یا هردو. آن چیزی که فقط منفعل است ماده است و موضوع است برای قبول صورت. آن چیزی که فقط فاعل است آن چیزی است که به هر صاحب صورتی صورت می‌بخشد. آن چیزی که فاعل و منفعل است آن چیزی است که مرکّب از ماده و صورت است، فعل می‌کند به واسطهٔ صورتش و منفعل است به واسطهٔ ماده‌اش.

(۲) همچنین گفت: هر موجودی یا فقط بالقوه است یا فقط بالفعل، یا هردو از جنبه‌های مختلف. آن چیزی که منفعل و بالقوه است همواره ماده است و ماده

---

77. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 137; H. Siebeck, "Ueber die Entstehung der Termini *natura naturans* and *natura naturata*," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3 (1890): 370-78, especially p. 375; H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge, Mass. 1948), I, 254.

دربارهٔ طبیعت در تفکر عربی ـ اسلامی، رجوع شود به:

L. Massignon, "La nature dans la pensée Islamique," *EJ*, 14 (1946): 144-48 (= *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac [Beirut 1963], II, 566-69); F. Meier, "The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam," in J. Campbell (ed.), *Spirit and Nature*; *Papers from the Eranos Yearbooks* (New York 1954), I, 149-203; G. C. Anawati, "La philosophie de la nature chez les penseurs musulmans du moyen âge," in *Études de philosophie musulmane* (Paris 1974), pp. 92-115.

طبیعت به معنای کلی، یا به معنای natura daedala rerum < اشیاءِ ماهرانه ساختهٔ طبیعت > یا به معنای "la nature" < الطبیعه > در شعر عربی نیامده است؛ رجوع شود به: س. نوفل، شعر *الطبیعه فی الادب العربی* (قاهره ۱۹۴۵)؛ و همچنین:

G. E. von Grunebaum, "The Response to Nature in Arabic Poetry," *JNES*, 4(1945): 137-51.

استحاله می‌پذیرد و تغییر حالت می‌دهد به‌وسیلهٔ صورتهایی که وجود بالفعل به آن می‌بخشد. موجود همواره بالفعل، بدون شائبه‌ای از بالقوه بودن، ذاتی تا ابد موجود است که علت هر موجود بالقوّه و بالفعل است. موجودات بالقوه در یک زمان و بالفعل در زمان دیگر اشیاءِ مرکب از ماده و صورت‌اند: از جهت ماده بالقوّه اند و از جهت صورت بالفعل. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۰، ص ۳۱۳)

شرح. سجستانی بیان نمی‌کند که موجود لفظی مشترک است یا معانی مختلف دارد (مقایسه شود با: *مابعدالطبیعه* ۱۰۰۳ الف ۳۴-۳۳ و کتاب «دلتا»، فصل ۷). اصطلاح «موجود» اغلب نمایانگر کلمهٔ یونانی to on (به لاتینی: ens، «آن چیزی که وجود دارد» یا «باشنده») است و صورت جمع آن «موجودات» مطابق با کلمهٔ یونانی ta onta. در تحوّل معنایی اصطلاحات برای "being" و "essence" اصطلاح قدیمی «انّیة» لفظی مشترک بود و هم به معنای to einai بود و هم به معنای to ti ēn einai، یعنی، هم «هستی» / "being" («وجود» / "existence") و هم «ماهیت» / "essence". چون کلمهٔ «هویة» معنای "essence" گرفت، کلمهٔ «موجود» به معنای to on تحول یافت* و در ترجمهٔ اسحاق بن حُنین از *مابعدالطبیعه*، *الف صغری*، اکنون بدین سان در می‌آید.[۷۸]

فارابی در کتابی با عنوان *کتاب الحروف* از اصطلاحات رایج برای "being" بحث می‌کند و، از جمله، خاطرنشان می‌سازد که به دلیل فقدان فعل رابط در عربی برخی مترجمان از ضمیر «هو» (از آنجا «هویة») استفاده کردند، و حال آنکه برخی دیگر کلمهٔ «موجود» (به‌طور تحت اللفظی یعنی: «یافت» یا «یافتنی») را ترجیح دادند و برای فعل رابط صورتهایی از قبیل «وُجِدَ» و «یوجَدُ» به کار بردند.[۷۹]

---

* برای بحثی فنی و مبسوط دربارهٔ مفهوم «هستی» و ترجمهٔ آن در فلسفهٔ عربی ـ اسلامی، رجوع شود به: ا. ک. گراهام، «"هستی" در زبان‌شناسی و فلسفه: تحقیقی مقدماتی»، ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی، *معارف* (مرداد ـ آبان ۱۳۷۸) ۲، ص ۹۵-۸۲. ـــ م.

۷۸. رجوع شود به: افنان، *واژه‌نامهٔ فلسفی*، ص ۸۹؛ همچنین:
Goichon, *Lexique*, pp. 421-23; *Vocabulaires*, p. 38 (no. 754); Wolfson, "The Terms *Taṣawwur* and *Taṣdīq* in Arabic Philosophy," in *Studies*, I, 479; Endress, *Proclus Arabus*, p. 108.

۷۹. فارابی، *کتاب الحروف*، تصحیح م. مهدی (بیروت ۱۹۶۹)، ص ۱۱۰ به بعد. فارابی خاطرنشان می‌کند که در زبان فارسی و یونانی و سُریانی کلماتی برای دلالت بر فعل رابط وجود دارد. مثالهایی که او به ←

ارسطو از معانی "being" < «هستی»، «هست» > در اصل در *مابعدالطبیعه*، کتاب «دلتا»، فصل ۷، بحث می‌کند (و مقایسه شود نیز با: *سماع طبیعی* ۲۰۶ الف ۳۰؛ *مابعدالطبیعه* ۱۰۰۳ الف ۳۳ و بعد، ۱۰۲۶ الف ۳۴ تا ب ۲، ۱۰۲۸ الف ۳۰-۱۰، ۱۰۴۵ ب ۳۳، ۱۰۷۸ الف ۳۰، ۱۰۸۹ الف ۷، ۱۶). ارسطو در کتاب «دلتا» (۱۰۱۷ الف ۲۳ و بعد) می‌گوید که معانی "being" < «هستی»، «هست» > به همان اندازه بسیار است که اَشکال حمل یا مقولات و فاعل و منفعل از آن جمله معانی است.

زبان سجستانی (۱) شبیه به دربارهٔ *آسمان* ۲۷۵ ب ۵ است: «... هر جسم محسوسی (soma aisthēton) صاحب قدرت فعل یا واقع شدن فعل بر آن، یا هردو اینهاست...»

ارسطو در بیان چهارمین معنای "being" در کتاب «دلتا» می‌گوید (۱۰۱۷ الف ۳۵ و بعد؛ مقایسه شود با: ۱۰۲۶ ب ۱۶، ۱۰۶۹ ب ۱۵ و بعد) که "being" (to einai) < «هستی» > و "that which is" (to on) < «هست»، «باشنده»، «بوده» > بدان معناست که برخی چیزها بالقوه (dunamei)اند و برخی دیگر در تحقق کامل (entelecheiai) (مقایسه شود با: ۲).

سجستانی، به شیوهٔ ارسطویی، صورت را فاعل و ماده را منفعل و موضوع می‌شمارد (مقایسه شود، مثلاً، با: *درکون و فساد* ۳۲۴ ب ۱۸، ۳۳۵ ب ۳۱-۳۰؛ *مابعدالطبیعه* ۱۰۴۶ الف ۲۹-۹، ۱۰۴۸ الف ۹ ب - ۲۵؛ *سماع طبیعی* ۱۹۲ الف ۳۲ به بعد؛ *مابعدالطبیعه* ۹۸۳ الف ۳۰). و صورت فعلیت محسوب می‌شود و ماده بالقوه بودن (مقایسه شود با: *دربارهٔ نفس* ۴۱۲ الف ۱۰، ۴۱۴ الف ۱۶). اما در اینجا گفته نمی‌شود که آنچه فقط فاعل است باید صورت باشد، بلکه گفته می‌شود < «واهب الصور» > dator formarum است (۱). سجستانی، مسلّماً، اقنوم عقل فلسفهٔ نوافلاطونی را درنظر دارد. موجود تا ابد که فعلیت آن دائمی است با خدای کتاب «لامبدا»ی *مابعدالطبیعه* یکی دانستنی است. توجه کنید که «موجود تا ابد» گفته نمی‌شود فوق هستی است، بلکه در این متن یک نوع باشنده محسوب می‌شود.[۸۰]

→

دست می‌دهد: هست < = است > (فارسی)، istein (یونانی) و *استی* (سُغدی). بحث مبسوط و نافذ او دربارهٔ موجود (ص ۲۸-۱۱۰) هیچ اثر مشهودی در عبارات پیش روی ما نداشته بود.

۸۰. تفاسیر سجستانی دربارهٔ صورت و هیولی رنگ و بوی نوافلاطونی دارد. صورت بسیط و شریف و

←

توحیدی در فرصتی دیگر نقل می‌کند که شنید ابوسلیمان خیال رؤیا مانندی را بازگو می‌کند که در دل داشته بود و خود را در مناظره با ابوالفضل بن عمید درخصوص مسائلی در *سماع طبیعی*، از جمله اقسام موجود، تصور کرده بود. سجستانی طبقه‌بندی بدیلی پیشنهاد کرده بود: موجود ممکن است (۱) یا خفی الفعل و خفی الذات باشد، یا (۲) ظاهرالفعل و ظاهرالذات، یا (۳) خفی‌الذات و ظاهرالفعل یا (۴) ظاهرالذات و خفی‌الفعل. سجستانی سپس این وجوه وجود را با موجودات مختلف یکی می‌داند: نخستین باری جلّ و عزّ است و دوم حرارت و برودت و مانند آن (یعنی: کیفیات) و سوم طبیعت است و چهارم ستارگان.

توحیدی این فصل را به شخصی به نام شیخ مجتبی نشان داد و او به گفتهٔ توحیدی بسیار تحت تأثیر قرار گرفت. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۷، ص ۳۲۶)

۲.۱.۶ واحد. بر طبق سرخط فصل، ابوسلیمان این متن را به گروهی، از جمله توحیدی، در سال ۳۷۱ (۹۸۱) املا کرد. از او دربارهٔ «واحد» پرسیده شد، پاسخ داد:

«واحد» اسمی مشترک است و معانی بسیار دارد.

(۱) نخستین و سزاوارترین معنا برای این اسم «واحد بالعدد» است. و این معنا را تا آنجا می‌توان چنین محسوب کرد که انتزاعی (مطلق / haplōs) است و موضوع آن نفس است، بی‌آنکه موجودی به همراه آن لحاظ شود. بدین وجه، معنای «شمارنده» (العاد) را دارد. و بدین طریق آن را می‌توان به تساوی به معنای «واحد» یا «وحدة» فهمید. زیرا مبدأ (archē) عدد است که جمع وحدتها (جمع الوحدات) یا مجموعه‌ای مرکّب از آحاد (جماعة مرکبة من آحاد) است. همچنین واحد را می‌توان به معنای «معدود» فهمید، چنانکه می‌گوییم، «یک اسب» و «یک انسان» و این واحد به معنای «معدود» است.

→

والاست و با «جهان حقیقت» قرین است، و حال آنکه هیولی مرکّب و دون و پست است و با «جهان کوْن و فساد» قرین است. اشاره به این نوع رفعت منزلت در نوشته‌های ارسطو نیز دیده می‌شود. ارسطو هیولی را محدود و بالقوه و دور از محرک اول شمرده، و حال آنکه آنچه صورت بدان فعلیت بخشیده است مقدم و برتر از آنچه بالقوه است گفته می‌شود؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به: *مابعدالطبیعه*، ۱۰۴۹ ب ۴ به بعد، ۱۰۵۱ الف ۴ به بعد.

(۲) و «واحد» را می‌توان به آن چیزی گفت که واحد در جنس است. چنانکه می‌گوییم، «انسان و اسب در حیوانیت واحدند.»

(۳) همچنین به آن چیزی می‌توان گفت که واحد در نوع است، چنانکه می‌گوییم «زید و عمرو در انسانیت واحدند.»

(۴) همچنین به معنای «آن چیزی که نامنقسم است» گفته می‌شود، مانند «نقطه» و «اکنون». بدین طریق همچنین به شخص گفته می‌شود که او واحد و نامنقسم است، چون اگر تقسیم شود نابود می‌شود.

(۵) همچنین به «واحد در موضوع» (بالموضوع) گفته می‌شود. و از این نوع است شیءِ متّصل (المتصل) که بالفعل واحد است و بالقوه کثیر و آنچه در ذات واحد است و در تعریف کثیر، چنانکه می‌گوییم، «زید کاتب است»، هنگامی که او طبیب و منجّم و صاحب صناعات کثیری است، زیرا طبیب و منجم و کاتب واحد در موضوع است؛ یا چنانکه می‌گوییم که آنچه پدید می‌آید و از میان می‌رود در موضوع واحد است، چون آنچه پدید می‌آید همان چیزی است که از میان می‌رود و کثیر در تعریف است، زیرا تعریف آنچه از میان می‌رود با تعریف آنچه پدید می‌آید یکی نیست.

(۶) همچنین به آن چیزی که در قیاس (فی المناسبة / kat' analogian) واحد است گفته می‌شود، چنانکه نقطه و یکان و قلب حیوان و سرچشمهٔ رودخانه در قیاس <per analogiam> واحد گفته می‌شود، بدین معنا که هر یک نسبتی واحد با مضافش دارد.

(۷) همچنین به آنچه واحد در تعریف (فی الحد) و کثیر در اسم است گفته می‌شود، چنانکه می‌گوییم «جامه» (ثوب) و «رداء» و «انسان» و «بشر» در تعریف واحد و در اسم کثیر است و به همین صورت است «خمر» («شراب») و خندریس («شراب کهنه»، یونانی: kantharitēs) و دیگر اسماءِ مترادفه.

(۸) همچنین به آنچه واحد در اسم و کثیر در تعریف است گفته می‌شود، مانند «کَلْب» و «عین»؛ زیرا «کلب» دلالت بر «پارس کردن (سگ)» و «ستاره (Canis)» و «چنگال آهنی قلابدار» (حدیدة الحداد) دارد و به همین سان است کلمهٔ «عین» که به معنای «عضو بینایی» و «رنگ طلا» و «سرچشمهٔ آب» و «چشمه» و از این قبیل است.

سجستانی در ادامه می‌گوید که از این معانیِ «واحد» شایسته‌ترین معنایی که برای

وصف موجود اول می‌توان به‌کار برد آن چیزی است که واحد بالموضوع و کثیر بالحد و الصفة است. اما او سپس می‌گوید که از همهٔ معانی وحدت و آحاد نام برده شده شایسته‌ترین معنا برای اشاره به جوهر نخستین (الذات الاولی) وحدت انتزاعی (الوحدة المجردة) است، که نه حاضر در نفْس فرض می‌شود و نه حاضر در موضوع هر موجودی (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۲، ص ۱۷-۳۱۵)

شرح. «واحد» (to hen) دارای معانی بسیار گفته می‌شود و (یا) فهرستهایی از این معانی در *سماع طبیعی* ۱۸۵ ب ۲۴-۵، *مابعدالطبیعه* ۱۰۰۴ الف ۲۲، ۱۰۰۵ الف ۷ و ۱۰۵۲ الف ۳۷-۱۵ به دست داده می‌شود و بحث دامنه‌داری از این اصطلاح در *مابعدالطبیعه*، کتاب «دلتا»، فصل ۶ (۱۰۱۷ الف ۳-۱۰۱۵ ب) مندرج است. گفتار بلندی دربارهٔ «وحدت» و «واحد»، که متن مورد بحث ما را باید با آن مقایسه کرد در *فی الفلسفة الاولی*، از کِنْدی، می‌آید.[۸۱]

(۱) در *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۶ ب ۱۸-۱۷ گفته می‌شود که «*ذات* آنچه واحد است به نوعی ابتدای (archē) عدد محسوب می‌شود.» (دربارهٔ «واحد بالعدد»، همچنین مقایسه شود با: *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۶ ب ۳۱ و ۱۰۲۱ الف ۱۳.) عدد را ارسطو کثرتی از «واحدها» می‌گوید (*سماع طبیعی* ۲۰۷ ب ۷)، یا عبارت از یکانهای انتزاعی (*مابعدالطبیعه* ۱۰۸۲ ب ۶، مقایسه شود با: ۱۰۸۰ ب ۳۰)، یا تألیفی از یکانها («به گفتهٔ برخی»، یعنی: طالس؛ مقایسه شود با ۱۰۳۹ الف ۱۲ و یادداشت حاشیه در همان‌جا در ترجمهٔ راس؛ و ۱۰۵۳ الف ۳۰، جایی که عدد کثرتی از یکانها گفته می‌شود). تعاریف سجستانی از عدد مبیّن

---

۸۱. کندی، در *فی الفلسفة الاولی*، از واحد حقیقی (واحد بالحقیقه) بدین‌گونه بحث می‌کند که «چیز (دیگری) را نمی‌توان به جنس او نسبت داد»، و او هیچ جنسی ندارد، و الخ. (تصحیح ابوریده، ص ۱۵۳ / ترجمهٔ Ivry، ص 15-104)؛ در صفحات بعد (ص ۶۰-۱۵۵ / 12-107) از موضوع «واحد» در اتصاف به نامهای مترادف و مشابه و محمول «واحد» بحث می‌کند. فهرست پیش روی ما به فهرست کندی بسیار شبیه است. فارابی رساله‌ای نوشته به نام *فی الواحد و الوحدة*؛ والتسر، "al-Fārābī"، در *EI*، ج ۲، ص 780. فارابی در *سیاسة المدنیة* (تصحیح ف. م. نجّار، بیروت ۱۹۶۴، ص ۴۵-۴۴) از معانی «وحدت» بحث می‌کند و مدعی می‌شود (به‌طوری که سجستانی در اینجا ادعا می‌کند) که سزاوارترین محمول وحدت «الاول» (هستی / وجود) است. در *فی آراء الفلاسفة* آمونیوس (نسخهٔ خطی ایاصوفیا ۲۴۵۰، برگ ۱۱۴ الف (آناکسیمنس) / = شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۲، ص ۲۵۸) بیان می‌شود که خالق واحد است، اما واحد عددی نیست، چون اعداد کثیرند و او چنین نیست. همچنین مقایسه شود با بحث درخصوص وحدت باری تعالی در *الملل و النحل* شهرستانی، ج ۲، ص ۲۶۶ و بعد (فیثاغورس).

این گزاره‌هاست. (همچنین مقایسه شود با: تعاریف عدد از طالس و اقلیدس و نیکوماخوس گراسایی، یعنی: «عدد مجموعه‌ای از یکانهاست»، یا «کثرتی مؤتلف از یکانها.»)[۸۲]

سه تعریف نخست «واحد» در متن مورد بحث ما همچنین مبیّن بحث «همانندی» (tauton) در *طوبیقا* ۱۰۳ الف ۷ و بعد است که در آنجا این اصطلاح بالعدد و بالجنس و بالنوع اطلاق می‌شود.

(۲) ارسطو در *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۶ الف ۳۲-۲۴ بیان می‌کند که چیزهایی به واحد موسوم‌اند که جنس‌شان واحد است و از اسب و انسان و سگ مثال می‌زند که از این حیث که جملگی حیوان‌اند وحدتی را می‌سازند (مقایسه شود با: *طوبیقا* ۱۰۳ الف ۱۳).

(۳) در *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۶ ب ۳۲-۱۰۱۷ الف ۱ گفته می‌شود که آنهایی که تعریف‌شان واحد است در جنس (eidos) واحدند (مقایسه شود با: *طوبیقا* ۱۰۳ الف ۱۰ و بعد، جایی که یک انسان و یک انسان دیگر و یک اسب و یک اسب دیگر به منزلهٔ مثال ذکر می‌شود).

(۴) از «واحد» به معنای نامنقسم یا کلّ در *سماع طبیعی* ۱۸۵ ب و بعد و *مابعدالطبیعه* ۱۰۵۲ الف ۲۱ و بعد بحث می‌شود. بحثی مفصل از این معنای نامنقسم در *فی‌الفلسفة الاولی*، از کِنْدی، مندرج است. اشاره به شیءِ متصل در (۵) شاید در واقع متعلق به اینجاست، زیرا ارسطو در این بحث از نامنقسم شیءِ متصل را درج می‌کند.[۸۳]

(۵) ارسطو در *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۶ الف ۱۷ تا ب ۱۷، ذیل عنوان عام «اشیاءِ مسمّی به واحد به واسطهٔ طبع‌شان» (kath' hauto) ذکر می‌کند که «اشیاء را واحد می‌نامند چون موضوع‌شان از حیث نوع فرقی نمی‌کند.» ارسطو ذیل همین عنوان ذکر می‌کند که اشیاء را «واحد» می‌نامند چون متصل‌اند (۱۰۱۶ الف ۱ و بعد)، و این امر درج «متّصل» در این بند را توضیح می‌دهد، اگر بریده شده از متن نباشد.[۸۴] همچنین مقایسه شود با: *مابعدالطبیعه* ۱۰۳۷ ب ۲۳-۸ دربارهٔ وحدت تعریف.

---

82. Heath, *A Manual of Greek Mathematics*, p. 38; Euclid, *Elements*, trans. T. L. Heath, 2nd ed. (New York 1956), II, 280.

۸۳. کندی، *فی الفلسفة الاولی*، ص ۱۵۷ / 10-108. کندی در اینجا متّصل را نیز می‌گنجاند و بار دیگر هنگام بحث از واحد بالعرض آن را ذکر می‌کند (ص ۱۵۹ / 111) (مقایسه شود با: شمارهٔ ۵ فهرست ما).

۸۴. مقایسه شود با: کندی، ص ۱۵۶ / 107-108، دربارهٔ حمل کردن بر یکی از چیزهایی که مادهٔ آن واحد است.

(۶) واحد بالمناسبة (kat' analogian) در *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۶ ب ۳۲، ۳۵-۳۴، ۱۰۱۷ الف ۲ (و مقایسه شود با مثال در اخلاق نیکوماخوسی ۱۰۹۶ ب ۲۹-۲۸) مورد بحث قرار می‌گیرد. مقصود ارسطو از اشیاءِ واحد بالمناسبة آن اشیائی است که «به منزلهٔ شیئی سوم به شیئی چهارم مربوط‌اند» (hōs allo pros allo). او تناسبهایی مانند $\frac{۲}{۴} = \frac{۱}{۲}$ را درنظر دارد.[۸۵]

(۷) دربارهٔ واحد در تعریف و کثیر در اسم، یعنی اسامی مترادف، رجوع شود به *سماع طبیعی* ۱۸۵ ب ۹-۸، جایی که ارسطو بیان می‌کند که اشیاء وقتی واحد گفته می‌شوند که تعریفشان یکی است (ho logos ho autos)،[۸۶] و مثالهایی مانند «خَمر» و «شراب» را ذکر می‌کند و ۱۰۸ ب ۲۰-۱۹، جایی که ارسطو واحد به معنای داشتن تعریف یکسان را ذکر می‌کند و «جامه» (lōpian) و «لباس» (himation) را مثال می‌زند. (همچنین مقایسه شود با: *طوبیقا* ۱۰۳ الف ۱۰.) اسامی مترادف، یعنی اسامی دارای تعریف یکسان، در *طوبیقا* ۱۰۷ ب ۵-۴، ۱۴۸ الف ۲۵-۲۴ ب ۳، مورد بحث قرار می‌گیرد. کِنْدی همچنین از اسامی مترادف بحث می‌کند و مثالهای مختلفی می‌زند.[۸۷]

(۸) دربارهٔ واحد در اسم و کثیر در تعریف (یعنی: اسامی مشترک)، رجوع شود به: مقولات، ۱ الف ۱ و بعد، دربارهٔ اشیائی که چند معنایی گفته می‌شوند، یعنی نام مشترک و تعریف متفاوت دارند. کِنْدی همچنین اسامی مشترک را ذکر می‌کند و مثال «کَلْب» به معانی حیوان و ستاره را می‌آورد.[۸۸]

(۹) در تفحّص کِنْدی دربارهٔ «وحدت» و «واحد» تأکید می‌شود که واحد حقیقی به هیچ یک از معانی مفروض واحد نیست ــ او «وحدت بحت و بسیط» است.[۸۹]

یحیی بن عدی معانی مختلف «واحد» را در ردّیه‌اش بر استدلال کِنْدی برضدّ این مفهوم که تثلیث هم واحد و هم کثیر است برمی‌شمارد.[۹۰] او این معانی را فهرست می‌کند:

---

۸۵. راس در یادداشت خود به *مابعدالطبیعه*، ۱۰۱۶ ب ۳۴، از *اخلاق نیکوماخوسی* ۱۰۹۶ ب ۲۸ شاهد می‌آورد. آسکلپیوس (*In Metaphysica*, p. 310-16f.) از جمله مثالهایی که برای واحد بالقیاس می‌آورد حمّال کشتی و قلب حیوان است.

۸۶. هاردی و گای "essence" ترجمه می‌کنند.

۸۷. کندی، ص ۱۵۵ / 107.

۸۸. همانجا.

۸۹. همان، ص ۱۵۳ / 104-105، ۱۶۰، س ۱۸ / 112.

۹۰. درخصوص ردّیهٔ ابن عدی، رجوع شود به: ه. ا. ولفسن، *فلسفهٔ علم کلام*، ترجمهٔ احمد آرام ←

(۱) واحد بالمناسبة یا بالقیاس، مثالهایی که ذکر می‌شود «نسبت سرچشمه با رودخانه‌هایی که از آن جاری می‌شود و نسبت روح حیاتی در قلب با روح حیاتی در شریانها [ست که] نسبت واحد نامیده می‌شود»؛ و «نسبت دو با چهار و نسبت بیست با چهل نسبت واحد است.» این معنا معادل است با (شمارهٔ ۶) فهرست سجستانی. در بیان سجستانی تضایفهای «قلب حیوان» و «سرچشمهٔ رودخانه» از قلم می‌افتد.

(۲) واحد به معنای متصل، مثلاً جسم و سطح و خط، و اینها واحدند، گرچه، در مقام تقسیم‌پذیر تا بی‌نهایت، کثیرند. واحد به معنای متصل در فهرست سجستانی در کنار معنای تقسیم‌ناپذیر مندرج است (۴).

(۳) واحد به معنای تقسیم‌ناپذیر، مثلاً نقطه و وحدت و لحظه و ابتدای حرکت. مقایسه شود با (شمارهٔ ۴) فهرست سجستانی.

(۴) واحد به معنای آنچه به اشیائی گفته می‌شود که در اسم کثیر نامیده می‌شوند و تعریف‌شان، دالّ بر ذات‌شان، واحد است. مثلاً، «شراب» («شَمول» و «خَمْر»)، «خر» («حمار» و «عیر») و «شتر» («جَمَل» و «بَعیر») این معنا مطابق است با (شمارهٔ ۷). در جایی دیگر، ابن عدی «انسان» و «بَشَر» را مثال می‌زند.[۹۱]

(۵) واحد به معنای واحد در موضوع، کثیر در اسامی تعریفش. مقایسه شود با (شمارهٔ ۵) فهرست سجستانی.

(۶) واحد به معنای واحد در تعریف و کثیر در موضوع. سجستانی اگر می‌خواست

→

(تهران ۱۳۶۸ ش)، ص ۳۴۵ به بعد >، ص 320 به بعد؛ همچنین:
Endress, *Works*, pp. 100-101 (8.12).

بحثهای ارسطویی و نوافلاطونی و نوفیثاغوری در باب واحد و وحدت و نیز مسئلهٔ تثلیث پدیدآورندهٔ تفکراتی نظری درخصوص این موضوع شد. اعتراضات کندی فقط از قول ابن عدی شناخته می‌شود (ولفسن، < ص ۳۴۵ـ۴۶ >، ص 320-21). برای دفاع ابن عدی از نظریهٔ تثلیث در برابر اعتراضات کِنْدی، رجوع شود به:
"Defense of the Doctrine of the Trinity against the Objections of al-Kindī," ed. and trans. A. Périer in *Revue de l'Orient Chrétien*, 22 (1920-21); 3-21; trans. Périer, *Petits traités apologétiques de Yaḥyā ben ʿAdī* (Paris 1920), pp. 118-28.

فقرهٔ مربوط به بحث ما را ولفسن (< ص ۳۵۱ـ۵۵ >، ص 327-330) بحث کرده است.

۹۱. ولفسن، < ص ۳۵۴، یادداشت ۶۰ >، ص 329، یادداشت 60.

فهرستش را کامل کند این فقره را ذیل (شمارهٔ ۵) درج می‌کرد یا به صورت فقرهٔ جداگانه‌ای می‌آورد.

ابن عدی واحد در عدد و در نوع و در جنس، سه معنای فهرست شده در *طوبیقا*، را از قلم می‌اندازد چون این معانی را کِنْدی در اثری که در ردّ ابن عدی نوشته بود ذکر کرده بود. قصد او در اینجا به دست دادن فهرست کاملتری از معانی واحد است، از جمله آن معناهایی (شماره‌های ۴ و ۵ و ۶) که متناسب با بحث تثلیث است.

توحیدی از ابوالحسن عامری سخنی نقل می‌کند (*امتاع*، ج ۲، ص ۸۹-۸۸) مبنی بر اینکه موجود اول (به‌طوری که ابوالنضر نفیس توضیح می‌دهد به معنای «الموجود الحقّ الأوّل») حقیقت واحدی دارد که فقط با عقل درک می‌شود. عامری سپس فهرستی از معانی واحد به دست می‌دهد که تا اندازه‌ای شبیه به معانی مورد بحث ماست:

(۱) واحد در معنا و کثیر در اسم.
(۲) واحد در اسم و کثیر در معنا.
(۳) واحد در جنس و کثیر در انواع.
(۴) واحد در انواع و کثیر در افراد.
(۵) واحد در اتّصال و کثیر در اجزاء.
(۶) واحد در موضوع و کثیر در تعاریف، مثلاً سیب واحدی که رنگ و طعم و بو دارد.
(۷) واحد در تعریف و کثیر در موضوع، مثلاً سفیدی که در برف و پنبه و سفیداب یافت می‌شود.
(۸) کثیر در تعریف و موضوع، مثلاً علم و حرکت. موضوع حرکت جسم است و موضوع علم نفْس است و تعریف یکی برخلاف تعریف دیگری است.
(۹) واحد در موضوع و در تعریف، مثلاً «شمشیر» («سَیف» و «صمصام»).
(۱۰) واحد بالفعل و کثیر بالقوه، مثلاً شمع واحد.
(۱۱) واحد بالقوه و کثیر بالفعل از وجهی واحد ممکن نیست بلکه فقط از جهات مختلف ممکن است.

۲.۱.۷ خلأ. ابوسلیمان این متن را نیز به ابوحیان املا کرده بود:

> خلأ، از نظر قدما، دلالت می‌کند بر مکان خالی از جسم طبیعی. آنان درخصوص وجود آن اختلاف نظر داشتند. برخی معتقد بودند که چیزی با این صفت وجود ندارد، و از آن جمله بودند ارسطو و پیروانش. برخی به وجود آن معتقد بودند. از

جملهٔ اینان کسانی بودند که اعتقاد داشتند خلأ در تمام جهان منتشر است. به واسطهٔ [خلأ] اجسام دستخوش انقباض و انبساط و تخلخل و تکاثف و سنگینی و سبکی و لطافت و غلظت می‌شوند. و به دلیل [خلأ] حرکت اجسام ممکن است، چون در ملأ به دلیل مداخلهٔ اجسام اجازهٔ حرکت داده نمی‌شود.

از [کسانی که وجود خلأ را اثبات می‌کنند] برخی معتقدند که خلأ بیرون از جهان وجود دارد و نامتناهی است و اجسامی که در این جهان است آن را استنشاق می‌کنند، تا آن معانی که گفتیم در آنها پدید آید.

و اما بطلان وجود [خلأ]، از نظر آن کسانی که به این نظر معتقدند، این امری که به نام خلأ وصف می‌شود بُعد دارد، یعنی: طول و عرض و عمق و اینها شامل ابعاد جسم است، مقصودم آن است که طول و عرض و عمق آن با طول و عرض و عمق [این جسم] منطبق است. جسم فقط به واسطهٔ این ابعاد شاغل مکان است، نه از آن رو که سرد یا گرم، سفید یا سیاه، سنگین یا سبک است. و اگر ابعاد جسم نیازمند مکان [اش] است، تا آنجا که آنها ابعادند، ابعاد خلأ نیز تا آنجا که ابعادند نیازمند ابعادند و این سخن را تا بی‌نهایت می‌توان ادامه داد. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۴، ص ۲۲-۳۲۱)

شرح. توصیف «خلأ» (to kenon) به *سماع طبیعی*، کتاب ششم، فصلهای ۹-۶، باز می‌گردد. تعبیر «مکان عادم جسماً طبیعیاً» منعکس کنندهٔ توصیفهای مشابهی در *سماع طبیعی* ۲۰۸ ب ۲۷-۲۶ است («مکان بی‌بهره از جسم» / ترجمهٔ اسحاق، ج ۱، ص ۲۷۳: «مکان لاجسم فیه»)، و نیز در ۲۱۳ ب ۳۱ («مکانی که چیزی در آن نیست» / اسحاق، ج ۱، ص ۳۴۷: «مکان لیس فیه شیء اصلاً»)، و در ۲۱۴ الف ۱۷-۱۶ («مکان فاقد جسم» / اسحاق، ج ۱، ۳۴۹: «مکان عادم لجسم»). تعبیر «جسم طبیعی» در نزد سجستانی ظاهراً به بحث خلأ در *دربارهٔ آسمان* ۲۷۹ الف ۱۶ مربوط است. کِنْدی و اخوان الصفاء خلأ را «مکانی بدون شیئی مکانی در آن» تعریف می‌کنند: «مکان لامتمکّنه فیه».[۹۲] آنچه در همهٔ

---

۹۲. کندی، *فی الفلسفة الاولی*، ص ۶۳ / 109؛ *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۲، رسالهٔ ۲ (ج ۲، ص ۲۹). پینس (*Beiträge*, p. 46, note 2) لفظ «متمکّن» (یونانی: to en topōi) را که در این تعریف آمده بحث کرده است. درخصوص اشباه و نظایر «متزمّن»، مطابق با لفظ یونانی enchronos، رجوع شود به:
Pines, *loc.cit*., and Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 143.

درخصوص بحثهای راجع به خلأ در نزد جابر بن حیّان، رجوع شود به:
Kraus, II, 145, 149,158-59, 160, 162 (Index, p. 329).

تعاریف برگرفته از ارسطو مشترک است این مفهوم است که خلأ مکان است (مقایسه شود با: *سماع طبیعی* ۲۱۳ الف ۲۲-۱۹).

در *سماع طبیعی* ۲۱۳ ب ۲۲-۴ و در ۲۱۶ ب ۲۹-۲۱ استدلالهایی برای اثبات وجود خلأ به چشم می‌خورد. ارسطو در قطعهٔ دوم از شخصی به نام خوتوس، از فیثاغوریان اهل کروتون، نام می‌برد.[۹۳] استدلال از حرکت (۲۱۳ ب ۱۴-۴) در *درکون و فساد* به لئوکیپوس نسبت داده می‌شود و استدلال از انقباض نیز شاید از او باشد، در حالی که دموکریتوس برای یکی دیگر از استدلالهای این قطعه پیشنهاد شده است.[۹۴] یحیی بن عدی، در شروحش بر *سماع طبیعی*، این نظر را به دموکریتوس نسبت می‌دهد که خلأ در اجسام نفوذ می‌کند و این نظر را که خلأ در بیرون از جهان و نامتناهی است او به فیثاغورس نسبت می‌دهد.[۹۵]

اثبات خلأ در بیرون از جهان، در *سماع طبیعی* ۲۱۳ ب ۲۶-۲۲، به فیثاغوریان منسوب است. بر اساس این نظر، آسمان خلأ را از هوای نامتناهی استنشاق می‌کند. این خلأ طبیعت اشیاء را متمایز می‌کند، در وهلهٔ نخست طبیعت اعداد، و بدین وسیله اصل تحدید می‌شود. مفهوم وجود خلأ در بیرون از آسمان را ارسطو، در *دربارهٔ آسمان* ۲۷۸ الف ۱۸-۱۱، نیز ذکر و ردّ می‌کند. این نظر که خلأ به‌طور نامتناهی در بیرون از عالم امتداد می‌یابد مورد اعتقاد فیلسوفان رواقی در برابر مشائیان بود که از ارسطو پیروی می‌کردند و این امر را منکر بودند.[۹۶]

انکار وجود خلأ به‌وسیلهٔ استدلال به بطلان تسلسل در *سماع طبیعی* ۲۱۶ ب ۲۰-۲ یافت می‌شود. ارسطو از مکعبی سخن می‌گوید که اندازه‌ای (megethos / ترجمهٔ

---

۹۳. خوتوس < Xuthus > هم ممکن است از فلاسفهٔ فیثاغوری باشد و هم از فلاسفهٔ اتمی؛ درخصوص این فقره، رجوع شود به: W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, *ad loc*.

94. Ross *ad loc*.

استفادهٔ مکتب اتمی از این دلایل در عهد باستان را سمبورسکی بحث کرده است. رجوع شود به: Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, pp. 118f., 132.

۹۵. *الطبیعه*، ج ۱، ص ۳۴۶.

96. Sambursky, *Physics of the Stoics*, pp. 110f., 128, 173-74.

نظر رواقیان مبنی بر اثبات خلئی نامتناهی در خارج از جهان در اثر فلوطرخس (منحول) ثبت شده است. رجوع شود به: Pseudo-Plutarch, *Placita Philosophorum*, p. 171 / 172 (25); Diels 316a. رجوع شود به: *Aetius Arabus*, p. 128 / 129.

اسحاق، ج ۱، ص ۳۷۸: مقدار) دارد مساوی با اندازهٔ خلئی که آن را اشغال می‌کند، یعنی جزء یا مکانی از خلأ را مساوی با خودش اشغال می‌کند. پرسیده می‌شود، پس آن چگونه با خلأ یا مکان مساوی با آن فرق می‌کند؟ و چرا عددی نامشخص منطبق با آن وجود نتواند داشته باشد؟ سجستانی پرسش اخیر را به این صورت معنا می‌کند که هر ظرفی باید به نوبهٔ خود مظروف چیزی منطبق با ابعادش باشد و این امر به تسلسل می‌انجامد. یحیی بن عدی در شروحش بر *سماع طبیعی* مجادلهٔ مشابهی را مطرح می‌کند.[۹۷]

از آنجا که این متن بیشتر به تاریخ عقاید می‌ماند تا گفتاری نظاموار، سجستانی در استدلالهای مفصّل به طرفداری از وجود خلأ کندوکاو نمی‌کند؛ به‌طور نمونه، استدلالهای یحیی نحوی در نظریه‌اش دربارهٔ نیروی حرکتی و حرکت قسری و سرعت سقوط اجسام در خلأ و نیز استدلالهای مشابه یحیی بن عدی در شروحش بر *سماع طبیعی*.[۹۸] این فکر (شاید اشتباه) در ذهن ما باقی می‌ماند که استدلال ارسطو بر ضدّ وجود خلأ واپسین سخن سجستانی دربارهٔ این موضوع است.

وجود خلأ، در سیاق بحثهای اسلامی دربارهٔ این موضوع، مورد تصدیق متکلمان بود.[۹۹] از سوی دیگر، کِنْدی به امتناع وجود خلأ مطلق اعتقاد داشت و وجود ملأ در بیرون از عالم را نیز با استدلال به بطلان تسلسل انکار می‌کرد.[۱۰۰] اخوان الصفاء نیز منکر وجود خلأ در درون یا بیرون جهان بودند.[۱۰۱] اما ابوبکر رازی وجود «فضای خالی» در ورای جهان و «جوهر خلأ» در درون آن را تشخیص داد و این امر تا اندازه‌ای متکی بر آزمایش با ساعت آبی بود. گفته‌اند که فارابی دربارهٔ این مسئله به‌طور مبهم نظر داده

---

۹۷. *الطبیعه*، ج ۱، ص ۳۸۲ (از کلمهٔ «بُعد» برای لفظ یونانی megethos استفاده می‌کند). رجوع شود به: پینس، *Beiträge*، ص 49، یادداشت 2، درخصوص استفاده‌ای که ابن سینا از این برهان می‌کند (با استشهاد از *نجاة* [قاهره ۱۳۳۱ / ۱۹۱۲]، ص ۱۹۶).

98. S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity* (London 1962), pp. 86-87; Pines, "Un précurseur bagdadien de la théorie de l'impétus," *Isis*, 44 (1953): 246-51.

ابن عدی در *فی الموجودات*، نسخهٔ خطی پتنا ۲۵۵۸، برگ ۴ الف، فقط رد ارسطو را درخصوص خلأ می‌پذیرد.

99. Pines, *Beiträge*, p. 80, note 3 (on pp. 80-81).

۱۰۰. *فی الفلسفة الاولی*، ص ۶۴-۶۳ / 109-110.

۱۰۱. *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۲، رسالهٔ ۲ (ج ۲، ص ۲۹).

است. او (در *مقالة فی الخلأ* ش)[۱۰۲] دو آزمایش برای نشان دادن وجود خلأ طرح می‌کند و از این امر آشنایی با نوعی روش تجربی برمی‌آید که در مکتب اسکندریه به کار گرفته می‌شد.[۱۰۳] روشن نیست که آیا فارابی خودش به این آزمایشها متوسل شد و نمی‌دانیم که آیا آنها جایی در مکتب یحیی بن عدی و سجستانی داشتند.

۲.۱.۸ کلّی و کلّ. ابوحیان بیان می‌کند که شنید ابوسلیمان می‌گوید:

(۱) تفاوت میان کلّی (to katholou) و کلّ (to holon) آن است که کلّ متأخر از اجزائش است و کلّی متقدم بر اجزائش.

(۲) تفاوت دیگر آن است که طبیعت کلّی، به منزلهٔ «حیوان»، در هر یک از اجزائش موجود است، مثلاً انسان و اسب؛ اما طبیعت کلّ، به منزلهٔ «ده»، در هر یک از اجزائش موجود نیست، مثلاً «سه» و «هفت».

(۳) تفاوت سوم آن است که اگر یکی از اجزاءِ کلّ برداشته (رُفع) شود، صورت کلّ از میان می‌رود (بطلت)؛ اما اگر اجزاءِ کلّی برداشته شود، طبیعت کلّی محفوظ است؛ مثلاً، اگر انسان یا حیوان برداشته شود، طبیعت حیوان برداشته نمی‌شود. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۵، ص ۳۲۳)

شرح. پرسش از کل و اجزائش و اینکه آیا کلّ صرفاً مجموع اجزائش یا مشتمل بر خصلت تازه‌ای است، ذهن متفکران یونانی را در سراسر عهد باستان مشغول کرده بود.[۱۰۴] آموزگار سجستانی، یحیی بن عدی، رساله‌ای نوشته بود با عنوان *فی الکلّ و الاجزاء* و در آن سه نظر عمده را از یکدیگر متمایز کرده بود، یعنی: (۱) کلّ چیزی جز مجموع اجزائش نیست؛ (۲) کلّ غیر از مجموع اجزائش است؛ (۳) از یک جهت مساوی با اجزائش است و از جهت دیگر مساوی با اجزائش نیست.[۱۰۵] این بحث به پرسش از

---

102. Pines, *Beiträge*, pp. 46-48.

۱۰۳. برای بحث فارابی از خلأ، رجوع شود به:

A. Sayth, "Al-Farabi's Article on Vacuum," *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 15 (1951): 123-74 (on pp. 151f., especially p. 161);

و تصحیح *الرسالة فی الاخلاق* از ن. لوگال و ا. سیث، در:

Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, 15 (1951).

104. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, p. 97.

۱۰۵. ابن عدی، *فی الکلّ و الاجزاء*، نسخهٔ خطی پتنا ۲۵۵۸. درخصوص این رساله، رجوع شود به:

←

اجناس و انواع مربوط بود، به‌طوری که از متن مورد بحث ما و مقدّماتش پیداست. به علاقهٔ سجستانی به این مسئله به صورت دیگری نیز گواهی داده می‌شود و آن پاره‌ای از *تعالیق* اوست که ابن مطران محفوظ داشته است.[۱۰۶]

(۱) لفظ عربی «الکلّی» درمجموع در ترجمهٔ to katholou یونانی می‌آید، و حال آنکه «الکلّ» معمولاً در ترجمهٔ to holon می‌آید.[۱۰۷]

پروکلوس، در *عناصر الثاؤلوجیا*، قضایای ۶۹-۶۷، میان «کلّ اجزاء» (holon ek tōn merōn) و «کلّ قبل از اجزاء» (holon pro tōn merōn) تمایز قائل می‌شود.[۱۰۸] ا. ر. دودس در شرحش بر این متن مبدأ این تمایز را تئه تتوس افلاطون، ۲۰۵ ج - ۲۰۴ الف، ذکر می‌کند که در آن کلّی که مجموع اجزائش است از کلّی متمایز می‌شود که «وحدتی حقیقی تجزیه‌پذیر به اجزاءِ تشکیل دهنده‌اش» نیست.

(۲) ارسطو در *مابعدالطبیعه* ۱۰۲۳ ب ۳۲-۲۹ می‌گوید که آنچه دربارهٔ کلّ یک طبقه (katholou) صادق است بدین معنا دربارهٔ کلّ صادق است که محمول اشیاءِ بسیار است، مثلاً انسان و اسب و خدا (همچنین مقایسه شود با: *آنالوطیقای ثانی* ۷۳ الف ۳۴-۲۸).

(۳) ارسطو در *مابعدالطبیعه* ۱۰۲۳ ب ۲۷-۲۶، می‌گوید که کلّ (to holon)، از جمله، بدان معناست «که از اینکه هیچ یک از اجزاءِ آن غایب نیست گفته شود طبعاً کلّ است.»

اسکندر افرودیسی در پاسخ دندان‌شکن به نظر کسنوکراتس، مبنی بر آنکه نسبت میان انواع و اجناس شبیه به نسبت میان جزء و کلّ است، ادعا می‌کند که این سخن از هر حیث صادق نیست: در حالی که کلّ نیازمند همهٔ اجزائش است، جنس نیازمند همهٔ انواعش نیست. اسکندر افرودیسی برای جنس «حیوان» و برای «نوع» انسان را مثال می‌زند.[۱۰۹]

→

Endress, *Works*, pp. 53-55 (4.11).

۱۰۶. رجوع شود به: پیشتر، منبع د ۱۰، ص ۱۲۱-۱۲۰.

107. S. Pines, "A New Fragment of Xenocrates and its Implications," *Transactions of the American Philosophical Society*, 51 (1961): 29, note 184; Endress, *Proclus Arabus*, p. 275, note 1; افنان، *واژه‌نامه*، ص ۲۵۶.

۱۰۸. تصحیح و ترجمهٔ Dodds، 64 / 65-66 / 67، و شرح در همان محل، ص 238-236، استشهاد از فقراتی در همین زمینه از افلوطین و پروکلوس.

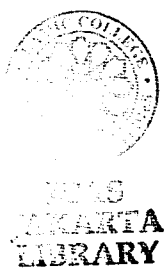
۱۰۹. برای الفاظ «رُفعة» و «بطلت» به معانی مستعمل در اینجا، رجوع شود به:

←

۲.۱.۹ جوهر. این متن را نیز ابوسلیمان املاکرده بود:

(۱) جوهر اسم مشترک است و، بر سبیل عموم، دلالت بر ذات می‌کند، یعنی آن ذات جوهر باشد یا عرض، چنانکه می‌گوییم: «جوهر حرارت» و «جوهر سفیدی»، به معنای «ذات سفیدی» و «ذات حرارت».

(۲) و به‌طور اخص دربارهٔ ذات می‌گوییم که وجودش در موضوع (hupokeimenon) نیست، و معنای این سخن این است که وجودش به شیء نیازمند نیست که به آن یا در آن وجود یابد. این معنا از وصف جوهر فهمیده می‌شود، مبنی بر آنکه «جوهر آن چیزی است که در موضوع نیست.»



این صنف به حسب احوالش در وجود به اقسامی تقسیم می‌شود:

(۲.۱) بسیط و مرکّب، این تقسیم به حسب وجود طبیعی است.

(۲.۲) ماده و صورت، این تقسیم به حسب حال فی ذاتهٔ آن و اضافهٔ متقابل [ماده و صورت] است.

(۲.۳) پدید آمدن و از میان رفتن و پدید نیامدن و از میان نرفتن، این تقسیم به حسب حال آن با توجه به آن چیزی است که از آن تأثیر می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد.

(۲.۴) قدیم و حادث، این تقسیم به حسب امتداد وجود آن در زمان است.

(۲.۵) محسوس و معقول، این تقسیم به حسب حال آن با توجه به ادراک است.

(۲.۶) اولی، یعنی فرد، و ثانوی، یعنی اجناس و انواع. این تقسیم، به نظر ما، در باب عموم و خصوص است. و این صنف چنان است که آنچه به عدد واحد است با تغیّر فی‌ذاته‌اش صفات متضاد می‌پذیرد. با این همه، درخصوص این صنف مشکلی (شکّ / aporia) وجود دارد. آیا این توصیف درخصوص افراد (اشخاص) عُلوی، مقصودم افلاک و کواکب است، صدق می‌کند یا نمی‌کند؟ برخی را رأی این است که این توصیف همهٔ جواهر فردی را شامل می‌شود، و حال آنکه برخی دیگر

→

Pines, "A New Fragment of Xenocrates," p. 4.

برای نظراسکندر افرودیسی، رجوع شود به: ص 28-27.

معتقدند که این توصیف خاصّ جواهر فردی مرکّب از ماده و صورت است که تابع کون و فسادند. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۶، ص ۲۵-۳۲۴)

شرح. کلمهٔ «جوهر» در عربی معمولاً به جای کلمهٔ یونانی ousia می‌نشیند (و به‌طور نادر phusis). در حالی که جوهر تقریباً همواره به جای ousia می‌نشیند، کلمهٔ ousia در عربی به مجموعه‌ای از اصطلاحات برگردانده می‌شود (مثلاً، عین، ذات، طبیعة). «جوهر»، از «گوهر» فارسی (پهلوی: گُهر)، معمولاً به "substance" ترجمه می‌شود.[۱۱۰] اما "substance" فقط یکی از معانی جوهر را منتقل می‌کند (و ousia، تا آنجا که به بحث مربوط است، مورد استفادهٔ ارسطو بود)، یعنی جوهر موضوع منطقی یا طبیعی.[۱۱۱] کلمهٔ "substance" (لاتینی: substantia، از sub+stare، یعنی «آنچه زیر می‌ایستد»؛ مقایسه شود با کلمهٔ یونانی hupostasis) در تحوّل این اصطلاح در دورهٔ بعد از ارسطو در فلسفهٔ مَدْرسی و جدید به معنای آن چیزی در می‌آید که در زیر تغییر صفات ثابت باقی می‌ماند. اما این معنا، غالباً، آن معنایی است که ارسطو به این مفهوم ضمیمه می‌کند (اما رجوع شود به بند ۳، فروتر). وضع را این نکته پیچیده می‌کند که ارسطو از اصطلاحات دیگری نیز برای مفهوم جوهر که نخستین مقوله از مقولات دهگانه است استفاده می‌کند، یعنی: ti esti و tode ti و tode ــ اصطلاحاتی که در عربی به صورتهای مختلفی به «انیّة» و «ماهو» و نظایر آن ترجمه می‌شود. مضافاً اینکه، یکی از معانی اصلی ousia در نزد ارسطو to ti ēn einai است (رجوع شود به: بند ۱، فروتر)، و معمولاً به "essence" (essentia در فلسفهٔ مَدْرسی) ترجمه می‌شود، ترجمه‌ای گمراه کننده با توجه به این نکته که "essence" (با وجود اشتقاقش از esse، «هستن») عموماً در مقابل

---

۱۱۰. رجوع شود به: افنان، *واژه نامه*، ص ۵۷ و بعد؛ همچنین:
S. van den Bergh, "Djawhar," *EI*, 493-94; Goichon, *Lexique*, p. 51; *Vocabulaires*, p. 155 (no. 115); H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford 1943), pp. 83f.; P. Kraus, "Zu Ibn al-Muqaffa'," *RSO*, 14 (1938): 8-9; S. Pines, "Études sur Awḥd al-Zamān Abu 'l-Barakāt al-Baghdādī," *REJ*, 103 (1938): 34, note 33, reprinted in *Studies in Abu 'l-Barakāt al-Baghdādī; Physics and Metaphysics* (Jerusalem-Leiden 1979); Endress, *Proclus Arabus*, pp. 78,86, 89, 90, 96.

۱۱۱. درخصوص مصطلحات ارسطویی، رجوع شود به:
Ross, *Aristotle's Metaphysics*, I, lxxxviii.

و درخصوص مسئلهٔ ترجمهٔ ousia، رجوع شود به:
J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto 1951), pp. 66ff.

"existence" به کار می‌رود، و حال آنکه معنای "existence" در نزد ارسطو مترادف با ousia و to ti ēn einai است. تعبیر to ti ēn einai یعنی «آنچه برای "الف" به معنای "الف" بودن» است.[۱۱۲]

(۱) Ousia در *مابعدالطبیعه*، کتاب «دلتا»، فصل ۸ (۱۰۱۷ ب ۲۵-۱۰) (و همچنین رجوع شود به: *مابعدالطبیعه* ۱۰۲۸ ب ۳۳ و بعد، ۱۰۴۲ الف ۶ و بعد، ۱۰۶۹ الف ۳۰ و بعد) اسمی مشترک یا دارای معانی مختلف نیز گفته می‌شود.[۱۱۳]

ارسطو در کتاب «دلتا»، فصل ۸ (۱۰۱۷ ب ۲۱) می‌گوید که ذات (to ti ēn einai) (ترجمهٔ اسطات، تصحیح بویژ، ص ۵۶۴، س ۳: ما الشیء)، که ضابطهٔ آن تعریف است، «جوهر هر شیء» نیز نامیده می‌شود. ارسطو در کتاب «زیتا»، فصل ۳ (۱۰۲۸ ب ۳۳ و بعد)، می‌گوید که «جوهر» به *ذات* (to ti ēn einai / اسطات، ص ۷۶۷، س ۱۵: انّیة)، کلّی و جنس و موضوع < substratum > اطلاق می‌شود.[۱۱۴]

به نظر می‌آید که بند ۱ منعکس کنندهٔ *طوبیقا* ۱۰۳ ب ۲۰ و بعد است. در آنجا، «چیستی» (ti esti، ترجمهٔ متّی بن یونس، تصحیح بدوی، ج ۲، ص ۴۸۲: ماهو الشیء، ماالشیء، ماهو) به منزلهٔ نخستین قسم از اقسام دهگانهٔ محمولات برشمرده می‌شود و ارسطو بیان می‌کند که «انسان که دلالت بر چیستی (ti esti) چیزی دارد گاهی بر جوهر (ousia) دلالت می‌کند، گاهی بر صفت (poios)، گاهی بر یکی از اقسام دیگر محمول.» او از مثالهای «انسان» و «حیوان» برای چیستی دالّ بر جوهر استفاده می‌کند و از «سفیدی» و «رنگ» برای چیستی دالّ بر صفت. ابن سینا، در ذکر این معنای جوهر، یعنی «چیستی هر چیزی»، از مثالهای «انسان» و «سفیدی» استفاده می‌کند.[۱۱۵] این مثالها بجاتر از مثالهای سجستانی است، چراکه سجستانی با این مثالها فقط معنای عَرَض را شرح می‌دهد.

---

112. I. Düring, *Aristoteles*; *Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg 1966), p. 590, note 27, and p. 613.

۱۱۳. مقایسه شود با:

Nicolaus Damascenus, *The Philosophy of Aristotle*, p. 78/79 (F. 23);

کندی، *کتاب التعریفات*، در: Frank, pp. 56-57, no. XII؛ ابن سینا، *کتاب الحدود*، ص ۲۴-۲۳ / 36، ش 15. همچنین رجوع شود به: فارابی، *کتاب الحروف*، ص ۱۰۶-۹۷، برای بحثی دلکش دربارهٔ جوهر.

۱۱۴. درخصوص جوهر به منزلهٔ ماهیت، همچنین رجوع شود به کتاب «زیتا»، فصل ۱۷؛ و:

Ross, *Aristotle's Metaphysics*, I, cxi-cxiv.

۱۱۵. *کتاب الحدود*، محل پیشگفته (پیشتر، یادداشت ۱۱۳).

(۲) به‌طوری که راس بیان می‌کند، تمامی بحث ارسطو از جوهر با ابهام میان معنای «طبیعت ذاتی» و معنای «شیءِ انضمامی» سخت دشوار شده است.[۱۱۶] این دو معنای جوهر زیربنای طبقه‌بندی موجود در متن مورد بحث ماست. فارابی به این ابهام توجه دقیق می‌کند و آن وقتی است که در جمع‌بندی معانی فلسفی «جوهر» بیان می‌کند که دو نوع جوهر وجود دارد: (۱) موضوع قصوی و (۲) ذات شیء.[۱۱۷] معنای مورد نظر در اینجا در *مقولات* ۲ الف ۱۲ بیان می‌شود، جایی که گفته می‌شود «جوهر، در حقیقی‌ترین و نخستین و مشخّص‌ترین معنای کلمه، آن چیزی است که نه قابل حمل بر موضوع است و نه حاضر در موضوع. به‌طور نمونه، فرد انسان یا اسب» (مقایسه شود با: *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۷ ب ۱۴-۱۳).

(۲.۱) ارسطو احصای جواهر در کتاب «دلتا»، فصل ۸ (۱۰۱۷ ب ۱۰ و بعد) را با گفتن این سخن آغاز می‌کند که اشیاءِ مسمّی به جواهر را به دلیل آنکه محمول جوهر نیستند اجسام بسیط می‌شمارد (یعنی: عناصر) «و بر سبیل عموم اجسام و اشیاءِ مؤتلف از آنها، هم حیوانات و هم باشندگان الهی و اجزاءِ اینها.»

(۲.۲) ارسطو، در *دربارهٔ نفس* ۴۱۲ الف ۷، می‌گوید که جوهر ماده و شکل یا صورت و ترکیب هر دو آنهاست (مقایسه شود با: ۴۱۴ الف ۱۵). همچنین رجوع شود به: *مابعدالطبیعه* ۱۰۳۵ الف ۱، ۱۰۷۰ ب ۱۳.

(۲.۳) ارسطو، در *کون و فساد* ۳۳۸ ب ۱۹-۱۳، اشیائی را نام می‌برد که جوهرشان، محلّ کون و فساد، نابودنشدنی است و هم به‌طور عددی و هم به‌طور نوعی در بازگشت‌شان یکسان می‌مانند، برخلاف اشیائی که جوهرشان نابودشدنی است و به نحوی بازمی‌گردند که < جوهرشان > به‌طور نوعی و نه به‌طور عددی یکسان است، از جمله عناصر و اشیائی که جوهرشان حادث می‌شود و اساساً مستعد نیستی است.

(۲.۴) در میان جواهر ابدی، به احتساب ارسطو، اجرام آسمانی است (افلاک سماوی و اجرام نورانی)، و اینها جواهر محسوس ابدی (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۲۸ ب ۱۲، ۱۰۴۲ الف ۱۰، ۱۰۴۴ ب ۶)، محرکهای فلک (۱۰۷۴ ب ۱۴ - ۱۰۷۳ الف ۱۲) و جواهر نامتحرک و ابدی *مابعدالطبیعه*، کتاب «لامبدا» ینـد (۱۰۷۲ الف ۱۸-۱۰۱۷ ب ۳).

(۲.۵) از جوهر محسوس اغلب در *مابعدالطبیعه* نام برده می‌شود. ارسطو در

---

116. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, I, xcii.

۱۱۷. فارابی، *کتاب الحروف*، ص ۱۰۵.

مابعدالطبیعه ۹۹۵ ب ۱۸-۱۳ و ۹۹۸ الف ۱۹-۹۹۷ الف ۳۴ و در ۱۰۵۹ الف ۳۸-ب ۲۱ از این پرسش بحث می‌کند که آیا جواهر غیرمحسوس وجود دارند و در آنجا درخصوص وجودشان ابراز شک می‌کند. مُثُل افلاطونی، در ۱۰۳۹ الف ۲۴-ب ۱۹، به منزلهٔ جواهری که وجود مفارق دارند، ردّ می‌شود. با این وصف، ارسطو در این نکته کاملاً منسجم سخن نمی‌گوید. جواهر ماورای محسوس کتاب «لامبدا» خصلت جواهر معقول را دارند و لذا به مُثُل افلاطونی شباهت دارند، چنانکه خیر یا زیبا به منزلهٔ غایت نهایی چنین است. محرک نامتحرک اول (to prōton kinoun akinēton) و خیر (tagathon) یا زیبای ابدی (aidion kalon) جواهر نامتحرک ابدی (aidioi ousiai akinētoi)اند و مانند مُثُل افلاطونی جدا (chōristai) وجود دارند.[۱۱۸] پس موجّه است که جوهر معقول از فلسفهٔ ارسطو گرفته شود، با وجود انکار صریح او بر وجود جواهر غیرمحسوس. یقیناً سجستانی باید اقانیم ماورای محسوس فلسفهٔ نوافلاطونی را نیز درنظر گرفته باشد.

(۲.۶) ارسطو در مقولات، فصل ۵، ۲ الف ۱۵-۱۱، بیان می‌کند: «جوهر، به حقیقی‌ترین و نخستین و مشخص‌ترین معنای کلمه، آن چیزی است که نه محمولِ موضوع و نه حالّ در موضوع است؛ به‌طور نمونه، فرد انسان یا اسب. اما به معنای ثانوی آن اشیائی جواهر نامیده می‌شود که به منزلهٔ انواع در درون جواهر نخستین مندرج است و همچنین به آن اشیائی گفته می‌شود که به منزلهٔ اجناس شامل انواع می‌شود.»

در اینجا ارسطو مرتبهٔ هستی در نزد افلاطون را که بنابر آن مُثُل به برترین معنا نمودار ousia < جوهر > است وارونه می‌کند. در نزد ارسطو، فقط فرد انضمامی (tode ti) به‌معنای حقیقی وجود دارد، کلّی ousiai < جواهر > از مرتبهٔ دوم را قوام می‌بخشد، به‌معنای داشتنِ وجود منطقی.[۱۱۹] ابن سینا و ابن رشد برای آنها در نفْس قائل به وجود شدند.

در مقولات، ۴ الف ۱۰ و بعد، بیان می‌شود که «متمایزترین نشانهٔ جوهر به نظر می‌آید آن باشد که جوهر، با اینکه به‌طور عددی واحد و یکسان باقی می‌ماند، قادر است صفات متضاد بپذیرد.» این معنای جوهر است که به پیدایش تلقّی مَدْرسی و جدید (مثلاً، دکارت) از جوهر به منزلهٔ آن چیزی می‌انجامد که زیربنای تغیّر و محلّ اعراض قرار می‌گیرد.

---

118. Düring, *Aristoteles*, p. 290.

119. *Ibid*., p. 62.

در نزد ارسطو، افلاک و اجرام نورانی به‌طور مشخّص از جواهر محسوب می‌شود. او در سیاهه‌ای که در *دربارهٔ آسمان* ۲۹۸ الف ۲۹ و بعد و نیز در *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۷ ب ۱۰ و بعد و ۱۰۲۸ ب ۱۰ و بعد و ۱۰۴۲ الف ۵ و بعد از جواهر به دست می‌دهد به‌طور ثابت از افلاک و اجرام نورانی نام می‌برد.

توحیدی در جایی دیگر اشارات کوتاهی می‌کند به بیانهای سجستانی درخصوص «جوهر» و مباحث مربوط به آن.

ابوسلیمان در *مقابسات*، مقابسهٔ ۶۷، ص ۲۷۹، جمله‌ای نقل می‌کند مبنی بر آنکه فرق میان جوهر و عرض آن است که جوهر زیادی و نقصان نمی‌پذیرد و حال آنکه عرض می‌پذیرد. منبع این سخن گفتهٔ ارسطو در *مقولات* ۳ ب ۳۳ و بعد است، مبنی بر آنکه جوهر تغییر درجه نمی‌پذیرد، مثلاً، «انسان» بیشتر یا کمتر «انسان» نمی‌شود، و حال آنکه صفتی مانند «سفیدی» یا «حرارت» در درجه تغییر می‌کند.

توحیدی در *مقابسات*، مقابسهٔ ۷۰، ص ۲۹۱، در مجموعه‌ای از گفته‌ها، شرح سجستانی را ذکر می‌کند که از جوهر واحد صدور دو فعل متضاد ناممکن است و از دو جوهر بالذات مختلف نیز صدور فعل واحد بالذات ناممکن است.

در همین زمینه از بحث از سجستانی دربارهٔ رطوبت و خشکی پرسیده شد و او پاسخ داد که «رطوبت» کیفیتی است که اشکال نزدیک را به آسانی می‌پذیرد و حال آنکه «خشکی» کیفیتی است که اشکال نزدیک را به دشواری می‌پذیرد و می‌افزاید که هرچه کیفیتی را می‌پذیرد بعد نیز آن را از دست می‌دهد. می‌توانیم با *درکون و فساد* ۳۲۹ ب ۳۱ مقایسه کنیم، جایی که ارسطو می‌گوید که رطوبت به آسانی با شکل تطبیق‌پذیر است و با حدّ خودش تعیّن‌پذیر نیست و حال آنکه خشکی با حدّ خودش به آسانی تعیّن‌پذیر است و با شکل به آسانی تطبیق‌پذیر نیست. این پرسش به تفاوت مشهود میان مایعات (و گازها) و جامدات در انطباق با شکل ظرف مربوط می‌شود. هیچ تبیینی به دست داده نمی‌شود و سجستانی نیز در موضعی نبود که تبیینی عرضه کند.

۲.۲.۱ حرکت و سکون. توحیدی نقل می‌کند که یک روز در حضور ابوسلیمان بود و در آن روز از آموزگارش پرسیده شد: «اگر اشیاء محرک نخستین دارند، پس چرا علتِ نخستینِ سکون ندارند، زیرا در یک زمان ساکن و در زمان دیگر متحرک‌اند؟» پاسخ سجستانی را بدین صورت می‌توان خلاصه کرد:

محرک اول هم علت حرکت است و هم علت سکون، زیرا هر فرض دیگری نافیِ

وحدت واحد اول است. *واحد اول* به دو حال مختلف تقسیم‌پذیر نیست، بلکه موجودات چنان‌اند که در یک زمان دستخوش حرکت و در زمان دیگر دستخوش سکون می‌شوند.

سجستانی سپس پیشنهاد می‌کند که از جهتی دیگر اشیاء را می‌توان به‌طور مختلف تقسیم کرد:

(۱) آنهایی که سکون برای آنها طبیعی است.

(۲) آنهایی که حرکت برای آنها طبیعی است.

(۳) آنهایی که در زمانی مستعد ساکن بودن و در زمانی دیگر مستعد متحرک بودن‌اند، بدون حرکت در وقت سکون یا بدون سکون در وقت حرکت.

او در ادامه می‌گوید:

اگر مجموع این مطلب به واحد راجع نشود، وقتی که هر حرکت و سکون ناشی از آن است، آن‌گاه خلل و فساد به دنبال می‌آید. اگر کسی که از ادراک و فکر محروم است با این وصف گمان کند که خلل و فساد واقع می‌شود، چنانکه در تغیّر امور و فراز و نشیب‌های زمانه و تلف شدن نفوس و زوال نعمت و کاهش توان و وقوع مصائب و امراض شاهدیم، باید بدانیم که این از قبیل آنچه ما بحث کرده بودیم نیست.

امتزاج عناصر از حالات متفاوت امور نتیجه می‌شود و ناشی از فعالیت حرکت عُلوی و انفعال حرکت سُفلی است. اگر این عالم سفلی مانند عالم علوی بر صورت واحدی ثابت نبود، هیچ تفاوتی میان این دو وجود نمی‌داشت و یکی آماده‌تر به تحرک دیگری نمی‌بود. و علوی و سفلی از میان برمی‌خاست و هیچ تمایزی میان فاعل و منفعل و مؤثر و قابل و بسیط و مرکّب و پایدار و ناپایدار و صافی و مکدّر و تازه و کهنه باقی نمی‌ماند. و این سخنی ایرادپذیر و ناروشن است.

هرچه حرکت می‌کند و ساکن می‌شود، به‌ناگزیر، به وسیلهٔ واحد چنین می‌کند. زیرا این فروع از اصول‌شان پیروی می‌کنند و این امور اخیر تابع آن امور نخست‌اند، یعنی هر ماده‌ای مستعد قبول صورت خاصش است و هر صورتی مستعد مادهٔ خاصش و هیچ دشمنی و فساد و ظلم یا عنادی در میان این عناصر و جواهر نیست، مادام که به سوی غایات و کمال‌شان پیش می‌روند.

هر کس گمان کند که این دو جهان غیر از این است یا وهم و حسّ او را به گمراهی کشانده، یا به غلبهٔ صفرا یا فساد مزاج دچار است، یا شاید تقلید از اسلافش او را گمراه و کر و کور ساخته است. زیرا حکمت و قدرت و عجایب و شواهد و ادله آشکار است. به خورشید تابان و آتش سوزان و ستارگان منظّم و دریاهای عمیق و زمین سرسبز و کوههای

سربرافراشته و رودهای خروشان و غرائب همهٔ اینها بنگر و بدان که او واحد حقیقی (یا: واحد، حق) مالک آنهاست و از همهٔ آنها قدرتمندتر است و از آنها آشکار است.

چه زیباست آن سخنی که حکیمی بلیغ گفت: جواهر به دلیلی به اعراض پیوستند و کواکب، و افلاک به دلیلی به حرکت درآمدند، و اعصار و فصول به دلیلی تقسیم شدند، و شبها و روزها به دلیلی تغییر می‌کند، و این مهاد به دلیلی به منزلهٔ مرکزی برای این اوتاد وضع شده بود. این حکیم فاضل حق گفت. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۰۴، ص ۴۵-۴۴۲)

شرح. پرسش درخصوص علت نخستین تحریک‌انگیز می‌نماید، اما سجستانی آن را جدی می‌شمارد. او پاسخ می‌دهد که علت نخستین، همذات با واحد نوافلاطونی، هم علت حرکت است و هم علت سکون. هر فرض دیگری بنیاد توحید را سست می‌کند. سجستانی سپس تقسیمی < diairesis > از موجودات پیشنهاد می‌کند که یادآور *سماع طبیعی*، کتاب هشتم، فصل سوم (۲۵۳ الف ۲۲ و بعد، ۲۵۴ ب ۷) است. ارسطو با این پرسش شروع می‌کند، «چه چیزی ممکن است دلیل این باشد که برخی اشیاء در جهان یک زمان در حرکت و زمانی دیگر باز در سکون باشند؟» او فرض می‌کند که برخی اشیاء همواره در سکون‌اند و برخی دیگر همواره در حرکت، و حال آنکه بعضی دیگر گاهی در سکون و گاهی در حرکت‌اند.

سجستانی به این پرسش پاسخ داده به موضوع دیگری می‌پردازد. علت یکتا و نهایی حرکت و سکون منبع نظام عالم است. این نظر که جهان نمایانگر بی‌نظمی و فساد است ردّ می‌شود. طبیب و فیلسوف ابوبکر رازی، در کتابی با عنوان *الهیات*، مدلّل ساخته بود که «شرّ بیش از خیر وجود دارد و بیشتر رنج و ناتوانی و فلج و نکبت و اندوه و مصیبت است که [برای انسان] روی می‌دهد.»[۱۲۰] چنین اندیشه‌هایی مسلّماً در میان معاصران سجستانی رایج بود و شاید توحیدی در بحبوحهٔ مجالس دانشمندان متمایل به علوم‌تجربی و رویگردان از مابعدالطبیعه این سخنان را ذکر کرده بود. (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۸-۳۷).

علت آسمانی و قریب حرکت زمینی حرکت افلاک است (مقایسه شود با: *درکون و فساد* ۳۳۶ الف ۳۲ و بعد). گرچه تلقی فلسفهٔ طبیعی در زیربنای نظام فکری سجستانی ارسطویی است، زبان او متأثر از فلسفهٔ نوافلاطونی است. اشاره به «آخرین اشیاء» و

---

۱۲۰. به نقل از ابن میمون، *دلالة الحائرین*، ج ۳، فصل ۱۲؛ ترجمهٔ Pines (شیکاگو ۱۹۶۳)، ص 441-42؛ و رجوع شود به مقدمهٔ مترجم، ص cxxxi-cxxxii.

«نخستین اشیاء» و «فروع» و «اصول» یادآور تعالیم «درخت فرفوریوس» < Arbor Porphyreana > است.[۱۲۱] مفهوم مناسبت (epitedeiotēs)، عمومی شده به وسیلهٔ فلسفهٔ نوافلاطونی، با مفهوم ارسطویی از علّت غایی به‌طور مناسبی ترکیب می‌شود.[۱۲۲]

درخواست نهایی، در پایان سخن، به تحقیق فلسفی مربوط نیست بلکه به برخورداری از حکمت و درک زیبایی خلقت مربوط می‌شود که نور خدا از طریق آن متجلّی است.

۲.۲.۲ حرکت سیارات. در فصلی کوتاه از *مقابسات*، مشتمل بر عباراتی که سجستانی از قدما ذکر می‌کند، نقل می‌شود که «یکی از فلاسفهٔ طبیعی (الطبیعیین)» گفته است:

«منزلت سیارات (کواکب) نسبت به خورشید همچون منزلت آهن است به آهنربا. نمی‌بینی وقتی دور می‌شوند خورشید چگونه آنها را به سوی خودش می‌کشد؟»

سجستانی شرح داد که این سخن نیازمند پژوهش است. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۸، ص ۸۷ - ۲۸۶).

شرح. فیلسوف طبیعی ناشناسی می‌کوشد به پرسش قدما پاسخ دهد، یعنی این پرسش: محرّک سیارات چیست؟ <a quo moveantur planetae?> او در برق بصیرتی پاسخی می‌دهد که بر اصول تبیینی انقلاب علمی قرن هفدهم سبقت می‌گیرد.[۱۲۳] او،

---

۱۲۱. رجوع شود به:

K. Kremer, *Der Metaphysikbegriff in dem Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule* (Münster Westfalen 1961), pp. 36-37.

۱۲۲. درخصوص «مناسب بودن» < "fitness" >، رجوع شود به:

Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, pp. 106f.

۱۲۳. در واقع انتساب جاذبهٔ مغناطیسی به اشیاءِ آسمانی بود که به پیدایش نظریهٔ جاذبهٔ کلی یا عمومی در *اصول* نیوتن انجامید؛ رجوع شود به:

H. Butterfield, *The Origins of Modern Science*, rev. ed. (New York 1965), ch. 8.

و رجوع شود به:

A. Koyré, *The Astronomical Revolution*, trans. R. E. W. Maddison (Paris-London-Ithaca 1973),

←

مسلّماً، با مشاهدهٔ حرکت پسخرامی سیارات، قیاسی پیشنهاد می‌کند که مفروضات اساسی نظام ارسطویی ـ بطلمیوسی حرکت سیارات را زیر و رو می‌کند. قیاس او لازم می‌آورد: (۱) تجانس کائنات آسمانی و زمینی (برخلاف عالم دوگانهٔ ارسطویی)، (۲) مربوط بودن حرکت سیارات به خورشید، (۳) فعل از فاصلهٔ دور به‌وسیلهٔ جاذبهٔ مغناطیسی، (۴) استقلال سیارات از نقاله‌های فلکی، و (۵) حذف فرضیهٔ جاندارانگارانه در وضع نفوس یا عقول محرّک اجرام آسمانی.

با اینکه نخستین اشارات به جاذبهٔ کلّی یا عمومی از متفکران رواقی در کاربستن مفهوم hexis برای کائنات آسمانی مستفاد می‌شود، فرض منبعی رواقی برای این قیاس کپلری ـ مانند کار مهمّی نیست.[۱۲۴] ا. ی. دیکستریس متذکر می‌شود که پطرس پرگرینوس <Petrus Peregrinus>، در رساله‌اش با عنوان *Epistola de magnete* <*رساله در مغناطیس*> (۱۲۶۹)، به این نکته توجه کرد که اشارهٔ سوزن مغناطیسی به سمت شمال مؤیّد رابطهٔ نزدیک میان کائنات زمینی و آسمانی است و او ذکر می‌کند که ویلیام اووِرنی <William of Auvergne> انتقال حرکت محرکهٔ فلک اقصی به افلاک زیر آن را با اشیاءِ مغناطیسی مقایسه می‌کرد.[۱۲۵] قیاس فیلسوف طبیعی ناشناس مورد بحث ما پیشرفته‌تر از این بصیرتهاست.

توصیف خود سجستانی از طبیعیات آسمانی در رساله‌اش با عنوان *الاجرام العلویة ذوات أنفس ناطقه* (فروتر، ص ۳۶۸ به بعد) با نظام معیار ارسطویی ـ بطلمیوسی افلاک و نفوس یا عقول محرک منطبق است. اما او این بیان نو را چندان جالب توجه می‌یابد که بیفزاید شایان پژوهش بیشتری است.

۲.۲.۳ حرکت ابداع. در میان تعاریف ابن زُرعه که همراه با شروح ابوسلیمان در شب سی و هفتم *امتاع* ثبت شده بحثی دربارهٔ حرکت دیده می‌شود. ابن زُرعه شش

→

especially pp. 208-09; *idem*, "La gravitation universelle de Kepler à Newton," *Acts du VI^e Congrès International d'Histoire des Sciences* (Paris 1951), I, 196-211.

۱۲۴. درخصوص مفهوم hexis در نزد رواقیان، رجوع شود به:
Sambursky, *Physics of the Stoics*, p. 42.

125. E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, trans. C. Dikshoorn (Oxford 1961), p. 153.

تعریف برمی‌شمرد: (۱) انتقال (phora یا hē kata topon metabolē) تمام جسم یا اجزاءِ آن، همچون فلک و سنگ آسیاب، (۲) کوْن (genesis)، (۳) فساد (phthora)، (۴) نموّ (auxēsis)، (۵) ذُبول (النقص و البلا / meiōsos) و (۶) استحاله (alloiōsis)، یا در جسم، مثلاً رنگ، یا در نفْس، مثلاً خشم و لذت، و علم و جهل. سپس این جملات افزوده می‌شود: انتقال مکانی است و کون و فساد جوهری است و استحاله کیفی است و نموّ و ذبول کمّی است.

نقل قولی از کِنْدی به دنبال می‌آید:

«کِنْدی می‌گوید: با این وصف نوع دیگری از جنبش وجود دارد، یعنی: جنبش "ابداع". تفاوتی وجود دارد میان آن و جنبش پدید آمدن، چون اولی بدون موضوع است، و حال آنکه جنبش پدید آمدن از زوال جوهر است و این امر وقتی روی می‌دهد که پدید آمدن صورت گیرد. به این دلیل گفته می‌شود که پدید آمدن در گذشتن از حالتی پَست‌تر به حالتی نفیس‌تر است.»[۱۲۶]

لُبّ شرح سجستانی بدین صورت است: «حرکت ابداع» تعبیر ساده‌ای است که نباید دارای معنایی پیچیده انگاشته شود، چون تعابیر، گرچه نه معانی، در مجموع از زبانی با زبانی دیگر مطابق است. تعبیر «ابداع» دلالت بر قوام موجودات بدون کوشش فاعل یا صانع دارد. چرا که آنها «به وسیلهٔ» (بـ)، «از» (مِن)، و «به دلیل» (لِـ) خالق (مُبْدِع) ظاهر می‌شوند، بی‌آنکه این حروف اضافه در او تأثیر یا او را مشروط کند. این علائم جملگی در موجودات منوط به ابداع حاضر است، اما خالق را نمی‌توان با آنها وصف کرد. چون، در حقیقت، او متعالی از این صفات است و لازم است او را با آنها به‌طور استعاری وصف کرد؛ زیرا باید از او نام ببریم و او را وصف و عبادت کنیم و به او روی آوریم. سجستانی نتیجه می‌گیرد که صفات نردبانی است که به‌وسیلهٔ آن به او می‌رسیم، و نه حقایقی که بتوان پنداشت او داراست.

توحیدی می‌افزاید که او تقسیم‌بندی عیسی بن زُرعه از حرکت را به دلیل متن مربوط به حرکت ابداع ذکر کرد. او می‌گوید که مردمان را در این باب آشفته خاطر و سردرگم یافته است، زیرا آنان از خلاص کردن خودشان از پندارهای ذهنی (اصنام، amthila) ناتوان بودند. اما این کسان باید با تأمّل شایسته پژوهش کنند، و خودشان را از این پندارها آزاد کنند، تا به درک توحید و تجرید خداوند برسند و این غایت فلسفه است. (*امتاع*، ج ۳، ص ۳۵-۱۳۳)

---

۱۲۶. ترجمهٔ انگلیسی، از: Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, pp. 69-70.

شرح. شش نوع حرکتی که ابن زُرعه برمی‌شمارد ارسطو در *مقولات*، فصل ۱۴، ۱۵ الف ۱۳ و بعد، نام می‌برد ــ «شش گونه جنبش وجود دارد: کوْن، فساد، نمو، ذُبول، استحاله و تغییر مکانی.» شش نوع حرکت، بدین طریق، با مقولات مکان و جوهر و کیفیت و کمیّت همبسته است. ابن زُرعه، یا منبع او، انتقال را اول ذکر می‌کند. این امر شاید به این دلیل بوده است که ارسطو اغلب بیان می‌کند که حرکت به معنای نخستین، یا نخستین نوع حرکت، تغییر مکانی یا انتقال است (مثلاً، *سماع طبیعی* ۲۰۸ الف ۳۳، ۲۲۳ ب ۶). این تقسیم‌بندی ششگانه از همان آغاز، یعنی از زمان کِنْدی، در فلسفهٔ عربی - اسلامی اقتباس شد.[۱۲۷]

متن مورد بحث ما یگانه منبع شناخته شده برای این قطعهٔ ارزشمند از کِنْدی دربارهٔ «ابداع» است. اصطلاح «ابداع» در متون فلسفی عربی برای «پدید آوردن آغازین» و «خلق مطلق» استفاده می‌شود. این اصطلاح در واژگان فلسفهٔ نوافلاطونی عربی، از جمله در نزد نوافلاطونیان اسماعیلی، بسیار مهم است و متکلمان نیز آن را اقتباس کردند.[۱۲۸] عبارات کِنْدی را استرن مورد بحث قرار داده و به آمدن کلمهٔ «ابداع» در *آراء الفلاسفهٔ* آمونیوس جلب توجه داده است. استرن همچنین به «نظیر چشمگیری» در بر ضدّ *ارسطوی* یحیی نحوی توجه جلب کرده است که در آنجا تمایزی گذاشته می‌شود میان خدا و طبیعت، مبنی بر آنکه طبیعت اشیاء را از آنچه وجود دارد می‌سازد و خدا از آنچه وجود ندارد.[۱۲۹] اما می‌باید توجه داشت که عبارت یحیی نحوی به حرکت یا به مفهوم موضوع مربوط نمی‌شود.

سجستانی و توحیدی دربارهٔ معنای «خلق از لاشیء» <creatio ex nihilo> که در

---

۱۲۷. رجوع شود به: Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, pp. 499f.

۱۲۸. ل. گارده، < «ابداع»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۲، ص ۲۳-۳۲۱ >، *EI*، ج ۳، ص 65-663. Endress, *Proclus Arabus*, pp. 231-32. P. E. Walker, "The Ismaili Vocabulary of Creation," *SI*, 40 (1974): 75-86.

129. Stern, *Isaac Israeli*, pp. 69-74.

استرن از آمونیوس، *آراء الفلاسفه*، برگهای ۱۰۸ ب - ۱۰۸ الف، استشهاد می‌آورد. این فقره در *صوان‌الحکمة* (ص ۱۳-۱۱۲) نیز دیده می‌شود؛ شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۲، ص ۲۵۴، س ۱۴-۶؛ رازی، *اعلام النبوّة*، ص ۳۴-۱۳۳ (به صورت خلاصه). آلتهایم و شتایل به تبع فرضیهٔ خود درخصوص منبع شهرستانی این فقره را تا *تاریخ فلسفهٔ* فرفوریوس پی می‌گیرند. رجوع شود به:
Altheim and Stiehl, *Porphyrios und Empedocles*, p. 13.

متن کِنْدی مضمر است شرح و تفسیر طولانی به دست نمی‌دهند. آنان در عوض بر مضمون دیگری تأکید می‌کنند و این مضمون نیز در متن آمونیوس دیده می‌شود، یعنی: توصیف‌ناپذیری خالق. <این مضمون را> می‌توان با گزارش احمد بن طیّب سرخسی، با استناد به کِنْدی، مقایسه کرد که بر مبنای آن حرّانیان (صابئان) معتقد بودند که خالق، در *مقام علّت جهان*، به هیچ وجه وصف‌شدنی نیست.[۱۳۰]

سجستانی «ابداع» را به معنای صورت بی‌همتای خلق می‌فهمد که خالق را نمی‌توان بدان وسیله با هیچ یک از صفات نسبی وصف کرد. او «ابداع» را به معنای خلق زمانی از نیست فرض می‌کند، اما آن را فعلی غیرزمانی و ابدی می‌شمارد.[۱۳۱]

این مفهوم از «ابداع» را در نوشته‌های فیلسوف معاصر سجستانی، ابوالحسن عامری، نیز می‌توان سراغ گرفت. عامری از پنجمین نوع فعل، با تعبیر «ابداعی»، سخن می‌گوید که از حق اول صادر می‌شود و بر فراز و بالای چهار نوع احصا شدهٔ دیگر قرار می‌گیرد. این فعل ابداعی «از»، «در»، یا «به» چیزی، هیچ یک، گفته نمی‌شود و فی نفسه مقدم بر دیگر انواع فعل است.[۱۳۲] در جایی دیگر، او از «ابداع»[۱۳۳] سخن می‌گوید، به منزلهٔ خلق بی‌زمان (اختراع) چیزی بدون ماده.

۲.۳ قِدَم در برابر حدوث. نود و سومین فصل *مقابسات* به ارزیابی سجستانی از آراءِ مختلف درخصوص خلق اختصاص دارد. ابوسلیمان گفت:

(۱) اختلافی میان اهل نظر در باب عالم رخ داده است: آیا قدیم است یا مُحْدَث، و این امری ظریف است.

---

130. Rosenthal, *Aḥmad B. aṭ-Ṭayyib as-Sarakhsī*, p. 48;

و همچنین رجوع شود به ص 56، جایی که اثری درخصوص «ابداع»، از سرخسی، ذکر می‌شود.

131. Walzer, "New Studies on Al-Kindī," p. 189.

والتسر شرح می‌دهد که در حالی که کندی به «ابداع» معنای خلقِ زمانی از لاشیء (ex nihilo) را نسبت می‌داد، فیلسوفان بعدی از این لفظ برای «خلق قدیم» نوافلاطونی از لاشیء استفاده کردند. همچنین رجوع شود به:

Wolfson, "The Identification of *Ex Nihilo* with Emanation in Gregory of Nyssa," *Studies*, I, 199-221.

۱۳۲. عامری، *انقاذ البشر من الجبر و القدر*، نسخهٔ خطی پرینستون، Garrett 2163، برگ ۵.

۱۳۳. عامری، *التقریر لاوجه التقدیر*، نسخهٔ خطی پرینستون، Garrett 2163، برگ ۳۴.

(۲) کسی که به مرکز نظر می‌کند کوْن و فساد را یکی بعد از دیگری درمی‌یابد و درنتیجه حکم می‌کند که حدوث و قِدَم متعاقب یکدیگر است و لذا می‌بیند که حکم به حدوث [جهان] واجب است.

(۳) کسی که به اجرام عُلوی نظر می‌کند چیزی راکشف می‌کند که کوْن و فساد را در آن راه نیست و فرسوده و کهنه نمی‌شود و درنتیجه حکم می‌کند که [جهان] قدیم است.

(۴) اکنون هر دو دیدگاه از جهات مختلفی صحیح است. و کسی که حقیقت را مشاهده می‌کند به واجب حکم می‌کند، زیرا او نظرش را از سُفلی به عُلوی یا از علوی به سفلی هدایت می‌کند و به‌وسیلهٔ این تحقیق و ایضاح او به‌حق حکم می‌کند و می‌گوید «قدیم بالطبع (سوس) و حادث به‌ترسیم (تخطیط)».

(۵) چگونه ممکن است که غیر از این باشد، وقتی که آثار صورت در [جهان] آشکار است و آثار ماده حاضر؟ آثار ماده آثاری است که محو و پراکنده می‌شود و آثار صورت دوام می‌آورد و شریف و زیبا و لطیف است.

(۶) این سخن به نظر کسی که در این بحث بی‌تجربه است متناقض می‌آید، زیرا این حکم جمع میان سلب و ایجاب است. (*مقابسات*، مقابسهٔ۹۳، ص ۳۷۸)

شرح. سجستانی از تناقض میان نظر معهود ادیان توحیدی ــ که بر اساس آن جهان به‌طور معجزه‌آسایی از نیست آفریده شده ــ و نظر فلسفی قدما بحث می‌کند ــ که بر اساس آن «نمی‌توان گفت برای آنچه نیست بدون قید و شرط چیزی حاصل می‌شود» (*سماع طبیعی* ۱۹۱ ب ۱۴-۱۳) ــ به‌ویژه، با اختلاف نظر دربارهٔ این مسئله در میان آن کسانی که به جهان نظر می‌کنند.

در میان مسلمانان اهل نظر برخی، مانند کِنْدی و اهل کلام، بودند که جهان را حادث می‌شمردند و دلایل فلسفی را تا اندازهٔ بسیاری از یحیی نحوی می‌گرفتند.[۱۳۴] در اردوی دیگر فلاسفه می‌ایستادند و به قدیم بودن عالم اذعان می‌کردند، چه به معنای ارسطویی از جهانی سرمدی و پدید نیامده و فسادناپذیر، چه به معنای خلق ازلی افلوطینی به وسیلهٔ صدور. تلقی اخیر با نظری، برگرفته از تأویل‌کنندگان قدیم از *تیمائوس* افلاطون،

134. Walzer, "New Studies on Al-Kindī," pp. 187f.; H. A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation," *JAOS*, 89 (1969): 357-91.

مربوط شده بود که خلق یا حدوث شکل‌گیری جهان از مادهٔ ازلی است.[۱۳۵]

سجستانی به دلایل فلسفیِ اقامه شده در تأیید و تکذیب حدوث توجهی نمی‌کند. مجادلهٔ یحیی نحوی (از آنجاکه عالم متناهی و جسمانی است فقط قدرتی متناهی امکان دارد داشته باشد و افلاک نابودشدنی است و درنتیجه باید پدید آمده باشد) به‌طور ضمنی ردّ می‌شود (۳). سازش فلاسفه با رأی مقبول با استفاده از اصطلاحات حدوث برای فعلی ازلی ـ ابدی انجام شد.

سجستانی می‌گوید که اختلاف در میان اهل نظر از دیدگاههای جزئی آنان برمی‌خیزد. هم قائلان به حدوث و هم قائلان به قِدَم، با اینکه فقط به ملاحظهٔ جزء می‌پردازند، دربارهٔ کلّ حکم می‌کنند. روش صحیح صعود به سلسلهٔ بزرگ هستی یا فرود از آن است. نتیجه‌گیری معتبر بدین طریق حاصل می‌شود ــ اینکه جهان قدیم است در طبیعت قصوایش و حادث است در تشکّل‌اش. ترکیب قِدَم و حدوث در دگرگونی دائم ماده تشخیص‌پذیر است که پیوسته صورتهای تازه‌ای می‌پذیرد که به‌طور ابدی وجود دارد. پس، در جهان، قدیم با حادث آمیخته و این تناقضی آشکار، ولی غیرواقعی، است. مفهوم نوافلاطونی از حدوث، به‌طوری که برخی افلاطونیان متأخر می‌فهمیدند، یعنی تشکّل عالم با آمدن به نظم از بی‌نظمی، در نوشته‌های نوافلاطونی با فعل ازلی صدور سازگار شد و بدین وسیله امکان درک هر دو سر عالم (ازل و ابد) فراهم آمد.[۱۳۶] (ابوبکر رازی به‌شیوه‌ای دیگر، و با تکیه بر مفاهیم افلاطونی و فلسفهٔ اتمی، حدوث از مادهٔ نخستین را فرض کرد.)

ارسطو نشان می‌دهد (*دربارهٔ آسمان* ۲۷۹ ب ۳۳ و بعد) که از تأویل کسنوکراتس و دیگر افلاطونیان از *تیمائوس* (۲۸ ب) افلاطون خبر دارد. براساس این تأویل، جهان واقعاً آغازی ندارد اما گفته می‌شود به دلایل آموزشی آغازی دارد و پیدایش واقعاً به معنای ظهور جهان منظّم از بی‌نظمی است. سجستانی و فلاسفهٔ معاصر زیرنفوذ برداشتهای افلاطونی (در نزد کسنوکراتس) و نوافلاطونی از حدوث یا خلق قرار گرفتند که برطبق آن تقدّم زمانی خالق مورد فرض نیست.[۱۳۷] در *اثولوجیا ارسطاطالیس* بیان می‌شود که

---

۱۳۵. مقایسه شود با: Walzer, *ibid*.

136. Walzer, "Islamic Philosophy," in *Greek into Arabic*, p. 13; and "New Studies on al-Kindī," *loc.cit*.; Pines, *Beiträge*, pp. 34f;

ولفسن، < *فلسفهٔ علم کلام*، ص ۹۳-۳۹۲ >، ص 366.

۱۳۷. رجوع شود به: *تیمائوس* ۳۰ الف؛ و مقایسه شود با: *صوان الحکمة*، ص ۹۰-۸۹؛ و نقل قول ←

سخنان افلاطون درخصوص پیدایش نباید به‌طور تحت اللفظی به معنای حدوث زمانی پنداشته شود.[۱۳۸] نحوهٔ بیان او دایر بر قول به حدوث برانگیخته از آرزوی او برای متابعت از سنّت قدما بود. قدما ناگزیر بودند درخصوص پیدایش اشیاء و حدوث از زمان نام ببرند. اما حدوث در واقع در زمان نبود، چون فرض علّت مستلزم آن بود که زمان ذکر شود، چون علت مقدّم بر معلول است و تصور می‌شد که تقدّم مستلزم زمان است و فعل هر فاعلی در زمان است. اما این چنین نیست. تنها اگر فاعل تابع زمان است و علت زمانی است فعل تابع زمان است و معلول زمانی است.

تأویل *تیمائوس* به معنای خلق مدام را فیلسوف معاصر سجستانی، ابوالحسن عامری، پیشنهاد می‌کند.[۱۳۹] عامری به معاینه درمی‌یابد که «مکوّن» در *تیمائوس* حاکی از آن است که خالق جهان را از بی‌نظمی به نظم آورد، بدان معنا که وجود جهان منوط است به فعل خلق (یا: ساختن، صُنع) که عبارت است از نظم دادن ماده به وسیلهٔ صورت. خالق آنها را به وسیلهٔ «یگانه کردنی منظم» به وجود می‌آورد. خالق با فعل ابداعی‌اش جهان را از بی‌نظمی به نظم می‌آورد، یعنی از عدم به وجود می‌آورد. نامگذاری مادهٔ ازلی و نخستین به «عدم» تا نامگذاری این ماده در نزد افلاطونیان به to mē on («معدوم») پی گرفتنی است.[۱۴۰]

فلاسفهٔ مسیحی بغداد به نظر مشابهی معتقد بودند. یحیی بن عدی، در پاسخ به پرسشی از ابن ابی سعید، مدلّل می‌سازد که خدا علت فاعلی فلک و در مقام علت بر معلولش مقدّم است، اما نه با تقدّم زمانی.[۱۴۱] ابن عدی، در رساله‌اش با عنوان *فی الموجودات*، می‌گوید که خالق مقدّم بر جهان در ذات و رتبه و شرف است اما نه در زمان.[۱۴۲] ابن سُوار، به همین سان، مدلّل می‌سازد که خالق مقدم بالطبع و بالرتبه است و

→

شهرستانی از افلاطون، *الملل و النحل*، ج ۲، ص ۲۸۸، س ۱۷؛ «انه ابدعة العالم من لانظام الی النظام» («خداوند جهان را [یا آوردن آن] از بی‌نظمی به نظم آفرید»).

۱۳۸. *Theology of Aristotle*، میمر ۱، س 58-53؛ *اثولوجیا ارسطاطالیس*، تصحیح بدوی، ص ۲۷، س ۸ و بعد / ترجمهٔ Lewis، ص 231.

۱۳۹. عامری، *الأمد علی الابد*، برگ ۸۴ الف.

۱۴۰. ولفسن، < *فلسفهٔ علم کلام*، ص ۹۱-۳۹۰ >، ص 364.

141. Pines, "A Tenth Century Philosophical Correspondence," pp. 117f.

۱۴۲. ابن عدی، *فی الموجودات*، نسخهٔ خطی پتنا ۲۵۵۸، برگ ۱ ب.

نه بالزمان و او ازلیت عالم را تصدیق می‌کند.[۱۴۳] ابن زُرعه نیز به اعتقاد به نامتناهی بودن زمان معترف بود.[۱۴۴]

۲.۴ اتّفاق. وزیر در شب بیست و هفتم *امتاع* بحثی طلب می‌کند دربارهٔ کُنه اتّفاق، موضوعی که به گفتهٔ او عقل در آن متحیر و سرگردان است. و او ابراز علاقه می‌کند تفسیر چشمگیری دربارهٔ اتفاق بشنود. توحیدی به معاینه درمی‌یابد که علاقه بیشتر به روایات در این باب است تا اطلاع بر راز آن. او با تحریک وزیر به نقل قصه‌ای می‌پردازد که می‌گوید به‌تازگی ابوسلیمان گفته بود:[۱۴۵]

تئودوروس [؟]، پادشاه یونان، به ایبیکوس شاعر نامه نوشت و از شاعر دعوت کرد به دیدار او بیاید و [کتابهای] فلسفی‌اش را نیز به همراه بیاورد.[۱۴۶] ایبیکوس پولش را در کیسهٔ چرمی ضخیمی گذاشت و به قصد دیدار پادشاه راه افتاد. در بادیه با راهزنان روبه‌رو شد و آنان طمع در پولش بستند و قصد جانش را کردند. او آنان را به خدا قسم داد که از گرفتن جانش بگذرند و در عوض پولش را بردارند، اما آنان نپذیرفتند. او مأیوسانه به اطراف نگاهی انداخت تا شاید یاوری بیابد. سپس سر به آسمان بلند کرد و برفراز سرش دُرناهایی را دید که پرواز می‌کردند، به سوی آنها فریاد کشید و از آنها خواست

---

۱۴۳. رجوع شود به:

B. Lewin, "La notion de muḥdath dans le kalām et dans la philosophie," *Orientalia Suecana* (*Donum Natalicum H. S. Nyberg Oblatum*), 3 (1954): 92;

تصحیح ع. بدوی، *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب* (قاهره ۱۹۵۵)، ص ۲۴۷.

144. Pines, "La loi naturelle et la société: la doctrine politico-théologique d'Ibn Zur'a, philosophe chrétien de Baghdad," in *Studies in Islamic History and Civilization* (Jerusalem 1961), ed. U. Heyd, p. 158.

۱۴۵. همچنین رجوع شود به ترجمهٔ:

Rosenthal, in *The Classical Heritage in Islam*, pp. 258-59; *idem*, "From Arabic Books and Manuscripts, VII: Some Graeco-Arabica in Istanbul," *JAOS*, 7 (1961): 11,

برای ارجاعات بیشتر به ایبیکوس در آثار عربی.

۱۴۶. نام شاه، در منابع یونانیِ این داستان، پولیکراتس است؛ رجوع شود به:

J. M. Edmonds, *Lyra Graeca*, rev. ed. (Cambridge, Mass. 1958-59), II, 80f.

به گفتهٔ مصحّحان *امتاع* ضبطهای نسخهٔ خطی قومودوس و تودورس است و هیچ کدام از آنها ضبطی نزدیک به پولیکراتس به دست نمی‌دهد.

انتقام او را بگیرند. راهزنان خندیدند و بی‌عقلی او را به باد تمسخر گرفتند و گفتند که چنین آدمی را بی‌هیچ گذشتی می‌توان کُشت. سپس او را کشتند و پولش را تقسیم کردند و به سکونتگاه‌هایشان بازگشتند. همشهریان شاعر اندوهگین شدند اما نتوانستند مجرمان را بیابند. اهل شهر همراه با یونانیان در معبدشان اجتماع کردند تا به نیایش و گفتار حکیمانه و موعظه بپردازند. مردمان از گوشه و کنار حاضر بودند و قاتلان نیز با جمع درآمیختند و در کنار یکی از ستونهای معبد نشستند. دُرناها از فراز سر آنان گذشتند و صیحه کشیدند و فریاد زدند. راهزنان چشم به آسمان گرداندند تا ببینند چه اتفاق افتاده است و دیدند که دُرناها بر بالای سرشان پرواز می‌کنند و صیحه می‌کشند و درنتیجه خندیدند و یکی از آنان گفت اینها آمده‌اند تقاص خون ایبیکوس جاهل را بگیرند. کسی که در آن نزدیکی نشسته بود این سخن را شنید و به سلطان خبر داد و او آنان را دستگیر و شکنجه کرد و آنان را مجبور به اعتراف به قتل ساخت و سپس نیز آنان راکُشت. و بدین طریق دُرناها درحقیقت انتقامگیران خون او بودند. آنان اگر عاقل بودند می‌دانستند که طالب آنها در کمین نشسته بود (اشاره به قرآن، سورهٔ فجر، آیهٔ ۱۴ <اِنَّ رَبَّکَ لَبِالمِرصاد >).

ابوسلیمان شرح می‌دهد که، اگر چه ایبیکوس با دُرناها سخن گفت، او در واقع به پروردگار و خالق‌شان اشاره کرد. او خونی راکه ریختند بی‌انتقام نگذاشت و از پاسخ به آنها درنماند. «سبحان الله! چگونه خداوند اسباب را فراهم می‌کند و درها را می‌گشاید و حجابی را بعد از حجابی بالا می‌زند.» وزیر گفت چه داستان شگفت‌انگیزی! توحیدی شرحی اضافی از سجستانی می‌افزاید مبنی بر آنکه هرچه از ناحیهٔ حس و طبیعت و نفس و عقل یا خدا علتی ناشناخته دارد حیرت‌آمیز و اعجازآمیز است و از قدرت و مشیّت و حکمت و احسان اوست.

توحیدی به دنبال سه روایت دیگر از اتّفاق (رجوع شود به: فروتر) به آراءِ سجستانی در باب این موضوع باز می‌گردد. امور تقسیم می‌شود به حدود طبیعی و قوای نفْسی و بسائط عقلی و غرائب الهی. پس، به‌ناگزیر، هرچه در اینجا (هاهُنا) مألوف است به طبیعت مربوط است و آنچه نادر است به نفْس و آنچه بدیع است به عقل و آنچه غریب است به خدا. وقایع غیرمنتظره (فَلَتات) از این نوع است، یعنی این مراتب را فرا می‌گیرد.

بخاری می‌پرسد آیا آنچه را از خداوند صادر می‌شود می‌توان «واقعهٔ غیرمنتظره» گفت؟ سجستانی پاسخ می‌دهد که درحقیقت تا آنجا که به ما و جهان‌مان می‌رسد، نه تا

آنجا که از خالق صادر می‌شود، زیرا چیزی از این قبیل در آن جهان (هناک) وجود ندارد.

بخاری سپس می‌پرسد آیا موفقیت خداداده (توفیق) از اتفاق است؟ سجستانی پاسخ می‌دهد که این دو از جهتی یگانه و از جهتی متفاوت‌اند. وجه یگانگی از این جهت است که اتفاق فرزند توفیق است و توفیق غایت اتفاق. وجه افتراق از این جهت است که اتفاق بر حسّ آشکار است و کسانی که این امر برای آنها رخ می‌دهد در تعجب شریک‌اند، و حال آنکه توفیق بر حس پوشیده است. سجستانی سپس امعان نظر می‌کند که معانی کلمات وفاق و موافقة و توفیق و اتفاق با هم درآمیخته است و اغلب چنان می‌افتد که هیچ تمایز روشنی در میان این مفاهیم وجود ندارد.

توحیدی در جریان بحث امشب سه روایت دیگر از اتفاق نقل می‌کند. او از زبان شخصی به نام ابوالحسن فرضی داستانی درخصوص گروه شکار بلدرچین حکایت می‌کند. جوانترین عضو این گروه به مهارتی که در گرفتن بلدرچین با دست دارد فخر می‌فروشد، و این در حالی است که دیگران از طناب استفاده می‌کردند. او موفق شد بلدرچینی را از بوته‌زار خارج کند و کمی بعد آن را بگیرد و این در حالی بود که دیگران بالا و پایین می‌پریدند تا به او هشدار دهند مراقب گُرازی در آن اطراف باشد و درنتیجه او به شتاب از آنجا دور شد. همه اتفاق نظر داشتند که گُراز از او چندان دور نبود. مرد جوان بلدرچین در دست با شتاب به گروه ملحق شد.

توحیدی همچنین حکایتی شخصی درخصوص واقعه‌ای نقل می‌کند که در ۳۵۴ (۹۶۶)، هنگامی که با گروهی از صوفیان از حج باز می‌گشت، رخ داد. آنان، بدون آذوقه، با حیله‌های لطیف خودشان و با صُنع جمیل خدای تعالی در توقفگاه زُباله به مقداری آرد رسیدند و آن را نفحه‌ای از نفحات خداوند کریم شمردند. وقتی به جایی رسیدند که در آنجا قصد داشتند آرد را آمادهٔ پخت کنند با سرافکندگی دریافتند که چوب‌خشکهای تهیهٔ آتش‌شان تمام شده بود. آنان کوشیدند آرد را به صورت خشک بخورند اما آرد هضم نشد و لذا با رنج شدیدی به پیچ و تاب افتادند. در حقیقت آرد فقط باعث شده بود امور بدتر شود. آنان با این وصف، با زانوان خمیده و چشمان گودرفته، ساکت باقی ماندند. یکی از همراهان حتی پیشنهاد کرد که خودشان را از شرّ آرد راحت کنند، چون فقط بار آن را می‌باید می‌کشیدند. اما بقیه مخالفت کردند و گفتند شاید بتوانند چوب بیابند، گرچه بخت کمی وجود داشت، چون صحرا در آن زمان به دلیل ناامنی حاصل از نزاع بنوکلاب و دشمنان‌شان خالی از سکنه بود. در روز سوم، در حالی که ابوحیان پیشاپیش آنان می‌رفت و تشویق‌شان می‌کرد، خرقه‌ای یافتند که به دور مقداری چوب

پیچیده شده بود. از شادی فریاد کشیدند و بِهِن جمع کردند و آتش عظیمی افروختند. وقتی به قادسیه رسیدند، مردم تعجب کردند که آنان چگونه با وجود بی‌غذایی و ترس‌شان از این سفر جان به سلامت برده بودند. آنان زنده ماندن‌شان را به لطف خدا نسبت دادند.

روایت سوم به نام قاضی ابوالحسن علی بن هارون زنجانی، از اصحاب اخوان الصفای مشهور، نقل می‌شود.[۱۴۷] این روایت درخصوص مردی یهودی و مردی مجوسی است که با یکدیگر همسفر می‌شوند. مجوسی اهل کرمان (یا: ری) است و زاد و توشه به همراه دارد و حال آنکه یهودی اهل اصفهان (جَیّ) است و زاد و توشه ندارد. بحثی درخصوص اعتقادات دینی هریک از آن دو به دنبال می‌آید. یهودی به خدای بنی‌اسرائیل اعتقاد دارد و مدعی است که باید نسبت به کسانی که با او در دین و مذهب موافقت دارند نیکخواهی نشان داد و حال آنکه ریختن خون دیگران حلال است و نصرت و نصیحت و رحمت بر آنان حرام است. مجوسی اعتقادی دارد که نیکخواهی به همهٔ انسانها و نیز حیوانات را دربرمی‌گیرد و می‌افزاید که حتی اگر کسی که او برایش آرزوی خیر می‌کند با او بدرفتاری کند، او به عدل خداوندی توکّل می‌کند. یهودی، با توسل به این اعتقاد و با نشان دادن تأسف خودش از این بدبختی، سپس از مجوسی غذا و استفاده از قاطرش را دریوزگی می‌کند. یهودی اندکی بعد متانت خود را بازمی‌یابد و قاطر را پیش می‌اندازد و اعتقاد انساندوستانهٔ مجوسی را به یادش می‌آورد. مجوسی به درگاه خدا استغاثه می‌کند. سرانجام مجوسی به یهودی می‌رسد و او را که قاطر به زمین زده است با گردن و پای شکسته مشاهده می‌کند. مجوسی بر قاطر سوار می‌شود و به راهش ادامه می‌دهد. اما یهودی از مجوسی می‌خواهد که به او رحم کند و او را در این بیابان تنها نگذارد تا از گرسنگی و تشنگی بمیرد. یهودی عذرخواهی می‌کند و بهانه می‌آورد که لجاجتش در پاسخ ندادن به مجوسی ناشی از اعتقاد نادرستی بود که با آن بار آمده بود و او در واقع به نیاکان و آموزگاران دینش اقتدا کرده بود. بنابراین مجوسی بر او رحمت می‌آورد و او را بر پشت قاطر سوار می‌کند و به شهرش می‌برد و او را مجروح و دردمند به دست قومش می‌سپارد. مجوسی به اهالی شهر که از رحمتش نسبت به این شخص خائن متعجب شده بودند توضیح می‌دهد که این امر از شُکر الطاف پروردگار

---

۱۴۷. رجوع شود به کتاب نگارنده: <*احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۲۴۲، ۲۵۱ >، ص 168، 175.

ناشی شد و یهودی را جبر عادت به این روز انداخت. به روایتی دیگر، پادشاه آن شهر مجوسی را وزیرش می‌سازد. (*امتاع*، ج ۲، ص ۶۱-۱۵۳)

شرح. روایت ایبیکوس شاعر با روایت دیگری از همین داستان به قلم حُنین بن اسحاق در *نوادر الفلاسفه* منطبق است.[۱۴۸] در منابع یونانیِ این قصه خدا نیست بلکه روحی انتقامگیر یا الههٔ مکافات است که قاتلان را از طریق پُرگویی‌شان وادار به اعتراف به جنایت می‌کند.[۱۴۹]

اصطلاح عربی مورد بحث (اتّفاق) در ترجمهٔ شماری از اصطلاحات یونانی به کار می‌رود: automaton («خود به خودی») (مثلاً، *آنالوطیقای ثانی*، ۹۵ الف ۵ / ترجمهٔ عربی، تصحیح بدوی، ج ۲، ص ۴۳۴ [متّی])، گرچه automaton در نسخهٔ عربی اسحاق بن حُنین از *سماع طبیعی* به «مِن تلقاء النفس» ترجمه می‌شود؛ کلمهٔ tuchē (*آنالوطیقای ثانی* ۸۷ ب ۱۹ / تصحیح بدوی، ج ۲، ص ۳۹۷) معمولاً به کلمهٔ دخیل فارسی «بخت» ترجمه می‌شود و کلمهٔ sumptomaton به «اتفاق» (*سماع طبیعی*، ۱۹۹ الف ۱، ۳ / ترجمهٔ عربی، تصحیح بدوی، ج ۱، ص ۱۴۶). اغلب جفت الفاظ «البخت و الاتفاق» در ترجمهٔ مفهوم «رخداد اتفاقی» به کار برده می‌شود.

ارسطو از بخت و اتفاق در *سماع طبیعی*، ۱۹۸ الف ۱۳-۱۹۵ ب ۳۱، بحث می‌کند. واقعهٔ اتفاقی واقعه‌ای است که به‌طور تصادفی قصدی به نظر می‌آید اما در واقع قصدی نیست و علت عارضی و معلول غیرعمدی داشته است. مثلاً، آمدن «اتفاقی» به بازار و ملاقات با مردی که می‌خواستیم با او ملاقات کنیم اما نه در آنجا. این واقعه‌ای غیرمنتظره و معلول میل ما برای رفتن به بازار برای خرید است. یا مردی که برای جشنی اعانه جمع می‌کند و به قصد دیگری به جایی می‌رود و اتفاقاً با رفتن به آنجا پول به دست می‌آورد. ارسطو توضیح می‌دهد (۱۹۷ الف ۳۷ تا ۱۴ ب) که خود به خودی اصطلاح وسیعتری است، چون بخت مستلزم فاعلی اخلاقی و قادر به تأمل است و حال آنکه خود به خودی اشیاءِ بی‌جان و حیوانات فروتر از انسان را نیز شامل می‌شود.

تلقّی سجستانی از بخت به مفهومی که ارسطو در جایی دیگر به اشاره از آن سخن می‌گوید و بعدها رواقیان آن را وسعت می‌بخشند شبیه‌تر است. ارسطو ذکر می‌کند (*سماع طبیعی* ۱۹۶ ب ۷-۵ / ترجمهٔ عربی، *الطبیعه*، ج ۱، ص ۱۱۶) «دیگرانی (یعنی:

148. Rosenthal, "From Arabic Books and Manuscripts, VII," *loc.cit.* (پیشتر، یادداشت ۱۴۵).

149. *Lyra Graeca*, *loc.cit.*

دموکریتوس) هستند که درحقیقت معتقدند که بخت علت است، اما هوش (ذهن / dianoia) انسان به کُنه آن نمی‌رسد، چون امری الهی و سرشار از راز است.» در *مابعدالطبیعه*، ۱۰۶۵ الف ۳۵-۳۳، مفهوم مشابهی می‌آید و در آنجا بیان می‌شود که «بخت (tuchē) بر محاسبهٔ انسان پوشیده است و معلول تصادف است.» در شرح همراه با ترجمهٔ عربی *سماع طبیعی* (*الطبیعه*، ج ۱، ص ۱۱۹) از اسکندر افرودیسی این سخن نقل می‌شود که «رواقیان می‌گویند که بخت علتی الهی است که هوش (ذهن) انسان به فهم آن نمی‌رسد.» س. سمبورسکی با امعان نظر در این تعریف ارسطویی که رواقیان پذیرفته بودند خاطرنشان می‌کند که آنان به تعبیر «بر محاسبهٔ انسان پوشیده است» معنای تازه‌ای دادند، چون از نظر آنان هرچیزی بر اساس ضرورت و مشیّت رخ می‌دهد و ظهور بخت ناشی از جهل انسان است، یعنی صرفاً به ذهن فاعل شناخت مربوط است.[۱۵۰]

سجستانی رخداد بخت در داستان ایبیکوس را به علتی الهی نسبت می‌دهد. او مفهوم اتفاق را با تلقی موفقیت خداداده (توفیق) قرین می‌سازد. ابوالحسن عامری نیز اتفاق را با توفیق قرین می‌سازد و به‌صراحت می‌گوید که توفیق در واقع نمونه‌ای تصادفی از اتفاق است که در امور رخ می‌دهد و خیری بزرگ پدید می‌آورد.[۱۵۱]

تفحّصی طولانی نیز در پاسخهای مسکویه به توحیدی در *الهوامل و الشوامل* دربارهٔ اتفاق وجود دارد. اصطلاحات بخت و اتفاق و توفیق و موافقة و وفاق و جدّ نیز بحث می‌شود. مسکویه از کلمهٔ اتفاق به معنای کلمهٔ tuchē در نزد ارسطو استفاده می‌کند، یعنی اتفاق مستلزم اراده و نیّت و انتخاب است. اگر علت ناشناخته است و واقعه خیر است بخت نامیده می‌شود. مسکویه توحیدی را به دلیل ناتوانی در فهم کلمهٔ بخت، کلمه‌ای غیرعربی، سرزنش می‌کند.[۱۵۲] در واقع، در متن مورد بحث ما توحیدی از استفاده از این اصطلاح اجتناب می‌کند.

۲.۵ اختربینی. توحیدی گاهی به علاقهٔ ابوسلیمان به اختربینی (علم نجوم) اشاره می‌کند. وقتی عبدالعزیز بن نُباتهٔ شاعر متولد شد، از سجستانی خواسته شد طالع او را ببیند. او با علی بن یحیی (المنجّم) که پیش‌بینی کرد نوزاد اکذب الناس می‌شود مشورت

---

150. Sambursky, *Physics of the Stoics*, p. 76.

۱۵۱. عامری، *انقاذ البشر من الجبر و القدر*، برگ ۱۳.

۱۵۲. *الهوامل و الشوامل*، ش ۳۴، ص ۹۴ و بعد.

کرد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۹، ص ۳۳۳).[۱۵۳] مشورت کردن او با فردی کارشناس با توجه به توانایی محدود او در محاسبهٔ اختربینی قابل فهم است. وقتی وزیر درخصوص دانش اختربینی سجستانی از توحیدی پرسش کرد، او پاسخ داد که ابوسلیمان از تقویم دورتر نمی‌رود. (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۹).

سجستانی در تعلیل رشتهٔ محکم دوستی میان خودش و قاضی ابوبکر بن سیّار متذکر می‌شود که طالعهایشان نزدیک بود و اشراف‌شان بر ضمایر یکدیگر را با حکم مشترک نجومی توضیح داد (*صداقة*، ص ۵-۲).[۱۵۴]

سجستانی در رساله‌اش با عنوان *فی الکمال الخاص بنوع الانسان* ظهور شخص الهی را با حکم نجومی پیش‌بینی می‌کند: عوامل نجومی و عوامل دیگر تعلیل کنندهٔ ظهور شاهنشاه عضدالدوله گفته می‌شود.[۱۵۵]

وقتی توحیدی حکایاتی درخصوص آن دو وزیر، ابن عباد و ابوالفضل بن عمید، برای ابوسلیمان نقل کرد، و ابوزکریا صیمری نیز حاضر بود، هر دو مرد فاضل دربارهٔ تقدیر این دو وزیر نظر دادند (*اخلاق‌الوزیرین*، ص ۳۰۷-۳۰۲). سجستانی در نیکبختی حیرت‌آوری که ابن عبّاد از آن برخوردار بود نظر می‌کند، و قدرتش و مصونیت از تعرّض، تا آنجا که در زندگی به هرچه آرزو داشت رسید. اما صیمری بر ضعفهای اخلاقی او انگشت می‌گذارد و نگونبختیی که جان و روانش بدان دچار بود. ابوسلیمان با این ارزیابی موافق است و توضیح می‌دهد که این امر از آن روست که انسان در این جهان صاحب کمال نیست. دلیل این امر این است که او نتیجهٔ ستارگان عُلوی و اجرام شریف است، همراه با انواع مختلفی از ماده و عناصر خالص و ناخالص. وقتی از مشتری نیکبختی را می‌گیرد، نگونبختی از زُحل بر او مستولی می‌شود و به همین سان زُهره و مریخ. دانشمندان قدیم معتقد بودند که مشتری و زهره دو نیکبخت فلک‌اند و نیکبختیِ بی‌واسطه‌تر این جهان به‌ویژه به زهره مربوط است و نیکبختی دورتر جهان بعد به مشتری. گرچه آنچه آنان می‌گویند در مجموع صادق است، با این وصف از آنجا که این جهان و جهان بعد در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، بسیاری از بهره‌ها (حظوظ)ی این جهان مأخوذ از مشتری و بسیاری از بهره‌های جهان بعد مأخوذ از زهره است. زهره اغلب راه

---

۱۵۳. رجوع شود به: پیشتر، ص ۲.
۱۵۴. رجوع شود به پیشتر، ص ۹۴-۹۳.
۱۵۵. رجوع شود به: فروتر، ۷.۵.۲، ص ۴۰۲.

وحی را هموار می‌کند و مشتری راه انحراف را. توحیدی می‌افزاید که در این باب سخنان ارزشمند بسیاری گفته شده بود، اما آن سخنان از خاطرش رفته بود. سجستانی سپس نظر نجومی خود را برای کارنامهٔ زندگی ابن عمید به کار می‌برد. او به نگونبختی جسمانی دچار بود، در میانهٔ عمرش سلامتش را از دست داده بود، لذا لذت خوردن و آشامیدن از او سلب شد و او از میان رفت.

و سپس نیز کسی دیگر را می‌بینیم که با وجود فکر خوب و سلامت بدن و بیان روشنش فقیر و درمانده است. این امر از آن روست که انسان همواره در نقص و ناتوانی خواهد بود، تا اینکه تسلیم پروردگارش شود و مشیّت مالکش را طلب کند. و لذاست که تفاوتی وجود دارد میان بندهٔ سرشته از گل و خدای حاکم بر خلقت. توحیدی سخن را با تحسین از بلاغت سجستانی در باب این موضوع و تأثیر عاطفی سخنش و فهمش از اسرار به پایان می‌برد.

در پایان بحثی طولانی دربارهٔ اختربینی (علم نجوم) که در مجلس ابوسلیمان (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲) برگزار شد، او این نظر را بیان کرد که اختربینی علمی خیرخواه است و در حالی که افراد شریر و پست را باید از اشتغال به آن باز داشت، یعنی کسانی که نمی‌توانند غرائب فلسفه را درک کنند، وصول به آن برای کسانی که حکمت و علم و فضیلت دارند میسّر است. او اسرار ناشناختهٔ علم نجوم را از موارد محدود کننده‌ای می‌شمارد که بشر را مجبور به پناه بردن به باری تعالی می‌کند.

۲.۶ کیمیا. هفدهمین شب *امتاع* مشتمل بر گفته‌ها و حکایتهای قدماست، از جمله داستانی درخصوص زوسیموس کیمیاگر که در کسوت زاهدی پارسا پول مرد فقیری را با خدعه از چنگش درآورده بود و به او وعده داده بود که با صنعتش خانه‌اش را از طلا پُر خواهد کرد. مردی به نام ماکاریوس که از آنجا می‌گذشت در مشاجره‌ای که میان آن دو جریان داشت مداخله کرد، اما آن مرد گول هیچ خرسندی یا تسلایی از ملامت او حاصل نکرد. ماکاریوس سپس زوسیموس را به باد انتقاد گرفت و فنّ کیمیاگری را بی‌اعتبار کرد.[۱۵۶]

---

۱۵۶. درخصوص زوسیموس، رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۴، ص 77-73. همچنین رجوع شود به:
M. Plessner, *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie*, ed. F. Klein-Franke (Wiesbaden 1975), Personenregister, p. 139;
کراوس، *Jāber ibn Ḥayyān*، ج ۲، ص 34، یادداشت 2 و سایر مواضع (فهرست راهنما، ص 354). کراوس ←

وزیر از توحیدی پرسید که آیا کیمیا حقیقتی دارد و از او درخصوص نظر «این گروه» (طائفة)، یعنی مجلس یحیی بن عدی، پرسید.

توحیدی پاسخ داد که یحیی بن عدی، «استاد این جماعت»، انگشتری نقره‌ای در انگشت داشت و بی‌هیچ شکّی ادعا می‌کرد که این نقره در حضور خودش ساخته شده بود. اما اصحاب او، ابن زُرعه و ابن خمّار، ادعا می‌کردند که آدم شیّادی ابن عدی را فریب داده بود.

و اما شیخ ما ابوسلیمان، به گفتهٔ توحیدی، حاصل پاسخش در باب حقیقت کیمیا آن بود که ممکن است، اما سببی برای امکان آن و دلیلی برای حقیقت آن ذکر نکرد. توحیدی در دنبالهٔ سخن متذکر می‌شود که ابوزید بلخی، «پیشوا (سیّد)ی اهل مشرق در انواع حکمت»، می‌گوید که کیمیا محال و بی‌اساس است و حکمت خدای تعالی لازم می‌آورد که این امر صحّت نداشته باشد، چون صحّت آن به فساد عموم مردم می‌انجامد. مسکویه، که توحیدی او را در آن هنگام مصاحب وزیر وصف می‌کند، مدعی است که کیمیا حق و صحیح است و طبیعت از بخشیدن آن دریغ نمی‌کند، ولیکن صناعتی دشوار است، چون همهٔ اسرار دشوار و بعید الحصول است. توحیدی در ادامه می‌گوید که مسکویه در زمانی که در ری در دربارهای ابوالفضل بن عمید و ابوالفتح بن عمید به خدمت مشغول بود با مردی معروف به ابوالطیّب عمرش را صرف کیمیا کرد. توحیدی می‌گوید با این مرد ملاقات کرد و از عقل او بهره‌ای نبرد، زیرا ذهن این شخص آکنده از اوهام و دروغ و اشتباه بود و او در ابتدای عمرش فریب خورده بود و در آخر عمرش فریبکار.

توحیدی در ادامه به ذکر نظری می‌پردازد که مدعی می‌شود روشنترین سخنی است که در باب این موضوع شنیده است. صناعت از طبیعت تقلید می‌کند و نمی‌تواند چیزی پدید آورد که طبیعت پدید می‌آورد. او ادعای صورت گرفته از جانب زاهدان و پارسایان را ذکر می‌کند، یعنی این ادعا که آنان می‌توانند برنج را به طلا و چیز دیگری را به نقره تبدیل کنند و خدا برای آنان معجزاتی انجام می‌دهد همچنانکه برای انبیا انجام داد. این معجزات را اغلب کرامات می‌نامند و نه معجزات و این تمایزی است که توحیدی نمی‌پذیرد. (*امتاع*، ج ۲، ص ۴۰-۳۷)[۱۵۷]

→

با ذکر این حکایت (ج ۲، ص ۳۳۹ در ص ۳۴، یادداشت ۲)، پیشنهاد می‌کند که ماکاریوس ممکن است راهبی مصری به همین نام باشد که در قرن چهارم میلادی می‌زیسته است.

۱۵۷. درخصوص تفاوت میان «کرامات» ("charismata")، یا معجزات اولیا و «معجزات» یا معجزات

←

شرح. دم فروبستن سجستانی در باب موضوع کیمیا با توجه به طبیعت باطنی آن قابل فهم است. مایهٔ تأسف است که توحیدی در وصف نظر ابن عدی و مجلسش بسیار کوتاه سخن می‌گوید و ما بیش از این چیزی نمی‌دانیم که ابن عدی فریب خورده بود و سجستانی کیمیا را صناعتی ممکن می‌شمرد.

شاید خصوصیت و اندازهٔ علاقهٔ آنان را با ملاحظهٔ نگرش مشروطاً مثبت فارابی در رساله‌اش با عنوان *فی وجوب صناعة الکیمیاء* می‌توانیم بسنجیم.[۱۵۸] فارابی تأکید می‌کند که کیمیا موضوعی باطنی است که باید همگان را از آن بازداشت مگر کسانی که با علوم طبیعی و منطق و ریاضیات آشنایند. او هشدار می‌دهد که دست یافتن عوام به اسرار کیمیا بنیان نظام اجتماعی را سست خواهد کرد. او از کتاب *فی المعادن* (*دربارهٔ فلزات*)، منسوب به ارسطو، که به گفتهٔ آن کیمیا دشوار و با این همه ممکن است با تأیید نقل قول می‌کند.[۱۵۹] کیمیا، مقترن با حُجیت پُراحترام ارسطو، در نزد فارابی شاخه‌ای از علوم طبیعی محسوب می‌شد. به نظر می‌آید که کیمیا در نزد او در وهلهٔ نخست به معنای استحالهٔ فلزات بود.

در نزد بسیاری از طرفداران علوم اوایل یا علوم قدما در جهان اسلامی، که متأثر از میراث یونانی‌مآبی و اواخر دورهٔ باستان شامل علوم کاذب و حتی اعمال خفیهٔ جادو و کهانت بودند و در نوشته‌های نوافلاطونی و هرمسی شواهد بسیار برای آن وجود دارد، کیمیا جزئی از نظام علم محسوب می‌شد. برجسته‌ترین کیمیاگر در جهان اسلام

→

پیامبر، رجوع شود به:

D. B. MacDonald, "Karāma," *SEI*, pp. 216-17; L. Gardet, s.v., *EI*, IV, 615; and Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 206.

158. A. Sayth, "Al-Fārābī's Article on Alchemy," *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 15 (1951): 65-79.

۱۵۹. سزگین، *GAS*، ج ۴، ص 104-100، آثار عربی را که درخصوص موضوع علم کیمیا به ارسطو نسبت داده شده ذکر می‌کند. در فهرست سزگین از اثری به نام *فی المعادن* نام برده نمی‌شود (پیترز نیز در *Aristotles Arabus* نامی از آن نبرده است). سزگین (در ص 288) در موقع سخن از فارابی آثار منحول را نیز نام برده است. رجوع شود به:

M. Klamroth, "Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qūbī," *ZDMG*, 41 (1887): 429, 434.

فارابی خصلت دیالکتیکی استدلال ارسطو در این اثر را متذکر می‌شود.

شخصیت اسرارآمیز جابر بن حیان بن عبدالله کوفی صوفی بود. سجستانی گزارش می‌کند که کتابهای منسوب به جابر را یکی از آشنایانش به نام حسن بن نَکَد موصلی تصنیف کرده بود.[۱۶۰]

فلاسفهٔ جهان اسلام نگرشهای مختلفی نسبت به صناعت کیمیا داشتند. توحیدی مخالفت ابوزید بلخی را ذکر می‌کند. بلخی شاگرد کِنْدی بود و کِندی کتابی بر ضدّ کیمیا نوشته بود. بعدها ابوبکر رازی بر این کتاب ردّ نوشت.[۱۶۱] توحیدی به راه خودش می‌رود و مسکویه را به دلیل شیفتگی به این صناعت خطاکار می‌شمرد. او در پرسشهایی که در *الهوامل و الشوامل* از مسکویه می‌کند دربارهٔ حقیقت و صحّت کیمیا کاملاً محترمانه از مسکویه پرسش می‌کند و می‌پرسد چرا مردمان، غنی و فقیر به مانند هم، به دنبال آن می‌روند و آیا آنچه به جابر منسوب است موثق است و چه اساسی برای آنچه به خالد بن یزید منسوب است وجود دارد.[۱۶۲] مسکویه در پاسخ توجه را به طبیعت حریص مردمان، شهوت‌شان نسبت به نقره و طلا، جلب می‌کند. او اختلاف در میان فلاسفه، قدیم و جدید، را ذکر می‌کند و از کتابهای مشهور کِندی و رازی نام می‌برد. او می‌گوید که بیشتر معاصران این صناعت را مردود می‌شمارند. متکلمان آن را منکرند چون با معجزات نبوی منافات دارد، زیرا کیمیاگران مدعی تغییر دادن ذوات اشیاء هستند و تنها پیامبر می‌تواند به واسطهٔ قدرت الهی این کار را انجام دهد.[۱۶۳] مسکویه رساله‌ای جداگانه در باب این موضوع را وعده می‌دهد، اما گفتن این سخن که کدام یک از رساله‌های او در باب کیمیا این وعده را برآورد (اگر اصلاً وجود داشته باشد) دشوار است.

مسکویه از حقیقت و صحّت کیمیا در *کنزالکبیر* بحث می‌کند. این کتاب خطاب به «فرد زاهد و بافضیلت و انسان کامل» است.[۱۶۴] مسکویه معتقد است که کیمیا علمی

---

۱۶۰. رجوع شود به: پیشتر، منبع د ۹، ص ۱۲۵. سزگین، *GAS*، ج ۴، ص 291، این خبر را که مسکویه کیمیا را نزد ابوالطیب کیمیایی خوانده از یاقوت (*ارشاد*، ج ۲، ص ۸۹) نقل می‌کند. اما این خبر مأخوذ از *الامتاع و المؤانسة*، ج ۱، ص ۳۵، است.

۱۶۱. سزگین، *GAS*، ج ۴، ص 6. مسکویه به آثار «بسیار معروف» کندی دربارهٔ کیمیا و همچنین به آثار «معروف» رازی دربارهٔ این موضوع اشاره می‌کند؛ *الهوامل و الشوامل*، ش ۱۵۱، ص ۳۲۶.

۱۶۲. *الهوامل و الشوامل*، ش ۱۵۱، ص ۳۲۴ و بعد.

۱۶۳. هرچند قاضی عبدالجبار، متکلم معتزلی آن عصر، به صناعت کیمیا سخت مشغول بود؛ رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۴، ص 291-290.

۱۶۴. نسخهٔ خطی بشیرآغا ۵۰۵، برگهای ۲۸ الف ـ ۱۲۶ ب. مخاطب ظاهراً فرمانرواست. عضدالدوله؟

←

اسرارآمیز است که باید با رمز فلسفی تدریس شود و تنها کسانی که در منطق و به‌ویژه در علم طبیعی مجرّب‌اند به وسیلهٔ آن هدایت می‌شوند. از این روش، نخست، فیثاغورس و پیروان (شیعه)اش و سپس افلاطون و همقطاران (اصحاب)اش استفاده کردند. کیمیا «اسرار الهی» نامیده شده بود. زیرا اگر جاهلان محرم به شناختش می‌شدند، نظام جهان فرو می‌ریخت و تعاون متروک می‌شد و همگان به‌دنبال سلطه و لذات حیوانی می‌رفتند. ارسطو این شیوه از رمز را به کار نمی‌برد اما به نوع دیگری از محافظت متوسل می‌شود. وقتی او را سرزنش کردند که حکمت را بر عامهٔ مردم و افراد ناشایسته آشکار می‌کند در پاسخ گفت که او در واقع پوششی محافظ به کار برده بود و البته اقرار داشت که انسانها بالقوه حکیم‌اند و هرکس با این روش به حکمت می‌رسد به واسطهٔ همین امر در زمرهٔ شایستگان است. ارسطو فیثاغورس و دیگران را مذمّت می‌کند که کوشیدند در مجلس محدود خودشان فهم علوم را پدید آورند و نسبت به دیگران بی‌اعتنا باقی ماندند.[۱۶۵] مسکویه ادعا می‌کند که

→

برای فهرستی از آثار مسکویه درخصوص علم کیمیا، رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۴، ص 291.

۱۶۵. فارابی در *کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین* از شیوهٔ رازپوشانهٔ افلاطون، در تقابل با شیوهٔ فاش‌گویانه‌تر ارسطو، بحث کرده است. رجوع شود به:

Alfārābī's philosophische Abhandlungen, ed. F. Dieterici (Leiden 1890), p. 7; trans. Dieterici (Leiden 1892), p. 11.

(این رساله را ا. نَدِر [بیروت ۱۹۶۰] نیز تصحیح کرده است). همچنین رجوع شود به زندگینامهٔ ارسطو در *مختارالحکم*، از مبشر بن فاتک، ص ۱۸۴ و ترجمهٔ انگلیسی آن:

Düring, *Aristotle in the Biographical Tradition*, p. 201 (433 رجوع شود به شرح او در ص);

و رجوع شود به اشاره‌ای از ابن سینا (*فی اثبات النبوّة*) به همین مطابقت، در *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات* (استانبول ۱۸۸۰)، ص ۸۵. و ترجمهٔ انگلیسی آن:

M. E. Marmura, in *Medieval Philosophy; a Sourcebook*, ed. R. Lerner and M. Mahdi (Glencoe 1963), p. 116.

و رجوع شود به:

Galen, *Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London 1951), p. 3,

درخصوص شیوهٔ موجز و پوشیدهٔ ارسطو. درخصوص شیوهٔ پوشیده و فشردهٔ آثار سماعی ارسطو، برخلاف شیوهٔ همگانی‌تر گفت‌وگوهای او، رجوع شود به:

David Ross, *The Works of Aristotle*, XII: *Select Fragments* (Oxford 1952), p. 5.

همچنین رجوع شود به مقدمهٔ ابن الطیب بر *قاطیغوریاس*، برگ ۸ الف.

کسانی که در فلسفه تجربه دارند از کیمیا سوءِ استفاده نمی‌کنند بلکه منحصراً در پی علم و عمل به حقیقت‌اند. این علم جزو علوم طبیعی است، زیرا مطالعهٔ معادن است و هرکس که فلسفه می‌خواند می‌داند که صناعت از طبیعت تقلید می‌کند.[۱۶۶]

۳. مابعدالطبیعه

مابعدالطبیعه در نزد ارسطو پژوهش از هست بماهو و به‌ویژه آن چیزی است که به‌طور برجسته هست است: نامتحرک و قائم به ذات و الهی. و لذا شارحان موضوع *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو را هست بماهو (metaphysica generalis / مابعدالطبیعه یا الهیات به معنای عام) یا نوع خاصّی از هست (metaphysica specialis / مابعدالطبیعه یا الهیات به معنای خاص) تعریف کرده‌اند.[۱۶۷]

---

۱۶۶. سزگین، *GAS*، ج ۴، ص 141، متذکر می‌شود که جابر بن حیان ملهَم از این اندیشهٔ قدما بود که هنر از طبیعت تقلید می‌کند. نگرش مثبت فلاسفه به کیمیا از این امر مایه می‌گرفت که علوم خفیه جزو میراث علمی اواخر عهد باستان بود. فلاسفه را بدین لحاظ می‌توان با فیلسوفان و دانشمندان دورهٔ رنسانس (به‌طور نمونه، پاراسلسوس) و دورهٔ طلوع علم جدید (به‌طور نمونه، کپلر) مقایسه کرد. برای شرحی درخصوص اهمیت فلسفی کیمیا، رجوع شود به:

T. Burckhardt, *Alchemy*; *Science of the Cosmos*, *Science of the Soul* (London 1967).

و رجوع شود به: M. Ullman, "al-Kīmiyā," *EI*, V, 110-15.

۱۶۷. به‌طور نمونه، رجوع شود به:

P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 2nd rev. ed. (The Hague 1960), chapter 7; Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, pp. 3ff.; Düring, *Aristoteles*, pp. 584ff.

(آثار مذکور در یادداشت 49 در ص 95-594). مرلن مدلل می‌سازد که هست / موجود در مقام هست / موجود (on hē on)، موضوع مابعدالطبیعه یا فلسفهٔ اولی، کلی انتزاعی نیست بلکه دقیقاً عین هست / موجود اول (یا جوهر) (prōtē ousia) است، یعنی فلک رها از حرکت (akinētos) هستی / وجود؛ به عبارت دیگر، «پروته اوسیا»ی *مابعدالطبیعه* ۱۰۰۵ الف ۳۵ همان «آکینتوس اوسیا»ی *مابعدالطبیعه* ۱۰۲۶ الف ۲۹ است. همچنین رجوع شود به:

Wolfson, "The Classification of Sciences in Mediaeval Jewish Philosophy," in *Studies*, I, 517-18.

ولفسُن سه طریقی را که ارسطو به تعریف مابعدالطبیعه پرداخته برمی‌شمارد: (۱) علم به آنچه سرمدی و نامتحرک و مفارق (از جسم) است (*مابعدالطبیعه* ۱۰۲۶ الف ۱۱-۱۰)؛ (۲) علم به هست / موجود در مقام هست / موجود (۱۰۲۶ الف ۳۲-۳۱)؛ (۳) به منزلهٔ جامع مبادی ریاضیات و منطق و طبیعیات (۱۰۰۵ الف ۲۰، ۱۰۰۵ ب ۸-۵، ۹۸۳ الف ۲۴).

فارابی در رساله‌اش با عنوان *فی اغراض مابعدالطبیعه* پیشنهاد کرد که همهٔ کتابهای *مابعدالطبیعه*، بجز کتاب «لامبدا»، درخصوص هست بماهو و آنچه به آن مربوط می‌شود است و حال آنکه کتاب «لامبدا» مشتمل بر «علم الهی» است و بحث از آن چیزی است که ورای طبیعیات است و موضوعش آن باشنده‌ای است که جدا از ماده وجود دارد.[۱۶۸] یحیی بن عدی در شرحش برکتاب «الف صغری» *مابعدالطبیعه* به معاینه دریافت که گسترهٔ تمامی *مابعدالطبیعه* سومین بخش از تقسیمات فلسفهٔ نظری (یعنی: علم به امور مجرّد از ماده) و فهم راهی است که آدمی باید در طلب دانش از آن پیروی کند و بدان وسیله امید به رسیدن به غایت مقصود داشته باشد.[۱۶۹] سجستانی، به شیوهٔ مشابهی، بیان می‌کند که بیشترین بخش *مابعدالطبیعه* به راههای منتهی به شناخت علمی الهی مربوط می‌شود که موضوع آن امور الهی است.

امور الهی، در طرز بیان سجستانی، باشندگان جهان برین فلسفهٔ نوافلاطونی است: واحد، عقل، نفس و طبیعت. متعلقات برین شناخت در نزد ارسطو ــ نامتحرک و قائم به ذات و الهی ــ با اقانیم نوافلاطونی آمیخته می‌شود. بخش معتنابهی از فلسفهٔ افلوطین به عربی را سجستانی و مکتبش حفظ کردند و به «شیخ یونانی» ناآشنا نسبت دادند، عنوانی

---

۱۶۸. فارابی، *فی اغراض مابعدالطبیعه*، تصحیح دیتریسی، ص ۳۴/ ترجمهٔ انگلیسی، ص 54. مقایسه شود با این نظرس. موزر (به نقل از Düring، ص 595) که مابعدالطبیعه علم به هست / موجود در مقام هست / موجود به‌طور عام است و حال آنکه الهیات (۱۰۲۶ الف ۱۹) علم به موجود خاصی است، یعنی: باری تعالی.

۱۶۹. یحیی بن عدی، *تفسیر للمقالة الاولی من کتاب ارسطوطالیس الموسوم بمتافوسیقا*، تصحیح و ترجمهٔ (فارسی) م. مشکوة (تهران ۱۳۴۶ ش / ۱۹۶۷). درخصوص این تفسیر، رجوع شود به:
Endress, *Works*, pp. 38-39 (2.31).

ع. بدوی نیز آن را تصحیح کرده است، در *رسائل فلسفیة*، چاپ دوم (بیروت ۱۹۸۰)، ص ۲۰۳ـ۱۶۸. این نظر در ابتدای تفسیر است. ابن سینا می‌گوید که در مابعدالطبیعه از اشیاءِ مفارق از ماده و علل اولای هستی / وجود و علت العلل و مبدأالمبادی، که خداست، بحث می‌شود؛ *الشفاء*، *الالهیات* (ج ۱)، تصحیح ا. مدکور و دیگران (قاهره ۱۳۸۰/۱۹۶۰)، ص ۴؛ ترجمهٔ فرانسوی از ج. ک. قنواتی (پاریس ۱۹۷۸)، ص 86. همچنین مقایسه شود با بحث ابن رشد از غایت مابعدالطبیعه، به‌ویژه کتاب «لامبدا»، در تفسیر خود بر *مابعدالطبیعه*، تصحیح م. بویژ (بیروت، ۱۹۵۸)، رسالهٔ ۷، ص ۹۵ـ۱۳۹۳، ص ۱۴۰۶ـ۱۴۰۴؛ ابن رشد بر تفسیر اسکندر افرودیسی تکیهٔ بسیار سنگینی می‌کند. او می‌گوید که در کتاب «لامبدا» از مبادی «اوسیا»ی اول بحث می‌شود که حقیقت قصوی است؛ وجود چنین «اوسیا»یی مسلم گرفته می‌شود و این موجود غایت نهایی این علم است و لذا این علم از مبادی هست / موجود در مقام هست / موجود بحث می‌کند.

که مسلّماً شخصیت فرفوریوس را در پشت سر نهفته دارد، یعنی «شیخ ثوری»، تدوین کنندهٔ *تاسوعات*. تأثیر فلسفهٔ افلوطین به عربی در گفتارهای سجستانی در مابعدالطبیعه مشهود است. عنصر ارسطویی در رساله‌های محفوظ مانده از او در مرتبهٔ نخست به چشم می‌آید. ابوسلیمان مسلّماً میان نظام فلسفی ارسطو در لوکیوم و اندیشه‌های فرفوریوس مشهور به درخت فرفوریوس < Arbor Porphyreana > تمایزی قائل نمی‌شد. در محیط عربی، به‌طوری که مشهور است، شماری از متون مهم فلسفهٔ نوافلاطونی، از قبیل *اثولوجیا ارسطاطالیس* و *کتاب خیرالمحض* با نام ارسطو قرین بود.

۳.۱ شأن هستی شناختی باری تعالی. ابوزکریا صیمری در باب الطاق، در میان کتابفروشان، با ابوسلیمان درخصوص رأی خودش مبنی بر اینکه باری‌تعالی را نمی‌توان شیء گفت بحث کرد.[۱۷۰] گفته شده بود که این تعلیمی زننده، اگر نه محال، است که با نظر مورد اعتقاد اکثریت مردمان در تناقض است. صیمری در پاسخ، از جمله، گفت که اصطلاح «شیء» هم برای معدوم به کار می‌رود و هم برای موجود. و از آنجا که این اصطلاح هم برای معدوم به کار می‌رود و هم برای موجود، آن را نباید به کسی نسبت داد که متعالی از هر شیء است و هر شیء وجودش برخاسته از او و ذاتش به عطای اوست.

ابوسلیمان در این مجلس، با افزودن «آموزش مفیدی»، می‌گوید که اطلاق موجود نیز به باری تعالی شایسته نیست. پرسیده شد چرا، او پاسخ داد که موجود مقتضی واجد (فاعل برای وجود) است به‌ناگزیر. اما خدای تعالی از این رتبه بالاتر است. او را واجدی نیست، زیرا مرتبهٔ واجد فوق مرتبهٔ موجود است، و این محال است <که چیزی بالاتر از خدا باشد >.

پرسیده شد پس چرا خدا معبود و محمود و موحّد و امثال آن وصف می‌شود، او پاسخ داد که آن کسانی که این تعابیر را جایز شمردند آنها را به‌طور استعاری برای خدا به‌کار بردند، زیرا آنان آنها را از دیگران منتقل کردند و این بیشترین کاری بود که آنها قادر به انجام دادن آن بودند.

ابوسلیمان در ادامه بیان می‌کند که اطلاق موجود به خدا فقط به صورت نام (اسم) جایز است. این اطلاق تنها از یک جهت نقص است، یعنی، خود این نام در جایی دیگر صفت است و لذا تداعی (شرکة) پیش می‌آید. توحید مباین با تداعی است چه تداعی با استعاره و اشاره باشد چه با تثبیت و حقیقت. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳۰، ص ۴۹ـ۱۴۶)

---

۱۷۰. رجوع شود به: پیشتر، ص ۶۴.

شرح. کلمهٔ «موجود» اسم مفعول (وَجَدَ، «یافتن») است و به‌طور تحت‌اللفظی به معنای «یافت» یا «یافتنی» و لذا "existent" است. کلمهٔ «موجود» را مانند کلمهٔ "existent" می‌توان به صورت اسم یا صفت به‌کار برد، مثلاً «موجود مطلق» ("absolute existent")؛ «شیءِ موجود» ("existent entity"). صیغهٔ «موجود» همچنین بدان معناست که «واجد»ی باشد، یعنی «هستی‌بخش» یا «فاعل وجود». خدا را نمی‌توان «موجود» گفت، یعنی «واجد»ی دارد، زیرا این سخن به معنای تقدم «واجد» <بر او> است. او (اسم ذات) «موجود» نیست، اما به او به صفت می‌توان «موجود» اطلاق کرد، نه به معنای صفت بلکه به معنای نام.

هر دو اصطلاح ــ «شیء» و «موجود» ــ در آثار مترجَم عربی در ترجمهٔ کلمهٔ یونانی on به‌کار برده می‌شود.[۱۷۱] دوگوینده در قرار دادن باری تعالی در ورای هستی متفق‌اند. اما ابوسلیمان در مجموع بدین لحاظ انسجام فکری بیشتری داشت، زیرا او گاهی به ربوبیّت با تعبیر «الموجود الاول» اشاره می‌کند. او همچنین از اصطلاحات «انیّة» و «هویة» استفاده می‌کند که معنای «هستی» را دربردارد.

اطلاق اصطلاح «شیء» در نزد صیمری به آنچه معدوم است شرح می‌خواهد. معتزله، از نیمهٔ قرن سوم / نهم به بعد، به عدم مضاف و فعلیت‌پذیر (ens in potentia) «شیء» می‌گفتند. این نظر درخصوص شأن هستی‌شناختی عدم شاید در این تعلیم رواقی ریشه داشت که اشیاءِ معدوم، از قبیل غول و اسبمرد، به منزلهٔ چیزی (ti) وصف‌پذیر است، یا در غیر این صورت در تأویلی از شأن هستی‌شناختی ماده در نزد ارسطو.[۱۷۲] برخی متکلمان ادعا می‌کردند که معدوم شیء است و از جملهٔ آنان ابوالهُذیل علاّف بود. این ظاهراً نظر ابوالحسن اشعری بود که کتابی نوشت و در آن مدلّل ساخت که معدوم را می‌توان شیء محسوب کرد. این نظر را باقلاّنی در کتابی با عنوان *فی انّ المعدوم لیس بشیء* (*در اینکه معدوم شیء نیست*) ردّ کرده بود. و ابن راوندی کتابی نوشت با عنوان

---

۱۷۱. یعنی، همراه با «ما (هو)». رجوع شود به:

Endress, *Proclus Arabus*, pp. 79, 164, and Glossary, pp. 59-60;

و رجوع شود به ارجاعاتی به ر. فرانک و ی. فان اس در یادداشتهای فروتر. «شیء» به ti یونانی نیز ترجمه می‌شود (رجوع شود به: فروتر).

172. Van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 192ff.

در خصوص ti و outi، همچنین رجوع شود به:

P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* (Paris 1968), I, 159-60, 174-75.

کتاب لاشیء الاّ موجود (جز موجود شیئی نیست). متکلّم معاصر ابوعبدالله بصری، و شاید شاگردش نصیبینی، معتقد بود که «شیء» به معنای حقیقی (حقیقتاً) برای اشیاءِ موجود واقعی محفوظ بود و به اشیاءِ معدوم به معنای مَجازی (مجازاً) مربوط بود. این نظر را بعدها جوینی به مبارزه طلبید و مدلل ساخت که برابر گذاشتن «شیء» و «معدوم» در جهت عکس استعمال زبانی حرکت می‌کند.[۱۷۳]

در نوشته‌های راجع به ملل و نحل گفته می‌شود که جهم بن صفوان (یا «جهمیه») و برخی از زیدیه معتقد به این نظر بودند که باری تعالی را نباید شیء گفت، چون شیء چیزی مخلوق است که همانندی دارد. ریچارد فرانک پیشنهاد می‌کند که «شیء» در این سیاق عبارات در ترجمهٔ کلمهٔ یونانی on می‌آید و این قدیمترین گواه بر استفاده از این اصطلاح بدین معناست. بعدها از گفته‌های منسوب به جهمیه این نظر بود که خدا شیءِ موجود یا موجود نیست. به‌طوری که فرانک خاطرنشان می‌کند، این معنا که خدا شیء نیست تا منابع نوافلاطونی پی‌گرفتنی است و شاید از کتابهای ترجمه شدهٔ افلوطین به عربی اخذ شده است.[۱۷۴] به‌طور نمونه، گفته می‌شود که «واحد مطلق علت همهٔ اشیاء است و مانند هیچ یک از اشیاء نیست؛ چرا که مبدأ شیء است و <از> اشیاء نیست، زیرا همهٔ اشیاء از او بیرون می‌آیند و بقایشان به اوست و بازگشت‌شان به اوست.»[۱۷۵] در ادامهٔ این عبارات بیان می‌شود که با اینکه واحد مطلق هستی (هویة / on) ندارد، هستی از او بیرون می‌آید. و گفته می‌شود، «باریِ حق شیء نیست. او همه چیز است و نه همهٔ اشیاء، چون (همهٔ) اشیاء از اوست.»[۱۷۶] این مضمون بیانی از فلسفهٔ همه‌الهی یا وحدت وجود است، چنانکه متنی است که در آن می‌آید، «قدمای فاضل حق می‌گفتند که "مالک همهٔ اشیاء همه چیز است"»، اما افزوده می‌شود، «او متفاوت با همهٔ اشیاء است.»[۱۷۷]

---

173. Van Ess, *ibid.*

درخصوص «حقیقةً» و «مجازاً»، رجوع شود به:

von Grunebaum, *A Tenth-Century Document*, p. 6, note 43.

174. R. Frank, "The Neoplatonism of Ǧahm ibn Ṣafwān," *Le Muséon*, 78 (1965): 398-401.

175. *Theology of Aristotle*, X. 1-2, *ad Enneads*, V, 2, 1, 1-6.

در متن یونانی on یا onta نیامده است بلکه کلمات pantōn و panta آمده است.

176. The Greek Sage (الشیخ الیونانی), IX, 4/8, *ad Enneads*, VI, 7, 32. 11-14.

در نسخهٔ خطی Marsh 539، برگ ۱۰ ب، متن مشابهی به پارمنیدس نسبت داده شده است.

177. The Greek Sage (الشیخ الیونانی), IX, 6/9, *ad Enneads*, VI, 7, 42.9-16.

←

برای تکمیل (و پیچیده کردن) این توصیف، در دیگر متون فلسفهٔ نوافلاطونی به عربی، باری تعالی با تعبیر «هستی» (انّیّة، هویة / einai) مشخص می‌شود و با تعابیر «هستی بحت و بسیط» (انّیّة فقط / to einai monon) و «هستی اول» (الانّیّة الاولیٰ) و «هستی حقیقی» (الانّیّة الحق) مورد اشاره قرار می‌گیرد. در متنی منسوب به شیخ یونانی، به‌طور نمونه، گفته می‌شود که «باریِ اول به هیچ شیئی شبیه نیست چون همهٔ اشیاء از اوست»، و افزوده می‌شود که «او هستی بحت و بسیط (انّیّة فقط) است بدون هیچ صفت جزئی.»[۱۷۸]

در فلسفهٔ افلوطین به عربی درخصوص شأن هستی‌شناختی باری تعالی (واحد) دو برداشت متضاد وجود دارد که یکی منسوب به افلوطین است و دیگری منسوب به فرفوریوس.[۱۷۹] واحد، از نظر افلوطین، «ورای هستی» (huper tou einai, huper tēs ousias) است. افلوطین از این نامگذاری این معنا را مراد می‌کند که واحد «هیچ هستی متناهی و جزئی» نیست و «غیر از هستی» است.[۱۸۰] فرفوریوس، مؤلف مفروض شرح ناشناس‌نوشتهٔ پارمنیدس و نیز فیلسوف نوافلاطونی مسیحی ویکتورینوس از اصطلاحات متفاوتی استفاده کردند. آنان مبدأ اول را «هستی بنفسه» (to einai monon، auto to einai) وصف کردند.[۱۸۱] در شرح پارمنیدس بیان می‌شود که واحد «آن هستی» است «که مقدّم بر هستی [متعیّن] است» (to einai to pro tou ontos). همین نامگذاری را تئودور آسینی < Theodore of Asine > نیز به کار می‌برد.[۱۸۲]

هردو نظر، اینکه باری تعالی ورای هستی است و اینکه او هستی بحت و بسیط است، بدین طریق در فلسفهٔ افلوطین به عربی در کنار هم ظاهر می‌شود. به همین سان، در

→

در متن یونانی panta و panta onta آمده است. همچنین رجوع شود به:
Enneads, V, 2, 1, 6; and VI, 7, 38; Frank, p. 400.

178. The Greek Sage (الشیخ الیونانی), I, 10-11;
تصحیح بدوی، ص ۱۸۵ / ترجمهٔ Lewis، ص 281.

179. S. Pines, "Les textes arabes dits Plotiniens et le courant 'porphyrien' dans le néoplatonisme grec," in *Le Néoplatonisme* (Paris 1971), pp. 303-17.

180. J. M. Rist, *Plotinus*; *the Road to Reality* (Cambridge 1967), pp. 25, 29.

181. *Ibid*., pp. 33-35.

182. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, 98, 141; II, 26-27, 104.

فلسفهٔ پروکلوس به عربی، علت اول فقط واحد (to hen) نیست بلکه هستی محض (انّیّة، هویة) نیز هست و در حالی که علت اول در نزد پروکلوس (واحد، خیر) ورای هستی (huperousion) است، چون وجود < existence > محمول مبدأ اول قرار نمی‌گیرد، زیرا در آن صورت واحد نخواهد بود.[۱۸۳]

فرفوریوس خود در باب مسئلهٔ شأن هستی شناختی باری تعالی به صراحت ابراز نظر نمی‌کند. او همچنین از واحد به منزلهٔ «نیستِ ورای هست» (to mē on huper to on) سخن می‌گوید.[۱۸۴] نومنیوس نیز وقتی گفت که نخستین خدا «خودِ هستی» بود و با این همه «مقدم بر هستی و صورت» بود، تعابیری که به اصطلاحات افلوطین و پروکلوس نزدیک است، خود دربارهٔ این مسئله به‌طور مبهم ابراز نظر کرده بود.[۱۸۵]

تناقض میان این دو نظر (واحد به منزلهٔ هستی و به منزلهٔ ورای هستی) را شاید بتوان بیشتر تناقض در اصطلاحات گفت تا در هستی‌شناسی. نیّت در همهٔ این تعبیرات اثبات این امر است که واحد هستی محض یا مطلق (یونانی: to einai، انگلیسی: being، آلمانی: Sein، فرانسه: l'être) است و هستی مقیّد یا متعیّن < = هست > (یونانی: to on، انگلیسی: entity، آلمانی: Seiendes، فرانسه: l'étant) نیست.[۱۸۶]

نکتهٔ اساسی، در نزد سجستانی، این است که باری تعالی متفاوت با همهٔ موجودات است. این قضیه‌ای است که در آن هنگام با متون نوافلاطونی در دسترس برای او مقارن می‌شود. ممکن است که مراد از گفتن اینکه باری تعالی موجود نیست بیان این فکر باشد که او هستی حقیقی و واحد است یا بیان این نکته که او ورای هستی است.

۳.۲.۱ صفات به منزلهٔ استعارات. سجستانی در شرح بر حرکت ابداع می‌گوید که حرکت ابداع دلالت می‌کند بر مقوّم اشیاء بدون کمک فاعل یا صانع. حرکت بالمُبْدِع مِن المُبْدِع لِلمُبْدِع (به *واسطهٔ* مُبْدِع و *از* مُبْدِع و به *دلیل* مُبْدِع) آغاز شد، بی‌آنکه «باء» (به *واسطهٔ*) سبب چسبیدن چیزی به او شود، بی‌آنکه «مِنْ» (*از*) چیزی را از او جدا کند و بی‌آنکه «باء» (به *واسطهٔ*) <کذا، «لام» (به *دلیل*) > چیزی به او بیفزاید. اینها علامات و امارات حاضر در اشیائی است که تعلق به ابداع دارند. مُبْدِع را نمی‌توان با آنها وصف

183. Endress, *Proclus Arabus*, p. 206.

184. Rist, pp. 29, 35.

185. Wallis, *Neoplatonism*, pp. 34, 117.

186. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, 28.

کرد. زیرا مُبْدِع، درحقیقت، والاتر از این صفات است و او را فقط به‌طور استعاری باید با آنها وصف کرد. زیرا ما ناگزیریم از او نام ببریم و او را عبادت و طلب کنیم و الخ. این نعمت را لطف و حکمت او به ما می‌رساند. بدون آن طمع قطع خواهد شد و امید ضعیف. جود و کرم و حکمت و قدرت و جبروت و ملکوت این را طرد می‌کند. این اسما و صفات برای ما نردبانهایی است به سوی او و نه حقایقی که او را بتوان به طریقی محدود درگمان آورد. (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۳۴)

شرح. نسبت اشیاءِ ابداع شده به واسطهٔ مُبْدِع از طریق فعل مسمّیٰ به ابداع با قضایایی بیان می‌شود که حاکی از صفات مُبْدِع است. حقیقت هستی‌شناختی این صفات انکار می‌شود. در متن نوافلاطونی منسوب به آمونیوس، *فی آراء الفلاسفه*، که در آن از ابداع بحث می‌شود، به‌طور مشخص گفته می‌شود که مُبْدِع را نمی‌توان با صفات درک کرد.[۱۸۷]

سجستانی استفاده از این صفات نسبی را به منزلهٔ علامات حاضر در اشیاءِ مخلوق و نه در مُبْدِع روا می‌شمرد. صفات را می‌توان به‌طور استعاری به مُبْدِع نسبت داد، البته به قصد عبادت. ابوسلیمان شماری از صفات مباح را با رنگ کم فروغی از فلسفهٔ نوافلاطونی مشخص می‌کند. اصطلاحات جبروت و ملکوت که سجستانی در اینجا (و جای دیگر) مورد استفاده قرار می‌دهد (گاهی به همراه لاهوت)، دلالت بر افلاک متعالی دارد. این اصطلاحات در میان فیلسوفان نوافلاطونی، از جمله اسماعیلیان و عارفان اشراقی رایج بود و برای آنها اشتقاق شرقی ـ گنوسی قائل شده‌اند. تشبیه نردبان تشبیهی مناسب است. اسما و صفات مُبْدِع یا باری تعالی حقیقی نیست و صرفاً وسیله‌ای ابزاری است برای تقرّب به او.[۱۸۸]

۳.۲.۲ صفات «حیاة» و «حیّ». در پاسخ به پرسش وزیر درخصوص اینکه به کدام وجه خدا و فرشته و اسب را می‌توان «حیّ» گفت، ابوسلیمان می‌گوید:

---

۱۸۷. رجوع شود به: پیشتر، ۲.۲.۳، ص ۶۲ـ۲۶۱؛ و مقایسه شود با:
The Greek Sage (الشیخ الیونانی), I, 10-11; trans. Lewis, p. 281.

۱۸۸. فرفوریوس در شرحش بر پارمنیدس اثبات کرده است که واحد با اشیاءِ دیگر مرتبط نیست، همان‌طور که ارتباط ما با خورشید را نمی‌توان به خود خورشید نسبت داد. در بحثهای مسیحی درخصوص تثلیث و در اصطلاح اهل تصوف «لاهوت» و «ناسوت» اغلب جفت آورده می‌شوند. تأثیر اصطلاحات «جبروت» و «ملکوت» در نامهایی که در قبّالهٔ یهودی برای sefirot آورده شده یعنی gevurah و malkhut محتاج پژوهش است. همچنین رجوع شود به: فروتر، فصل چهارم، ص ۳۹۶، یادداشت ۷۵.

انسان و اسب و امثال آن به سبب حس و حرکت و ملازمات‌شان که مقوّم کمال حیّ است حیّ گفته می‌شوند. از آنجا که ما فاقد بساطت فرشته هستیم، تنها می‌توانیم او را همان‌طور وصف کنیم که خودمان را وصف می‌کنیم. شاید اگر در جهان فرشتگان زندگی می‌کردیم می‌دانستیم که فرشتگان را چگونه وصف کنیم و نام دهیم و به آنها اشاره کنیم. و اگر از حیّ نامیدن فرشته و وصف او در حالت حیات داشتن قاصریم، پس باید یقیناً از وصف خدا نیز دست برداریم، خدایی که عقل از درک او عاجز است و وجدان او را نمی‌یابد. ما باید از روی عجز و تسلیم و طلب عفو <از وصف خدا دست برداریم > و تنها از آنچه صاحب دین مباح دانسته پیروی کنیم و او مالک زمام عقول و مرشد آنها به سوی سعادت است و برای آنها حدود و ثغور قرار می‌دهد و آنها را از تجاوز به ورای آنچه مباح است باز می‌دارد. پس واضح است که سکوت در این مکان بهتر از سخن است، زیرا سکوت درخصوص مجهول ارزشمندتر از جهل درخصوص معلوم است و تظاهر به عجز در جای خودش مانند نشان دادن قدرت در جای خودش است. و بشر درخصوص واحدِ احد تنها می‌تواند وجود (انیّة) او و هستی (هویّة) او را بشناسد. پرسیدن از چگونگی و چرایی و چیستی او بی‌ثمر («طائرة فی الرِّیاح»، «پرواز کردن در باد») است، چنانکه آدم می‌بیند و می‌شنود. (*امتاع*، ج ۳، ص ۲۵-۱۲۴)

شرح. «حیّ» صفت الهی برجسته در متون نوافلاطونی و در بحثهای تثلیث است.[۱۸۹] موضع محکم ابوسلیمان این است که خدا شناخت‌ناپذیر و وصف‌ناپذیر است. بشر تنها هستی یا ماهیت (هویّة و انیّة در اینجا مترادف است) خدا را می‌تواند بشناسد، یعنی *اینکه* او وجود دارد.[۱۹۰] ابوسلیمان این مفهوم را در جایی دیگر با گفتن این سخن ابراز می‌کند که او «هستی بحت و بسیط» (انیّة فقط) است، تعبیری که به‌وضوح برگردان تعبیر یونانی to einai monon است. در نوشته‌های ترجمه شدهٔ افلوطین به عربی این مفهوم که باری

---

۱۸۹. *دلالة الحائرین*، قسم اول، فصل ۴۲ (ترجمهٔ Pines، ص 92). درخصوص صفات سه‌گانهٔ «علم، قدرت، حیات» در فلسفهٔ نوافلاطونی و علم کلام مسیحی و کلام اسلامی، رجوع شود به مقالهٔ نگارنده:
"Alfarabi's *Opinions of the Virtuous City* and Maimonides' *Foundations of the Law*," *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, pp. 121-22, n. 23.

۱۹۰. درخصوص اصطلاحات «هویّة» و «انیّة» در مقام کلماتی که به to on و to einai ترجمه می‌شوند، رجوع شود به:
Pines, "Les textes arabes dits Plotiniens," p. 305.

تعالی را تنها به منزلهٔ هستی بحت و بسیط می‌توان شناخت به‌طور برجسته به چشم می‌خورد. و این نظر در این متون اغلب به فیلسوفان پیش از سقراط نسبت داده می‌شود.[۱۹۱] مسکویه به همین سان ادعا می‌کند که تنها هستی خدا، با استعانت از عقل، بر ما شناخته است.[۱۹۲] به‌طوری که سجستانی در جایی دیگر بیان می‌کند، تنها آن تعبیراتی را می‌توان درخصوص ربوبیّت به کار برد که پیامبر اسلام مباح دانسته است. دربارهٔ فضیلت سکوت درخصوص شناخت‌ناپذیر پیشتر جمله‌ای از ویتگنشتاین را که در انتهای *رسالهٔ منطقی ـ فلسفی*‌اش نوشته ذکر کردیم: «از آنچه سخن نشاید، سخن نباید» (به آلمانی:[۱۹۳] "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen").

۳.۳.۱ توحید. روزی از ابوسلیمان پرسیده شد چرا توصیف توحید (یصفُ‌التوحید) در شریعت همچون فلسفه از شوائب پندارها و الفاظ تمثیلی آزاد نیست. پرسشگر در ادامه می‌گوید که ما بارها شنیده‌ایم که گفته‌ای شریعت تنها به واسطهٔ قوهٔ الهی حق است. اما قوهٔ الهی مخالف با شیوه‌ای است که وارد و منتشر شده بود و به اعتقاد عوام تبدیل شد، تا اینکه برخی مردم به تشبیه فاحش درغلتیدند و برخی دیگر به اشارهٔ خفیه.

ابوسلیمان پاسخ داد: ما در بحثهای گذشته اغلب گفته‌ایم که سخنی که برای اصلاح عامه و تقویت جامعه گفته می‌شود باید باری مبسوط و باری موجز، به‌صراحت و به تلمیح، به‌رمز و تعریض و از این قبیل باشد. این چنین است که خواص در آن اشارتی خرسندکننده می‌یابند و عوام عبارتی کافی. در اینجا یکی از «غرباء» به میان سخن دوید: ما دریافته‌ایم که قدما سخنان بسیار متفاوتی درخصوص توحید گفته‌اند و آنچه برای دیگران مبهم بود برای آنان هیچ روشنتر نبود. این امر اثبات می‌کند که آنچه قانون (ناموس) به آن می‌خواند به حقیقت نزدیکتر است تا آنچه در نفوس رخ می‌دهد (یعنی: آنچه انسانها به‌طور مستقل کشف کرده‌اند).

---

۱۹۱. به‌طور نمونه مقایسه شود با: آمونیوس، *فی آراء الفلاسفه*. همچنین رجوع شود به:
Endress, *Proclus Arabus*, p. 106; Massignon, "Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne; notion de 'l' essentiel désir'," *Opera Minora*, II, 237.

۱۹۲. رجوع شود به: مسکویه، *الفوز الاصغر*، نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، Or . 6335، برگ ۶۷ الف (این اثر در بیروت ۱۹۰۱/۱۳۱۹، منتشر شده است)؛ و همچنین رجوع شود به:
Isaac Israeli, pp. 22-23.

۱۹۳. رجوع شود به: پیشتر، فصل دوم، یادداشت ۱۴۰.

ابوسلیمان پاسخ داد: ما گمان نمی‌کنیم که هر کس در زمان فلاسفه زندگی کرد به بالاترین حدّی دست می‌یابد که فاضلترین فیلسوفان به آن دست یافته‌اند و شناختی دقیق از آراءِ متقدمان‌شان داشته‌اند. برخی از این افراد (یعنی: فلاسفه) رأی عامهٔ مردم را دارند و تا مرتبهٔ تودهٔ مردم پایین می‌آیند. این امر به روایت ما درخصوص حقایق توحید که «دوستان مخلص حکمت و شهسواران صناعت» [فلسفه] به آن دست یافته‌اند هیچ آسیبی نمی‌زند. (سجستانی در این موضع شِکوه می‌کند که ترجمه از یونانی به عبرانی و از عبرانی به سُریانی و از سُریانی به عربی به فهم معانی آسیب زد.) وانگهی، در هر علم و عملی بقایا و خفایایی وجود دارد که انسان به واسطهٔ عجز و ضعف موروث از ماده به درک‌شان نمی‌رسد. و بدین سبب است که خدای تعالی پناهگاه خلق است.

وقتی بخاری ابوسلیمان را واداشت به گفتار دربارهٔ توحید بازگردد، او ادامه داد: کسی که به وحدانیت معترف است و سپس به تشبیه تن می‌دهد اعتقاد خودش را نقض می‌کند. هرکس بیش از واحد (ربوبیت) ذکر می‌کند از حق دور شده به گمراهی می‌رود. هرکس با عقل سلیمش به هستیِ تنها (الذات فقط) اشاره می‌کند، بدون اسم یا رسم، مخلصاً مقدساً به او اشاره می‌کند، به قدر طاقت بشری به توحید حقیقی می‌رسد؛ زیرا او هستی (انّیّة) را اثبات و مکان داشتن (اَیْنیّة) و چگونگی (کیفیّة) را نفی کرده است و از هر فکر و رویّتی بالاتر رفته است.

سجستانی سپس این گفته را ستود، «اگر می‌کوشی به او برسی، او بسیار دور می‌شود و اگر مصمّم هستی او را انکار کنی، او در تو موجود و مشهود می‌شود.» توحیدی می‌افزاید که نتیجه‌گیری (ذیل الکلام) طولانیتر بود اما او از ترس لغزش قلم در کتابت < lapsus calami > از آن کاست و خودداری را ترجیح داد، کاری که در بحث از چنین مسائل غامضی او توصیه می‌کند. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۳، ص ۶۸-۲۶۵)

شرح. پرسش از جانب اردوی فلاسفه مطرح می‌شود. مطرح کنندهٔ پرسش تلقی از خدای موروثی در شریعت را مذموم می‌شمارد. این تلقی معیوب با پندار و تمثیل است و خلق را تشویق به تشبیه فاحش می‌کند. پرسشگر گمان می‌کند که شریعت < بنابراین > از قوهٔ الهی صادر نشده است.

ابوسلیمان از پاسخ به این پرسش با این ادعا طفره می‌رود که شریعت در دو سطح سخن می‌گوید و هم خواص را خرسند می‌کند و هم عوام را. این اندیشه که وحی خطاب به هر دو گروه است تا دفاعیات مسیحیِ افلاطونی از توحید (مثلاً، اُریگن) در مواجهه با

حملات وثنیان به حماقت (مزعوم) مکتوبات مقدس پی‌گرفتنی است. این تلقی <که شریعت در دو سطح سخن می‌گوید > اصل هدایت کنندهٔ فلاسفهٔ اسلامی است.

«غریبه» به دفاع از شریعت برمی‌خیزد و از فلاسفه به دلیل آراءِ متعارض‌شان دربارهٔ توحید انتقاد می‌کند. این نوع ضدّحمله برضدّ فلسفه را سابق بر این ابوحاتم رازی اسماعیلی در مناظره‌اش با ابوبکر رازی به کار برده بود.[۱۹۴]

توحیدی در پایان روایتش مشکلاتی را ذکر می‌کند که در انتقال اندیشه‌های استادش در باب این موضوع غامض داشته بود. پوزش‌خواهی‌ها برای روایتهای کوتاه یا نه چندان روشن گاهی به گفتارهای دشوار اضافه می‌شود. این هشدارها حاکی از این است که قضیه چیزی بیش از آنچه به چشم می‌آید بوده است و خوانندهٔ زیرک باید خودش مسئله را استنباط کند. ایجاز هم فضیلتی در معانی و بیان است و هم روش پیام‌رسانی باطنی یا محرمانه.

فلاسفه برای رساندن اندیشه‌های خطرناک به مخاطبان در آثار مکتوب از نظام سخن گفتن دو لایه استفاده کردند. دقیقاً به همان سان که پیامبر (از نظر آنان) در چند سطح سخن گفت و هم خواص را مخاطب ساخت و هم عوام را و با هر گروه به شیوه‌ای سخن گفت که آن گروه را قانع ساخت، مکتوبات فلسفی نیز رمزپردازی شد تا برای مخاطبان مختلف کشش داشته باشد. مؤلف وقتی می‌خواست به پیامهای باطنی یا محرمانه نگریسته شود علاماتی به خواننده می‌داد. این کار به‌وسیلهٔ روشهایی انجام می‌شد که شباهت چشمگیری با روشهای به کار گرفته شده به وسیلهٔ عمّال جاسوسی در رساندن پیامهای سرّی به وسیلهٔ متون (به‌ظاهر) عادی داشت. مأمور، مانند نویسندهٔ قرون وسطی، تذکر می‌داد که آنچه در پی می‌آید تقریبی و بدون رعایت قواعد بازی و مختصر و امثال آن است. همچنین گاهی بر نویسنده واجب است علامت دهد و آن وقتی است که پیامش باید تحت‌اللفظی معنا شود. این کار را او با استفاده از کلمات بی‌زیانی مانند "amen" <«آمین» > انجام می‌داد.[۱۹۵]

---

۱۹۴. ابوحاتم رازی، *اعلام النبوّة*، ص ۱۳۱ به بعد. آرائی که ابوحاتم، در این زمینه، از این فیلسوفان یاد می‌کند با آنچه در *آراء الفلاسفهٔ* آمونیوس و در *الملل و النحل* شهرستانی به آنها نسبت داده می‌شود یکی است. در نظر دارم از این مطلب در فرصتی دیگر بحث کنم.

۱۹۵. مقایسه شود با:

Miles Copeland, *The Real Spy World* (London 1978), pp. 321-22 (Appendix C, "The Double-Talk

←

۳.۳.۲ واحد. ابوسلیمان به دنبال فهرست معانی «واحد» در *مقابسات*، مقابسهٔ ۸۲، به‌عهده می‌گیرد با دلیل نشان دهد که به چه معنایی هستِ نخستین (الموجود الاول) را می‌توان واحد گفت. این نظر به بحثی درخصوص فعل صدور می‌انجامد. او می‌گوید:

شایسته‌ترین معنای «واحد» که در وصف هستِ نخستین می‌توان به کار برد واحد در موضوع و کثیر در تعریف و صفت است. زیرا ناممکن است که او واحد در عدد باشد از این حیث که او می‌شمارد یا شمرده می‌شود. اگر او بدین شیوه واحد محسوب شود، پس کمّیت به او اطلاق خواهد شد و هستی نخستین (الذات الاولی) متعالی از هر صفتی است که به دیگر موجوداتی اطلاق شود که او به فعل درمی‌آورد. قوهٔ [بعدی] که به همهٔ اشیاءِ دیگر و صفات‌شان نظر می‌اندازد معلول [نخستین هستی] است.[۱۹۶] او از راه فیض و افادهٔ وجود به آنها نظر می‌اندازد که از هستی (الذات) است. آنچه در [معلول] ثبوت دارد فقط وجود (انیّة) آن [هستی] است... و واحد به معنای آنچه شمارش شده، یعنی جوهر (ذات)ی دارای معنای وحدت، کثرت را واجب می‌سازد.

شایسته‌ترین معنای وحدت و آحاد که ذکر کردیم وحدت مجرّد است که با آن به نخستین هست اشاره می‌شود و این مفهوم درک نمی‌شود از این حیث که در نفس حاضر است... نه از این حیث که موضوعش هر امری از امور است که به واسطهٔ آن واحد است.

→

Guide"),

در آنجا مؤلف علائم مقدماتی را یادآور می‌شود، یعنی، کلمات یا عباراتی که خوانندهٔ اهل را از معنای مضاعف سخن آگاه می‌کند و خوانندهٔ نااهل را از سخنان مخاطره‌آمیز دور نگه می‌دارد. علامت «روایت مختصر» یادآور علامت موجزی است که فلاسفه استفاده می‌کردند تا خواننده را به گرفتن نتایج دلخواه خود در موضوعات حسّاس سوق دهند. توحیدی، در واقع، مظنون به تعطیل بود.

۱۹۶. برای «مفعول»، رجوع شود به:

The Greek Sage (الشیخ الیونانی), I. 6; trans. Lewis, p. 275,

در آنجا، در سیاقی مشابه، این مفعول عقل است. در متن مورد بحث ما آمده است: «معقول»، اما میان کلمات «مفعول» و «معقول» اشتباهی اگر رخ داده باشد بسیار عظیم است و لفظ اول به سیاق عبارت مناسبتر است. نفس در مرتبهٔ بعدی این سلسله طولی است و «مفعول ثانی» گفته می‌شود. اگر قرائت «معقول» را بپذیریم، این التفات معقول اول خواهد بود که قابل اول یا مادهٔ معقول حامل همهٔ اشیاء است؛ رجوع شود به: Endress, *Proclus Arabus*, p. 228. و رجوع شود به:

Proclus, *The Elements of Theology*, pp. 230f.

و بر طبق این ترتیب واحد که نخستین هست (اول موجود) است باید به منزلهٔ نخستین قوه‌ای وصف شود که به‌طوری که ذکر کردیم نخستین معلول (معقول) هستی نخستین است. و به‌واسطهٔ این وجود که به آن منتقل می‌شود وحدت وصف می‌شود و این عقل است. و ترتیب جاری در نظام در مراتب موجودات لازم می‌آورد که آن وحدت محض باشد.

و تالی آن در وجود محض از اینجا نتیجه می‌شود و آن نفس است. از وجود هستی نخستین (الذات الاولی الوجود) نفس حاصل می‌شود و از دومین هستی صورت حاصل می‌شود که کمالی می‌شود برای هر موجودی در زیر آن.

همان‌طور که انسان موجودی است که همهٔ قوا از نخستین و دومین و سومین موجود به آن می‌رسد، و نیز از اجسام آسمانی و اسطقساتِ دستخوش کوْن و فساد، غایتی که همهٔ قوا به آنجا می‌رسند و او واحد متکثری می‌شود که پذیرای وحدت محض است. او با قوای همهٔ آنچه فوق اوست به مواصلت با هر یک از آنها به حسب رشتهٔ اتصال میان او و آنها پیش می‌رود تا اینکه به مبدأ نخستین (المبدأ الاول) و هستی نخستین می‌رسد. او آن را تا آنجایی که آن را در ذاتش (یا: خودش) معلوم و محقق می‌کند با عبارت جسمانی در سخن بیرونی بیان می‌کند و به آن اشارهٔ روحانی می‌کند به مطابقت عقلش با حاصل فعل اول (یعنی: عقل کلّی)، تا اینکه او با آن یکی می‌شود و او اثر فیض را که به این هستی می‌رسد به قدر مشارکتش با آن ملاحظه می‌کند.[۱۹۷] و او از [هستی نخستین] همهٔ صفاتی را نفی می‌کند که نخستین حاصل فعل نفی کرد. این فعل از جانب او «توحید» نامیده می‌شود، یعنی تجرید همهٔ کثرات از آن هستی، کثراتی که متعلق به جواهر و صفات محیط بر آنهاست. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۲، ص ۱۹-۳۱۷)

شرح. متن به دلیل تحریف و حذف بی‌نظم و ترتیب است. اما خطوط عمدهٔ بحث را به تقریب می‌توان رسم کرد. پرسش اصلی این است: شایسته‌ترین معنای «واحد» قابل

---

۱۹۷. برای کلام ملفوظ و کلام باطن، به‌طور نمونه، رجوع شود به: *اثولوجیا ارسطاطالیس* (ترجمهٔ انگلیسی)، میمر ۸، س 105-103؛ ترجمهٔ Lewis، ص 267؛ همچنین:
The Greek Sage (الشیخ الیونانی), II, 7-10; D. M. Dunlop, "Al-Fārābī's Introductory *Risālah* on Logic," *IQ* 3(1956-57): 227-28 (text)/232-33 (trans.).

رجوع شود به:
Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, p. cxxiii, note 3 (on p. cxxiv).

اطلاق به موجود اول چیست؟[۱۹۸] دو پاسخ داده می‌شود. نخستین معنا («واحد در موضوع و کثیر در تعریف و صفت») را ابوسلیمان به آراءِ برخی متکلمان مسیحی در باب تثلیث نسبت می‌دهد، در رساله‌اش با عنوان *کلام فی مبادی الموجودات*.[۱۹۹] اما این شایسته‌ترین معنای وحدت متناسب با هستی نخستین نیست؛ شایسته‌ترین معنا وحدت مجرّد است. اصطلاحات «الموجود الاول» و «الذات الاولی» منعکس کنندهٔ تعابیر «الانیّة الاولی» در *اثولوجیا ارسطاطالیس* و to prōtos on در *عناصر الثاؤلوجیاست*.[۲۰۰]

به دنبال هستیِ نخستین عقل است و به منزلهٔ نخستین موجود و نخستین قوه و نخستین حاصل فعل هستی نخستین وصف می‌شود. عقل وجه وحدتش را به واسطهٔ وجود هستیِ نخستین می‌پذیرد. دومین حاصل فعل، نفْس، وجود < *existence* > ش را از هستی نخستین و صورت‌اش را از عقل می‌پذیرد. این ترتیب با نظام موصوف در نوشته‌های افلوطین به عربی مطابق است که در آنها نخستین فاعل (یا: باری تعالی) به اشیاء هستی عطا می‌کند و عقل به آنها صورت.[۲۰۱]

انسان قوا را از نخستین و دومین و سومین موجود (هستی نخستین، عقل، نفس) و از اجسام و عناصر آسمانی می‌پذیرد. این اندیشه با این نظر افلوطین منطبق است که اقانیم

---

۱۹۸. همچنین رجوع شود به:

Endress, *Proclus Arabus*, Propositions 1, 2, 3 (pp. 3-8) = Proclus, *The Elements of Theology*, pp. 2-4.

همچنین رجوع شود به:

Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, 113-15; *Enneads*, VI, 9,5,3-40 *et passim*; Ammonius, *Opinions of the Philosophers*, fols. 114a *et passim*;

مسکویه، *الفوز الاصغر*، برگهای ۱۵ الف ـ ۱۲ ب (از فرفوریوس شاهد می‌آورد).

۱۹۹. رجوع شود به: فروتر، ۸.۶، ص ۴۱۰.

200. Pines, "Les textes arabes dits Plotiniens," pp. 307-310; Endress, *Proclus Arabus*, Prop. 73, p. 25 = *The Elements of Theology*, p. 70. 10 (to prōtos on = الهوية الاولى).

دربارهٔ زبان قوّه (= dunamis)، رجوع شود به:

Endress, pp. 200, 201, 217.

اصطلاح «قوة الاولی»، به‌طور نمونه، در قضیهٔ ۹۱، ص ۳۴ = *Elements*، ص 82، دیده می‌شود (اما در یونانی مطابقی برای آن نیست).

۲۰۱. به‌طور نمونه، رجوع شود به:

Theology of Aristotle, III. 46-51, trans. Lewis, p. 207; and see Pines, *op.cit.*, pp. 306, 307, 310.

جهان برین هم برای نظام عالم، وجود دارد و هم برای آگاهی بشری. اقانیم متعالی در جهان مادی و در انسان به واسطهٔ قوه‌ای درونی (dunamis) حاضر است.[۲۰۲] نفس انسان شامل اقانیم جهان برین است، گرچه در جریان عادی از آن ناآگاه است.[۲۰۳] متناظر با نزول قوا به انسان صعود او به لقای اشیاءِ جهان برین است. او با عقل یکی می‌شود و به واسطهٔ این اتحاد به شناخت هستی نخستین می‌رسد که عقل صاحب است. این وجه از وصال < unio mystica > را پ. مرلن «عرفان عقلی مسلک» < "rationalistic mysticism" > اصطلاح کرده است.[۲۰۴] ما از سنخ‌شناسی ر.ک. زانر پیروی می‌کنیم و این اتحاد را بیشتر خداپرستانه < theistic >، متمایز از واحدگرایانه < monistic >، وصف می‌کنیم، زیرا «وصال» آمیختن مطلق فرد با خدا را به دنبال نمی‌آورد.[۲۰۵] وانگهی، لقا (مقایسه شود با کلمهٔ یونانی sunaptō و همریشه‌های مستعمل آن در نزد افلوطین) با عقل است.[۲۰۶] فرفوریوس پیشگام فلاسفهٔ اسلامی در تعلیم اتصال «عقل نَفْسی» فرد با نخستین عقل محض بود.[۲۰۷]

سجستانی در جایی دیگر در اشاره به این «وصال» (*مقابسات*، مقابسهٔ ۴۵، ص ۸۹ـ۱۸۸) به «اول» (الاول) به منزلهٔ مبدأ اول و اصل و علت اشاره می‌کند. «دوم» (عقل) که در حقیقت با «اول» یکی گفته می‌شود، واسطه‌ای است که به وسیلهٔ آن «اول» مشعر است. نفس مشتاق عقل است و ملبّس به صورت او می‌شود و از طریق او به مبدأ اول آگاه می‌شود و متمایل به سکون یافتن با اول می‌شود، زیرا بالذات عاشق اول است تا ابد.

---

202. A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition* (The Hague 1974), pp. 6-7; Wallis, *Neoplatonism*, pp. 5, 72; Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, p. 6; Rist, *Plotinus*, p. 215.

۲۰۳. والیس، ص 72، از *تاسوعات*، انئاد چهارم، رسالهٔ ۸، ص ۱، س ۱۱ـ۱ و انئاد پنجم، i، ۱۲ شاهد می‌آورد.

204. Merlan, pp. 20-21.

205. R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (New York 1961), pp. 174, 206 *et passim*.

۲۰۶. دربارهٔ زبان اتصال با باری تعالی در افلوطین، رجوع شود به: Rist, p. 222.

۲۰۷. رجوع شود به متنی که و. کوچ نقل کرده است:

W. Kutsch, "Ein arabisches Brüchstuck aus Porphyrios (?), *Peri Psuchēs*, und die Frage des Verfassers der 'Theologie des Aristoteles'," *MUSJ*, 31 (1954): 268/270.

توحیدی، در *مقابسات*، مقابسهٔ ۹۷، ص ۴۰۲/۳۳۴، از این متن نقل قول کرده است. مرلن، ص 25، این قطعه را شاهد می‌آورد.

همبسته با صعود عقلی < noetic ascent > فلسفهٔ نوافلاطونی صعود اساطیری و گنوسی نفس از میان افلاک محیط بر عالم به‌وسیلهٔ برهنه شدن تدریجی از لباسهای مادی است. این صعود، به‌طوری که در اسطورهٔ گنوسی نیز چنین است، در عین حال «دگرگونی درونی شده» یا تجربه‌ای درونی و نَفْسی است. صورت گنوسی (هرمسی) صعود نفس را فلاسفهٔ اسلامی، کسانی مانند ابن سینا و ابن طفیل، بیانی برجسته بخشیدند.[۲۰۸]

۳.۴ فعل خدا. ابوزکریا صیمری زمانی از ابوسلیمان پرسید: «اگر فعل باری تعالی به ضرورت و یا به اختیار نیست، پس به چه نحوست؟ زیرا اگر فعل او مانند روشن شدن هوا از خورشید است پس فعل او ضروری است و اگر مانند فعل یکی از ماست به اختیار است. هرچیز دیگری غیرمعقول است.»

ابوسلیمان پاسخ داد:

> بزرگی در میان قدما گفت که فعل خدا به نوعی شریفتر از اختیار است و ما هیچ نامی برای این نوع نداریم، چون ما تنها با نامهای اشیاءِ واقعی (اعیان) آشنا هستیم. وقتی شیئی برای مردم معدوم است نام آن نیز معدوم است، زیرا نام آن شاخه‌اش است و واقعیتش ریشه‌اش است و وقتی که ریشه بیرون کشیده شود شاخه نیز بیرون کشیده می‌شود. این امری اجتناب‌ناپذیر است. ما بسیاری معانی را حس می‌کنیم که نمی‌توانیم از نَفْسهایمان کنار بگذاریم و با این وصف از نام دادن به آنها عاجزیم. بنابراین به جای نامهای مفقود اشارات به صفات و تشبیهات را جانشین می‌کنیم. گاهی چارهٔ دیگری نداریم، چنانکه در همین مطلبی که به بحث مشغولیم.
>
> مقصودم این است: به برهان صحیح نشان داده شده است که فعل خدا به‌ضرورت نیست، زیرا این فعل کسی است که عاجز است و چنین سخنی دفاع‌پذیر نیست. و همچنین به اختیار نیست، زیرا به معنای قوی حاکی از انفعال است. و این امر نزد هر کس که اندک آشنایی با فلسفه داشته باشد و از علوم قدما اندک بهره‌ای برده باشد مسلّم است. بدین لحاظ، همهٔ آنچه باقی می‌ماند این است که فعل خدا به وجهی عالی و شریف صورت می‌گیرد که اسمی برای اشاره به آن و وصفی برای آن نیست.

---

۲۰۸. رجوع شود به:

Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 165-66; and Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. R. Trask (New York 1960).

اگر کسی از تو پرسید چرا به صورت مذکر و نه مؤنث از خدا خبر می‌دهی، تنها باید پاسخ دهی، «این آن کاری است که به آن قادرم و هیچ نام خاصّی ندارم که چنانکه باید از او خبر دهد. بیشترین کاری که می‌توانم بکنم اجتناب از وصف او با چیزی مؤنث است.» زیرا مذکر و مؤنث معانی قابل اطلاق به ما و به دیگر حیواناتی مانند ماست، اما آنها از هر حیث از خدای تعالی نفی می‌شود.

ابوسلیمان سپس گفت: عبارت «او می‌کند» (یفعل) را اصلاً نمی‌توان به باری تعالی اطلاق کرد. این قول حاکی از انفعال اشیاء نسبت به اوست. زیرا همهٔ اشیاء به او مشتاق و به او متوجه و با او مأنوس و از او مقتبس‌اند. این امر نیز از آن روست که وجودش اشیاء را به سوی ذاتش حرکت می‌دهد و آنها را مشتاق قربت او می‌سازد و میان آنها و او وسائط بیرون می‌فرستد.

او سپس مثلی زد و گفت: نمی‌بینی در مراسم گذشتن از مقابل شاه چگونه طبل زده می‌شود؟ و می‌بینی که هرکس با پایش و حرکت شایسته به سوی شاه قدم برمی‌دارد، بی‌آنکه شاه به هریک دستور داده باشد. او در سکون و حال سابقش باقی می‌ماند. تنها علامت است که داده می‌شود و آنان حرکت می‌کنند و مشتاق به تشبّه [به او هستند].

سجستانی بعد از انحراف کوتاهی از بحث و پرداختن به مسئلهٔ فعل و انفعال نتیجه می‌گیرد: «روشن شده است که قول ما به اینکه "او می‌کند" و "او نمی‌کند" کلماتی است بیان شده بر سبیل مَجاز و عادت.» (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۰، ص ۹۹-۹۷)

شرح. پرسش صیمری حاکی از طرد شق ثالث < non tertium quid > است: فعل باری تعالی یا باید به ضرورت باشد یا به اختیار و هرچیز دیگری غیرمعقول است. مثالِ ضرورت تابش خورشید (تشبیهی نوافلاطونی) است و مثالِ اختیار ارادهٔ انسان.

سجستانی می‌گوید که فعل باری تعالی به‌ضرورت نیست، چراکه ضرورت حاکی از عجز است. او ظاهراً ضرورت را معادل با اضطرار می‌فهمد. صیمری به‌وضوح چیزی در ردیف فعل صدور را درنظر دارد، نحوه‌ای از ضرورت که سجستانی پذیرفته است. فعل خدا به اختیار نیز نیست، چراکه اختیار حاکی از انفعال است. در واقع، این فعل را نمی‌توان نام گذاشت یا وصف کرد.

افلوطین این نظر را ابراز کرد که واحد مضطر (anangkē) نیست. اما او تصدیق کرد که فعل صدور به صورت نحوه‌ای از ضرورت خود به خودی یا «با ضرورتی مقدّم بر همهٔ

ضرورتها»ست و «اتفاقی» نیست. به‌علاوه، افلوطین، با استفاده از زبانی که مسلماً زبان دقیقاً مناسبی نیست، می‌گوید که فعل واحد «به نحوی» (hoion) منوط به اراده (boulēsis) است. اما این اراده‌ای خاص است و قدرت انتخاب نیست، به معنای برگزیدن از میان امور متضاد.[۲۰۹] ضرورت صدور از این قضیه نتیجه می‌شود که «واحد هست چنانکه هست» و از این روست که اراده نیز می‌کند. صدور ضروری است چون واحد آن را این طور اراده می‌کند.

معنای حقیقی فعل خدا، به گفتهٔ سجستانی، در انفعال اشیاء نسبت به او بیان می‌شود. تمثیل پادشاه رابطهٔ پویا میان خدا و جهان را شرح می‌دهد. خدا علت حرکت است با اینکه ساکن و بی‌حرکت باقی می‌ماند، مانند محرک نامتحرک در فلسفهٔ ارسطو. این تمثیل یادآور توصیف ارسطو از نحوه‌ای است که خیر بدان نحو در عالم به منزلهٔ چیزی مفارق و بنفسه و به منزلهٔ نظم اجزاء مندرج است، به مانند سپاهی که خیر آن هم در نظمش قرار دارد و هم در فرمانده‌اش (*مابعدالطبیعه* ۱۰۷۵ الف ۱۵-۱۱). اما تمثیل اینجا به توصیف موجود در کتاب منحول ارسطو با عنوان *فی العالم* (۳۹۹ الف ۳۶ به بعد) نزدیکتر است که در آن این عمل با آنچه در میدان جنگ رخ می‌دهد مقایسه می‌شود، یعنی وقتی که شیپور علامت می‌دهد و هرکس بنا به دستورات فرماندهٔ مافوق خودش به عمل می‌پردازد.[۲۱۰]

زبان سجستانی یادآور تعبیرات موجود در منبع عربی فلسفهٔ افلوطین است. واحد حقیقی (فاعل اول) ساکن و در سکون و ثابت و کاملاً بی‌حرکت گفته می‌شود. او با رویّت و حرکت و اختیار کار نمی‌کند. همهٔ اشیاء به واسطهٔ اشتیاق به رسیدن به او و تشبّه به او به حرکت درمی‌آیند.[۲۱۱]

---

۲۰۹. دربارهٔ صدور و ضرورت، رجوع شود به: Rist, chapter 6.

۲۱۰. رجوع شود به ترجمهٔ عربی *De mundo* [= *فی العالم*] در نسخهٔ خطی پرینستون، یهودا ۳۰۸، برگهای ۳۰۳ الف، ۳۰۴ الف، ۴۰۰ ب. درخصوص رسالهٔ منحول ارسطویی *فی العالم* در عربی، رجوع شود به: S. M. Stern, "The Arabic Translations of the pseudo-Aristotelian Treatise *De Mundo*," *Le Muséon*, 77 (1964): 187-204; and "A Third Arabic Translation of the pseudo-Aristotelian *De Mundo*," *ibid*., 78 (1965): 381-93.

ی. کریچک از نسخهٔ خطی پرینستون شاهد می‌آورد، رجوع شود به: J. Kritzeck, *MIDEO*, 3 (1956): 379. همچنین رجوع شود به: Peters, *Aristoteles Arabus*, pp. 61-63.

۲۱۱. به‌طور نمونه، رجوع شود به: ترجمهٔ Lewis، ص 273، 275، 321، 337، 479، 482.

اشاره به وسائط نیز اثر از فلسفهٔ نوافلاطونی دارد، یعنی که اشاره‌ای است بـه اقـانیم روحانی جهان برین. محرّک نامتحرک فلسفهٔ ارسطو در اینجا با واحد فلسفهٔ نوافلاطونی آمیخته می‌شود. خدا به منزلهٔ علت غایی، جاذبهٔ حرکت، به منزلهٔ خیر محض نیز در نظر گرفته می‌شود که در همهٔ اشیاء جاری است، تو گویی تأثیرش که سبب می‌شود اشیاء به او مشتاق شوند با فعل صدور یکی است. خدا، مانند آهـنربایی سـاکـن، بـه مـنزلهٔ مـحرک نامتحرک و به منزلهٔ منبع قدرت و تأثیری کار می‌کند که در جهان جاری است. نظام فلسفی ارسطو نیز در محیط زندگی سجستانی تأویل و تفسیر شده بود. به‌طور نمونه، *مابعدالطبیعهٔ* نقل شده در مجموعه‌ای از سخنان حکمت‌آمیز شباهتها و نزدیکیهایی با *صوان‌الحکـمة* دارد، از این حیث که گفته می‌شود فعل خدای تعالی بی‌زمان و در نتیجهٔ ذاتش است و لذا او همواره در فعل است. اما این فعل حرکت نـیست و فـاقد هـرگونه امـر بـالقوه است. همچنین گفته می‌شود که قدرتش به‌طور پایدار در سراسر جهان منتشر است.[۲۱۲]

۳.۵ گردشِ جهان. سجستانی پس از شِکوه از اینکه منطق در زبان عـربی پـدید نیامد یا در میان یونانیان زبان عربی رواج نیافت (پیشتر، ۱.۲.۴)، اوضاعی که شاید بـه هماهنگی مطلوب تفکر و زبـان مـی‌انـجامید، سـخنانی در پـیش‌بینی آیـنده مـی‌گوید، آینده‌ای که به کمال می‌انجامد:

> شاید دَوْر بعد از دَوْر و کَوْر بعد از کَوْر عاقبت آن چیزی به‌وجود آید که ما برای مردمانی آرزو می‌کنیم که بعد از ما می‌آیند، زیرا جهان رو به کمال است و مشتاق جمال و این‌دو غایت اوست. آنچه این مطلب را در کلّ روشن می‌سازد این است که صورت جهان در هر وقت و ساعت در حالتی است که در قبل نیست. و این امر در نتیجهٔ عامترین و شاملترین دهشی (جود) است که از آن فایض می‌شود و از حقِّ اول و از وسائط اول در آن جاری می‌شود. و اگر عالم و هر آنچه در آن است صـورت محدود و شکل متمایزی دارد و هر ساعت و هر لحظه هیئتی به خود می‌گیرد که قبلاً نداشت، آیا این امر از آن رو نیست که عالم متوجه بـه کـمال و جـمالی است کـه رفته‌رفته به آن می‌رسد؟ به‌علاوه، به دهش الحق الاول مبدئی دارد که به وسیلهٔ آن نو می‌شود و شوق به وصول و قبول او می‌یابد.
>
> او همچنین گفت: این مطلب که به آن اشاره می‌کنیم از ناحیهٔ قبول و انفعال عالم

---

۲۱۲. رجوع شود به نسخهٔ خطی آکسفورد، Marsh 539، برگ ۷ الف.

و آنچه بر این سبیل است به آن تعلق می‌گیرد. زیرا اگر دهش اول نبود دهش دوم نبود و اگر دهش دوم نبود دهش اول نبود و به همین سان تا بی‌نهایت. اما این شایستهٔ خداوند نیست که آرزومند این عالم باشد. عالم و تجدّد و حُسن و کمال و تمام آن مضاف به اوست و او در آن می‌نگرد.

توحیدی در خاتمه دقّت گفتار سجستانی و تسلسل ایماهای او را شرح می‌دهد و می‌گوید که او نتوانست بر حجم بسیار آنچه گردآورده بود چیره شود. با این وصف ترجیح داد این روایت را با وجود نقصهایی که شاید داشته باشد به بهترین وجه ممکن ارائه کند. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۸، ص ۳۱-۳۲۹)

شرح. این معنا را که عالم کمال‌پذیر است فلاسفه مطرح نکرده بودند. البته صحیح است که در آثار منسوب به جابر بن حیّان این امید ابراز می‌شود که تاریخ به صورت نوزایی فلسفه رو به کمال در حرکت است و فارابی نیز این انتظار را ابراز کرد که فلسفه روزی باز متولد خواهد شد.[۲۱۳] اما این پیشدستی‌ها در اعلام نظریهٔ کمال نادر بود. به علاوه، انتظار تجدید حیات فکری مترادف با بینش به تجدّد عالم نیست.

اصطلاحات «دَوْر» و «کَوْر» حاکی از چرخه‌ای نجومی است. اسماعیلیان چرخهٔ نجومی را با نظریهٔ فیض و صدور فلسفهٔ نوافلاطونی ترکیب کردند و عبارات مورد بحث ما از این نوع آمیزش است که خبر می‌دهد.[۲۱۴] زیرا فعل و سیر صدور در فلسفهٔ نوافلاطونی ابدی و ثابت است. و در نظام ارسطویی شوق عالم به کمال (به تقلید از حرکات دوری افلاک آسمانی به عمل درمی‌آید) سیری ابدی است که در جهت محوری خطی انجام نمی‌گیرد.

سجستانی در افاضهٔ دهش الهی در عالم اصل تجدّد را تشخیص می‌دهد. عالم پیوسته نو و دگرگون می‌شود و این امر حاکی از آن است که متوجه به کمال و جمال است. پوستهٔ این زبان فلسفی متعلق به فلسفهٔ نوافلاطونی است و هستهٔ آن به هزاره‌نگری. پیشرفت و ترقی به دست انسان نیست، این سیر مترادف با سیر تاریخی منجی‌خواهی

---

۲۱۳. فارابی، *تحصیل السعادة* در *رسائل*، ص ۴۷ (متن عربی)؛ ترجمهٔ انگلیسی:
Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, pp. 49-50.

۲۱۴. برای مفهوم تجدید، یا نو شدن زمان، در سنّت ایرانی، رجوع شود به:
M. Molé, *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne* (Paris 1963), pp. 262 ff., 389, 412.
تأثیر از این جنبه هم مستقیماً ممکن است و هم از طریق مذهب اسماعیلی.

یهودی ـ مسیحی یا اسلامی نیز نیست. این سیر نوسانی مارپیچی به سوی اتمام نهایی در کمال و جمال است. سجستانی به همین سان در *رسالة فی الکمال الخاص بنوع الانسان* از مقدَّرات نجومی سخن می‌گوید که (باز در اتصال با نظریهٔ فیض و صدور) ظهور شخص کامل را به دنبال می‌آورد.

۳.۶ عقل و سلسلهٔ هستی. توحیدی وقتی از ابوسلیمان پرسید: «از کجا معلوم می‌شود که در عقل، با وجود شرف و عُلوّ مکانش، انفعال وجود دارد؟»

او پاسخ داد: از تأیید و تقبیحش، زیرا اینها انفعال است، گرچه این انفعالها از راه استکمال است و نه از راه استحاله. عقل به خودش رو می‌کند یا از آنچه برتر از اوست اقتباس می‌کند و به آنچه پایین‌تر از خودش است می‌بخشد. این را به تقریب انفعال نام می‌دهند، زیرا مرتبهٔ این انفعال فوق مرتبهٔ هر فعل در پایین‌تر از عقل است. این انفعال در مرتبهٔ اول است و فوق آن هیچ انفعالی اصلاً وجود ندارد. این انفعال بنا به حق اولیه به فاعل اول مربوط است که فوق آن اصلاً هیچ فاعلی وجود ندارد.

آنها در مقابل فاعل و منفعل در یک فاعل و منفعل یکی بعد از دیگری فرود می‌آیند و سپس پست می‌شوند و از شرف نخستین نسبت دور می‌افتند. اگر فاعلها و منفعلها را یکی بعد از دیگری نظاره کنی تا زمانی که به آخرین مرحله‌ای برسی که به تو نزدیک‌اند تقسیمات و مراتب فاعلها و منفعلها از برابر نظرت می‌گذرد. این امور روشنترین امور است و در کاملترین درخشندگی و فاضلترین رتبه پایدار است. هیچ خللی در آنها پدید نمی‌آید، جز آنچه حواس غیرقابل اعتماد تخیل می‌کند. تحقیق عقلی همهٔ اینها را حاصل کرده است و نفس را به آرامش رسانده و پندار را از حقیقتش کنار زده است. (*مقابسات*، مقابسهٔ ۴۷، ص ۲۰۲ـ۲۰۱)

شرح. ابوسلیمان ابتدا به‌حسب عقل بشری پاسخ می‌دهد. او این عقل را بی‌درنگ با عقل جهان برین درمی‌آمیزد که نخستین باشنده در سلسله مراتب باشندگان این عالم است و صاحب نحوی انفعال است. زنجیرهٔ فاعلها و منفعلها سلسلهٔ بزرگ هستی را می‌سازد که در تسلسلی نامنقطع از فاعل اول تا این جهان امتداد دارد. در این سلسله مراتب نقصانی در شرف وجود دارد چون فاعل اول بسیار دور است. نظارهٔ عقلیِ سلسله مراتب این عالم به نفس آرامش می‌بخشد.

۳.۷ نفْس و سلسلهٔ هستی. سجستانی در پاسخ به پرسش وزیر درخصوص نفس

امعان نظر می‌کند که شناخت نفس برای انسان دشوار است، زیرا او تنها می‌تواند نفس را با نفسش بشناسد و او از نفسش به واسطهٔ نفسش در حجاب است. زیرا او مرکّب است و نفسش بسیط. او همچنین صاحب جزءِ کوچکی از نفس است و جزئی از نفس به زور می‌تواند تمامیتش را بشناسد.

او می‌گوید کافی است بدانیم که نفس قوّه‌ای الهی واسطه میان طبیعتِ تنظیم‌کنندهٔ عناصر و آماده‌کنندهٔ ماده و عقلِ نورافشان به آنها و نافذ در آنها و محیط به آنهاست. و همان‌طور که انسان دارای طبیعتی است که آثارش در بدنش و مطالبه‌ها و امیدها و امیالش ظاهر است و به واسطهٔ قوای عقلی‌اش دارای عقل است، دارای شناخت (اعتراف) احد نیز هست. هیچ راهی برای انکار آن یا اعتراف نکردن به هستی آن وجود ندارد، و انجام دادن این کار نیز مخالف با فطرت انسان است. بنابراین انسان باید او را بجوید و به او توکل کند و شادی و خیر را از او طلب کند. «به این سلسلهٔ محکم بنگر که هیچ چیز آن را پاره نمی‌کند، نه در زمان و نه در مکان، نه در بیداری و نه در خواب.» (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۰۹ و بعد)

شرح. سجستانی به آسانی از نفس فردی به نفس جهان برین حرکت می‌کند. طبیعتِ متناقض‌نمایِ خودشناسیِ نفس برای توحیدی جذاب است و او شمّ خوبی برای این امور داشت. کتاب او با عنوان *الکلام علی الکلام* را پیشتر ذکر کردیم (۱.۴.۱). این معنا که نفس انسان جزءِ کوچکی از نفس کلّی است ــ تعلیم نفس واحد ــ با این معنا همبسته است که انسان نسخهٔ جهان صغیر سلسله مراتب عالم است، بدین معنا که به او طبیعت و نفس و عقل بخشیده شده است. او واحد یا احد را به همین طریق دارا نیست اما شناخت او را دارد. و این امر حاکی از آن است که به واحد با نظارهٔ سلسلهٔ بزرگ هستی نظر افکنده می‌شود.

۳.۸ حکومت الهی و حکومت بشری. سجستانی در پاسخ به پرسشی از وزیر درخصوص طبیعت گفت:

> طبیعت قوهٔ نفس است و نیز می‌توان گفت قوهٔ عقل یا قوهٔ خداست. و در سراسر این عالم جاری می‌شود و به حرکت در می‌آورد و ساکن می‌سازد و نو می‌کند و کهنه می‌سازد و رشد می‌دهد و پوسیده می‌سازد و زندگی می‌بخشد و می‌میراند و تصرّفات آن بر حواس آشکار است. طبیعت آخرینِ خلفا در این عالم است و

بیشترین علاقه را به ماده دارد. و ماده نیز به آن بیشترین عشق را دارد. طبیعت مانند نفس در زندگی (جاودانی) دوم به عالم روح بالا نمی‌رود، زیرا در آنجا کوْن و فساد وجود ندارد. اگر طبیعت به آنجا بالا برده می‌شد، در آنجا بی‌کار می‌ماند. نفس این گونه نیست. نفس در عالمش از درخشندگی و شادکامی و دوام و خلافت الهی برخوردار است و این امر در آنجا متناظر با فضایل بی‌شمارش در اینجاست.

سجستانی، در پاسخ به این پرسش که آیا طبیعت کفایت می‌کند، گفت که نفس در جاهایی کفایت می‌کند که در آنجا به واسطهٔ نفس وِلایت < authority > دارد، به همان سان که نفس در جایی کفایت می‌کند که به واسطهٔ عقل ولایت دارد و عقل به واسطهٔ خدا ولایت دارد. همهٔ اینها به خدا بازمی‌گردد. او سپس گفت:

و این مانند پادشاهی است که در سرزمینش جماعتی را دارد که همهٔ تلاشهایشان را برای وفاق با امر و رأی او به کار می‌بندند. همهٔ اینها از او و برای او و به فرمان اوست و این گروه برای او کافی است. اگر کسی بپرسد حکومت الهی (سیاسة الهیة) را چگونه می‌توان با حکومت بشری (سیاسة بشریة) مقایسه کرد، پاسخ این است که بشر مسکین این حکومت را از خودش نیافته است بلکه از قوا و صُوَری است که به او فیض می‌رسانند. وقتی انسان چیزی می‌سازد، آن را بر طبق قالبش این گونه می‌سازد. زیرا قالبی به دست او داده شده است و چیزی در آن ریختن برای او آسان شده است و به او خاتمی بخشیده شده است که با آن مُهر می‌زند و او برای این کار آماده بوده است. این به رانش الهی است، گرچه پذیرش این رانش از بشر است و خدا نظم می‌دهد، گرچه این نظم انسانی است. در مجموع، حکومت بشری سایه‌ای از حکومت الهی است. موجودات سُفْلی منقاد موجودات عُلْوی‌اند و موجودات عُلْوی مستولی بر موجودات سُفْلی‌اند، به‌حقّ عدل و آنچه او اقتضا می‌کند. موجودات عُلْوی فاعل‌اند و منفعل و قابل، چون صورت در فاعل غالب است و ماده در قابل. این دو عالم متصل‌اند و این دو حکومت مشابهند. اما وقتی تدبیر در موجودات سُفْلی نفوذ می‌کند، تدبیر انسانی نامیده می‌شود و وقتی در موجودات عُلْوی نفوذ می‌کند، تدبیر الهی نامیده می‌شود، گرچه هر دو درحقیقت الهی‌اند و صرفاً به‌حسب صدور و وصول تفاوت دارند. انسان به حسب عادت چیزی را با خورشید و ماه مقایسه می‌کند و نه خورشید و ماه را با چیزی دیگر، زیرا اعلی صفت اول دارد و اسفل صفت ارذل.

عقل نیز قوه‌ای الهی است. عقل از طبیعت بسیط‌تر است، همچنانکه طبیعت

قوه‌ای الهی بسیط‌تر از عناصر است و همان‌طور که عناصر بسیط‌تر از مرکّبات است و به همین ترتیب تا برسد به مرکّب در غایت. و مبسوطات به مبسوط در نهایت می‌رسد و دو طرف در آنچه می‌گوییم «کلّ» با هم ملاقی می‌شوند. بعد از آن هیچ مطلبی برای تحقیق یا طرفی وجود ندارد. عقل خلیفهٔ خداست و قابل فیض خالصی است که هیچ ناخالصی در آن نیست. و این «نور در غایت» گفته می‌شود یا گفته می‌شود که نامش بی‌نیاز از توصیف است.

ما از تعریف این بسائط عاجزیم، زیرا می‌کوشیم آنها را چنان بشناسیم که گویی در صورت مرکبات یا قریب به آنها بودند و برای ما اصنامی می‌شوند که آنها را تمثّل می‌بخشند. اما این خطایی نسنجیده از جانب ماست و برای آن باید عذرخواهی کنیم. ما باید همه وقت از اینکه خدا را به طرز نامناسبی وصف می‌کنیم به درگاه او توبه کنیم و همچنین از افکندن وهم به چیزی که از معرفت ما در حجاب است و بالاتر از آن است که دست عقل ما بدان برسد. این گفتاری است در باب عقل وقتی که به اوج آن نظر افکنده شود...

و اما، درخصوص مرتبهٔ نفْس نسبت به خدا، روشن شده است که نفس مانند خورشید است که طلوع می‌کند و حیات می‌بخشد و می‌درخشد و نفع می‌رساند. اگر گفته شود، «پس عقل نیز بدین سان است؟» پاسخ آن است که عقل نیز خورشید است اما بر نفس طلوع می‌کند. چون عقل نورانیتر از نفس است و نفس را خلیفه‌اش قرار می‌دهد و نورانی بودنش لطیفتر است و منافعش شریفتر است. همچنین خورشید را در طلوع و غروب و پدیدشدن و ناپدیدشدن حس می‌کنیم، اما عقل این طور نیست. نورانیت عقل دائم است و نورش منتشر و طلوعش سرمد و کسوفش معدوم و تجلّی‌اش بی‌وقفه.

اگر گفته شود چرا نمی‌بینیم که عقل زمانی انسان را ترک کند و زمانی دیگر به نزد او بازگردد، پاسخ آن است که عقل افراد را می‌توان در طلوع و غروب و حضور و غیاب وصف کرد، زیرا در این جهان («اینجا») عقل مضاف و جداست، اما عقل واقعاً بدین حال نیست، زیرا در آن جهان («آنجا») در درخشندگی کاملش و سلطنت قاهرش و بساطت فائقش وجود دارد.

و اما درخصوص این پرسش، «آیا سهمش از فعل بیشتر است یا از انفعال؟» این امر را می‌توان از دو وجه نگریست: چون قبولش از فیض الهی لحاظ شود سهمش از انفعال آشکارتر است و چون فیضش بر نفس لحاظ شود سهمش از فعل بیشتر است، زیرا در دهش بخشنده‌اش به چیزی غیر از آنچه به آن بخشش شده است با آن مشارکت نیز می‌کند و این نکته‌ای بسیار باریک است. (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۱۳)

شرح. گفتاری دربارهٔ طبیعت منتهی به بحث از سلسله مراتب عالم می‌شود. قوای عالی در طبیعت متجلّی است، چرا که طبیعت نزدیکترین چیز به این عالم است. باشندگان روحانی در سلسله مراتبی متناظر با مراتب سیاسی صف می‌شود. قیاس با سلطنت به پیروی از مضمونی است که در اواخر یونانی‌مآبی عهد باستان رایج شد. حکومتهای الهی و بشری فقط مشابه نیست، زیرا حکومت بشری منعکس‌کنندهٔ حکومت الهی است و فیض قوا و صور را از باشندگان روحانی می‌گیرد.

۳.۹ صورتهای اقنومی. سجستانی در شرح بر تعاریف ابن زُرعه به شرح و بسط تعریف «صورت» پرداخت. او در جریان تفاسیرش گفت:

صورت الهی برترین صورت در رتبه و حقیقت است. و دورترین صورتی است که دست ما بدان تواند رسید، مگر به یاری خدای تعالی. بنابراین راه وصف و تعریف آن جز به تقریب نیست و این امر از آن روست که بساطت بر آن غالب است. با این همه آن را می‌توان بدین‌گونه وصف کرد که گفت: صورتی است که در وحدت متجلی است و در وجود دائم ثابت است.

صورت عقلی «خواهر» صورت الهی است، اما زیر آن است. این دو صورت مشابه‌اند، زیرا وحدت شامل هردوست. صورت الهی ملاحظه می‌شود ــ گرچه لفظاً به وصف درنمی‌آید ــ به دلیل شباهتش به صورت نفْسی. آن را می‌توان به منزلهٔ چیزی وصف کرد که به عاقل روشنی در حُکم و استواری در قضاوت و آرامش برای عاقبت و تصمیم به امر و بی‌اعتباری به باطل و درخشندگی به حق می‌بخشد. و تفاوت میان صورت الهی و صورت عقلی این است که صورت الهی بر تو غالب می‌شود و از تو می‌گیرد و صورت عقلی به تو متصل می‌شود و به تو می‌بخشد، و اولی به قهر و قدرت است و دومی به رفق و لطافت. صورت الهی در برابر پرسشهای تو از چرا و چگونه حجاب قرار می‌دهد و صورت عقلی باب پرسشهای چرا و چگونه را به روی تو می‌گشاید. صورت الهی نزدیک نمی‌آید و طلب نمی‌شود و صورت عقلی در جهتش سعی می‌شود و از آن پرسش می‌شود و کشف می‌شود. انوار صورت الهی برقهایی گذرنده است و انوار صورت عقلی خورشیدهایی تابان. اگر کسی به صورت الهی درخصوصیتش دست یابد هیچ کس دیگر سهمی در آن ندارد. اما اگر به صورت عقلی دست یابد او و دیگران مانند یکدیگرند.

صورت طبیعی متعلق به ماده است که پذیرای تأثرات اوست به‌حسب استعداد

ماده برای این آثار. بنابراین از درجهٔ علیا دور است. عشق او به قابلش شدیدتر از عشقش به منبع فیضی است که به او می‌رسد. به همین دلیل منافعش آمیخته و مضارّش خالص است. صورت طبیعی جمع میان حکمت و بلاهت و خیر و شرّ است. اگر از تو بپرسند چرا طبیعت هم نفع‌رسان و هم ضرر رسان است باید بگویی: «من دور هستم و چون دور هستم هدف می‌زنم و خطا می‌زنم.»

صورت نفْسی به علم و معرفت و توابع‌شان باز می‌گردد، به‌حسب آنچه تحقق می‌بخشد یا به آنها خدمت می‌کند و خواهر صورت عقلی است. (*امتاع*، ج ۳، ص ۴۲-۱۳۶)

شرح. طبیعت هم فایده‌آور است و هم زیانبار و این امر به دلیل دور بودنش از بالاترین مرتبه است. طبیعت در طبّ یونانی گاهی به منزلهٔ صانع یا فاعل توصیف می‌شود که هم سلامتی به بار می‌آورد و هم بیماری.[۲۱۵] مفهوم طبیعت در این متن مفهومی ارسطویی نیست. ارسطو از طبیعت اغلب به منزلهٔ فاعلی دارای قصد سخن می‌گوید که کار بیهوده انجام نمی‌دهد و در مقام علت رشد و نظم به‌طور عقلی کار می‌کند. کار طبیعت، تا جایی که فساد را شرّ بتوان محسوب کرد، در قلمرو کون و فساد نعمت ناخالص نیست. شارح ارسطو اسکندر افرودیسی از طبیعت به منزلهٔ قوه‌ای *غیرعقلی* سخن می‌گوید که بدون رویّت کار می‌کند.[۲۱۶] طبیعت در نظام گنوسی صرفاً نیرویی بدخواه است و جهانِ ماده شرّ است. سجستانی، با نگرشی نوافلاطونی، پستی طبیعت را نتیجهٔ دوری او از منبع الهی و نتیجهٔ پیمان او با ماده می‌شمارد که استعداد محدودی برای قبول صور دارد. بحث صورتِ طبیعت توحیدی را به نقل ترجیع‌بندی طولانی برای طبیعت وا می‌دارد که ابوالنفیس تصنیف کرده بود. ابوالنفیس غلیانهای زیانبار شهوت طبیعت و صدمهٔ نابودکننده‌اش را متذکر می‌شود. او به معاینه در می‌یابد که طبیعت هم حکیم است و هم سفیه و هم علت نظم است و هم علت بی‌نظمی و هم علت راستی است و هم علت انحراف. ابوالنفیس همچنین پاسخی از زبان طبیعت انشا کرد که طبیعت در آن ادعا می‌کند که یکی از قوای باری تعالی است و «این اجسام مسخره» به عهدهٔ او گذاشته شده تا در آنها با غایت آنچه از نقش و تصویر و اصلاح و إفساد در نزد اوست تصرف کند و اگر او نبود اثری از چیزی نمی‌ماند.

---

۲۱۵. رجوع شود به: "Physis," *PWRE*, col. 1143 (no. 1 of medical definitions).

۲۱۶. رجوع شود به: اسکندر افرودیسی، *فی العنایة*، نسخهٔ خطی جارالله ۱۲۷۹، برگ ۴۹ الف.

۴. انسان و جامعه

۴.۱ فلسفه و شریعت. مفصّلترین بیان از آراءِ سجستانی در باب رابطه میان فلسفه و شریعت در گزارش ابوحیّان از اخوان الصفاء مندرج است (*امتاع*، ج ۲، ص ۲۳-۶). ابن سعدان وزیر از توحیدی درخصوص دوستش زید بن رِفاعهٔ کاتب پرسیده بود. آنگاه توحیدی با کم‌رویی توضیح داده بود که زیدبن رفاعه در بصره با گروهی از اعضای اخوان الصفاء معاشرت می‌کرد. او نام آنان و تصنیف *رسائل* و اشاعهٔ تعلیم‌شان را ذکر می‌کند. ابوحیان اذعان می‌کند که *رسائل* را دیده است و می‌گوید که آنها را به سجستانی نشان داد.او خلاصهٔ ردّ سجستانی بر این کتابها را می‌آورد. این ردّ باید به صورت شفاهی ایراد شده‌باشد، چون شاگردش بخاری طرف‌سخن است. وقتی وزیر دربارهٔ ابوسلیمان مَقْدِسی، پیشوای اخوان الصفاء، پرسش می‌کند، توحیدی مناظره‌ای در حضور عموم را وصف می‌کند که میان مَقْدِسی و شخصی به نام جریری در باب‌الطاق صورت گرفت و مَقْدِسی در آن مناظره به صراحت آراءِ خودش را بیان کرد. وزیر از تعصب سجستانی ابراز شگفتی می‌کند و ابوحیان سپس آراءِ آموزگارش را به‌طرز ظریفتر و پخته‌تری بازگویی می‌کند. وزیر خرسند می‌شود، اما توحیدی متذکر می‌شود که سخنان سجستانی با خود در تناقض بود و او زمانی مجبور شد با طبیبی از اهالی ری با زحمت بسیار به صراحت سخن گوید.

و اما بازگردیم به ابتدای بحث. سجستانی هنگامی که *رسائل* را به دقت بررسی کرد نتیجه گرفت که اخوان الصفاء در کاری که به‌عهده گرفتند ناکام شدند، یعنی: جادادن فلسفه در زیّ شریعت و پیوند دادن شریعت با فلسفه. او شرح می‌دهد که این تلاشی ناممکن است. گروهی سابقتر با چنگالهایی تیزتر به انجام دان قصد مشابهی پرداختند، اما با زبونی شکست خوردند. ابوالعباس بخاری پرسشی مطرح می‌کند و سپس ابوسلیمان به شرح و بسط رابطه میان شریعت و فلسفه می‌پردازد. پس این نخستین بیان از موضع اوست.

> [ابوسلیمان] گفت: شریعت برگرفته از خداوند ــ عزَّ و جلَّ ــ به وساطت سفیر میان او و خلق از طریق وحی و باب مناجات و شهادت آیات و ظهور معجزات است، در ورای آنچه عقل برای مصالح متقن عامه و برای راههای رشد کامل و روشن گاهی لازم و گاهی جایز می‌شمارد. شریعت مشتمل است بر آنچه از آن بحث نمی‌توان کرد یا در آن غور نمی‌توان کرد. جز تسلیم به داعی و مُنبِّه آن راهی نیست. در اینجا «چرا؟» ساقط است و «چگونه؟» باطل و «آیا نیست؟» زایل و «اگر؟» و «ای کاش؟» محو در باد. این امور از آن جدا می‌شود. اعتراضات معترضان به آن مردود

است. تردید شک‌آوران به آن زیانبار است و آرامش آرامش گیرندگان به آن نافع. و جملهٔ آن مشتمل بر خیر است و تفصیل آن موصول به حُسن تقبُّل او [خدا]. و در تداول است، چه به ظاهرِ آشکار از آن طرفداری شود و چه به تأویل معروف از آن دفاع شود. و یاری می‌کند با زبان شایع و حمایت می‌کند با جدل مُبین و پناه می‌دهد با عمل صالح. و مَثَلهای رایج را می‌زند و به برهان واضح رجوع می‌کند و حلال و حرام را روشن می‌کند و مستند به اثر و خبر مشهور در میان اهل دین است و به اتفاق امّت رجوع می‌کند و اساس آن بر وَرَع و تقواست و مُنتهای آن عبادت و طلب تقرّب [به خدا].

و در آن چیزی از سخن منجّم درخصوص تأثیرات کواکب و حرکات افلاک و مقادیر [ابعاد] اجرام [آسمانی] و مطالع طلوعها و مغارب غروبهایشان نیست. و نه چیزی از سخن درخصوص شومی و میمنت‌شان و هبوط و صعودشان و نحس و سعدشان و ظهور و اِسْتِسْرارشان و حرکت پسخرامی و مستقیم‌شان و تربیع و تثلیث‌شان و تسدیس و مقارنت‌شان.[۲۱۷] چیزی از سخن صاحب طبیعت نیز در آن نیست، یعنی کسی که در آثار [طبیعت] و اشکال عناصر، در ثبوت و افتراق‌شان، و تصریف‌شان در اقالیم و معادن و ابدان نظر می‌کند، و < همچنین > آنچه به حرارت و برودت و تری و خشکی مربوط است، و آنچه در آنها فاعل و منفعل است و نحوهٔ امتزاج و تزاوج‌شان و تنافر و همسازی‌شان و اینکه قوای آنها ازکجا جاری می‌شود و مُنتهای توقف‌شان کجاست.[۲۱۸] و نه چیزی از سخن مهندس در آن است که از ابعاد (مقادیر) اشیاء و نقاط و خطوط و سطوح و اجسام و اضلاع و زوایا و مقاطع‌شان بحث می‌کند و همچنین از طبیعت کُره و دایره و خط مستقیم و خط منحنی.[۲۱۹] و نه چیزی از سخن منطقی در آن است که به بحث از مراتب اقوال و نسبتهای اسماء و حروف و افعال می‌پردازد و به بحث از اینکه چگونه بر وفق مواضعه‌ای که مردی

---

۲۱۷. علم نجوم / اختربینی، به‌ویژه نظریهٔ قرانهای سیارات، در تعالیم اخوان الصفاء حائز اهمیت عمده‌ای است؛ رجوع شود به:

C. A. Nallino, "Sun, Moon, and Stars (Muhammadan)," J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York 1951), XII, 92 = *Raccolta di scritti editi e inediti* (Rome 1939-48), V, 25.

۲۱۸. در *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۲، رساله‌های ۹-۴ (ج ۲، ص ۳۹۵-۲۴)، از این مطالب بحث شده است.

۲۱۹. در *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۱، رسالهٔ ۲ (ج ۱، ص ۱۱۳-۷۸) از هندسه بحث شده است.

یونانی قرار داده با یکدیگر ترکیب می‌شوند تا به زعم او صدق صحیح باشد و کذب مردود. صاحب منطق می‌بیند که طبیب و منجّم و مهندس و هرکس که لفظی بر زبان‌می‌آورد یا نیّتی را قصد می‌کند به او نیازمند است و محتاج آن چیزی است که دردست اوست.[۲۲۰]

او گفت: با این وصف اخوان الصفاء چگونه جمع حقایق فلسفه با شریعت را روا می‌شمرند؟ به‌علاوه، گذشته از این طوایف جماعتی هست که همین گونه اغراض را دارد، مانند افسونگر (صاحب العزیمة) و صاحب طلسم و تعبیرکنندهٔ رؤیا و مدّعی سِحْر و صاحب کیمیا و وَهْم‌پرداز (مستعمِل الوَهْم).

او گفت: اگر اینها جایز و ممکن بود، خداوند از آنها خبر می‌داد و صاحب شریعت با آنها شریعتش را قوام می‌بخشید و با به کار گرفتن آنها [شریعت را] کامل و نقص آن را با افزودن اینها جبران می‌کرد. یا فلاسفه را تشویق به روشن کردن [شریعت] می‌کرد و به آنها مأموریت می‌داد آن را کامل کنند و برای دفاع از آن به حسب توانایی‌شان هر کاری بکنند. اما او خودش این کار را نکرد و نه به کسی دیگر در میان خلفا و آن کسانی که دینش را نگه می‌دارند سپرد که این کار را بکنند. او از غور در این امور نهی کرد و ذکر آنها را بر مردم مکروه ساخت و آنان را نسبت به این چیزها هشدار داد. او گفت: «هرکس به نزد پیشگو (عرّاف) و فالگیر (طارق) و کف‌بین (حازی) و غیبگو (کاهن) و منجّم می‌آید غیب خدا را از او طلب می‌کند و به جنگ با خدا برخاسته است. و هرکس به جنگ با خدا برخیزد شکست می‌خورد. و هرکس بکوشد او را شکست دهد مغلوب است.» حتی گفت: «اگر خدا بخواهد هفت سال باران را نگه می‌دارد و سپس می‌فرستد، تا طایفه‌ای به او کافر شوند. آنان می‌گویند: "ما باران را از بنوْءالمِجْدَح می‌گیریم، و این همان‌طور است که می‌بینی."» و المِجْدَح «الدّبران» است.[۲۲۱]

---

۲۲۰. «مرد یونانی» ارسطوست. منطقی صناعت خود را «آلت» (organon) همهٔ علوم می‌شمارد. در *رسائل اخوان الصفا*، ج ۱، رساله‌های ۱۴-۱۰ (ج ۱، ص ۵۷۲ - ۱۰۴) از منطق بحث شده است. در این بخش، فلسفه محدود به منطق و طبیعیات و ریاضیات است. چنانکه پینس متذکر شده، مابعدالطبیعه از قلم افتاده است. رجوع شود به: S. Pines, "Some Problems of Islamic Philosophy," *IC*, 11 (1937): 72.

۲۲۱. پنج کلمهٔ آخر را لیپرت (ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۸۶، یادداشت ۹) به‌درستی شرح اصطلاح شمرده است. این پنج کلمه در متن حدیث نیامده است، به‌طور نمونه در مجموعهٔ حدیث ابن حنبل، *المسند*، ج ۳، ص ۷. احادیث مشابه با حدیث اول را ونسینک در فهرست احادیث خود آورده است، رجوع شود به < ا. ی. ونسینک و دیگران، *المعجم المفهرس لالفاظ الاحادیث النبوی* >:

←

اختلافِ امّت از اختلاف در اصول و فروع [فقه] است. [اعضای امت] منازعات گوناگونی در واضح و مشکل از احکام و حلال و حرام و تفسیر و تأویل و عِیان و خبر و عادت و اُصطلاح داشتند. اما در هیچ یک از این امور به منجّم و طبیب و منطقی و مهندس و موسیقیدان و صاحب عزیمة و شَعْبَذة و سِحْر و کیمیا متوسل نشدند، زیرا خدای تعالی دینش را با پیامبرش صلّی الله علیه و سلم کامل کرد.[۲۲۲] و او [پیامبرش را] مجبور نکرد که بعد از بیان آنچه با وحی وارد شده بود به بیان موضوع با رأی بپردازد. و همان‌طور که در این امت کسی را نمی‌یابیم که در چیزی از دینش به اصحاب فلسفه متوسل شود [در امت موسی، یعنی، یهودیان نیز کسی را نمی‌یابیم که در چیزی از دین‌شان به فلاسفه متوسل شده باشند.][۲۲۳] و به همین سان امت عیسی علیه‌السلام، یعنی نصاری و به همین سان مجوسان.

آنچه بر وضوح می‌افزاید و حیرت برمی‌انگیزد این است که امت در آراء و مذاهب و گفتارهایش به اختلاف افتاد و در آن اصناف و فِرَق پیدا شد، مانند مُرْجئه و معتزله و شیعه و سُنیّه و خوارج.[۲۲۴] با این وصف نه طایفه‌ای از این طوایف به فلاسفه متوسل شده بود و نه گفتارش را به شواهد و شهادت آنان به حقیقت نزدیک

→

A. J. Wensinck, *et al*., *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden 1936-39), I, 9 and IV, 196.

برای حدیث دوم، رجوع شود به: *المعجم*، ج ۱، ص ۳۶۲. به‌راحتی مشاهده می‌شود که این احادیث تنها به علوم کاذب عقلی اشاره می‌کنند، نه به فلسفه به معنای صحیح یا به هر یک از شعب آن؛ مقایسه شود با: م. مهدی، < *فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون*، ترجمهٔ مجید مسعودی (تهران ۱۳۵۲ش) ص ۱۰۸، یادداشت ۲ >، ص 112، یادداشت 3.

۲۲۲. این تلمیحی است به آیات ۵-۳، سورهٔ مائده.

۲۲۳. کلماتی که در داخل دو قلاب گذاشته شده است از *تاریخ الحکماء* ابن قفطی (ص ۸۶، س ۱۷-۱۶) به متن افزوده شده است. از قلم‌افتادگی آنها از متن مورد بحث ما ناشی از شباهت کلمات پایان سطر است.

۲۲۴. مؤلف شیعی (امامی) نوبختی (اشتهار ۹۱۲/۳۰۰) در *فرق الشیعه*، تصحیح هـ. ریتر (استانبول ۱۹۳۱)، ص ۱۵، در فهرست کاملی که از فِرَق به دست می‌دهد از فِرَق شیعه و معتزله و مرجئه و خوارج یاد می‌کند. ذکر نشدن اهل سنّت را می‌توان بر اساس این فرض توضیح داد که او مرجئه را (نخستین) اهل سنّت می‌شمارد؛ رجوع شود به:

W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh 1973), p. 121.

اهل سنّت، تا زمان نوشته شدن متن مورد بحث ما، به فرقه‌ای کاملاً متمایز بدل شده بود.

کرده بود، و نه به طریقت آنان مشغول شده بود، و نه در نزد آنان چیزی یافته بود که در کتاب پروردگارش و سنّت پیامبرش نبود. و همچنین نمی‌یابیم که فقیهان با وجود اختلاف در احکام از حلال و حرام از ایام صدر اول تا روزگار خود ما با فلاسفه نظر مشترکی داشته باشند و یاری آنان را بخواهند. آنان به فلاسفه نمی‌گویند: «ما را به آنچه دارید کمک کنید و له یا علیه ما با آنچه در حیطهٔ علم‌تان است شهادت دهید.»

چقدر دین با فلسفه متفاوت است! این چیزی که از وحیِ نازل گرفته می‌شود چقدر متفاوت است با آن چیزی که از رأیِ زایل گرفته می‌شود! و [فلاسفه] به عقل می‌بالند که عقل موهبت خداوند جلّ و عزّ است برای هر بشری، اما تا جایی که آنچه بالاتر از آن است به درکش درنمی‌آید، همچنانکه آنچه در پایین آن است از او پوشیده نیست. وحی مانند این نیست؛ زیرا نورش منتشر و فهم بیانش میسّر است. در مجموع، نبی فوق فیلسوف است و فیلسوف دونِ نبی است. فیلسوف باید از نبی متابعت کند، اما بر نبی لازم نیست که از فیلسوف پیروی کند، زیرا نبی مبعوث است و فیلسوف مبعوث به اوست.

او گفت: اگر عقل به خودش کافی بود، وحی هیچ فایده و نفعی نداشت. اما مراتب مردم در بهره از عقل متفاوت است. و اگر به واسطهٔ عقل از وحی بی‌نیاز بودیم، چگونه از آن استفاده می‌کردیم؟ هیچ یک از ما عقل تمام نیست، بلکه عقل متعلق به همهٔ مردم است. اگر کسی از روی مسخرگی و نادانی بگوید که هر عاقلی موکول به قدرت عقل خودش است و نیازی ندارد که از کسی دیگر چیزی بر آن بیفزاید، چون او خودش آن را کافی می‌یابد و نیازی به افزودن به آن نمی‌بیند، باید در پاسخ به او گفت: «تو را همین بس که هیچ کس با تو در این رأی موافق نیست.» اگر انسان واحد در همهٔ حالاتش در دینش و دنیایش از حیث عقلی مستقل بود، او همچنین باید قادر به انجام دادن همهٔ نیازهای دینی و دنیوی‌اش به‌طور مستقل می‌بود. و بنابراین به تنهایی مساوی با همهٔ صناعات و علوم می‌بود و نیازی به هیچ کس از نوع و جنسش نداشت. و این سخنی یاوه و رأیی متروک است.[۲۲۵]

بخاری گفت: درجات نبوّت با وحی نیز مختلف است و اگر این اختلاف در مورد وحی روا باشد، پس باید در مورد عقل نیز روا باشد.[۲۲۶]

---

۲۲۵. این دعوی و دعوی مخالف آن یادآور مناظره‌ای میان ابوحاتم رازی و ابوبکر رازی است که ابوحاتم در *اعلام النبوة*اش ثبت کرده است.

۲۲۶. اختلاف نظر در میان ادیان و منازعات درونی هر یک از آنها را ابوبکر رازی در نقد خود از دین ←

پس [سجستانی] پاسخ داد: خوب گوش کُن! اختلاف درجات اصحاب وحی مانع از اعتماد و اطمینان آنان به کسی که آنان را با وحی برگزیده و آنان را به مناجات مخصوص ساخته و رسالت بخشیده و با پوشاندن شعار نبوّت به آنان به کمال‌شان رسانده است نیست. اما این اعتماد و اطمینان در میان کسانی که با عقلهای مختلف به نظر می‌پردازند مفقود است. آنان جز در امور اندک و بی‌اهمیت از اعتماد و اطمینان بسیار دورند. نقص این سخن آشکار است و یاوه‌گویی این سخنران واضح.

در اینجا وزیر از ابوحیان می‌پرسد آیا ابوسلیمان مَقْدِسی چیزی از این سخنان شنیده بود. او می‌گوید، بلی، او با سجستانی با این سخنان و سخنانی کم و بیش شبیه آنها در اوقات متعددی در حضور حمزة الورّاق، از جملهٔ کتابفروشان در باب الطاق، روبه‌رو شده بود. او خاموش بود، به نظر ابوحیان جواب شایانی نداشت. اما یک روز جریری، غلام ابن طرّاره، به‌طرز استدلال او اعتراض کرد و لذا او خویشتنداری فروگذاشت و آشکارا از نظر خود دفاع کرد.[۲۲۷] مَقْدِسی مدّعی بود که شریعت طبّ بیماران است و فلسفه طبّ تندرستان و فضایلی که فلسفه پدید می‌آورد برتر است. به‌علاوه، در حالی که شریعت مبتنی بر تقلید و پندار و جسمانی و زمانی است، فلسفه مبتنی بر برهان و یقین و روحانی و ابدی است. به گفتهٔ او، فلسفه شریعت را تصدیق می‌کند، حتی اگر شریعت فلسفه را منکر باشد. شریعت عام و ظاهری است و فلسفه خاص و باطنی.

جریری در پاسخ می‌گوید که وحی مبتنی بر برهان و فلسفه مبتنی بر تقلید و پندار است. او ادعای مَقْدِسی را رد می‌کند که فلسفه برای خواص است و شریعت برای عوام و فلسفه شریعت را تصدیق می‌کند. او اخوان الصفاء را به تناقض گویی متهم می‌کند. آنان در *رسائل*‌شان مردمان را به شریعت می‌خوانند، گرچه شریعت فقط به عوام مربوط است، و نوشته‌هایشان را با آیاتی از کتاب الله پُر کرده‌اند. این آیات، به زعم آنان، نشان

⟶

گوشزد کرده بود. مخالف او، ابوحاتم رازی، خاطرنشان کرد که در میان فیلسوفان نیز اختلاف نظر مشابهی وجود دارد.

۲۲۷. در متن آمده است: الحریری. در تصحیحات پایان کتاب *امتاع* (ج ۳، ص شین) قرائت مرجّح به دست داده شده است. این مناظره «در حضور حمزهٔ ورّاق در میان کتابفروشان در باب الطاق»، صورت گرفت. کلمات «در باب الطاق» از ابن قفطی (ص ۸۸، س ۶) گرفته شده است. اما او، از طرف دیگر، «حمزة الوراق» را از قلم می‌اندازد. بخوانید (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۱، س ۵-۴): «بحضرت حمزة الوراق فی الوراقینة بباب الطاق».

می‌دهد که فلسفه مدلول شریعت است و شریعت مدلول فلسفه. آنان در دعوی بر اینکه فلسفه شریعت را تصدیق می‌کند، گرچه شریعت فلسفه را انکار می‌کند، نیز به تناقض‌گویی دچارند. زیرا مَقْدِسی عُذْر اصحاب شریعت برای انکار فلسفه را بیان کرده است، یعنی اینکه شریعت از فلسفه نام نمی‌برد یا ژرف‌اندیشی با آن را تشویق نمی‌کند. اما اهل شریعت هیچ شناختی ندارند که فلسفه قبول شریعت را تشویق کرده و آن را ناموس (nomos) و حافظ صلاح عالَم نامیده است. و اگر فلسفه شریعت را تصدیق می‌کند، کدام شریعت است؟ شریعت یهودی، نصرانی، مجوسی، اسلام، یا شریعت صابئی؟ اخوان‌الصفاء مسلمان‌اند. پس چرا به ارکان دین قیام نمی‌کنند و فرایض و نوافل را به جا نمی‌آورند؟ صحابه و تابعون، در صدر اول، هیچ سروکاری با فلسفه نداشتند. جریری سپس به باطنیگری نظام فکری اخوان الصفاء حمله می‌کند، یعنی: کوشش آنان در جادادن فلسفه در زیّ اسلام شیعی (اسماعیلی)، عمل فریبکارانه‌ای که نمی‌توان به فیلسوفان عهد باستان، ارسطو و سقراط و افلاطون، نسبت داد. علاوه بر این، اخوان الصفاء معجزات نبوی را نیز رد می‌کنند. سخن کوتاه، فلسفه و شریعت هیچ وجه اشتراکی ندارند. و فلسفه، با وجود موفقیت و سعادتی که در آن نهفته است، از چشم نسلهای اول مسلمانان تا امروز، پنهان بوده است. گرچه در میان آنان فقها و زُهّاد و عُبّاد و اصحاب وَرَع و اهل تقوا و ناظران دقیق نیز وجود داشت. پیش از این نیز مردمانی در راه این حیله کوشیده بودند، یعنی: جادادن فلسفه در شریعت، اما با شکست عقب نشستند و بر چهره‌هایشان داغ خاسرین خورد. اما آموزگاران این «رَهْطِ الکُفر»، مانند ارسطو و سقراط و افلاطون، در کتابهایشان چیزی از معنای ظاهر و باطن نگفتند. این سخن بافتهٔ قدّاحیه (یعنی: اسماعیلیان) در اسلام است و بافتهٔ هَجَریه (یعنی: قرمطیان) و دیگرانی که در قزوین سربرداشتند.

وزیرسپس شرح می‌دهد که هیچ چیز در تمام این روایت او را شگفت‌زده نکرد مگر استحقار و عصبانیت و طایفه‌پرستی و تعصّب ابوسلیمان. زیرا او به «منطقی» مشهور است و یکی از شاگردان (غلمان) یحیی بن عدی نصرانی است که در نزد او کتابهای یونانی و تفسیر دقایق‌شان را می‌خواند. ابوحیان سپس آراءِ آموزگارش را به‌طور کاملتر شرح و بسط می‌دهد:

> ابوسلیمان می‌گوید: فلسفه حق است، اما چیزی از شریعت در آن نیست و شریعت حق است، اما چیزی از فلسفه در آن نیست. صاحب شریعت مبعوث است و

صاحب فلسفه مبعوث به اوست. یکی به وحی مخصوص است و دیگری به بحث. اولی راحت است و دومی باید تلاش کند. این یکی می‌گوید، «به من امر شد» و «به من آموخته شد» و «به من گفته شد» و «من چیزی از جانب خودم نمی‌گویم». و آن یکی می‌گوید، «می‌بینم» و «نظر می‌کنم» و «تأیید و تکذیب می‌کنم». این یکی می‌گوید، «من به نور عقل هدایت می‌شوم». و آن یکی می‌گوید، «نور خالقِ خلق با من است و با نور او پیش می‌روم». این یکی می‌گوید، «خدا می‌گوید» و «فرشته می‌گوید». و آن یکی می‌گوید، «افلاطون می‌گوید» و «سقراط می‌گوید». از این یکی معنای ظاهری تنزیل و تأویل رایج و تحقیق سنّت و اتّفاق امّت شنیده می‌شود و از آن یکی ماده و صورت و طبیعت و اُسْطُقُّس و ذاتی و عَرَضی و هست (أیْسی) و نیست (لَیْسی) و مانند آن که از مسلمان و یهودی و نصرانی و مجوسی و مانوی شنیده نمی‌شود.

پس بایسته است که هرکس آرزومند تفلسف است از امور دینی در نظرورزی‌اش اجتناب کند و بایسته است که هرکس تدیُّن را اختیار می‌کند از عنایت به فلسفه بپرهیزد. و < متفلسف > باید آراسته به هر دو شود در دو مکان و در دو حال مختلف. او با دین به خدای تعالی تقرّب می‌جوید به‌حسب آنچه صاحب شریعت درخصوص او روشن ساخت. و با فلسفه در قدرت خدای تعالی در این عالم جامع دقیق می‌شود که مشتمل بر زینت خیره‌کننده برای هر چشم و حیرت‌آور برای هر عقل است. او نباید یکی را با دیگری ویران کند. یعنی نباید آنچه را صاحب شریعت مُجْملاً و مُفَصَّلاً به او آموخته رد کند و نباید بی‌اعتنا باشد نسبت به آنچه خدای تعالی در این خلق عظیم برای آینده اندوخته است به‌حسب آنچه از قدرتش آشکار می‌شود و حکمتش دربرمی‌گیرد و مشیتش برمی‌انگیزد و اراده‌اش نظم می‌بخشد و علمش کامل می‌سازد. و نباید به آنچه در شریعت از عقل و رأی او دور است اعتراض کند و بدایع آیات نبوّت را با احکام فلسفه بسنجد، زیرا فلسفه برگرفته از عقل است که از رسیدن به نهایت قاصر است و دیانت برگرفته از وحی است که از قدرت خدا فرود می‌آید.

به عمر من این امر شاید دشوار باشد، اما مجموع سخن و اتّخاذ مقدور و غایت میسور برای انسان مؤیَّد به لطف الهی و آسوده از امراض و تکالیف مختلف است.

از فضل نعمت خدای تعالی بر این خلق است که او در برابر آنها دو راه قرار داده است و برای آنها دو عَلَم برپا داشته است و به آنها دویاور نشان داده است تا به سرای رضوان او یا به سلوک هر دو برسند و یا به سلوک یکی.

سپس بخاری به او گفت: چرا خداوند این دو راهی که در اینجا وصف کردی نشان نداده است؟

او گفت: نشان داده و آشکار کرده، اما تو کوری. آیا [خدا] نگفته است: (و ما یَعْقِلُها الاّ الْعَالِمون)؟[۲۲۸] «آنها را جز کسانی که علم دارند نمی‌فهمند؟» آیا فحوای این سخن این نیست، «ما یعلمها الا العالمون؟» (هیچ کس آنها را نمی‌داند مگر کسانی که علم دارند؟) فهم (عقل) با علم متصل است، همچنانکه علم با فهم متصل است. زیرا کمال انسان به هردوست. آیا نمی‌بینی که عاقل، هنگامی که از علم محروم است، کمترین نفع را از عقلش می‌برد؟ پس عالم، هنگامی که خالی از فهم (عقل) است، هیچ نفعی از علمش نمی‌برد. آیا خدا نگفته است: (إنَّما یَتَذَکَّرُ اُولُوا الألْباب)؟[۲۲۹] «فقط اهل بصیرت به یاد می‌آورند؟» آیا خدا نگفته است: (فَاعْتَبِروُا یا أُولِی الأبْصَار)؟[۲۳۰] «پس آن را به دل بسپارید ای کسانی که چشم دارید؟» آیا خدا نگفته است: (أفلا یَتَدَبَّرُونَ القرآن)؟[۲۳۱] «پس آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنید؟» آیا او گروهی را مذمّت نکرده است، هنگامی که گفت: (یَعْلَمونَ ظاهِراً مِنَ الْحَیاةِ الدُّنیا و هُمْ عَنِ الاخِرَةِ هُمْ غافِلون)؟[۲۳۲] «آنان ظاهری از زندگی دنیا می‌دانند و از آخرت غافل‌اند؟» پس چرا گفت: (أَو مَنْ کانَ مَیْتاً فأَحْیَیْناهُ و جَعَلْنا لَهُ نُوراً یَمْشِی بِهِ فی النّاس کَمَنْ مَثَلُهُ فی الظُّلُماتِ لَیْسَ بخارِجٍ مِنْها)![۲۳۳] «آیا کسی که مرده بود و او را به زندگی آوردیم و برایَ او نوری قرار دادیم که در پرتو آن در میان مردم راه بسپارد، مانند کسی است که در تاریکی باشد و هرگز از آن خارج نشود!» آیا او نگفت: (و کأَیِّنْ مِنْ آیةٍ فی السَّمواتِ وَالأَرْضِ یَمُرُّونَ عَلَیْها وَهُمْ عَنْها مُعْرِضون)؟[۲۳۴] «چه بسیار است نشانه در آسمانها و زمین که بر آنها می‌گذرند و از آنها رو بر می‌گردانند؟» آیا نگفت: (إنَّ فی ذَلِکَ لَذِکْری لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ و هُوَ شَهیدٌ)؟[۲۳۵] «همانا در آن یادآورنده‌ای است برای کسانی که قلب دارند یا با حضور ذهن می‌شنوند؟» و کتاب

---

۲۲۸. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۴۲/۴۳.
۲۲۹. سورهٔ رعد، آیهٔ ۱۹.
۲۳۰. سورهٔ حشر، آیهٔ ۲.
۲۳۱. سورهٔ نساء، آیهٔ ۸۴/۸۲؛ سورهٔ محمد، آیهٔ ۲۶/۲۴.
۲۳۲. سورهٔ روم، آیهٔ ۶/۷.
۲۳۳. سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۲۲.
۲۳۴. سورهٔ یوسف، آیهٔ ۱۰۵.
۲۳۵. سورهٔ ق، آیهٔ ۳۷.

الله عزّوجل مشتمل بر همهٔ اینهاست.[۲۳۶] بعد از این باید از رسول او صلی‌الله علیه و سلم اطاعت کنی در آنچه عقلت به دست نمی‌آورد و ذهنت بدان نمی‌رسد و فکرت به سوی آن بالا نمی‌رود. پس به تو فرمان می‌دهد از او پیروی کنی و به او تسلیم باشی. اما آفت از جانب گروهی از دهریون ملحد به تو می‌رسد که بر مَرکَب جدل و جهل سوارند و به ستیزه‌گری و تعصّب متمایل. آنان با امور با تحسین و تقبیح و تمسخر روبه‌رو می‌شوند. آنان نمی‌دانند که در ورای آنچه از چنگ‌شان می‌گریزد و رأی و نظرشان را پشت‌سر می‌گذارد چیزی وجود دارد. چشم آنان نسبت به کُنْه این مطلب کور است. این طایفه بدنام است. و از زمرهٔ آنان است صالح بن عبدالقُدّوس و ابن ابی العوجاء و مطرُبن ابی الغیث و ابن راوندی و صیمری.[۲۳۷] این افراد در وادی گمراهی سرگردان‌اند و اصحاب هرزگی و شهوترانی را به سوی جهل خود جلب می‌کنند.

سپس بخاری از او پرسید: پس با این وصف برای کسانی که میان فلسفه و دیانت جمع می‌کنند و این یکی را به آن یکی از طریق معنای ظاهری و باطنی و پنهان و

---

۲۳۶. آیات نقل شده بر دانش از روی بصیرت به تاریخ و طبیعت تأکید می‌کنند. برای این شگرد مشروعیت‌بخش به طلب علم دنیوی، به‌طور نمونه، رجوع شود به:

A. S. Tritton, *Muslim Theology* (London 1947), pp. 8-9.

ابن رشد، *کتاب فصل المقال*، تصحیح ج. ف. حورانی (لیدن ۱۹۵۹)، ص ۶، از آیات قرآنی مشابهی شاهد می‌آورد تا اثبات کند که شرع نوع بشر را به تأمل عقلی دربارهٔ عالم فرا می‌خواند. همچنین رجوع شود به ترجمهٔ حورانی در:

Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy (London 1967), pp. 44-45, and p. 85, note 20.

همچنین مقایسه شود با استفادهٔ ابن میمون، *دلالة الحائرین*، ج ۲، ص ۱۹، (ترجمهٔ Pines، ص 310)، از کتاب اشعیاءِ نبی، باب ۴۰، آیهٔ ۲۶، برای مشروعیت بخشیدن به فلسفه؛ و همچنین توسل قدیس توماس به *رومیان*، باب اول، آیهٔ ۲۰، در:

Summa theologica, I, Question 2, Article 2, Objection 3; trans. A. C. Pegis, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* (New York 1945), I, 20.

۲۳۷. صالح بن عبدالقدوس و ابن ابی‌العوجاء و ابن راوندی از زندیقان مشهورند. در شناختن هویت مطر بن ابی الغیث توفیقی نداشته‌ام. صیمری شاید همان منجم و ندیمی باشد، محمد بن اسحاق صیمری (متوفی ۸۸۸/۲۷۵)، که روزنتال در *Humor in Early Islam*، ص 13، از او نام برده است (رجوع شود به: بروکلمان، *GALS*، ج ۱، ص 396). آدبرت < Audebert > در "La Risālat al-Ḥayāt"، ص 164، یادداشت 3، او را همان صیمریِ مجلس سجستانی می‌داند، اما این تقریباً نامحتمل است.

آشکار و مشهود و مکتوم متصل می‌کنند چه باقی گذاشته‌ای؟[۲۳۸]

او گفت: پهنه‌ای گسترده (الطَّویل العریض) برای آنان گذاشته‌ام. این گروه ادعا می‌کنند که فلسفه با شریعت همداستان است و شریعت با فلسفه موافق است و هیچ تفاوتی میان این اقوال که «پیامبر می‌گوید» و «فیلسوف می‌گوید» وجود ندارد و افلاطون *کتاب النوامیس* را تصنیف کرد تا بدانیم چه بگوییم و از چه چیزی بحث کنیم و برای چه چیزی تقدّم و تأخر قائل شویم. [آنان مدعی‌اند] که نبوّت شاخه‌ای از شاخه‌های فلسفه است و فلسفه اساس علم عالِم است و نبی به فیلسوف نیازمند است تا آنچه می‌آورد تتمیم کند، اما فیلسوف از او بی‌نیاز است؛ این و امثال این. [آنان مدّعی‌اند] که صاحب دین (پیامبر اسلام) باید تصریح و تلمیح و کنایه و اشاره به کار ببرد تا مصلحت عامه تحقق یابد و حکم نافذ شود (تنتظمَ الکلمة) و جماعت متّفق شود و سنّت تثبیت شود و زندگی شیرین، وحتی یکی از آنان گفت: «اوایل شریعت امور مُبتدع است و اواسط آن سُنَن پیروی شده و اواخر آن قوانین به عاریت گرفته شده (حُقوقٌ منتزعه)». و این توصیف با نظر من چه ارتباطی دارد؟ من می‌گویم: «شریعت الهی است و فلسفه بشری»، یعنی این یکی به وحی است و آن یکی به عقل. این یکی مورد وثوق و اطمینان است و آن یکی مشکوک و متزلزل.

بخاری به او گفت: پس چرا صاحب شریعت این راه را روشن نکرد، تا این مناقشه باطل و این گمان زایل و این بازار کساد شود؟

[ابوسلیمان] گفت: چون صاحب شریعت مستغرق در نور الهی است و محبوس به آنچه می‌بیند و درک می‌کند، زیرا او محدود به آن چیزی است که با چشم می‌بیند و با حس درک می‌کند و به واسطهٔ آنچه به دل می‌سپارد از هر چیزی که ورای اوست خبر کسب می‌کند. بنابراین او به اقتباس کمالی که به آن رسیده است دعوت می‌کند. و نیکبختی پذیرفتن رسالت (دعوة) او را تنها کسی دارد که توفیق اجابت دعوت او و اذعان به طاعت او و هدایت با کلمهٔ او نصیبش شده است. فلسفه کمالی بشری است و دین کمالی الهی و کمال الهی بی‌نیاز از کمال بشری است و کمال بشری نیازمند کمال الهی است. و همین‌طور است. و خدا امر به تأمّل (اعتبار) کرده است و تدبّر را تجویز فرموده است و قلوب را به استنباط برانگیخته است و تحقیق در طلب مکنونات را محبوب قلوب قرار داده است تا بندگان او حکیم و صاحب فهم و متّقی و باهوش باشند. و امر به تسلیم و منع از غُلوّ و افراط در تعمّق [در امور] کرده است

---

۲۳۸. رجوع شود به: فروتر، ص ۳۲۲.

تا بندگانش به او پناه ببرند و به او توکّل کنند و به او توسّل جویند و از او بترسند و ملتمس درگاه او باشند و در ترس و طمع او را بخوانند و او را عبادت کنند با رغبت و ترس. او آشکار کرده است آنچه دارد و حرص دارد به معرفت و عبادتش و طاعت خدمتش. و پنهان کرده است آنچه دارد تا همواره بندگان به او نیازمند باشند و کسی از او بی‌نیاز نباشد. زیرا نیاز خضوع و پارسایی به بار می‌آورد و بی‌نیازی انسان را در معرض جباریت و سرکشی قرار می‌دهد. و اینها اموری است که به عادت جاری است و با رفتار ظالمانه و عادلانه به حالت ثابت درمی‌آید. و هیچ راهی برای دفع یا رفع آنها نیست. و لذا لازم است که هر چیزی با عقلش درک می‌کند نقصش را با آن چیزی رفع کند که نزد کسی می‌یابد که آن چیز را با وحی از پروردگارش درک می‌کند.

آنچه تمام این مطلب را مؤکّد می‌کند این است که شریعت بسیاری از آنچه را معقول است با نور وحی می‌آورد و فلسفه چیزی از وحی نمی‌آورد نه زیاد و نه کم.

یونانیان هیچ پیامبر شناخته شده و هیچ رسول صادقی از طرف خدا نداشتند. آنان در وضع قانون (ناموس) به حکمایشان متوسل شده بودند و این قانون تمامی مصالح حیات و نظام زندگی و منافع احوال دنیوی آنان را دربرمی‌گرفت. فرمانروایان‌شان حکمت را دوست داشتند و اهل آن را برتر از دیگران می‌شمردند و هر کس را که به جزئی از آن آراسته بود برمی‌کشیدند. و به این قانون عمل و مراجعه می‌شد، تا وقتی که گذر زمان آن را مندرس می‌کرد و آنان بار دیگر با افزودن به قانون قبلی یا کاستن از آن قانون تازه‌ای مطابق با احوال غالب بر مردم وضع می‌کردند. و لذاست که گفته نمی‌شود: هنگامی که اسکندر در دوران فرمانروایی‌اش از غرب به شرق سفر کرد شریعت او «چنین و چنان» بود و او از پیامبری به نام «فلان» نام می‌بُرد یا می‌گفت: «من پیامبر هستم.» اما او بر داریوش و دیگر پادشاهان، در طلب فرمانروایی، پیروز شد و کشورها را تصرّف کرد و اموال را به غرامت گرفت و مردمان را به اسارت برد و غارت و چپاول کرد. و اگر هیچ یادی از نبوّت و نبی شده بود این امر در تاریخ ثبت می‌شد.

وزیر گفت: این سخن عجیبی است و من هرگز چیزی مانند این با شرح و تفصیل نشنیده بودم.

گفتم: شیخ ما ابوسلیمان دریایی پهناور است و دلی گشاده دارد و هیچ امری از امور روحانی و اخبار الهی و اسرار غیبی در اندیشهٔ او مبهم نیست و فکرت او طولانی و تنهایی او زیاد است و مزاجی با حُسن اعتدال به او بخشیده شده است و خاطری عمیق و زبانی قوی دارد. این راهی که او برگزید با اعتراضات وسیع مواجه است و

مداخلی علیه آن برای مخالفانش وجود دارد و هرکسی قادر به درک کُنه آن نیست. زیرا او شریعت را از فلسفه جدا ساخته است و سپس به اختیار کردن همزمان هر دو آنها اصرار کرده است و این به نظر تناقض می‌آید. من همین روزها شاهد بودم که یکی از پیروان محمد بن زکریا [رازی] به نام ابوغانم طبیب از ری به نزد او آمد و با او در باب این موضع مشاجره کرد و او را در تنگنا گذاشت و او را ملزم کرد بگوید که به چه دلیل بر خصم انکار می‌آورد. و اگر اجازه دهی گفتارشان را در ورقات می‌نویسم.

وزیر گفت: غرضی که او داشت روشن شده است و بررسی دقیقتر آن در جدل تنها بر ابهام می‌افزاید. نیّت معلوم است و وقوف به آن کافی است. با این همه کاش بهرهٔ ما از او به جای روایت و سماع با دیدار و اجتماع افزون می‌شد. فایدهٔ وداع را به من برسان، چراکه در خوشگذرانی (مؤانسة) به غایت خوشی (امتاع) رسیده‌ای.

شرح. سخنان سجستانی دربارهٔ رابطه میان فلسفه و شریعت، به‌طوری که توحیدی توجه داد، پوشیده از تناقض است.[۲۳۹] دفاع آغازین سجستانی از شریعت با لحن عقیدهٔ سالم را تا اندازه‌ای می‌توان به منزلهٔ بیانی از نظر فلاسفه انگاشت که از ایمان دینیِ غیرتأمّلی به واسطهٔ فایدهٔ تربیتی آن برای عامهٔ مردم حمایت می‌کردند. به‌طوری که می‌بینیم، سجستانی از صمیم دل با موضع فلاسفه موافق نیست، گرچه رویکرد او اساساً مانند دیگر فیلسوفان بود. فارابی، و او را می‌توان سرمشق فلاسفه فرض کرد، مدعی بود که فلسفه از دین دفاع می‌کند و دین پرداختن به فلسفه را می‌ستاید. اما فلاسفه همچنین تعلیم می‌دادند که دین پرداختن به فلسفه را منع می‌کند.[۲۴۰]

---

239. M. Arkoun, "L'humanisme arabe au iv^e/x^e siècle," *SI*, 14 (1961): 89ff.

ارکون انتساب این آراء را به سجستانی، بنابه قراین موجود، می‌پذیرد. پینس نیز همین عقیده را دارد، رجوع شود به:

S. Pines, "Some Problems in Islamic Philosophy," *IC*, 11 (1937): 72.

پینس انکار سجستانی را درخصوص کوششهایی که برای جمع فلسفه با شریعت صورت می‌گیرد واکنشی در برابر «علاقهٔ بیش از حد به علم سیاست» در نزد فارابی می‌داند. همچنین رجوع شود به:

G. Endress, "The Limits to Reason — Some Aspects of Islamic Philosophy in the Būyid Period," *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. A. Dietrich (Göttingen 1976): 120-25, esp. 123.

۲۴۰. به‌طور نمونه، رجوع شود به:

←

فلاسفه معتقد بودند که دین با توسل به قوهٔ خیال خلایق حقایق فلسفی را به زبان رمز با آنان در میان می‌گذارد و لذا در راندن مردم به سوی فضیلت مؤثر است. دفاع آنان از التزام به دین غرضی دوگانه داشت: تربیت کردن خلق با فضیلت و حفظ خودشان از تعقیب و آزار. آنان با آراءِ کسانی مانند ابوبکر رازی مخالف بودند. رازی معتقد بود که نبوّت و وحی زاید است چون انسانها عاقل‌اند و هر شخصی قادر است بدون ارشاد حکم مستقل صادر کند. آنان این‌گونه اعتقادات را ساده‌اندیشی و حتی خطرناک می‌شمردند. آنان با کوششهای متکلمان برای توجیه اعتقادات دینی با استفاده از جدل نیز مخالف بودند. زیرا جدل شمشیری دو دم است.

وسایل مورد استفاده برای دفاع از دین را علیه آن نیز می‌توان به کار برد. متکلمان، به عقیدهٔ فلاسفه، شکّ برمی‌انگیختند و ایمان را تباه می‌کردند. تعلیم اخوان الصفاء به موضع فلاسفه نزدیکتر بود تا آراءِ عقل‌گرایان افراطی (رازی و پیروانش) و متکلمان که گاهی به شکاکیت مفرط می‌گراییدند. به همان سان که فلاسفه از دین به منزلهٔ ارائه‌ای رمزی از حقیقت فلسفی برای مصرف عمومی سخن می‌گفتند، اخوان الصفاء نیز مدعی بودند که در نوشته‌های دینی حقایق مخفی فلسفه را می‌یابند. اما اخوان‌الصفاء با فلاسفه فرق داشتند. زیرا آنان قصد داشتند مردم را از معنای ظاهری کلام‌الله و از طرفداری از شریعت جدا کنند و تنها به‌طور موقت تظاهر به ستایش از شریعت می‌کردند تا ساده‌دلی را در دام خودشان گرفتار سازند.[۲۴۱] آنان انقلابی بودند و می‌کوشیدند شریعت و نظام حاکم را سرنگون کنند، در حالی که فلاسفه محافظه‌کار بودند و از شریعت و نظام سیاسی پشتیبانی می‌کردند. اخوان الصفاء لشکرکشی تبلیغاتی عظیمی به راه انداخته بودند تا قلوب را به سوی داعیهٔ خودشان جلب کنند، در حالی که فلاسفه بدان خشنود بودند که در انزوای کامل از جامعه به کار خودشان بپردازند.

سجستانی در نخستین گفتارش تأکید می‌کند که شریعت را نباید به پرسش گرفت و شکّ زیانبار است و این نظری هماهنگ با عقیدهٔ سالم (از نظر نظام حاکم و علمای دین و عوام) است که فلاسفه نیز با آن موافقت کامل داشتند. شریعت در نزد عموم شناخته

→

M. Mahdi, "Alfarabi on Philosophy and Religion," *The Philosophical Forum*, 4 (1972); 5-23. especially 18-19.

۲۴۱. مقایسه کنید با موضع «باطنیان غالی» که فیلو به دلیل ترک کامل معنای لفظی شرع بر آنان خرده می‌گیرد؛ رجوع شود به: H. A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass. 1948), I, 66.

شده است و استدلالهای آن روشن است و از مَثَلهای مأنوس استفاده می‌کند. بنابراین، سجستانی، با عقب‌نشینی به مناقشهٔ مطلوب پیروان عقیدهٔ سالم، مدعی می‌شود که شریعت علوم را منع می‌کند. او علوم کاذبی مانند افسونگری و سِحْر و تعبیر رؤیا و جادوگری و کیمیا و وَهْم‌پردازی و شعبده‌بازی را در زمرهٔ علوم (علم نجوم و علم طبیعی و هندسه و منطق) قرار می‌دهد. پیامبر مردمان را از آنها < علوم کاذب > برحذر داشت و امّت به آنها متوسل نشدند، چنانکه یهود و نصاری و مجوس نیز به آنها متوسل نشدند. سجستانی سپس دین و فلسفه را مقایسه می‌کند و البته این مقایسه به زیان دومی است: پیامبر فوق فیلسوف است. و با اشاره‌ای به موضع عقل‌گرای افراطی ابوبکر رازی مدلّل می‌سازد که عقل انسان مستقل < autonomous > نیست و یقیناً مقصود او عقل فرد تک و تنها نیست.

موضع آغازین سجستانی با موضع فلاسفه از جنبه‌ای اساسی متفاوت است و آن نبوّت است که به گفتهٔ او فوق فلسفه است و یقینی است، در حالی که فلسفه مبتنی بر رأی است. توحیدی در دومین ارائهٔ موضع او در همان ابتدا روشن می‌سازد که به نظر سجستانی هم فلسفه و هم شریعت حق است، گرچه این دو مستقل از یکدیگرند. با این همه، سجستانی مدعی است که عقل محدود به مُنتهایی است. او، چنانکه در بیان آغازینش بنا به ادعا می‌گفت، ادعا نمی‌کند که شریعت فلسفه و علوم را منع می‌کند. به عکس، او تأکید می‌کند که قرآن تعلیم می‌دهد که انسان باید نسبت به جهان علم و فهم و بصیرت حاصل کند. اما باید نسبت به آنچه ورای عقل و فهم اوست به خدا تسلیم باشد. سجستانی با دهریان ملحدی که از حدود عقل ناآگاهند مخالفت می‌کند. شاگردش بخاری در شگفت است که با این وصف چه جایی برای آن کسانی باقی مانده است که میان فلسفه و دین با این فرض جمع می‌کنند که فلسفه باطنی است و دین ظاهری. این سخن به‌وضوح اشاره‌ای است به نظام فکری فلاسفه و اخوان‌الصفاء. این گروه، به گفتهٔ سجستانی، معتقدند که هماهنگی کامل میان فلسفه و شریعت وجود دارد و نبوّت در فلسفه مندرج است و پیامبر اسلام از زبانی واحد خطاب به خواص و عوام استفاده می‌کند، با این مقصود که پیامش مصلحت عمومی و انسجام امّت را فراهم کند. سجستانی می‌گوید که موضعش آنان را با پهنه‌ای گسترده تنها می‌گذارد. اما موضعش به تمامی با موضع فلاسفه همخوان نیست، زیرا او معتقد است که شریعت الهی است و فلسفه بشری. در حقیقت، چنانکه در نتیجه‌گیری‌اش می‌گوید، غایت فلسفه، و فلسفه نظر در طبیعت عالم است، عبادت عقلی خداوند است. و وقتی انسان با جهل خودش

روبه‌رو می‌شود، یا با محدودیتهای عقلش، به خدا تسلیم می‌شود و به او پناه می‌برد. وحی، چون از سرّ خدا خبر می‌دهد، عقل را تکمیل می‌کند.

ابوسلیمان با قرار دادن نبوّت در فوق فلسفه (اگر نظرش واقعاً همین بود) راهش را از نظریهٔ سیاسی فارابی جدا می‌کند. براساس این نظریه، فلسفه یگانه راه رسیدن به حقایق مابعدالطبیعه است و زبان دین تمثّلی رمزی از آنها بود. و ادعا می‌شود که پیامبر با سیری عقلی به حقیقت فلسفی می‌رسید، یعنی: از راه ارتباط عقلش با عقل فعال. پیامبر از این موهبت برخوردار بود که قوهٔ خیالی پرشور داشت و بدان وسیله حقایق فلسفی را با زبان رمز با عامهٔ مردم در میان می‌گذاشت. تلقی سجستانی متفاوت است. علم پیامبر که از راه وحی حاصل می‌شود از نوعی برتر است. نظر سجستانی، از این حیث، به دیدگاه ابویوسف کِنْدی نزدیکتر است. کِنْدی در رساله‌اش با عنوان *ترتیب کتب ارسطالیس* علم الهی (العلم الهی) را فوق علوم انسانی (العلوم الانسانیة) قرار داد، زیرا به گفتهٔ او علم الهی از راه حضور و بدون کوشش انسانی حاصل می‌شود، در حالی که علوم انسانی از راه تحقیق و صنعت انسانی حاصل می‌شود. نبی بدین طریق به نوعی از فیلسوف برتر تبدیل می‌شود که به قلمروی از شناخت دسترسی دارد که از فیلسوف منع می‌شود.[۲۴۲]

از نظر سجستانی اینجا تماشاگه راز است و نظرورزی فلسفی را بدان راهی نیست و تنها پیامبر بدان راه دارد. سجستانی می‌گوید که کمال پیامبر الهی است و حال آنکه کمال فیلسوف بشری است. تماشاگه راز برای شناخت علمی حدودی قرار می‌دهد و دانشمند را به تسلیم و عبادت باز می‌آورد و هر اثری از نخوت را می‌زداید.

شرح سجستانی، در نکات عمده، با اندیشه‌هایی سازگار است که او در جایی دیگر دربارهٔ بقایای راز ابراز کرد، بقایایی که وصول به آن برای تحقیق علمی نامیسّر است. او، در عین حال، گاهی دیدگاههایی ابراز می‌کند که به موضع مقبول فلاسفه نزدیکتر است. به‌طور نمونه، یک بار از او پرسیده شد، چرا توحید تعلیم شده در شریعت مانند فلسفه از شوائب پندار و تشبیهات پاک نیست (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۳، ص ۶۶ـ۲۶۵). او پاسخ داد که گفتاری که برای اصلاح و اتحاد عموم مردم ایراد می‌شود باید بنا به مقتضی مبسوط یا

---

۲۴۲. کندی، *رسائل*، تصحیح ابوریده، ج ۱، ص ۷۳ـ۳۷۲؛ و:

M. Guidi and R. Walzer, "Studi su al-Kindī, I; uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele," *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, 334, serie 6 (Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche) vol. 6 (Rome 1940), pp. 395-96 (text); 409-10 (trans.); Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, pp. 23, 28-29.

موجز، واضح یا به رمز و کنایه و یا با تعریض و تمثیل و برهان باشد تا خواص در آن اشاره‌ای یابند که آنان را خرسند کند و عوام عبارتی که برای آنان کافی باشد.[۲۴۳]

سجستانی در این قطعه دو اصل ذاتی در تعلیم فلاسفه را برمی‌شمارد، یعنی: (۱) زبان دو لایهٔ شریعت و (۲) تمایز میان خواص و عوام. با این همه، او ادعا نمی‌کند که شریعت در مرتبه‌ای پایین‌تر از فلسفه است و پیشنهاد نمی‌کند که خواص از آن بی‌نیازند. فلاسفه به دلایل مصلحت‌جویانه از شریعت حمایت می‌کردند و اخوان الصفاء تلاش می‌کردند تا فلسفه را جایگزین شریعت کنند و سجستانی شریعت را دارای ارزشی متعالی می‌شمرد.

همترازی و بازشناسی متقابل شریعت و فلسفه را سجستانی در جمله‌ای مورد تأکید قرار می‌دهد که به غایت مشترک هم دین و هم فلسفه اشاره می‌کند و آن رستگاری و نجات است. سجستانی دربارهٔ پناه بردن به خدا شرح داده بود و آن وقتی بود که توحیدی شرح داد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳۹، ص ۶۸-۱۶۷) که «این گفتار به شیوهٔ صالحان و اهل دیانت از اصحاب شرایع است.» سجستانی گفت: «پسرم، از این امر تعجب نکن. انبیا و اصفیا و کسانی که در مقامی پایین‌تر از آنان هستند دربارهٔ خلوص نفس در این زندگی دنیوی (فی العاجلة) و خلاص آن در زندگی بعد (فی الآجلة) به شرح و بسط می‌پردازند. و سخن گرچه ممکن است مبهم و عبارت غامض باشد، مراد روشن است و مطلوب متیقّن. آیا فلسفه (حکمت) مؤکّد بر دیانت نیست؟ و آیا دیانت متمّم فلسفه نیست؟ و آیا فلسفه جز صورت نفس است؟ و آیا دیانت جز سیرت نفس است؟ برای من گفتهٔ شیخت حُصری صوفی را نقل کردی،[۲۴۴] "روبندها بسیار است، اما عروس یکی است." پس تناقض رفع می‌شود و تنافی ساقط. و قطب این امر طلب حیات دائم است که در آن هیچ شائبه‌ای از درد و هیچ حادثه‌ای از آزار و هیچ ترسی از انقطاع نیست.»

۴.۲ نبوّت. از سجستانی یک وقت دربارهٔ غیبگویی (کهانة) و اختربینی (تنجیم) و

---

۲۴۳. فارابی، این تلقی را که شریعت به رمز و اشاره سخن می‌گوید، بر اساس فلسفهٔ سیاسی افلاطون پرداخته بود. متی بن یونس در این خصوص از یکی از متون ارسطو شاهد می‌آورد، یعنی، *مابعدالطبیعه*، *الف صغری*، فصل ۳، ۹۹۵ الف ۳ به بعد. رجوع شود به شرحی از متّی دربارهٔ این قطعه که مجریطی (منحول) در *غایة الحکیم*، ترجمهٔ آلمانی، ص 292 و بعد، آن را شاهد می‌آورد؛ و رجوع شود به شرح یحیی بن عدی دربارهٔ همین متن، تصحیح مشکوة، ص ۸۶.

۲۴۴. دربارهٔ ابوالحسین حُصری (متوفی < ۳۷۰ > ۹۸۱)، رجوع شود به:
Schimmel. *Mystical Dimensions of Islam*. pp. 126, 297.

نبوّت پرسش شد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۵۰، ص ۲۱۶-۲۰۹). او نبوّت را نوعی علم حضوری یا شهودی معرفی می‌کند که حتی در میان عامهٔ مردم نیز یافت می‌شود.

کهانت قوه‌ای الهی است که در برخی اشخاص به واسطهٔ قسمت آسمانی یافت می‌شود. بنابراین میان بشریت و ربوبیت است. آنچه از کهانت به نظر می‌آید اشاره به غیب امور دنیا و اشاره به غیب امور آخرت، تقریباً به‌طور یکسان، است. با این وصف غلبه با امور دنیاست، زیرا انسان به واسطهٔ طبیعت بیشتر جزئی از دنیاست تا چیزی دیگر. مجال نبوت در اثنای این قوه است، با درجه‌ای بیشتر یا کمتر. اکتساب نفسِ موافق با مزاج قویتر است و نور مقتبس از این قوه تابانتر و برتر است.

منجّم و کاهن با یکدیگر تفاوت دارند. منجّم باید به‌طور مستقل به مطالعهٔ تأثیرات ستارگان بپردازد، در حالی که کاهن از راه نوعی القا و وحی و سانح به شناخت می‌رسد. اجتماع هر دو قوه، یعنی قوهٔ پژوهش با صناعت و قوهٔ اقتباس با کهانت، امری عجیب را آشکار می‌کند و سخنی غریب به گوش می‌آید. بنابر آنچه روشن شد، قوهٔ کهانت قویتر است، زیرا کاهن به چیزی از حسّ آلوده نیست. القایی که به او می‌شود از بالاترین محلّ است و نسبت آن با علت اول تامّه قوی و صحیح و واضح است. کاهن همچون منجّم خطا می‌کند چون قوهٔ او به سبب ترکیب خود او مطلقاً خالص نیست.

وقتی بخاری پرسید آیا صاحب نبوّت خطا می‌کند، سجستانی پاسخ داد بلی، اما گفت که خطای او حالی را که برای آن آماده شده بود نفی نمی‌کند و همچنین اینکه او سفیری به سوی خلق قرار داده شده بود. هیچ چیز مانع از آن نیست که به شخصی قوهٔ نبوّت بخشیده شود بی‌آنکه آن شخص سفیری به سوی خلق باشد و بر آنان خود را آشکار کند. اگر به واسطهٔ قوهٔ نبوّت نبود، که به مراتب مختلف در میان اشخاص عالِم و صالح شایع است، هیچ حدسی و هیچ گمانی و هیچ دل‌شوره‌ای درست از آب درنمی‌آمد. این امر بسیار شایع است و حتی در نفس بسیاری از عوام نیز ظاهر می‌شود.

سجستانی برای شرح این نکتهٔ اخیر حکایتی درخصوص مردی قاطرچی، صاحب شرکتی پررونق در حمل و نقل، روایت می‌کند. نام این مرد خداداد بود ــ معادل فارسیِ تئودور ــ و از شهر زنجان (زنگان)، شهری در ناحیهٔ جبال و شمال غربی قزوین، برخاسته بود. او در یکی از سفرهای مربوط به کارش خرهایش را رها کرد و بارها را به کناری انداخت و گفت: «هرکه هرچه می‌خواهد بردارد.» و با وله شدید به خانه بازگشت،

بی‌آنکه سخنی بر زبان آورد. وقتی خویشاوندانش او را به دلیل کناره‌گیری بدون توضیحش از کار و دنیا به باد سرزنش گرفتند، در پاسخ گفت که نباید به کسی بدگمان نگریست که روی مزبله می‌نشیند و در برابرش چشمه‌ای از آب زلال و خنک و شیرین می‌جوشد، اگر او از آن می‌نوشد، و اگر روحش سپس در مجاورت آن زنده می‌شود و این امر سبب خرسندی کامل می‌شود.

سجستانی، در پاسخ به این پرسش که چگونه است که گفتار آمده بر زبان صاحب قوهٔ نبوّت هدف طعن و تهمت واقع می‌شود، گفت که این امر به این دلیل پدید می‌آید که صاحب این قوه به حسب مراتب مختلف قوه‌اش سخن می‌گوید. به‌علاوه، قوهٔ نبوت فی نفسه یک شأن دارد و به نسبت با مزاج صاحب این قوّه شأنی دیگر و به نسبت با هر حال عارضه نیز شأنی دیگر دارد. نسبت کار خودش را می‌کند و بشریت راه خاص خودش را می‌رود. سخن صاحب قوهٔ نبوّت در مراتب مختلف خارج می‌شود. تأویل و ظنّ و تشنیع درنتیجه به میدان قدم می‌گذارد. اما اگر صاحب قوهٔ نبوی با دیدهٔ انصاف نگریسته شود، با توجه به طبایع مختلف و عادات متباین و اغراض منشعب، دیده خواهد شد که با فلسفه هماهنگ است.

سجستانی، در پاسخ به پرسشی از توحیدی، تصدیق می‌کند که پاک کردن نبوّت از خطا و تأویل و مَثَل جلوی انتقاد خصمانه را خواهد گرفت. اما هرچیزی را که عقل با صفای خودش در افق و عالم خودش شاهد است به‌طور کامل در جهان حس نمی‌توان یافت، زیرا عالم حس آلوده به تیرگی و فاقد ثبات و استقرار است. تو گویی کسی می‌خواسته بشر از بشریت عاری شود. مراتب مختلف اصحاب قوّهٔ نبوّت به حسب بهره‌هایشان از آن است. و این بهره‌ها به نسبت مزاج و طبیعت است. این تفاوت تا زمان رسیدن به آخرین غایت محتمل افق انسانیت (افق الانسانیة) پیامبری را بالاتر از پیامبر دیگری قرار می‌دهد.

سجستانی در ادامه می‌گوید که بزرگترین بلا در امر انبیا علیهم السلام این است که برخی مردمان آنان را دروغگو و حقه‌باز بشمارند و برخی دیگر گمان کنند که هیچ قول یا فعل آنان را جایز نیست به دیدهٔ ظنّ و شکّ بنگرند. سخن حق وَرایِ رأی این دو دسته است و آن سخن این است که شخص مخصوص به این قوه دارای مکان رفیعی است و از اعیان امور و عواقب روزگار خبر می‌دهد، مادام که با این قوّه و از آن خبر می‌دهد و آن را با چیز دیگری درنمی‌آمیزد. اما اگر به حالت بشری بازگردد از این قوّه جدا و داخل در عادت موجودات دارای احساس می‌شود و کسی است همچون همهٔ کسانی که از نوع و

ولادت او هستند. آنگاه اگر به هدف بزند از هوش اوست و اگر خطا کند از فطرتش است. زیرا او در سلک دیگر ابنای بشر است و برآمده از مادهٔ نخستین و دارای طبایع چهارگانه و عناصر به هم درآمیخته. اما اگر قوهٔ نبوت در سلطنتش بیرون آید و نفس از نور برهانش آکنده شود، آنگاه این شخص چیزی می‌آورد که عقل را هدایت می‌کند و اوضاع و احوال را اصلاح می‌کند و نفوس را قانع می‌کند و مصالح را نظم می‌دهد و اخلاق را برپا می‌دارد و طبایع را پیراسته می‌کند. و او نور و رحمتی برای تمامی خلق می‌شود.

توحیدی روایت را با بیان این نکته ختم می‌کند که سجستانی به بحث درخصوص فرق میان شریعت و فلسفه ادامه داد و آن گروه تا شامگاه باقی ماندند، اما حتی این مقدار نیز برای بحث مستوفی از این موضوع کفایت نکرد. توحیدی می‌گوید که در فرصتی دیگر به این موضوع بازمی‌گردد.

شرح. سجستانی با قرین کردن نبوّت با کهانت و تنجیم آن را از قلمرو وحی خاص دور می‌کند و آن را در مقولهٔ شناخت القا شده یا شهود قرار می‌دهد. او در سخن گفتن از کهانت و نبوّت از زبان اشراق استفاده می‌کند. استفاده از استعارات نور و همبسته دانستن نبوّت با کهانت نظریهٔ سجستانی دربارهٔ نبوّت را به‌طور استوار در صحنه‌ای نوافلاطونی جا می‌دهد. نبوّت شناخت شهودی از اسرار ماورایی است که از راه الهام به افراد خاصی می‌رسد. سجستانی در این بحث نبوت را اتحاد میان عقل نبی و عقل فعّال وصف نمی‌کند (به‌طوری که فارابی وصف می‌کرد).

سجستانی نبوت را قوه‌ای می‌شمارد که در احوال هرروزی ممکن است به جریان افتد. شخص نفسش را از اضطراب احساس دور می‌کند و با اشراق ناگهانی به حالتی می‌رسد که می‌تواند پیشگویی کند.

از این امر نتیجه می‌شود که صاحب نبوّت خطاپذیر است. شروح سجستانی دربارهٔ خطاپذیری نبوی به بحثهای کلامی درخصوص عصمت نبی مربوط است، یعنی: خطاناپذیری یا مصون بودن از خطا و گناه. به‌طور نمونه، شیعیان امامی هم برای انبیا و هم برای امامان عصمت قائل‌اند. در میان اهل سنّت، متکلمان معتزلی و ماتُریدی در تأکید بر عصمت انبیا از همه مؤثرتر بودند. اما، از دهن‌کجی روزگار، اهل حدیث مانند حنابله (ابن بَطّه، به‌طور نمونه) مدعی بودند که انبیا بی‌عیب و نقص نبودند. اشاعره به رخ دادن خطای نبی در بعد از بعثت به رسالت معترف بودند. معاصر سجستانی، متکلم

اشعری ابوبکر باقلاّنی، معتقد بود که انبیا ممکن است ناخواسته یا از روی فراموشی خطا کنند.[۲۴۵]

در مقابل کسانی که به عصمت انبیا قائل بودند کسانی قرار داشتند که انبیا را کذّاب و حقّه‌باز می‌شمردند. این اتهام تا ادعاهایی به عقب بازمی‌گردد که دشمنان وثنی آیین توحید مانند سلسوس به زبان آوردند و ملحدانی مانند ابوبکر رازی در دوران اسلام به آن دست یازیدند،[۲۴۶] و همچنین برخی داعیان اسماعیلی که مدّعی بودند محمد <ص> و دیگر انبیا دروغگویانی بودند که هدف واقعی‌شان کسب قدرت سیاسی بود. سجستانی، بی‌آنکه منکر صداقت و اخلاص انبیا باشد، تصدیق می‌کند که مزاج آنان متأثر از احوال روزگار بود و آنان گاهی همچون انسانهای خطاپذیر سخن می‌گفتند.

۴.۳ فلسفه و کلام. مخالفت شدید سجستانی با متکلّمان در پاسخ او به پرسشی از توحیدی درخصوص تفاوت میان روش متکلمان و روش فلاسفه به‌وضوح روشن است (*مقابسات*، مقابسهٔ ۴۸، ص ۲۰۴-۲۰۳).

> آنچه بر هر شخص دارای تمییز و عقل و فهم و ادب آشکار است این است که روش (طریقت) متکلمان بر سنجیدن و وزن‌کردن لفظ با لفظ و شیء با شیء مبتنی است، یا به شهادت عقل ناقص یا اصلاً به غیر شهادت از عقل، و اعتماد بر جدل است و بر آنچه به حس دریافته می‌شود یا به عیان حکم می‌شود، یا بر آنچه در خاطر مرکّب از حس و وهم و تخیّل سانح می‌شود، همراه با إلف و عادت و منشأ و سایر

---

245. W. Madelung, "'iṣma," *EI*, IV, 182-84.

۲۴۶. ابوبکر رازی در *مخارق الانبیاء* (حیل المتنبیین) مدلّل می‌سازد که انبیا شیّادند و این امر در تلقی De Tribus Impostoribus، مضمونی در نزد عقل‌گرایان اروپایی، نفوذ بسیار داشت؛ رجوع شود به:
L. Massignon, "La légende 'De Tribus Impostoribus' et ses origines islamiques," in *Opera Minora*, I, 82-85.

رجوع شود به: بیرونی، *رسالة فی فهرست کتب الرازی*، تصحیح پ. کراوس (پاریس ۱۹۳۶)، ص ۲۰ (ش ۱۷۴)؛ همچنین: P. Kraus and S. Pines, "*EI*[1], III, 1135. قبل از رازی، سرخسی، اثری نوشته بود به نام *کتابها و رسائلی در افشای اسرار دعاپیشگان*، یعنی *پیامبران*؛ رجوع شود به:
Rosenthal, *Aḥmad B. aṭ-Ṭayyib as-Sarahsī*, pp. 31, 40, 51.

دربارهٔ دعوی اسماعیلیان، به‌طور نمونه، رجوع شود به:
Stern, "New Information about the Authors of the 'Epistles of the Sincere Brethren,'" pp. 404, 408.

اعراضی که بسیار بیشتر از آن است که نام برده شود. همهٔ اینها پیوسته با مغالطه و تدافع و اسکات خصم تا جای ممکن و فریب و نیز خطاهایی نازیبنده برای علم و فساد وجدان و کنار گذاشتن کامل وَرَع است.

فلسفه، ادام الله توفیقک، شش تعریف دارد و همهٔ آنها دالّ بر اینکه فلسفه بحث از تمامی چیزها در عالم است، آنچه بر چشم آشکار است و برای عقل نهان، و مرکّب از هردو، و مایل به یکی از دو طرف بر طبق آنچه او هست.[۲۴۷] فلسفه برگرفته از اعتقاد به حقیقت است، کلّ یا جزء، شنیدنی و دیدنی، موجود و معدوم، بدون هوایی که به واسطهٔ عقل به آن میل نمی‌کند و بدون تعلّق خاطری که بر جنایت تقلید چشمپوشی نمی‌کند. احکام آن با عقل ژرفکاو و ترتیب فعل طبیعی است و آنچه به دست می‌آورد نادر و غیرمنتظره است، بی‌آنکه اصول آن حساً و عیناً موجود باشد، گرچه به عقل و به برهان به تحقیق درمی‌آید. و با اخلاق الهی و اختیارات عُلوی و سیاسات عقلی و دیگر چیزهایی که بیشتر از آن است که نام برده شود و شرف‌شان ادا گردد.

شرح. حملهٔ سجستانی به روش متکلمان با اشاره‌ای به بحثهای آنان درخصوص منابع شناخت، یعنی: حسّ و شهود عقلی و استنتاج منطقی و حدیث، آغاز می‌شود.[۲۴۸] اما، از

---

۲۴۷. برای شش تعریف از فلسفه در منابع عربی، که در نهایت مأخوذ از شارحان اسکندرانیِ ارسطوست، رجوع شود به:

D. M. Dunlop, "The Existence and Definition of Philosophy," *Iraq*, 13 (1951): 76-93;

مقایسه شود با:

S. M. Stern, "Ibn al-Ṭayyib's Commentary on the Isagoge," *BSOAS*, 19 (1957): 419-25; *idem*, *Isaac Israeli*, pp. 28-31.

همچنین رجوع شود به:

Gutas, *Greek Wisdom Literature*, pp. 225f.; Frank, *Al-Kindī's Book of Definitions*, pp. 124-31, no LXX (با شرح طولانی).

این شش تعریف به واسطهٔ درج در شرح آمونیوس بر *ایساغوجی* فرفوریوس متداول شده بود.

۲۴۸. رجوع شود به:

L. Gardet and M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 2nd ed. (Paris 1970), pp. 374ff.

رجوع شود به همین بحث از سعدیه‌گئون < = سعید بن یوسف فیّومی >، *کتاب الامانات و الاعتقادات*، تصحیح لانداثور (لیدن ۱۸۸۰)، ص ۱۲ به بعد / ترجمهٔ انگلیسی، از:

S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions* (New Haven 1955), pp. 16ff.

نظر او، همهٔ اینها با مغالطه و جدل مرتبط است. هدف آنان دفاع است و آنان از هر وسیلهٔ در دسترسی استفاده می‌کنند تا بر مخالفان‌شان چیره شوند. آنان از عقل به جای جستجوی حقیقت به منزلهٔ سلاح استفاده می‌کنند.

فلسفه، برخلاف علم کلام، کوشش برای رسیدن به شناخت حقیقی دربارهٔ عالم در تمامیت آن است، با استعانت از برهان عقلی و بدون هوا و پیشداوری و تن دادن به تقلید < authority >.

سجستانی در جایی دیگر (*مقابسات*، مقابسهٔ ۵۴، ص ۲۲۷)، در فهرست مشابهی از تقصیرات آنان، ادعا می‌کند که متکلمان عقل را به کار نمی‌برند و فقط شبحی سایه‌وار از آن را به کار می‌گیرند.[۲۴۹] او آنان را متهم به چیره بودن هوا و تعصّب و تقلید کورکورانه بر ذهن و روح‌شان می‌کند. لجاجت و ستیزه‌گری بحث و جدل‌شان را پُرعیب ساخته است. «باب شکّ به روی آنان باز و باب یقین بسته است.» بنابراین، آنان به فسق و بی‌دینی در می‌غلتند و سرانجام از تکافوی ادلّه دفاع می‌کنند.[۲۵۰]

سجستانی اغلب با همین حالت بیان می‌کرد (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۸۷ و بعد) که دین بر قبول و تسلیم و مبالغه در تعظیم نهاده شده است. پرسشهای شکّ‌برانگیز را نباید مطرح کرد. این امر خاص همهٔ ادیان و نحله‌ها در همهٔ زمانهاست. به گفتهٔ سجستانی، هرکس می‌خواهد دینداری غیر ژرف‌اندیشانه را از میان ببرد، می‌خواهد آن چیزی را از میان ببرد که فطری و طبیعی است. و گفته شده است: «اگر آنچه می‌خواهی نیست، پس آنچه هست بخواه.»[۲۵۱] مصلحت عامه مستلزم کنار گذاشتن مِراء و جدل در دین به عادت متکلمان است که به زعم خودشان دین را یاری می‌کنند و حال آنکه در واقع در غایت دشمنی با اسلام و مسلمانان‌اند و مردم را از طمأنینه و یقین دور می‌کنند. متکلمان مدّعی‌اند که به هیچ‌چیز نباید از روی تقلید اعتقاد آورد و برای هرچیز دلیل لازم است، اما وقتی که می‌کوشند دلیل بیاورند اختلاف پیدا می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که همهٔ ادلّه متکافی است.

---

۲۴۹. مقایسه شود با: فارابی، *رسالة فی العقل*، تصحیح م. بویژ (بیروت ۱۹۳۸)، ص ۷؛ ترجمهٔ ایتالیایی، از:

F. Lucchetta, *Epistola sull' intelletto* (Padua 1974), p. 93.

۲۵۰. دربارهٔ نظریهٔ شکاکانهٔ تکافوی ادلّه، رجوع شود به کتاب نگارنده: < *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ص ۴۷ و فهرست راهنما >، ص 15 و Index.

251. Stobaeus, *Anthologium*, ed. C. Wachsmuth and O. Hense (Berlin 1958), III, 10(10).

دفاع سجستانی از ایمان ساده و تقبیح کوششهای انجام گرفته برای دفاع عقلی از دین با تعلیم فلاسفه سازگار بود و بر اساس آن گفتار دربارهٔ فلسفه و شریعت باید محدود به افراد اندکی باشد و اصول شریعت و معجزات و از این قبیل نباید مورد بحث عموم قرار گیرد بلکه باید به منزلهٔ اموری الهی در ورای عقل به توصیف درآید. بنا به این نظر، کوشش برای دفاع از شریعت به وسیلهٔ عقل به تشویش ذهن و شکّ می‌انجامد. فلاسفه به «طبقهٔ مردم بیمار» ــ کاتبان و متکلمان و صوفیان ــ که اذهان سالم را تباه می‌کردند و سبب می‌شدند مردم شریعت یا عقل را منکر شوند با دیدهٔ خواری می‌نگریستند.[۲۵۲]

توحیدی نیز بر کلام و متکلمان خرده می‌گرفت. او در ستایش زهد (الزهد فی الدنیا) به منزلهٔ باب سعادت هشدار می‌دهد که این کمال فقط در صورتی حاصل می‌شود که شخص جدل درخصوص دین و یاوه‌سرایی متکلمان را ترک کند. او شرح می‌دهد که «این جهان نظم و ترتیب نیافته تا با عقل ضعیف تو مطابق باشد.» (*بصائر*، ج ۳، ص ۱۰ـ۹)

ابوحیان بعد از نقل گزارشی از کعبی درخصوص ادعای ابوجعفر اسکافی و ابوعیسی ورّاق ــ یعنی این ادعا که انسان می‌تواند به‌طور همزمان نشسته و ایستاده یا در حرکت و سکون باشد ــ به ذمّ کلام و برشمردن تأثیر زیانبارش در مردم ادامه می‌دهد. او مثالهایی از شخصی به نام بُندار بن حسین و ابوزید مروزی به دست می‌دهد.[۲۵۳] توحیدی می‌گوید که او با این شخص دوم در ۹۶۴/۳۵۳ در مکّه ملاقات کرد. مروزی به او گفت که در جوانی در بصره نزد اشعری کلام آموخت. او پس از آنکه به خواب دید بینایی‌اش را از

---

۲۵۲. مهدی، < *فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون*، ص ۱۶ـ۱۱۴ >، 96-94.

۲۵۳. این دعوی در ردّ قانون امتناع تناقض ارسطویی است و مفاد دقیق آن روشن نیست. منبع این خبر ابوالقاسم عبدالله بن احمد بلخی کعبی، از معتزلیان (متوفی ۹۲۹/۳۱۷ یا ۹۳۱/۳۱۹)، مؤلف اثری در ملل و نحل به نام *مقالات الاسلامیین* و اثری در ردّ ابن راوندی است؛ ا. نَدِر، ذیل همین ماده، *EI*، ج ۱، ص 1003-1002 < «ابوالقاسم بلخی کعبی»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۷، ص ۸۷ـ۹۸۳ >؛ سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 623-622. ابوجعفر محمد بن عبدالله اسکافی از بزرگان معتزله (متوفی ۸۵۴/۲۴۰) بود؛ سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 20-691. ابوعیسی ورّاق (متوفی ۸۹۱/۲۴۷ یا ۲۷۱) آموزگار ابن راوندی بود. بنا به ادّعایی هم آموزگار و هم شاگرد از آیین اعتزال به زندقه فرولغزیدند؛ س. م. استرن، ذیل همین ماده، *EI*، ج ۱، ص 130 < «ابوعیسی ورّاق»، *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۸، ص ۸۴ـ۱۰۸۳ >. سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 620. ابوزید محمد بن احمد مروزی فقیهی شافعی بود (متوفی ۹۸۱/۳۷۱)؛ بغدادی، *تاریخ بغداد* (قاهره ۱۹۳۱/۱۳۴۹)، ج ۱، ص ۳۱۴؛ ابن جوزی، *منتظم*، ج ۷، ص ۱۱۲. ابن جوزی (*منتظم*، ج ۷، ص ۲۲) از مردی به نام بندار ابوالحسین شیرازی (متوفی ۹۶۴/۳۵۳) نام می‌برد. (کلمات «ابن» و «ابو» در نسخه‌های خطی عربی گاهی با یکدیگر اشتباه می‌شود).

دست داده بود به آن بی‌علاقه شد. خوابگزاری این رؤیا را به معنای از دست رفتن بصیرت دینی او تأویل کرد. وقتی اشعری کوشید او را باز به کلام علاقه‌مند کند، او نپذیرفت و به آموختن فقه ادامه داد. همین گزارش از ابن مَرزُبان شافعی و پیروانش شنیده شد و آن وقتی بود که مروزی در راهش به خراسان از حجاز و شام به بغداد مراجعت کرد. (*بصائر*، ج ۱، ص ۴۰۸-۴۰۳)

به گفتهٔ توحیدی بحثهای متکلمان از قَدَر تشویش ذهن و شکّ به بار می‌آورد. او داستان گفت‌وگو میان آدم و موسی را نقل می‌کند که در اینجا این گفت‌وگو به عمر بن خطّاب نسبت داده می‌شود و در آن آدم برای عملش که سبب بیرون راندن انسان از بهشت شد بر این مبنا عذر می‌آورد که این گناه قبل از آنکه او خلق شود در کتاب‌الله نوشته شده بود. ابوحیان شرح می‌دهد که این نوع از شبهات متکلمان را عصبانی می‌کرد. او هشدار می‌دهد که اگر از آنان پیروی شود، یک سوم شریعت بر باد می‌رود. (*بصائر*، ج ۱، ص ۹۸-۹۷)[۲۵۴]

ابوحیان به‌طور تأییدآمیز به یاد می‌آورد که علی بن ابی طالب ابن کوّاء را از غور بسیار دربارهٔ قَدَر بازداشت.[۲۵۵] او تأکید می‌کند که مقصود از دینْ تسلیم است و از پراکندن بذر تشویش در عراق و حجاز و فارس و جبال به دست متکلمان شِکوه می‌کند. او از آموزگارش، قاضی شافعی ابوحامد مرورودی، سخنی نقل می‌کند مبنی بر اینکه فقه، برخلاف کلام، به اجماع می‌انجامد و اختلاف در آن بی‌اهمیت است. (*بصائر*، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۲)

مرورودی که شاهد جدلهای بیهودهٔ متکلمان بود، این حال را در شعری که از بر خواند با حال گروهی در بیابان مقایسه می‌کند که راهنمایی بی‌کفایت آنان را هدایت می‌کند. آنان تا سرحد درماندگی پیش می‌روند و به همان جایی باز می‌گردند که شروع کردند و شب را در همان جایی می‌گذرانند که صبح برخاستند. (*بصائر*، ج ۱، ص ۷۴-۷۳)[۲۵۶]

---

۲۵۴. رجوع شود به: پیشتر، فصل ۱، ص ۵۸، یادداشت ۱۱۴.

۲۵۵. عبدالله بن کوّاء از اصحاب علی <ع> بود؛ او بعدها از خوارج شد.

۲۵۶. مصحّح (*بصائر*، ج ۱، ص ۷۴، یادداشت ۱) به *کتاب الحیوان* جاحظ (قاهره ۱۳۸۶-۱۳۶۲ / ۶۶-۱۹۴۳)، ج ۳، ص ۷۳، ارجاع می‌دهد. در آنجا مصححان این ابیات (یادداشت ۱) را به مسعود، برادر ذوالرُمّة، نسبت می‌دهند. فون گرونه‌باوم این متن را شرح کرده است. رجوع شود به:
von Grunebaum, *Modern Islam*, p. 166, note 82.

توحیدی مدافعان کلام (اصحاب الکلام، اهل النظر) را به گونهٔ بی‌مهرانه‌ای با اهل حدیث (اصحاب الحدیث، انصارالاثر) مقایسه می‌کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۴۲). به گفتهٔ او، دلی خالی از سوءِظنّ سالمتر از سینه‌ای انباشته از شکّ و تشویش است. جدل هیچ خیری به بار نمی‌آورد. گفته شده است، «هرکس دین را از راه کلام بجوید در الحاد گم می‌شود و هرکس از پی احادیث شاذّ برود به دروغگویی متهم می‌شود و هرکس از راه کیمیا ثروت بجوید فقیر می‌شود.» ابوحیان سپس بازگو می‌کند که او هرگز ندیده است متکلمی از روی خشیّت در نزد پروردگار اشک بریزد و در ادامه تقصیرات آنان و زیانی را که سبب می‌شوند فهرست می‌کند. او سخن را با ابراز این امید ختم می‌کند که این جهان را ترک نکند «مگر آنکه شاهد فروریختن عمارت آنان و خرد شدن ساکنانش در زیر بار غم و اندوه بوده باشد.»[۲۵۷]

۴.۴ فرمانروایی. سجستانی در دوران زندگانی‌اش با دو فرمانروای برجسته مجالست داشت: ابوجعفر از سجستان و عضدالدوله، بزرگترین فرمانروای آن عصر. او، گرچه در فعالیت سیاسی بی‌اشتغال بود، به وجوه نظری و عملی فرمانروایی علاقه‌مند بود. برخی از آراءِ او به منزلهٔ شروحی دربارهٔ سخنان نغز و حکایات درخصوص رفتار فرمانروایان ثبت شده است، یعنی: مضمون اصلی آثار مشهور به سیرالملوک یا نصیحة الملوک < Mirrors for Princes، تحت اللفظی: مرآة الامراء >.

سجستانی یک بار نقل کرد (*امتاع*، ج ۲، ص ۲۴ و بعد) که هنگامی که خسرو انوشروان زمام امور مملکت را به دست گرفت به نوشیدن شراب معتاد شد. وزیرش رُقعه‌ای به او نوشت و در آن گفت: «اعتیاد پادشاه به زیان رعیت است. راه صحیح کاستن از آن و نظر در امور مملکت است.» پادشاه بر پشت رُقعه به فارسی نوشت: «خوب ببین! اگر راههای ما امن است و سیرت ما عادل است و دنیا به استقامت ما آباد است و عمّال ما درست کار می‌کنند، پس چرا از شادی عاجل اجتناب کنیم؟»

سجستانی در شرح این حکایت به پاسخ پادشاه از چند وجه اعتراض می‌کند: (۱) اعتیاد افراط است و افراط مذموم. (۲) احوال مساعد و مطلوب که فراهم شد باید

---

۲۵۷. مقایسه شود با نگرش مشابهی از ابوالحسن عامری، در کتاب او، *الإعلام بمناقب الاسلام*، تصحیح ا. ا. غراب (قاهره ۱۹۶۷)، ص ۱۴-۱۱۱ < ترجمهٔ احمد شریعتی و حسین منوچهری (تهران ۱۳۶۷ ش)، ص ۸۴-۸۰ >، به‌ویژه ص ۱۱۴ < ص ۸۴ >. بررسی مشترکات کلام و فلسفه را به فرصتی دیگر می‌گذارم.

پیوسته مراقب بود، در غیر این صورت نقص پیش می‌آید و بدین طریق دوام نظام تهدید می‌شود. (۳) زمان عزیزتر از آن است که به خوردن و نوشیدن و لذت بردن تلف شود. کمال نفس ناطقه بیش از زمان عمر وقت می‌گیرد. پس چگونه می‌توان آن را به کمال رساند اگر زندگی کوتاه است و دعوت به هوای نفس طولانی؟ (۴) وقتی خواص و عوام بر شهوت‌پرستی پادشاه واقف شوند، او را کوچک می‌شمرند و به او توهین می‌کنند. این تحقیر و توهین در محافل منتشر می‌شود و هیبت پادشاه می‌شکند و وقتی هیبت او شکست حشمت او از میان می‌رود و چون حشمت از میان رفت جسارت زیاد می‌شود و جسارت که زیاد شد شخص از هلاکت در امان نیست. در گِرد هر پادشاهی افراد طمعکار بسیار است. پادشاه حازم نباید گمان کند که مخالف و منازعی ندارد. آنان از جایی برمی‌خیزند که کمتر از همه انتظار می‌رود. و برخلاف این حالت است هنگامی که پادشاه در پرداختن به وظایفش هشیار است و همهٔ رعایایش به او احترام می‌گذارند و از هیبت او آگاهند و عدالت در میان آنان حکمفرماست. اگر کسی از دولت دفاع کند که در برابر غفلت و سهل‌انگاری هشیار است، هیچ حیله‌ای در آن نفوذ نمی‌کند. وقتی راهزنی مکان مستحکمی را مشاهده می‌کند و می‌داند که از آن حراست می‌شود، جرأت حمله به آن را نمی‌کند. او به دنبال قصری رخنه‌دار و دروازه‌ای سهل برای ورود است.

سجستانی در جایی دیگر دربارهٔ گفته‌ای از «حکمای پارس» شرح می‌دهد (*امتاع*، ج ۳، ص ۹۹): «ما شاهان را آزموده‌ایم. اگر پادشاه ما سخاوتمند و کریم باشد، آسمان و زمین به ما سخاوتمند است و اگر پادشاه ما بخیل باشد، آسمان و زمین به ما بخیل است.» سجستانی شرح می‌دهد که اگر این گفته صحیح باشد شاهدی است بر فیض الهی که متّصل با پادشاه سخاوتمند است و خشک شدن آن از پادشاه بخیل است. «زیرا شاه خدایی بشری است.»

اندیشهٔ فیض الهی که در شاهان جاری است هم اسلاف یونانی‌مآبی دارد و هم اسلاف پارسی. عضدالدوله، در رسالهٔ سجستانی با عنوان *فی‌الکمال الخاص بنوع الانسان*، گیرندهٔ فیض الهی توصیف می‌شود. این جمله که شاه خدایی بشری است یادآور قول ارسطوست مبنی بر آنکه «شاه مانند خدایی در میان انسانهاست» (theon en anthrōpois eikos einai) (*سیاست* ۱۲۸۴ الف ۱۱) و گفته‌ای مشابه از دیوتوگنس نوفیثاغوری (theos en anthrōpois pareschamatistai).[۲۵۸]

---

۲۵۸. درخصوص فیض الهی، به‌طور نمونه رجوع شود به:
←

توحیدی یک بار کوشید به ابن سعدان وزیر تسلی خاطر دهد و آن وقتی بود که وزیر از فضولی و شایعه‌پراکنی عامهٔ مردم پریشان خاطر شده بود و مجازاتهای سختی مانند قطع زبان و دست و پا و استفاده از شکنجه را در دل می‌سنجید (*امتاع*، ج ۳، ص ۹۱-۸۶). توحیدی نصیحت ابوسلیمان و شیخی صوفی را نقل می‌کند. هر دو از حق مردم برای کسب خبر دفاع می‌کنند. ابوسلیمان کسی وصف می‌شود که در فضل و حکمت و تجربه و محبّت و شفقت نسبت به دولت تفوق دارد. نصیحت او بدین شرح بود:

کسی را که خداوند پیشوای همه نوع مردمی قرار داده شایسته نیست از آنچه از آنان می‌شنود غصه‌دار شود، به دلایل بسیار: (۱) او در عقل و حِلْم و صبر از آنان برتر است. (۲) آنان زیر قدرت او قرار دارند و به تدبیر او دل سپرده‌اند و او باید به حق خدای تعالی

→

E. R. Goodenough, "The Political Philosophy of Hellenistic Kinship," *Yale Classical Studies*, 1 (1928), 85 ff.; L. Delatte, *Les traités de la royauté de Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Liège and Paris 1942), pp. 126ff., and 202.

همچنین رجوع شود به:

Themistius, *Oration ad Iovianun* 64b-c, in *Orationes*, ed. G. Dindorf (Leipzig 1832), p. 76; trans. E. Barker, *From Alexander to Constantine* (Oxford 1956), p. 378.

دربارهٔ فیض الهی، رجوع شود به: ارسطو، *سیاست* ۱۲۸۴ الف ۱۱، آنجا که گفته می‌شود شاه < «مانند خدایی در میان انسانهاست» > : (Barker, p. 365) theon en anthrōpois eikos einai؛ و این جملهٔ فیلسوف نوفیثاغوری دیوتوگنس مبنی بر اینکه شاه < «خدایی در [قالب] انسان مافوق تصور است» > E. R. Goodenough, p. 68. شاه به واسطهٔ theos en anthrōpois pareschamatistai؛ به نقل از: philanthrōpia < انساندوستی > خود، صفتی الهی که فضیلت خاص سلطان است، نیز به خداوند شبیه است؛ رجوع شود به:

V. Valdenberg, "Discours politiques de Themistius dans leur rapport avec l'antiquité," *Byzantion*, 1 (1924): 562 *et passim*; M. V. Anastos," The Ancient Greek Sources of Byzantine Absolutism," in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, English Section (Jerusalem 1965), I, 106.

این اندیشه که شفقت و سخاوت از صفات لازم سلطان است در آثار عربی مربوط به اوصاف شاهی (Fürstenspiegel < تحت‌اللفظی: مرآة الامراء. به آثاری از نوع سیرالملوک و نصیحة الملوک گفته می‌شود >) نیز دیده می‌شود، به‌طور نمونه، در *کتاب التاج*، منسوب به جاحظ، تصحیح ا. زکی، ص ۱۳۸ و بعد. / ترجمهٔ Pellat، ص 159 و بعد. این درونمایه در منابع پهلوی نیز یافت می‌شود؛ به‌طور نمونه، در فهرست صفات شاهانه‌ای که در دینکرد برشمرده شده، مذکور در کریستنسن، < *ایران در زمان ساسانیان*، ص ۲۸۴ > ، ص 256 و بعد.

به آنچه متعلق به حق آنان است پایبند باشد و بر جهل آنان صبر کند و نسبت به آنان مهربان باشد و به مصالح آنان قیام کند. (۳) رشتهٔ پیوند میان سلطان و رعیت قوی است، زیرا الهی است، و محکمتر از رشتهٔ خویشاوندی میان پدر و فرزند است. شاه پدری بزرگ است، به همان سان که پدر شاهی کوچک است. پدر مکلّف است با فرزندش با شفقت و نرمی رفتار کند و این شفقت و نرمی بیش از تکلیف فرزند به اطاعت واجب است، چون فرزند ساده‌لوح و نادان و بی‌تجربه است. به دلیل همین پیوند صمیمی و محکم میان عامهٔ مردم و شاه، عامهٔ مردم مشتاق‌اند دربارهٔ کسی که زمام امورشان به دست اوست خبر کسب کنند. و این امر جاری بر نظام طبیعت است و در احکام شریعت نیز به آن توصیه می‌شود. اگر رعیت از سلطان بپرسد چرا نباید در کارهای او فضولی کند و از دیانت او بپرسد، چون منافع و مصالح آنان با او گره خورده است، پاسخش چه خواهد بود؟ آیا او نباید تصدیق کند که ادعای آنان حق است؟ ابوسلیمان سپس به اشاره از نارضایتی‌های مردم از نظام حاکم سخن می‌گوید. آنان از مداخله در امور زندگی و اموال خود شاکی‌اند و از برهم خوردن آرامش و مصادرهٔ خانه و زمین‌شان و محروم کردن‌شان از خوشیهای زندگی و زنان ناراحت‌اند. آنان شکایت دارند که پولها تقلّبی و مالیاتها زیاد و داد و ستد کساد و سپاهیان و گزمگان مغرور و مساجد ویران و موقوفات تاراج و بیمارستانها متروک و دشمنان سرسخت و چشمان پُراشک و سینه‌ها پُرخشم و نابسامانی پایدار و شادی بر مردم حرام است، بگذریم از آنچه به سبب ترس از تازیانه به زبان نمی‌آورند.

او سپس حکایتی نقل کرد درخصوص خلیفه المعتضد که با جمعیت خشمگین، که برخی از خواص نیز در میان آنان بودند، در دُکّان کاه‌فروشی در باب الطاق مشاجره کرده بود. او به خشم آمده بود و از عُبَیْدالله بن سلیمان وزیر مشورت خواست و او پیشنهاد داد که برخی را به صلیب بکشد و برخی را بسوزاند و برخی را غرق کند و در صورت دیگر برخی را ناقص‌العضو کند و رها کند تا دیگران عبرت بگیرند. خشم خلیفه با شنیدن این سخنان فرونشست. او اعتراض کرد که رعیت ودیعهٔ خداوند در دست سلطان است و خداوند از او بازخواست می‌کند. خلیفه از دل‌آزردگی آنان دفاع کرد و به وزیر دستور داد به شکایات آنان رسیدگی کند و آنان را مطمئن سازد که سخن‌شان شنیده می‌شود. وزیر نیز چنین کرد. ابن سعدان تأکید کرد که هرگز این حکایت را نشنیده بود.

۴.۵ مقام انسان در عالم

انسان، از نظر سجستانی، نسخهٔ جهان صغیرِ سلسلهٔ

بزرگ هستی است و، در مقام باشنده‌ای از حیث وجودی نامتعیّن، یگانه باشندهٔ قادر به تعیین خویش است. سجستانی در نقل جمله‌ای از «یکی از طبیعیون»، یعنی این سخن که «میانگین دو طرف دارد، به همان سان که آب ولرم ترکیب گرم و سرد است»، شرح می‌دهد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۸، ص ۲۸۴ و بعد) که این در توضیح این جملهٔ قدماست که انسان قلب عالم است و در میانگین است، چون با آنچه فوق اوست و با آنچه دون اوست خویشاوند است. او شامل هر دو طرف است، یعنی شرف اجرام ناطقهٔ آسمانی ــ به واسطهٔ شناختن و درک کردن و بحث و نظر ــ و خساست اجسام حیوانی جاهل، ناشایست برای هرچیزی از خوبی. درنتیجه، زیبندهٔ انسان است که به آنچه او را بالا می‌بردکشش داشته باشد و نه به آنچه او را پست می‌کند. چه نگونبختی است برای چنین انسانی، قدرت اختیار داشتن، تا از اوج به حضیض فرود آید و مطرودی به ماتم نشسته باقی ماند و زندانیِ بدون امید به رهایی یا عفو گردد.

سجستانی سپس به بحث از جایگاه میانهٔ انسان در هرم هستی و مسئولیت تعیین خویش می‌پردازد. او می‌گوید که دو نوع ناطق وجود دارد: یکی در رأس و دیگری در میانه. اجرام ناطقهٔ نیّرهٔ عُلْوی در رأس قرار دارند و انسان در میانه است. نطق یا قوهٔ عاقله در تعریف انسان مندرج است و به دو طریق ظاهر می‌شود. یکی به فطرت است که انسان به وسیلهٔ آن حس می‌کند و شناخت عقلی دارد و دیگری به ریاضت شایسته و اختیار و قبول دائم است. اجرام ناطقه از ریاضت و اجتهاد و اختیار بی‌نیازند. خساست حیوانات نسبت به انسان بیشتر از خساست انسان نسبت به اجرام نیّره است. خساست حیوان به واسطهٔ ماده و طبیعت است و آنها را نمی‌توان کنار زد. در حالی که انسان واسط میان اجرام ناطقهٔ عالیه و نیّرهٔ شریفه و دائمة الابدیه در یک طرف و حیوانات پایین‌تر از او در طرف دیگر است و به اصلاح قادر است. او با پاک کردن ذهنش قوهٔ پنهانش را آشکار می‌سازد. و اگر به این مرتبه برسد، آگاه می‌شود که میان ناصحی از ناحیهٔ عقل و فریبکاری از ناحیهٔ طبیعت می‌ایستد. وقتی که دستش را از دست فریبکار بیرون می‌کشد و آن را در دست ناصح خود می‌گذارد نسبت او با شرف تثبیت می‌شود و پاهای او به‌طور محکم در راه قرار می‌گیرد. او هرچه را اسرارآمیز است درک می‌کند و نفسش به کرامت واثق است و طعم شادی را می‌چشد. ابوسلیمان در خاتمه شِکوه می‌کند که راه نجات و حقیقت و شناخت دارِ سلام به ما نشان داده شده است اما ما فراموشکار هستیم.

سجستانی در بحثی از خویشاوندی انسان با حیوانات (*امتاع*، ج ۲، ص ۴۳) از

محققی سخنی نقل می‌کند مبنی بر اینکه انسان جامع همهٔ صفاتی است که در تمامی حیوانات متفرّق است. انسان به سه خصلت بارز و از حیوانات برتر است: عقل برای نظر در امور فایده‌آور و زیانبار، منطق برای ابراز آنچه عقل به وساطت نظر اکتساب می‌کند، مهارت برای اقامهٔ صناعات و ابراز صور که از آنچه در طبیعت است با قوهٔ نفس تقلید می‌کند. حیوانات نیز صفات اخلاقی و خصوصیات ذهنی دارند و لذا انسانها را می‌توان با آنها مقایسه کرد (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۰۵). مثلاً، گفته می‌شود، «غدّارتر از گرگ»، «مکّارتر از روباه»، «وفادارتر از سگ»، «احمقتر از هوبره»، و الخ.[۲۵۹]

سجستانی گاهی مقام و منزلت فرشتگی را برترین قوهٔ انسان معرّفی می‌کند. او با نقل تعریف انسان به منزلهٔ «حیّ و ناطق و فانی» (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۳-۱۱۲) می‌گوید که انسان به واسطهٔ حس و حرکت زنده است و به واسطهٔ فکر و تمییز ناطق یا عاقل است و به واسطهٔ سَیَلان و استحاله می‌میرد. او از این حیث که زنده است با حیوانات همجنسش شریک است و از این حیث که فانی است با آنچه دگرگون و تجزیه می‌شود شریک است و از این حیث که ناطق است عاقل و دوراندیش است و از حیثی به فرشتگان شبیه می‌شود به واسطهٔ اختیار بشری و نور الهی ــ یعنی از این حیث که حیاتش موصوف به صحّت عقیده و عمل صالح و سخن صادق است ــ او فرشته است، یا صفات و صورت فرشته را دارد. در میان افراد جنس و نوعی که انسان به آن متعلق است تفاوت بزرگی وجود دارد و به همان سان که جنس با نوع کامل ارتقا می‌یابد، نوع نیز با شخص کامل ارتقا می‌یابد.[۲۶۰]

سجستانی متمایل به ابراز قطب بودن ذات انسان به منزلهٔ تنازعی میان عقل و طبیعت است. عقل و نفس و طبیعت حالّ در انسان گفته می‌شود و نفس آکنده از نزاع در این نبرد میان عقل و طبیعت است. سجستانی وقتی گفت (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۴۶): «[انسان] میان طبیعتش، و طبیعتش بر ضدّ اوست، و نفسش، و نفسش با اوست، مانند غارتِ تقسیم شده است. اگر او نور و شعاعش را از عقل می‌گیرد، نفس که با اوست قوی است؛ اگر این چنین نیست، طبیعت، و طبیعت بر ضدّ اوست، در قوّت است.» او سپس گفته‌ای از

---

۲۵۹. در *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۲، رسالهٔ ۱۲ (ج ۲، ص ۴۷۴ و بعد)، مقایسهٔ مشابهی میان انسان و حیوانات دیده می‌شود. مقایسه شود با همین قطعه در اثر منحول ارسطویی، *سرّالاسرار*، تصحیح ع. بدوی (قاهره ۱۹۵۴)، ص ۱۳۹ و بعد.

۲۶۰. رجوع شود به رسالهٔ سجستانی به نام *فی الکمال الخاص بنوع الانسان*، فروتر، ص ۳۹۰ به بعد.

«حکماءالاوّلین» نقل کرد که در هیاکل و عبادتگاه‌های آنان بردیوار نوشته شده بود: فرشتهٔ موکّلِ دنیا می‌گوید «خیر و شرّ وجود دارد و آنچه نه خیر است و نه شرّ. هرکس حق معرفت این سه را به جای آورد از من خلاصی می‌یابد و سالم نجات می‌یابد و کریم باقی می‌ماند و مالک نعمت عظیمی می‌شود. و هرکس آنها را نشناسد، من او را به بدترین نحو می‌کُشم، نه به سرعت تا از من آسوده شود، بلکه به‌تدریج و در زمانی طولانی، به حسرت بر از دست رفتن امیدی بعد از امید دیگر و بلایایی که در آنها خود را در غُل و زنجیر حسّ می‌کند.»[۲۶۱] یا عقل و یا طبیعت در نبرد برای فرمانروایی بر نفس انسان دست بالا را دارد و لذا پیروزی یکی از آن دو به دست خود انسان است.

شیخ یونانی گفت: «دو مُعاند از درون خود تو برای تو برخاسته‌اند و برای تو می‌جنگند. یکی از آنان حق است و دیگری باطل. برحذر باش از وساطت کردن میان آن دو بدون رجوع به حقیقت. در غیر این صورت، هلاک می‌شوی.» شرحی به این سخن افزوده می‌شود که می‌توان تصور کرد از سجستانی است: «این دو مُعاند عقل و طبیعت است.»[۲۶۲]

۴.۶ نفْس انسان. تقسیم سه جزئی نفس در فلسفهٔ افلاطون به شهویه و غضبیه و عاقله در فلسفهٔ اسلامی شواهد بسیار دارد و سجستانی نیز آن را مسلّم شمرده است. او، در شقّ دیگر، به تقسیم ارسطویی نفس به اجزاءِ نباتی و حیوانی و ناطقه اشاره می‌کند. تعاریف سجستانی از نفس از مجموعه‌های تاریخ عقاید برداشته شده است. او دربارهٔ *نفس* ارسطو را خوانده بود و گاهی به واژگان ارسطویی عقب می‌نشست. اما او، در تمایز از ارسطو و در موافقت با تعلیم نوافلاطونی، تأکید می‌کند که نفس موجودی ثابت و مستقل از بدن است. ارسطو معتقد بود که نفس و بدن اجزاءِ جدایی‌ناپذیر جوهری واحد است و تنها «عقل فعّال» از بدن جدایی‌پذیراست. سجستانی همچنین فرض می‌کند که نفوس افراد اجزاءِ نفس کلّی (نفس واحد) است، یعنی، تفاوت در آنها هست، گرچه در نهایت تمایزی نیست و این برداشتی است که تا افلوطین پی‌گرفتنی است.

---

۲۶۱. به وجود درونمایهٔ نقوشی از این دست در معابد صابئان حرّان گواهی داده‌اند؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به:

H. Corbin, "Rituel sabéen et exegèse ismaélienne du rituel," *EJ*, 19 (1950): 182ff.

262. The Greek Sage (الشیخ الیونانی), IX. 3; trans. Lewis, p. 479.

سجستانی در پاسخ به یکی از پرسشهای وزیر (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۰۸ و بعد) به معاینه درمی‌یابد که هیچ راهی برای تعریف یا توصیف نفس به‌طور مستوفی وجود ندارد، زیرا برای آن جنس و فصل وجود ندارد. متقدمان و متأخران درخصوص تعریف آن اختلاف نظر دارند.[۲۶۳] نفس تعریف شده است به: (۱) امتزاج عناصر،[۲۶۴] (۲) هماهنگی عناصر،[۲۶۵] (۳) عدد بذاته محرک،[۲۶۶] (۴) چیزی هوایی،[۲۶۷] (۵) روح حارّه،[۲۶۸] (۶) طبیعت دائمة الحرکة،[۲۶۹] (۷) کمال جسم طبیعی دارای حیات،[۲۷۰] و

---

۲۶۳. این تعاریف نفس مأخوذ از، *آراء الفلاسفه*، اثر منحول فلوطرخس است. جابر بن حیان در *کتاب الحاصل* خود آن بخش کتاب را که این تعاریف از آن گرفته شده نقل کرده بود؛ رجوع شود به: کراوس، *Jābir ibn Ḥayyān*، ج ۲، ص 331 به بعد. در *مقابسات* توحیدی، مقابسهٔ ۹۱، چندین تعریف دربارهٔ نفس به دست داده می‌شود، یعنی، «ذی آلة قابلة للحرکة» («کمال جسم آلی که قابلیت گرفتن حیات دارد»)، «جوهر عقلی متحرک من ذاته بعدد مؤتلف» («جوهر عقلی متحرک به ذات به واسطهٔ وحدت عددی»)، «جوهر علامة مؤلفة بالعقل» («جوهر عالِمی که با عقل هماهنگ است»)، «روح الله منبجسة بتوسط العقل» («روح خدا که به توسط عقل روان می‌شود»). (رجوع شود به: Frank, *Al-Kindī's Book of Definitions*, p. 42). همچنین رجوع شود به:

H. Davidson, "Saadia 's List of Theories of the Soul," in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. A. Altmann (Cambridge 1967), pp. 75-94.

۲۶۴. تعریف نخست، «مزاج الارکان»، در اثر منحول فلوطرخس، تصحیح و ترجمهٔ Daiber، ص ۲۵۳ / 254 (66)، دیده می‌شود؛ و Diels 388a، (امتزاج من الارکان المدرکة عقلاً) (دموکریتوس). مقایسه شود با: *دربارهٔ نفس* ۴۰۵ الف ۱۰ به بعد. رجوع شود به: *Aetius Arabus*، ص ۱۹۰/191، برای این تعریف و تعاریف زیر، و شروح دایبر، ص 455 به بعد.

۲۶۵. «تألیف الاسطقسات»؛ اثر منحول فلوطرخس، ص ۲۵۱ / 252 (65)؛ Diels 387a (تألیف الاربعة الاسطقسات) (دیکه‌آرخوس). در منبع یونانی آمده است: harmonian tōn tessarōn stoicheiōn. مقایسه شود با: *دربارهٔ نفس* ۴۰۷ ب ۲۷ به بعد.

۲۶۶. «عدد محرک بذاته». در متن *امتاع* آمده است: «عرض»، اما در بخش تصحیحات، ج ۳، صفحهٔ د، قرائت مرجّح (عدد) به دست داده شده است (و رجوع شود به نسخه‌های خطی مذکور در یادداشت ۲ در همانجا). رجوع شود به اثر منحول فلوطرخس، ص ۲۵۱ / 252 (65)؛ Diels 386a (عدد محرّک ذاته) (فیثاغورس). مقایسه شود با: *دربارهٔ نفس* ۴۰۴ ب ۳۰.

۲۶۷. «هوائیه». رجوع شود به اثر منحول فلوطرخس، ص ۲۵۳ / 244 (66)؛ Diels 387a (آناکساگوراس). مقایسه شود با: *دربارهٔ نفس* ۴۰۵ الف ۲۲ به بعد.

۲۶۸. «روح حارّه». رجوع شود به اثر منحول فلوطرخس، ص ۲۵۳ / 254 (66)؛ Diels 387a (رواقیان).

۲۶۹. «طبیعة دائمة الحرکة». رجوع شود به اثر منحول فلوطرخس، ص ۲۵۱ / 252 (65)؛ Diels 386a ←

(۸) جوهر غیرجسمانی که بدن را به حرکت درمی‌آورد.[۲۷۱] او سپس به شرح و بسط دشواری شناختن نفس می‌پردازد.

آخرین دلیلی که او برای این دشواری می‌آورد ــ اینکه انسان فقط صاحب جزءِ کوچکی از نفس است ــ حاکی از تعلیم وحدت نفس است: نفس کلّی واحد است و نفوس جزئی اجزاءِ تفکیک شده از آن شمرده می‌شود.[۲۷۲] سجستانی شاید این تفکیک را با مطرح کردن ماده به منزلهٔ اصل تفرّد تعلیل کرده است. او به جای تحلیلی نظاموار تمثیلی مفید به دست می‌دهد (*امتاع*، ج ۳، ص ۲۳-۱۲۲). او می‌گوید که تمایز در میان نفوس افراد مختلف منطبق با سهم صاحب هر نفس است. خورشید در مواضع مختلفی از بلندی و پستی طلوع می‌کند و لذا هر انسانی می‌تواند بگوید که طلوعی که او از مکان

→

(طبیعة دائمة الحرکة أو محرّکة ذاتها) (طالس). در متن یونانی آمده است: phusin aeikinēton ē autokinēton. این تعریف در اثر منحول مجریطی، *غایة الحکیم*، ص ۲۹۴ / 308، نیز نقل شده است.

۲۷۰. «تمام لجسم طبیعی ذی حیاة». رجوع شود به اثر منحول فلوطرخس، ص ۲۵۱ / 252 (65)؛ Diels 387a (کمال اول لجسم طبیعی ذی حیاةٍ بالقوة) (ارسطو). در منبع یونانی آمده:

entelecheian prōtēn sōmatos phusikou organikou dunamei zōēn echontos.

این تعریف ترکیبی است از عبارات دربارهٔ *نفس* ۴۱۲ الف ۲۷ و ۴۱۲ ب ۵ به بعد. همچنین رجوع شود به: کندی، *کتاب التعریفات*؛ و ترجمهٔ انگلیسی: Frank, pp. 41-3 (no.IV). این تعریف ارسطویی کاملاً رایج بود. همچنین رجوع شود به: قسطابن لوقا، *الفرق بین النفس و الروح*، در *رسائل ابن سینا*، تصحیح ج. ض. اولکن (آنکارا و استانبول ۱۹۵۳)، ج ۲، ص ۸۹؛ اثر منحول مجریطی، ص ۲۹۴ / 307؛ و منابع فهرست شده در ترجمهٔ Frank، در همان موضع.

۲۷۱. جوهر لیس بجسم محرّک للبدن. رجوع شود به قسطا بن لوقا، ص ۸۹، آنجا که همین تعریف به افلاطون نسبت داده می‌شود؛ و اثر منحول مجریطی، ص ۲۹۴ / 308 (افلاطون)، آنجا که «لا» به جای «لیس» می‌آید. با توجه به اینکه در متن مورد بحث ما و در متن قسطا بن لوقا لفظ «بدن» آمده، نامحتمل است که (با توجه مقتضی به استرن، *Isaac Israeli*، ص 45، یادداشت 2) مجریطی (منحول)، در آن متن نیز لفظ «بدن» آمده، قاعدهٔ آیزاک اسرائیلی را که کلمهٔ «جسم»، به معنای «جرم آسمانی»، داشته بد فهمیده باشد. در واقع، در *دربارهٔ نفس* ۴۰۶ ب ۲۶ به بعد، این هر دو امکان توجیه می‌شود.

۲۷۲. دربارهٔ تعلیم وحدت همهٔ نفوس (monopsychism)، رجوع شود به:

Merlan, *Monopsychism*, *Mysticism*, *Metaconsciousness*, pp. 53 ff. *et passim*.

رجوع شود به: *تاسوعات*، انئاد چهارم، رسالهٔ ۸، ص ۴، س ۱ به بعد، جایگاه شاخصی برای تعلیم وحدت همهٔ نفوس؛ و *اثولوجیا ارسطاطالیس* (ترجمهٔ انگلیسی)، میمر ۲، س 57 به بعد؛ ترجمهٔ Lewis، ص 39 و بعد، در *تاسوعات*، انئاد چهارم، رسالهٔ ۳ ص ۱۹، س ۱ به بعد، آنجا که کثرت عَرَضی نفس بحث می‌شود.

خودش شاهد است زیباترین طلوع است. طلوع خورشید در همهٔ طلوعها یکسان است* اما بهرهٔ هر مکان از آن متفاوت است.[۲۷۳] به همین سان نفس یک شخص شاید از نفس یک شخص دیگر از تشویش آزادتر باشد و لذا او بهرهٔ بیشتری از سعادت داشته باشد. مراتب نفوس به‌حسب سهمی است که از نفس کلی اکتساب می‌کنند.

سجستانی تأکید می‌کند که نفس جوهری بسیط و مستقل از بدن است و لذا باقی است. او، در متنی املا شده (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۰۱ و بعد)، می‌گوید که نفس نه بدن است و نه جزئی از بدن و نه عَرَض است و هیچ نیازی به قوهٔ جسمانی ندارد. نفس جوهری بسیط و غیرمُدرَک به حس است. و از آنجا که هیچ یک از اینها نیست، قبول تغیّر و گسست نمی‌کند. و به فتور و ملال نیز دچار نمی‌شود. زیرا نفس، برخلاف بدن که صورتی از جنس واحد را تنها وقتی قبول می‌کند که صورت قبلی از آن جدا شده است، همهٔ صورتها را به تمامی قبول می‌کند. نفس عَرَض نیست. زیرا در حالی که عَرَض جز در غیر خودش یافت نمی‌شود و محمول است و نه حامل و او را قوامی نیست، این جوهر (نَفْس) حامل *است*. نظر صحیح، اگر ناظر از هوا به دور باشد، تفاوت میان نفس را که محرک بدن است و بدن که متحرک به نفس است نشان می‌دهد. شبههٔ کوتاه‌نظرانی که گمان می‌کنند همینکه رشتهٔ ارتباط میان نفس و بدن قطع شد هردو از میان می‌روند بی‌اساس است. زیرا آشکار است که قوام و کمال بدن به نفس است. و نفس در ابتدا با انزال نطفه به بدن وارد می‌شود و بدن را تغذیه می‌کند و جان می‌بخشد. انسان به واسطهٔ نفس وجود دارد و انسان نه نفس تنهاست و نه بدن تنها. انسان به واسطهٔ هردو انسان است، اما سهمش از نفس بیشتر از سهمش از بدن است.

وقتی یک بار از ابوسلیمان پرسیده شد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲۸، ص ۱۴۰-۱۳۹) آیا انسان را می‌توان صاحب نفس (ذونفس / empsuchos) گفت همان‌طور که صاحب جامه

---

* مقایسه شود با سخن شهاب‌الدین سهروردی: «حقیقت یک آفتاب است که متکثر و متعدد می‌شود به تعدد مظاهر از دریچه‌ها و روزنها و شکافها، که شهر یکیست و خانه‌ها بسیار و راه‌ها بی‌شمار.» (شمس‌الدین شهرزوری، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، ترجمهٔ مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولائی (تهران ۱۳۶۵ ش)، ص ۴۶۶). — م.

۲۷۳. مقایسه شود با:

The Greek Sage (الشیخ الیونانی), I. 64ff. *ad Enneads*, IV, 8, 4.1 ff.; trans. Lewis, p. 237,

آنجا که استعارهٔ خورشید در زمینه‌ای مشابه با همین بحث ما اقامه می‌شود.

یا مال است، او پاسخ داد که نمی‌توان، زیرا انسان ممکن است صاحب جامه یا مال باشد یا نباشد، اما او فقط در مقام صاحب نفس انسان است.[۲۷۴]

از ابوسلیمان وقتی پرسیده شد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۶، ص ۳۰۷-۳۰۵) که آیا نفس حقیقتاً قائم به ذات است، چون ما نفس را جز در جسم مرکّب نمی‌یابیم. او پاسخ داد که معنای قائم به ذات بودن نفس این است که هیچ وصلت و فعل و انفعالی ندارد و چیزی نیز او را به حرکت درنمی‌آورد و دگرگون نمی‌کند. اگر می‌گوییم که نفس در بدن است، مراد این است که قوای او در بدن منتشر است یا به واسطهٔ بدن آشکار می‌شود. و اگر می‌گوییم که نفس بدون جسم قائم به ذات است، مراد این است که آمیخته با بدن نیست، همان‌طور که روغن با آب آمیخته است. یک چیز در یک چیز دیگر به طرق مختلفی ممکن است باشد، چنانکه حکومت در حاکم است یا حاکم در حکومت و چنانکه آب در کوزه است و کوزه در خانه است و خانه در جایی است. اینکه آیا به واسطهٔ وسعت زبان است که می‌گوییم نفس در بدن است یا جسم را مستعد می‌کند یا جسم از او منفعل است امری است اسرارآمیز و نیازمند بحث و نظر بیشتر.[۲۷۵] ابوسلیمان در ادامه از آن

---

۲۷۴. مقایسه شود با: *اثولوجیا ارسطاطالیس* (ترجمهٔ انگلیسی)، میمر ۲، س 13، در *تاسوعات*، انئاد چهارم، رسالهٔ ۷، ص ۱، س ۲۴ و بعد ــ «بنابراین انسان نفس است، زیرا به واسطهٔ نفس [او] هست آنچه هست.» همچنین رجوع شود به: *الامتاع و المؤانسة*، ج ۳، ص ۱۱۴، س ۵ و بعد. مسئلهٔ تعریف انسان ــ چه به منزلهٔ بدن و نفس چه به منزلهٔ نفس تنها ــ استلزامات اخلاقی دارد. به‌طور نمونه، مسکویه از تباین میان نظر «ارسطویی» ــ [دایر بر اینکه] انسان مرکّب از نفس و بدن است ــ و نظر «فیثاغورس و سقراط» ــ [مبنی بر اینکه] بدن برای تعریف ماهیت انسان ذاتی نیست، بحث می‌کند. به گفتهٔ ارسطو، سعادت در این جهان تحصیل‌پذیر است؛ به گفتهٔ کسان دیگر، تنها وقتی که نفس از تن رها شود، سعادت دست می‌دهد. رجوع شود به:

Walzer, "Some Aspects of Miskawaih's Tahdhīb al-Akhlāq", in *Greek into Arabic*, pp. 224-25;

تهذیب الاخلاق، تصحیح ک. ق. زُریق (بیروت ۱۹۶۷)، ص ۸۰ / ترجمهٔ (انگلیسی) زُریق (بیروت ۱۹۶۸)، ص 73-72.

۲۷۵. نحوه‌ای که در آن نفس در بدن وجود می‌یابد در ابتدای *اثولوجیا ارسطاطالیس* (ترجمهٔ انگلیسی)، میمر ۲، در *تاسوعات*، انئاد چهارم، رسالهٔ ۳، ص ۱۹، س ۱ به بعد؛ ترجمهٔ Lewis، ص 39 به بعد، بحث می‌شود. و معانی متفاوتی که به آن معانی یک چیز را می‌توان در دیگری گفت، با اشارهٔ خاصی به وجود نفس در بدن، در این آثار بحث می‌شود: *اثولوجیا ارسطاطالیس* (ترجمهٔ انگلیسی)، میمر ۲، س 85 به بعد، در *تاسوعات*، انئاد چهارم، رسالهٔ ۳، ص ۲۰، س ۱۴ به بعد؛ ترجمهٔ Lewis، ص 43؛ و: الشیخ الیونانی، رسالهٔ ۲، س ۳۳ به بعد. در *تاسوعات*، انئاد چهارم، رسالهٔ ۳، ص ۲۱، س ۵ به بعد؛ ترجمهٔ Lewis، ص 47.

کسانی ابراز حیرت می‌کند که گمان می‌کنند نفس تابع مزاج است، زیرا نفس وقتی انسان به خواب می‌رود می‌خوابد و خواب با مزاج مربوط است. نفس در هنگام خواب به آن چیزی معطوف می‌شود که خاصّ اوست و به آنچه به آن عشق می‌ورزد و در این‌باره خبر و انذار می‌دهد.

ابوسلیمان در پاسخ به پرسشی از وزیر (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۱۴) که آیا روح از نفس بی‌نیاز است، گفت که در جنس حیوان بی‌نیاز است، زیرا جنس حیوان با انسان شدن به کمال نمی‌رسد. اما در انسان روح از نفس بی‌نیاز نیست. انسان انسان است به واسطهٔ نفس و او به واسطهٔ روح فقط زنده است.

ابوسلیمان در پاسخ به پرسش دیگر وزیر (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۱۱) ــ نفس با روح چگونه تفاوت می‌یابد ــ گفت که «روح جسمی است که ضعیف و قوی و صالح و فاسد می‌شود و واسطهٔ میان بدن و نفس است و نفس با او قوایش را در بدن جاری می‌کند. روح حس و حرکت می‌کند و لذّت می‌برد و رنج می‌کشد. نفس شیئی بسیط و عالی‌رتبه و از فساد دور و منزّه از استحاله است.»

ابوسلیمان در پاسخ به پرسش ابوحیان (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۱، ص ۹۵-۲۹۴) طبیعت خنده را با توجه به نفس توضیح داد و در این هنگام وظیفهٔ روح در بدن را نیز مشخص کرد.[۲۷۶]

> خنده قدرتی است که از میان قوای عاقله و حیوانیه ناشی می‌شود. این قوّه وقتی در نفس پدید می‌آید که نفس با چیزی مواجه می‌شود که آن را عجیب می‌یابد. این معنا از یک جهت به عقل مربوط می‌شود، زیرا عجیب یافتن چیزی تعجب است و تعجب یافتن علت و دلیل از چیزی است که رخ می‌دهد. و از جهت دیگر [این معنا] تابع قوهٔ حیوانیه است و آن وقتی است که از نفس بیرون می‌آید. [این قدرت] به داخل یا خارج حرکت می‌کند. اگر به داخل برود، یا ناگهانی است، و لذا موجب خشم می‌شود، یا در غیر این صورت به تدریج و با اعتدال است و لذا سرور و شادی پدید می‌آید. اگر به ناگهان از خارج به داخل برود، آنگاه ترس پدید می‌آید و اگر به تدریج، آن‌گاه هول پدید می‌آید. اگر یک بار به داخل جذب شود و بار دیگر به خارج، آن‌گاه حالات متفاوت رخ می‌دهد، یکی از آنها خنده است، وقتی که دو قوه (ناطقه و حیوانیه) به جستن علتی جذب شوند، تا حکم متعادلی صورت گیرد. این امر در

---

۲۷۶. این قطعهٔ جذاب را روزنتال، *Humor in Early Islam*، ص 137 و بعد، نقل کرده است.

روح جاری می‌شود تا اینکه به عصب می‌رسد. آنها را دو حرکت متضاد به حرکت در می‌آورد و قهقهه در چهره به دلیل کثرت حسهای وارد شده رخ می‌دهد که هریک به عصبی مرتبط است.

۴.۷ عقل. ابوسلیمان در یکی از فصلهای *مقابسات* (مقابسهٔ ۹۳، ص ۳۲۰) که به بحثهای لغوی اختصاص دارد معانی مختلف لفظ «عقل» را برمی‌شمارد.

ابوسلیمان گفت: اسم «عقل» معانی مختلفی دارد. این معانی به‌حسب آنچه از عقل به هرکس رسیده به اقسامی تقسیم می‌شود، یعنی ابتدا و انتها و وسطی دارد. نخستین، به معنای ابتدای بالطبع، عقل فعّال است و این عقل مطابق با فاعل است. دوم، به معنای انتها، عقل انسانی است و همچنین نامیده می‌شود [عقل] مادی (هیولانی) و این عقل مطابق با مفعول است. و سوم، به معنای وسط، عقل مستفاد است و این عقل مطابق با فعل است.

عقل انسانی که به منزلهٔ مفعول است در حیّز قوه‌ای است که نیازمند به فعلیت رسیدن است. و تعریف آن این است: «شیئی که جزءِ آنْ چنان است که کلّ می‌شود.» معنای این سخن این است که هریک از این عقول جزئی بالقوه همهٔ معقولات ادراک‌پذیر را درک می‌کند. هر چیزی بالقوه مستلزم شیءِ موجودی است که آن را به فعلیت برساند. این شیء عقل فعّال است، زیرا شبیه در شبیه فعل می‌کند. و [عقل] مستفاد به منزلهٔ فعلی است که بالقوه و بالفعل هر دو را ترکیب می‌کند.

شرح. سجستانی نظریه‌ای را که ارسطو در *دربارهٔ نفس*، کتاب سوم، ۵-۴، دربارهٔ عقل مطرح کرده بود و شارحان ارسطویی (به‌ویژه اسکندر افرودیسی) و اخلاف‌شان شرح و بسط داده بودند اقتباس می‌کند.[۲۷۷] ارسطو گفته بود که در نفس باید تمایزی مطابق با تفکیک عام در طبیعت میان ماده، که بالقوه است، و علت فاعلی وجود داشته باشد؛ یعنی در نفْسِ عقلِ (nous) فعّال و منفعل یا بالقوه وجود دارد. اولی، علّت، تا ابد فعّال و

---

۲۷۷. دربارهٔ موضوع عقل و قوای آن در فلسفهٔ عربی ـ اسلامی آثار مبسوط و مشروحی موجود است. برای آشنایی با جهتگیری عام این فلسفه، رجوع شود به:

F. Rahman, "'aql," *EI*, I, 341-42; J. Finnegan, "Texte arabe du *Peri nou* d'Alexandre d'Aphrodise," *Mélanges Louis Massignon* (Damascus 1957), II, 135-52; Kutsch, "Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?) *Peri Psuchēs*...," 265-86; J. Jolivet, *L'Intellect selon Kindī* (Leiden 1971); F. Lucchetta, *Epistola sull'intelletto.*

مفارق و غیرمنفعل و بدون آمیختگی است. عقل به معنای منفعل یا بالقوه، مانند ماده، وقتی به واسطهٔ جزءِ فعّال به فعلیت رسید همه چیز می‌شود.

واژگان مورد استفاده در متن مورد بحث ما را شارحان یونانی فلسفهٔ ارسطو و وارثان عرب‌زبان‌شان توسعه داده بودند. متن ارسطویی اساس برای اصطلاحات «عقل فعّال [فاعل]» (nous poiētikos) برای علت و فاعل (۴۳۰ الف ۱۲) و «عقل هیولانی» (nous hulikos) برای جزءِ بالقوه و منفعل نفس (۴۲۹ الف ۱۶ و ۲۲) است. اصطلاح «عقل مستفاد» (acquisitus, intellectus adeptus) معمّایی قدیمی است. ا. تسلر و ا. ژیلسون با توجه به اهمیت این اصطلاح برای فلسفهٔ مَدْرسی قرون وسطی به این مسئله پرداخته‌اند. در ترجمهٔ عربی کتاب اسکندر افرودیسی با عنوان *Peri nou* (*فی العقل*) لفظ «مستفاد» اغلب در ترجمهٔ nous thurathen (یعنی: عقل بیرونی، یا عقل فعّال) می‌آید و بدین طریق به نتایج تعلیمی جالب توجّهی مانند یکی دانستن عقل انسان با عقل فعال می‌انجامد. اما تسلر محتملاً در ملاحظهٔ لفظ «مستفاد»، در معنا و وظیفه‌اش، بر صواب بود چون این لفظ در وهلهٔ نخست ترجمهٔ اصطلاح epiktētos در شرح اسکندر افرودیسی بر *دربارهٔ نفس* است. عقل مستفاد عقل مادی بالفعل شده است که قادر به داشتن شناخت از معقولات، حتی بدون محسوسات مطابق با آنها، است.[۲۷۸] تقسیمات سجستانی از عقل فاقد دیگر اقسام آن از قبیل «العقل بالفعل» (kat' energeian) و «العقل له الملکه انْیعقل» (nous en hexei) است که در شرح اسکندر افرودیسی و در نزد برخی ادامه‌دهندگان عرب او دیده می‌شود.

ابوسلیمان اغلب می‌گفت (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۴) که مردم در عقول‌شان متفاوت‌اند. او آنان را به‌حسب مقولات زیر تقسیم می‌کرد: (۱) طبقه‌ای که عقول‌شان غوطه‌ور در شهوات‌شان است و جز کامیابی‌های عاجل‌شان به چیزی بصیرت ندارند. (۲) طبقه‌ای که عقول‌شان آگاه است، ولی با خواب جهل آمیخته است، و به خیر و اکتساب آن واداشته می‌شوند، اما اغلب خطا می‌کنند، زیرا در فطرت اول‌شان کامل نیستند. این صفت در میان انسانهای نادان و علمای هرزه یافت می‌شود. (۳) طبقه‌ای که

---

۲۷۸. رجوع شود به:

Merlan, *Monopsychism*, *Mysticism*, *Metaconsciousness*, note 6 on pp. 14-16, citing E. Zeller, *Philosophie der Griechen* (Leipzig 1909), III / 15; and E. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 4 (1929): 5-150, especially p. 20, note 1.

عقول‌شان درخشان است اما نسبت به جهان آینده کور است. آنان با این وصف در نیل به کامیابی‌ها به وسیلهٔ علم دین و معرفت و وصایای لطیف و آوازهٔ نیک پشتکار دارند. این صفت در میان آن علمایی یافت می‌شود که سینه‌هایشان به نور علم روشن نشده است و حق در نزد آنان حق‌الیقین نیست. حال آنان از حال اهل دنیا که شمشیرهای تیزشان را در طلب آن برمی‌کشند چیزی کم ندارد و آنان از هر حیله و نیرنگی استفاده می‌کنند تا به لذت و راحت برسند. (۴) طبقه‌ای که عقل‌شان به لطف خفی و گزینش باشکوه خداوند روشن است. آنان در این دنیا خواب‌اند و در آخرت بیدار. آنان را در این جهان حاضر و گرفتار می‌بینیم، اما آنان در واقع غایب و جدا از دنیایند. هر طبقه‌ای مراتب مختلفی دارد. او بعد از مجلس افزود که یک طبقه از قلم افتاده بود، یعنی هَمَج الرَّعاع (مردمان فرومایهٔ طبقات پَست): آنان را می‌توان گفت که اصلاً عقل ندارند یا چیزی شبیه به عقل دارند. آنان با این وصف در این سرا جای دارند و به اهل آن نفع می‌رسانند. فیلسوفی گفت: «غوغا را دشنام ندهید، زیرا آنان غریق را نجات می‌دهند و آتش را خاموش می‌کنند و رفیق راهند و حاضر در بازار.»

سجستانی در جایی دیگر می‌گوید (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۱۷ و بعد) که اصحاب عقل در بهره‌ای که از عقل دارند از حیث کمی و زیادی و روشنی و تیرگی و لطافت و سنگینی و تیزی و کُندی با یکدیگر فرق دارند، به همان‌سان که این افراد در ظاهر و خصایل با یکدیگر فرق دارند.[۲۷۹] اما دومی محسوس است و به تجربه درمی‌آید. ابوسلیمان، در پاسخ به پرسش وزیر که آیا عقل به شناخت عقلی شناخته می‌شود، می‌گوید که «عاقل معقولش را با عقل تعقل می‌کند» (العاقِلُ یَعْقِل بالعَقل مَعْقُولَه).[۲۸۰] می‌گوییم که چراغ خانه را روشن می‌کند اما نمی‌گوییم که خودش را روشن می‌کند، زیرا چراغ به خودش روشن می‌کند و نیازی ندارد خودش را روشن کند. اگر عقل به عقل عقل شود و این همین طور ادامه یابد این سخن مردود است. پس وقتی می‌گوییم که عَقَلَ العاقلُ مَعْقُولَه،

---

۲۷۹. رجوع شود به: Merlan، پیشگفته، ص 55، دربارهٔ تعلیم وحدت عقل. مرلن از افلوطین نام می‌برد و شباهت این تعلیم را با نظریهٔ یونگ درخصوص ناآگاهی جمعی متذکر می‌شود.

۲۸۰. گفته‌اند که فارابی این طورِ الهی، یعنی «عاقل» و «معقول» و «عقل»، را یکی می‌دانسته است. برای این گفته، رجوع شود به: ارسطو، *مابعدالطبیعه*، کتاب «لامبدا»، ۱۰۷۲ ب ۲۰-۱۹؛ ۱۰۷۵ الف ۵-۳. رجوع شود به: فارابی، *آراء المدینة الفاضلة*، فصل ۵، ص ۱۳-۹؛ و مقالهٔ نگارنده:

"Alfarabi's *Virtuous City* and Maimonides' *Foundations of the Law*," pp. 142-43.

همچنین رجوع شود به: فروتر، فصل ۴، بند ۸.۷، ص ۴۱۰.

ما او را دستخوش انفعال کامل وصف می‌کنیم. و عقل با این انفعال درک می‌کند که نباید آرزومند تعقل خدایی باشد که هستی ذاتی‌اش مدیون اوست. عقل با انفعالش شوقش به خدا و کمالش به او و اقتباسش از او را ابراز می‌کند. این راهی دشوار است و کسی که در آن قدم می‌گذارد در خطر بسیار است.

عقل نقطهٔ پیوند میان انسان و جهانِ ماورای حس است (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۲، ص ۳۱۹-۳۱۸). انسان با قوایی که در او جمع می‌شود با هریک از باشندگان ماورای حسی پیوند (مواصلة) می‌یابد تا هنگامی که به هستی نخستین (الذات الاولی) می‌رسد. عقل او به عقل کلّی متصل می‌شود تا او با او یکی شود.[۲۸۱]

اینکه عقل وسیلهٔ رسیدن به باری تعالی است در گفتاری دربارهٔ محسوس و معقول نیز بیان می‌شود (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲۸، ص ۴۰-۱۳۹). تقسیمی مطرح می‌شود: (۱) محسوسِ بحث که متعلق به بهایم و امثال آنهاست؛ (۲) معقولِ محض، متعلق به فلک آسمانی در تمامیت آن؛ (۳) محسوسِ معقول که آن چیزی است که انسان تخیّل می‌کند هنوز خالص نیست؛ (۴) معقولِ محسوس که اهل نظر آن را درک می‌کنند.

هرکس خودش را وقف تحقیق کند به شناخت اجرام ناطقهٔ زنده می‌رسد، اجرامی که به فضل آنچه از فیض دائم دارند از حس بی‌نیازند. نفس کسی که به این مقام می‌رسد با معارف صحیح روشن می‌شود و سیرت او بر طریق عقل معتدل می‌شود و اخلاقش از پلیدیهای مادی پاک می‌شود و قدرتش در امور عالی نفوذ می‌کند. از حواس چاره‌ای نیست زیرا خلق به‌طور عام به واسطهٔ آنها تشخیص داده می‌شود و از عقل نیز چاره‌ای نیست زیرا رسیدن به باری تعالی به‌طور خاص به وسیلهٔ آن است.

۴.۸ علم. ابوسلیمان گفت (*امتاع*، ج ۱، ص ۴۱-۴۰): «علم صورت معلوم در نفس

---

281. Merlan, *Monopsychism*, *Mysticism*, *Metaconsciousness*, pp. 20-21,

مرلن این وصال (unio mystica) با عقل ـــ دومین ربّ افلوطین ـــ را «عرفان عقلی مسلک» می‌خواند. او حق تقدم ابراهیم مدکور را در استفاده از این اصطلاح، برای متمایز کردن عرفان فارابی از عرفان اهل تصوّف، متذکر می‌شود، رجوع شود به:

I. Madkour, *La place d'al-Fārābī dans l'école Philosophique musulmane* (Paris 1934), p. 186;

و همچنین استفادهٔ لوئی گارده از این اصطلاح، برای توصیف عرفان ابن سینا، در:

L. Gardet, *La connaissance mystique chez Ibn Sīnā* (Cairo 1952), p. 27.

عالم است.[۲۸۲] و نفوس صاحبان علم بالفعل عالم است و نفوس علم‌آموزان بالقوه عالم است. تعلیم آنچه را بالقوه است به فعلیت می‌آورد و علم‌آموزی بیرون شدن بالقوه به سوی فعلیت است. عقل کلّی (النفس الفلکیة) بالفعل عالم است و عقل جزئی (النفس الجزئیه) بالقوه عالم است. نفس جزئی هرچه بیشتر از علوم و صناعات بداند به نفس کلّی نزدیکتر است و به آن شبیه‌تر.»

ابوسلیمان در شرح گفته‌ای منسوب به افلاطون («خدای تعالی به اندازه‌ای که حکمت عطا می‌کند از رزق منع می‌کند») (*امتاع*، ج ۲، ص ۴۹) توضیح می‌دهد که علم و ثروت مانند دو همسر رقیب یا دو هَوویند. او می‌گوید که ثروت از نفس شهویه و سَبُعیه حاصل می‌شود و علم از نفس عاقله. عالم از هر حیث شریفتر از صاحب ثروت است. علم به نفس انسان تعلق می‌گیرد و آن را نمی‌توان دزدید و پول را می‌توان دزدید یا مصادره کرد. علم با انفاق زیاد می‌شود و حتی در تنگدستی نیز با شخص همراه می‌ماند.[۲۸۳]

ابوحیان به یاد می‌آورد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲۵، ص ۳۵-۱۳۳) که یک بار شنید ابوسلیمان می‌گوید که هیچ موضوع پژوهش یا تعلیمی وجود ندارد که آلودگی واقع در میان منابع مختلف شناخت انسانی (مثلاً، ظنّ و وهم و حس و عقل و علم و حدس و یقین و شک و الهام و پیش‌آگاهی) تا اندازه‌ای آن را معیوب نکرده باشد. وقتی این نحوه‌های شناخت از یکدیگر متمایز شود، اشیاء در اعیان‌شان آشکار و از ناپاکی‌هایشان

---

۲۸۲. رجوع شود به: Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 60 (E1)، آنجا که متن مورد بحث ما و منابع دیگر فهرست می‌شود.

283. Rosenthal, *ibid*, pp. 326-27;

روزنتال این قطعه را ذکر می‌کند. دربارهٔ این تلقی که دانش را نمی‌توان سرقت کرد، مقایسه شود با:

M. Ullmann, *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen*, p. 17 (2):

(ادب مردان گنجی است که نمی‌توان به سرقت برد). همچنین مقایسه شود با حکایتی درخصوص استیلپون < فیلسوف مگاری > که آنگاه که اموالش را به غارت بردند زیان و خسارت خود را انکار کرد و گفت هیچ کس را ندیده که «پایدیا»ی او را برداشته باشد ـــ او علم و بلاغت خود را همچنان داشت؛ رجوع شود به.

Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, ed. and trans. R. D. Hicks (Cambridge Mass. 1950), 1, 243-45.

دربارهٔ رقابت میان دانش و ثروت، همچنین رجوع شود به بحث سجستانی با شاگردش بخاری (پیشتر، ص ۹۰).

پاک و شک زایل می‌شود. و آنگاه شادی یقین به دل بازمی‌گردد و نفس در آرامش غوطه‌ور می‌شود و بی‌نیاز از تألیف قیاس و برهان. اما متأسفانه انسان با ظنّ و حدس قوام یافته است و ساخته از عقل و حس است و مردّد میان نقص و زیاده‌روی و همواره در معرض بدبختی و خوشبختی و هیچ جدایی از همهٔ اینها برای او وجود ندارد، مادام که در وضع طبیعی و لباس بشری و شکل فلکی و طینت عنصری و عقل جزئی و جهل کلّی گرفتار است. تنها اگر خدا بخواهد لباس رحمت بر او پوشیده و پردهٔ عصمت بر او افکنده می‌شود و در این حال است که آنچه می‌گوید صواب است و آنچه می‌کند واجب و آنچه معتقد است حق و اهتمام او به خیر است و توجه او به زیبایی.[۲۸۴] او با کشتن کششهای شهوانی‌اش به این غایت می‌رسد و این حال حالِ فلاسفهٔ بزرگ و حال نیکمردان خیرخواه و حال کسانی است که خدا برای تقرّب و بالا بردن تا ذروهٔ علیا برگزیده است.

توحیدی می‌افزاید که ابوسلیمان در این نحو گفتار درخشان و وجدآور شد و بی‌شتاب و به دور از مداهنه سخن می‌گفت. وقتی رفیقش مجلس را ترک گفت چنان سرخوش بود که گویی شراب ناب یا شراب کهنه نوشیده بود.

ابوحیان می‌گوید (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۴، ص ۷۰-۲۶۹) که او یک بار از ابوسلیمان شنید که از افلاطون نقل می‌کند که گفته است: «مردم به حقیقت از همهٔ وجوه آن نمی‌رسند و از همهٔ وجوه نیز به خطا نمی‌روند، بلکه هرکس به وجهی از آن می‌رسد.» او سپس مَثَل فیل و کوران را نقل کرد. هریک از آنان یکی از اندامهای فیل را در دست می‌گیرد و تمام بدن فیل را وصف می‌کند و لذا با ادعای دیگران معارضه می‌کند. حقیقت آنان را با هم متحد می‌کند و خطا آنان را از یکدیگر جدا می‌کند. ابوسلیمان می‌گوید که این مَثَل مشتمل بر نکتهٔ زیبایی است. ما همهٔ آنان را کسانی می‌یابیم که به مذهبی معترف‌اند که منظر و پیشداوری و طبع و هوای نفس خودشان آن را تعیین کرده است. اما شخص باهوش و دارای وسعت نظر و موشکاف بر دیگران امتیاز دارد.[۲۸۵]

---

۲۸۴. «عصمت» را اهل سنّت از صفات پیامبر < ص > می‌شمردند و شیعیان آن را به امامان نیز سرایت دادند. انتساب این صفت به فیلسوفان بزرگ و اهل تقوا امری استثنائی است.

۲۸۵. این قطعه را روزنتال نقل کرده است، در:

"On the Knowledge of Plato's Philosophy," pp. 405-06,

روزنتال متذکر می‌شود که این نقل قول از افلاطون در ابتدای *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو، «الف صغری»، دیده می‌شود. برای منبع تمثیل فیل ــ که دارای منشأ بودایی است ــ رجوع شود به:

←

ابوسلیمان در پاسخ به این پرسش که چرا در ما چیزی وجود دارد که جز با رویّت و فکر و تصفّح و قیاس و در غیر این صورت جز با خاطر و الهام و وحی آشکار نمی‌شود، تو گویی در نفس حاضر است و مترصّد بروز است (*مقابسات*، مقابسهٔ ۵۵، ص ۲۹۰-۲۲۸)، گفت بدیهه از جزءِ الهی تقلید می‌کند با بیرون پریدن و افزوده شدن به آنچه با قیاس تنظیم می‌شود و رویّت از جزءِ بشری تقلید می‌کند. بدیهه از کون و فساد دورتر است و از اقامهٔ استدلال و استشهاد بی‌نیازتر.

ابوحیان شنید آموزگارش می‌گوید (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۰۵، ص ۴۴۶): اگر در خواب از حکمت چیزی نیست مگر اینکه شهادت می‌دهد بر معاد، کفایت است، دیگر از آرامشی که می‌بخشد یادی نمی‌کنیم. اگر خواب حالتی بدون حس و شعور بود، شک و تردید (درخصوص معاد) پدید می‌آمد. اما خواب حالتی است که انسان از آن امور غریب و احوال عجیب را می‌آموزد و بسیاری امور غیبی را از آن درک می‌کند.

سجستانی می‌گوید (*امتاع*، ج ۳، ص ۴۳-۱۴۲) که وقتی انسان می‌خوابد چیزی میان او و مثالات احساس و عوارض کون و فساد حایل می‌شود. و سپس بابی برای او به آگاهی (وجدان) از چیز دیگری باز می‌شود که همچون سایهٔ شخص از شخص است. پس اگر آن از وادی طبیعت است، حاکی از آثار اخلاط است و اگر از وادی نفس است، حاکی از نصب تماثیل است و اگر از وادی عقل است، روشنگر حقایق غیب در عالم شهادت است.

۴.۹ بقای نفس. ابوسلیمان گفت (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۲، ص ۹۹-۲۹۸): مرگ خیال را اشغال می‌کند چون نفس معاد را ملاحظه می‌کند و به آن متمایل است. زیرا معاد

→

T. W. Rhys Davids, "Does Ghazzali Use an Indian Metaphor?" *JRAS*, 1911, pp. 200-201;

و رجوع شود به:

F. Meier, "The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam," in Campbell (ed.), *Spirit and Nature*, I, 163-70,

فریتس مایر این تمثیل را از عارف ایرانی قرن هفتم / سیزدهم عزیز بن محمد نَسَفی نقل می‌کند. مایر بیان می‌کند (ص 166) که «در قلمرو فرهنگی جهان اسلام» این افسانه نخست در *احیاء علوم الدین* محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ / ۱۱۱۱) دیده می‌شود. متن مورد بحث ما نشان می‌دهد که این افسانه پیش از این زمان رایج بود. مایر استفادهٔ سنائی (متوفی ۵۴۵ / ۱۱۵۰) و مولانا جلال‌الدین مولوی (متوفی ۶۷۲ / ۱۲۷۳) از آن را نیز متذکر می‌شود.

آن محیطی است که نفس از آنجا آغاز می‌کند و به آنجا باید بازگردد. و برای نفس راهی به این عاقبت نیست مگر باترک بدن که مانعی است بین او و بین خلاص شدن از زندان این عالم و تدبیر اسطقسات. این ترک بدن مرگ نام دارد. و فقط حرکت از مکانی است به مکان دیگر. ابوسلیمان، به همین سان، در پاسخ به پرسش ابن سعدان درخصوص معاد (*امتاع*، ج ۳، ص ۲۲-۱۲۰) می‌گوید که بازگشت نفس با ترک بدن است.

ابوحیان یک بار برای آموزگارش (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳۵، ص ۶۰-۱۵۹) سخنان سخره‌آمیز ابواسحاق نصیبی متکلم را درخصوص بهشت نقل کرد. این شاگرد ابوعبدالله بصری با اشاره به توصیف جهان بعد در قرآن با تمسخر ابراز حیرت می‌کند که کسانی که به این بهشت قدم می‌گذارند و جز خوردن و نوشیدن و نکاح کاری نمی‌کنند از این حال حیوانی دچار ملال و انزجار نمی‌شوند. ابوسلیمان در دم جواب داد که بهشت حالی عقلی است. عقل در این جهان به ملال دچار نمی‌شود، تا چه رسد به جهان بعد، چرا که جهان بعد جهان محض عقل است و در آن هیچ گسست یا تغیّری وجود ندارد و وجود محض است که توصیف‌ناپذیر است و به عبارت درنمی‌آید.

ابوسلیمان، در پاسخ به پرسش وزیر که آیا نفس در جهان بعد آنچه در اینجا در این جهان تجربه کرده به یاد می‌آورد، گفت (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۱۲) که وقتی انسان به معدن کرامت و بهشت جاودانی رسیده است، نیازی به شناخت عالم سُفلی ندارد که فاقد ثبات و صورت است. گسست در این جهان غالب است و به یاد آوردن گسست گسست است. اگر کسی را از زندان پُررنجی به بوستان سرسبز و باصفایی ببرند و آنگاه حال گذشته‌اش را به یاد آورد، این یادآوری او را آزار خواهد داد.

با اینکه لحن تمسخرآمیز ابواسحاق نصیبی متوجه تلقی از نعمتهای حسّی بهشت بود، شکاکان و طبیعیون حتی به نظر فلسفی پخته دربارهٔ بقای نفس، پیراسته از حواس و قوای پایین‌تر نفس، نیز حمله می‌کردند. علیه این نحو شکاکیت است که عمدهٔ گفته‌های سجستانی در آخرین صفحات *رسالة الحیاة* توحیدی هدف‌گیری می‌شود.

سجستانی در جریان شرحهایش دربارهٔ اشراق عقل (*رسالة الحیاة*، ص ۸۰-۷۲) گفت که یک نوع از این اشراق به انسانی می‌رسد که به نفسش متمایل است و با دریافتن امور با عقلش به آن اشتغال می‌ورزد و می‌کوشد زندگی پایدارش را از زندگی فانی و زودگذر محفوظ بدارد. اگر کسی بپرسد که این امر چگونه ممکن است و زندگی جاودانی چگونه از زندگی زودگذر به دست می‌آید، تمثیلی می‌توان پیشنهاد کرد. انسان می‌تواند چراغی را از چراغ دیگری روشن کند که در شُرُف خاموش شدن است. چراغ دوم در حالی شعله

می‌کشد که چراغ اول رو به خاموشی می‌رود. اگر کسی اعتراض کند که چراغ دوم نیز سرانجام خاموش می‌شود، این امر از آن روست که این انتقال در همین دنیا و با همین نظام صورت گرفته است. اما کسی که زندگی پایدار را از زندگی ناپایدار به دست می‌آورد از زمانی به دهری می‌رود، یعنی از یک نظام زمان به یک نظام دیگر می‌رود.

برهان این امر آن است که زمان خلیفهٔ دهر است. ذات محفوظ در زمان در دهر نیز محفوظ است. هیچ تفاوتی میان زمان و دهر وجود ندارد، چون پایان زمان با ابتدای دهر متصل است. دهر زمان است، اما در این جهان و زمان دهر است، اما در آن جهان. دلیلی ندارد که از انتقال چیزی زمانی به چیزی دهری تعجب کنیم. این دو زندگی یکی است، گرچه مرگ حایل میان آنهاست، به همان‌سان که خورشید یکی است، یعنی قرص خورشید، گرچه زمین حایل است و پرتوهای آفتاب در آن منتشر می‌شود.

انسانها به سه نگرش نسبت به مرگ سرگرم‌اند. صاحب ثروت و قدرت به‌وضوح از مرگ بیزار است. او از مرگ بیزار است با آنکه می‌داند لذاتی که دوست دارد به دست آورد به خستگی و کسالت و انحلال پایان می‌یابد. انسان بینوا و فقیر مرگ را دوست دارد برای اینکه می‌خواهد از غم و اندوه خلاص شود. اما هر دو نگرش گمراه کننده است. نگرش سوم از آنِ حکیمی است که به بقای نفس اطمینان دارد و خودش را آمادهٔ زندگی پاک می‌کند. اما همه کس آمادهٔ قبول این نگرش نیست، چون مردم به طبیعت تن می‌دهند و مجذوب این جهان و اسیر شهوات مختلف‌شان‌اند. سجستانی در این نقطه از گفتارش شعری از یکی از شکاکان را از برمی‌خواند.[۲۸۶] او به این شعر اعتراض می‌کند: بی‌اعتقادی آن هم تباه‌کننده است و هم باطل. این نوع شعر اعتقادات جوانان ساده‌لوح و افراد بی‌بصیرت را سست می‌کند. چنین گوینده‌ای با دین مخالفت می‌کند و بند شرم و حیا را می‌گسلد و فساد را اشاعه می‌دهد و مانع حکمت می‌شود و در نفوس ضعیف و عقول کوچک آتش شک روشن می‌کند. سجستانی به این شاعر «مسکین» خطاب می‌کند و سخن او را مردود می‌شمارد: گرچه صالح و طالح و عالم و جاهل همه مانند هم به زیر خاک می‌روند، عاقبت‌شان یکسان نیست. تنها بدنهای آنان به خاک سپرده می‌شود و نه صفات اخلاقی‌شان.

سجستانی در ادامه می‌گوید که دو نوع انسان هست که به این کتاب می‌نگرد.[۲۸۷] یکی

---

۲۸۶. رجوع شود به: پیشتر، منبع ز ۱، ص ۴۰-۱۳۸.

۲۸۷. نه کتاب توحیدی، *کتاب الحیاة*، که در آن این سخن نقل شده، بلکه در کتابی که سجستانی در حال ←

آن که به اشیاء می‌نگرد و دیگر آن که در اشیاء می‌نگرد. نخستین کس دربارهٔ آنها در اشتباه است، زیرا صورتها و شکلهایشان ذهن او را مشغول می‌کند و بر حسّ او مسلط می‌شود و فکر او را پریشان می‌سازد و لذاست که مشاهدهٔ او بی‌ثمر است. اما آن که در اشیاء می‌نگرد صبور است و صحیح را از سقیم تشخیص می‌دهد و پایدار را از ناپایدار و ثابت را از عَرَضی و پوست را از مغز بازمی‌شناسد. و لذا او می‌داند که این جهان پوست جهان دیگر است و جهان دیگر مغز این جهان. مرگ راه جهان دیگر است و سزاوار است سالک این راه زاد و توشه گردآورد و خود را آماده کند. انسان در هر زبان و قانونی (ناموس) به جهان دیگر فراخوانده شده است. هرکس به این ندا پاسخ می‌دهد در راه مستقیم و بر هدایت است و هرکس آن را نمی‌پذیرد در هاویهٔ عذاب هلاک می‌شود. هیچ راهی برای پاسخ گفتن به این ندا وجود ندارد مگر طرد کردن همهٔ چیزهایی که نفس را فریب می‌دهد و ذهن را متفرق و عقیده را گمراه می‌کند و زندگی عاجل را در چشم می‌آراید و بر زندگی آجل سایهٔ شک می‌افکند.[۲۸۸]

زبان هر دین، قدیم و جدید، و فلسفه در همهٔ اجزاءِ آن، اثبات کنندهٔ زندگی ابدی است. یگانه چیز، گذشته از این زبانهای بلیغ، عقیدهٔ مردمان احمقی است که شهوات و کوتاه‌نظری و عقیده به طبیعت شرّ بر آنان مستولی است و اثبات بقای نفس و معاد را دشوار می‌یابند و گمان می‌کنند که این امر از آن روست که حالتی بی‌اساس است چون مشاهده‌ناپذیر است. اگرامور همان‌طور بود که آنان گمان می‌کنند، هیچ نیازی به عقل و نظر و تأمل نبود. محسوس غایب می‌بود و غایب محسوس و آشکار پنهان می‌بود و پنهان آشکار و ذات مانند معلول می‌بود و معلول مانند ذات. چنین شخصی آرزو می‌کرد از دریاگوهر و از زمین طلا به چنگ آورد و از کوهها بالا برود و در همهٔ فصول و اماکن بدون کوشش میوهٔ رسیده داشته باشد. شخص باهوش و باحزم جهان را به صورتی که هست می‌بیند و با کمک عقل بهره‌مند از اشراق آن راگواه بر چیزی بالاتر استنباط می‌کند و لذا او به واسطهٔ داشتن این انوار تابان در عقل نسبت به جنس و بسیاری از همنوعانش برتر است و لذا آنچه در حس مغشوش است با عقل آشکار می‌شود و آنچه در عقل مبهم

→

شرح آن است.

۲۸۸. توحیدی آنگاه ابیاتی را دربارهٔ گریز نفس از زندان نقل می‌کند. برای این مضمون، همچنین رجوع شود به: پیشتر، ص ۶۲.

است در حواس روشن می‌شود. ذهن گواهی می‌دهد به آنچه گمان نفی می‌کند و فهم به او نصیحت می‌کند آنچه را در خیال فریبنده است خوب بررسی کند و یقیناً به آن چیزی نزدیک می‌شود که شک را برطرف می‌کند. او آنگاه به حقیقت و به آنچه مطلوب است می‌رسد و به اطمینان و آرامش دست می‌یابد. این امر نادر است اما می‌توان بدان امیدوار بود.

توحیدی سپس نقل می‌کند که یک روز به ابوسلیمان گفت که یک بار از گروهی از اهالی ری دو بیت شعر منسوب به فیلسوف مشهور ابوبکر محمد بن زکریای رازی شنید:

< لعمری لا أدری و قد أذّن البِلی بعاجل ترحالٍ الی أین ترحالی
و أین مکان النفس بعد خروجهِ من الهیکلَ المنحل و الجسد البالی >

در عمرم، ندانستم ــ با اینکه فرسودگی
از سفری بی‌درنگ خبر می‌دهد ــ این سفر به کجاست
و جای نفس بعد از خروجش از هیکل متلاشی شده و بدن فرسوده کجاست.

سجستانی ادعا می‌کند که تقصیر ما نیست اگر رازی نمی‌دانست به کجا می‌رفت. سفر ما به منزلگه سرور ابدی است. «و اما سفر رازی به منزلگه سرگردانی و قعر اندوه است، تا بدان حد که به گمراهی رفته بود و به گمراهی کشانده بود و فریب خورده بود و فریب داده بود و خودش را فریب داده بود. زیرا او در کتابهایش با ادعایی اوج گرفت که ما گمان کردیم فرشته بود،[۲۸۹] اما با شکّش چنان معلّق به زمین آمد که یقین کردیم هلاک می‌شود.»[۲۹۰]

---

۲۸۹. به گفتهٔ پینس قرائت متن این چنین است: «انه ملکٌ»، رجوع شود به:
S. Pines , *Nouvelles Etudes sur Awḥad al-Zamān Abu-l-Barakāt al-Baghdādī* (Paris 1955), p. 58 (= *Collected Works*, I, 145). Audebert, "La Risālat al-Ḥayāt," p. 173,
آدبرت قرائت را این می‌داند: «انّه قد ملکاً» و ترجمه می‌کند: "que c'était un maître".

۲۹۰. این شعر بدبینانه را ابن ابی اصیبعه در مقالهٔ خود دربارهٔ رازی نقل کرده است؛ در *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۰۹. یحیی بن عدی در اوایل فعالیت فلسفی خود مجذوب فلسفهٔ نوفیثاغوری رازی شده بود؛ مسعودی، < *التنبیه و الاشراف*، ص ۱۴۶ >، ص ۱۲۲. عامری، *الأمد علی الابد*، برگ ۸۱ ب، جالینوس را به واسطهٔ بی‌اطلاعی‌اش از «حکمت الهیه» نکوهش می‌کند. او تعجب همعصرانش را از حکیم شمردن کسی که هندسهٔ اقلیدس خوانده و در مبانی منطق متضلّع است، ولو آنکه از علوم الهی دانشی نیندوخته

←

۴.۱۰ علم اخلاق. تعلیم اخلاقی سجستانی زاهدانه و اخروی است. تهذیب < vita purgativa > راه نظاره < vita contemplativa > و نعیم اخروی و کمال است. این زهد (رفض الدنیا) (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۲، ص ۳۰۰) میراث سنّتی فلسفی است که فیلسوف حقیقی را برکنار از تشویش و شهوات و حاجات دنیا وصف می‌کند. گفته‌های بسیاری با این نگرش در *صوان الحکمة* به قدما منسوب است. به‌علاوه، در تعلیم یحیی بن عدی، مسلّماً متأثر از رهبانیت مسیحیان سُریانی، رگه‌ای قوی از زهد وجود داشت.

در ابتدای *مقابسات* از ابوسلیمان نقل می‌شود که گفته است (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱، ص ۵۷-۵۶): «بدان که به سعادت نفست و کمال هستی حقیقی‌ات و تصفیهٔ ذاتت نمی‌رسی، مگر او را از آلودگی بدنت پاک کنی و از ظلمت هوایت برگردانی و از شیر شهوتت بازگیری و ولع او به عادت نادرستت را مهار کنی و او را از پیروی راهی که به هلاکت و اضمحلال تو می‌انجامد بازداری.»

ابوسلیمان، در جدل با ادعای برخی مردم مبنی بر آنکه زاهدان و واعظان با ترساندن مردم از کسب لذّات آنان را فریب می‌دهند و کامیابی خودشان را فراهم می‌کنند (*امتاع*، ج ۲، ص ۹۲-۹۱)، ادعا می‌کند که اکثر آنان از راه شفقت و نصیحت‌انذار می‌دهند. به‌طور نمونه، فیلسوف در گفتن این سخن با شاگردانش آنان را فریب نمی‌دهد: «قانع باشید به غذای خود و نیاز را از نفس‌تان دور کنید تا به خدا نزدیک شوید. زیرا خدا نیازمند نیست. هرچه بیشتر نیازمند باشید، بیشتر از او دور هستید. از شرّ و گناه بگریزید و شاملترین و بزرگترین و پایدارترین خیر را طلب کنید. شناسندهٔ ابد و طالب سرمد باشید، زیرا هرکه ابد را طلب کند تا ابد باقی می‌ماند و هر که أمد (زمان متناهی) را طلب کند فنا می‌شود.»

→

باشد، وصف می‌کند؛ آنان از این رو محمد بن زکریای رازی را حکیم می‌شمردند که در طب حاذق بود، به رغم هذیاناتی که درخصوص قدمای خمسه و فنای روح گفته بود. جملهٔ سجستانی مبنی بر مأیوس شدن از رازی با توجه به این نکته که گفته‌اند فیلسوف و طبیب مشهور در ۳۱۳ / ۹۲۵ یا ۳۲۳ / ۹۳۴ وفات یافته است غریب می‌نماید. حتی اعتراض عامری به همعصرانش این معنا را تداعی می‌کند که دارند دربارهٔ یکی از همعصرانشان داوری می‌کنند. به این آراء می‌توان این نکته را افزود که، برطبق خبر مندرج در مقالهٔ ابن ابی‌اصیبعه دربارهٔ رازی، او در بیمارستان عضدی خدمت می‌کرد؛ این بیمارستان در ۳۷۲ / ۹۸۲ تأسیس شده بود. درخصوص این مغایرت زمانی، ابن ابی اصیبعه توضیح می‌دهد که عضدالدوله بنای نخستین این بیمارستان را که در زمان رازی وجود داشت تجدید عمارت کرد. (همچنین رجوع شود به:
D. M. Dunlop, "Bīmaristān", *EI*, 1, 1223-24.)

فصول مربوط به بحثهای لغوی در *مقابسات* شامل قطعه‌ای دربارهٔ علم اخلاق است که در آن خیر تعریف می‌شود (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۱، ص ۳۱۴):

«حقیقتاً خیر آن چیزی است که به خاطر خودش مراد است. خیربه معنای استعاری آن چیزی است که برای چیز دیگری مراد است. آنچه مراد است یا تنها به خاطر خودش مراد است، یا برای چیز دیگری، یا هم به خاطر خودش و هم برای چیز دیگری. آنچه به خاطر خودش مراد است مانند سعادت است و آنچه برای چیز دیگری مراد است مانند دواست و آنچه هم به خاطر خودش مراد است و هم برای چیز دیگری مانند سلامتی است.»[۲۹۱]

سجستانی تعلیم افلاطون دربارهٔ اجزاءِ سه‌گانهٔ نفس را با سه فضیلت مطابق با آنها قرین می‌کند. او از قول افلاطون می‌گوید: «هرکس بر عقلش فرمان می‌راند حکیم نامیده می‌شود و هرکس بر غضبش فرمان می‌راند شجاع نامیده می‌شود و هرکس بر شهوتش فرمان می‌راند عفیف نامیده می‌شود» (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۸، ص ۲۸۳). ابوسلیمان، در انتقاد از تعریف ابن زُرعه دربارهٔ «رغبة» به منزلهٔ حرکت شهوی، ادعا می‌کند که رغبت ممکن است عقلی و برخاسته از آراستگی به فضایل یا در غیر این صورت رذیلتی سبُعانه و تحریک کننده باشد (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۳۲). و در انتقاد از تعریف ابن زُرعه از شجاعت به منزلهٔ «اقدام در زمان یا مکان مناسب از جمیع امور»، سجستانی تعلیمی اصلاح شده از افلاطون پیشنهاد می‌کند. در حالی که در علم اخلاق افلاطونی شجاعت به قوهٔ دلیری یا غضبیه مربوط است که عقل آن را هدایت می‌کند، ابوسلیمان آن را به هر سه قوهٔ نفس مربوط می‌کند و بدین طریق سه نوع شجاعت پدید می‌آید (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۳۰): «اگر شجاعت عقلی است، مناسب تعاطی حکمت است و پایدار در رسیدن به غایت و صرف نیرو در کسب مقصود. اگر غضبیه است، مناسب خالی کردن غیظ، سزاوار یا ناسزاوار، است. اگر شهویه است مناسب آراستگی به عفّت است در خلوت و در اجتماع.»

تهذیب اخلاق راه رستگاری و جاودانگی و لقای پروردگار است. ابوسلیمان هنگامی که توحیدی *کتاب النفس* ارسطو را برای او می‌خواند (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۱،

---

۲۹۱. مقایسه شود با: *اخلاق نیکوماخوسی* ۱۰۹۷ الف ۱۵ به بعد. قطعهٔ مورد بحث ما خلاصه‌ای از این متن ارسطویی است. کتاب *اخلاق* برای سجستانی و همقطارانش در ترجمهٔ اسحاق بن حُنین در دست بود؛ رجوع شود به: ع. بدوی (مصحح)، *الاخلاق* (کویت ۱۹۷۹). تک صفحه‌ای از *کتاب الزلفة* (بنابه قراین) مفقود توحیدی، در نسخهٔ خطی اسد افندی ۳۵۴۲، مشتمل بر نقل قولی از سجستانی است که برگرفته از *کتاب الاخلاق* ارسطوست.

ص ۴۳ـ۲۴۱) گفت که نفس پذیرای دو نوع صفات اخلاقی است: آنهایی که تهذیب‌شان دشوار است و با قوای حیوانی نفس قرین‌اند و آنهایی که مستعد اصلاح‌اند و با قوای ناطقه قرین‌اند که صعود شخص به کمال را ارتقا می‌دهند. او در این باب کتاب ابوزید بلخی با عنوان *اختیار السیرة* را توصیه می‌کند.[۲۹۲] شخص با طهارت اخلاق و تهذیب سیرتش به منزلگه عزّت و معدن رستگاری‌اش می‌رسد که در آنجا هیچ حاجت و مذلّتی نیست و تنها شادی و سرور است و هیچ نیازی به حافظه نیست، زیرا هیچ فراموشی وجود ندارد و هیچ نیازی به طبیب نیست، زیرا بیماری وجود ندارد و هیچ چیز تمنّا نمی‌شود، زیرا چیزی کم نیست. هرچیزی زیر آن است، هرقدر درخشنده باشد، تنها سرابی است. اگر کسی تلاش پُرقدرتی برای نزدیک شدن به انسانی شریف و صاحب مقام به عمل آورد، با یقین به اینکه او انسانی است که از میان می‌رود، سعی او مورد ملامت نیست. پس چه بسیار باید کسی را ستود که همّت خودش را محدود به طلب تقرّب به منزلگه ابدیت و اشتیاق به مواصلت با خدایی می‌کند که به واسطهٔ او هر واجد و موجودی وجود دارد؟

علم و فضیلت در این جهان اندک و متعلق به جهان برین است. ابوسلیمان گفت (*مقابسات*، مقابسهٔ ۹۲، ص ۷۷ـ۳۷۶): علم و معرفت و یقین و فضایل در مجموع به واسطهٔ شرف ذاتی و اتصال‌شان با جهان‌شان اندک است. می‌توانیم به معادن در زمین و به کمی‌شان نظر کنیم، به‌ویژه شریفترین‌شان ــ طلا ــ در مقایسه با دیگر اجسام.

و در جایی دیگر ابوسلیمان می‌گوید که رفتار اخلاقی به سعادت و جاودانگی می‌انجامد: غایت معرفت اتصال به معروف است و غایت افعال واجب رسیدن به نعیم و جاودانگی در جوار الله و این «صراط مستقیم» است. (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۰۴)

ذهن مشتغل به علت نخستین و غایت قصوی است چون نفس طالب سکون و آرامشی است که بعد از آن هیچ اضطرابی (قَلَق) نیست (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۲، ص ۳۰۰). این تأمّل انسان را بیدار می‌کند تا به کسب هیئت حسنه و اخلاق الهی و نیز علم و حکمت و جود و سماحت و حِلْم و عفاف و همّت عالی و شجاعت بارز و خیر و عدالت و تقدّس و پاکی بپردازد. هیچ تدارکی برای نفس حکیم و طبیعت کریم جز این فضایل وجود ندارد و این فضایل سرچشمه‌های خیرات و چراغهای غایات و ثمرات این حیات‌اند. سجستانی

---

۲۹۲. رجوع شود به فهرست نوشته‌های بلخی در *فهرست* ابن ندیم، ص ۱۳۸؛ یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۱، ص ۱۴۲.

سخن را با دعایی در طلب توفیق از خدا برای ادامهٔ حرکت در این راه به پایان می‌برد و ابوحیان فصل را با ابراز تشکّر از تعلیم این شیخ رحمةالله ختم می‌کند.

سجستانی طبیعت اخلاقی فعل را در سیاق موقعیت آن فعل ارزیابی می‌کند. به‌طور نمونه، او به تعریف ابن زُرعه از غضب و کذب و جهل و جور و دنائت به منزلهٔ توابع اخلاق مذموم اعتراض کرد (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۳۱). در «علم اخلاق مبتنی بر موقعیتِ» ابوسلیمان گفته می‌شود که خشم تنها هنگامی مذموم است که نابهنگام باشد و وقتی که قانون حقیقی (الناموس الحق) آن را جایز نشمرد. دروغگویی منافعی دارد، به همان سان که راستگویی اغلب به مفاسد بسیاری می‌انجامد. چه بسیار دروغهایی که شخصی را از شرّ نجات داده‌اند؟ و چه بسیار حقایقی که به چاه ویل منتهی شده‌اند؟ باید زمان و مکان مناسب برای هر دو را بشناسیم. نادانی و بی‌عدالتی و پستی رذایل کامل‌اند و از آنها مطلقاً باید اجتناب کرد. آنها از أعدام‌اند و عدم کریه است.

توصیف سجستانی از رذایل به منزلهٔ أعدام را توحیدی در جایی دیگر مورد تأکید قرار می‌دهد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۷، ص ۲۸۱/۲۶۶). ابوسلیمان تعلیم می‌دهد که این أعدام سبب می‌شوند شخص نفسش را از دست بدهد، و حال آنکه فضایل وجود دارند و وجودشان را از هستی نخستین (الوجود الاول) می‌گیرند و به کسی که آنها را اعمال می‌کند وجود پایدار می‌بخشند.

از آنجا که انسان به‌طور عام به دلیل سستی مزاج و کودنی طبعش طعمهٔ غفلت است (*رسالة الحیاة*، ص ۷۱) برای تعقیب فضیلت نیازمند محرّکی است. موسیقی یکی از این محرکهاست. وقتی طبیعت موسیقی را به وسیلهٔ صناعت ایجاد می‌کند، تألیفی پدید می‌آید که نفس آن را حس می‌کند و شخص به سوی مهربانی و میل به جهان روح و سعادت و منزلگه شرف و اکتساب فضایل محسوس و عقلی، مانند شجاعت و خیرخواهی و حِلْم و حکمت و صبر تحریک می‌شود که علل کمال انسان در زندگی عاجل و آجل است. این فضایل را نمی‌توان کسب کرد مگر اینکه طلب و دنبال شوند و برای این مقصود به محرّک حاجت است.[۲۹۳]

---

۲۹۳. شرحی از سجستانی دربارهٔ جنبهٔ فنّی‌تر موسیقی را توحیدی در *فی علم الکتابة* خود، تصحیح کیلانی، ص ۳۴، حفظ کرده است. برای ترجمهٔ انگلیسی رجوع شود به:

F. Rosenthal, "Abū Ḥaiyān al-Tawḥīdī on Penmanship," pp.7ff.; in *Four Essays on Art and Literature in Islam*, p. 30.

۴.۱۱ اختیار و ضرورت. سجستانی اختیار را با عقل متصل می‌کند و ضرورت را با طبیعت (*مقابسات*، مقابسهٔ ۵۸، ص ۲۳۵): «ما را طبیعت به سوی مرگ می‌راند و عقل به سوی حیات، زیرا آن که به واسطهٔ طبیعت وجود دارد ضرورت او را در برگرفته است و آن که به واسطهٔ عقل وجود دارد اختیار در گرد او حلقه می‌زند.»[۲۹۴]

سجستانی در شرح بر گفته‌ای منسوب به سقراط ــ «هرکس مضطر است محمود نیست، بلکه محمود کسی است که توانایی اختیار دارد» ــ سخنی از بطلمیوس را با تأیید نقل می‌کند: «اگر کسی که مختار است بهترین را طلب کند، هیچ تفاوتی میان او و کسی که طبیعت بر او حاکم است وجود ندارد» (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۶، ص ۷۷-۲۷۶).[۲۹۵] و می‌گوید که در اختیار معنایی از انتقال مالکیت (تملیک) وجود دارد، و حال آنکه در تعیین طبیعت معنایی از قَسْر وجود دارد.[۲۹۶]

---

۲۹۴. «اختیار» غالباً در ترجمهٔ لفظ یونانی proairesis می‌آید؛ افنان، *واژه‌نامهٔ فلسفی*، ص ۹۵-۹۴؛ و همچنین:

Goichon, *Lexique*, p. 115; *Vocabulaires*, p. 10 (no. 234).

فی *الاستطاعة* ترجمهٔ عربی عنوان اثری منسوب به اسکندر افرودیسی است که عنوان یونانی آن چنین است: *Peri tou eph' hēmin*، در: *Scripta Minora*, ed. I. Bruns (Berlin 1887), pp. 172ff. متن عربی، محفوظ در نسخهٔ خطی جارالله ۱۲۷۹، برگهای ۵۱ الف ـ ۵۰ الف، راع. بدوی منتشر ساخته است، در: *commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épitres* (Beirut 1971), pp. 80-82.

یکی شمردن ترجمهٔ عربی با *Peri tou eph' hēmin* هیچ‌گاه از خاطرم نگذشته است. همچنین رجوع شود به: J. van Ess, "Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung," *Der Islam*, 42 (1966): 148-68, especially p. 152.

هم «اختیار» و هم «استطاعة» در بحثهای کلامی مربوط به اختیار انسان دیده می‌شود؛ رجوع شود به: اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ص ۲۲۹ به بعد؛ *کتاب اللمع*، تصحیح ر. ج. مک کارتی، در: *The Theology of al-Ash'arī*, pp. 54ff. (text); and Gardet and Anawati, *Introduction à la theologie musulmane*, pp. 155, 185.

۲۹۵. این دومین گفته در ترجمهٔ عربی *Karpos* بطلمیوس است، در نسخهٔ خطی اسکوریال[۲]، ۱۸۹۲، ۲، برگ ۱۱۹ الف، که دقیقاً همچون قرائت متن موردبحث ماست: «اذا طلبة المختار الافضله، فلیس بینه و بین المطبوع فرق»، که تا اندازه‌ای نسبت به اصل یونانی غیر دقیق ترجمه شده است؛ رجوع شود به: Ptolemaeus, *Opera*, ed. E. Boer (Leipzig 1961), III, 2, p. 38.

۲۹۶. «تملیک» اصطلاحی شرعی است؛ رجوع شود به: Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 119.

وقتی توحیدی از آموزگارش پرسید چگونه عاقل باهوش می‌تواند کاری کند که سرانجام پشیمان شود و با وجود داشتن اختیار و استطاعت و عقل برخلاف دینش و مروّتش و نصیحتش رفتار کند، ابوسلیمان در پاسخ گفت (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳۹، ص ۶۸-۱۶۶) که اختیار و استطاعت از راه مالکیت (مُلک) به انسان تعلق نمی‌گیرد، که او بتواند هر طور خواست در آن تصرّف کند، بلکه به منزلهٔ چیزی است که با انتقال مالکیت (تملیک) واگذار می‌شود. اگر اختیار و استطاعت مُلک بود، کسی هرگز خطا نمی‌کرد یا پشیمان نمی‌شد. اما وقتی آنها با انتقال مالکیت واگذار می‌شود، مالک‌شان بقایا را حفظ می‌کند. وقتی مالک آنها می‌خواهد که فعل تمام شود، آن را ممکن می‌سازد. و لذاست که نباید گمان کرد شخص به واسطهٔ استقلال و قدرت انحصاری‌اش کاری می‌کند و بی‌نیاز از کسی است که مالکیت را به او منتقل می‌کند. و لذا او شکر به جا می‌آورد برای آنچه به او بخشیده شده و با توجه به آنچه از قدرتش دریغ شده است به پروردگارش پناه می‌برد.

۴.۱۲ دوستی. تعدادی از شرحهای سجستانی دربارهٔ دوستی را توحیدی در کتابش در باب این مضمون حفظ کرده است. نقل می‌شود که یکی از مسلمانان صدر اسلام در دعا گفته است (*صَداقة*، ص ۴۶-۴۵)، «ای خدا، مرا از دوستانم حفظ کن.» وقتی در این باره از او پرسیدند، پاسخ داد، «خودم را از دشمنانم می‌توانم حفظ کنم.» سجستانی شرح داد، «اگر واقعاً آنان را دوستانت می‌شماری، باید با آنان شادکام شوی، زیرا آنان تو را حفظ می‌کنند و اگر آنان دوست نیستند، اهمیت اندیشهٔ تو دربارهٔ آنان چیست؟»

سجستانی گفته‌ای از بزرگمهر را به‌طور انتقادی شرح می‌دهد (*صَداقة*، ص ۴۷-۴۶). از او پرسیدند که چرا دشمنیِ دوست راحت‌تر به دست می‌آید تا دوستیِ دشمن، بزرگمهر پاسخ داد، «چون خرج کردن پول راحت‌تر از به دست آوردن آن است و چون ویران کردن عمارت آسانتر از برپا کردن آن است و شکستن ظرف آسانتر از تعمیر کردن آن است.» سجستانی از بزرگمهر انتقاد می‌کند، او فقط مثالهای دیگری نقل می‌کند. سجستانی در تعجب بود که اگر از او دربارهٔ همهٔ این موارد پرسیده بودند چه پاسخی می‌داد؟ توحیدی سپس می‌گوید که سجستانی پاسخی پیشنهاد کرد که «در این رساله نمی‌گنجد از این حیث که متعلق به فلسفه است و شایستهٔ اصحاب آن و ما با آن نه رقابت می‌کنیم و نه مجادله.»

شرح انتقادی دیگری از سجستانی درخصوص جمله‌ای از شخصی به نام ابن عطا

ثبت می‌شود (*صَداقة*، ص ۵۴). او شنید مردی می‌گوید، «سی سال است در طلب دوست بوده‌ام و کسی را نیافته‌ام» و در پاسخ گفت «شاید طالب دوستی هستی که از او چیزی به دست آوری؛ اگر طالب دوستی بودی که چیزی به او ببخشی، کسی را می‌یافتی.» سجستانی شرح داد، «این سخنی نامنصفانه است، دوست نه برای به دست آوردن چیزی طلب می‌شود و نه برای بخشیدن چیزی به او، بلکه برای این است که به او اعتماد شود، با او مصاحبت شود، از او بهره برده شود، با او در خصومت مشورت شود، در امور مورد علاقه تشویق شود، وقتی حاضر است با او آراسته شود، وقتی غایب است به او اشتیاق داشته باشد. به دست آوردن و بخشیدن در این امر از راه خیرخواهی و سخاوتمندی است بدون حسادت و اکراه و فرصت‌طلبی و اتهام زدن به یکدیگر و کنایه‌زدن با ناخشنودی و آزار دادن با بی‌وفایی.»

شرحی مبسوط از سجستانی دربارهٔ دوستی درخصوص تأیید او از تعریف ارسطو از دوست به منزلهٔ «مردی که تُست اما در شخصی دیگر» ثبت شده است. از سجستانی خواسته شده بود این سخن را معنا کند (*صَداقة*، ص ۵۸-۵۵). طرف سخن او ادعا می‌کند، «این سخن گرچه زیباست، حقیقت آن را نمی‌توانیم درک کنیم.» سجستانی می‌گوید که ارسطو در این سخن به آخرین مرتبهٔ موافقت اشاره می‌کند که انسانها به واسطهٔ آن دوست می‌شوند. شروع این موافقت توحُّد است و پایان آن وحدت. به همان سان که انسان در مقام انسان واحد است، او به واسطهٔ دوستش از این حیث که او دوست است نیز واحد می‌شود. دو رفتار و دو اراده به صورت واحد درمی‌آید و در این امر هیچ چیز غریبی وجود ندارد. سجستانی سپس این ابیات را نقل می‌کند:

< رُوحه روحی و روحی روحه
إن یشأ شئتُ و إن شئتُ یَشَأ >

روح او روح من است
و روح من روح اوست
اگر او آرزو کند من نیز چنین می‌کنم
و اگر من آرزو کنم او نیز چنین می‌کند.

او رو به همراهش می‌کند و می‌گوید که این امر از آنان دور است چون آنان شاهد دوستی نیستند و درحقیقت آنان خودشان دوست نیستند. او آنان را بدین صورت مورد خطاب قرار می‌دهد:

شما آشنایان هستید، پیوسته به واسطهٔ جنس، منظم شده به واسطهٔ نوع و الفت یافته به واسطهٔ سرزمین و همسایگی و کار و تبار. با وجود این در آستانهٔ جدایی هستید به دلیل حسادت و رقابت و مخالفت. اگر تنها خودتان را با آن چیزی همراه کرده بودید که در مرتبهٔ نخست طبیعت کبری را با شما موافق می‌کند، به آنچه طبیعت صغری (یعنی: انسان) در مرتبهٔ دوم واجب می‌سازد متمایل نمی‌شدید. شما جامع صورت انسان هستید از حیث نوع و صورت حیوان از حیث جنس و مستعد قبول صورت فرشتگان از راه اختیار نیکی و صورت شیاطین از راه اختیار بدی. اگر در راه راست استوار مانده بودید و حبل‌المتین عقل مُبین را در چنگ گرفته بودید و به عُروة الوثقای هدایت و دین متوسل شده بودید، در هر حال نفسی یگانه می‌بودید. این شرف، یعنی موافقت و وحدت، از طریق دوستان، بزرگ و کوچک، مطیع و مطاع، تابع و متبوع، یک همسایه بعد از همسایهٔ دیگر، یک محله بعد از محلهٔ دیگر و یک سرزمین بعد از یک سرزمین دیگر جاری خواهد بود، تا اینکه به دره‌ها و سرزمینهای بلند می‌رسد و دور و نزدیک را فرا می‌گیرد. آن گاه شاهد کلمة الله علیا و طاعت عالیهٔ او خواهید بود. اما از آنجا که این امر بسیار دشوار است، از این حیث که مادهٔ نخستین تسلیم این صورت نمی‌شود و صورت نخستین لباس این ماده نمی‌شود، این امر در افراد نادر، زمان، عادت، رسالت، صورت فلکی و مثال تعاون طلب می‌شود. اگرچه، در مجموع، آنچه طلب می‌شود دور است، نباید از آن مأیوس شد. اگر رسیدن به آن ناممکن بود، عقل به صحّت آن اشاره نمی‌کرد و تفکر آرزومند رسیدن به آن نمی‌بود و طبیعت به جایی نزدیک نمی‌شد که در آنجا توقع رود یافت شود و اختیار در دنبال آن نمی‌بود. این است آنچه ارسطو در این سخن به اشاره می‌فهماند که دوست تُست اما در شخص دیگر.

توحیدی می‌افزاید که گفتار سجستانی کاملتر و نفیستر بود، اما این همهٔ آن چیزی است که او نگه داشت. توحیدی می‌گوید که جملهٔ این حکیم مانند سخن روح بن زنباع است. از او دربارهٔ دوست پرسیدند، او گفت، «لفظی بی‌معناست، یعنی: چیزی غریب است و به جهت غریب بودنش چنان است که گویی وجود ندارد.»

فصل چهارم

رساله‌های فلسفی

مقدمه

سه رسالهٔ فلسفی تنها اسناد باقی‌مانده‌ای است که به‌طور مطمئن می‌توان به مؤلف واقعی‌شان ابوسلیمان سجستانی نسبت داد. این رساله‌ها مکمّل مطالب پُرمایهٔ مندرج در آثار شاگرد و محرّرش ابوحیان توحیدی است. رسالهٔ چهارم که در آن هم از مسائل فلسفی بحث می‌شود و هم از مسائل کلامی ــ مطالب اخیر طبیعتی مسیحی دارد ــ متعلق به مقولهٔ جداگانه‌ای است.

این سه رساله در نسخه‌های خطی معمولاً درکنار هم می‌آید.[1] دو رسالهٔ نخست از

---

۱. ترجمهٔ خودم را بر چاپ بدوی و بر تطبیق نسخه‌های خطی زیر مبتنی کرده‌ام که مشتمل بر هر سه رساله است: نسخهٔ خطی مجلس شورای ملی، تهران ۹۰۱۴؛ مجلس ۶۳۴؛ نسخهٔ خطی دانشگاه تهران، کتابخانهٔ مرکزی ۲۵۳؛ نسخهٔ خطی مشهد، حکمت ۱۰۲۴؛ نسخهٔ خطی یزد (میکروفیلم دانشگاه تهران، شمارهٔ ۲۴۲۳)؛ نسخهٔ خطی رامپور ۲۸۴۵؛ نسخهٔ خطی پرینستون، یهودا ۶۰۵. رسالهٔ شمارهٔ ۱ در نسخهٔ خطی <کتابخانهٔ> ملی ملک ۴۶۹۳ نیز محفوظ است؛ دانشگاه تهران ۲۴۰۱؛ و حیدرآباد، آصفیه، فلسفه ۲۲ / ۳۳۱. رسالهٔ شمارهٔ ۲ در دانشگاه تهران، کتابخانهٔ مرکزی ۲۴۲، ۳۳۹، ۲۴۰۱، نیز محفوظ است؛ حیدرآباد، آصفیه، فلسفه ۲۲ / ۳۳۱؛ حیدرآباد، کتابخانهٔ دانشگاه عثمانیه، الف ۴ / ۱۴۱۰. رسالهٔ شمارهٔ ۳ در کتابخانهٔ موزهٔ عراق ۱۳۴، ۱۲ نیز محفوظ است؛ حیدرآباد، آصفیه، فلسفه ۲۲ / ۳۳۱. پروفسور محسن ←

حیث مضمون متصل است و رسالهٔ سوم خطاب به شاه عضدالدوله است. از آنجا که او در این رساله «تاج الملّة» («تاج ایمان») نامیده می‌شود، این رساله باید بعد از ۹۷۷/۳۶۷ نوشته شده باشد، یعنی هنگامی که پادشاه این عنوان را از خلیفه می‌گیرد.

با اینکه مضامین این رساله‌ها با روایت توحیدی از تفکر استادش منطبق است، لحن آنها متفاوت با لحن گفتارهای شفاهیِ ثبت شده به قلم توحیدی است، از این حیث که استدلال فشرده‌تر و به‌طور سنجیده‌تر مستدل است. واسطهٔ انتقال (مکتوب در برابر شفاهی) شاید سبب این تفاوت باشد، گرچه ممکن است نتیجهٔ ریخته شدن گفتارهای ابوسلیمان در سبک توحیدی نیز باشد.

این رساله‌ها نشان می‌دهد که در علم هرمنوتیک عصر رنسانس اسلامی تا چه اندازه به احیای سنّت تفسیر < exegesis > ارسطویی و تحقیق فلسفی در اواخر دورهٔ ممتاز عصر باستان پرداخته شد. سجستانی با مسائلی آشنا بود که شارحان ارسطویی در آنها غور کرده بودند. اما او در مقام کسی که هواداری برده‌وار از رأی نافذ یا تن دادن به تقلید را ردّ می‌کرد و آن را با روح فلسفه ناسازگار می‌دانست بدون مداهنه از حجیّت شارحان یونانی راه خودش را در پیش گرفت.

سجستانی در رسالهٔ اول، *فی انّ الأجرام العلویة ذوات انفس ناطقه* (*در اینکه اجرام عُلْوی نفس ناطقه دارند*)، مدلل می‌سازد که طبیعت افلاک از طبیعت پنجم است و متفاوت با طبیعت چهار عنصر؛ و نفوس افلاک که مبدأ حرکت آنهاست نفس ناطقه است و آنها آرزومند تشبّه به علّت اول یا محرّک اول‌اند که آنها را در مقام محبوب یا متعلق شوق به حرکت درمی‌آورد و خیر < نیز > دنبال‌کننده‌اش را به حرکت در می‌آورد.

سجستانی مبدأ حرکت جسم یا طبیعت را قوهٔ تحریک درونی می‌شمارد، نظری که با برخی گفته‌های اسکندر افرودیسی هماهنگ است (و شاید یحیی نحوی) اما با تعلیم ارسطویی مغایر است، زیرا ارسطو ادعا کرده بود که این مبدأ حرکت بیشتر مبدأ به جنبش *درآمدن* است. برهان اصلی برای جاندار بودن افلاک آسمانی تا اسکندر افرودیسی پی گرفتنی است: اجرام عُلْوی برتر از عناصرند و عناصر هم

→

مهدی و پروفسور فرانتس روزنتال و پروفسور فؤاد سزگین با تفضّل خود توجه مرا به این نسخه‌های خطی جلب کردند. از مسئولان این کتابخانه‌ها برای اجازه‌ای که درخصوص قرائت آنها و / یا تحصیل میکروفیلمهای آنها به من دادند سپاسگزارم.

شامل باشندگان جاندار می‌شود و هم شامل باشندگان بی‌جان و لذا اجرام عُلْوی جاندارند.

رسالهٔ دوم، *فی المحرک الاول*، به بحث از علت بعید حرکات آسمانی اختصاص دارد. پیشنهاد عمدهٔ این رساله این است که محرک اول در محیط فلک نخست یا بیرونی که ارسطو از آن در *سماع طبیعی*، کتاب هشتم، بحث می‌کند با محرک اول *مابعدالطبیعه*، کتاب «لامبدا»، یکی نیست. محرک اول در محیط صورتی طبیعی برای فلک اول گفته می‌شود و بالعرض متحرک است، اما محرک اول کتاب «لامبدا»، مبدأ نهایی، صورتی مفارق است که متعالی از نظام طبیعی عالم است و مطلقاً نامتحرک است. این مبدأ نهایی «طبیعت عالم» نامیده می‌شود، یعنی به معنای natura naturans < الطبیعة الطابعة >، و اما natura naturata < الطبیعة المطبوعة > قوّه‌ای گفته می‌شود که در عالم منتشر است. تمایز میان natura naturans و natura naturata را سجستانی چند بار مورد تأکید قرار می‌دهد. این تمایز در نوشته‌های منسوب به جابر بن حیّان نیز دیده می‌شود و بعدها ابن رشد از آن یاد می‌کند. این تمایز به فلسفهٔ مَدْرسی منتقل و در نظام فلسفی اسپینوزا مفهومی برجسته می‌شود.

سجستانی معتقد بود که صورتهای طبیعی یا نفوس افلاک آسمانی ــ محرکهای فلک ــ در افلاک‌شان ساکن است به همان سان که نفوس حیوانات در کالبدهایشان جای دارد. او در این خصوص از اسکندر افرودیسی پیروی می‌کرد (و نه از ارسطو). و (همراه با اسکندر افرودیسی) معتقد بود که محرکهای فلک، تا آنجا که صورتهای طبیعی یا نفوس افلاک است، بالعرض متحرک است. اما سجستانی در یک جنبهٔ اساسی راه خودش را از راه اسکندر افرودیسی جدا کرد. زیرا اسکندر افرودیسی میان نخستین محرک فلک اقصی و محرکهای افلاک دیگر تفکیک قائل شده بود. او مجادله می‌کرد که نخستین محرک جوهری مفارق و مستقل از حرکت فلک است و حرکت را به منزلهٔ علت غایی پدید می‌آورد و با خدای کتاب «لامبدا» یکی است. سجستانی، برخلاف او، محرک اول فلک بیرونی را درونی در فلک، مانند دیگر محرکهای فلک، و متحرک بالعرض می‌شمرد. او (به تلویح) برهانهای آن کسانی را می‌پذیرفت (به‌طور نمونه، جالینوس) که مدلّل ساخته بودند که محرک اول نمی‌تواند علت حرکت باشد بی‌آنکه خود بالعرض متحرک باشد. اما او، برخلاف این ناقدان، وجود محرّک نامتحرک اولی را فرض نمی‌کند که از هر حیث نامتحرّک است و با محرّک در فلک محیط یکی نیست. این موضع را که سابقاً تمیستیوس شارح به‌وضوح مطرح کرده بود، فارابی و ابن سینا در فلسفهٔ اسلامی و

در فلسفهٔ یهودی، ظاهراً، ابن میمون اقتباس کردند. ابن رشد از تأویل < interpretation > طبیعت‌گرایانهٔ اسکندر افرودیسی هواداری می‌کند. تفاوت میان این دو نظر از تفسیر < exegesis > درمی‌گذرد. موضع (نوافلاطونی) فارابی و سجستانی و ابن سینا متضمن فرض قبلی خدایی متعالی و بدون دخالت در کار طبیعی عالم است و موضع (نوارسطویی) اسکندر افرودیسی و ابن رشد متضمن فرض خدایی درونی و درگیر در نظام پویای عالم است.

مقصود از رسالهٔ سوم، *فی الکمال الخاص بنوع الانسان*، به‌طوری که سجستانی تعریف کرده، وصف فردی است که در او در عصر خودش کمال به‌تمامی ظاهر شده است. این رساله برای تهذیب و تعالی فکری عضدالدوله نوشته شده بود. او فرد کاملی است که در این رساله ظهورش گرامی داشته می‌شود.

سجستانی نخست توجه را به قدرتی جلب می‌کند که به گفتهٔ او از مبدأ نهایی این جهان جاری می‌شود و به فرد شایسته‌ای می‌رسد که زمام جهان را به دست می‌گیرد و با قوانین عادلانه بر آن حکومت می‌کند و به جامعه نظم و اُلفت می‌بخشد. سجستانی سپس در ادامه به توصیف هستی عالیه‌ای می‌پردازد که این قدرت از آن فایض و صادر می‌شود و باشندگانی که به‌حسب اعتقادات مختلف دینی و فلسفی با آن متحد می‌شوند. این عقاید را سجستانی بدین گونه فهرست می‌کند:

۱. آنان که معتقدند این هستی با ذوات موجودات متحد است.

الف) اصحاب شرایع قدیم گفتند که این هستی در اجرام آسمانی متجلّی است و فعالیتهایش را از طریق آنها انجام می‌دهد و آنان آنها را «الهه‌های ثانوی» نامیدند (صابئان حرّان؟)

۲. آنان که می‌گویند باشندگانی که با این هستی متحد است جواهر بشری است.

الف) برخی می‌گویند جوهری که با آن متحد است واحد است، یعنی جوهر انسانیت (ناسوت) مسیح، یعنی: مسیحیان.

(۱) یعقوبیان گمان می‌کنند که از دو جوهر پدید آمد، یعنی: از انسانیت (ناسوت) و الوهیت (لاهوت)، یکی جوهر و یکی اقنوم.

(۲) نسطوریان می‌گویند که این اتحاد از راه لذّت خوب (مشیعه) بود و دو جوهر و دو اقنوم باقی ماند.

(۳) ملکیان می‌گویند که از راه اتحاد دو جوهر و یک اقنوم پدید آمد.

ب) برخی گمان می‌کنند که این هستی با بیش از یک شخص متحد است.

(۱) غُلاة (شیعیان افراطی)
(۲) آنان که از «حلول» سخن می‌گویند.
(۳) گروهی از صوفیه که از «عین‌الجمع» سخن می‌گویند.
۳. آنان که از دو اصل، نور و ظلمت، سخن می‌گویند.
۴. متکلمان در میان اصحاب شرایع به این هستی با صفاتش اشاره می‌کنند.
۵. فاضلترین فلاسفه می‌گویند که این هستی ورای فهم است و هیچ صفتی به آن الصاق نمی‌شود.

بحث از مبدأ اول، ظهورش در باشندگان و صفاتش، به دنبال بحثی از عقل کلّی می‌آید. این عقل به باشندگان وجود و صورت نوعیه یا هویت می‌بخشد. انسان برای این واحد گفته می‌شود که در او همهٔ قوای اجرام آسمانی و زمینی ترکیب می‌شود. او واحد متکثر است، چنانکه فاعل اول واحد محض است. قوا از فاعل اول در این جهان جاری می‌شود تا اینکه به صورت بشری می‌رسد. هر فرد به‌حسب استعدادش برای قبول و به حسب حرکات اجرام آسمانی این قوا را قبول می‌کند.

وقایع شگفت‌انگیز و ظهور افراد کاملی که قوای مبدأ اول را به‌طور کامل دریافت می‌کنند و هدایت جهان و حکومت بر آن را به عهده می‌گیرند به دلیل ادوار و قرانهای آسمانی رخ می‌دهد. وقتی زمان می‌رسد آن وقت ظهور فرد الهی یا کامل را صورتهای فلکی مقدَّر می‌کند و او در این رسالت مناسبترین فرد برای حکومت ظاهر می‌شود. این امر با ظهور عضدالدوله رخ داده است. این پادشاه شخصیتی نجات دهنده توصیف می‌شود. ظهور او به دنبال دوره‌ای از آشوب بود و او قانون و نظم را برقرار می‌سازد. او «سید السادات و رئیس الرؤساء، و ملک الملوک و مولاناالملک المنصور ولیّ‌النعم، عضدالدولة، تاج الملّة» است. فرمانروا امنیت و نیکبختی و عدالت پدید آورده است. او در خودش کامل است و دیگران را کامل می‌کند. این اشاره‌ای است به عقل کلّی که در این رساله بسیار وصف می‌شود. او به اهل فضل و دانش جانی دوباره بخشیده است و اقبال آنان را مساعد ساخته و بند از زبان ایشان برداشته است تا هریک از آنان معتقدات فرقهٔ خویش را بدون تقیّه ابراز کند.

ظهور «شاهنشاه» در این بُرهه از تاریخ جهان، به دیدهٔ سجستانی و همقطارانش، به‌وضوح واقعه‌ای با اهمیت بسیار عظیم بود. سجستانی شاه را دریافت کنندهٔ فیض قدرت الهی از عالم عُلْوی و خویشاوند با عقل کلّی معرفی می‌کند. این عقل در عالم نظم برقرار می‌سازد به همان‌سان که فرد کامل در جامعه این کار را می‌کند.

۵. فی أن الأجرام العلویة ذوات أنفس ناطقه
(رسالهٔ اول)

۵.۱.۱ هر جسم طبیعی حرکتی ذاتی به سوی چیزی دارد که تنها خاصّ آن است.[۲] مقصودم از گفتن «طبیعی» آن چیزی است که در خودش علتی دارد که او را به سوی آنچه خاصّ اوست حرکت می‌دهد. این علت آن چیزی است که «طبیعت» نامیده می‌شود و تعریف می‌شود به «مبدأ حرکت و سکون در آنچه اولاً و بالذات و نه بالعرض در اوست.»[۳] اجسام طبیعی که این صفت را دارند عبارت‌اند از اجرام آسمانی و چهار عنصر

---

۲. مقایسه شود با:

S. Pines, "A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias," *Isis*, 52 (1961): 43, note 87,

دربارهٔ ابتدای استدلال اسکندر افرودیسی در رساله‌ای که به عربی موجود است، به نام *فی مبادی الکل*، در *ارسطو عندالعرب*، تصحیح بدوی، ص ۷۷-۲۵۳. ترجمهٔ پینس به واسطهٔ شباهت محتوا و سبک با متن مورد بحث ما سزاوار نقل قول است: «هر جسم طبیعی بالطبع متحرک بنفسه است. زیرا آنچه مبدأ یا علت حرکت را فی نفسه دارد متحرک بنفسه است و هر جسم طبیعی مبدأ حرکتی فی نفسه دارد و مرادم از طبیعت...».

رسالهٔ اسکندر در صفحات بعد به منزلهٔ منبع شماری از استدلالهای سجستانی ذکر می‌شود. در خصوص موضوع رسالهٔ حاضر به‌ویژه از وی نام برده می‌شود (فروتر، ۶.۳.۲، ص ۳۸۶). رسالهٔ *فی مبادی الکلّ* به *Quaestiones naturales*، اثر اسکندر شبیه است. رجوع شود به:

Quaestiones naturales, i, I and ii, 3, ed. I. Bruns, *Scripta Minora* (Berlin 1892);

مقایسه شود با:

S. van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (London 1954), II, p. 254; and Pines, "Une version arabe de trois propositions de la *Stoicheiōsis theologikē* de Proclus," *Oriens*, 8 (1955): 199.

استدلالهای آغازین در رسالهٔ حاضر، به‌طور خلاصه، مطابق است با بحث موجود در *دربارهٔ آسمان*، کتاب اول، فصلهای ۲ و ۳، ابتدا با بحث کتاب اول، فصل دوم، ۲۶۸ ب ۱۴: «همهٔ اجسام و اجرام طبیعی به زعم ما، به خودی خود، توانا بر حرکت‌اند؛ زیرا، می‌گوییم، طبیعت اصل حرکت آنهاست.»

۳. «مبدأ الحرکت و السکون فی الشی اللذی هو فیه اولاً و بالذات لابالطریق العرض»؛ *الطبیعه* یا *سماع طبیعی*، ۱۹۲ ب ۲۱. برای همین تعریف، رجوع شود به: پیشتر، (۶) ۲.۱.۴، ص ۲۳۰؛ و فروتر، ۸.۴، ص ۴۰۹. ترجمهٔ عربی تعریف پیش روی ما با ترجمهٔ اسحاق بن حُنین از *Physica* < = *الطبیعه* > ارسطو تفاوت اندکی دارد و در آنجا tou kineisthai kai ēremein به «لأن یتحرکة و یسکن» ترجمه شده است؛ تصحیح بدوی، ج ۱، ص ۷۹، س ۹-۷. تفاوت میان این دو برگردان مطابق است با تفاوت میان ترجمهٔ Wicksteed و Cornford ("of motion and rest") و ترجمهٔ Gaye ("of being moved and of being at rest").

که عبارت‌اند از آتش و هوا و آب و خاک و آنچه مرکّب از اینهاست، مقصودم از اینها اُسطُقسات است.[۴] هریک از این چهار عنصر حرکتی ذاتی دارد، هنگامی که خارج از

---

۴. شایان توجه است که سجستانی پس از اینکه تعریف طبیعت را از *سماع طبیعی* ۱۹۲ ب ۲۱، آنجا که گفته می‌شود طبیعت هم مبدأ حرکت است و هم مبدأ سکون، نقل می‌کند اجرام سماوی را از جملهٔ اجسام طبیعی ذکر می‌کند. اما اجرام سماوی قبول سکون نمی‌کنند، پس چگونه می‌توان آنها را اجسام طبیعی شمرد؟ ارسطو اجرام سماوی را در زمرهٔ اجسام طبیعی جای می‌دهد؛ رجوع شود به:

A. Mansion, "La notion de Nature dans la Physique aristotélicienne," *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*, 1 (Louvaine and Paris 1912), p. 477, and *idem*, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2nd rev. ed. (Louvain and Paris 1946), p. 98, note 11, citing *De caelo* 298a30, *Metaph.* 1028b8-13, and 1042a7-11 (add *De caelo* 268b27).

اما در آنجا که طبیعت به منزلهٔ مبدأ حرکت و سکون، هردو، وصف می‌شود، همچنانکه در *سماع طبیعی* ۱۹۲ب۲۱ (و ۱۹۲ب۱۴)، اجرام سماوی در زمرهٔ اجسام طبیعی جای داده نمی‌شود (رجوع شود به: ۱۹۲ب۱۰-۸). این مسئله اسکندر افرودیسی را بر آن داشت تا این از قلم افتادگی را چاره کند؛ یعنی آنگاه که ارسطو طبیعت را مبدأ حرکت و سکون تعریف می‌کند اجسام طبیعی دیگر را از اجرام سماوی جدا می‌کند، چون حرکت آنها دائمی است و مبدأ سکون شامل حال آنها نمی‌شود؛ رجوع شود به آراءِ اسکندر از قول سیمپلیکیوس، *In Physica*، ص 264، س ۲۰-۱۸؛ و *Quaestiones naturales*، ج ۲، ص xxv. می‌باید متذکر شد که اسکندر در *فی مبادی الکلّ*، ص 254، س ۳ (و رجوع شود به: ص 255، س ۱۸) جسم الهی [to theion sōma] را جسمی طبیعی وصف می‌کند، اما این به معنای مبدأ حرکت شمردن طبیعت و یا مبدأ حرکت و سکون دانستن آن نیست. ارسطو، در *سماع طبیعی* ۲۰۰ب۱۲ و *مابعدالطبیعه*، کتاب پنجم، فصل چهارم، از طبیعت، فقط، به منزلهٔ مبدأ حرکت سخن می‌گوید.

سیمپلیکیوس (همان موضع پیشگفته) کوشید که این مشکل < aporia > را با این استدلال حل کند که اجرام آسمانی قبول وقف (stasis) می‌کنند. رجوع شود به: *سماع طبیعی*، ۱۹۲ب۱۴)، اما سکون نمی‌پذیرند، چون مرکز و قطب تحرک‌ناپذیر است (مقایسه شود با: اسکندر افرودیسی، *Quaestiones naturales*، ج ۲، فصل xxv [ص 76، س ۱۹]). یحیی نحوی کوشید که این مشکل را با این توضیح حل کند که اجرام آسمانی همواره در حالت کمال‌اند و از این رو می‌توان گفت که در سکون‌اند. *In Physica*, (198.9-199.20). دربارهٔ این مشکل < aporia > و راههای پیشنهاد شده برای حل آن، همچنین رجوع شود به:

Mansion, *Introduction*, p. 98, note 11; Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, pp. 123-24.

در مکتب تحقیقات ارسطویی بغداد از این مسئله بحث شده بود. در ترجمهٔ عربی *Physica* < *الطبیعه* >، ج ۱، ص ۸۷، از قول یحیی بن عدی در شرح این مسئله گفته می‌شود که اجرام آسمانی ←

مکانش که خاصّ اوست به سوی چیزی سازگار با خودش می‌رود و این مکانی است که در آن کلیت اوست و هنگامی که به آنجا می‌رسد سکون می‌یابد.[5] پس طبیعت خاصی دارد، و این طبیعت مبدأ حرکت و سکونش است. و اجرام عُلْوی ــ از آنجا که اجسام

→

حرکت نمی‌کنند؛ زیرا حرکت آنها به فعلیت رسیدن امری بالقوه نیست، یعنی همان چیزی که از نظر ارسطو حرکت محسوب می‌شود (رجوع شود به: *سماع طبیعی*، ۲۰۱ الف ۱۰). مسکویه در رسالهٔ مختصر خود به نام *رسالة فی الطبیعة*، نسخهٔ خطی راغب پاشا ۱۴۶۳، برگ ۶۰ الف، از این مشکل بحث کرده است و نظر سیمپلیکیوس را ذکر می‌کند، اما نه به نام او. می‌باید افزود که [ابوبکر] رازی در اثر خود به نام *مقالة فی مابعدالطبیعه*، در *رسائل الفلسفیة*، تصحیح پ. کراوس، ص ۱۱۷، س ۱۹ـ۱۱، انتقاد از آنچه را راه حل [یحیی] نحوی می‌خواند به عهده می‌گیرد؛ ظاهراً به جای نام سیمپلیکیوس، که پیشنهاد او بی‌ذکر نامش نقل شده بود، نام نحوی را می‌گذارد. و بالاخره، جمله‌ای از خود سجستانی را دربارهٔ این مسئله داریم، بدین بیان که آیا جهان در حرکت است یا در سکون. می‌پرسند که آیا جهان، یعنی فلک اول، در سکون است یا در حرکت؛ او پاسخ می‌دهد: «اگر به نحو عادی در حرکت می‌بود، می‌لرزید و می‌افتاد، فرو می‌ریخت و می‌پاشید. پس به تناوب حرکت می‌کند و لذا آن را نمی‌توان در سکون دانست، و در قبول فیض در سکون است و لذا نمی‌توان آن را در حرکت دانست. تسکین [نسبت به محرک اول] نوعی حرکت است، اما عقلی است و دوام در تسکین نوعی سکون است، اما عقلی است» (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳۳، ص ۱۵۶).

۵. «کلّیّت آن» به کل عناصر در حیّز طبیعی‌شان اشاره می‌کند؛ مقایسه شود با: *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۲، رسالهٔ ۲ (ج ۲، ص ۴۸، س ۱۰): «کون اجزائه فی جوف کلیته». در نظر ارسطو، به‌طور نمونه، پاره‌ای از خاک، به سوی تودهٔ خاک میل نمی‌کند، یعنی کلیّت عنصر، بلکه به مرکز ــ حیّز طبیعی آن ــ میل می‌کند که در آنجا تودهٔ خاک جای گرفته و نسبت به آن فقط *بالعرض* حرکت می‌کند؛ رجوع شود به: *دربارهٔ آسمان* ۳۱۰ ب ۷ـ۵ و یادداشت ۲ در همان موضع، در ترجمهٔ چاپ دانشگاه آکسفورد. بدین ترتیب، سجستانی دقیقاً در سخن از حیّز خاص این موقعیت را بیان کرده است، یعنی حیّزی که کلّیّت عنصر در آن است و این غایت حرکت است. این نظر که غایت حرکت حیّز طبیعی عنصر نیست بلکه توده شدن آن است از آنِ ثابت بن قُرّه بود؛ رجوع شود به: Pines, *Beiträge*, p. 42, note 2 (p. 43).

همچنین ممکن است که لفظ «کلیته» را به لفظ «کماله» («کمالش») اصلاح کرد؛ مقایسه شود با: اسکندر افرودیسی، *فی مبادی الکل*، ص ۲۵۴، س ۹ـ۸، ترجمهٔ (انگلیسی) از پینس، "A Refutation of Galen"، ص 44: «زیرا بدین نحو مقصد هر جسم حیّز طبیعی است که ویژهٔ آن است. و آن گاه که در آن حیّز مستقر شود به کمالی نایل می‌شود که ویژهٔ آن است» (مقایسه شود با: *Quaestiones naturales*، ج ۲، فصل ۳ [ص 48، س ۱۱]). همچنین، با استناد به سیمپلیکیوس، داریم که اسکندر افرودیسی حیّزهای طبیعی را فعلیتها یا کمالات آنها می‌شمرد (Pines, p. 37). مقایسه شود با: *دربارهٔ آسمان* ۳۱۱ الف ۵.

طبیعی‌اند و حرکت ذاتی دارند ــ پس طبیعتی دارند که مبدأ حرکت‌شان است.[۶] و چون طبیعت هریک از عناصر متفاوت با طبیعت عناصر دیگر است، چون حرکتش متفاوت با حرکت عناصر دیگر است و نه به سوی آنچه عناصر دیگر حرکت می‌کنند حرکت می‌کند و نه در جایی ساکن می‌شود که عناصر دیگر ساکن می‌شوند، نتیجه می‌شود که طبیعت اجرام عُلْوی نیز متفاوت با طبایع عناصر دیگر است. و چون این عناصر چهارتاست، پس آن پنجمین عنصر است.[۷]

---

۶. مقایسه شود با: *دربارهٔ آسمان*، کتاب اول، فصل ۲. مبدأ حرکت که جسم فی نفسه دارای آن است، بر طبق *سماع طبیعی* ۲۵۵ ب ۳۲، مبدأ حرکت کردن چیزی، یا مبدأ به حرکت *درآوردن* < *causing* > نیست، بلکه مبدأ قبول حرکت است. ارسطو این صفت را نتیجهٔ این اصل خود قرار داد < هر آنچه متحرک است لازم است از جایی به جایی حرکت کند. >: omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri (*سماع طبیعی* ۲۴۱ ب ۲۴ به بعد)، و برای اینکه حرکت اجسام بی‌جان از حرکت اجسام جاندار متمایز شود (*سماع طبیعی* ۲۵۵ الف ۱۰-۵)؛ رجوع شود به: Mansion, *Introduction*, pp. 236f اما سجستانی مبدأ حرکت جسم یا طبیعت را جنبشی ذاتی و فعال می‌شمرد. اسکندر به این نظر معتقد بود که اجسام طبیعی دارای مبادی فعال و ذاتی حرکت‌اند، مشابه با نفوس اجسام جاندار (Pines, "A Refutation of Galen", p. 41) به‌طوری که پینس نشان می‌دهد، این موضع در آثار ارسطو مؤیداتی دارد. وانگهی، نظر یحیی نحوی دربارهٔ میل طبیعی و قوهٔ محرکه در فلسفهٔ اسلامی رایج بود؛ رجوع شود به:

Pines, p. 48; and *idem*, "Un précursuer bagdadien de la théorie de l'impetus," *Isis*, 44(1953): 246-51.

۷. برای طبیعت پنجم در منابع عربی، رجوع شود به: Pines, *Beiträge*, p. 43, note 1. این استدلال در اینجا به متن *دربارهٔ آسمان* ۲۶۹ الف ۳۲ به بعد، نزدیک می‌شود. سجستانی در ملاحظهٔ حرکت طبیعیِ چهار عنصر بر حسب اجزائشان و بیرون از حیّزهای طبیعی‌شان و حرکت طبیعی عنصر پنجم در کلّیّت و حیّز طبیعی‌اش از ارسطو پیروی می‌کند. اما در فاصلهٔ زمانیِ میان ارسطو و سجستانی این دیدگاه مضاعف را کسنارخوس و یحیی نحوی به انتقاد گرفته بودند؛ رجوع شود به:

Simplicius, *In De caelo*, ed. I. L. Heiberg (Berlin 1894), p. 33.

ایراد آنان آن بود که آتش و هوا در کلّیّت و حیّز طبیعی‌شان دَوْری حرکت می‌کنند و چون این حرکت ابدی است ممکن نیست قسری باشد و باید طبیعی باشد. از اینجا نتیجه می‌شود که نمی‌توان مدلّل ساخت که حرکت دَوْری تنها برای یک جسم طبیعی است، یعنی افلاک. رجوع شود به:

E. Evrard, "Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux Météorologiques," *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, Series 5, 34 (1953), p. 318, and Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, p. 130.

۵.۱.۲ آتش مطلقاً سبک است و خاک مطلقاً سنگین است، زیرا آن یکی از مرکز دور می‌شود و این یکی به سوی مرکز حرکت می‌کند.[۸] هوا سبک است نسبت به آب و سنگین نسبت به آتش و آب سنگین نسبت به هوا و سبک نسبت به خاک.[۹] اجرام عُلْوی نه سبک‌اند و نه سنگین، چون نه از مرکز دور می‌شوند و نه به سوی مرکز می‌روند بلکه در اطراف مرکزند.[۱۰] حرکت این اجسام که حرکت نقلی است،[۱۱] بر دو نوع است: مستقیم و مستدیر. [حرکت] مستدیر اشرف از [حرکت] مستقیم است از این بابت که محتمل بقا و دوام است، در حالی که [حرکت] مستقیم محدود و متناهی است.[۱۲] آشکار است که سرمدی دائم افضل از فانی محدود است. و چون چنین است، پس طبیعتی که مبدأ [حرکت مستدیر] است اشرف از طبیعتی است که مبدأ [حرکت] مستقیم است و جسم متحرک به آن یکی افضل از جسم متحرک به این یکی است. و چون او چنین است، پس طبیعت اجرام آسمانی اشرف از طبایع عناصر چهارگانه است.[۱۳] موضوع آنها به همین سان اشرف از همهٔ موضوعات دیگر است، چون هیچ صورت دیگری متعلق به موضوعات اشرف نیست.[۱۴] و صورت‌شان طبیعت‌شان است.[۱۵] اجرام عُلْوی بدین طریق در موضوعات‌شان و طبایع‌شان و حرکات‌شان افضل از اجسام‌اند. و چون

---

۸. دربارهٔ *آسمان* ۲۶۹ ب ۲۳ و ۳۱۱ الف ۱۹.

۹. دربارهٔ *آسمان* ۲۶۹ ب ۲۸ و ۳۱۱ الف ۲۳.

۱۰. دربارهٔ *آسمان* ۲۶۹ ب ۳۰.

۱۱. تصحیح بدوی: «الحرکة الثقیله». یعنی: «حرکت سنگین». در شماری از نسخه‌های خطی آمده است: «الحرکة العقلیه». یعنی: «حرکت عقلی». هیچ یک از این قرائتها در اینجا معنایی ندارد. بخوانید: «الحرکة النقلیه»، بر اساس نسخهٔ خطی مجلس تهران ۶۳۴ (و یزد ۶۰۵ ؟ ــ قرائت ناخواناست).

۱۲. دربارهٔ *آسمان* ۲۶۹ الف ۱۸ به بعد؛ *سماع طبیعی*، کتاب هشتم، فصلهای ۸ و ۹؛ *مابعدالطبیعه* ۱۰۵۲ الف ۲۸.

۱۳. دربارهٔ *آسمان* ۲۶۹ ب ۱۶.

۱۴. مسلّماً تصادفی نیست که سجستانی به جای «هیولی» از لفظ «موضوع» استفاده می‌کند. مقایسه شود با: فارابی، *السیاسة المدنیة*، ص ۴۱، س ۵: «موضوعات [افلاک] هیولانی نیست.». از نظر ارسطو افلاک هیولای خاصی دارند (*مابعدالطبیعه* ۱۰۴۴ ب ۷، ۱۰۵۰ ب ۲۲، ۱۰۶۹ ب ۲۸). اینکه صورت و ماده، یا موضوع، متضایف‌اند، در نظام فلسفهٔ ارسطو، اصلی راهبر است؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به: *سماع طبیعی* ۱۹۴ ب ۹.

۱۵. مقایسه شود با: *سماع طبیعی* ۱۹۳ ب ۲۱ ـ الف ۹؛ و *مابعدالطبیعه*، کتاب پنجم، فصل چهارم، تعریف ۵. سجستانی صورت و طبیعت و نفس جرم آسمانی را یکی می‌داند.

حرکت‌شان واحد و متصل و متساوی و متشابه است، هیچ حرکت دیگری امکان ندارد آنها را پیش براند.[۱۶] و اگر هیچ حرکت دیگری آنها را به پیش نمی‌راند، جوهر موضوع آنها انتقال از یک حال به حال دیگر را قبول نمی‌کند، چون این امر به‌وسیلهٔ حرکت [دیگری] رخ می‌دهد.[۱۷]

۵.۱.۳ و از آنجا که جسم جاندار افضل از جسم بی‌جان است،[۱۸] و ما در میان باشندگان مرکّب از عناصر باشندگان جاندار و بی‌جان می‌یابیم و چنانکه پیشتر نشان داده بودیم که اجرام عُلْوی افضل از عناصرند و درنتیجه جاندارند. زیرا اگر این چنین نبود، آنگاه بخشی از آنچه در فضل پایین‌تر [از اجرام عُلْوی] است نسبت به آنها افضل می‌بود و این امر محال است.[۱۹] و از آنجا که آنها جاندارند، پس طبیعت‌شان

---

۱۶. مقایسه شود با: *دربارهٔ آسمان* ۲۷۰ الف ۱۰: «زیرا [فلک] نه بالطبع و نه غیر بالطبع نمی‌تواند با هیچ حرکت دیگری، جز حرکت خاص خودش، حرکت کند»؛ اسکندر، *فی مبادی الکلّ*، ص ۲۵۶، س ۸-۴: «چون جسم الهی مجرد است و حرکت آن واحد و بسیط است، قطع نظر از نفْس هیچ حرکت طبیعی دیگری ندارد.»؛ و کندی، *الابانة عن سجود الجرم الاقصی*، در *رسائل*، ج ۱، ص ۲۵۲، س ۸: «حرکت جسم عُلْوی حرکت حیاتی است و از جسم دیگری کسب نشده است.»

۱۷. مقایسه شود با: *دربارهٔ آسمان* ۲۷۰ الف ۳۵-۱۰.

۱۸. *کَوْن و فساد* ۳۳۱ ب ۲۹.

۱۹. دیکستریس، *The Mechanization of the World Picture*، ص 75، این نحو استدلال را «تفکر با برابر نهاد تعریفی» < "thinking in axiological antitheses" > نام می‌گذارد. انحای تعریفی تفکر مبنای یکی از نافذترین معتقدات جهان‌شناسی یونانی است، یعنی عقیده به وجود نفس یا عقل در عالم. این استدلال به‌طوری که دیکستریس (Dijksterhuis، ص 77 و بعد) بیان کرده بدین گونه ادامه می‌یابد: «در واقع، حیات داشتن نیرومندتر از بی‌حیاتی است، جانداری اشرف از بی‌جانی است و درنتیجه... باور نکردنی است که عالم خواهد مرد.» رواقیان قدیم از این نحو استنتاج به منزلهٔ استدلالی به طرفداری از حیّ بودن و جانداری یا معقول بودن عالم استفاده کردند؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به:

von Arnim, *Stoicorum veterum Fragmenta*, I, 32f. (Zeno, no. 111) and II, 191, 193 (Chrysippus, nos. 633, 641).

این استدلال رواقی تا رسیدن به سقراط پی‌گرفتنی است؛ رجوع شود به:

Xenophon, *Memorabilia*, I, 4, 8 (ed. and trans. E. C. Marchant [Cambridge, Mass 1953], 57-59), and Plato, *Philebus* 28e-30d (Festugière, *la révélation d'Hermès Trismégiste*, II, pp. 80-82).

منبع سجستانی ظاهراً اسکندر افرودیسی بوده است، استدلال اسکندر مبنی بر آنکه جرم الهی باید به ←

نفسی است که مبدأ حرکت‌شان است؛[۲۰] زیرا طبیعت هر جانداری، بماهو این چنین

→

دلیل اینکه جرم برتری است جاندار باشد در *مبادی الکلّ*، ص ۲۵۴، س ۷-۱۳ و در *Quaestiones naturales*، ج ۱، فصل اول (ص 3، س ۱۳-۱۱) مطرح می‌شود (مشابه در: *In Metaphysica*، تصحیح M. Hayduck [برلین ۱۸۹۱]، ص 686، س ۱۶-۱۲). استدلال اسکندر برای جانداری جرم الهی را ابن رشد نقل و آن را از جهت مقاصدی که خود داشت به دلیل سادگی بسیار و عاری بودن از ظرافت فکری رد کرد؛ رجوع شود به:

Die Epitome der Metaphysik des Averroes, trans. S. van den Bergh [Leiden 1924], p. 109).

در استدلال ابن رشد نخست وجود محرک نامتحرک، که به واسطهٔ متعلق شوق بودن حرکت می‌دهد، پیشفرض قرار می‌گیرد و سپس وجوب وجود نفسی که محل شوق باشد اصل موضوع تلقی می‌شود (*تفسیر مابعدالطبیعه*، تصحیح بویژ، کتاب هفتم، ص ۱۵۹۳؛ مقایسه شود با:

Theophrastus, *Metaphysics*, ed. and trans. W. D. Ross and F. H. Fobes [Oxford 1929], II, 8, 5a, 28).

ابن رشد فی *مبادی الکلّ* اسکندر را می‌شناخت (*Epitome*، ص 113؛ *تهافت التهافت*، ص ۴۹۷، س ۷ / 301). همچنین ممکن است که او این قطعه را در شرح اسکندر بر *مابعدالطبیعه* یافته باشد؛ رجوع شود به:

J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles*, *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, phil.-hist. Klasse, I (1884), p. 112, note 3.

استدلال مورد بحث در رسالهٔ کندی، *الابانه عن سجود الجرم الاقصی*، در *رسائل*، ج ۱، ص ۲۵۴، س ۱۳ تا ص ۲۵۵، س ۷، نیز دیده می‌شود و در آنجا بیان می‌شود که افلاک فقط عالیتر نیستند، آنها علت عقل در وجود ما هستند و لذا ممکن نیست که بی‌بهره از عقل باشند.

۲۰. ارسطو در *دربارهٔ آسمان*، ج ۲، ص ۲، حرکت افلاک را حرکتی طبیعی وصف می‌کند؛ اما ظاهراً گفتهٔ او در *دربارهٔ آسمان* ۲۸۵ الف ۳۰ مبنی بر اینکه فلک جاندار (empsuchos) و دارای اصل حرکت است با این گفته متناقض درآمده است. این گفته باعث به وجود آمدن مشکلی برای شارحان شد؛ رجوع شود به:

H. A. Wolfson, "The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler," *The Dumbarton Oaks Papers*, 16 (1962): 67-93; in *Studies*, I, 22-59.

چاره‌ای که اسکندر افرودیسی اختیار کرد ملاحظهٔ اتحاد طبع اجرام آسمانی با نفس‌شان و شمردن نفس به منزلهٔ مقوّم منبع درونی حرکت بود؛ رجوع شود به: فی *مبادی الکل*، ص ۲۵۶، س ۶؛ همچنین:

Simplicius, *In De caelo*, p. 380. 29ff., and *In Physica*, p. 1219. 3-5; Pines, "A Refutation of Galen," p. 47; and Wolfson, pp. 69, 73.

←

است، نفسش است،[۲۱] و موجود زنده جسمی دارای نفس است.[۲۲]

۵.۲.۱ آنچه باقی می‌ماند و باید توضیح داد این است: (۱) این نفس کدام است؟ (۲) آیا همهٔ آنها دارای نفس‌اند، مقصودم این است که آیا کُره‌ها و ستارگان همه دارای نفس‌اند، یا تنها ستارگان و نه کُره‌ها، یا تنها کُره‌ها و نه ستارگان دارای نفس‌اند؟ (۳) نفوس‌شان به چه نحو آنها را در حرکتی دورانی و جسمانی به حرکت درمی‌آورد؟ این نحوه، به حسب جوهر نفس‌شان که عقل و تمییز علمی است، نمایانترین است. (۴) در حرکت‌شان به سوی چه چیزی در تلاش‌اند؟ (۵) تعداد حرکات‌شان چند تاست؟

→

اسکندر نفس و طبع جرم آسمانی را ــ که در نظر او یکی و عین هم‌اند ــ با سنگینی و سبکی عناصر مقایسه کرد، به‌طور نمونه خاک و آتش، و اینها طبایع یا قوای آنهاست. سیمپلیکیوس به چند دلیل اعتراض کرد. او نظر اسکندر را مبنی بر آنکه نفس کمال بدن است، یعنی صورتی غیرمفارق است، رد کرد و از برداشت اسکندر از طبع به مثابهٔ اصل حرکت جسم و نه اصل متحرک شدن آن انتقاد کرد. نظر خود سیمپلیکیوس (همچنین رجوع شود به: *In De caelo*، ص 80-78) آن بود که جانداری فلک مانع از حرکت طبیعی داشتن آن نیست. حرکت طبیعی آن اگر به دلیل حضور نفس نبود نمی‌پایید. بدین ترتیب نفس و طبع متمایز ولیکن مکمل یکدیگرند. برای نظر سیمپلیکیوس، رجوع شود به:

P. Duhem, *Le système du monde* (Paris 1913-59), IV, 426, and Wolfson, p. 75.

یحیی نحوی، بیشتر در مقام ناقد تا شارح، این موضع را اختیار کرد که افلاک جاندار نیستند بلکه مانند اجسام زمینی بالطبع حرکت می‌کنند؛ رجوع شود به:

De opificio mundi, pp. 231ff., cited by Pines, p. 50, note 137.

واضح است که سجستانی از نظر اسکندر افرودیسی پیروی می‌کند. ابن رشد نیز در ملاحظهٔ یکی بودن نفس و طبع کره از اسکندر افرودیسی پیروی می‌کند (*Epitome*، ص xxx و ص 241، یادداشت 2 در ص 108). غزالی ظاهراً از یحیی نحوی پیروی کرده است؛ رجوع شود به: ابن رشد، *تهافت*، بحث چهاردهم، ص ۴۷۶، س ۱۲ به بعد / 290 و ص ۴۷۹، س ۹ به بعد / 292؛ همچنین:

Wolfson, *Crescas'Critique of Aristotle*, pp. 535-38;

و حال آنکه نظر ابن سینا به نظر سیمپلیکیوس شبیه است؛ *النجاة* (قاهره ۱۹۳۸)، ص ۵۹-۲۵۸؛ *الشفاء*، *الالهیات*، تصحیح ا. مدکور و دیگران (قاهره ۱۹۶۰)، ج ۲، ص ۳۸۲.

21. *De anima* 415b25; *De part. an* 641a28; *Metaph*. 1049b8-9.

22. *De anima* 434b12; *To zōon sōma empsuchon esti*;

و رجوع شود به:

H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 3rd ed. (Graz 1955; reprint of Berlin 1870 edition), p. 744b 43-45.

۵.۲.۲ می‌گویم: ما دریافته‌ایم که هر شیءِ طبیعی به چیزی اشتیاق دارد که او را به حرکت درمی‌آورد و این چیز مناسبترین چیز برای اوست تا بدان تشبّه کند و با رسیدن به آن از حرکتش بازایستد. مثلاً آب به سوی مکانی حرکت می‌کند که با بقای صورتش موافق است، یعنی آنچه میان هوایی قرار می‌گیرد که با رطوبتش موافق است و خاکی که با برودتش موافق است. و به همین سان است باقی عناصر و نیز حیوانات. آنها به حسب جسم‌شان به چیزی اشتیاق دارند که موافق با بقایشان است و به‌حسب نفس‌شان به چیزی اشتیاق دارند که محیط را برای مطالبهٔ آنان آماده می‌کند. بنابراین، چون [حیوانات] امرشان جاری بر مجرای طبع است و در حرکات‌شان <وجود> نظم لازم است، ما قصد داریم از قوه‌ای یاد کنیم که موجود جاندار منحصراً به‌واسطهٔ آن به مطلوبش شوق دارد و لذا از ذکر آنچه غیر از این است اجتناب می‌کنیم.

۵.۲.۳ ما می‌گوییم: موجود زنده یا درصدد است از خودش انتقام بکشد و به دیگری حمله کند تا با قوهٔ غضبیه آنچه را در دست اوست تصاحب کند، یا به شهوات و لذّات به وسیلهٔ قوهٔ حیوانی و قوهٔ شهوانی شوق دارد، یا به واسطهٔ قوهٔ عقلی به فضایل اشتیاق می‌ورزد.[۲۳] غضب و شهوت در حیوان ناقص با نیازهای بدنی او قرین است: غضب به دست آوردن آن چیزی است که بیرون از خودش است برای بهبود حالش یا حفظ او از دشمنانش و شهوت به دست آوردن آن چیزی است که تحلیل رفتن بدنش و

---

۲۳. در احصای قوای نفس از تقسیم مشهور قوای نفس به سه جزء در جمهوری، کتاب چهارم، پیروی می‌شود. برای اهمیت این تقسیم در فلسفهٔ اسلامی، رجوع شود به:

Walzer, "Some Aspects of Miskawayh's Tahdhīb al-Akhlāq," *Greek into Arabic*, pp. 221-22, and *idem*, "Akẖlāq," *EI*, I, 327-28.

تقسیم افلاطونیِ نفس به سه جزء در ترجمهٔ عربی *Peri ēthōn* (فی *الاخلاق*) جالینوس موجود است و نقل قول بلندی از آن در *صوان الحکمة*، ص ۷۵-۲۷۴، مندرج شده است که در آن نسبت قوهٔ عقلیهٔ نفس با قوهٔ غضبیه با نسبت شکارچی با سگش یا نسبت سوار با مَرکَبش مقایسه می‌شود. همچنین رجوع شود به: *صوان الحکمة*، ص ۲۸۳، در مدخل مربوط به کندی. تقسیم سه جزئی نفس در رسالهٔ یحیی بن عدی نیز حائز اهمیت بسیار است، رجوع شود به: *تهذیب الاخلاق*، در *رسائل البلغاء*، تصحیح م. کُردعلی، چاپ سوم (قاهره ۱۹۴۶)، ص ۵۲۲-۴۸۳. این تقسیم سه تایی حتی به جریان فلسفهٔ مشائی نیز نفوذ کرد، آن را از این واقعیت می‌توان فهمید که یعقوبی آن را به ارسطو نسبت می‌دهد؛ رجوع شود به:

M. Klamroth, "Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qūbī," *ZDMG*, 41(1887): 421.

بیرون ریختن نیروی باقی‌مانده در آن را جبران می‌کند. اجرام عُلْوی از همهٔ این اشیاء بی‌نیازند، به دلیل دور بودن جوهرشان از تغییر و استحاله و نقص و نیاز به آنچه خارج از خودشان است، چنانکه پیشتر توضیح داده‌ایم. و از آنجا که امر چنان است که می‌گوییم، نفس‌شان نفسی است که به واسطهٔ آن به فضایل اشتیاق می‌ورزند.[۲۴]

۵.۲.۴ از آنجا که فضایل نیز دارای انواع مختلف است، و برخی از آنها متعلق به حیوانات است به‌حسب قوایی که ذکر کرده‌ایم، مانند شجاعت و اعتدال و عدالت ـــ و اینها به تساوی میان قوای سه‌گانه تقسیم می‌شود ـــ واجب است که فضیلتی که اجرام عُلْوی بدان اشتیاق می‌ورزند در بالاترین مرتبه و والاترین منزلت باشد. و آن تشبّه به افضل موجودات، در غایت شرف و کمال، است. [این] مانند تکاپوی انسان، افضل حیوانات در عالم کون و فساد [است].[۲۵] او قصد این معنی را می‌کند یا به‌حسب ذات

---

۲۴. اسکندر افرودیسی دور بودن غضب و شهوت از اجرام آسمانی را اثبات می‌کند؛ *فی مبادی الکلّ*، ص ۲۵۴، س ۲۰ـ۱۰. او ادعا می‌کند (ص ۲۵۵، س ۵ـ۳) که موجودات الهی (یعنی: افلاک) نیازی به شهوت و غضب که حافظ بقایند ندارند؛ شهوت آنها از روی اختیار است و اختیار حقیقی و اعلی دوست داشتن خیر است (مقایسه شود با: *Metaph.*، 1072a27، و یادداشت Ross در همان موضع، در *Aristotle's Metaphysics*، ج ۲، ص 376).

کندی، *الابانه عن سجود الجرم الاقصی*، ص ۲۵۵، س ۱۵ به بعد، نیز بر عاری بودن افلاک از شهوت و غضب تأکید کرد. در همین اثر (ص ۲۵۶، س ۴ـ۲)، او با انکار اینکه نفسِ جرم فلک اقصی دارای قوهٔ غضبیه یا شهویه است، اثبات کرد که این امر خاصّ قوهٔ عقلیه در تقسیم افلاطونی نفس به اجزاءِ سه‌گانه است. فارابی نیز انکار کرد که حرکت افلاک ناشی از شهوت یا غضب باشد؛ گفته می‌شود که میل به تشبّه به عقول مفارق آنها را به فعل درمی‌آورد (*عیون المسائل*، تصحیح دیتریسی، ص ۶۲، س ۱۰/ ترجمه، ص 102). همچنین رجوع شود به: ابن سینا، *النجاة*، ص ۶۳ـ۲۶۲.

۲۵. از چهار فضیلت اصلی که مطابق با سه جزء نفس است، افلاک دارای فضیلت حکمت (sophia)اند و در اینجا این حکمت با حکمت (phronēsis) مورد بحث در گفتگوی *تئه‌تتوس* ۱۷۶ ب ـــ یعنی جهد در تشبّه به باری تعالی ـــ نیز ادغام می‌شود.

این نظر که انسان به واسطهٔ داشتن عقل اشرف مخلوقات است در فلسفهٔ اسلامی مضمونی متداول است؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به: رازی، *کتاب الطب الروحانی*، در *رسائل الفلسفیة*، ص ۱۸.

تشبّه به خدا یکی از تعاریف فلسفه است که عربها آن را در مقدمه‌های نوافلاطونی به آثار ارسطو یافته بودند؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به: فارابی، *فیماینبغی ان یقدّم قبل تعلّم الفلسفه*، تصحیح دیتریسی، ص ۵۳، س ۱۶/ ترجمه، ص 89؛ همچنین:

←

حقیقی‌اش یا به حسب آنچه تخیّل می‌کند آن باشد.[۲۶] او به‌حسب آنچه دوست دارد گمان کند قصد خیر می‌کند و در آن خطا می‌کند به دلیل اختلاف راههایش و دگرگون شدن حرکاتش و کثرت ماده‌اش.

۵.۲.۵ و اینها، مقصودم اجرام عُلْوی است، چون جوهرشان از اختلاف و ترکیب از اشیاءِ متنافر دور است و آنها از اجزاءِ متشابهند در اشکال و حرکات‌شان و از همهٔ اجسام به مُبْدِع‌شان نزدیکترند ــ و آنچه به شیء نزدیک است آن چیزی است که قادر به تشبّه به آن است، چنانکه در مراتب همهٔ موجودات دیگر چنین است ــ آنها به او شوق می‌ورزند و به دنبال کمال[۲۷] متناسب با خودشان در دوام بقای حرکت دَوری‌اند. آنها تا جایی که محتمل است به‌حسب جسم‌شان و به‌حسب نفس‌شان برای تصوّر عقلی و تمییز میان ذوات می‌کوشند. نفس، نفسی که صورت‌شان است، آنها را با اراده برای تشبّه به علت اول و محرک اول به حرکت درمی‌آورد و علت اول آنها را به حرکت درمی‌آورد به همان سان که محبوب و خیر طالبش را به حرکت درمی‌آورد.[۲۸]

۵.۲.۶ و اما هستی آنها همه دارای نفس است و این امر از آنچه پیشتر گفته‌ایم که همهٔ آنها در نوع متّفق‌اند واضح است، چون طبیعت همهٔ آنها که مبدأ حرکات‌شان است معطوف به یک نوع موضوع است، از آنجا که [موضوع] در هریک از آنها در دوربودنش از تغیّر و استحاله و در حرکت یکی است، چون آنها همه حرکت دوری می‌کنند در بالاترین حدّ. آنها همه برای تشبّه به علت اول و محرک اول در دوام بقا و تصور عقلی می‌کوشند. و این حرکات عقلی برای جسم جاندار مناسبتر از جسم بی‌جان است.

→

Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World," p. 409, note 1; Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, p. 99, note 2; and Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, pp. 197-200.

منبع استناد عربی به این مفهوم آمونیوس است. رجوع شود به:

Ammonius, *In Isagoge*, prooemium, ed. A. Busse (Berlin 1891), p. 3. 8.

در مجموع، رجوع شود به: H. Merki, *Homoiōsis Theōi* (Freiberg 1952).

۲۶. مقایسه شود با: *De anima* 433a28; *Metaph.* 1072a28.

۲۷. تصحیح بدوی: لفضل الکمال. رجوع شود به یادداشت ۱ در همان موضع (ص ۳۷۰). این لِ ـ در اکثر نسخه‌های خطی نیامده و چیزی شبه به یتصل الکمال خوانده می‌شود. شاید باید خواند: تحصیل الکمال.

28. *Metaph.*, XII, 7, 1072b4.

۵.۲.۷ و اما شمارهٔ حرکات‌شان، این امر را می‌توان براساس شناخت محرّکهایشان در بالای کُره‌ها توضیح داد. و برای دانستن این مطلب باید به علم هیئت رجوع کرد. اینها را می‌توان به‌حسب آنچه با رصد صحیح تعیین می‌شود تعیین کرد.[۲۹]

ابوسلیمان می‌گوید: این است آنچه به ذهنم آمد تا در این معنی بگویم به قدر تواناییم و امیدوارم نافع باشد، إن شاءالله تعالی و تقدس.

۶. فی المحرّک الاوّل
(رسالهٔ دوم)

۶.۱.۱ مناسبترین بحث از محرک اول ترکیبی است از نظر طبیعی با نظر در مابعدالطبیعه. مرادم از «محرک اول» محرکی جزئی (بعینه) نیست و نه مرادم از «متحرّک از آن» متحرّکی جزئی (بعینه) است، همچون شخصی که گمان برد ارسطوطالیس در مقالهٔ هشتم *سماع طبیعی* وقتی نشان داد که محرک اولی وجود دارد و چیزی که در وهلهٔ نخست با آن حرکت می‌کند و این محرّک در محیط است، او از «محرک اول» ذاتی را مراد کرد که علت اول است و از «متحرک اول» فلک کلّ و این محرک در محیط اوست.[۳۰]

۶.۱.۲ نظر من این است که [ارسطو] در این کتاب از مبادی کلّی و قوانین عامّهٔ امور طبیعی چنانکه آن امور هستند بحث کرد و به ذوات امور نپرداخت.[۳۱] این چنین بود که

---

۲۹. مقایسه شود با: *Metaph*. 1073b5.

۳۰. نظر خود سجستانی دربارهٔ بحث مربوط به محرک نخستین در *سماع طبیعی*، کتاب هشتم، آن است که ارسطو در قرار دادن محرک نخستین در محیط فلک بیرونی (*سماع طبیعی* ۲۶۷ ب ۹) مفهوم محرک نخستین به‌طور عام را در نظر داشته بود و نه یک محرک نخستین خاص را. نظری که او به آن معترض است مورد حمایت اسکندر افرودیسی است (رجوع شود به:
Simplicius. *In De caelo*. p. 116; and *In Physica*. pp. 1260f., 1354f.).
که بعدها با نامهای ابن رشد و زارابلاّ قرین شد. رجوع شود به: Ross. *Aristotle's Metaphysics*, I, p. cxxxvi.

۳۱. مقایسه شود با:
Physica 184a14; Philoponus, *In Physica*, pp. 2.15-3.10; 219. 16; Simplicius, *In Physica*, p. 2. 8-11; *In De caelo*, p. 2. 18;
فارابی، *فلسفة ارسطوطالیس*، تصحیح م. مهدی (بیروت ۱۹۶۱)، ص ۹۲، س ۹-۲؛ ترجمهٔ مهدی، در:
Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle, pp. 98f.;

←

پژوهشگر باشندگان (الناظر فی الامور) به پیروی از مسلک طبیعی از این قوانین پیروی می‌کند، تا آنجا که از طریق آنها به حقیقت می‌رسد. اما گفتار فیلسوف که در آن او اقوالی مربوط به باشندگان می‌آورد وهم را به آنچه گمان رفته بود می‌رساند. و بدین‌گونه است که باید به اکثر آنچه او در *مابعدالطبیعه* می‌آورد نگریست، زیرا قصد هموارکردن راه و به‌دست دادن فهم از مسلک صحیح نسبت به مطالب شایسته برای این دو فلسفه است، مقصودم فلسفهٔ طبیعی و فلسفهٔ الهی است، تا پژوهشگر حقایق موجودات آنها را به کار ببرد.[۳۲]

۶.۱.۳ به نظر من، این نوع نظر در فلسفه که اختصاص به ارسطوطالیس دارد غیر از نظر قدمایی است که بر او تقدّم داشتند، زیرا آنان نظر در ذوات را با نظر در اقوال متوجّه به شناخت شرایط‌شان و قیاسها و قواعدی که با آنها به صحّت‌شان اشاره می‌شود خَلط کردند.[۳۳] اما [ارسطو] نظر در قیاسها و دستورات و قوانین عام معقول و مظنون و آنچه به‌طور طبیعی قوام یافته و آنچه را موضوعی مادی دارد برای منطق حفظ کرد که مشتمل بر استدلالهای برهانی و جدلی و دیگر برهانهاست که برای معلوم‌کردن حقیقت و صدق بدان احتیاج است.[۳۴] او سپس فلسفهٔ طبیعی[۳۵] را آورد که نظر در دستورات و قوانین کلّی درخصوص امور است تا آنجا که آنها برای *سماع طبیعی* طبیعی‌اند. سپس فلسفهٔ الهی را آورد که نظر در راههای مؤدّی به آن است برای آنچه او در کتابهای *مابعدالطبیعه* ادعا کرد. نظر در *مابعدالطبیعه* نظر در ذوات امور الهی نیست، بلکه نظر در کیفیت بحث از ذوات الهی است تا آنجا که این ذوات الهی‌اند.[۳۶]

→

نظر متّی بن یونس، مذکور در شرح بر ترجمهٔ عربی *Physica* (*الطبیعه*، تصحیح بدوی، ج ۱، ص ۱۶۶) (مقایسه شود با: نظر متّی با نظر یحیی نحوی).

۳۲. یعنی *مابعدالطبیعه* نیز از مبادی کلی و قوانین عام اشیاءِ طبیعی بحث می‌کند.

۳۳. یعنی آنها ousia و logos را با هم اشتباه کردند؛ مقایسه شود با: ابن الطیّب، مقدمه، برگ ۱۳ الف.

۳۴. منطق که در حکم مقدمهٔ ورود به فلسفه است به بحث از معیارها و قواعد و قوانین همهٔ موضوعات دانش اختصاص دارد. سجستانی در فهرست کردن موضوعات دانش به اشتباه کردن ratio cognoscendi < شناخت عقلی > آنها با ratio essendi < ذات عقلی > آنها کشیده می‌شود.

۳۵. تصحیح بدوی و نسخه‌های خطی: بالفلسفة الالهیة. بخوانید: بالفلسفة الطبیعیه. سیاق عبارت این اصلاح اساسی را می‌طلبد. نحوهٔ ترتیب زمانی («ثم أتی...») در *فلسفة ارسطوطالیس* فارابی نیز یافت می‌شود.

۳۶. مقایسه شود با پیشتر، فصل سوم، بخش ۳، یادداشت ۱۶۷ (ص ۲۸۰).

۶.۲.۱ و اکنون بازمی‌گردیم به آنچه قصد داشتیم بحث کنیم، چون چیزی را ذکر کردیم که به‌آنچه از آن در این موضع بحث می‌کنیم اختصاص نداشت. می‌گوییم: هر محرّک اول، از این حیث که محرّک اول است، متحرک اولی دارد. و متحرّک اول، از این حیث که متحرّک است، حرکتی دارد که بر هر حرکت اولیه تقدّم دارد، و آن حرکت مکانی است،[۳۷] و از آن حرکت حرکتی که شریفترین حرکت نوعش است، و آن حرکت دوری است.

۶.۲.۲ هر متحرک یا متحرک بالذات است و یا متحرک بالعرض.[۳۸] متحرک بالذات مقدم بر متحرک بالعرض است.[۳۹] و متحرک اول، که متحرک از محرک اول است، أقدم و اشرف از هر متحرک بالذات است. و متحرک بالذات اول است. پس متحرک اولِ محرک اول اول متحرک بالذات است.[۴۰]

۶.۲.۳ متحرک بالذات شامل مبدأ حرکتش است.[۴۱] و هر جسمی که شامل مبدأ حرکتش است جسم طبیعی است و این معنی که مبدأ حرکتش از آن استنباط می‌شود طبیعی است.[۴۲] حرکت هر متحرک و محرک در متحرک وجود دارد و نه در محرک.[۴۳] متحرک دوری که شامل مبدأ حرکتش است، و به‌واسطهٔ آن حرکت وجود دارد، محیط است و نه مرکز.[۴۴] پس محرک اول در محیط هر متحرک

---

37. *Physica* 260a26ff.

38. *Physica* 254b7ff.; 224a21ff.; 226a19ff.; and cf. *De anima* 406aff.

39. *Physica* 198a7; *Metaph*. 1065b2.

این بیان ظاهراً در متابعت از معنای تقدم در *مقولات* ۱۴ ب ۱۰ به بعد، و *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۹ الف ۱ به بعد (معنای چهارم) است.

۴۰. مقایسه شود با: *De caelo* 292b28.

۴۱. تحرّک اساساً بنفسه (kath'hauto) به معنای به استقلال از هر چیز دیگری متحرک بودن است؛ تحرک اساساً بذاته (huph'hautou) به معنای داشتن یک علت درونی برای حرکت است؛ و لذا فقط آن چیزی که هم بنفسه <per se> و هم بذاته <a se> حرکت می‌کند علت حرکتش را در خودش دارد. (رجوع شود به: Wolfson, *Crescas'Critique of Aristotle*, p. 532).

۴۲. مقایسه شود با: *Physica* 192b14; 254b14-17.

43. *Physica* 202a 13-b 22; 224b25.

۴۴. مقایسه شود با: *Physica* 267b6-9.

دوری است و نه در مرکز.[۴۵] و محرک اول صورت طبیعی برای متحرک دوری

45. *Physica* 267b9.

۴۶. سجستانی محرک اول در محیط بیرونی یا فلک نخستین را صورت طبیعی یا نفس آن می‌شمارد. او میان فلک و عقل آن به تمایزی قائل نیست. نظر بیشتر معمول در فلسفهٔ اسلامی (فارابی، ابن سینا، ابن رشد) این است که عقول یا محرکهای نامتحرک کتاب «لامبدا»، فصل هشتم، به منزلهٔ علل غایی مفارق حرکت می‌کنند و نفوس به منزلهٔ علل فاعلی درونی.

سجستانی در اعتقاد به این نظر که محرکهای فلک از افلاک مربوطشان فراتر نمی‌روند و در آنها ساکن می‌شوند، چنانکه نفس حیوان به جسم او تعلق می‌گیرد، ظاهراً از اسکندر افرودیسی پیروی می‌کند. (رجوع شود به:

Simplicius, *In Physica*, pp. 1261. 30-1262. 13; W. Jaeger, *Aristotle*, 2nd ed., trans. R. Robinson [Oxford 1955], p. 361).

از آنجا که محرکهای فلک صور طبیعی یا نفوس افلاکِ مربوط به آنها گفته می‌شود، این محرکها مانند نفوس موجودات زنده بالعرض < per accidens > حرکت می‌کنند (مقایسه شود با: *Physica* 259b8). اما این نظر با نظر ارسطو (*Physica* 259b28-31) متعارض است که محرکهای فلک مانند نفوس حیوانات بالعرض حرکت نمی‌کنند، حرکت عَرَضی آنها ناشی از کشیده شدن افلاک مربوطشان به درون گردش فلک بیرونی است؛ رجوع شود به:

Jaeger, p. 361; H. A. Wolfson, "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes," *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958): 237; *idem*, "The Problem of the Souls of the Spheres," pp. 67f.

اسکندر افرودیسی استدلال ارسطو را بر این اساس رد کرد که حتی این حرکت عَرَضی که او می‌پذیرد متضمن آن است که محرکهای فلک حالّ در افلاک باشند، چنانکه نفس حالّ در بدن است. تمیستیوس نیز ظاهراً به این نظر معتقد بود که محرکهای فلک بر سبیل مقایسه با حرکت نفس در بدن بالعرض حرکت می‌کنند، رجوع شود به:

Themistius. *In Metaphysica*, *librum Lambda paraphrasis*, ed. S. Landauer [Berlin 1903], Heb., p. 23.9-11 / Lat., p. 26. 8-9;

ترجمهٔ عربی، تصحیح بَدَوی، *ارسطو عندالعرب*، ص ۱۹، س ۴ـ۳.

سجستانی از جهتی اساسی راه خود را از راه اسکندر افرودیسی جدا می‌کند. اسکندر افرودیسی میان محرک اولِ فلک ثوابت نخستین و محرکهای افلاک سیارات بعدی تمایز قائل بود (Simplicius, *loc.cit.*). از نظر او، محرکِ نخستینِ فلک نخستین جوهری مفارق و مستقل از حرکت فلک است؛ این محرک به منزلهٔ علت غایی سبب حرکت می‌شود (Simplicius, *In Physica*, p. 1354. 12ff.). محرک اول، هم بالذات و هم ←

اول است و بالعرض متحرک است.[۴۶] اما محرکی که بالعرض متحرک نیست اشرف

⟶

بالعرض نامتحرک، از نظر اسکندر افرودیسی با خدای کتاب *لامبدا* یکی است. سجستانی، برخلاف اسکندر افرودیسی، محرک اولِ فلک اول را نخستین محرک سلسله‌ای از محرکهای فلک و همتراز با آنها می‌دانست، مشروط بر آنکه تمامی این محرکها حالّ در افلاک و متحرک بالعرض باشند.

سیمپلیکیوس متقاعد نشد که اسکندر افرودیسی به‌طور موفقیت‌آمیزی نامتحرک بودن مطلق محرک نخستین را با توجه به نسبت مکانی آن با فلک و عمل مستقیم آن در فلک توصیف کرده بود (*In Physica*, p. 1355.15ff.). بحث اسکندر افرودیسی درخصوص نامتحرک بودن مطلق محرک اول (در *مبادی الکلّ*، ص ۲۵۸ و بعد) این اندیشه را به ذهن خطور می‌دهد که او به استدلالهای آن کسانی پاسخ می‌داد که مدعی بودند که محرک اول را نمی‌توان مطلقاً نامتحرک اثبات کرد (به‌طور نمونه، ص ۲۵۸، س ۲: «اگر کسی بخواهد بگوید...»).

از جمله کسانی که این رأی مخالف را داشتند جالینوس بود. از نقل قولهای باقی‌مانده از آثار باقی نماندهٔ جالینوس، *فی المحرک الاول* (مقایسه شود با عنوان رسالهٔ حاضر) و *فی البرهان* (در جابر بن حیان، *کتاب البحث*، در *Textes choisis*، تصحیح پ. کراوس [پاریس و قاهره ۱۹۳۵]، ص ۵۱۸، س ۱ به بعد)، می‌دانیم که جالینوس علیه این اندیشه استدلال می‌کرد که محرک اول نامتحرک است و بر این ادعا بود که محرک اول در ایجاد حرکت خودش باید متحرک باشد. ابن میمون نیز از *فی المحرک الاول* جالینوس شاهد می‌آورد. رجوع شود به: *فصول موسی* < *Medical Aphorisms* >، گفتار بیست و پنجم. همچنین:

J. Schacht and M. Meyerhof, "Maimonides against Galen, On Philosophy and Cosmology," *BFA*. 5 [1937], p. 80.1/67).

رسالهٔ جالینوس این عنوان را دارد: *Eis to prōton kinoun akinēton auto* (رجوع شود به:

Galen, *On his own Writings*, *Scripta Minora*, ed. I. von Mueller [Leipzig 1891], II, p. 123.4 [and praefatio, p. lxxxix]),

و حُنین بن اسحاق در فهرست خودش از نوشته‌های جالینوس با عنوان *فی انّ المحرک الاول لایتحرک* از آن نام می‌برد. رجوع شود به:

G. Bergsträsser, "Ḥunain ibn Isḥāq, Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen," *AKM*, 12[1925], p. 51. 5/41 [no. 125].

همچنین رجوع شود به:

I. von Mueller, "Über Galens Werk vom wissenschaftlichen Beweis," *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 20 (Munich 1897), p. 471, note 97; I. Ilberg, "Über die Schriftstellerei des Klaudios Galenos," *Rheinisches Museum*, 51 (1896): 604; H. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4th ed. (Leipzig

⟵

از محرکی است که بالعرض متحرک است. و چون چنین است، در آنجا محرکی وجود دارد که به وجهی از وجوه حرکت نمی‌کند.[۴۷] زیرا هرچه بالعرض است

→

1909), III, p. 859, note 5; and Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, pp. 327f.,

آنجا که ارجاعات فوق ذکر می‌شود.

سجستانی با آن کسانی که ادعا می‌کنند که محرک اولِ فلک اول بالعرض متحرک است موافق است، اما او این نظر را برای نظام ارسطویی زیانبار نمی‌بیند. او وجود محرک نامتحرک اول را از آنجا که محرک نامتحرک اول باید هم بالذات و هم بالعرض نامتحرک باشد (رجوع شود به: *سماع طبیعی* ۲۵۸ب۱۵ و ۲۵۹ب۲۴) در ورای فلک اول فرض می‌کند (رجوع شود به: فروتر). ممکن است که سرخسی، او نیز رساله‌ای بر ضدّ *فی المحرّک الاول* جالینوس نوشت، موضع مشابهی اختیار کرده باشد؛ رجوع شود به:

F. Rosenthal, *Aḥmad b. Aṭ-Ṭayyib as-Sarahsī*, p. 57, II A (21):

کتاب فی الردّ علی جالینوس فی المحل الاول («المحل» را اصلاح کنید و بخوانید: «المحرّک»). رساله‌ای با عنوان *کتاب التوسط بین ارسطوطالیس و جالینوس فی المحرک الاول*، نوشتهٔ ابوسهل عیسی بن یحیی مسیحی، همکار ابوریحان بیرونی، شامل کوششی است برای اتّخاذ راه میانه‌ای میان آراءِ ارسطو و جالینوس (رجوع شود به: بیرونی، *رساله*، ص ۴۵؛ همچنین: *Jābir ibn Ḥayyān*, II, p. 328, note 5؛ و مقایسه شود با:

S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine* [Cambridge, Mass. 1964], p. 109:

< سیدحسین نصر، *نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت*، تهران ۱۳۴۵ ش، ص ۱۴۸ >. شاید رساله‌ای از فارابی که ابن ابی اصیبعه در *عیون الانباء*، ج ۲، ص ۱۳۹، س ۲۲، از آن نام می‌برد و عنوان *کتاب التوسط بین ارسطوطالیس و جالینوس* برخود دارد نیز همین مقصود را تعقیب می‌کرده است.

۴۷. این نظر که محرک نامتحرک نخستین از هر حیث وجود دارد، یعنی خدای کتاب «لامبدا»، و این محرک محرک نخستین در فلک محیط نیست (موضوع *سماع طبیعی*، کتاب هشتم) ظاهراً اعتقاد تمیستیوس بود، و به گفتهٔ موسی بن یوسف اللوی، فارابی و ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان، در دعوی اینکه خدا یا علت نخستین محرک اول نیست، چون خدا باید کمال مطلق داشته باشد، از دیدگاه تمیستیوس پیروی می‌کردند؛ رجوع شود به:

M. Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius), des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétérsbourg*, Sér. 7, 13, 4 (1869), p. 151; *idem, Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Graz 1956; reprint of Berlin 1893 edition), p. 410; H. A. Wolfson, "Notes on Proofs of the Existence of God in Jewish Philosophy," *HUCA*, 1(1924): 588; in *Studies*, I, 574-75; *idem*, "Averroes Lost Treatise on the Prime Mover," *HUCA*, (1950-51): 683-84; in *Studies*, I, 402-03; G. Vajda, "Un champion

←

تابع چیزی است که بالذات است و جزئی از آن در هرچه فرض شود موجود است.[۴۸]

→

de l'avicenisme: le problème de l'identité de Dieu et du prémier moteur d'après un opuscule judéo-arabe inédit du xiii^e siècle," *Revue Thomist*, 48 (1948): 480-508; *idem*, "'La conciliation de la philosophie et de la loi religieuse' de Joseph b. Abraham ibn Waqār," *Sefarad*, 9 (1949): 311-350; (1950): 25-27, 281-323, esp. p. 43.

فارابی در *رسالة فی العقل*، تصحیح بویژ، ص ۳۵، س ۶-۴، میان محرک نخستین و خدا تمایز قائل می‌شود. «بنابراین، محرک فلک نخستین ممکن نیست که مبدأ نخستین هر وجود باشد؛ هیچ محرکی لازم نیست آن ضرورتی را داشته باشد که [خود] مبدأ دارد و لذا مبدأ یقیناً دارای وجود کاملتری از محرک است»؛ و رجوع شود به: ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، کتاب هفتم، ص ۵۱-۱۶۴۸؛ و:
Wolfson, "Averroes' Lost Treatise," p. 704.

این پرسش که آیا محرک نخستین با علت نخستین یا خدا یکی است، در نتیجهٔ اختلاف نظر میان ابن سینا و ابن رشد بر سر این مسئله به مرافعهٔ مشهوری بدل شد؛ ابن سینا، چنانکه پیشتر ذکر شد، از نظر تمیستیوس پیروی می‌کند و ابن رشد از نظر اسکندر افرودیسی. ابن میمون ظاهراً در طرف ابن سینا قرار می‌گیرد (رجوع شود به [*دلالة الحائرین*]:
Guide of the Perplexed, II, 1 and 4; and Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, pp. 106, 110, and 606;

اما مقایسه شود با: Shem Tob b. Falaquera, *Moreh ha-Moreh* [Pressburg 1837], p. 14، و پینس در مقدمه به ترجمه‌اش از *دلالة الحائرین*، ص cxiii-cxv)، و مانند سجستانی، بر این اساس که فلک نخستین بالعرض متحرک است، برای وجود مبدأ نخستین در ورای محرک نخستین فلک نخستین استدلال می‌کرد (رجوع شود به: Wolfson, "Notes on Proofs of the Existence of God," p. 592). به گفتهٔ ابن رشد، فارابی و ابن سینا بر اساس این قاعدهٔ برگرفته از نظریهٔ صدور که معلول واحد فقط از علت بسیط امکان صدور دارد درصدد یافتن یک محرک نخستین متعالی بودند. از آنجا که محرک فلکِ نخستین منبع نفس آن است و به‌طور همزمان محرک فلک بعدی است، درنتیجه این محرک بسیط نیست (ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، کتاب هفتم، ص ۱۶۴۹، س ۷-۱، ص ۱۶۵۲، س ۵ به بعد؛ همچنین:
Wolfson, "Averroes'Lost Treatise," p. 704).

تفسیر سجستانی دربارهٔ این نظر در دورهٔ جدید مورد حمایت ژ. پاولوس قرار گرفته است. پاولوس مدلل می‌سازد که محرکِ نخستین کتاب هشتم *سماع طبیعی* به منزلهٔ علت فاعلی و درونی فلک نخستین، در قیاس با نفس، علت حرکت است، و حال آنکه محرک نخستین کتاب «لامبدا» منحصراً به منزلهٔ علت غایی علت حرکت است؛ رجوع شود به:
J. Paulus, "La Théorie du Premier Moteur chez Aristote," *Revue de Philosophie*, 4 [1933]: 259-94,

←

۶.۳.۱ اکنون که توضیح داده شده است که محرک اول از دو نوع است: محرک اولی که بالعرض متحرک است و صورت طبیعی برای جسم متحرکی است که اول متحرک دوری است و محرک اولی که به وجهی از وجوه متحرک نیست و بایسته است تحقیق شود به چه طریق هرآنچه از آن متحرک است به حرکت در می‌آید. زیرا این امر روشن می‌سازد که هریک از محرکها چیست و محرکی که فیلسوف (یعنی: ارسطو) اشاره می‌کند در محیط است غیر از محرک اولی است که مبدأ اقصی است و آن یکی به همراه معلول این یکی وجود دارد و این به وجهی از وجوه علتش است.

۶.۳.۲ در بحث قبلی در رساله‌ای که تصنیف کردم، *در اینکه اجرام عُلْوی جاندارند و نفس‌شان ناطقه است* نشان داده شده است که فلک جاندار است و همچنین در آنچه اسکندر [افرودیسی] و دیگران نشان داده‌اند و در اینجا نیازی به تکرارشان نداریم. نفس هر جسم طبیعی و جاندار آن را با اشتیاق به سوی چیزی به حرکت درمی‌آورد که برای او مناسبترین چیز است تا بدان تشبّه کند. آن شیء او را با شوق به ذاتش به حرکت درمی‌آورد. غایت موجود جاندار خارج از ذاتش است و حرکتش آمیخته با نوعی از انفعال و تغییر تا ذاتش را ترک کند و چیزی دیگر بشود. مبدأ اول[۴۹] معلولهایش را با

→

394-424;

همچنین مقایسه شود با:

W. K. C. Guthrie, "The Development of Aristotle's Theology-I," *The Classical Quarterly*, 27[1933]: 163.

استدلال پاولوس متقاعد کننده دانسته نشده است، به‌طور نمونه، رجوع شود به:

P. Merlan, "Aristotle's Unmoved Movers," *Traditio*, 4 (1946): 2, note 8.

برای برخی از نتایج فلسفی منازعه میان طرفداران ابن سینا و ابن رشد، رجوع شود به:

Wolfson, "Notes on Proofs of the Existence of God," p. 590; van den Bergh, *Epitome*, pp. iii, 152, 253, 313; E. Gilson, *Jean Duns Scot* (Paris 1952), p. 77; and Pines, pp. cxiv-cxv.

۴۸. ترجمه نامتیقن است. متن به‌وضوح بدان معناست که محرکی که از هرحیث متحرک نیست، برخلاف محرکی که بالعرض متحرک است، نه ذاتیِ چیزی دیگر است و نه جزئی از چیزی دیگر (مقایسه شود با: *سماع طبیعی* ۲۱۱ الف ۲۰ به بعد).

۴۹. *المبدأ الاول*؛ مقایسه شود با برگردان "hē archē kai to prōton tōn ontōn" (*مابعدالطبیعه*

←

اعطای ذاتش به آنها به حرکت درمی‌آورد و آنها را به اشرف مراتب‌شان منتقل می‌کند. زیرا او جود محض و خیر خالص و دائم الفیض به همهٔ موجودات است و هرچیزی از خیرش و جودش به قدر شایستگی و توانایی‌اش بهره می‌برد.[۵۰]

۶.۳.۳ پس محرک اول، که مبدأ اول است، فلک را با برانگیختن شوق،[۵۱] به حرکت درمی‌آورد و محرک اول، که صورت طبیعی در محیط است، با اشتیاق حرکت می‌کند. در نتیجه نشان داده شده است که نیّت فیلسوف (یعنی: ارسطو) از این سخن که محرک اول در محیط است آن است که او صورت طبیعی محیط است و نفسش است که معلول محرک اول است که علت اول است.[۵۲]

۱۰۷۳ الف ۲۳) به مبدأ الموجودات و اولها» در ترجمهٔ عربی کتاب «لامبدا»، تصحیح بدوی، *ارسطو عندالعرب*، ص ۷، س ۱۵. همچنین مقایسه شود با ترجمهٔ عربی کتاب «لامبدا» ص ۶، س ۱۰، در *مابعدالطبیعه* ۱۰۷۲ ب ۱۱ و ۱۳، و «لمهٔ» ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، کتاب هفتم، ص ۱۶۴۲، س ۱۴. تعبیر «المبدأ الاول» گاهی در ترجمهٔ عربی کتاب «لامبدا» در اشارهٔ غیرمستقیم می‌آید و در ترجمهٔ عربی شرح تمیستیوس بر کتاب «لامبدا»، تصحیح بدوی، *ارسطو عندالعرب*، ص ۱۲، س ۷، ص ۱۹، س ۱۷، ص ۲۱، س ۱۰، و الخ بارها از آن استفاده می‌شود.

۵۰. سجستانی با آمیختن مضامین ارسطویی با مضامین نوافلاطونی مفهوم محرک نامتحرک نخستین در مکتب ارسطو راکه بر اساس آن این محرک به منزلهٔ موضوع میل و عشق حرکت می‌بخشد با خیر مطلق یا محض یا فایض طبقه‌بندی فرفوریوس Arbor Porphyreana <، درخت فرفوریوس. نموداری برای توضیح رابطه جنس و نوع و فصل > قرین می‌کند. عبارت «الجود المحض و الخیر الخالص» یادآور عنوان عربی *Liber de causis* (*کتاب الایضاح فی الخیر المحض*) و یادآور تعابیر مشابهی در آن اثر و در *اثولوجیا ارسطاطالیس* است.

قرین ساختن محرک نخستین کتاب «لامبدا» با خیر فایض فلسفهٔ نوافلاطونی با استفاده از تعبیر to on kalon در *مابعدالطبیعه* ۱۰۷۲ الف ۲۸ تسهیل شده بود. به‌علاوه، تمثیل سردار و سپاه که ارسطو در کتاب «لامبدا»، فصل دهم، برای بیان چگونگی حضور خیر (to agathon) و خیر اعلی (to ariston) در عالم مورد استفاده قرار داد طبعاً با مفهوم نوافلاطونی صدور پیوسته شده بود؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به: ابن سینا، شرح *کتاب اثولوجیا*، تصحیح بدوی، *ارسطو عندالعرب*، ص ۳۳، س ۳ به بعد (و مقایسه شود با: فارابی، *آراء اهل المدینة الفاضله*، تصحیح ف. دیتریسی (لیدن ۱۸۹۵)، فصل ۲۷، ص ۵۵ به بعد).

۵۱. تصحیح بدوی و برخی نسخه‌های خطی: «سابق»، یعنی «مقدّم» <کذا، «سائق» در تصحیح بدوی!؟ >. از روی نسخهٔ خطی دانشگاه تهران ۳۹۳ بخوانید: «شائق».

۵۲. محرک نامتحرک نخستین را ارسطو در کتاب «لامبدا» به‌طور اخص علت نخستین نام نمی‌گذارد.

فصل دوم

۶.۴.۱ در ابتدای گفتارمان گفته‌ایم که بحث در محرک اول ترکیبی است از نظر طبیعی با نظر در مابعدالطبیعه. پس بیان کنیم که چگونه این چنین است. نظر در ارتباط معلولها با علل دو وجه دارد: نخست، از این حیث که از طریق اقتران‌شان به علت‌شان بالا می‌رود؛ دوم، از این حیث که قدرت علت در معلولهایش سریان دارد. نظر در وجه اول متعلق به فیلسوف طبیعی است و نظر در وجه دوم به علم مابعدالطبیعه متعلق است. و همچنین در آنجا وجه سومی وجود دارد که به‌حسب مقایسه نیست، یعنی نظر در ذات عاری از نسب و اضافات. گفتار در آن متعلق به فلسفهٔ الهی است.

۶.۴.۲ از محرک اول بحث کرده‌ایم که صورت طبیعی متحرک اول است. اکنون بپردازیم به ملاحظهٔ حال محرک اول که صورت مفارق است.[۵۳] می‌گویم: او را «صورت» می‌نامیم به‌حسب نسبتش با آنچه بیرون از اوست، زیرا اگر ذاتش به‌طور مجرّد لحاظ شود، در این معنا گفته می‌شود «طبیعت عالم» است.[۵۴] پس گفتهٔ ما «صورت» لازم

→

اما در ترجمهٔ عربی این کتاب (تصحیح بدوی، ص ۵، س ۱۸-۱۷)، تعبیر «العلة الاولی» برگردان «آرخه / archē» در *مابعدالطبیعه*، ۱۰۷۲ الف ۳۰، است (به نقل از:

Pines, "A Tenth Century Philosophical Correspondence," p. 117, note 62;

و رجوع شود به همو:

"Un texte inconnu d'Aristote en version arabe," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 31 [1956]: 18, note 3,

به نقل از ترجمهٔ عربی، ص ۸، س ۱۸-۱۷، در *مابعدالطبیعه* ۱۰۷۴ الف ۳۳-۳۱). همچنین مقایسه شود با همین ترجمه، ص ۵، س ۲-۱ در *مابعدالطبیعه* ۱۰۷۲ الف ۱۴ (العلة الاولی = to prōton).

۵۳. تعبیر «صورت مفارق» (eidos kechōrismenon) در مقام اطلاق به محرک نخستین را شارحان ارسطو به کار بردند؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به: Alexander, *Quaestiones naturales*, I, xxv (p. 39.18). تمیستیوس، در شرحش بر کتاب «لامبدا»، ص ۲۵، س ۱۸ / ص ۲۹، س ۵، در *مابعدالطبیعه*، ۱۰۷۴ الف ۳۵، محرک نخستین را «صورت نخستین و محرک نخستین» می‌نامد (که در ترجمهٔ عربی، تصحیح بدوی، ص ۱۹، س ۱۱، صرفاً با تعبیر «محرک الاولی» می‌آید)؛ و در همین اثر، ص ۳۰، س ۱۷-۱۶ / ص ۳۱، س ۲۰-۱۹، خدا «صورت همهٔ اشیاء» نامیده می‌شود. همچنین مقایسه شود با:

Themistius, *In Physica paraphrasis*, p. 33.9-11.

۵۴. «طبیعة الکل». تمیستیوس در شرحش بر کتاب «لامبدا» خدا را «طبیعت» می‌نامد (تصحیح بدوی،

←

می‌آورد صورت آن چیزی را که صورت است. و به همین‌سان گفتهٔ ما «طبیعت». زیرا «طبیعة» (بر وزن) فعیلة از طبع است و فعیل به معنای مفعول است و لذا معنای طبیعت «مطبوعة» است.[۵۵] به همین دلیل، اسم «طبیعت اول» به صورت اشاره می‌کند.[۵۶]

۶.۴.۳ پس ما در نظر طبیعی با اسم «صورت» به معنای حاصل در ماده اشاره می‌کنیم و در نظر در مابعدالطبیعه به معنای مصوِّر برای ماده و معطی صورتش به آن؛[۵۷] و در نظر الهی، به ذاتی که به مراتب قوا می‌رسد و در زیر آن که به صفاتی منتهی می‌شود که به‌حسب حالات انفعالی مختلف معلول دارد. و صورتها به‌حسب قبول‌شان از فیض متضایف‌اند.[۵۸]

۶.۴.۴ یک تعریف «طبیعت» آن است که «مبدأ حرکت و سکون در شیء است که

→

ص ۱۵، س ۱۴ و ۱۶؛ تصحیح Landauer، ص ۱۶، س ۱۲، ۱۵/ ص ۱۹، س ۲۰، ۲۴) و تعبیر «طبیعة الکلّ» در ترجمهٔ عربی شرح تمیستیوس، تصحیح بدوی، ص ۱۶، س ۱۳ (Landauer، ص ۱۹، س ۱۵/ ص ۲۱، س ۳۴-۳۳) در ترجمهٔ hē phusis در *مابعدالطبیعه* ۱۰۷۲ ب ۱۳، می‌آید، هرچند در آنجا این تعبیر بیشتر معنای «طبیعت و نظام کلّ» را دارد (رجوع شود به: اسکندر افرودیسی، در *مابعدالطبیعه*، ص ۷۱۶، س ۸) تا natura naturans < طبیعتِ طبیعت کُن > (مقایسه شود با: *مابعدالطبیعه* ۱۰۷۵ الف ۱۱: tou holou phusis).

۵۵. رجوع شود به: پیشتر، فصل سوم، بند ۲.۱.۴ (۹)، ص ۲۳۰، ۲۳۶.

۵۶. «الطبیعة الاولی». تعبیر «طبیعت نخستین» دست‌کم سه بار در شرح تمیستیوس بر کتاب «لامبدا»، تصحیح لاندائور، ص 25، س ۲۴ / ص 29، س ۱۳، ص 33، س ۲۵/ ص 38، س ۲، ص 35، س ۸/ ص 39، س ۲۶، مورد استفاده قرار می‌گیرد. مورد اول در ترجمهٔ عربی مطابقی ندارد ــ رخدادی نه چندان نامعمول ــ و دو مورد آخر پس از خاتمه یافتن متن عربی می‌آید. در دومین استشهاد، طبیعت نخستین (ترجمهٔ عبری: «ها ـ طوعها ـ رشن») مباین با طبیعت آخرین است، یعنی طبیعت محسوس (طبیعت طبیعت شده / natura naturata) و در استشهاد سوم اتحاد طبیعت با محرک نخستین صریح شده است (همچنین مقایسه شود با استفاده از تعبیر «صورت نخستین» برای خدا در شرح تمیستیوس بر *Physica*، ص 33، س ۱۰ـ۹).

۵۷. مسلّماً اقنوم عقل، گرچه نزدیکترین کار چاق کن صور به قلمرو اجسام طبیعی طبیعت است.

۵۸. لفظ epitēdeiotēs که مبیّن مفهوم fitness است در اینجا به کلمهٔ «قُبول» ترجمه می‌شود. همچنین رجوع شود به ترجمهٔ عربی کتاب اسکندر افرودیسی، *Quaestiones naturales*، کتاب دوم، ۱۵ (ص 60، س ۱)، در *ارسطو عندالعرب*، تصحیح بدوی، ص ۲۸۴، س ۱۲.

در آن اولاً و بالذات و نه بالعرض ساکن است.»[۵۹] این تعریف به‌حسب نظر طبیعی است. تعریف طبیعت به منزلهٔ «قوه‌ای که در اجسام نفوذ می‌کند و به هریک از آنها صورت می‌بخشد» به‌حسب نظر در مابعدالطبیعه است.[۶۰]

۶.۴.۵ درمی‌یابیم که فیلسوف در بحث از محرکهای کُره‌ها و تعدادشان اشاره می‌کند که آنها با وجود اختلاف و کثرت‌شان به ذات محرکهٔ واحدی باز می‌گردند که محرک عالم است. و در این سخن تصریح است به نظری که ما ادعا می‌کنیم، یعنی این نظر که محرک اول که علت اول است محرک اول در محیط نیست، چون در این معنا صورت متحرک اول است. و به این معنی صورت می‌شود، و آن و آنچه صورت یافته در موضوع واحدند و [تنها] در اضافه و نسبت مختلف‌اند. و اگر محرک اول برای برانگیختن شوق فرض شود و محرک اول که به متحرک اول مشتاق و متشبّه است [حرکت دهد]، آنها در تعریف مختلف‌اند. و محرک اول که شوق برمی‌انگیزد در محیط نیست. و این مقدار از بحث به قصد نشان دادن آنچه آرزو داشتیم کافی است.

۷. فی الکمال الخاص بنوع الانسان
(رسالهٔ سوم)

۷.۱.۱ ستایش خدای[۶۱] را که ظلمت عدم را با نور وجودِ جود صبح[۶۲] می‌کند و حُجج الهیت و براهین وحدانیت را استوار می‌سازد و شبهات انکار و رد را باطل و علائم عوالم اختراع و بدایع ابداع را برای بصایر عقول ناطقه و حواس ظاهره همچون شهود مشخص می‌کند؛ کسی که به هر چیزی، از ناطق و صامت، خُلقش را می‌بخشد و به سزاوار از اهل رکوع و سجود [فرشتگان] عقل می‌بخشد. و از آنان مقرّبین و کرّوبین و صافین المسبّحین قرار می‌دهد که برای اشخاص نوع انسانی ثبت می‌کنند، نه برای همهٔ

---

۵۹. رجوع شود به: پیشتر، فصل سوم، بند ۲.۱.۴ (۶)، ص ۲۳۰، ۲۳۳؛ و بند ۵.۱.۱، ص ۳۶۸.

۶۰. تعریف طبیعت بر طبق تحقیق فلسفی در *مقابسات*، مقابسهٔ ۷۹، پیشتر، فصل سوم، بند ۲.۱.۴ (۷)، ص ۲۳۰، ۲۳۴، به جای «قوه»، «حیاة» دارد.

۶۱. این مقدمه (بند ۷.۱.۱) را کوگل ـ تورکر در پایان رساله جا می‌دهد. روایت نسبتاً متفاوتی در ابتدا به دست داده شده است. نسخهٔ خطی دانشگاه تهران، مشکوة ۲۵۳، در مجموع فاقد مقدمه است. متیقّن نیست که این رساله را سجستانی نوشته باشد.

۶۲. مقایسه شود با: سورهٔ انعام، آیهٔ ۹۶. نسخه‌های خطی، بخوانید: «فالق صبح»، بدوی: «خالق صبح».

آنان، بلکه برای آنان که باریک بین‌اند.[۶۳] او در نهایت حدود می‌ایستد و اشیاء را در مراتب‌شان مرتّب می‌کند، از جایی که جسم شروع می‌شود تا پایان خط دارای مساحت و کمّ معدود. آنچه مکان را اشغال می‌کند[۶۴] از آن تجاوز نمی‌کند و متضادها بر ضدّ یکدیگر نیستند. اگر ضدّی از حدودش تجاوز کند، به رتبهٔ خودش بازمی‌گردد، و هر معلول به علتش وابسته است و هر چیزی غایتی دارد که به سوی آن می‌رود. فروتر با برتر متصل است و قوا در توالی متداخل به افق اعلی‌شان می‌رسند و همه با حکمت الهی در نظامی ترکیب می‌شود که برای موجودات کمالات خاصه و عامه‌شان را حفظ می‌کند.

۷.۱.۲ انسان در میان [موجودات] به کاملترین صورت و برترین هیئت متمایز است. [خداوند] مزاجش و اختلاطش را متوازن ساخته است و از فیض جودش و نور جوهریتش به او فیض رسانده و نفس [انسان] را به آن روشن ساخته و جسمش را برپا داشته است. قدرت او در موجودات مختلف زیر او جاری می‌شود، تا او آنها را با جوارح بدنش با قدرت تملک کند و به معارف نفسش احاطه یابد که مشتمل بر معانی آنها و عللی است که از آنها هستند و به آنها هستند و در آنها هستند و بر آنها هستند. جوهر و

---

۶۳. فرشتگان مذکور در اینجا عبارت‌اند از: «مقرّبین»، به‌طور تحت اللفظی یعنی «آنهایی که نزدیک آورده شدند» (سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۷۲/۱۷۰ و غیره)؛ همچنین رجوع شود به: قزوینی، *Cosmography* < *آثارالبلاد و اخبارالعباد* >، تصحیح ف. ووستنفلد (گوتینگن ۱۸۴۹)، ج ۱، ص ۵۵؛ «کرّوبین»، «کروبیم» عبری اغلب با «مقرّبون» یکی دانسته شده است؛ رجوع شود به:

Lane, *Arabic - English Lexicon*, 1, 7, p. 2603, s. v.;

و بیضاوی، *تفسیر القرآن*، تصحیح ه. اُ. فلایشر (لایپزیک ۴۸-۱۸۴۶)، ج ۱، ص ۲۴۳ (مذکور در *EI*[1]، ج ۳، ص 190، ذیل "Malā'ika")؛ آنهایی که به ترتیب صف بسته‌اند و تسبیح می‌گویند («الصافین و المسبّحین»)؛ مقایسه شود با: سورهٔ نور، آیهٔ ۴۱؛ ثبت کنندگان («سَفَرة») (سورهٔ عبس، آیهٔ ۱۵)؛ رجوع شود به:

J. Horovitz, "Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran," *HUCA*, 2 (1925): 209; A. Sprenger (ed.), *Dictionary of the Technical Terms of the Sufis* (Calcutta 1845), II, p. 1854; and Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 357, note 1.

دربارهٔ فرشته‌شناسی باطنی در فلسفهٔ اسلامی، به‌طور نمونه، رجوع شود به: غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۴۸۲، س ۱۱ تا ص ۴۸۳، س ۱/ 293؛ شهرستانی، *الملل و النحل*، ص ۲۰۲، س ۲، همچنین:

Walzer, "New Studies on al-Kindī," p. 203, note 1; Corbin, Part I, ch.ii.

۶۴. «متمکّن»؛ رجوع شود به: پینس، *Beiträge*، ص 46، یادداشت ۲، برای این لفظ، و پیشتر، فصل سوم، بخش دوم، یادداشت ۹۲ (ص ۲۴۷).

ماهیت هریک از آنها روشن می‌شود و او به فعل علم و عقلش حقیقت مکنونش را به دقت می‌سنجد.

۷.۲.۱ غرض از این رساله روشن کردن کمال خاص نوع انسان و وصف شخصی است که در او این کمال در این زمان به‌تمامی ظاهر شده است، برای روشن کردن ذهن مولای ما پادشاه، خداوند دولت و عُلوّ او را حفظ و سلطنت او را یاری کند. و لذا اشاره به این معنا لازم است که من گفتم قدرت صادر از مبدأ اقصی در قوا و نفوس جاری می‌شود تا همهٔ فضایلی را در آن پدید آورد که در این جهان در نفس پاک و طبع بی‌آلایش و عقل نیالوده به ناپاکیِ آراء و مذاهب منحرف از حقیقت به ظهور می‌رسد. او سپس تدبیر عالم را به عهده می‌گیرد و بر ساکنان آن با قوانین (سُنن) عادلانه حکومت می‌کند. او آنان را از دست خودکامگانی می‌رهاند که آثار آراءِ شرعی را از میان برده و رسوم ریاستهای سیاسی (الریاسات المدنیة) را کنار گذاشته و فرومایه‌ترین رعایا را در رقابت با افراد بلندمرتبه آزاد گذاشته و در نفوس شریر آتش تعصّب روشن کرده و کوچکتر را به بزرگتر و پایین مرتبه را به بالا مرتبه برتری داده‌اند. او مراتب آنها را مرتّب و اصناف آنان را تعیین می‌کند. هرکس مقامش را می‌شناسد و در حدّی که در برابر او قرار داده شده توقف می‌کند و مطیع کسی است که بالاتر از اوست و با کسی که در قدرت و ریاست بالاتر از اوست مناقشه نمی‌کند. امور بدین طریق به سوی نهایاتی پیش می‌رود که حکمت الهی و قانون عقلی (الشریعة العقلیة) برای آنان تعیین کرده است. نوع بشر در امنیت و کشور آباد و ریاسات با هم جمع می‌شود و همه منقاد یک ریاست و یک رئیس می‌شوند.

۷.۲.۲ ریاسات انسانی به واسطهٔ قوه‌ای وجود دارد که بر قوای پدیدآمده از نفس مسلط است و این قوه هر چیزی در این جهان را به فعل وا می‌دارد و افعالش در انواع مختلف حیوانات ظاهر است و به هریک از انواع‌شان کمال خاصش را به حسب هریک از قوایش می‌بخشد، به مقداری که به آن اختصاص دارد در افراط و میانه و نقصان. این [قوا] موافقت و تمایل (نزاع) و شوق و حس و تخیّل و وهم و تصور و فکر و رأی و تصمیم و عزم و حدس و ذکا و ذهن و حفظ و ذکر و روشنایی و ظن و علم و عقل است.

۷.۲.۳ [این قوا] به‌طور منصفانه [به حیوانات] اختصاص داده شده است. به برخی از آنها جزئی از حسّ بخشیده شده است، یعنی لامسه، که با قوهٔ شوق و تمایل و موافقت

مرتبط است.[۶۵] وجود حیوان بدون همهٔ اینها ممکن نیست.[۶۶] بهره‌ای از تخیّل برای آنها قرار داده نشده است، زیرا تخیّل تنها متعلق به حیوانی است که همهٔ حواس را دارد. به‌علاوه، تخیّل به‌طور اخص متعلق به حسّ بینایی است و آنچه این حس را ندارد از تخیّل نیز محروم است.[۶۷] این رده از حیوانات مانند حلزون و کرم و بسیاری از حشرات است.[۶۸] به برخی [حیوانات] همهٔ حواس به همراه تخیّل بخشیده شده است، مانند اسب و گاو و خر و دیگر حیوانات مانند آنها. به برخی در کنار اینها قوهٔ توهم و لمحه‌ای از قوای تصور و فکر بخشیده شده است، مانند «نسناس» و «راسو» (عراس).[۶۹] به یکی از آنها، یعنی انسان، در کنار اینها، قوای تصور و فکر و حفظ و یادآوری نیز [بخشیده شده است]، همراه با باقی قوایی که به او بخشیده شده است، یعنی حدس و ذهن و ذکا و حزم و عزم و تصمیم و رأی و ظن و علم و عقل.

۷.۲.۴ به برخی از آنها، یعنی اجرام آسمانی، علم و عقل [بخشیده شده است]. این قوا به طرزی روحانی در آنها مدمّج است، تا در درک محسوسات به موافقت اشیاءِ خارج از خودشان نیاز نباشد، زیرا آنها از آنچه باقی محسوسات مرکّب‌اند مرکب نیستند، یعنی آتش و هوا و آب و خاک.[۷۰] موجود صاحب حس محسوسش را به واسطهٔ ماده‌ای درک

---

۶۵. مقایسه شود با: *دربارهٔ نفس*، ۴۱۴ ب ۲ به بعد.

۶۶. این نکته را که حیوانات باید حس داشته باشند، دست‌کم حس لامسه، تا زنده باقی بمانند، ارسطو اغلب بیان می‌کند؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به:
De anima 434b14; *Hist. an.* 489a17; *De part. an.* 647a22.

۶۷. برای ارتباط میان بینایی و تخیّل، رجوع شود به: *دربارهٔ نفس*، ۴۲۹ الف ۳.

۶۸. مقایسه شود با: *دربارهٔ نفس*، ۴۲۸ الف ۱۱.

۶۹. برای تمایز میان «توهّم» و «تخیّل» و «عقل»، رجوع شود به: Goichon, *Lexique*, p. 787؛ و رجوع شود به بحث موجود در:
H. A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts," in *Studies*, I, 268ff.
کلمهٔ «عرسه»، و نه «عراس» به صورتی که در اینجا آمده، به معنای «سمور» (همچنین: «ابن عرس») است.

۷۰. مراتب قوای نفس در انسان به اوج خودش می‌رسد و انسان دارای عقل و نیز قوای فروتر است؛ مقایسه شود با: *دربارهٔ نفس*، ۴۱۵ الف ۸. اجرام آسمانی که برتر از انسان‌اند عاقل‌اند (*دربارهٔ نفس*، ۴۱۴ ب ۱۷)، اما به آنها قوای فروتر حس و تخیل بخشیده نشده است، یا نیازی به آنها ندارند. برتری آنها در داشتن ←

می‌کند که هر دو به اشتراک دارند و کیفیات این اجرام [محسوس] از ناحیهٔ اضداد است، یعنی گرما با سرما و سیّال با جامد و در مجموع به‌حسب مناسب بودن موضوعی که متضادهای مختلف را می‌پذیرد. اما این [اجرام آسمانی] مرکّب از [کیفیات] نیستند. می‌گویم که اینها (یعنی: علم و عقل) در آنها مدمّج است چون آنها به نوع فعل و تأثیر در این جهان کون و فساد به آنها متعلق‌اند، نه به نوع انفعال و قبول که در جوهر سیّالی وجود دارد که از حالتی به حالت دیگری می‌رود.[۷۱] هر فاعل در مفعولش بر مثال صورتی که در ذاتش است فعل می‌کند و به‌حسب آنچه این موضوع مستعد پذیرفتن است. اجرام آسمانی بدین طریق افعال‌شان را به قدر صورتهای کلّی هر نوع از موجودات در جهان کون و فساد انجام می‌دهند و چنانکه در وجود حسی‌شان هستند که متضمن اجزاء و قوا و کیفیات و اندازه‌ها و اعراض مختلف است. اما [صور] در [اجرام آسمانی] به نوع روحانی و متوحّد به واسطهٔ نفس خودشان است.[۷۲] پس آنها با حرکات جسمانی و جزئی‌شان صور را به این جهان برای ماده می‌فرستند که آنها را قبول می‌کند، چنانکه می‌کند، و از آن اشخاص جزئی پدید می‌آید به تقلید از مثال کلیات‌شان.[۷۳] و آنها به دلیل

→

قوای اضافی قرار نمی‌گیرد بلکه بیشتر در استعداد آنها برای بی‌نیاز بودن از قوای فروتر است؛ رجوع شود به: D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, rev. ed. (London 1963), p. 27; Walzer, "New Studies on Al-Kindī," pp. 202f.

فارابی منکر بود که افلاک قوای حساسه و مخیّله داشته باشند (*السیاسة المدنیه*، ص ۳۴). این مسئله یکی از مباحثی بود که ابن سینا و ابن رشد بر سر آن اختلاف نظر داشتند (*تهافت التهافت*، ص ۴۹۵/ ج ۱، ص 301). به گفتهٔ والتسر، نظر مطرح شدهٔ ارسطو در کتابش با عنوان *دربارهٔ فلسفه*، مبنی بر اینکه افلاک دو حس والاتر ــ دیدن و شنیدن ــ را دارند، مورد حمایت کندی و ابن سینا بود، و حال آنکه ارسطوییان ملتزمتر، مانند ابن رشد، این امر را منکر بودند (چنانکه سجستانی نیز انکار می‌کند). والتسر به معاینه درمی‌یابد که این مسئله به مسئلهٔ مشیت الهی ربط داشت.

۷۱. مقایسه شود با: *De gen. et corr.* II, 10.

۷۲. دربارهٔ نحوهٔ وجود صور در افلاک، مقایسه شود با:

Liber de causis, ed. O. Bardenhewer (Freiburg im Breisgau 1882; Frankfurt, n. d. reprint), p. 79/ تصحیح بدوی، *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب*، ص ۱۲؛

Proclus, *Elements of Theology*, p. 155; *Theology of Aristotle*, X, 126ff. (trans. Lewis, pp. 459f.).

۷۳. اسکندر افرودیسی از مفهوم انتقال صوَر به این جهان و حفظ آنها در آن بحث می‌کند، در: فی

←

فاعل و صورت کلّی کامل می‌شوند و به دلیل موضوع‌شان ناقص، به سیلان جوهر و اختلاف ــ بزرگتر، کوچکتر و تکافو ــ اجزائش و حرکاتش و کثرت تغایر و استحالات ذاتی در آن و نزدیکی‌اش به اجرامی که با حرکات‌شان به آنها حرکت می‌دهد.

۷.۳.۱ اکنون به وصف کیفیت حالتی می‌پردازیم که به اوصاف هستی [اول] اطلاق می‌شود و اشاراتی که ملتهای گذشته کرده‌اند، با آراء و مذاهب مختلف‌شان درخصوص آن.

۷.۳.۲ برخی از آنان مدعی بودند که این هستی با ذوات اموری متصل است که آنان مدّعی بودند با آن متحد است. آنان سپس در این اموری که مدعی بودند <این هستی> با آنها متحد است اختلاف پیدا کردند. یعنی، قدمایی از اصحاب شرایع که می‌گفتند آنها اجرام آسمانی‌اند، و آنان مدعی بودند که [این هستی] در آنها ظاهر می‌شود و اعمالش را از طریق آنها انجام می‌دهد. و آنان [افلاک] را «الهه‌های ثانوی» نام دادند.[۷۴]

→

التدبیرات الفلکیه، نسخهٔ خطی جارالله ۱۲۷۹، برگهای ۵۱ الف، ۵۲ الف. اسکندر افرودیسی در فی *العنایه*، نسخهٔ خطی جارالله ۱۲۷۹، برگ ۴۹ ب، بیان می‌کند که اجرام الهی واسطه‌ای‌اند که از طریق آنها قدرت طبیعت به جهان منتقل می‌شود. دربارهٔ این رساله، رجوع شود به:

P. Thillet, "Un traité inconnu d'Alexandre d'Aphrodise sur la Providence dans une version arabe inédite," in *L 'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge* (Louvain-Paris 1960) (Actes du Premier Congrès International de Philosophie Mediévale), pp. 313-24.

اصل یونانی این متن، *Peri pronoias*، باقی نمانده است. در فی *الاستطاعة*، نسخهٔ خطی جارالله ۱۲۷۹، برگ ۵۰ الف، جرم آسمانی در واقع با طبیعت یکی دانسته می‌شود (*Peri tou eph'hēmin*, *Scripta Minora*, II, 1, 172. 18-19=)، و این طبیعت صوَر را در اشیاء حفظ می‌کند، به‌طوری که در فی *التدبیرات الفلکیه*، برگ ۵۲ ب، بیان می‌شود («آن قدرت آسمانی که ما طبیعت می‌خوانیم») و برگ ۵۳ الف.

۷۴. برای «الهه‌های ثانوی» (آلهة ثوانی)، رجوع شود به: *تیمائوس*، ۴۱ هـ و ۴۲ هـ؛ فلوطین، *تاسوعات*، انئاد سوم، رسالهٔ پنجم، ۶، ۲۲ (tous horatous theous deuterous)؛ بیرونی، *تحقیق ماللهند* / *India*، ترجمهٔ زاخائو، ج ۱، ص 35؛ ابن رشد، تفسیر *مابعدالطبیعه*، کتاب هفتم، ص ۱۴۹۴، س ۵.

سجستانی ظاهراً به دین صابئان حرّان اشاره می‌کند. آنان شریعتی خاص خود داشتند و بر این اعتقاد بودند که این دین را انبیای قدیم آورده‌اند و بدین لحاظ از اُمم قدیم محسوب می‌شدند ــ به‌طور نمونه، ابن حزم می‌گوید که آنها قدیمترین دین نوع بشر را دارند؛ *الفصل فی الملل* (قاهره ۱۳۱۷-۲۱ / ۱۹۰۳-۱۸۹۹)،

←

۷.۳.۳ برخی از آنان می‌گویند که اموری که با [این هستی] متحد است جواهر انسانی است. برخی در میان آنان معتقدند که جوهری که با همهٔ این جواهر متحد است واحد است، یعنی، جوهر انسانیت (ناسوت) مسیح. اینان مسیحیان‌اند، با آراءِ مختلف‌شان در این باب. یعقوبیان مدعی‌اند که از این دو جوهر، مقصودم جوهر انسانیت (ناسوت) و جوهر الهیت (لاهوت) است، یک جوهر و یک اقنوم بیرون می‌آید.[۷۵] نسطوریان معتقدند که اتحاد تنها از طریق لذّت خوب است،[۷۶] و دو جوهر دوتا و دو اقنوم باقی می‌ماند. ملکیان معتقدند که دو جوهر و یک اقنوم از این اتحاد بیرون می‌آید.[۷۷]

۷.۳.۴ و در میان کسانی که به اتحاد قائل‌اند برخی هستند که مدعی‌اند که [این

→

ج ۱، ص ۳۵.

سجستانی اشاره می‌کند که ستارگان واپسین الهه‌های صابئان نبودند، بلکه بیشتر میانجیهای الهی بودند (همچنین مقایسه شود با: شهرستانی، *الملل و النحل*، ص ۲۰۳، ص ۱۷-۱۶). دربارهٔ ستاره‌پرستی صابئان، رجوع شود به: Corbin, "Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel," *EJ*, 19 (1950): 189f.

۷۵. برای الفاظ «ناسوت» (= anthrōpotēs) و «لاهوت» (= theotēs) در متن بحثهای تثلیث، رجوع شود به:

H. A. Wolfson, "Saadia on the Trinity and Incarnation," *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman* (Philadelphia 1962), p. 562; in *Studies*, II, 393f.;

و برای اشتقاق محتمل این الفاظ، رجوع شود به: کراوس، *Jābir ibn Ḥayyān*، ج ۱، ص lii، یادداشت 11. «اقنوم» از لفظ سُریانی q'nōmā است. همچنین رجوع شود به: پیشتر، ص ۲۸۷، یادداشت ۱۸۸.

۷۶. «مَشیعه» محتملاً انعکاسی است از کلمهٔ یونانی eudokia، «لذّت خوب». برای استفادهٔ نسطوریان از این لفظ، رجوع شود به:

H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass. 1956), I, 451.

۷۷. به گفتهٔ ولفسن، "Saadia on the Trinity and Incarnation"، ص 65-564، ترتیب معمول فرقه‌های مسیحی در آثار اسلامی فرقه‌های ملکی، نسطوری، یعقوبی است. او بر این فرض است که سعدیه گئون، در بحث از آنها به ترتیبی که در برابر ماست ــ یعقوبی، نسطوری، ملکی ــ ترتیبی را منعکس می‌کند که بدان وسیله با آنها آشنا شد. اما توجه کنید که در حالی که ابن حزم، به‌طور نمونه، در بحث از تاریخ و پراکندگی جغرافیایی فرقه‌های مسیحی، از آنها به ترتیب اهمیت‌شان بحث می‌کند (*فصل*، ج ۱، ص ۹-۴۸)، هنگام بحث از آراءِ مربوط به تثلیث و تجسّد، او از آنها (*فصل*، ج ۱، ص ۵۳) به ترتیب متّبع سعدیه گئون و سجستانی بحث می‌کند.

هستی] با بیش از یک شخص متحد است. اینان شیعیان غالی (غُلاة)اند و آنان که به حلول قائل‌اند و طایفه‌ای از صوفیه که به عین‌الجمع قائل‌اند.[۷۸]

۷.۳.۵ و اکثر آنها معتقدند که تمامی عالم مرکّب از این جوهر و جوهر دیگر، ضدّش، است. اینان قائلان به دو اصل‌اند: نور و ظلمت.[۷۹]

۷.۳.۶ اکثر متکلمان از اصحاب شرایع به این هستی با اوصافی اشاره کرده‌اند که به‌حسب اضافهٔ معلولهای [این هستی] به آن است و از تأثیرات این هستی در [این معلولها] برای آنها ظاهر می‌شود. و آنان در میان [این اوصاف] مبادی و اصول آنچه را زیر [این هستی] است اعتبار کردند و آنها را «صفات ذات» می‌نامند که حیات و قدرت و علم و امثال آن است، که نباید با آن وصف شود و نیز نباید با ضدّش [وصف شود] یا بالقوه بودن[۸۰] برای ضدّش. در میان آنان آن کسانی هستند که میان صفات ذاتی و صفات فعل فرق می‌گذارند، بدین گونه که آن را با صفات فعل و با ضدّش می‌توان وصف کرد و با بالقوه بودن برای ضدّش، و حال آنکه این امر در مورد صفات ذاتی ممکن نیست.

۷.۳.۷ همهٔ این فرقه‌ها تنها اثری از این هستی را شناخت. پس آنان به‌حسب آثاری که برای آنها آشکار است حکم کردند و هر فرقه با آن چیزی به او اشاره می‌کند که با آن از همه مأنوستر بود، به قدر قدرت استدلال و دست یافتنش به معرفت آن. مسیحیان هستی را به صفت اثری وصف کردند که برای آنان از علائم کمال در شخص مسیح آشکار بود. اصحاب نور و ظلمت این اثر را با صفتی ذاتی وصف کردند. اما فضلای فلاسفه معتقدند که این هستی (الذات) که موجودات را می‌آفریند متعالی از آن است که فهم مخلوقی از مخلوقات بر آن محیط شود و هیچ یک از صفات مقیّد به وجود (الوجود)

---

78. L. Massignon-G. C. Anawati, "Ḥulūl," *EI*, III, 570-71.

دربارهٔ «عین‌الجمع»، رجوع شود به:

Massignon, *La passion de Hallāj*, IV, Index, 279-80.

این تعبیر را ماسینیون به صورتهای مختلفی ترجمه کرده است، یعنی:

"l'union substantielle," "essence de l'union", "l'essentielle union."

۷۹. رجوع شود به:

R. Strothmann, "Thanawīya," *SEI*, p. 592.

۸۰. برای «قدرة علی» به معنای «بالقوّه بودن»، رجوع شود به: اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ص ۵۰۸، س ۱۲ به بعد.

در این جهان به آن الحاق نمی‌شود. زیرا آنچه متعالی از این عالم است و بر آن محیط است، بر او نمی‌توان محیط شد، و نه قوهٔ چیزی از اجزاءِ این عالم به آن می‌رسد.[۸۱]

۷.۴.۱ صفات علائمی است که عقل انسان به وسیلهٔ آنها به‌طور روحانی با سخن درونی به ذوات موجوداتی نام می‌دهد که ادراک می‌کند از آنچه در بیرون اوست به وسیلهٔ آثاری صادر از آنها و وارد بر آنها، بالفعل و الانفعال. نفس سپس آنها را ایجاد می‌کند و به حسب زبانهای مختلف ملتها با سخن بیرونی آنها را به‌طور جسمانی بیان می‌کند. این فعل از عقل است از طریق آنچه به آن در خود جوهرش اختصاص دارد.

۷.۴.۲ عقل علت نظم موجودات و ترکیب هماهنگ‌شان است و به هریک از آنها وجود متعیّنش را می‌بخشد. هریک از آنها طالب کمک عقل برای کمال خاصش است. زیرا هیچ چیز اتفاقی پدید نمی‌آید، که موجود کامل از آن بیرون آید و ایجادش با حکمت قصد شده باشد، بلکه هر شیء به‌طور معیّن به شیءِ دیگر مربوط است.

۷.۴.۳ عقل دو فعل دارد: نخست از این حیث که اول و بسیط و مفعول و معلولِ علت اول و فاعل اول، سبحانه و تعالی، معطی هر موجود ــ عقل و نفس و آنچه زیر آنهاست ــ وجود مشترک برای همهٔ آنهاست. عقل این وجود را به ذوات اختصاص می‌دهد، با دادن صورت خاص به هریک از آنها و نظم دادن [وجود] به حسب آنچه [هر موجود] از او در وجود خاصش در حفظ نظام می‌گیرد. و [عقل] آن را برای نفس در بدنهای دارای حیات ظاهر می‌سازد، و این قوه «طبیعت» نامیده می‌شود و در آنها قائم است. این قوه در آنها نفوذ می‌کند و به آنها به‌حسب صورتهای خاص هریک، جاندار و بی‌جان، شکل و صورت می‌بخشد.

۷.۴.۴ دومین فعل آن چیزی است [که عقل] به توسط نفس انجام می‌دهد، یا افادهٔ حیات به هر چیز مستعد برای قبول آن. این فعل متعلق به نفس بالذات و متعلق به [عقل] به توسط اوست. زیرا نفس صورتی است که برای موجود جاندار حاصل می‌شود و عقل به او می‌بخشد. بنابراین [عقل] آن چیزی است که سزاوار است «تام» و «کلّ» و «کامل» و

---

۸۱. مقایسه شود با زبان موجود در:

Epistola de scientia divina, par. 200, *ad Enneads*, V, 5, 9. 34-38 (trans. Lewis, p. 353); and Simplicius, *In Physica*, p. 1335. 13-15.

«مکمّل دیگران» نامیده شود. یا [عقل] به واسطهٔ فاعل اول تمام بودنی دارد، از این حیث که این کمال او را علت وجود هر موجود می‌سازد با نظم دادن موجودات در نسبتهای هماهنگ. تمام بودن نیز متعلق به اوست از این حیث که افادهٔ وجود از او آغاز می‌شود به نحوی که وصف شد، و حال آنکه تصاعد و تصور صورت اول و همهٔ قوا با او پایان می‌یابد، و او متوسط میان مبدأ اول و همهٔ موجودات دیگر است. این [فعل] نظم دادن متعلق به اوست به‌طور خاص و به حقیقت و به طبع و به همهٔ اشیاءِ دیگر به وضع. مضافاً اینکه، [عقل] مشتمل بر اشیائی است که شیء به واسطهٔ آن هست آنچه هست. و صورت ثالوث (تثلیث) به او متعلق است که از بابت آن مسیحیان به قول به اقانیم ثلاثه رسیدند.[۸۲] فلاسفه ثالوث را می‌ستایند و خدا را از طریق او تقدیس می‌کنند. فیلسوف ارسطوطالیس این را در کتابش *السماء و العالم* ذکر کرد، چنانکه شارحان این کتاب نیز همین کار را کردند.[۸۳] به نظر من، مراد در اینجا، اشاره به عقل است که به واسطهٔ آن وجودات ثلاثه منتظم‌اند، و اینها عبارت است از: وجود الهی نگهدارندهٔ همهٔ موجودات، وجود منظمِ خاصّ [عقل] و وجود طبیعی که به موجودات محسوس اختصاص دارد، عام و خاص، به واسطهٔ نفس که طبیعت او را در آنها برمی‌انگیزد. معنای کلیت نیز متعلق به [عقل] است، چون شامل تمامی معانی اشیائی است که در صورتهای کلّی بیرون از اوست. [عقل] کمال است، از این حیث که غایتی است که قوا در تصور به او منتهی می‌شود، چه تصور روحانی باشد به‌حسب قوای نفس که تمییز و فهم و ادراک آن چیزی است که در ذات عقل است، چه تصور جسمانی به‌حسب قوای اجسام که وجودشان را از [عقل] کسب می‌کنند از این حیث که شامل تناسبهایی است که اجزاءِ تعیین شده برای آنها را نظم می‌دهد، در حالی که نیازمند تصور صورت چیزی بیرون از خودش نیست، زیرا صورت صورتها و قوهٔ قواست.

۷.۴.۵ آگاهی عقل از فاعل اول، مُبْدِعش و مُبْدِع عالم، از راه احاطه به او و ادراک او

---

۸۲. سجستانی به این معادلات اشاره می‌کند: عقل = اب، عاقل = ابن، معقول = روح؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به یحیی بن عدی، در: *Petits traités apologétiques*, pp. 20ff. and 24ff.؛ ابوعلی عیسی بن زرعه، در:

Vingt Tarités philosophiques et apologétiques, ed. P. Sbath (Cairo 1929), pp. 9ff. and 68ff.

و رجوع شود به: فروتر، بند ۸.۷، ص ۴۱۰.

83. *De caelo* 268a10; Simplicius, *In De caelo*, p. 8. 18ff.

نیست، زیرا این شأن او نیست، چنانکه پیشتر آن را وصف کرده‌ایم. بلکه به دلیل نیازش به آنچه حافظ بقا و دوام وجودش است، تا در افادهٔ نظام باقی بماند، [عقل] آگاه است که [فاعل اول] موجودی است که بقا و وجودش را از او دارد. [عقل] بنابراین به [این هستی] اذعان می‌کند، به او نیازمند است تا حیاتش ادامه یابد، که نخستین قوهٔ صادر از [این هستی] برای اوست.[۸۴] معنای حیات در اینجا تمایل به شیءِ برتر برای دوام داشتن از طریق اوست. و این اذعان به تقدیس الهی است.

۷.۴.۶ از آنچه وصف کرده‌ایم آشکار شده است که عقل موجودات دیگر را کامل می‌کند، که هر موجود، جاندار و بی‌جان، وجودش و صورتش را از او می‌گیرد و به واسطهٔ این صورت است که هست آنچه هست، و از این صورت به قدر تناسبهای مناسب، روحانی و جسمانی، به‌حسب نفسها و بدنها <افاضه می‌شود>.

۷.۵.۱ از آنجا که امر چنان است که وصف شد، انسان در میان هرآنچه در جهان کون و فساد وجود دارد یگانه موجودی است که در او همهٔ قوای متفرق در میان هرآنچه در [این جهان] است، تقسیم شده در هر صنف، جمع است، یعنی: قوای اجرام آسمانی و اجسام زمینی، هم جاندار و هم بی‌جان. بنابراین او واحدی متکثر است، مشتمل بر آحاد متفرقه، چنانکه فاعل اول، سبحانه و تعالی، از همهٔ وجوه واحد محض و غیرمتکثر است که همهٔ آحاد و قوای ساری در این عالم از او برمی‌خیزد تا همه به صورت انسانیت می‌رسد. شخص جزئی آنها را به قدر آمادگی‌اش برای قبول‌شان به دست می‌آورد ــ مقدار واحد در اعتدال و افراط و نقصان مزاجش ــ و به‌حسب حرکات اجرام آسمانی و تأثیرات مختلف از اجتماع و افتراق و ادوار و قرانهای بزرگ و متوسط و کوچک و انتقال‌شان در بروج از یک مثلث به مثلث دیگر. آن چیزی که در آنها ظاهر می‌شود در قوّت و ضعف و بزرگی و عظمت مختلف است. وقایع شگفت‌انگیز و ظهور اشخاص کامل که قوای مبدأ اول را به‌طور کامل قبول می‌کنند و تدبیر عالم را به دست می‌گیرند،

---

۸۴. مقایسه شود با: *Liber de causis*، تصحیح باردنهور، ص 92، س ۷/ تصحیح بدوی، ص ۱۹، س ۶ـ۵ = پروکلوس، *Elements of Theology*، ص 92، س ۱۰ـ۹ (و رجوع شود به یادداشت مصحح، ص 252-54).

تنها به دلیل تبدّل این ادوار و انتقال قرانها از یک مثلث به یک مثلث دیگر رخ می‌دهد.[۸۵]

---

۸۵. سجستانی از تعابیر «الشخص الکامل» و «الشخص الالهی» به جای تعبیر متداولتر «الانسان الکامل»، که با آن از کتابهای صوفیه آشناییم، استفاده می‌کند. فرد کامل جامع نوع انسان محسوب می‌شود. «به همان سان که جنس به نوع کامل بالا می‌رود، نوع نیز به فرد کامل بالا می‌رود» (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۱۳).

مفهوم انسان کامل (anthrōpos teleios) که در تصوف بسیار برجسته می‌شود به منابع ایرانی و یونانی مآبی (گنوسی) باز می‌گردد؛ به‌طور نمونه، رجوع شود به:

A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (Leiden-Uppsala 1917-34); Molé, *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéene*, pp. 469ff.; H. H. Schaeder, "Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen," *ZDMG*, 4 (1925): 192-268; A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid Din Ibnul 'Arabi* (Cambridge 1921), pp. 77ff.; F. Meier, "Der Geistmensch bei dem persischen Dichter 'Aṭṭār," *EJ*, 13(1945), pp. 283-353; and L. Massignon, "L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique," *EJ*, 15(1947): 287-313 (*Opera Minora*, I, 107-25).

همچنین رجوع شود به: ع. بدوی، *الانسان الکامل فی الاسلام*، چاپ دوم (کویت ۱۹۷۶). به نقل از رسالهٔ حاضر بر اساس نسخه‌ای خطی در تملّک پ. کراوس (ص 112)، ماسینیون می‌نویسد:

"...et Abū Sulaymān Sijistānī enseignera que la béatitude suprême est l'accès, possible dès cette vie, à la 'Nature Parfait' (tibā'tamm), l'investissant de la Souveraineté divine."

[... و ابوسلیمان سجستانی تعلیم می‌دهد که سعادت عالیه‌ای که انسان می‌تواند در این جهان بدان دست یابد «طباع تامّ» است که او را به قرب الهی می‌رساند.] تعبیر «طباع تام» در این چاپها (یا نسخه‌های خطی) دیده نمی‌شود.

کتابهای ماندگار و برجسته دربارهٔ انسان کامل عبارت است از: عبدالکریم بن ابراهیم گیلانی (جیلی)، *الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل* (قاهره بی‌تا) (از نظر جیلی، انسان کامل محمد مصطفی < ص > است) و عزیزالدین نَسَفی، *کتاب الانسان الکامل*، تصحیح م. مول (تهران و پاریس ۱۹۶۲). انسان کامل آرمانی، به چشم فلاسفه، یا حکیم بود یا حاکم و احسن آن بود که هر دو باشد. بنابراین این کمال انسانی (الکمال الانسانی) که فلاسفه مدّ نظر داشتند شایستهٔ معدودی افراد نیکبخت بود.

مفهوم فرد کامل یا الهی در متن مورد بحث ما با مفهوم عرفانی «الانسان الکامل» اشتراکاتی دارد: (۱) عقیده به ظهور ادواری چنین شخصی در مراحل حساس تاریخ. (۲) مفهوم نجات دهندگی ظهور او، وظیفهٔ او در مقام حافظ و باقی‌دارندهٔ جهان. فرد کامل و الهی خدایی انسانی نیست بلکه انسانی الهی است، بدین ترتیب مطابق است با کلمهٔ مجسَّم مسیحیت، رجوع شود به:

Massignon, " L'homme parfait en Islam," pp. 110-11;

نسبت نظریهٔ سجستانی دربارهٔ نجات با نظریهٔ شیعی دربارهٔ امام را باید تعیین کرد. نامحتمل نیست که ←

۷.۵.۲ وقتی زمان برسد، زمانی که گمان می‌رود شخص الهی به موافقت اشکال فلکی ظاهر شود، او در جایگاهی ظاهر می‌شود که در آن جایگاه او مناسبترین شخص برای حکومت است. [افلاک] با آشکار کردن فضایل صادر از مبدأ اول تأثیر می‌کنند که به وسیلهٔ این تأثیر شخص برای حکومت بر ملتها و تدبیر ممالک و استقرار قوانین (سُنن) متمایز می‌شود.[۸۶] [این قوانین] حافظ مصالح بشر به وسیلهٔ سیاستهای مختلف و مقتضی در آن زمان برای مردم منافع به بار می‌آورد و زیان را از آنان دفع می‌کند و آنان را واقف می‌سازد که این قوانین جامع صلاح معاش با حُسن عاقبت است.

۷.۶.۱ مثلثهایی که در آنها این قرانها صورت می‌گیرد در تأثیرات و احوال برخاسته از این قرانها در بزرگی و جلال و شرف مختلف است. [مثلث] آتشین دلالت برامور برجسته و شگفت‌انگیز می‌کند به واسطهٔ قوهٔ تأثیرش، مانند آتشین بودن که متعالی از همهٔ عناصر به واسطهٔ وضع است و به واسطهٔ تأثیر و طبع به محدوده‌هایشان رضایت

→

برداشتهای شیعی از امام در توصیف سجستانی از عضدالدوله تأثیر گذاشته باشد. مقایسه شود با:

M. Arkoun, *Contribution à l'etude de l'humanisme arabe au IV^e / X^e siècle*; *Miskawayh (320/325 - 421), philosophe et historien* (Paris 1970), p. 98,

دربارهٔ برداشت مسکویه از امام در مقام حکیمی کامل که دینی تحمّل پیشه برقرار می‌کند و دین و فلسفه را با هم یکی می‌سازد ــ مفهومی که ارکون به تشیع مسکویه مربوط می‌کند. (۳) این تعلیم که فرد کامل جهان صغیر است، چه از این حیث که عقل او محیط بر همه چیز است، چه از این حیث که وجود او جامع همه چیز است، یعنی تمامی سلسلهٔ هستی. به‌طور نمونه، جیلی نیز بر این مفهوم تأکید می‌کند. مفهوم انسان کاملی را که همه یا جامع همه چیز است، از این حیث که جامع تمامی عالم است، گ. کیسپل تا برداشتهای یهودی درخصوص آدم (*Yalqut Shim'oni*، سفر پیدایش، بخش ۳۴) پی می‌گیرد؛ رجوع شود به:

G. Quispel, "The Jung Codex and its Significance," in F. L. Cross (ed.), *The Jung Codex* (London 1955), p. 77.

برای آدم نخستین در آیین گنوسی، به‌ویژه رجوع شود به:

E. S. Drower, *The Secret Adam*; *a Study of Naṣorean Gnosis* (Oxford 1960).

برای جهت‌گیری عمومی در این خصوص، همچنین رجوع شود به:

R. Arnaldez, "al-insān al-kāmil," *EI*, III, 1239-41.

۸۶. برای مفهوم فضایلی که با واسطهٔ افلاک فرستاده شده، رجوع شود به: اسکندر افرودیسی، فی *التدبیرات الفلکیه*، برگ ۵۲ الف؛ و برای این مفهوم که قوای سیّارات منبعث از مبدأ نخستین است، رجوع شود به برگ ۵۱ و بعد.

می‌دهد. از [مثلث آتشین] قوهٔ نُزوعیه برمی‌خیزد که متوجه به همهٔ شوقهای انسانی است و همّت ریاسیت از آن است. وقتی دور [مثلث آتشین] می‌رسد، شخص دارای فضایل کامل باید ظاهر شود و قدرتش را اظهار کند و امور را در مراتب‌شان با ممنوع کردن و مباح کردن مرتب کند و آنها را به مبادی‌شان بازگرداند که مبانی صحیح و قواعد اصلی و ارکان ثابت‌شان است.

۷.۶.۲ حَمَل از میان همهٔ بروج دارای این مثلث است که در آن همهٔ قوایی متحدند که نظام موجودات را به شیوه‌ای حفظ می‌کنند که طبیعت الهی آنها را نظم داده است. در وسط آسمانش جَدْی است، بیت زُحل عُلْوی، که هیچ یک از سیارات (المتحیرة کوکب) بالاتر از آن نیست. و او دلیل سُمُوّ و عُلوّ و ثبات و دوام و بقاست، و نخستین قابل قوای الهی است که به موجودات فیض می‌رساند. نسبت آن با آن جهان بنابراین نسبت سازگاری است و نسبت آن با این جهان نسبت ناسازگاری است. و همچون ضدّی ناسازگار با ماه سریع دگرگون شونده است که دالّ بر قوای متبدّل و مستحیل طبیعی است.

۷.۶.۳ نهمین و سومین آنها، یعنی قوس و جوزاء، نشانهٔ حرکات عمدی به سوی آراء و مذاهب و اختیارات در علوم و ادیان و انتقال در مکان است. [آنها] خانه‌های مشتری و عطارد [هستند] که بالطبع دالّ بر این معانی‌اند. مشتری، صاحب نهمین خانهٔ حَمَل، سیارهٔ دالّ بر عقل است. و در موضع وضعی قوای سیاره در مرتبهٔ اصل و مبدأ فاعل علوم است. و عطارد، صاحب سومین خانهٔ حَمَل، مانند شاخهٔ گسترده‌ای است که آنچه را او از مشتری می‌گیرد آشکار می‌سازد، موازی با آن در خانهٔ علم که فعل عقل است. هفتمین آن، میزان، خانهٔ زُهره است و نشانهٔ اظهار آنچه او از مریخ، صاحب برج حَمَل، می‌پذیرد، با مشارکتی که مولّد موجودات است به‌طور جسمانی با ازدواج و نکاح و [مشارکت] دیگری [که مولّد] موجودات است به‌طور روحانی با افادهٔ معانیی که نفس از طریق بیان و اعلامشان تولید می‌کند. چهارمین برج آن سرطان است، خانهٔ ماه و شرف مشتری، نشانهٔ عواقب که ماه به واسطهٔ وضعش در آخرین مرتبه نسبت به سیارات دیگر بالطبع بر آن دلالت می‌کند. پنجمین آن برج اسد است، خانهٔ شادیها و لذّات. صاحب آن خورشید است، صاحب شرف حَمَل که دلالت بر تمایل به وارد شدن در امور سیاسی (الریاسیة) و التذاذ از آنها دارد. سپس باقی ستارگان به نظم درمی‌آید بر نظم طبیعی در تطابق با آنچه لازم است با حداکثر تناسب و تشاکل باشد.

۷.۶.۴ وقتی شخصی که ظهورش پیش‌بینی شده قدم به عرصهٔ وجود گذارد نشانه‌ها باید ترکیب شوند، تا این برج [اسد] طالع او باشد، و تا امر و حکومت او وقتی قران پدید آمد بر همهٔ ممالک مسلط باشد، بدان سان که امر در نظام [سیاسی] مطابق با مجرای طبیعی و سریان قوای کامل در جهان به سوی او باشد. نشانه‌ها در پدیدآمدن او دست به دست یکدیگر می‌دهند: اجرام آسمانی در تأثیر و ماده‌ای که مستعد قبول تأثیر است در مکان موافق و زمان مناسب. قوا و معانی لازم برای وجودش چنان می‌رسند که هیچ نقصی در خصال کمال داعیه به طاعتش و تن دادن به حکم و قوانینش و پیروی از امر و نهی‌اش نفوذ نمی‌کند، چنانکه در این زمان با ظهور سیدالسادات و رئیس الرؤسا و ملک‌الملوک و مولانا الملک المنصور ولیّ‌النعم، عضدالدوله و تاج الملة ــ أدام الله علوّه! ــ رخ داده است. او به جهان قدم گذاشت تا یاور[۸۷] اهل آن باشد، آنان را با چیزهایی یاوری کند که کمالات خاصّ هر حالت از احوال جهان و هر طبقه از مردم آن را با تدبیری بارور می‌کند که آنان را به برترین غایت‌شان ــ سلامت از آفات ــ و حکومت مؤدّی به نیکبختی آنان در معیشت و کار و بارهایشان می‌رساند، با شناختن نتایج امورشان و قرار دادن آنان در راههایی که حکومت رعایا مقتضی است، تا کم‌اهمیت‌ترین چیزی از آنچه بر آنان لازم است بدانند از آنان فوت نشود و نخوت چنان زیاد نشود که برخی به برخی ستم کنند و کسی که مستحق کرامت است از آن باز داشته شود.

۷.۷.۱ خداوند نصیب او را خیر گرداند تا او از طریق این صفات به هر کمالی دست یابد. او ــ خداوند سلطنتش را پایدار کناد! ــ در ذاتش کامل است و کامل کنندهٔ دیگران است و از همهٔ خلق سزاوارترین است به ستایش و دعا برای دوام فرمانروایی‌اش، خاصه از سوی اهل دانش و فرهنگ، زیرا آنان را تقویت کرده، گفتارشان را منزلت بخشیده و بند از زبان ایشان برداشته است تا هریک از آنان معتقدات فرقهٔ خویش را بدون تقیّه ابراز کند و درنتیجه آشکار شود آنچه آنان ادعا می‌کنند و معلوم شود آنچه بدان معتقدند و حق از باطل جدا شود و چنان امنیتی پدید آید که کسی با زبان تعصّب دینی به دیگری هجوم نبرد.

---

۸۷. غیاث. شاید باید خواند: اغیاث («همچون باران فراوان»). برای این استعاره، به‌طوری که برای فرمانروا به کار برده شده، رجوع شود به اثر منحول ارسطو، *سرّالاسرار*، ص ۸۱، س ۲ـ۱. کلمهٔ لواقح، کلمه‌ای را که در عبارت بعد می‌آید، می‌توان «بادهای آبستن‌کنان» ترجمه کرد.

۷.۷.۲ بنابراین ستایش خدای را که به ما از آنچه از دیگر ملتهای گذشته دریغ داشته است بخشیده است، که در تمنّای مقداری از سعادتی بودند که با زیستن در روزگار خجستهٔ او به ما ارزانی شده است. [خداوند] یگانه مسئول حفظ آنها بر افضل عادتش است، زیرا او کریم است و هرچه بخواهد می‌کند.[۸۸] و او حامی و یاور ماست. والصلاة علی محمد و آله الطیبین الطاهرین.

۸. کلام فی مبادی الموجودات

رسالهٔ کوتاهی با عنوان *گفتار در مبادی موجودات* را ژ. تروپو بر اساس نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملّی، عربی ۱۷۳، تصحیح و به فرانسه ترجمه کرده است که در آنجا این رساله به ابوسلیمان طاهر نسبت داده شده است. همین رساله را دانشور قبطی ابراهیم بن عسّال در مجموع *اصول‌الدین* گنجانده است. مؤلف می‌گوید که برادرش هبةالله بن عسّال این رساله را در کتابی از ابوسلیمان طاهر بن منطقی یافت و فرج بن جرجیس بن افرام نیز آن را با استناد به یحیی بن عدی در *ایضاح وحدت* املا کرد.[۸۹]

تروپو می‌پذیرد که گرچه این رساله در میان آثار سجستانی فهرست نشده است انتساب آن اصیل است، دست کم تا آنجا که به نخستین بخش آن مربوط است. تروپو به دنبال مطابقتی با اندیشه‌های سجستانی در رساله‌اش *فی‌الکمال الخاص بنوع الانسان* است که به گفتهٔ او احتمالاً از منبع افلوطینی واحدی گرفته می‌شود. مطابقت مستقیم از دو تعریفی معلوم می‌شود که سجستانی در این متن و در جایی دیگر دربارهٔ «طبیعت» ذکر می‌کند. از سوی دیگر، تروپو از انتساب بخش دوم این رساله به سجستانی اکراه دارد. تروپو با استناد به خانم تورکر دو دلیل اقامه می‌کند، یعنی: ادعای موجود در این رساله مبنی بر آنکه ذات در جوهر واحد است و به واسطهٔ صفاتش متکثر است با این قضیه ناسازگار دانسته می‌شود که وحدت مطلق با جوهریت و کثرت با اقنومیت فرض می‌شود. زیرا اقنومِ پسر جوهر است و صفت نیست و نامحتمل است که سجستانی در

---

۸۸. سورهٔ هود، آیهٔ ۱۰۷/۱۰۹؛ بروج، ۱۶.

۸۹. رجوع شود به: پیشتر، ص ۱۷۹. تروپو از نسخه‌های خطی عربی ۱۷۳ و ۲۰۱ کتابخانهٔ ملی و نسخهٔ خطی واتیکان برای تصحیح و ترجمهٔ خودش استفاده کرد. من از کتاب تروپو و نیز متن محفوظ در مجموع *اصول الدین*، از ابراهیم بن عسّال، در نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، Or. 1644 و واتیکان ۱۰۳ سود جسته‌ام.

مقام منطقی خوب جوهری را به جوهر دیگری نسبت دهد. به‌علاوه، سجستانی در رسالهٔ *فی الکمال الخاص بنوع الانسان* نظری را ارائه می‌کند که بر طبق آن ذات واحد در موضوع و متکثر در صفات است به مانند آنچه متکلمان در باب صفات الهی می‌گویند و نه آنچه مسیحیان از آن سخن می‌گویند. و او در آنجا این مفهوم مسیحی را به نحو دیگری ارائه می‌کند و ادعا می‌کند که فلاسفه سه گانگی خدا را منکرند.

راه حل مسئله را بدین صورت می‌توان پیشنهاد کرد. متن حاضر یا دست کم بخش دوم را یحیی بن عدی املا کرده بود و درنتیجه نمایانگر آراءِ او در باب مسائل مورد بحث است. اینکه سجستانی، فیلسوف مسلمان، چندانکه باید به آراءِ مسیحی در باب وحدت الهی علاقه‌مند بود تا آنها را منتقل کند بی‌شک ناشی از اهمیت فلسفی‌شان است. او را نمی‌توان مسئول تمام آنچه گفته شده دانست. نخستین بخش این رساله دارای اثری از فلسفهٔ نوافلاطونی است و مسلماً نمایانگر آراءِ مشترک میان آموزگار و شاگرد است. بخش دوم مشتمل بر اندیشه‌های آشنا از نوشته‌های ابن عدی در باب تثلیث است.

فیلسوف مسلمان کِنْدی ردّیه‌ای بر تثلیث نوشته بود و در آنجا، از جمله، مدلّل ساخته بود که تثلیث را نمی‌توان به هیچ یک از معانی لفظ «واحد» در *طوبیقا* (عدد، نوع، جنس) واحد گفت و نیز ادعا می‌کند که اثبات اینکه موضوع مفروضی هم یکی و هم سه‌تاست، و به عکس، امری محال و ناممکن است.[۹۰] ابن عدی پاسخ داد که هنوز معانی دیگری از «واحد» قابل اطلاق به تثلیث وجود دارد. خدا را می‌توان از وجوه مختلف یکی و سه‌تا گفت، یعنی واحد از وجه جوهر و سه تا از وجه اقنوم. ابن عدی میان تثلیث از یک سو و عقل و فعل تعقل و موضوع تعقل از سوی دیگر تمثیلی حکایت می‌کند. این تمثیل در میان فلاسفهٔ مسیحی منتشر بود. گفته می‌شد که آنها گرچه سه تا هستند جوهری واحد را قوام می‌بخشند. پاسخ یحیی به این اتهام که تثلیث قانون امتناع تناقض را نقض می‌کند، دایر بر اینکه واحد بودن با توجّه به ذات اثبات می‌شود و سه تا بودن با توجه به اقانیم، مطلب را «در تماشاگه راز» باقی می‌گذارد، اما آن را از اتهام متناقض بالذات می‌رهاند.

یکی دانستن عقل با پدر، فعل تعقل با پسر و موضوع تعقل با روح در میان فلاسفهٔ

---

90. Wolfson, "The Muslim Attributes and the Christian Trinity," *Harvard Theological Review*, 49 (1956): 1-18;

چاپ مجدّد «با اضافات بسیار» در: < *فلسفهٔ علم کلام*، ص ۱۲۲ به بعد > ص 112 به بعد. رجوع شود به: پیشتر، ص ۴۵-۲۴۴.

مسیحی امری متداول بود.[۹۱] مجموعهٔ این سه خصوصیت (در اینجا: حیات، علم، قدرت) در ترکیبهای مختلف را فلاسفهٔ مسیحی اغلب با سه شخص تثلیث قرین کرده بودند. پدر وجود یا ذات یا بخشندگی است؛ پسر حیات یا حکمت (یا علم یا عقل) است؛ و روح حکمت (یا علم) یا حیات یا قدرت است. وُلفسُن این خاصه‌ها را تا سه‌گانه‌های فلسفهٔ نوافلاطونی پی می‌گیرد، مثلاً، خیر (agathotēs) و قدرت (dunamis) و علم (gnōsis) در نزد پروکلوس مطابق است با بخشش و حکمت و قدرت در نزد یحیی بن عدی (در رساله‌اش با عنوان *دفاع از اعتقادات تثلیث در برابر اعتراضات کِنْدی*). در متن مورد بحث ما پدر است که با حیات یکی است. نه در عهد جدید، که در آن حیات به پسر منسوب است (انجیل لوقا، باب اول، آیهٔ ۳۵)، نه در هیچ یک از سه‌گانه‌های مورد بحث ولفسن، به پدر خصوصیت حیات داده نمی‌شود.

مقدم بر کوششهای فلاسفهٔ مسیحی برای مساوی قراردادن خاصه‌های سه‌گانه با تثلیث، نوافلاطونیان وثنی < pagan > با استفاده از *هاتفان کلدانی* سه‌گانهٔ عالیه‌ای مرکّب از وجود پدر (huparxis) و قدرت (dunamis) (یا حیات) و عقل (nous) را تکامل بخشیدند که مطابق با سه‌گانهٔ افلوطین از هستی و حیات و عقل محسوب می‌شود.[۹۲] تأویل دوبارهٔ متون اساطیری و «دینی عامه» با مصطلحات فلسفی شیوهٔ فلسفهٔ نوافلاطونی وثنی بود.[۹۳] فرفوریوس نخستین کسی بود که به نقل قول از *هاتفان* شناخته شده بود و او شرحی دربارهٔ آنها نوشت که در آن آنها را با فلسفهٔ نوافلاطونی هماهنگ کرد.

مندرجات رسالهٔ موردبحث ما را بدین گونه می‌توان خلاصه کرد.

۸.۱ علت اول، یا هستی اول، مقدم در وجود و وحدت، مبدئی است که قوا از آن صادر می‌شود و او با جاری شدنش به موجودات وجود می‌بخشد.

۸.۲ عقل، قوه‌ای که نخستین معقول است و نخستین مخلوق نخستین مُبْدِع، حافظ وجود ذات خاص هر موجود است.

۸.۳ نفْس قوه‌ای است که به بدن صورت عالی را می‌بخشد، یعنی: حیات.

---

۹۱. رجوع شود به: پیشتر، ص ۳۹۹، یادداشت ۸۲.

92. W. Beierwaltes, *Proklos; Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt am Main 1965), p. 93.

93. Wallis, *Neoplatonism*, pp. 105-06.

۸.۴ طبیعت قوه‌ای است نافذ در اجسام که به آنها شکل و صورت می‌بخشد و هریک را به سوی غایت خاصش به حرکت در می‌آورد. طبیعت همچنین مبدأ حرکت و سکون است.

۸.۵ صفات علت اول به‌حسب نسبتش با موجود یا به‌حسب ذات خاصش است.

۸.۶ کسانی هستند که او را با حیات و علم و قدرت موافق با عقل و نفس و طبیعت وصف می‌کنند. او در موضوع واحد و با این صفات کثیر است. در مقام حیات پدر است و در مقام علم پسر است و در مقام قدرت روح است. مطابقها را می‌توان بدین گونه در جدول آورد:

حیات	عقل	پدر
علم	نفس	پسر
قدرت	طبیعت	روح

او در موضوع واحد و با این صفات کثیر است.

۸.۷ فرقه‌ای از مسیحیان که حقیقت را از وصف این هستی با صفات خاص ذاتش معلوم می‌کنند. این هستی عقل است. او، در مقام عقل، ذاتش را تعقل می‌کند و همچنین معقول است. او، در مقام عقل، پدر است و در مقام آنچه تعقل می‌کند پسر است و در مقام معقول روح است.

جوهرش، به نظر آنان، واحد است و اقانیمش سه‌تاست. بدین طریق وحدت در جوهریت و کثرت در اقنومیت وجود دارد.

گفتار دربارهٔ مبادی باشندگان (ذوات) و مراتب قوای‌شان و صفاتی که از آنِ هستی اول (الذات الاولی) است و چگونه مسیحیان آن را از راه وحدت و کثرت و جوهریت و اقنومیت وصف می‌کنند، به قلم ابوسلیمان طاهر.

۸.۱ او گفت: آن هستی که سزاوارترین است به وجود و وحدت، شایسته‌ترین و مقدم در [وجود و وحدت] مبدئی است که قوا از آن صادر می‌شود و کثیر می‌شود در رأس در جهت غایتهای مختلف‌شان و متحد می‌شود در صعود به آن. او نخستین علت (العلة الاولی) است که همهٔ موجودات دیگر به او متصل‌اند، در مقام معلول به علت،

برخی به برخی دیگر متصل‌اند، از مرتبهٔ پایین به مرتبهٔ عالی می‌روند، در مقام معلول به علتش متصل است، در توالی، تا اینکه آنها همه به [علت اول] می‌رسند. او علتِ علل و مبدأ مبادی است و ساری در آنچه زیر اوست با خیرش و جودش و به هریک از موجودات به قدر[۹۴] وجودی که می‌تواند نگه دارد، متناسب با بقا و دوامش، می‌بخشد.

۸.۲ از او[۹۵] [فایض می‌شود] که وجودش به واسطهٔ وجود [این هستی] ممتد است و با فضیلت و خیر، عاری از شوائب و تغییرات، زیبندهٔ کمال. او مقام[۹۶] هر موجود را مقرّر می‌کند و در نظام ضرورت به او بدهی[۹۷]اش را می‌بخشد. این نخستین معقول و مخلوق مُبْدِع اول است و قوه‌ای است که حافظ وجود ذات خاص هر موجود برای موجودات است. ذاتش با نام فعلی مورد اشاره قرار می‌گیرد که از او آغاز می‌شود، یعنی: عقل، زیرا فعلش ذاتش است.

۸.۳ آنگاه به دنبال این قوه قوه‌ای است که به ذوات حالت عالی‌شان در وجود موجودات را می‌بخشد، یعنی: حیات و نفس است که بدنها را با صورت عالی‌شان صورت می‌بخشد.

۸.۴ وقتی نفس به آنها صورت داد و بر آنها نقش زد، قوه‌ای به وساطت او به آنها می‌رسد که به وسیلهٔ آن بدنها به حسب اختلاف‌شان سازگار[۹۸] می‌شوند و صورت متمایز به هریک از آنها می‌رسد. طبیعت، که به منزلهٔ قوه‌ای نافذ در اجسام وصف شد، با صورتهای خاص در هریک، به آنها صورت و شکل می‌بخشد. و هریک از آنها به سوی آنچه منحصراً به سوی آن متوجه بود حرکت می‌کند. و با توصیف دیگری ــ مقصودم «طبیعت» است ــ گفته می‌شود که «مبدأ حرکت و سکون است برای شیئی که در آن بالذات است و نه بالعرض.» و در میان [اجسام] مادی و طبیعی و نفسی و عقلی و قوای الهی به نسبت وجود دارد، هریک به این مبدأ <با توجه به آنچه> مناسبترین چیز برای اوست متکی است.

---

۹۴. بخوانید: بقدر ما؛ تروپو: بقدره ما.
۹۵. بخوانید: فمنها، تروپو: ففیها.
۹۶. بخوانید: تُرَتِّبُ؛ تروپو: یُرتِّبُ.
۹۷. بخوانید: و توفّیه؛ تروپو: و یُوفیه.
۹۸. بخوانید: تتشبَّثُ؛ تروپو: تَنْشَبِتُ.

۸.۵ سپس نخستین نامگذاری به‌حسب نسبت [اجسام] با [علت اول] رخ می‌دهد ــ یا از او، از این حیث که فاعل و موجود است، یا به سوی او، از این حیث که موجودات پذیرای او و مفعول او هستند، یا به‌حسب ذات خاصش، بدون نسبت با چیزی دیگر. و صفات که به واسطهٔ آنها وصف می‌شود به‌حسب این حالات تغییر می‌کند.

۸.۶ کسانی هستند که او را با حیات و علم و قدرت، به حسب قوای سه‌گانه، وصف می‌کنند، مقصودم عقل و نفس و طبیعت است که نخستین قوایی هستند که از او صادر می‌شوند. و گفته می‌شود که هستی واحد است در موضوع، کثیر است با این صفات. اگر با حیات وصف شود، «پدر» نامیده می‌شود و هیچ اتحادی با او صورت نمی‌گیرد، چون هیچ یک از موجودات نمی‌تواند با حیاتش به سربرد. اگر با علم وصف شود، «پسر» نامیده می‌شود، چون اتحاد با او ممکن است، زیرا هیچ تفاوتی میان کسی که چیزی را حقیقتاً می‌داند و واقعاً با آن آشناست و دیگر شناسندگان وجود ندارد. و اگر با قدرت وصف شود، «روح» نامیده می‌شود، چون قدرتش از طریق [روح] در میان تولیدکنندگان افعال شگفت‌انگیز و معجزه‌آسا برای دیگر انسانها آشکار است. معنای حیات که این هستی با آن وصف می‌شود، غیر از حیات است که با آن باشندگان دارای نفس وصف می‌شوند.

۸.۷ کسانی هستند که این هستی را با صفات خاصّ ذاتش وصف می‌کنند، نه به‌حسب نسبتش با امور و نسبت امور با او. آنان فرقه‌ای از مسیحیان‌اند که حقیقت را می‌شناسند.[۹۹]

آنان می‌گویند که [این هستی] عقل است و با لفظ «عقل» بدان نام می‌دهند. معنای آن «ذات» است، چون این باشنده دارای بالاترین بساطت است و در او اصلاً هیچ ترکیبی نیست، عقل را به منزلهٔ ذاتش دارد. هیچ تفاوتی میان [ذات و عقل] وجود ندارد جز از راه تمییز منطقی.

وقتی هستی را محیط بر عالم، جاری در او، نافذ در او، ملاحظه می‌کنیم، هیچ انفصال یا تمایزی میان ذات و عقل در تخیّل رخ نمی‌دهد.

آنگاه آنان می‌گویند که این هستی، از این حیث که عقل است، ذاتش را تعقل می‌کند. و همچنین معقول [ذاتش] است. از این حیث که عقل است «پدر» نامیده می‌شود، چون

---

۹۹. بنابه قراین، یعقوبیان. سجستانی این نظر را از آموزگارش یحیی بن عدی آموخته بود.

هیچ اتحادی با او رخ نمی‌دهد و از این حیث که تعقل می‌کند «پسر» نامیده می‌شود و اتحاد با او ممکن است و از این حیث که معقول است «روح» نامیده می‌شود که به واسطهٔ او ظهور آنچه بسیار مستعد است ممکن می‌شود؛ زیرا همهٔ موجودات، از این حیث که معقولات ثانوی‌اند، به معقولات اولیه‌ای بازمی‌گردند که این هستی آنها را به نحوی دربرمی‌گیرد که می‌توان گفت آنها در او هستند.

پس جوهر ــ مقصودم ذات ــ در نظر آنان واحد است و اقانیم سه‌تاست ــ مقصودم وقتی است که ذات با یکی از سه صفت ملاحظه شود. اقنوم پدر است اگر جوهر از این حیث که عقل است ملاحظه شود؛ اقنوم پسر است اگر جوهر از این حیث که تعقل می‌کند ملاحظه شود؛ و اقنوم روح است اگر جوهر از این حیث که معقول است ملاحظه شود.

و وحدت محض نیز از جوهریت به او می‌رسد و کثرت از اقنومیت. از این امر نتیجه نمی‌شود که یک شیء واحد و کثیر است، زیرا این امر تنها از وجوه مختلف است و این محال نیست. این است آنچه می‌خواستیم توضیح دهیم.[۱۰۰]

---

۱۰۰. خاتمهٔ رساله در نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، Or. 1644 و واتیکان ۱۰۳ به جای جملهٔ آخر کلمات والله اعلم («خدا بهتر می‌داند») را دارد که تعبیر متعارفی برای احتیاط است.

خاتمه و نتیجه

ابوسلیمان سجستانی بهره‌ور مستقیم از موجهای فعالیت ترجمه بود که در قرنهای <سوم و چهارم> نهم و دهم در سرزمینهای مرکزی جهان اسلام به اوج رسید. مترجمان کوششی آگاهانه برای بومی کردن میراث علمی و فلسفی عهد باستان در جهان اسلامی کردند. فلاسفه این میراث را جذب و تقویت کردند.

صفحات نوشته‌های توحیدی حافظ درسها و بحثهایی است که در مجلس سجستانی صورت گرفت. این جلسات، در کنار *صوان الحکمة*، که از مکتب او بیرون آمد و پاره‌های فلسفی حفظ شده و رساله‌های باقی مانده، شاهد گویایی است بر جذب مبتکرانهٔ فلسفهٔ باستان در تمدن اسلامی.

سجستانی بررسیهای آغازینش را در ولایت سجستان انجام داد، در کنار بقایای فرهنگ کهن این شهر و جاذبه‌های شگفت‌انگیزش از ایران قدیم و رفت و آمد پرثمری در دربار شاه ابوجعفر فاضل، و لذا برای هیجان فکری بغداد آماده بود، شهری که در آن به‌وفور کتابفروشی و محافل ادبی و جلسات علمی وجود داشت و در آنجا علوم قدما و علوم عربی با اشتیاق دنبال می‌شد و پرورش می‌یافت. سجستانی به مکتب یحیی بن عدی، دانشور مسیحی با علایق انسان‌گرایانه، پیوست و ابزارهای لغوی و تفسیری تلاش انسان‌گرایانه را کسب کرد. او با اختران تابناک فکری آن روزگار نیز آشنا شد. در این محیط اعضای گروههای دینی مختلف ــ مسلمانان، مسیحیان، یهودیان، صابئان، مجوسان ــ با عشق مشترک به حکمت باستان همدل بودند و مطالعات فلسفی را به همراه یکدیگر دنبال می‌کردند. آنان بدون انکار و دست کشیدن از سنتهای دینی خاصّ خودشان به مرتبه‌ای از همدلی و صمیمیت رسیدند که در هر عصری نادر است.

سجستانی به دقایق و ظرایف نظام ارسطویی و به منابع فلسفهٔ نوافلاطونی کاملاً مسلط بود. او، در واقع، به روی تمامی میراث گذشته دلی گشوده داشت، از جمله علوم کاذبی که در اواخر عهد باستان مورد اشتیاق بود. او به روی آینده نیز دلی گشوده داشت. او نظری به جهان را گرامی می‌داشت که می‌گفت جهان رو به کمال است و رو به احیای فلسفه و جمع فلسفهٔ یونانی با زبان عربی، یعنی: منطق و لفظ و جمع عقلی و استدلالی و قیاسی با حسی و شهودی و الهامی. او به این امکان می‌اندیشید که حکمت مصطلح ــ نظام ارسطویی ـ بطلمیوسی حرکات آسمانی، به‌طور نمونه ــ برخطا بود و نظریهٔ انقلابی جاذبهٔ مغناطیسی بر صواب. او به روی ادعاهای ایمان دینی دلی گشوده داشت، به روی رازی متعالی در ورای حدود و ثغور شناخت و به روی مقتضیات اعتقادات عمومی. او با پشتکار از یک سو از یقین به رسیدن به نهایت اجتناب می‌کرد و از سوی دیگر از وسوسهٔ در افتادن به شکاکیت بی‌هدف می‌گریخت.

او، مانند معاصرانش، عامری و مسکویه در نزد فیلسوفان مَدْرسی اروپای قرون وسطی ناشناخته ماند و نوشته‌هایش هیچ‌گاه به زبان لاتینی ترجمه نشد. نسخه‌های خطی آثارش به اسپانیا نرسید. این آثار در دورهٔ جدید به کتابخانه‌های غربی راه یافت. اما اهمیت او برای تمدن اسلامی در قرون اولیهٔ هجری در مقام ناقل حکمت قدما و در مقام مثال اعلای دگرگونی مبتکرانه‌اش بسیار است.

کتابنامه

منابع درجهٔ اول

آمونیوس، هرمئا (؟). *فی آراء الفلاسفة*. نسخهٔ خطی ایاصوفیا ۲۴۵۰.

ابراهیم بن العسّال. *مجموع اصول الدین*. نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، Or. 1644؛ نسخهٔ خطی Vat 103.

ابن ابی اُصیبعه، احمد بن القاسم. *عیون الانباء فی طبقات الاطبّاء*. تصحیح ا. مولر، ۲ جلد، قاهره ـ کونیکسبرک ۸۴-۱۸۸۲.

ابن الاثیر، علی بن محمد. *الکامل فی التاریخ*. تصحیح ک. ی. تورنبرگ، ۱۲ جلد. لیدن ۷۶-۱۸۵۱.

ابن بطلان، المختار، و علی بن رضوان < *خمس رسائل لابن بطلان البغدادی و لابن رضوان المصری* >:

The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo. ed. and trans. J. Schacht and M. Meyerhof. Cairo 1937.

ابن جلجل، ابوداود سلیمان. *طبقات الاطباء و الحکماء*. تصحیح ف. سیّد. قاهره ۱۹۵۵.

ابن الجوزی، ابوالفرج. *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*. ۱۰ جلد. حیدرآباد ۵۹-۱۳۵۷ / ۴۰-۱۹۳۹.

ابن حجر العسقلانی، ابوالفضل. *لسان المیزان*، ۷ جلد. بیروت ۱۳۹۰/۱۹۷۱.

ابن حزم، علی بن احمد. *الفصل فی الملل*. ۵ جلد، قاهره ۲۱-۱۳۱۷ / ۱۹۰۳-۱۸۹۹.

ابن حنبل، احمد بن محمد. *المسند*. ۷ جلد. قاهره ۷۷-۱۳۶۸ / ۵۷-۱۹۴۹.

ابن خلدون، ولی‌الدین عبدالرحمن. < مقدمه، ترجمهٔ محمدپروین گنابادی. ۲ جلد. تهران ۵۳-۱۳۵۲ ش > ترجمهٔ انگلیسی، از:

F. Rosenthal. 3 vols. New York 1958 (Bollingen Series, 43).

ابن خلّکان، احمد بن محمد. *وفیات الاعیان*. تصحیح م. م. عبدالحمید. ۶ جلد. قاهره ۱۹۴۸. ترجمهٔ انگلیسی:

M. G. De Slane. *Ibn Khallikān's Biographical Dictionary*. 4 vols. Paris and London 1842-71.

ابن رشد، ابوالولید. *کتاب فصل المقال*. تصحیح ج. ف. حورانی. لیدن ۱۹۵۹. ترجمهٔ انگلیسی، از:

Hourani. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London 1967 (E. J. W. Gibb Memorial Series, N. S. 21).

ـــــــ. ترجمهٔ آلمانی، از:

Die Epitome der Metaphysik des Averroes, trans. S. van den Bergh, Leiden 1924 (De Goeje Fund, 7).

ـــــــ. *تهافت التهافت*. تصحیح م. بویژ. بیروت ۱۹۳۰ (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe, 3). ترجمهٔ انگلیسی، از:

S. van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (*The Incoherence of the Incoherence*). 2 vols. London 1954. (E. J. W. Gibb Memorial Series, 19).

ـــــــ. *تفسیر مابعدالطبیعه*. تصحیح م. بویژ. ۴ جلد. بیروت ۱۹۳۸-۴۸ (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe, 5, 1-7).

ـــــــ. رجوع شود به: FREUDENTHAL, J.

ابن سعد، محمد. *کتاب الطبقات الکبیر*. تصحیح ا. زاخائو و دیگران. ۹ جلد. لیدن ۴۰-۱۹۰۴.

ابن سینا، ابوعلی. *کتاب الحدود*. تصحیح و ترجمهٔ:

A.-M. Goichon, *Livre des definitions*. Cairo 1963. (L' Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Mémorial Avicenne, 6).

ـــــــ. *النجاة*. تصحیح محیی‌الدین صبری الکردی. قاهره ۱۳۵۷/۱۹۳۸.

ـــــــ. *الشفاء، الالهیات*. تصحیح ا. مدکور و دیگران. ۲ جلد. قاهره ۱۹۶۰. ترجمهٔ فرانسوی:

G. C. Anawati. *La Metaphysique du Shifā'; Livers I à V*. Paris 1978 (Études Musulmanes, 21).

ـــــــ. *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، استانبول ۱۲۹۸/۱۸۸۰.

ـــــــ. *رسائل*، تصحیح ح. ض. اولکن، ۲ جلد. آنکارا و استانبول ۱۹۵۳ (Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayinlarind an 552).

ابن الطیّب، ابوالفرج. *تفسیر قاطیغوریاس ارسطو*. نسخهٔ خطی دارالکتب المصریة، حکمة ۱ م.
ابن عبد ربّه، احمد بن محمد. *العقد الفرید*. تصحیح ا. امین و ا. الزین. ۷ جلد. قاهره ۸۴ـ۱۳۶۸ / ۶۵ـ۱۹۴۹.
ابن العبری. *تاریخ مختصر الدول*. تصحیح ا. صالحانی. بیروت ۱۸۹۰.
ابن العماد، عبدالحیّ بن احمد. *شذرات الذهب*. ۸ جلد. قاهره ۵۱ـ۱۳۵۰ / ۳۲ـ۱۹۳۱.
ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. *عیون الاخبار*. تصحیح ک. بروکلمان. ۴ جلد. استراسبورگ ۱۹۰۸ ـ ۱۹۰۰.
ابن قدامة، موفق الدین < *ذمّ الکلام* >:
Censure of Speculative Theology. ed. and trans. G. Makdisi. London 1962.
ابن قفطی، جمال الدین. *تاریخ الحکماء*. تصحیح ی. لیپرت. لایپزیک ۱۹۰۳.
ابن کثیر، عمادالدین. *البدایة و النهایة*. ۱۴ جلد. بیروت ۱۹۶۶.
ابن المطران، موفق الدین. *بستان الاطباء*. نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملّی طبّ، Sommer A 8. نسخهٔ خطی رامپور ۳۲۹۴.
ابن منظور، جمال‌الدین ابوالفضل. *لسان العرب*. ۲۰ جلد. قاهره ۱۳۰۸ـ۱۳۰۰ / ۹۰ـ۱۸۸۲.
ابن ندیم، محمد بن اسحق. *کتاب الفهرست*، تصحیح گ. فلوگل (ـ ی. رودیگر ـ ا. مولر)، ۲ جلد، لایپزیک ۷۲ـ۱۸۷۱.
< ترجمهٔ رضا تجدّد، *فهرست*، تهران ۱۳۶۶ ش > ترجمهٔ انگلیسی، از:
B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*. New York and London 1970.
ابن هندو، ابوالفرج. *الکلِم الروحانیة فی الحِکَم الیونانیة*، نسخهٔ خطی فاتح ۴۰۴۱.
ابودُلَف مسعر:
Abū Dulaf Mis'ar ibn Muhalhil's Travels in Iran (*circa A. D. 950*). ed. and trans. V. Minorsky. Cairo 1955.
اتمام التتمة. نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا Or. 9033. مجموعه اشعاری است منسوب به فلاسفه، که محرّر و تدوین کنندهٔ ناشناس *تتمة صوان الحکمة* گرد آورده و به *منتخب صوان الحکمة* و نیز *تتمة صوان الحکمة* ضمیمه کرده است.
اثولوجیا ارسطاطالیس. تصحیح ع. بدوی، در *افلوطین عندالعرب*، قاهره (دراسات اسلامیه، ۲۰). ترجمهٔ انگلیسی، با عنوان:
The Theology of Aristotle. trans. G. Lewis. in Plotinus, *Opera*. vol. 2.
ارسطو. ترجمه‌های عربی:

COLLEGE ... LIBRARY

ـــــــ :.

Les Catégories d'Aristote dans leur versions Syro-Arabs. ed. and trans. Kh. Georr, Beirut 1948 (Institute Français de Damas).

ـــــــ :.

Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Isḥāḳ ibn Ḥonain. ed. I. Pollak. Leipzig 1931 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 13, 1).

ـــــــ. *الاخلاق*. تصحیح ع. بدوی. کویت ۱۹۷۹.

ـــــــ. *منطق ارسطو*. تصحیح ع. بدوی. ۳ جلد. قاهره ۵۲ـ۱۹۴۸ (دراسات اسلامیه، ۷)

ـــــــ. *الخطابه*. تصحیح ع. بدوی. قاهره ۱۹۵۹.

ـــــــ. *الطبیعه*. ترجمهٔ حُنین بن اسحاق، با تعلیقات متّی بن یونس، یحیی بن عدی و دیگران. تصحیح ع. بدوی. ۲ جلد. قاهره ۶۵ـ۱۹۶۴.

ـــــــ. *فصل فی حرف اللام من کتاب مابعدالطبیعه*. تصحیح ع. بدوی، *ارسطو عندالعرب*، ص ۳ به بعد.

ـــــــ. برای چاپهای یونانی و ترجمه‌های انگلیسی، رجوع شود به: ARISTOTLE.

ـــــــ. رجوع شود به: GÄTJE: *Studien*.

ارسطو (منحول). *فی‌العالم*. ترجمهٔ عربی. نسخهٔ خطی پرینستون، یهودا ۳۰۸.

ـــــــ. *سرّالاسرار*. تصحیح ع. بدوی. *الاصول الیونانیة*. قاهره ۱۹۵۴ (دراسات اسلامیه، ۱۵).

اسحق بن ابراهیم الکاتب، ابوالحسین. *البرهان فی وجوه البیان*. تصحیح ا. مطلوب و خ. الحادثی. بغداد ۱۹۶۷.

اسکندر افرودیسی. ترجمه‌های عربی:

ـــــــ. *فی‌العقل*. تصحیح:

J. Finnegan. "Texte arabe du *Peri nou* d'Alexandre d'Aphrodise." *MUSJ*, 30 (1950): 157-202.

ـــــــ. *فی‌العنایة*. نسخهٔ خطی جارالله ۱۲۷۹، ۵۰ الف ــ ۴۴ ب.

ـــــــ. *فی الاستطاعة*. نسخهٔ خطی جارالله ۱۲۷۹، ۵۱ الف ــ ۵۰ الف.

ـــــــ. *فی التدبیرة الفلکیه*. نسخهٔ خطی جارالله ۱۲۷۹، ۵۳ الف ــ ۵۱ الف.

ـــــــ. *فی مبادی الکلّ*. تصحیح ع. بدوی، *ارسطو عند العرب*. قاهره ۱۹۴۷ (دراسات اسلامیه، ۵)، ص ۲۵۳ به بعد.

برای متون یونانی، رجوع شود به: ALEXANDER of APHRODISIAS.

اشعری، ابوالحسن. *مقالات الاسلامیین*، چاپ دوم. تصحیح ه. ریتر. ویسبادن ۱۹۶۳ (النشرات الاسلامیه، ۱).

ـــــــ. *کتاب اللمع*. تصحیح و ترجمهٔ:

R. J. McCarthy. *The Theology of al-Ash'arī*. Beirut 1953.

اصطخری، ابراهیم بن محمد. *کتاب مسالک الممالک*، چاپ دوم. تصحیح م. دوخویه. لیدن ۱۹۲۷ (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 1).

افلاطون < دورهٔ *آثار افلاطون*. ۴ جلد. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران ۱۳۵۶ ش >. رجوع شود به: PLATO.

افلوطین ← فلوطین

باقلاّنی، محمد بن عبدالطیب. *کتاب التمهید*. تصحیح م. م. الخُضیری و م.ع. ابوریدة. قاهره ۱۹۴۷.

تصحیح ر.ج. مک کارتی. بیروت ۱۹۵۷.

ـــــــ :

A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism; *The Sections on Poetry of al-Bāqillānī's I'jāz al-Qur'ān*. trans. G. E. von Grunebaum. Chicago 1950.

بخاری، محمد بن اسماعیل. *کتاب التاریخ الکبیر*. ۴ جلد. حیدرآباد ۸۴-۱۳۶۰ / ۶۴-۱۹۴۱ (دائرةالمعارف العثمانیه. السلسلة الجدیدة ۱۲، ۱).

بدوی، ع. (مصحّح). *ارسطو عندالعرب*. قاهره ۱۹۴۷. (دراسات اسلامیه، ۵).

ـــــــ. (مصحّح). *المثل العقلیه الافلاطونیة*. قاهره ۱۹۴۷ (Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Textes et Traductions d'Auteurs Orientaux, 12).

ـــــــ. (مصحّح). *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب*. قاهره ۱۹۵۵ (دراسات اسلامیه، ۱۹).

ـــــــ. (مصحّح):

Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres. Beirut 1971. (recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth. Nouvelle série, A. Langue arabe et pensée islamique, 1).

بُستی، ابوحاتم. *روضةالعقلاء و نزهة الفضلاء*. تصحیح م. ی. عبدالحمید و دیگران. بیروت بی‌تا.

بطلمیوس، کلودیوس. *الثمرة*. ترجمهٔ عربیِ *Karpos*. نسخهٔ خطی اسکوریال[۲]، ۱۸۹۲، ۲.
همچنین رجوع شود به: PTOLEMAEUS.
بغدادی، خطیب. *تاریخ بغداد*. ۱۴ جلد. قاهره ۱۹۳۱/۱۳۴۹.
بیرونی، ابوریحان. *تحقیق ماللهند*. ترجمهٔ انگلیسی، با عنوان:
Alberuni's India. trans. E. G. Sachau. 2vols. London 1888.
ـــــــ. *رسالة فی فهرست کتب الرازی*. تصحیح پ. کراوس. پاریس ۱۹۳۶.
ـــــــ. *کتاب التفهیم*. تصحیح و ترجمهٔ ر. رمزی رایت. لندن ۱۹۳۴.
بیهقی، ابوالحسن علی. *تتمة صوان الحکمة*. تصحیح م. شفیع. جزوهٔ ۱، متن عربی. لاهور ۱۹۳۵ (Punjab University Oriental Publication Series, 20).
تاریخ سیستان. تصحیح ملک الشعراء بهار. تهران < ۱۳۱۴ ش > ۱۹۳۵.
تنوخی، محاسن بن علی. *نشوارالمحاضرة*. تصحیح ع. الشلجی. ۸ جلد. بیروت ۱۹۷۱/۱۳۹۱.
توحیدی، ابوحیّان. *اخلاق الوزیرین*. تصحیح م. الطنجی. دمشق ۱۹۶۵ (المجمع العربی العلمی بدمشق).
ـــــــ. *البصائر و الذخائر*. تصحیح ا. کیلانی. ۴ جلد. دمشق ۶۶-۱۹۶۴.
ـــــــ. *الهوامل و الشوامل* (بامسکویه)، تصحیح ا. امین و ا. صقر. قاهره ۱۹۵۱/۱۳۷۰.
ـــــــ. *الامتاع و المؤانسة*. چاپ دوم. تصحیح ا. امین و ا. الزین. ۳ جلد. قاهره ۱۹۵۳. نسخهٔ خطی طوپقاپو، احمد سوم، ۲۳۸۹.
ـــــــ. *الاشارات الالهیه*، ج ۱. تصحیح ع. بدوی. قاهره ۱۹۵۰ (دراسات اسلامیه، ۱۲).
ـــــــ. *المقابسات*. تصحیح م. ت. حسین. بغداد ۱۹۷۰ < تهران. چاپ افست. مرکز نشر دانشگاهی. ۱۳۶۷ ش >. تصحیح ح. السندوبی. قاهره ۱۹۲۹/۱۳۴۷. نسخهٔ خطی لیدن، Warn 531. نسخهٔ خطی ظاهریه (دمشق) عمومی ۴۸۰۳.
ـــــــ. *رسالة فی علم الکتابة*. تصحیح و ترجمهٔ:
F. Rosenthal. "Abū Ḥaiyān al-Tawḥīdī on Penmanship." *Ars Islamica*, 13-14 (1948): 1-30 (also in *Four Essays on Art and Literature in Islam*).
تصحیح ا. کیلانی، در ثلاث رسائل لابی حیان التوحیدی. دمشق ۱۹۵۱ (Institut Français de Damas).
ـــــــ. *رسالة الصَداقة و الصَدیق*. تصحیح ا. کیلانی. دمشق ۱۹۶۴ (Institut Français de Damas). چاپ استانبول ۱۸۸۲/۱۳۰۱. چاپ قاهره ۱۹۰۵/۱۳۲۳.
ـــــــ. *رسالة فی العلوم*. تصحیح، از:

M. Bergé. "Epître sur les sciences d'Abū Ḥayyān at-Tawhīdī," *BEO*, 18 (1964): 241-98.

ـــــــ. *رسالة الحياة*. تصحیح ا. کیلانی، در *ثلاث رسائل لابی حیان التوحیدی*، ص ۵۱ به بعد. ترجمهٔ فرانسوی، از:

Cl. Audebert. "La Risālat al-Ḥayāt d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī." *BEO*, 18(1964): 147-95 (pagination of edition in margin).

ـــــــ. *ثلاث رسائل لابی حیان التوحیدی*. تصحیح ا. کیلانی. دمشق ۱۹۵۱ (Institut Français de Damas).

ثعالبی، ابومنصور. *یتیمة الدهر*. تصحیح م. عبدالحمید. ۴ جلد. قاهره ۱۹۵۶.

جابر بن حیان. *Textes choisis*. تصحیح پ. کراوس (*Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I) پاریس و قاهره ۱۹۳۵.

جاحظ، عمرو بن بحر. *البیان و التبیین*. تصحیح محبّ‌الدین الخطیب. ۳ جلد. قاهره ۱۹۱۳/۱۳۳۲.

ـــــــ. *کتاب الحیوان*. تصحیح ع. ب. هارون. ۷ جلد. قاهره ۸۶-۱۳۶۲ / ۶۶-۱۹۴۳.

ـــــــ. *کتاب التاج فی اخلاق الملوک* (منسوب به جاحظ). تصحیح ا. زکی. قاهره ۱۹۱۴/۱۳۳۲. ترجمهٔ فرانسوی، از:

Ch. Pellat. *Le livre de la couronne*. Paris 1954 (Traductions d'Auteurs Arabes).

ـــــــ. *کتاب العثمانیة*. تصحیح ع. م. هارون. قاهره ۱۹۵۵/۱۳۷۴.

ـــــــ. *القول فی البغال*. تصحیح ش. پلاّ. قاهره ۱۹۵۵.

ـــــــ. *ثلاث رسائل*. تصحیح گ. فان فلوتن. لیدن ۱۹۰۳.

ـــــــ. پلاّ، ش:

The Life and Works of Jāḥiẓ; translations of Selected Texts. trans. D. M. Hawke. London 1969.

جالینوس. *کتاب الاخلاق* (*Peri ēthōn*). تصحیح پ. کراوس:

"The Book of Ehtics by Galen." *BFA*, 5 (1937): 1-51.

ـــــــ. *جوامع طیمائوس افلاطون* (*Compendium Timaei Platonis*). تصحیح پ. کراوس و ر. والتسر. لندن ۱۹۵۱ (Corpus Platonicum Medii Aevi. Ser2. Plato Arabus, 1)

ـــــــ. *کتاب الی اغلوقن فی التأتی لشفاء* (ترجمهٔ عربی). نسخهٔ خطّی Garret 1075.
جرجانی، علی بن محمد. *کتاب التعریفات*. استانبول ۱۳۲۷/۱۹۰۹.
جیلانی (جیلی)، عبدالکریم بن ابراهیم. *الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*. قاهره بی‌تا.
حاجی خلیفه (کاتب چلبی). *کشف الظنون*. تصحیح گ. فلوگل. ۷ جلد. لایپزیک و لندن ۱۸۳۵-۵۸ (Oriental Translation Fund Publications, 42). چاپ تجدید نظر شدهٔ س. یالتقایا و ک. ر. بیلگه، ۲ جلد. استانبول ۱۳۶۰-۶۲ / ۱۹۴۱-۴۳.
حدود العالم. ترجمهٔ انگلیسی، با عنوان:
'The regions of the world;' a Persian geography 327 A. H. — 982 A. D. trans. V. Minorsky. London 1937 (E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series, 11).
حلاج، حسین بن منصور. *کتاب الطواسین*. تصحیح ل. ماسینیون. پاریس ۱۹۱۳.
حُنین بن اسحاق. *نوادرالفلاسفه* (*آداب الفلاسفه*). نسخهٔ خطی اسکوریال ۷۶۰. نسخهٔ خطی مونیخ عربی ۶۵۱. ترجمهٔ عبری از حریزی:
Sefer musre haphilosophim. ed. A. Loewenthal. Frankfurt 1896.
خوارزمی، محمد بن احمد. *کتاب مفاتیح العلوم*. تصحیح گ. فان فلوتن. لیدن ۱۸۹۵.
خوانساری، محمد باقر. *روضات الجنّات*. ۵ جلد. تهران ۱۳۹۰-۹۲ / ۱۹۷۰-۷۲.
ذهبی، محمد بن احمد. *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*. ۴ جلد. قاهره ۱۹۶۳.
ـــــــ. *تذکرة الحفّاظ*. ۳ جلد. بیروت ۱۹۶۰.
رازی، ابوبکر. *رسائل الفلسفیة*، ج ۱. تصحیح پ. کراوس. قاهره ۱۹۲۹.
رازی، ابوحاتم. *اعلام النبوة*. تصحیح صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی. تهران < ۱۳۵۵ ش > ۱۹۷۷ (انجمن شاهنشاهی فلسفه).
رازی، فخرالدین. *المناظرات*. تصحیح و ترجمه، از:
F. Kholeif. *A Study of the Fakhr al-Dīn al-Razī and his Controversies in Transoxiana*. Beirut 1966.
رسائل اخوان الصفاء. ۴ جلد. بیروت ۱۳۷۶/۱۹۵۷.
روذراوری، ابوشجاع. *ذیل تجارب الامم*. تصحیح و ترجمهٔ ه. ف. آمدروز و د. س. مارگولیوث. در:
The Eclipse of the Abbasid Caliphate. vols. 3/6. Oxford 1921.
سبکی، عبدالوهاب بن علی. *طبقات الشافعیه*. ۶ جلد. قاهره ۱۳۲۴/۱۹۰۶.

سجستانی، ابوسلیمان. *منتخب صوان الحکمة*. تصحیح ع. بدوی. تهران < ۱۳۵۴ ش > ۱۹۷۴. تصحیح د. م. دانلپ. لاهه ۱۹۷۹.
نسخهٔ خطی بشیر آغا ۴۹۴.
نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، شرقشناسی ۹۰۳۳.
نسخهٔ خطی کوپریلی ۹۰۲.
نسخهٔ خطی مراد ملاّ ۱۴۰۸.
نسخهٔ خطی فاتح ۳۲۲۲.
رجوع شود به: غضنفر تبریزی. *تعلیق*.
ـــــــ. *فی انّ الاجرام العلویه ذوات انفس ناطقه*. تصحیح ع. بدوی. در *منتخب صوان الحکمة و ثلاث رسائل*، ص ۷۱-۳۶۷.
ـــــــ. *فی المحرک الاول*. تصحیح ع. بدوی. در *منتخب صوان الحکمة و ثلاث رسائل*، ص ۷۶-۳۷۲.
ـــــــ. *فی الکمال الخاص بنوع الانسان*. تصحیح و ترجمه، از:
M. Kügel-Türker. "Le traité inédit de Siğistānī sur la perfection humaine." *Pensamiento*, 25 (1969): 207-24.
تصحیح ع. بدوی در *منتخب صوان الحکمة و ثلاث رسائل*، ص ۸۸-۳۷۷.
ـــــــ. *فی مبادی الموجودات*. تصحیح و ترجمه، از:
G. Troupeau. "Un traité sur les principes des êtres attribué a Abū Sulaymān al-Siğistānī." *Pensiamento*, 25 (1969): 259-70.
سعدیه گئون [= سعید بن یوسف فیّومی]. *الامانات و الاعتقادات*. تصحیح س. لاندائور. لیدن ۱۸۸۰. ترجمهٔ انگلیسی، از:
S. Rosenblatt. *The Book of Beliefs and Opinions*. New Haven 1948.
سکونی اشبیلی، ابوعلی عمر. *لحن العوام فیما یتعلق بعلم الکلام*. تصحیح س. غراب. *حولیات الجامع التونسیه*، ۱۲ (۱۹۷۵): ۲۵۴-۱۱۱.
سمعانی، عبدالکریم بن محمد. *کتاب الانساب*. چاپ عکسی از د. س. مارگولیوث. لیدن و لندن ۱۹۱۲ (E. J. W. Gibb Memorial Series, 20).
شهرزوری، شمس‌الدین. *روضة‌الافراح و نزهة الارواح (تاریخ الحکماء)*. نسخهٔ خطی راغب پاشا ۹۹۰.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. *کتاب الملل و النحل*. تصحیح و. کیورتن. ۲ جلد. لندن ۱۸۴۲-۴۶.

صاعد اندلسی، ابوالقاسم. *طبقات الامم*. تصحیح ل. شیخو. بیروت ۱۹۱۲. ترجمهٔ فرانسوی، از:
R. Blachère. *Livre des Catégories des Nations*. Paris 1935 (Publications de l'Institut des Hautes Études Marocainnes, 28).

صفدی، صلاح‌الدین. *الوافی بوفیات*. تصحیح ه. ریتر و س. دِدِرینگ. ۴ جلد. استانبول ۱۹۳۱-۴۹ (النشرات الاسلامیه، ۶ الف ـ د).

طوسی، ناصرالدین <کذا، نصیرالدین>. *اخلاق ناصری*. تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی ـ علیرضا حیدری، تهران ۱۳۵۶ ش > ترجمهٔ انگلیسی، از:
G. M. Wickens. *The Nasirean Ethics*. London 1964.

عامری، ابوالحسن. *التقریر لاوجه التقدیر*. نسخهٔ خطی Garret 2163.

ـــــــ. *السعادة و الاسعاد*. چاپ م. مینوی. ویسبادن ۵۸-۱۹۵۷ (انتشارات دانشگاه تهران، ۴۳۵. هدیهٔ دکتر یحیی مهدوی به دانشگاه، ۵).

ـــــــ. *الإعلام بمناقب الاسلام*. تصحیح ا. ا. غراب. قاهره ۱۹۶۷.
< ترجمهٔ احمد شریعتی و حسین منوچهری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۷ ش. >

ـــــــ. *الامد علی الابد*. نسخهٔ خطی سرویلی ۱۷۹/۲.

ـــــــ. *انقاذ البشر من الجبر و القدر*. نسخهٔ خطی Garret (پرینستون) ۲۱۶۳.

عبیدالله بن بُختیشوع. *الروضة الطبیّه*. تصحیح پ. سبث. قاهره ۱۹۲۷.

عیسی بن زرعه، ابوعلی:
Vingt Traités philosophiques et apologétiques. ed. P. Sbath. Cairo 1929.

غزالی، ابوحامد. *تهافت الفلاسفه*. رجوع شود به: ابن رشد، *تهافت التهافت*.

غضنفر تبریزی. *تعلیق من کتاب منتخب صوان الحکمة*. نسخهٔ خطی لیدن، شرقشناسی ۱۳۳.

فارابی، ابونصر:
Alfārābī's philosophische Abhandlungen, ed. Fr. Dieterici. Leiden 1890.
ترجمهٔ:
Fr. Dieterici. Leiden 1892.

ـــــــ. *آراء اهل المدینة الفاضله*. تصحیح ف. دیتریسی. لیدن ۱۸۹۵.

ـــــــ. *احصاءالعلوم*. تصحیح آنخل گونزالز پالنسیا. چاپ دوم. مادرید ۱۹۵۳.
< ترجمهٔ حسین خدیو جم، تهران ۱۳۶۴ ش >

ـــــــ. *رسائل الفارابی الفلسفیة*. حیدرآباد ۴۹-۱۳۴۰ / ۳۰-۱۹۲۱.

ـــــــ.
Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione. ed. W. Kutsch and

S. Marrow. Beirut 1960 (Recherches de L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth).

فلوطرخس (منحول). *الآراء الطبیعیه*. ترجمهٔ عربی از قسطا بن لوقا. تصحیح از:

H. Daiber, *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum*. Saarbrücken 1968. ed. Daiber. *Aetius Arabus*; die *Vorsokratiker in arabischer Überlief- erung*. Wiesbaden 1980.

همچنین رجوع شود به: PSEUDO-PLUTARCH.

فلوطین. < *مجموعه آثار*؛ *تاسوعات*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. ۲ جلد. تهران ۱۳۶۶ ش >

همچنین رجوع شود به: PLOTINUS.

ـــــــ. *افلوطین عندالعرب*. تصحیح ع. بدوی. قاهره ۱۹۵۵ (دراسات اسلامیه، ۲۰).

قاضی عیاض سبتی. *ترتیب المدارک و تقریب المسالک*. تصحیح ا. ب. محمود. ۳ جلد. بیروت ۱۹۶۷-۶۸.

قزوینی، زکریاء بن محمّد. *Cosmography* < *آثار البلاد و اخبار العباد* >. تصحیح ف. ووستنفلد، ۲ جلد. گوتینگن ۴۹-۱۱۴۸.

قدامة بن جعفر، ابوالفرج. *کتاب نقد الشعر*. تصحیح س. ا. بونه‌بکّر. لیدن ۱۹۵۶ (De Goeje Fund, 17).

ـــــــ. *نقد النثر*. تصحیح ط. حسین و ع. العبّادی. قاهره ۱۹۴۰/۱۳۵۹ (= ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم کاتب. *البرهان فی وجوه البیان*).

قسطا بن لوقا. *الفرق بین النفس و الروح*. در ابن سینا، *رسائل*، ج ۲، تصحیح ح. ض. اولکن. استانبول ۱۹۵۳.

کردعلی، م. *امراء البیان*. قاهره ۱۹۳۵.

کندی، یعقوب بن اسحق. *رسائل الکندی الفلسفیه*. تصحیح م. ع. ابوریده. ۲ جلد. قاهره ۱۹۵۰-۵۳.

ـــــــ. *فی الفلسفة الاولی*، ترجمهٔ انگلیسی، از:

A. L. Ivry. *On First Philosophy*. in *Al-Kindi's Metaphysics*. Albany 1974 (Studies in Islamic Philosophy and Science).

ـــــــ. رسالهٔ دکتری دانشگاه ییل، ۱۹۷۵، به قلم:

Frank, T. Z. *Al-Kindī's Book of Definitions*.

مبشّر بن فاتک، ابوالوفاء. *مختارالحکم*. تصحیح ع. بدوی. مادرید ۱۹۵۸ (Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos).

مجریطی (منحول). *غایة الحکیم*، تصحیح، از:
H. Ritter, *Das Zeil des Weisen*. Leipzig and Berlin 1933 (Studien der Bibliothek Warburg, 12).
ترجمه، از:
H. Ritter and M. Plessner, "*Picatrix*," *Das Ziel des Weisen*. London 1962 (Studies of the Warburg Institute, 27).
مستوفی، حمدالله. *تاریخ گزیده*. تصحیح و تا اندازه‌ای ترجمه، از:
E. G. Browne. 2 vols. Leiden and London 1910. (E. J. W. Gibb Memorial Series, 14).
مَقْدِسی، مطهر بن طاهر. *بدأالخلق و التاریخ*. تصحیح ک. هوار. ۶ جلد. تهران ۱۹۶۲ (افست چاپ ۱۹۱۹-۱۸۹۹ پاریس).
مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. *التنبیه و الاشراف*. تصحیح م. ج. دوخویه. لیدن ۱۸۹۴ (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 8).
< ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران ۱۳۶۵ ش >
ـــــــ. *مروج الذهب*. تصحیح و ترجمهٔ ک. ا. باربیه دومینار و ب. م. م. پاوه دوکورتی، ۹ جلد، پاریس ۷۷-۱۸۶۱ (Collections d'ouvrages Orientaux, publ. par la Société Asiatique, 2).
مسکویه، ابوعلی (بن). *الفوز الاصغر*. نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا. شرقشناسی ۶۳۳۵. چاپ بیروت ۱۳۱۹/۱۹۰۱.
ـــــــ. *جاویدان خرد*. تصحیح ع. بدوی. قاهره ۱۹۵۲ (دراسات اسلامیه، ۱۳).
ـــــــ. *من رسالاته فی الطبیعه*. نسخهٔ خطی راغب پاشا ۱۴۶۳.
M. Arkoun. "Textes inédits de Miskawayh (M. 421)," *Annales Islamologiques*, 5 (Cairo 1963): 196.
ـــــــ. *تهذیب الاخلاق*. تصحیح ق. زریق. بیروت ۱۹۶۷. ترجمهٔ انگلیسی، از:
C. K. Zurayk. *The Refinement of Character*. Beirut 1968.
ـــــــ. *تجارب الامم*. تصحیح ه. ف. آمدروز و د. س. مارگولیوث. ترجمهٔ انگلیسی، از:
H. F. Amedroz and D. S. Margoliouth. *The Eclipse of the Abbasid Caliphate; the Concluding Portion of the Experiences of the Nations*. 4 vols. London 1920-21.

موسی بن میمون. *دلالة الحائرین*. تصحیح (س. مونک ـ) ی. یوئیل. قدس ۵۶۹۱ تاریخ جهانی / ۱۹۳۰ـ۳۱. ترجمهٔ انگلیسی، از:

S. Pines, *The Guide of the Perplexed*. Chicago 1963.

نرشخی، محمد بن جعفر. *تاریخ البخارا*. ترجمه از فارسی به قلم ا.ع. بدوی. قاهره ۱۳۸۵ / ۱۹۶۵.

The History of Bukhara. trans. R. N. Frye. Cambridge, Mass. 1954. (Mediaeval Academy of America, 61).

< تصحیح سیدمحمد تقی مدرس رضوی. تهران ۱۳۶۳ ش >

نسخهٔ خطی اسد افندی ۳۶۸۸. مشتمل بر آثار توحیدی.

نسخهٔ خطی بادلیان، شرقشناسی، Marsh 539. مشتمل بر اقوالی از فیلسوفان باستان و مسلمان، شاید صادر از مجلس سجستانی.

نسخهٔ خطی تیمور، اخلاق ۲۹۰. مجموعه‌ای خلاصه مشتمل بر رسائل فلسفی.

نسخهٔ خطی کوپریلی ۱۶۰۸. مجموعه‌ای خلاصه مشتمل بر رسائل فلسفی.

نسفی، عزیزالدین. *کتاب الانسان الکامل*. تصحیح م. مول. تهران و پاریس ۱۹۶۲.

نظام الملک. < *سیاست‌نامه یا سیرالملوک*. تصحیح هیوبرت دارک. تهران ۱۳۵۵ ش >. ترجمهٔ انگلیسی، از:

H. Darke. *The Book of Government or Rules for Kings*. New Haven 1960.

نوبختی، حسن بن موسی. *فرق‌الشیعه*. تصحیح هـ. ریتر. استانبول ۱۹۳۱ (النشرات الاسلامیه، ۴).

نویری، احمد بن عبدالوهاب. *نهایة الارب فی فنون الادب*. ۸ جلد. قاهره ۱۳۴۲ـ۷۴ / ۱۹۲۳ـ۵۵.

همدانی، محمد بن عبدالملک. *تکملة تاریخ الطبری*. تصحیح ا. ی. کنعان. بیروت ۱۹۵۸.

یاقوت، یعقوب بن عبدالله. *ارشاد الاریب الی معرفة الادیب*. تصحیح د. س. مارگولیوث. ۷ جلد. لیدن ۱۹۰۷ـ۳۱ (E. J. W. Gibb Memorial Series, 6).

ـــــــ. *معجم البلدان*. تصحیح ف. ووستنفلد. ۶ جلد. گوتینگن ۱۸۶۶ـ۷۳.

یحیی بن عدی، ابوزکریاء. *فی الموجودات*. نسخهٔ خطی پتنا ۲۵۵۸؛ نسخهٔ خطی دانشگاه تهران ۴۹۰۱.

ـــــــ. *فی تبیین الفصل بین صناعتی المنطق الفلسفی، و النحو العربی*. تصحیح:

G. Endress. *Journal for the History of Arabic Science* (Aleppo), 2 (1978): 38-50/181-93.

ـــــــ. *مقالة فی الکلّ و الجزء*. نسخهٔ خطی پتنا، دوم، ۳۷۲، ۸ـ۲۵۵۸.
ـــــــ. *مقالة فیما انتزاعه من کتاب السماع الطبیعی*. نسخهٔ خطی ظاهریه ۴۸۷۱.
ـــــــ. *تفسیر للمقالة الاولی من کتاب ارسطوطالیس الموسوم بمتافوسیقا*. تصحیح و ترجمهٔ (فارسی) م. مشکوة. تهران ۱۳۴۶/۱۹۶۷. تصحیح ع. بدوی، در *رسائل فلسفیه*. چاپ دوم. بیروت ۱۹۸۰. ص ۲۰۳ـ۱۶۸.
ـــــــ. *تعالیق*. نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا. شرقشناسی ۸۰۶۹؛ نسخهٔ خطی دانشگاه تهران ۴۹۰۱.
ـــــــ. *تهذیب الاخلاق*. در *رسائل البلغاء*. تصحیح م. کُردعلی. چاپ سوم. قاهره ۱۹۴۶.
ـــــــ. :

Petits traités apologétiques de Yaḥyā ben 'Adī. ed. and trans. A. Périer. Paris 1920.

ـــــــ. :

Defense of the Doctrine of the Trinity against the Objections of al-Kindī. ed. and trans. A. Périer, *Revue de l'Orient Chrétien*. 22 (1920-21): 3-21; trans. Périer, *Petits traités*, 118-28.

* * *

ALEXANDER of APHRODISIAS. Greek texts: *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica. commentaria* ed. M. Hayduck. Berlin 1891 (CAG, 1).

_____. *Scripta Minora*. ed. I. Bruns. Berlin 1887. (Supplementum Aristotelicum, II, 1).

_____. *Scripta Minora*. ed. I. Bruns. Berlin 1892. (Supplementum Aristotelicum, II, 2).

ALEXANDER to ARISTOTLE. M. FELDBUSCH (ed.). *Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens. Synoptische edition.* Meisenheim am Glan 1976.

AMMONIUS, HERMEAE. *Ammonius in Porphyrii Isagogen.* ed. A. Busse. Berlin 1891 (CAG, 4, 3).

ARISTOTLE. Greek editions and English translations: *Aristotelis Opera*. ed. I. Bekker. 2 vols. Berlin 1837 (Akademie der Wissenschaften, Berlin).

———. *The Works of Aristotle.* Translated into English under the editorship of W. D. Ross. 12 vols. Oxford 1908-56.

———. *Aristotle's Metaphysics.* ed. W. D. Ross. 2 vols. Oxford 1924.

———. *Aristotle's Physics.* ed. W. D. Ross. Oxford 1936.

———. *The Physics.* ed. P. H. Wicksteed and F. M. Cornford. 2 vols. Cambridge, Mass. 1957 (Loeb Classical Library).

ASCLEPIUS, of TRALLES. *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria.* Berlin 1888 (CAG, 6, 2).

BARKER, E. *From Alexander to Constantine.* Oxford 1956.

DELATTE, L. *Les Traités de la royauté de Ecphante, Diotogène et Sthénidas.* (Bibliothéque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége, Fasc. 97). Liége and Paris 1942.

DIOGENES, LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers.* ed. and trans. R. D. Hicks. 2 vols. Cambridge, Mass. 1950 (Loeb Classical Library).

EDELSTEIN, E. J. and L. *Asclepius; a Collection and Interpretation of the Testimonies.* 2 vols. Baltimore 1945 (Publications of the Inst. of the Hist. of Medicine, the Johns Hopkins University. Ser. 2: Texts and documents, 2).

EUCLID. *Elements.* 2nd ed. trans. T. L. Heath. 3vols. New York 1956.

FALAQUERA, Shem Tov ben Joseph. *Moreh ha-Moreh.* Pressburg 1837.

GÄTJE, H. *Studien zu Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam.* Heidelberg 1971 (Annales Universitatis Saraviensis. Reihe: Philosophische Fakultät, 2).

GALEN. *On Demonstration.* I. von Mueller. *Ueber Galens Werk vom Wissenschaftlichen Beweis. Abhandlungen der philosophische-philologischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* 20 (Munich 1897): 403-78.

———. *De ordine librorum suorum* (*On his own Writings*), in *Scripta Minora.* ed. I. von Mueller. Leipzig 1891. vol 2 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum).

GUTAS, D. *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*. New Haven 1975 (American Oriental Series, 60).

HEATH, T. L. *A Manual of Greek Mathematics*. New York 1963.

HERMES, TRISMEGISTUS. *Corpus Hermeticum*. ed. and trans. A. D. Nock and A.-J. Festugière. 4vols. Paris 1954-60 (Collection des universités de France).

JULIAN, EMPEROR. *Works*. ed. and trans. W. C. Wright. 3vols. Cambridge, Mass. 1913-23 (Loeb Classical Library).

Liber de causis, ed. O. Bardenhewer. Frankfurt n. d. (reprint of Freiburg in Breisgau 1882 edition).

تصحیح ع. بدوی. *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب*. قاهره ۱۹۵۵ (دراسات اسلامیه، ۱۹).

Lyra Graeca, rev. ed. ed. and trans J. M. Edmonds. 3 vols. Cambridge, Mass. 1958-59. (Loeb Classical Library).

NEWTON. *Principia*. ed. F. Cajori. Berkeley and Los Angeles 1947.

NICOLAUS DAMASCENUS. *On the Philosophy of Aristotle*. ed. and trans. H. J. Drossaart Lulofs. Leiden 1965 (Philosophia Antiqua, 13).

PHILOPONUS, JOANNES. *De aeternitate mundi contra Proclum*. ed. H. Rabe. Leipzig 1899. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

_____. *Joannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros... Commentaria*. ed. H. Vitelli. 2 vols. Berlin 1887-88 (CAG, 16-17).

PLATO. *The Collected Dialogues of Plato*. ed. E. Hamilton and H. Cairns. Princeton 1963 (Bollingen Foundation, 71).

_____. *Timaeus*. trans. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*. New York 1957 (The Library of the Liberal Arts, 101).

PLOTINUS. *Opera*; *Enneades*. ed. P. Henry and H. R. Schwyzer. 2vols. Paris and Bruxelles 1951-59.

PROCLUS. *The Elements of Theology*. 2nd ed. ed. E. R. Dodds. Oxford 1963. 1903-06.

_____. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria.* ed. E. Dielh. 3 vols. Leipzig 1903-06 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

Trans. A.-J. Festugière. 5vols. Paris 1966-68.

_____. *Proclus Arabus; Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologia in arabischer Übersetzung.* ed. and trans. G. Endress. Beirut 1973 (Beiruter Texte und Studien, 10).

PSEUDO-PLUTARCH. *De placitis philosophorum.* ed. H. Diels. *Doxographi Graeci.* Berlin 1879.

PTOLEMAEUS, CLAUDIUS. *Opera quae extant omnia.* ed. E. Boer. 3 vols. Leipzig 1961 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

SAINT THOMAS AQUINAS. *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas.* ed. A. C. Pegis. 2vols. New York 1945.

SECUNDUS. PERRY, B. E. *Secundus the Silent Philosopher.* Ithaca 1964 (American Philological Association, Philological Monographs, 22).

SIMPLICIUS of CILICIA. *Simplicii in Aristotelis De Caelo Commentaria.* ed. I. L. Heiberg. Berlin 1894 (CAG, 7).

_____. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros... Commentaria.* ed. H. Diels. 2 vols. Berlin 1882-95 (CAG, 9-10).

STOBAEUS, JOANNES, *Anthologium.* ed. C. Wachsmuth and O. Hense. 5 vols. Berlin 1958.

Stoicorum Veterum Fragmenta. ed. J. ab Arnim (H. von Arnim). 3 vols. Stuttgart 1964. reprint of Leipzig 1924 edition. Vol. 4: Index. ed. M. Adler.

THEMISTIUS, EUPHRADA. *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum lambda paraphrasis hebraice et latine.* ed. S. Landauer. Berlin 1903 (CAG, 5, 5).

ترجمهٔ عربی، تصحیح ع. بدوی. *ارسطو عندالعرب.* قاهره ۱۹۴۷ (دراسات اسلامیه، ۵)، ص ۱۲ به بعد.

_____. *In Aristotelis Physica paraphrasis*. ed. H. Schenkl. Berlin 1900 (CAG, 5, 2).

_____. *Orationes*. ed. G. Dindorf. Leipzig 1832.

THEOPHRASTUS. *Metaphysics*. ed. and trans. W. D. Ross and F. H. Fobes. Oxford 1929.

XENOPHON. *Memorabilia*. ed. and trans. E. C. Marchant. Cambridge, Mass. 1953 (Loeb Classical Library).

منابع درجهٔ دوم

اشپولر، ب. < *ایران در قرون نخستین اسلامی*. ج ۱. ترجمهٔ جواد فلاطوری. تهران ۱۳۴۹ ش؛ ج ۲. ترجمهٔ مریم میراحمدی. تهران ۱۳۶۵ ش > رجوع شود به: SPULER.

افنان، س. م. < *واژه‌نامهٔ فلسفی*، چاپ افست، تهران ۱۳۶۲ ش > رجوع شود به: ANFAN.

بدوی، ع. *الانسان الکامل فی الاسلام*. چاپ دوم. کویت ۱۹۷۶.

عزّت، ع. *ابن مسکویه ؛ فلسفته الاخلاقیه و مصادرها*. قاهره ۱۹۴۶.

کریستنسن، آ. < *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمهٔ رشید یاسمی. چ ۴. تهران ۱۳۵۱ ش > رجوع شود به: CHRISTENSEN.

لسترنج، گ. < *سرزمینهای خلافت شرقی*. ترجمهٔ محمود عرفان. تهران ۱۳۶۴ ش > رجوع شود به: LE STRANGE.

لمتون، ا. ک. س. < *مالک و زارع در ایران*. ترجمهٔ منوچهر امیری. چ ۳. تهران ۱۳۶۴ ش > رجوع شود به: LAMBTON.

متز، آ. < *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری (رنسانس اسلامی)*. ۲ جلد. چ ۲. ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران ۱۳۶۴ ش >

_____. *الحضارة الاسلامیه؛ عصر النهضة فی الاسلام*. ترجمهٔ م. ابوریدة. ۲ جلد. بیروت ۱۹۶۸.

همچنین رجوع شود به: MEZ.

محیی الدین، ع. *ابوحیان التوحیدی؛ صراطه و آثاره*. قاهره ۱۹۴۹.

مهدی، م. < *فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون*. ترجمهٔ مجید مسعودی. تهران ۱۳۵۲ ش > رجوع شود به: MAHDI.

نصر، س. ح. < *نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت*. تهران ۱۳۴۵ ش. ویرایش دوم. ۱۳۵۹ ش > رجوع شود به: NASR.

نوفل، س. *شعرالطبیعه فی الادب العربی*. قاهره ۱۹۴۵.

ولفسن، ه. ا. < *فلسفهٔ علم کلام*. ترجمهٔ احمد آرام. تهران ۱۳۶۸ ش > رجوع شود به: WOLFSON.

ونسینک، ا. ی. و دیگران. < *المعجم المفهرس لالفاظ الاحادیث النبوی*. جلدهای ۱ تا ــ. لیدن ۱۹۳۶ تا ــ . > رجوع شود به: WENSINCK.

* * *

'ABD al-DĀ'IM, 'A. *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sīrīn*. Damascus 1958.

Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos. Leiden 1971.

Actes du VI^e Congrès International d'Histoire des Sciences. Paris 1951.

AFFIFI, A. E. ('Afifi, A). *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*. Cambridge 1939.

AFNAN, S. M. *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. Beirut 1969.

ALLAN, D. J. *The Philosophy of Aristotle*. rev. ed. London 1963.

ALTHEIM, F. and R. STIEHL. *Porphyrios und Empedocles*. Tübingen 1954.

ALTMANN, A. and S. M. STREN. *Isaac Israeli; a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. Oxford 1958 (Scripta Judaica, 1).

ANAWATI, G. C. *Études de Philosophie musulmane*. Paris 1974 (Études Musulmanes, 15).

ARBERRY, A. J. *Classical Persian Literature*. London 1958.

ARKOUN, M. *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle; Miskawayh* (320/325-421), *philosophe et historien*. Paris 1970 (Études musulmanes, 12).

ATIYEH, G. N. *Al-Kindī; the Philosopher of the Arabs*. Rawalpindi 1966.

BAILEY, H. W. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. (Ratanbai Katrak Lectures) Oxford 1943.

BANANI, A. and S. VRYONIS, Jr. (eds.). *Individualism and Conformity in Classical Islam*. Wiesbaden 1977.

BAUMSTARK, A. *Aristoteles bei den Syrern vom V.-VIII. Jahrhundert.* Leipzig 1900.

_____. *Geschichte der syrischen Literatur.* Bonn 1922.

BEIERWALTES, W. *Proklos; Grundzüge seiner Metaphysik.* Frankfurt am Main 1965.

BERGÉ, M. *Pour un humanisme vécu; Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī.* Damascus 1979 (Institut Français de Damas).

BIDEZ, J. and F. CUMONT. *Les mages hellénisés.* 2 vols. Paris 1938. (Société d'éditions "Les Belles lettres").

BOCHEŃSKI, I. M. *Ancient Formal Logic.* Amsterdam 1963 (Studies in Logic and the Foundations of Mathematics).

BONITZ, H. *Index Aristotelicus.* 2nd ed. Graz 1955 (reprint of Berlin 1870 edition) (Aristotle, *Opera*, Berlin 1831-70, vol. 5).

BOSWORTH, C. E. *The Ghaznavids; their Empire in Afganistan and Eastern Iran, 994-1040.* Edinburgh 1963 (Edinburgh University Publications. History, Philosophy, and Economics, 17).

_____. (ed.). *Iran and Islam, in Memory of the Late Vladimir Minorsky.* Edinburgh 1971.

_____. *The Islamic Dynasties.* Edinburgh 1967. (Islamic Surveys, 5).

_____. *The Mediaeval Islamic Underworld; the Banū Sāsān in Arabic Society and Literature.* 2 vols. Leiden 1976.

_____. *Sīstān under the Arabs from the Islamic Conquest to the Rise of the Ṣaffārids (30-250/651-864).* Rome 1968 (Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Centro studi e scavi archeologici in Asia. Reports and memoirs, 11).

BOUCHÉ-LECLERCQ, A. L'astrologie grecque. Bruxelles 1963.

BOWEN, H. *The Life and Times of 'Alī ibn 'Īsā, 'the good vizier.'* Cambridge 1928.

BOYCE, M. *A History of Zoroastrianism.* vols. 1ff. Leiden 1975ff.

BROCKELMANN, C. *Geschichte der arabischen Literatur.* 2vols. Weimar

1898-1902 (pagination reproduced in the text of *GALS* and the margin of GAL[2]).

Supplementbände. 3 vols. Leiden 1937-42.

Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage. 2 vols. Leiden 1943-49.

BÜRGEL, J. Christoph. *Die Hofkorrespondenz 'Aḍud ad-Daulas und ihr Verhältnis zu anderen historischen Quellen der frühen Būyiden*. Wiesbaden 1965.

BURCKHARDT, T. *Alchemy; Science of the Cosmos, Science of the Soul*. London 1967.

BURY, J. B. *A History of the Eastern Roman Empire*. London 1912.

BUSSE, H. *Chalif und Grosskönig; Die Buyiden im Iraq* (945-1055). Beirut 1969 (Beiruter Texte und Studien, 6).

BUTTERFIELD, H. *The Origins of Modern Science*. rev. ed. New York 1965.

CAMPBELL, J. *Spirit and Nature; Papers from the Eranos Yearbooks*. New York 1954.

CHRISTENSEN, A. *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. 2 vols. Leiden-Uppsala 1917-34. (Archives d'études orientales, 14).

———. *L'Iran sous les Sassanides*. 2nd rev. ed. Copenhagen 1944.

CLAGHORN, G. S. *Aristotle's Criticism of Plato's "Timaeus."* The Hague 1954.

COPELAND, M. *The Real Spy World*. London 1978.

CORBIN. H. *Avicenna and the Visionary Recital*. trans. W. R. Trask. New York 1960 (Bollingen Series, 66).

CURTIUS, E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. trans. W. K. Trask. New York 1953.

DARMESTETER, J. *Essais orientaux*. Paris 1883.

DE BOER, T. J. *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart 1901.

Trans. E. R. Jones. *History of Philosophy in Islam*. London 1903.

DIETRICH, A. (ed.). *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*. Göttingen 1976.

DIJKSTERHUIS, E. J. *The Mechanization of the World Picture.* trans. C. Diskshoorn. Oxford 1961.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational.* Berkeley and Los Angeles 1963.

_____. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety.* Cambridge 1965.

DOZY, R. *Supplément aux Dictionnaires arabes.* 2nd ed. 2 vols. Paris 1927.

DROWER, E. S. *The Secret Adam; a Study of Naṣorean Gnosis.* Oxford 1960.

DUHEM, P. *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* 10 vols. Paris 1913-59.

DÜRING, I, *Aristoteles; Darstellung und Interpretation seines Denkens.* Heidelberg 1966.

_____. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition.* Göteberg 1957 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 5).

DÜNLOP, D. M. *Arabic Civilization to A. D. 1500.* London 1971.

ENDRESS, G. *The Works of Yaḥyā Ibn 'Adī; an Analytical Inventory.* Wiesbaden 1977.

FEIGL, H. and SELLARS, W. (ed.). *Readings in Philosophical Analysis.* New York 1949.

FESTUGIÈRE, A.-J. *La révélation d'Hermes Trismégliste.* 3rd ed. 4 vols. Paris 1949-54 (Etudes Bibliques).

FISHER, W. B. *et al. The Cambridge History of Iran.* vols 1ff. Cambridge 1975ff.

FRANK, R. M. *The metaphysics of created being according to Abu l-Hudhayl al-'Allaf. A philosophical study of the earliest kalam.* Istanbul 1966. (Publications de l'Institut Historique et Archéologique Néerlandais de Stamboul, 21).

FREUDENTHAL, J. *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles. Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* phil.-hist. *Klasse,* I (1884).

FRYE, R. *The Heritage of Persia.* Cleveland 1963.

FÜCK, J. *'Arabīya; Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe.* trans.

C. Denizeau. Paris 1955 (Institut des Hautes Études Marocainnes, notes et documents, 16).

GADAMER, H.-G. *Philosophical Hermeneutics.* trans. and ed. D. E. Linge. Berkeley 1976.

———. *Truth and Method.* New York 1975.

GÄTJE, H. *Studien zu Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam.* Heidelberg 1971 (Annales Universitatis Saraviensis; Philosophische Fakultät, 11).

GARDET, L. *La connaissance mystique chez Ibn Sīnā.* Cairo 1952 (Mémorial Avicenne, 2).

GARDET, L. and M.-M. ANAWATI. Introduction à la théologie musulmane. 2nd ed. Paris 1970.

GILSON, E. *Jean Duns Scot; introduction à ses positions fondamentales.* Paris 1952 (Études de Philosophie Mediévale, 42).

———. *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā.* Paris 1939.

GOITEIN, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions.* Leiden 1968.

GOLDZIHER, I. *Muslim Studies.* ed. S. M. Stern. trans. C. R. Barber and S. M. Stern. 2 vols. London 1971.

HADDAD, C. *'Isa ibn Zur'a; philosophe arabe et apologiste chrétien.* Beirut 1971.

HADOT, P. *Porphyre et Victorinus.* 2 vols. Paris 1968.

HASTINGS, J. *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* 13 vols. New York 1951.

HEINRICHS, W. *Arabische Dichtung und griechische Poetik.* Beirut 1969 (Beiruter Texte und Studien, 8).

HEYD, U. (ed.). *Studies in Islamic History and Civilization.* Jerusalem 1961 (Scripta Hierosolymitana, 9).

L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Louvain-Paris 1960.

JAEGER, W. *Aristotle.* 2nd ed. trans. R. Robinson. Oxford 1955.

JOLIVET, J. *L'intellect selon Kindī.* Leiden 1971.

JONAS, H. *The Gnostic Religion.* Boston 1958.

JUNKER, H. *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung.* in *Vorträge der Bibliothek Warburg.* ed. F. Saxl, 1921-22. Berlin 1923, 125-78.

JUSTI, F. *Iranisches Namenbuch.* Marburg 1895.

KABIR, M. *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055).* Calcutta 1964.

KAPP, H. *Hyle; Studien zum aristotelischen Materie-Begriff.* Berlin 1971.

KEILANI, I. *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī; essayiste arabe du IV^e s. de l'Hégire (X^e s.).* Beirut 1950 (Institut Français de Damas).

KISTER, M. J., S. Pines, and S. Shaked (eds). *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata.* Jerusalem 1979.

KNEALE, W. and M. *The Development of Logic.* Oxford 1978.

KOHUT, ALEXANDER. *Semitic Studies in Honor of Alexander Kohut.* Berlin 1897.

KOYRÉ, A. *The Astronomical Revolution.* trans. R. E. W. Maddison. Paris-London-Ithaca 1973.

KRAUS, P. *Jābir ibn Ḥayyān; contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam.* 2 vols. Cairo 1942-43 (Mémoires de l'Institut d'Égypte, 44 and 45).

KREMER, K. *Der Metaphysikbegriff in dem Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule.* Münster Westfalen 1961 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 39, 1).

LAMBTON, A. K. S. *Landlord and Peasant in Persia.* Oxford 1953.

LAMMENS, H. *Études sur le siècle des Omayyades*, Beirut 1930.

LANE, E. W. *An Arabic-English Lexicon.* 8 vols. London 1863-93.

LAOUST, H. *Les schismes dans l'Islam.* Paris 1965.

LASSNER, J. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages.* Detroit 1970.

LAWRENCE, B. *Shahrastānī on the Indian Religions.* University Microfilms. Ann Arbor, Michigan 1972.

LERNER, R. and M. MAHDI. *Medieval Political Philosophy; a Sourcebook.* Glencoe 1963 (Agora Editions).

LE STRANGE, G. *The Lands of the Eastern Caliphate.* Cambridge 1905.

LEVI DELLA VIDA, G. *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida.* 2 vols. Rome 1956 (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente, 52).

LIDDELL, H. G., R. SCOTT, H. S. JONES. *A Greek-English Lexicon.* 9th ed. (Oxford 1940).

MADKOUR, I. *La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane.* Paris 1934.

———. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications.* 2nd ed. Paris 1969 (Etudes Musulmanes, 10).

MAHDI, M. *Ibn Khaldūn's Philosophy of History.* Chicago 1964.

MAKDISI, G. *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire).* Damascus 1963.

MANSION, A. *Introduction à la Physique aristotélicienne,* 2d rev. ed. Louvain and Paris 1946 (Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie. Aristote; traductions et études, 4b).

MASSIGNON, L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* new ed. Paris 1968.

———. *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj.* new ed. 4 vols. Paris 1975.

———. *Opera Minora.* ed. Y. Moubarac. 3 vols. Beirut 1963.

MERKI, H. *Homoiōsis Theōi.* Freiburg 1952.

MERLAN, P. *From Platonism to Neoplatonism.* 2nd rev. ed. The Hague 1960.

———. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness.* The Hague 1963 (International Archives of the History of Ideas, 2).

MEYERHOF, M. "Von Alexandrien nach Bagdad." *Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften, phil. -hist. Klasse* (Berlin 1930): 389-429.

MEZ, A. *Die Renaissance des Islams.* ed. H. Reckendorf. Heidelberg 1922.

———. *The Renaissance of Islam.* trans. S. K. Bukhsh and D. S. Margoliouth. London 1937.

MIELI, A. *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale.* Réimpression, augmentée d'une bibliographie avec index analytique par A. Mazahéri. Leiden 1966.

MIQUEL, A. *La geographie humaine du monde musulmane jusqu'au milieu du IIe siècle.* 2nd ed. Paris 1976.

MOLÉ, M. *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéene.* Paris 1963.

MORAUX, P. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote.* Louvain 1951 (Études de l'Institut Supérieur de Philosophie. Aristote; traductions et études, 7).

MOTTAHEDEH, R. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society.* Princeton 1980 (Princeton Studies on the Near East).

NALLINO, C. A. *Raccolta di scritti editi e inediti.* 5 vols. Rome 1939-48.

NASR, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.* rev. ed. London 1978.

Le Néoplatonisme, Paris 1971 (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences humaines).

NEUMAN, A. *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman.* Philadelphia 1962.

NÖLDEKE, Th. *Sketches from Eastern History.* London 1892.

_____. *Orientalistische Studien zu Theodor Nöldeke gewidmet.* Giessen 1906.

OSTROGORSKY, G. *History of the Byzantine State.* trans. J. Hussey. New Brunswick 1957.

OWENS, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.* Toronto 1951 (Pontifical Institute of Medieval Studies).

PELLAT, Ch. *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧaḥiẓ.* Paris 1953.

PÉRIER, A. *Yaḥyā ben 'Adī; un philosophe arabe chrétien de Xe siècle.* Paris 1920.

PETERS, F. E. *Aristoteles Arabus.* Leiden 1968 (Monographs in Mediterranean Antiquity, 2).

PINES, S. *Beiträge zur islamischen Atomenlehre.* Berlin 1936.

———. *Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī; Physics and Metaphysics.* Jerusalem-Leiden 1979 (The Collected Works of Shlomo Pines, 1).

———. *Nouvelles Études sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī.* Paris 1955 (= Collected Works, I, 96ff.).

PINGREE, D. *The Thousands of Abū Ma'shar.* London 1968.

PLESSNER, M. *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie.* ed. F. Klein-Franke Wiesbaden 1975.

QAZVĪNĪ, M. M. Khan. *Abū Sulaïmān Manṭiqī Sidjistānī; savant du IV^e siècle de l'Hégire.* Chalon -sur-Saone 1933 (Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, 5).

Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. ed. A. F. von Pauly and G. Wissowa. 24 vols. Stuttgart 1894-1963.

RIST, J. M. *Plotinus; the Road to Reality.* Cambridge 1967.

RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton 1979.

ROSENTHAL, F. *Aḥmad B. aṭ-Ṭayyib as-Sarakhsī.* New Haven 1943 (American Oriental Series, 26).

———. *The Classical Heritage in Islam.* trans. E. and J. Marmorstein. London 1965.

———. *Four Essays on Art and Literature in Islam.* Leiden 1971.

———. *Humor in Early Islam.* Leiden 1956.

———. *Knowledge Triumphant; the Concept of Knowledge in Medieval Islam.* Leiden 1970.

———. *The Technique and Approach of Muslim Scholarship.* Rome 1947 (Analecta Orientalia, 24).

RYPKA, J. *et al. History of Iranian Literature.* trans. P. van Popta-Hope, ed. K. Jahn. Dordrecht 1968.

SAMBURSKY, S. *Physics of the Stoics.* London 1959.

———. *The Physical World of the Greeks.* trans. M. Dagut, N. Y. 1962.

———. *The Physical World of Late Antiquity.* London 1962.

SAMBURSKY, S. and S. Pines. *The Concept of Time in Late Neoplatonism.* Jerusalem 1971.

SCHACHT, J. *An Introduction to Islamic Law.* Oxford 1964.

SCHIMMEL, A. *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill 1975.

SCHLUMBERGER, G. *L'Épopée byzantine à la fin du dixième siècle.* 3 vols. Paris 1896-1905.

SCHWARZ, P. *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen.* 9vols. Stuttgart and Berlin 1896-1936.

SEALE, M. R. *Muslim Theology.* London 1964.

Shorter Encyclopaedia of Islam. ed. H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden 1961.

SMITH, A. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition; a Study in Post-Plotinian Neoplatonism.* The Hague 1974.

SOLMSEN, F. *Aristotle's System of the Physical World.* Ithaca 1960.

SPRENGER, A. (ed.). *Dictionary of the Technical Terms of the Sufis.* Calcutta 1845 (Asiatic Society of Bengal).

SPULER, B. *Iran in früh-islamischer Zeit.* Wiesbaden 1952 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Orientalische Kommission, 2).

STEINGASS, F. *Persian-English Dictionary.* London 1892.

STEINSCHNEIDER, M. *Al-Farabi (Alfarabius), des arabischen Philosophen Leben und Schriften. Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg.* Ser. 7, 13, 4 (1869).

_____. *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher.* Graz 1956 (reprint of Berlin 1893 edition).

STERN, S. M., A HOURANI, V. BROWN (eds.). *Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday.* London 1972 (Oriental Studies, 5).

STOREY, C. A. *Persian Literature; a Bio-Bibliographical Survey.* vols. 1ff. London 1927ff.

STRAUSS, L. *Persecution and the Art of Writing.* Glencoe 1952.

SUTER, H. *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke.* Leipzig 1900 (*Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften*, 10).

TARN, W. W. *Alexander the Great.* 2vols. Cambridge 1948.

TATE, G. P. *Seistan, a memoir of the history, topography, ruins and people of the country*, Parts 1-4, 2vols. Calcutta 1910-12.

THEILER, W. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus.* Berlin-Zurich 1964.

TKATSCH, J. *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles.* 2vols. Vienna and Leipzig 1928-32 (*Akademie der Wissenschaften in Wien*, phil. -hist. Klasse, I).

TRITTON, A. S. *Muslim Theology*, London 1947.

UDOVITCH, A. (ed.). *The Middle East; Oil, Conflict and Hope.* Lexington, Mass. 1978.

ULLMANN, M. *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menander-sentenzen.* Wiesbaden 1961 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 34, 1).

VAN ESS, J. *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif.* Wiesbaden 1960 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 22).

———. *Die Gedankenwelt des Ḥārit al-Muḥāsibī.* Bonn 1961

———. *Zwischen Ḥadīt und Theologie.* Berlin 1975.

VASILIEV, A. A. *Byzance et les arabes.* ed. and trans. M. Canard, 3 vols. Brussels 1935.

VON GRUNEBAUM, G. E. *Medieval Islam.* Chicago 1961.

———. *Modern Islam.* New York 1964.

———. (ed.). *Logic in Classical Islamic Culture.* Wiesbaden, 1970.

———. (ed.). *Unity and Variety in Muslim Civilization.* Chicago 1955.

WALKER, J. *The Coinage of the Second Saffārid Dynasty in Sīstān.* New York 1936.

WALLIS, R. T. *Neoplatonism.* New York 1972.

WALZER, R. *Greek into Arabic.* Cambridge, Mass. 1962. (Oriental Studies, 1).

_____. *Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his 70th birthday.* ed. S. M. Stern, A. Hourani, and V. Brown (Oriental Studies, 5) Oxford 1972.

WATT, W. M. *The Formative Period of Islamic Thought.* Edinburgh 1973.

WENSINCK, A. J. *et al. Concordance et indices de la tradition musulmane.* 7 vols. Leiden 1936-69.

WENSINCK, A. J. *A Handbook of Early Mohammedan Tradition.* Leiden 1960.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus.* New York and London 1922.

WOLFSON, H. A. *Crescas' Critique of Aristotle.* Cambridge, Mass. 1929 (Harvard Semitics Series, 6).

_____. *Philo; Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam.* 2 vols. Cambridge, Mass. 1948.

_____. *The Philosophy of the Church Fathers, I: Faith, Trinity, Incarnation.* Cambridge, Mass. 1956.

_____. *The Philosophy of the Kalām.* Cambridge, Mass. 1976.

_____. *The Philosophy of Spinoza.* 2 vols. Cambridge, Mass. 1948.

_____. *Studies in the History of Philosophy and Religion* . ed. I. Twersky and G. H. Williams. 2vols. Cambridge, Mass. 1973-1977.

_____. *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume.* ed. S. W. Baron and I. E. Barzilay. 2 vols. Jerusalem 1980. *American Academy for Jewish Research Jubilee Volume* (1928-29/1978-79) = *Proceedings*, vols. 46-47 (1979-80).

WÜSTENFELD, F. *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher.* Göttingen 1840.

ZAEHNER, R. C. *Mysticism Sacred and Profane.* New York 1961.

ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen*, 3rd ed. Leipzig 1879, II, 2; 4th ed. Leipzig 1909, III, 1; III, 2.

ZIMMERMANN, F. W. *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione. Oxford 1981 (The British Academy; Classical and Medieval Logical Texts).

فهرست راهنما

آپولو ۱۴۶
آپولونیوس تیانایی ۱۴۵ و بعد
آثار سماعی (ارسطو) ۲۷۹ ح
آحاد ۲۴۰، ۲۹۲
آخرین اشیاء و نخستین اشیاء ۲۵۹
آداب (ادبیات) ۷۸، ۱۴۳
آدبرت ۳۱۶ ح، ۳۵۴ ح
آدم ۴۰۲ ح؛ ~ و موسی ۵۷، ۳۳۱
آرخه ۲۲۸، ۲۴۰ و بعد، ۳۸۶ ح
آریستون ۱۲۳
آزادگان ۱۳
آسکلپیوس ۱۴۵ به بعد، ۲۴۴ ح
آسمانی (اجرام) ۳۶۶ و بعد؛ اجسام و عناصر ~ ۲۹۴؛ افلاک ~ ۳۶۵؛ حرکات ~ ۳۶۵، ۴۱۴
آکویناس، قدیس توماس ۲۳۷، ۳۱۶ ح
آل بویه نُه، ۱۰، ۱۵ ح، ۲۰، ۵۳ و بعد، ۹۱، ۱۰۲
آل علی (ع) ۱۵۲
آل محتاج صغانیان ۴۰ ح
آل مروان ۷۸ ح
آلة ۱۹۳
آلتهایم ۱۱۶ ح، ۲۶۳ ح
آلمانی ۲۰۴
آمِد ۱۰۳
آمدروز، ه. ف. ۱۳ ح، ۲۱ ح
آمو دریای علیا ۴
آموریوم ۱۰۱
آموزش ۲۰۵
آموزش جامع ۱۸۹ ح
آموزگاران ۸۱ ح
آمونیوس پسر هرمیاس ۱۲۸، ۲۷۸ ح، ۳۲۸ ح؛ آمونیوس (= پسر هرمیاس؟) ۱۱۶، ۱۴۴ ح، ۲۴۲ ح، ۲۶۳ ح، ۲۸۶، ۲۸۸ ح، ۲۹۰ ح، ۳۷۸ ح
آناکساگوراس ۱۱۵، ۳۳۹ ح

آناکسیمنس ۱۱۵، ۲۴۲ ح
آنتی پاتر ۱۴۷ و بعد
آنتیستنس رودسی ۱۴۴ ح
آنتیفون ۲۳۴
آیوری، ا. ل. ۲۲۷ ح

ائتلاف ۱۹۳
اب ـ ابن ـ روح ۳۹۹ ح
اباحه‌گری ۵۷
اباحی ۱۰۳ ح
ابداع ۲۶۱ و بعد، ۲۸۶؛ ابداعی ۲۶۳
ابدی (و زمانی) ۲۵۲، ۳۷۰؛ ازلی ۲۲۴؛ باشندگان ~ ۲۲۲ ح؛ سرمدیت ۱۸۸، ۲۲۰، ۳۵۶
ابراهیم بن عبدالله ناقد ۲۰۳
ابن ابوعطیّه، ابوعبدالرحمان ← عَطَوی
ابن ابی عامر ۷۳، ۱۱۴
ابن ابی العوجاء ۳۱۶
ابن ابی الحدید ۴۶، ۵۱
ابن ابی سعید ۱۵۳، ۲۲۵، ۲۶۷
ابن ابی طاهر ۵۷
ابن ابی اُصیبعه ۲۹ ح، ۳۴ ح، ۹۲ ح، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۲۸ ح، ۱۳۱ و بعد، ۱۳۷، ۱۴۶ ح، ۱۴۷ به بعد، ۱۵۳، ۱۵۴ ح، ۱۵۵، ۱۷۴، ۱۷۷ و بعد، ۱۸۹ ح، ۳۵۴ ح، ۳۵۵ ح
ابن اثیر ۱۲ ح، ۱۷ ح، ۴۱ ح، ۷۲ ح، ۱۰۱ ح
ابن اسحاق، محمد ۴۷ ح
ابن افرام ← فرج بن جرجیس
ابن الطیّب ۲۷۹ ح
ابن العبری ۸۰ ح، ۱۳۱ ح، ۱۳۲
ابن المنطقی، ابوسلیمان طاهر ۴۰۵، ۴۰۸
ابن الیاس، ابوعلی ۹۵
ابن بانویه ← ابوجعفر بن بانویه
ابن بطریق ۱۴۹
ابن بُطلان ۱۵۳
ابن بَطّه ۳۲۶
ابن بغونش، صاعد بن محمد ۱۱۳
ابن بقیّه ۹۶
ابن بکّوش، ابواسحاق ۱۵۳
ابن بُکَیْر (= ابن بولوس؟) ۸۴ و بعد
ابن بولوس، ابوسعد ۱۶۲
ابن بیلس ۸۴ و بعد
ابن ثوابة ۶۱ ح، ۲۱۰
ابن ثوابة، احمد بن محمد ۴۳
ابن جُبَیْر ۵۶
ابن جُلجُل، سلیمان بن حسّان ۱۱۳
ابن جماعة، عزّالدین ۵۱، ۵۲ ح
ابن جنّی، ابوالفتح ۱۳۴ ح
ابن جوزی ۵۳، ۵۵ و بعد، ۹۵ ح، ۱۰۱ ح، ۳۳۰ ح

ابن حبّان بُستی، محمد بن احمد ۲۴، ۳۱
ابن حُبشان ۴۶
ابن حجر عسقلانی ۵۱، ۵۴، ۵۵ح، ۵۹ح
ابن حزم ۳۹۵ح، ۳۹۶ح
ابن حنبل ۳۰۹ح
ابن خلدون ۱۸ح، ۲۰۱
ابن خلّکان ۱۰۲ح
ابن خمّار ← حسن بن سُوار
ابن دُرَیْد ۱۶۸ح
ابن راوندی ۵۳، ۵۶، ۲۸۳، ۳۱۶، ۳۳۰ح
ابن رشد ۲۰۴ح، ۲۳۷، ۲۵۶، ۲۸۱ح، ۳۱۵ح، ۳۶۵ و بعد، ۳۷۴ح، ۳۷۵ح، ۳۷۹ح، ۳۸۲، ۳۸۵ح، ۳۸۶ح، ۳۸۷ح، ۳۹۴ح
ابن رضوان ۱۵۳
ابن رُمّانی ۵۳ و بعد
ابن سبعین ۳۱ح
ابن سرّاج، ابراهیم بن یوسف ۹۶ و بعد
ابن سعد ۴۸ح
ابن سعدان ۲، ۳۵، ۳۸ و بعد، ۷۱ح، ۷۳، ۷۵، ۱۳۶ و بعد، ۱۴۰ح، ۱۸۳، ۲۳۵ح، ۳۰۶، ۳۳۴ و بعد، ۳۵۱
ابن سمح ۳۸، ۲۰۳
ابن سمکه ۴۳، ۶۰ح
ابن سیّار قاضی، ابوبکر ۹۲، ۲۷۳
ابن سینا نُه، ۱۱۹، ۲۳۱ح، ۲۳۵، ۲۴۸ح، ۲۵۳ح، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۷۹ح، ۲۸۱ح، ۲۹۵، ۳۴۷ح، ۳۶۵ و بعد، ۳۷۵ح، ۳۷۷ح، ۳۸۲ح، ۳۸۵ح، ۳۸۶ح، ۳۸۷ح، ۳۹۴ح
ابن سینا و ابن رشد، پیروان ۳۸۵
ابن شناعة مُسْلِمانی اسرائیلی ۱۱۳
ابن شهرام، ابواسحاق ۱۰۱، ۱۵۱
ابن طراره ← معافا بن زکریا
ابن طفیل ۲۹۵
ابن عبّاد ۴۳، ۵۲، ۷۶ح، ۲۷۴
ابن عبد ربّه ۸۱ح
ابن عبد الکاتب ۷۱ح
ابن عبدون جَبَلی ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۴
ابن عُبَیْد ۷۲
ابن عرس (سمور) ۳۹۳ح
ابن عسّال، هبّة الله ۱۷۹
ابن عسّال، ابراهیم ۱۷۹، ۴۰۵
ابن عطاء ۳۶۰
ابن عقیل ۵۳، ۵۵ و بعد
ابن علاج ۵۱
ابن عماد ۲۰ح
ابن عمید، ابوالفتح ۵۴، ۱۶۸، ۱۷۶، ۲۷۶
ابن عمید، ابوالفضل ۴۰، ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۱۰۷، ۱۶۲، ۱۷۴، ۲۳۹، ۲۷۴، ۲۷۶
ابن عیاض یحسوبی، ابوالفضل ۹۹
ابن فارِس ۵۴
ابن فُرات ۱۹۲
ابن فرّاء، ابویعلی ۵۵
ابن فرح، ابوبکر محمد ۷۶
ابن قُتَیبه ۸۱ح، ۱۴۰ح

ابن قُدامه، موفق‌الدین ۵۵
ابن قرّاره عطّار ۹۸
ابن قفطی ۲۹ ح، ۳۴، ۸۰ ح، ۸۴ و بعد، ۹۰ ح، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۳۰ ح، ۱۳۳ و بعد، ۱۳۶ و بعد، ۱۴۷ و بعد، ۱۵۱، ۱۵۴ ح، ۱۷۷، ۳۰۹، ۳۱۰ ح
ابن کثیر ۲۰ ح
ابن کنانی، ابوعبدالله محمد بن حسین ۱۱۳
ابن کوّاء، عبدالله ۳۳۱
ابن مُحارب قمی ۴۳، ۶۰ ح، ۶۵
ابن مَرزُبان شافعی ۹۲، ۳۳۰
ابن مطران، موفق‌الدین ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۲۹، ۲۵۰
ابن مُعتز ۱۴۳
ابن معروف ۹۵
ابن مقداد، حسن ۸۶ به بعد
ابن مقفّع ۱۹۲ ح، ۱۹۷
ابن مُقْلَة، ابوعلی ۷۳، ۹۸
ابن مکیخا، ابوعلی ۹۲
ابن ممشاذ، ابواسحاق بن ابراهیم ۱۰
ابن منظور ۱۴۰ ح
ابن موسَج، ابوالخیر ۶۹
ابن میسره، ابومحمد ۴۸
ابن میمون ۲۵۹ ح، ۳۱۵ ح، ۳۶۶، ۳۸۳ ح، ۳۸۵ ح
ابن ناعمه ۱۵۴
ابن نُباته، عبدالعزیز ۲، ۲۷۳
ابن ندیم چهارده، ۱ و بعد، ۲۹ ح، ۷۳ ح، ۸۴ ح، ۹۰، ۱۰۵ و بعد، ۱۱۱، ۱۲۹، ۱۴۷ و بعد، ۱۵۰، ۱۷۷، ۲۰۳
ابن ورّاق نحوی ۱۷۰ ح
ابن هُبَل بغدادی ۱۶۱
ابن هندو ۱۵۸، ۱۶۰ ح
ابواسحاق ابراهیم بن محمد تبریزی ← غضنفر تبریزی
ابوالبرکات ۱۶۰ و بعد
ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم کاتب ۲۱۰ ح
ابوالحسین طاهر بن محمد ۲۰
ابوالخطّاب کاتب ۹۷
ابوالطیّاح ۴۷
ابوالطیب ۴۷
ابوالطیّب کیمیایی ۲۷۶، ۲۷۷ ح
ابوالعبّاس بن لیث ۱۳، ۱۴ ح
ابوالعلاء صاعد بن حسن ۷۲
ابوالعلاء صاعد بن ثابت ۷۲ ح
ابوالفتح (سپهسالار ابوجعفر) ۱۳ و بعد
ابوالفرج مفسّر ۱۱۹
ابوالفضل عباس بن حسین شیرازی ← شیرازی
ابوالفضل عبدالله بن عارض شیرازی ← ابن سعدان
ابوالفضل عیاض بن موسی بن عیاض یحسوبی ← ابن عیاض

ابوالقاسم (برادر ابومحمد قاضی) ۹۷
ابوالقاسم عبدالله (عُبَیْد الله) بن حسن ← غلام زُحل
ابوالقاسم کاتب ۱۶۳ ح
ابوالنضر نفیس ۲۴۵
ابوالنفیس ۲۳۶، ۳۰۶
ابوالهُذَیْل علاّف ۱۵۳، ۲۸۳
ابوبکر ۴۷ به بعد، ۵۳
ابوتغلب غضنفر ۲۰۱
ابوتمّام نیسابوری ۲۲ به بعد، ۳۱ و بعد، ۷۴، ۷۷، ۱۱۹
ابوجعفر بن بانویه نُه و بعد، ۲ به بعد، ۱۱ به بعد، ۳۸ و بعد، ۱۵۵ و بعد، ۱۶۳ به بعد، ۱۷۴ و بعد، ۳۳۲، ۴۱۳
ابوجعفر خازن ۳۹ و بعد
ابودُلَف مسعر بن مُهلهل ۱۸، ۱۹ ح
ابوریدة، م.ع. ۹۹ ح، ۲۱۲ ح، ۲۴۲ ح، ۳۲۲ ح
ابوسعید ارّجانی ← ابوسعید طبیب
ابوسعید طبیب ۹۱ و بعد
ابوسفیان واسطی ۱۰۵
ابوسلیمان سجزی ← ابوسلیمان سجستانی
ابوسلیمان سجستانی ۱ به بعد و مواضع متعدد
ابوسلیمان مَقْدِسی ← مَقْدِسی
ابوعبدالله محمد بن حسین ۱۱۴
ابوعبدالله یزیدی ۹۸
ابوعُبَیْده بن جرّاح ۴۷ به بعد
ابوعلی الفسوی النحوی ← فارسی
ابوعلی حاتمی ۹۷
ابوعلی فَسَوی ← فارسی
ابوعیسی ورّاق ۳۳۰
ابوغانم طبیب ۳۱۸
ابومسلم ۱۰۳ ح، ۱۹۸
ابونصر ابراهیم بن یوسف بن سرّاج ۹۶
ابونصر شَجَری ۵۱
ابوهلال عسکری ۱۵۴ ح، ۲۰۶ ح
اتصال ۲۲۸، ۲۴۶
اتفاق ۲۶۷، ۲۷۱
اتمی، مکتب ۲۴۸ ح؛ فلاسفهٔ ~ ۲۴۸ ح؛ فلسفهٔ ~ ۲۶۶؛ اتم گرایانه ۲۶۵
اثبات ۱۹۱؛ ~ و نفی ۱۹۱ ح
اثبات شیء لشیء ۱۹۱
اثر (سنّت) ۵۸ و بعد؛ جمع: آثار (معلولها) ۲۲۹
اجرام (آسمانی) ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۹۳، ۳۰۸، ۳۶۸، ۳۶۹ ح، ۳۷۴ ح؛ ~ سماوی ۳۶۹ ح؛ ~ شریف ۸۲، ۲۷۴؛ ~ عاقل و عُلْوی ۱۸۷؛ ~ عُلْوی ۱۸۶، ۳۷۱؛ ~ ناطقهٔ آسمانی ۳۳۶؛ ~ ناطقهٔ نیرهٔ عُلْوی ۳۳۶؛ ~ نورانی ۲۲۲، ۲۵۵ و بعد
اجسام ۴۰۸ و بعد؛ ~ بی‌جان و جاندار ۳۷۱ ح؛ ~ آسمانی ۲۹۳؛ ~ طبیعی ۳۶۹ ح؛ ~ بسیط ۲۵۵

اجماع ۳۳۱
اجناس ۲۵۲
احالة ۱۹۳
احدب، ابوالحسن ۱۰۳
احکام السیاسة ۳۶
احمد بن اسماعیل ۱۱
احمد بن موسی بن شاکر ۱۱۰
احمد بن طیّب ۴۳
احمد بن قُدام ۱۲
احمد بن محمد بن لیث ۱۷
اخبار ۵۷، ۶۸، ۸۶
اختراع ۲۶۴
اختران ۸۲
اختربین ۱۲۴ ح؛ اختربینی ۴۱، ۵۹، ۸۴، ۹۳ ح، ۹۹، ۱۲۴ ح، ۱۳۴، ۱۸۷، ۲۲۰، ۲۷۳ و بعد، ۳۰۸ ح، ۳۲۲، ۴۰۲ به بعد؛ ~ یونانی مآبی ۹۳ ح؛ ~ اسلامی ۹۳ ح
اخترشناس ۴۱، ۸۴، ۸۶، ۱۲۴ ح؛ اخترشناسان ۸۵؛ اخترشناسی ۸۶، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۵، ۳۷۸
اختلاط ۳۹۱
اختلاف ۱۹۳
اختیار ۶۵، ۱۷۰ ح و بعد، ۲۹۶، ۳۵۹ و بعد، ۳۷۶ ح؛ ~ و ضرورت ۳۵۹
اخلاق ۱۹۷، ۲۱۷
اخلاقی (رفتار) ۳۵۶؛ تهذیب ~ ۴۱؛ صفات ~ ۱۹۶ و بعد؛ فضیلت ~ ۸۲؛ نظریهٔ ~ ۱۸۸؛ موقعیت ~ ۳۵۸؛ تطهیر اخلاق ۷۱؛ علم اخلاق ۳۵۵
اخوان الصفاء دوازده، ۳۲، ۵۶، ۹۴، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۷۰ ح، ۱۷۲، ۱۸۳ و بعد، ۱۸۸، ۲۲۶، ۲۲۷ ح، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۷۰، ۳۰۶ به بعد، ۳۱۲ به بعد، ۳۲۰، ۳۲۲
اخوانیات ۱۴۳
ادائی ۱۲۱
ادب سیزده، ۳۲ ح، ۷۲، ۷۹، ۱۷۰، ۱۹۶، ۳۴۸ ح، (المتعلّم / تعلیم) ۸۷ ح؛ مرد ~ ۱۷؛ حُسن ~ ۶۹؛ ادب المعلّم ۸۷ ح
ادبیات ۱۳۸، ۱۷۴؛ ادبی یازده؛ ادبا ۲۱۱؛ ادیب یازده، ۴۵، ۱۷۰؛ ادیبان نُه، ۲۴ ح
اُدِسا ۸
ادلستاین ۱۴۶
ادوار ۲۹۹
اراده ۲۱۶، ۲۹۷
ارّجان ۹۰
اردشیر بن بابک ۸۱ ح، ۹۱
ارسطو ۳، ۲۲ و بعد، ۲۹، ۴۲، ۶۸، ۷۶ ح، ۱۱۰ به بعد، ۱۲۱ به بعد، ۱۳۵، ۱۴۶ به بعد، ۱۶۵، ۱۷۵ و بعد، ۱۸۶ و بعد، ۱۸۹ و بعد، ۲۰۳، ۲۱۱ و بعد، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۳۰ به بعد، ۲۴۲ و بعد، ۲۴۶، ۲۴۹ ح، ۲۵۰، ۲۵۳ به بعد، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۷۷ ح، ۲۷۸ به بعد، ۲۹۷، ۳۰۶، ۳۱۳، ۳۲۹ ح، ۳۳۴، ۳۳۸، ۳۴۴، ۳۴۷ ح، ۳۴۹ ح، ۳۶۱ و بعد،

۳۶۵، ۳۶۹ ح، ۳۷۰ ح، ۳۷۵ ح، ۳۷۶ ح، ۳۸۶ ح، ۳۸۷ ح، ۳۹۹؛ ~ (منحول)، ۲۷۲ ح، ۲۹۷؛ آثار منطقی ~ ۳؛ نوشته‌های منطقی و طبیعی ~ ۴۲
ارسطویی ۱۸۷، ۱۹۲، ۲۴۵ ح، ۲۵۹ و بعد، ۲۶۴، ۳۰۰، ۳۰۴ و بعد، ۳۲۲ ح، ۳۳۰ ح، ۳۳۹ ح، ۳۴۱ ح، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۸۶ ح؛ ضدّ ~ ۲۲۴؛ شارحان ~ چهارده، ۳۲۷ ح و بعد، ۳۴۴، ۳۶۴؛ آثار ~ ۳۷۸ ح؛ ~ منحول ۳۳۶ ح؛ نظام ~ بطلمیوسی ۱۸۷، ۲۶۰ و بعد، ۴۱۴؛ نظام ~ ۳۸۲ ح، ۴۱۴ ؛ ارسطوییان ۱۲۳؛ مکتب تحقیقات ~ ۳؛ مکتب مسیحی تحقیقات ~ ۳۴ و بعد؛ سنّت ~ ۱۹۲؛ تفسیر ~ ۳۶۴؛ تعلیم ~ ۲۲۵
ارکان شریعت ۵۸
ارکون، م. ۵۹ ح، ۲۳۴ ح، ۳۱۹ ح، ۴۰۱ ح
ارگ جَیْ ۱۰۷ و بعد
اروپاییان (افرنج) ۱۹۶ ح؛ عقل‌گرایان اروپایی ۳۲۷ ح
اُریگن ۲۹۰
اساوره ۸۱ ح
اسب ۳۹۳؛ اسبها ۱۲۷
اسبمرد ۲۸۳
اسپانیا یازده، ۴۱۴؛ همچنین ← اندلس
اسپهبد ۸۱ ح
اسپینوزا ۲۳۷، ۳۶۵
استبداد ۹۷
استحاله ۱۵۷، ۲۲۱، ۲۶۱ و بعد، ۳۰۰، ۳۴۳
استدلالی ۲۱۵
استرن، س. م. ۲ ح، ۱۰ ح، ۳۲ ح، ۱۱۶ ح، ۱۳۳ ح، ۲۲۰ ح، ۲۲۴ و بعد، ۲۶۳، ۳۴۰ ح
استرها ۳۰
استطاعة ۱۲۴، ۳۵۹؛ ~ و اختیار ۳۵۹ و بعد
استعارات نور ۳۲۶
استعاره ۱۹۶، ۲۸۲؛ استعارات ۲۸۶
استنقل ۱۰۹
استی (سُغدی) ۲۳۷ ح
استیلپون ۳۴۸ ح
استینگاس، ف. ۹۸ ح
اسحاق بن حُنین ۱۱۰ و بعد، ۱۴۶، ۱۷۲، ۲۰۳، ۲۳۸، ۲۴۷ و بعد، ۲۷۱، ۳۵۶ ح، ۳۶۸ ح
اسحاق بن ابراهیم کاتب ۲۱۰ ح
اسد، برج ۴۰۳ و بعد
اسرائیل، اسقف ۱۳۲ ح
اسرائیلی، آیزاک ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۲ ح، ۲۳۳، ۳۴۰ ح
اسطات ۲۵۴
اسطقسات ۲۳۰، ۲۹۳، ۳۵۱، ۳۶۹
إسْفِزار (هارود)، رودخانه ۴
اسفزاری، ابوحامد احمد بن محمد ۲۴، ۳۱، ۱۱۹، ۱۷۲

اسکافی، ابوجعفر ۳۳۰
اسکندر افرودیسی چهارده، ۱۰۹ و بعد، ۱۲۴، ۱۸۷، ۲۲۰، ۲۲۵ و بعد، ۲۳۵، ۲۵۱، ۲۸۱ ح، ۳۰۶، ۳۴۴ و بعد، ۳۵۹ ح، ۳۶۴ به بعد، ۳۶۸ ح، ۳۶۹ ح، ۳۷۰ ح، ۳۷۳ ح، ۳۷۴ ح، ۳۷۵ ح، ۳۷۷ ح، ۳۷۹ ح، ۳۸۲ ح، ۳۸۳ ح، ۳۸۴ ح، ۳۸۶ ح، ۳۸۷ ح، ۳۸۸ ح، ۳۸۹ ح، ۳۹۴ ح، ۳۹۵ ح، ۴۰۲ ح
اسکندر کبیر ۶، ۲۲، ۲۴، ۶۸، ۱۲۵ ح، ۱۴۴ ح و بعد، ۱۷۵، ۱۹۸، ۳۱۸
اسکندریه ۳۴، ۱۱۴، ۱۲۸، ۱۳۰ و بعد، ۱۳۲ ح؛ مکتب ~ ۲۴۹؛ آکادمی ~ ۱۳۱؛ اسکندرانی (شارحان) ۳۲۹ ح؛ مکتب ~ چهارده، ۱۳۲؛ سنّت مکتب ~ ۲۰۳؛ سنّت ~ ۱۸۹
اسلام ۵۱، ۹۹، ۱۰۱، ۱۲۰، ۳۲۶؛ جهان ~ یازده، پانزده، ۷۴، ۱۰۵، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۷۲، ۲۷۷؛ سه زندیق ~ ۵۴؛ ~ شیعی ۳۱۲؛ صدر ~ ۴۸ ح، ۱۲۸، ۳۶۰؛ فلاسفهٔ ~ ۲۲، ۲۹، ۱۵۵؛ فیلسوفان متأخر ~ ۱۱۵؛ مملکت ~ ۱۵۱؛ اسلام‌شناسان .چهارده؛ اسلامی (تمدن) ده، چهارده و بعد، ۶۲ ح، ۴۱۳؛ تفکر ~ ده؛ تعالیم ~ دوازده؛ تصور ~ غالب در دورهٔ قدیم ۸۴ ح؛ اصل هدایت‌کنندهٔ فلاسفهٔ ~ ۲۹۰؛ جهان ~ ۲۷۷؛ عصر رنسانس ~ نُه، دوازده، پانزده؛ فرهنگ شرق ~ ۱۱۴؛ فرهنگ عربی ـ ~ ۱۸۹؛ فلسفهٔ ~ ۶۸ ح، ۲۲۹ ح، ۳۶۵، ۳۷۱ ح، ۳۷۶ ح، ۳۷۷ ح، ۳۸۲ ح، ۳۹۱ ح؛ کلام ~ ۲۲۹ ح، ۲۸۸ ح؛ فلاسفهٔ ~ ۲۳۵، ۲۹۵؛ گنوسیس ~ ۱۷۰ ح
اسلاویان ۱۹۸
اسم ۱۸۶، ۱۹۱، ۲۴۰ و بعد
اسم مشترک ۲۳۰، ۲۳۱ ح، ۲۴۰، ۲۵۱؛ اسامی مشترک ۲۴۴
اسماعیل بن احمد ۱۰
اسماعیلیان، اسماعیلیه دوازده، ۹ ح، ۳۲ ح، ۳۳، ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۱۳، ۳۲۷ ح؛ اسماعیلی ده، ۷، ۱۱۵، ۲۶۲، ۳۱۲؛ داعیان ~ ۳۲۷؛ نوافلاطونیان اسماعیلی ۲۶۲؛ همچنین ← قدّاحیه
اسماءِ مترادفه ۲۴۱
اسماءِ موضوعه ۲۰۰
اشپولر، ب. ۹ ح، ۱۲ ح، ۱۳ ح، ۱۵ ح، ۱۸ ح، ۲۰ ح، ۱۰۳ ح
اشراف ۵۲
اشراق ۶۱، ۸۲، ۳۰۴، ۳۱۵، ۳۲۵، ۳۴۵ و بعد، ۳۵۲، ۳۹۱؛ شناخت اشراقی ۴۱؛ عارفان اشراقی ۲۸۷؛ همچنین ← عقل
اشعار ارفئه‌ای ۱۴۱
اشعری ۷۰ ح، ۹۹، ۱۰۲، ۱۳۲، ۲۸۳،

۳۳۰، ۳۵۹ ح، ۳۹۷ ح؛ اشعری (مکتب کلام) ۱۱۵؛ متکلّم ~ ۳۲۷؛ اشاعره ۲۱۶، ۳۲۶
اصحاب (افلاطون) ۲۷۸؛ ~ الحدیث ۳۳۱؛ ~ الکلام ۵۸ ح، ۳۳۱؛ ~ شرایع ۳۲۳، ۳۶۷، ۳۹۶ و بعد؛ ~ نور و ظلمت ۳۹۷؛ ~ وَرَع ۳۱۳
اصطخری ۱۱ ح
اُصطلاح ۳۰۹
اصفهان ۹، ۷۸، ۱۰۷، ۲۷۰؛ (جَیْ) ۲۷۰
اصفیا ۳۲۳
اصناف ۲۶۱
اصنام ۲۶۲
اصول ۳۲، ۲۶۰
اضطراب ۱۸۸، ۳۵۶
اضطرار ۲۹۷، ۳۵۹
اُطلب الحق بالعقل ۱۵۹ ح
اعتزال، آیین ۳۳۰ ح؛ همچنین ← معتزله
اعراب ۲۲، ۲۰۰؛ اعرابی ۷، ۲۹؛ همچنین ← عربها، عربان
اعراب (بادیه‌نشینان عرب) ۷، ۲۹، ۱۹۹ و بعد، ۲۰۹
اعمال خفیه ۲۷۷
اعوانی، غلامرضا ۲۲۲ ح
اعیان ۲۹۶
افرنج ۱۹۶ ح
افسونگر ۳۰۹؛ افسونگری ۳۲۱
افغانستان ۴
افق ۶۱؛ ~ انسانیت ۳۲۵؛ ~ عقل ۶۲، ۳۲۵؛ ~ اعلی ۳۹۱
افق الانسانیة ۳۲۵
افلاطون ۲۲، ۲۵، ۲۹، ۳۶، ۵۹، ۸۱ ح، ۸۲، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۱ به بعد، ۱۴۵ به بعد، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۶، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۶۵، ۲۷۸، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۳۸، ۳۴۰ ح، ۳۴۸ و بعد، ۳۵۶؛ افلاطونی ۶۳ ح، ۲۵۵؛ افلاطونیان ۲۶۷؛ ~ متأخر ۲۶۶
افلوطین سیزده، ۱۸۷، ۲۲۴، ۲۵۱ ح، ۲۶۵، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۴۶، ۳۴۷ ح؛ فلسفهٔ ~ به عربی ۲۸۵؛ منبع عربی فلسفهٔ ~ ۲۹۸؛ نوشته‌های ترجمه شدهٔ ~ به عربی ۲۸۸
افنان، س. م. ۱۲۱ ح و بعد، ۱۹۸ ح، ۲۱۴ ح و بعد، ۲۱۷ ح و بعد، ۲۳۷ ح و بعد، ۲۵۰ ح، ۲۵۲ ح و بعد، ۳۵۹ ح
اقلیت خلاّق ۴۱
اقلیتهای غیرمسلمان ۸
اقلیدس ۱۴۵، ۲۴۲، ۳۵۴ ح
اقنوم، اقانیم ۴۱، ۱۸۶، ۱۹۴، ۲۳۹، ۲۸۱، ۲۹۸، ۳۶۶ و بعد، ۳۸۹ ح، ۳۹۶ ح، ۴۰۶، ۴۰۷ و بعد، ۴۱۰؛ ~ روحانی ۲۹۸؛ صورتهای اقنومی ۳۰۴؛ اقنومیت ۴۰۵، ۴۰۸
اکذب الناس ۲

الاذهان الحدیدة ۸۳
الانسان الکامل ۴۰۱ح
الاول ۲۹۵؛ الموجود ~ ۲۹۴؛ الحق ~ ۶۴؛ اول بالاطلاق ۶۲؛ اول احد ۶۶
الحاد ۳۲ح، ۵۴ح، ۱۸۴
الذی هو هو ۷۱
اُلفة ۶۸
القا ۳۲۴
اُلمپیودوروس ۱۳۱
اُلمن، م. ۱۷۴
اله متجسّد ۱۵۷
الهام ۱۸۵، ۱۹۸
الهه‌های ثانوی ۳۶۶، ۳۹۵ح
الهی ۳۰۱؛ صفات ~ ۱۵۰، ۱۸۴؛ جزءِ ~ ۱۹۹؛ فیض ~ ۳۳۳؛ باشندگان ~ ۲۵۵؛ امور ~ ۳۸۰؛ وجود ~ ۳۹۹؛ شخص ~ ۴۰۲ و بعد؛ قانون ~ ۶۲؛ نور ~ ۳۱۶، ۳۳۷؛ قوّه، قوای ~ ۲۳۴، ۲۷۷، ۲۸۹ و بعد، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۲۳، ۴۰۹؛ تقدیس ~ ۳۹۹؛ اسرار ~ ۲۷۸؛ خلافت ~ ۳۰۳؛ بسائط ~ ۹۱؛ الهیت ۳۹۰
الیاس ۱۳۱
امام ۴۹، ۴۰۱ح؛ امامان ۳۲۷، ۳۴۹ح؛ امامت ۴۵
امامیه ۵۱؛ شیعیان امامی ۱۰۲
امان‌نامه ۴۰
امپدوکلس ۱۱۲ و بعد، ۱۱۷، ۱۴۱ و بعد، ۱۴۵ح
امّت ۳۰۷، ۳۰۹
امتاع ۳۱۹
امتداد ۲۲۰ و بعد، ۲۳۱
امتزاج من الارکان المدرکة عقلاً ۳۳۹ح
امویان ۷، ۴۶
امیرالامراء ۷۳ح
امیران ۱۷، ۲۱۰
امین، ا. ۸۱ح
امین (ابوعُبَیْده) ۴۸
انبجاس ۱۹۹
انبیا ۷ح، ۱۰۳، ۲۷۶، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۷
اندرس، گ. ۱۹۴ح
اندلس دوازده، ۷۲ به بعد، ۱۱۳ و بعد؛ فرمانروایان اندلسی ۱۱۴؛ اندلسیان ۱۹۸
اندلسی، ابوعمر ۷۶ (همچنین ← یوسف بن هارون رَمادی قُرطُبی)
اندلسی، ابومحمد ۴۱، ۷۴ به بعد، ۱۱۴، ۱۹۷، ۲۱۹
اندلسی، صاعد ← صاعد اندلسی
انسان ۷۰، ۲۴۰، ۲۴۵؛ ~ کامل ۴۰۱ح؛ نوع ~ ۲۳۰؛ انسانیت (ناسوت) ۳۶۶؛ ~ و الهیت (لاهوت) ۳۹۶
انسان‌گرایی یازده؛ ~ ادبی یازده؛ ~ فلسفی یازده؛ انسان‌گرایانه پانزده، ۴۱۳

انصار ۴۹ و بعد
انصار الاثر ۳۳۱
انصاری، ابوالحسن ۱۹۸، ۲۱۰
انطاکی، یحیی بن سعید ۱۰۱ح
انطاکیه ۳۴، ۱۳۲ح
انفعال ۲۲۹
انقلاب علمی قرن هفدهم ۲۶۰
انواع ۲۵۲
انوشروان ۸۱ح
انه ابدعة العالم من لانظام الی النظام ۲۶۶ح
انّیّة ۲۳۸، ۲۵۳ و بعد، ۲۸۳ و بعد، ۲۸۸ و بعد، ۲۹۲ ؛ ~ فقط ۲۸۴، ۲۸۸؛ الانّیّة الحق ۲۸۴؛ الانّیّة الاولی ۲۸۴، ۲۹۴
اورشلیم (بیت‌المَقْدِس) ۱۲۴
اول، فاعل ۶۷، ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۶۷، ۳۹۸ و بعد؛ علت اول ۴۲، ۶۳، ۶۶، ۷۱ و بعد، ۲۸۶، ۳۶۵، ۳۷۸ و بعد، ۳۸۳ح، ۳۸۷ و بعد، ۳۹۸، ۴۰۷ به بعد؛ صورت اول ۳۸۹ ح، ۳۹۸؛ معقول اول ۴۰۹؛ متحرک اول ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۴، ۳۸۷ و بعد؛ محرک اول ۲۳۹ ح، ۲۵۵ به بعد، ۳۶۵، ۳۶۷ح، ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۷وبعد؛ محرکهای نامتحرک اول ۳۸۶ ح؛ طبیعت اول ۳۸۹؛ مبدأ اول ۴۰۰؛ الاول ۲۹۴
اولکن، ح. ض. ۳۴۰ح
اولیا ۵۰، ۱۶۶ح
اهرام مصر ۱۰۷ و بعد
اهل (بلاغت) ۱۹۹، ۲۱۰؛ ~ تقوا ۲۱۳، ۳۴۹ ح؛ ~ تصوف ۲۸۷ ح، ۳۴۷ ح؛ ~ التوحید و العدل ۵۹ ح؛ ~ دین ۳۰۷؛ ~ دیانت ۳۲۳؛ ~ شمشیر ۸۱ح؛ ~ فضل ۱۶۹، ۲۰۵، ۲۱۱؛ ~ حدیث ۵۲، ۵۸، ۳۲۶، ۳۳۱؛ ~ سنّت ۵، ۷، ۹ ح، ۱۰۲ و بعد، ۳۱۰، ۳۲۶، ۳۴۹ ح؛ ~ لغت ۲۰۵؛ ~ کلام ۲۶۵؛ ~ قلم ۸۱ ح؛ ~ مزارعه ۸۱ ح؛ ~ معامله ۸۱ ح؛ ~ نظر ۲۶۴، ۲۶۵، ۳۳۱؛ ~ مغرب ۷۴؛ ~ مشرق ۲۷۶
اهواز ۹۵ح
ایبیکوس ۲۶۸ و بعد، ۲۷۱ و بعد
ایجاب ۱۹۰ و بعد
ایران ۴، ۶ و بعد، ۱۰ و بعد، ۱۷؛ ~ باستان ۸۱ ح؛ ایرانی ۲۷، ۴۰۱ ح؛ سنّت ~ ۳۰۰؛ ایرانیان ۷؛ همچنین ← پارسی، پارسیان
ایرانشهری ۲۲۴
ایزیدور اشبیلی ۲۱۱
ایلولیوس والریوس ۶۹ح
ایلیبون ۱۲۴
ایمان عمومی ۵۳
ایمان و عقل دوازده
ایوان ۱۹
ایوان مدائن ۱۰۷
أومیروس ← هومر
أیسی ۳۱۳
أیْنیة ۲۹۰

باب الطاق ۶۳ح، ۶۴، ۱۳۶، ۱۷۰، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۳۵
باب الطعام ۱۳ح
بابک ۱۰۳ح
بابلیون، بابل ۱۲۴
باختر ۴
باربیه دومینار، ک. ا. ۷۳ح
بارتولد، و. ۱۲۴ح
بارداس اسکلروس ۱۰۱ و بعد
بارداس فوکاس ۱۰۱
باردنهور، اُ. ۴۰۰ح
باری تعالی ۶۱، ۶۴ و بعد، ۷۱ح، ۸۳، ۸۷، ۱۰۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۴۲ ح، ۲۸۱ خ، ۲۸۲ به بعد، ۲۸۷ و بعد، ۲۹۶ و بعد، ۳۰۶؛ شأن هستی‌شناختی ~ ۲۸۲؛ فعل ~ ۲۹۶ و بعد؛ قدرت ~ ۱۰۰؛ نحوهٔ فعل ~ ۶۵؛ باریِ حق ۶۶
بازورث، ک. ا. ۹ح، ۱۱ح، ۱۳ح، ۱۹ح
بازول ده، ۶۰
باستان ۶۲ح، ۱۴۱، ۱۴۶، ۲۲۰، ۲۴۸ح، ۲۵۰، ۳۰۴، ۴۱۴؛ دورهٔ ممتاز عصر ~ ۳۶۴؛ میراث فرهنگی ~ نُه، چهارده؛ قدرت جهانی عهد ~ یازده؛ اواخر عهد ~ ۱۸۹، ۲۳۴، ۲۷۷، ۲۷۹ح، ۴۱۳؛ ~ وثنی ۱۴۶؛ بومی کردن میراث فرهنگی عهد ~ده، ۴۱۳؛ فلسفهٔ ~ ۱۰۵، ۱۱۲؛ فیلسوفان عهد ~۳۱۳؛ آثار باستانی ۱۰۸
باسیل دوم ۱۰۱ و بعد
باطنی و ظاهری (شیوهٔ راز پوشانه و فاش گویانه) ۲۷۸ح، ۲۹۱، ۳۱۱ به بعد، ۳۱۵، ۳۲۰ و بعد؛ فرشته‌شناسی ~ ۳۹۱ح
باطنیان غالی ۳۲۰ح
باطنیگری ۳۱۲
باقلاّنی، ابوبکر ۹۰، ۲۰۵، ۲۸۳، ۳۲۶
بالفعل / بالقوّه ۲۳۷، ۲۴۶، ۳۴۴؛ بالقوه بودن ۱۵۷
بانویه ۱۸
باومشتارک، ا. ۱۳۲
بُحتُری ۷۳
بخارا ۳۲ و بعد
بخاری، ابوالعباس ۸۸ به بعد، ۳۰۷، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۲۴، ۳۴۸ح
بخاری، ابومحمد ۸۸
بخاری، محمد بن اسماعیل ۴۷ح
بخت ۲۷۲؛ البخت و الاتّفاق ۲۷۲
بخت و اتفاق و توفیق و موافقة و وفاق و جدّ ۲۷۳
بختیار (عزّالدوله) ۹۶
البُدّ ۶
بدعت ۳۲ح
بدعت‌گذاران ۵۶
بدن ۱۸۷، ۳۳۸، ۳۶۵؛ ~ و نفس ۱۸۷، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۵۰، ۳۸۲ح؛ ~ و روح ۳۴۳؛ ابدان جاهل و حیوانی ۱۸۷
بدوی، ع. ۲۱ح، ۲۳، ۲۴ح، ۲۵ح، ۲۸

ح، ۳۰ ح، ۱۱۰ ح، ۱۱۸ ح، ۱۱۹ ح، ۱۲۱ ح، ۱۵۸ ح، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۷۷، ۲۰۳ ح، ۲۲۶ ح، ۲۲۸ ح، ۲۳۳ ح، ۲۳۵ ح، ۲۵۴، ۲۶۶ ح، ۲۶۷ ح، ۲۷۱ و بعد، ۲۸۱ ح، ۲۸۵ ح، ۳۳۷، ۳۵۶ ح، ۳۵۹ ح، ۳۶۳ ح، ۳۶۸، ۳۷۲ ح، ۳۷۸ ح، ۳۸۰ ح، ۳۸۲ ح، ۳۸۷ ح، ۳۸۸ ح، ۳۸۹ ح، ۳۹۴ ح، ۴۰۰ ح، ۴۰۱ ح

بدیهة ۱۹۸ (خود به خودی)؛ ~ و رویّة ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۸ و بعد، ۳۵۰

بدیهی، ابوالحسن علی بن محمد ۳۸، ۷۱، ۱۳۵ و بعد، ۱۷۴

بدیهی (شهودی) ۲۲۴

براون، ا. ج. ۱۸ ح

برجهای خاموش ۶

برژه، م. ۴۶ ح، ۵۹ ح

برگر، مورو ۱۴ ح

برگشترسر، گ. ۱۷۶ ح

بروج ۴۰۰

بروکلمان، ک. ۵۲ ح، ۵۵ ح، ۷۳ ح، ۷۸ ح، ۸۱ ح، ۱۰۹ ح، ۱۳۳ ح، ۱۳۷ ح، ۱۴۰ ح، ۱۵۵، ۱۷۴ ح، ۱۷۶ ح، ۱۸۰، ۳۱۶ ح

برهانی (استدلال) ۳۸۰؛ دلیل ~ ۳۱۲، ۳۴۹

برهمنان ۱۴۵

بزرگمهر ۳۶۰

بساطت ـ ترکیب ۲۰۷

بساطت ۲۰۷؛ بسائط ۹۰، ۳۰۳؛ بسیط و مرکّب ۲۵۲

بُست ۶، ۱۳ و بعد، ۲۱ ح، ۳۱

بُستی، ابوالفتح ۲۰ ح

بَشَر ۲۴۰، ۲۴۵

بصره ۱۱ ح، ۲۴ ح، ۵۹، ۱۱۳ و بعد، ۳۰۶، ۳۳۰؛ معتزلیان ~ ۱۱۳

بصری، ابوعبدالله ۱۰۰ ح، ۱۸۰، ۲۸۳، ۳۵۱

بطلت ۲۵۰ و ۲۵۱ ح

بطلمیوس ۸۴ ح، ۱۶۸ ح، ۳۵۹

بطلمیوس حکیم ۱۶۸ ح

بطلمیوس غریب ۱۴۷، ۱۸۹ ح

بُعد ۲۲۴، ۲۲۵ ح، ۲۲۸، ۲۴۶، ۲۴۸ ح

بعیر ۲۴۵

بغداد ۳۳ به بعد و مواضع متعدّد؛ مکتب ~ چهارده، ۲۰۳

بغدادی، ابوالبرکات ۱۶۱

بغدادی، کاتب ۳۳۰ ح

بقای نفس ۶۳، ۸۳ و بعد، ۸۷، ۳۵۰ به بعد

بقایا سیزده، پانزده؛ ~ و خفایا ۱۸۵، ۲۸۹

بقراط ۸۲، ۱۴۵، ۱۴۶ ح، ۲۳۲؛ آثار بقراطی ۲۳۲

بکراواذ (بکراباد) ۶

بلاشر، ر. ۱۱۲، ۱۱۵ ح

بلاغت ۲۴ ح، ۲۶، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۳ به بعد، ۳۴۸ ح

بلخی، ابوزید ۷۷، ۱۱۹، ۱۲۰ ح، ۱۷۲، ۱۹۶، ۲۷۵، ۲۷۷، ۳۵۷
بلخی، ابومعشر ۸۰، ۱۰۸
بلدرچین ۲۶۹ و بعد
بلغا ۲۱۰
بلوچ ۱۶ ح؛ بلوچستان ۱۶ ح
بنجوی (پنجوای) ۶
بُندار، ابوالحسین شیرازی ← بُندار بن حسین
بُندار بن حسین ۳۲۰؛ همچنین ← بُندار، ابوالحسین شیرازی
بنو منجّم ۲ ح، ۱۰۸ و بعد، ۱۴۹ و بعد؛ بنوموسی ۱۰۹، ۱۴۴؛ بنوشاکر ۸۰ ح، ۱۴۹ و بعد
بنوساعده، سقیفهٔ ۴۷
بنوکلاب ۲۷۰
بنولیث ۱۸
بنی‌اسرائیل، خدای ۲۷۰
بنیامین ۱۳۱ و بعد
بودا ۶؛ بودایی ۳۴۹ ح
بوزجانی، ابوالوفاء ۱۳۵ ح، ۱۳۶، ۱۷۲
بولگاکف، پ. گ. ۱۸ ح
بولوس ← فضل بن بولُس نصرانی شیرازی ۸۶
بونه بکر، ز. ا. ۲۱۰ ح
بویژ، م. ۲۵۴، ۲۸۱ ح، ۳۲۹ ح، ۳۷۴ ح، ۳۸۵ ح
بهار، ملک‌الشعراء ۴، ۱۳ ح
بهاءالدوله ۹۰
بهرام (وهرام) ۳
بهشت ۱۸۷، ۳۵۱
بیابان لوت ۵
بیت (الحکمه) ۱۴۹، ۱۵۲؛ ـ المَقْدِس ۱۲۴
بیرونی، ابوریحان ۴۳ ح، ۹۳ ح، ۱۴۴ ح، ۱۴۶، ۳۲۷، ۳۸۴ ح
بیضاوی ۳۹۱ ح
بیمارستان عضدی ۳۵۴ ح و بعد
بیمارستانها ۱۱۳، ۳۳۵
بیهق ۱۷۱
بیهقی، علی بن زید ۸۸، ۱۲۸ ح، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۱، ۱۷۶

پادشاهان بزرگ جهان ۱۹۵
پاراسلسوس ۲۷۹ ح
پارسایان ۲۷۶؛ پارسایی سیزده، ۵۴
پارسی، پارسیان ۱۰، ۹۱، ۱۴۵، ۱۹۵ به بعد؛ شاهان پارس ۱۰، ۹۱، ۱۰۸؛ حکمای پارس ۳۳۳؛ همچنین ← ایران
پارمنیدس ۲۸۴ ح، ۲۸۷ ح
پالی، زبان ۱۴۵
پانیسوس (؟)، شاه ۱۹۶ ح
پاولوس، ژ. ۳۸۵ ح، ۳۸۶ ح
پاوه دوکورتی، ب. م. م. ۷۴ ح

پایدیا سیزده
پدر ۴۰۷، ۴۱۰؛ پدر ـ پسر ـ روح ۴۰۷ و بعد، ۴۱۰
پدید آمدن و از میان رفتن ۲۵۲، ۲۶۲؛ همچنین ← کون و فساد
پرسشهای میلیندا ۱۴۵
پرگرینوس، پطرس ۲۶۰
پروکلوس ۲۹، ۱۲۲ ح، ۱۲۸، ۲۵۱، ۲۸۵ و بعد، ۴۰۰ ح
پریه ۱۲۲ ح
پسر ۴۰۷، ۴۱۰
پلاّ، ش. ۳۰ ح، ۷۴ ح، ۸۲ ح
پلسنر ۱۱۲ ح، ۱۳۳ ح، ۱۶۰ ح
پلوتارک (منحول) ← فلوطرخس
پولیکراتس ۲۶۸ ح
پهلوی، زبان ۱۴۴
پیامبر (= محمد) ۴۶ به بعد، ۲۷۶ ح، ۲۹۱، ۳۱۰، ۳۴۹ ح
پیامبر، پیامبران ۲۰۹، ۲۷۸؛ ~ و فیلسوف ۳۱۵، ۳۲۱؛ (دروغگو، حقه‌باز) ۳۲۵ و بعد؛ صاحب نبوت ۳۲۴؛ همچنین ← نبی، انبیا
پیترز، ف. ۱۱۰، ۲۷۷ ح
پیراستن / تهذیب سیزده، ۱۸۳
پیشگو ۳۰۹
پینس، س. ۲۲۳، ۲۴۸ ح، ۳۰۸ ح، ۳۱۹ ح، ۳۵۴ ح، ۳۶۸ ح، ۳۹۱ ح
پینگری، د. ۱۰۷ و بعد
تئودور ۳۲۴
تئودور آسینی ۲۸۵
تئودوروس ۲۶۸
تئوریا ۲۲۰
تئوفراستوس ۱۴۷ و بعد، ۱۵۴
تئوفیلوس ۱۳۱ ح، ۱۵۲ و بعد
تابعون ۳۱۲
تاج الملّة («تاج ایمان» = عضدالدوله) ۳۶۴، ۴۰۴
تاریخ ۱۱۵، ۳۱۵ ح؛ طبیعت دوری ~ ۳۶؛ (حرکت به سوی کمال) ۲۲۹ و بعد؛ ~ عقاید ۲۴۹
تأثیر آب و هوا ۱۹۹
تأخّر و تقدّم ۲۵۰؛ تقدم زمانی ۲۶۷
تألیف ۱۹۹
تألیف الاربعة الاسطقسات ۳۳۹ ح
تألیف الاسطقسات ۳۳۹ ح
تأویل ۳۰۹، ۳۲۵
تأیید ۳۶
تثلیث ۲۸ ح، ۱۷۹، ۲۴۴ و بعد، ۲۹۴، ۳۹۶ ح، ۴۰۶
تجسّد ۳۶۶، ۳۹۶، ۳۹۶ ح
تخته نرد ۱۶ ح
تخطیط ۲۶۴
تخلُّق ۲۳۰
تخیّل ۳۲۷، ۳۹۲ و بعد، ۴۱۰
تداعی ۲۸۲
ترجمه، نهضت ده، ۱۵۱؛ فعالیت ~

۱۵۲، ۴۱۳
ترک، ترکان ۱۳، ۱۹۵، ۱۹۷ و بعد
ترکستان ۳۴
ترکیب ۱۹۹
تروا ۱۲۴ ح
تروپو، ژ. ۱۷۹، ۴۰۵
تزهید، الزهد فی الدنیا، زهدیات ۱۴۳
تسلر، ا. ۳۴۵
تسلسل، استدلال به بطلان ۲۴۹
تشبّه (به خدا) ۳۷۸؛ ~ به علت اول ۳۷۸ و بعد
تشبیه ۱۵۳، ۲۸۹؛ تشبیهی ۳۲ ح
تشنر، ف. ۹ ح
تشیّع ۵۵، ۴۰۲ ح؛ همچنین ← شیعه و شیعیان
تصدّرة ۱۳۴ ح
تصفیه ۷۱
تصوّر ۲۳۰
تصوّف ۵۵ و بعد، ۵۹؛ ~ رازورانه ۱۸۸ ح
تصویر جهان ۳۴ ح
تعالیق (تعلیقات) ۳۴، ۱۲۰
تعبیرکنندهٔ رؤیا ۳۰۹؛ تعبیر رؤیا ۳۲۰
تعریف، تعریفات، تعاریف ۳۲، ۱۹۰، ۲۴۰ به بعد، ۲۶۰، ۲۹۱؛ ~ و صفت ۲۹۳؛ ~ اصطلاحات ۲۴۶؛ تعاریف طبی (از طبیعت) ۲۳۳
تعطیل (عاری کردن خدا از صفاتش) ۵۳، ۵۷، ۱۸۴، ۲۹۱ ح
تعلیمیات ۱۷۳ ح؛ همچنین ← ریاضیات
تغییر ۱۵۷؛ ~ مکان ۲۶۱ (همچنین ← انتقال)؛ تغیّر ۱۵۷، ۲۵۶
تفسیر ۳۰۹، ۳۶۶
تفلسف ۷۰
تقسیم ۲۵۷، ۳۴۷
تقویم ۲۷۳
تقیّه ۳۷، ۵۵، ۳۶۷، ۴۰۴
تکاچ، ی. ۱۳۱ ح
تکافوی ادلّه ۳۲۹
تکسیر ۱۱۳
تمام ۲۱۸؛ ~ و کمال ۲۱۸
تمام لجسم طبیعی ذی حیاة ۳۳۹ ح
تمدّن (عربی ـ اسلامی) ۱۳۱؛ ~ اسلامی ۴۱۴
تمکین ۲۱۳
تملیک ۳۵۹ ح، ۳۶۰
تمیستیوس (= ثامسطیوس) چهارده، ۱۲۷، ۳۶۵، ۳۸۲ ح، ۳۸۴ ح، ۳۸۵ ح، ۳۸۷ ح، ۳۸۸ ح، ۳۸۹ ح
تمیمی، طاهر بن محمد ۲۰
تمییز ۱۹۳
تن ـ گور، درونمایه ۶۲ ح؛ استعارهٔ ~ ۱۴۱
تناقض، قانون امتناع ۲۱۱، ۳۳۰ ح
تنتظمَ الکلمة ۳۱۷
تنجیم ۳۲۳؛ همچنین ← اختربین،

اختربینی
تنوخی، ابوالقاسم ۹۵ح
تنوخی، محاسن بن علی ۷۳ح، ۹۵
توالی ۲۲۸
توحید ۶۹، ۲۸۹ و بعد؛ توحیدی ۲۶۵
توحیدی، ابوحیان ۴۲ به بعد، و مواضع متعدّد
تورکر، م. ۲۲۶ح، ۴۰۵
تورنبرگ، ک. ی. ۱۲ح
توز ۱۰۸
توفیق ۳۶، ۲۶۹، ۲۷۳
توکّل ۵۰
توماس، قدیس ۳۱۵ح؛ همچنین ← آکویناس
توهّم ۳۹۳ح
تهذیب ۳۵۵
تیت، ج. پ. ۶
تیمّم ۷۹ح
تیمور ۵

ثابت بن قُرّه ۲۲، ۲۹ و بعد، ۴۴، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۴۹، ۱۷۲، ۳۷۰ح
ثالوث ۳۹۹
ثعالبی، ابومنصور ۱۹، ۳۴ح، ۵۴ح، ۷۶ ح، ۲۰۶
ثُمامة بن اشرس ۱۵۳
ثنوی ۱۰۴ح
ثوابه، خاندان ۴۲ح
ثوب ۲۴۱

جابر بن حیّان ۱۰۵، ۱۲۵ و بعد، ۲۳۶، ۲۴۷ح، ۲۷۷، ۲۷۹ح، ۳۰۰، ۳۳۹ح، ۳۶۵، ۳۸۳ح؛ آثار ~ ۱۲۶؛ نوشته‌های ~ ۱۲۶
جاحظ یازده، ۲۴ح، ۳۰ح، ۳۳ح، ۴۴ و بعد، ۵۲ و بعد، ۷۵، ۸۱ح، ۹۴، ۱۰۷، ۱۹۰، ۱۹۵، ۳۳۱، ۳۳۴ح؛ جاحظی ۴۵، ۵۲ و بعد؛ جاحظ (منحول) ۸۱ح
جادو و کهانة ۸۰، ۱۹۷، ۲۷۷، ۳۲۰
جاذبهٔ مغناطیسی ۱۸۷، ۲۶۰
جاسوسان ۱۶ح، ۲۰، ۴۰؛ عـمّال جاسوسی ۲۹۱
جالینوس ۱۴۶ح، ۱۵۶، ۲۲۵ و بعد، ۲۳۲ و بعد، ۳۷۶ح، ۳۸۳ح، ۳۸۴ح
جامعه، تقسیم ۸۱ح
جان زیمیسکس ۱۰۲
جانب شرقی ۹۵، ۹۷
جانب غربی ۹۵
جاندار و بی‌جان ۳۹۸ و بعد
جاودانگی ۱۸۸، ۳۵۶
جاهلیت ۵۱
جایگاه بلند قدس ۷۰
جُبّائی، ابوعلی ۷۰ح
جبال ۵۹، ۶۰ح، ۳۲۴، ۳۳۱

جبروت ۲۸۷
جدل ۱۰۲، ۱۸۵، ۳۱۹، ۳۲۸ و بعد، ۳۳۱؛ استدلال جدلی ۳۲۷، ۳۸۰؛ ستیزه‌گری ۳۲۹
جَدْی، برج ۴۰۳
الجدّ ۱۱۶
جُرجان ۳۹، ۱۸۰
جُرجانی، علی بن محمد ۷۰ ح، ۲۱۶، ۲۳۵ ح
جرجرائی، محمد بن احمد ۹۵ و بعد
جرجرایا ۹۵ ح
جریری ۳۲، ۳۰۷، ۳۱۲
جزئیات، علم خداوند به ۲۱۵
جزیره ۱۰۲
الجزء الالهی ۱۹۹
جسر الجدید ۶۳ ح
جسم، اجسام ۳۹۰؛ ~ جاندار و بی‌جان ۳۷۳ ح؛ ~ طبیعی ۳۶۹، ۳۷۰ ح، ۳۸۹ ح؛ ~ بسیط ۲۵۵؛ ~ الهی ۳۷۳ ح
الجسم الالهی ۳۶۹ ح
جعفر بن یحیی کحّال ۵۲
جغرافیانویسان ۵
جلسات دانشورانه ۴۱۳
جلیس، محمد بن موسی ۸۰
جم، جمشید ۱۰
جماعت ۱۹۸، ۲۷۵
جماعة مرکبة من آحاد ۲۴۰
جمال ۲۰۲، ۲۹۹
جمع دوازده
جمع‌الوحدات ۲۴۰
جَمَل ۲۴۵
جنس ۲۵۴
جنگاوران ۸۱ ح، ۹۱
جنّی ۲۰۱
جود ۶۹ و بعد، ۳۸۷، ۳۹۰
جوز ۹۸ ح
جوهر ۷۲، ۱۵۵، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۳۳، ۲۵۲ و بعد، ۳۷۳، ۳۷۸، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۷ به بعد، ۴۱۰؛ ~ و عرض ۱۵۷؛ ~ به منزلهٔ ماهیت ۲۵۳؛ ~ اول ۲۸۰ ح؛ ~ عقلی ۳۳۹ ح؛ ~ معقول ۲۵۵؛ ~ طبیعی ۲۲۷؛ ~ آغازین ۲۲۵؛ ~ قائم به خود ۲۲۵؛ ~ مفارق ۲۸۲ ح؛ جواهر ۲۵۴ و بعد؛ ~ ابدی ۲۵۴ و بعد؛ ~ انسانی ۳۶۶، ۳۹۶؛ ~ معقول ۲۵۵؛ ~ غیرمحسوس ۲۵۵؛ ~ محسوس ۲۵۵؛ ~ نامتحرک ۲۵۵؛ جوهر اول ۲۲۰
جوهریت ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۱
جُوَیْن ۵
جُوَیْنی ۲۸۳
جهان (به منزلهٔ زندان) ۱۸۷؛ ~ کون و فساد ۳۹۴؛ ~ برین و فرودین ۱۸۶؛ گردشِ ~ ۲۹۹ به بعد؛ ~ عُلْوی و سُفلی ۷۲
جهان صغیر ۳۰۲، ۳۳۵
جهان وطن یازده

جهل ۱۷۳، ۱۸۵
جهم بن صفوان، جهمیه ۲۸۳ و بعد
جَیْ ۲۷۰
جَیْهانی، احمد بن محمد ۱۹۸
جَیْهانی، عُبَیْد الله بن احمد ۸۰

چاشنیگیر ۷۸ح
چرخهٔ نجومی ۳۰۰
چغانیان ۴۰
چینیان ۱۹۵، ۱۹۷

حاتمی، ابوعلی ۹۷
حاجب ۱۱۴
حاجی خلیفه (کاتب چلبی) ۱۱۲، ۱۵۵
الحادثی، خ ۲۱۰ح
حازی (کف‌بین) ۳۰۹
حُبّ ۶۹
حُبیش بن حسن ۱۰۸، ۱۴۹
حجّ ۲۷۰؛ حج روحانی ۵۷
حجّاج بن مَطَر ۱۴۹
حجّار ۹
حجاز ۲۱ح، ۳۳۰ و بعد
حجّیت ۱۸۵، ۲۱۸
حدّ ۱۹۰ و بعد
حدوث ۲۶۶
حدیث ۳۲ح، ۵۶، ۱۱۵، ۱۳۵ح، ۳۰۹ح؛ احادیث ۵۳، ۵۷ و بعد؛ ~شاذّ ۳۳۱
حدیث نفس ۶۱
حدیدة الحداد ۲۴۱
حُرّان ۱۶
حرّان ۳۴، ۱۳۱؛ حرّانیان ۱۳۱ح، ۲۶۳
حرّانی، ابوالحسن (ثابت بن ابراهیم بن زهرون) ۹۲
حرکت ابداع ۲۸۶
حرکت، حرکات ۱۲۵، ۲۲۱، ۲۲۴ و بعد، ۲۶۰، ۳۷۳، ۴۰۰؛ ~ بالعرض ۳۸۴؛ ~ بالعرض و بالذات ۳۸۱؛ ~ و تغییر ۳۴۱؛ ~ و سکون ۷۱ و بعد، ۱۸۷، ۲۱۳، ۲۵۷ به بعد، ۲۵۹، ۳۶۸ و بعد؛ ~ دوری ۲۲۳، ۳۷۲، ۳۷۸، ۳۸۱؛ ~ ذاتی ۳۶۸ و بعد، ۳۸۱ ح؛ ~ ابدی ۲۲۲؛ ~ قسری ۲۴۹؛ ~ سُفلی ۲۵۸؛ ~ طبیعی ۳۳؛ ~ ابداع ۲۶۱ به بعد، ۲۸۶؛ ~ سیارات ۱۸۹، ۲۵۹ به بعد؛ مبدأ ~ ۳۶۴؛ ~ خطی و مستقیم ۳۷۲؛ ~ متناوب ۳۷۰ ح؛ (شش نوع ~) ۲۶۱؛ ~ عُلوی ۲۵۸؛ ~ زمینی ۲۵۹؛ ~ افلاک ۱۲۵، ۲۲۲، ۳۷۸ ح؛ تقدّم و تأخر در ~ ۲۲۶
حروراء ۵۷ ح؛ حروری ۵۷ ح؛ حروریان ۵۷
حریم دارالسلطان ۹۵
حُزن ۲۱۸
حسّ ۳۲۹، ۳۳۹، ۳۴۷؛ ~ و حرکت

۳۳۷؛ ~ و نفس ۲۱۹؛ ~ بینایی ۳۹۳؛ حواس ۳۲۷، ۳۵۲؛ ~ پنجگانه ۱۷۳؛ مثالات احساس ۳۵۰؛ کائنات محسوس ۲۲۲؛ محسوسات ۲۱۴، ۲۱۸، ۳۹۳
حساب ۱۱۴ و بعد، ۱۵۰
حسّان بن ثابت ۲۱۱
حَسَب ۱۷۰، ۱۷۱ ح؛ (نَسَب و شرف) ۱۷۱ ح
حسن بصری ۴۴
حسن بن عبّاس ← صنادیقی
حسن بن موسی بن شاکر ۱۰۹
حسن بن سهل ۱۰۷.
حسن بن سُوار ۳۸، ۷۶ ح، ۱۰۷، ۱۱۰ و بعد، ۱۵۳ و بعد، ۱۷۲، ۲۱۶، ۲۶۷، ۲۷۵
حسن بن وَهْب ۶۹
حَسیب ۱۷۰
حسین، ت. ۸۶ ح
حسین خارجی ۱۵
حسین، طه ۱۹۲ ح
حُصری صوفی، ابوالحسین ۳۲۳
حُضیری، م. م. ۹۹ ح
حُظوظ ۲۷۴
حق ۷۰؛ حق اول ۲۶۴؛ الحق الاول ۶۳، ۲۹۹
حقوقٌ منتزعة ۳۱۷
حکم ۱۹۱
حکمت (= فلسفه) ۱۷، ۲۶ و بعد، ۶۰، ۶۲ ح، ۶۶ و بعد، ۷۰، ۸۹، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۸۶، ۲۸۹؛ ~ باستان ۴۱۳ و بعد؛ ~ الهی ۲۷۹، ۳۹۰ و بعد؛ ~ مصطلح ۴۱۴؛ دوستان مخلص ~ ۲۸۹؛ عشق به ~ ۷۰؛ ارباب ~ ۶۷
حکمت‌آمیز، گفته‌های ده، ۸۰، ۸۶ ح، ۱۱۶؛ آثار حِکمی ۲۲
الحکم دوم ۷۴، ۱۱۴
حکومت (الهی و بشری) ۳۰۲ به بعد
حکیم ۱۳۷؛ حکما ۸۳؛ حکماء الاولین ۳۳۷
حلاّج ۵۵ و بعد، ۲۱۴ ح؛ حلاّجی ۵۷
حلب ۳۰، ۳۳ و بعد، ۱۷۵
حِلْم ۶۳، ۳۳۴، ۳۵۷ و بعد
حلول ۳۶۷، ۳۹۷
حمار ۲۴۵
حَمْدانی ۱۰۲
حمزهٔ اصفهانی ۱۰۸
جمزةالورّاق ۳۱۲
حَمَل، برج ۴۰۳
حُملان ۱۷
حنبلی، حنابله، حنبلیان ۳۲ ح، ۵۵ و بعد، ۳۲۶
حنفی، مذهب ۳، ۹۴، ۱۶۵؛ حنفیها ۲۰ ح
حُنین بن اسحاق چهارده، ۱۰۸، ۱۱۹،

۱۴۹، ۱۷۲، ۱۸۹، ۱۹۶ ح، ۲۰۲، ۲۳۳، ۲۷۱، ۳۸۳ ح؛ ~ و مکتبش ۱۸۹، ۳۸۳ ح
حورانی، ج. ف. ۳۱۵ ح
حیات ۲۳۴، ۲۸۷، ۳۹۰ ح؛ حیّ ۲۸۷
حیدرآباد ۱۷۴
حیرت ۱۸۸
حیوانات، خویشاوندی انسان با ۳۳۶

الخطیب، محبّ‌الدین ۲۴ ح
خازن ۱۸
خالد بن یزید ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۶۴، ۲۷۷ و بعد
خالدف، ا. ب. ۱۸ ح
خالع ۲۱۰
خالق ۴۲
خبر، اخبار ۵۷ و بعد، ۳۰۹
خدا و طبیعت ۲۶۳؛ نخستین خدا ۲۸۵؛ دومین ربّ ۳۴۷ ح
خداداد ۳۲۴
خر ۲۴۵، ۳۹۳؛ خرها ۳۰
خراسان ۴، ۶، ۸، ۱۰، ۱۵ ح، ۲۱ ح، ۱۱۵، ۳۳۰؛ خراسانیان ۴۰
خُرمیّه ۱۰۳
خروسیپوس ۲۲۵
خُزائی، ابوعبدالله ۴۸
خزانة الحکمة ۸۱
خزرجی، ابودُلَف ۱۸
خسرو انوشروان ۱۹۸، ۳۳۲
خسرو پرویز ۸، ۱۴ ح
خسرو پیروز (شاه ابوجعفر) ۱۷
خسرو (کسری) ۲۷ ح
خشیّت و حیرت ۲۲۰، ۳۳۲
خصوصیات ذهنی ۳۳۷
خطابه یازده، ۲۶، ۹۶، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۸، ۲۰۳ به بعد، ۲۱۰؛ اهل خطابه ۹۶؛ خطبا ۲۱۰
خطابی (خطّابی)، ابوسلیمان ۷۲
خفایا سیزده، ۲۸۹
خفی‌الذات ۲۴۰؛ خفی الفعل ۲۴۰
خلأ ۲۲۴، ۲۴۶ و بعد
خلاص ۳۲۳
خلافت الهی ۳۰۲
خلف بن احمد نه، ۲۰ و بعد، ۳۲، ۴۰
خلق ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶؛ ~ از لاشیء ۲۶۳؛ ~ بی‌زمان ۲۶۴؛ ~ قدیم نوافلاطونی از لاشیء ۲۶۳ ح؛ ~ مدام ۲۶۶
خلوص ۳۲۳
خُلَیف، ف. ۱۳۳
خلیفه ۹، ۹۵؛ خلافت ۴۶، ۴۸، ۲۰۹؛ خلفا ۲۱۰
خلیل بن احمد سجزی ۱۹ و بعد، ۲۱۰
خَمْر ۲۴۱، ۲۴۴ و بعد

خندریس ۲۴۱
خندک، درختان ۱۰۸
خنده ۳۴۳
خنیاگران ۱۷
خواب جهل ۳۴۵
خوابگزار ۳۳۰؛ همچنین ← تعبیر رؤیا
خوارج ۵ به بعد، ۸ ح، ۹، ۱۱، ۲۳۱ ح، ۳۱۰
خوارزم ۱۳۲، ۱۷۸؛ خوارزمیان ۱۹۸
خوارزمی ۸۰ ح، ۲۲۷ ح، ۲۳۵ ح
خواش ۵؛ رودخانهٔ ~ ۴
خواص ۵۵، ۲۰۵، ۲۹۱، ۳۱۲، ۳۲۲، ۳۳۵؛ ~ و عوام و عامهٔ مردم ۲۰۵، ۲۹۰، ۳۱۲، ۳۲۱ و بعد، ۳۳۲
خواهش جسمانی ۶۹ ح
خوتوس ۲۴۷
خود به خودی ۲۷۱
خوزستان ۶۰
خیال، قوهٔ ۳۱۹، ۳۵۰
خیام، عمر ۱۷۱
خیر (و شرّ) ۲۵۵
خیرالمحض ۱۸۶

داج، ب. ۱۰۶، ۱۰۹ ح، ۱۱۰، ۱۳۱ ح
دارِ سلام ۳۳۶
دارک، ه. ۹ ح
داریوش ۳۱۸
داعی ۳۳
دامداران ۸۱ ح
دامغان ۴۰، ۳۱۸
دانشمند ۳۲۲؛ دانشمندان نُه، ۱۱۲؛ ~ متمایل به علوم تجربی ۲۰۹
دانشوران نُه، ده، ۴، ۶۳ ح، ۷۴، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۲، ۲۰۰؛ گفتارهای دانشورانه یازده؛ مجالس دانشورانه ۶۹
دانلپ، د. م. ۲۳ ح، ۴۰ ح، ۱۶۰
داوود ۱۳۱
دایبر ۳۳۹ ح
دبّاغان ۱۰۷
دبیران دوازده، ۸۱ ح؛ دبیری دیوان دوازده، ۱۰۶
دجله ۹۵ ح
دِدِرینگ ۱۵۵
درب المجوس ۱۰۲
دربار دوازده، ۹۸
درخت فرفوریوس ۲۰۹، ۲۵۹، ۲۸۱ و بعد، ۳۸۶ ح
دُستور ۱۱۰؛ ~ الاصل ۱۱۰
دشمنی با خویش ۱۷۰ ح؛ خرسند کردن خود ۶۳
دعوة ۳۱۷
دکارت ۲۵۶
دلالت ۱۹۱
دلالت و معنا ۲۴۵

دمشق ۱۱۴، ۱۲۰
دموستیکوس ۱۰۱
دموکریتوس ده، ۲۳، ۲۴ ح، ۲۴۷ و بعد، ۲۷۲، ۳۳۹ ح
دنیا ۷۰
الدنیا ظلوم و الانسان فیها مظلوم ۳۵
دوام مطلق ۱۸۷
دوخویه، م. ی. ۱۱ ح، ۸۱ ح
دودس ۱۲۲ ح، ۱۶۶ ح، ۲۵۱
دَوْر و کَوْر ۲۹۹ و بعد
دوران زندگانی ۲۲۱
دورهٔ درسهای فلسفی ۱۸۹
دورینگ، ی. ۱۴۷
دوزی، ر. ۱۳۴ ح
دوست ۱۵۸؛ (تعریف) ۶۷ و بعد، ۳۶۱؛ دوستی ۶۹ و بعد، ۹۲، ۳۶۰ به بعد
دوستان مخلص ۲۸۹
دوسلان، م. ژ. ۱۰۲ ح
دوگانگی ۲۰۲، ۲۰۷؛ زوجهای دوتایی ۱۹۰
دوگانه انگاری ۳۶۷
دولت ۳۷
دونش بن لبرط ۷۳ ح
دهر ۳۷، ۱۸۷، ۲۲۰ و بعد، ۲۲۶، ۳۰۲؛ الدهر المطلق ۲۲۰؛ الدهر الذی بالاضافه و الشرط ۲۲۰
دهریون ملحد ۳۱۶؛ دهریان ملحد ۳۲۱
دهماء الناس (تودهٔ مردم) ۷۲
دی بور، ت. ی. ۱۸۸ ح
دیار بکر ۷۸ ح
دیالکتیکی ۲۷۷ ح
دیانت سیزده، ۵۳، ۳۲۳
دیتریسی، ف. ۲۸۰ ح، ۳۷۷ ح، ۳۸۷ ح
دیتریش، ا. ۱۳۳ ح
دیکستریس ۳۷۳ ح
دیکه آرخوس ۳۳۹ ح
دیلم ۱۵ ح؛ مسیحی دیلمی ۱۲۸ ح؛ دیلمیان ۱۰۲، ۱۹۷
دین دوازده، ۲۲، ۲۴، ۳۰، ۳۶، ۸۲ ح، ۸۹، ۱۸۵، ۳۴۶؛ ~ قدیم و جدید ۳۵۳؛ ~ و فلسفه ۱۸۵، ۳۱۰، ۳۲۰ و بعد؛ ادیان ۲۶۵، ۳۲۹، ۴۰۳؛ (اعتقادات) دینی ۳۱۹؛ شریعت، شرایع ۲۸، ۵۸، ۸۳، ۲۸۹ و بعد، ۳۳۱؛ احکام شریعت ۳۳، ۵۸، ۳۳۵؛ اصحاب شرایع ۳۲۳
دینوری ۱۵۳
دیوان خزائن ۹۲ ح
دیوانیان دوازده
دیوتوگنس ۳۳۳، ۳۳۴ ح
دیوجانس ۱۶۸ ح
دیوکلسیانوس (عصر) ۱۲۹، ۱۳۹
دیوگنس لائرتیوس ۱۴۴

ذات (ماهیت) ۲۳۲، ۲۵۲؛ الذات (هستی) ۲۹۲، ۳۹۷؛ ~(جوهر) ۲۲۰؛

~ (موجود) ۲۳۷؛ (ousia) ~ ۲۵۲؛ الذات الاولی ۲۲۲؛ ۲۴۱، ۲۹۲، ۳۴۷، ۴۰۸؛ الذات الاولی الوجود ۲۹۲؛ الذات فقط ۲۹۰
ذُبول ۲۶۱
ذوق ۲۰۱
ذونفس ۳۴۱
ذهبی، ابوسعید ۲۰ ح، ۴۸ ح، ۵۱، ۵۳ به بعد، ۹۰، ۹۴
ذهن ۲۷۲
ذیل الکلام ۲۹۰
ذیمقراطیس ← دموکریتوس

رازی، ابوبکر محمد بن زکریا ۱۱۹ ح، ۱۷۲، ۲۲۲ به بعد، ۲۳۵ و بعد، ۲۴۹، ۲۶۳ ح، ۲۶۶، ۲۷۸، ۲۹۰، ۳۱۱ ح، ۳۱۹ و بعد، ۳۲۶، ۳۲۷ ح، ۳۵۴، ۳۵۵ ح، ۳۷۰ ح
رازی، ابوحاتم ۲۲۲، ۲۹۰، ۳۱۱ ح
رازی، فخرالدین ۱۳۲، ۲۱۶
راس، و. د. ۲۴۲، ۲۴۳ ح، ۲۵۴
راسو ۳۹۳
الراضی، خلیفه ۷۳ ح
رافضه، رافضیان، رافضی ۵۱ و بعد، ۵۷؛ ضدّ رافضی ۵۳
رام شهرستان (ابر شهریار) ۶
راوی نامعتَمَد (توحیدی) یازده، ۱۸۳
رایسل ۶۹ ح
رأی ۵۷، ۷۰، ۳۱۰
ربوبیت ۱۸۶، ۱۹۶، ۲۸۳، ۲۸۹ و بعد
رجل فیلسوف سمیح کریم (شاه ابوجعفر) ۱۸
رُخَّج (=رُخّد) ۶؛ ناحیهٔ رُخَّج ۱۳
رداء ۲۴۰
ردیف ۸۲
رزدانی (غلام شاه ابوجعفر) ۱۴
رساله ۳۸، ۴۸، ۵۱، ۷۴، ۸۵
رستگاری ۱۸۸، ۳۵۶ و بعد؛ همچنین ← نجات
رستم ۶، ۱۷
رسم (وظیفه) ۳۸؛ رسم (تأثیر) ۸۳؛ رسم (وصف) ۲۲۶
رسول الله (= محمد) ۴۶، ۴۹ به بعد؛ همچنین ← پیامبر (ص)، محمد (ص)
رسولان سجستان ۱۳۶
رسوم (ارتسامات) ۶۶
رصدها ۸۵؛ رصدخانه ۱۰۹
رطوبت و خشکی ۲۵۷
رعیت ۸۲ ح، ۳۳۴ و بعد
رغبة ۳۵۶
رفض الدنیا ۳۵۵
رُفعة ۲۵۰، ۲۵۱ ح
رکن‌الدوله ۴۰
رُمّانی، علی بن عیسی ۴۴، ۹۵، ۲۱۳
رمزپردازی ۱۸۴

الرمز الفلسفی ۲۷۸
رنسانس ده؛ ~ اسلامی نُه، ۳۶۴؛ ~ فرهنگ تازهٔ فارسی ۱۰؛ دانشمندان دورهٔ ~ ۲۷۹ ح
روابط جنسی ۳۲
رواقی ۲۱۴، ۲۳۴، ۲۴۸، ۲۶۰، ۳۷۳ ح؛ تعریف ~ ۲۲۵؛ متناقض نماهای ~ ۲۱۴؛ متفکران ~ ۲۶۰؛ رواقیان ۲۲۵، ۲۴۸ ح، ۲۶۰ ح، ۲۷۲، ۳۷۳ ح
روایت ۱۱۷
روباه ۳۳۷
روبن ← روبیل
روبیل = روفیل = روبن ۱۳۱
روح ۷۰، ۳۳۹ ح، ۳۴۳
روح بن زنباع ۳۶۲
روحانیات ۹۱
رودکی ۱۵ به بعد
روذراوری، ابوشجاع ۱۰۳ ح
رورتی، ر. سیزده
روزنتال، ف. پانزده، ۳۱ ح، ۳۴ ح، ۴۴، ۸۵ ح، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۶۸ ح، ۲۰۱ ح، ۲۱۵ ح، ۳۴۳ ح، ۳۴۸ ح، ۳۴۹ ح، ۳۶۴ ح
روش تجربی ۲۴۹
روم ۱۴۹ به بعد؛ روم شرقی (امپراتور) ۱۰۱ و بعد، ۱۴۸، ۱۵۱؛ امپراتوری ~ ۱۰۰؛ مملکت ~ ۹۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۵۳، ۱۷۵؛ رومیان ۱۰۲ و بعد، ۱۲۴، ۱۵۱ و بعد، ۱۹۵، ۱۹۶ ح، ۱۹۷ و بعد؛ رومی ۲۷
رومانوس ۱۰۱
رومیه ۲۰۲ ح
رویّة ۱۹۸، ۳۵۰
رَهْطِ الکُفر ۳۱۳
ری ۱۵، ۳۹ و بعد، ۵۴، ۱۳۲، ۲۷۰، ۲۷۶، ۳۰۷، ۳۱۸، ۳۵۴
ریاسات انسانی ۳۹۲
الریاسات المدنیة ۳۹۲
ریاست دینی و سیاسی ۳۷
ریاضیدان ۴۱؛ ریاضیات ۵۴، ۱۷۳ ح، ۲۷۶، ۲۸۰ ح؛ آثار ریاضی ۱۴۴
ریتر، ه. ۷۰ ح، ۷۳ ح، ۲۳۱ ح، ۳۱۰ ح
رؤیا ۱۱۷، ۱۳۷، ۱۶۵، ۲۳۹؛ رؤیا دیدن ۷۱

زابلستان ۴، ۶
زاخائو، ا.گ. ۴۳ ح، ۱۴۴ ح، ۱۴۶ ح
زارابلاّ ۳۷۹ ح
زال ۶
زانر، ر.ک. ۲۹۵
زاهدان ۸۱ ح، ۲۷۶، ۳۵۵؛ زُهّاد ۳۱۳؛ زهد ۱۴۳، ۳۳۰؛ الزهد فی الدنیا ۳۳۰
زُباله، توقفگاه ۷۴، ۲۷۰
زبان کلّی ۱۹۴
زجرآمیز ۲۰۵

زربافی ۱۸
زرتشت ۶
زرتشتی، زرتشتیان یازده، ۳، ۵، ۱۴۴؛ همچنین ← مجوسان
زرنج (شهر سیستان) ۵، ۷
زُروان، آیین ۲۲۳
زره، دریاچهٔ ۴
زُریق، ک. ق. ۳۴۲ح
زکات ۹۱
زکی، ا. ۸۱ح، ۳۳۴ح
زُلفه (تقرب به خدا) ۵۱
زمان ۱۸۷، ۲۲۰ به بعد، ۲۲۷، ۲۶۷، ۳۵۲؛ ~ فوق عالم ۲۲۲؛ ~ مطلق ۲۲۲؛ ~ مطلق و مضاف ۲۲۳؛ ~ و دهر ۳۵۲؛ ~ ارسطویی ۲۲۲؛ تعریف ~ ۲۲۲، ۲۲۵؛ ~ ایستای معقول ۲۲۲؛ ~ محدود یا مضاف ۲۲۲؛ ~ مشترک یا محدود ۲۲۳؛ ~ مفارق ۲۲۳؛ ~ غیرمفارق ۲۲۳
زمان غیرمفارق ۲۲۳
زنجان (زنگان) ۳۲۴
زنجانی، ابوالحسن علی بن هارون ۲۷۰
زندانی ۳۳۶
زندقه ۵۳، ۳۳۰ح؛ زندیقان ۵۶، ۱۸۵، ۳۱۶ح؛ زندیقانه ۵۶، ۱۱۵، ۱۴۵
زنگیان ۱۹۶ح، ۱۹۷ و بعد
زنون ۱۱۷، ۱۲۴ و بعد؛ زنون اکبر ۱۱۶؛ زنون سوفسطایی ۱۲۴
زنون رواقی ۱۱۷ح
زوزنی، محمد بن علی ۱۳۳
زوسیموس ۲۷۵
زیاد بن ابیه ۲۲، ۲۴
زیاریان ۱۰
زیبا ۲۵۵؛ زیبای ابدی ۲۵۵
زیبک، ه. ۲۳۷
زید بن رِفاعه ۳۰۶
زیدیه ۲۸۳؛ زیدیان ۱۰۳
الزین، ا. ۸۱ح
زیوس ۱۴۵ و بعد

ژوپیتر ۱۴۶ح
ژیلسون، ا. ۳۴۵
ژیماره، د. ۱۶۳ و بعد

السابح فی بحرنا لاساحل له الا هو ده
ساختن ۲۲۹
ساراکوستاس ۱۴۷
سارویّه ۱۰۷ و بعد
سازش یا انطباق با رأی مقبول دوازده
ساسان ۱۷؛ ساسانیان ۸، ۱۰، ۱۶ح، ۲۲، ۸۲ح؛ دورهٔ ساسانی ۸۱ح
ساسانیه، قصیدهٔ ۱۹ح
ساعت آبی ۲۴۹
سالار ۱۳

سام ۱۷
سامانیان ۱۰ و بعد، ۱۳، ۱۵ ح، ۱۸، ۲۰ و بعد، ۴۱، ۹۶ ح
سانسکریت ۷۰، ۱۴۴
سبتة ۹۸
سبث، پ. ۲۳۳ ح
سبزوار ۱۷۱
سبعیه ۳۲
سُبکی ۵۳ به بعد، ۵۹ ح
سپاهیان ۱۰۷ و بعد
ستارگان ۹۳، ۱۵۱، ۲۴۰، ۴۰۳؛ تأثیرات ~ ۳۲۴؛ ~ ثابت ۸۴ ح؛ ستاره‌پرستی ۳۹۶
سجزی، طاهر بن ابراهیم ۱۸۱
سجستان نُه
سجستانی، ابوحاتم ۱۱ ح
سجستانی، ابوسلیمان ← ابوسلیمان سجستانی
سجستانی، ابویعقوب ۳۳
سَجیه ۷۵
سِحْر ۸۰، ۳۰۹ و بعد، ۳۲۰
سخن (بیرونی) ۲۹۳، ۳۹۸؛ کلام ملفوظ و کلام باطن ۲۹۳ ح
سربازان ۴۷ ح
سرخسی، احمد بن طیّب ۴۳، ۶۰ ح، ۱۱۹ ح، ۲۰۳، ۲۶۳، ۳۲۷ ح، ۳۸۴ ح
سرطان، برج ۴۰۳
سرعت سقوط اجسام در خلأ ۲۴۹
سرمدیت ۲۲۱، ۲۲۵
سرمشق پانزده، ۱۸۳
سرهنگان ۱۳
سُریانی ۱۳۲، ۲۰۱ و بعد، ۲۸۹، ۳۵۵؛ رُهبانیت مسیحیان سُریانی ۳۵۵؛ سُریانیان ۱۵۹ ح؛ سُریانیه ۲۰۲ ح
سزار (قیصر) ۲۷ ح
سزگین، ف. ۲۹ ح، ۴۸ ح، ۵۱ ح، ۷۶ ح، ۸۰ ح، ۹۰ ح، ۱۰۹ ح، ۲۷۵ ح، ۲۷۷ ح، ۲۷۸ ح، ۲۷۹ ح، ۳۳۰ ح، ۳۶۴ ح
سعادت ۶۴، ۶۹ و بعد، ۷۲، ۸۲، ۸۶، ۳۳۰؛ ~ قصوی ۶۹
سعدیه گئون (= سعید بن یوسف فیّومی) ۳۲۸ ح، ۳۹۶ ح
سَفَرة ۳۹۰ ح
سُفلی ۷۱؛ حرکت ~ ۲۵۸؛ عالم ~ ۳۵۱؛ موجودات ~ ۳۰۳
سفیران ۱۶ ح
سقراط ۱۷، ۲۲، ۲۹، ۸۲، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۵۶، ۲۸۸، ۳۱۳، ۳۴۲ ح، ۳۵۹
سقیفه ۴۷
سکاهای هندی ـ ایرانی ۴
سُکّری، ابوسعید حسن بن حسین ۸۰
سکستان ۴
سکوت ۲۸۸ و بعد
سکون ۸۹؛ سکون النفس دوازده
سکوندوس ۱۵۶، ۱۵۷ ح، ۱۵۸ ح
سکونی اشبیلی، ابوعلی ۹۹ ح

سکینه (حضور الهی، آرامش) ۸۹
سگ ۳۳۷
سلاطین ۲۰۵
سلب ۱۹۰ و بعد
سلب و ایجاب ۱۹۰ و بعد
سلسلهٔ بزرگ هستی ۱۸۶، ۲۶۵، ۳۰۲، ۳۳۵
سلسلهٔ هستی ۳۰۱ به بعد
سلسوس ۳۲۶
سلطنت ۱۹۵
سلم ۱۴۹
سُلَمی، ابوعبدالرحمان ۱۰۲
سلوکوس اول ۱۴۶
سلیقه ۲۱۳
سلیمان ۱۷
سمبورسکی، س. ۲۴۸ ح، ۲۷۲
سمرقند ۳۲ ح
سمعانی ۱۱ ح، ۲۰ ح، ۶۰ ح
سمکة قمی ۶۵؛ همچنین ← ابن سمکة
سمور ۳۹۳ ح
سنائی ۳۵۰ ح
سنّت ۳۱۷
سند ۶
سندوبی، حسن ۷۲ ح
سنکا ۱۲۱
سنّیان، مسلمانان سُنّی ۶ و بعد، ۵۱ و بعد، ۱۰۴، ۳۱۰ ح، ۳۲۷، ۳۴۹ ح؛ سُنَن ۴۰۲؛ سُنّیه ۳۱۰؛ نخستین سنّیان ۳۱۰ ح؛ سالم اعتقادی مذهب ← ۱۱۵
سوتیون ۱۴۵ ح
سوردل، د. ۷۳ ح، ۱۵۲
سوروس انطاکی ۱۲۹
سوس ۲۶۴
سوفرونیسکوس ۱۲۳
سولون ۱۴۵، ۱۴۷
سومبولا ۱۵۹ ح
سووایه ۱۷
سهروردی ۱۷۴
سه‌گانه و چهارگانه ۱۸۹
سهل بن هارون ۸۰
سیارات ۹۳ ح، ۱۸۷، ۴۰۳؛ حرکت ← ۱۸۷، ۲۵۹ و بعد؛ قوای ← ۴۰۲ و بعد؛ نظام ارسطویی ـ بطلمیوسی حرکت ← ۱۸۷، ۲۶۰
سیاست ۲۳، ۲۸، ۳۹، ۱۸۰، ۱۹۵ و بعد، ۲۰۴ ح؛ سیاسة الهیة ۳۰۳؛ سیاسة بشریة ۳۰۳
سیث، ا. ۲۴۹ ح
سید، ف. ۱۱۴
سیده بانو ۱۲
سیرافی، ابوسعید ۳۳، ۴۴، ۷۲، ۷۴ و بعد، ۷۷، ۹۰، ۹۵، ۱۰۶، ۱۷۶، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۱۲ و بعد، ۲۳۶
سیستان نُه، ۳، ۵ به بعد
سیسیل (صقلیه) ۷۲؛ سیسیلی ۱۳۵
سیف ۲۴۶

سیف‌الدوله ۳۴، ۱۵۱
سیمپلیکیوس چهارده، ۱۲۲، ۲۳۲، ۳۶۹ ح، ۳۷۰ ح، ۳۷۵ ح، ۳۸۳ ح
سیمجور دواتی ۱۱
سیمرغ ۷۶
سیوطی، جلال‌الدین ۲۰۶

شاجری ۱۸۱
شاخت ۵۸ ح
شارحان ۳۷۴ ح
شاعر ۲۰۹؛ شاعران ۲۰۵، ۲۱۰
شافعیان ۳۳۰ ح، ۳۳۱
شاکر ۱۵۰
شام ۴۵، ۳۳۰
شاه خجسته (عضدالدوله) ۳۶
شاه (خدایی در میان انسانها) ۳۳۳؛ (پدری بزرگ) ۳۳۴؛ (خدایی بشری) ۳۳۳؛ ~ عادل ۳۷؛ (شاهنشاه / ملک‌الملوک) ۳۶۷، ۴۰۴؛ (مَثَل شاه) ۲۹۷، ۳۰۳؛ (= عضدالدوله) ۳۹۲
شاه سجستان (ابوجعفر) ۱۷۵
شاهنشاه ۱۳۴، ۳۶۷
شتایل، ر. ۱۱۶ ح، ۲۶۳ ح
شتر ۲۴۵
شجاعت ۳۵۶
شَجَری، ابونصر ۵۱
شخص الهی ۴۰۱ ح؛ شخص کامل ۳۰۰، ۴۰۱ ح؛ اشخاص کامل ۴۰۰
شِدِر ۱۷۰ ح
شراب ۲۴۴ و بعد
شرط (ر. ~) ۲۲۰
شرف ۱۷۱
شرق ۷۴، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۷ و بعد، ۱۱۳ و بعد، ۱۴۴، ۳۱۸؛ اهل مشرق ۲۷۶
شرقی ـ گنوسی ۲۸۷
شرکة ۲۸۲
شریعت ده، ۲۸، ۳۳، ۵۳، ۵۷ و بعد، ۷۰، ۱۲۶، ۱۴۸، ۱۸۴، ۲۸۹ و بعد، ۳۱۲، ۳۲۲؛ اصحاب ~ ۳۱۲؛ ~ اسلام ۳۱۲؛ ~ صابئی ۳۱۲؛ ~ مجوسی ۳۱۲؛ ~ نصرانی ۳۱۲؛ ~ یهودی ۳۱۲؛ زبان دولایهٔ ~ ۳۲۲؛ اصحاب شرایع قدیم ۳۶۶، ۳۹۵؛ شرع ۱۷۳ ح؛ واژگان شرعی ۱۹۱
الشریعة العقلیة ۳۹۲
شریعت و فلسفه ۳۲۵؛ شریعت به منزلهٔ طبّ بیماران ۳۱۲؛ قانون و فلسفه ۱۵۶، ۱۵۸
شطّ الصراة ۶۳ ح
شطرنج ۱۶ ح
شعبده بازی ۱۹۶، ۳۲۰
شعر یازده، ۷۵، ۱۱۵، ۱۳۸، ۱۷۴، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۸ ح، ۲۰۰، ۲۰۶ ح؛ همچنین ← نظم و نثر
شَعربافان ۶

شعوبی (ضدّ عرب) ۱۰
شغَف ۶۹
شفیع، م. ۳۱ح، ۱۷۱ و بعد
شقاوت ۸۷
شک ۲۵۲؛ شکاکیت ۱۴۰، ۱۸۵، ۳۵۱؛ شکاکان دینی سیزده، ۳۵۱ و بعد
شمس المعالی ۳۹ح، ۱۸۰
شَمول ۲۴۵
شناخت (= علم) ۴۲، ۸۸، ۹۱، ۹۳، ۱۲۳، ۱۷۳، ۲۱۴ و بعد، ۲۸۱، ۳۲۸، ۳۴۸ به بعد، ۳۵۶، ۳۸۰ ح، ۳۹۲ به بعد، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۴؛ ~ و معرفة ۲۱۴؛ ~ و عمل ۶۳ و بعد؛ ~ و جهل ۲۶۱؛ ~ الهامی ۳۲۶؛ ~ شهودی ۷۲، ۳۲۶؛ ~ دینی ۳۴۵؛ ~ علمی ۳۲۲؛ علم دنیوی ۳۱۵ ح؛ ~ صحیح ۳۴۸؛ منابع ~ ۳۲۸
شهرزوری چهارده، ۶۲ ح، ۸۹، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۴ و بعد
شهرستان ۱۱۵
شهرستانی چهارده، ۳۰ و بعد، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۵ به بعد، ۱۳۳، ۱۴۴ ح، ۱۶۵ ح، ۲۴۲ ح، ۲۶۳ ح، ۲۶۶ ح، ۲۹۰ ح، ۳۹۱ ح
شهسواران ۸۱ح
شهوت ۲۷، ۲۱۶
شهود ۱۸۵، ۱۹۸، ۳۲۶؛ ~ و الهام ۱۹۸؛ ~ و عقل ۱۹۰؛ منطق شهودی ۲۰۰
شیاطین ۳۶۲
شَیْب ۱۴۳
شیخ الفرد (سیرافی) ۳۳
شیخ مجتبی ۲۴۰
شیخ یونانی ۱۱۷ و بعد، ۱۴۱، ۲۸۴، ۳۳۸؛ الشیخ الیونانی سیزده، ۱۶۵ ح، ۲۳۶ ح، ۲۹۲ ح، ۳۴۱ ح، ۳۴۲ ح
شیخو، ل. ۱۱۲ و بعد، ۱۱۵ ح، ۱۳۰
شیراز ۱۰۲
شیرازی، ابوالفضل ۷۲ح، ۱۳۶
شیعه ۳۲، ۳۱۰؛ ~ امامی ۴۶ ح
شیعهٔ (پیروان) فیثاغورس ۲۷۹
شیعی، شیعیان ۴۶، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۵۲، ۳۲۶، ۳۴۹ ح، ۳۹۷؛ ~ امامی ۳۲۶؛ امام ~ ۱۵۲؛ ~ رافضی ۴۶؛ ~ میانه‌رو (زیدی) ۴۶؛ نظریهٔ ~ دربارهٔ امام ۴۰۱ ح؛ ~ غالی ۱۲۶، ۳۹۷؛ همچنین ← غُلاة؛ تشیّع
شیء ۶۴، ۲۱۶ و بعد، ۲۸۲ به بعد؛ موجود ۲۸۱ و بعد

صابئان ۲۹، ۲۶۳، ۳۹۶ ح، ۴۱۳؛ ~ حرّان ۱۲۶، ۳۳۸ ح، ۳۶۶؛ شریعت صابئی ۳۱۲
صابئان کلدانی ۱۵۱
صابی، ابواسحاق ابراهیم ۹۰، ۲۰۸
صابی، ابوالخطّاب کاتب ۹۷

صاحب دین (= پیامبر اسلام) ۲۸۷، ۳۱۷
صاحب زندقه و انحلال (توحیدی) ۵۳
صاحب سجستان (ابوجعفر بانویه) ۱۸
صاحب شریعت (= پیامبر اسلام) ۶۱، ۳۱۷
صاحب (شَعْبَذة) ۳۱۰؛ ~ طلسم ۳۰۹؛ ~ العزیمة ۳۰۹ و بعد؛ ~ کیمیا ۳۰۹
صاحب صناعت ۱۲۵
صاحب مکتب منطق در بغداد (سجستانی) ۱۸۸ ح
صاعد اندلسی ۱۱۲ به بعد، ۱۱۵ ح، ۱۹۶ ح
صافین المسبّحین ۳۹۱ ح
صالح بن عبدالقدوس ۳۱۶
صالح بن کیسان ۴۷
صالحانی، ع. ۸۰ ح
صانع ۲۶۲
الصاوی، ص. ۲۲۲ ح
صبرا، ا. ی. ۱۹۴ ح
صحابه (پیامبر) ۴۸، ۵۲، ۱۵۲؛ ~ و تابعون ۳۱۲
صداقة ۶۸
صدر اول ۳۱۲؛ الصدر الاول ۵۲
صَدْق ۶۸
صدور، نظریهٔ ۲۶۵، ۲۹۷
صَدیق ۷۵
صراط نه
صراط المستقیم ۴۳؛ صراط مستقیم ۳۵۷
صعود روحانی دوازده
صغانی (چغانی)، ابوعلی بن محتاج ۴۰
صغانیان (چغانیان) ۴۰
صفا ۹۵
صفّار (مسگر) ۹
صفاری، سلسلهٔ ۶، ۸، ۱۰، ۲۱ ح، ۲۲؛ صفّاریان ۹ و بعد، ۱۳
صفت، صفات ۱۵۶، ۱۸۶، ۲۵۴، ۲۶۳، ۲۸۶ به بعد، ۲۹۲ و بعد، ۲۹۶، ۳۶۶ و بعد، ۳۸۹، ۳۹۷ و بعد، ۴۰۶، ۴۰۸ و بعد؛ ~ متمیّزه ۲۰۰
صَفَدی، صلاح‌الدین ۱۳۹، ۱۵۴، ۱۷۷ و بعد
صفّین، حکمیت ۵۸
صِقْلاب (اسلاویان) ۱۹۸
صقلیه ← سیسیل
صلاح‌الدین ۱۲۰
صمصام ۲۴۶
صمصام‌الدوله ۳۵، ۹۲ ح
صنادیقی، حسن بن عبّاس ۱۳۸، ۱۴۸
صناعات آزاد ۱۸۹
صناعت / هنر از طبیعت تقلید می‌کند ۲۷۶، ۲۷۹
صُنع ۲۶۷؛ ~ جمیل ۲۷۰
صنعتگر ۱۲۲، ۱۲۴؛ صنعتگران ۸۱ ح
صوان ۱۶۰ ح، ۱۶۴
صوان الحکمة و اقمارش ۱۵۹ به بعد

صورت ۱۶۵، ۲۳۲؛ ~ ـ محتوا ۱۹۴
صوفی ۴۷ ح؛ صوفیه ۵۶، ۳۶۷، ۴۰۱ ح؛ صوفیان ۴۷ ح، ۵۵، ۲۷۰، ۳۲۹
صولی، ابراهیم بن عباس ۴۶، ۷۳ ح، ۷۶
صیمره ۵۹، ۶۰ ح
صیمری، ابوبکر ۶۱ ح
صیمری، ابوزکریا ۴۳، ۵۹ و بعد، ۲۰۴، ۲۷۴، ۲۸۳، ۲۹۶ و بعد، ۳۱۶
صیمری، محمد بن اسحاق ۳۱۶

ضرورت (و اختیار) ۲۹۶ و بعد؛ خود به خودی ۲۹۷
ضریبة ۲۱۳
ضیاع ۷۸

طائرة فی الرِّیاح ۲۸۸
الطائع، خلیفه ۳۹ ح، ۱۸۰
طابعه ۲۳۰
طارق ۳۰۹
طاق الحرّانی ۶۳
طالس ۱۱۵، ۱۴۴، ۲۴۲، ۳۳۹ ح
طالع، طالعها ۱، ۹۲، ۹۹، ۲۷۳
طاهر بن خَلَف ۲۱
طاهریان ۷ ح، ۹ و بعد
طایفه ۲۰۴، ۲۷۵
طبّ ۳۲، ۸۶، ۱۱۳ به بعد، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۴، ۳۱۲
طبرستان ۱۵ ح، ۳۹، ۱۸۰
طبری، محمد بن ایّوب ۱۶۱
طبری، محمد بن جریر ۱۵۲
طبع ۲۳۱ ح؛ بالطبع ۲۳۱؛ طبایع چهارگانه ۳۲۵؛ ~ بی‌آلایش ۳۹۲
طبقهٔ کاتبان ۴۲، ۲۱۰
طبیب، طبیبان ۱۳۷، ۲۴۱، ۳۰۹
طبیعت ۴۲، ۶۷، ۶۹، ۸۲ و بعد، ۱۸۷، ۲۱۳، ۲۳۰ به بعد، ۲۴۰، ۲۶۳، ۲۷۶، ۳۰۱ به بعد، ۳۱۵ ح، ۳۲۵، ۳۵۸ و بعد، ۳۷۸، ۳۸۹، ۳۹۵ ح؛ صاحب ~ ۳۰۸؛ ~ و نفس و عقل ۷۰؛ ~ صغری ۳۶۲؛ ~ کبری ۳۶۲؛ ترجیع بند برای ~ ۳۰۶؛ اقنوم کلّی ~ ۲۱۳؛ (در مقام قدرت و نیرو و حیات) ۲۳۰، ۲۳۳، ۳۸۹؛ (در مقام مبدأ حرکت و سکون) ۲۱۳، ۴۰۸؛ (در مقام نفس) ۳۷۵؛ معانی مختلف ~ ۲۳۰؛ ~ پنجم ۳۶۵، ۳۷۰؛ ~ بشری ۲۱۲؛ ~ آخرین ۳۸۹ ح؛ ~ عالم ۳۶۵، ۳۸۸؛ ~ محسوس ۳۸۹ ح؛ ~ خاص (جسم) ۳۶۸؛ اقنوم کلّی ~ ۲۱۳؛ طبیعت (به معنای خاص) ۲۵، ۳۸۷ ح؛ طبیعی (وجود) ۴۰۷؛ اشیاء ~ ۲۳۱؛ نظام ~ ۴۰۳؛ قوای ~ ۴۰۹؛ (نفسی، عقلی، الهی) ۲۶۸؛ مفاهیم ~ ۷۲؛ صورت ~ ۳۰۵؛ علم ~ ۳۲۰؛ فیلسوف ~ ۲۳۰؛ جسم ~ ۲۴۶؛ فلاسفهٔ ~ ۲۶۰؛ فلسفهٔ ~ ۲۵۹

طبیعت پنجم ۳۶۴، ۳۷۱ ح
طبیعة ۲۱۳، ۲۳۰، ۲۳۶، ۳۸۹؛ (ousia) ۲۵۲؛ الطبیعة الاولی ۳۸۹ ح؛ الطبیعة الطابعة / المطبوعة ۲۳۶، ۳۶۵؛ طبیعة الکل ۳۸۸ ح، ۳۸۹ ح
طبیعة دائمة الحرکة ۳۳۹ ح
طبیعیات یازده، ۳، ۴۳، ۱۴۴ ح، ۱۸۹، ۲۸۰، ۳۰۹ ح، ۳۲۰؛ ~ و مابعد الطبیعه ۲۱۹؛ ~ آسمانی ۲۶۱؛ مسائل ~ ده، ۲۲
الطبیعیین ۲۶۰
طبیعیون ۳، ۳۳۵، ۳۵۱
طراز ۱۸ ح
طرد شق ثالث ۲۹۷
طف، طف، طف ۲۲۳
طلحة بن محمد نَسَفی ۲۴، ۳۰ و بعد، ۱۱۹
طوسی، نصیرالدین ۸۱ ح
الطَّویل العریض ۳۱۶
طینة ۲۷

ظاهر الدوله ۴۰ ح؛ همچنین ← وشمگیر بن زیار
ظاهر الذات ۲۴۰
ظاهر الفعل ۲۴۰
ظاهر و باطن، معنای ۳۱۳
ظریف ۹۱
ظنّ ۷۰

العاقِلُ یَعْقِل بالعَقل مَعْقُولَه ۳۴۶
العبّادی، ع. ۱۹۲ ح
العقل بالفعل ۳۴۵
العقل له الملکه ان یعقل ۳۴۵
العلم الهی ۳۲۱
العلوم الانسانیة ۳۲۱
العلة الاولی ۴۵۸
ع. عزّت ۱۸۱
عاد ۲۱۸، ۲۴۱؛ معدود ۲۴۱
عادة ۲۱۸
عارف ۵۲ ح، عارفان ۶۹ ح؛ ~ اشراقی ۲۸۷
عالم ۷۰ و بعد؛ تجدد ~ ۳۰۰؛ ~ و تجدّد ۲۹۹؛ رابطهٔ خدا با ~ ۴۲؛ سلسله مراتب ~ ۳۰۴؛ ~ سُفلی ۹۰، ۲۵۸؛ ~ عُلوی ۹۱، ۳۶۷؛ نظام ~ ۲۵۹
عالم و معلوم ۶۴
عامری، ابوالحسن نُه، ۳ ح، ۸۱ ح، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۶۴، ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۶۶، ۳۳۲ ح، ۳۵۴ ح، ۳۵۵ ح، ۴۱۴
عامهٔ مردم ۸۱ ح، ۱۱۴، ۲۱۵، ۲۲۴
عُبّاد ۳۱۳
عبادانی، ابوطاهر ۴۷، ۴۸ ح
عباس بن عبدالمطّلب ۴۵ به بعد، ۵۳

عباسیان ۶ ح، ۱۲، ۴۶؛ اربابان عباسی ۷ ح؛ خلیفهٔ عباسی ۹ ح؛ خلفای عباسی ۹۶ ح؛ دورهٔ عباسی ۱۰۸، ۱۲۶
عبدالجبار ۲۷۸ ح
عبدالحمید، م. م. ۱۹ ح، ۳۲ ح
عبدالدائم ۱۷۷
عبدالرحمان سوم ۷۵، ۱۱۴
عبدالرحمان صوفی ۱۰۰ ح
عبدالله بن عباس ۴۵ و بعد، ۴۷
عبدالله بن احمد ۱۳
عبدالله بن حمّاد ۷۳
عبدالله بن اسحاق بن شناعة اسرائیلی ۱۱۳
عبدالملک بن مروان ۲۸
عبدیشوع جاثلیق ۹۲
عبرانی، عبری ۱۸۵، ۱۹۶ ح، ۲۰۱ و بعد، ۲۲۰، ۲۸۹
عبودیت ۱۹۶
عُبَیْد الله بن بُختیشوع ۲۳۳
عُبَیْد الله بن سلیمان ۷۳، ۳۳۵
عُتْبی ۲۰ ح
عثمان بن عفّان ۴۵ و بعد، ۱۲۸
عجز ۱۲۴، ۲۸۷، ۲۸۹
عدالت ۳۰۳؛ قوانین عادلانه ۳۹۲
عدد محرک بذاته ۳۳۹ ح
عدم ۲۶۷، ۲۸۲؛ معدوم ۶۶، ۶۸، ۲۶۷، ۲۸۳؛ عدم مضاف و فعلیت‌پذیر ۲۸۳؛ أعدام ۳۵۸
عراس (عرسه، ابن عرس) ۳۹۳
عرّاف ۳۰۹
عراق ۱۰، ۲۴ ح، ۳۷، ۲۰۲ ح، ۳۳۱
عرب، عربها، عربان ۴، ۱۲۳ ح، ۱۲۵، ۱۲۹ و بعد، ۱۸۴ و بعد، ۱۹۰، ۱۹۳ به بعد، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۴؛ استعداد در زبان ~ ۱۹۰؛ امت ~ ۴۴؛ پادشاه ~ ۹۲؛ پیامبر ~ ۴۴؛ ~ ی خالص ۲۱۸؛ تسلط سیاسی ~ ۱۱ ح؛ ~ ی مسیحی پانزده؛ ~ مهاجر ۷؛ میراث محلی ~ پانزده؛ سرزمین ~ ۱۹۹، ۳۷۸ ح
عربی ۳۳، ۴۴، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۲ به بعد، ۱۷۴، ۱۹۸، ۲۰۱ به بعد، ۲۱۱ و بعد، ۲۲۴، ۲۳۳، ۲۷۲، ۲۷۷ ح، ۲۸۳، ۲۸۹، ۲۹۸، ۳۴۴، ۳۵۹ ح، ۳۶۸ ح، ۳۶۹ ح، ۳۷۶ ح، ۳۷۸ ح، ۳۸۷ ح، ۳۸۹ ح، ۴۱۳؛ نحو ~ ۱۳۵، ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۰۰؛ نظریهٔ زبان‌شناختی ~ ۱۹۶؛ متون فلسفی ~ ۲۶۳؛ فلسفهٔ افلوطین به ~ چهارده، ۱۸۶؛ منابع ~ ۱۵۳، ۲۳۴؛ سخن ~ ۱۹۲؛ ترجمه‌های ~ ۱۱۱، ۱۳۱، ۱۸۹ و بعد؛ علوم ~ یازده؛ ادبیات و دانش ~ ۱۱ ح؛ بلاغت زبان ~ ۲۰۲، ۲۰۴؛ مصطلحات ~ ۱۹۱؛ منابع متأخر ~ ۱۲۹

عربی ـ اسلامی ۱۳۱، ۲۳۱ ح، ۲۶۲، ۳۴۴
عربی ـ یونانی ۲۰۳
عرض، اعراض ۲۵۲، ۲۵۵ و بعد، ۲۵۹، ۲۷۲، ۳۲۷، ۳۳۹، ۳۵۰؛ بالعرض و بالذات ۳۱۴، ۳۸۲، ۴۰۹
عرضی و ذاتی ۳۱۴، ۳۸۲، ۴۰۹
عرفان عقلی مسلک دوازده، ۴۱، ۱۸۶، ۲۹۵، ۳۴۷ ح
عروض ۲۱۰
عروضی، ابومحمد ۷۰ به بعد
عُروة بن زُبَیْر ۴۸ ح
عشق ۶۹
عصابة ۴۸
عصمت نبی ۳۲۶
عضدالدوله ۲ و بعد، ۲۱، ۳۵ به بعد، ۳۹، ۴۱، ۹۲، ۹۵ ح، ۹۹، ۱۰۱ و بعد، ۱۳۴ و بعد، ۱۴۳، ۱۷۷، ۱۸۰، ۲۷۳، ۲۷۸ ح، ۳۳۲ و بعد، ۳۶۶ و بعد، ۴۰۲ ح، ۴۰۳
عطوی ۷۸ و بعد
عطیه، ج. ن. ۳۰ ح
عقال ۷۱
عقاید، تاریخ ۲۴۹؛ مجموعه‌های ـ ۱۲۵ ح، ۳۳۸
عقل ۴۱، ۵۶، ۶۲، ۶۶، ۷۰، ۸۴، ۸۷ به بعد، ۱۱۷ و بعد، ۱۸۶، ۱۹۳، ۲۳۹، ۲۸۸، ۲۹۲ به بعد، ۳۰۱ به بعد، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۷ به بعد، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۴۳ به بعد، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۷۸، ۳۸۹ ح، ۳۹۲ به بعد، ۳۹۸ و بعد، ۴۰۳، ۴۰۷ و بعد، ۴۱۰؛ ـ مستفاد ۳۴۴؛ ـ فعّال (فاعل) ۳۴۴؛ ـ فعال و منفعل ۱۸۷، ۳۳۸، ۳۴۴ و بعد؛ ـ و اختیار ۱۷۰ ح؛ ـ و طبیعت ۱۸۷، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۰۶ و بعد، ۳۳۶ به بعد، ۳۵۸؛ ـ و حس ۷۱، ۱۱۸، ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۱۷، ۳۴۷، ۳۹۰؛ ـ و نفس ۲۹۴؛ ـ و استدلال قیاسی ۱۹۸؛ نخستین ـ محض ۲۹۴؛ ـ بالملکه ۳۴۵؛ ـ بشری ۴۲، ۳۴۴، ۳۹۷؛ ـ بالفعل ۳۴۵؛ ـ عاقل، معقول ۴۱۰؛ ـ و فعل تعقل و موضوع تعقل ۴۰۶؛ ـ مادی ۳۴۴ و بعد؛ جزئی ۳۴۴، ۳۴۸؛ ـ نفْسی ۲۹۴؛ ـ نفس، طبیعت ۳۰۱ و بعد، ۳۳۷، ۳۵۰، ۳۹۹، ۴۰۸، ۴۱۰؛ ـ کلی ۴۲، ۱۸۶ و بعد، ۲۹۴، ۳۴۷ و بعد، ۳۶۷؛ جهان ـ ۳۵۰؛ فعل تعقل ۴۰۶؛ شناخت عقلی ۳۰۴؛ اشراق عقلی ۴۲؛ قوای عقلی ۴۰۹؛ عاقل ۳۳۷؛ خدایان عقلی ۱۴۶؛ معقولات و محسوسات ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۵۲، ۳۴۵؛ معقولات اولیه و ثانویه ۴۱۰؛ هوش ۲۰۰، ۲۷۲؛ عقول افلاک ۲۶۱، ۳۸۱ ح؛

عقول مفارق ۳۸۱ ح؛ ~ له الملکه ان یعقل ۳۴۵؛ ~ و وحی ۳۱۰، ۳۲۱؛ نور ~ ۳۱۳
عقل، عاقل، معقول ۳۴۶، ۳۹۹ ح
عقلی ۳۳۷؛ باشندگان ~ ۳۳۶؛ برهان ~ ۳۲۸؛ شوق ~ ۱۵۶؛ شهود ~ ۳۲۹؛ نفوس ~ ۳۶۸؛ نظرورزی ~ ۳۳۶؛ متکلمان ~ ۳۹۷؛ عرفان عقلی مسلک دوازده، ۴۲، ۱۸۶، ۲۹۵، ۳۴۷؛ نطق یا قوهٔ عاقله ۳۳۶
علاقه ۶۹
علت، علل ۷۱، ۱۲۱، ۲۵۸، ۲۶۶، ۲۷۲، ۳۶۸، ۴۰۹؛ ~ العلل ۲۸۱ ح، ۴۰۹؛ ~ آسمانی ۲۰۹؛ ~ الهی ۲۷۲؛ ~ فاعلی ۱۲۱، ۲۶۷، ۳۴۴، ۳۸۲ ح، ۳۸۵ ح؛ ~ غایی ۱۲۱، ۱۸۶، ۲۵۹، ۳۸۵ ح؛ ~ نخستین ۲۵۷، ۳۸۷ ح؛ ~ اولی ۲۸۱ ح؛ ~ غایی مفارق ۳۸۲ ح؛ علل و معلولها ۳۸۸؛ ~ صوری ۱۲۱؛ ~ مادی و هیولایی ۱۲۱؛ ~ ادائی ۱۲۱ و بعد؛ ~ مُعدّه ۱۲۲؛ ~ مثالی ۱۲۲
علم ۲۲، ۶۹، ۱۹۸، ۲۱۴، ۳۱۴، ۳۲۷، ۳۴۷ و بعد؛ ~ اوائل ۷۸؛ ~ مکتوم ۸۸؛ ~ سیاست ۲۳؛ ~ و معرفة ۲۱۴ و بعد؛ ~ الالهی ۲۸۰، ۳۲۲؛ ~ سابق ۲۱۵؛ ~ و عمل ۶۴؛ ~ نخستین ۷۷؛ بنیانگذاران احتمالی ~ ۱۴۵ ؛ ~ یونانی ۱۲۶، ۱۳۱؛ ~ جدید ۲۷۸ ح؛ ~ طبیعی ۲۷۷ ح؛ ~ هست در مقام هست ۲۷۸ ح؛ ~ حکومت ۲۱؛ ~ به امور مجرد ۲۸۰؛ ~ سیاسی ۲۲، ۳۱۹ ح؛ علوم ۷۷، ۱۱۲، ۱۹۶، ۳۰۹ ح، ۳۲۰، ۴۰۳؛ ~ اوائل، ~ قدما یازده، ۲۹، ۱۱۵، ۱۴۹، ۲۷۷، ۲۹۶، ۴۱۳؛ ~ انسانی ۳۲۲؛ ~ عربی یازده، ۸۰، ۴۱۳؛ ~ الهی ۳۲۱ و بعد، بین‌المللی بودن ~ یازده؛ ~ زبانی ۱۸۹؛ ~ ظاهری ۹۳؛ ~ طبیعی ۲۲، ۵۴، ۲۷۶، ۲۷۹؛ ~ کاذب ۲۲۰، ۲۷۷؛ ~ خفیه ۲۲۰، ۲۷۹ ح؛ ~ کاذب عقلی ۳۰۹ ح؛ میراث علمی و فلسفی عهد باستان ۴۱۳؛ پرسش علمی ۶۶؛ ~ مقدماتی ۱۸۹؛ دانشمندان ۲۷۹ ح، ۳۲۲
علم حیل ۱۰۹
علم، قدرت، حیات ۲۲۸ ح
علما ۱۱ ح، ۲۰، ۲۱ ح، ۵۱، ۵۳، ۸۰، ۱۱۴
علویان ۱۵ ح، ۴۷ ح
علی بن ابی طالب (ع) ۴۵ به بعد، ۵۷ ح، ۱۲۸ ح، ۱۵۲، ۳۳۱
علی بن هارون منجّم ۱۰۶
علی بن عیسی ← رُمّانی
علی بن عیسی (وزیر) ۷۳ و بعد، ۷۷، ۲۰۹
علی بن یحیی منجّم ۲، ۲۷۳
عمّال حکومتی دوازده

عمر بن خطّاب ۴۴، ۴۸ و بعد، ۵۷، ۱۳۰، ۳۳۱
عمر دوم (عمر بن عبدالعزیز) ۴۸ ح
عمرو بن لیث ۶، ۹ به بعد
عمرو بن عاص ۱۲۸ و بعد
عناصر ۱۸۶، ۲۵۸، ۲۹۴، ۳۷۱، ۳۷۶؛ چهار عنصر ۳۶۸ و بعد، ۳۹۳
عنقای مُغرِب ۷۵ ح، ۷۶ ح
عوام ۱۰، ۵۵، ۲۰۵، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۱۲، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۳۲؛ ~ نادان ۱۰۰
عوفی ۱۷۲
عهد جدید ۴۰۷
عیاران ۷ ح، ۹، ۱۱ و بعد
عیان ۳۰۹
عیر ۲۴۵
عیسی بن علی ۳۸، ۷۴ ح، ۷۷، ۱۰۶، ۱۱۹
عیسی بن دأب ۴۸
عیسی بن زُرعه ۳ ح، ۳۸، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۵۳، ۲۱۷ و بعد، ۲۶۱ و بعد، ۲۷۵، ۳۰۴، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۹۹ ح
عیسی بن یحیی ۲۲۴ ح
عیسی (ع) ۱۰۳، ۱۴۶؛ امّت ~ ۳۱۰
عین ۲۴۱
عین الجمع ۳۶۷، ۳۹۷
عین الشیء ۲۱۷
عین، ذات، طبیعة ۲۵۲
غائب و شاهد ۱۱۸
غایی (علّت) ۲۹۸؛ غایت ۲۵۵
غُراب، ا. ا. ۳۳۲ ح
غراب، س. ۹۹ ح
غرب (جدید) پانزده، ۳۱۸؛ فرهنگ غربی پانزده؛ کتابخانه‌های غربی ۴۱۴
غرباء ۲۸۹
غریزه ۲۱۲
غزالی ۱۹۱ ح، ۳۴۹، ۳۵۰ ح، ۳۷۵ ح، ۳۹۱ ح
غَزَل ۷۶
غَزْل ۶۹
غزنویان ۸، ۱۰
غزنه ۵
غضنفر تبریزی ۸۵، ۱۶۰، ۱۶۵ ح
غفلت ۳۵۸
غلام زُحل ۴۱، ۸۴ و بعد
غُلاة ۳۶۷، ۳۹۷
غول ۲۸۳
غیاب و حضور ۳۵۰
غیبگو ۳۰۹؛ غیبگویی ۳۲۳، همچنین ← کهانت

فاراب ۳۴
فارابی نُه و بعد، ۳۴ و بعد، ۷۶ ح، ۸۱ ح، ۱۱۹، ۱۲۰ ح، ۱۳۲، ۱۵۵، ۱۷۲، ۱۸۸،

۱۸۹ و بعد، ۱۹۲، ۲۰۲ و بعد، ۲۰۵، ۲۱۷ ح، ۲۳۸، ۲۴۲ ح، ۲۴۹، ۲۵۳ ح، ۲۵۴، ۲۷۶ به بعد، ۲۷۸ ح، ۲۸۰، ۳۰۰ ح، ۳۱۹، ۳۲۲ ح، ۳۲۶، ۳۲۹ ح، ۳۴۶ ح، ۳۴۷ ح، ۳۶۵ و بعد، ۳۷۲ ح، ۳۷۷ ح، ۳۷۹ ح، ۳۸۰ ح، ۳۸۲ ح، ۳۸۴ ح، ۳۸۵ ح، ۳۸۷ ح، ۳۹۴ ح؛ نظریهٔ سیاسی ~ ۳۲۱
فارس ۶، ۱۰، ۷۴، ۹۰، ۱۰۲، ۳۳۱
فارسی، ابوعلی ۷۲، ۷۴، ۷۷، ۱۳۴ ح، ۲۰۰، ۲۱۹
فارسی، زبان ۲۳۸ ح
فاس ۷۳ ح
فاضلان ۹۷
فاطمه (ع) ۴۸
فاطمی، خلفا ۹۵ ح
فاعل و منفعل ۲۳۹، ۲۵۸، ۳۴۴، ۳۹۵؛ فعل و انفعال ۲۳۷، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۹۵
فالگیر (طارق) ۳۰۹
فان اس، ی. ۱۹۲ ح، ۱۹۸ ح، ۲۸۳
فان فلوتن، گ. ۱۹۵ ح، ۲۲۷ ح
فتوحات، عصر ۱۳۰
فتوّة ۶۹
فخرالدوله ۱۸۰
فرّ بزرگی ۱۷؛ فرّ شاهی ۱۲
فراسة ۷۱
فرانک، ر. ۲۸۳ ح، ۲۸۴
فرایض ۳۱۲
فرج بن جرجیس بن افرام ۱۷۹، ۴۰۵
فرد، افراد ۲۴۶، ۲۵۲؛ اشخاص جزئی ۳۹۵، ۴۰۰؛ اشخاص الهی یا کامل ۳۳۷، ۳۶۶ و بعد، ۴۰۰
فردوسی ۱۴ ح
فرشته ۳۳۷؛ فرشتگان ۲۱۵، ۲۸۷، ۳۳۷، ۳۶۲؛ شأن فرشتگی ۳۳۷
فَرَضی، ابوالحسن ۲۷۰
فرفوریوس ۱۱۶ ح، ۱۲۲ ح، ۱۵۹ ح، ۲۶۳ ح، ۲۸۵، ۲۸۷ ح، ۲۹۵، ۳۲۸ ح، ۴۰۷
فرمانروایی ۳۳۲؛ فرمانروایان ده، ۹۸
فروع و اصول ۲۵۹
فره، شهر ۵، ۲۱ ح، ۳۹؛ رودخانهٔ فره ۴
فرهنگ (عربی ـ اسلامی) ۱۸۹؛ انتشار فرهنگ سیزده؛ احیای فرهنگی ۳۴
فساد ۲۶۱
فُسطاط ۱۱۴
فَسَوی، ابوعلی ← فارسی
فصحاء ۲۰۰
فصل ۱۹۳
فضیلت، فضایل ۳۱۲، ۳۷۷، ۳۹۲، ۴۰۲، ۴۰۹؛ ~ چهارگانه ۳۷۷ ح؛ ~ کامل ۴۰۲؛ ~ محسوس و عقلی ۳۵۸
فطرت ۲۱۵
فطنت ۲۱۵

فعل ۲۲۹، ۴۰۹؛ ~ و انفعال ۲۹۷؛ ~ و عمل ۲۲۸ و بعد؛ ~ ابداعی ۲۶۷؛ فعل از فاصلهٔ دور ۲۶۰؛ ~ الهی ۲۹۶، ۲۹۲؛ حاصل ~ ۲۹۴
فعل رابط ۲۳۸
فعلیت و بالقوه بودن ۱۵۵، ۱۵۷، ۲۲۹، ۲۳۹، ۳۴۸
فقر ۱۵۶
فقه ۱۱۵، ۱۶۵، ۳۰۹، ۳۳۱؛ ~ حنفی ۳، ۹۴؛ ~ مالکی ۱۰۳؛ استدلال فقهی ۵۸
فقیه، فقها، فقیهان ۲۱ ح، ۴۸ ح، ۵۵، ۸۲ ح، ۹۳، ۱۹۰، ۳۱۰، ۳۱۳
فلاسفهٔ پیش از سقراط ۲۸۸
فلاطن ۱۷؛ همچنین ← افلاطون
فلان ملأ العین و النفس ۹۱
فلایشر، ه. اُ. ۳۹۱ ح
فَلَتات ۲۶۹
فلدبوش، م. ۶۹ ح
فلسفه دوازده، ۲۲، ۵۲ ح، ۶۲، ۷۰، ۷۷ و بعد، ۹۴، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۵ و بعد، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۸۰، ۱۸۴ به بعد، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۶۲، ۲۷۸ و بعد، ۲۸۴، ۲۸۹، ۲۹۶، ۳۰۹ ح، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۲۹، ۳۵۳، ۳۶۱، ۳۸۰ ح، ۴۱۳؛ ابداع ~ ۱۴۴؛ اعلام ~ ۶۷؛ تاریخ ~ ۱۰۵؛ اصحاب ~ ۳۱۰؛ ~ قدیم سیزده، ۴۱۳؛ ~ و کلام ۱۸۶، ۳۲۷ به بعد؛ ~ و دین ۵۹؛ ~ و شریعت ۳۰۶ به بعد، ۳۲۵، ۳۲۹؛ ~ و حیرت ۱۸۸؛ ~ عربی ـ اسلامی ۲۶۲؛ ~ الهی ۳۸۷؛ ~ اولی ۱۶۷؛ ~ یونانی ۱۲۶، ۱۳۱؛ (کمال بشری) ۳۱۷؛ ~ اسلامی ۲۲۹ ح، ۳۳۸، ۳۶۶، ۳۹۰ ح؛ ~ یهودی ۳۳۶؛ (طبّ تندرستان) ۳۱۱؛ ~ طبیعی ۱۸۷، ۲۱۹، ۲۳۳، ۳۱۹ به بعد، ۳۸۰، همچنین ← طبیعیات؛ ~ نوفیثاغوری ۳۵۴ ح؛ نوزایی ~ ۳۰۰؛ ~ مَدْرِسی و جدید ۲۵۳، ۳۶۵؛ شش تعریف از ~ ۳۲۷، ۳۲۹ ح؛ ~ مشائی ۳۷۶ ح؛ غرائب ~ ۲۷۵
فلک ۸۴ و بعد، ۲۵۵، ۲۶۵، ۲۶۷، ۳۶۵، ۳۹۳ ح؛ ~ ثابت ۳۸۲ ح؛ ~ جاندار ۳۸۶؛ ~ روزانه ۲۲۴؛ حرکات ~ ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۶ و بعد، ~ اقصی ۸۴ ح، ۲۶۱؛ ~ مشرقی ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۶؛ ~ بیرونی ۳۶۵، ۳۷۹ ح؛ طبیعت ~ ۲۳۰؛ محرّکهای ~ ۲۵۵، ۳۶۵، ۳۸۱ ح، ۳۸۲ ح؛ ~ ماه ۸۵؛ ~ بیرونی ۳۷۸ ح؛ افلاک ۸۴، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۷۳، ۳۰۷، ۴۰۲؛ ~ و اجرام نورانی ۲۵۲، ۲۵۴ و بعد؛ ~ آسمانی ۸۶، ۹۴، ۱۷۵، ۱۸۶ و بعد، ۲۵۴، ۳۶۵؛ ~ محیط بر عالم ۲۹۵؛ ~ سیارات ۳۸۲ ح؛ ~ متعالی ۲۸۷؛ نقّاله‌های فلکی ۲۶۱

فلگیاس ۱۴۶
فلوطرخس ۱۱۶، ۱۴۴ ح، ۲۲۴، ۲۴۸ ح، ۳۳۹ ح
فلوطین ۲۲۴ ح؛ همچنین ← افلوطین
فلوگل، گ. ۴۲ ح، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۲ ح
فنون ۳۳۶؛ علوم و ~ ۳۱۱
فوسیس ۲۳۲
فوک، ی. و. ۳۲ ح، ۱۰۶ ح
فون گرونه باوم ۲۰۶ ح، ۳۳۱ ح
فی الآجلة ۳۲۳
فی العاجلة ۳۲۳
فی المناسبة ۲۴۱
فیثاغورس ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۴۴ و بعد، ۲۴۲ ح، ۲۴۸، ۲۷۸، ۳۳۹ ح، ۳۴۲ ح؛ فیثاغوریان ۲۲۸، ۲۴۷ و بعد؛ (سومبولا) ۱۵۸ ح
فیروز ۲۱۴
فیروز طبیب ۹۱
فیض ۱۸۶، ۲۹۱ و بعد، ۳۰۲، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۸۴ ح، ۳۸۵ ح، ۳۹۰، ۴۰۸ و بعد؛ ~ الهی ۳۳۳ ح؛ نظریهٔ ~ و صدور فلسفهٔ افلاطونی ۳۰۰؛ صدور ازلی ۲۶۵، ۳۴۷؛ همچنین ← صدور
فیل ۳۴۹
فیلسوف خاموش ۶۸ ح، ۱۰۶
فیلسوف، فلاسفه، فیلسوفان نُه، دوازده، ۶۵، ۶۹ ح، ۱۰۰ ح، ۱۰۹، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۷۲، ۱۸۴، ۱۸۸ و بعد، ۲۰۵، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۶۳ ح، ۲۶۵، ۲۸۹ و بعد، ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۰۹ و بعد، ۳۱۹ و بعد، ۳۴۹، ۳۶۷، ۳۸۰، ۳۹۷ و بعد، ۴۰۶، ۴۱۳؛ اشعار ~ ۱۴۰؛ ادعای لاف زنانهٔ ~ ۱۹۰؛ ~ متأخر ۱۶۱؛ روش ~ ۳۲۷؛ ~ مسیحی ۴۰۷؛ ~ قدیم و جدید ۲۷۷؛ ~ و نبی ۳۱۰؛ ~ و دانشمندان دورهٔ رنسانس ۲۷۸ ح؛ ~ عرب ۲۳۴؛ ~ اسلامی، ~ اسلام ۲۳، ۳۰، ۱۱۸، ۱۷۲، ۲۷۷، ۲۹۴ و بعد؛ ~ مسلمان ۲۸۴ ح، ۴۰۶؛ ~ طبیعی ۲۳۰، ۲۵۹ و بعد، فیلسوف (= ارسطو) ۲۰۴، ۳۸۶ به بعد؛ مغالطهٔ فیلسوف ۱۸۸؛ فلسفی ۳۵۴؛ علوم ~ ۱۳۸؛ کتابهای ~ ۱۵۲؛ تفکّر ~ ۱۸۴؛ تعالیم ~ ۱۸۳؛ آرمان ~ ۱۳۷؛ تعاریف ~ ۲۳۳؛ پاره‌های ~ ۴۱۳، نظر ~ ۲۱۰، ۳۶۳، ۳۸۰؛ بحث ~ ۲۱۱، ۳۶۳، ۳۸۰؛ نظرورزی ~ ۲۱۱؛ موضوعات عالی ~ ۱۷۳ ح؛ دورهٔ درسهای ~ ۱۸۹؛ مصطلحات ~ ۶۹ و بعد، ۲۳۱؛ تفکر ~ ۱۸۴؛ ~ حقیقی ۳۵۴؛ گفته‌های حکمت‌آمیز ~ ۳۲ ح
فیلو ۳۲۰ ح
فیلوستراتوس ۱۴۵
فیلون ۶۸
فیورلانی، ج. ۱۳۰

قابوس بن ابوطاهر وشمگیر جیلی ۳۹، ۱۸۰
قادریه، سلسلهٔ ۵۶
قادسیه ۲۷۰
قاضی القضات ۸۱ح
قاضی عیاض ← ابن عیاض
قاضی، قضات ۴۷، ۸۱ح، ۹۴، ۹۷
قاضی، و. ۱۶۳ح
قالی، ابوعلی ۷۲، ۷۴، ۷۶
القاهر، خلیفه ۷۳ح
قاهره ۵۸ح، ۶۰ح، ۱۱۳، ۱۲۴
قبّاله ۲۸۷ح
قبطی ۱۳۰؛ قبطیان ۱۲۹ح
قُبُول ۳۸۹ح
قدّاحیه (اسماعیلیه) ۳۱۳
قُدامة بن جعفر ۲۰۹ و بعد
قُدامة بن جعفر (منحول) ۱۹۲ح
قدما نُه، یازده، ۸۲، ۸۵، ۱۶۱، ۲۳۰، ۲۴۶، ۲۶۰، ۲۹۶، ۳۳۵ و بعد، ۳۵۵، ۳۸۰؛ مطالعهٔ آثار ~ ۳۳؛ اندیشهٔ ~ ۲۷۹ح؛ اغراض ~ ۲۰۱؛ تفسیر متون ~ ۲۲۰؛ حکمت ~ ۴۱۴؛ سنّت ~ ۲۶۶؛ کتابهای ~ ۱۵۰؛ گفته‌های ~ ۲۲؛ علوم ~ ۱۱۴، ۱۳۴، ۱۴۹، ۲۷۷؛ متقدمان و متأخران ۳۳۸؛ حکماء الاولین ۳۳۷
قدیم ۲۶۴؛ ~ و حادث ۲۵۲؛ قِدَم در برابر حدوث ۲۶۴
قرآن ۲۰، ۳۳، ۷۹ح، ۱۳۲، ۱۵۲، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۵۱
قرائت ۱۸۹
قرانها ۴۰۲
قرطبه ۷۲ح، ۷۳ح، ۹۹، ۱۱۳؛ سلسلهٔ قُرطُبی ۱۱۴
قرمطیان ۳۱۳؛ قرامطه ۳۲ح (همچنین ← هجریه)
قرنین ۶، ۹
قرون وسطی ۱۸۹؛ اروپای ~ ۴۱۴؛ ~ مسیحی ده، ۵؛ فلسفهٔ مدرسی ~ ۳۴۵
قَرَوِیین ۱۶۰
قُریش ۵۲
قزوین ۳۱۳، ۳۲۴
قزوینی، م. م. خان ۲۰ح، ۱۷۷، ۳۹۱ح
قَسْر ۳۵۹
قُسطا بن لوقا بَعْلَبَکّی ۱۵۰، ۳۴۰ح
قسطنطنیه ۱۰۹، ۱۵۱
قسطنطین ۱۵۱
قصر یعقوب ۱۳
قضا و قَدَر ۲۱۵؛ قَدَر ۳۳۱
قطیعة الربیع ۱۳۶
قُفْص ۱۶ح
قفنوس ۷۶
قَلَق دوازده، ۶۳، ۳۵۷
قلنسوه ۹۴
قم ۶۰ح

قَمْدان ۷۸
القمّی ۴۳
قندهار ۵ و بعد
قنواتی، ح.ک. ۲۸۱ ح
قنیة ۶۰
قوای نفسی ۳۳۶، ۴۰۹
قومسه (= قومشه) ۷۸
قومسی، ابوبکر ۳۸، ۷۸، ۱۹۴
قوّه ۴۰۷، ۴۰۹ و بعد؛ قوهٔ قوا ۳۹۹؛ قوا ۴۰۲، ۴۰۷؛ ~ و نفوس ۳۹۲ و بعد؛ قوهٔ اول ۲۹۲ و بعد؛ قوای مادّی ۴۰۹
قُوَیْری، ابواسحاق ۱۳۱
قُهستان ۵
قهقهه ۳۴۴
قیاس ۵۸
قید زمان / مکان ۷۷، ۱۶۴ و بعد، ۲۱۹

کابل ۵ و بعد، ۹ و بعد
کابلستان ۶
کاتب، کاتبان دوازده، ۴۱ و بعد، ۷۰ و بعد، ۷۴، ۷۹، ۸۱ ح، ۹۶ و بعد، ۱۰۶، ۲۱۰، ۲۴۱، ۳۰۶، ۳۲۹
کاسترو، آمریکو یازده
کافی الکُفاة ۵۴؛ همچنین ← ابن عبّاد
کالیستنس (منحول) ۶۹ ح
کاهن ۳۰۹، ۳۲۳ و بعد
کاهن، ک. ۹ ح، ۹۶ ح
کپلر، یوهانس ۲۷۹ ح؛ کپلری ۲۶۰
کتاب الله ۳۱۲؛ کلام الله ۳۲۰؛ همچنین ← قرآن
کتابت ۱۸۹
کتابخانه ۸۰
کتابدان ۱۶۰ ح، ۱۶۴
کتابفروشان ۶۳ و بعد، ۱۰۶؛ کتابفروشی ده، ۱۳۶
کثرت ۴۰۶ و بعد، ۴۱۱
کثیر بن احمد ۱۲
کذّاب ۴۲
کرامات ۲۷۶
کرامت ۲۷۶
کراوس، پ. ۱۰۵، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۵۶، ۲۲۱ ح، ۲۲۴ ح، ۲۳۵ ح، ۲۳۶، ۲۷۵، ۳۲۷، ۳۳۹ ح، ۳۷۰ ح، ۳۸۳ ح، ۳۹۶ ح، ۴۰۱ ح
کُردعلی، م. ۵۹ ح، ۳۷۶ ح
کردن ۲۲۹
کُردها ۱۹۷
کرکویه ۵، ۱۴ ح
کرمان ۵، ۱۳، ۱۶، ۲۱، ۹۵ ح، ۲۷۰
کُرُنک (کُرون) ۶
کرّوبیان ۳۹۰
کروتون ۲۴۷
کرول ۶۹ ح

کُرونیس ۱۴۶
کریچک، ی. ۲۹۸ ح
کریستنسن، آ. ۱۶ ح، ۸۱ ح، ۳۳۶ ح
کسنارخوس ۳۷۱ ح
کسنوکراتس ۲۵۱، ۲۶۶
کشاورزان ۸۱ ح
کعبی، ابوالقاسم ۳۳۰
کف بین (حازی) ۳۰۹
کُفْجان ۱۶
کُفر ۵۴
کلّ ۲۵۰؛ ~ اجزاء ۲۵۱؛ ~ قبل از اجزاء ۲۵۱؛ کلّی ۲۵۰
کلّ و جزء ۲۵۰
کلام ۵۶ به بعد، ۱۱۵، ۱۲۵ ح، ۱۶۹، ۱۸۶، ۲۶۴، ۲۸۰ ح، ۲۸۸ ح، ۳۳۰ و بعد، ۳۳۱، ۳۳۲ ح، ۳۵۹ ح؛ ~ اسلامی ۱۲۵، ۲۲۹ ح؛ متکلمان ۹۹، ۱۰۰ ح، ۱۰۳، ۱۳۳، ۲۰۵، ۲۷۷ ح، ۳۲۷ و بعد
کلام باطن ۲۹۳ ح
کلام ملفوظ ۲۹۳ ح
کَلْب ۲۴۱
کلدانیان ۱۴۵، ۱۹۶ ح؛ ~ عراق ۲۰۲ ح؛ کلدانی ۱۵۱
کَلَف ۶۹
کلمة الله ۳۶۲
کلّی ۲۵۰؛ جاذبهٔ ~ یا عمومی ۲۶۰ ح، ۲۶۱؛ کلیات ۳۹۵؛ کلیت ۳۹۹
کلّی و کلّ ۲۵۰
کمّ منفصل ۲۲۷؛ کمّ متّصل ۲۲۷
کمال دوازده، ۲۰۳، ۲۱۸؛ ~ بشری ۴۰۰ ح؛ ~ خاص ۳۹۰ و بعد، ۳۹۸؛ کمالات خاص ۴۰۵
الکمال الانسانی ۴۰۱ ح
کمال اول لجسم طبیعی ذی حیاةٍ بالقوة ۳۴۰ ح
کمیت ۷۲، ۱۵۷؛ کمّی ۲۶۱
کِنْدی، یعقوب بن اسحاق ۲۲، ۲۹ و بعد، ۶۴ ح، ۱۱۹، ۱۶۱، ۱۷۲، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۱۷ ح، ۲۲۶، ۲۲۷ ح، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۴۲ به بعد، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۳ ح، ۲۶۱ به بعد، ۲۶۵، ۲۷۸، ۳۲۱، ۳۷۳ ح، ۳۷۴ ح، ۳۷۶ ح، ۳۷۷ ح، ۳۹۴ ح، ۴۰۶
کنستانتین ۱۰۱
کنعان، ا. ی. ۷۲ ح
کُنه (ماهیت) ۲۱۵
کُنیه ۳، ۶۰ ح، ۸۶ ح
کواکب ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۰، ۳۰۸
کوبلر ۷۰ ح
کوچ، و. ۲۹۵ ح
کوفه ۷۴ ح
کوفی، ابومحمد بن زُریق ۳۴
کوگل ــ تورکر، م. ۱۷۹، ۳۹۰ ح
کوْن ۲۶۱
کون و فساد ۳۷، ۱۵۵ و بعد، ۲۳۹ ح،

۲۶۱ و بعد، ۲۶۴، ۲۹۴، ۳۰۶، ۳۴۹ و بعد، ۳۷۸، ۳۹۵، ۳۹۹؛ مکوّن ۲۶۶
کوْون، ت. س. پانزده
کوهی، ابوسهل ۱۷۲
کهانت ۷۱، ۲۷۷، ۳۲۳، ۳۲۶
کیسپل، گ. ۴۰۲ ح
کیفیت ۷۲، ۱۵۷، ۲۵۷، ۲۹۰؛ کیفیات ۲۳۹، ۳۹۵؛ کیفی ۲۶۱
کیکاووس ۶
کیلانی، ا. ۴۷ ح، ۴۸ ح، ۵۱ ح، ۵۲، ۵۳ ح، ۵۴ ح، ۵۵ ح، ۵۹ ح، ۳۵۸ ح
کیمیا ۹۳، ۲۷۴ به بعد، ۲۷۷، ۳۱۰، ۳۲۰، ۳۳۲؛ کیمیاگری ۲۷۵؛ کیمیاگران ۱۳۰ ح، ۲۷۸، ۳۰۹
کیورتن، و. ۶۲ ح، ۱۱۶

گادامر، هانس ـ گئورگ پانزده
گارده، ل. ۲۱۶، ۲۶۲، ۳۴۷ ح
گاو ۳۹۳
گای ۲۴۴ ح
گُراز ۲۶۹ و بعد
گردیزی ۱۲ ح
گرشاسپ ۶
گرگ ۳۳۷
گشادگی ۲۲۴
گشودگی ۱۸۸
گفتار دربارهٔ گفتار ۲۰۸ و بعد؛ گفتارهای سرگرم‌کننده ده
گنوسیس ۶۰، ۴۰۲ ح؛ ~ (معرفة) ۲۱۴، ۴۰۷؛ گنوسی پانزده، ۶۰؛ التقاط ~ ۱۲۶؛ آثار ~ ۱۷۰ ح، نظام ~ ۲۰۶؛ ~ ـ هرمسی ۱۴۱؛ استعارهٔ مشهور ~ ۶۳ ح؛ آیین ~ دوازده، ۲۹۵، ۴۰۲ ح؛ اسطورهٔ ~ ۲۹۶؛ صعود ~ ۲۹۵
گواشون، ا. م. ۲۳۱ ح
گوتاس، د. ۱۵۹ ح، ۱۶۰، ۱۶۳
گُوْز ۹۸ ح؛ گوزاب ۹۸
گونزالز پالنسیا، آ. ۱۸۹ ح
گوهر ۲۵۲؛ گُهر ۲۵۲
گیرگاس، و. ۱۵۳
گیلان ۱۵ ح
گیلانی (جیلی)، عبدالکریم ۴۰۱ ح
گیلانی (جیلی)، عبدالقادر ۵۶
گیومرد ۶

لئوکیپوس ۲۴۷
لئوی ریاضیدان ۱۵۲
لائوست، هـ. ۵۷ ح
لاتینی ۶۸ ح، ۲۳۶، ۴۱۴
لاندائور ۳۲۸ ح، ۳۸۹ ح
لاهوت و ناسوت ۲۸۷ ح، ۳۹۶
لحن ۱۹۳

لذّت ۱۷۳
لسترنج ۵ح، ۷ح، ۱۳ح، ۱۸ح، ۶۰ح، ۹۵ح
لغت، علم ۳۲ح، ۷۵، ۱۱۴ و بعد، ۱۸۴، ۱۸۹، ۲۰۰، ۲۱۱ به بعد؛ لغوی ۳۵۶؛ لغویان ۲۰۰، ۲۰۵
لفظ مشترک ۲۳۸؛ همچنین ← اسم مشترک
لقا ۲۹۵
لقب ۳
لقمان حکیم ۱۷، ۹۴
لمتون، آ.ک.س. ۸۱ح
لوکیوم ۲۸۱
لوگال، ن. ۲۴۹ح
لوونتال، ا. ۱۹۶ح
اللوی، موسی بن یوسف ۳۸۴ح
لویس ۱۶۵ح
لیپرت، ی. ۸۰ح، ۱۳۳ح، ۱۳۴، ۳۰۹ح
لَیْسی ۳۱۳
لین ۱۳۴ح

ماالشیء ۲۵۴، ۲۷۴
مابعدالطبیعه یازده، ۸۶، ۱۴۵ح، ۱۸۶، ۱۸۹، ۲۱۹ و بعد، ۲۵۹، ۲۸۰ به بعد، ۳۰۹ح، ۳۵۴ح، ۳۸۰، ۳۸۷؛ نظر در ~ ۲۳۴، ۳۷۸؛ نظرورزی در ~ ۱۸۷؛ حقایق ~ ۳۲۱؛ اهل مابعدالطبیعه ۱۶۷
ح؛ ~ یا الهیات به معنای عام ۲۸۰؛ ~ یا الهیات به معنای خاص ۲۸۰
ماتریدیان ۱۳۲؛ متکلمان ماتُریدی ۳۲۶
ماده ۱۶۵، ۲۸۰، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۷۳ح، ۳۷۸، ۳۹۳، ۴۰۳؛ ~ و صورت ۲۶۵؛ هیولی اولی ۲۶۷؛ (در مقام مبدأ تفرّد) ۳۳۹؛ ~ ازلی ۲۶۴ و بعد
ماده و صورت ۲۵۲
مادی و هیولانی ۱۲۱
ماذوبان، خیابان ۴۸
مارگولیوث، د.س. ۱۱ح، ۲۱ح، ۴۳
ماسینیون، ل. ۱۳۳ح، ۲۱۴ح، ۳۹۷ح، ۴۰۱ح
ماکاریوس ۲۷۵
ماکان بن کاکی ۱۴ و بعد، ۲۱ح
مالکی، مذهب ۱۰۴
مالینی، ابوسعد ۵۰ به بعد
مانوی پانزده، ۳۱۳؛ مانویان یازده، چهارده، ۳۱۴
ماوراءالنهر ۳۲ح
ماهو ۲۵۳، ۲۸۳ح؛ ماهوالشیء ۲۵۴
ماهیت ۲۳۰ و بعد، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۲ به بعد، ۳۹۲، ۴۰۶ و بعد، ۴۱۰؛ ~ خاص ۴۰۹؛ ~ اتحاد ۳۹۷؛ ماهیات موجودات ۳۹۷ و بعد؛ طبیعت ماهوی ۲۵۴
مایر، ف. ۳۵۰ح، ۴۰۱ح

مایرهوف، م. ۱۲۸ ح، ۱۳۰، ۱۸۸ ح
مأمون، خلیفه ۸۰، ۱۰۴ ح، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۳۷، ۱۴۸ به بعد، ۱۶۶ ح؛ رؤیای ~ ۱۳۸
مبارزهٔ فرهنگی ۱۸۴
مبارک، ی. ۲۳۶ ح
مبدأ ۲۲۷، ۲۴۱
مبدأ اول ۷۰، ۲۳۰، ۲۸۶، ۲۹۴، ۳۶۷؛ المبدأ الاول ۲۹۲؛ مبدأ نخستین ۱۸۶
مبدأ (فعّال) ۴۰۳؛ مبدأ مبادی ۲۸۰ ح، ۴۰۹؛ ~ حرکت ۳۶۹، ۳۸۱؛ ~ حرکت و سکون ۲۱۳، ۳۶۹، ۴۰۸ و بعد؛ ~ نهایی ۳۶۶، ۳۹۲؛ مبادی حرکت ۳۷۲؛ مبادی جوهر ۷۳؛ مبادی باشندگان ۴۰۸؛ مبادی کلّی ۳۷۸، ۳۸۰ ح
مبدأ ما و سبب ۲۳۳
مُبْدِع ۲۶۲، ۲۸۶ و بعد
مبرّد، ابوالعباس ۷۳، ۲۰۶
مبشّر بن فاتک ۲۸ ح، ۱۱۷، ۱۲۳ ح، ۱۴۷ و بعد، ۱۶۸ ح، ۱۷۴، ۱۸۹ ح، ۲۷۹ ح
المتحیرة کوکب ۴۰۳
مترجمان ۱۰۸، ۱۵۲
متز، آ. نُه، ۹۴ ح، ۱۶۶ ح، ۲۱۴ ح
متزمّن ۲۴۷ ح
متّصل، شیءِ ۲۴۰، ۲۴۳؛ متّصل بودن ۲۴۵
متقدمان و متأخران ۳۳۸
متکلمان دوازده و بعد، ۳۳، ۵۷ و بعد، ۱۸۶، ۲۰۵، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۴۹، ۲۶۳، ۲۷۷، ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۵۰، ۳۶۷، ۴۰۶؛ متکلمون ۳۹۷؛ متکلمین ۲۴۷ ح، ۳۹۰ ح
متمکّن ۲۴۷ ح
متنبّی ۸۱
متّی بن یونس ده، ۳۳ به بعد، ۴۴، ۱۱۹ ح، ۱۳۱ و بعد، ۱۳۴ و بعد، ۱۷۲، ۱۸۹ به بعد، ۱۹۲ به بعد، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۵۴، ۲۷۱، ۳۲۲ ح، ۳۸۰ ح
مثال، مُثُل ۱۲۱ ح، ۲۵۶؛ مثالی ۱۲۱
مثالب ۲۰۹
مَثَل (فیل و کوران) ۳۴۹؛ (سردار و سپاه) ۳۸۶ ح
مجدالدین ابومحمد صاحب بن محمد بخاری ← ابومحمد بخاری، صاحب
المِجْدَح ۳۰۹
مجریطی (منحول) ۲۳۱، ۲۳۲ ح، ۲۳۳، ۲۳۵ ح، ۳۲۲ ح، ۳۳۹ ح، ۳۴۰ ح
مجلس اُنس یازده
مجلس، مجالس ۱۶، ۲۲، ۳۸، ۴۲ و بعد، ۵۰ و بعد، ۶۰ و بعد، ۶۶ به بعد، ۷۴ و بعد، ۷۸، ۸۴، ۹۱، ۱۳۴ ح، ۱۶۷، ۱۸۳، ۱۹۶، ۲۷۴، ۲۸۲، ۳۴۵، ۳۴۹، ۴۱۳
مجوس، مجوسان یازده، ۱۴۵، ۲۱۴،

۲۷۱، ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۲۱، ۴۱۳
محافل ادبی ۴۱۳
محال ۲۱۱
محبوب ۳۶۵
محبة / شهوة ۲۳۰
محبّة ۷۰، ۲۱۵
محتوا ــ صورت ۲۰۷
مُحْدَث ۲۶۴
مُحدّث ۵۱ ح
محرک عالم ۳۸۹؛ محرکهای افلاک ۳۸۹؛ محرک نامتحرک ۱۸۶؛ محرکهای نامتحرک ۲۹۷ و بعد، ۲۷۳ ح؛ همچنین ← محرک اول
محسوس و معقول ۲۵۲
محققین ۷۹
محلة الشرقیة ۶۴ ح
محمد بن فُلَیْح ۴۸
محمد بن هرمز ۱۱
محمد بن موسی بن شاکر ۸۰ ح، ۱۰۹
محمد بن فضل بن محمد ← عبّادانی
محمد بن عبدون جبلی ۱۱۳
محمد (ص) ۴۹، ۶۲، ۲۰۸، ۳۲۶، ۳۴۹ ح، ۴۰۱ ح، ۴۰۵
محمود، ا. ب. ۹۹ ح
محمود غزنوی ۶، ۲۱
محمول ۱۹۰
محنة ۱۵۲ و بعد
محیط ۱۹۷
محیط (افلاک) ۳۸۴ ح، ۳۸۶ به بعد
محیی‌الدین، ع. ۴۴ ح، ۴۵ ح، ۴۶ ح، ۵۱ ح، ۵۲ ح، ۵۳ ح، ۵۹ ح
مدائن ۱۰۸
مَدْرِسی و جدید ۲۵۵؛ فیلسوفان مَدْرِسی ۴۱۳؛ فلسفهٔ مَدْرِسی ۳۴۴، ۳۶۵
مدکور، ا. ۲۸۱ ح، ۳۴۷ ح، ۳۷۵ ح
مدّة ۲۲۰ و بعد، ۲۲۴ و بعد
مدینه ۴۶
مدینة السلام (= بغداد) ده، ۷۴
مدینة المنصور ۹۶
مذهب اهل سنّت ۱۰۴
مرآة الامراء ۳۳۲، ۳۳۴ ح
مُرجئه ۳۱۰
مرداویج بن زیار ۴۱ ح
مرداویج جیلی ۱۵ ح، ۳۲
مرکز و محیط ۳۸۱
مرگ ۶۴، ۱۴۳، ۳۵۰ به بعد، ۳۵۹
مرلن، پ. ۲۲۰ ح، ۲۸۰ ح، ۲۹۵، ۳۴۶ ح، ۳۴۷ ح
مرو ۳۳ و بعد، ۱۳۲ ح
مروارید ۶۸
مروّت ۶۹، ۹۱
مرورودی، ابوحامد ۴۷ و بعد، ۵۳، ۱۹۸، ۳۳۱
مروزی، ابوابراهیم ۱۳۲ ح

مروزی، ابوزید ۳۳۰ و بعد
مروزی، ابویحیی ۱۳۱ و بعد
مروة ۶۹
مزاج ۱۹۷، ۲۳۰، ۲۳۲ و بعد، ۳۲۳، ۳۲۵ و بعد، ۳۹۰، ۴۰۱
مزاج الارکان ۳۳۹ح
مزدکی ۱۰۳ح
مسائل طبیعیات ده، ۲۳
مساجد ۳۳۵
مسالک ۹۷
مستعمِل الوَهْم ۳۰۹
المستنصر بالله ۱۱۳ و بعد (همچنین ← الحَکَم)
مستوفی ۱۷، ۱۸ح
مسعود، برادر ذوالرُّمة ۳۳۱ح
مسعودی ۹ح، ۷۳ح، ۸۱ح، ۱۴۴ح، ۳۵۴ح
مسکویه، ابوعلی (بن) نُه، ۲۱ح، ۲۴ح، ۲۹ح، ۳۸، ۴۱ح، ۷۲ح، ۹۰، ۹۲ح، ۹۵، ۱۰۱ح، ۱۰۶ و بعد، ۱۱۹، ۱۶۱ و بعد، ۱۷۰ح، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۰۶ و بعد، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۷۲ و بعد، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۸، ۲۹۳ح، ۳۴۲ح، ۳۷۰ح، ۳۷۶ح، ۴۰۱ح، ۴۰۲ح، ۴۱۴
مسلمان، مسلمانان یازده، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۵۳ح، ۲۶۴، ۳۱۳ و بعد، ۴۱۳؛ ~ صدر اول ۳۵۹
مسیح ۳۶۶، ۳۹۶ و بعد؛ منجی‌خواهی ۳۰۰
مسیحی، ابوسهل ۳۸۲ح
مسیحی، مسیحیان یازده، چهارده، ۹، ۷۱، ۷۲ح، ۱۰۴، ۱۲۰ و بعد، ۱۳۰ح، ۱۳۲، ۳۱۰، ۳۱۳ و بعد، ۳۲۱، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۹۷ و بعد، ۴۰۶ و بعد، ۴۱۰ و بعد؛ عربهای ~ چهارده؛ مکتب ~ مطالعات ارسطویی بغداد یازده، ۳۶؛ بحثهای ~ ۲۸۷؛ شریعت ~ ۳۱۳؛ نوافلاطونیان ~ ۲۸۶؛ فیلسوفان ~ ۴۰۷؛ فلاسفهٔ ~ بغداد ۲۶۷؛ فلسفهٔ ~ افلاطونی ۲۹۰؛ دانشور ~ ۴۱۳؛ متکلمان ~ ۲۹۴؛ کلام ~ ۲۸۸ح؛ مسیحیت ۱۰۰، ۱۵۲
مشائیان ۲۴۸
مشابهات، نامهای مشابه ۲۴۲ح، ۲۴۳
مشایخ ۱۶۹
مشکوة، م. ۲۸۱ح، ۳۲۲ح، ۳۹۰ح
مشیّت ۲۶۹
مشیعه ۳۶۶، ۳۹۶ح
مصر ۳۲ح، ۱۰۷ و بعد، ۱۳۰، ۱۴۵؛ مصریان ۱۴۵، ۱۹۶ح، ۲۰۱ح، ۲۷۴ح
مضطر ۲۹۷
مطابقت ۲۹۴
مطبوعة ۲۳۰، ۳۸۹

مطرُ بن الغیث ۳۱۶
مُطرّف بن محمد ۳۲
مطلق (و بشرط) ۲۲۰؛ دهر ~ ۲۲۰
مطلوب، ا. ۲۱۰ ح
مطهّر کاتب ۹۷
المطیع، خلیفه ۲۱
معاد ۶۲، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۲۱۶، ۳۵۰، ۳۵۳
معافا بن زکریا بن طرّاره ۳۱۲
معانی و الفاظ ۱۹۲
معاویه ۲۴ ح، ۱۲۸
معتزلیان، معتزله ۵۲، ۵۵، ۱۰۳، ۱۳۲، ۱۵۰، ۱۵۲، ۲۷۷ ح، ۲۸۳، ۳۱۰، ۳۲۷، ۳۳۰ ح؛ کلام معتزلی ۵۹ ح؛ آیین اعتزال، معتزلی ۵۷، ۳۳۰ ح؛ ~ بغداد و بصره ۱۰۳؛ نظام کلامی ~ ۱۵۳؛ متکلمان ~ ۳۲۶
المعتضد، خلیفه ۴۴، ۷۳ ح، ۳۳۵
معجزات ۵۱، ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۱۳، ۳۲۹
معدود ۲۴۰
معدوم ۶۵، ۶۷، ۲۸۲؛ معدومها ۷۶
معرفت ۷۰، ۲۱۴
معروف ۵۱
معرّی، ابوالعلاء ۵۴، ۵۷
معزالدوله ۲۱، ۵۲ و بعد، ۱۳۷ ح
معقول، معقولات ۱۷۲، ۱۷۳ ح، ۲۹۲ ح
معنا ـ لفظ ۲۰۷
معنا (معانی) و لفظ (الفاظ) ۸۴، ۱۹۲ و بعد، ۲۰۳، ۲۰۶ و بعد
مغازی ۴۸ ح
مغناطیس ۲۹۸؛ جاذبهٔ مغناطیسی ۱۸۷، ۲۵۹ ح، ۲۶۱، ۴۱۳
مغولان ۸
مفعول ۲۱۳، ۲۳۶، ۲۹۲ ح، ۳۸۹؛ مفعول ثانی ۲۹۲ ح
المقتدر، خلیفه ۷۳ ح
مُقدَّسی ۸
مَقْدِسی، ابوسلیمان ۳۲، ۱۱۹، ۱۷۲، ۳۰۷، ۳۱۱ و بعد
مَقْدِسی، جورج ۵۶
مَقْدِسی، مطهر بن طاهر ۱۹۶ ح
مقدّم بر هستی و صورت ۲۸۶؛ تقدّم ۳۸۱، ۴۰۸؛ (در طبیعت، ذات، شرف، رتبه، زمان) ۲۶۷
مقرّبون، کرّوبین ۳۹۰ ح
مقربین ۳۹۰
مقلِّد ۷۹
مقوله ۱۵۷؛ مقولات، محمولات ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۵۳
مک کارتی، ر. ج. ۱۰۳ ح، ۳۵۹ ح
مکان ۸۳؛ ~ طبیعی ۳۶۹ ح
مکان عادم جسماً طبیعیاً ۲۴۷
مکان عادم لجسم ۲۴۷
مکان لاجسم فیه ۲۴۷
مکان لامتمکّنه فیه ۲۴۷

مکان لیس فیه شیء اصلاً ۲۴۷
مکران، ولایت ۵
مُکوّن ۲۶۷
مکّه ۴۸، ۷۴ح، ۱۱۵، ۲۶۹، ۳۳۰
ملأ ۲۴۶
ملأ بیرون از عالم ۲۴۹
ملتها ۱۹۸؛ محاسن ~ ۱۹۶ به بعد
ملحدان ۱۰۴
ملحدان مادّی‌نگر ۱۸۴ و بعد، ۳۱۵
ملحده ۱۰۳
مَلِک نیمروز (شاه ابوجعفر) ۱۷
مُلک و تملیک ۳۵۹
ملکوت ۲۸۷
ملکیان ۳۶۷، ۳۹۶
ممالک ۹۷
من الغضارة الی الوزارة ۹۶
مِن تلقاء النفس ۲۷۲
مناسب بودن ۲۵۹، ۳۸۹ح، ۳۹۵، ۴۰۰
مناسبة (فی الـ) ۲۴۱
مناظره ۴۹، ۶۵، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۳۲، ۱۸۴؛ ~ منطق ـ نحو ۲۰۵؛ مناظرات فخرالدین رازی ۱۳۳
مناقب ۲۰۹
مناقب و مثالب ۲۰۹
مناندر ۱۶۸ح، ۱۷۴
منجّم ۲، ۱۲۴، ۳۰۸، ۳۲۳؛ علم نجوم ۶۰، ۸۵، ۳۲۰؛ مقدّرات نجومی ۳۰۰، ۳۶۷؛ آثار نجومی ۱۴۴، تقویم نجومی ۲۷۳
منجی‌خواهی ۳۰۰
منطق یازده، ۴۳ و بعد، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۴ و بعد، ۱۸۴، ۱۸۹ و بعد، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۰ح، ۲۹۹، ۳۰۹ح، ۳۲۱، ۳۳۶، ۳۵۴ح، ۳۸۰، ۴۱۳؛ صاحب ~ ۳۰۸؛ ~ و نحو ۱۸۴، ۱۸۹ و بعد، ۱۹۳، ۲۰۵؛ ~ و زبان ۱۸۸ به بعد؛ ~ در مقام ابزار (آلة) ۱۸۹؛ ~ شهودی ۱۹۰؛ منطقی (لقب) ۳؛ استنتاج منطقی ۳۲۹؛ برهان ~ ۲۰۰؛ تمییز ~ ۴۱۰؛ بحث منطقی ۱۹۲؛ منطقی ۱۸۸، ۱۹۶، ۳۱۰، ۴۰۶؛ ~ یونانی ۱۹۴؛ ~ عربی ۱۹۲
المنصور، خلیفه ۵۷
منقولات ۱۷۳ح
مواصلت ۲۹۴، ۳۴۷
مؤانسة ۳۱۸
موبد موبدان ۸۱ح
موجود ۶۵، ۶۷، ۲۳۷، ۲۸۲ و بعد، ۴۰۸ به بعد؛ ~ مطلق ۲۸۳؛ (شیء) ۶۶، ۲۸۳؛ (جوهر) ۲۳۷؛ ~ محسوس ۳۹۹؛ ~ و معدوم ۲۸۲؛ ~ اول ۲۹۳؛ ~ تا ابد ۲۳۹
موجود، موجودات ۲۳۷، ۲۸۲ به بعد؛ الموجود الاول ۲۴۱، ۲۸۳، ۲۹۲؛ موجود مطلق ۲۸۳

الموجود الحَقّ الاول ۲۴۵؛ الموجود الاول ۲۸۳، ۲۹۱
مودّت ۹۲
مورخان ۲۴ ح
موزر، س. ۲۸۰ ح
موسی ۵۷، ۳۳۱؛ امّت ~ ۳۱۰
موسی بن میمون ۲۵۹ ح، ۲۸۸ ح، ۳۱۵ ح، ۳۶۶، ۳۸۲ ح، ۳۸۴ ح
موسیقی ۲۸، ۱۰۹، ۱۵۰، ۲۰۷، ۳۵۸؛ موسیقیدان ۳۱۰
موصل ۷۳، ۷۵
موصلی، حسن بن نَکَد ۱۰۶، ۱۲۶، ۲۷۷
موضوع ۱۹۰، ۲۲۷، ۲۳۹ و بعد، ۲۴۵ و بعد، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۹۲ و بعد، ۳۸۹، ۳۹۵، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۰؛ بالـ ~ ۲۴۱؛ ~ و محمول ۱۹۰؛ ~ منطقی یا طبیعی ۲۵۲؛ ~ نهایی ۲۵۴؛ ~ مادی ۲۳۱
مول، م. ۴۰۱ ح
مولر، ا. ۲۹ ح، ۱۳۸
مولوی، مولانا جلال‌الدین ۳۵۰ ح
مولی الصندلی ← محمد بن هرمز
مولی، موالی ۱۳، ۴۵، ۴۸
المؤید بالله ۱۱۳ و بعد (همچنین ← هشام دوم)
مهاجران ۴۸ و بعد، ۵۱
مهالک ۹۷
مهدی، م. ۲۳۸ ح، ۳۰۹ ح، ۳۳۰ ح، ۳۶۴ ح، ۳۷۹ ح
مهلّبی ۴۷، ۵۲ به بعد، ۷۲ ح، ۹۲، ۹۷، ۱۳۶ ح
مهندس (عالم هندسه) ۴۳ و بعد، ۳۰۷ و بعد؛ هندسه ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۴۵ ح، ۳۲۱
میّافارقین ۱۰۲
میثاق الله (قرآن) ۵۰
مینورسکی، و. ۱۸ ح، ۶۵ ح
مینوی، م. ۸۱ ح
میهم بن رونک ۱۳

الناظر فی الامور ۳۸۰
النفس الجزئیة ۳۴۸
النفس الفلکیة ۳۴۸
النقاب کثیر، والعروس واحدة سیزده
النقص و البلا ۲۶۱
ناسوت ۲۸۷ ح، ۳۶۶، ۳۹۶؛ همچنین ← لاهوت
ناصرخسرو ۲۲۴
ناظم، م. ۱۲ ح
ناقدان ادبی ۲۰۶
نامتحرک و قائم به ذات و الهی ۲۷۹ و بعد
نامنقسم ۲۴۱ و بعد، ۲۴۵
ناموس ۲۸۹، ۳۱۸؛ الناموس الحق ۳۵۸؛ الناموس الالاهی ۶۳، ۸۷

نبوّت ۸۱، ۳۱۹، ۳۲۱؛ صاحب ~ ۳۲۴ و بعد
نبوی (قوّه) ۳۲۴ به بعد؛ (عصمت و خطاپذیری) ۳۲۵ و بعد؛ (معجزات) ۲۷۸، ۳۱۲
نبی، انبیا ۷ح، ۳۲۴ به بعد؛ ~ و فیلسوف ۳۱۶، ۳۲۱؛ (کذّاب و حقّه‌باز) ۳۲۵ و بعد؛ (وثنی) ۳۹۵ح
نبیذ (شراب خرما) ۳
نثر ۲۰۰، ۲۰۵ به بعد؛ نثرنویسان ۲۱۰
نجاح ۷۶
نجّار، ف. م. ۲۴۲ح
نجوم، علم ۳۲ح، ۴۱، ۸۴، ۱۳۴، ۱۰۴، ۲۷۳ به بعد، ۳۰۸ ح، ۳۲۰؛ نجومی (ادوار) دوازده؛ آثار ~ ۱۴۴؛ احکام ~ ۱۰۰؛ چرخهٔ ~ ۳۰۰؛ حکم ~ ۲۷۳؛ همچنین ← اختربینی / اخترشناسی
نحو یازده، ۴۴، ۷۵، ۷۷، ۱۱۴ و بعد، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۱۲، ۲۱۹ و بعد؛ ~ و منطق ۲۰۴، ۲۱۴؛ ~ عربی ۱۳۵، ۱۹۰، ۱۹۴؛ ~ عقلی ۱۹۲؛ ~ یونانی ۱۳۵؛ ~ عربها ۲۰۰ و بعد؛ ~ کلّی و جهانشمول ۱۹۶؛ نحوی، نحویان ۵۵، ۱۹۰، ۲۰۵، ۲۱۹؛ پژوهش ~ ۱۹۲
نحیزة ۲۱۳
نخبگان فکری ده
نخستین اشیاء ۲۵۹
نخستین هست ۲۹۲
نَدِر، ا. ۲۷۹ح
ندیم ۴۴
نرشخی ۲۱ح
نسا ۳۲
نُسّاک ۵
نَسَب ۱۷۱ح
نسخ ۲۹
نسطوریان ۳۶۶، ۳۹۶
نَسَفی، طلحة بن محمد ۳۳، ۱۱۹
نَسَفی، عزیز بن محمد (عزیزالدین) ۳۵۰ ح، ۴۰۱ح
نسناس ۳۹۳
نصاری ۳۱۰، ۳۲۰
نصر بن احمد (سامانی) ۱۱، ۱۵ح، ۱۶
نصر بن هارون، ابومنصور ۹۲
نصر، س. ح. ۳۸۴ح
نصرالدوله شاشنیکیر ۷۸ح
نصرانی ۳۱۳
نصیبی (ـ نی)، ابواسحاق ۱۰۲، ۲۸۳، ۳۵۱
نُصَیْریه ۱۲۶
نظام الملک ۹ح
نظام (طبیعی) ۳۳۶؛ ~ جهان ۲۷۸؛ ~ اجتماعی ۲۷۶
نظامی ۷ح
نظامیه، مدرسه ۱۱۵

نظر (الهی) ۳۸۹؛ ~ در مابعدالطبیعه ۳۷۹؛ ~ طبیعی ۳۷۸؛ ~ طبیعی و ~ در مابعدالطبیعه ۳۷۹، ۳۸۷ و بعد
نظر کراتولوسی دربارهٔ زبان ۲۱۱
نظریهٔ نیروی حرکتی ۲۴۹
نظم ۲۰۵ به بعد
نظیف رومی ۳۸
نَفْس ۲۳ و بعد، ۳۲، ۴۲، ۵۰، ۶۲، ۷۰ و بعد، ۸۲، ۸۷، ۱۴۲، ۱۵۷، ۱۶۹، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۲۳، ۲۴۱، ۲۹۱ ح، ۳۰۱ به بعد، ۳۲۶، ۳۳۶، ۳۴۱، ۳۵۰، ۳۶۵، ۳۸۴ ح، ۳۸۶ و بعد، ۳۹۸، ۴۰۸ و بعد؛ ~ و بدن ۶۵، ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۸۸؛ ~ و طبیعت ۱۷۳، ۱۹۹؛ ~ و روح ۳۴۳؛ تقسیم ارسطویی ~ ۳۳۸؛ صعود ~ ۲۹۵؛ ~ در مقام صورت ۳۷۶؛ ~ در مقام صورت طبیعی ۳۸۲ ح؛ ~ در مقام جوهر بسیط ۳۴۱؛ ~ در مقام موجودی قائم به ذات ۳۴۱؛ ~ در مقایسه با مروارید ۶۴ ح؛ ~ شهویه و سبُعیه ۳۴۸؛ تعریف ~ ۳۳۸؛ باشندگان دارای نفس ۴۱۰؛ گریز از زندان ۳۵۳ ح؛ قوای ~ ۳۵۲، ۳۵۵؛ ~ بشری ۳۳۸ به بعد؛ بقای ~ ۳۴۱ به بعد، ۳۵۰ به بعد؛ ~ فلک در مقام عقل ۳۸۱ ح؛ تقسیم سه جزئی ~ در فلسفهٔ افلاطونی ۳۳۸؛ ~ پاک ۳۹۲؛ خلوص ~ ۳۲۳؛ ~ ناطقه، عاقله ۳۴۸، ۳۶۴؛ قوای عاقله و حیوانیه ~ ۳۴۳؛ تقسیم سه جزئی ~ ۳۳۸، ۳۵۶، ۳۷۶ ح؛ ~ کلّی ۱۸۷، ۲۶۱؛ نفوس محرّک افلاک ۱۸۷، ۲۶۱؛ نفوس ۱۸۷، ۳۷۸؛ ~ مغتذیه و ناطقه ۸۷؛ ~ افلاک ۳۶۴، ۳۷۵؛ ~ جزئی ۳۴۰
نفی ۱۹۱؛ ~ شیء ۱۹۱
نقطه ۴۳، ۱۹۰، ۲۲۷
نموّ و ذُبول ۱۵۷، ۲۲۱، ۲۶۱
نوارسطویی ۲۲۰، ۲۳۵
نوافل ۳۱۲
نوافلاطونی ده، دوازده، ۴۱، ۱۴۱، ۱۸۶ و بعد، ۱۹۴، ۲۲۰، ۲۲۰ ح، ۲۲۲، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۶۲، ۲۷۷، ۲۸۴، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۶، ۴۰۶؛ فلسفهٔ نوافلاطونی به عربی ۲۶۲؛ فلسفهٔ نوافلاطونی ۲۱۹، ۲۲۱ ح، ۲۵۵، ۲۵۸ و بعد، ۲۸۱، ۲۸۷ ح، ۳۸۷ ح، ۴۱۲؛ نوافلاطونیان ۲۸۷، ۴۰۷
نوبختی، حسن بن موسی ۳۱۰ ح
نوح بن نصر ۴۰، ۴۱ ح
نوشجان (نوشگان / نوژگان) ۶۶
نوشگانی، ابوالفتح ۶۵ به بعد، ۲۱۵
نوفل، س. ۲۳۷ ح
نوفیثاغوری ۱۴۱، ۲۴۴
نومنیوس ۱۴۵
نُوَیْری، احمد بن عبدالوهّاب ۳۳ ح

نیاکان ۲۵؛ ~ پرهیزگار ۵۴
نیسابور، نیشاپور ۳۲ح، ۳۳، ۴۰
نیستِ ورای هست ۲۸۵؛ عدم مضاف ۲۸۳
نیشک ۶
نیقولائوس دمشقی ۲۳۲
نیکانور ۱۴۸
نیکفوروس فوکاس ۱۰۱
نیکوماخوس گراسایی ۲۴۲
نیمروز ۴
نیوتن، سرآیزاک ۲۲۳، ۲۶۰ح

واجد ۲۸۲
واحد ۴۲، ۶۷، ۶۹، ۱۸۶، ۲۳۹ به بعد، ۲۴۱ و بعد، ۲۴۶، ۲۵۸، ۲۸۵ و بعد، ۲۹۲ به بعد، ۲۹۷، ۳۰۲؛ ~ بالعدد ۲۵۵، ۴۰۶ و بعد؛ ~ در تعریف ۲۴۱؛ ~ مطلق ۲۸۵؛ ~ اول ۲۷۵؛ ~ نوافلاطونی ۲۵۸، ۲۹۸؛ ~ محض ۴۰۰؛ ~ احد ۲۸۸؛ واحد و عقل و نفس ۱۸۷؛ واحد، عقل، نفس و طبیعت ۲۸۱؛ ~ بالحقیقة ۲۴۲ح؛ ~ بالعرض ۲۴۳ح
واژه‌نامهٔ فلسفی ۲۱۱
واسطی، ابوسفیان ۱۲۴
والتسر، ر. چهارده، ۲۴۲، ۲۶۳ح، ۳۹۴ح
والیان ۲۱۰
والیس ۲۹۴ح
واهب الصوَر ۲۳۹
وثنی ده، ۱۳۱، ۲۹۰؛ دشمنان ~ آیین توحید ۳۲۶
وجدان ۳۵۰
وجود ۲۳۸، ۲۶۷، ۲۸۵، ۲۸۸، ۳۹۷؛ محض ۲۹۲؛ ~ ثانی ۶۸؛ ~ مفارق ۲۵۵؛ ~ اول ۱۸۶، ۳۵۸؛ وُجِدَ / یوجَدُ ۲۳۸؛ همچنین ← موجود
وحدت ۶۶، ۲۲۷؛ ~ و کثرت ۲۰۷ و بعد؛ ~ محض ۲۹۲؛ ~ مجرّد ۲۴۱، ۲۹۲؛ ~ الهی ۲۰۱، ۲۸۹؛ همچنین ← نقطه
الوحدة المجرده ۲۴۱
وحدت نفس ۱۸۷، ۳۴۰
وحی ۷۱، ۱۰۳ح، ۳۱۰ و بعد، ۳۲۴، ۳۵۰؛ ~ و رأی ۳۱۰
وراثت ۱۹۷
ورّاق، ابوعیسی ۱۰۶
ورّاقون ۶۴ح
ورنت، ی. ۱۳۷ح
وزیر ۱۷
وسواس ۶۳
وشمگیر بن زیار ۴۰، ۴۱ح
وصال ۲۹۵، ۳۴۷ح
وضع ۲۲۷
وعّاظ ۱۶۷ح؛ واعظان ۳۵۵

وعد ۷۰
وعید ۷۰
وفاق ۸۳، ۲۶۹، ۲۷۳؛ ~ و موافقة و توفیق و اتفاق ۲۶۹
وقف ۳۳۵
وُلفسُن، هـ. ا. ۲۴۴ ح، ۲۴۵ ح، ۲۶۶ ح، ۲۶۷ ح، ۲۸۰ ح، ۴۰۷
وله ۳۲۴
ولی الدوله ← خَلَف بن احمد
ولیعهدها ۲۱۰
ونسینک ۳۰۹ ح
ووستنفلد، ف. ۱۱ ح، ۱۳۸ ح، ۳۹۱ ح
وهم ۱۹۶، ۲۵۸، ۳۰۴، ۳۲۷، ۳۴۸؛ توهّم ۳۰، ۳۹۳ ح
وَهْم پرداز ۳۰۹؛ وَهْم پردازی ۳۲۰
ویتگنشتاین، ل. سیزده ح، ۱۶۷ ح، ۲۸۹
ویکتورینوس ۲۸۵
ویکنس، ج. م. ۸۱ ح
ویلیام اووِرنی ۲۶۱

هاربروکر ۱۱۷ ح
هاردی ۲۴۴ ح
هارون، ع. م. ۴۶ ح
هاهُنا و هُناک ۱۱۸
هایدگر سیزده ح، ۷۰ ح، ۲۰۴
هجرت ۴۹
هَجَریه ۳۱۳
هرات ۵، ۳۳، ۴۰، ۱۳۲
هرمسی ۲۳۴، ۲۷۷، ۲۹۵
هرمنوتیک ۱۸۳، ۳۶۴؛ هرمنوتیکی پانزده
هزاره‌نگری ۳۰۰؛ هزاره‌های کیهانی دوازده
هست دوازده؛ ~ بماهو ۲۸۰؛ ~ نخستین ۲۹۱؛ به طور برجسته ~ ۲۷۹
هستی ۲۳۸، ۲۸۵ و بعد، ۲۸۸؛ ~ تنها ۲۹۰؛ ورای ~ ۲۸۴ و بعد؛ ~ نخستین ~ ۲۸۰ ح، ۲۹۲، ۲۹۴، ۳۴۷؛ خود ~ ۲۸۵؛ ~ بنفسه ۲۸۵؛ مقدم بر ~ ۲۸۵؛ ~ محض ۲۸۶؛ ~ بحت و بسیط ۲۸۴، ۲۸۸؛ ~ حقیقی ۲۸۶؛ (که وجودش در موضوع نیست) ۲۵۱؛ (موجود تا ابد) ۲۳۹؛ ~ عالیه ۳۶۶؛ هرم ~ ۳۳۶؛ سلسلهٔ بزرگ ~ ۳۰۱
هشام بن عُروه ۴۸
هشام دوم ۱۱۴
هلال بن محاسن صابی ۸۴ ح
هلمُند (هلمَند)، رودخانه ۴
هلیوس ۱۲۴
همانندی ۲۴۲
هَمَج الرِّعاع ۳۴۶
همدانی، بدیع‌الزمان ۲۰ ح، ۷۲ ح، ۹۵ ح
همزیستی یازده
هند ۵ و بعد، ۶۸ ح، ۱۴۳ و بعد؛ ~ و

Download from:aghalibrary.com

ایرانی ۸۱ح؛ هندو ۴۳ ح؛ هندی ۸۱ح، ۱۴۵؛ هندیان ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۹۵ و بعد، ۱۹۷ و بعد
هندسه ۱۰۹، ۱۴۴ح، ۱۵۰، ۱۷۳
هنرمند ۱۲۵
هوا ۶۹
هوائیه ۳۳۹ح
هوار، کلمان ۱۹۶ح
هوبره ۳۳۷
هوماهو ۲۱۷؛ هویة ۲۳۸، ۲۸۳ به بعد، ۲۸۸؛ الهویة الاولی ۲۹۴ح
هومر ۶۲ح، ۱۷۴
هویة ۲۳۸، ۲۸۳ و بعد، ۲۸۸
هیئت، علم ۳۷۹
هیل، د. ۱۰۹ح
هیولی ۳۷۲ح

یارشاطر، ا. ۱۴ح، ۱۶
یاقوت رومی ۱۱ح، ۴۲ به بعد، ۵۹ح، ۶۰ح، ۷۴ح، ۷۵ح، ۷۸ح، ۱۳۴ح، ۱۷۰ح، ۱۷۵
یالتقایا و بیلگه ۱۵۵
یحیی بن عدی ده، دوازده، ۳ح، ۳۵، ۳۸، ۴۱ و بعد، ۷۱ و بعد، ۷۸، ۱۰۰ح، ۱۰۵ به بعد، ۱۰۹ به بعد، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۹۲ به بعد، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۲۰، ۲۲۵ ح، ۲۲۶، ۲۳۴ ح، ۲۴۴ و بعد، ۲۴۸، ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۸۰، ۳۱۳، ۳۲۲ح، ۳۵۴ح، ۳۵۵، ۳۶۹ح، ۳۷۶ح، ۳۹۹ح، ۴۰۷، ۴۱۰ح
یحیی بن ابی منصور ۸۰
یحیی نحوی چهارده، ۲۹، ۱۱۹، ۱۲۲ح، ۱۲۷ و بعد، ۱۲۹ به بعد، ۱۶۴، ۱۷۲، ۲۳۵، ۲۴۹، ۲۶۳، ۲۶۵، ۳۶۹ح، ۳۷۱ ح، ۳۷۵ح، ۳۸۰ح
یدُلُّ ۱۹۰ و بعد
یزید بن رومان ۴۷
یزیدی، ابوعبدالله ۹۸
یصفُ التوحید ۲۸۹
یعقوب بن لیث ۶، ۹، ۱۰، ۱۸
یعقوبی ۱۷۹
یعقوبیان ۳۹۶، ۴۱۰ح
یفعل ۲۹۶
یُقالُ علی ۲۳۱
یقظه ۶۳، ۱۶۷
یکان ۲۲۷؛ ~ و نقطه ۲۲۷ و بعد؛ یکانها ۲۴۲؛ آحاد و قوا ۴۰۰
یوحنّا بن حیلان ۳۴، ۱۳۲ح
یوحنّا بن ماسویه ۱۴۹
یوحنا بن یوسف القسّ ۱۰۷
یوحنّا نقوی (نحوی) ۱۳۰
یوسف بن هارون رَمادی قُرطُبی ۷۶ح