

\* آثار او -

بجز این کتاب که امروز در دست ماست، اثر دیگری از مؤلف، ظاهراً برجای نمانده است یا مانده و ما از آن بی‌خبریم. اما در خلال مباحث کتاب آفرینش و تاریخ، گاه به کتابهای دیگر خویش اشاراتی دارد، از جمله:

#### (۱) کتاب المعانی

در موارد متعددی از کتاب آفرینش و تاریخ، مطهر بن طاهر، به «کتاب المعانی» یا «کتاب معانی القرآن» خویش ارجاع می‌دهد. از نوع مسائلی که نقل می‌کند و یا آن مسائل را بدان کتاب ارجاع می‌دهد، می‌توان دانست که موضوع آن کتاب بیشتر قصص و حکایاتی بوده است پیرامون اشارات قرآنی و قصص قرآن و گاه در اعراب و وجوه آن آیات نیز وارد بحث شده است<sup>۱</sup> و ظاهراً کتابی بوده است بسیار مفصل، چون پس از نقل مطالب به‌گونه نسبتاً مفصل باز ارجاع می‌دهد به آن کتاب برای تفصیل بیشتر. بیش از بیست مورد به این کتاب ارجاع داده شده است.

#### (۲) کتاب العلم والتعلیم

این کتاب در حوزه علم کلام و فلسفه بوده است و مباحث آن در دایره معارف عقلی و نقد ادله اهل تعطیل و الحاد.<sup>۲</sup>

#### (۳) کتاب الدیانة والامانة

موضوع این کتاب نیز نقد اندیشه‌ها و آرای اهل تعطیل بوده است. به درستی دانسته نیست که این کتاب را نوشته بوده است یا قصد تألیف آن را داشته است، زیرا در دنباله نقد آرای منکران توحید می‌گوید: «زیرا قصد ما این است که در این باره با استقصا و ایضاح تمام و کمال به این مسئله

(۱) همانجا، ج ۳، ص ۹۶.

(۲) همانجا، ج ۱، ص ۱۹. عجیب اینجاست که حاج خلیفه در کشف‌الظنون، ج ۲، ص ۱۳۴۰ می‌گوید: «کتاب العلم والتعلیم للامام ابی‌زید احمد بن سهل البلخی المتوفی ۳۲۲» و هیچ تردیدی ندارم که او این کتاب را ندیده بوده است و از آنجا که در آغاز فصل اول کتاب البدء والتاریخ، مؤلف می‌گوید: «ثم من بعد نستقصیه انشاءالله فی کتاب استسناه [ظ: استسناه] علی هذا النوع وسمیناه کتاب العلم والتعلیم» به‌تصور اینکه نسخه مورد استفاده او تألیف ابوزید بلخی است، طبعاً این کتاب را نیز در شمار تألیفات ابوزید قرار داده است، و تردیدی ندارم که حاج خلیفه جز همین آغاز، بقیه بخشهای کتاب البدء والتاریخ را نخوانده است و گرنه دیگر تألیفات این مؤلف را نیز به نام ابوزید می‌آورد.

بپردازیم، در کتابی که آن را «الدیانة والامانة» نامیده‌ایم، تا سیاسی باشد در برابر آن که بر ما نعمت توحید را ارزانی داشته است.»<sup>۱</sup>

#### (۴) کتاب المعدله

گویا این کتاب را به‌هنگام تألیف البدء والتاریخ تألیف نکرده بوده است، زیرا در دنباله نقد آرای تشویه می‌گوید: «و به‌همین اندازه که تناقضهای ایشان را روشن کند، در اینجا بسنده می‌کنیم، چندانکه در تناسب این کتاب ما باشد، پس از آنکه آن را در کتاب المعدله استقصا خواهیم کرد و به‌مشیت خداوندی، سخن را در آن به‌اشباع خواهیم آورد.»<sup>۲</sup>

#### (۵) کتاب النفس والروح

این کتاب که موضوع آن مباحث پیرامون ماهیت روح و روابط جسم و روح و مسئله فنا و بقای ارواح بوده است گویا تألیف نشده یا تألیف آن به‌کمال نرسیده بوده است، زیرا در دنباله بحث از ماهیت روح می‌گوید: «هر چه می‌نگرم چاره‌ای نمی‌بینم مگر آنکه کتابی مفرد در این باره بپردازم و نام آن را کتاب النفس والروح نهم، زیرا اگر در اینجا به‌درازی سخن گویم، با آنچه در آغاز شرط کرده‌ام سازگار نیست.»<sup>۳</sup>

#### (۶) کتابی در نجوم

در بحثی که پیرامون ستارگان و احکام و منسوبات آنها دارد و از کمال اطلاع مؤلف در این باره خبر می‌دهد، می‌گوید: «وَسَفَرْدُ بِمَشِيَةِ اللَّهِ وَعَوْنِهِ كِتَابًا لَطِيفًا فِي ذِكْرِ النُّجُومِ وَمَا يَصِحُّ فِيهَا وَيُؤَافِقُ قَوْلَ الْحَقِّ.» یعنی «به‌زودی، به‌یاری و خواست ایزد تعالی، کتابی لطیف در یادکرد نجوم و آنچه در آن باب درست است و با سخن اهل حق هماهنگ، خواهیم پرداخت.»<sup>۴</sup> متأسفانه از مجموعه این آثار، هیچ‌گونه نشانی امروز باقی نیست و در تألیفات قدما نیز اشارتی بدانها دیده نمی‌شود.

(۱) همانجا، ج ۱، ص ۷۱.

(۲) همانجا، ج ۱، ص ۹۱.

(۳) همانجا، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶.

(۴) همانجا، ج ۲، ص ۱۴.

منظم قرار نگرفته است تا ببینیم منطقی مدافعان در طول تاریخ چه تحولاتی به خود دیده است. بی‌گمان در آغاز اندیشه در برابر اندیشه و استدلال در برابر استدلال بوده است و در این فضا محمد بن زکریای رازی *مخاریق انبیا* را نوشت و روشنفکران اسماعیلی به‌مانند حمیدالدین کرمانی و ابوحاتم رازی و ناصرخسرو با اندیشه خویش به پاسخ او برخاستند، ولی بعد «برهان قاطع» این آقایان مدافعان چیزی جز چماق تکفیر نبود. البته نمکی هم از استدلال‌های کلیشه‌ای خویش گاهی همراه با این «برهان قاطع» می‌کرده‌اند، برای خالی نبودن عریضه. اما روشنفکران مسلمان در قرن سوم و چهارم مجهز به دانش و فلسفه عصر خویش بودند و دفاعشان به چنان «برهان قاطعی» نیازمند نبود. به‌همین دلیل قرن چهارم را به‌لحاظ نوع دفاعهایی که از اسلام در آن شده است باید عصر شکوفایی اندیشه و تعقل مسلمین خواند. در این عهد فیلسوف برجسته عصر ابوالحسن عامری نیشابوری *الإعلام بمناقب الاسلام* را نوشت که یکی از بهترین دفاع‌نامه‌ها از اسلام است و در همین قرن مؤلف ما نیز با این کتاب خویش بیش و کم قصد چنین دفاعی را دارد و تا جایی که شرایط تاریخی و فرهنگی عصر او ایجاد کرده است، به دفاعی عقلانی و مؤدب پرداخته است و تا جایی که توانسته است از خرافات کناره گرفته و هر جا نتوانسته است آن را به خرد خویش بپذیرد، براساس يك قاعده - که همه چیز در حوزه قدرت الاهی امکان‌پذیر است و به‌عنوان معجزه انبیا - کوشیده است آن را توجیه کند. به‌همین دلیل ما او را یکی از خردگرایان عصر خویش و یکی از مدافعان خردگرای اندیشه اسلامی می‌دانیم. وقتی درباب دَرِ خیبر مطالبی نقل می‌کند می‌گوید: «این است روایت درست و آنچه قصه‌پردازان می‌گویند ما نمی‌شناسیم.»<sup>۲</sup>

مؤلف در آغاز کتاب، که بی‌هیچ خطبه‌ای و تحمیدی آغاز می‌شود، از انحراف عقاید مردم در شناخت راه درست اندیشه سخن می‌گوید و از کسانی که مایه گمراهی مردمانند به‌سختی انتقاد می‌کند و می‌گوید: چون «فلان» - که خدش در طاعت خویش باقی نگاه‌دارد! - چنین دید، خواستار درست‌ترین مقالات اهل مذاهب و اندیشه‌ها شد و مرا فرمان داد تا در این باره کتابی فراهم آورم که در حد اعتدال باشد، پیراسته از شباهه‌های تکلف و دور از خرافات و بر ساخته‌های قصه‌پردازان و مجعولات اهل حدیث، آنان که در نقل و روایت متهم به جعل و دروغ‌پردازی‌اند. و من این فرمان او را پذیرفتم و با تتبع در اسناد درست و آنچه در تصنیفات دیگران آمده بود کتاب را فراهم آوردم مشتمل بر یادکرد آغاز آفرینش جهان و پایان آن و آنچه از قصص پیامبران و اخبار امم و تواریخ ملوک عرب و عجم و تاریخ خلفاست از آغاز جهان تا روزگار ما که سال بر سیصد و پنجاه و پنج هجری است. حق این است که این کتاب در حد دعوی مؤلف، با در نظر گرفتن روزگار تألیف آن، کتابی است

## شیوه تفکر مؤلف

در قرنی که مؤلف ما می‌زیسته، هنوز عده‌ای از کسانی که با اسلام مخالفت می‌ورزیده‌اند در میان جامعه اسلامی حضور داشته‌اند، گاه آشکار و زمانی زیر پوشش‌های مختلف، انتقادهای خود را عرضه می‌داشته‌اند و این قرن و قرن قبل از آن که قرن آزادی اندیشه و رشد مجادلات مذهبی است، یکی از بهترین ادوار تاریخ تمدن اسلامی است و اگر آدام متز آن را رنسانس اسلامی (Die Renaissance des Islams) خوانده است هیچ دور از حقیقت نباید شمرده شود. در این دوره است که میراث فرهنگی اقوام مختلف از ایرانی و یونانی و هندی و عرب با ادیان زردشتی و مانوی و مسیحی و یهودی در طیفی از مسائل مرتبط با قرآن و حدیث و اندیشه‌های عرفانی و دانش‌های گوناگون به هم آمیخته و در پرتو این نهضت عظیم، مجالی برای آزادی اندیشه پدیدار آمده است. اگر خودکامگی فکری اشاعره - که در نیمه اول قرن پنجم به‌عنوان پایگاه ایدئولوژیک اقوام ترك نژاد سلجوقی هر لحظه خود را استوارتر می‌کرده است - نبود، شاید مسیر تاریخ ایران از نوعی دیگر بود. متأسفانه در دوره‌های بعد و بعدتر پیدایش نوابغی از نوع جلال‌الدین رومی و دیگر عرفا - که مدافعان بی‌چون و چرای تفکر اشعری بودند - مجالی به آزادی اندیشه نداد و هر چه از قرن چهارم دورتر می‌شویم آزادی فکر و زمینه‌های اومانیستی کم‌رنگ‌تر و کم‌رنگ‌تر می‌شود. بگذریم، عصری که مؤلف ما در آن می‌زیسته، یکی از پُرجدال‌ترین اعصار تمدن اسلامی است و طبعاً در برابر مخالفت‌هایی که با اسلام عرضه می‌شده است روشنفکران مسلمان به‌ناگزیر کم‌رنگ به دفاع از عقاید خویش می‌بسته‌اند. مجموعه دفاعهایی که در تاریخ از اسلام شده است، یکی از نکاتی است که به‌لحاظ تاریخی هنوز مورد مطالعه

(۱) *الإعلام بمناقب الاسلام*، ابوالحسن عامری، چاپ دکتر محمد غلاب، قاهره.

(۲) *البدء*، ج ۴، ص ۲۲۷.

معقول و منطقی و همان‌طور که خود گفته است، «دور است از خرافات پیرزنان و مجعولات قصه‌پردازان و برساخته‌های جَعَلانِ حدیث» و مؤلف در مطاوی کتاب هر جا که به موردی غیرمنطقی و نامعقول رسیده است سعی کرده است با روش خویش آن را یا از مقولهٔ معجزات انبیا قلمداد کند یا در صحت آن تردید کند.

آدام متز در الحَضَارَةُ الاسلامیة، فصلی پرداخته دربارهٔ علوم دینی و در آنجا سخن را به مسئلهٔ قصص باستانی عرب و یهود و مسیحیت کشانیده است و می‌گوید در این موضوع بود که «علم» با مسئلهٔ «خوارق عادت» روبه‌رو شد، زیرا در این حکایات مسئلهٔ معجزات انبیای قبل از پیامبر اسلام مطرح بود. در این بحث، آدام متز، مطهر بن طاهر مقدسی را به‌عنوان نمونهٔ کسی که می‌خواهد این معجزات را توجیه عقلانی کند، انتخاب کرده است و می‌گوید: بعضی از مردمان در پرداختن به این افسانه‌ها افراط کردند و مطهر بن طاهر دربارهٔ این گروه می‌گوید: «اینان کسانی هستند که سخن گفتن از شتری که پرواز کند نزد ایشان دلپذیرتر است تا سخن از شتری که راه برود و خوابی که کسی دیده باشد از نظر ایشان، بر روایتی که از پیامبر نقل شود، رجحان دارد.» سپس به برخوردهای مختلفی که نسبت به خوارق عادات وجود دارد، می‌پردازد و می‌گوید: گروهی این شگفتیها را از بنیاد منکر شده‌اند و گروهی آن را به تأویلی منحول بازگردانند.<sup>۲</sup> محمد بن زکریای رازی پزشک مشهور، در حدود سال ۳۰۰ هجری کتابی تألیف کرد که نام آن را مخاریق انبیا نهاد.<sup>۳</sup> مطهر بن طاهر روا نمی‌دارد که از مسائل آن کتاب یاد شود، زیرا «مایهٔ فسادِ دلها و از میان‌برندهٔ دین و ویران‌کنندهٔ مروت و مایهٔ دشمنی با پیامبران است.»<sup>۴</sup>

سپس می‌افزاید که بعضی کوشیدند میان قرآن و عقل توافقی ایجاد کنند، اما این کوشش ایشان بیشتر کوششی مضحک و ناستوار بود، مانند آنچه پروتستانها در کار تفسیر عقلانی انجیل کردند. از نمونه‌های توجیهاتی که مطهر بن طاهر از معاصران یا پیشینیان خویش در این باره نقل می‌کند، یکی این است که گفته‌اند در زمان طوفان نوح، خداوند به مدت پانزده سال زنان را سترون کرد تا فرزند نزنند و سپس طوفان را خدای فرستاد. بدین گونه هیچ طفل نابالغی، بی‌گناه، در طوفان نوح غرق نگردید و همه کسانی که غرق شدند مکلف بودند و عصیان ورزیده بودند.<sup>۵</sup> و نقل می‌کند که بعضی دیگر منکر

(۱) همان‌جا، ج ۱، ص ۴.

(۲) همان‌جا، ج ۳، ص ۱۷.

(۳) در باب کتاب «مخاریق انبیا»ی محمد بن زکریا، و بندهایی که از آن باقی مانده، مراجعه شود به من تاریخ الاحداد فی الاسلام، از دکتر عبدالرحمن بدوی.

(۴) البیضاء، ج ۳، ص ۱۱۰.

(۵) همان‌جا، ج ۳، ص ۱۷.

مفهوم ظاهری کشتی نوح شده‌اند و گفته‌اند منظور از کشتی نوح همان دین اوست و منظور از عمر هزار سال و پنجاه سال کم که دربارهٔ او گفته‌اند استمرار آیین اوست و بعضی روا داشته‌اند که منظور از بیرون آمدن شتر صالح از سنگ این بوده باشد که او برهان استوار و قاطعی ارائه داده است که همگان بدان اعتراف کرده‌اند و اینکه آورده‌اند که آن ناقه آب چشمه را خورده است به معنی آن بوده است که برهان قاطع او موجب ابطال همهٔ آرای مخالفان شده است و بعضی گفته‌اند احتمال آن هست که وی شتر خویش را در پشت صخره پنهان داشته بوده است و سپس آن را آشکار ساخته است و گروهی گفته‌اند که ناقه (شتر) کنایه از مرد و زنی است و گروهی دیگر گفته‌اند که ابراهیم، آنان را که وی را در آتش افکندند سحر کرد و تن خویش را به داروهایی آغشته کرد، داروهایی که آتش در آنها بی‌اثر بود و در این باره داستانی از بعضی از اهل هند نقل کرده‌اند و آن را شبیه کار ابراهیم دانسته‌اند. همچنین در قصهٔ اصحاب الفیل که خدای ایشان را با سنگریزه هلاک کرد، سنگریزه‌ای که پرنده‌گان بر ایشان ریختند، بعضی آن را بدین گونه تأویل کرده‌اند که آب و هوای یمن ایشان را گرفتار و با کرد و آبله گرفتند و هلاک شدند.<sup>۱</sup>

در باب «عین القطر» که در آیهٔ دوازدهم از سورهٔ سبا آمده است «و فرستادیم از برای او عین القطر» (۱۲: ۳۴)، گفته‌اند که این اشارتی است به آنچه سلیمان به کشف معدن آن راه برده بود، مثل دیگر معادن، و منظور از همد که سلیمان او را جُست و نیافت (۲۰: ۲۷)، اشارت است به مردی و همچنین داستان مورچگان که در آیهٔ «تا آنگاه که به درهٔ مورچگان درآمدند» (۱۸: ۲۷) دیده می‌شود، کنایه از قومی ناتوان است که هراس داشتند که لشکر سلیمان خطا کنند و گفته‌اند که منظور از جن و شیاطینی که در خدمت سلیمان بوده‌اند، مردمانی بوده است که بسیار سرکش و سخت بودند و در کارها ماهر و به‌امور دشوار، سخت آشنا.<sup>۲</sup>

#### \* آیا مؤلف شیعه یا معتزلی است؟

با توجه به اینکه در قرون اولیهٔ اسلامی مفهوم تشیع مفهومی عام بوده و هر کس را که به نوعی محبت نسبت به آل رسول داشته یا اولویتی برای خلافت امام علی بن ابی‌طالب (ع) قایل بوده است شیعه می‌خوانده‌اند، این مؤلف می‌تواند در دایرهٔ چنان مفهومی از تشیع قرار گیرد؛ به‌ویژه که در میان مشایخ او کسانی «اتهام» تشیع داشته‌اند، مثل خیمهٔ طرابلسی. در مسئلهٔ ازیلیت نور محمدی وقتی

(۱) همان‌جا، ج ۳، صص ۱۰، ۱۷، ۴۲، ۵۵ و ۱۸۷. در باب مفهوم عین القطر مراجعه شود به بیضاوی، انوار التنزیل، ج ۲، ص ۲۵۷. معمولاً آن را به معدن مس گداخته و نفت و امثال آن تفسیر کرده‌اند.

(۲) الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع، ج ۱، صص ۳۴۹-۳۵۱.

مطلبی نقل می‌کند<sup>۱</sup> به انکار و رد آن نمی‌پردازد یا مسئله ایمان ابوطالب را وقتی نقل می‌کند در برابر آن استدلال مخالفی عرضه نمی‌دارد.<sup>۲</sup> آنچه مسلم است این است که وی در تفکر کلامی خویش ضد جبرگیری است و این خود یکی از نشانه‌هایی است که او را به قلمرو تفکر شیعی نزدیک می‌کند، اما از آنجا که اصطلاح روافض را به کار می‌برد<sup>۳</sup>، او را نمی‌توان شیعه اصطلاحی دانست، زیرا کلمه رافضی و روافض مفهومی منفی به همراه خود دارد و عنوانی است که مخالفان شیعه به شیعه داده‌اند<sup>۴</sup> و مؤلف نیز خود بدین نکته وقوف داشته و تصریح دارد.<sup>۵</sup>

قابل یادآوری است که او با همه مخالفتی که با اندیشه جبر دارد، به هیچ وجه با معتزله میانه خوبی ندارد و غالباً به نقد آرای ایشان می‌پردازد.<sup>۶</sup> بنابراین نمی‌توان او را - آن گونه که مرحوم محمدگرد علی تصور کرده است - معتزلی به شمار آورد.<sup>۷</sup>

او بر روی هم در شرایط تاریخی عصر خویش خردگراست و اهل تعقل اما نه آزاداندیشی مطلق، بلکه در دایره پذیرفتن شریعت تاجایی که مجال داشته باشد منکر عقل نیست، و حتی در قیاس با بسیاری از معاصرانش - که غالباً دور از تعصبات دوره‌های بعد بوده‌اند - او ذهنی معتدل تر و برکنارتر از تعصب دارد. مثلاً وقتی به یادکرد شرایع خرمندان می‌پردازد، می‌گوید: «و از آنان کسانی را که در سرزمینشان، ماسبذان و مهرجان قذق (در لرستان) دیدیم، آنان را در کمال پاکیزگی جویی و طهارت و مردم‌داری و نرم‌خویی یافتیم و اهل نیکی.»<sup>۸</sup>

آنچه مسلم است این است که مؤلف ما بیش از هر دین و مذهب و آیینی از «باطنی» و وحشت دارد و هر جا گریزگاهی پیدا می‌کند، بدیشان حمله‌ور می‌شود و آنان را اهل «تعطیل» و «الحاد» و «زندقه» و «تأویل» و دشمنی با اسلام معرفی می‌کند و معتقد است اینان از آنجا که صراحتاً نمی‌توانند انکار شرایع و به‌ویژه اسلام کنند، در «پردۀ تأویل» بدان کار کمر بسته و برخاسته‌اند: «و به‌روزگار شاپور بود که مانی زندیق ظهور کرد، و آن نخستین بار بود که زندقه در زمین آشکار شد، جز اینکه نامهای آن مختلف است، و امروز روز، «علم باطن» و «باطنیت» خوانده می‌شود.»<sup>۹</sup>

(۱) البده، ج ۱، ص ۱۵۰.

(۲) همانجا، ج ۵، ص ۶.

(۳) همانجا، ج ۶، ص ۱۳. علاوه بر آن در بحث از مسئله مهدی، لحنی دارد که با عقاید شیعه تطبیق نمی‌کند: ج ۲، ص ۱۸۱.

(۴) در بحث از مذاهب شیعه می‌گوید نام نامطلوب ایشان رافضی است.

(۵) در فصلی که به بحث معتزله می‌پردازد بیش و کم لحنی غیر طرفدارانه دارد.

(۶) المقتبس، ج ۳، ص ۳۲۰.

(۷) البده، ج ۴، ص ۳۱.

(۸) همانجا، ج ۳، ص ۱۵۷.

خردگرایی مؤلف سبب شده است که این کتاب برخلاف سنت تمام کتابهایی که در تمدن اسلامی نوشته شده است، مقدمه‌ای در تحمید باری تعالی و صلوات بر پیامبر ندارد و مؤلف خطبه خویش را، در ستایش ایزد تعالی و درود بر پیامبر، چندین صفحه بعد، پس از اینکه براهینی عقلانی بر وجود خداوند اقامه کرده، آورده است. کتاب بدین گونه آغاز می‌شود: «کژروان و کژراهان از برای فریب کم‌خردان، فراز آمده‌اند و گمشدگان طریق حق، از رهگذر بحث در مبادی آفرینش و بنیادهای آن، و آنچه بازگشت و سرانجام جهان است، به تپاه کردن باورهای مردمان کودن پرداخته‌اند، به گونه‌ای که مایه فریب غافلان و حیرت هوش خردمندان است...»<sup>۱</sup> و چندین صفحه در این باب سخن می‌گوید و بعد از دهها صفحه که از استدلالها و براهین عقلی او در اثبات صانع می‌گذرد، می‌گوید: «... پس منزّه باد آن‌کس که او را آغازی نیست و پایانی نه. آغاز از اوست و پایان به سوی اوست، ایجادکننده نیروها و مددبخش ماده‌ها و پیشتر از علتها...»<sup>۲</sup> و آنگاه می‌گوید: «این تحمیدی بود که ما می‌باید کتاب خود را بدان آغاز می‌کردیم، ولی آن را به تاخیر افکندیم و در اینجا آوردیم که تناسب بیشتری داشت.»<sup>۳</sup>

#### \* با ارباب دیانات و شرایع دیگر

مؤلف به کرات از دیدارهای خویش با ارباب شرایع دیگر، از جمله بهافریدیان، خرمندان، حرانیان، زردشتیان، مسیحیان و یهودیان یاد کرده و در توصیفی که از این دیدارها عرضه کرده است، هیچ‌گاه نکوشیده است تا آنان را محکوم کند یا به دشنام‌گویی در باب آنان بپردازد و با اینکه می‌توانست در هر یک از این مجالها یک‌تنه به قاضی برود و یک‌یک آنان را محکوم کند، اما او به چنین فرصت‌طلبی و تعصبی هرگز میدان نمی‌دهد.

#### \* تقدیم‌نامه کتاب

در مقدمه کتاب پس از یادکرد احوال عصر و آشفته‌گی اندیشه‌ها و انحرافات که در زمینه تفکر و تعقل روی داده و کوششهایی که اهل فریب و جاهلان برای دور کردن مردمان از راه درست انجام می‌دهند می‌گوید: «و چون فلان - که خدایش در طاعت خویش پایدار بداراد و آرزوهایش را در

(۱) همانجا، ج ۱، ص ۱.

(۲) همانجا، ج ۱، ص ۵۹.

(۳) همانجا، ج ۱، ص ۵۹.

فراگیری دانشها برآورده کناد! - در احوال این طبقه نظر کرد و پراکندگی مقاصد ایشان و تنوع نحله‌های ایشان را دید و به تحقیق در مذاهب ایشان پرداخت، نفس او شوقمند آن شد که درست‌ترین مقالات ایشان را به دست آورد و صواب‌ترین آنها را باز شناسد. پس مرا فرمان داد - که فرمانش جاری و بختش بلند باد! - تا کتابی فراهم آورم برکنار از غلو و بیرون از حدود تقصیر و پیراسته از شوایب گزافه‌گویی... و این است آنچه فلان را - که ایزد بر تمکین او بیفزاید! - به پیروی از ایشان - [اهل خیر و بزرگان قرون گذشته] واداشت.»<sup>۱</sup>

متأسفانه در نسخه کنونی، نام این شخص را - که در نسخه اصلی مؤلف موجود بوده است - کاتبان بی‌انصاف به «فلان» تبدیل کرده‌اند و معلوم نیست که مخاطب این خطاب و شخصی که کتاب تقدیم به او شده است، کیست. حدس زده می‌شود که یکی از وزیران عصر سامانی مخاطب این خطاب باشد. اما چه کسی می‌تواند باشد؟ به هیچ‌روی معلوم نیست؛ زیرا در این سال که سیصد و پنجاه و پنج هجری است، در مشرق ایران، فرمانروایان بسیاری بوده‌اند. و چون محل دقیق تألیف کتاب یا محلی که کتاب به شخص مَقْدَمُ إِلَیْهِ تقدیم شده است دانسته نیست، تعیین هویت او دشوار است. هوار این شخص را یکی از وزرای منصور بن نوح سامانی (دوران حکومت ۳۵۰-۳۶۶) دانسته و محمد کرد علی یکی از پادشاهان عصر<sup>۲</sup> هر که باشد احتمالاً یکی از پادشاهان یا وزیران سامانی است، هم به قراین تاریخی و هم به آمارات جغرافیایی محل تألیف کتاب، که اجمالاً می‌دانیم خراسان و مشرق ایران است.

گذشته از اینها هجومی که پیوسته مؤلف به اسماعیلیه و باطنیه می‌برد و در هر فرصتی بر ایشان می‌تازد و آنان را به بدترین وجهی مورد نقد قرار می‌دهد، خود از این نکته خیر می‌دهد که مؤلف می‌خواهد مخاطب اولیه کتاب را، که به هر حال یکی از دولتمردان عصر است، از خطر این گروه ملاحظه برحذر دارد و چنین وصفی بیشتر مناسب احوال سامانیان است که تمایلات به مذهب اسماعیلی در میان ایشان به شدت رواج داشته است.<sup>۳</sup>

(۱) همان‌جا، ج ۱، ص ۷-۸.

(۲) المقتبس، المجلد الثالث، ۱۳۲۶ / ۱۹۰۸، «مطبوعات و مخطوطات کتاب البده والتاریخ»، ص ۲۱۹. و نیز رجوع شود به کراچکوفسکی، تاریخ الادب الجغرافی العربی، ص ۲۲۴.

(۳) اسنادی وجود دارد که تمایلات اسماعیلی را در میان شهریاران سامانی نشان می‌دهد و این مصرع رودکی که معروفی بلخی تضمین کرده است، شیوع این فکر را نشان می‌دهد (اشعار پراکنده قدیمترین شعرای فارسی زبان، ۱۳۶):

از رودکی شنیدم، سلطان شاعران

کاندر جهان به کس مگرو، جز به فاطمی

و نیز مراجعه شود به الفَرَقُ بَیْنَ الفِرَقِ، بغدادی، ص ۲۹۳.

## ساختار کتاب و نوع موضوعات آن

ساختار کتاب با نام آن، *البده والتاریخ* (آفرینش و تاریخ)، کمال تناسب را دارد؛ زیرا مؤلف در این کتاب قصد داشته است که طرحی از مسئله آغاز و انجام آفرینش را تصویر کند، بنابراین از بحث فلسفی شناخت و معرفت و نقد آرای سوفسطائیان<sup>۱</sup> که منکر بدیهیات و حَس اند آغاز می‌کند و آنگاه رفته‌رفته به اثبات باری تعالی می‌پردازد، به ضرورت مسئله رسالت انبیا و کیفیت وحی، تا می‌رسد به آغاز آفرینش و مسئله لوح و قلم و عرش و کرسی و فرشتگان و بهشت و دوزخ و آسمان و زمین و کاینات جوی و پیدایش انسان و آرای فلاسفه در باب آفرینش و بعد نشانه‌های رستاخیز و پایان جهان. این خط اصلی کتاب است که در آن مروری دارد بر يك دوره کامل جهان‌شناسی بر طبق آرای یونانیان و ایرانیان باستان و مسلمانان و یهود و مسیحیان و فرقه‌های منشعب از این مذاهب. آنگاه وارد تاریخ انبیا و سپس تاریخ پادشاهان ایران می‌شود. فصلی ویژه ادیان و مذاهب روی زمین می‌پردازد و فصلی نیز در باب جغرافیا و اقالیم زمین. فصلی نیز در باب انساب و قبایل عرب دارد. و فصلی ویژه زندگی پیامبر و یاران او و اختلافاتی که در اسلام پس از وفات پیامبر روی داده و ظهور مذاهب و فرق اسلامی و فصلی نیز در باب تاریخ خلفای اموی و عباسی تا عصر مؤلف.

در فصل نخستین کتاب یکی از مهمترین مسائل تاریخ فلسفه در ایران و اسلام را مطرح می‌کند و آن بحث «معرفت‌شناسی» (Epistemology) است. طرح این مسئله در آغاز کتاب نشان می‌دهد که

(۱) سوفسطائی، به همین صورت به جای سوفسطایی که در دوره‌های بعد معروف شده است.

در عصر او نوعی از تفکر الحادی در جامعه شایع بوده و نمایندگانی داشته است که براساس شکاکیت و تردید در کفایت عقل، آرای خود را در جامعه مطرح می کرده‌اند. در آغاز این فصل یادآور می‌شود که او خود کتابی ویژه بحث در مبانی معرفت و شناخت به نام «کتاب العلم والتعلیم» پرداخته است و خوانندگان را بدان کتاب ارجاع می‌دهد و خود در این فصل از اصالت حس و تجربه حسی سخن می‌گوید و نتیجه می‌گیرد که بازگشت همه «انواع معرفت» به «عقل» و «تجربه حسی» است و اگر این دو در کسی زیان نیافته باشند، کسی در اصالت آنها تردید روا نمی‌دارد. بعد می‌پرسد که اگر ما اصالت تجربه حسی را انکار کنیم آیا جایی برای هیچ دانشی باقی خواهد ماند؟ در آن صورت آیا روا نخواهد بود که کسی مدعی شود با گوش خود می‌بیند و با چشم خود می‌شنود؟ سپس نتیجه می‌گیرد که انکار بدهت عقل و تجربه حسی فقط از دو کس ساخته است: یا نادان عامی که در این مسائل جز به ظن و گمان خویش نمی‌اندیشد و یا مُنکر معاندی که پیشینگان آن را «سوفسطانی» می‌خوانده‌اند.

در دنبال این بحث به مسئله «مراتب علوم» می‌پردازد که این کلمه «علم» چه کاربردهایی دارد. ارزش فلسفی این فصل کتاب کمتر مورد توجه مورخان فلسفه در ایران و اسلام قرار گرفته است و جای آن هست که مورخان فلسفه ایرانی و اسلامی این فصل را با توجه به بافت تاریخی عصر مؤلف از دیدگاه‌های مختلف تحلیل کنند. این فصل سرشار است از «تعاریف» و «اصطلاحاتی» در قلمرو فلسفه ایران عصر اسلامی که می‌توان رساله مفرده‌ای در باب آن پرداخت، زیرا بسیاری از این مفاهیم و اصطلاحات در دوره‌های بعد - با گسترش آرای ابن سینا و پیروان او - به کلی فراموش شده و از تاریخ تفکر فلسفی ایرانیان دوره اسلامی عملاً حذف گردیده است. اگر روزی فرهنگ تاریخی اصطلاحات و مفاهیم فلسفی در ایران دوره اسلامی فراهم آید، این فصل از مهمترین منابع آن کتاب خواهد بود. در این فصل چشم‌انداز دقیق و فلسفی مؤلف را در پیرامون مفاهیمی از نوع فکر و استنباط می‌بینیم و ملاحظه می‌کنیم که او چگونه نتیجه می‌گیرد که «مبانی علم» از سه اصل بیرون نیست: یا «بدهت عقل» است و یا «ضرورت حس» و یا «استنباط بحث و آماره» است و در این سومین است که اختلاف حاصل می‌شود؛ زیرا از قلمرو تجربه حسی و بدهت عقل بیرون است. و در اینجا است که از روزگار باستان کتابها نوشته‌اند و تا قیام قیامت هم بحث در باب آن باقی خواهد بود. در اینجا یادآور می‌شود که بسیاری از مردم حاصل تجربه حسی و بدهت عقل را «علم» نمی‌شمرده‌اند، زیرا آنها چیزهایی هستند که همگان در آنها اشتراك دارند. سپس به بحث در باب «عقل و معقول» می‌پردازد و از کتاب برهان ارسطو و کتاب اخلاق ارسطو و نیز کتاب نفس ارسطو مطالبی را نقل می‌کند و تفسیر اسکندر افرودیسی را در باب عقل هیولانی نقل می‌کند که نشان‌دهنده احاطه مؤلف است بر متون یونانی فلسفه. بعد به نقل آرای دیگرانی می‌پردازد که گفته‌اند: «عقل همان نفس است» یا «عقل همان باری تعالی است» و آن را مورد نقد قرار می‌دهد. این یادآوریه‌های او نشان می‌دهد که

از روزگار او آشفتگی و اضطرابی که در مفهوم عقل و نفس در حوزه تفکر فلسفی و عقلانی مسلمانان دیده می‌شود، آغاز شده بوده است. سپس به سنت رایج میان مسلمانان نظر می‌کند که گفته‌اند: «عقل مولود است و آدب مُستفاد». و آرای دیگری در این حوزه نقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اینها همه از باب استعمال مجازی است و نوعی تمثیل و استعاره است. بعد می‌گوید: شناختی که مسلمانان از عقل دارند این است که عقل چیزی است که فقط در انسان ترکیب شده است و در دیگر حیوانات وجود ندارد. بعد به جدال طرفداران «عقل» و «طبع» می‌پردازد و اینکه عقل را به عقل توان شناخت. پس از بحث درباره عقل به تحلیل آرای مختلف در باب حس و خطای حس می‌پردازد. در بحث از درجات علوم به این نکته می‌پردازد که اشیا در عقل از سه گونه بیرون نیست: یا «واجب» است یا «سالب» یا «ممکن». واجب را بدین گونه تعریف می‌کند که: واجب چیزی است که قائم به عقل و استدلال عقل باشد، مثل اینکه علم به ساختمان یا کتابت مقتضی علم به سازنده و نویسنده است و اینکه دو دو تا چهارتا است و «سالب» را برابر با مستحیل در عقل به کار می‌برد، مثل اینکه نوشته‌ای باشد بدون کاتب و «ممکن» را به چیزی که در عقل جایز است و به نفس عقل قابل توهّم، مثل آنچه در باب قرون گذشته و بلاد بعیده نقل می‌کنند. در همین جا تفاوت اصطلاحی مؤلف را با دوره‌های بعد می‌توان دید: نقطه مقابل «وجوب» را که دیگران «امتناع» خوانده‌اند او «سلب» می‌نامد، یعنی در مقابل «واجب» «سالب» را به کار می‌برد. سپس به تعریف بسیاری از مصطلحات اولیه و ضروری در قلمرو استدلال می‌پردازد، از قبیل تعریف «حد» و «دلیل» و «معارضه» و «قیاس» و «اجتهاد» و «نظر» و فرق میان «دلیل» و «علت» و آنگاه مجموعه‌ای از مصطلحات فلسفی را تعریف می‌کند و در ذیل هر کدام آرای بسیاری از صاحب‌نظران و متفکران عصر اسلامی را تا روزگار خویش درباره آن اصطلاحات و مفاهیم نقل می‌کند: اینکه «شیء» چیست؟ و تعریف آن به «هر چه بتوان آن را دانست یا به یاد آورد یا ایجاد کرد یا از آن خبر داد». بعد می‌گوید اگر تعریف «شیء» این باشد پس «معدوم» هم «شیء» است و یادآور می‌شود که گروهی انکار کرده‌اند که «معدوم» «شیء» باشد و این از حد شدن نزاع فلسفی دوره‌های بعد خبر می‌دهد و کوششی که اشاعره برای انکار شیئیّت معدوم داشته‌اند و یکی از اصول عقاید آنان این بوده است که «المعدوم لیس بشیء». بعد «جسم» را تعریف می‌کند و در مقابل آن «عرض» را قرار می‌دهد که نشان‌دهنده مراحل آغازی رشد این اصطلاحات است و می‌داند که در تفکر فلسفی دوره‌های بعد نقطه مقابل «عرض» «جوهر» است و نه جسم. قدما جوهر

(۱) اندیشه «شیء» به شمار آوردن «معدوم»، و سابقه تاریخی آن در تفکر فلسفی مسلمانان چندان روشن نیست، و نفس H.A. Wolfson آن را به نیمه اول قرن سوم می‌رساند و متأثر از اندیشه Ex Nihilo (= هیچ) و ریشه‌های یونانی آن می‌داند. مراجعه شود به بحث بسیار دقیق او در فلسفه علم کلام، فصل پنجم، ص ۳۸۰-۴۰۰.

را بر «جزء لایتجزئی» اطلاق می کرده‌اند و آن را قسیم عَرَض قرار نمی‌داده‌اند. بعد از تعریف «جسم» که با مفاهیم فلاسفه بعدی متفاوت است به تعریف عرض می‌پردازد و تعریف جوهر و برابرهایی دیگر آن که عبارت است از «طینت» و «هیولی» و «جزء» و «عنصر» و «اسطقس». و در همین جا خواننده آگاه متوجه شکل گیری بسیاری از مفاهیم و مصطلحات در این دوره می‌شود که در دوره‌های بعد به کلی تغییر یافته است. بعد به بحث در باب «جزء لایتجزئی» می‌پردازد و اختلاف نظری که میان متفکران دوره اسلامی در باب آن وجود دارد و نیز تشتت آرای فلاسفه یونانی را در این باب مورد نظر قرار می‌دهد. بعد به تعریف «زمان» می‌پردازد: نخست تعریف فلاسفه اسلامی را می‌آورد و سپس به نقل نظر افلاطون که زمان را «کونی در و هم» خوانده است می‌پردازد و از افلوطرخس نقل می‌کند که او گفته است ارسطو معتقد بوده است که «جوهر زمان، حرکت افلاک است» و مؤلف یادآور می‌شود که این نظر او با عقیده مسلمانان هماهنگ است. بعد رأی منکران وجود زمان را نقل می‌کند که «الزمان لیس بشیء»، بعد به تعریف «مکان» می‌پردازد و مسئله «فضا» و «خلأ» و به تعریف «متغایزین» و «ضدین» و تعریف «موجود» و «اسم» و «صفت» و «اراده» و «قول» و «معنی» و در اینجا به يك مسئله بسیار مهم علم سمانتیک یا دلالت توجه می‌کند که «معنی» چیست؟ همان نکته‌ای که دو تن از ناقدان برجسته قرن بیستم کتاب معروف خویش را در پاسخ به آن پرسش نوشته‌اند: «معنی معنی»<sup>۱</sup> و از این کُلاب معنایی برای «معنی» نقل می‌کند که کمال تازگی را دارد و شبیه است به گفته‌های بعضی از علمای سمانتیک جدید. ابن کُلاب می‌گوید: «معنی القول، نفس القول». من نمی‌دانم ابن کُلاب از کلمه «نفس» چه چیزی را اراده می‌کرده است. اگر واقعاً نفس را به معنی «خود» به کار برده باشد، این تعریف قابل توجه و بررسی است و ظاهراً باید همین باشد، یعنی هیچ عبارتی نمی‌تواند دقیقاً جانشین هیچ عبارت دیگری شود.

مؤلف سپس به بحث در باب تعریف «حرکت» و «جنس» و «نوع» و «شخص» و «اضداد» و «اعراض» در مفهوم خاص تری که کاملاً متقابل با «جسم» یا جوهر نیست، بلکه بخشهایی از مفهوم «عرض» است، می‌پردازد و بار دیگر به تفصیل در باب جزء لایتجزئی سخن می‌گوید. در پایان این فصل است که به نقد فلسفی و دقیق آرای منکران تجربه حسی - یعنی سوفسطائیان - می‌پردازد و می‌گوید ارسطاطالیس اینان را ملحدین خوانده است که منکر تمام علوم‌اند و منکر ادراک حسی و می‌گویند همه جهان «خیولت» و «حُسیان» است همچون خوابی که ببینند. مؤلف می‌گوید بسیاری از مردمان از مباحثه با اینان صرف نظر کرده‌اند و کسانی که به رد ایشان پرداخته‌اند درمانده شده‌اند،

1) *The Meaning of Meaning*, By I.A. Richards and C.K. Ogden, 1923.

و در باب ابن کُلاب، مراجعه شود به فؤاد سزگین، *تاریخ التراث العربی*، ج ۱، بخش ۴، ص ۲۸، عقاید و تصوف.

زیرا اینان اصل تمام علوم و استدلالها را که «ضرورت مشاعر» و «بدائیه» است منکرند. باین همه مؤلف نقدی بر استدلالهای ایشان می‌آورد که در متن کتاب آن را می‌توان خواند.

در فصل دوم مؤلف به اثبات باری تعالی می‌پردازد و به نقل آرای ارباب ملل و نحل مختلف، رأی اعراب دوره جاهلی و ایرانیان باستان را در باب خدای تعالی نقل می‌کند و می‌گوید: من به آشکده جورا (فیروزآباد) - که ناحیتی است در فارس و بسیار کهن و باستانی است - در آمدم و از ایشان در باب آفریدگار، در کتابشان، جويا شدم و ایشان صحافی را آوردند و مدعی شدند که آن صحافی اوستاست و آن کتابی است که زردشت آن را آورده است و به زبان خود آن را بر من قرائت کردند و به مفهوم فارسی آن برای من به تفسیر آن پرداختند. سپس عین عبارات منقول از اوستا را بدین گونه نقل می‌کند:

«فیکمازهم بهسته هرمز و بشتاسپندان فکمازهم و رُستخیز»<sup>۲</sup>.

و می‌گوید آنان گفتند که «هرمز» همان باری تعالی است به زبان ایشان و بشتاسپندان فرشتگان‌اند. و معنی «رُستخیز»، «فتی فقم» (فانی شد برخیز) است. و می‌گوید اینکه ایرانیان به زبان فارسی دری می‌گویند: «خُدای و خُداوند و خدایگان» از کسانی شنیده‌ام که آن را بدین گونه تفسیر کرده‌اند: «خُدست و خُود بُود» یعنی «آنهُ هُوَ بَدَاتِه، لَمْ یَكُونْهُ مُكُونٌ وَلَا یُحْدِثُهُ مُحَدِّثٌ» و بعد آرای اهل هند و سند را در باب باری تعالی نقل می‌کند که «شیتا و ابت» و «مهادیو» می‌خوانندش و از زنگیان نقل می‌کند که او را «ملکوی» و «جلوی» (به معنی پروردگار اعظم) می‌خوانند و تُرکان «بیرتنکری» (یعنی پروردگار واحد) و در چندین زبان دیگر از قبیل سریانی و عبرانی و زبان قبطیان مصر هم این موضوع را تعقیب می‌کند و در دنبال این مباحث است که طرح کلامی خود را در اثبات صانع به تفصیل عرضه می‌دارد و در پایان نظریات بسیاری از فرق اسلامی را در باب «اینیت» و «مائیت» حق می‌آورد که از لحاظ تاریخ عقاید کلامی دارای کمال اهمیت است. سپس به بحث در مسئله توحید می‌پردازد و عقاید مذاهب مختلف را در این باب می‌آورد و به نقد آرای ثنویه می‌پردازد و آرای مجوس را و نوع استدلال ایشان را توضیح می‌دهد که از کجا به چنین اندیشه‌ای رسیده‌اند: آنان بر آنند که از فاعل خیر جز نکویی ناید و آن که فاعل شر است در کار خیر ناتوان است، همان گونه که از آتش جز گرمی و از یخ جز سردی به حاصل نمی‌آید. به همین دلیل خدای نیکی را هرمز و خدای بدی را آهرمن نامیده‌اند و هر کار نیکی را به هرمز نسبت داده‌اند و هر کار زشتی را به ضد آن - آنگاه درباره اختلاف نظر ایشان در باب اینکه کدام يك از این دو قدیم‌اند بحث می‌کند و می‌گوید گروهی از اینان بر آنند که خدای نیکی قدیم است و گروهی دیگر خدای بدی را نیز قدیم می‌دانند، همان گونه

۱) هوار، آن را «خوز» خوانده است ولی درست آن جور (= گور، فیروزآباد) است.

۲) صورت درست این عبارت گویا چنین است: فی گمان هم به هستی هرمز و بشتاسپندان و فی گمان هم به رُستخیز. یعنی: بی گمانیم (و یقین داریم) به (وجود) هرمز و شتاسپندان و بی گمانیم به رُستخیز.

که ثنویّه به قدم هردو کون، نور و ظلمت، عقیده دارند. گروهی گفته‌اند که خدای بدی حادث است و اینان خود درباره کیفیت حدوث شرّ از خدای بدی اختلاف نظر دارند که حدوث آن چگونه بوده است. گروهی بر آنند که آن خدای قدیم نیکی، اندیشه‌ای بد کرد و از اندیشه فاسد او این خدای بدی زاده شد و این خود نقض عقیده ایشان است که می‌گفتند آن جوهر قدیم نیکی هیچ شایه‌ای از بدی ندارد و گروهی دیگر از ایشان بر آنند که آن جوهر نیکی و خدای خیر را لغزشی دست داد و به نادانخواه و بی‌اراده او آن ضد، خدای شرّ، به وجود آمد. پس بدین گونه اینان آن خدای نیکی و جوهر خیر را همچون نادانی پنداشته‌اند که اختیار خویش و فرمان خویش را در دست ندارد. و این دو گروه به وقوع شرّ از فاعل خیر اعتراف کرده‌اند و اینکه دو کار مختلف از او به حاصل آمده است، پس در این صورت چه نیازی هست که به دو مبدأ قابل شوند؟ سپس به تفصیل به نقل آرای ایشان در باب پیکار خدای نیکی با خدای بدی می‌پردازد، که خدای نیکی سپاه خویش را - که از روشنی بود - گرد آورد و آن خدای بدی نیز لشکریان خود را، که تیرگیها بودند. و روزگاری دراز پیکار کردند، پس آنگاه فرشتگان میان ایشان میانجیگری کردند و آنان را به آشتی و آرامش فرا خواندند تا هفت هزار سال بگذرد و این مدت قوام عالم است و بر آن موافقت کردند که در این مدت بیشتر کارها در فرمان آن خدای شرّ و بدی باشد و چون این مدت سپری شد کارها در دست خدای نیکی قرار گیرد. سپس به نقل قول مانی و ابن ابی‌العوجاء می‌پردازد که گفته‌اند روشنی آفریدگار نیکی است و تاریکی آفریدگار بدی و شرّ. و این دو جوهر قدیم‌اند و حسّاس و کار ایشان، در قلمرو آفرینش، آمیزش آن دو است، از پس اینکه هرگز آمیزش نداشته‌اند و این جهان از آمیزش آن دو به وجود آمده است. در اینجا مؤلف به مقایسه آرای مانی و ابن ابی‌العوجاء از یک سو و آرای مجوس از سوی دیگر می‌پردازد و هر دو گروه را مورد انتقاد فلسفی قرار می‌دهد. بعد به نقل آرای دیصان<sup>۱</sup> می‌پردازد که عقیده داشته است روشنی زنده است و تاریکی مرده. در اینجا مؤلف به نقد این آرا می‌پردازد و می‌گوید در کتابی که به نام المعتله در دست تالیف دارد، پاسخ اینان را به تفصیل تمام خواهد داد. و در اینجا یک مکالمه فلسفی از جعفر بن حرب<sup>۲</sup> با ایشان نقل می‌کند که به گفته خودش، با همه اندکی عبارت، بسیار مهم است:

- ۱) ابن ابی‌التوّجاء، یکی از مشاهیر زندیقان قرن دوم هجری که دهری مشرب یا مانوی مذهب بوده است، مقتول به سال ۱۵۵.
- ۲) دَیصان، منظور ابن‌دیصان (۱۵۴-۲۲۲ م.) شاعر و فیلسوف الهی مسیحی قرن دوم و آغاز قرن سوم میلادی است که اصلاً از مردم سرزمین پارت و ایرانی بود. بعدها به ناحیه رها (آدسا در جنوب ترکیه امروز) رفت. آرای او به اندیشه‌های مانی بسیار نزدیک بوده است.
- ۳) جعفر بن حرب همدانی متولد حدود ۱۷۷. وی یکی از شاگردان ابوالهذیل علاف بوده و تمایلات زیدی داشته است. چیزی از آثار او باقی نمانده است. مراجعه شود به تاریخ التراث العربی، المجلد الاول، الجزء الرابع، ص ۷۰.

مردی، دیگری را به ستم گشته است، از او پرسیده‌اند که «آیا تو او را کشته‌ای؟» و گفته است: «آری.» گوینده این «آری» کیست؟ گفتند: «خدای روشنی.» گفت: «در این صورت خدای روشنی دروغ گفته است و در نظر شما کاربرد از خدای روشنی و نیکی محال است.» گفتند: «خدای تاریکی.» گفت: «در این صورت راست گفته است و از خدای بدی، نیکی نیاید.» باز پرسید: «آیا هرگز کسی عذرخواهی کرده است؟» گفتند: «آری، و عذر خواستن کاری است نیک.» گفت: «عذرخواه کیست؟» گفتند: «خدای نیکی و روشنی.» گفت: «پس او مرتکب کاری شده است که شایسته عذر خواستن بوده است.» گفتند: «خدای تاریکی و بدی.» گفت: «پس او کاری نیک کرده است که عذر خواسته است.» و بدین گونه ایشان را مجاب کرده است. آنگاه درباره گروهی از دهریان سخن می‌گوید که قایل به قدم باری تعالی و شیء قدیمی دیگر همراه او بوده‌اند و آن شیء را به نام «أم‌الاشیاء» (مادر چیزها) و «أخز الهویات» و «ماده‌العالم» و «اصلی که همه اجسام و اشیا از آن حادث شده است» خوانده‌اند، جوهری بسیط که عاری از همه اعراض است. می‌گویند باری تعالی در این جوهر بسیط حرکت و سکون و اجتماع و افتراق را به وجود آورده است و از حرکات آن جهان در وجود آمده است. سپس، مؤلف به نقد آرای یک‌یک اینان می‌پردازد و نیز آرای «مشبهه» را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد.

در فصل سوم، مجموعه بسیار مهمی از عقاید کلامی مسلمانان و دیگر مذاهب و فرقی را که با مسلمانان آمیزش فلسفی و بحث و گفتگو داشته‌اند مورد نقد و نظر قرار می‌دهد. این فصل که به لحاظ در بر گرفتن بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات در حوزه‌الاهیات و شکل‌گیری بعضی مسائل کلامی دوره‌های بعد دارای کمال اهمیت است، از صفات باری و مسائل پیرامون آن آغاز می‌شود، مسئله «صفات ذات» و «صفات فعل». و به نقل آرای کسانی می‌پردازد که هر گونه نام‌گذاری را بر باری تعالی نفی کرده‌اند و همچنین منکر صفت در مورد او نیز شده‌اند و از معتزله نقل می‌کند که آنان صفات الله را «اقوال و کنایات» دانسته‌اند و بعضی دیگر «صفات ذات» را اثبات کرده‌اند و «صفات فعل» را منکر شده‌اند. در اینجا به نقل آن پارادوکس معروف می‌رسد که بعدها اشاعره برای اثبات آن قرن‌ها کوشیده‌اند و همواره به بن‌بست رسیده‌اند، و آن مسئله صفت زاید بر ذات است که نه عین ذات است و نه غیر آن و نه بعضی آن: «وَهُوَ وَاجِدٌ بِصِفَاتِهِ كُلِّهَا وَصِفَاتُهُ لَاهُوَ وَلَا بَعْضُهُ وَلَا غَيْرُهُ» و بعد آرای معتزله را در نقد این عقیده نقل می‌کند. سپس می‌پردازد به مسئله اسمای الهی و آرای فرقی اسلامی در این باب، تا می‌رسد به مسئله «کلام الهی» و نیز مسئله «مکان» در مورد باری تعالی و در اینجا به نقل آرای عده‌ای از جمله هشام بن حکم می‌پردازد و او را متهم به تشبیه و تجسیم می‌کند

- ۱) عین این منظره را، ابن‌قتیبه، به عنوان مناظره میان مامون و ثنوی آورده است. مراجعه شود به عیون الاخبار، ج ۲، ص ۱۵۲.



که البته این خصوصیت را دیگران نیز از او نقل کرده‌اند و از ابن کلاب نقل می‌کند که گفته است: «در مکان نیست ولی بر عرش است.» آنگاه در باب اختلافات موجود در باب علم الاهی می‌پردازد که یکی از مهمترین مسائل علم کلام اسلامی است و از بعضی امامیه نقل می‌کند که آنان گفته‌اند: «باری تعالی نسبت به هیچ کابنی، مادام که تکوین نیافته است، علم ندارد زیرا اگر می‌دانست که آن که آفریده است نسبت به او کافر و عاصی خواهد شد، او را نمی‌آفرید.» و می‌گوید: امامیه «فسخ خبر» و «بدا» را جایز می‌دانند و توضیح می‌دهد که نخستین کسی که اندیشه «بدا» را در اسلام ابداع کرد مختار بن ابی عبید (۱-۶۷ ه. ق) بود که مدعی بود چیزهایی را از طریق وحی می‌داند و اصحاب خویش را به آنچه خواهد بود خبر می‌داد، حال اگر آن‌چنان که او گفته بود، اتفاق می‌افتاد که چه بهتر و گرنه می‌گفت: «برای پروردگار شما بدا حاصل شد.» بعد به مسئله بسیار مهم «علم الاهی» می‌پردازد و آرای معتزله و دیگران را به تفصیل نقل می‌کند و اینکه آیا رابطه‌ای میان علم او و جهان - به اعتبار آفرینش - هست یا نیست؟ و دشواریهایی که هر یک از دوسوی این نظر ایجاد می‌کند. بعد، از مسئله تعلق علم او به محالات سخن می‌گوید و معضله‌ای که در اینجا حاصل می‌شود و يك مناظره یا بحث را که میان طرفداران هر دوسوی این اندیشه روی داده است عیناً نقل می‌کند، همین مسئله در مورد تعلق اراده او به محالات، مثل اینکه جهان را در گردویی جای دهد، مطرح می‌کند و آرای موافق و مخالف را می‌آورد، از جمله سخن ابو هذیل علاف را که عقیده داشته است او قادر بر محال است ولی از سر رحمت و از راه حکمت هرگز آن را تحقق نمی‌بخشد. بعد در باب مسئله مهم «عدل الاهی» و ارتباط آن با افعال عباد بحث می‌کند و می‌گوید اختلاف در این مسئله همواره بوده است و از روزی که دو انسان بر زمین به وجود آمده‌اند، این اختلاف میان ایشان وجود داشته است.

فصل چهارم در اثبات مسئله رسالت است و مخالفان این امر را به دو گروه تقسیم می‌کند، یکی گروه معطله که منکر اثبات صانع‌اند و می‌گویند با اینان نمی‌توان سخن گفت مگر آنگاه که به خدای ایمان بیاورند، اما گروه دوم از مخالفان مسئله نبوت برآمده‌اند. بعد به نقل استدلال ایشان می‌پردازد، استدلالی که به نام ابن‌راوندی نیز شهرت دارد و آن این است که: از دو حال بیرون نیست، یا آنچه پیامبران بدان دعوت می‌کنند با خرد هماهنگ است، که نیازی بدان نیست زیرا با وجود خرد کسی را حاجت بدان سخنان نیست، یا اینکه گفتار پیامبران مخالف عقل است که در آن صورت هیچ اعتباری ندارد. و ای بسا که مؤلف این استدلال را از کتاب مخاریق الانبیای محمد بن زکریای رازی نقل کرده باشد ولی نخواسته است بدان ارجاع دهد<sup>۱</sup> تا خواننده از مراجعه بدان گمراه نشود، زیرا در جای دیگر

(۱) مسئله انکار نبوت به این شکل و این استدلال ابن‌راوندی که با وجود خرد نیازی به انبیا نیست و منسوب کردن این اندیشه به براهمه، گویا، از ابتکارات ابن‌راوندی بوده و به دلایل امینی آن را، از زبان براهمه نقل کرده است. شك نیست که ابن‌راوندی در «کتاب‌الزمر» (که پاره‌هایی از آن به برکت دیده‌هایی که

که مؤلف از این کتاب نام می‌برد چنان عباراتی در حق آن می‌آورد که در خواننده ایجاد وحشت شود و بدان مراجعه نکند. بعد آرای ارباب دیانات و مثبتین مسئله نبوت را نقل می‌کند که عقل در داوریهایی متفاوت است و احکام آن نسبی، پس باید چیزی از نقل همراه آن گردد. آنگاه شبهات دیگری در باب نبوت نقل می‌کند و به پاسخگویی در آن باب می‌پردازد. سپس به اختلافاتی که در باب مسئله وحی وجود دارد می‌پردازد و در پایان فصل از اینکه وارد چنین بحثی شده است که ممکن است مایه گمراهی کسانی شود طلب مغفرت می‌کند و تصریح می‌کند که من این کتاب را ویژه اعاجم (بی‌خبران) و امیون (بی‌سوادان) پرداخته‌ام.

فصل پنجم، در باب آفرینش جهان است و نقل آرای ملل و مذاهب گوناگون در این باب. ارزش این فصل، به لحاظ موادی که در حوزه اساطیر و به ویژه شکل تطبیقی آن دارد، بسیار زیاد است. از پرسش اصلی «چرايي» خلقت آغاز می‌کند که آیا او نیازی بدین کار داشت یا نه، اگر نیازی نداشت که «عبث» است و از «حکیم» عبث روا نیست و اگر نیاز داشت که پس او ناقص است و محتاج. بعد پاسخهایی را که مسلمانان در این باب آورده‌اند نقل می‌کند و نیز پاسخهای دیگر مذاهب را. بعد به نقل مجموعه‌ای از اندیشه‌های خیامی، در پیرامون خلقت، می‌پردازد و پرسشهایی را مطرح می‌کند: فایده این آفرینش چیست؟ سود آن برای آفریدگار چیست؟ اگر او صانعی است مدبّر، این همه بیماری و رنج و پیری و مرگ و فقر و اندوه چرا؟ چرا باید چیزی را ساختن و سپس نابود کردن؟ چرا دشمنی میان مردم؟ چرا جاهلان را پایگاه و مال بیشتر از دانایان؟ همان که ابن‌راوندی ملحد شعر معروف خود را درباره آن پرداخته است و منشأ اندیشه‌های الحادی زندق را در آن دیده است.<sup>۲</sup> آنگاه می‌کوشد که به يك يك این پرسشهای الحادی پاسخ دهد. و سپس خطابه‌ای می‌پردازد در هجو

روشنفکران مسلمان؛ و بیشتر اسماعیلیه، بر آن نوشته‌اند باقی مانده) این مطلب را از زبان براهمه نقل می‌کند ولی در اصل، گویا سخن خود اوست. برای عین گفتار او و نیز ردّ اندیشه او توسط المؤید فی‌الدین شیرازی، در کتاب المجالس المؤیدیه، مراجعه شود به من تاریخ الالحاد فی الاسلام، از دکتر عبدالرحمن بدوی، ص ۷۹ به بعد که مقاله ابن‌راوندی پاول کراوس را از مجله مطالعات شرقی RSO، دوره چهاردهم (۱۹۳۴)، ترجمه کرده و اصل آلمانی آن دارای این عنوان است: «Beiträge zur Islamischen Ketzergeschichte».

(۱) قس: از آمدنم نبود گردون را سود. (خیام)

(۲) قس: جامی است که عقل آفرین می‌زندش. (خیام)

(۳) قس: كم عاقل عاقل اغيث مذهبه (ابن‌راوندی) و گویا اصل این اندیشه به عنوان زمینه‌ای الحادی در اعتراض به نظام آفرینش ریشه یونانی داشته، زیرا فلوطرخس در کتاب الاراء الطبیعیه (ص ۱۱۳) خود عین این سخن را آورده است.

این گروه الحادی که شماری اندک‌اند و مایهٔ تباهی عقیدهٔ دیگران و تصریح می‌کند که هیچ‌گاه تاکنون در میان هیچ ملتی این عقیده، این چنین شیوعی که در عصر ما دارد نداشته است، زیرا خداوندان این اندیشهٔ باطل امروز روز، درزی ارباب شریعت‌اند و به «تاویلاتِ باطنی» می‌پردازند. همگان، چه آوازه‌افکنده و از راست می‌روند. و همین کار سبب شده است که جان خویش را از شمشیرِ حق پاسداری کنند. سپس به تلخیص آرای ایشان می‌پردازد که اینان جهان را قدیم می‌دانند و بی‌نهایت و بی‌آغاز و بی‌انجام که در آن بهار از پس زمستان و تابستان از پس زمستان همواره می‌آید و شب از پی روز و انسان از نطفه و نطفه از انسان و پرنده از بیضه و بیضه از پرنده. این جهان را نه مدبری است و نه آغازی و نه انجامی. آنگاه می‌کوشد که اینان را با براهین خویش قانع کند. و در اینجا به انواع براهین فلسفی و معرفت‌شناسی می‌پردازد که بسیار دراز دامن است و متنوع و خود اعتراف می‌کند که بخش اعظم این استدلالها را از کتاب *اوائیل الادله ابوالقاسم کعبی بلخی* - که از مشاهیر معتزله بوده است - به‌عین عبارت (علی وجهها) نقل کرده است و از آنجا که آن کتاب امروز از میان رفته است می‌توان از روی منقولات مطهر بن طاهر به بخشهایی از آن پی برد و نیز به لحن و اسلوب نگارش او که بسیار متفاوت با شیوهٔ بیان مؤلف ماست، اگر چه متأسفانه منقولات از آن کتاب، در نسخهٔ اساس طبع کتاب، بی‌نقصانی هم نیست.

پس از این بحث فلسفی و معرفت‌شناسانه، می‌پردازد به مسئلهٔ آغاز آفرینش و آرای متفکران یونانی را در باب آغاز جهان نقل می‌کند. اعتماد او در این بخش بیشتر بر کتابی است که نام آن را کتاب *ماتریضاه الفلاسفة من الآراء الطبيعية* ثبت می‌کند و چندین صفحه از مقولات آن کتاب را به‌عین عبارت به صورت «حکّی»<sup>۲</sup> از زبان فلوطرخس می‌آورد، از آراء تالیس ملطی که مبدا موجودات را آب می‌دانسته و رای فیثاغورس که مبدا جهان را اعداد متعادل می‌پنداشته است و تذکر می‌دهد که

(۱) این همان کتابی است که ندیم صاحب *الفهرست* هم آن را یاد کرده است و نسخه‌های از آن در کتابخانهٔ «ظاهریه» دمشق موجود است که در ۵۵۷ کتابت شده و دکتر عبدالرحمن بدوی آن را به‌عنوان *فی الآراء الطبيعية التي ترضی بها الفلاسفة*، ترجمهٔ قسط بن لوقا، در کتاب *ارسطو تالیس، فی النفس*، در صفحات ۱۸۸-۱۸۹ چاپ کرده است و در مقدمه نیز یادآور شده که قدیمترین کسی که از آن یاد کرده و نقل کرده مطهر بن طاهر مقدسی است. قابل یادآوری است که این کتاب *De Placitio Philosophorum*، تالیف پلوتارخس دروغین، یعنی اتیوس (Aetius) است که در *عقایدنامه‌های یونانی* (Doxographi Graeci) تالیف ه. دیلز (H. Diels) در ۱۹۲۹ چاپ شده است. مراجعه شود به *فلسفه علم کلام*، تالیف ه. ا. ولفسن، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۶۸، کتابنامه، ص ۸۱۳ و نیز ص ۸۰۷.

(۲) چنانکه در جای دیگر هم یادآور شدیم، کلمان هوار، به‌علت عدم توجه به این نکته که تمام منقولات این بخش از کتاب، به‌روایت فلوطرخس است، تمام «حکّی» ها را به‌صیغهٔ مجهول «حکّی» مشکول کرده است.

ابن‌رزاق این نظریه را در کتاب خویش *کتاب النقص علی الباطنیة* نقل کرده است. همچنین از روایت فلوطرخس آرای دیگر فلاسفهٔ یونانی از قبیل هراقلیتس<sup>۱</sup> و انقسانس<sup>۲</sup> و انقساغورس<sup>۳</sup> و ارسلاوس<sup>۴</sup> و ایقورس<sup>۵</sup> و انیادقلیس<sup>۶</sup> و عدهٔ دیگری از فلاسفه را نقل می‌کند که هر کدام در باب مبدا آفرینش آرای ویژهٔ خویش را داشته‌اند و از این لحاظ این بخش از کتاب او فصل قابل ملاحظه‌ای است از اسناد آشنایی فیلسوفان اسلامی نسبت به آرای فلاسفهٔ یونان که بیشتر از طریق ترجمه‌های سریانی به عربی به‌دست ایشان رسیده بوده است و امروز اغلب این ترجمه‌ها در دست نیست. پس از منقولات فلاسفهٔ یونان، به‌روایت فلوطرخس، به نقل مطلبی از ایوب رهاوی<sup>۷</sup> در *کتاب التفسیر* او می‌پردازد که چون کتاب او نیز از میان رفته است این فقره دارای کمال اهمیت است.

آنگاه، در دنبالهٔ این بحث، وارد اندیشه‌های مسلمانان در این مورد می‌شود و از زرقان<sup>۸</sup> در *کتاب المقالات*<sup>۹</sup> نقل می‌کند که ارسطو قایل به «هیولای» قدیم است و همراه آن «قوه» ای قدیم و «جوهر» که پذیرای «اعراض» است و از جالینوس رای به طبعهای چهارگانه را نقل می‌کند و نیز رای دیگر فلاسفه را در باب چهار طبع و پنجینی که مخالف آنهاست و اگر آن مخالف نباشد طبایع از کار بازمی‌مانند و با یکدیگر ائتلاف نمی‌یابند. و از بلعم بن باعورا<sup>۱۰</sup> نیز به‌عنوان فیلسوف و متفکر مطلبی نقل می‌کند بدین مضمون که: «عالم قدیم است و آن را مدبری است که از جمیع جهات با آن مخالفت

1) Heraclitus

2) Anaxamines

3) Anaxagoras

۴) گویا Arcesilaus فیلسوف آتنی قرن سوم قبل از میلاد منظور است که نام او را به‌صورت Arcesilas هم ضبط کرده‌اند.

5) Epicurus

6) Empedocles

۷) ایوب رهاوی، از قدمای مترجمین و نقلهٔ متون فلسفی و علمی به‌زبان عربی است. ندیم در *فهرست*، ص ۳۰۵، او را در ردیف این جماعت یاد می‌کند.

۸) دربارهٔ زرقان و *کتاب المقالات* او، که گویا چیزی شبیه کتاب فلوطرخس بوده و محتوی آرای مختلف فلاسفه و ارباب شرایع، اطلاع چندانی در دست نیست. بعضی از قدمای نویسندگان ملل و نحل از قبیل ایرانشهری و اشعری و بغدادی به منقولات او استناد کرده‌اند. در باب زرقان مراجعه شود به کتاب *الانساب سمعانی* ۵۳۰b که از او به‌عنوان المسمعی یاد می‌کند و نیز

Massignon, Louis: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique Musulmane*, Paris, 1954, p. 82

و *خاندان نوبختی*، از عباس اقبال آشتیانی ص ۱۳۷، و *طبقات المعتزله* ابن المرتضی ص ۷۸.

۹) *کتاب المقالات* زرقان. در *الفهرست* نامی از این کتاب زرقان نیامده است.

۱۰) بلعم بن باعوراء را به‌عنوان فیلسوف یاد کردن و از او مطالب فلسفی آوردن بسیار بدیع است، مگر اینکه يك بلعم بن باعوراء دیگری باشد از حکمای یهود دوره‌های بعد.

دارد». و به نظر می‌رسد که این سخن احتمالاً همان چیزی باشد که در شکل نخستین از تفکر یهود به مسلمانان رسیده است و ماده اولیه شبهه این کمونه یهودی را تشکیل داده است و این شبهه از معروف‌ترین مسائل مورد بحث فلاسفه اسلامی بوده است که:

«هو يتان بتمام الذات قد خالفتا»، لابن الكمونه استند.<sup>۱</sup>

و تا آنجا که من اطلاع دارم، هیچ کس به سابقه تاریخی این شبهه توجهی نکرده است و این نکته در کتاب ما بسیار مهم است. بعد نظری دیگر از بلعم در باب حرکت می‌آورد که حرکت دومین همان حرکت نخستین است و حرکت در ذات جهان است و عالم نیز قدیم است. و سپس به نقل آرای «اصحاب اصطراب» می‌پردازد که نظری همانند نظر بلعم در باب قدم عالم و قدم حرکت داشته‌اند و منکر آغاز و انجام برای حرکت بوده‌اند. بعد نظر «اصحاب جته» را نقل می‌کند که «جهان به گونه جته‌ای میان‌پُر و قدیم و مَصَوَّر بوده است و آن جته بر هم شکافته و خلق در کمون آن نهفته بوده است و سپس بدان گونه که دیده می‌شود ظهور یافته: از نطفه، و بیضه و هسته» و آنگاه آرای «اصحاب جوهره» را نقل می‌کند که اینان می‌گفته‌اند: «جهان جوهره‌ای قدیم است با ذاتی یکتا (واحدیه الذات)» و اختلاف و تفاوتی که در آن هست به مقدار برخورد آن جوهره با حرکات آن است، پس آنگاه که دو جزء باشند گرمی است و چون سه جزء شدند سردی است و چون چهار شدند رطوبت به حاصل می‌آید.» و اینان حرکت را امری بی‌آغاز و بی‌انجام می‌دانند. سپس به نقل نظر ناشی می‌پردازد و می‌گوید ناشی آرای اینان را در چهار طبقه دسته‌بندی کرده است و این اطلاع که او از نثر ناشی نقل می‌کند خود دارای کمال اهمیت است و نشان می‌دهد که یکی از کتب کلامی ناشی در اختیار او بوده است، همان گونه که در دیگر بخشهای کتاب از منظومه فلسفی - کلامی ناشی نیز ابیاتی را به تناسب موضوع نقل می‌کند. در پایان این بخش سخنی از جالینوس نقل می‌کند به این مضمون: «مرا که پیشه‌ام صنعت طب است چه کار که جهان قدیم است یا حادث؟»<sup>۲</sup>

(۱) شرح منظومه حکیم سبزواری، ص ۱۴۳، که فصلی ویژه شبهه این کمونه پرداخته (غرر فی ذکر شبهه این کمونه و دفعها) و در آنجا می‌گوید:  
«هو يتان بتمام الذات قد خالفتا» لابن الكمونه استند.

و عین عبارت این کمونه را بدین گونه نقل می‌کند که: «لَمْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ هُوَ يَتَانُ بَسِطَانِ مَجْهُولَاتِ الْكُنْهِ مُخْتَلِفَاتِ بَتَمَامِ الْمَهِيَةِ، يَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا وَاجِبُ الْوُجُودِ بِدَائِيَةٍ وَيَكُونُ مَقْهُومٌ وَاجِبُ الْوُجُودِ مُتَنَزِعاً مِنْهُمَا مَقُولاً عَلَيْهِمَا قَوْلًا عَرَضِيًّا.» و بعد به رد آن می‌پردازد.

(۲) گویا همین سخن جالینوس را تغییر داده‌اند و بدان شکل درآورده‌اند که مولانا آن را در مثنوی ۲۲۶/۲ بدین صورت نقل کرده که جالینوس گفت:

راضیم کز من بماند نیم‌جان  
که ز کون استری بینم جهان

در دنبال این بحث، به نقل آرای ثنویه و حرانیان می‌پردازد و می‌گوید بنیاد عقاید ایشان بر این است که مبدأ جهان دو چیز است: نور و ظلمت. نور در فرازترین فراز بود و ظلمت در فروترین فرود. نوری بود ناب و خالص و ظلمتی نیز ناب و خالص و آن دو به مانند سایه و آفتاب با یکدیگر تماس نبودند. پس به یکدیگر آمیختند و از آمیزش ظلمت و نور بود که این جهان پدید آمد. این است بنیاد عقاید ایشان. ولی در پی این اصل، اختلافات ایشان آغاز می‌شود. ابن دیصان (فیلسوف مانوی مسیحی) بر آن است که نور آفریدگار خیر است و ظلمت آفریدگار شر. مؤلف می‌گوید و او نور را موجودی زنده و حساس می‌داند و ظلمت را موات (مرده). پس چگونه از موجودی که خود مرده (موات) است، فعلی صادر می‌شود؟ سپس توضیح می‌دهد که ابن دیصان چون دید پذیرش عقاید مانویه و عقاید دیصانیه چنین تناقض و فساد را به همراه دارد، مذهبی نو آفرید که بر مبنای آن دو کون (نوری و ظلامی) هر دو قدیم‌اند و به همراه ایشان شیء سومینی نیز هست که خلاف آن دو است و خارج از آنهاست و هموست که این دو کون را به آمیزش واداشته و اگر آن «معدل» میان اینان نبود، در جوهر این دو کون جز تباین وجود نداشت و امکان آمیزش آنها نبود. و از کتان نقل می‌کند که او معتقد بوده است سه قدیم وجود داشته است: خاک و آب و آتش، ولی مدبر در آنها دو چیز است: خیر و شر.

بعد از نقل این آرا به بررسی اندیشه حرانیان در باب مبدأ آفرینش می‌پردازد و در نقل آرای ایشان استناد او به کتابی است از آثار احمد بن طیب سرخسی (ابوالعباس احمد بن محمد)، فیلسوف ایرانی قرن سوم، که آثار او تقریباً همه از میان رفته است و می‌گوید من این سخنان را از کتاب احمد بن طیب که درباره مذاهب حرانیان پرداخته است نقل می‌کنم و این رساله احتمالاً باید همان باشد که ندیم در فهرست خویش<sup>۱</sup> از آن به عنوان «رسالته فی وصف مذاهب الصابئین» نقل می‌کند و امروز نشانی از آن در دست نیست. بنا بر گفته احمد بن طیب سرخسی اساس عقیده حرانیان این بوده است که جهان را علتی قدیم است و مدبرات را هفت یا دوازده می‌دانسته‌اند و اینان مانند ارسطاطالیس در کتاب سمع الکیان قائل به «هیولی»<sup>۲</sup> و «عدم» و «صورت» و «زمان» و «مکان» و «حرکت» و «قوه»<sup>۳</sup> اند. اما زرقان بر آن است که عقیده ایشان همان عقیده مانویان است. سپس به نقد و بررسی آرای مجوس می‌پردازد و می‌گوید: اینان گروههای بسیاریند و ایشان را «هوس» های شگرف است و ترهاتی متجاوز از حد و اندازه که کس را وقوف بر همه آنها به حاصل نیاید؛ بعضی از ایشان همان

(۱) الفهرست، ص ۳۲۱.

(۲ و ۳) ندیم، در الفهرست، از همین احمد بن طیب سرخسی این مطالب را نقل کرده است و «عنصر» را نیز پس از «هیولی» قرار داده است ولی از «قوه» در ثبت ندیم خبری نیست. رك: الفهرست، چاپ تجدد، ص ۳۸۴ به بعد.

عقیدهٔ تثویه را دارند و گروهی بر مذهب خرمیه و حزانانند و جمعی از ایشان خود را در پردهٔ اسلام نهفته‌اند و می‌گویند مبدأ جهان نور است و آن نور خود پاره‌ای از خویشتن را نسخ کرده و به ظلمت استحالت یافته است. بعد نگاهی اجمالی دارد به آرای چینیان و ترکان و هندیان قدیم در باب مبدأ آفرینش و می‌گوید: هُنود دسته‌های بی‌شمارند و در کل عبارتند از براهمه و سمنیه و معطله‌ای دیگر که به توحید قایل‌اند اما رسالت انبیا را منکرند و جمعی از ایشان‌اند مهادرزیه که گویند مبدأ آفرینش سه برادر بودند، یکی از آنان مهادرز بود و آن دو برادر دیگر به مکر بر او حيله کردند و اسب او سقوط کرد و او از اسب درغلتید و مُرد. پس، آن دو پوست او را باز کردند و بر روی زمین گسترده‌اند، پس از پوست او بود زمین و از استخوانهای او کوهها و از خون او رودخانه‌ها و چشمه‌ها و از موی او درختان و گیاهان. مؤلف در پایان می‌گوید ما به فساد مذاهب ایشان اشارت کرده‌ایم و این گونه داستانها (افسانه‌ها و اساطیر) اگر رمز و لغز و تمثیل نباشد مردود است و این سخن او همان سخن است که حکیم فردوسی در باب معنی اسطوره‌ها گفته است:

از و هر چه اندر خورد با خرد،

دگر، بر ره رمز، معنی برد<sup>۱</sup>

سیس به نقل آرای اهل کتاب در باب مبدأ آفرینش می‌پردازد و از یهود آغاز می‌کند. استناد او، در نقل آرای ایشان، به کتابی است که آن را «شرايع اليهود» می‌خواند و چون مؤلف عبری می‌دانسته بر ما معلوم نیست که این کتاب به زبان عبری بوده است یا عبری. به هر روی، از ایشان نقل می‌کند که باری تعالی، بی‌آنکه نطق و حرکت و فکر و زمان و مکانی وجود داشته باشد، هفده چیز را آفرید که عبارتند از: مکان، زمان، باد، هوا، آتش، آب، خاک، تاریکی، روشنی، عرش، آسمانها، روح القدس، بهشت، جهنم، صورتهای خلاق و حکمت و گویا در اصل نسخه يك چیز دیگر هم بوده است که هفده کامل شود، چون در این مجموع شانزده چیز بیشتر نیست. شاید یکی از آنها هفده تا روح بوده باشد. و از گروهی دیگر از ایشان نقل می‌کند که معتقد بوده‌اند نخستین چیزی که باری تعالی آفرید بیست و هفت چیز بود و بر این هفده چیز که یاد شد ده چیز دیگر را هم افزوده است که عبارتند از: «کلام موسی» (آن سخن که شنید) و «همه آنچه پیامبران دیده‌اند» و «من» و «سلوی» و «عمام» (ابرا<sup>۲</sup>) و «چشمه»<sup>۳</sup> ای که بر بنی اسرائیل آشکار شد و «شیاطین» و «جامه» ای که آدم و حوا آن را

(۱) شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۲۱.

(۲) همان ابر مذکور در آیه «وَوَلَّيْنَا اِبْرٰهٖمَ الْغَمَامَ وَاَنْزَلْنَا عَلَیْکُمْ الْغَمَامَ وَاتَّخَذْتُمْ اٰیٰتِنَا اَسْمٰیۃً ۙ وَرَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ اَشَدُّ حَسَابًا... (۲: ۵۷) و ابر را سایلین شما کردیم و «من» و «سلوی» را بر شما فرو فرستادیم.

(۳) همان چشمه مذکور در آیه «وَإِذْ اسْتَسْقٰی مُوسٰی لِقَوْمِهِ لِقَوْمِهِ قُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاکَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَیْنًا» (۲: ۵۹) و چون موسی از برای قوم خود جویای آب شد و ما به او گفتیم که عصای خویش را بر سنگ زن، پس دوازده چشمه از آن برجوشید.

پوشیدند و «کلام الجبار» که با آن بلعام را مخاطب قرار داد. در اینجا مؤلف سخنانی را به عین عبارت عبری از آن آغاز تورات نقل می‌کند و سپس به ترجمهٔ آن می‌پردازد که مضمون آن این است که «نخستین چیز که خدای آفرید آسمان و زمین بود و زمین جزیره‌ای تهی و تاریک بود و باد خدا بر چهرهٔ زمین می‌وزید» و بعد به مقایسهٔ این سخن و آن آرای پیشین در باب مبدأ آفرینش می‌پردازد و می‌گوید شاید علت این تضاد این باشد که اسفار تورات بسیار است و اینها از سفرهای متفاوت نقل شده است. در باب نصارا می‌گوید عقیدهٔ ایشان همان عقیدهٔ یهود است زیرا آنان تورات را قبول دارند. و در باب صابئین می‌گوید اینان متحیرند، بیشتر مردم عقیده دارند که مذهب ایشان چیزی است میان آیین یهود و نصاری؛ ولی از زرقان نقل می‌کند که صابئین مانند مانویان به دو مبدأ ظلمت و نور قایل‌اند. از نقل این آرا در باب مبدأ آفرینش يك نکته امروز روشن می‌شود که اندیشه‌های کلامی یهود در میان مسلمانان شیوع بسیار داشته و هستهٔ مرکزی بسیاری از مشاجرات کلامی مسلمانان برخاسته از این اندیشه‌هاست. مثلاً از همین مطالبی که در باب حدوث کلام موسی (کلامی که موسی آن را شنید) نقل می‌کند می‌توان دانست که مسلمانان اندیشهٔ حدوث کلام الله را از یهود گرفته‌اند، چنانکه اندیشهٔ قدم آن را نیز از نظریهٔ «لوگوس» و کلمهٔ الاهیهٔ مرتبط با الاهیات مسیحی که «در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.»<sup>۱</sup>

مؤلف پس از این چشم‌اندازها، به نقل آرای اهل اسلام در باب مبدأ جهان می‌پردازد و مجموعه‌ای از آرای ایشان را که بیشتر برخاسته از «حدیث» است روایت می‌کند. اینکه نخست آفرینش «قلم» بود و قلم بدانچه خواهد بود جریان یافت و آنگاه «نون» را آفرید و زمین را بر آن بگسترده و بخار آب از آن برخاست و از آن بخار آسمانها را بیافرید و آن «نون» در اضطراب آمد و با کوهها ثبات یافت و قول بعضی دیگر که نخست آفرینش «عرش و کرسی» است یا «نور و ظلمت» یا «خرد» (عقل) است یا «ارواح» است و بعد دربارهٔ «عماء» سخن می‌گوید که پروردگار پیش از آفرینش جهان در آن بوده است. «عما»یی که نه در زیر آن هوا بود و نه بر روی آن. پس آنگاه عرش خویش را بر آب آفرید. روایتی دیگر نقل می‌کند که چون خدای خواست تا جهان را بیافریند، نخست، یاقوتی سبز از نور بیافرید، پس لحظه‌ای در آن نگرست، آن یاقوت سبز، آب شد، آبی موج‌زن که آرام نداشت و از بیم خدای می‌لرزید. پس آنگاه باد را بیافرید و آب را بر باد نهاد. پس آنگاه عرش را آفرید و این است معنای «پس بود عرش او بر آب» (۷: ۱۱). سپس از کتاب محمد بن اسحاق مطالبی نقل می‌کند و می‌گوید محمد بن اسحاق نخستین کسی است که در باب آغاز آفرینش کتابی پرداخته است و آنچه او از وهب بن منبه و عبدالله بن سلام نقل می‌کند بیشتر شبیه مطالبی است که از یهود در باب آغاز آفرینش آمده است و نشان می‌دهد که هستهٔ اصلی جهان‌شناسی در تفکر اسلامی، از (۱) انجیل یوحنا، (۱: ۱).

درون روایات یهودی بیرون آمده است. آنگاه مؤلف از بعضی از شیعه نقل می‌کند که آنان گفته‌اند: «نخست آفرینش نور محمد(ص) و علی(ع) است» و این روایت او یکی از همان روایات کهن مرتبط با نظریه «ازلیت نور محمدی» است که بعدها، در دوره‌های گسترش تصوف و تشیع، جزء بدیهیات اولیه می‌شود.<sup>۱</sup> سپس اشاره‌ای می‌کند به اعتقادات عرب جاهلی در باب آغاز آفرینش و شعری از عدی بن زید نقل می‌کند که کاملاً متأثر از آیین یهود و مسیحیت است و مؤلف خود یادآور می‌شود که این شاعر به آیین نصرانیت بوده است و «کتاب» را قرائت می‌کرده است و در پایان بار دیگر سخنی از فرس (ایرانیان) نقل می‌کند که علمای دین و موبدان ایشان روایت کرده‌اند که خدای تعالی نخست آسمان را آفرید و سپس زمین را و پس آنگاه گیاهان را و سپس انسان را. در پایان این فصل مؤلف يك بار دیگر به تلیخیص و نقض و ابرام مسائل مرتبط با آغاز آفرینش می‌پردازد و هر يك از عقاید را به گونه‌ای رد می‌کند و چندین بحث فلسفی پیچ‌درپیچ را در این زمینه مطرح می‌کند و به عقیده خود آنها را پاسخ می‌گوید.

فصل ششم باز هم جهان‌شناسی است در دایره‌ای محدودتر و آن ارائه تصویری است از آنچه در جهان‌شناسی مسلمانان شکل گرفته و تقریباً جزء ضروریات اعتقادی ایشان درآمده است. در این فصل از لوح و قلم و عرش و کرسی و فرشتگان و صور اسرافیل و صراط و میزان و حوض و اعراف و ثواب و عقاب و حجابها و سدره‌المنتهی و دیگر امور مرتبط با آخرت یاد می‌کند و از این لحاظ نیز در میان کتب کهن دوره اسلامی کمتر کتابی می‌شناسیم که این همه اطلاعات را در این زمینه جمع‌آوری کرده باشد. در این فصل، وسیع‌ترین و کهن‌ترین اطلاعات را در باب «لوح» و «قلم» می‌توان یافت و معنی «لوح محفوظ»: «قلم» وسیله اجرای «آنچه خدا خواست» است و «لوح» واسطه میان او و فرشتگان و فرشتگان واسطه میان او و بندگانش. در همین جا پرسشی را مطرح می‌کند که چه ضرورتی وجود دارد که این واسطه به وجود آید. و نویسنده کتاب بی‌درنگ پاسخ می‌دهد که در کار خدا مداخله نباید کرد، ای بسا که اسرار و حکمتهایی در آن نهفته باشد. بعد در باب درازی قلم سخن می‌گوید که برابر است با فاصله آسمان تا زمین و پهنای آن به فاصله میان مشرق و مغرب، و از نور آفریده شده است و با فاصله میان دو چشم اسرافیل - که نزدیک‌ترین فرشتگان به حق تعالی است - برخورد می‌کند و چون خدای خواهد که کاری در جهان صورت پذیرد، آن لوح با چهره اسرافیل برخورد می‌کند و او از آنچه اراده الهی است آگاه می‌شود و او به جبرئیل یا دیگر فرشتگانی که هستند، در آن باب، فرمان صادر می‌کند. در اینجا مؤلف، که مردی است دین‌باور و تسلیم در برابر ظاهر کتاب و سنت، می‌گوید: این است عقیده مسلمانان، اما گروهی از کسانی که خود را در پس پرده دین پنهان کرده‌اند، در این باره به تاویلاتی دست می‌زنند که آن تاویلات مکرره است و مردود. گروهی از ایشان

(۱) تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۱۲۵ به بعد.

برآند که «قلم» همان «عقل» است زیرا عقل است که فروتر از باری تعالی قرار دارد و به نفس خود جریان دارد و همه اشیا را بدون واسطه درک می‌کند و «لوح محفوظ» همان نفس است زیرا فروتر از عقل قرار دارد و عقل مدبر آن است و اینان بر آند که «قلم» و «لوح» «قدیم‌اند و «غیر مُخَدَّث». و باز از گروه دیگری از همین اهل تاویل چنین نقل می‌کند که منظور از «لوح» عالم سفلی است و «قلم» عالم علوی است که در عالم سفلی مؤثر است و بعضی دیگر که «قلم» را «روح» می‌دانند و «لوح» را «جسم». سپس به یادکرد «عرش» و «کرسی» و «حاملان عرش» می‌پردازد و می‌گوید درباره اینها نباید میان مسلمانان اختلاف حاصل شود زیرا اینها از ظاهر «کتاب» (قرآن) به دست می‌آید، اختلافاتی که هست در تاویل آنهاست که بعضی عرش را به سریر (تخت) تشبیه کرده‌اند و در این باره به شعر امیه بن ابی‌الصلت، شاعر عصر جاهلی، استناد می‌کند و تاویلاتی را که در باب مفهوم عرش وجود دارد نقل می‌کند که باید در متن کتاب آنها را خواند. سپس در باب «کرسی» سخن می‌گوید که بعضی گفته‌اند کرسی همان عرش است و بعضی گفته‌اند نسبت کرسی به عرش نسبت مرواریدی است که بر فلاتی نهاده باشند و هفت آسمان و هفت زمین در جنب کرسی همچون حلقه زهری است که بر پهنده‌ی نهاده باشند. و می‌گوید که بعضی از مسلمانان «کرسی» را همان «علم» الهی می‌دانند و از اصحاب حدیث نقل می‌کند که آنان عقیده داشته‌اند کرسی جایگاه نهادن «دو قدم» (موضع القدمین)<sup>۱</sup> است و توضیح می‌دهد که ما در برابر آنچه از قلمرو آگاهی ما بیرون باشد تسلیم هستیم و بعد در باب «حاملان عرش» و چهره آنان و تعدادشان سخن می‌گوید که آنان چهار فرشته‌اند، یکی به صورت کرکس و دیگری به صورت شیر و سومی به صورت گاو و زرا و چهارمی در صورت مردی. و اینان را مستند می‌کند به شعر امیه بن ابی‌الصلت و پیداست که اینها اندیشه عرب جاهلی است که در شعر امیه نیز انعکاس یافته است و از عجایب اینکه می‌گوید شعر امیه بن ابی‌الصلت را بر پیامبر قرائت کردند، فرمود راست گفته است. بار دیگر مؤلف در اینجا به شدت از اهل تاویل انتقاد می‌کند که گفته‌اند منظور از اولی «قلم» است (که در نظر آنان عقل است) و منظور از دومی «لوح» است (که در نظر آنان نفس است) و منظور از سومی «عرش» است (که در نظر آنان فلک مستقیم است و ضابط افلاک) و منظور از چهارمی کرسی است (که در نظر آنان فلک البروج است). بعد در باب آفرینش فرشتگان سخن می‌گوید و اینکه اینان از نور آفریده شده‌اند. بعد به اختلاف نظر مسلمانان در باب آنان می‌پردازد و اینکه آیا قابل رؤیت هستند یا نه. بعد به نقل آرای عرب جاهلی می‌پردازد که فرشتگان را دختران خدای می‌دانسته‌اند و بر آن بوده‌اند که خدای با جینان ازدواج کرده و از حاصل آن فرشتگان متولد شده‌اند! در اینجا به یادکرد آرای دیگر مذاهب در باب ماهیت

(۱) موضع القدمین: قس حدیث «حتى يضع الرحمن قدمه فیها» که در اغلب کتب حدیث نقل کرده‌اند، ونسینگ: المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۵، ص ۳۲۶.

فرشتگان می‌پردازد و از حزانان نقل می‌کند که عقیده دارند فرشتگان ستارگان‌اند و مدبران عالم‌اند. متأسفانه در اینجا عبارات کتاب قدری افتادگی دارد و مؤلف مطالبی را نقل می‌کند که با همه اهمیتی که دارد معلوم نیست مرتبط با چه کسی است. سپس به یادکرد آرای خرم‌دینان می‌پردازد که پیامگزاران میان خودشان را فرشتگان (ملایکه) می‌خوانند و از مجوس نقل می‌کند که آنان منکر ملایکه - که آفریدگانی غایب از نظرند - نیستند، بلکه بدانها اعتقاد دارند و آنها را «شتاسبدان» می‌خوانند و به نقل روایاتی در باب فرشتگان و از جمله جبرئیل می‌پردازد که پیامبر از او خواست تا بر چهره واقعی و اصلی خود بر پیغمبر ظاهر شود و او گفت نیروی آن را نداری و پیامبر اصرار کرد. او گفت بر کجا ظاهر شوم؟ پیامبر گفت: بر بیابان «ابطح». جبرئیل گفت گنجایش مرا ندارد. سپس گفت: بر «عرفات». گفت مناسب‌تر است. پس چون از کوه‌های عرفات آشکار شد، میان مشرق و مغرب را پُر کرده بود. سرش در آسمان بود و پایش بر زمین و هزار بال داشت. و چون پیامبر او را دید بیهوش افتاد تا آنگاه که جبرئیل در صورت دَحِيَّةِ كَلْبِي<sup>۱</sup> بر او ظاهر شد، همان صورتی که همیشه بر او ظاهر می‌گردید و پیامبر گفت: «گمان نمی‌بردم که خدای را چنین بنده‌ای، بدین عظمت باشد.» جبرئیل گفت: «چه خواهد بود اگر اسرافیل را بینی!» این بخش فرشته‌شناسی کتاب به هیچ‌وجه قابل تلخیص نیست و باید در همان متن خوانده شود. اندیشه‌هایی از عقاید ایرانی را در باب فرشتگان و امشاسپندان در خلال این عقاید به‌خوبی می‌توان دید. در پایان این بخش مؤلف می‌گوید من با یکی از بهافریدیه (و اینان صنفی از مجوس‌اند که از همه خیرخواه‌تر و از همه بی‌آزارترند) مباحثه‌ای می‌کردم در باب دفن مردگان در خاک. او گفت: «زمین، فرشته‌ای است و شما بدو مرده می‌خورانید، چگونه این چنین کاری را نیکو می‌شمارید؟»

در اینجا مؤلف وارد بحثی کلامی می‌شود که آیا فرشتگان مکلف هستند یا نه و سپس به بحث در باب حجابهایی که میان باری تعالی و بندگان اوست - حجابهای نور و ظلمت و حجابهای عزت و جبروت و عظمت - وارد می‌شود و به تفصیل به نقل روایات می‌پردازد. و آنگاه از سدرالمتقی بحث می‌کند و بعد درباره بهشت و دوزخ و فلسفه وجودی آنها سخن می‌گوید. در اینجا مؤلف به تطبیق آرای مذاهب و ادیان در باب ماهیت بهشت و دوزخ می‌پردازد. در اینجا جاست که می‌گوید در شرایع حزانان چنین خوانند که باری تعالی اهل طاعت را به نعيم جاودانه وعده کرده و عاصیان را به عذاب به‌قدر استحقاقشان. و این ناموس اکثر پیشینگان است. بعضی از ایشان عقیده داشته‌اند که نفس شری - که در این جهان تباهی کند - چون از بدن به‌در آید، در ائیر - که آتشی است در بُلندای جهان - محبوس خواهد شد و نفس خیر - که به فضایل آراسته است - به عنصر ازل می‌خویش باز خواهد گشت و در اینجا آرای از ارسطاطالیس نیز نقل می‌کند. مؤلف درباره اهل هند و اعتقاد ایشان به بهشت و دوزخ سخن

(۱) دَحِيَّةِ كَلْبِي: یکی از صحابه پیامبر(ص) که در زیبایی و حُسن شهرت داشته است.

می‌گوید و درباره اینکه چون بعضی از ایشان خویش را به انواع عذاب، از قتل و سوختن، و غرق، شکنجه داد و مُرد می‌پندارند که جاریه‌های بهشتی او را قبل از رفتن روحش، می‌ربایند. مؤلف می‌گوید من این سخنان را از آن‌روی آوردم تا نشان دهم که ایشان عقیده به بهشت و دوزخ دارند با همه گمراهی که دارند. و در مورد اهل کتاب می‌گوید اینان اجماع بر آن دارند. در اینجا گویا سطری افتادگی وجود دارد، زیرا مؤلف به بحث درباره معادلهای کلمه «جنت» در زبان‌های مختلف می‌پردازد که احتمالاً قسمت مربوط به عربی و فارسی آن افتاده است و می‌گوید در عبرانی آن را «بردیس» و در عبری کنعان<sup>۱</sup> می‌خوانند. سپس در باب پل صراط به بحث می‌پردازد و نشان می‌دهد که اندیشه آن سابقه در تفکر یهود دارد زیرا بعضی از یهود عقیده داشته‌اند که چون روز رستاخیز فراز آید جهنم از وادی [—] ظاهر خواهد شد و آتشی در آن وادی افروخته خواهد شد و بر روی آن پلی نصب خواهد شد و بهشت از ناحیت بیت‌المقدس آشکار خواهد گردید و مردمان را فرمان دهند تا بر آن پل بگذرند. هر که بی‌گناه باشد، مثل باد، از آن خواهد گذشت و هر که گناهکار باشد در آن سقوط خواهد کرد. در اینجا مؤلف از بعضی از یهود نقل می‌کند که معتقدند بهشت و دوزخ بعد از هزار سال نابود خواهند شد و آنگاه اهل بهشت به‌گونه فرشتگان درخواهند آمد و دوزخیان استخوان فرسوده خواهند شد. در مقابل ایشان رای گروهی دیگر از یهود را نقل می‌کند که عقیده دارند بهشت و دوزخ جاودانه است و فناپذیر. و این فکر همان است که به تدریج جزء مباحث کلام اسلامی شد و مورد نزاع بسیار زیاد اشاعره و معتزله و فرقه‌های دیگر، و هر کدام از قرآن و حدیث براهینی برای عقیده خویش در باب بقای ابد جنت و ناری فناى بهشت و دوزخ نقل می‌کنند که تفصیل آن را می‌توان در کتب کلامی ملاحظه کرد.<sup>۲</sup>

سپس در باب عقیده به تناسخ وارد بحث می‌شود و می‌گوید که عقیده به تناسخ مذهب اکثر پیشینگان است و حتی از اهل تعطیل نوعی اعتقاد به پاداش اعمال را نقل می‌کند که آنان می‌گویند با فقر و فاقه و آلام این جهانی، بدکاران پاداش می‌بینند. و نیز عقایدی از سمنیه هُنود هم در این باره نقل می‌کند. سپس به تفصیل به نقل آرای مسلمانان می‌پردازد در باب ماهیت بهشت و دوزخ و اینکه آیا آفریده شده‌اند یا بعداً آفریده خواهند شد. در اینجا می‌گوید مسلمانان سه دسته‌اند: معتزله (بجز

(۱) کنعان: جنتِ عدن، سفر پیدایش، (۲: ۸) و (۲: ۱۵).

(۲) اسم این وادی در نسخه اصل افتاده و ما جای آن را در [ ] خالی گذاشتیم و احتمالاً باید همان وادی هُنوم باشد که در جنوب بیت‌المقدس قرار دارد، «و چون این وادی بواسطه آتش مولک و آتش دیگر از برای سوزاندن کثافات در کار بود، یهود، آن را جهنم، یعنی زمین هُنوم، نامیده. پس از آن‌رفته‌رفته محلی را که موضع عذاب و عقاب بود جهنم نامیدند و در عهد جدید هم بدین معنی وارد شده است.» قاموس کتاب مقدس، ص ۹۲۳. و شاید هم وادی هاویه باشد؛ همان‌جا، ص ۹۱۸ دیده شود.

(۳) شرح‌العقاید النسفیة، ص ۱۳۸ به بعد.

ابوالهذیل عَلاَف و بشر بن المعتمر) معتقدند که بهشت و دوزخ هنوز آفریده نشده‌اند و روز رستاخیز آفریده خواهند شد. گروه دوم، نجار و پیروان اوست که عقیده دارند که ممکن است آفریده نشده باشند ولی ممکن است در آینده آفریده شوند. دیگر مسلمانان بر آنند که بهشت و دوزخ، هم اکنون، آفریده شده‌اند و کار آنان پرداخته است. در اینجا مؤلف به ذکر دلایل هر یک از این گروه‌ها می‌پردازد و نیز بحث در باب اینکه اگر هم اکنون آفریده شده‌اند در کجا قرار دارند. در اینجا تفصیل بسیار زیادی در باب وصف بهشت و دوزخ دارد که باید آن را در متن کتاب خواند و نقل آن حجم این یادداشت را از اندازه بیرون می‌برد. مؤلف در پایان این بحث یادآور می‌شود که اصل در این مبحث «پاداش» است و برای کسی که بدان عقیده ندارد نباید داخل در جزئیات شد. و در دنبال بحث وارد به تطبیق نظریات مختلف ارباب مذاهب در باب بقا یا فناى بهشت و دوزخ می‌شود. می‌گوید در «شرایع حرانین» چنین خواندم که جهان را علتی است ازلی، واجد است و در هیچ وصفی نمی‌گنجد. هم او اهل تمییز را مکلف کرده است که به ربوبیت او اقرار کنند و پیامبران را برای تثبیت حجت فرستاده است و آنان نیکوکاران را به بهشت جاودانه وعده کرده‌اند و بدکاران را به عذابی در حد استحقاق آنها، سپس قطع خواهد شد. و بعضی از قدمای ایشان گفته‌اند که هفت هزار «دور» عذاب خواهند دید و سپس عذاب منقطع می‌شود. بنابراین، در نظر حرانین بهشت جاودانه است و دوزخ پایان‌پذیر است. در مورد هندی می‌گوید با همه اختلافاتی که دارند در دو نحله جمع می‌شوند: سمنیه مَطْلَه و براهمه مَوْحَدَه. و اینان همگان به جزا عقیده دارند و بر آنند که عذاب، روزی، منقطع خواهد شد. و در اینجا تفصیل عقاید ایشان را در باب تناسخ نقل می‌کند و می‌گوید عقیده به تناسخ از ایشان به دیگر ملل راه یافته است. مؤلف می‌گوید هیچ امتی نیست مگر اینکه به مسئله «جزا» عقیده دارد، بعضی به گونه تناسخ و بعضی به صورت عذاب آخرت. ولی همگان اجماع دارند بر اینکه عذاب به قدر استحقاق است و سپس روزی منقطع خواهد شد. و بار دیگر از آرای یهود درباره پایان‌پذیری بهشت و جهنم مطالبی نقل می‌کند و می‌گوید از یکی از یهود شنیدم که می‌گفت: بعضی از یهود بر آنند که جهان هر شش هزار سال یک بار به پایان می‌رسد و از نو آغاز می‌گردد. و بسیاری از ایشان به جاودانگی بهشت و دوزخ عقیده دارند. و از مجوس نقل می‌کند که آنان عقیده دارند که شخص گناهکار به اندازه استحقاقش سه روز بعد از مرگش مجازات خواهد شد، بی‌کم و کاست. و بعضی از مجوس بر آنند که بهشت و دوزخ در همین جهان است و در این باره «هوس» های شگرف و تخیلهای آشکاری دارند. از همین مقایسه عذاب و مدت آن میان ادیان مختلف، تفاوت بسیاری مسائل را به خوبی می‌توان دریافت. مؤلف در پایان این فصل، بار دیگر، به مسئله پُلِ صراط در عقاید مسلمانان و کیفیت آن می‌پردازد که تفصیل آن را باید در متن کتاب او

(۱) ندیم، در الفهرست، ص ۳۸۳، از همین رساله احمد بن طیب سرخسی این مطالب را با تفصیل بیشتر نقل کرده و به جای هفت هزار دور، نه هزار دور ثبت کرده است.

خواند. همین بحث را درباره «میزان» و «حوض» و «صور» و اختلاف نظرها در باب آنها و تاویلی که بعضی از آنها دارند، ادامه می‌دهد و فصل را به پایان می‌برد.

فصل هفتم، در بیان مقالات ملل مختلف است در باب آفرینش آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست. نخست نمونه‌هایی از روایات اسلامی را نقل می‌کند و سپس از تورات مطالبی می‌آورد که تفصیل آن را در کتاب می‌توان خواند و از ایرانیان (فُرس) نقل می‌کند که موبدان ایشان گفته‌اند: «خدای تعالی جهان را در سیصد و شصت و پنج روز آفرید و آن را بر طبق ازمنه گاه انبار دین ماه نهاد و نخست چیزی که آفرید آسمان بود در چهل و پنج روز که گاه انبار [ذی] ماه است و آب را در شصت روز آفرید که گاه انبار اربدهشت ماه است و گیاهان را در سی روز آفرید و آن گاه انبار آبان ماه است.» در اینجا مؤلف به وصف آسمانها و کیفیت هر کدام، بنا بر روایات اسلامی، می‌پردازد و از سلمان فارسی نقل می‌کند که گفت: خدای تعالی آسمان نخست (آسمان دنیا) را از زمردی سبز آفرید به نام «برقع» و آسمان دوم را از سیم سپید و آن را به فلان نام خواند و آسمان سوم را از یاقوت آفرید و بدین گونه هر هفت آسمان را با نامها و گوهرهای هر کدام نام بُرد. سپس از ابن عباس نقل می‌کند که او گفته است آسمان نخست از مرمر سپید است و سبزی آن از سبزی کوه قاف. در اینجا مؤلف به نقل آرای بسیاری از پیشینیان می‌پردازد و به بررسی عقاید ایشان در باب فلکها و فواصل آنها، که در آن هم به عقاید مسلمانان نظر دارد و هم از المجسطی و اندیشه‌های یونانی نقل می‌کند، و اینکه مافوق فلک چیست می‌گوید: عقیده مسلمانان این است که بالای افلاک، عرش است و بالاتر از عرش، خدای داند که چیست. بعضی گویند بالای عرش باری تعالی است و این سخنی استوار است، مادام که منجر به اعتقاد به «مکان» در مورد باری تعالی نشود. سپس در باب «صراخ» سخن می‌گوید که خانه‌ای است در آسمان نخست محاذی کعبه و هر روز هفتاد هزار فرشته بدان داخل می‌شوند که هرگز دیگر بدان بازگشت ندارند و بعضی گفته‌اند این «صراخ» همان «بیت المعمور» است و اینکه در زیر عرش آبی است سبز که خدای مردگان را، به هنگام نفخ صور، بدان آب زنده می‌کند. آنگاه در باب خروسی که در زیر عرش است و در پایان هر شب آواز درمی‌دهد سخن می‌گوید و نیز در باب ستارگان و منسوبات آنها که در اینجا میزان اطلاع مؤلف را از نجوم، به خوبی می‌توان دریافت و خود می‌گوید که قصد دارد درباره ستارگان کتابی ویژه بپردازد. در اینجا مقداری اطلاعات نجومی که میراث دانش یونانی است

(۱) گویا این یک اندیشه ایرانی باستان است که از سلمان فارسی، به‌عنوان روایت، نقل کرده‌اند و همان است که در شاهنامه می‌خوانیم:

ز یاقوتِ سُرخ است چرخِ کبود

نه از آب و گرد و نه از باد و دود

ارائه می‌دهد که تفصیل بسیار دارد و باید آن را در متن کتاب خواند. در باب ماهیت ستارگان می‌گوید در «کتاب الخرمیه» چنین خواندم که ستارگان سوراخهایی است و کُرّاتی است که روح مردمان را از تن ایشان نزع می‌کند و به فلک «قمر» می‌سپارد و از این‌روی است که هلال بزرگ می‌شود و بَدَر می‌شود و چون لبریز و پُر شد آن را به مافوق خود تحویل می‌دهد و بار دیگر از نو آغاز به کار می‌کند تا دیگر باره پُر شود. سپس دربارهٔ خسوف و کسوف بحث می‌کند و آن لگه‌ای که در ماه دیده می‌شود. دربارهٔ این لگه می‌گوید: مسلمانان برآنند که آن لگه را فرشته‌ای بر ماه نهاده است و روایت کرده‌اند که ماه در آغاز به‌مانند خورشید بود و چنان بود که شب را از روز باز نمی‌شناختند، پس خدای فرشته‌ای را فرمان داد تا با بال خویش بر آن عبور کند و آن را محو کند و از آنجاست آن سیاهی، و این سیاهی همان است که حافظ در باب آن گفته است:

روز ازل از کلک تو يك قطره سیاهی  
بر روی مه افتاد که شد خَلِ مسائل

و از دیمقراطیس نقل می‌کند که جسم قمر مستبیر است و صُلب و در آن سطوح و وادیها و کوههاست. سپس دربارهٔ فروپاشی ستارگان سخن می‌گوید و نیز دربارهٔ بادها و ابرها و نم و شبنمها و رعد و برق و کیفیت هر کدام از کاینات جوّی. در این باره روایات بسیار و داستانها و اشارات اساطیری بسیاری می‌آورد که به‌جای خود قابل توجه است. در این فصل بخشی از حکایات و افسانه‌ها و روایات در کنار مقداری از منقولات اهل علم در میان یونانیان به‌هم آمیخته است. دربارهٔ کوه قاف، که به‌قول مؤلف پیشینیگان به‌زبان فارسی آن را «کوه البرز» خوانده‌اند، می‌گوید کوهی است محیط بر عالم و از زمردی سبز است. مؤلف در اینجا به نقد منقولات کتب قضاص (قضه‌پردازان) مسلمان می‌پردازد و می‌گوید اگر هم از قضه‌پردازان آنان نباشد پس باید رمز و تمثیل و تشبیه به‌حساب آید. با این همه به‌لحاظ چشم‌انداز جهان‌شناسی باستان بسیار خواندنی و شیرین است و نموداری است از فرضیه‌های خیالی بشر آغازی در توجیه موضع خویش در کاینات: چون خدای زمین را آفرید، زمین به‌مانند کشتی بی‌لنگر کُز می‌شد و مژ شد، پس خدای تعالی فرشته‌ای فرستاد تا در زیر زمین جای گرفت و صخره را بر دوش خویش نهاد و دو دست خویش را - یکی به‌سوی مشرق و یکی به‌مغرب - گشود و هفت زمین را گرفت تا استوار شد ولی برای گامهای فرشته جایی نبود تا بر آن استوار شود. خدای تعالی گاو نری از بهشت فرو فرستاد که چهل هزار شاخ داشت و چهل هزار دست و پای و گامهای فرشته را بر کوهان آن گاو استوار کرد ولی پاهای فرشته به کوهان گاو نمی‌رسید، پس خدای یاقوت سبزی از بهشت فرستاد که ستبرای آن مسیر چند هزار سال راه بود و آن را بر کوهان گاو نهاد تا گامهای وی بر آن استوار شد، اما شاخهای گاو همچنان از اقطار زمین بیرون بود در زیر عرش و منخر گاو در دو سوراخ قرار داشت که در درون آن صخره تعبیه شده بود در زیر دریا و آن گاو در هر شبانه‌روز دو بار نفس بر می‌زند، چون دم برآورد دریا به‌صورت مدّ درمی‌آید و چون فرو بَرَد به‌گونه جزر. گویند چون برای قرار گرفتن

گامهای آن گاو جایی نبود، خدای تعالی «کُم کُمی»<sup>۱</sup> آفرید به‌ستبرای هفت آسمان و هفت زمین و گامهای گاو بر آن استوار شد و چون از برای آن «کم کم» محلی نبود تا بر آن استوار شود، خدای تعالی ماهی آفرید که نام آن «بهموت» است و آن «کم کم» را بر «وتر» ماهی قرار داد و «وتر» آن پری است که در وسط پُشت ماهی قرار دارد. و آن ماهی خود بر باد سَتَرُون ایستاده است و به زنجیری به‌ستبرای آسمانها و زمینها آن را استوار داشته‌اند. گویند ابلیس بر آن ماهی بگذشت و بدو گفت: هرگز خدای آفریده‌ای عظیمتر از تو خلق نکرده است، پس چرا جهان را نابود نمی‌کنی؟ و آن ماهی خواست در این راه کوششی کند، ولی خداوند پشه‌ای را بر او گماشت تا در چشم او مایه گرفتاری وی شود و او را از این کار باز دارد. بعضی گویند ماهی را به‌مانند شطبه (احتمالاً تصحیف کلمه‌ای دیگر است)<sup>۲</sup> بر او مسلط کرد که چون در او بنگرد هراسان شود. من این پاره از افسانه آفرینش را با تفصیل بیشتر در اینجا نقل کردم تا نموداری باشد از فعالیت تخیل انسان دوران باستان که چگونه سرانجام اندیشه‌اش به اجتماع نقیضین می‌رسیده است و با پذیرفتن اجتماع نقیضین آرامش در خیال خود احساس می‌کرده است، چیزی که بازگشت همهٔ اندیشه‌های الاهیاتی، ناگزیر، بدان است و تمام هنرها از درون آن سرچشمه می‌گیرند.

دربارهٔ مدّت عمر دنیا نیز سخنان بسیاری را از مسلمانان و دیگر ملل نقل می‌کند. از جمله می‌گوید که در فارس از هیرید مجوسان چنین شنیدم که در کتابی از ایشان چنین آمده است که مدّت عمر دنیا چهار «ارباع» است، نخستین آنها سیصد و شصت هزار سال به‌عقد ایام سال و این مدّت سپری شده است، و دیگر سی هزار سال به‌عقد روزهای ماه و آن نیز سپری گشته است. و سوم دوازده هزار سال است به‌عقد ماههای سال و آن نیز سپری شده است. و چهارمین هفت هزار سال است به‌عقد روزهای هفته و آن همان است که ما اینک در آنیم. مؤلف در اینجا پس از نقل آرای دیگری در این باب می‌گوید: چون دانستم که این جهان حادث است و آغاز و انجامی دارد، مرا چه که بدانم چه مقدار از آن گذشته و چه مقدار از آن باقی است؟ و چگونه می‌توان به‌گفتار کسی - که مدعی برآورد

۱) کُم کُم یا کُر کُم به‌معنی زعفران است (برهان قاطع) یا گیاهی شبیه آن. در حدیث آمده است که پیامبر(ص) با جبرئیل در سخن گفتن بود که ناگهان چهرهٔ جبرئیل به‌گونه کرکم درآمد (التهایه ابن اثیر، ج ۴، ص ۱۶۶ و نیز ربع‌الابرار زمخشری، ج ۱، ص ۳۷۹). زمخشری این کلمه را فارسی و با کرک، به‌معنی سرخ، از یک‌ریشه دانسته است (تاج‌العروس، در همین ماده) ولی تناسب کم کم یا کرکُم، به‌معنی زعفران، در اینجا چندان روشن نیست. احتمال اینکه کُم کُم تصحیف کلمه‌ای دیگر باشد یا کُم کُم معنی دیگری داشته باشد، هست. کُر کُم را به‌معنی قوس قزح هم ثبت کرده‌اند (برهان قاطع) و در شکل کرکما به‌معنی پرندهٔ دُم‌چنانک (صعوه) نیز آمده است. نیز مراجعه شود به حاشیهٔ ص ۳۰۴.

۲) شطبه: معانی بسیاری دارد از قبیل شاخهٔ درخت خرما و بُرشی از کوهان شتر و تیغهٔ شمشیر (اساس البلاغه زمخشری و نیز تاج‌العروس در همین ماده).



عمر گذشته و آینده جهان می‌شود - اعتماد کرد؟ کسی که می‌پندارد سالها و ماهها و هفته‌ها و روزها و شیها و ساعات و دقائق و ثانیه‌های آن را حساب کرده است. آیا هیچ خردمندی چنین سخنی گوید؟ سپس بحثی را آغاز می‌کند در باب مفهوم «دنیا» که دنیا چیست. و در اینجا تعاریف بسیاری را در این باب نقل می‌کند و نیز آفریده‌های قبل از آدم را و پریان و شیاطین را و تعداد عوالم را که چندتاست، به‌روایتی هزار و به‌روایتی چهارده‌هزار و به‌روایتی هژده‌هزار است و مخلوقاتی که به‌نام «ناسک و منسک» و «تاویل و هاویل»<sup>۱</sup> و «یا جوج و مأجوج» و دیگر آفریده‌هایی که در دوسوی زمین، که جابلقا و جابلساست، زندگی می‌کنند.

فصل هشتم، پیدایش انسان را در زمین تصویر می‌کند. در آغاز از فلاسفه یونانی آغاز می‌کند. نکته قابل یادآوری در اینجا این است که مؤلف اصطلاح «گون» را به معنی «تکامل» به کار می‌برد و تا آنجا که به یاد دارم استعمال غریبی است. می‌گوید: آنها که در جهان به «گون» قابل نیستند، می‌گویند هر حیوانی از حیوانی دیگر، از استحاله بعضی به بعضی، به وجود آمده است. فیثاغورث نیز چنین عقیده‌ای داشته. اما انکسمندریس<sup>۲</sup> بر آن است که حیوان از رطوبت زاده شده و در آغاز قشری به‌مانند پوست ماهی بر آن بوده و سپس با گذشت زمان، خشک شده و آن پوست را افکنده. از ذیمقراطیس و انابذلس نیز آرایه در باب «گون» نقل می‌کند که تصویری مبهم است از اندیشه تکامل. اندکی بعد اندیشه تکامل را آشکارتر بیان می‌کند که بعضی (و نمی‌گوید که این بعض از کدام ناحیت و کدام عصرند) برآنند که چون گردش افلاک استقامت یافت، جانوران به وجود آمدند و آنگاه که گردشی با اعتدال بیشتر کرد بوزینه (میمون) به وجود آمد که بسیار شبیه انسان است و سپس گردشی در کمال اعتدال کرد و از آن انسان زاده شد، که سابقه اندیشه آدم شدن میمون را در میان متفکران دوره آغازی تمدن اسلام نشان می‌دهد، و همان است که بعدها وارد شعر بیدل شد که گفته است:

هیچ نقشی بی هیولا قابل صورت نشد

آدمی هم پیش از آن کادم شود بوزینه بود<sup>۳</sup>

بعد آرای اهل هند را درباره پیدایش انسان نقل می‌کند که آنان آسمان را به منزله پدر و زمین را به‌گونه مادر دیده‌اند و باریدن باران را به منزله نطفه‌پذیری رحم مادر از پدر تصور کرده‌اند و گفته‌اند نخست گیاه زاده شد و با گذشت زمان بی‌روح الصنمی (مهر گیاهی) و در مراحل بعد تبدیل به انسان

(۱) در جای دیگر، از آنان به‌عنوان «منسک» و «تاویل» و «تدریس» یاد می‌کند. البیه، ج ۲، ص ۲۰۴.

(۲) انکسمندریس، این کلمه در اصل به‌صورت الفسد آمده که ما از روی متن کتاب *الاراء الطبیعیه* آن را اصلاح کردیم.

(۳) شاعر آینه‌ها، ص ۸۵.

شد. آنگاه آرای ایرانیان (فُرس) را از کتاب *الفرس* در این باره نقل می‌کند که گفته‌اند: «خدای تعالی جهان را در سیصد و شصت‌روز بیافرید و آن را بر نهاد ازمنه گاه انبارها قرار داد. آسمان را در چهل و پنج روز و آب را در شصت‌روز و زمین را در شصت و پنج روز و گیاه را در سی‌روز و انسان را در هفتاد روز بیافرید و آن را کیومرث نام نهاد و او در کوهی بود که نام آن کوشاه است<sup>۱</sup> و پیوسته در کار خیر و عبادت بود و سی‌سال در سیاحت بود، سپس ابلیس ضربتی بر او زد و او را کشت و از آن ضربت خون‌وی بر خاک چکید و سه بخش گردید. سه یک از آن را شیاطین برگرفتند و سه یک دیگر را به فرمان خدای روشنگ فرشته برگرفت تا آن را محفوظ نگاه دارد و سه یک دیگر را زمین پذیرفت و چهل سال در زمین محفوظ بود. پس آنگاه خدای تعالی گیاهی به‌گونه ریاس از آن رویانید و از میان آن ریاس، دو صورت - که پیچیده در برگ آن گیاه بودند - آشکار گردید، یکی نر و دیگری ماده. نام نر، میشی و نام ماده، میشانه.»

سپس مؤلف می‌افزاید که مرتبه این دو نر ایرانیان مرتبه آدم و حواست نر اهل کتاب و دیگر ملل. آنگاه خدای تعالی در دل ایشان میل به همخوابگی را آفرید، از پس آنکه روح زندگی را در آنان جاری ساخته بود. پس آن دو همبستر شدند و از ایشان فرزندان زک و زای کرد و نسل آدمی از ایشان انتشار یافت. مؤلف در اینجا به این نتیجه می‌رسد که انسان نهایت حد کمال است و «میوه درخت جهان» و «عالم اصغر»، زیرا هر چه در جهان هست در انسان نیز هست. بعد تفصیل این فکر را بازگو می‌کند و از چندین دیدگاه به مقایسه انسان و جهان می‌پردازد که جزئیات آن را باید در متن کتاب او خواند. و به تفسیر مفهوم حدیث نبوی «خلق الله آدم علی صورته» می‌رسد و از تورات نیز همان سخن را نقل می‌کند که «خدای آدم را بر صورت خویش آفرید» و چندین تاویل و تفسیر در این باره نقل می‌کند و می‌گوید از مردی یهودی در بصره شنیدم که می‌گفت: «خدای صورت آدمی را بر زمین نقش کرد و سپس جان در آن دمید.» مؤلف همه این روایات و حکایات را از مقوله تمثیل می‌داند و تقریب.

(۱) مورخان دیگر، کرشاه یا گل‌شاه را با همان کیومرث یکی می‌دانند و اینجا گویا متن ما افتادگی داشته و به این شکل درآمده است. مراجعه شود به *غرر اخبار ملوک الفرس*، ص ۵ و نیز *تاریخ نمایی*، ص ۶. اینک عین عبارت کتاب: «وآته [کیومرث] کان فی جبل یسمی کوشاه ولم یزل یعمل الخیر» (ج ۲، ص ۷۷) که ضمیر، روی قواعد زبان عرب به جبل بر می‌گردد. شاید در اصل چنین بوده است: «کان فی جبل [وکان] یسمی کوشاه [= کرشاه]». مورخان قدیم «کر» را در کرشاه به معنی «کوه» (جبل) گرفته‌اند، ولی ضبط کتاب ما صورتی نزدیکتر به کوه دارد که همان «کو» باشد. البته آرتور کریستن سن، در کتاب *نخستین انسان و نخستین شهریار*، ج ۱، ص ۹۵ و ۱۰۸ همان صورت کرشاه را درست می‌داند و معتقد است، در دوره‌های بعد «کو» را که رایج‌تر بوده است جانشین «گر» (به معنی کوه) کرده‌اند و احتمالاً این تغییر نتیجه ابهامی است که در تغییر خط پهلوی به فارسی وجود داشته است. رک: مقاله «آدم» به‌قلم دکتر احمد تفضلی در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱.

در این فصل، بیشترین بخش را مسئله روایات در باب آفرینش انسان تشکیل می‌دهد که بیشتر مایه‌هایی از تورات و حدیث و قرآن دارد و از همین‌جا به بحث تجلی خدا در انسان و نوعی اندیشه حلول می‌رسد و می‌گوید: من در بلاد شاپور، در حدود فارس، مردی را دیدم که پیروانی داشت و بر آیینی بود جز آن که عوام برآند. پس آهنگ او کردم و چندی ملتزم او شدم و خویش را بی‌خبر و نادان از همه چیز می‌نمودم و آن مرد را در زمینه لغت و شناخت مذاهب پیشینگان (مذاهب القدماء) دانشی بود تا آنکه با او انس گرفتم و او پرده از روی کار خویش برگرفت و دانستم که او بر همین آیینی است که یاد کردم. قابل یادآوری است که وصف مؤلف از این آیین گویا در نسخه اساس از میان رفته، ولی از اشارات قبل و بعد او می‌توان دانست که سخن از حلولیان است و آنان که انسان را محل ظهور حق تعالی می‌دانند. در اینجا می‌گوید دیدم که آن مرد با همه شب‌زنده‌داری و عبادات و روزه و نمازش، از همین دسته است و به یاد دارم که روزی از رهگذر دلایل درباره او [حق تعالی] سخن می‌گفت، پس این بیت را خواند:

حَجَبْتَهُ الْعُيُونُ عَنْ كُلِّ عَيْنٍ / وَهُوَ فِيهَا أُنِيسُ كُلِّ وَحِيدٍ

(چشم‌ها [یا: جاسوسان] او را از دیدار / هر چشم پنهان کرده‌اند و او در آن میان

انیس هر تنهایی است)<sup>۲</sup>

و آن مرد از بعضی مشایخ خویش، از ابویزد بسطامی روایت کرد که گفته است: «شصت سال برآمد تا در جستجوی خدای بودم. پس آنگاه دانستم که اویم.» و مؤلف می‌گوید از بعضی صوفیان نیز این مذهب شنیده شده است که قایل به حلول اند و چون صورتی زیبا ببینند در برابر آن، سجده‌کنان، بر خاک می‌افتند و بسیاری از اهل هند این کار را می‌کنند. این مطلب نشان می‌دهد مؤلف با تصوف هند نیز آشنایی دارد. مؤلف می‌گوید از ابن‌عبدالله شنیدم که این بیت را از سروده‌های حسین بن منصور حلاج می‌خواند و اشارتش به همین معنی بود که:

ای پنهان پنهان! که از فرط نهانی از و هم هر زنده‌ای به دوری / ای آشکار پنهان که بر هر چیز از هر چیز تجلی داری / عذر من از تو نادانی است و درماندگی و شک / ای همه همگان! تو جز من نیستی پس عذرخواهی من از خویشی چه خواهد بود؟<sup>۳</sup>

مؤلف در اینجا بار دیگر به داستانهای مربوط به آدم و حوا و بهشت و طاووس و مار و توصیف سر و سیمای آدم و ماهیت روح و نفس و حیات و موت و سرنوشت ارواح، به تفصیلی تمام و کم‌نظیر، می‌پردازد و آرا و عقاید مسلمانان و دیگر ملل را در این باره نقل می‌کند. از جمله می‌گوید: ایرانیان ایام

(۱) معجم‌البلدان، ج ۳، ص ۱۶۷.

(۲) البدء، ج ۲، ص ۹۰.

(۳) همان‌جا، ج ۲، ص ۹۱.

فروردجان را، ایام بازگشت ارواح می‌دانند و انواع غذاها را آماده می‌کنند و خانه‌های خویش را با بوی خوش عطرآگین می‌کنند و گل می‌گسترند و معتقدند که ارواح را از این غذاها، جز بوی، بهره‌ای نیست. بعد به یک بحث فلسفی ناب در باب ماهیت روح از دیدگاه متفکران اسلامی می‌پردازد که بحث بسیار مهمی است. در این بخش به نقل آرای ابراهیم نظام و ابن‌راوندی و بشر بن‌المعتمر و هشام بن‌الحکم و ابوالهذیل علاف و ابوالحسین خیاط که سران متکلمین اسلام به‌شمار می‌روند می‌پردازد و در اینجا مجموعه‌ای از اصطلاحات فلسفی و کلامی را، از قبیل «حیات مشابهه» به‌کار می‌برد که در دوره‌های بعد رواجی ندارد. سپس چند مناظره فلسفی را نقل می‌کند که از هر لحاظ تازگی دارند. یکی از آنها مناظره‌ای است میان هشام بن‌الحکم و ابراهیم نظام، درباره ماهیت افعال روح که در هیچ جای دیگر - تا آنجا که اطلاع داریم - نقل نشده است و پُر است از اصطلاحات خاص کلامی آن دوره که دوره‌های بعد فراموش شده است. آن‌سه مناظره دیگر هم در باب روح است ولی طرفهای مناظره‌ها متأسفانه نام نمی‌برد یا در اصل نسخه بوده و کاتبان آن‌را حذف کرده‌اند. بعد به نقل آرای فلاسفه در باب نفس و روح می‌پردازد. در این بخش به آرای فلاسفه یونانی و بیشتر به روایت فلوطرخس نظر دارد و در پایان خود به نوعی نتیجه‌گیری و انتخاب درست‌ترین اندیشه می‌پردازد و بحثی می‌آورد در باب حواس که بیشتر متکی به منقولاتی از افلاطن است.

فصل نهم در باب آخرت‌شناسی و نشانه‌های رستاخیز و به اصطلاح قدما «فتن» و «اشراط ساعة» است و درباره عمر دنیا و نابودی جهان و ضرورت حشر و بعث. نخست بحثی فلسفی می‌آورد درباره پایان‌پذیری جهان که از لحاظ تاریخ فلسفه و کلام اسلامی و نوع مصطلحات رایج در آن عصر و نوع استدلال‌های آن‌روزگار بسیار مهم است. سپس به نقل آرای پیشینگان در باب نابودی جهان می‌پردازد. در اینجا مؤلف از طریق فلوطرخس به نقل آرای فلاسفه یونانی در باب مبدأ جهان می‌پردازد که تکمیل و تاحدی تجدید مباحث قبلی اوست در باب آغاز آفرینش و از جمعی از فلاسفه یونانی، از قبیل انکسمندرس<sup>۱</sup> ملطی و انقسامنس و تالیس ملطی و دیگران، مطالبی نقل می‌کند که به لحاظ نشان‌دادن نشر تفکر یونانی در این عصر قابل مطالعه است. سپس به آرای حزانان در باب ثواب و عقاب می‌پردازد و می‌گوید نمی‌دانم که نظر ایشان درباره فتنای عالم چیست، همین دانم که آنان خویش را به اغذایموم و هرمس و سولون - جید مادری افلاطن - منتسب می‌دارند، و در میان این جماعت کسانی قایل به فتنای جهان و رستاخیز بوده‌اند. آنگاه آرای ایرانیان را درباره رستاخیز نقل می‌کند و می‌گوید: «بسیاری از مجوس قایل به حشر و نشرند. و من از بعضی از مجوس فارس شنیدم که می‌گفت: چون ملک اهرمن به پایان رسد و فرمانروایی هرمز آغاز شود، رنج و عنا و ظلمت و مرگ و بیماری و زشتی سپری شود و مردمان همگان به روحانیان بدل شوند و در روشنی همیشگی، و آرامش

(۱) اصل: اباشهدوس که از روی الاراء الطبیعیة فلوطرخس، ص ۹۸، اصلاح شد.

دایمی، جاودانه بمانند.» سپس مؤلف می‌گوید من اختلاف آرای ایشان و همهٔ فرق و مذاهب ایشان را نمی‌شناسم. از بعضی از ایشان شنیدم که می‌گفت: «چون نه‌هزار از عمر جهان بگذرد، ستارگان فرو ریزند و کوهها درهم شکندند و آنها به زمین فرو روند و چنین و چنان شود.» سپس به یادکرد آرای اهل کتاب در این باره می‌پردازد و نیز مشرکان عرب دورهٔ جاهلی. آنگاه به يك مبحث جهان‌شناسی دیگر می‌پردازد که عبارت است از نقل آرا دربارهٔ آنچه از عمر جهان باقی مانده و حوادثی که در آن روی خواهد داد. پس از نقل بعضی عقاید مسلمانان به نقل آرای ملل و مذاهب دیگر می‌پردازد و از کتاب *القرانات* ابن‌عبدالله القسری اقوال پنج گروه را نقل می‌کند: ۱- اهل سند و هند ۲- اصحاب الاربعه ۳- افتادگی دارد ۴- اهل چین ۵- ایرانیان و اهل بابل و بسیاری دیگر از اهل هند و چین که بیشتر نوعی محاسبات نجومی و تنجیمی است و باید آنها را در اصل کتاب خواند. و از همین کتاب نقل می‌کند که طوفان [نوح] در نیمه سال جهان در اولین دقیقهٔ حمل (فروردین) اتفاق افتاده است و دانشمندان این سال را اصلی محفوظ دانسته‌اند و آن را سالهای هزارهٔ تغییردهندهٔ جهان (سنی الالوف المغیره للزمان) خوانده‌اند، سالهای تغییردهندهٔ ادیان و ملل و سالهای حوادث عظیم از قبیل خرابی و آبادی و زوال پادشاهیها، بنا بر آنچه افلاطون و ارسطاطالیس و یونانیانی که قبل از ایشان بوده‌اند، روایت کرده‌اند. در اینجا به‌روایت همین کتاب مطالبی در باب آبادانیهایی که اکنون ویرانه و بیابان قفر است می‌آورد و به‌روایت همین کتاب می‌گوید: هرمس الهمراسه - که همان اخنوخ ادریس پیامبر (ص) است - روزگاری دراز قبل از آدم بوده است و در مصر، در صعید اعلی و صعید مصر به طرف اسکندریه، می‌زیسته. در اینجا عبارات کتاب قدری افتادگی دارد و می‌رسد به بحثی در باب مواضعی از زمین که در روزگار گذشته آبادان و سرسبز بوده است و اکنون بیابان قفر است. و می‌گوید نباید بر آنچه در مدّت يك عمر و دو عمر و سه عمر دیده می‌شود استناد کرد، زیرا در طول زمان امکان هست که آبادانی به ویرانی بدل شود و یا برعکس از دل خشکیها آب برچوشد و سرسبزی و زندگی پدیدار آید. در اینجا به نمونه‌هایی از آثار باستانی موجود در بیابانهای میان شام و سرزمین یونان اشارت می‌کند که هنوز تا عصر مؤلف موجود بوده است و می‌گوید در همین اقلیم خودمان، به چشم خویش می‌بینیم که قبل از مفازهٔ سجستان (سیستان) چه مایه آبادانی و شهرها و قریه‌ها و دکانها و رستاقها و بازارها بوده است. در اینجا می‌گوید از یکی از مجوس شنیدم که بر من از نوشته‌ای قرائت کرد که این مفازه‌ها، پیش از این، همه آبادان بوده است، و آب از سجستان در آن جریان داشته است و افراسیاب ترك آن چشمه‌ها را کور کرده است تا آب از آن قطع گردید و به زره رفته است و دریاچه‌ای شده است و آن دریاچه خوشیده

(۱) معدود این عدد را، کاتب نیاورده است. می‌تواند «دور» یا «سال» باشد.

(۲) اصحاب اُرَجَبَهْد، به‌گفته بیرونی، در تحقیق مالهند، حیدرآباد، ۱۸۳ گروهی از علمای نجوم هندی. نگاه کنید به صفحه ۳۶۸ کتاب حاضر.

است و از ابن‌مقفع نقل می‌کند که بادیهٔ حجاز در روزگار نخستین همه دیه بر دیه آبادانی بوده است و چشمه‌های جاری و رودخانه‌ها؛ سپس دریایی شده است که در آن کشتی می‌رانده‌اند و سپس صحرای قفر و خشک گردیده است.

آنگاه به ذکر تواریخ از روزگار آدم تا عصر خویش می‌پردازد و از ایرانیان نیز مطالبی در این باب نقل می‌کند، از جمله اینکه یکی از دانشمندان ایشان در موعظه‌ای از مواعظ زردشت چنین خوانده است که زردشت به یادکرد شاهانی که قبل از هوشنگ فرمانروایی داشته‌اند پرداخته است، از جمله «رتی» که مالک رقاب مردم بوده و دیگری «رتی» و دیگری «افرهان». سپس وارد بحث اصلی این فصل می‌شود که گزارشی است دقیق و خواندنی از علایم آخر الزمان یا پایان جهان.

این فصل را باید در متن کتاب خواند و از دقت در آن به آسانی می‌توان دریافت که احادیث مربوط به آخر الزمان تابعی است از متغیر حوادث جامعه و با هر حادثه‌ای مجموعه‌ای از احادیث در میان مردم انتشار می‌یابد که آن حادثه را از نشانه‌های رستاخیز می‌شناساند. جای آن هست که چندین کتاب مفرد (monograph) تألیف شود در باب اهمیت این احادیث و نقش ویرانگر اندیشهٔ آخر الزمان در جامعهٔ اسلامی که در بسیاری از لحظه‌ها جامعه را به تسلیم در برابر حوادث وادار کرده است و زمینهٔ روانی پذیرش این گونه مصایب اجتماعی را از قبل فراهم آورده است. از دقت در این مجموعه بی‌شمار حوادث می‌توان دریافت که «علمای حدیث» همان نقش رسانه‌های گروهی تبلیغاتی کشورهای بزرگ را در دوران معاصر داشته‌اند که برای پیشبرد مقاصد ارباب قدرت، «خبرسازی» می‌کرده‌اند و با شبکهٔ وسیع و گستردهٔ مساجد، از طریق راویان احادیث، این خبرها را در میان مردم به سرعت می‌پراکنند و مردم را وادار به تسلیم در برابر وقایع و رویدادها می‌کرده‌اند. البته این گونه از جهان بینی هم ریشه در آخرت‌شناسی و نشوربات یهودی دارد و هم ریشه در عقاید ایرانیان باستان که با رنگ و روی اسلامی، بار دیگر، در میان ایرانیان مسلمان تجدیدقوا کرده بوده است. در تفکر یونانی و جهان‌شناسی یونانی این گونه برخورد با جهان یا وجود ندارد یا ما چندان از آن اطلاع نداریم. بیش دایره‌وار تاریخ و «دور»ها و «کور»ها که از مختصات جهان‌شناسی «یهود» و ایرانیان باستان است، در اسلام با رنگ‌وبوی قرآنی و حدیثی چنان خود را تجدید کرده که کمتر مسلمانی می‌توانسته است در آن تردید کند. البته از حق نباید گذشت که توجه به رستاخیز در قرآن بیشتر از بسیاری کتابهای دیانات دیگر است. اما همین کلیات مربوط به رستاخیز در قرآن سبب شده است که مجموعهٔ بیکرانهای از اندیشه‌های «نشوری» در میان مسلمانان پراکنده شود و روز به روز جامعه را از خردگرایی دور کند و به نوعی «فاتالیسم» بکشاند. برای ما که اینک بیش از هزار سال با عصر مؤلف فاصله داریم و به کتاب این مؤلف می‌نگریم، به‌خوبی روشن است که مجموعهٔ این نشانه‌ها براساس وقایعی که در شرف تکوین بوده است - از قبیل ظهور ابومسلم یا حجاج یا عباسیان یا... - فراهم می‌شده است. و حتماً اگر روزی علم حدیث را با روشهای دیگری مورد نقد و بررسی قرار دهند زنجیرهٔ تاریخی پیدایش این مجموعه‌ها

را، به صورت کرونیولوژیک، می‌توان باز شناخت و بی‌شبهت به «علائم الظهور» منسوب به شاه‌نعمت‌الله ولی نیست که پس از ظهور هر واقعه‌ی بیتی بر آن افزوده شده و «گذشته» به «می‌بینم» در آینده تبدیل گردیده است. البته همان‌طور که یادآور شدیم هسته‌های یهودی و سامی این نشوریات بسیار مهم است و در تورات و دیگر آثار مکتوب قوم یهود تفصیلات آنها را باید دید. با این همه این فصل یکی از خواندنی‌ترین فصول کتاب است و به لحاظ شکل‌گیری تاریخی «نشوریات» در اسلام و تمدن ایران عصر اسلامی دارای کمال اهمیت است. آنچه در باب «دجال» و «بازگشت مسیح» و «خروج دابۀ الارض» و «دخان» و «یاجوج و ماجوج» و گروه‌های آنان «منسک» و «تاویل» و «تدریس» یاد می‌کند و نیز «خروج حبشه» و «فقدان مکه» و «بادی که روح اهل ایمان را قبض می‌کند» و «ارتفاع قرآن» و «نفخ‌های سه‌گانه‌ی صور» و توصیف «صور» و اینکه با هر نفخه‌ای چه حوادثی روی می‌دهد، تا هنگامی که «رستاخیز» آشکار شود، آنگاه در باب کیفیت «حشر» و آنچه پیشینگان در باب پایان جهان گفته‌اند به تفصیل سخن می‌گوید و فصل را به پایان می‌برد و بار دیگر هجومی بر گروه ملحدان و «مُعطلۀ دهریه» می‌برد که این حرفها را یا قبول ندارند یا آن را تاویل می‌کنند.

در فصل دهم مؤلف وارد مباحث تاریخ می‌شود و به تواریخ انبیا و ملل قدیم می‌پردازد، از جمله آرای ایرانیان در مورد نبوت زردشت و نبوت به‌آفرید و سه پیامبری که پس از زردشت در میان آنان ظهور کرده‌اند. بعد وارد به نقل آرای حزانان در باب نبوات می‌شود و می‌گوید اینان برآنند که پیامبران خدای را شماری نیست ولی مشهوران ایشان عبارت‌اند از «ارانی» و «اغثادیمون» و «هرمس» و «سولن» جدّ مادری افلاطن. سپس می‌گوید بعضی از پیشینگان به نبوت افلاطن و سقراط و ارسطاطالیس عقیده داشته‌اند و آنان برآنند که نبوت علم است و عمل. سپس اشاره‌ای می‌کند به عقاید اهل هند در باب نبوات و جمعی از پیامبران و مذاهب ایشان را نام می‌برد از قبیل «بهابود» که بهادبودیان پیروان اویند و «شب» که کابلته پیروان اویند و «رامان» که رامانیه اُمت اویند و «راون» که راونیه پیروان اویند و «ناشد» که ناشدیه پیروان اویند و «مهادر» و مهادریه.

در باب ثنویه می‌گوید اینان به نبوت ابن‌دیصان و ابن‌شاکر و ابن‌العوجاء و بابک خُرمی عقیده دارند و برآنند که زمین هیچ‌گاه از پیامبری تهی نیست.

سپس به داستان یگ یگ پیامبران از آدم تا خاتم می‌پردازد. در باب ادریس می‌گوید که او همان اخوخ است و یونانیان نام او را «هرمس» می‌دانند و در تفسیر «ورقعه‌ها مکاناً علیاً» (۵۷: ۱۹) می‌گوید تا روزگار او فرشتگان با آدمیان در تماس بودند و رفت و آمد داشتند، چون روزگار خوشیها و نیکیهها بود، پس یگ بار فرشته خورشید از ادریس اجازه دیدار خواست و او اجازت داد و ادریس از وی خواست تا او را به آسمان ببرد تا در آنجا با فرشتگان به عبادت خدای بپردازد و خدای او را به آسمان چهارم بُرد. و چندین داستان دیگر در این باب نقل می‌کند و می‌گوید هوشنگ قبل از ادریس بوده است

و به نوعی مقایسه تاریخی میان زمان آنها می‌پردازد.

در این فصل علاوه بر سرگذشت پیامبران به سرگذشت اقوام سامی باستانی از قبیل عاد و ثمود - که یادکرد آنان در قرآن نیز آمده است - اشارت می‌کند و غالباً به تطبیق قصه‌های سامی و ایرانی می‌پردازد و از این لحاظ هم کتاب او کتاب کم‌نظیری است، از قبیل مقایسه ضحاک و نمرود یا سلیمان و جمشید و در بسیاری از این موارد مؤلف عقاید دیگر ملل را درباره حوادث یا پیامبران نقل می‌کند، مانند آنچه از ثنویه و مانویه (منانیه) در باب عیسی و اُستنی مریم نقل می‌کند و می‌گوید از بعضی دانشمندان خُرمیه شنیدم که می‌گفت با مریم همبستر شدند و با آن همبستری، روحی نیز از جانب خداوند افزوده گردید.

فصل دوازدهم ویژه تاریخ ایران است و بسیاری از روایات مؤلف را در دیگر کتابها نمی‌توان یافت و از این لحاظ این فصل یکی از مهمترین فصول کتاب برای مورخان ایران به‌شمار می‌رود. در آغاز این فصل ابیاتی از منظومه مسعودی مروزی را به فارسی نقل می‌کند که گویا تنها سند بازمانده از این حماسه آغازین زبان فارسی است و می‌گوید من از آن‌روی به یادکرد این ابیات پرداختم که دیدم ایرانیان آن را بسیار گرامی می‌دارند و آن را نقاشی می‌کنند.<sup>۲</sup> در این فصل مؤلف به اساطیر تطبیقی توجهی خاص دارد و غالباً در هر مظهره‌ای از یادآوری مشابهات افراد یا حوادث غفلت نمی‌ورزد. و ضمناً چنانکه شیوه اوست می‌کوشد که زمینه‌های اساطیری را - که با عقل و منطق هماهنگی ندارد - به‌نوعی تاویل کند و مانند فردوسی بگوید:

از و هر چه اندر خورد با خرد،

دگر بر ره رمز، معنی بزد.

بعضی مدارک مؤلف در این فصل از میان رفته است و ما نمی‌دانیم آنها به لحاظ حجم و کیفیت و زمان تألیف چگونه کتابهایی بوده‌اند، از قبیل سیرالعجم و قصیده مسعودی مروزی و امثال آن. در پایان این فصل بخشی از تاریخ مشترک ایرانیان و اعراب جنوب جزیره عربستان و یمن را می‌آورد و اطلاعات مهمی در باب وضع آنها ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که در میان اینان آیین مزدکی رواج داشته است.

فصل دوازدهم ویژه بیان ادیان مردم روی زمین است، چه اهل کتاب و چه غیر آن. در آغاز از مُعطله سخن می‌گوید و اینکه اینان نامهای دیگری نیز دارند از قبیل «ملاحده»، دهریه، زنداقه، و مُهمله. در توضیحی که پیرامون آرای اینان می‌دهد می‌گوید قایل به قدم اعیان (= جواهر) و اجسام

(۱) اینگونه مقایسه‌ها البته، خاص این کتاب نیست. مراجعه شود به تفسیر کرامی قرآن، ورق ۶۴ a. متن: و یصورونها بوده است و کاتب آن را در حاشیه به «ویصونوها» اصلاح کرده است که اصلاحی است نایجا (ج ۳، ص ۱۳۸ دیده شود)؛ چرا که بسیار طبیعی است که ایرانیان چنین منظومه‌ای را - که برای ایشان دارای کمال اهمیت بوده است و جنبه تاریخی و ملی داشته است - مضمون کرده باشند.

عالم‌اند و می‌گویند که گیاه و جانور، با گذشتِ زمان، از طبایع به‌وجود آمده‌اند و رجوع همه به اصل است و خالق و صانع ندارند. اینان هر گونه کوششی را که در جهت سود جسمانی و برآوردن امیال و آرزوهای ایشان نباشد روا نمی‌دارند. در اینجا مؤلف نقدی تند و مفصل بر آرای ایشان وارد می‌کند و می‌گوید در عصر ما همین «باطنیۀ باطلیه» اند که در لباس شریعت درآمدند ولی درحقیقت همان دهریه و زنادقه و اهل تعطیل‌اند و اینان قومی هستند که تمام محرمات شرایع را مباح می‌دانند و آنچه در ادیان آمده همه را تأویل می‌کنند و زنا و غلامبارگی و غصب و سرقت و تمام رذایل را روا می‌دارند. سپس به یادکردن ادیان براهمه می‌پردازد و می‌گوید در هند نهد ملت وجود دارد و آنچه از آنها شناخته شده است نود و نه گروه است که در چهل و دو مذهب جمع‌اند و مدار ایشان بر دو اسم است: براهمه و سمنیه. سمنیه همان مَطَّلَه‌اند و براهمه بر سه دسته‌اند و در باب هر کدام سخن می‌گوید و تفصیل قابل ملاحظه‌ای در باب شرایع ایشان نقل می‌کند که چندین صفحه از کتاب را می‌گیرد. سپس در باب اهل چین و ثنویت و آیین سمنی - که در میان ایشان رواج دارد - سخن می‌گوید و از فرخارات ایشان که در آن بُت‌ها را می‌پرستند و نیز آیینهای زندگی اجتماعی در میان ایشان که اطلاعات قابل ملاحظه‌ای است. همچنین درباره شرایع ترك مطالبی را نقل می‌کند و آنگاه در باب حرانین سخن می‌گوید. مطالب او در باب حرانین بیشتر از کتابی است که احمد بن طیب سرخسی در این باره تألیف کرده بوده است و صورت مفصل تر آن را ندیم در *الفهرست* آورده است. آنگاه به یادکردن ثنویه می‌پردازد که به گفته مؤلف صنفهای بسیاری: منایه (مانویان)، دیصانیه، ماهانیه، سمنیه، مرقوتیه، و کباتون و صابئون و بسیاری از براهمه و مجوس و هر کس که به دو مبدأ یا بیشتر در جهان قابل است یا در کنار باری تعالی به قدیمی دیگر نیز اعتقاد دارد و این عنوان او را شامل خواهد بود، همچنین اصحاب جُتّه و اصحاب فضا و اصحاب جوهر که بعضی‌شان برآند که اصل، نور است و ظلمت. بعد در باب بت‌پرستان سخن می‌گوید و آنگاه به مذاهب مجوس می‌پردازد که به گفته مؤلف چندین صنف‌اند: لغیریّه و بهافریدیّه و حُرْمیه. در اینجا مبانی تفکر کلامی این مذاهب ایرانی را نقل می‌کند و سپس اصول شرایع ایشان را نیز نقل می‌کند. نکته‌های مهمی در این بخش وجود دارد که باید در اصل کتاب خوانده شود. اما نکته جالبی که در باب «حدود» و اجرای آن در میان مجوس نقل می‌کند جالب است. می‌گوید هر کس دزدی کند و سه‌تن عادل بر دزدی او گواهی دهند و خود اقرار کند، بینی و گوش او را می‌برند و این کار را «درویش»<sup>۱</sup> می‌خوانند و تاوان آنچه به سرقت برده است از او گرفته می‌شود؛

(۱) به اعتقاد دکتر احمد تفضلی، این کلمه باید «دروش» باشد (همان داغ و درفش). قابل یادآوری است که در بسیاری از لهجه‌های ایرانی (از جمله کدکن) این کلمه به صورت «دُرُش» Drošm هنوز باقی است و بره‌ها را بعد از تولد با بُرش مخصوص در گوش آنها، مشخص می‌کنند تا هنگام آمیختن گله‌ها به یکدیگر، تشخیص مالک آنها آسان باشد. هر مالکی «دُرُش» خاص خود را دارد.

اگر بار دیگر دزدی کرد به دو گواه عدل کفایت می‌شود و تاوان آنچه به سرقت برده است از او گرفته می‌شود و آن علامتها را به جای يك گواه تلقی می‌کنند و در موضعی دیگر از بینی و گوش او بُریدگی ایجاد می‌کنند. اگر بار سوم دزدی کرد يك گواه کافی است و تاوان آنچه به سرقت برده است از او گرفته می‌شود و در جای دیگری از گوش و بینی او بُریدگی ایجاد می‌شود. حال اگر بار چهارم دزدی کرد بدون گواه هر چه را که مدعی خواستار آن شود باید بپردازد.

در بحثی که مؤلف پیرامون مذهب خرمدینان پرداخته می‌گوید اینان دسته‌های بسیارند. و جبه جامع ایشان اعتقاد به رجعت است و بر آنند که آنچه در انبیا دگرگون می‌شود «اسم» و «جسم» آنان است و گر نه انبیا، با همه اختلاف شرایع و ادیانشان، يك چیز بیشتر نیستند و يك روح‌اند و این نکته که مؤلف از ایشان نقل می‌کند خواننده را به این تفکر وامی‌دارد که آیا اندیشه «حقیقت محمدیه» را این عربی از همین خرمدینان نگرفته است؟ - اندیشه‌ای که در شعرهای بعد از ابن عربی، همه‌جا، شیوع می‌یابد که:

تا صورت پیوند جهان بود علی بود  
تا نقش زمین بود و زمان بود علی بود  
مسجود ملایک که شد آدم ز علی شد  
آدم چو یکی قبله و مسجود علی بود  
هم موسی و هم عیسی و هم خضر و هم الیاس  
هم صالح پیغمبر و داود علی بود<sup>۱</sup>

و در آن شاعر (که به نام مولوی شهرت یافته و مسلماً از او نیست) سعی کرده است تمام انبیا را تکرار يك «روح» در تاریخ بداند و تجلیات يك «حقیقت». در دنبال این سخن مؤلف معتقد است که اینان بر آنند که وحی هرگز منقطع نخواهد شد و هر صاحب‌دینی، در دین خویش مُصیب است. این اندیشه آنان نیز یادآور افکار ابن عربی است که حتی در بُت‌پرستی نیز همان را می‌بیند که در توحید و آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاهُ» (۲۳: ۱۷) را چنان می‌فهمد که هر چیز را پرستی او را پرستیده‌ای.<sup>۲</sup>

(۱) شمس‌الحقاییق، رضاقلیخان هدایت، ص ۱۷۴.

(۲) محیی‌الدین در تفسیر «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاهُ» (۱۷: ۲۳) همین برداشت را دارد که هر چیز را پرستی او را پرستیده‌ای (فصوص‌الحکم، چاپ دکتر ابوالعلاء عقیفی، ج ۱، ص ۳۳) و این اندیشه از طریق آرای ابن عربی وارد ادبیات فارسی شده است و شیخ شبستری گفته است (گلشن راز، چاپ باکو ۱۰۰):

مسلمان گر بدانستی که بُت چیست  
بدانستی که دین در بُت‌پرستی است

اندیشه عدم انقطاع وحی ایشان نیز یادآور استمرار زنجیره ولایت در تاریخ است که آن نیز از مهمترین نقاط تفکر عرفانی ابن عربی است. می گوید اینان از خونریزی پرهیز دارند و ابومسلم را بزرگ می دارند و بر ابوجعفر منصور دوانیقی لعن می کنند که او را کشته است. و بر مهدی بن فیروز صلاطه بسیار دارند زیرا از فرزندان فاطمه دختر ابومسلم است و ایشان را امامانی است و رسل که میان ایشان آمدورفت می کنند و ایشان این رسل را «فریشتگان» می خوانند. اطلاعاتی که مؤلف در باب خرمیه نقل می کند غالباً از مشاهدات اوست و از دیدارهایی که با ایشان در ناحیه ماسبدان<sup>۱</sup> و مهرجان قنق<sup>۲</sup> داشته است و عجباً که با همه تعصبی که این مؤلف در مسلمانی خویش دارد و همه ادیان را مورد هجوم قرار می دهد، در حق ایشان به نیکی سخن می گوید که «ایشان به خمر و نوشیدنیها بیشترین تبرک را می جویند و اصل دیانت ایشان اعتقاد به نور و ظلمت است و کسانی از ایشان که ما در دیارشان - ماسبدان و مهرجان قنق - دیده ایم، همه در غایت نظافت جویی و طهارت اند و در برخورد با مردمان اهل ملاطفت و نیکویی».

سپس به یادکرد شرایع اهل جاهلیت می پردازد و می گوید در جاهلیت عرب همه ادیان وجود داشته و پیروان همه ادیان در میان ایشان بوده اند و توضیح می دهد که «زندقه» و «تعطیل» در میان قریش و «آیین مزدکی» و «مجوسیت» در میان بنی تمیم و یهودیت و نصرانیت در بنو غسان و شرك و بُت پرستی در دیگر قبایل ایشان بوده است. و نقل می کند که بنو حنیفه، بُتی را که از حیس (غذایی از خرما و روغن و سویق) ساخته بودند و سالها عبادتش می کردند، در یک قحط سال، خوردند و شعری در این باره از یکی از ایشان نقل می کند. سپس به یادکرد بخش مهمی از شرایع اهل جاهلیت می پردازد و آنگاه به تفصیل تمام از شرایع یهود سخن می گوید و از گروهها و دسته های گوناگون ایشان<sup>۳</sup> در اینجا هم مطالب مهمی از کلام یهودی نقل می کند و هم مطالب مهمی از اصول شرایع و احکام ایشان که باید در اصل کتاب خوانده شود. از تأمل در این منقولات می توان نشت و نفوذ

←

و حافظ گفته است (دیوان، چاپ قزوینی ص ۳۰۲ و چاپ سایه، با اندکی اصلاح در ضبط نسخه های دیگر) :

گر خود بُتی بینی مشغول کار او شو

هر قبله ای که بینی بهتر ز خود پرستی

(۱) ماسبدان در پیشکوهر لریستان قرار داشته است.

(۲) مهرجان قنق، مهرگان کدک، بعدها صیمره نام گرفته است. بنا بر گفته حمدالله مستوفی: «شهری نیک بوده و اکنون خراب است» (نزهة القلوب، چاپ لسترنج، ص ۷۱).

(۳) اخیراً مقاله ای در باب مطهرین طاهر و شرایع یهود در این مرجع به چاپ رسیده است:

Camilla P. Adang, «A Muslim Historian on Judaism: al Mutahhar b. Tahir al Maqdisi» in: A, Harak, ed., *Contact between Cultures. Vol. 1: West Asia and North Africa* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992), PP. 286-290.

بسیاری از خرافات آن دین را در میان مسلمانان آشکارا ملاحظه کرد. سپس به یادکرد شرایع نصارا می پردازد و فرقه های مهم ایشان و به تفصیل تمام الاهیات و مبانی احکام ایشان را توضیح می دهد. فصل سیزدهم اطلاعات جغرافیایی خوبی دارد درباره تمام عالم و با اینکه اطلاعات مشابه را می توان در کتابهای مفصل جغرافیایی دیگر از قبیل مقدسی بشاری (بیاری) و ابن حوقل و دیگران یافت، اما مؤلف ما از اسنادی سخن می گوید که گویا، امروز، از میان رفته است؛ از قبیل آنچه از کتاب «البلدان والبلدان» نقل می کند که نه زمان تألیف آن معلوم است و نه مؤلف آن. همچنین از کتب العجم که معلوم نیست کدام کتابها بوده است و در اصل به کدام دوره از تاریخ ایران تعلق داشته است یا از «کتاب الخواص» محمد بن زکریای رازی که امروز، ظاهراً، هیچ نشانی از آن در دست نیست و به کتابهای دیگر به عنوان «طبایع الحیوان» و «طبایع الاحجار» و «طبایع النبات» نیز ارجاع می دهد. علاوه بر اینها، بخش مهمی از دیدارها و سفرهای خویش می آورد و بسیاری از توصیفهای او، از مشاهدات اوست، مانند آنچه درباره مسیر مصر به قلمز و از قلمز به طور نقل می کند یا تحدید حدودی که در باب خلیج فارس و الخلیج الفارسی دارد.

کراچکوفسکی - که جامعترین تحقیق در باب جغرافیای نویسان دوره اسلامی را در کتاب خویش به سامان رسانیده است - درباره این کتاب عقیده دارد که کتابی است، به لحاظ جغرافیایی، اصیل و دارای اطلاعات و منابع دست اول. کراچکوفسکی معتقد است که مؤلف این کتاب در کار جغرافیای نویسی تاحدودی وابسته به مکتب جغرافیای ریاضی است<sup>۱</sup> و محمد کردعلی نیز می گوید که این کتاب دارای فواید جغرافیایی و تاریخی بسیار مهمی است.<sup>۲</sup>

نکته قابل یادآوری در بخش جغرافیایی کتاب، ضبطی است که مؤلف از کلمه «آبسکون» به شکل «غابسکین» می دهد و به صورت مکرر این ضبط را می آورد و نیز تعریفی که از کلمه «بهار» می دهد که «بهار برابر است با سیصد و سی و سه من زر» و معلوم نیست که میان این تعریف او و «بهار» - به معنی معبد در ناحیه هندوچین - چه رابطه ای است.

در پایان، بخشی هم در باب سرنوشت آینده شهرها، براساس همان عقاید نشوری و آخر الزمانی، می آورد که ویرانی هر شهری به چه بلایی و بر دست چه قومی خواهد بود.

فصل چهاردهم در یادکرد انساب و «ایام» عرب است و مروری است در کمال اختصار بر آهیم این قبایل و سرگذشت ایشان. نوع اطلاعات آن در حد تلخیص کتابهای مهمی است که از این دست وجود دارد و صاحب نظران می توانند بگویند که این بخش آیا اطلاع دست اولی دارد که در کتابهای دیگر نباشد یا نه.

(۱) تاریخ الادب الجغرافی العربی، کراچکوفسکی، ص ۲۲۵.

(۲) المقتبس، ج ۳، ص ۲۱۹.

فصل پانزدهم در یادکرد مولد و منشأ و مبعث پیامبر اسلام (ص) است تا هجرت. این فصل با اختلافاتی تلخیص گونه‌ای از سیره ابن هشام یا یکی از منابع آن کتاب می‌نماید. و تلخیص بسیار خوبی است از مجموعه آن وقایع.

فصل شانزدهم در باب غزوه‌ها و سریه‌های پیامبر (ص) است که در حقیقت ادامه فصل قبلی است و احتمالاً از واقعی و ابن هشام تلخیص شده است.

فصل هفدهم نیز ادامه فصلهای قبلی است درباره خلق و خلق پیامبر (ص) و سیرت و خصایص آن حضرت و شرایع او و مدت عمرش و همسران و خویشان او. بر روی هم استناد مؤلف به همان کتبی است که در دو فصل قبل یادآور شدیم. با این همه نکات خاصی نیز می‌آورد که در آن کتابها نیست، از جمله در مسئله ایمان ابوطالب می‌گوید شیعه بر آنند که ابوطالب عموی پیامبر و نیز پدرش عبدالله هر دو ایمان آورده بودند و از بعضی شیعه نقل می‌کند که آنان عقیده دارند در تبار پیامبر هیچ مشرکی و کافری تا آدم نبوده است. سکوت مؤلف در باب این نظریه او را - که گاه تمایلات دیگری نیز نسبت به اندیشه‌های شیعی دارد - تا حدی از لحاظ عقیده مشخص تر می‌کند. در موارد دیگری نیز برخورد او با عقاید شیعه ملامیم است. این اندیشه که در تبار پیامبر (ص) تا آدم هیچ کس کافر و مشرک نبوده است یکی از زمینه‌های نظریه ازیلیت نور محمدی است که در تشیع و تصوف دوره‌های بعد دارای کمال اهمیت است و این تصریح مؤلف ما، در نیمه اول قرن چهارم، سند کهنی است در باب این فکر. در بخشی که مؤلف و یژه معجزات رسول (ص) پرداخته، عباراتی از انجیل با خط و زبان عبری نقل کرده و سپس آنها را با خط عربی آوانویسی و آنگاه ترجمه و تفسیر می‌کند که نشان می‌دهد او عبری می‌دانسته است. در موارد دیگری نیز، چنانکه پیش از این دیدیم، دلایل قابل ملاحظه‌ای بر عبری دانی او در کتاب دیده می‌شود. در دنبال همین منقولات هم بحثی در باب کیفیت خط و آواشناسی زبان عبری دارد که نشان‌دهنده آگاهی اوست. یکی از اسناد او در باب معجزات پیامبر قصیده‌ای است از قُطْرُب (ابوعلی محمد، نحوی معروف، متوفی ۲۰۶ ه. ق) که ابیاتی از آن را نیز به تفاریق نقل می‌کند. در این فصل وقتی وارد مبحث شرایع پیامبر می‌شود، برای يك يك آنها توجیهات عقلانی نیز عرضه می‌کند، چه درباره طهارت و چه درباره نماز و روزه و حج و دیگر سنتها. فصل هیجدهم در یادکرد افاضل صحابه رسول (ص) از مهاجر و انصار است. بخشهایی از این فصل را مؤلف احتمالاً از کتاب المعارف ابن قتیبه گرفته است و خود در موارد دیگری از کتاب المعارف ابن قتیبه به تصریح مطلب نقل کرده است.

فصل نوزدهم یکی از مهمترین فصول کتاب است و آن بحث از مقالات اهل اسلام است که در آغاز مؤلف به ریشه‌یابی اختلافات می‌پردازد و مرکز آن را در چهار مورد می‌داند: مسئله امامت بعد از رسول (ص)، مسئله احکام مربوط به اهل رده در روزگار ابوبکر و مسئله مخالفتها با عثمان و چهارم خروج طلحه و زبیر و عایشه در بیعت با علی (ع) و استمرار مخالفت با او از طریق عمر و عاص و معاویه.

مؤلف نخست از فرق شیعه آغاز می‌کند و سی و دو فرقه از ایشان را نام می‌برد و در دو گروه عمده آنان را رده‌بندی می‌کند: زیدیه و امامیه. و می‌گوید که عنوان مذموم ایشان «رافضه» است. و بعد در چشم‌اندازی دیگر شکل‌گیری شیعه را در حیات امام علی بن ابی‌طالب در سه وجه می‌بیند: گروه اول کسانی که موالات علی (ع) پیشه کرده بودند، از قبیل عمار و سلمان و مقداد و ابوزر که می‌گویند در حق ایشان نمی‌توان جز به نیکی سخن گفت. گروه دوم کسانی که در امر عثمان و میل به ابوبکر و عمر گراشی داشته‌اند، از قبیل مالک اشتر و عمرو بن حمق و محمد بن ابی‌بکر و همین احوال را در روزگار عثمان و شیخین اظهار می‌داشته‌اند. گروه سوم پیروان عبدالله سبا هستند که علی (ع) را خدا می‌دانستند و چون او ایشان را به خاطر این عقایدشان به آتش عذاب داد، گفتند اینک دیگر هیچ شکی باقی نماند که تو خدایی زیرا اوست که به آتش می‌برد. بعد از شهادت علی (ع) شیعه چندین گروه شدند: گروه اول، امامیه که بعد از علی (ع) به امامت حسن (ع) تا مهدی (ع) قایل است. مؤلف در اینجا یادآور می‌شود که مهدی همان کسی است که حسین بن منصور حلاج در کتاب «الاحاطة والفرقان» خویش از او یاد کرده است و شمار امامان را با شمار دوازده ماه سال برابر دانسته است که «همانا شماره ماهها نزد خدای دوازده است» (۹: ۳۶). مؤلف می‌گوید اینان به امامان دوازده‌گانه قایل اند و معتقدند که مردم پس از رسول (ص) همگان از دین برگشتند مگر شش تن که عبارت‌اند از سلمان و مقداد و جابر و ابوزر و عمار و عبدالله بن عمر. و اینان برآنند که جامعه مسلمانان «دار کفر» است چندان که اگر تیراندازی تیری در یکی از مساجد بیندازد بر مسلمانی نخواهد خورد. اینان اگر سکوتی می‌کنند از باب «تقیه» است و «مدارا». بعد به تعریف يك يك فرقه‌های شیعه می‌پردازد. در مورد سابقه - که طیاره نیز خوانده می‌شوند - می‌گوید اینان معتقدند که نمیرند و علی (ع) نیز نمرده است بلکه در «ابر» است و چون صدای رعد را بشنوند گویند علی (ع) خشم گرفته است. و گروهی از اینان عقیده دارند که روح القدس در پیامبر بود، همان‌گونه که در عیسی بود، سپس به علی (ع) و آنگاه به حسن (ع) و حسین (ع) و دیگر امامان انتقال یافت. و اینان قایل به تناسخ و رجعت‌اند. و بعضی از ایشان عقیده دارند که ائمه انواری از نور الاهی‌اند و یا پاره‌هایی از وجود خدایند. و این مذهب حلاجیه است. و اگر این سخن مؤلف درست باشد، می‌توان به بخشی از تمایلات شیعی در فکر حلاج پی برد. در تأیید این امر، مؤلف شعری را که از ابوطالب صوفی شنیده است نقل می‌کند. مضمون آن همین سخن است که ائمه انوار الاهی‌اند. و این ابوطالب صوفی همان ابوطالب صوفی اخمیمی است که با مؤلف ما چند جای دیگر هم دیدار داشته است و از این قرار باید او را هم در گروه پیروان حلاج به شمار آورد. نکاتی که مؤلف از او نقل کرده به لحاظ تاریخ تصوف دارای کمال اهمیت است، چون از جزئیات زندگی این شخص اطلاع بسیار کم است. از عجایب اینکه مؤلف فرقه‌ای از شیعه را یاد می‌کند به نام روندیه یا هریریه که بعد از پیامبر به امامت عباس بن عبدالمطلب و فرزندان او قایل‌اند و استدلال ایشان این است که عمو بر عموزاده مقدم است. و از فرقه‌ای از ایشان نقل می‌کند که در روزگار منصور، در هاشمیه، گرد

آمده بودند و پیرامون قصر او طواف می کردند و او را خدای خویش می دانستند و او ایشان را به شمشیر از خویش راند و گروهی از ایشان به حلب رفتند و به گمراه کردن مردمان پرداختند، بالهایی بر خویش بسته بودند و از بلندای تلی خود را به زیر می افکندند که ما فرشتگانیم و بال داریم. در باب باطنیه می گوید: صنفهای دسته های بسیاریند و عموماً اعتقاد به امامت و تأویل باطن قرآن را مدعی اند و هر که خواهد تا سستی مذهب ایشان بیند گو در کتابهای ایشان نگر تا بداند که اینک سی سال از زمانی که برای خروج خود تعیین کرده اند گذشته است و مسلمانان با پاسخ به این دعویها، ایشان را خوار و خفیف می دارند. مؤلف در سراسر کتاب نسبت به باطنیه خشم و نفرتی خاص دارد. در اینجا نیز آن را نهان نمی دارد. می گوید مردمان بر دو گروه اند: یا اهل کفرند یا اهل ایمان. و این باطنیان می خواهند تا راه سومی اختیار کنند، کیست که نتواند تأویلات ایشان را بدانچه خود مایل است بازگرداند؟ و می افزاید که هیچ کس مانند این رزام نتوانسته است ایشان را رسوا کند. مؤلف می گوید گروهی بر آنند که آغاز کار باطنیان در ایام ابومسلم بوده است که خُزمدینان خواستند تا فرمانروایی را به عجم انتقال دهند و این نخله را بنیاد نهادند و از برای جاهلان آراستند و در نهان مردم را بدان خواندند و حاصل امر ایشان تعطیل است و الحاد. سپس به یادکرد فرقه های خوارج می پردازد که بیست و یک فرقه اند و می گوید عنوان مشترک همه این چهار نام است: خوارج و سُراة و حروریه و حکمیه و لقب مذموم ایشان «مارقه» است و اصول عقاید ایشان عبارت است از کافر دانستن علی (ع) و تبری از عثمان و کافر دانستن مرتکب گناه و خروج بر امام جعفر. سپس به یادکرد فرقه های مشبهه می پردازد و در این چشم انداز، او مفهوم تشبیه را عام در نظر دارد. بنابراین همه ارباب دیانات را که تمایل تشبیهی دارند در نظر دارد، نه فقط مسلمانان را. به همین دلیل در کنار فرقی اسلامی قایل به تشبیه از عامه نصارا و تمامی یهود، بجز عنایتیه، یاد می کند. در فهرست مؤلف ما مشبهه عبارت اند از: هشامیه، مغیریه، یمانیه، مقاتلیه، کرامیه، جواربیه، و بسیاری از اصحاب حدیث و اصحاب فضا و عامه نصارا و یهود بجز عنایتیه. در مورد هشامیه که پیروان هشام بن حکم اند گوید هشام عقیده داشته است که باری تعالی جسمی است طویل و عریض. نوری است از انوار. دارای اندازه است. میان پُر است. و همچون سبکه ای است که از هر سوی می درخشد. بوی او همان طعم اوست و طعم او همان رنگ اوست. او در لامکان بود و مکان را آفرید. دارای ابعاد است و اندازه آن هفت و پنج است! از فرقه مُغیریّه - که اصحاب مغیره بن سعدند - نقل می کند که «خدای تعالی در صورت مردی است از نور و تاجی از نور بر سر دارد. و تمام اعضای مرد را داراست. و از قلب او حکمت می جوشد. و حروف الفبا (ابجد) بر عدد اعضای اوست: الف، دو قدم اوست و میم سر اوست و سین صورت دندانهای اوست. و ع و غ دو گوش اوست و صاد و ضاد صورت چشمهای اوست» که یادآور تشبیهات حروفی دوره های آغازین شعر دری است و یک رباعی متأخران را به یاد می آورد:

بر صفحه چهره خالق لم یزلی معکوس و جلی نوشته نام دو علی

و از مقاتلیه نقل می کند که آنان معتقدند خدای تعالی هفت و پنج است به وجههای خودش! در باب کرامیه می گوید: «اینان اصحاب محمد بن کرام اند و در خانقاه سکونت دارند و معتقدند خدای جسم است اما نه همچون اجسام و مماس با عرش است.» و در مورد اصحاب فضا می گوید: «اینان معتقدند که باری تعالی جسم است نه همچون اجسام. بسیط است و جای تمام اشیا.» و از یکی از صوفیه نقل می کند که گفته است گاه پروردگار را در کوچه و رهگذر دیدار می کند و با او معانقه می کند و او را می بوسد. در مورد فرقی معتزله بحثی جامع و فشرده دارد که در کتابهای کلامی به تفصیل می توان آن را دید. می گوید بنیاد مذهب ایشان پنج امر است: توحید<sup>۱</sup>، عدل، و عید، امر به معروف و نهی از منکر و المنزله بین المنزلتین. و می گوید هر کس در مسئله «توحید» با ایشان مخالفت کند او را «مشرک» می خوانند و هر کس در مسئله «صفات» مخالفت کند او را «مشبهه» می نامند و هر کس در مسئله «وعید» مخالفت کند «مرجی» می خوانند. می گوید همگان اجماع دارند که باری تعالی را نمی توان دید، مگر ابوبکر اخشیدی صاحب ابوعلی جُبائی که قایل به رؤیت است و همگان بر آنند که نباید گفت «قرآن قدیم است»، مگر عبدالله بن محمد ابهری قاضی نهاوند. و همگان بر آنند که خدای تعالی معاصی را بر بندگان مقدر نداشته است، مگر جعفر بن حرب. و از عباد بن سلیمان نقل می کند که او گفته است المعدم لیس بشی<sup>۲</sup>. بنابراین سابقه تاریخی این فکر را مشخص می کند. بعد مطلبی از کتاب فضایح المعتزله ابن راوندی نقل می کند که همان جا باید خواند. سپس به یادکرد فرقه های مرجئه می پردازد، یعنی رقاشیه و زیادیه و کرامیه و معاذیه. و می گوید بنیاد مذهب ایشان این است که بر مرتکبان کبایر - که بی توبه در گذشته باشند - نباید به عذاب یا عفو، حکم کرد و باید کار را به خدای «ارجاء» کرد. و درباره معاذیه می گوید اینان پیروان یحیی بن معاذ رازی اند که معتقدند خداوند هیچ کس را به هیچ گناهی - مادام که منجر به کفر نشده باشد - عذاب نخواهد کرد. و این نکته به لحاظ تاریخ تصوف، نکته مهمی است در شناخت یحیی بن معاذ. و کرامیه را در سه گروه: صواکیه و معیه و ذمیه تقسیم بندی می کند که قابل توجه است. سپس در مورد فرقه های مجوره و مجیره سخن می گوید و از دیدار خویش با ابوالعباس سامری، در مرو، یاد می کند که او از همین فرقه جبریان بوده و عقیده داشته است که خدا مؤمن را مؤمن و کافر را کافر آفریده است. آنگاه به یادکرد فرقه های صوفیه می پردازد و آنان را در چهار دسته تقسیم بندی می کند که به لحاظ تاریخ تصوف دارای کمال

۱) اصل خانقاه بوده و هوار، آن را به خانقاه تصحیح کرده است. مراجعه شود به مقدمه اسرار التوحید، انتشارات آگاه، ج ۱، ص صد و بیست و هشت.

۲) توحید، در اینجا به معنی مطلق یکتا پرستی نیست، بلکه نفی صفت زاید بر ذات از آن اراده می شود.

۳) البیه، ج ۵، ص ۱۴۳ و مقایسه شود با «لُفْسُن، فلسفه علم کلام، فصل پنجم، در باب سابقه تاریخی این فکر در میان مسلمانان.



اهمیت است. می‌گوید: از اینان اند حسنیّه و ملامتیّه و سوقیّه و معذوریّه. و سز جمله سخن ایشان این است که اینان بر هیچ مذهب معلومی نیستند زیرا به «خواطر» و «مخابیل» اعتقاد دارند و از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای می‌گریزند. گروهی از ایشان قایل به حلول اند چنان‌که یکی از ایشان نقل می‌کند که می‌گفت: «مسکن او (باری تعالی) در عارض اُمردان است». گروهی از ایشان قایل به اباحه و اهماال اند و به ملامت ملامتگران توجهی ندارند. و گروهی از ایشان قایل به عذرنه بدین معنی که کافران را در کفرشان معذور می‌دانند زیرا خدای تعالی بر ایشان تجلی نکرده است. و گروهی از ایشان بر آنند که خدای تعالی هیچ کس را عذاب نمی‌دهد و توجهی به خلق خود ندارد. و گروهی از ایشان قایل به تعطیل محض و الحادِ خالص اند و کارشان خوردن و پوشیدن و سماع و پیروی از هواهای نفس است. سپس دربارهٔ اصحاب حدیث - که لقبهای ایشان متعدد است از قبیل «خشویّه» و «مخلوقیّه» و «لفظیّه» و «نصفیّه» و «فاضلیّه» و «صاعدیّه» و «ساویّه» و «مالکیّه» - سخن می‌گوید که بنیاد اعتقادشان بر این است که ایمان «قول» است و «عمل» است و «معرفتی» است که از رهگذر طاعت روی در افزونی می‌آورد و با معصیت می‌کاهد و اینان قرآن را مخلوق نمی‌دانند و مؤلف می‌گوید من در شوش محمد بن خالویه را دیدم که از احمد حنبل نقل می‌کرد که از پدرش نقل کرد که «هر که بگوید قرآن مخلوق است کافر است». اگر عبارت افتادگی نداشته باشد معلوم می‌شود که این سخن چنان‌که بعدیها مدعی شده‌اند حدیث نیست.

فصل بیستم در یادکردِ مَدَتِ خلافتِ صحابه است و حوادثی که روی داده تا روزگارِ امویان. این فصل نیز به لحاظ تاریخ ایران دارای کمال اهمیت است و در یادکردِ حوادث نکاتی دارد که با بعضی از این خصوصیات، شاید، در متون دیگر نتوان یافت. مثلاً در مورد شکست یزدگرد و فرار او به مرو شاهجان و اموال و ذخایری که او به همراه خود داشته است، می‌گوید ابن مقفع روایت کرده است که در میان این ذخایر، از زری که قباد سگه زده بود هفت هزار آتیه بود و هر آتیه‌ای مشتمل بر ده هزار مثقال، سواي آنچه از سگه‌های دیگر پادشاهان بود؛ از جمله هزار حمل سبیکه‌های غیر مضر و به که هنوز سگه زده نشده بود. در این فصل از روایاتِ ابن مقفع و «خدای نامه» مطالبی نقل می‌کند که به این صورت در کتابهای دیگر مشهور نیست. از همین «خدای نامه» نقل می‌کند که چون یزدگرد به آسیای دیه زرق (یا رزق) ۱ پناه آورد به آسیابان گفت: «مرا پنهان کن، کمر بند و سوار (دستبند) من از آن تو.» و بهای این کمر بند و سوار، خراج تمام کشور ایران بود. مرد آسیابان بدو گفت: «کرایه آسیا روزی چهار درهم است اگر چهار درهم بدهی آسیا را تعطیل می‌کنم و گرنه، هیچ!» در توصیفی که از همراهان یزدگرد کرده است می‌گوید: سه هزار مرد از حشم او همراه وی بودند: هزار تن از اسواران و فرزندان ایشان و هزار خنیگار و هزار آشپز و فراش و دو پسرش فیروز و بهرام و سه دخترش ادرك و

(۱) دربارهٔ ضبط درست آن مراجعه شود به تعلیقات اسرار التوحید ج ۲، ص ۷۴۶.

شهره و مروارید. و چون او کشته شد اسواران در بلخ سکونت اختیار کردند و خنیگران در هرات و فراهان در مرو.

فصل بیست و یکم تاریخ امویان است. در بخشهای آغازی این فصل داستان کربلا را به گونه‌ای معقول و معتدل روایت کرده است و در پایان می‌گوید که روافض را در این قصه آفزونیها و نقشگریهاست که نشان می‌دهد شیعیان پرده‌های نقاشی از ماجرای کربلا ترتیب می‌داده‌اند. با این همه مؤلف می‌گوید در همینهایی که نقل کردم جای سخن بسیار است و از مردمان کسانی هستند که منکر آنند که یزید حکم به قتل حسین داده باشد یا بدان راضی بوده باشد. و مؤلف از ابوطالب صوفی اخیمی نقل می‌کند که ولید قرآن را هدف تیر قرار می‌داد و می‌گفت: «تو هر جبار عنیدی را تهدید می‌کنی / اینک منم جبار عنید / روز رستاخیز چون پروردگار خویش را دیدار کردی / بگو که یزید مرا پاره پاره کرد.» و از تاریخ خوزداد نقل می‌کند که سفیان ثوری از اعوان شُرطه بود و در برابر مُرد روزی سه‌دهم از پیکر به‌دار آویخته شده زید بن علی بن الحسین نگهبانی می‌کرد و این نکته در تاریخ تصوف، تا آنجا که می‌دانیم، ناشناخته بوده است.

آخرین فصل کتاب در تاریخ خلفای عباسی تا عصر مؤلف است، یعنی تا سال ۳۵۵ هجری. که بخشهای آغازی این فصل تفصیلی بیشتر دارد، ولی خلفای بعد از المعتمد (متوفی ۲۷۹) تا المطیع (که در ۳۳۴ به خلافت رسید) را در چند سطر گزارش کرده است. اما تصویری که از ظهور دولت عباسی و حوادث مهم روزگار خلافت اینان از قبیل سرگذشت ابومسلم خراسانی و ماجرای برمکیان یا نقش خدش در تأسیس مذهب باطنیگری و ماجرای بابک خرم‌دین می‌آورد، دارای اطلاعات تفصیلی و نکات بسیار مهمی است که جای دیگر شاید یا نباشد یا بدین شکل ثبت نشده باشد. این کتاب، بر روی هم یکی از مهمترین منابع شناخت نهضت خرم‌دینان و اصول عقاید ایشان است و از این لحاظ شاید بی‌مانند باشد. زیرا مؤلف، علاوه بر تماس مستقیم با ایشان، از کتابهای آنان نیز مطلب نقل می‌کند که «در کتاب الخرمیّه چنین خواندم...»<sup>۱</sup>

(۱) البده، ج ۲، ص ۲۰.