

مطالعات مربوط به اساطیر است و مؤلف، خود، گاه به تطبیق این اساطیر می‌پردازد و سلیمان و جمشید یا ابراهیم و فریدون و یا نمرود و ضحاک را مقایسه می‌کند. بخش آخرت‌شناسی و نشوریات کتاب بسیار غنی است و روایات ملل و مذاهب مختلف را در باب تصویری که از پایان جهان دارند، به‌دقت تمام، نقل می‌کند. این فصل در تفسیر تحولات تاریخ و جامعه و فراهم آوردن زمینه‌های روحی برای پذیرفتن بعضی رویدادها، از مهمترین بخشهای روان‌شناسی حوادث تاریخ است که کمتر بدان توجه شده است.

### \* (۳) از دید دین‌شناسی

علاوه بر مطالبی که مؤلف در مطاوی کتاب در باب عقاید ملل و مذاهب مختلف نقل می‌کند، دو فصل اساسی از بیست و دو فصل کتاب ویژه فرق و مذاهب اسلامی و شرایع و ادیان باستانی است و در هر دو فصل نکات و اطلاعات بسیار مهمی را می‌آورد که گاه از دیدارهای خصوصی او با طرفداران این مذاهب و شرایع حاصل شده است و در هیچ کتاب دیگری نمی‌توان آن را یافت. مرحوم محمد کردعلی در این باره می‌گوید: «این کتاب یکی از بهترین کتابها در زمینه ملل و نحل است.» و حتی از همین توغّل مؤلف در مسائل مربوط به ادیان و مذاهب، کردعلی، می‌کوشد که کتاب را به‌ابوزید بلخی نسبت دهد که در این باره فردی برجسته بوده است.<sup>۱</sup>

### \* (۴) از دید جغرافیا

مؤلف، فصلی ویژه جغرافیا پرداخته که با همه حجم اندکی که دارد، دارای اطلاعات بسیار مهمی است. کراچکوفسکی محقق روس، که یکی از جامعترین مطالعات را در باب جغرافیای نوبیسی در ایران و اسلام پرداخته است، درباره مطهر بن طاهر و کتاب آفرینش و تاریخ او، می‌گوید: «مطهر بن طاهر، تنها يك گردآورنده سخنان دیگران نیست. او به منابع مکتوب بسنده نکرده و از مجموعه‌ای که خود می‌دانسته چگونه آنها را برگزیند، به روایت نیز پرداخته است. او با یهود و ایرانیان زردشتی و حتی هندیان نیز روابط داشته و چنان به نظر می‌رسد که شناختی نیک نسبت به گاهشماری هندی داشته است... و او عمر جهان را در نزد هندیان به چهارمیلیارد و سیصد و بیست میلیون سال و با ارقام دوانگاری (Devanagari)<sup>۲</sup> محاسبه می‌کند و همین محاسبه نشان می‌دهد

(۱) الْمُقْتَبِس، ج ۳، ص ۲۱۹.

(۲) تاریخ‌الادب الجغرافی العربی، ص ۲۲۵.

## ارزشهای کتاب

در تحلیلی که به‌اجمال از فصول کتاب کرده‌ایم، بیش و کم بر ارزشهای عمومی و امتیازات ویژه این کتاب اشارت رفته است. در اینجا، به‌اختصار هر چه تمامتر، چند جنبه از ارزشهای آن را، به‌طور خاص، مورد نظر قرار می‌دهیم:

### \* (۱) از دید تاریخ فلسفه در ایران و اسلام

هنگامی که بخواهند تاریخ تفکر فلسفی در ایران و اسلام را بنویسند، این کتاب، یکی از مهمترین منابع آن تحقیق خواهد بود، هم به‌لحاظ اشمال بر «زبان فلسفی» قرون اولیه اسلامی و هم به‌لحاظ نقل اندیشه‌های مختلف در حوزه الاهیات و کلام و نیز منقولاتی که از متفکران یونانی به‌روایت فلوطرخس و دیگران می‌آورد، که اسناد ترجمه‌های این متون شاید در جای دیگر باقی نمانده باشد و برای شناخت میزان انتقال اندیشه‌های یونانی و تفکر دیگر ملل در شکل‌گیری تفکر فلسفی مسلمانان و ایرانیان، از هر لحاظ، قابل توجه است.

### \* (۲) از دید اسطوره‌شناسی

بخش عظیمی از این کتاب وقف بر مسائلی شده است که یا تمام یا بخشهایی از آن حوزه

که او ذاتاً جغرافیا را از چشم‌انداز ریاضی و نجوم مطرح می‌کند.<sup>۱</sup> و جای دیگر می‌گوید:

«به این دلایل است که منابع «کتاب آفرینش و تاریخ» جداً متنوع است... و شاید پیوند استوار او را با مکتب کلاسیک جغرافیای نویسی، در توجیه بسیار او به «ایران» و «ایران‌شهر» - آن گونه که او خود این سرزمین را بدان نام می‌خواند - بتوان ملاحظه کرد... از همه این نکات آشکار می‌شود که حوزه مضمونی این کتاب بسیار متنوع است و مؤلف سخت نیازمند اصالت است.»<sup>۲</sup>

### \* (۵) از دید تاریخ‌نگاری

بیشترین حجم کتاب، در مجموع، تاریخ است؛ تاریخ ایران باستان و عرب جاهلی و تاریخ پیامبران و شاهان قدیم و چندین فصل هم ویژه تاریخ اسلام و زندگینامه رسول (ص) و یاران او و خلفای راشدین و امویان و بخشی از عباسیان تا روزگار مؤلف دارد. در تمام این بخشها، گاه، به کتابها و اسنادی ارجاع می‌دهد که امروز در دست نیست و قرن‌هاست که از میان رفته است و تنها راوی آن سخنان همین مؤلف ماست. در باب ارزش تاریخی کتاب، روزنتال که یکی از جامعترین کتابها را در باب تاریخ نویسی در میان ایرانیان و مسلمانان نوشته است، معتقد است که مطهر بن طاهر، تاریخ را با دیدی فلسفی نگریسته و در آغاز کتاب خویش بحثی نظری پیرامون «شناخت» و «خرد» آورده است و به اهمیت فرهنگی ادیان و مذاهب پیشین توجه بسیار کرده است و بر روی هم کوشیده است که میان فلسفه و تاریخ پیوندی استوار برقرار کند.<sup>۳</sup>

### \* (۶) از دید تاریخ تصوف

فصل کوتاهی که مؤلف در معرفی فرقه‌های تصوف پرداخته و دسته‌بندی فرقه‌های ایشان کاملاً تازگی دارد و با این عنوانها و از این چشم‌انداز چنین طبقه‌بندی تا عصر مؤلف و حتی قرن‌ها بعد از او، نداشته‌ایم. مؤلف با بعضی از صوفیان عصر مرادده داشته و از ایشان نکاتی را نقل می‌کند که در جاهای دیگر نمی‌توان یافت؛ مانند آنچه در باب فرقه معاذیه، پیروان یحیی بن معاذ رازی، آورده است.<sup>۴</sup> یا

(۱) Devanagari کلمه‌ای است از ریشه سانسکریت از Deva به معنی خدا و nagari (نگاری) به معنی خطی که ویژه کتب مقدس سانسکریت است و در کتابت بسیاری از زبانهای جدید هندی از آن استفاده می‌شود.

(۲) تاریخ‌الادب الجغرافی العری، ص ۲۲۶.

(۳) علم‌التاریخ عند المسلمین، ص ۱۸، ۱۶۱، ۱۸۸.

(۴) البدء، ج ۵، ص ۱۴۵.

آنچه در باب همکاری سفیان ثوری با شرطه و نگاهی از چوبه دار حضرت زید بن علی بن الحسین (ع) در برابر مزد روزی سه‌درهم نقل می‌کند<sup>۱</sup> و وصفی که از صوفیان حلولی و مقایسه ایشان با تصوف هند دارد<sup>۲</sup> و یا توصیفی که از دیدار خویش در فارس با مردی نقل می‌کند که قایل به حلول بود و با این همه اهل صیام و قیام و زهد بود و آرای خود را از مردمان پنهان می‌داشت، یا آنچه از ابوطالب اخیمی در مصر شنیده و نقل کرده و نیز شعری که از سروده‌های ابوطالب اخیمی آورده و از زبان گوینده نقل کرده و اندیشه‌های شیعی را در تصوف او و نیز رابطه او را با حلاج از خلال آن می‌توان استنباط کرد و محققان تاریخ تصوف نیک آگاه‌اند که اطلاعات در باب این مرد بسیار نادر و عزیز است.<sup>۳</sup> یا اطلاعاتی که از کتاب «الاحاطة والفرقان» حسین بن منصور حلاج و روابط او با اندیشه‌های شیعی و مهدویت نقل می‌کند.<sup>۴</sup>

### \* (۷) از دید تاریخ ادبیات

شاید یکی از امتیازات این کتاب اشتغال آن بر مقداری شعر از دوره جاهلی عرب و عصر اسلامی باشد که بعضی از این شعرها را در هیچ جای دیگر نتوان یافت، از جمله شعرهایی که از امیة بن ابی‌الصلت شاعر دوره جاهلی و معاصر رسول (ص) نقل می‌کند که در هیچ جای دیگر نیامده است یا اگر آمده بدین تفصیل نیست و آشنایان با ادب عرب نیک می‌دانند که شعر امیة به لحاظ تاریخ عقاید، در عصر جاهلی، یکی از مهمترین اسناد فکری و مذهبی است و تعیین‌کننده بسیاری از مسائل مبهم در محیط مذهبی اعراب قبل از اسلام.

(۱) همان‌جا، ج ۶، ص ۵۱.

(۲) همان‌جا، ج ۲، ص ۹۱.

(۳) همان‌جا، ج ۵، ص ۱۲۹، در چاپ انتقادی بسیار دقیق و عالمانه‌ای که از نفعات‌الانس (انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۰) توسط آقای دکتر عابدی، استاد دانشگاه تربیت‌معلم، انجام گرفته است و تقریباً برای تمامی مشایخ کتاب، منابع درجه‌اول و خوبی معرفی شده است، در باب این ابوطالب اخیمی مصحح فاضل به هیچ سندی ارجاع نداده است.

(۴) همان‌جا، ج ۵، ص ۱۲۶.

العجم أن إبراهيم وُلد سنة ثلاثين من ملك افریدون بعد ما قال بعضهم انه هو ابراهيم». یعنی: در بعضی از کتب سیر ایرانیان چنین خواندم که ابراهیم پیامبر به سال سی ام از پادشاهی افریدون زاده شد، و بعضی از ایشان، او را ابراهیم دانسته‌اند.<sup>۱</sup> و در جای دیگر می‌گوید: «وتدلّ تواریخ الفرس أن الملك في زمن نوح كان جمشاذ اخوطهمورث او طهمورث نفسه» یعنی: و تواریخ ایرانیان دلالت بر آن دارد که پادشاه به روزگار نوح جمشاذ، برادر طهمورث بوده است یا طهمورث خود پادشاه بوده است.<sup>۲</sup> احتمالاً این همان سیر العجمی است که ابن قتیبه دینوری نیز در کتاب عیون الاخبار خود از آن نقل می‌کند.<sup>۳</sup>

ب - *خدای نامه*. یکی دیگر از منابع ایرانی مؤلف خدای نامه است. «وفی کتاب خدای نامه آن یزدجرد انتهی الی طاحونیه بقریه زرق (اصل: درق) من قری مرو». یعنی: و در کتاب خدای نامه چنین آمده است که یزدگرد به آسیایی رسید در قریه زرق، از قرای مرو.<sup>۴</sup>

پ - *شاهنامه مسعودی مروزی*. یکی از منابع مؤلف که در آغاز و پایان فصل مربوط به تاریخ ایران بدان اشارات دارد و شعرهایی به فارسی از آن نقل می‌کند شاهنامه مسعودی مروزی است که در مورد کیومرث می‌گوید: «وكان ملكه ثلاثين سنة وقد قال المسعودی فی قصیدته المحبّرة بالفارسیة:

نخستین کیومرث آمد بشاهی / گرفتش بکیتی درون بیش کاهی / چو سی سالی

بکیتی بادشا بود / کی فرمانش بهر جایی روا بود

وَأَمَّا ذَكَرْتُ هَذِهِ الْآبِيَاتِ لِأَنِّي رَأَيْتُ الْفَرَسَ يُعْظَمُونَ هَذِهِ الْآبِيَاتِ وَالْقَصِيدَةَ وَيُصَوِّرُونَهَا وَيَرَوْنَهَا كِتَابِيخَ لَهُمْ.<sup>(۱۵)</sup> یعنی: و پادشاهی او سی سال بود و مسعودی در قصیده شیوای فارسی خویش گفته است:

نخستین کیومرث آمد بشاهی...

و من از آن روی به یادکرد این ابیات پرداختم که دیدم ایرانیان آن ابیات و آن شعر را بزرگ می‌شمارند و مصور می‌دارند...

و در پایان همین فصل دیگر بار می‌گوید: «وَيَقُولُ الْمَسْعُودِيُّ فِي آخِرِ قَصِيدَتِهِ بِالْفَارَسِيَّةِ:

(۱) البیه، ج ۳، ص ۱۴۴.

(۲) همانجا، ج ۳، ص ۲۴.

(۳) عیون الاخبار، چاپ قاهره، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۷۸.

(۴) البیه، ج ۵، ص ۱۹۷.

(۵) همانجا، ج ۳، ص ۱۳۸.

(۶) قصیده را در عربی به معنی مطلق شعر به کار می‌برند.

## منابع کتاب

بر روی هم سه نوع منبع در میان منابع مؤلف کتاب قابل طبقه‌بندی است:

(۱) تجارب و دیدارها؛

(۲) منقولات دیگران؛

(۳) کتب و رسالات.

درباره تجارب و دیدارهای او، آنچه از مشاهدات خویش در حوزه جغرافیا نقل می‌کند یا در برخورد با ارباب مذاهب و دیانات روایت می‌کند قابل مطالعه است و آنچه از طریق روایت از دیگران نقل می‌کند، تزییناتی که پیرامون استادان و مشایخ او آوردیم تاحدی مورد اشارت قرار گرفت. در اینجا نگاهی داریم به منابع مکتوب او که در چهار دسته قرار می‌گیرد:

(۱) منابع فارسی (ایرانی)؛

(۲) منابع یونانی؛

(۳) منابع عبرانی؛

(۴) منابع عربی.

\* (۱) منابع ایرانی:

الف - *سیر العجم*، که مؤلف و زمان تألیف آن دانسته نیست. می‌گوید: «وَقَرَأْتُ فِي بَعْضِ سِيَرِ

سپری شد جهان خسروانا / چو کام خویش راندند در جهانان»<sup>۱</sup>

و احتمالاً در مطاوی این فصل و دیگر فصول مطالبی از این منظومه را او نقل کرده ولی تصریحی به مبدأ آن نکرده است.

ت - کتابی از ابن مقفع. در بحثی که پیرامون دگرگونیهای زمین و تغییر آبادانیها به ویرانی و ویرانیها به آبادانی دارد، از کتابی از ابن مقفع<sup>۲</sup>، که نام آن را نمی برد - مطلبی نقل می کند که بنا بر حدس بروکلمن، از همان کتاب گم شده او به نام ربع الدنيا است که موضوع آن، احتمالاً، تاریخ اقوام و جغرافیا بوده است<sup>۳</sup> همچنین در باب خزاین یزدگرد از ابن مقفع مطالبی نقل می کند که نام کتاب او را نمی برد.<sup>۴</sup>

## \* (۲) منابع یونانی:

مؤلف به مجموعه‌ای از منابع یونانی اشارت می کند که احتمالاً ترجمه عربی آن آثار مورد نظر است ولی از آنجا که او هم سُرّیانی می دانسته و هم عبری، احتمال اینکه بعضی از این منابع به زبان سُرّیانی یا عبری باشد نیز وجود دارد.

الف - کتاب ما یرضاه الفلاسفة فی الآراء الطبيعية. این کتاب که منسوب به افلوطرخس است یکی از مهمترین منابع یونانی مؤلف ماست که آرای بسیاری از متفکران یونانی یا به قول خودش قدماء (پیشینگان) را از آن نقل می کند و می گوید: «وَقُرَأَتْ فِي كِتَابٍ مِّنْ رُّجُلٍ مِّنَ الْقَدَمَاءِ يُقَالُ لَهُ أَفْلُوْطَرُخْسٌ ذَكَرَ فِيهِ اخْتِلَافَ مَقَالَاتِ الْفَلَّاسِفَةِ وَوَسَمَهُ بِـ «كِتَابِ مَا يَرْضَاهُ الْفَلَّاسِفَةُ مِنْ الْأَرَاءِ الطَّبِيعِيَّةِ»<sup>۵</sup> و منقولات او از این کتاب بسیار زیاد است و بسیاری از تصریحات مؤلف به صورت «حکّی» فاعلش همین افلوطرخس است و متأسفانه هوار آنها را به صیغه مجهول «حکّی» مشکول کرده است. از این کتاب که ندیم آن را دیده و می گوید ترجمه قسطابن لوقا البعلبکی است<sup>۶</sup> يك نسخه خوشبختانه باقی مانده و آن را عبدالرحمن بدوی در کتاب ارسطاطالیس فی النفس، نقل

(۱) البده، ج ۳، ص ۱۷۳.

(۲) همانجا، ج ۲، ص ۱۵۰.

(۳) Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur, supplement*, I, 236.

در کتاب زمین الاخبار گردیزی، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران بنیاد فرهنگ ایران، صفحه ۱۳۴۷ و صفحه ۲۵۶ از کتاب ربع الدنيا، از آثار ابن مقفع یاد شده است. نیز رجوع شود به مقاله استاد زریاب خوئی در دایرة المعارف بزرگ اسلامی ۶۷۹/۴ در باره ابن مقفع.

(۴) البده، ج ۵، ص ۱۹۵.

(۵) همانجا، ۱/۱۳۶.

(۶) الفهرست ص ۳۱۴.

کرده است. نکته قابل یادآوری اینکه این کتاب چنانکه جای دیگر یادآور شده ایم منسوب به فلوطرخس است و اینکه مؤلف ما می گوید: «کتاب منسوب الی رجل...» نشان می دهد که در نظر او نیز انتساب کتاب به افلوطرخس مورد تردید بوده است.<sup>۱</sup>

ب - آثار افلاطن. بی گمان، مؤلف به بعضی از آثار افلاطن نظر داشته و از آنها مطالبی نقل می کند.

(۱) سوفسطیقا

از افلاطن در کتاب سوفسطیقا نقل می کند که شیاطین همان نفوسی هستند که به هنگام تعلق به آبدان، با کارهای زشت خویش شیطنت ورزیده اند.<sup>۲</sup> جای دیگر نیز در باب نفوس و احوال ایشان مطالبی از همین کتاب افلاطن، نقل می کند.<sup>۳</sup>

(۲) افلاطن به روایت یحیی نحوی

جای دیگر، به روایت یحیی نحوی (از مترجمان قرن اول) از افلاطن مطالبی نقل می کند<sup>۴</sup> که می تواند از یکی از تألیفات خود او و یا یکی از تفاسیر یحیی بر ارسطو باشد.

پ - آثار ارسطو. در مطاوی کتاب به مجموعه‌ای از آثار ارسطو اشارت می کند و از آنها مطالبی می آورد، از جمله:

(۱) کتاب الاخلاق؛

(۲) کتاب البرهان؛

(۳) کتاب النفس؛

(۴) کتاب السماع الطبیعی<sup>۵</sup>؛ (از این کتاب يك بار هم به عنوان «سمع الکیان» ارسطاطالیس یاد می کند.)<sup>۶</sup>

(۱) این کتاب واقعاً تألیف پلوتارک (فلوطرخس) نیست، ولی انتساب آن به فلوطرخس هم چیزی نیست که مسلمانان آن را بر ساخته باشند. مراجعه شود به یادداشت صفحه ۶۶ که در باب هویت واقعی مؤلف کتاب مایرضاه الفلاسفه بحث شده است.

(۲) البده، ج ۲، ص ۷۲.

(۳) همانجا، ج ۲، ص ۲۳۷.

(۴) همانجا، ج ۲، ص ۱۳۰.

(۵) همانجا، ج ۱، ص ۲۴.

(۶) همانجا، ج ۱، ص ۲۴.

(۷) همانجا، ج ۱، ص ۲۴.

(۸) همانجا، ج ۱، ص ۴۱.

(۹) همانجا، ج ۱، ص ۱۴۳.

(۵) تفسیر اسکندر افرویدی بر ارسطاطالیس<sup>۱</sup>؛

(۶) کتاب التفسیر آیوب رهاوی که احتمالاً تفسیر یکی از کتابهای ارسطو است زیرا این آیوب رهاوی یکی از قدمای مترجمین دوره آغازی ترجمه در تمدن ایران و اسلام است و می گوید: «وَزَعَمَ آيُوبُ الرَّهَوِيُّ فِي «كِتَابِ التَّفْسِيرِ» أَنَّ الْمَبَادِيَ هِيَ الْعُنَاصِرُ الْمُفْرَدَةُ»<sup>۲</sup> و چون از ایوب رهاوی کتاب مستقلی یاد نشده است، احتمالاً باید تفسیر یکی از آثار ارسطو منظور باشد.<sup>۳</sup>

ت - المَجَسُّطِيُّ. یکی از منابع مؤلف ما کتاب المجسطی است که اطلاعات نجومی خود را گاه از آن کتاب نقل می کند<sup>۴</sup> و قابل یادآوری است که اطلاعات نجومی مؤلف در حد بسیار زیادی است و در این باره خود، گویا، دارای تألیفاتی بوده است چنانکه جای دیگر بدان اشارت کرده ایم.<sup>۵</sup>

\* (۳) متون عبری:

مؤلف چندین مورد تصریح به عبری دانی و سریانی دانی خویش دارد و چنانکه جای دیگر بحث کرده ایم، مواردی از متن عبری تورات را با خط عبری نقل کرده و به آوانویسی و ترجمه آن پرداخته است. بنابراین در مجموعه منابع او می توان بخشی به عنوان اسناد سامی یا عبرانی و سریانی یاد کرد اما غالباً خود می گوید: در ترجمه تورات چنین آمده است، یا در ترجمه ای که از تورات امروز در دست ماست چنین است، ولی احاطه مؤلف بر شرایع یهود بسیار چشم گیر است و از کتابی به همین نام، بهره برده است که ما در باب آن سخن می گوئیم:

شرایع اليهود:

در فصلی که ویژه پیدایش جهان و آرای ملل در باب آغاز خلقت است، از این کتاب مطالبی نقل می کند ولی نمی گوید که به چه زبانی است و تألیف کیست. احتمال آن هست که این همان «کتاب الشرایع» سعید یا سعدیای فیومی باشد که از افاضل یهود بوده و قریب به زمان مؤلف می زیسته است.<sup>۶</sup>

\* (۴) منابع عربی:

الف - ابن اسحاق (۸۵-۱۵۰): از ابن اسحاق از کتاب المبتدأ<sup>۱</sup> او نقل می کند و می گوید که این کتاب نخستین کتابی است که در این باره تألیف شده است. همچنین از کتاب المغازی واقدی نیز نقل می کند.<sup>۲</sup>

ب - ابن انباری (متوفی ۳۲۸): از تألیفات ابن انباری (ابوبکر محمد بن القاسم) مؤلف ما از «کتاب الزاهر» او مطالبی نقل کرده است و این همان کتابی است که ندیم در الفهرست<sup>۳</sup> از آن یاد می کند.

پ - علی بن جهیم (متوفی ۲۴۹): در باب آغاز خلقت از منظومه او مطالبی را نقل می کند.<sup>۴</sup>

ت - خورزاد یا ابن خرداد: یکی از منابعی که مؤلف ما چندین بار از آن نقل می کند و نویسنده آن یکنفر ایرانی به نام خورزاد یا ابن خرداد است کتابی است به همین نام «تاریخ خورزاد» که هوار آن را يك جا به صورت «ابن خرداد[به]» درآورده است<sup>۵</sup> ولی دلیلی وجود ندارد که این مؤلف همان ابن خردادیه باشد. مؤلف ما مطالبی در زمینه تاریخ باستان و تاریخ عصر اسلامی از این شخص نقل می کند و نشان می دهد که کتاب او کتابی جامع و مفصل بوده مشتمل بر تاریخ از آغاز جهان تا عصر مؤلف آن، زیرا از تاریخ عباسیان نیز چیزهایی از آن نقل می کند، به عنوان «وفی تاریخ ابن خرداد»<sup>۶</sup> یا «وفی کتاب تاریخ خرداد»<sup>۷</sup> یا «ورایت فی تاریخ خورزاد»<sup>۸</sup>. مطلب اول درباره سن ابوالعباس سفاخ خلیفه عباسی است و مطلب دوم درباره فاصله زمانی میان روزگار آدم تا طوفان نوح و از روزگار نوح تا ابراهیم و مطلب سوم درباره سفیان ثوری است که به عنوان مزدور شرطه از بیکر به داراویخته زید بن علی بن الحسین<sup>۹</sup> نگهبانی می کرد.

ث - ابن درید: یکی از منابع مؤلف مقصوده معروف ابن درید است که از او به عنوان الذریدی

(۱) البدء، ج ۲، ص ۳۸ و ۸۴ و ج ۱، ص ۱۴۹ که در آنجا می گوید: «نخستین کتابی که در باب بدء الخلق (آغاز آفرینش) تألیف شده است، تألیف محمد بن اسحاق است».

(۲) همان جا، ج ۲، ص ۸۴.

(۳) الفهرست، ص ۸۲.

(۴) البدء، ج ۲، ص ۸۵.

(۵) همان جا، ج ۲، ص ۱۵۲.

(۶) همان جا، ج ۶، ص ۸۹.

(۷) همان جا، ج ۲، ص ۱۵۱.

(۸) همان جا، ج ۶، ص ۵۱.

(۱) همان جا، ج ۱، ص ۲۴.

(۲) همان جا، ج ۱، ص ۱۴۰.

(۳) الفهرست، ص ۳۰۵.

(۴) البدء، ج ۲، ص ۸.

(۵) مراجعه شود به بخش اول همین مقدمه، در بحث از تألیفات او.

(۶) الفهرست، ص ۲۵.

- به همان صورت که در *انساب سمعانی*<sup>۱</sup> نیز آمده است - یاد می‌کند و ابیاتی از آن منظومه را به تناسب می‌آورد.<sup>۲</sup>

ج - *ابن راوندی (روندی)*: یکی از منابع او کتاب *فضایح المعتزلة* ابن روندی است.<sup>۳</sup>

چ - *ابن رزام*: یکی دیگر از منابع مؤلف ما «*کتاب النقص علی الباطنیة*» ابن رزام است که از آن مطالبی در باب آغاز جهان - بنا بر نظر فیثاغورثیان - نقل می‌کند<sup>۴</sup> و جای دیگر که بر گروه باطنیان حمله می‌کند می‌گوید بهترین پاسخ را بدیشان ابن رزام داده است.<sup>۵</sup>

ح - *ابن قتیبه*: یکی از مهمترین منابع مؤلف، کتاب *المعارف* ابن قتیبه است که گاه بدان تصریح دارد و گاه بدون ذکر منبع عین عبارات را می‌آورد و ما در تصحیح بعضی افتادگیهای نسخه از آن کتاب استفاده بسیار برده‌ایم. قابل یادآوری است که مناظره‌ای را که با ثنویّه نقل کرده، در کتاب *عیون الاخبار*، از همان مؤلف به نام *مأمون و ثنوی* می‌توان دید.<sup>۶</sup>

خ - *حسین منصور حلاج*: يك جا از «*کتاب الإحاطة والفرقان*» تألیف حسین بن منصور حلاج مطالبی را نقل می‌کند.<sup>۷</sup>

د - *محمد بن زکریای رازی*: از تألیفات محمد بن زکریا از چند کتاب او نام برده که طبعاً جزء منابع او به حساب می‌آیند:

(۱) *مخاریق الانبیاء*: از این کتاب نام می‌برد ولی تصریح به نقل مطلب از آن نمی‌کند، بلکه خوانندگان را به شدت از نزدیک شدن بدان برحذر می‌دارد و می‌گوید: کتابی است که مایه تباه کردن دین و مرّت است. اینک عین عبارت او:

«وَأَعْلَمُ أَنَّ لِمُحَمَّدِ بْنِ زَكَرِيَّا كِتَابًا زَعَمَ أَنَّهُ مَخَارِيقُ الْأَنْبِيَاءِ لَا يَسْتَجِيزُ ذِكْرُ مَا فِيهِ وَلَا يُرْخَصُ لَذِي دِينٍ وَمُرُوءَةٍ الْأَصْغَاءِ إِلَيْهِ، فَاتَّهَمَ الْمَفْسِدُ لِلْقَلْبِ الْمُدْهَبِ بِالذِّينِ الْهَادِمِ لِلْمُرُوءَةِ الْمَوْرُثِ الْبُخْصَةِ لِلْأَنْبِيَاءِ (ص) وَلَا تَبَاعِثُهُمْ وَتَحْنُ لَانْحِمِلَ عَلَى عَقُولِنَا مَا لَيْسَ فِي وَسْعِهَا لِأَنَّهُا عِنْدَنَا مُبْدَعَةٌ مَتَاهِيَةٌ.»<sup>۸</sup>

(۱) *الانساب*، لین، ص ۲۲۸.

(۲) *البدء*، ج ۳، ص ۱۹۹ و ۲۰۴.

(۳) همان‌جا، ج ۵، ص ۱۴۳.

(۴) همان‌جا، ج ۱، ص ۱۳۷.

(۵) همان‌جا، ج ۵، ص ۱۳۴.

(۶) *عیون الاخبار*، ج ۲، ص ۱۵۲ و *البدء*، ج ۲، ص ۱۵۰ و ج ۵، ص ۸۴.

(۷) *البدء*، ج ۵، ص ۱۲۶.

(۸) همان‌جا، ج ۳، ص ۱۱۰.

یعنی: «و بدان که محمد زکریا را کتابی است که آن را «*گزافه‌های پیامبران*» نام نهاده است که یادکرد آنچه در آن کتاب است روا نیست و هیچ صاحب دیانت و خداوند مروّتی گوش فرا دادن بدان را روا نمی‌دارد، زیرا که مایه تباه کردن دلها و از میان برنده دین و ویران‌کننده مرّت است و مایه خشم بر پیامبران و پیروان ایشان، و ما بر خرد خویش، آنچه را که از توان آن بیشتر باشد، حمل نخواهیم کرد، زیرا خرد آدمی از دیدگاه ما چیزی است حادث و متناهی.»

(۲) *کتاب الخواص*: یکی دیگر از منابع مؤلف «*کتاب الخواص*» از تألیفات محمد بن زکریای رازی است که می‌گوید: در آن کتاب مطالب خوبی درباره معادن و طعمها و بویها آورده است.<sup>۳</sup> و جای دیگر به کتابهای *طبایع الحیوان* و *طبایع الأحجار* و *طبایع النبات* ارجاع می‌دهد که معلوم نیست تألیف کیست، شاید از محمد بن زکریا باشد.<sup>۴</sup>

ذ - *زرقان*: از مؤلفی به نام زرقان، از «*کتاب المقالات*» او، مطلبی نقل می‌کند که ارسطو گفته است: مبدأ عالم هیولایی است قدیم و همراه با او قوه‌ای نیز هست.<sup>۵</sup> از هویت تاریخی این مؤلف و این کتاب چندان اطلاعی در دست نیست.<sup>۶</sup>

ر - *احمد بن طیب سرخسی*: مؤلف ما بخشی از اطلاعات خود را در باب مذاهب حرّانیان و ثنویّه از کتابی که تألیف احمد بن طیب است نقل می‌کند و این شخص بی‌گمان همان ابوالعباس احمد بن محمد بن مروان سرخسی حکیم و دانشمند بزرگ ایرانی است که از شاگردان کندی بوده و در علوم قدما و عرب سرآمد بوده است. فهرستی از تألیفات او را ندیم در *الفهرست* آورده و کتابی به نام «*کتاب رسالته فی وصف مذاهب الصابئین*» در میان آن کتابها دیده می‌شود. و عین مطالب مؤلف ما را درباره حرّانیان، ندیم نیز، در *الفهرست* خویش و با تفصیل بیشتر نقل می‌کند و نشان می‌دهد که هر دو مؤلف از يك منبع استفاده کرده‌اند.<sup>۷</sup>

ز - *طبری*: مؤلف از تاریخ طبری هرگز یاد نکرده است ولی از تفسیر محمد بن جریر طبری

(۱) *مخاریق*، جمع *مخراق* یا *مخرقه* به معنی دروغ یا ادعای دروغین است و مبدأ اشتقاق این کلمه به این معنی، چندان روشن نیست. یکی از معانی *مخراق* عروسک و اسباب بازی است به اعتبار اینکه از نوعی پارچه (خُرَق / پاره) ساخته می‌شده و از آن فعل *مَخْرَقٌ* و *تمخرق* و اسم فاعل *مُمَخْرَقٌ* ساخته‌اند، به معنی فریب شاید از *مَهْرَه* [= *مَهْرَكٌ*] به تبدیل [ه / خ و ک / ق] ساخته شده است. *مَهْرَه* بازی در فارسی قدیم به معنی حيله است.

(۲) *البدء*، ج ۴، ص ۹۴.

(۳) همان‌جا، ج ۴، ص ۹۵.

(۴) همان‌جا، ج ۱، ص ۱۴۱.

(۵) در باب زرقان به یادداشت ص ۶۷، همین مقدمه رجوع شود.

(۶) *الفهرست*، ص ۳۲۱.

مطلبی نقل می‌کند.<sup>۱</sup>

ژ- عُتَبی: یکی از منابع مؤلف «کتاب المعارف» عُتَبی در زمینه تاریخ بوده است و زمینه‌هایی از فرهنگ ایرانی بر آن حاکم بوده است و در آنجا میان بخت نصر و بخت نرسی - که نامی است ایرانی - تطابق قابل شده بوده است.<sup>۲</sup> مؤلف ما، در آغاز کتاب خویش، بر شخصی به نام عُتَبی هجومی سخت می‌برد و دانسته نیست که منظور وی از این عتبی کدام عتبی است، آنجا که می‌گوید:

«... چه مناسب احوال ایشان است، آنچه عُتَبی در کتاب خویش آورده است، اگر چه این سخن، سخن مردی چون او نیست و او در ادای این سخن تکلف ورزیده و از زی خویش به درآمده است. آنجا که در توصیف این طبقه [کژروان و کژراهان] گوید: به جای آنکه خرسندی خدای و شادی بندگان او را خواستار شود دل بدان خوش داشته که بگویند: «فلان، باریک‌بین و لطیف‌نظر است. گمان برده است که لطف نظر، او را، بر دیگران امتیاز بخشیده و او را به دانستن آنچه دیگران از آن برخوردار نیستند، رسانیده است.» عتبی آنان را بددلان می‌خواند و خاشاک بر سر آب و اهل غوغا. و او خود، سوگند به خدای، به چنین صفاتی از هر کس دیگر سزاوارتر است و این صفات او را درخوتر است.»<sup>۳</sup>

س- ابن عبدالله القسری: از «کتاب القرانات» او، مطالبی در زمینه مسائل مربوط به نجوم و تواریخ قدیم نقل می‌کند و اینکه تواریخ اهل هند و سند چگونه است، و واحد اندازه‌گیری تاریخ و ادواری که ایشان می‌شناسند کدام است. این نکته‌ای است که کراچکوفسکی متوجه آن شده است و می‌گوید: «مطهر بن طاهر، معرفت و شناخت خوبی نسبت به محاسبه زمان در نظر هندیان داشته است و او با ارقام Devanagari عمر جهان را نزد هندیان به چهارمیلیارد و سیصد و بیست میلیون سال می‌رساند.»<sup>۴</sup>

ش- ابوالقاسم کعبی بلخی: یکی دیگر از منابع مؤلف ما، کتاب «اوائل الادله» ابوالقاسم کعبی (متوفی ۳۰۹) است که مطالبی فلسفی به عین عبارت از آنجا نقل می‌کند و چون این کتاب، ظاهراً، از میان رفته است، منقولات آن بسیار مهم است.

(۱) البده، ج ۲، ص ۳۳.

(۲) همانجا، ج ۳، ص ۹۳.

(۳) همانجا، ج ۱، ص ۳.

(۴) تاریخ‌الادب الجغرافی‌العربی، ص ۲۲۵.

(۵) البده، ج ۱، ص ۱۳۵.

ص - الناشی: از الناشی الاکبر (شاعر و متکلم قرن سوم) هم عباراتی به نثر نقل می‌کند که باید از یکی از تألیفات او باشد. همچنین از منظومه کلامی او - که در قلمرو الاهیات است - در چندین جای کتاب، مطالبی نقل می‌کند.<sup>۱</sup>

ض - واقدی: از واقدی، بدون اینکه نامی از کتاب او ببرد، با اشاره به نام او مطلب نقل می‌کند و بیشتر در زندگینامه پیامبر و صحابه است.<sup>۲</sup>

ط - کتاب ابو حذیفه: از این کتاب، چندبار نقل مطلب کرده و نام کتاب را ذکر نکرده است و از نوع مطالب پیداست که کتابی است در تاریخ انبیا و داستان آفرینش.<sup>۳</sup>

ظ - کتاب المعمرین: در داستان لقمان می‌گوید درباره او و داستانش در کتاب المعمرین مطالب بسیاری وجود دارد، اما توضیح نمی‌دهد که کدام کتاب المعمرین مورد نظر اوست.<sup>۴</sup> شاید همان کتاب المعمرین هشام کلبی (متوفی ۲۰۶) است که ندیم در الفهرست<sup>۵</sup> یاد کرده است. و یا کتاب المعمرین هیثم بن عدی (متوفی ۲۰۷) که ندیم از آن نیز یاد کرده است.<sup>۶</sup>

ع - کتاب الخرمیه: بدون اینکه مؤلف این کتاب را معرفی کند، چندین بار از «کتاب الخرمیه» مطالبی نقل می‌کند، از جمله درباره اینکه ستارگان گره‌ها و سوراخهایی اند که ارواح را می‌گیرند و به ماه می‌سپارند.<sup>۷</sup>

غ - تاریخ ملوک الیمن: که یک مورد از آن مطلب نقل می‌کند و جای دیگر بعنوان «تاریخ الیمن» که ظاهراً همان کتاب قبلی است<sup>۸</sup> و منظور از آن گویا کتاب «ملوک الیمن من التبايعه» تألیف هشام کلبی (متوفی ۲۰۶) باشد<sup>۹</sup> که اصل آن امروز گویا باقی نیست. حاج خلیفه که از تواریخ یمن نام می‌برد از این کتاب دیگر سخنی نمی‌گوید.<sup>۱۰</sup>

(۱) همانجا، ج ۱، ص ۱۴۲.

(۲) همانجا، ج ۵، ص ۵۸، ۶۱ و ۸۴.

(۳) همانجا، ج ۱، ص ۱۴۸ و ج ۳، ص ۴۱.

(۴) همانجا، ج ۳، ص ۳۴.

(۵) الفهرست، ص ۱۰۸.

(۶) همانجا، ص ۱۱۲.

(۷) البده، ج ۲، ص ۲۰.

(۸) همانجا، ج ۳، ص ۴۱ و ۸۱.

(۹) الفهرست، ص ۱۰۹.

(۱۰) کشف‌الظنون، ص ۳۱۰.

## آفرینش و تاریخ در منقولات قدما

به احتمال قوی منظور او همین کتاب *البدء والتاریخ* است که در فصل مربوط به فِرَقِ صوفیه در باب حلولیان بحث می‌کند<sup>۱</sup> و نیز در بحث از مشاهدات خویش، در فارس، از ایشان یاد می‌کند.<sup>۲</sup>

ب- یکی دیگر از کتابهایی که به تصریح از کتاب *البدء والتاریخ*، نام برده و مطلب نقل کرده است کتاب *بیان‌الادیان* تألیف ابوالمعالی رازی است که از آثار قرن ششم شمرد می‌شود. مؤلف در این کتاب، مطالبی از کتاب *البدء والتاریخ* به عنوان «تاریخ مقدسی» نقل می‌کند، از جمله مطالبی را که مؤلف ما، در گزارش دیدار خویش از آتشگاهی کهن در جور (فیروزآباد) فارس نقل کرده است به این صورت می‌آورد:

«و در تاریخ مقدسی آورده است که در فارس آتشگاهیست که آن را قدیمتر دارند و در آنجا کتابی است که زردشت بیرون آورده است به سه باب زند و پازند و اوستا و ابتدای آن کتاب این لفظ هاست: فی گمان هی رستخیز هی به هستی هرمزد و امشاسپندان. معنی این لفظ ها آنست: بی گمان باش به روز رستخیز و بی گمان باش به هستی ایزد تعالی و فریشتگان او.»<sup>۳</sup>

که مسلماً همان عبارت مؤلف ما را در نظر داشته آنجا که گوید:

«ولقد دخلت بیت نار جوراً وهی کورة من کور فارس قدیمة البناء وسألتهم عن ذکر الباری فی کتابهم فاخرجوا الی صحفاً زعموا انها الابسطاوهو الکتاب الذی جاءهم به زردشت فقرأوا علی بلسانهم وفسروه علی بمفهومهم الفارسیه:  
فیکمازهم بهسته هرمز و بشتاسپندان فکمازهم رستخیز

قالوا وهرمز هو الباری بلسانهم و بشتاسپندان الملائکه ومعنی رستخیز فنی فقم.»<sup>۴</sup>

که یا مؤلف *بیان‌الادیان* در ترجمه و تفسیر خویش قدری آزادی عمل برای خود قایل شده و نقل به معنی کرده است یا در نسخه مورد استفاده او از کتاب *البدء والتاریخ*، در این قسمت، تفاوتهایی با متن حاضر مورد استفاده ما وجود داشته است.

مؤلف *بیان‌الادیان* در چندین مورد دیگر نیز مطالبی عیناً از این کتاب نقل کرده که نام کتاب و مؤلف را به میان نیاورده است. از جمله تفسیری که از کلمه خدای در فارسی دارد.<sup>۵</sup>

پ- یکی دیگر از متون معروف تاریخی زبان فارسی که به کتاب *البدء والتاریخ* نظر داشته است

(۱) *البدء*، ج ۲، ص ۹۱.

(۲) همانجا، ج ۲، ص ۹۱.

(۳) *بیان‌الادیان*، ص ۶.

(۴) در متن، هوار «خوز» آورده است و ما به قرینه اصلاح کردیم.

(۵) *البدء*، ج ۱، ص ۶۲-۶۳.

(۶) *بیان‌الادیان*، ص ۶.

## \* (۱) در متون فارسی:

الف - گویا یکی از قدیمترین مؤلفانی که در زبان فارسی از این کتاب نام برده است و مطالبی از آن نقل کرده است، ابوالحسن علی بن عثمان هجویری جالابی مؤلف کتاب *کشف‌المحجوب* است که تاریخ تألیف آن، گرچه به‌دقت معلوم نیست، اما از قراین می‌توان حدس زد که در حدود سالهای ۴۷۰-۴۶۰ باشد.<sup>۱</sup> هجویری در بحث از حلولیه می‌گوید: «و دیده‌ام اندر کتاب مقدمی<sup>۲</sup> که اندروی طعن کرده است و علمای اصول را نیز از وی صورتی بسته است و خدای عز و جل بهتر داند.»<sup>۳</sup>

(۱) تاریخ دقیق تألیف *کشف‌المحجوب* معلوم نیست، ولی از آنجا که مؤلف در مورد ابوالقاسم کرکانی (۳۸۰-۴۶۹) دعای متنا والمسلمین ببقائه (ص ۲۱۱ نسخه بدل) و ابقاه‌الله (ص ۲۵۹) می‌آورد و یکجا می‌گوید: قطب‌المدار علیه وی است (ص ۲۵۹) و اندر زمانه خود بی نظیر است (نسخه بدل: بود. ص ۲۱۱) پس باید قبل از ۴۶۹ که سال درگذشت کرکانی است تألیف شده باشد. عبارات نسخ *کشف‌المحجوب* در مورد حیات و مرگ کرکانی آشفته است و این آشفتگی نتیجه تصرف کاتبان است که بعد از فوت کرکانی دعاهایی از نوع رضی‌الله عنه را وارد متن کرده‌اند.

(۲) نسخه‌بدلهای چاپ ژوکوفسکی، «مقدسی» دارد و در چاپ سمرقند (مطبعة سلیمانوف، ۱۳۳۰ ه. ق، ص ۳۱۳) نیز «مقدسی» است.

(۳) *کشف‌المحجوب*، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۳۴.



و بیش و کم منقولاتی از آن را در خلالِ فصولِ خویش آورده است، کتاب *طبقات ناصری* از تألیفات قرن هفتم، نوشته قاضی منهای سراج جوزجانی است که کتابِ خویش را در دهلی تألیف کرده است. در این کتاب از کتاب *البدء والتاریخ* به نام «تاریخ مقدسی» یاد می‌کند و مطالبی از آن می‌آورد که عیناً در نسخه موجود از کتاب *البدء والتاریخ* ثبت است. دوبار هم به عنوان «بدو و تاریخ»<sup>۱</sup> از آن یاد کرده است.

ت- یکی دیگر از منابع فارسی که از کتاب *البدء والتاریخ* به عنوان «تاریخ» نقل می‌کند کتاب *روضه اولی الالباب فی معرفة التواریخ والانساب*، تألیف فخرالدین بناکتی است که به عنوان تاریخ بناکتی انتشار یافته است.<sup>۲</sup> این کتاب از تألیفات فاصله قرن هفتم و هشتم است و چنانکه جای دیگر یادآور شد حداقل سه مورد به تصریح از کتاب *البدء والتاریخ* مطلب نقل کرده است؛ یکی در مورد مانی، به عنوان واضح زندقه در تاریخ<sup>۳</sup>، و یک بار در مورد سرنوشت فرزندان عباسه و جعفر برمکی که آنها را در چاه انداختند<sup>۴</sup>، و یک بار هم در مورد بابک خرم‌دین که بیست هزار سوار از زنادقه و بددینان پیرامون او را گرفتند.<sup>۵</sup>

## \* (۲) در متون عربی:

الف- یکی از قدیمترین منابع به زبان عربی که از این کتاب، مطلب نقل کرده است، کتاب *غرر اخبار ملوک الفرس* ثعالبی است<sup>۶</sup> که در سال ۱۹۰۰ در پاریس به تصحیح و اهتمام زوتنبرگ انتشار

(۱) در یک مورد «بدو و تاریخ» را مصحح کتاب، عبدالحی حبیبی «دو تاریخ» خوانده است: «مادر شیخ حوا بود. مقدسی در دو تاریخ خود آورده است که...» (*طبقات ناصری*، ج ۱، ص ۱۲). مصحح در حاشیه نوشته است: در اینجا (قبل از کلمه مقدسی) یک کلمه خوانده نمی‌شود و ظاهر نیست که مقصد کدام مقدسی است... مطهر بن طاهر یا بشاری مقدسی... چون کلمه پریده به مطهر نزدیکی دارد شاید مقصد همان مورخ نخستین باشد. در نسخه چاپ پنجاب: یونصر مقدسی است (حاشیه حبیبی بر همان صفحه).

(۲) تاریخ بناکتی، نام اصلی آن *روضه اولی الالباب فی معرفة التواریخ والانساب* است، تألیف فخرالدین داود بن محمد بناکتی، از تألیفات قرن هفتم یا هشتم، چاپ دکتر جعفر شعرا، تهران.

(۳) همان‌جا، ص ۵۲.

(۴) همان‌جا، ص ۱۵۰.

(۵) همان‌جا، ص ۱۶۶.

(۶) تاریخ *غرر السیر*، المعروف بکتاب *غرر اخبار ملوک الفرس* وسیرهم، لابی منصور الثعالبی، به تصحیح و اهتمام زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰، و تجدید چاپ آن به صورت افسیت توسط کتابخانه اسدی در تهران به سال ۱۹۶۳. در چاپ کتابفروشی اسدی مقدمه‌ای کوتاه از استاد مجتبی مینوی افزوده شده است و در آن مقدمه، مرحوم مینوی، در انتساب این کتاب به ابومنصور ثعالبی نیشابوری (مؤلف کتابهای معروف

یافته است. در این کتاب در بحث از مانی می‌گوید:

«و ذکر المقدسی فی کتابه «کتاب البدء والتاریخ» انه اول ما ظهر فی الارض من امر الزندقه، الا ان الاسامی کانت تختلف علیها الی ان سمیت الیوم الباطنیة.»<sup>۱</sup> که عیناً در کتاب *البدء والتاریخ* آمده است<sup>۲</sup> و چون قسمتهای دیگری از آن کتاب، هنوز، چاپ نشده باقی است، ممکن است در آن بخشها نیز منقولاتی از این کتاب آمده باشد.<sup>۳</sup>

ب- یکی دیگر از مؤلفانی که از این کتاب بهره برده است یاقوت حموی مؤلف کتاب *معجم البلدان* است که در فصل مربوط به روس، تصریح دارد که مطلب خویش را از کتاب *البدء والتاریخ* مقدسی گرفته است، در آنجا می‌گوید:

«قال المقدسی: هم فی جزیرة وبتة یحیط بها بخیرة وهی حصن لهم ممن أرادهم وجملتهم علی التقدير مائة الف انسان وکیس لهم زرع ولا صرع والصقالیة یغیرون علیهم ویأخذون أموالهم... الخ.»<sup>۴</sup>

و اینها عین عبارات مؤلف است، آنجا که می‌گوید:

«اما روس ایشان در جزیره‌ای وباخیزنده که دریاچه‌ای پیرامون آن است و این خود،

از قبیل *یتیمه الدهر و ثمار القلوب و امثال آنها* تردید کرده و آن را از ابومنصور ثعالبی مرغنی از معاصران ثعالبی نیشابوری دانسته است. ولی ظاهراً حق با زوتنبرگ و کسانی است که این کتاب را از تألیفات همان ثعالبی معروف می‌دانند. در این باره به مقدمه استاد محمد فضایی بر ترجمه *غرر السیر* صفحه ۷ به بعد و نیز ترجمه مقدمه زوتنبرگ (همان‌جا، صفحه ۶۹ به بعد) مراجعه شود. یادآوری این نکته نیز بی‌سودی نخواهد بود که بدائیم، بنا بر گفته عوفی در *الباب الالباب*، ص ۲۳۳، محمد بن محمود نیشابوری، مؤلف تفسیر بصایر یمینی (معاصر بهرامشاه غزنوی) ترجمه‌ای از «غرر و سیر» به فارسی فراهم کرده بوده است که عنوان آن «رای آرای» بوده است و گویا این ترجمه امروز در دست نیست. با این حساب می‌توان گفت که *غرر السیر* تاکنون سه ترجمه به فارسی داشته است: «رای آرای» و «شاهنامه ثعالبی» و «تاریخ ثعالبی».

(۱) *غرر السیر*، ص ۵۰۱.

(۲) *البدء*، ج ۳، ص ۱۵۷.

(۳) استاد دانشمند جناب آقای محمد فضایی، بخش چاپ شده توسط زوتنبرگ را - که قبلاً به عنوان *شاهنامه ثعالبی* توسط محمود هدایت ترجمه شده بود (تهران، ۱۳۲۸ شمسی) - مجدداً ترجمه‌ای دقیق و شیوا کرده‌اند که اخیراً تحت عنوان *تاریخ ثعالبی* و توسط نشر نقره (تهران، ۱۳۶۸) منتشر شده است و هم‌اکنون سرگرم ترجمه بخش چاپ نشده آن هستند. ضمن پرسشی تلفنی که از ایشان کردم، ایشان از راه لطف، بخش منقول در *غرر السیر* را - که درباره ادیان و رسوم هند است - برای بنده یادداشت کردند که بدین وسیله از ایشان سپاسگزاری می‌شود.

(۴) *معجم البلدان*، چاپ بیروت، ج ۳، ص ۷۹.

(۵) در متن ما: «جزیره وبتة» و در یاقوت: «جزیره وبتة» در چاپ اول ترجمه، ما این کلمه را معطوف بر

از برای ایشان حصنی است در برابر دشمنی که آهنگ ایشان داشته باشد. و همه ایشان، به تقریب، صدهزار تن اند و ایشان نه کشاورزی دارند و نه دامداری. در نزدیکی سرزمین ایشان، سرزمین صقالبه است و صقالبه ایشان را غارت می کنند و اموال ایشان را می خورند.»

و یاقوت، مسلماً، در موارد دیگری نیز از این کتاب بهره برده است ولی تصریحی، اگر کرده است، من آن را به یاد ندارم و همین نکته را هم، قبلاً، دیگران بدان توجه کرده اند.<sup>۱</sup>

۳) چنانکه جای دیگر یادآور شدیم، یکی از کتابهایی که در قرن هشتم و نهم از این کتاب مطالبی نقل کرده است و آن را به نام ابوزید بلخی معرفی کرده، کتاب *خریده العجایب و فریده الغرایب*<sup>۲</sup> است تألیف ابن الوردی.<sup>۳</sup> مؤلف *خریده العجایب* در پایان فصلی که ویژه جهان و سرانجام آن پرداخته می گوید:

«هذه نبذة منقولة من كتاب البدء والتاريخ لابی زید البلخی رحمه الله تعالى. فصل:

فیما ذکر فی المدة قبل الخلق.»<sup>۴</sup>

و بعد به نقل عین عبارات کتاب *البدء والتاريخ* می پردازد و پیوسته، در آغاز هر بند، عبارت *قال البلخی* را تکرار می کند. هوار به این نکته توجه کرده است و بخشی از افتادگیها یا عبارات آشفته نسخه مورد

← جزیره گرفتیم و ترجمه کردیم: «جزیره ای و محیطی». اما از توجه به ضبط یاقوت می توان استنباط کرد که *وَبْنَةُ* یا *وَبَيْتَةُ* صفت برای جزیره است: «وَبَاءٌ: وَقَعَ فِي أَرْضِهِمُ الْوَبَاءُ وَالْوَبَاءُ، وَأَرْضٌ وَبْنَةٌ وَوَيْتَةٌ وَوَبْوَةٌ وَقَدْ وَبَّتْ وَوَيْتٌ» (اساس البلاغة زمخشری).

(۱) تاریخ الادب الجغرافی العربی، ص ۲۲۶.

(۲) *خریده العجایب و فریده الغرایب*، تألیف سراج الدین ابو حفص عمر بن الوردی (۶۸۹-۷۴۹) الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر، القاهرة، ۱۹۳۹/۱۳۵۸.

(۳) در پشت جلد کتاب، سال تولد و وفات ابن الوردی را ۶۸۹-۷۴۹ نوشته اند که در آن صورت او از علمای قرن هفتم و هشتم خواهد بود. اما کراچکوفسکی (تاریخ الادب الجغرافی العربی، ص ۲۲۴) او را از مردم قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) دانسته و محمد کرد علی (المقتبس، ج ۳، ص ۲۱۸) نیز او را از مردم قرن نهم به حساب آورده است؛ در صورتی که به تصریح ابن شاکر کتبی (متوفی ۷۶۴) که خود معاصر ابن الوردی است (فوات الوفيات، ج ۳، ص ۱۶۰، چاپ احسان عباس، بیروت) وی در طاعون سال ۷۴۹ در دهه هفتم عمرش درگذشته، پس نمی تواند از مردم قرن نهم باشد. بنابراین باید این کتاب از تالیفات يك ابن الوردی دیگری باشد، چنانکه زرکلی (الاعلام، ج ۵، ص ۲۲۹) و در مستدرک اول کتاب، ص ۱۶۲) یادآور شده است که این کتاب تألیف ابن الوردی معروف نیست، بلکه از آن عمر بن منصور بن محمد بن عمر بن الوردی سبکی است که در قرن نهم می زیسته است.

(۴) *خریده العجایب*، ص ۲۴۹.

تصحیح خود را، از روی خرید، اصلاح کرده است یا اختلاف نسخه ها را در پای صفحه یادآور شده است. و چنانکه جای دیگر یادآور شدیم، گویا علت انتساب کتاب *البدء* به ابوزید بلخی، در نظر مؤلف خرید، همان نسخه ای بوده است که در کتابخانه داماد ابراهیم پاشا موجود است و بر آن نام مؤلف به عنوان ابوزید بلخی ثبت شده است. و حاج خلیفه در *کشف الظنون* نیز، به همان نسخه توجه داشته است.

### \* نسخه های کتاب *البدء والتاريخ*

نسخه ای که اساس چاپ هوار و ترجمه ماست، نسخه ای است به شماره ۸۱۹ در کتابخانه سلیمانیه (ترکیه) که اصل آن در کتابخانه داماد ابراهیم پاشا بوده است و فیلی از آن به شماره ۶۴۵ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نیز موجود است و ما هم از آن بهره برده ایم. این نسخه در ۶۶۳ به خط نسخ خلیل بن حسین کردی و لاشجردی<sup>۱</sup> در ۲۲۴ برگ و هر برگ ۲۶ سطر کتابت شده است، و نسخه ای است که بیش و کم افتادگی دارد و کاتبی که آن را نوشته از روی نسخه ای نوشته بوده است که آن نسخه غلط بوده است و افتادگی داشته است، زیرا در بسیاری موارد کاتب در حاشیه یادآور شده است که «در اصل چنین بود» و نشان می دهد که نسبت به نقص نسخه آگاهی داشته است و در مواردی نیز صورت درست را، بر طبق حدس و گمان خویش، در حاشیه، پیشنهاد کرده است که غالباً هم درست نیست.

از دقت در این نسخه می توان دریافت که میان این نسخه و نسخه اصل مؤلف، چند نسخه، و دست کم يك نسخه، فاصله بوده است، زیرا يك بار در تاریخ ۳۹۰ هجری کسی عبارتی را وارد این متن کرده است و در فصل جغرافیایی کتاب، در بحث از ناحیه سجستان و زمین داور و رنج و بست این عبارت را افزوده است:

«وقد ظَهَرَ فِي نَوَاحٍ يُقَالُ لَهَا خَشْبَاجِي مَعْدِنُ الذَّهَبِ يَحْفَرُونَ الْأَبَارَ وَيُخْرَجُونَ مِنْ التَّرَابِ الذَّهَبَ وَظَهَرَ هَذَا فِي سَنَةِ تِسْعِينَ وَثَلَاثِمِائَةَ وَزَيْدٍ هَذَا الْفَصْلُ فِي هَذَا الْكِتَابِ لِأَنَّ مِنَ الْعَجَائِبِ.»<sup>۲</sup>

یعنی: «و در نواحی که به نام خشباچی نامیده می شود، کان زر یافت شد. در آنجا چاههایی حفر

(۱) هوار، آن را و لاشجردی ثبت کرده است. و لاشگرد یا و لاشجرد یا گلاشگرد به گفته لسترنج: «در پنجاه میلی جنوب باختری جیزفت قرار داشته است و مقدسی آن را و لاشگرد ضبط کرده است» (سرزمینهای خلافت شرقی، ص ۳۴۰).

(۲) *البدء*، ج ۴، ص ۷۸.

می‌کنند و از خاك، زربرون می‌آورند و این در سال سیصد و نود بود. و این فصل بر این کتاب افزوده شد، زیرا از شگفتیها بود.» نکته مهم، درباره این افزوده، این است که همین تصرف و افزایش به علت امانتی که کاتب به خرج داده است - امروز برای ما ارزش بسیار دارد و می‌دانیم که سال سیصد و نود که تاریخ پیدایش این کانهای زراست مقارن است با زمانی که فردوسی می‌خواسته است شاهنامه را به محمود تقدیم کند، زیرا در مقدمه شاهنامه و ستایش محمود می‌گوید:

ابوالقاسم آن شاه پیروز بخت

نهاد از بر تاج خورشید، تخت

ز خاور بیاراست تا باختر

پدید آمد از فرّ او کان زرا<sup>۱</sup>

و نشان می‌دهد که پیدا شدن این کانهای زر که از نوادر حوادث ایام تلقی می‌شده است، هم برای فردوسی اهمیت داشته که آن را در شعر خویش امتیاز بزرگ محمود تلقی کرده است و هم کاتب نسخه کتاب البدء، آن را به عنوان يك واقعه نادر تاریخی وارد متن کرده است و خوشبختانه محل این معادن را نیز تعیین کرده است و ابهامی را که درباره زمان و مکان این واقعه برای مورخان و اهل تحقیق باقی مانده بود برطرف کرده است<sup>۲</sup> و از این افزوده او نکته‌هایی درباره تاریخ سرودن و تقدیم شاهنامه روشن می‌شود که پیش از آن شاید به این دقت ممکن نبود. دست‌کم واقعه را به مدت‌ها بعد از ۳۹۰ هجری می‌رساند و همان: ز هجرت شده پنج هشتادبار.

و يك بار هم در تاریخ ۴۶۵ از تولد پیامبر، کاتب دیگری، چیزی دیگر افزوده است، آنجا که در فصل نهم مؤلف، درباره مدت عمر جهان چنین سخن می‌گوید: تا امروز که سال بر سیصد و پنجاه و پنج است، محاسبه چنین و چنان است، کاتبی این عبارت را وارد متن کرده است:

«وَأَصْبَتْ فِي كِتَابِ أَخْبَارِ زَنْجِ قَالَ كَانَ بَيْنَ آدَمَ وَالطُّوفَانَ الْفَاسَنَةَ وَسِتَّةَ وَخَمْسُونَ

سَنَةً... وَ مِنْ مَوْلِدِ النَّبِيِّ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا أَرْبَعُ مِائَةٍ وَخَمْسُ وَسِتُّونَ سَنَةً...»<sup>۳</sup>

که پیداست این تصرف روی داده است و چون اینها در حاشیه نیست، بلکه در متن وارد شده است، نشان می‌دهد که نسخه موجود از روی نسخه‌هایی نوشته شده که در دو تاریخ ۳۹۰ هجری و ۴۶۵ از میلاد پیامبر در آنها تصرف شده بوده است. کمترین تصرف، این است که بگویم يك نسخه فاصله

(۱) شاهنامه، چاپ مسکو، ۲۵/۱.

(۲) مراجعه شود به مقاله «پدید آمد از فرّ او کان زر» نوشته دکتر محمد دبیرسیاقی در مجله آینده، سال هفدهم، ۶۷۰ (آذر - اسفند ۱۳۷۰) که نویسنده، به احتمال، واقعه را در حدود ۳۸۹ یا ۳۸۷ حدس زده است و از تصریح این افزوده، روشن می‌شود که سال ۳۹۰ درست است.

(۳) همان‌جا، ۱۵۲/۲.

میان نسخه مؤلف و نسخه مورد استفاده هوار وجود داشته و این دو یادداشت در حاشیه همان نسخه اصل بوده و به هنگام رونویس کردن نسخه دوم، هر کدام از این دو حاشیه، در جای خود، وارد متن گردیده است.

در کتابشناسیهایی که از این کتاب تاکنون عرضه شده است به نسخه‌های دیگری نیز اشارت رفته است که متأسفانه از دسترس ما به دور است. فؤاد سزگین که جامعترین کتابشناسی را از این کتاب فراهم آورده است در این باره می‌گوید:

«کتاب البدء والتاریخ، داماد ابراهیم پاشا ۹۱۸ (دو ثلث اول ۲۲۸ ورق ۶۶۳ هـ.)

رئیس‌الکتاب ۷۰۱ (۲۲۶ ورق ۱۰۰۶ هـ.) یوسف آغا در سلیمانیه ۳۱۵ (جلد سوم

۱۵۶ ورق ۶۷۰) و نسخه مختصری از آن در ایاصوفیه ۳۴۰۶ (جلد اول ۲۱۸ ورق

قرن هشتم هجری) وجود دارد. نگاه کنید به 1936 / 336 Cl.cahen REI و هوار این

کتاب را، بر اساس نسخه داماد ابراهیم پاشا - که به احتمال قوی تنها شامل دو سوم

کتاب است - چاپ و منتشر کرده است و بخش منتشرشده، مشتمل بر موضوع

آفرینش است.»<sup>۱</sup>

من نمی‌دانم استاد آقای فؤاد سزگین به چه استدلالی است که می‌گوید: «بخش منتشرشده، به احتمال قوی، شامل دو سوم کتاب است»، زیرا مؤلف در مقدمه تفصیلی خود فهرست دقیق اجزا و فصول کتاب را داده است و بر اساس این فهرست، هیچ بخشی از بخشهای کتاب از قلم نیفتاده است. توضیح بعدی او نیز که «بخش منتشرشده مشتمل بر موضوع آفرینش است» نیز درست نیست. وی احتمالاً این تصور را از عنوان فرانسوی کتاب، *Le livre de la creation et de L'histoire*، استنباط کرده است.

#### \* درباره این ترجمه

درست به یاد دارم و یادداشت کرده‌ام که ترجمه این کتاب را در تاریخ ۱۳۴۵/۴/۲۳ آغاز کردم، ولی به درستی نمی‌دانم که در چه زمانی به پایان رسید. احتمالاً در حدود ۱۳۴۹. چهار جلد آن (سوم تا ششم) در فاصله سالهای ۱۳۴۹-۱۳۵۲ انتشار یافت (یعنی جلد سوم در زمستان ۱۳۴۹ و جلد چهارم در زمستان ۱۳۵۰ و جلد پنجم در زمستان ۱۳۵۱ و جلد ششم در تابستان ۱۳۵۲، در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران - سری منابع تاریخ و جغرافیای ایران). ولی جلد اول و دوم آن، همچنان چاپ نشده باقی ماند. علت آن، بعضی گرفتاریها و در دنبال آن سفری بود که برای مترجم پیش آمد و

(۱) تاریخ التراث العربی، المجلد الاول، الجزء الثاني، ص ۱۸۷.

او را از این حال و هوا به دور کرد. اکنون که با فاصله‌ای تقریباً بیست‌ساله، متن کامل آن شش مجلد در دو جلد انتشار می‌یابد، خدای را سپاسگزارم که این خدمت ناچیز به زبان و فرهنگ و تاریخ ایران به سامان رسیده است و جویندگان این نوع کتابها می‌توانند متن کامل کتاب را در اختیار داشته باشند. اسلوب ترجمه، در حد توانایی مترجم، چنان بوده است که ضمن رعایت امانت و حفظ بعضی از تعبیرات و اصطلاحات - که ارزش تاریخی و فرهنگی دارند -، عبارات کتاب ساده و طبیعی باشند و تاحدی از اسلوب نثر قرنهای اولیه، که به عصر مؤلف نزدیک اند، دور نباشند.

خوانندگان دانشمند کتاب ملاحظه خواهند کرد که مصحح، به همان اندازه که وقت خود را برای ترجمه کتاب صرف کرده است، زحمت تصحیح متن عربی کتاب را نیز عهده‌دار شده است و بسیاری از ساقطات متن را، از روی نسخه عکسی کتاب (موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) و بیشتر از آن، از خلال متون کهن دیگر، گاه، بازسازی کرده است؛ باین همه مواردی باقی مانده است که افتادگی و نقص آن مسلم است و در فرصتهای موجود، امکان یافتن شکل درست آن عبارات به دست نیامد. اهل تحقیق در آینده این مهم را عهده‌دار خواهند شد.

یک نکته را که در مقدمه جلد چهارم ترجمه در سال ۱۳۵۱ نوشته‌ام در اینجا عیناً نقل می‌کنم و سپس توضیحی بر آن می‌افزایم:

«مقداری از غلط‌ها هم از تصحیحات ناچای مصحح کتاب، یعنی کلمان هوار، سرچشمه گرفته که آنها را نمی‌توان جزء اغلاط مطبعی بشمار آورد. آنچه روز بروز برای من روشن‌تر می‌شود این است که هوار در تصحیح این کتاب خیلی از «سَعَلْتَنَا» ها را «سُدُسْنَا» کرده و من به علت اعتماد به مقام او - مثل همه خاورشناسانی که حرفشان وحی منزل شمرده می‌شود! - از این نکته غفلت داشتم، بعد به تدریج، در خلال چاپ کتاب، متوجه شدم و دیر شده بود. امیدوارم این نکات را در مقدمه مفصل خود یادآوری کنم.»<sup>۱</sup>

اکنون یادآور می‌شوم که در این چاپ، حتی المقدور، از آن گونه اصلاحات که هوار مرتکب شده پرهیز کردم و همان صورت موجود در متن را - تا جایی که امکان داشت - محفوظ نگاه داشتم. بعضی از این موارد را در پای صفحه نیز متذکر شدم ولی ذکر تمام موارد، ضرورتی نداشت.

هوار، علاوه بر تصرفات ناروایی که در متن کرده، در مشکول کردن (اعراب گذاری) کلمات و عبارات نیز خواننده را، گاه، گمراه کرده است؛ مثلاً، چنانکه در جای دیگر هم تذکر دادم، در صفحه ۲۳۳ تمام «حکّی» ها را که فاعل آن فلوطرخس بوده است به صیغه مجهول درآورده است<sup>۲</sup> و این کار،

(۱) یادداشت مترجم بر جلد چهارم آفرینش و تاریخ (انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰).

(۲) البده، ج ۱، ص ۱۳۶.

از لحاظ کسانی که بخواهند به مسائل مربوط به تاریخ فلسفه در ایران و اسلام توجه کنند، گناهی نابخشودنی است، یا «المُحَدِّثِينَ» را به «المُحَدِّثِينَ» بدل کرده است<sup>۱</sup> که کاملاً مفهومی متفاوت و خلاف نظر مؤلف ایجاد کرده است، مُحَدِّثِينَ اصطلاحی است در تاریخ ادبیات عرب در تقابل قدما، و با مُحَدِّثِينَ (عالم علم حدیث) هیچ ارتباطی ندارد.

یادداشتهای ترجمه، همه از آن مترجم فارسی کتاب است و یادگار دوره جوانی و شکیبایی نستوه آن ایام. بی آنکه بخواهم ارجی برای آن یادداشتهای قایل شوم، از حوصله‌ای که صرف آن کرده‌ام، الآن تعجب می‌کنم و تأسف می‌خورم که کاش این مایه وقت را صرف کارهایی از لونی دیگر می‌کردم. با اعتراف به ناچیز بودن این کوشش و با شرمساری بسیار از لغزشهایی که ممکن است برای مترجم روی داده باشد، بروی هم می‌توانم بگویم که در بعضی موارد شاید مراجعه به این ترجمه از مراجعه به اصل عربی آن هم - که توسط هوار انتشار یافته و به فرانسه نیز ترجمه شده است - به صحت نزدیکتر باشد.<sup>۲</sup>

(۱) همانجا، ج ۱، ص ۵۶.

(۲) بعضی اشتباهات هوار را در ترجمه کتاب، در حواشی، گاه یادآور شده‌ام. باید بگویم که قصد نگارنده به هیچ وجه انتقاد از ترجمه او نبوده است. در چند موردی که عبارت آشفته یا مبهم می‌نمود، به ترجمه او مراجعه کردم و متوجه آن اشتباهات شدم. بی گمان دیگرانی که در آینده ترجمه مرا مورد بررسی قرار دهند، صد برابر ترجمه او در آن خطا خواهند یافت و کیست که از لغزش برکنار باشد:

مَنْ ذَا الَّذِي مَا سَاءَ قَطُّ؟

وَمَنْ لَهُ الْخَسَنُ قَطُّ؟

با این بیت حریری از لغزشهای خود، پیشاپیش، عذرهای خواهم.

www.KetabFarsi.com

مقدمه

به نام خداوند بخشنده بخشاینده

و ازوست نیرو و توان

کژروان و کژراهان، از برای فریب کم خردان، فراز آمده‌اند و گمشدگان طریق حق، از رهگذر بحث در مبادی آفرینش و بنیادهای آن، و آنچه بازگشت و سرانجام جهان است، به تباه کردن باورهای مردمان کودن پرداخته‌اند، به گونه‌ای که مایه فریب غافلان و حیرت هوش خردمندان است. و این کار از دشمنانه‌ترین کوششهای آنان است در راه دین و رساترین شیوه‌ای است از برای درهم شکستن یکتاپرستان، «و نخواهد خدای تعالی مگر تمام کردن این نور درخشان» (۹: ۳۲) و کلمه خویش را فرا خواهد بُرد و حجّت خویش را پیروزمند خواهد کرد، «اگر چه دشوار می‌دارند کافران.» (۹: ۳۲)

یکی از بزرگترین آفتهایی که عوام اُمت گرفتار آند، این است که بر بنیاد آنچه در اوهام ایشان نقش بسته و در خاطرشان استوار شده است، بی‌هیچ گونه ورزیدگی در راه دانش و بی‌هیچ شناختی از روشهای گفتار، و بی‌هیچ آمادگی در قلمرو فنّ جدل، و بی‌هیچ بصیرتی نسبت به حقایق کلام، عهده‌دار مجادله با کسانی می‌شوند که به مناظره ایشان برمی‌خیزند و آنگاه خود به دست خویش، در نخستین برخوردی که در فهمشان ایجاد می‌شود و یا نخستین سخنی که می‌شنوند، بی‌هیچ کوشش در راه به‌کار بُردن اندیشه و پرده برگرفتن از نهانیها، با اندک‌شماری خویش، با خواهشگری و فروتنی، سپر می‌افکنند. بر ارباب کرم و شرف، فرض است که خویش را در کار شناخت کلمات نادر و غریب ورزیده کنند و از توجه به ظاهر کلمات منتشر پرهیز کنند و به کلمات زیبا و

سخنان دلکش ابهام‌آمیز، اگر چند اندک معنی و سُستمایه و بی‌بنیاد باشد، توجه داشته باشند، زیرا مقصود نهایی کژراهان، خوارمایه کردن شراب و آینه‌هاست، چیزی که میثاق خداوند است در سیاست آفریدگانش و ملاک فرمان اوست و نظام پیوند میان بندگان و بنیاد زندگی و آگاهی بخش بر معاد ایشان است. چیزی است که بندگان را از بی‌سامان کاری و ستم باز می‌دارد و آنان را بدرستی و مهربانی با یکدیگر فرامی‌خواند و می‌انگیزدشان که شکر نعمت‌های کنونی و ثواب آینده را ذخیره کنند و این خود تعرضی است بدانچه در آیین خرد تعرض بدان، نهی شده است و آن عبارت است از خود را هدف طعن ملامت‌گران قرار دادن و ستیزه دشمنان را خواستار آمدن و کوشش در راه ایجاد فساد در میان یکدیگر و چشم به راه فتنه بودن و حق را در دیدگان ناتوانان آشفته نمودن. و بیشتر آنان که گرفتار این بلیه‌اند، طبقه اهل زبان و بیان‌اند که گمانهایی دروغین و ناستوار دارند و با همتهایی کوتاه می‌خواهند خود را به چکادهایی رسانند که همتهای بلند از دستیابی به دامنه‌های فرودین آنها ناتوان است. چه مناسب احوال ایشان است آنچه عتبی در کتاب خویش آورده است، اگر چه این سخن، سخن مردی چنان نیست و او در ادای این سخن تکلف ورزیده و از زبانی خویش به‌درآمده است، آنجا که در توصیف این طبقه گوید: «به‌جای آنکه خرسندی خدای و شادی بندگان او را خواستار شود دل بدان خوش داشته که بگویند: فلان، باریک‌بین و لطیف‌نظر است. و گمان برده است که لطف نظر او را بر دیگران امتیازی بخشیده و او را به دانستن آنچه دیگران از آن برخوردار نیستند رسانیده است.» عتبی آنان را بدلان می‌خواند و خاشاک بر سر آب و اهل غوغا. و او خود، سوگند به خدای، به چنین صفاتی از هر کس دیگر سزاوارتر است و این صفات او را درخورتر است، با سخنانی دیگر از این دست. آه از فضیحت آن روزی که حجت و برهان یکی از ایشان را خشمگین کند و حق بر سر وی بال بگشاید، مبهوت و درمانده خواهد بود، درحالی که معرفتش بدو خیانت کرده و آرزویش او را دروغزن کرده و رسوایش آشکار شده و حیرتش نمایان شده و خنده‌مایه‌ای شده است در نظرگاه بینندگان و مثلی مشهور از برای شنوندگان. با آنکه در قلمرو دانش و بیان بر کار همگان خنده می‌زند و این مایه از خواری و اندوه و پستی و کاستی، خود بسنده است کسی را که به چنین پایگاهی تن دردهد و نیازمند زیاده‌رویهای سفلیگان باشد و روی آورنده به گوشت و استخوان، و روزگار ادب و علم خویش را ضایع گذارد. هر که را حال این چنین باشد، عقوبت و دشواریها به‌زودی گریبانگیرش شود و در آینده دور گناه و تنگناهای سخت به سراغش خواهد رفت و از بزرگترین موارد این بلیه یکی آن است که خداوندان قلسوه (ارباب عمایم) و اصحاب مجالس گرفتار آوند. آنها که دانش را نه از بهر خدای یا از

برای خویش، بلکه تنها برای صدرنشینی و تقدم بر دیگران طلب می‌کنند. آنان هرگز دانش را از سرچشمه‌های آن به‌دست نمی‌آورند و بی‌داشتن مقدمات، آماده یادگیری آن می‌شوند و از رهگذر ستایش مذاهب عامه دل‌های ایشان را به خویش می‌کشند و داستان‌پردازیهایی از جنس داستانهای شگفتی که قصه‌پردازان مزدور بر ساخته‌اند. و خرد از پذیرش آنها سر باز می‌زند و از فهم درست در حجاب‌اند. اذهان عامه مردم را تباه می‌کنند تا آنجا که دل‌های ایشان را از اباطیل و ترهات آکنده می‌کنند و با افسانه‌ها و اساطیر خاطر ایشان را به فساد می‌کشانند. شتابان‌اند به سوی هر گفتار یاوه‌ای و در طلب حق ایستاده و ناپویا. هر که را جوایای حق باشد باطل می‌شمارند و آن را که به‌دقت در امور بیندیشد ملحد می‌انگارند، هر که خلاف ایشان گوید مقهور است و هر که در کارها نظر کند مهجور، اگر از شتری که پرواز کرده است برای ایشان سخن بگویند آنان را بسی خوشتر است تا سخن از شتری که راه برود و خوابی که کسی دیده باشد در نظر ایشان استوارتر است از حدیثی که روایت شود. این شیوه و رسم است که مایه حرمان دانش و خوارمایه کردن خداوندان دانش است و سبب می‌شود که بهره‌ها فوت شود و موجب خذلان و مایه راه گشودن طعنه زندگان و آسانی کار سرزنشگران در هیاهو و تباهی برانگیختن و زشتکاریهاست و موجب انکار امور آشکارا و نفی برهان است. حال آنکه دانش، هرگز جز از برای آنان که یکسره خویش را وقف آن کرده‌اند و تمام همت خویش را مصروف آن داشته‌اند، سر تسلیم فرود نمی‌آورد. آن کس که با قریحه روشن و اندیشه پاک بکوشد و از تأیید و توفیق در راه صواب برخوردار باشد، دامن همت بر کمر زده باشد و شبها بیدار داشته، رنجها را بر خود هموار کرده و با دشواریها پنجه نرم کرده باشد و اندک اندک و سنجیده راه خویش پیش گرفته و با نیروی تمام به جستجوی آن پرداخته. آن کس که با بیراهه رفتن و خویش را در مهلکه افکندن، در حق دانش ستم روا نمی‌دارد و در طریق علم از تاریکیها و کژراهه‌ها سر باز می‌تابد<sup>۱</sup> با دوری‌گزینی از خوی زشت و بازداشتن خویش از ستیزه طبع و کناره‌گیری از دوستی و رها کردن اشتباه‌آفرینی و کزبختی و گرداندن از غموض حق و به‌گونه‌ای لطیف کار را سامان بخشیدن و حق نظر را - در جدا کردن مشتبه و آشکار و تمایز میان فریب و تحقیق و ایستادن بر درگاه حق - ادا کردن<sup>۱</sup>.

در چنین هنگامه‌ای است که رسیدن به مقصود و دست یافتن به مطلوب حاصل است و راهمونی و توفیق از خدای تعالی است.

(۱) عبارت افتادگی دارد و متن به‌لحاظ نحوی آشفته است.

و چون فلان - که خداوند زندگانش را در راه طاعت خویش دراز کند و آنچه از دانشها خواسته است نصیبش دهد - به احوال این طایفه نظر افکند و دریافت که چه مایه همتهای ایشان پراکنده و نحله‌های ایشان گوناگون و شاخه‌شاخه است و به جستجوی مذاهب ایشان پرداخت، خواهان آن آمد که درست‌ترین مقالات ایشان را به دست آورد و به بازساخت درست‌ترین مبانی آنان بپردازد. پس او - که همواره بختش بلند باد و فرمانش متعالی - مرا فرمود که برای وی در این باره کتابی گرد آورم. کتابی نه چندان کوتاه و فشرده و نه نیز بسیار درازمان که از شایبه دستکاری حقیقت برکنار باشد و پالوده از یافه‌ها و گزافه‌ها و از خرافات پیر زنان و معجولات قصه‌پردازان و برساخته‌های جعّالان حدیث به یکسوی باشد. و این خود نتیجه تمایلی بود که او در کار خیر داشت که طبیعتش را خداوند بر آن سرشته بود و نیز در راه دفاع از حق بود و پیکار در طریق دین و پاسداری از قلمرو اسلام و بازگرداندن بدسگالی دشمنان بدیشان و زیون کردن ستمکاران تا آتش آن کینه دیرینه‌شان زبانه نکشد. و مایه آن نگردد که دشمن سرکوفتی زند.

پس من به شتاب در کار آمدم و فرمان او را میان بستم و به جستجوی اسناد درست و نکته‌های برجسته تصانیف پیشینگان پرداختم و گردآوری کردم آنچه درباره آغاز آفرینش و سرانجام آن بود و نیز آنچه از داستانهای پیامبران علیهم السلام و سرگذشت امتهای و نسلها و تاریخ پادشاهان بزرگ از تازیان و ایرانیان بود و آنچه از کار خلفا، از آغاز تا روزگار ما که سال بر سیصد و پنجاه و پنج از هجرت پیامبر ما محمد (ص) است، بوده است و همچنین درباره آنچه از حوادث و شگفتیها و آشوبها در آستانه رستاخیز روی خواهد داد، و این همه بر بنیاد چیزهایی بود که در کتب پیشینگان و اخبار یاد شده از خلائق و ادیان و گونه‌های مردمان و آداب و رسوم ایشان و یادکرد آبادنیهای زمین و چگونگی اقالیم و ممالک وجود داشت. سپس به یادکرد آنچه در اسلام روی داده است از غزوه‌ها و فتوحات و جز آن پرداختم که تفصیل آن در فصول آینده خواهد آمد و آنچه ما را بدین کار وادار کرد توجه به گفته حکیمان بود که گفته‌اند: «آغاز کار، پایان اندیشه است.»

و بدینگونه است که چون به گردآوری مباحث در زمینه آفرینش پرداختیم، ناگزیر شدیم که به تصحیح براهین درباره ایجاد آغاز آن بپردازیم و ثابت کردن آن ممکن نبود مگر از راه اثبات آفریننده آن که پیش از آفریده‌های خویش است و اثبات او امکان نداشت مگر پس از بیان راههای رسیدن به شناخت او، پس ما از یادکرد اندکی درباره مرزهای نظر و جدل، آغاز کردیم. سپس به بحث درباره ایجاد اثبات ذات قدیم - که آفریننده و بازگرداننده آفریده‌هاست - پرداختیم و آنگاه به یادکرد آغاز آفرینش و سپس

آنچه در پی اینهاست، فصل به فصل و باب به باب تا رسیدیم به آنچه هدف اصلی و مقصود بود.

و پیوسته اهل فضل و تحصیل، دانشمندان و بزرگان و پادشاهان، از دیرباز تا به امروز جویای جاودانگی نام خویش بوده‌اند و هستند و در راه نگاهداشت رسم و آیین خویش، کوشنده‌اند و همواره آزمونند اینند که پس از ایشان میراثی به یادگار ماند که ستایشی باشد به نیکی و حکمتی باشد رسا، تا رغبتی در به دست آوردن فضل و به وجود آوردن گنجینه‌ها شود و هم از بهر آنکه سود و نیکی همگان را بحاصل آید و صلاح و رشد پدیدار آید. این است میوه بشریت و هدف آنچه خرد، آرزو می‌کند و جان بدان می‌گراید. چندان که در میان ایشان کسانی را می‌بینیم که کشورها را به بازوی خویش گشوده‌اند و در آنها داخل شده‌اند تا دلیری خویش را در یادها جای دهند و یا دسته‌ای گنجینه‌های نفیس و ارجمند را به وجود آورده‌اند و دسته‌ای به دشواری، لطایف اندکیاب را، با روشنگری و استنباط خود ایجاد کرده‌اند. گروهی مناره‌ای ساخته‌اند یا بنایی برافراشته‌اند یا آبی از زمین بدرآورده‌اند، و هر کدام از این کارها فراخور همت آن کس و میزان خواست اوست و هیچ کدام از ایشان تهی از خصلتی نبوده اگرچه فرزندانشان از آن بی‌بهره مانده‌اند. این است که فلان را - که خداوند توانایی او را پایدار کند! - وادار به پیروی از ایشان و رفتن راه آنان کرد، چرا که خدای تعالی طبعی بزرگوار نصیب او کرده است و همتی شریف و ژرفی و نیکی طلبی و صلاح جویی، علاوه بر امید ثواب و سرانجام نیک که شاید خداوند بدین کار، بینش طلبی را بصیرتی بخشد یا جوینده هدایتی را رستگاری دهد و یا گمراهی را به راه آورد و سرگشته‌ای را بازگرداند.

و من این کتاب را «کتاب البدء والتاریخ» (دفتر آفرینش و تاریخ) نام نهادم و مشتمل بر بیست و دو فصل است و هر فصل دارای ابوابی است و یادآوری‌هایی، از نوع مطالبی که در آن فصل آمده است.

فصل نخستین در تثبیت نظر و تهذیب جدل است و آن شامل گفتار درباره معنی دانش و نادانی است و سخن درباره کمیت دانشها و مراتب و اقسام هر کدام و سخن درباره عقل و معقول و سخن درباره حس و محسوس و سخن درباره درجه‌های دانستیها و سخن درباره حد و دلیل و علت و معارضه و قیاس و نظر و اجتهاد است و نیز سخن درباره فرق میان دلیل و علت و سخن درباره حدود و سخن درباره اضداد و سخن درباره حدوث اعراض و سخن درباره اهل عناد و مبطلان نظر و سخن درباره مراتب نظر و حدود آن و سخن درباره نشانه‌های انقطاع.

فصل دوم در اثبات آفریننده است و درباره توحید آفریدگار و آن شامل بر دلایل



برهانی و حجتهای ناگزیر و اضطرابی است و سخن در پاسخ کسی که می‌گوید خدا چیست و کیست و چگونه است و سخن درباره آفریدگار یکتا که جز او نیست و سخن درباره ابطال تشبیه.

**فصل سوم** درباره صفات آفریدگار و نامهای اوست و شامل سخن درباره صفات و سخن درباره نامها و آنچه رواست که بدان نام خوانده شود و آنچه روا نیست و اختلاف مردم در این باره.

**فصل چهارم** درباره اثبات پیامبری و وجوب نبوت است و شامل بحث درباره اختلاف مردمان در این زمینه و بحث در ایجاب آن از رهگذر دلایل عقلی و سخن درباره چگونگی وحی و پیامبری است، هم بر آن گونه که در خبرها آمده است.

**فصل پنجم** در یادکرد آغاز آفرینش است و شامل بحث در ایجاب حدوث خلق و ایجاب آغاز آن با دلایل و حجتها و سخن پیشینگان در ایجاب آفرینش و آغاز آن و یادکرد آنچه اهل اسلام از ایشان حکایت کرده‌اند و یادکرد گفتار ثنویه و حرانیان و مجوس و یادکرد گفتارهای اهل کتاب در این باره و یادکرد سخن اهل اسلام در این مبادی و یادکرد درست‌ترین مذاهب و یادکرد آنچه در جهان برین از روحانیات، آفریده شده و نخستین چیزی که در جهان فرودین از جسمانیات آفریده شده، و پرسش پرسنده از اینکه آفرینش از چیست و در چیست و چگونه است و کی است و چرا آفریده شده؟

**فصل ششم** در یادکرد لوح و قلم و عرش و کرسی و حاملان عرش و فرشتگان و صفات هر کدام و اختلاف مردم در این باره و سخن در اینکه آیا فرشتگان مجبورند یا مکلف و اینکه ایشان افضل‌اند یا صالحان‌امت. و سخن درباره آنچه در مورد حجابها آمده و آنچه درباره سدره المنتهی آمده و یادکرد بهشت و دوزخ و یادکرد صفت دوزخ و یادکرد اختلاف مردم درباره بهشت و دوزخ و یادکرد صفت مردمان دوزخی و یادکرد اختلاف مردم درباره بقای بهشت و دوزخ و فتنای آنها و یادکرد اختلاف مردم در این فصل و یادکرد صراط و میزان و حوض و صور و اعراف و جز آن.

**فصل هفتم** درباره آفرینش آسمان و زمین که آن شامل وصف آسمانهاست و وصف فلک و آنچه در آن سوی فلک است و آنچه در افلاک هست، هم بر آن گونه که در خبر آمده است و نیز وصف کواکب و نجوم و وصف صورت خورشید و ماه و نجوم و آنچه میان آنهاست و یادکرد اختلاف مردم درباره جرمها و شکلهای آنها و یادکرد برآمدن آفتاب و ماه و فروشدن آنها و گرفتن آن دو و فروپاشی ستارگان و جز آن از قبیل آنچه در آسمان

(۱) برابر قدما و منظور قدمای یونانی است.

روی می‌دهد و یادکرد بادها و ابرها و بارشها و رعد و برق و جز آن از قبیل چیزهایی که در «جو» روی می‌دهد و یادکرد مقاله خورشید و ماه و ستارگان و شهابها و قوس قزح و گردباد و زلزله‌ها و یادکرد شب و روز و یادکرد زمین و آنچه در آن است و یادکرد اختلاف مردم درباره دریاها و آبها و رودخانه‌ها و مد و جزر و کوهها و اختلاف آنان درباره آنچه در زیر زمین است و یادکرد سخن خدای تعالی: «خداست که آفرید آسمانها و زمین را و آنچه میان آنهاست، در شش روز» (۷: ۵۴) و یادکرد آنچه درباره مدتی که قبل از آفرینش بوده و یادکرد مدت دنیا قبل از آدم علیه‌السلام و یادکرد آفرینش پریان و شیاطین و یادکرد آنچه درباره شماره عالمها وصف کرده‌اند.

**فصل هشتم** درباره پیدایش آدم و پراکندگی فرزندان او که شامل اختلاف فلاسفه در چگونگی پدید آمدن جانوران است و اختلاف ستاره‌شناسان و دیگر مردمان در این باره و یادکرد آفرینش آدم و یادکرد اختلاف درباره اینکه آدم در کجا آفریده شده و یادکرد سخن ایشان که چگونه روح در وی دمیده شده و یادکرد سجده فرشتگان در برابر آدم و یادکرد سخن خدای عزوجل: «و به آدم نامها را در آموخت.» (۲: ۲۹) و یادکرد رفتن آدم به بهشت و بیرون شدن او از آنجا و نیز یادکرد گرفتن ذریه از پشت وی و یادکرد اختلاف مردم درباره آدم و داستان او و یادکرد صورت آدم و داستان مرگ وی و یادکرد روح و نفس و زندگی و اختلاف مردم در آنها و درباره حواس و عقیده پیشینگان و اهل کتاب و آنچه در قرآن و اخبار آمده از یادکرد آن و مناظرات مردمان در آن باره.

**فصل نهم** در یادکرد فتنه‌ها و رویدادها تا قیام رستاخیز و آنچه درباره آخرت آمده است و آن شامل گفتاری است درباره نابودی جهان و پایان آن و یادکرد سخن کسانی که از پیشینگان به فتنای جهان عقیده داشته‌اند و نیز سخن اهل کتاب در این باب و یادکرد آنچه درباره مدت جهان آمده و اینکه چه اندازه از آن گذشته و چه مایه به جای مانده و یادکرد تاریخ از روزگار آدم تا به امروز، همه را بر نهاد آنچه در کتابهای اهل اخبار یافته‌ایم و درباره جهان یاد شده است و اینکه مدت امت محمد (ص) بنا بر آنچه اهل اخبار آورده‌اند چیست و یادکرد آنچه از نشانه‌های رستاخیز آمده و علائم آن و یادکرد فتنه‌ها و رویدادها تا آخر الزمان و بیرون آمدن ترکان و زمین لرزه در ماه رمضان و خروج هاشمی که از خراسان با درفشهای سیاه بیرون می‌آید و یادکرد خروج سفیانی و خروج قحطانی و خروج مهدی و فتح قسطنطنیه و خروج دجال و فرود آمدن عیسی بن مریم (ع) و برآمدن آفتاب از مغرب و بیرون شدن جنبنده (دابه) از زمین و یادکرد دود و بیرون آمدن یاجوج و ماجوج و بیرون آمدن حبشیان و یادکرد گم شدن کعبه و یادکرد بادی که وزش آن مؤمنان را قبض روح می‌کند و یادکرد ارتفاع قرآن و یادکرد آتشی که از زرفای

عدن برمی آید و مردمان را به سوی رستاخیز می کشاند و یادکرد سه بار دمیدن در صور و چگونگی صور و یادکرد اختلاف اهل کتاب درباره فرشته مرگ و یادکرد آنچه میان دو بار دمیدن صور وجود دارد و یادکرد اختلاف ایشان درباره سخن خدای تعالی: «مگر آنچه خدای تعالی خواست.» (۶: ۱۲۸) و یادکرد بارانی که پیکر مردگان را بازمی رویاند و یادکرد رستاخیز و اختلاف مردم در چگونگی آن و یادکرد «موقف» و یادکرد دگرگون شدن زمین و در نوردیده شدن آسمان و یادکرد روز قیامت و یادکرد آنچه گویند که پس از آن خواهد بود و یادکرد آنچه از پیشینگان درباره ویرانی جهان نقل شده است و یادکرد آنچه بر آدمی، اعتقاد داشتن بدان در این باب واجب است.

فصل دهم در یادکرد پیامبران و رسولان و روزگار زندگی هر کدام و داستانهای امتهای ایشان و اخبار هر کدام در نهایت اختصار و ایجاز.  
فصل یازدهم در یادکرد پادشاهان ایران و آنچه از روزگار ایشان شهرت دارد تا به هنگام انگیزش پیامبر ما محمد(ص).

فصل دوازدهم در یادکرد دینهای روی زمین و نحله‌ها و مذهبها و آرای مردمان از اهل کتاب و جز ایشان و آن شامل معطله است و یادکرد دسته‌های هندیان و شرایع و ملت‌ها و عقاید آنان و یادکرد اهل چین و یادکرد آنچه درباره شرایع ترکان یاد شده است و یادکرد شرایع حرانیان و یادکرد ادیان ثنویه و یادکرد پرستندگان بتها و یادکرد مذاهب مجوس و مذاهب خرمیان و یادکرد شرایع مردم روزگار جاهلیت و یادکرد شرایع یهود و نصاری.

فصل سیزدهم در یادکرد بخشهای زمین و حدود اقلیمهای آن که شامل یادکرد اقلیمهای هفت‌گانه و یادکرد دریاها و وادیها و رودخانه‌های معروف است و یادکرد کشورهای معروف از هند و تبت و یاجوج و ماجوج و ترک و روم و بربر و حبشه و یادکرد بلاد اسلام از حجاز و شام و یمن و مغرب و عراق و جزیره سواد و آذربایجان و ارمنیه و اهواز و فارس و کرمان و سیستان و مکران و جبل و خراسان و ماوراءالنهر و یادکرد مسجدها و بقعه‌های گرامی از قبیل مکه و عراق و یادکرد ثغور و رباطها و یادکرد آنچه از شگفتیهای زمین و عجایب اصناف مردم نقل شده و یادکرد آنچه از شهرها و روستاها به ما رسیده است و اینکه چه کسی آنها را بنیاد نهاده یا به وجود آورده است و یادکرد آنچه درباره ویرانی شهرها آمده است.

فصل چهاردهم در انساب عرب و جنگهای مشهور ایشان.

فصل پانزدهم در یادکرد زادن پیامبر(ص) و منشأ او و مبعث وی تا هجرتش.

فصل شانزدهم در یادکرد آمدن پیامبر به مدینه و شماره سریه‌ها و غزوه‌های او تا

روز وفاتش.

فصل هفدهم در چگونگی آفرینش پیامبر خدا(ص) و خوی و خلق او و رفتار و ویژگیهای او و شرایع و مدت زندگانش و یاد همسران و فرزندان و خویشاوندان او و خبر وفاتش و یادکرد معجزات او.

فصل هژدهم در یادکرد افاضل یاران او و آن دسته از ایشان که اولیای امر بوده‌اند از مهاجران و انصار و یادکرد شمایل هر کدام و یادکرد مدت زندگانی و آغاز اسلام هر کدام و فرزندانشان و آنکه از کدام يك فرزندان ماندند از کدام يك نمانده.

فصل نوزدهم در یادکرد اختلاف گفتارهای اهل اسلام، که شامل یادکرد فرقه‌های شیعه و فرقه‌های خوارج و فرقه‌های مشبّه و فرقه‌های معتزله و فرقه‌های مرجئه و فرقه‌های صوفیه و فرقه‌های اصحاب حدیث است.

فصل بیستم در یادکرد روزگار خلافت یاران پیامبر است و آنچه از فتوحات و حوادث در آن روی داده تا روزگار امویان و آن شامل خلافت ابوبکر است و آنچه در روزگار او روی داده از ماجرای اهل رده و دعوای پیامبری و گشایشها و خلافت عمر و آنچه از گشایشها در روزگار او بوده و خلافت عثمان و آنچه از گشایشها و فتنه‌ها که در روزگار او بوده و یادکرد خلافت علی بن ابیطالب و آشوبهایی که در روزگار او بوده و یادکرد جنگ جمل و صفین و نهروان و شورییدن خوارج بر او و یادکرد «حکمین» و خلافت حسن بن علی (رضی الله عنه) تا آنگاه که معاویه بر کارها چیرگی یافت.

فصل بیست و یکم در یادکرد ولایت امویان، به ایجاز و اختصار و آشوبهایی که در آن روزگار بود از شورش ابن زبیر و مختار بن ابی عبید که شامل داستان ابن زیاد و مرگ مغیره و عمرو بن عاص و وفات حسن بن علی (رض) و بیعت گرفتن معاویه برای یزید است و ولایت یزید بن معاویه - که نفرین خداوند بر هردوان باد - و کشته شدن حسین بن علی (رض) و داستان عبدالله بن زبیر و یادکرد واقعه حرّه و مرگ یزید بن معاویه و ولایت یافتن معاویه بن یزید و یادکرد شورش ابن زبیر تا کشته شدن او بر دست حجاج در روزگار ولایت عبدالملک بن مروان و تا پایان روزگار ایشان.

فصل بیست و دوم در یادکرد خلفای عباسی از سال صد و سی و دو تا سال سیصد و پنجاه.

و بدین گونه است که نگرنده در این کتاب، همچون کسی است که بر همه جهان اشراف دارد، گویی همه رفتارها و کارهای شگفت آن را پیش چشم دارد و پیشینه آن را می‌داند که قبل از ترکیب و حدوث چه بوده است و آنچه پس از آشکار شدن و فرسایش از وی به جای می‌ماند چیست.

در این کتاب اهل دین را نیرویی است و مبتدیان را ورزیدگی و برای آنها که با آن خوگر شده باشند آسایش خاطری است و اندیشمندان را بینشی و پندی است. کتابی است که به اخلاق نیک فرامی خواند و از پستی و فرومایگی باز می دارد. از خداوند می خواهیم که ما را سود بخشد و نیز کسانی را که در نهفته ها و مطالب آن می نگرند. بادا که ما را از خواب غفلت بیدار کند و با حسن اصابت ما را توفیق بخشد، «که او شنوا و نزدیک است.» (۳۴: ۵۰).

## در تثبیت نظر و مهذب ساختن جدل

می‌گوییم و توفیق از سوی خداوند است و از سوی آن کس که استواری و نگاهداشت از جانب اوست.

شناخت این فصل از سودمندترین ابزارهای شناخت حق است و مایه بازشناسی میان حق و چیزهایی است که با حق درستینند. هیچ کس را از مطالعه این فصل، و از آگاه شدن بر آن، بی‌نیازی نیست، تا راستی را از سوی خویش و از غیر خود دریابد، چرا که گاه از اندیشه و خیالپردازی و از اوهام بیهوده و از یادهای یست چیزهایی حاصل می‌شود که حق را با باطل می‌آمیزد و شك و گمان در آنها غلبه می‌کند و چیزی نیست تا آنها را از یکدیگر بازشناسد و بر درستی صحیح و نادرستی باطل دلالت کند، مگر نظر. و به وسیله نظر است که سؤال بیهوده از سؤال لازم و پاسخ بیدادگرانه از پاسخ عادلانه شناخته می‌گردد. و ما اینک به یادکرد اندکی از مطالب مهمی که قصد آوردن آنها را داریم می‌پردازیم تا برای بیننده آمادگی باشد و برای مناظره‌گر نیرویی و سپس به خواست خدا، تفصیل آنها را در کتابی که در این باره بنیاد نهاده‌ایم و «کتاب العلم والتعلیم» نام دارد، جستجو خواهد کرد و نگاهداشت و توفیق از سوی خداوند است.

اینک می‌گوییم: علم، اعتقاد به شیء است به همان گونه که آن شیء هست اگر محسوس است به حس و اگر معقول است به عقل، از این روی اصل آنچه دانشها بدان بازمی‌گردد، حس و عقل است و هر چه را از رهگذر این دو حکم به اثبات آن کردیم ثابت

است و هر چه را بدین دو حکم به نفی آن دادیم منتفی است. البته در صورتی که حس و عقل از آفت سلامت باشند و از فساد و عوارض نقص، برکنار و از عشق و عادت‌هایی که با آن خوگر شده‌اند و بر آن پرورش یافته‌اند شسته و پاکیزه باشند تا در معقول و محسوس آنها اختلافی روی ندهد مگر از رهگذر مخالف یا معاندی. چرا که این دو، حس و عقل، بر ضرورت قرار گرفته‌اند و برای حس‌کننده هیچ تردید و شک‌هایی درباره‌ی هیئت و صورت آن شیء حس شده روی نمی‌دهد و آن که به ضرورت عقل چیزی را دریافته، نمی‌تواند آنچه را که دریافته و دانسته و یقین کرده، نداند و نیز نمی‌تواند کسی را که مدعی خلاف آن است تصدیق کند و اگر چنان بود که با هر دعوی، ضرورتی همراه بود، هم آن گونه که در مورد حواس وجود دارد، از هیچ کس خلافتی صادر نمی‌شد و هیچ نیازی به شکستن سخن او و آشکار کردن زشتی و کژی گفتار او، نبود. آیا نمی‌بینی که محال است نیروی حس‌کننده به ظاهر، آتش را سرد احساس کند و یخ را گرم، هم آن گونه که محال است که شیء مورد علم جنبنده باشد و آن را ساکن بدانیم و یا در اصل سپید باشد و سیاه دانسته شود. و اگر این چنین روا باشد، همه دانشها باطل می‌شود و همه اعتقادات یکسره فاسد می‌گردد، هر که هر چه بگوید رواست که گوش دعوی دیدن کند و چشم دعوی شنیدن و یا مرده را زنده انگارند و زنده را مرده و این محال است، زیرا اگر علم عبارت باشد از «ادراک شیء آن گونه که حد و حق آن است» و سپس علم نتواند که ذات خویش را، آن گونه که هست، ادراک کند، در آن هنگام معلوم نخواهد بود و همچنین است حس، اگر طبیعت حس، طبیعت آنچه را که در زیر آن واقع شده، درنیابد، آن چیز محسوس نیست و این سخنی است که همه خردمندان و اهل تمیز در آن یکرای و هم عقیده‌اند مگر دو کس: یکی عامی است که نظری ندارد، چرا که غافل است و به کار بردن نظر از وی سلب شده است و هرگاه حق بروی آشکار شود، از آن پیروی خواهد کرد و خلاف ورزی وی پایان می‌گیرد، زیرا سخن او از سر حدس و گمان و شنیدن و تقلید است و هرگاه چیزی را بشنود که دلش بدان گواهی دهد، روی بدان می‌آورد و قلبش آن را می‌پذیرد؛ و دومی منکر عناد پیشه‌ای است که پیشینیگان او را سופستانی نام داده‌اند و ما فساد عقیده ایشان را در جای خود یاد خواهیم کرد، به‌خواست خداوند.

ضد علم نادانی و جهل است و معنی جهل اعتقاد به شیء است برخلاف آنچه هست و هر کس چیزی را نداند جاهل مطلق نیست، بلکه جاهل حقیقی کسی است که جویندگی و طلب حد و حقیقت اشیا را رها کرده و معتقد به خلاف چیزی است که اشیا هستند. و اگر چنین نباشد سزاوار سرزنش و نکوهش بر نادانی خویش نیست.

### \* سخن در کمیّت دانشها و مراتب هر کدام

گوئیم نام «علم» بر روی هم گاه بر فهم اطلاق می‌شود و زمانی بر وهم یا ذهن یا فطنت یا یقین یا خطر یا معرفت یا هر وسیله دیگری که سبب ادراک شیء به‌طور آشکارا یا نهان شود، خواه به هدایت خرد یا مباشرت حس باشد و خواه از رهگذر به‌کارگیری ابزاری مانند استدلال و اندیشه و بحث و تمییز و قیاس و اجتهاد. چرا که اینها همه ابزارهای ادراک علم و راههای رسیدن بدان هستند، و آنچه از آن میان به‌وسیله آن می‌توان به علم رسید، علاوه بر علمی که از رهگذر بداهت و حواس باشد، شاخه‌ای از اینهاست که برشمریم.

آیا نمی‌بینی که انسان خردمند اهل تمیز در برابر گواهی عقل و حس خویش ناگزیر است اما در برابر استدلال و بحث خود ناگزیر نیست؟ آیا نمی‌بینی در برابر کسانی که از خرد بی‌بهره‌اند، و یا حس ایشان زیان دیده است، راهی برای استدلال و بحث وجود ندارد؟ پس آغاز علم، آن‌طور صادقانه‌ای است که در ذهن روی می‌دهد، و آن به‌مانند بدیهه است و یا به نیروی بدیهه. و پایان علم، یقین است که عبارت است از استقرار حق در ذهن و به یک سوی شدن شک و تردید. و ما از این روی شرط صدق را در مورد آنچه خطور می‌کند یاد کردیم که گاه، نفس یا هوی یا طبع یا عادت بر ذهن خطور می‌کند اما حقیقتی ندارد، پس روا نیست که به‌عنوان مرحله پایانی علم مورد اعتبار قرار گیرد. و یقین آن چیزی است که بر اشیا احاطه دارد، به‌همان گونه که هستند و کنه آنها را ادراک می‌کند. و معرفت، عبارت است از ادراک اینیه (نهادهای) شیء و ذات او. دسته‌ای آن را ضروری می‌دانند و دسته‌ای اکتسابی. و فرق میان معرفت و علم در این است که علم، احاطه بر ذات شیء است یعنی عین آن و حد آن. و معرفت، ادراک ذات شیء و ثبات آن است اگر چه حد و حقیقت آن ادراک نشده باشد. پس علم عامتر و رساتر است، چرا که هر معلومی شناخته شده است اما هر شناخته شده‌ای معلوم نیست. آیا نمی‌بینی که بکتاپرستان خدای خویش را می‌شناسند اما، جز از رهگذر اثبات، به او علم ندارند، زیرا که چونی و چندی از ذات وی منتفی است.

و وهم عبارت است از اعتقاد به صورت شیء خواه محسوس باشد و خواه مظنون، اگر چه به‌ظاهر (در خارج) وجود نداشته باشد، زیرا نیروی وهم درگسترش دادن آن، دو

(۱) در اصل: «ابنیه الشیء» بوده و ما نیز همان را درست دانستیم و ترجمه کردیم، هوار آن را به «ابنیه الشیء» اصلاح کرده و به‌نظر ما اصلاحی است ناروا.

چندان می‌شود و از این روست که چیزهایی را می‌بیند که چشم نمی‌بیند و همچنین است چشم وقتی که نیروی بینایی آن کشش یابد و دیدگاه آن دور باشد، شیء را - از نظر کوچکی و بزرگی و صورت و رنگ و دیگر هیئتها - برخلاف آنچه هست، می‌بیند و همه آنچه بیرون از هیئتها و صفات و حدود باشد، و هم آن را درک نمی‌کند و در نفس صورت نمی‌بندد.

و فهم، عبارت است از شناخت و معرفت. و نیروی ذهن نزدیک به نیروی عقل است، با این تفاوت که ذهن و فهم تصویر از شیء برمی‌دارند و فطنت معنایی نزدیک به ذهن دارد.

و ما بدین جهت نیازمند اینها شدیم، که بسیاری از مردم آزنند بر جستجو و بحث از این اسامی اند و میان آنها فرق می‌گذارند.

اما ابزارهایی که از رهگذر آنها به چیزهایی که نهفته است، علم حاصل می‌شود عبارتند از فکرت، و آن جستجوی از علت شیء است و حد آن، رای و رویت است. و دیگر از ابزارها استنباط است و آن عبارت است از انتزاع چیزی که در طی محسوس و معقول وجود دارد و استدلال است و اجتهاد. و گروهی گرایش عادت و طبع را نیز - مگر به چیزهایی که بدان میل دارند یا از آن نفرت - علم می‌شمارند. و اینهاست مجموعه بنیادهای علم و راههای آن. و حاصل آن به سه نوع بازمی‌گردد: به معقول بدیهی و به محسوس ضروری. زیرا آنچه به این دو ادراک شود بدون واسطه و مقدمه است. و سه دیگر چیزی است که بر آن استدلال شده و با بحث و اماره، استنباط گردیده است و این چیزی است که اختلاف و اضطراب در آن راه دارد، چرا که از میدان حس و بدیهه بیرون است و هم ازین روی که نیروی استدلال‌کنندگان و نگرندگان و آرا و خردهای ایشان متفاوت است و این امر به‌راستی که بسیار است. و در این باره است که کتابها تصنیف شده و دفترها نگاشته‌اند در دو علم حکمت و ملت. تا جهان بوده چنین بوده است و پیوسته چنین خواهد بود تا آنگاه که روزگاران به‌پایان رسد و ایام سپری شود.

و بسیاری از مردمان نپذیرفته‌اند که علم حس و علم بدیهه را، حقیقتاً علم بنامند، زیرا همگان در آن مشترک‌اند و درجات مردم، در این جا یکسان است و دیگر اینکه این دو علم چیزی است که طبیعت آن را ایجاب کرده است. یعنی غریزه و نیروی شناخت و آفرینش.

### \* سخن درباره عقل و معقول

اینک گوئیم که عقل نیروی است الهی که میان حق و باطل و زشت و زیبا و نیک و بد فرق می‌نهد و مادر همه دانشهاست و برانگیزاننده خطرات فاضله و پذیرای یقین. و گفته‌اند: از آن روی عقل را عقل خوانده‌اند که عقل (پای بند، زانو بند شتر) است از برای آدمی تا به کزراهه آنچه برای وی خطر دارد، نرود. و فلاسفه در توصیف و یادکرد عقل اختلاف بسیار دارند. ارسطاطالیس در کتاب البرهان گفته است: «عقل نیروی است که از رهگذر آن آدمی بر اندیشیدن و بازشناخت، توانایی حاصل می‌کند و بدان از اشیای جزئی، مقدمات را فراهم می‌آورد و از آنها قیاسات را ترتیب می‌دهد.» و در کتاب الاخلاق گوید: «عقل چیزی است که در آدمی از رهگذر عادت از انواع فضایل حاصل می‌شود، چندان که آن فضایل به‌گونه اخلاق او درمی‌آید و در آدمی ملکه‌ای استوار می‌گردد.» و در کتاب النفس، سخنی خلاف این می‌گوید و عقل را به سه دسته تقسیم می‌کند: عقل هیولانی و عقل فعال و عقل مستفاد. و اسکندر آن را چنین تفسیر کرده است که عقل هیولانی عقلی است، که در کالبد انسان - از رهگذر امکان آمادگی برای تأثیر عقل فعال - ایجاد می‌شود. و عقل مستفاد موصور است و عقل هیولانی به‌منزله عنصر است و عقل فعال آن است که عقل مستفاد را به‌گونه‌گون کارها وامی‌دارد و بعضی چنان پنداشته‌اند که عقل همان نفس است. و بعضی برآنند که عقل، همان باری تعالی است جل جلاله. و چه مایه سخنهای پراکنده که در این باب گفته‌اند.

از جمله سخنانی که بمیراث از اسلاف یافته‌ایم گفتار ایشان است که «عقل، خداداد است و ادب، آموختنی.» و همانا یکی از ایشان عقل را به نام افعال عقل نامیده است و چون به معنی دلخواه دست یافته است نباید بر او تنگ گرفت. آیا نمی‌بینی که درباره کتابهای پیشینگان و اخبار و اشعار ایشان می‌گوئیم: «عقول آنان است.» و منظور ما نتایج عقول و اذهان ایشان است. و گفته‌اند: «گمان مرد، پاره‌ای از عقل اوست.» اینها همه بر سبیل تمثیل و استعاره است. و پیشینگان را در این نکته هیچ اختلافی نیست که عقل هیولانی صافی‌ترین جوهر نفس است و حس آن فراتر از حس نفس قرار دارد و

۱) متن «و فسره الاسکندر» است که گویا منظور همان اسکندر افرودیسی (Alexander of Aphrodisias) فیلسوف قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی است که از شارحان معروف آرای ارسطو است. ولی هوار متن را به «فسره للاسکندر» اصلاح کرده است که در آن صورت این گفتار باز هم از سخنان ارسطاطالیس خواهد بود. ظاهراً نیازی به این اصلاح نیست مگر اینکه عین گفتار به نام ارسطاطالیس درجایی ثبت شده باشد.

رتبه او بالاترین رتبه جواهر است و فروتر از رتبه باری تعالی جَلّ جلاله. و عقل نزدیکترین چیزهاست به باری تعالی.

و مسلمانان از عقل، مفهومی جز آنچه به‌ویژه در آدمی و نه در دیگر حیوانات عالم سفلی ترکیب یافته‌اند نمی‌شناسند. اما آنچه از غیرمسلمانان حکایت کرده‌اند - مادام که عقل یا کتاب شریعت آن را رد نکرده است - قابل پذیرش است.

بعضی بر آنند که حجّت طبع، در آنچه اثبات یا نفی می‌کند، استوارتر از حجّت عقل است و ادعای ایشان بر این بنیاد استوار است که طبع بر آنچه موافق و ملایم با آن باشد، شوقمند است و از آنچه با آن سازگار نباشد، گریزان. و بر آنند که خدای عزوجل طبع را، از همان روزگار که آفریده، آفریده است و روا نیست که خدای چیزی را بی‌هیچ سود و ثمری و بی‌هیچ حکمتی بر عبث آفریده باشد. اما عقل، گاه، چیزی را نیک

تشخیص می‌دهد و سپس آن را زشت می‌داند یا امری را که درست می‌شمارد، سپس نادرست می‌انگارد، اما طبع هرگز تلخی را به شیرینی نمی‌گیرد و هیچ شیرینی را تلخ نمی‌انگارد. و هیچ چیز را برخلاف آنچه که هست برداشت نمی‌کند. مخالفان ایشان در پاسخ آنان گفته‌اند که طبع هیچ چیز را جز آنچه با آن برخورد دارد و احساس می‌کند، نمی‌شناسد و حال آنکه این طبع را عادات و عوارض از سرشت اصلی آنها منحرف کرده است و در بعضی موارد به چیزهایی که کششی به‌جانب آنها نداشته میل می‌کند و یا از آنچه طبع بد آنها متمایل بوده است گریزان می‌شوند. و در نیروی طبع، بازشناخت زشت از زیبا، به‌طریق استدلال، آن گونه که در نیروی عقل هست، وجود ندارد. طبیعت جانوران درست است و اخلاط آن تغییر نیافته است، با این همه آنها را نمی‌توان مورد خطاب قرار داد. و امتناع طبع از بازشناخت نیک و بد، به‌معنی آن نیست که حکمتی در آفرینش آن در کار نبوده است و به هیچ‌روی به‌معنی بیهوده بودن آن نیست، همچنان که طبیعت بی‌جان (موات) هیچ‌یک از اعراض را احساس نمی‌تواند کرد، با این همه آفرینش آن از حکمتی تهی نیست، بلکه همان نشانی بودنش و آنچه از سود و زیانها که در اجناس طبیعت بی‌جان (موات) نهفته است، خود فایده و حکمت آنهاست. پس از این رهگذر بدین نتیجه می‌رسیم که آنچه ملاک اعتبار و استدلال برای اسقاط تکلیف و رفع آزمایش از جانوران است عقل است؛ جانورانی که طبعشان سالم است و اخلاط آنها تغییر نپذیرفته.

اگر گویند عقل را به چه شناخته‌اید؟ گوئیم: به‌خود عقل چرا که عقل است که اصل است و بدیهی. و مادر علوم استدلالی (آن گونه که پیش از این حس را شناختیم) خود حس است، چرا که طبع است. و اگر ما عقل را به عقلی دیگر شناخته بودیم، ناگزیر کار به بی‌نهایت می‌کشید و هرگز عقل بنیاد و سر همه دانشها نبود.

اگر گویند چگونه میان دلالت عقل و دلالت هوا و عادت، فرق می‌گذارید؟ گفته خواهد شد که از رهگذر بازگشت به اصل، چرا که فرع وابسته به اصل است و اگر وابسته بدان نبود فرع آن به‌شمار نمی‌رفت.

و از دلایلی که بر وجوب حجّت عقل وجود دارد، یکی بزرگداشتی است که مردمان، همگان، نسبت به عقل دارند و آن را تعظیم می‌نهند و مراتب عقلا را بالا می‌برند و قدر و منزلت ایشان را برمی‌کشند و به آرای ایشان استناد می‌کنند و بر اشارات ایشان اعتماد. و همواره آرزوی دست یافتن به مراتب آنان را دارند و کسی را که عقلش پست باشد و خردش زیان‌دیده باشد، خوار و ناچیز می‌شمارند، اما در حق کسانی که طبايع آنان سالم است و اخلاط ایشان کامل، هرگز چنین بزرگداشتی روا نمی‌دارند. پس از این رهگذر دانسته می‌شود که معنای دیگری جز طبع وجود دارد که همانا عقل است.

#### \* سخن درباره حس و محسوس

گوئیم که حواس راهها و ابزارهایی آماده از برای پذیرش تأثیرات اند آن گونه که خدای تعالی آنها را نهاده است و چون حاسه‌ای با محسوسی برخورد کند، به اندازه پذیرش آن، در وی اثر می‌کند و به اندازه تأثیرش از وی پذیرا می‌شود. آنگاه نفس مبادرت کرده و آن را به قلب می‌سپارد تا در آنجا مستقر شود، سپس مورد تنازع گونه‌های دانستن که عبارتند از فهم و وهم و ظن و معرفت قرار می‌گیرد. و عقل به جستجو در باب آن می‌پردازد و آن را بازمی‌شناسد، پس آنچه را که عقل حقیقت شناخت یقین خواهد شد و آنچه را که نفی کند باطل خواهد بود.

و حواس، پنج است، یا می‌توان گفت: چیزی وجود ندارد که آن را به یکی از حواس نتوان دریافت تا نیازی به حاسه ششمی پیدا شود. و گروهی حواس را چهار می‌دانند و حس ذائقه را نوعی از حس لامسه می‌دانند و بعضی حواس را شش می‌دانند و کار دل را حاسه ششم به‌شمار می‌آورند. و این کاری است که بعد از پذیرفتن وجود کار برای حواس، آسان است، زیرا بعضی از مردم منکر حقیقت فعل حواس هستند، چرا که احوال این حواس ناپایدار است و اینان استدلالشان این است که آدمی چهره خویش را در شمشیر دراز می‌بیند و قامت خویش را در آبی که به اندازه بالای او نباشد، خرد و شکسته می‌بیند و خرد را بزرگ می‌بیند و بزرگ را خرد و ایستاده را رونده. و این از اندیشه

(۱) متن: «وجوب حجة الطبع» بود که به‌قرینه مقامی به عقل اصلاح شد.

معاندان است و فریبکاران، چرا که این تغییرات جز در حاسه بینایی روی نمی‌دهد و سبب آن هم عللی است که بر بینایی عارض می‌شود از قبیل دوری فاصله و انبوهی هوا، و بدین گونه از جهت کیفیت و کمیت غلط در آن راه می‌یابد، زیرا حاسه، اگر فاصله دور باشد، هیئت و شکل اشیا را ضبط نمی‌کند. اما در اینیت (کجایی) غلط راه ندارد، مادام که فاصله بسیار نباشد، که در آن صورت حاسه نمی‌تواند آن شیء را فراگیرد. اما دیگر حواس که کارکردشان از رهگذر انضمام و برخورد با محسوس است، مادام که آن حواس آسیب ندیده باشند، اختلافی در آنها وجود ندارد. و سست‌ترین چیزی که خداوندان این گونه اندیشه، بدان متوسل می‌شوند انکار حواس است تا فعل آنها را منکر شوند و من صاحب خردی را نمی‌شناسم که وقت خویش را مصروف انکار و رد این اندیشه کند، چرا که تباهی آن و رسوایی گفتارش آشکار است.

#### \* سخن درباره درجات معلومات<sup>۱</sup>

اینک گوئیم که همه اشیا در عقل از سه گونه بیرون نیست: واجب، سالب، و ممکن.

واجب: آن است که در عقل، به نفس عقل و استدلال آن، موجود است، مانند دانش ما نسبت به یک ساختمان که ناگزیر باید سازنده‌ای داشته باشد و یا نسبت به یک کتاب که باید نویسنده‌ای داشته باشد و هر صنعتی را ناگزیر صانعی باید. و باز از مثالهای واجب، اینکه جمع یک و یک برابر است با دو و اینکه پیر، روزگاری، جوان بوده است و کودک خردسال شیرخواره بوده است و امثال اینها.

سالب: ممتنعی است که در عقل، به نفس عقل و استدلال آن، محال باشد مانند اینکه کتابی یافته شود بی نویسنده و یا صنعتی بی سازنده، چنین چیزی را عقل نمی‌پذیرد و وهم نیز آن را تصور نمی‌کند و طبع نیز بر آن استوار نمی‌گردد.

ممکن: جایزی است موهوم، در عقل به نفس عقل، مانند چیزهایی که از قرون گذشته و سرزمینهای دور برای ما نقل می‌شود یا آنچه می‌گویند که پس از این خواهد بود، اینها چیزهایی است که در عقل جایز است که چنان که می‌گویند باشد و جایز است که چنان نباشد، چرا که هیچ خاطری از عهده محقق کردن آنها بر نمی‌آید، چنان که هیچ خاطری بطلان آن را نیز نمی‌تواند ثابت کند، چرا که در حد جواز و امکان است. و چون

(۱) اصل نسخه «معلومات» بوده هوار آن را به «علوم» اصلاح کرده و اشتباه است.

دلایل نفی و اثبات، از هر دو سوی، یکسان است در همین حد ایستاده می‌ماند. پس هیچ چیز نیست مگر اینکه یا معقول معلوم است یا معروف است یا موهوم یا محسوس.

#### \* سخن در حد و دلیل و معارضه و قیاس و اجتهاد و نظر و جز اینها

گوئیم: «حد، چیزی است که دلالت کند بر عین شیء و غرض آن، با ایجاز و شمول، مانند حدود خانه و زمین که هر کدام، بخش هر مالکی را از بخش مالک دیگر جدا می‌کند و بدان وسیله هر کس زمین و خانه خود را می‌شناسد.» افزونی در حد، مایه نقصان آن می‌شود و کاستن از آن نیز افزونی است که حد مطلوب را باطل می‌کند، مانند اینکه بگویی: انسان «زنده میرای سخنگوی» است. این حد انسان است. حال اگر چیزی بر آن بیفزاییم یا از آن بکاهیم، حد، نقض شده است، زیرا ملاک اعتبار درستی حدهاست در طرد و عکس (فی الاطراد بالعکس والقلب). پس هرگاه عکس آن درست نباشد، حد استوار نیست. این است آنچه من در حدود پسندیده‌ام، اگر چه مردمان را در باب حدود سخنان و راه و روشهای بسیار است. بعضی گویند: «حد هر شیء، وصف آن شیء است فی ذاته، مانند علت.» و بعضی گویند: «حد شیء عبارت است از ذات و نام آن.» و بعضی طرد و عکس (طرده من جانبین) را در تعریف حدود معتبر دانسته‌اند، آن گونه که ما یاد کردیم. و بعضی از یک سوی آن را بسنده دانسته‌اند در صورتی که طرد صحیح باشد. و این استوار نیست مگر در باب شرع و ملزم کردن مردم به چیزهایی که علل موجب آنها، پوشیده و در پرده است. مانند سخن کسی که می‌پندارد حد نماز «طاعت» است سپس گفته می‌شود: «و هر طاعتی نماز نیست.» این گونه موارد را بهتر است که صفت بنامیم نه حد. زیرا اگر حد بود، از هر دو سوی درست بود. چنان که گفته شود: حد انسان عبارت است از «زنده میرای سخنگوی»، پس هر زنده میرای سخنگوی انسان است و هر انسانی زنده میرای سخن‌گوی.

و بعضی گفته‌اند: «حد عبارت است از جامع میان آنچه تفصیل آنها را جدا می‌کند.»

و گوئیم که «دلیل چیزی است که دلالت کند بر مطلوب و بی‌اگاهاند بر مقصود، هر چه که باشد. از هر گونه معنایی که بتوان از رهگذر آن به مدلول علیه رسید.» و گاه باشد که دلیل، بر فساد چیزی دلالت کند همان گونه که بر درستی آن. پس هر گاه دلیلی بر درستی چیزی دلالت کرد بر فساد ضد آن چیز نیز دلالت دارد و چون دلیلی بر فساد چیزی دلالت کرد بر درستی ضد آن نیز دلالت دارد و می‌توان برای یک چیز، دلایل بسیار



یافت. مانند راههای متعددی که برای يك مكان وجود دارد. و هر چیزی که به چیزی راهنمون شود، دلیل آن چیز است. پس بدین گونه خدای تعالی دلیل خلق خویش است. و پیامبر علیه السلام دلیل امت خویش. قرآن دلیل است و خبر، دلیل است و اثر (نوعی خبر) دلیل است و جنبش و درستی دلیل است و آنچه بدینها مانند.

این است عقیده‌ای که من در باب دلیل - که اهل نظر بدان استدلال می‌کنند - برگزیدم و بعضی از مردم گمان برده‌اند که «دلیل همان نفس مستدل (شخص استدلال کننده) است.» و در رد این دعوی مخالفان ایشان گفته‌اند که پس در آن صورت هرگاه از مدعی دلیل بخواهند خواهد توانست که بگوید: من خود دلیلم. و این بحث دشواری نیست، زیرا در زبان عربی کلمه دلیل (بر وزن فعیل) می‌تواند به معنی فاعل از مصدر دلالت باشد، مانند شریب (آبکش) و سمیر (افسانه‌گوی) و می‌تواند عین دلالت باشد مانند صریح (به‌خاک افتاده) و قلیل (کشته). پس دعوی آن مدعی، که می‌گوید: «من خود دلیلم»، در هنگامی است که فاعل دلالت را در نظر گرفته باشد. و این خطا نیست. ولی اگر گفت: «من خود دلیلم» و منظورش دلالت بر مطلوب بود، در این صورت گفتارش محال است. و گاه باشد که عین (فاعل) خود دلیل است بر صانع به هنگامی که از آن پرسیده شود، چرا که هیچ مدلول علیهی نیست مگر آنکه خود دلیلی است بر شیئی دیگری، اگر چه دلیل بر نفس خود نباشد.

و گوئیم که «علت عبارت است از سبب موجب» و آن بردو گونه است: عقلی و شرعی.

علت عقلی، که به خودی خود، ایجاب کننده است، بر معلولات خویش سبقت ندارد، مانند حرکت شیء متحرك و سکون شیء ساکن.

علت شرعی، آن است که بر شیء وارد می‌شود و حکمش را دگرگون می‌کند و مقدم بر آن است و خود معلول علتی است قبلی.

و شرط درستی علت، این است که در معلول خویش جریان داشته باشد. و هرگاه از مَطْرَد بودن سر باز زند، تباه می‌شود، مانند وجود چیزی یا حکمی به علتی از علت‌ها، و سپس وجود آن چیز یا آن حکم پس از زوال آن علت یا نابودی آن چیز و آن حکم با بودن آن علت. و درستی علت عیناً مانند درستی حد است. با این همه بسیاری از مردمان علت را حد می‌نامند و این کار، چندان دور نمی‌نماید، زیرا در معنی اتفاق وجود دارد. و گفته‌اند که علت، گاه، دارای وصف واحد است و گاه، دارای دو وصف و گاه دارای وصفهای بسیار، و نتوان حکم به وجود آن کرد مگر آنگاه که همه اوصاف آن گرد آمده باشند. مانند آنکه بگوئیم: «انسان زنده میرای سخنگو است.» حال اگر یکی از این صفات را برداری، دیگر حد و علت از برای انسان نخواهد بود.

و گوئیم که «معارضه عبارت است از استوار کردن آنچه خصم از مذهب تو آهنگ تباه کردن آن را دارد از رهگذر همانندی از مذهب او.» و معنی معارضه و مقابله یکسان است و همانند. و چون برخلاف مذهب خصم واقع شود، ساقط و تباه خواهد بود. و گروهی این باب را انکار کرده و باطل دانسته‌اند. و پنداشته‌اند که این کار از حد پرسش و پاسخ بیرون است و مخالفان ایشان پاسخ داده‌اند که این، گونه‌ای از پرسش است و چیزی بر سری. و چنین استدلال کرده‌اند که شخص معارض، مجیب است و پاسخ دهنده، یا رویاروی مناقض خویش و اگر روا باشد که شخص «معارض له» از پاسخ گفتن به آنچه در آن به معارضه پرداخته است بازایستد، روا خواهد بود که شخص مسئول نیز از پاسخ بازایستد، چرا که پرسنده مستجیر (زنهارخواه) است و معارض مجیر (رهاننده و زنهاردهنده)

آنها که معارضه را درست دانسته‌اند، آن را به چهار منزل، تقسیم کرده‌اند که سه منزل از آنها درست است و یکی باطل، و عبارتند از:

[۱] معارضه پرسش به پرسش، مانند اینکه از مردی پرسیده شود که «در باره فلان امر چه می‌گویی؟» و او همین سخن را تکرار کند و بگوید: «تو خود در این باره چه می‌گویی؟» و این [باطل است] زیرا در آن هیچ پاسخی نسبت به آنچه پرسیده شده است وجود ندارد.

[۲] نوع دوم، معارضه دعوی به دعوی است، چنان که گوینده‌ای بگوید: «جهان قدیم است» و خصم در برابر او بگوید: «فرق میان تو و آن کس که آن را محدث می‌داند چیست؟» در اینجا بر مدعی قدم جهان، فرض است که اقامه برهان کند و تفاوت میان دو دعوی را آشکار سازد. هرگاه سخن کسی که قایل به محدث بودن جهان است باطل شد، دعوی او، خود، در باب قدم جهان ثابت شده است. زیرا وقتی که چیزی صحتش ثابت شد، تباهی غیر (ضد) آن نیز ثابت شده است.

[۳] سه دیگر معارضه علت به علت است، مانند سخن مرد یکتاپرست به آن که قایل به تجسیم خداوند است: چون بگویی که خدای تعالی جسم است (چرا که تو فاعلی جز جسم نمی‌توانی تعقل کنی)، پس چرا نمی‌گویی که باری تعالی مرکب است و دارای اجزاء، زیرا تو هرگز جسمی، جز به گونه مرکب و دارای اجزاء ندیده‌ای؟

[۴] چهارم معارضه دلیل به دلیل است و آن چنان است که گفته شود: «هرگاه دلیل تو چنین و چنان است، پس فرق میان تو و آن کس که معتقد است دلیل این موضوع،